Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

GÜNCEL BİR İMKAN OLARAK STOA ONTOLOJİSİ

Melike MOLACI

Doktora Tezi

Ankara, 2018

GÜNCEL BİR İMKAN OLARAK STOA ONTOLOJİSİ

Melike MOLACI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Melike Molacı tarafından hazırlanan "Güncel Bir İmkan Olarak Stoa Ontolojisi" başlıklı bu çalışma, 20.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Nazile KALAYCI (Başkan-Danışman)

Prof. Dr. Kurtuluş DİNÇER

Prof. Dr. Ş. Halil TURAN

Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Aret KARADEMİR

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun **3** yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.06.2018

Melike MOLACI

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

○ **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**
(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

○ **Tezimin/Raporumun .....tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**
(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

● **Tezimin/Raporumun 20/06/2021 tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

○ **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

20 /06/2018

Melike MOLACI

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Nazile KALAYCI danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Melike MOLACI

TEŞEKKÜR

Bu çalışmayı yöneten ve süreç boyunca önerilerini, yardımlarını, desteğini ve güvenini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Nazile KALAYCI'ya, çalışma boyunca yönlendirmeleri ve tavsiyeleriyle ufkumu açan değerli hocam Doç. Dr. Çetin TÜRKYILMAZ'a, araya mesafeler ve yıllar girmiş olsa da her zaman yanımda olduğunu bildiğim değerli hocam Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM'a, anlayışlı tutumları ve yardımsever tavırlarıyla Konya'ya uyum sağlamamı kolaylaştıran kıymetli hocalarım ve mesai arkadaşlarıma, Konya'ya geldiğim günden beri arkadaşlıklarıyla hayatıma renk katan Döndü ve Hasan'a, varlıklarıyla bana güç veren ve beni özel hissettiren canım kardeşlerim Aslı ve Ahmet'e, her daim yanımda olan ve desteğiyle güven veren babam Melih Babaya, hayatı beraber omuzladığımız ve her türlü güçlüğe birlikte göğüs gerdiğimiz canım anneme sonsuz teşekkürler.

Ve uzun sürmüş bir "iki"liğin meskeninde yakınlıkları ve uzağı, mutlulukları ve acıyı, suskunlukları ve dürüstlüğü, ilk(e)leri ve "son(suz)"u yaşatan ve yaşamdaki her türlü ikiliğe acil bir çözümü zorunlu kılan O'na da minnettarım. Ve nihayet Prens, sevgili Mişkin, hala biliyorum ve içtenlikle yineliyorum: "Dünyayı güzellik kurtaracak."

ÖZET

MOLACI, Melike. Güncel Bir İmkan Olarak Stoa Ontolojisi, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Batı metafiziğinin temel dayanakları ile kavramsal çerçevesini eleştiren ve felsefi yönelimini "Platonculuğu tersine çevirmek" olarak ifade eden Deleuze, problemin üstesinden gelmek için geleneğin içerisinde bulunan bir noktaya işaret eder. Bu nokta, felsefe tarihinde Platonculuğu ilk ve radikal bir biçimde tersine çeviren Stoacılıktır. İdeaları yerinden etmek suretiyle Platoncu varlık anlayışının hiyerarşik yapısını tartışmaya açan Stoacılık, aynı zamanda Sokrates öncesi filozofların doğa görüşlerinin de yeniden değerlendirilmesini sağlamaktadır. Deleuze'e göre varlık/oluş ikiliğini ortadan kaldırma noktasında hem Platoncu ideaları yüzeye indiren hem de Sokrates öncesi dünyanın iç içe geçmiş derinliklerini yüzeye çıkaran Stoacılık, metafizik geleneğin içinden bir çözüm önerisi sunar.

Batı metafizik geleneğinin temel kategorilerini ve bu kategorilerin işleyişini tartışmaya açma noktasında, geleneğe karşıt bir alana işaret etmek yerine, tam da geleneğin içinden bir olanağın izini sürmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, çalışmanın konusunu Stoa felsefesinin temel bölümlerinden biri olan fizik oluşturmaktadır. Çalışmanın bölümleri ise geleneksel metafiziğin "gerçeklik", "varlık" ve "evren" tasarımına koşut bir biçimde "fizik", *"bir şey*", *"*var olan" ve "evrensel düzen"den oluşmaktadır. İlk bölümde fizik araştırmasının Stoa felsefesi açısından önemi vurgulanarak fiziğin kapsamı ve sınırları belirlenecek; sonraki üç bölümde konu ve dönem açısından sınırları belirlenmiş olan fiziğin detaylarına odaklanılacaktır. Böylelikle Stoa fiziğinin muhalif olduğu geleneksel metafizikten ne ölçüde farklılaştığı ve bu farklılıklar oranında nasıl bir ontolojiye imkan sağlayabileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuç bölümünde ise Stoa felsefesinin metafizik açmazlara ve problemlere yönelik sunduğu olanaklar tartışılacak ve böylece metafizik geleneğe, gelenek içinden bir müdahalenin ne anlama gelebileceği üzerine sonuçlar çıkarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Stoacılık, Fizik, Ontoloji, Metafizik, *Bir şey,* Bedenselcilik, Bedensizler.

ABSTRACT

MOLACI, Melike. *Stoic Ontology as a Current Possibility*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2018.

Deleuze, who criticizes the basic foundations and conceptual framework of Western metaphysics and defines his philosophical orientation as "reversing Platonism", refers to a point inside the tradition to overcome the problem. This 'point' is the Stoicism that reversed Platonism in the first and radical way in the history of philosophy. Stoicism has opened up the hierarchical structure of the Platonic concept of being and it has also provided a reassessment of the nature views of pre-Socratic philosophers. According to Deleuze, Stoicism, which brings the Platonic ideas down and whereas brings the interwoven depths of the inner pre-Socratic world to the surface at the point of removing the being/becoming duality, offers a solution from within the metaphysical tradition.

At the point of debating the basic categories of Western metaphysical tradition and the functioning of these categories, rather than pointing to a field opposite to tradition, it is precisely the purpose of this study to trace a possible one from within the tradition. In accordance with this purpose, the subject of the study will be physics, which is one of the basic parts of the Stoic philosophy. Therefore, the parts of the study consist of physics, "something", "existent (existence)", and "universal order" in parallel to the design of "reality", "being (essence)", and the "universe" of traditional metaphysics. In the first chapter, the scope and limits of the physics will be determined by emphasizing the importance of the physical investigation in terms of Stoic philosophy; in the next three chapters the focus will be on the details of the physics whose boundaries are defined in terms of subject and period. Hereby, it will be attempted to show to what extent the Stoic physics differs from the traditional metaphysics and what kind of ontology it could provide in proportion to these differences. In the conclusion chapter, the possibilities offered by the Stoic philosophy for metaphysical dilemmas and problems will be discussed and so conclusions will be tried to be drawn about what an intervention, coming from within the tradition, to metaphysical tradition might mean.

Keywords: Stoicism, Physics, Ontology, Metaphysics, *Something,* Corporealism, Incorporeals.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY ..... **i**
BİLDİRİM ..... **ii**
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI ..... **iii**
ETİK BEYAN ..... **iv**
TEŞEKKÜR ..... **v**
ÖZET ..... **vi**
ABSTRACT ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **viii**
GİRİŞ **1**
1. BÖLÜM: FİZİK (φυσική) **23**
2. BÖLÜM: BİR ŞEY (τό τί) **46**
2. 1. BEDENLER (σώματα) 57
2. 1. 1. Dayanak (ὑποκείμενον) 64
2. 1. 2. Niteliklendirilmiş Olan (τό ποιόν) 68
2. 1. 3. Durum (πῶς ἔχον) 76
2. 1. 4. Göreli Durum (πρός τί πῶς ἔχον) 80
2. 2. BEDENSİZLER (ἀσώματα) 82
2. 2. 1. Boşluk (κενόν) 88
2. 2. 2. Mekan (τόπος) 92
2. 2. 3. Zaman (χρόνος) 93
2. 2. 4. *Lekton* (λεκτόν) 112
3. BÖLÜM: VAR OLAN (τό ὄν) **126**
3. 1. İLKELER (ἀρχαί) 130
3. 1. 1. Edilgin İlke (τό πάσχον) 135
3. 1. 2. Etkin İlke (τό ποιοῦν) 142
3. 2. NEDEN (αἰτία) VE NEDENLER (αἴτιαι) 147
3. 2. 1. Nedenler (αἰτίων/αἴτιαι) ve Nedensel Açıklama (αἰτία/αἰτιολογικός) 151

3. 2. 2. Nedenler Yığını (σμῆνος αἰτίων) 164

3. 2. 3. Zorunlu Olan (τό ἀναγκαῖον) ve Olanaklı Olan (τό δυνατόν) 186

3. 2. 4. Kader (Εἱμαρμένη) ve Kehanet (μαντική) 206

3. 2. 5. Bize Bağlı Olan (εἶναι ἐφ᾽ ἡμίν) ve Özgürlük (ἐλευθερία) 219

4. BÖLÜM: EVRENSEL DÜZEN (διακόσμησις) 231

4. 1. TANRI (θεός) 237

4. 1. 1. Tanrının Varlığı (εις τό είναι θεος) 240

4. 1. 2. Tanrının Doğası (τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως) 243

4. 1. 3. Öngörü (πρόνοια) 246

4. 2. EVREN (κόσμος) 251

4. 2. 1. Sempati (συμπάθεια) 252

4. 2. 2. Büyük Tutuşma (ἐκπύρωσις) ve Ebedi Tekerrür (μετακόσμησις) 257

SONUÇ 270

KISALTMALAR 283

KAYNAKÇA 287

EK 1: YUNANCA-TÜRKÇE SÖZLÜK 305

EK 2: LATİNCE-TÜRKÇE SÖZLÜK 310

EK 3: STOACI FİLOZOFLAR LİSTESİ 312

EK 4: FİLOZOFLAR DİZİNİ 316

EK 5: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU 320

EK 6: TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU 321

GİRİŞ

Günümüz felsefesinde ontoloji ile metafiziği birbirinden ayırmak ve felsefe dışı alanlarda bile çeşitli ontolojilerden bahsetmek oldukça yaygın bir tutuma işaret eder. Etimolojisinin imlediği üzere "var olana" ilişkin bir açıklama olarak görülen ontoloji, var olanı yalnızca var olması bakımından soruşturur. Var olanı yalnızca var olan olarak ele almayan bunun yanı sıra var olan ile var olmayan arasındaki "ilişki"yi ve var olandan başka olanı da problem edinen metafizik ise, gerçekliğin tamamına ilişkin kapsamlı bir araştırma olarak öne çıkar. Bununla birlikte "burada olanların neliğini" araştıran ontoloji ve –burada olanlarda dahil olmak üzere– "gerçek olanın neliğini" araştıran metafizik arasındaki ayrım, felsefe tarihi açısından oldukça yenidir.

Var olana ya da gerçek olana ilişkin bir araştırma, nihai gerçekliğin bilimi, bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir inceleme ya da ilk ilkelerin bilimi vb. şekillerde tanımlanabilecek metafizik, nesnesinin türü ve problemlerinin genişliği bakımından uzunca bir süre en temel ve en kapsamlı araştırma alanı olarak takdim edilmiştir. Metafiziğin nesnesinin, kapsamının ve değerinin belirleyicisi ise Aristoteles'tir. Aristoteles'in "var olanın var olan olarak anlamını, yapısını ve ilkelerini araştıran bilim" şeklinde tanımladığı; nesnesini ezeli-ebedi, hareketsiz ve ayrı biçimde var olan *ousia*lar olarak belirlediği ve konusu itibariyle *Physika*'dan ayırdığı "ilk felsefe (πρώτη φιλοσοφία)" Rodoslu Andronikos tarafından *Physika*'dan sonra gelen anlamında "*meta ta physika* (μετά τα φυσικά)*"* olarak adlandırılmış ve bu adlandırma yüzyıllar boyunca sorgulanmaksızın kabul edilmiştir.

Literal anlamda Aristoteles ile ilişkilendirilse bile, onun tanımladığı şekliyle ilk felsefenin izini Platon'dan geçerek Parmenides'e kadar sürmek mümkündür. Zira Aristoteles, başta ideaların statüsü olmak üzere birçok konuda ihtilafa düştüğü Platoncu felsefenin, düşünülür gerçekliklerin varlığına ilişkin temel kabullerini sürdürerek bu felsefenin kavramsal çerçevesine eklemeler ve çıkarmalar yapmıştır. Platon ise var olanın (τό ὄν) hakiki varlık (ὄντος ὄν) olduğunu, bu hakikatin ise idea olduğunu ileri sürmek suretiyle onu, oluşun (γιγνόμενον) ve görünüşün (φαινόμενον) karşısına konumlandırmıştır. Ortaya çıkan bu düalizm ise köklerini Parmenides'in hakikat (ἀλήθεια) ve sanı (δόξα)

yolunda bulmakta ve Platoncu varlık görüşünde düşünülür gerçeklikler olarak ideaların statüsü ve özellikleri Parmenides'in *Bir*'inin özellikleri ile benzerlik göstermektedir.

O halde Parmenides ile başlatılabilecek bu kapsamlı araştırma alanı değişmez olan düşünülür varlığı nesne edinirken; gerçeklik/görünüş ya da varlık/oluş genel başlığı altında birlik/çokluk, düşünülür/duyulur, form/madde, yaratan/yaratılan, tümel/tekil, ruh/beden, özne/nesne, gösterilen/gösteren, etken/edilgen, erkek/kadın vb. ikili karşıtlıkları ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini de problem edinir. Kuşkusuz bu karşıt kavramlardan her biri kendi karşıtına göndermede bulunduğu kadar, kavramsal düzleminde başka kavramlara ve problemlere de eklenir. Şu halde her kavram, öteki kavramlara göndermektedir ve göndergesel kavram ağlarından örülü düşünce, dinamik bir mekanizmaya işaret etmektedir. Bununla birlikte bünyesinde çok sayıda karşıtlık ilişkisini barındıran düşünce, bütün dinamizmine rağmen metafizik tarihinin muhtelif dönemlerinde bazı karşıtlıkların egemenliğindeymiş gibi görünür. Kimi zaman kavramsal çiftlerin herhangi biri tarihsel yükü ile birlikte müstakil olarak başı çeker ve metafizik tartışma bu ayrıcalıklı kavramsal çift ile sürdürülür. Söz gelimi Antik Felsefenin düşünsel rotası birlik/çokluk tartışmasının kılavuzluğunda sürerken Ortaçağ Felsefesine gelindiğinde ibrenin yaratan/yaratılan ikiliğine kaydığı görülür. Benzer bir biçimde Modern Felsefe ruh/beden ilişkisini tartışırken Postmodern Felsefe ile birlikte gösterilen/gösteren arası ilişkiler merkezde yer alır.

Ayrıcalıklı kavramsal çiftin hareketi ile şekillenen her bir metafizik dizge, bir dayanağa, bir temele ya da ilk ilkeye gereksinir. Gereksinim duyulan dayanak, kavramsal çiftin kutuplarından biridir. Üzerine bina edilecek sistemin temeli olan bu başat kutup, hiyerarşik ilişkiyi üreterek sözde karşıt kutbunu ötekileştirir ve bu şekilde dayanak haline gelir. Her bir metafizik dizge, devamlılığını ve tutarlılığını sağlamak üzere temel kavramının karşıtına uygulayacağı müdahalenin sürekliliğine ihtiyaç duyar. Ve böylece metafizik dizgenin kurucu ilkesi olduğu kadar, sağlamlığının da teminatı olan başat kavramın ötekileştirici şiddeti, karşıtında yankılanır. Bu şekilde göz ardı edilen ve değeri düşürülen karşıt kavramı yeniden değerlendirmek ise metafiziği eleştiren filozofa düşer.

Kaynağı ve kapsamı bakımından yüzyıllar boyunca müstakil ve kuşatıcı bir alan olarak düşünülen ve bu nedenle kendisinden bağımsızlaşacak herhangi bir alt ya da üst alana imkan vermeyen metafizik, 17. yüzyılda Jacob Lorhardus'un *Ogdoas Scholastica*'da

(1606) yer alan *Metaphysicae su Ontologiae Diagraphe'*sinde (*Metafizik ya da Ontolojinin Şeması*), ontolojiyle eş anlamlı olarak kullanılır. Lorhardus'dan Wolff'a değin Calovius (1636) ve Clauberg'in (1647) eserlerinde metafizikten ayrı düşünülmeksizin kimi zaman *ontosophia* ile karşılanan ve halen bir neolojizm olarak görülen bu yeni kavram, bundan bir yüzyıl sonra Christian Wolff'un *Philosophia Prima sive Ontologia* (*İlk Felsefe ya da Ontoloji*) (1729) adlı kitabında felsefeyle özdeş olarak kullanılan metafizikten ayrı düşünülmeye başlanır. Mezkur eserde kozmoloji, psikoloji ve doğal teolojiyle birlikte metafiziğin bir bölümünü oluşturan ontoloji, Aristoteles'ten beri sadık kalınan ayrımların gözden geçirilmesinin yolunu açar (Jaroszyński, 2018: 95-102).

Wolff'un ardından Baumgarten'ın *Metaphysica'*sında (1793) da '*ontosophia',* 'genel metafizik' ya da 'arkitektonik' gibi adlarla anılan ve metafizikten ayrı bir felsefe disiplini olarak görülen ontoloji (Jaroszyński, 2018: 102-103), Kant'a kadar Kıta felsefesi geleneği açısından metafiziğin sorgulanamaz bütünlüğünün bir parçası olmaya devam eder. Wolff ve Baumgarten'ın ayrımlarına sadık kalan Kant'a gelindiğinde ise ontoloji rasyonel psikoloji (*rationale Psychologie*), rasyonel kozmoloji (*rationale Kosmologie*) ve rasyonel teolojiyle (*rationale Theologie*) birlikte metafiziğin *transendental* felsefe kısmında incelenip (Kant, 1929: A846), metafizik eleştirisinin müstakil bir bölümüne karşılık gelir. Bununla birlikte ontoloji ile metafizik arasında açık ve seçik bir ayrıma gidilmeksizin metafiziğe ve belki de ontolojiye ilişkin ilk kuşku Ada Avrupa'sında ortaya çıkar.

İnsanın anlama yetisinin doğasını ve sınırlarını araştırmak üzere yola koyulan Hume, bu amaca ulaşmak üzere düşünmenin bütün malzemelerini gözden geçirir. Buna göre düşünme bütün içeriğini dış ya da iç duyumdan almaktadır. Bunların karışımı olan ideler ise anlama yetisine aittir. Bundan sonra anlama yetisinde bulunan idelerin karşılık geldiği olguların çetelesini çıkartan Hume, metafizik idelerin olgusal karşılıklarının bulunmadığını, en temel metafizik kavramlardan biri olan nedensellik üzerinden gösterir. Buna göre metafiziğin kavramları ne duyu izlenimine dayanır, ne de matematiksel ideler gibi nicelik ve sayı üzerinde temellenip tanıtlanabilir. Metafiziğin nicelik ve sayı ya da olgu sorunu ve varoluş hakkında herhangi bir deneysel akıl yürütme içermemesi, onda safsata ve kuruntudan başka bir şey olmadığını gösterir (Hume, 1976: 135). Ancak bu eleştiri Hume'u metafiziğin radikal bir reddine doğru götürmez. Hume'a göre sahte ve

yozlaşmış olanını yok etmek için sahici metafiziği özenle geliştirmek gerekir. Bunun için de yapılması gereken dakik ve doğru bir akıl yürütme ile yaygın batıl inançları, bilim ve bilgelikten ayıklamaktır (Hume, 1976: 9). Dolayısıyla Hume'un metafizik eleştirisinin sonucu metafiziğin olgularla bağdaşmayan yönlerinin ortadan kaldırılması ve bu doğrultuda ona bir sınır çizilmesidir.

İnsan aklına bir sınır çizmenin gerekliliği hususunda Hume ile hemfikir olan Kant, akla kendini bilme görevini verdiği *Saf Aklın Eleştirisi*'nde metafiziğin bir bilim olarak olanaklı olup olmadığını göstermekle ilgilenir. Bu eleştirinin hareket noktasını oluşturan ontoloji, saf akılda bulunan bütün kavramların ve temel ilkelerin bir dizgesini çıkartır ve eleştiriyi bu dizge içinden gerçekleştirmeyi amaçlar. Bu doğrultuda Kant'a göre bilimselliğin ölçütü *sentetik a priori* yargılar ortaya koymaktır ve bir yargının içeriğinin deneyle verilmesi onun sentetikliğinin; biçiminin anlama yetisi ve duyarlılık tarafından sağlanması ise *a priori*liğinin koşuludur. Metafizik yargılar bu ölçüt ile gözden geçirildiğinde Tanrı, ruh ve evren gibi metafiziğin temel kavramları geçer not alamazlar. Kant'ın ifade ettiği şekliyle bu kavramların deneyle doğrulanabilmeleri mümkün değildir. Çünkü aklın ideleri olan bu kavramlar, nesneleri hiçbir deneyde verilemeyecek olan zorunlu kavramlardır. Akıl, temeli kendinde olan bu kavramları, anlama yetisinin sınırlarını ihlal ederek verilmiş olan her deneyin ötesine yönelttiğinde aşırı ve aşkın olarak kullanmış olur (Kant, 2002: 81). Böylece akıl, bir yandan deneyde verilemeyecek ya da deneyle doğrulanamayacak deney nesneleri tasarlarken, bir yandan da deneyin ötesinde bulunan idelere ilişkin bilgi iddiasında bulunur.

Metafizik felsefe aklın sınırlarını aşan bu ideler hakkında yargı ortaya koyduğu sürece yanılgılar ve çıkmazlardan başka bir şeye ulaştırmaz. Bu nedenle metafizik eğer bir bilim olmak istiyorsa, kendi için zorunlu ve nesnel bilginin mümkün olduğu pratik alanla sınırlanmalıdır. Tıpkı Hume için olduğu gibi Kant için de metafiziğin toptan bir reddi söz konusu değildir. Çünkü metafiziğin çözmeye uğraştığı sorular insan aklının sormaktan kaçınamayacağı niteliktedirler. Bu sorular insan aklının kendi doğasından kaynaklanırlar (Kant, 1929: AVII). Üstelik aklın pratik kullanımını gerektiren ahlak söz konusu olduğunda, metafiziğe gerçekten ihtiyaç vardır. Dolayısıyla aklın teorik kullanımında, metafiziğin herhangi bir bilgi iddiasında bulunmaması gerekir. Spekülatif akıl, kendi doğası tarafından verilen rahatsız edici soruları cevaplamaya uğraşırken tüm deneyimin

sınırlarını aşan ilkeleri kullanmaya kalkmamalıdır. Aksi takdirde hali hazırda olduğu gibi metafiziğin bir savaş alanı olması kaçınılmazdır. Bu çekişmeleri sona erdirecek olan ise aklın teorik kullanımında sınırlarına dikkat etmesidir.

Metafiziğin ilk büyük eleştiricileri epistemolojik bir hareket noktasından başlayıp, metafizik ile insanın anlama yetisi arasındaki ilişkileri sorunsallaştırırken olgulardan hareket eden metafiziğin olanaksız olduğunu düşünüyorlardı. Oysa Hegel sonrası düşünürler hareket noktasını ve eleştirinin odağını farklılaştırmışlardır. Bu farklılaştırmanın nedeni, metafizik felsefe geleneğinin seyrinin Modernizm ve Aydınlanma idealleri ile birlikte çeşitlenmesi ve bu ideallerin pratikte birtakım sorunlara neden olmasıdır. Bu doğrultuda artık filozoflar için söz konusu olan sadece insan aklını nesne edinmek değil, akılla bağlantılı olan her şeyin sorunsallaştırılmasıdır. Nesnel bilginin akıl yoluyla edinilebilir olduğuna duyulan inancın artık şüpheyle karşılanması ve bu şüphenin metafiziğin temel kategorilerini sorunlu hale getirmesi, "özcülük", "temelcilik", "nesnellik", "özne" ya da "ben" gibi metafizik felsefeye içkin ve onun temel dayanakları olan kavramları ve bunların işletildiği epistemolojik ilkeleri birer birer gözden geçirmeye neden olmuştur. Bu doğrultuda müstakil bir eleştiri gerçekleştirmemelerine rağmen Freud ve Marx, akıl tasarımına yöneltilen şiddetli eleştirileri ile akla sınır çekmenin ötesinde, insan doğasında kavramsal düşünceyi önceleyecek ve yönlendirecek akıl dışı öğelerin varlığına işaret etmişlerdir.

Şiddetli bir biçimde metafiziği eleştiren Nietzsche ile birlikte eleştirinin seyri etik bir hareket noktasından başlatılarak bir değer sorununa dönüşür. Nietzsche'nin metafiziği eleştirirken, en sık andığı isim Platon'dur. Nietzsche "ahlakçı (*moralist*)"olarak gördüğü metafizik gelenekle mücadele ederken muhalifini bir karikatüre indirgeme eğilimde olduğunu belirtir. Kendini "ahlakçı olmayan (*immoralist*)*"*olarak konumlayan Nietzsche, muhalifi olarak gördüğü Platonculuğu yok edebilmek için Platon'u bir karikatüre dönüştürdüğünü ifade eder (Nietzsche, 1968: 202). Nietzsche için Platonculukla eş anlamlı olan metafizik felsefe geleneği, ahlak hususunda otorite olma gayesiyle hakikat ve değerler üzerine aslı olmayan iddialarda bulunur. Bu iddiaları temellendirmek üzere kurgusal bir dünya fikri ortaya atarak, aslında bu kurgusallığın "hakiki" olduğunu savunan ve kurgusallığı bu dünyaya atfeden metafizik gelenek, bu haliyle yaşama karşı bir duruş sergiler.

Nietzsche'ye göre yaşamın ötesini imleyerek, yaşamın değerini düşüren metafizik gelenek, duyuların ötesinde bir gerçeklik bulunduğuna ilişkin savını kavramlarla temellendirir ve temellendirme araçlarına da mutlak hakikat atfeder. Bu hakikatin karşısında yer alan her şey, metafizik karşıtlık mekanizması gereği bir yanılgı, sahtelik ya da görünüş olarak yaftalanır. Metafiziğin kavramlardan oluşan kurgu dünyası, dışarıda bıraktığı her şeyin değerini düşürür. Bu değer hiyerarşisi ise yaşamın temel yapısına aykırı olduğundan, onu baltalamakta ve aşağı doğru çekmektedir. Bu haliyle metafizik, nihilizme götüren bir tür ahlakçılıktır ve onun hakikat iddiasından başka –hatta yaşamın değerini düşürmeyen– olanaklı hakikatler de bulunur. O halde yapılması gereken mutlak hakikat vurgusuna dayalı metafizik geleneği yıkarak yaşamın özelliklerine daha uygun ve daha geniş perspektifler sunan yeni bir düşünme anlayışı ortaya koymaktır. Bu amaca ulaşmak için mevcut metafiziğin bütün değer yargıları gözden geçirilmeli ve değer hiyerarşisi yeniden belirlenmelidir. Değerlerin yeniden değerlendirilmesi noktasında kullanılacak ölçüt, yaşama uygun olmak ve onu yükseltmektir. Bu ölçüte uyulduğunda hem metafizik dünya inancından kaynaklanan bütün önyargıların ortadan kaldırılması hem de metafizik geleneğin sacayağı olan 'varlık', 'öte dünya' ve 'nihilizm'in karşısına; 'oluş', 'bengi dönüş' ve 'üst-insan'ın çıkarılması mümkün olacaktır.

Metafizik geleneğin aşılması noktasında Nietzsche, Platoncu müdahalenin çağına kadar olan izini sürerken, Platon sonrası ayrıksı figürlerle pek ilgilenmez. O, Platon'dan sonra olup bitenleri zorunlu olarak uzun bir çöküşün devamı olarak görme eğilimindedir. Tam da bu nedenle Platoncu yön değiştirmenin karşısına Sokrates-öncesi filozofların yaşamı olumlayan felsefelerini çıkarır. Platoncu yüksekliklerin karşıtı olarak Sokrates-öncesi derinliklerin seçilmesi, belki *Apollon/Dionysos* ikiliğine karşılık gelecek bir kutupsallık yaratmak; belki de geleneği aşmanın olanağının geleneğin geleneksel tanımı gereği ancak gelenek öncesi bir nostaljiyi gerektirmesindendir. Ancak her ne olursa olsun, Platonculuğa karşı şiddetli direnişleri ve haddi hesabı olmayan alayları ile nam salmış Kinik ve Stoacı okullar, Platonculuğun aşılması hususunda Nietzsche için dönülmesi gereken duraklara işaret etmezler. Ve hatta Nietzsche için Stoacılık, Herakleitos'un evrenin oyununa ilişkin temel estetik kavrayışını, insanın işine yararlık gibi bayağı bir seviyeye indirgeyerek açıklamış ve yavanlaştırmıştır. Herakleitos'un fiziği Stoacıların elinde sıradan insanlardan alkış bekleyen bitmez tükenmez hitaplarla dolu çiğ bir iyimserlik halini almıştır (Nietzsche, 2010: 72). Oysa Herakleitos'un "varlık" karşısında

karşıtların savaşını ve oluşun varlığını olumlarken varoluşu ahlaki bir içerikten bağımsız görmesi, yaşamı olumlayan bir anlayışa yakın durduğunu göstermektedir. Bu nedenle Nietzsche için, Yunanlıların trajik çağında bir tek Herakleitos'un düşünmesi metafiziğin aşılması noktasında yakınlık kurulabilecek bir olanağa işaret eder (Nietzsche, 2003: 61).

Nietzsche'nin yeni bir olanağa işaret etmesiyle sonuçlanan metafizik eleştirisi, ardıllarına bu olanağın neliğini soruşturma kapısını aralamıştır. Nietzsche'nin yolundan ilerleyen sonraki düşünürlerden her biri, olanak sorusunu sorarak verdikleri cevaplara göre ya odak noktasını değiştirmiş ya da soruya olumsuz bir cevap verme yolunu seçmişlerdir. Nietzsche sonrası düşünürlerden metafiziği yadsımaksızın eleştiren Heidegger, Derrida ve Deleuze gibi düşünürler ile metafiziksiz bir ontoloji ya da felsefe imkanını savunur görünen analitik felsefe ve "Yeni Ontoloji" gibi akımlar, "metafiziksel ontoloji" ya da "metafiziksiz ontoloji" olmak üzere iki önemli seçenek sunarlar.

20. yy'dan itibaren metafizik ile ontoloji arasında bulunduğu varsayılan farklar ve müstakil bir disiplin olarak kurumsallaşmaya başlayan ontoloji, metafizikle yüklü ya da onunla eş anlamlı olan Platoncu felsefe geleneğinin temel kabullerine ve çelişik görüşlerine ilişkin bir eleştirinin sonucunda ortaya çıkar. Geleneksel metafiziğin temel kategorilerine dair epistemolojik imkanı ortadan kaldırmak suretiyle, idealist ve materyalist görüşleri uzlaştırma denemesi olarak düşünülebilecek "Yeni Ontoloji", bir yandan varlığı ya da var olanı en genel kategori olarak belirler ve geleneksel felsefeyle (metafizik) uzlaşır; öte yandan varlığa dair soruyu ortadan kaldırma önerisiyle metafiziği de topyekün ortadan kaldırmak ister. Hartmann'ın "anti-metafizik" olarak düşündüğü yeni ontolojisinde var olanın temel yapıları (tabakaları) ve prensipleri (kategoriler) incelenirken, en son cins olan varlık ya da var olan incelemenin dışında bırakılır. Bu bakımdan Hartmann'a göre görünüş ile kendi başına varlık bir birlik oluşturur (Hartmann, 2010: 4). Böylece yeni ontoloji var olanı tanımlamaktan vazgeçer, var olanı bütünlüğü içinde ele alır. Yeni ontoloji metafizikle aynı anlama gelen eski ontolojinin kavram ve yargı analizlerinden ziyade real olay ve olgulardan hareket eder. Kategori araştırmasında yeni ontoloji "olanaklı deney"in sınırını aşmaktan imtina eder; öznel yorumlar, dolaylı yönelimler (*intentio obliqua*) ve önyargıları dışarıda bırakıp karşıda duran nesneye doğrudan yönelmeyi (*intentio recta*) amaçlar. Bu bakımdan spekülatif kaygıların ve nesneleştirmelerin aksine, nesnenin kendinde kayıtsız ve bağımsız bir var olan olarak

kavranmasını amaçlayan yeni ontoloji doğal tavra ya da "dışarıya doğru" olan bakışa bir geriş dönüş çağrısıdır (Hartmann, 2010: 15; 33).

Epistemolojik hareket noktası bakımından "Yeni Ontoloji" ile uyuşan analitik felsefe ise empirist ve şüpheci eğilimleri aracılığıyla meseleyi bir "anlam sorunu"na indirgeyerek, metafiziği yalnızca bilgi değil aynı zamanda dil aracılığıyla da eleştirir. Viyana Çevresi düşünürleri pozitivizm ve fizikalizm anlayışları uyarınca anlamsız buldukları metafiziği, insanlığın ilerlemesinin önündeki en büyük engel olarak görürler. Bu nedenle Çevre düşünürleri için yapılması gereken, bilimlere sağlam bir zemin sağlamak ve tüm metafiziğin anlamsızlığını göstermektir. Bütün bilgi alanlarının bilim tarafından kapsandığını ve bilimin birikimsel olarak ilerlediğini düşünen Çevre düşünürleri, doğa bilimlerinden hareketle bilimin temellerini duyu deneyine indirgeyerek, neyin bilimsel olup neyin olmadığını belirleyecek bir ölçüt arayışına girerler. Gerek doğa gerekse toplum bilimlerini içerecek "birleştirilmiş bilim" idealini ifade eden bu ölçüt arayışı bilimsel dünya kavrayışında ifadesini bulur.

Bilimsel bilgi dil aracılığıyla ifade edildiğinden, dilin mantıksal çözümlemesi ile metafizik ve teolojik ifadelerden arındırılmış bir bilim dili kurmak, birleştirilmiş bilim idealine ulaşmada Çevre için önemli bir adımdır. Dilin mantıksal çözümlemesi dilin içeriği ve biçimi arasında bir ayrım yapmayı gerektirir. Bu bağlamda dile iki açıdan bakılabilir: Birincisi işaretlerin anlamlarına yoğunlaşan anlamsal çözümleme (*semantic*), diğeri ise işaretlerin kombinasyonuna yönelen sözdizimsel çözümlemedir *(syntatic*). Buna göre dünya hakkında konuşan bir önerme doğa yasalarıyla çelişmiyorsa deneysel olarak; mantık kurallarıyla çelişmiyorsa da mantıksal olarak doğrulanabilir (Kraft, 1969: 31). Bununla birlikte metafizik ifadeler söz konusu olduğunda fark edilmesi gereken önemli bir yanılgı ortaya çıkar. Metafizik kavramlar olgusal açıdan doğrulanamasalar da, geleneksel dilbilgisinde gerek şeyler, gerek ilişkiler gerekse süreçlere dair kullanımlar metafiziğe "sözde gerçeklik" atfedilmesine neden olur. Böyle olunca da aslında bir şeye karşılık gelmeyen bir ilişki, şey gibi anlaşılmış olur. İşte metafizik, geleneksel dilbilgisinin ve geleneksel mantığın ilişkileri düzenlememesinden faydalanarak, dilin birbirinden farklı sözcük gruplarını ilişkilendirmiş ve anlamsız ifadeler ortaya koymuştur (Bocheński, 1983: 76). Oysa mantıksal olarak doğru kurulmuş bir dilde metafizik ifadeler dile getirilemez. Böylece metafiziğin soruları *ilkece* doğrulanma olanağı taşımadıkları

için anlamsız sorular olarak anlaşılır. Son tahlilde mantıkçı pozitivistler için bir kavram çözümlemesi olarak anlaşılan felsefe ve anlamlılık ölçütü, metafizik ile bilimi birbirinden ayırmakta ve metafiziksiz bir felsefeyi önermektedir.

Yeni ontoloji ve analitik felsefenin epistemolojik hareket noktası aracılığıyla ortadan kaldırdığı varlık ve ona ilişkin soru, metafiziksiz bir ontolojinin imkanını gözler önüne sererken bu imkanın mahiyeti ise halen belirsizliğini korumaktadır. Metafizik ile ontolojiyi ayıran ve metafiziksiz bir ontoloji imkanı ortaya koyan bu yeni yaklaşımlarda bilgi ve dil açısından geleneksel felsefenin kabullerinin tartışmaya açılması, dolaylı bir imkanı imler. Nitekim izi sürülen yeni bir ontoloji ancak metafiziğin en yüksek cinsi olan varlık ya da var olana ilişkin bütüncül bir açıklamayı ya da amaç edinildiği üzere tamamıyla metafizikten ayrılmış bir düşünmeyi gerektirir. Bu iki gereklilik uyarınca gerek yeni ontoloji gerekse analitik felsefe, yalnızca tanımsız ya da anlamsız olduğunu ileri sürdükleri en genel cinsi kapsam dışı bırakmak suretiyle metafiziği kapı dışı ederler. Oysa en genel cinsi ve kategorileri soruşturan metafizik için temel sorun tanımsızlık ya da anlamsızlıktan farklı olabilir; sorun belki de metafiziğin tanımlanamaz ya da duyuya verili olmayan temel düzeyinde değil de, var olmayı en genel cins olarak kabul etme ve bu kabul uyarınca var olanlar arasında hiyerarşik bir ayrımı varsaymadadır. Belki de sorun tam da Hartmann'ın "varlık tabakaları"na dair metafizik kabuller aracılığıyla ontolojik bir bakışı savunmasındadır. Bu haliyle metafiziğe karşı açılan savaşta, devralınan metafizik mirasın farkında olmak yeni bir ontolojinin anti-metafizik olamayacağını bilmekten geçer; dolayısıyla eğer güncel bir ontolojik imkandan bahsedilecekse bunun "metafiziksel bir ontoloji" olması zorunlu görünmektedir.

Tam da bu nedenle metafiziğin kaçınılmazlığını vurgulayan Heidegger ve Derrida gibi düşünürlerin metafizik eleştirileri, metafiziksiz bir ontolojiyi savunan düşünürlerin savlarını şüpheye düşürür. Metafiziksel bir ontolojiye giden yolda ilk uğrağı oluşturan Heidegger, Nietzsche'nin Platonculuğu tersine çevirdiğine inanmakla birlikte bu çevrimin, herhangi bir aşmaya işaret etmediğini düşünür. Heidegger'e göre Nietzsche'nin metafizik eleştirisi geleneğin içinde konumlanan bir noktaya işaret eder. Heidegger için metafizik gelenek, tümüyle geride bırakılması gereken bir olumsuzluk olmadığından, metafizik ile olan hesaplaşma onu tümden reddetmekle sonuçlanmamalı; onda bulunan asli problemin tespitiyle onu çıktığı raya oturtmalıdır. Heidegger'e göre metafiziğin asli

problemi, özne merkezli bir metafizik olmasıdır. Öznenin merkezde olduğu bir metafizik ise felsefenin temelini epistemolojiye indirgemektir ve bu durum felsefenin başlangıcının varlık problemi olduğunu gözden kaçırmaktır. Buna göre metafizik ancak varlık sorusunu sormakla aşılabilecektir; yani metafiziğin aşılması yine metafiziğin içinden gerçekleştirilebilecektir. Zira metafizik, insanın Varlıkla olan köklü bağı olduğundan, insan varoldukça o da varolacaktır. Metafiziğin putlarının tam olarak yıkılabilmesi için varoluşa uygun olarak Hiçliğe yönelmek ve "Neden hep Var olan var da Hiç yok?" sorusunu sormak gerekmektedir (Heidegger, 1991: 42). Bu soru var olanın varlığına varoluşsal olarak yaklaşabilmeyi sağladığından, aynı zamanda insanın özünü gerçekleştirebilmesinin koşuluna işaret etmektedir. Şu halde Heidegger için metafizik geleneğe varlık üzerinden bir soru sormak, geleneksel metafizik kabullerin dışında bir düşünmenin yeni baştan kurulabilmesinin olanağına işaret ederken; aynı zamanda bu olanağın kaynağa dönmek olduğunu da gösterir.

Metafizik eleştirisinin odağını gösterge mantığı ya da dil üzerinden geliştiren Derrida, metafizik tarihinin bütün filozoflarının değişmez bir kesinlik alanının *mevcut olduğuna* ilişkin varsayımlarını eleştirmekle işe başlar. Bu anlamda metafizik ve batı felsefesi bütün inançlarımızın temelini oluşturan bir öz ya da hakikatin *mevcut olduğu* inancı üzerine kuruludur. Buna göre metafizik aslında bir *mevcudiyet (presence)* metafiziğidir. Derrida için, metafiziğe içkin değerlerin; onun tarafından kurulan, sürdürülen ve gizlenen yapıların temeli, sanıldığı gibi mutlak ve sağlam değildir. Metafizik gelenek, anlamlandırmadan önce gelen dolaysız bir mevcudiyetten, aşkın bir gösterilenden yola çıkar. Mevcudiyet metafiziği daima sabit bir mevcudiyete gönderimde bulunan bilinçte, mevcut olan her ne ise, onun bütünüyle ve dolayımsız olduğunu; göstergelere başvurulmaksızın saf bir sezgi edimi ile kavrandığını varsayar. Oysa mevcudiyet asla dolayımsız olamaz, ancak dil aracılığıyla dolayımlanabilir. Mevcut olanın mevcut olan olarak bilincine varılır. Mevcudiyet kavramı, tüm diğer kavramlar gibi, kendi içine kapanmış bir birlik olmayıp, karşıtının kendisinde ikamet ettiği bir şeydir. Eğer onun 'namevcut' olma imkânı söz konusu değilse, bir şeyin 'mevcut' olduğunu öne sürmenin hiçbir manası yoktur: Mevcudiyet kavramı, namevcudiyet ya da yokluk kavramını gerektirir, zira bu, dilin farklılık gösteren özünün temelinde yatar. Bir dilin içinde, bir dilin dizgesi içinde ayrımlardan başka bir şey olmadığından, dili oluşturan imleyici göndermeler oyunundan kaçabilen gösterilen yoktur. Gösteren ile gösterilen arasında

birebir tekabüliyet ilişkisi olmadığından, artık gösteren ve gösterilen basitçe aynı sayfanın iki ayrı yüzü olarak düşünülemez: Gösterenler sürekli olarak dil içinde devinir, birbirlerine dönüşür; sabit bir gösterilen bulunmadığından, anlam sürekli olarak bir gösterenler zinciri boyunca metonimik olarak salınır. Her gösterge kendisinin dışındaki göstergelerden bir "iz" taşır ve bu, anlamlandırma sürecinde, zamandan kaçısın olamayacağını ima eder. Buradan çıkan sonuç, *burada* temsil edildiği varsayılan anlamın ya da nesnenin, dolaysız ve dolayısıyla imtiyazlı bir mevcudiyetinin mümkün olamayacağıdır; nitekim o, her zaman hem "farklılığın" tanınmasını hem de zamansal bir "ertelemeyi" ihtiva edecektir.

Gösterge mantığının yıkılması demeye gelen bu erteleme ve fark düşüncesi Derrida'nın en ünlü neolojizmi olan *différance'*ta ifadesini bulur. Harfi harfine alındığında ne bir sözcük, ne de bir kavram (Derrida, 2008a: 51) olan *différance*, mevcudiyet metafiziğini karışıklık içine itmek için tasarlanır. Dil düzleminde kalındığında, gösterge mantığını yıkmada stratejik bir unsur olarak iş gören *différance,* dilin "ötesi"nde ve "şiddet"inde süregiden tarihsel-metafizik bir devrin kapanışının (*clôture*); metafizik-teolojik köklere tutunmuş gizli çökeltilerin; hegemonik karşıtlıklar silsilesinin üstü ve altı çizilmiş kavramlarının izini sürmeye hizmet eder. Herhangi bir öznesi, ajanı, yazarı ya da ustası olmayan (Derrida, 2008b: 182); öznellik ve nesnellik gibi kavramların olanağını açan *différance,* metafiziğin en indirgenemez olduğu düşünülen kavramlarıyla başa çıkmak söz konusu olmaksızın bu kavramların stratejik olarak düşünülmesinin yolunu açar. Bu stratejik düşünüm oyunu, zamansal ve uzamsal saçılımı ile mevcut kavramların otoritesini tehdit eden; sonsuz ayrımları ile yapısalcı statik karşıtlık ontolojisine meydan okuyan bir oluşun, özsellikten azade bir oyunun dinamizmini ifade eder.

Bu metafizik-ontoloji eleştirisinin sonucu ise iki kutup arası salınımın ötesinde, bir üst "salınım mantığı"nın (Derrida, 2008c: 17) yolunu açıyor olmasıdır: Karşıtlığın biçimi ve kutupsal yapı metafiziksel ise, o zaman metafiziğin kendi ötekisiyle ilişkisi artık karşıtlık ilişkisi olamaz. Metafizik kavramlarından devşirilmiş; metafizik kutupsallığı sarsan ve onun bitişini olmasa da kapanışını müjdeleyen Derrida, bu noktada indirgenmezcesine sadık ve dikkatli bir düşüncenin dolaşımında, kurucu normallikle bağını mutlak bir surette koparanın; gelecek olanın norm-dışılığını beklemeyi yani ertelemeyi salık verir (Derrida, 2011: 12).

Nietzsche'nin izinden giden ve bunu yaparken felsefe tarihinin heterodoks isimleri üzerine monografiler kaleme alan Deleuze ise, Hegel ile zirveye ulaşan metafiziğin en şiddetli eleştiricilerindendir. Deleuze'e göre Batı düşünce geleneğinde egemen olan yaklaşım özdeşlik mantığına dayanır ve bu mantık, farklılığı ve tekilliği tahrip eden homojen bir ortam tesis eder. Bu homojenlik özne ve nesne dünyasını oluşturan temsiliyetin, düşünceyi ve yaşamı sabitleyen imgesinde açığa çıkar. Metafizik gelenekte varlık önce varlık olmayandan, kendi değilinden ayrılarak varlık olmuş ve dolayısıyla bütün ontoloji aslında bir olumsuzlamadan doğmuştur. Bunun temelinde ise belirlenimin olumsuz olduğuna, bir şeyin ancak kendisi olmayandan ayrılarak belirlenebileceğine duyulan inanç yatar. Bu inanç sürekli değişen ve farklılaşan yaşama karşın, değişmeyen bir aşkın varlığın varlığını gerektirir. Aşkınlık mercii bir yandan metafizik geleneğin olumsuzlayıcı vasfına dayanak olurken öte yandan aynı geleneğin mutlaklık ve evrensellik arayışlarını da temellendirir.

Aşkın varlık kavramı her türlü açıklamanın kaynağı ve üstün bir hakikat ilkesidir. Metafizik felsefe, müracaat ettiği aşkınlık ile iç bütünlüğe sahip olduğu düşünülen kapalı sistemlerinin kapsayıcılığında, farkları ortadan kaldırmıştır. Bu silme işlemi ise oluştan bütünüyle soyutlanmış, tarih dışı, ezeli-ebedi bir hakikat telakkisini de beraberinde getirir. Buna göre metafizik kavramların gönderme yaptığı varlıklar, özleri itibariyle tanımlanır ve bu tanımlama faaliyetinde özlerin doğa veya ontolojik farkları dikkate alınmaz (Delueze, 2005: 54). Geleneksel metafizik, ontolojik statüsü ne olursa olsun, somut gerçekliklerin özsel doğasının bir birlik ya da özdeşlik prensibi ile açıklanması noktasında diretir. Bu prensip ise her defasında 'bir'in 'çok'; 'aynı'nın 'farklı'; 'evrensel'in 'tekil' üzerinde tahakküm kurmasıyla sonuçlanır. Bir'in çok üzerindeki öncelik ve üstünlüğünün vurgulandığı söz konusu metafizik anlayışı, oluş ve yaşamdan tamamen uzak ve son derece soyut genellemeler yoluyla gerçekliği inşa eder. İnşa edilen gerçeklik ise, tarih dışı, homojen ve rasyonel bir varlık anlayışına bağlı olarak, hiyerarşik ve hegemonik bir görünüm arz eder.

Deleuze'e göre aşkın bir ilkede temellenen metafiziğin özdeşlik mantığına dayalı, homojenleştirici ve baskıcı yapısının yerine, farkları olumlayan, heterojen ve yaratıcı bir içkinlik felsefesi ya da metafiziği ikame edilmelidir. Metafiziğin dikey düşünme biçimini karşısına alacak bir yüzey söylemi anlamına gelen bu içkinlik, herhangi bir özdeşlik ve

temsil kavramına indirgenmesi mümkün olmayan fark kavramı üzerinden tesis edilmelidir. Kavramsal istikrara yönelik arayış olarak özdeşlik terk edildiğinde, her şeyin temelinde farkın bulunduğu, fakat farkın temelinde hiçbir şey bulunmadığı açığa çıkacaktır.

Farklılığı olumlamaya dayalı bu yeni ontolojinin yöntemi, *transendental* emprizm olacaktır. Burada empirizm hiçbir dolayımı kabul etmeksizin yaşamla doğrudan ilişki kurar ve herhangi aşkın bir varlığa müracaat etmeksizin yaşama itibar eder. O yeninin yaratımını, yaşamın kendini sürekli olarak değiştirme gücünü ifade eder. Bu yöntemin *transendental* ayağını oluşturan ise empirik zeminde her zaman iç içe geçen olayların varlığı ve sürekli oluş halinde bulunan varlığın tek bir düzlemde ve tek bir anda meydana gelmemesidir. Bu da olaylara 'ideal'liğini; emprizme ise '*transendental'*liğini verir. Buna göre olayın ideal boyutu 'tekillik'tir. Bir olayın tekilliği o olayın açıklanamazlığıdır. Tekilliklerin açıklanamazlığı olayın birey-öncesi, kişisel ve kavramsal olmayan bir boyutu olması anlamına gelir (Deleuze, 2015: 71). Bu bakımdan olay bizim öznel ve nesnel kavrayışlarımızın ötesinde yaşama içkin bir noktadır. Olay idealliğinde aynı zamanda "deneyime içkin sorunsal"ı ifade ettiğinden burada *transendental*liğin Platonculuğu tersine çevirdiği ortaya çıkar.

"Platonculuğu tersine çevirmek" alışıldığı anlamıyla hem özler dünyasının hem de görünüşler dünyasının toptan yıkımı ya da yer değiştirmesi demek değildir. Zira problem öz/görünüş ya da idea/kopya ayrımı üzerinden düşünülürse, temsil alanının içinde kalınmış olur. Bu durumda problemin temsilden kaçan, ona direnen ve onu istikrarsızlaştıran bir şeye ilişkin olması gerekir. Tersine çevirme, Platoncu bölme yönteminin seçici karakterine ilişkindir. Buna göre Platon bir yöntem olarak bölmeyi uygulayıp, tanımı yani seçimi yaparken ideaya uygun olan kopyayı, uygun olmayandan ayırır. Seçme noktasında devreye giren her mitos da, seçilmeye talip olan kopya ve ne idea ne de kopya olanın taleplerini temellendirme işlevi görür. Seçim için ölçüt görevi gören mitoslarda, kopya olmaya talip olanın ikinci dereceden de olsa ideadan pay aldığını ortaya koymak esastır. Bu bakımdan mitos, seçmeye girecek taliplerin yargılanmasını ve taleplerinin değerlendirilmesini sağlayacak bir sınavdır. O halde Platonculuğun görünüş ve gerçeklik arasında yaptığı ayrımın ötesinde görünüşler arasında yapılagelen bir ayrım bulunur. Hatta görünüş/gerçeklik, yani idea ve kopya ayrımı ideadan pay almayan ile

ideadan pay alan seçimini güvenceye almak için bir ölçüt sağlar. Platon için kopya, idea ile benzerlik taşıyan imge olduğundan, ideanın statüsünü tehlikeye sokmaz. Oysa *simulakr* olarak adlandırılabilecek sahte kopya, ideanın dolayımından geçmeksizin yani ondan pay almaksızın talep eden aykırılığa işaret eder. Nitekim kopya ideasına benzediği; onu kurucu ilişkilerine ve oranlarına göre taklit ettiği sürece iyi kopyadır ve ona ilişkin bilgi olmasa bile doğru sanı edinme olanağı bulunmaktadır. *Simulakr* söz konusu olduğunda ise artık doğru sanı bile yoktur. Bu haliyle *simulakr* bir fark üzerine, ideaya olan benzemezliği üzerine inşa edilmiştir. Deleuze'e göre *simulakr*, Aynı'dan, Benzer'den ya da temsilden kaçan deli oluştur. Özetle Platonculuk ideadan pay alan kopyalara *simulakr*lar karşısında zafer kazandırmak ister (Deleuze, 2015: 279-285). İşte "Platonculuğu tersine çevirmek" *simulakr*ların yukarı çıkmasını sağlamak, kopyalar arasında onların farklarını ve haklarını onaylamaktır (Deleuze, 2015: 288).

Modern felsefenin yöneliminin "Platonculuğu tersine çevirmek" olduğunu vurgulayan (Deleuze, 1994: 59) Deleuze, Hume, Spinoza, Bergson, Nietzsche ve diğerlerine ilişkin monografilerinde, mezkur filozoflarda bu yönelimin bulunduğunu düşünür. Bu modern düşünürlerden başka "Platonculuğu tersine çevirmek" söz konusu olduğunda Deleuze için Stoacılar, Platonculuğun ilk büyük tersine çevrilişine, radikal tersine çevrilişine girişmişlerdir (Deleuze, 2015: 23). Bu tersine çeviriş Platonculuğun varlık/oluş ya da gerçeklik/görünüş temel ikiliğinden başka ve çok daha derin bir ikiliğe ilişkindir: Duyulur ve maddi cisimlere gömülü, daha derin ve daha gizli bir ikilik. İdeaların etkilemesine maruz kalan ile bu etkilemeden kaçan ve idelara maruz kalan şeyler düzeninin ötesinde yer alan ele avuca sığmaz deli oluş. Bu derin ikiliği yüzeyselleştirme noktasında Stoacılar, varlıklar ve nedenler arasında yaptıkları ayrımlarla kavramlara yeni açılımlar getirirler. Stoa ontolojisinde var olanın üzerinde ondan daha genel bir kavram olan *bir şey* (τό τί) bulunur. Bu *bir şey* bedenleri (σώματα) ve bedensizleri (ἀσώματα) içerir. Var olan her şey bedendir ve bedenler arasındaki etkileşimler bedenlerin karışımıyla belirlenir. Var olan şeylerin zamanı ise şimdidir. Çünkü şimdi etkin olanın etkinliğini; edilgin olanın edilgenliğini ifade eden ve ölçen zamansal uzamdır. Bu bağlamda bedenli şeyler söz konusu olduğunda zaman hareketin ölçüsüdür. Cisimsel uzamda yalnızca nedenler vardır, bütün cisimler nedendir ve burada kader etkindir. Bununla birlikte zaman, mekan, boşluk ve *lekton* bedensizdir ve bunlar neden değil etkidir. Bunların var-oldukları söylenemez, bunların yalnızca süregittikleri (ὑπάρχειν) düşünülebilir (Delueze, 2015: 20). İfade

edilenler söz konusu olduğunda bunların isim ya da sıfat değil fiil oldukları görülür (Deleuze, 2015: 205). Bu haliyle bunların ne etkin ne de edilgen oldukları; etkin ve edilginliğin uzamında yer almadıkları için de kozmik şimdinin zamanına ait olmadıkları açıktır.

Deleuze'e göre bedenlilerin ve bedensizlerin zamanı farklıdır. Bedenlilerin *khronos* olarak zamanında yalnızca şimdi var olur. Geçmiş, gelecek ve şimdi, zamanın üç boyutu değildir. Zamanı dolduran yalnızca şimdidir, geçmiş ve gelecek şimdiye göreli olan iki boyuttur. Başka bir deyişle *khronos'*un geçmişi ve geleceği daha geniş bir şimdinin parçalarıdır (Deleuze, 2015: 183). *Khronos'*taki şimdi cisimsel karışımların zamanıdır, karışma hareketinin ölçüsü olarak zamandır. Bedensizlerin zamanı olarak *aion'*da ise yalnızca geçmiş ve gelecek alttan alta olur. *Aion'*da geçmiş ve geleceği yutan şimdi yerine, her an şimdiyi bölen, onu sonsuza dek geçmiş ve gelecek olarak iki yöne bölen geçmiş ve gelecek vardır. *Aion* cisimsiz olayların ve niteliklerden ayrı atfetmelerin zamanıdır (Deleuze, 2015: 80; 185-186). *Lekton'*un zamanı olmak bakımından *aion* dili ve dolayısıyla anlamı temellendirir. Şeylerle önermeler arasında sınır çizerek dilin olanağını sağlayan ve bu haliyle aynı zamanda yarı neden olan *aion'*un geleceğe ve geçmişe uzanan düz çizgiselliğinin de şimdi ile bir ilgisi vardır: O anı ve olayı temsil eder (Deleuze, 2015: 187-188; 202).

Stoacıların bedensizler kuramı alışıldık anlamıyla bir varlık tarzından ziyade bir olma tarzını gösterir. Bedenli cisimler için bir şey durumundan bahsetmek olanaklıyken, bedensizler ancak fiille yani yüzeydeki olayla ifade edilebilir. Bu temel ayrım nedensel ilişkilere dair yeni bir ayrımı beraberinde getirir: Buna göre bedenler düzleminde nedenlerle nedenler ilişkilendirilir; bedensizler arasında ise sonuçlar arası ilişki düşünülebilir. Fakat bedensiz olan sonuçlar birbirinin nedeni değildir. Bunlar ancak yarı nedendirler. Stoacıların o kadar iyi gördükleri şey olayın çifte nedenselliğe tabi oluşudur. Olay bir yandan nedeni olan cisim karışımlarına, diğer yandan yarı nedeni olan başka olaylara dayanır. Stoacı düşüncenin nedensellik ilişkisini kesintiye uğratan ayrımları, Stoacıların kader ile zorunluluğu karşıtlık içine sokabilmelerini sağlar (Deleuze, 2015: 190). Kader her şeyden önce fiziksel şeyler yani bedenler arasındaki birlik ya da bağdır. Bedensiz sonuçlar ise bu nedenlerin sonuçları oldukları ölçüde kadere tabiidirler. Fakat bu nedenlerden doğa bakımından farklı oldukları ölçüde de birbirleriyle yarı nedensellik

ilişkisine girerler ve hep birlikte kendisi de bedensiz olan zorunluluk karşısında bağımsızlık sağlayan bir konuma işaret ederler. Bir yandan sonuçlar fiziksel nedenleriyle bir nedensellik ilişkisi içindedirler, ama bu ilişki zorunluluk değil ifade ilişkisidir. Diğer yandan bu sonuçlar kendi aralarında da nedensel ya da yarı-nedensel bir ilişki içindedirler (Deleuze, 2015: 164). Stoacı bilgenin ruhu hem fiziksel nedenlerin içselliğine ulaşabildiği hem de sonuçlar arasında kurulan ilişkilere hakim olduğu için özgürdür (Delueze, 2015: 170). Sonuçların nedenlerden doğa bakımından farklı olduğunu ifade eden bu kavrayış, Stoacıların Aristoteles'in yaptığı nedensellik tiplerini ayırt etmek yerine, nedensel ilişkiyi ayrıştırmakla işe başladıklarını gösterir.

Cisimler ya da bedenler ile olaylar ya da bedensizler arasındaki bu yeni ikilik Aristotelesçi kategorilerin alt üst edilişi anlamına da gelir. Aristoteles için bütün kategoriler *ousia*'ya göre söylenirken ve *ousia'*ya nazaran diğer kategoriler birer ilinekken; Stoacılar için en az *ousia* ya da *hypokeimenon* kadar nitelik, nicelik ve şey durumları da varlıktır. Bu nedenle Aristoteles bir özneye nitelikler yüklerken, Stoacılar olayları dile getirirler. Aristoteles mantıkta kaplamlardan hareketle tikelden tümele ya da tümelden tikele doğru işleyerek içerme ve dışarda bırakma bağlantılarını bulgulamakla ilgilenirken; Stoacılar koşullu önermeleri ile zamansal ilişkilere dayalı akıl yürütürler. Ve hatta koşullu önermelerin bile bağlayıcı ve ayırıcı önermelere dönüştürülmesi gerektiğini ifade eden Khrysippos, olayların salt nedensellik terimleriyle ifade edilemeyeceğini kavradığından, olaylar arasındaki ilişkileri ele alacak bir mantıksal modeli önermiştir (Deleuze, 2015: 191). Zira Stoacı mantığın "başlangıçta etkinlik vardır" genel düsturu, kavram ya da ad mantığının yerine; oluş ya da fiil mantığının yeğlendiğini gösterir. Fiil ise iki kutupludur: ilkin fiziksel bir ardışıklığı göstermesi bakımından şahıslı, zamanlı ve çatılı bir şimdiye; ikinci olarak da mastar halindeki yalınlığında çatısız, şahıssız ve zamansız bir olaya işaret eder (Deleuze, 2015: 205-207).

Stoacı tersine çevirme madde ile idea arasındaki ontik düzeni değiştirmeyi içerdiğinden, Platoncu ast üst hiyerarşisi Stoacılık ile birlikte yerinden edilir. Stoacılık ile birlikte idealar, ifade edilenler düzeyine indirgenir ve onların varlık olma vasfı ellerinden alınır. Stoacılar için söz konusu olan hep ideaları yerinden etmek ve bedensiz olanın yukarıda değil yüzeyde olduğunu; en yüksek neden değil en mükemmel yüzey etkisi olduğunu; öz ya da varlık değil olay olduğunu göstermektir (Deleuze, 2015: 151). Bununla birlikte

Stoacı fizik Sokrates öncesi dünyanın da yeniden değerlendirilişidir: Stoacı nedensellik anlayışında cisimsel karışımların düzensizlikleri ve derinlikleri *khronos'*un düzenine aittir. Ama bu düzensizliğe ölçüsünü verecek olan yine *khronos'*tur (Deleuze, 2015: 184). Kötülük problemi düzleminde Stoacıların "farksızlar (ἀδιάφορα) kuramı" kozmik düzlemde kusurlu karışımlar ile kusursuz karışımlar arasında bir ayrımı olanaksız kılarken; etik düzlemde seçilmeye değer olanları saptamaya hizmet eder (Deleuze, 2015: 163). Bedenler arasında farksızlığın kabulü aynı zamanda nedenler arasındaki birlikle uzlaşmanın kabulüdür. Ve bu kabulleniş Platoncu ideaların yüzeye indirilmesiyle koşut bir biçimde; Sokrates öncesi dünyanın iç içe geçmiş derinliklerinin yüzeye çıkarılmasını da sağlar. Deleuze'e göre Stoacılar ile birlikte "artık ne diplerdeki *Dionysos* ne de yukarıdaki *Apollon* vardır, derinliğe ve yüksekliğe karşı ikili mücadelesiyle yüzeylerin *Herkül*'ü vardır artık: tamamen yeniden-yönlendirilmiş bir düşünce, yeni bir coğrafya" (Deleuze, 2015: 153).

Deleuze için, Stoacıların bedensizler kuramı ve zaman anlayışlarından başka Platonculuğu tersine çevirmelerini sağlayan bir diğer özellikleri, "yeni filozof imgesi"dir. Bu imge Stoacı fizik ile yakından bağlantılı olan Stoacı etiğin başa geleni başa gelen olarak istemesinde açığa çıkar. Nitekim Stoacı fizik bütün olarak ele alındığında bütün karışımların kusursuz olduğunu ve bu kusursuz karışımda kötü olarak görünen şeyin yalnızca bir yan ürün olduğunu söyler. Stoacı etik bir yandan tüm fiziksel nedenleri derinlerde, kozmik bir şimdinin birliğinde toplayan tanrısal bakıştan pay almak ve bunun neticesi olarak da olaylara ilişkin kehanetlerde bulunmakla ilgilenirken; öte yandan hiçbir yoruma başvurmaksızın ne olursa olsun başa gelen olayı istemeyi salık verir (Deleuze, 2015: 164). Bu sözde kutupsallık karşısında Stoacı bilge yarı nedenle özdeşleşir ve olayı tam da burada bekler. Yani saf olayı uzay-zamansal gerçekleşmesinden bağımsız olarak hem gelecek hem de geçmiş olarak kavrar. Ama bunun yanı sıra olayın kendinde, kendi bedeninde vuku bulmasını, onun bedensiz sonucunun kendi bedeninde bedenlenmesini ister. Bu bakımdan Stoacı bilge olayı kavramak ve istemekle kalmaz; tıpkı bir aktör gibi olayı seçer ve onu temsil eder (Deleuze, 2015: 168).

Stoacı bilgenin istediği olay kaza anlamında başa gelen değildir. O başa geldiği anda, bilgenin liyakat ilişkisi kurduğu, onu tam da o olarak istediği ve gelecek-geçmiş olarak temsil ettiğidir. Bu bakımdan Stoacı aktör olayın fiziksel gerçekleşmesini kendine özgü

biçimde kendinde canlandırır. Aktörün kendinden bir şeyler katmak suretiyle, kavrama, isteme ve temsil ilişkisi kurduğu olay, aktörü özgürleştirir. Stoacı bilgenin bu edimi *amor fati*nin ta kendisidir (Deleuze, 2015: 171).

Bu bakımdan Stoacı etik haklı, haksız, hak etme, suçluluk gibi geleneksel ahlaki mefhumların toptan reddidir. Ve Deleuze için Stoacı fizik, mantık ve etik, tüm içerimleriyle birlikte olayın, yüzeyin ve tekilliğin olumlanmasıdır. Tam da bu sebeple "Stoacılıktan alınacak ne çok ders vardır" (Deleuze, 2015: 178).

Nietzsche'nin metafizik eleştirisi ve aşma önerisini ciddiye alan ve bunun için çeşitli eleştiriler ve önerilerde bulunan Nietzsche sonrası düşünürlerden (metafiziksel bir ontolojiyi savunan düşünürlerden) hangisinin önerisini izlemek gerektiği gibi bir soru sorulacak olursa, verilecek tek bir cevabın bulunmadığı ortadadır. Nitekim her bir düşünür metafiziğe başka bir soru sormakta ve sorusu uyarınca güzergahını çizmektedir. Bu noktada yol arkadaşlığı yapılacak düşünürün, metafizik geleneğin açmazlarına ilişkin tespitleri ve çözüm önerileri ile kurulacak duygudaşlık seçimi anlamlı kılar. Fakat bu seçim, sadece seçilenin düşüncesinin, seçimi yapacak olanda uyandırdığı bir duygu durumuna göndermede bulunmaz. Bunun yanı sıra seçimi yaptıracak bir diğer ölçüt, seçilmeyen düşünürlerin düşünce izleklerinin vardırdığı nokta ya da bu izlekleri oluşturan adımların, seçimi yapacak olanda uyandırdığı birtakım şüphelerdir. Bu çalışmada duygudaşlığın, merakın, makuliyetin ve şüphenin neticesinde rotası izlenecek düşünür Deleuze'dür.

Bu noktada metafizik açmaza ilişkin niçin Deleuze'ün izlenerek, "Stoacılardan alınacak ne çok ders vardır" yargısının peşinden gidildiği sorulabilir. Bunun yerine niçin Yunanlıların altın çağına ya da kaynağa dönme çağrısı yapan düşünürlerin güzergahı ya da metafiziğin kategorilerini ve kavramlarını istikrarsızlığa ve bozuma uğratma amacı güden düşünürlerin stratejisi seçilmemiştir? İlk seçimin yapılmaması, tam da gelenek ile gelenek öncesi arasındaki uçurumdan kaynaklanır. Ve bu uçurumun ayırdına vardıran, ikinci seçeneğin eleştirileridir. Metafiziği ve onun yansıttığı dünyayı anlama ve dile getirme biçimlerinin, metafiziğin işleyişi tarafından belirlendiği kuşkusu, metafizik dışında bir düşünmenin olanağına dair yeni bir kuşkuya neden olur. Bu kuşkular ise, geleneğin başlangıcına ve öncesine dönmenin imkanını sorguya açar. Stoacılardan alınacak çok ders olması, tam da geleneğin içinde yer alan, fakat işgal ettiği geleneksel

bölgede onun güzergahını saptırabilecek bir olanağın bulunması anlamına gelebilir. Tam da geleneğin içinden, geleneğe alternatif bir yol ayrımına işaret etmesi bakımından Stoacı fizik, metafizik açmazlara ilişkin yeni bakış açıları sağlayarak, farklı ve güncel bir ontolojik olanağa kapı aralayabilir. Stoacılık, metafizik özdeşliğin, temsiliyetin ve çift değerli yapının baskıcı ve ötekileştirici müdahalelerine alternatif bir ontoloji temelinde, farkı öne çıkaran pratik bir felsefenin olanağını ortaya koymaya da yardımcı olabilir. İkinci seçeneğin elenmesi ise geleneğe içkin bir eleştiri ile geleneğin içine işaret eden bir eleştiri arasındaki farktan kaynaklanır. Geleneğin kavramlarını istikrarsızlaştıran ve böylece yapısını bozuma uğratan içkin faaliyetin sunduğu olanaklar, geleneğin söylediklerinden ve sustuklarından beslenir. Oysa geleneğin içinde, geleneğe muhalif bir noktanın seçilmesi, güncel bir imkan olarak "Stoacılıktan alınacak ne çok ders vardır" yargısını hareket noktası olarak belirlemeyi sağlar.

Bu çalışmanın iddiası ve gerçekleştirilebilirliği açısından hareket noktası olarak alınacak bu yargının, iyi bir başlangıca işaret edip etmediği üzerinde durulmalıdır. Diğer bir deyişle Deleuze'ün Stoacılığın sadık bir yorumcusu olup olmadığı, yola koyulmadan evvel sınanması gereken bir noktadır. Deleuze, Stoacıların "bedensizler kuramı" , "zaman kavrayışı" ve "yeni filozof imgesi" ile Platonculuğu tersine çevirdiğini iddia etmektedir. Bu üç ana izlekte gerçekleştirildiği öne sürülen tersine çevrim, güncel bir ontoloji için kılavuz edinildiğinden, yalnızca ilk iki izleğin sınanması kafidir. Nitekim Stoacı bilgenin etkilenimsizliğinde ortaya çıkan yeni filozof imgesi, ziyadesiyle etik yaşamla ilgilidir.

Bu gerekçeler uyarınca Deleuze'ün anti-Platoncu Stoa felsefesinde tespit ettiği ilk özgünlük (varlık ve gerçeklik tasarımı) elde kalan bölük pörçük fragmanlardan hareketle değerlendirilirse, Stoacıların gerçekliğe ilişkin yaptıkları ayrımın Platoncu ayrımdan farklı olduğu göze çarpar. Buna göre Stoacılar var olanın üzerine, ondan daha temel bir kavramı yerleştirirler. İlk cins olarak adlandırılan bu kavram "*bir şey (*τό τί)"dir. Seneca'ya göre Stoacıların en genel kavram olarak *bir şey'*i seçmelerinin nedeni doğada bazı şeylerin var olduğunu, bazılarının var olmadığını ifade edebilmektir (LS 27A). Sextus Empiricus'a[1] göre Stoacıların *bir şey* cinsi içinde bedenler ve bedensizler

[1] Sextus Empiricus'un yazımı çalışma boyunca sadık kalınan transkripsiyona bir istisna oluşturmaktadır. Nitekim mezkur filozofun kurallar uyarınca Sekstos Empirikos olarak yazılması gerekse de, Türkçe kaynaklarda ve çevirilerde yaygın kullanım Sextus Empiricus olduğundan metin boyunca bu yazım tercih edilmiştir.

bulunmaktadır (LS 27D). Plotinos ise Stoacılar için beden formlarının tek gerçeklik olduğunu; varoluşun beden ile sınırlandırıldığını; yalnızca maddenin bir olduğunun söylenebileceğini ifade eder. Buna göre bütün diğer şeyler, bedenlerden ve maddenin varlık tarzlarından ibarettir. Stoacılar üstünlük tanıdıkları maddenin niteliksiz bir beden olduğunu ifade ederken maddeciliği Tanrılara dek götürürler ve sonuç olarak Tanrının da bu maddenin kipinden başka bir şey olmadığını söylerler (*Enn.* II. 4. 1). Bedensizler ise *lekton,* boşluk, mekan ve zamandır (LS 27D). Bu dört tür bedensizin tam anlamıyla var olduğu söylenemez fakat süregittikleri (ὑπάρχειν) düşünülebilir. Kısaca ele alınmış olan bu sınama Deleuze'ün Stoacı gerçeklik tasarımdan hareketle ileri sürdüğü hususların Stoa fiziğine ilişkin tanıklıklarla uyuştuğunu göstermektedir.

Ontolojik açıdan ikinci izleği oluşturan zaman anlayışı ise, Stoacı bedenselcilik (*corporealism)* ve nedensellik anlayışı ile yakından bağlantılıdır. Bununla birlikte bu iki anlayış detaylı bir soruşturmayı içerdiğinden, Deleuze'ün iddiasının yalnızca satır başlarına değinmek olanaklıdır. Buna göre Deleuze'ün iddia ettiği gibi Stoacılar için her neden aynı zamanda bir bedendir (DG p. 310. 5), bu nedenle nedenlerin bütünü olan kader yalnızca bedenler düzleminde işlemektedir (Plut. *St. Rep.* 1055e). Bir bedensiz olan etki ya da sonuç ise herhangi bir varlığa sahip olmayıp kendi gerçekliğinde süregitmektedir (Sextus, *Adv. Math.* IX. 211). Neden ve etkinin farklı gerçeklik tarzlarına işaret etmelerinden ötürü Deleuze'ün çifte nedensellik olarak adlandırmış göründüğü bu nedensel ilişki, okulun tarihinde zamana ilişkin farklı kavrayışların oluşmasına neden olmuş görünmektedir. Stoacı düşünce gözden geçirildiğinde Zenon, Khrysippos ve Marcus Aurelius'un zamana ilişkin üç farklı bakışa sahip olduğu göze çarpmakla birlikte, Stoacıların Deleuze'ün iddia ettiği gibi bir kavramsallaştırma yapmadıkları ve etki ile nedenin zamanını seçik bir biçimde birbirinden ayırmadıkları görülmektedir.

Deleuze'ün Stoacılıkta bulduğu "bedensizler kuramı" ve "zaman kavrayışı" ile Stoacı metinler karşılaştırıldığında Deleuze'ün büyük ölçüde isabetli çıkarımlarda bulunduğu görülmektedir. Özellikle "bedensizler kuramı" ve bu kuramın Stoacı fizik ve mantık alanındaki düşüncelere olan etkisi, Platoncu varlık anlayışına olduğu kadar Aristotelesçi mantık kuramına karşı da geliştirilmiş bir polemik olarak düşünülebilir. Zaman anlayışına gelindiğinde ise Deleuze'ün yaptığı keskin kavramsal ayrımların orijinal metinlerde aynı kesinlikle yapılmadığı ortaya çıkmaktadır. Stoacılar *aion* ve *khronos* terimlerini teknik

bir biçimde kullanmamış olsalar da zamanın boyutları ve etik içerimleri üzerine düşündükleri açıktır. Dolayısıyla Stoacı nedensellik kuramı ve zamanın bedensizliği, Deleuze'ün olayın ve anlamın zamanı olarak belirlediği *aion'*a imkan vermese bile, bu iki özgün kuram geleneksel metafiziğin temel kabullerini şüpheye düşürmek bakımından önem arz etmektedir.

Deleuze'ün yargısının peşinden gitmenin makul gerekçeleri tespit edildikten sonra, Stoacı fizikte görülen olanağın ne anlama geldiği ve bu olanağın izinin ne şekilde sürüleceği ifade edilmelidir. Batı metafizik geleneğinin temel kategorilerini ve bu kategorilerin işleyişini tartışmaya açma noktasında, geleneğe karşıt bir alana işaret etmek yerine, tam da geleneğin içinden bir olanağın izini sürmek bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Metafizik geleneğin içinde yer almasına karşın geleneğin *a priori* kabullerine ve temel ayrımlarına uygun olmadığından dolayı ihmal edilen ve sıklıkla "teorik" ya da "spekülatif" değeri görmezden gelinen Stoa fiziğinin, kıyıda köşede kalmış özgün yanlarının tartışılacağı bu çalışmada, Stoacıların işgal ettikleri yer itibarıyla devraldığı mirasa eleştirel olarak yaklaştıkları ve bütün felsefelerini Platonculuğa yönelik bir eleştiriden hareketle tesis ettikleri temellendirilecektir. Tam da geleneğin içinden, geleneğin çatallandığı bir noktaya işaret etmesi bakımından Stoacı fizik kavrayışı, metafizik geleneğe içkin özdeşliğin, temsiliyetin ve çift değerli yapının açmazlarına ve müdahalelerine çözüm bulup yeni bakış açıları edinmeyi sağlayacaktır.

Bununla birlikte Stoa fiziğinin farklı bir düşünme olanağı sunma ihtimali, mevcut düşünme anlayışının kavramsal çerçevesi ve kavramları arasında kurduğu ilişkilerin niteliği kavrandığında bir ihtimal olarak göz önüne alınıp, değerlendirilebilir. Bu nedenle Stoa fiziğinin problematik alanlarının her birinde izi sürülebilecek bu ihtimal, her bir bölümde tartışmanın bir diyalog ya da polilog halinde yapılmasını gerektirir. Bu doğrultuda Stoacı varlık ve gerçeklik görüşü tartışılırken, öncel görüşler ile karşılaştırmalı olarak tartışılmalı; bu görüşün metafizik geleneğe kaynaklık eden Platoncu varlık görüşünden; bu görüşe alternatif olması hususunda Nietzsche ve Heidegger gibi filozofların önemine dikkat çektiği Sokrates öncesi filozofların evren ve doğa görüşlerinden ve son olarak çağdaşı olduğu ekollerin görüşlerinden ayrıldığı noktalar saptanmalıdır. Bu yapıldığında Platoncu geleneğin açmazlarına karşın öne sürülen,

gelenek öncesi noktanın da dolaylı olarak değerlendirilmesi sağlanacak ve sonuçta kaynağa dönüş çağrısında bulunan filozofların çağrıları da tartışmaya açılabilecektir.

Bütün bu hususlardan hareketle Stoa fiziğinin geleneksel metafizikten ayrıldığı ve bu metafiziğin yol açtığı problemlere dair geliştirdiği çözüm önerilerinin detaylıca inceleneceği bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm fizik araştırmasının Stoa felsefesi açısından önemini vurgulayarak fiziğin kapsamını ve sınırlarını belirlemekle ilgilenirken; sonraki üç bölüm konu ve dönem açısından sınırları belirlenmiş olan fiziğin detaylarına odaklanmaktadır. Böylelikle Stoa fiziğinin muhalif olduğu geleneksel metafizikten ne ölçüde farklılaştığı ve bu farklılıklar oranında nasıl bir ontolojiye imkan sağlayabileceği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. BÖLÜM
FİZİK (φυσική)

Mantık, etik ve fizikten oluşan felsefenin, bölümleri (τόπος/εἶδος/γένος) arasında kopmaz bağlar olduğunu düşünen Stoacılar, felsefenin hiçbir parçasının diğerinden ayrılmamış olduğunu temellendirmek üzere çeşitli analojilere başvururlar. Felsefe ile canlı bir varlık, bitek bir tarla, yumurta ya da kent arasında kurulan her bir analojide (DL VII. 40), felsefenin her bir bölümü birbiriyle iç içe düşünülür. Söz gelimi felsefeyle canlı bir varlık arasında kurulan analoji, mantığı kemik ve sinirlere, etiği etli kısımlara (bedene), fiziği de ruha benzeterek her bir bölümün hem anlaşılması hem de hakikatin elde edilebilmesi için bir bütünlüğün gerektiğini temellendirmeye hizmet eder. Bu bakımdan bilgeliğe ulaşmayı amaçlayan felsefenin (SVF II. 35) yapısal bütünlüğü, sistematik ve yöntemli bir araştırmanın gerekliliğini vurgular.

Bilgeliğe ve hakikate ulaşmak için izlenmesi gereken yöntemin ne olduğu ve felsefeye nereden başlanması gerektiği ise Stoacılığın tarihi boyunca birbirinden farklı şekillerde tarif edilir. Zenon, Khrysippos, Arkhedemos ve Eudoromos mantık, fizik ve etik sıralamasının uygun olduğunu düşünürken, Ptolemaisli Diogenes etiği, Panaitios ve Poseidonios ise fiziği ilk sıraya koyarlar (DL VII. 40-41). Felsefeye nereden başlanması ve nasıl bir sıra izlenmesi konusunda farklı görüşlerin bulunması, hangi yöntemin Ortodoks yöntem olduğunu tespit etmeye imkan vermez. Fakat Stoacı bütünlüklü felsefe anlayışı, felsefenin her bir bölümünde diğer bölümlere de temas eden soruşturmaları içerir. Bu bakımdan araştırmaya hangi bölümden başlanırsa başlansın amaçlanan tek şey "doğaya uygun yaşamak (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)" olduğu için doğayı (φύσις) nesne edinen fizik, ontolojik bir olanağın soruşturulması noktasında önemli bir başlangıç noktasına işaret eder.

Stoacı bütünlüklü felsefe anlayışına birlik veren bir parça ve doğaya uygun yaşama ereğini (DL VII. 87) gerçekleştirmede zorunlu bir bileşen olan fizik, en genel anlamda nesnesi doğa olan bir araştırma ve alıştırma alanıdır. Stoa felsefesini baştan sona kuşatan doğa ise çok anlamlı bir kavrama işaret eder. Doğa evrene istikrar (*stabilis*) ve uyum (*cohaeret*) veren akıl (*ratio*) (Cicero, *Nat. D.* II. 115); evreni bir arada tutan

(συνέχουσαν), kendiliğinden hareket eden (αὐτῆς κινουμένη), yeryüzündeki şeyleri meydana getiren üretici neden (σπερματικοὺς λόγους) (DL VII. 148); yaratıcı bir ateş (πῦρ τεχνικόν); ateşli ve yaratıcı bir soluk (πνεῦμα) (DL VII. 156); kader (εἱμαρμένῃ), zorunluluk (ἀνάγκη), tanrı, ruh (ψυχή), zihin (νοῦς) ve öngörüdür (πρόνοια) (SVF I. 158; 176; II. 913; Plut. *St. Rep.* 1050b). Bu genel kullanımların yanı sıra Stoacılar için doğanın biyolojik ve teknik bir kullanımı daha vardır. Organik ve inorganik varlıkların oluşumu söz konusu olduğunda Stoacı *pneuma* çeşitli gerilim (τόνος) dereceleri ile varlıklara şekil verip onları bir arada tutan bir birlik ilkesi (ἕξις) olarak anlaşılır. Bitki gibi organizmaların oluşumunu ve varlığını sürdürmesini sağlayan ise *pneuma*'nın ikinci gerilim düzeyidir ve Stoacılar bunu da doğa olarak adlandırırlar (LS 47P; SVF I. 158).

Bu geniş anlam içeriği Stoacılar için doğanın yalnızca değişim ve dengeye neden olan fiziksel bir güç olmadığını aynı zamanda içkin bir neden, şeylere birlik veren bir varoluş ilkesi, rasyonel bir varlık ve Stoacı erek açısından etik bir ilke olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte üretici bir neden ve bir *pneuma* olarak doğa kendinde bir akla sahip olsa da, rasyonel olmayan varlıkların doğasında, doğanın akıllı yanından söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla doğa bir bütün olarak alındığında akıldır, parçaları açısından ise yalnızca rasyonel varlıklar ve tanrı için akılla eş anlamlıdır. Doğa ile akıl arasındaki bu özdeşlik Stoacı fizik ve mantığın etik ve felsefe açısından önemini gösterdiği gibi, fizik ve mantık araştırmasının rasyonel varlıkların doğaları gereği niçin olanaklı ve zorunlu olduğunu da gösterir.

Doğaya ve akla uygun yaşama ereğine ulaşmak için Stoacı filozoflar fiziği hem bir sanat (τέχνη) hem de bir kuram (θεωρημα) olarak ele alırlar. Fiziğin sanat oluşu onun felsefenin bir parçası (Sextus, *PH*. II. 13; SVF. II. 35; Seneca, *Ep*. 89. 9) olmasından kaynaklanır. Nitekim Stoacılara göre bilgelik, kutsala ve insana dair bilgi veren ve insan zihnini yetkinleştiren bir bilim (*scientia*) iken, felsefe bilgeliğe ulaşmayı amaçlayan bir sanat ve bir erdem çalışmasıdır (*studium virtutis*) (Seneca, *Ep*. 89. 4-5; SVF II. 35). Dolayısıyla fizik, filozofun ereğini gerçekleştirmesine katkıda bulunan bir etkinlik (ἔργον) olup teoriden ziyade pratiğe yöneliktir. Filozof evrene dair pratik bir fizik kavrayışına sahiptir; bu kavrayış onun varoluşunun sacayaklarından biridir.

Felsefi teorinin ya da söylemin bir parçası olan fizik (DL VII. 39; Plut. *St. Rep*. 1035a) ise ne bir bilim (ἐπιστήμη) ne de bir sanattır. Epiktetos'a göre teori, filozof tarafından

ortaya konulan; aklın öğelerini bilmeye yarayan, her bir öğenin kendi başına ne olduğunun saptandığı, bu öğelerin birbirleri ile sağladıkları uyumun açığa çıkarıldığı ve bu uyumun verdiği sonuçların ortaya konulduğu öğretiler bütünüdür (*Diss.* IV. 8. 12). Fizik teorisi, filozofların doğaya ilişkin söylemleri ve yapıtlarına işaret etmesi bakımından felsefi eğitimin başlangıç evresinin bir parçasıdır. Fiziki söylem bu haliyle önce felsefenin, sonra da bilgeliğin elde edilmesine katkıda bulunur. Nitekim felsefe bazı alıştırmalarla (ἄσκησις) edinilir (SVF II. 35). Bu alıştırmalar ise hem teorik hem de pratik bir içerime sahiptir. Pratik alıştırmalar, erdemin uygulamalarına ve hayata geçirilmesine işaret ederken teorik alıştırmalar, erdemin oluşması için ruhta belirli bir alışkanlık yaratma işlevi görerek kişinin etik dönüşümünü sağlamaya yardımcı olurlar. Epiktetos'a göre: "Filozoflar bizi ilk önce teorilerle sınarlar ve bu kolay olanıdır. Ardından bize daha zor olan birtakım meseleler gösterirler ki bunlar hayatta karşımıza çıkarak bizi etkilerler, çünkü nasıl eyleyeceğimizi belirleyecek olan, öğrenmiş olduğumuz bu teoriler değildir (*Diss.* I. 26. 3)." Bu da fiziğin teorik yönünün ereği ve erdemi gerçekleştirmede tek başına yeterli olmadığı, bunların ancak eylemle olanaklı oldukları anlamına gelir (Muson. *Diss.* I. 5; Seneca, *Ep.* 88. 32).

Stoa felsefesinde fiziğin hem bir teori hem de bir sanat olarak anlaşılması, bilimlerin ve felsefenin bölümlenmesi açısından öncel felsefeler ile Stoacılar arasında bazı farklar bulunduğunu gösterir. Fizik özelinde bakıldığında Platon ve Aristoteles'in fizik anlayışlarının Stoacılardan oldukça farklı oldukları göze çarpar. Platon için fizik, oluşa ve bozuluşa tabi varlıkları konu edinen ve bu varlıklar hakkında ancak sanılara (δόξα) ya da inançlara (πίστις) sahip olabildiğimiz bir araştırma alanına karşılık gelir (*Resp.* 509d-511e). Bu nedenle fizik ne bir bilim ne de bir sanattır. Bilim ancak düşünülür varlıklar alanına ilişkindir, sanat ise kimi zaman doğaya, şansa ya da rastlantıya karşıt bir şekilde ustalık gerektiren insani bir yeterliliği (*Resp.* 381c; *Prt.* 312b; 317c) kimi zaman tanrısal üretim faaliyetini (*Soph.* 265d-e) kimi zaman da diyalektiğin toplama (συναγωγή) ve bölme (διαίρεσις) işlemlerinde açığa çıkan etkinlik türlerini (*Soph.* 219c-d) belirtmek için kullanılır. Diyalektik özelinde birbirinin yerine kullanılabilir kavramlar haline gelen sanat ve bilimden farklı olan fizik ise, nesnesinin duyulur bir kopya olmasından ötürü ancak mitosa benzer (εἰκὸς μῦθος) bir şey olabilir. Platon için fizik araştırmaları söz konusu olduğunda önemli olan, akla en uygun mitosu seçebilmek ya da akla yakın açıklamalar yapabilmektir (Platon, *Ti.* 28c; 29d; 48d; 57d). Aristoteles'in bilimler sınıflamasında ise

fizik ayrı bir var oluşa sahip (χωρισμός), hareket ve durağanlık ilkesini kendinde taşıyan *ousia'*ları konu edinen ve amacı yalnızca bilmek olan teorik (θεωρητική) bir bilimdir (*Metaph.* 1025b). Fiziğin bağımsız fakat hareketli *ousia'*ları incelemesi, onun ilk felsefeden (πρώτη φιλοσοφία) sonra, matematikten önce gelen ikinci bilim (*Metaph.* 1064b) olması anlamına gelir. Fizikte hareketin failde değil de nesnede olması, yani nesnenin ilkesini kendinde taşıması, onun pratik bir bilim olmama gerekçesidir. Bu haliyle fizik, Stoacıların anladığı anlamda etik eylem için kılavuz olacak bir pratiklik içermemektedir.

Pratiğin teoriye üstünlüğü özellikle Roma Stoacılığı için apaçık bir uylaşıma işaret eder. Bu dönemde teoriler tıpkı özgür çalışmalar (*studia liberalia)* gibi eyleme ve erdeme hazırlık için gereklidirler. Fakat filozofların kılı kırk yaran diyalektik akıl yürütmeleri, bağlaçlara ve edatlara dair titiz ayrımları, hecelere varıncaya değin önermeleri ölçüp biçmeleri, erdemden uzaklaştıran, bilgeliğe dair umutları kıran boş uğraşlardır ve bunların bilgelik için hiçbir kıymetleri yoktur. Bu nedenle Roma Stoacılığında bilgelik sözcüklerle değil, eylemle (*res non verba)* edinilir (Seneca, *Ep.* 88.18; 32-42). Fakat erken dönem Stoa düşünürleri için fizik pratik yararının yanı sıra önemli, detaylı ve polemik unsuru olan bir araştırma konusuna işaret eder. Okulun kurucusu Zenon'un Platon'a bir polemik olarak kaleme aldığı *Devlet*'inde; Kleanthes'in Platoncu teorik bilgelik (σοφία) yerine Sokratik öz denetim (ἐγκράτεια) vurgusunda ve Platoncu Karneades'in "eğer Khrysippos olmasaydı, ben de olmazdım" (DL IV. 62) ifadesinde açığa çıkan bu genel muhalefet, fizik söz konusu olduğunda Platon'un belirli eserlerine yoğunlaşır. Bu dönemde Akademi düşünürleri için fizik, *Timaios*'un merkezinde olduğu kapsamlı bir araştırma ve tartışma alanıdır. *Timaios'*un tıp, doğa bilimleri, kozmogoni, kozmoloji, teoloji ve ontolojiye dair çeşitli tartışmaları; *Parmenides'*in duyulur ve düşünülür dünya arasındaki ilişkileri (pay alma, bulunma ve örneklik) problem edinmesi ve *Sofist'*in beden tanımı ile varlık bölümlemeleri arasındaki ilişkileri merkeze alması erken dönem Stoa düşünürleri ile Platoncular arasındaki fizik tartışmasının odağında bulunan hususlardır. İşte bu tartışma eksenlerinde erken dönem Stoacılar için fizik, etik ereği gerçekleştirmeye hizmet eden pratik bir etkinlik olmasının yanında teorik bir araştırma alanı olarak da alımlanır. Bu araştırma alanı ise bütünün (ὅλον), evrenin (κόσμος) ve evrenin parçalarının (μέρος) yapısını ve işleyişini; evrene birlik (ἕνωσις) ve süreklilik (συνεχής) veren ilkenin mahiyetini ve niteliklerini araştıran bir felsefi söylem/teorem (φιλοσοφίαν λόγος/

φιλοσόφου θεωρηματα) türü olarak karşımıza çıkar. Stoacıların ele aldığı biçimiyle fizik, günümüz için doğa ve tıp bilimleri, ontoloji, metafizik, teoloji, kozmoloji, astroloji ve fütürolojiyi kapsayan çok geniş ve detaylı bir araştırma alanına işaret ettiğinden, bu çalışmada ele alınacak olan fizik konularının ne şekilde sınıflandırılıp sınırlandırılacağı çalışmanın problematiği çerçevesinde ortaya konulmalıdır.

Batı metafizik geleneğinin temel kategorilerini ve bu kategorilerin işleyişini tartışmaya açma noktasında, tam da geleneğin içinden, geleneğin çatallandığı bir noktaya işaret etmesi bakımından Stoacı felsefe kavrayışı, fizik kuramları ile metafizik özdeşliğin, temsiliyetin ve çift değerli yapının temelinde bulunan varlık anlayışına alternatif bir ontoloji olanağı sunar. Fizik özelinde izi sürülecek güncel bir olanağın, hali hazırda kabul edilegelen metafizik dizgenin varlık hakkındaki temel kavramları ve kabulleri ile bir ilgisinin bulunması gerekmektedir. Tam da bu nedenle Stoa fiziğinde metafizik ya da ontoloji alanına ait olduğu düşünülebilecek hususlar, fiziğin geniş kapsamlı araştırma alanında üzerinde durulması gereken konulara işaret eder. Bu sayede doğa ve tıp bilimleri, astroloji ve fütürolojiye ilişkin tedavülden kalkmış ve tezin problemi açısından tali olan hususlar göz ardı edilebilir hale gelir. Bunun yanı sıra Batı metafiziğinin Platonculukla eş anlamlı olarak kullanılagelmesi ele alınacak Stoa metafiziğine dair ikinci bir sınırlandırmayı gerektirir. Stoacılar fizik alanında, Platoncu varlık türleri ve tarzları arasında yapılan ayrımlar ile varlık türleri arasında gözetilen hiyerarşileri tartışma konusu yaparlar ve bu tartışma ekseninde Platoncu varlık anlayışından tamamen farklı bir anlayış geliştirirler. Stoacı varlık kuramlarının Platon ve Platoncu felsefe ile diyalog ya da polemik halinde geliştirildiği sıklıkla vurgulanan bir husus olduğundan (Long, 2013a; Sedley, 2011), bölümlendirmede dikkat edilecek bir diğer nokta, Platonculukla olan tartışmanın satır başlarına vurgu yapacak bir bölümlendirmenin gerekliliğidir. Bu gereklilik Platoncu varlık anlayışı ve varlıklar arasındaki hiyerarşik ilişkinin neliği; evren tasarımı ve bu tasarımı oluşturan unsurların mahiyeti ve ilişkiselliğine dair olacaktır.

O halde ilkin metafizikten ne anlaşıldığı ortaya konulmalı ve Stoacı fizik öğretisinde metafizik unsurların tuttuğu yekun saptanmalıdır. Öncelikle metafizik, fiziğin nesnesi olan doğanın dışında kalan bir araştırma alanı olarak ele alınırsa, Stoa felsefesinde herhangi bir metafizik araştırma olanağı olmadığı açıktır. Nitekim Stoacılar için doğanın dışında kalan herhangi bir şey olmadığı gibi, doğa dışı bir araştırma da etik açıdan

gereksizdir. Fakat bu durum yine de Stoa fiziğinde geleneksel anlamda metafiziğe ait sayılabilecek unsurların olmadığı anlamına gelmez.

Stoacılar fizik öğretisini iki bölümde ele alırlar. İlk bölümleme türe göre (εἰδικός) yapılmakta olup burada bedenler (σώματα), ilkeler (ἀρχαί), öğeler (στοιχεία), tanrılar (θεός), sınır (πέρας), mekan (τόπος) ve boşluk (κενόν) araştırılmaktadır. İkinci bölüm ise cinse özgü (γενικός) araştırma olup burada evren (κόσμος), öğeler (στοιχεία) ve etiyoloji/nedenbilim (αἰτιολογικός) ele alınır (DL VII. 132). Cinse özgü bölümleme türe özgü bölümlemeye nazaran daha somut ve daha genel bir araştırma alanına işaret eder. Nitekim tür ve cins arasındaki ilişkiye bakıldığında tür, cinsin altında bulunan şeydir, bu haliyle nesnesi daha özeldir (DL VII. 61). Cinse ilişkin bölümlemede ele alınan evren bir bütündür (ὅλον) ve bu bütünlük evrensel bir düzendir (διακόσμησις). Buradaki soruşturma sadece evreni oluşturan öğelere ilişkin değildir; soruşturma aynı zamanda evrende işleyen nedenleri de içerdiğinden alışıldık anlamıyla fiziğe tekabül etmektedir.

Cinse özgü fiziğin evren araştırmasında matematikçiler gökcisimlerinin dönüşlerini ve büyüklüklerini araştırırken fizikçiler evrenin özünün ne olduğunu, yaratılmış olup olmadığını, bozulup bozulmayacağını ve nasıl yönetildiğini araştırırlar. Etiyoloji bahsinde ise bir yandan hekimler ruhun yönetici kısmını (ἡγεμονικόν) ve ruhta olup bitenleri araştırırken öte yandan yine matematikçiler duyu organlarının nasıl çalıştığını, meteorolojik ve optik olayların nasıl meydana geldiğini araştırırlar (DL VII. 132-133). Bu araştırmalarda matematikçilere ilkelerini veren fizikçi ya da filozoftur. Nitekim matematikçi işlemlerden, deneylerden hareket ederek ilerler, ama daha ileri gidebilmesi için kimi ilkeleri edinmesi gerekir. Bu nedenle matematik yüzeyseldir, yapıtını başkasının temeli üzerine kurar. İlkelerini başkasından alır, onların yardımıyla daha ileri gider. Temeli ödünç oldu mu, o sanat artık özerk (*sui iuris*) değildir. Felsefe ise başkasından bir şey istemez, yapıtını kendi temeli üstüne diker (Seneca, *Ep.* 88. 27-28). Bu nedenle filozofun cinse özgü fizik araştırmasında ilerleyebilmesi ve yapıtını oluşturabilmesi için gereksindiği ilkeler türe özgü fiziğin konusunu oluşturmaktadır.

Türe özgü ve özel bir araştırma alanı olan fizik daha soyut ve teorik bir araştırma alanıdır. Burada bir bütün (ὅλων) olan evren, boşluk ile bir tümlük (πᾶν) oluşturur. Bu tümlük evrenin kendisinde boşluk olmadığı anlamına geldiğinden, cinse özgü fiziğin evreninin sürekli, birlikli, uyumlu ve düzenli olmasını sağlar. Türe özgü araştırma bölümlerinden

her biri, cinse nazaran daha temel varlık düzeylerini ele almakta olup bunlar empirik soruşturmaya kapalı varlıklardır. Türe özgü fiziğin konuları "ilk ilkeleri ve nedenleri araştıran" bir bilim (Arist. *Metaph.* 982b) olarak Aristoteles'in tanımladığı şekliyle ilk felsefeye yani metafiziğe yakındır. Yine Theophrastos'a göre diğer bilimlerde konu, ilkelerden hareketle elde edilenler hakkındayken metafizikte araştırma bizzat ilkeler hakkında olduğundan (*Met.*13), türe özgü fizik ve ele aldığı ilkeler Stoacı fiziğin metafizik karakterini ortaya koymaktadır.

İlk bakışta nedenler cinse özgü fiziğin konusu olarak görünse de, Stoacılar için evrensel düzlemde etkin ilke ya da tanrı, aynı zamanda tek nedendir (DL VII. 134). Hatta Seneca'ya göre Platon ve Aristoteles'in nedenlerin sayısını çoğaltmaları, asıl neden ile eseri ya da nedenin araçlarını birbirilerine karıştırmalarından kaynaklanır (*Ep.* 65. 2-15). Bununla birlikte *Metafizik*'in ilke ve nedene ilişkin tanımları gözden geçirildiğinde, Antik felsefede neden (αἴτιον), ilke (ἀρχή) ve öğenin (στοιχεῖον) –aralarında içkinlik ve aşkınlık gibi nüanslar olsa da– birbirilerinin yerine kullanıldıkları göze çarpar (998a; 1013a; 1073b). Yine ilk ilkeleri ve nedenleri araştırması bakımından türe özgü fizik, tanrıları da nesne edindiğinden Aristotelesçi bilimler sınıflamasının zirvesinde yer alan teolojiyi de içerir. Nitekim Khrysippos'a göre teoloji fiziğin son noktası, araştırmanın ereğidir (τελεταί) (Plut. *St. Rep.* 1035a-b). Bununla birlikte Stoacıların bedenli dünyasında, ilkeler ve nedenler de birer bedendir ve dolayısıyla hareket ya da durağanlık ilkesini kendilerinde taşırlar. Stoacı varlık anlayışında –tanrı da dahil olmak üzere– hareketten ya da ilişkisellikten bağımsız bir var olan olmadığından, Aristoteles'in ifade ettiği şekliyle "var olan olarak var olan"ı (*Metaph.* 1064b) ele alacak bir araştırma alanı bulunmamaktadır. Bu husus Stoacılıkta var olduğu kabul edilecek herhangi bir metafiziğin, var olanı var olan olarak ele alan ve bu nedenle bir genellik taşıyan *metaphysica generalis* olamayacağını, daha ziyade tanrı, doğa ve insana dair özel araştırmaların toplamını içeren bir *metaphysica specialis* olabileceğini göstermektedir. Bu haliyle Stoacı türe özgü fizik Skolastik *metaphysica specialis'*in atası olarak görülebilir (Brunschwig, 2003: 209).

Türe özgü fiziğin bir *metaphysica specialis* olarak görülmesi, bu fizikte ele alınan varlıkların kökensel nitelikleri itibariyle cinse özgü fizik, mantık ve etikle de yakından ilgili olmaları anlamına gelir. Nitekim Stoacılar için doğa, akıl ve etik arasındaki sıkı

bağlantılar, Stoacı bedenler kuramı ve aktif ilke olan *pneuma'*nın faaliyetinde temellenir. Dolayısıyla Stoacıların fiziksel ayrımları ve varlıklar ile gerçeklikler arasında kurdukları bağlantılar doğa, ruh, tanrı ve evren arasındaki ilişkiyi aydınlattığı kadar erdem, iyi, erek ve mantık alanına da uzanan bir bedensiz olan *lekton*'u da (λεκτόν) aydınlatır. Tam da bu nedenle türe özgü fiziğin konuları metafizik, metamantık ve metaetik araştırma alanlarına açılır.

Bütün bu ayrımlar neticesinde bu bölümde ağırlıkla ele alınması gereken fizik türü, türe özgü fiziktir. Fakat bu fiziğin emprik araştırmaya kapalı varlıkları konu edinmesi, özellikle Roma Stoacılığında araçsal bir işlevle yürütülen doğa araştırmaları ile örtüşmemektedir. Seneca bedensel (*corporolia*) ve bedensel olmayan (*incorporolia*) bölümlerden oluştuğunu ifade ettiği doğa araştırması (*Ep.* 89. 16) ile evrenin yapısının nasıl, yaratıcısının veya kollayıcısının kim olduğunun öğrenileceğini ve bu araştırmalar sayesinde ruhun uzun süredir aradığı tanrıyı bilmeye başlayacağını ifade eder (*QNat.* I. 2; 11). Fakat *Doğa Araştırmaları* boyunca soyut teoriler ve varlıkların temel düzeylerini araştırmak yerine deney ve gözleme elverişli, astronomik, meteorolojik, jeolojik, kimyasal ve optik olgulardan ve bunların nedenlerine ilişkin doğal, teolojik ve mitolojik görüşlerden bahseder. Nispeten somut bu araştırmanın yanı sıra Seneca için felsefenin bölünmesi noktasında çok ince ayrımlara gidilmemeli, felsefe ince ince doğranmamalıdır. Çünkü çok büyüğü anlamak ne kadar zorsa çok küçüğü anlamak da o kadar zordur (*Ep.* 89. 2-3). Seneca'nın kılı kırk yaran araştırmalara ve ayrımlara olan mesafesi, Stoacı tutumundan ziyade yaşadığı çağın koşulları ve ontolojik açıdan Platon'a olan sempatisi ile ilgili görünmektedir. Zira *58. Mektup'*ta Seneca Platoncu varlık görüşünü aktarırken algıya verili ve değişmeye açık varlıkların gerçek olmamasının bizi iyi kıldığını; Platon'un dizgesinin özel gereçleri (*supellex*) olan ideaların ahlakı düzeltmeye yaradığını ifade ederek (18-27), Platon'un fiziki dünyaya olan tutumunu paylaşır görünmektedir.

Seneca'yı *Doğa Araştırmaları'*nı yazmaya iten motivasyon, doğayı bilme isteğinden çok, etik ereğe ulaşmak ve ahlaklı olmaktır. Doğa araştırmaları sayesinde ruhta istikrarsızlık yaratan, var olup olmadıkları bile şüphe götüren doğal varlıkların "değersiz" olduğu açığa çıkacak ve ruhun onları hor görmesi sağlanacaktır (*Ep.* 58. 27-28). Dolayısıyla Seneca gibi geç dönem bir Stoa düşünürünün fizikten anladığı, evrenin ve tanrıların doğasının açığa kavuşturulmasıdır. Fizik araştırmaları "ilahi nedenlerin bilgisi" olarak görülen

bilgeliğe (*Ep.* 89. 4-5) erişilmesine aracılık edecektir. Burada Seneca'nın bilgeliği nedenlere bağlaması, doğa araştırmalarının neden araştırılmaları olarak algılanması anlamına gelir ki, bu anlayış Platonculuktan ve Aristotelesçilikten yoğun bir biçimde etkilenen Poseidonios'un düşüncesidir (LS, 161). Strabon'un da belirttiği üzere Poseidonios, nedenlerin belirsiz ve bilinmez olmasından ötürü detaylı bir biçimde etiyoloji araştırmaları yapmayan Stoacılardan farklı olarak, Aristotelesçi bir anlayışla etiyoloji alanında çok sayıda inceleme yapmıştır (Strab. II. 3. 8). Bununla birlikte fiziğin geneli söz konusu olduğunda Seneca'nın Stoacı kaynağı olan Poseidonios, Platon'dan ve Seneca'dan ayrılmaktadır. Felsefeye fizik ile başlanması gerektiğini düşünen (DL VII. 41) Poseidonios, fizik alanında *Doğa Felsefesi, Evren Üzerine, Meteoroloji, Meteorolojik Olgular, Güneşin Boyutları, Tanrılar Üzerine, Kahramanlar ve Daimonlar, Kader Üzerine, Kehanet Üzerine ve Ruh Üzerine* gibi eserler kaleme almış (Kidd, 1999: 72) ve her bir eserinde türe özgü fiziğin soyut konuları üzerinde ayrıntılı ve titiz ayrımlar yapmıştır. Poseidonios ile Seneca'nın fiziğe dair yaklaşımları karşılaştırıldığında ilkinin hem türe hem de cinse özgü fiziğe, ikincisinin ise sadece cinse özgü fiziğe önem verdikleri göze çarpar. Dolayısıyla fizik konusunda Seneca'nın başı çektiği Roma Stoacılığında, fizikten anlaşılan cinse özgü fizik olduğundan ve bu fizik özellikle geç dönem Stoa felsefesinin pratik kavrayışının ortaya konulmasına katkı sağlayacağından tümüyle dışarıda bırakılmamalıdır. Bu nedenle Stoacı doğa ve evren anlayışının biçimsel bir perspektifle ele alınması; nedenler gibi ontolojik ya da metafizik içerimleri olan konular üzerinde ayrıntılı şekilde durulması Stoa evreninin sürekli, uyumlu, birlikli ve kozmobiyolojik bir evren olduğunu açığa çıkarması bakımından önem arz etmektedir.

Cinse özgü fiziğin ilk konusu olan evrenin problematik açısından değeri, Stoacı evrensel düzen (διακόσμησις) anlayışında açığa çıkmaktadır. Bu anlayış uyarınca Stoacılar için evren ve onun aklı, ruhu ya da yaratıcısı olan tanrı, bu düzeni meydana getirmektedirler. Makro düzeyde tanrının evren üzerindeki içkin etkinliği ve mikro düzeyde *pneuma*'nın varlıkları bir arada tutan, onlara birlik ve bütünlük veren işlevi, Stoacı evren tasarımının temel karakteristiğini açığa çıkararak her türlü aşkınlığı yadsıyan içkin bir ontolojinin başı çektiği yeni olanaklar üzerine düşünmeyi sağlayacaktır.

Öğeler bahsi her iki araştırmanın da konusu olması bakımından dikkate değerdir. Türe özgü fizik için öğeler, ilkelerin hemen ardından gelen, onlara kıyasla oluşa ve bozuluşa

tabi, şeylerin kendisinden çıktığı ve sonunda kendisinde çözündüğü şeylerdir (DL VII. 134-136). Bu bakımdan tıpkı ilkeler gibi öğeler de, ilkseldir ve emprik soruşturmaya kapalıdırlar. Cinse özgü fiziğin öğeleri ise, kozmik düzlemde karışımların oluşturucu öğeleri olan dört unsurdur. Burada ele alınması gereken öğeler *pneuma*'nın ve maddenin yerine geçebilecek ikili (ateş-hava ve su-toprak) öğe gruplarıdır. Stoacılara göre ilk ilkeler dışında var olan her varlık (beden), sınırlı sayıda öğenin belirli oranlarda karışımından meydana gelir. Bu karışım düşüncesi inorganik alemden en karmaşık yapıdaki organizmalara değin uzandığından, evrendeki bütün varlıkların tözsel açıdan bir ortaklığa sahip olduğunu gösterir. Bu ortaklık ise Stoa fiziğinin başat, ilksel ve *sui generis* (ἐξοχή) öğesi ateş sayesindedir. Zira kozmolojik açıdan her bir öğe köken itibariyle ateşten türemekte ve büyük tutuşmada ona dönmektedir (DL VII. 137; LS 45G; 47A). Ateş ise kimi zaman tanrının kimi zaman etkin ilkenin kimi zaman da *pneuma'*nın yerine geçebilen bir unsur olduğundan son tahlilde etkinliğin kozmoloji perspektifinde ifade edilmesidir. Öğelerin tek bir öğeye, tek öğenin de bir etkinlik ilkesine indirgenebilmesi her bir öğenin müstakil olarak tartışılmasının gerekli olmadığını gösterir. Zira öğelerin ayrı başına ele alınması ontolojiden ziyade kozmolojinin alanına ait olacağından ve var olanlar arasındaki ortaklığı vurgulamak için ilkelerin tartışılması yeterli olacağından, her iki fizik türüne da ait olan öğeler tezin problematiği açısından kapsamın dışında bırakılacaktır.

Cinse özgü fiziğin son konusu olan nedensellik araştırması ise, emprik evren olgularının nedenlerine ilişkin bir araştırmaya işaret ettiğinden ötürü etiyoloji adını alır. Etiyoloji "olayın nedenlerinin ne olduğu" ile ilgilenir; "nedenlerin ne olduğu" ile ilgilenmez. Dolayısıyla nedenlerin neliğine ilişkin tartışmanın, fiziki değil ontolojik bir çerçevede yürütülmesi gerekir. Ayrıca ilke ile nedenin Antik felsefede birbirinin yerine kullanılmış olması da, türe özgü fizik araştırmasının kapsamının dışında bulunan neden araştırmasını bu alana dahil etmeyi meşru kılar. Bununla birlikte Stoacıların etiyolojiden anladıkları, sadece evrende işleyen bedenli nedenler değil, aynı zamanda *lekton* olduğundan ötürü bedensiz olan "nedensel açıklama"dır ki, bedensizler Stoacı en genel cins (*genera*) olan *bir şey*in bir türünü meydana getirirler. Nedenin ve nedensel açıklamanın Stoa ontolojisindeki yeri, neden-etki bağlantısı üzerine ileri sürülmüş alışıldık görüşlere alternatif bir nedensellik ilişkisinin olanağını tartışmaya açarak felsefe tarihinde problematik bir karaktere haiz olan bu kavramı yeni baştan düşünmeyi sağlayacaktır.

Fizik bölümünde ele alınacak konuların saptanmasında izlenen yöntem, Stoacı taksonominin yanı sıra problematik doğrultusunda da ilerlediğinden, buraya kadar yapılan biçimsel konu seçiminin tasnifinde birtakım stratejik eklemeler ve çıkarmalara gerek duyulmaktadır. Bu stratejik sınırlandırmada gözetilecek ölçüt öncel felsefelerle Stoa fiziği arasında kurulabilecek bağlantılardır. Hem Stoa fiziğinin kökeninin tartışılması hem de tezin problemi açısından yapılacak böylesi bir sınırlandırmanın odağında ise Platon felsefesi bulunmaktadır. Platon gerek Stoacıların gerçekliğe ilişkin tasarımlarının anlaşılması gerekse halihazırdaki metafizik dizgeden farklı bir olanağın aranması açısından ayrıcalıklı bir konumda yer alır: Özellikle erken dönem Stoacılar için Platon ve Platonculuk karşı çıkılması ve alternatif fizik teoriler üretilmesi gereken bir noktaya işaret eder. Platon'a olan bu muhalefetin temel nedeni Sokrates'in mirasçısı olma misyonudur. Nitekim Philodemos'a göre "Stoacılar Sokratesçiler *(*Σωκρατ[ι]κοὶ*)* olarak anılmak isterler" (SSR V. B126) ve her konuda onu örnek (παράδειγμα) olarak görürler (Epict. *Diss.* VI. 5. 1). Stoacıların miras ve örnek aldıkları Sokrates ise Antisthenes ve Ksenophanes'in Sokrates'idir (Schofield, 2013: 19-20). *Memorabilia'*da Sokrates aklı başında (φρόνιμος) (*Mem.* IV. 8. 11), öz denetimi (ἐγκράτεια) erdemin temeli (I. 5. 1) ve insan için en büyük nimet sayan (IV. 5. 8)*,* bedenine özen göstermeyi (ἐπιμέλεια) öğütleyen (III. 12. 5), işe sözden daha fazla önem veren (IV. 4. 10) ve böylece yanındakileri eylem adamı (πρακτικωτέρους) olmaya yönelten (IV. 5. 1) bir örnektir. Antisthenes'e göre ise fazla söze ve bilgiye (μάθημα) ihtiyacı olmayan erdem, Sokrates'in gücü (ἰσχύς) dışında hiçbir şeye gereksinimi olmayan bir iştir (DL VI. 11). Yine Ksenophanes'e göre Sokrates, varlıkların yapısı, evrenin mahiyeti ve gökyüzü olaylarının zorunlulukları hakkında araştırma yapmamış, aksine bu gibi konularla uğraşanların aptalca (μωραίνω) davrandıklarını göstermiştir (*Mem.* I. 1. 11). Oysa Platon için Sokrates öz denetim ve aklı başındalık yerine bilgeliğe vurgu yapan (*Resp.* 427e-435c; 441c-443c), Stoacıların sıradan adama özgü bir özellik olarak gördükleri ironinin ustası (Long, 1988: 151) ve bilgisizliğini çekinmeden itiraf eden ve bu nedenle Platon sonrası Akademi'nin şüpheci eğilimler geliştirmesine neden olan bir figürdür (Long, 1988: 156-158). Cicero'ya göre ise Platon'un kitaplarında Sokrates'e atfedilen aritmetik, geometrik ve armonik konular, aslında Sokrates'in düşüncelerini yansıtmamaktadır. Göksel araştırmalarla birlikte bu konular Sokrates'e göre insan aklının takip edemeyeceği yüce şeyler ya da insan yaşamına bir şey katmayan unsurlardır. Bu konuların diyaloglarda dile

getirilmesi Sokrates'in değil Platon'un Pythagoras felsefesine olan öznel ilgisini yansıtmaktadır. Platon Pythagoras'ın ketumluğu ve birçok bilimdeki ciddiyetini Sokrates'e özgü zeka ve incelikle harmanlayarak Pythagorasçı bir Sokrates portresi çizmiştir (Cicero, *Rep.* 1.15-16).

Dolayısıyla Stoacılar için Platon'un Sokrates'i, değiştirilmesi gereken bir imgedir. Stoacılara göre Platon, Sokrates'in pratik bilgelik idealini sofistlerle olan münakaşası neticesinde teorik bir ideale dönüştürmüştür. Teori etkinliği olarak ele alınan bir felsefede yer alan kurgusal unsurlar (idealar), Sokrates'in bilgelik (φρόνησις)[2] ve öz denetimi (ἐγκράτεια) merkeze alan pratik felsefesinin değerini düşürmüştür. Sokrates'e itibarını iade etmek için Platoncu varlık ayrımlarının altını oyan Stoacılar, fizik araştırmalarını sürdürmenin, pratik bilgelik için elzem olduğunu düşünürler. Platon'un yansıttığı Sokrates imgesinden nefret eden ve her türlü toplumsal uylaşım ile yasayı reddeden; pratik bilgeliğin dışında kalan her türlü edimin gereksiz ve kafa karıştırıcı olduğunu iddia eden Kiniklerden (DL VI.103; Luck, 2011: II. 463) farklı olarak, Stoacıların Sokratesçi olmaktan vazgeçmeksizin fizik araştırmalarını sürdürmelerinin nasıl mümkün olabildiği ise sıklıkla tartışılan bir husustur. Okulun kurucusu olan Zenon'un Sokratesçi olarak anılmasının Kinik hocası Krates'ten kaynaklandığı ve Polemon, Stilpon, Ksenokrates ve Diodoros'u dinlediğinden (DL VII. 2-4; 25) ötürü Sokratesçiliğinin tartışmalı olduğu ileri sürülür. Cicero'ya göre Zenon'un fiziğe olan ilgisi Platoncu Polemon'dan kaynaklanır. Polemon "doğaya uygun yaşama (*secundum naturam vivere)*" ereğini ortaya atan ve Zenon'u her şeyde ortak olan bu ilksel doğayı araştırmaya teşvik eden kişidir (Cicero, *Fin.* IV. 14; 45).

Cicero'nun bu görüşlerine kaynaklık eden ise Askalonlu Antiokhos'tur. Cicero *Academica*'sında konuşmacısı Varro'ya, dönemindeki felsefi okulların felsefeye ve

[2] Ksenophanes Sokrates'in bilgeliğini aktarırken σοφία kavramını kullansa da (*Mem*. 3.9.4-6; 4.5.6; 4.6.7) Zenon kardinal erdemler listesinde bilgeliği φρόνησις ile ifade eder. Φρόνησις diğer kardinal erdemlerin kendisi aracılığıyla tanımlandığı en genel erdemdir ve bu haliyle diğer erdemlere de temel teşkil eder (Plut. *St. Rep.* 1034c-d; LS 61H). Sokrates'in temel erdeminin hangisi olduğu ise oldukça tartışmalıdır. Platon *Menon* (87c-89a) ve *Phaidon'*da (69a-c) bilgeliği φρόνησις ile karşılarken, *Protagoras* (360c-d) ve *Devlet*'te (427e-435c) kullanılan kavram σοφία'dır Aristoteles ise Sokrates'in bütün erdemleri φρόνησις'in biçimleri olarak tanımladığını ifade eder (*Eth. Nic.* 1144b). Schofield'e göre bilgeliğin Platon ve Ksenophanes'te σοφία ile karşılanması stratejik bir seçimdir. Platon için bu strateji, Sofistlerin σοφία'nın öğreticileri olma iddialarından kaynaklanır. Benzer bir biçimde Ksenophanes'de hem bu tartışmaya atıfla hem de Sokrates'in Sofistlerden farkını ortaya koymak için kavram olarak σοφία'yı kullanmış görünmektedir (Schofield, 2013: 15).

felsefe bölümlerine ilişkin teorilerini Platoncu Antiokhos'un görüşleri üzerinden tartışmaya açtırır. Burada Varro çağındaki bütün felsefi okulların hareket noktasının Sokrates'in etiği olduğunu (Cicero, *Acad.* I. 3; 15-16); etik dışındaki felsefe alanları söz konusu olduğunda bütün temellerin Platon felsefesinde bulunduğunu ileri sürer (I. 19). Varro'ya göre Sokrates'ten farklı olarak felsefeyi etik; doğanın sırlarının araştırılması; diyalektik ve retorik (yargıların doğruluğu ve yanlışlığı, uygunluğu ve uygunsuzluğu, tutarlılığı ve tutarsızlığı) olmak üzere bölümleyen Platon'dur. Hayatı doğru yönetmeyi öğretecek ise doğa araştırmaları olup, insan bu araştırmalar sayesinde dahil olduğu düzende en yüksek iyinin ve her şeyin son amacının ne olduğunu öğrenecektir. Buna göre amaç ruhunu (*animo*), bedenini (*corpore*) ve sahip olunan dışsal iyileri (*vita*) öğrenilmiş bu doğaya uygun hale getirmektir. Bununla birlikte doğaya uygun yaşamak ve erdem ile mutluluğu elde etmek için doğanın lütufları, kişinin etik karakteri ve erdem alıştırmasına uygun bir duruma sahip olmak gerekmektedir. İyinin beden, ruh ve dışşal etmenlere bağlı bu üç parçalılığı Peripatetik bir görünüm arz etmekle birlikte aslında kökeni Platon'un felsefe anlayışından kaynaklanmaktadır (I. 19-22). Zira Antiokhos'a göre Aristoteles ve Peripatetikler bazı açılardan Platon'dan ayrılmış olduklarından Eski Akademi'den daha aşağı bir noktada bulunsalar da (I. 33), aslında onlar, Akademi'den sadece ismen (*nominibus*) farklılaşmış olup kökeni Platon'da bulunan tek ve bütüncül bir sistemin hakikatlerini yansıtmaktadırlar (I. 17-18).

Antiokhos'a göre Stoacı Zenon ise, yeni bir felsefi okulun kurucusu değildir; onun yaptığı sadece Platon'un sistemini yeniden düzenlemektir (*corrigere*). Zenon'un yaptığı yenilikler öze ilişkin olmaktan ziyade terminolojiktir (*vocabulis*) (I. 35; 37; 43). Fizik özelinde bakılacak olursa Antiokhos'un aktardığı Platon, doğada etkin (*efficiens*) ve edilgin (*efficeretur*) iki ilke (*initia*) ya da öğenin (*elementa*) olduğunu iddia eder. Yalnızca düşüncede ayrılabilir olan bu ilkelerden edilgin olan bir tür madde (*materia)* olup her türlü nitelikten uzaktır ve her şeyi alma kapasitesine (*omnia accipere possit*) sahiptir. Kimi zaman tanrı (*deus)* kimi zaman dünyanın ruhu (*animum esse dicunt mundi)* kimi zaman da öngörü (*providentia*) olarak adlandırılan aktif ilke ise edilgin ilkeye şekil vererek bir çeşit nitelik (*qualitatem*) olan bedeni (*corpus)* oluşturmaktadır. Dolayısıyla beden aktif güç ile maddenin birlikteliğinin ürünüdür. Bilgisizliğimizden ötürü adına şans (*fortuna)* dediğimiz aktif ilke ise aslında bir zorunluluktur (*necessitatem*). Bu soyut ilkelerin ikincil ve somut düzeyi ikili öğeler halinde gruplanan etkin (ateş ve hava) ve

edilgin (su ve toprak) öğelerdir. Evren bu öğelerin etkileşiminden meydana gelmektedir (I. 24-29). Bu haliyle Antiokhos için Platoncu kozmoloji Stoacı kozmolojinin kökeni olarak görülmekte ve Zenon'un tek özgünlüğü, ilkelerin bedenli olduğunu ileri sürmesindedir (I. 39).

Sedley'e göre Cicero'nun aktardığı bu Platoncu kozmoloji büyük ölçüde *Timaios'*un Akademi'deki ezoterik yorumlarından ve bilhassa Polemon'un görüşlerinden hareketle aktarılmıştır ve Polemon, gerek etik gerekse fizik konularında Zenon ile Akademi arasında bir köprü görevi görmüştür (Sedley, 2002: 47). Her ne kadar Cicero'nun aktarımında ilkeler ve öğelerin birbirinin yerine kullanımı, evrenin bir beden olması, edilgin ilkenin alıcılığı, tanrının akıl ve zorunlulukla şeylere şekil vermesi gibi hususlar, *Timaios'*ta (28c; 48b-c; 47e-53b) bulunsa da yine *Timaios*'tan hareketle Platon'un kozmolojisinin düalist olduğunu ileri sürmek oldukça zordur. Nitekim *Timaios*'ta Platon üç şeyden bahseder: varlık/idea, yer (χώρα) ve oluş/kopya. Varlık ya da idea doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesne kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, duyularla algılanmayan, yalnız düşünme (νόησις) ile farkına varılabilecek olandır. Oluş ya da kopya duyulur; belirli bir yerde varlığa gelen ve sonra yok olan; hareketli ve algıya (αἴσθησις) dayanan sanıyla bilinmektedir. Yer ise asla yok olmayan, varlığa gelen her nesneye bir yer veren ve ancak hiçbir algının bulunmadığı bayağı bir düşünüşle (λογισμῷ τινι νόθῳ) sezilebilir ve zorla inanılabilir olan (μόγις πιστόν) şeydir (52a-d). Evreni ve parçalarını değişmeyen ve her zaman aynı kalan idealara göre meydana getiren yaratıcı (δημιουργός) ile birlikte Platoncu kozmoloji, evrenin yapıtaşlarına dair dört unsurdan bahsetmekte ve bu haliyle ileride ele alınacak olan Stoacı kozmolojiden pek çok hususta farklılaşmaktadır. Bununla birlikte Zenon'un Platon'dan farklılaştığı en özgün noktanın, sadece bedenli ilkeler kuramı olarak belirtilmesi, Cicero'nun Stoacı fiziğin özgünlüğünü şüpheye düşürmek üzere izlediği bir strateji gibi görünmektedir. Nitekim Chalcidios'a göre Stoacılar, Platon'un örneklik olarak idea görüşünü ve evrenin bu idealara göre tanrı tarafından yaratılmasını eleştirirler. Stoacılara göre böyle bir örnekliğe (*exemplum*) ihtiyaç yoktur, çünkü üretici neden (*semen*), doğayı kuşatır, onu bir arada tutar (*cohaerens)* ve onu içerir; bütün dünyayı yaratan ve her şeyi var eden de bu nedendir. Bu haliyle Stoacılar için üretici neden olan tanrı, bir an olsun maddeden ayrı değildir, kendinde herhangi bir şekli ya da niteliği olmayan madde hiçbir zaman kendinde ve dolayısıyla niteliksiz olamayacağından, o her zaman akıllı ve

tanrısaldır (Chalcid. *In Tim.* 294-296; IG II-57). Oysa Platon'a göre tanrısal müdahaleden önce her şey bir düzensizlik içinde zorunlulukla var olmaktadır. Tanrının düzensizliği düzene, oransızlığı orana sokan ve sonra ölümlü, ölümsüz bütün yaratıkları içine alan bu canlı evreni yaratan nedenselliği, insan soyunun yaratımında zorunlulukla karışmıştır. Bu haliyle insan dünyası tanrısal (θεῖον) ve zorunlu olan (ἀναγκαῖον) bir nedenselliğin iç içe geçtiği bir dünyadır. Akıldışı, düzensiz ve insan aklının kavramaya muktedir olmadığı zorunlu nedensellik, tanrısal nedenselliğe varmak için araştırılması gereken bir şey (*Ti.* 68e; 69a-c) olmanın yanı sıra, maddenin tanrıdan ayrı bir varoluşunun bulunduğu anlamına gelmektedir. Oysa Stoacıların aktif ilkesi, evrene içkin bir akıldır; o dışsal ve kozmolojik bir nedene işaret etmekten ziyade biyolojik bir ilke gibi görünmektedir. Dolayısıyla ne Cicero'nun aktardığı ne de Sedley'in temellendirdiği üzere Stoa fiziğinin özgünlüğünü şüpheye düşüren Platoncu köken iddiası, *Timaios* ile örtüşmemektedir.[3]

Stoa fiziğinin köken olarak Platoncu olmaması, hem Zenon'un felsefi formasyonunda Platonculuğa muhalif ayrıcalıklı isimlerde hem de yürütülen fizik araştırmaları ile Sokratesçilik arasında kurulacak bir bağlantıda açığa çıkar. Zenon'un fiziğe olan ilgisinin Polemon'dan değil de miras aldığı Sokrates'ten kaynaklandığını ortaya koyacak bazı biyografik kanıtlar mevcuttur. İlkin Diogenes Laertios, Zenon'u felsefeye yöneltenin Ksenophanes'in *Memorabilia'*sı olduğunu ve bu eseri okuduktan sonra Kinik Krates'in öğrencisi olduğunu aktarır (DL VII. 2-3). Ayrıca Zenon fikirlerinin özgün olmadığı konusunda Polemon tarafından suçlanır (VII. 25). Olasılıkla Polemon'un Zenon'u intihalle suçlaması, etik alanındaki düşünceleriyle ilgilidir. Zira Polemon diyalektik teoriler (διαλεκτικοῖς θεωρήμασι) yerine eylem (πρᾶγμα) üzerinde çalışmak gerektiğini söylemekle felsefenin etik kısmına önem vermiştir (DL IV. 18). Yine etik dışındaki bütün çalışma alanlarının gereksiz olduğunu savunan Stoacı Ariston'a dair bir anekdot, bu heterodoksluğun Polemon etkisiyle geliştirildiğini aktarır (DL VII. 162). Dolayısıyla Zenon ile Polemon arasındaki ilişkinin etik ile sınırlı kaldığını söylemek mümkündür.

İkinci olarak Zenon'un felsefi formasyonunda yer alan isimlere yakından bakıldığında Platoncular (Polemon ve Ksenokrates) ve Kinik Krates'ten başka Megaralı Diodoros ve

[3] Felsefe tarihçileri Antiokhos'un Akademi'ye ilişkin görüşlerinin doğruluğuna ve Akademi düşüncesine dahil ettiği konuların rakip okulların görüşlerini yansıtıp yansıtmadığına ilişkin çeşitli görüşler ileri sürerler. Askalonlu Antiokhos'un felsefi eklektikliğine ve hasımlarının teorilerinin orijinalliğini şüpheye düşürmek üzere izlediği stratejiye ilişkin ayrıca bkz. (Sedley, 2002; Reydams-Schils, 2013; Dillon, 2003; 156-177).

Stilpon'a da rastlanır. Kiniklere benzer bir biçimde Sokratesçi olan Megaralıların da Platon'un ve Platonculuğun önemli muhaliflerinden oldukları dikkate alındığında, Zenon'un fizik ve ontolojiye dair argümanlarını geliştirirken yoğunlukla bu muhalefetten etkilendiğini söylemek akla yatkındır. Nitekim Stilpon özellikle *Devlet'*te ortaya çıkan idealar görüşüne şiddetle karşı çıkmakta ve ideaların şu ya da bu tekile karşılık gelmediğinden var olmadığını söylemektedir (DL II. 119). Yine Kinik Antisthenes "hayvanı gördüğünü, ama hayvanlığı görmediğini" (Luck, 2011: I. 26); Diogenes ise soyut masa ve soyut çanak yerine masayı ve çanağı gördüğünü (DL VI. 53) söyleyerek Platon'un soyut ve tümel idealarını eleştirmektedir. İdeaların nesnel bir gerçekliğe ve bir tekilliğe sahip olmadıklarından ötürü var olmadıklarını ifade eden bu iddialar, Stoacılar tarafından da ileri sürülmekte ve Stoacı ontolojik sınıflandırmada idealar ayrıcalıklı bir yer edinememektedirler.

Zenon'a ve hocalarına dair bu biyografik kanıtlar, Stoacılığın kökensel olarak Platonculuk ile olan mesafesini ziyadesiyle ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Stoacı fiziğe bir köken aramak zorunluysa bu kökenin ne Platon'da ne de Platon'un Sokrates'inde bulunduğu açıktır. Stoacıları fizik araştırmasına iten motivasyon, Sokratesçi olma misyonu ile yakından bağlantılı olmak zorunda olduğundan, fiziğin değeri Ksenophanes'in Sokrates'inde bulunmalıdır. *Memorabilia'*da Sokrates'in soyut ve fazla ileriye götürülmüş doğa araştırmalarının yararsızlığına ilişkin tutumunun yanı sıra, bu araştırmaların insanın tanrısallığına dair bir ipucunu gösterdiği de ileri sürülür. Buna göre rastlantıyla değil de zekayla bu evreni var eden ve her bakımdan insanlarla ilgilenen tanrılar, içinde her şeyin iyi ve güzel olduğu tüm evreni büyük eserleri aracılığıyla insana sunmuşlardır. İnsan kendisine tanrılar tarafından verilen yetiler ile bu güzel evreni algılayıp akleder ve gözle göremediği tanrıları evrene dair algısı ve bu algıya dair düşünceleri ile onurlandırır (*Mem.* I. 4-5; IV. 3). Dolayısıyla doğa araştırmaları insanı dindar (εὐσεβής) ve ölçülü (σωφρονεστέρους) yapacak pratik bir araştırma alanına karşılık gelir.

Stoacılar için Sokrates'in araçsal doğa araştırmaları, hareket noktasını göstermesi bakımından önemli olmakla birlikte, okulun tarihinde doğa araştırmalarına olan ilgi bu seviyede kalmamıştır. Zenon ve Kleanthes için fizik hala araçsal bir faaliyettir ama *Phaidon'*da nesnesinin değersizliği nedeniyle aşağı görülen (96b-99e) bir araştırma alanı

da değildir. Zenon için her zaman, akıllı olan (λογικός) akılsız olandan, canlı olan (ἔμψυχος) cansız olandan, zeki olan (νοερός) zeki olmayandan üstündür (κρείσσων). Bununla birlikte evrenden daha üstün hiçbir şey yoktur. Bu yüzden evren akıllı, canlı ve zekidir (Sextus, *Adv. Math*. IX. 104). Kleanthes'ten kalan bütünlüklü tek metin olan *Zeus'a İlahi'*de ise doğanın kökeni (ἀρχηγός) ve yönlendiricisi (κυβερνᾶτε), bütün ölümlü ruhların rehberi (προσαυδᾶις) olan tanrı, her şeyde ortak olan akıldır (κοινός λόγος). O olmaksızın hiçbir şey meydana gelemediği gibi, var olan her şey ona benzemek (μίμημα) ve onun yolundan gitmek (πείθεται) için uğraşmaktadır (IG II-21; SVF I. 537). Bu alıntılardan açıktır ki Zenon ve Kleanthes için her şeyde ortak olan doğa, en değerli şeydir ve bu değerinden ötürü ona dair yapılacak her inceleme de değerli ve zorunludur.

Khrysippos'a gelindiğinde ise fizik, iyinin ve kötünün ya da erdem ile mutluluğun teorisi (τῶν ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον οὐδ' ἐπὶ τὰς ἀρετὰς οὐδ'ἐπ'εὐδαιμονίαν) için çıkış noktasıdır (Plut. *St. Rep.* 1035c-d). Fiziğin iyiye, kötüye, erdeme ve mutluluğa dair teorik bir temel sunması ise Stoacı fizik anlayışında bunların her birinin fiziksel bir nitelik yahut durum olmasından ileri gelmektedir. Her bir erdemin aklın yönetici kısmının belirli bir durumuna karşılık gelmesi (ἀρετή πως ἔχον ἡγεμονικόν) (Sextus, *Adv. Math.* XI. 22) ve bu durumun aynı zamanda fiziksel ve tek neden olan *pneuma'*nın belirli bir oranından meydana gelmesi (Plotinos, *Enn.* VI. 1. 29; SVF II. 376) fiziği etik için zorunlu kılmaktadır. Bu haliyle fizik halen araçsal olarak görünse de, aynı zamanda teorik bir faaliyettir: "İyi ve kötü için fiziki teorilerden (φυσικῆς θεωρίας) daha iyi bir başlangıç (ἀρχή) ya da çıkış (ἀναφορά) noktası olamaz" (Plut. *St. Rep.* 1035d). Khrysippos ile birlikte fiziğin bir teori olarak alımlanması ise onun bir polemik unsuru olması demektir. Nitekim Stoa fiziği Khrysippos ile birlikte en soyut, en özgün ve diğer okullar için mücadele edilmesi gereken bir rakip düzeyine ulaşmıştır.[4] Karneades, Plutarkhos ve Plotinos gibi Platoncuların, Khrysippos özelinde Stoacı fizik öğretilerinin "genel kanıya aykırılığı ve tutarsızlığı" hakkında reddiyeler kaleme almış olmaları Khrysippos'un okul tarihindeki önemini göstermektedir. Khrysippos'tan sonra gelen kuşak ise Stoacılığın büyük tutuşma (ἐκπύρωσις), ruhun tek parçalılığı ve ölümsüzlüğü gibi bazı özgül teorilerine karşı çıkarak Platoncu felsefe ile yoğun bir etkileşime girmiş ve eklektik bir fizik görüşü ortaya koymuştur. Roma Stoacılığı aşikar olduğu üzere Sokratesçi

[4] Khrysippos'un Stoa felsefesindeki yeri ve Antikite'deki ününe dair aktarımlar için ayrıca bkz.: (Gould, 1970: 7-37.)

araçsallığa geri dönüşü amaçlarken, okulun erken dönem düşünürlerince ileri sürülmüş soyut fizik kuramlarına şüpheyle yaklaşmıştır.

Okulun tarihinde fiziğin alımlanışının değişiklik arz etmesi, bu bölümde ele alınacak Stoa fiziğinin çerçevesini çizmeyi sağlar. Fizik alanında Platon'un Sokrates'ine muhalif olan Stoacılar, erken dönem Stoacılar olduklarından burada ele alınacak fizik teorileri çoğunlukla Stoacılığın ilk dönemine ilişkin olacaktır. Erken dönem Stoa felsefesinin hangi Platon ile ilgilendiği ise cevap verilmesi gereken bir diğer sorudur. Platon'un felsefi projesinin Pre-Sokratik görünüş/gerçeklik ya da varlık/oluş problemine bir çözüm bulmak olduğu sıklıkla ifade edilen bir husustur. Platon mutlak bilginin ve varlığın olanağını araştırdığı erken ve orta dönem diyaloglarında, sağduyunun taleplerini de göz önünde bulundurarak varlık ve bilgi dünyasını radikal ve hiyerarşik bir biçimde ikiye bölmüştür. Bu bölünmüşlüğün neden olduğu temel sorunlar, tutarsızlıklar ve çelişkiler ise hem Platon'un geç dönem diyaloglarında hem de ardıllarının eleştirilerinde açıklıkla ifade edilir. Platon, geç dönem diyaloglarında bölünmüş bu dünyayı yeniden bir araya getirmeye yönelik revizyonlar yapar. Dolayısıyla Platoncu ontolojinin neden olduğu aşkınlık, kutupsallık ve hiyerarşik ilişki gibi temel metafizik sorunların ilk farkına varan ve "Platonculuğu tersine çeviren" ilk kişi yine Platon'un kendisidir. Fakat tersine çevrimin Platon ile başlaması, Platonculuktan çıkış için Platon'a dönmeyi gerektirmez. Çünkü ileri sürülecek çıkış olanağı, Platon ile tersine çevrilmiş Sokrates imgesini düzeltmeye ilişkin olacaktır. Yaşlılık dönemi diyaloglarının müellifi Platon'un son dönem düşüncesi, Sokrates'in pratik bilgelik idealine bir geri dönüş değildir. Aksine kılı kırk yaran ayrımları ile soyutluğu gittikçe artan teorik bir felsefedir.

Platon'dan sonra felsefenin teorik bir etkinlik olarak alımlanması ise geleneğin seçtiği güzergahın yeni bir ikilik yaratması anlamına gelir. Teorik/pratik felsefe karşıtlığında teorik felsefeyi yükselten Platoncu gelenek, kökensel referansını geç dönem Platon eserlerinden alır. Bu soyut ve teorik faaliyete dair en önemli tanıklıklar kuşkusuz Aristoteles'in *Metafizik'*i ile Akademi'nin çalışma programındaki eserlerin isimlerinde karşımıza çıkar. Platon'dan sonra gelen Akademi kuşağını eleştiren Aristoteles, *Metafizik*'in *XIV.* kitabında *Philebos'*ta yer alan matematiksel oran düşüncesine dayalı

yeni ve oldukça teorik bir içerime sahip olan "birleşik idea"[5] görüşünü hedef alırken Platon sonrası Akademinin çalışma programında başta *Timaios* olmak üzere geç dönem Platon diyalogları merkezde yer alır. Yine müstakil Platoncuların, Platonculuğa muhalif

[5] Bu görüşe göre idealar artık içinde formu ve maddesi bulunan matematiksel nesnelerdir. Aristoteles'e göre Platon Pythagorasçılığın ikinci dönemine karşılık gelen bu görüşü küçük bir değişiklik yaparak benimsemiştir. Pythagorasçılar şeylerin sayıları taklit ettiklerini (μίμησις) ve aslında şeylerin sayıların kendileri olduğunu, sayıların öğelerinin her şeyin öğeleri olduğunu ve evrene uyum veren her şeyin sayılara dayalı matematiksel bir oran olduğunu savunmaktayken, Platon şeylerin yalnızca sayılardan pay aldığını (μέθεξις) ve bu yüzden onlardan ayrı olduklarını söylemektedir (*Metaph.* 986a; 987b). Platon'un duyusal şeyler, idealar ve matematiksel nesnelerin (μαθηματικά) varlığını kabul ettiğini ve bu üç varlık arasından sayıların duyusal varlıklar ile idealar arasında bir aracı (μεταξύ) olduğunu düşündüğünü ileri süren Aristoteles, ideaların madde olarak Büyük (μέγα) ve Küçükten (μικρόν) (İki olan'dan), form olarak da Bir olan'dan (ἑν) mürekkep olduğunu ifade eder.
Aristoteles'in bu görüşüne kaynaklık eden ise Platon'un *Philebos'*ta haz, mutluluk ve iyi yaşam üzerine konuşurken, evrende bulunan sonsuz ve sınır üzerine yaptığı tartışmadır. Buna göre Platon varlıkları diyalektik bir metotla üçe ayırmaktadır: sonsuz (ἄπειρον), sınır (πέρας) ve bu ikisinin karışımı (μικτός). Bu varlıklardan sonsuz olana ilişkin örnekler daha sıcak ya da daha soğuk gibi herhangi bir belirlenim taşımayan, ifadede içerildiği şekliyle birçok dereceyi barındırandır. Sınırlı olanlar ise eşit, eşitlik, çift gibi ölçüleri gösterenlerdir. Karışım ise sonlu ile sonsuz olanın karışımından çıkan sağlık, güzellik, güç gibi oranlardır. Bu güzel şeylerin sınırlı olması sınırsızlığın ve kanunsuzluğun kötü olmasından kaynaklanır. (*Phlb.* 23c-26e). Oran düşüncesinde çıkan sonuca göre evrende var olan karışımlar, öğelerini sonlu ve sonsuz olandan almaktadırlar. Bu sonlu ve sonsuz olan ise geometrik şekiller ve cisimlerde en yalın halde karşımıza çıkar. Buna göre sonsuz bir uzay parçasının belirli bir sınırı kabul etmesiyle ortaya çıkan bu karışımlara belirlenimini veren şeyin matematiksel bir oran olduğu görüldüğünden, Platon için sayılarla idealar arasında bir ilişki vardır. Aristoteles'e göre bu ideaların, bir formu bir de maddesi vardır. Bu madde Büyük ve Küçük olanken, form Bir olandır. İdealar her şeyin nedeni olduğundan, ideaların nedeni de onların özü yani formudur. Buna göre Büyük ve Küçük olanın (sınırsız olanın) içine Bir'in (sınırın) girmesi ile belirlenim kazanan idealar artık Platon için sayılarla açıklanmaya elverişli hale gelmiştir. Buna göre Platon için mutluluk, sağlık vb. idealar belirli matematiksel oranları gerektiren karışımlardır. İdealar içinde sınırsız olan çokluğu barındırırken, onda bulunan sınır yahut Bir onlara birliğini ve belirlenimini verir. Platon'un idealardan ayrı ideal sayılar kabul ettiği anlamına gelen bu yeni görüşünün ayrıntılarına bakıldığında Bir'in kendinin bir ideal sayı olmadığı, sayının ilkesi olduğu görülür. Buna göre Platon için ideal sayılar onda bitmekte ve dizi iki ile başlamaktadır (Arist. *Ph.* 206b). Platon için bu ideal sayılar arasında bir ilişki yoktur; onlar ne toplanabilirler ne de bölünebilirler (*Metaph.* 1083b). Dolayısıyla Platon için Üç sayısı İki sayısını içermez. İdeal sayılar bölünmez bütünlerdir. Bununla birlikte Aristoteles'in belirttiği üzere Platon için ideal sayılar şeylerin içkin nedeni ya da maddesi değildir; sayılar duyusal şeylerin modelleridir. Bu nedenle Aristoteles'e göre Pythagorasçılar sayıyı hem içkin hem de aşkın neden olarak görerek, neden ile eseri karıştırmaktadırlar. Onların duyusal, matematiksel ve ideal sayıyı karıştırması anlamına gelen bu husus Platon'da görülmez. Platon matematik sayıları aracı, ideal sayıları da duyusal şeylere aşkın olarak görür. Bu nedenle Aristoteles'e göre Platon, formel ve maddi nedenden faydalanır görünür. Fakat ideaların formel neden olması olanaksızdır, çünkü form açıklanacak şeyin (duyulur şeyin) içinde bulunmalıdır (988a; 1087a).
Aristoteles'in ideaların Bir ve İki Olan'dan oluştuğunu iddia etmesi kimi yorumcuların Platon ontolojisinin düalist olduğuna ilişkin tezlerinde (Sedley, 2002: 61-62) ısrarcı olmalarının nedenidir. Fakat Aristoteles'in *Metafizik'*te incelediği idealar teorisinin Platon'dan mı yoksa Platonculuktan mı aktarıldığını tespit etmek oldukça zordur. *Metafizik'*te Aristoteles'in Platoncular olarak Speusippos ve Ksenokrates'i kastettiği açık olmakla birlikte, idealar teorisinin eleştirisi boyunca ele alınan görüşlerin hangi filozoflar tarafından ileri sürüldüğü açık değildir. Theophrastos'a bakılacak olursa Platon ve Pythagorasçılar "Belirsiz İkili" ve "Bir" arasında belirli bir karşıtlık ortaya koymuş, bir yanda düzeni ifade eden Bir'den, diğer yandaysa sınırsızlık ve düzensizliği içinde barındıran İkiliden bahsetmiştir (*Met.* 24. 1). Fakat İamblikos Bir'in Speusippos tarafından temellendirildiğini iddia ederken; Aetios, Ksenokrates'in bütünü Bir (ἑν) ve sürekli-akışta olan (ἀένaος) (DG I. 3. 23) olmak üzere ikiye böldüğünü ileri sürmektedir. (İdeal sayıya dayanan Platoncu düalist teorinin kökenine dair tartışmalar için bkz. (Merlan, 1968; Dillon, 1984; 2003)).

olan Hıristiyan apolojistlerin ve anonim yazarların da geç dönem eserlere dair çok sayıda şerhi bulunur (Dillon, 2003).

Nihayet geleneğin teorik felsefe anlayışına karşıt bir konumda bulunan Stoacılık *Sofist'*in yazarını, *Devlet'*in yazarından daha zorlu bir rakip olarak alımlar. *Devlet'*e muhalif Stoacılar olmasına rağmen, bu muhalefet ontolojik görüşlere ilişkin olmaktan ziyade üç parçalı ruh anlayışı, erdemin birliği ve politik ideal ile ilgilidir (Long, 2013b). Tarihsel açıdan *Devlet*'te ileri sürülen ontolojinin ve idealar kuramının muhalifleri Kinik okulun mensuplarıdır. Antisthenes ideaların tümel olduklarından ötürü algılanamaz (Luck, 2011: I. 26) olduklarını ileri sürerek tümel bir kavramdan bahsetmenin gereksizliğine vurgu yapar. Stoacılar ise *Parmenides ve Philebos*'ta revize edilmiş idealar kuramından haberdar olduklarından, *Devlet'*in idealarını ontoloji bahsinde ele alınabilecek varlıklar olarak görmezler; idealar, insan ruhunun imgeleri (φαντάσματα) olduklarından ne bir varlıkları (εἶναι) ne de bir nitelikleri (ποῖα) vardır ve bu nedenle onlar birer kavram (ἐννοηματα) olup (LS 30A) mantığın konusudurlar. Nitekim Platoncu idealar, Arnim'in koleksiyonunun mantık bölümünün bilgi kuramı kısmında (*de cognitione doctrina)* ele alınırlar (SVF II. 52-89). Dolayısıyla Stoa felsefesi ve erken dönem Stoa fiziği için Platon, geç dönem eserlerinde geliştirdiği ontolojik görüşleri nedeniyle önem arz etmektedir. *Parmenides'*te eleştiriye açılmış eski idealar görüşü, *Philebos'*ta düalist bir görüşe dair ipuçları, *Sofist'*te yapılan materyalist beden tanımı ve *Timaios'*ta yer alan kozmolojik görüşler, erken dönem Stoacıların sürekli akıllarında tuttukları ve fizik öğretilerini geliştirirken doğrudan ya da dolaylı olarak hesaplaştıkları görüşlerdir.

Erken dönem Stoacıların geç dönem Platon fiziği ile hesaplaşmalarının ana izlekleri evrene dair genel düşüncelerde açığa çıkar ve bu izlekler çalışma başlıklarının anlaşılmasını sağladığı gibi bunun gerekçesini de açığa çıkarır. Buna göre bundan sonraki üç bölümde ele alınacak olan Stoa fiziği her bölümünde fiziğe dair farklı bir bakış açısını yansıtmaya olanak sağlar. Fiziksel[6], ontolojik ve kozmoteolojik bakış açılarıyla ele alınabilecek fizik araştırmaları her açıdan Platoncu metafizik ile polemik halinde yürütülebilir. Stoa fiziği fiziksel açıdan ele alındığında Platoncu varlık ayrımlarına ve

[6] Burada fiziksel ile kastedilen Stoacı fiziğin bütün ayrımlarını yansıtacak bir bölümlendirmenin imkanıdır. Nitekim Stoa fiziği gerçekliğin tümünü inceler ve gerçeklik yalnızca "var olan"lardan oluşmaz. Var olan bedenlerin yanı sıra "var olmayan" fakat gerçek olan bedensizler de fizik araştırmasının konusudur. Dolayısıyla "fiziksel bir fizik araştırması" ile kastedilen evrene içkin bedenlerle, evrende işleyen bedensizlerin kategorik olarak ayrılabildiği sistematik bir bakış açısıdır.

hiyerarşilerine muhalif bir görünüm sergiler. Buna göre Platon en genel cinsin varlık (τό ὄν) olduğunu ifade ederken Stoacılar, en genel cinsin bedenleri (σώματα) ve bedensizleri (ασώματα) kapsayan *bir şey* (τό τι) olduğunu ileri sürerler. Stoa fiziğinin en özgün yanı olarak görülebilecek olan bu kavramsallaştırma, Platon'un varlık ayrımlarından ve varlıklar arası ilişkilerinden radikal bir biçimde farklılaşmaktadır. Bu radikal farklılık ise Stoacılığa muhalif Platon ve Aristoteles takipçilerinin Stoa fiziğini eleştirirken hali hazırda bulunan geleneksel ayrımları ölçüt olarak almalarına ve bu haliyle teorideki özgün noktaları göz ardı etmelerine neden olmuştur. Stoacılığa muhalif çağdaş okulların, bu görüşün çelişik olduğunu, özgün olmadığını ve en yüksek cinsin kapsamına giren türlerin neliğinin ve aralarındaki ilişkinin sorunlu olduğunu ileri süren eleştirileri (LS 27; 28; 29; 30; 45), Stoacı *bir şey*'in alternatif bir gerçeklik tasarımının neliği üzerinde düşünmek açısından oldukça önemli bir bölüme ve izleğe işaret edebileceğini göstermektedir. Bu bölüm aynı zamanda Stoa fiziğinin temel karakteristiği olan "tekil varlık" anlayışını gözler önüne sereceğinden, Stoacıların Platoncu ontolojiden radikal farklarının ortaya konulmasını da sağlayacaktır. Dolayısıyla birinci bölüm öncelikle *bir şey'*in türleri olan bedenler ve bedensizleri; bedenler dayanak (ὑποκείμενον), niteliklendirilmiş olan (τό ποιόν), durum (πως ἔχον) ve göreli durumu (πρός τί πως ἔχον); bedensizler ise boşluk (κενόν), mekan (τόπος), zaman (χρόνος) ve *lekton*'u (λεκτόν) içerecektir.

İkinci olarak Platon'un dünyayı düşünülür ve duyulur olarak bölümlemesi ve gerçeklik ile görünüş arasına kalın çizgiler çekmesi, hiyerarşik ve kesintili bir evren anlayışına neden olurken bu anlayış aynı zamanda görünüş ile gerçeklik arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğine dair sorunlar yaratmıştır. İdealar ile fiziki nesneler arasında kurulan ilişki Platon tarafından pay alma (μέθεξις), bulunma (παρουσία) ve örneklik (παράδειγμα) kavramları ile ifade edilir. Fakat bu kavramlardan hiçbiri ilişkinin doğasını aydınlatmakta yeterli görünmemektedir.[7] Dolayısıyla sorun ilişkinin nasıl kurulacağını açığa çıkarmaktan çok, ilişkinin terimlerinin ilişkilendirilemeyecek denli kutupsal oluşlarındadır. Evreni böylesi bir kutupsallıkla bölümlemeyen, her şeyde ortak olan ilke sayesinde ilişkiselliğe olanak sağlayan Stoa felsefesi, Platonculuğun hiyerarşik varlık

[7] Platon *Parmenides'*te bu sorunun farkında olmakla birlikte, bu ilişkinin sorunlu olduğuna dair en önemli eleştiriler Aristoteles tarafından *Metafizik'*in özellikle *XII.* ve *XIV.* kitapları başta olmak üzere çeşitli bölümlerinde tekrar tekrar dile getirilir.

ilişkisini sekteye uğratabilecek bedenselci (*corporealist*) bir anlayış sunar. Stoa evreni, her şeyde ortak olan ilkeleri sayesinde birlik ve süreklilik arz eden; bütün varlıkların birbiri ile etkileşim içinde olduğu bir evrendir. Böylesi bir evrende ne bir görünüş ne de bir gerçeklik vardır; aslolan sadece evrende bulunan tekil bedenlerdir. Var olan ile gerçekliği özdeş gören geleneksel ontolojinin kabulleri uyarınca, Stoa fiziğinin bedenleri dolayısıyla var olanları ele alan bu bölümü, ontoloji ile etiketlendirilebilir. Dolayısıyla fiziğin var olanları inceleyen kısmının ele alınacağı bu bölüm var olan (τὸ ὄν); bölümün başlıkları ise var olanın temel düzeylerine karşılık gelen ilkeler (ἀρχαῖ) ile neden (αἰτία) ve nedenler (αἴτιαι) olacaktır.

İlkelerin ve nedenlerin nitelik olarak ayrışmadığı Stoa ontolojisinde, bu farksızlık görünüş ile gerçeklik arasında da korunur. Bu farksızlığı temellendirme iddiasında olan bu bölümde, temellendirmeyi sağlayacak unsur Stoacı evrensel güç olan *pneuma'*nın faaliyetidir. Farksızlığı ve sürekliliği temellendirmeye hizmet eden *pneuma* aynı zamanda natüralist bir fiziğin olanağını da ortaya koyacaktır. Bununla birlikte Stoacı natüralizmin kozmoloji ve kozmogoni ile yakından ilişkisi, problematik açısından *pneuma'*nın ilkesel düzeyde ele alınmasını gerekli kılar. Zira ateş ve havadan meydana gelen *pneuma* (Plut. *Com. Not,* 1085c-d; LS 47D) meydana geldiği öğelerin etkin doğaları nedeniyle bedenlerin içsel birlikteliğini ve evrenin parçaları arasındaki dışsal teması sağlasa da, son tahlilde söz konusu olan etkin (τό ποιοῦν) ilkenin işlevidir. Stoa okulunun tarihi boyunca evrendeki her türlü olayın ve durumun faili olarak görülen etkin ilke ateş, sıcak hava, ısı ve *pneuma* (LS 47A; Cicero, *Nat. D.* II. 23-30) gibi farklı adlarla ifade edilmiş ve evrenin dinamik bir süreklilik göstermesinin nedeni olarak görülmüştür. Kleanthes ve Zenon'da yaratıcı ve şekillendirici ilke olan ateş, Khrysippos ile birlikte teknik bir terim olan *pneuma'*ya dönüşür. Khrysippos'un *pneuma'*yı kullanması, evrendeki olayları ve durumları olgusal bir zeminde açıklamak ve Stoacı fiziği "bilimsel" hale getirmek içindir. Nitekim *pneuma* geç dönem İskenderiye tıbbında bedene can veren unsur olarak görülmektedir (Sedley, 2011: 59). Dolayısıyla *pneuma* bedenlerin ilksel ve ontolojik düzeylerinden biri olan etkin ilkenin olgusal, bilimsel yahut kozmik görünümüdür. Nasıl ki edilgin ilke öğeler düzeyinde su ve toprağa, olgusal düzeyde de maddeye karşılık geliyorsa, aynı şekilde *pneuma* da öğeler düzleminde ateş ve havaya, ontolojik düzlemde de etkin ilkeye karşılık gelir. Dolayısıyla ister ateş, ister hava isterse *pneuma* olarak adlandırılsın burada söz konusu olan varlıkları bir arada tutan etkin ilkedir.

Fiziğin natüralist alımlanışı etkin ilkeden kaynaklandığından var olanlara ilişkin fizik araştırması, evreni oluşturan temel ilkeler, bu ilkelerin kozmik düzeydeki işlevi ve ilkeler arasındaki nedensel ilişkilerin ele alındığı bir izleğe sahip olacaktır. Evrendeki varlıkların düşünsel yapıtaşları olan ilkeler ontolojik ve soyut düzlemde Stoa evreninin nasıl bir ilişkisellik içerdiğini gösterirken; ilkelerin kozmik karşılığı olan öğeler, çeşitli oranlarda bir araya gelerek inorganik alemden organik aleme değin bütün varlıkların yani karışımların kurucu unsurlarına karşılık gelirler. Stoa evreninin birlikli, sürekli ve etkileşimli bir evren olması, evrene içkin olan etkin ilke, *pneuma* ya da tanrıdan kaynaklandığından, nedenlere dair başlık içkin nedenselliğin mahiyetini anlamayı sağlayacaktır. Afrodisiaslı Aleksandros, Nemesios ve Galenos gibi aktarımcıların Stoacı evrenin niteliklerini betimlerken kullandıkları uyumluluk (σύμπνοια), birliktelik (συνεχής) ve etkileşim (συμπάθεια) (LS 47F; 47J; 47L; SVF II. 439; 441; 442) kavramları, Stoa ontolojisinin temel düzeyleri arasında kategorik bir fark bulunmadığını ve bu düzeylerin homojen doğalarının buna imkan tanıdığını göstermektedir.

Son olarak Stoa fiziği kozmoteolojik bir bakış açısıyla ele alındığında Platoncu anlayıştan farklılaşır. Platon'un evreni, evrenden farklı olan bir yaratıcının değişmez idealarını örnek olarak yarattığı bir kopyadır ve bu haliyle Tanrıdan ve idealardan farklı ve daha aşağı bir canlıdır. Oysa Stoacılar için evren, ne aşkın bir yaratıcının ürünü ne de ideaların bir kopyasıdır. Stoa evreni yalnızca düşüncede ayrılabildiği içkin tanrısı ile birlikte evrensel düzenin bir bileşenidir. Tanrının evrene içkinliği ve evrende meydana gelen her olaydaki failliği doğa ile tanrının bir ve aynı olmasından kaynaklanır. Bu haliyle evren tanrının sürekli etkinliği ile her daim faaliyette olan bir canlıdır. Platoncu aşkınlık düşüncesinin yerine içkinliği geçirerek her türlü dışsal nedeni rafa kaldıran; evreni etkin ve hareketli bir varlık olarak tasvir ederek "kozmobiyolojik" (Hahm, 1977: 36) bir anlayış geliştiren Stoacılar, evrensel düzenleri ile içkin bir ontolojinin olanağını göstermektedirler. Bu olanağı ortaya koymak üzere son bölüm Stoacı evrensel düzen (διακόσμησις), başlıklar ise bu düzeni meydana getiren evren (κόσμος) ve tanrı (θεός) olacaktır.

2. BÖLÜM
BİR ŞEY (τό τί)

Stoacıların felsefe tarihlerinde materyalist olarak aktarılmalarına neden olan en temel iddiaları, var olanın (τό ὄν) yalnızca bedenler olmasıdır (SVF II. 329; LS 27B). Stoacılara yakıştırılan bu materyalizm, etiketlendirmeyi yapanların en yüksek cinsi ve tek gerçekliği[8] varlık (τό ὄν) olarak görmelerinden ve olmak (εἶναι) fiilinin gerçekliği ifade eden tek fiil olduğunu düşünmelerinden ileri gelir. Bu ölçütler temele alındığında, eğer Stoacılar tek gerçekliğin var olan bedenler olduğunu ileri sürüyorlarsa materyalisttirler. Oysa Stoa fiziğinde her şey beden olmadığı gibi varlık da değildir; varlığın (*being*) dışında bulunan şeylerden (*entity*) bahsetmek olanaklı olduğu gibi varlıktan daha genel *bir* şey de bulunmaktadır. Dolayısıyla her şeyin varlık ile her etkinliğin de olmak ile karşılanmadığı alternatif bir ontolojide[9] Stoacıların literal anlamda materyalist olduklarını ileri sürmek oldukça zordur.

Stoacıların geleneksel ontolojinin varlık tanımından, varlık türlerinden ve bu varlıkların oluş tarzlarından farklı ve alternatif bir teori geliştirebilmelerini sağlayan husus, yönelinen, düşünülen ya da dile getirilen *bir şey'*in mutlaka "bir" şeye yani bir varlığa işaret etmesi gerektiği görüşüne olan muhalefetleridir. Buna göre Platon *Sofist'*te ilgi kurduğumuz tek şeyin var olan olduğunu; bütün var olanlardan bağları koparılmış bir şeyin olanaksız olduğunu ve var olmayanın (οὐκ ὄν) hiçbir şekilde var olan bir şeyle ilişkiye giremeyeceğini ifade eder (237c-d). Her şeyi varlıkla özdeşleştiren Platoncu ontoloji, Stoacı fiziksel şemanın anlaşılması açısından önemli bir başlangıç noktasına işaret etmektedir.

---

[8] Stoacı gerçeklik alışıldık gerçeklik tasavvurumuzdan farklı bir anlayış sunar. Şöyle ki Stoacılar için gerçeklik varlıktan ya da var olandan daha geniş bir kümedir. Bu bakımdan Stoa ontolojisinde var olan yani beden olan her şey gerçektir; bununla birlikte bedensizler gerçek olmalarına karşın var olan değildirler.

[9] Stoacı *bir şey,* varlığı en yüksek cins olarak gören geleneksel ontolojilere bir alternatif olma iddiasındadır. *Bir şey'*in varlıktan daha yüksek bir cinse işaret etmesi, "Stoa ontolojisi" tabirinin *bir şey'*in türleri açısında uygun bir adlandırma olmadığını gösterir, nitekim ontolojide söz konusu olan, sadece *ontos'*un türlerini ele alan bir araştırma olmasıdır. Fakat *bir şey'*e dair araştırmaya karşılık gelebilecek geleneksel felsefe kavramlarından fazlasına sahip olmadığımızda, meramımızı ifade edebilmek için kimi zaman "fiziksel fizik" gibi totolojilere başvurmaktan kimi zaman da buna ontoloji demekten başka bir çare yoktur. Bu çaresizlik tam da geleneksel ontolojinin kavramlarından ve kavram bağlantılarından daha fazlasına ihtiyaç duyulduğunun açık bir kanıtıdır.

Stoacılara göre "var olan her şey" beden olduğu gibi, "her şey" beden değildir. Her şeyi kuşatan ilk cins (*primum genus*), var olan (τό ὄν) bedenleri ve altta duran (ὑπόστασις) bedensizleri kapsayan *bir şey'*dir (*quid/* τό τι) (Sextus, *Adv. Math.* X. 218; SVF II. 329; Seneca, *Ep.* 58. 13-14; Plotinos, *Enn.* VI. 1. 25). *Bir şey'*in kapsamına giren şeylerin doğasına yakından bakıldığında beden olma ve dolayısıyla var olma ölçütünün "bir şey üzerinde etkide bulunmak ya da başka bir şeyin etkisine uğramak" (Cicero, *Acad.* I. 39; Sextus *Adv. Math*. VIII. 263) olduğu görülür. Bu ölçüt felsefi olarak ilk kez *Sofist'*te ortaya çıkar. Platon'a göre "hangi tarzda olursa olsun bir güce/olanağa (δύναμις) sahip olan her şey, ya herhangi bir nesnede bir değişiklik yapar ya da en önemsiz nesne bile olsa, bu nesne onda az çok bir etki bırakır. Bu durum yalnızca bir kere bile gerçekleşmiş olsa bu, o şeyin gerçek varlığa (ὄντως εἶναι) sahip olması demektir" (247d-e). Buna göre hem bedenler hem de bedensizler belirli bir olanağa ya da güce sahip olduklarından, Platon için vardırlar. Zira Platoncu bedensiz idealar, düşünmenin nesnesi ve nedeni olduklarından dolayı belirli bir güce sahiptirler.

Platon *Sofist'*in "Devler ve Tanrılar Savaşı (γιγαντομαχία)" (245e-249d) benzetmesinde, "Yeryüzünün Çocukları (γηγενεῖς)" olarak betimlediği materyalistlere karşı bu ölçütü kullanır. Bu ölçüte sadık kalındığında aşırı materyalistler ruh, erdem vb. varlıkların bedensiz doğasını kabul etmek zorunda kalacaklardır ki, bu tarz varlıkların beden olduklarını kabul etmek Platon'a göre saçmadır. Dolayısıyla aşırı materyalistler "elleri ile tutamadıkları hiçbir şeyin her türlü varlıktan (ἐστίν) uzak olduğunu" öne sürmekte haksızdırlar (247c). "Eleacı İlke" olarak ifade edilen etkileme/etkilenme ölçütü, Stoacıların fiziksel şemalarını geliştirirken Platon'dan devraldıkları bir ölçüt olmakla birlikte, Stoacılar bu ölçütü materyalistler lehine kullanırlar. Stoacılara göre Platon tarafından bedensiz oldukları ileri sürülen ruh, erdem vb. şeyler, Eleacı İlke'ye göre beden olma niteliğine sahip görünürler. Nitekim ölüm olgusunda bedenden ayrılan ruh, eğer bir 'beden' olmasaydı bedenden ayrılamayacağı (LS 45D) gibi, söz gelimi korku ya da utanç gibi ruhsal bir olguda, yüzün kızarması ya da solması (LS 45C), her ikisi de beden olan ruh ile beden arasında bir temasın olması anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Stoacılara göre Platoncu idealar düşünmenin nesnesi olsalar da etkileme/etkilenme ölçütü uyarınca ne var olabilirler ne de *bir şey* olabilirler.

Eleacı İlke'ye göre zaman, mekan, boşluk ve *lekton,* herhangi bir etkileme ya da etkilenme kapasitesine sahip olmadığından ötürü beden değildir. Varolmanın ölçütü bir güce ya da potansiyele sahip olmak iken, var olmayan bedensizlerin nasıl bir gerçeklik oldukları ise *bir şey* olma ölçütünün ne olduğu ile ilgilidir. Stoacılara göre *bir şey* olmak hem düşüncenin ya da söylemin nesnesi olmak hem gerçek olmak hem de tekil olmak demektir. Sextus Empiricus'a göre "Stoacılar, eğer bir şey düşünülüyorsa, onun ya *bir şey olmayan*ın (οὐτινῶν) ya da *bir şeyin* düşüncesi olması gerektiğini; fakat *bir şey olmayan*ın düşünülemeyeceğini; dolayısıyla onun zihinde herhangi bir şekilde var olmasının (ἐστί τή διάνοια) söz konusu olmadığını söylerler (Sextus *Adv. Math*. I. 17). *Bir şey* ya da varlık olma ile düşünme arasındaki bu ilişki ilk bakışta Parmenides'in düşünce ile varlığı özdeşleştiren geleneksel düşünüşü ile örtüşür görünmektedir. Fakat Stoacılar için *bir şey* olma ölçütü yalnızca varlığa uygulanabilir olmadığı gibi, sadece düşüncenin nesnesi olmak anlamına da gelmez. Kuşkusuz düşünülemeyen *bir şey* olanaklı değildir, ama bir şeyin düşünülmesi de onun *bir şey* olması için yeterli değildir. Bu haliyle düşüncenin nesnesi olma, bir şeyi *bir şey* yapmak için zorunludur; fakat yeterli bir koşul değildir.

Bir şey olma ölçütlerinden ikincisi gerçekliktir. Beden olma ölçütü, bedenlerin gerçek varlıklar olmasını sağlayan açık ve seçik bir ölçüt iken, bedensizler söz konusu olduğunda onların gerçek olduğunu ortaya koyacak olan ölçüt, onların hangi tarzda bulundukları ile ilgilidir. Var olanların dışında bulunan ve bu nedenle beden olmayan bedensizler, farklı fiillere ve tarzlara işaret ederler. Bedenler olmak (εἶναι) ile sınırlandırılmışken, bedensizler genel olarak altta olmakla (ὑφιστάναι); şimdi (ἐνεστώς) ve doğru *lekton* (ἀληθής λεκτόν) özelinde ise süregitmekle (ὑπάρχειν) sınırlandırılmışlardır (Plut. *Adv. Col*. 1116b-c; SVF II. 509; Sextus, *Adv. Math*. VIII. 10). *Bir şey'*in türlerinin farklı fiillerle ve tarzlarla ifade edilmesi, Galenos'a göre, Stoacıların kılı kırk yaran (μικρολογία) dilsel oyunlarından başka bir şey olmasa da (LS 27G; SVF II. 322), aslında fiiller ve tarzlar arasındaki farklılıklar Stoacıların fiziksel bölümlemelerini ortaya koyarlarken dayandıkları temeldir.

Bedenler söz konusu olduğunda olmak, varlık ve *ousia* birbirinin yerine kullanılabilir kavramlara işaret etmektedir. Altta olmak, altta olan/duran (ὑπόστασις) olarak isimlendirilirken, aslında kavramın göndermede bulunduğu şey gerçek bir süreklilik,

geçip gitme, geçimliliktir. Süregitmek (ὑπάρχειν) ise, etimolojik olarak başlangıçta ya da altta bulunduğu varsayılanın kurucu unsuru anlamına gelecek bir "temel ilkeye (ὕπαρξις)" atıf yapar (Damaskios'tan aktaran Courtine, 2014: 303). Fakat *hyparkhis'*in görünüşün karşısındaki gerçekliğe atıf yapan bu etimolojik kökeni, daha Aristoteles zamanında kaybolmuş görünür. Nitekim Aristoteles *hyparkhein*'i yükleme, bulunma, ait olma, ilgili olma anlamlarına gelecek şekilde kullanmakta (*An. pr.* 24b-25b; 36a) ve onun kökensel anlamını ortadan kaldırmaktadır. *Hyparkhein* söz konusu olduğunda Stoacıların hem Aristoteles ile benzer bir anlam içeriğini kullandıkları hem de kavramın kökenine sadık kalmaya çalıştıkları göze çarpar. Stoacı metinlerde *hyparkhein'*in geçtiği bağlamlara göre dökümünü çıkaran Long, dört anlamdan bahseder: görünüşe karşıt bir var olma; doğru olma; şimdide olma ya da bir nesnenin ifadesi olma; gerçek ya da asıl olma (Long, 1996: 89). Bu anlamlardan son üçü özellikle zamanın ve *lekton'*un bazı biçimlerini ifade etmek üzere Stoacıların seçtiği içeriklerdir. Stoacı metinlerde bu anlamlara gelen *hyparkhein* şimdiki zamanın ve doğru *lekton'*un kipidir. Bunların her ikisi de bedensizlerin bedenlerle en yakın ilişkisel noktası, bedensizlerin bedenli gerçeklikte tezahür edebildikleri en nesnel durumlardır. Bu bakımdan Stoacılar için *hyparkhein,* bir yandan bedenlerle kurulan ilişkinin yoğunluk noktası öte yandan bazı bedenlerin bir düşünce ya da söylem nesnesi olabilme olanağının koşulu ya da nedeni olarak anlaşılmaktadır.

Hyparkhis ve *hypostasis,* bedensizlerin nasıl bir gerçekliğe işaret ettiğini göstermesinin yanı sıra birer *ousia* olan bedenler ile bedensizler arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceğine dair sorunu da çözmeye de yardımcı olacak anahtar kavramlardır. *Hyparkhis* Latinceye *existentia, hypostasis* ise *subsistentia* ya da *substantia* olarak çevrilir. *Ousia* ise kimi zaman *substantia* kimi zaman da *esse* ya da *essentia* olarak karşımıza çıkar. Çeşitli gerçeklik biçimlerine işaret eden bu kavramlar Antik Yunan'dan Ortaçağ'ın sonlarına değin çeşitli anlam dönüşümlerine uğrarlar. Antik Yunan'ın günlük dilinde ve edebiyatında varlıklı olmak, servet anlamlarına gelen ve dolayısıyla hep bir şeyin bulunuşuna (παρουσία) göndermede bulunan *ousia,* bu haliyle *substantia'*ya daha yakın görünür. Nitekim Latin metinlerinde *substantia* hep bir maddeselliğe, bedenliliğe ve katılığa (*soliditatem*) göndermede bulunur (Cicero, *Nat. D.* I. 106; Seneca, *Ep.* 58. 15) ve bu haliyle bedenli bir gerçekliğe işaret eder. Dönemin felsefi dilinde ise başta varlık olmak üzere birden çok anlama gelir. *Phaidon'*da kendisinde *logos'*un bulunduğu bir

açıklama ya da tanım (65d), *Phaidros'*ta şeylerin içsel doğası yani özü (245e), *Devlet'*te görünüşler çokluğunun arkasında bulunan gerçek varlık (ὄντος ὀν) (509b); *Metafizik'*te dayanak (ὑποκείμενον*),* cins (γένος)*,* tümel (καθόλου) ve öz/form (τί ἐστι/ εἶδος) anlamlarını içerecek bir genişlemeye uğrar (1028b-1041b). Son tahlilde Aristoteles için *ousia* olmaya en uygun şey, öz ya da formdur. Aristoteles ile birlikte *ousia* madde ile ilişkisinden soyutlanmaya başlarken, Teslisin temellendirilmesiyle birlikte tam anlamıyla *essentia* olarak anlaşılmaya başlanır.[10]

Hypostasis ise içeriksel dönüşümler geçirmesine rağmen, madde ve beden ile olan bağlantısını bir an olsun yitirmez. Nitekim Pseudo-Aristoteles *Evren Üzerine'*de göksel fenomenleri gerçek (ὑπόστασις) ve görünür (ἔμφασις) fenomenler olarak ikiye ayırır (*Mund.* 395a). Bir gerçeklik olarak ele alınan *hypostasis* her zaman bir maddeselliğe, bileşik bir varlığa işaret eder. Yine Boethius'a göre *hypostasis* her zaman bir özne ile ilgili ve ondan ayrılamaz bir oluşa işaret eder ve o, saf ve niteliksiz *ousia'*nın kendini tekil varlıkta göstermesi, bir bireysellik durumu olarak anlaşılır (*OS V*. 25-45). Fakat kimi zaman bu niteliksiz ve kendinde oluş, *ousia* yerine *hyparkhis* olarak düşünülür, *hyparkhis* nitelik kazanmış *hypostasis'*in varlığa gelme koşulu olarak anlaşılır. Bununla birlikte İskenderiyeli Philon *ousia* ile *hyparkis* arasında Tanrı dolayımıyla bir bağlantı kurar. Buna göre "tanrısal olan vardır ve var olagelmektedir (ὅτι ἔστι τὸ θεῖον καὶ ὑπάρχει)". Burada *esti* yani *ousia* tanrının insanın erişemeyeceği özüne atıf yaparken insan, tanrının varlığını yalnızca onun güçlerini açığa çıkardığı varoluşundan yani *hyparkhis'*inden çıkarır (Courtine, 2014: 301).

Hypostasis ve *hyparkhis'*in her zaman bedenle bir ilişki içinde olması gerektiği, bu kavramların etimolojisinde de açıkça görülmektedir. Nitekim Yunanca *hypo* takısı altta bulunmayı imlediğinden, bu altın üstünde daima bir şeyin olması gerekir. Yine Latince *ex-sistentia* bir dışarıdalığa, *sub-sistentia* ya da *sub-stantia* da yine üstte bulunan bir şeyin var olduğuna işaret etmektedir. Bu haliyle ne *hypostasis* ne de *hyparkhis* etimolojik olarak ayrı bir varoluşa işaret etmemekte, her zaman kendisinden başka bir varlıkla ilişki içinde görülmektedir. Kavramların ilişkiye göndermede bulunan içerikleri, Stoacı fizik özelinde

[10] Teslis'e göre Tanrı kendinde *ousia* iken, onun üç görünümü *hypóstasis* olarak anlaşılır. Burada *ousia* maddeselliğinden tam anlamıyla sıyrılırken, paradoksun ortadan kalkmasını sağlayan kavram bütün maddi içerimleriyle *hypóstasis* olmuştur. (Varlığın ya da özün felsefe tarihinde geçirdiği dönüşümler için ayrıca bkz.: Courtine, 2014: 298-311; Cassin, 2014: 312-322).

bedensizlerin daima bedenlerle bir "ilişki" içinde bulunması gerektiğini semantik açıdan göstermektedir.

Semantik açıklamadan başka Stoacı metinlere yakından bakıldığında Seneca'nın *58. Mektup'*u[11] var olmayan (*non sunt*) fakat *bir şey* (*quid*) olan bazı düşünce nesnelerinden bahseder. Kentaur'lar ve Gigant'lar gibi, tözleri (*substantia*) olmasa bile bir şekilde ruhta beliren (*animo succurrunt*), tıpkı yanlış bir düşünceden meydana gelmiş ve belli bir imge (*imago*) olmaya başlamış başka şeyler de, doğa tarafından kapsanmaktadır (*Ep.* 58. 13-15). Buna göre herhangi bir *substantia'*sı ya da *ousia'*sı olmayan varlıklar, ruha girdikleri yani düşüncenin nesnesi oldukları için yine de *bir şey'*dirler. İlk bakışta *bir şey* olmanın ilk ölçütünü sağlamaya hizmet eder gibi görünen bu pasaj, düşünce varlık özdeşliğinden çok imge dolayımıyla *bir şey* olanın gerçeklikle bağlantısını kurmaya yardım eder. Belirli bir imge olarak doğa tarafından kapsanan şeylerin zihinde belirmesi yani *succurro,* ortaya çıkma, belirme anlamlarından başka, altta ya da arkasında durma, destekleme, yardım etme gibi anlamlara da gelmekte (Lewis & Short, 1879: *succurro*) ve *hypostasis'*in anlam içeriği ile örtüşmektedir. Bunun yanı sıra imge her zaman –ister gerçek bir varlığa isterse fantastik bir varlığa ilişkin olsun– hep belirli bir şeyin imgesi olmak zorunda olduğundan bir gerçekliğe işaret etmektedir. Söz gelimi Kentaur yarısı at yarısı insandan oluşan bir imge olsa da, her zaman için gerçek atlardan ve gerçek insanlardan hareketle oluşturulmuştur. Sedley'in Mickey Mouse örneği ile açıkladığı bu imgesellik, gerçek (*actual*) ya da bağımsız bir varoluşa işaret etmeyip birinin imgesine bağımlı olsa da, Mickey Mouse'un bedensizliği Seneca'nın gökkuşağının (*QNat.* I. 6. 4*)* bedensiz olduğuna dair örneğinden farklı bir bedensizliktir. Sedley'e göre Mickey Mouse bir şey değil bir karakterdir (LS s.164). Yani onun imgesini canlandırdığımızda o, büyük kulakları, sarı ayakkabıları ve kırmızı kısa pantolonu ile birlikte canlanır. Oysa öznel bir

[11] *58. Mektup'*un Stoacı fiziksel şemayı aktarmada yeterli olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Gigant'lar ve Kentaur'lar ile ideaları *bir şey* sınıfına dahil etmek için Sedley tarafından temel referans olarak alınan (Sedley, 1985) bu mektup, kanonik bedensizlere işaret etmediği gibi, diğer tanıklıklarla da çelişmektedir (bkz. LS 30D). *58. Mektup'*un Loeb edisyonunun başlığı Varlık (*Being*) olup, mektubun genel teması da Platon'un varlık anlayışını serimlemektir. *65. Mektup'*taki neden eleştirilerinin aksine *58. Mektup* Platon'a dair herhangi bir eleştiri içermediği gibi, Stoacı varlık anlayışına herhangi bir övgü ya da yakınlık belirtisi de göstermez. Hatta Platoncu varlık anlayışı ortaya konulduktan sonra oluştan ve bozuluştan muaf ideaların ahlaklılık açısından yararı tartışmaya açılır. İdeaların aksine gelip geçici şeyler, insan arzusunun boş, zayıf ve kararsız yanılgılar içine düşmesine sebep olmaktadır. Oysa sonsuz ruhumuzu sonsuz ve kalıcı şeylere yollamak, tanrıya hayran olmak için gereklidir (*Ep*. 58. 27). Dolayısıyla Seneca Stoacı varlık anlayışını benimsemekten ziyade bu konuda Platon'a daha yakın görünmektedir. (Seneca'nın aktarımının doğruluğu hakkında ayrıca bkz.: (Boys-Stones, 2013; Inwood, 2007: 120-123; Brunschwig, 2003: 220.))

imgeleme etkinliğinde hayalini kurduğumuz bir öznenin, nesnenin ya da durumun böylesi bir karakteri yoktur. Hayalini kurduğumuz bir fare ya da uyurken saydığımız koyunlar, yalnızca kendi zihnimize bağlıdır, bu açıdan ortak bir karaktere sahip olmadıkları gibi, nesnel bir gerçeklikle de ilişkileri yoktur. Dolayısıyla Kentaur, Pegasus, Mickey Mouse ya da Keloğlan, bu karakteristik özellikleri ile öznel bir imge olmaktan çıkarlar, onların birer karakter olmaları öznelerarasılığa ve nesnel bir gerçeklik ile olan ilişkiye işaret eder.

Bedensizlerin alttan alta işlemeleri (ὑφιστάναι) gerçek (ὑπόστασις) olduklarını gösterdiği gibi, bu gerçeklik her zaman için bir bedenin varlığına işaret etmektedir. *Hypostasis* ve *hyparkhis* ile karakterize olan bedensizlerin her zaman "bedenle ilişkili" olması fakat kendinde herhangi bir yayılım, etkilenim ya da etkileme olanağına sahip olmamaları, *bir şey'*in ikinci ölçütünün gerçeklik olduğunu gösterir. Fakat bu da yeterli bir ölçüt değildir. Stoacılara göre son olarak *bir şey* sınıfına giren her şey, tekil bir şey olmak zorundadır. Syrianos, Stoacılar için var olanların (εἶναι) yalnızca tekiller (ἑκάστα) olduğunu (LS 30G; SVF II. 361) ifade ederken, bedenlere dair bir ölçütü dile getirse de, tekillik yalnızca bedenlerin değil, aynı zamanda bedensizlerin de *bir şey* olma ölçütüdür. Tekillik ölçütü Stoa fiziğinin temel karakteristiği olmanın yanı sıra, Platoncu ideaların niçin *bir şey* olarak görülmediklerinin de gerekçesini vermektedir. Khrysippos'un Platonculara karşı geliştirdiği "Hiç kimse Argümanı (οὔτις σόφισμα)", bir şeyin *bir şey* olması için gerekli ve zorunlu olan tekillik ölçütünü verir. Argüman şöyle ifade edilir: "Eğer biri Atina'daysa, o, Megara'da değildir. İnsan Atina'dadır, o halde Megara'da insan yoktur" (LS 30E; SVF II. 278). Akıl yürütmenin sonucunun saçma olması tümellerin hiçbir şeye işaret etmediğinin kanıtıdır. Burada insan hiç kimse (οὔ τις) olduğundan, tümeller de *bir şey* değildir (οὔ τινα). Khrysippos bu akıl yürütme ile Platoncu ideaların tekil varlıklara işaret etmediğinden ötürü, *bir şey* sınıfına dahil edilemeyeceklerini ifade eder. Buna göre hiçbir tekil insan tümel insana karşılık gelemeyeceği gibi hiçbir tümel insan da tekil insana karşılık gelemez. Khrysippos genel kavramların hiçbir şeye işaret etmediğini göstermek için "insan akıllı hayvandır" önermesini "eğer bir şey insansa, bu şey akıllı hayvandır" şeklinde değiştirir (Sextus, *Adv. Math*. II. 8-11). Böylece genel kavramlar olmaksızın, tekler hakkında konuşulabilir.

Buna göre yukarıda bahsedilen fantastik imgeler birer karakter olduklarından bir tekilliğe göndermede bulunur gibi görünürler. Fakat tıpkı tümeller gibi bu imgeler de Stoacı

tekillik testini geçemezler. Çünkü bu kurgular gerçeklikle bir bakımdan ilişkili karakterler olsalar da, tekil bir gerçeklikle ilgili değildirler. Nesnel gerçeklikte hiçbir tekil, Keloğlan imgesinde içerilen bütün niteliklere sahip olamayacağı gibi, Keloğlan imgesinin kendisi de tekil bir varlığın sahip olduğu niteliklerin tamamına sahip olamayacaktır. Bu nedenle Stoacılar için hem imgeler hem de tümeller insan ruhunun hayal ürünleri/imgeleri (φαντάσματα) olup, ne bir varlıkları (εἶναι) ne de bir nitelikleri (ποῖα) vardır. Onlar yalnızca bir varlığa ve niteliğe sahip*miş* gibidirler (ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν) (DL XII. 61).

Platoncu ideaların *bir şey* olma ölçütü uyarınca Stoacı fiziksel şemanın bir öğesi olmamaları, onların ontolojik olarak nerede konumlandırılmaları gerektiğine dair önemli bir problemi beraberinde getirir. Aetios, Stoacıların ideaları kavramlar (ἐννοηματα) olarak gördüğünü; Stobaeos ise eski filozofların idea dedikleri kavramların ne *bir şeye* ne de bir niteliğe sahip olduklarını (μήτε τινά εἶναι μήτε ποιά), onların yalnızca *bir şeye* ve bir niteliğe sahipmiş gibi görünen ruhun imgeleri (ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς) olduklarını ifade ederler (SVF I. 65; LS 30A; 30B). Afrodisiaslı Aleksandros ise beden ve bedensiz her şeyin cinsi olan *bir şey'*in, kavram olduğu varsayılan şeyleri içeremeyeceğini, dolayısıyla kavramların *bir şey* olmadığını ileri sürer (30D). Diogenes Laertios kavramın (ἐννόημα), zihinde canlanan bir imge (φάντασμα) olduğunu, cinsin (γένος) ise birbirinden ayrılamaz birden fazla soyutlamanın/ kavramsallaştırmanın birlikte kavranması olduğunu ileri sürer (DL XII. 61). Yine Syrianos, Khrysippos ve Arkhedemos başta olmak üzere Stoacıların önemli bir bölümünün formları (εἶδε), dilsel uylaşımlar (ὀνομάτων συνήθεια) olarak gördüklerini ifade eder (LS 30 H; SVF II. 364). Bu tanıklıklar kavram olarak görülen ideaların aynı zamanda tümel kavramlara (cinslere ve türlere) işaret ettiğini, ontolojik açıdan herhangi bir statüleri olmadığını ve Stoacıların nominalist bir çizgide yer aldıklarını ortaya koymaktadır. Fakat cins ve türleri içeren beden kategorilerinden biri olan ortak niteliklendirilmiş olanın (κοινῶς ποιόν) bedenli statüsünü açıklamak gerektiğinde, form ya da idea ile cins ve tür arasında bir ayrım olmalı; idea ve form ise dilsel uylaşımların ötesinde bir duruma işaret etmelidir.

Cinslerin ve türlerin birer beden olup, idealarn ise *bir şey* olamayacağı, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan ortaya konulabilir. Ontolojik açıdan bir bedene karşılık

gelen tür ve cins gibi genel nitelikler, fiziksel terimlerdir. Onlara fizikselliğini veren husus *pneuma*'nın belirli bir oranı ile oluşmuş olmalarıdır. Her bir tekil varlık birliğini bu gerilimden alırken, belirli bir ortak niteliğe de sahip olmuş olur. Buna göre Sokrates'i bir insan yapan, *pneuma'*nın dördüncü gerilim düzeyi yani *nous'*tur. Stoacılara göre ortak nitelik bedeni kuşatır ve –maddeden ayrılabilir olmasa da– dayanağın (maddenin) farklılaşmasını sağlar. Stoacı beden kategorilerinin dikeyliği, ne dayanağın yalın olarak bulunmasına ne de ortak niteliğin özel nitelikten ayrı olarak bulunmasına olanak tanır. Stoacıların bunları nitelik (ποιότης) değil de, niteliklendirilmiş (ποιός) olarak adlandırılmalarının nedeni de tam olarak budur. Bu haliyle her bir tekil aynı zamanda bir cinse ya da türe karşılık gelir, kuşkusuz tekildeki bu tümellik tekilin bütün varlığını kuşatmaz. Tekil yalnızca tümelliği dışsallaştırdığı (ἐκτός) oranda, cinsin ya da türün bedenlenmesini sağlar (LS 28M; 28N). Tür ve cins belirli tekillerin ortaklaşa paylaştığı bir nitelik olduğundan dolayı nesnel bir gerçekliğe göndermede bulunur. Tümel bir kavramdan ya da ideadan bahsedildiğinde ise söz konusu olan yalnızca tikel bir varlığın fiziksel bir ortak niteliğine ilişkin oluşturulmuş zihinsel bir imgedir. Bu zihinsel imge her bir öznenin kendi zihnine bağlı olduğundan herhangi bir nesnellik içermez. Dolayısıyla cins ve tür birer bedendir, idealar ise kavramlara karşılık geldikleri için yalnızca zihinsel ürünlerdir.

Kavramların zihinselliği ve idealarının *bir şey* olmayışı Stoa epistemolojisi ve mantığının temel kavramlarında ve ayrımlarında açıklığa kavuşur. Stobaeos, Stoacı filozofların idealarını, kendisinden pay aldığımız (μετέχειν) kavramlar olarak gördüklerini, fakat buradaki pay almanın bir tür üstlenme (τυγχάνειν) olduğunu yani aslında idea ile kastedilenin mantığın cinsleri (προσηγορία) olduğunu ifade eder (LS 30A; SVF I. 65). Her ne kadar burada kullanılan kavram Platoncu pay alma olsa da, Stobaeos'un bununla kastettiği, onların yalnızca tekillerde bulunan tür (εἶδος) olduklarıdır. Stoa epistemolojisinin kavram (ἔννοημα)-kavrayış (ἔννοια) ile imge (φαντάσμα)-izlenim (φαντασία) ayrımı, idealar ile ortak nitelikler arasında daha keskin bir ayrımı olanaklı kılar. Buna göre kavrayış, düşünceler ve anılar gibi geçici ve durağan izlerin bulunduğu bir tür depo gibidir. Bu deponun öğeleri ise izlenimlerden (φαντασία) oluşur ve izlenim de ruhtaki bir izdir (τύπωσις), bir başkalaşımdır (ἀλλοίωσις) (LS 39 F; SVF II. 847; DL VII. 50). Khrysippos'a göre izlenim, gerçekliğin temelinden (ὑπάρχων) çıkan, temel olmayandan (μὴ ὑπάρχων) gelmeyen, bu temele uygun olan bir şeydir (DL VII. 50).

Algılama sürecinde dışsal nesnelere yönelen akıl, izlenimleri kendisiyle değil de duyular aracılığıyla alır. *Bir* şey'den gelen izlenimler, Stoacı algı kuramına göre, aklın yönetici kısmında bir etki bırakırlar. Burada izlenimin alıcısı olan aklın yönetici kısmı bir bedendir; izlenimin ve kavrayışın kendisi de bu bedenin belirli bir durumda bulunmasını gerektirdiğinden bedenli bir duruma karşılık gelmektedir (Sextus, *PH,* II. 70-73; 219). Dolayısıyla ontolojik olarak bir bedene karşılık gelen cinsler ve türler Stoacı epistemolojide birer izlenim ve kavrayıştır. Birer imge olan kavramlar ve idealar ise kavrayış ile özdeş değildir. Kavramlar insan kavrayışının yöneldiği zihinsel nesnelerdir. Onlar bir şey hakkında konuşmanın, düşünmenin ve tartışmanın koşullarıdır (Cicero, *Acad.* II. 21). Kavrayışın dayandığı gerçeklik temeline gereksinmeyen kavramlar, ne cinsler ve türler gibi fiziksel bir varlığa işaret ederler ne de *bir şey* olmanın ölçütlerini yerine getirirler. Dolayısıyla idea ne bir beden ne de bir bedensizdir; ne bir gerçekliği ne de bir varlığı vardır (ἀνύπαρκτος). Caston'un ifade ettiği gibi Stoacıların idealara müstakil bir varoluş tanımaması, idealara belirlenim vermek ya da onların ontolojik şemadaki önemlerini azaltmak için değildir. Stoacılar ideaları ontolojik şemadan saf dışı etmek isterler, bu nedenle onların idealara dair yaklaşımı indirgemeci (*reductionist*) değil, dışlayıcıdır (*eliminativist*) (Caston, 1999: 176-179). Bütün bunlardan çıkan sonuç, birer kavram olan ideaların Stoacı fiziksel şemada müstakil bir yere sahip olmadıkları; mantık alanında önermelerin kurulumunda ve insan düşünmesinin soyutlama yetisinde iş başında olan düşünsel aygıtlar olduklarıdır. Bu haliyle kavramlar ya da idealar uylaşımla elde edilmiş adlar olmaktan ziyade, nesnel bir gerçekliği ve bedenli bir varoluşu bulunan zihnin, yönelimsel nesneleridir.[12]

Bir şey olmanın düşünme, gerçeklik ve tekillik ile ilgili olması Stoacı fiziğin kapsamını anlamayı sağlar. Stoacılar için varlık ile gerçeklik birbirlerinin yerine kullanılabilir kavramlar olmadığı gibi, gerçeklik varlıktan daha geniş bir kümeye işaret eder. Gerçeklik ile varlık arasındaki bu asimetrik durum, geleneksel varlık tanımının ve ayrımlarının ters yüz edilmesi anlamına gelir. Stoacılar tek gerçekliğin varlık olduğunu ya da en yüksek varlığın en gerçek varlık (*ens realissimum*) olduğunu düşünmezler. Bu açıdan onlar için geleneksel metafiziğin varlıktan hareketle yaptığı her türlü temellendirme, gerçekliğin bütününü ortaya koyma noktasında yetersiz kalır. Platoncu metafiziğin varlık ile

[12] İdeaların Stoa fiziğinde nasıl bir yer işgal ettiklerine dair ayrıca bkz.: (Rist, 1969a: 164-167; Sedley, 1985; Brunschwig, 1994; Caston, 1999; Bailey, 2014).

gerçeklik arasında kurduğu özdeşliğe muhalif olan Stoa fiziği, Platoncu ideaların ontolojik olarak herhangi bir şeye karşılık gelmediklerini, onların sadece mantıksal nesneler olduklarını da göstermektedir. Stoacılık fizik alanında yaptığı bölümlemeleri ile Platoncu ideaların aşkın varoluşunu ortadan kaldırmak suretiyle onları yerlerinden eder. İdealara tahsis edilen alan artık yalnızca düşüncedir. İdealar artık en yüksek neden ve en gerçek varlık olarak da görülemezler; çünkü neden yalnızca bedendir ve bir bedensiz bile olmayan idealar bir gerçekliğe karşılık gelemezler. Bunun yanı sıra gerçek varoluşun yalnızca bedenlere atfedilmesi, Aristoteles'in maddenin karşısına konumlandırdığı formunun da var olmaması anlamına gelir. Hem Platon hem de Aristoteles için idea ya da form gerçek varlıktır; onlar maddi ya da duyulur olana oranla ontolojik olarak bağımsız ve hiyerarşik olarak üstte bulunurlar. Hem ideaların hem de formların var olma ölçütünü yerine getiremiyor oluşu, Stoacılar için var olma özelinde öncel olanın bedenler olduğunu göstermektedir. Fakat bu öncellik yalnızca varlık temele alındığında ortaya çıkar. *Bir şey*'in gerçeklikle olan bağlantısı ilk bakışta bedenlerin daha yüksek bir varlık tarzına işaret ettiği yanılgısını doğurabilir. Nitekim çeşitli tanıklıklar, Stoacıların bedensizleri bedenlere nazaran daha aşağı gördüklerini; bedenleri her türlü oluş tarzının zirvesine yerleştirip, bedensizleri tali şeyler olarak konumlandırdıklarını ifade ederler (Plut. *Com. Not,* 1073e; Plotinos, *Enn.* VI. 1.28; LS 27B). Bedenlerin hiyerarşik açıdan bedensizlerden daha üst bir mertebede bulundukları iddiası, bu tanıklıkların aktarımlarını ve değerlendirmelerini yaparlarken Platoncu ve Aristotelesçi ontolojinin temel kavramlarını ve ayrımlarını ölçüt olarak almalarından kaynaklanır. Platon ve Aristoteles ontolojilerinde hiyerarşinin zirvesinde bulunan "düşünülür varlık" bir bedensiz olduğundan, Stoacı kavramsal şema çeşitli ekollere dahil yazarlar için anlaşılması ve nesnel olarak değerlendirilmesi oldukça zor olan bir görüşe işaret eder.

Kuşkusuz Stoa fiziğinde tekiller düşünmenin nesnesi olan tümellere nazaran daha önemlidir ve hatta tümeller *bir şey* olmak açısından hiçbir şey değillerdir. Fakat Stoacılık tikel-tümel çiftine koşut bir beden-bedensiz ikiliği ya da hiyerarşisi üretmemektedir. Bununla birlikte bedenlerin hiyerarşik olarak herhangi bir üstünlük taşımaması, onların epistemolojik olarak ayrıcalıklı olmalarına engel teşkil etmemektedir. Nitekim düşünme, doğası gereği, hep bir varlığı ya da bedenle bir ilişkiyi düşünmektedir. Bu açıdan bedenler, bedensizler için yalnızca bir bilinebilme koşuludur. Bedensizler, bedenli gerçeklik ve tekillikle ilişkili oldukları ölçüde insan düşünmesinin ve söyleminin nesnesi

haline gelebilmektedirler. Fakat ontolojik açıdan nasıl ki *hypostasis* ya da *hyparkes* bir temele, dayanağa işaret etmek suretiyle bir *ousia*'nın varlığına göndermede bulunuyorsa, aynı şekilde bir *ousia* da her zaman için dayanacağı bir temele ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle Stoacılar bedenler ile bedensizler arasında ontolojik açıdan hiyerarşik bir ilişki tesis etmemişlerdir.

Stoacı *bir şey* dikey bir şemaya karşılık gelmediği gibi, bedenlerin varoluş tarzı da herhangi bir üstünlük taşımamaktadır. Bedensizlerin var olmaması ve herhangi bir etkileme ya da etkilenme kapasitesi taşımaması, onların ontolojik olarak hakir görülmesi anlamına gelmez. Bedensizlerin atıllığı, yalnızca bedenler ile bedensizler arasında nedensel bir ilişkinin olanaksız olması anlamına gelir; bu olanaksızlık ise ontolojik açıdan bedenlerin bedensizler için bir örneklik ya da nelik olamayacağını gösterir. Stoacılar için bedensizler, bedenler vesilesiyle var olmazlar; bu nedenle bedenler bedensizlerin varlık koşulu değildir. Bedensizler farklı fiillerle ve tarzlarla ifade edildiklerinden, bedenlerden ontolojik açıdan bağımsızdırlar. Stoacılar için gerçekliğin açıklanması noktasında bedensizler de en az bedenler kadar özseldir. Biri olmaksızın diğeri düşünülemez ve gerçeklik tesis edilemez. Bedenler ile bedensizlerin ontolojik açıdan bağımsız olması, onlar arasında yalnızca "nedensel bir ilişki" olamayacağı anlamına gelir; bir ilişki olamayacağı anlamına gelmez. Gerçekliğin yapıtaşını oluşturan bedenler ve bedensizler birbirlerini tamamlarlar. Dolayısıyla Stoacı bedenler ve bedensizler ontolojik açıdan bağımsız fakat birbirlerine bağımlı ve her biri gerçeklik açısından kurucu olan unsurlardır. Bu nedenle Stoacı *bir şey* Platoncu ve Aristotelesçi ontolojinin materyalist bir tersine çevrimi değil, yeni bir fizik (ontoloji) denemesidir. Bu yeni fiziğin öğeleri olan bedenler ve bedensizler ise *bir şey* başlığının içeriğini oluşturmaktadırlar.

2. 1. BEDENLER (σώματα)

Stoa felsefesine dair aktarımlar, Stoacıların bedenlere dair birbirinden farklı iki tanım yaptıklarını vurgularlar: ilk tanım bedenin "üç boyuta ve dirence sahip olan şey (τὸ τριχῆ διαστατόν μετά ἀντιτυπίας)" (Plotinos, *Enn.* VI. 1. 26-28; LS, 49E; SVF II. 381; DL VII. 135) olduğunu ifade ederken, ikinci tanım "bir şey üzerinde etkide bulunmak ya da başka

bir şeyin etkisine uğramak" özelliğinin bedenleri tanımladığını ifade etmektedir (Cicero, *Acad.* I.39; IG II-49). Bu tanımlardan hangisinin muteber olduğu ise Stoa felsefesinde bedenlerin ve kanonik bedensizlerin özellikleri uyarınca açığa kavuşacaktır.

Bedenin bu ilk tanımı Stoacılığa muhalif yazarlar için bedeni, bedensizlerden ayıracak ölçütü vermemektedir. Galenos, üç boyutlu bir yayılıma sahip olmanın beden ile birlikte, boşluğun ve mekanın da paylaştığı bir özellik olduğunu (LS 49E) ifade ederken Plotinos, direncin kendisinde bir niteliğe işaret ettiğini ve bu nedenle bedenin üç boyuta dayalı basit matematiksel tanımına eklenen dirençliliğin, bedenin bütünlüğünü bozduğunu (*Enn.* VI. 1. 26) ifade eder. Plotinos'a göre Stoacı niteliklerin de birer beden olması, bedenin tanımında başka bir bedenin bulunması anlamına geldiğinden saçma ve döngüsel bir tanımlamadır. Stoacılar için beden, üç boyutlu bir yayılıma ve dirence sahip bir şey ise bu eleştiriler oldukça isabetli görünmektedirler.

Bedenin üç boyuta sahip bir şey olarak tanımlanması Diogenes Laertios'a göre Seleukia'lı Apollodoros tarafından yapılır. Apollodoros *Fizik* adlı eserinde bedeni, en, derinlik ve yükseklik olmak üzere üç boyuta sahip bir şey olarak tanımlamakta ve bu özelliklere sahip bedenlerin katı (στερεός) olduklarını söylemektedir (VII. 135). Reesor'a göre Apollodoros bedeni üç boyutla tanımlayarak onun iki boyutlu geometrik nesnelerden farkını ortaya koymak istemektedir. Zira Diogenes Laertios aynı paragrafta çizgi ve yüzey hakkında aktarımlarına devam etmektedir (Reesor, 1954: 57). Hahm'a göre bedenin bu ilk tanımı Stoacılara özgü değildir. Stoacılığa öncel felsefelere bakıldığında bedenin iki anlamda ele alındığı görülmektedir: İlkin fiziksel tekillerden soyutlanan üç boyutlu matematiksel figürler, birer katı olduklarından, katılar geometrisinin konusunu oluşturmaktadırlar. İkinci olarak algılanabilir olan ve üç boyuta sahip fiziksel bedenler, fizik araştırmasının nesnesidirler. Buna göre Stoacılar ve Epikourosçular katı cisimlere ilişkin üç boyutlu tanımı matematikten devralmış görünürler, bununla birlikte beden tanımlarına eklenen direnç, her iki okulun da bedenlerin katı bedenler olduğunu vurgulamak istemelerinden kaynaklanmıştır. Nitekim direnç (ἀντιτυπία), darbeye dayanıklılığı ve sağlamlığı içerdiğinden katılığa göndermede bulunmaktadır; aynı zamanda direnç, üzerine etkide bulunabilecek bir kuvvetin varlığına da işaret ettiğinden ilk tanımın ikinci tanım ile örtüşmesini sağlamaktadır (Hahm, 1977: 10-11).

İlk tanımın ikinci tanım ile olan bu yakınlığı, her iki tanımın da kabul edilmesini zorunlu kılmamaktadır. Zira her iki tanım birlikte ele alındığında Galenos ve Plotinos'un eleştirilerine bir cevap vermek olanaksız olacaktır. Bu nedenle üç boyutlu bir yayılım ile direnc gereksinen tanımın, beden olmak için yeterli bir ölçüt olup olamayacağı göz önünde bulundurulmalıdır. Buna göre Stoacı bedenlere bakıldığında, bunların üç boyutlu olan katı nesneler dışında ruh, akıl, erdem vb. algıya verili olmayan ve herhangi bir yayılım içermeyen şeyleri içerdiği kadar; gece ve gündüz gibi günün bölümlerini de içerdiği görülmektedir (Plut. *Com. Not.* 1084c-d). Bedenli olma ölçütü ruh özelinde sınandığında ilk olarak ölüm olgusu ruhun bir beden olduğunu ortaya koymaktadır. Nemesios'a göre "Khrysippos ölümün ruhun bedenden ayrılması olduğunu söyler. Buna göre, bedensiz olan hiçbir şey bedenden ayrılamaz ve bedensiz hiçbir şey bir bedene temas edemez. Ruh hem bedene temas eden hem de ondan ayrılan bir şey olduğuna göre o bir bedendir" (*Nat. Hom,* cp. 2 p. 46: SVF II. 790). Tertullianos ise Kleanthes tarafından ruhun bir beden olduğunun şöyle tanıtlandığını ifade eder: "Bir ailede ebeveynlerden çocuklara geçen benzerlikler, yalnızca bedensel özellikler değil, aynı zamanda ruhun karakteristik özellikleridir" (*An.* c5; SVF I. 518). Ruhun beden olduğuna ilişkin son kanıt ise Diogenes Laertios'ta bulunur: "Algılama yeteneğine sahip bir doğa olan ruh, bizimle birlikte oluşmuş bir nefestir (πνεῦμα) ve bu nedenle bir bedene (σῶμα) sahiptir" (DL VII. 156). Aynı zamanda ruh, "nefesin belirli bir durumu olduğundan (πνεῦμα πῶς ἔχον)" (SVF II. 806), Stoacı beden kategorilerinden duruma (πῶς ἔχον) göndermede bulunmaktadır.

Ruh gibi öncel felsefelerin bedensiz olduğu hususunda uzlaştığı bir varlığın, Stoacılar için beden olması, beden olmanın mutlak koşulunun algıya verili bir yayılıma sahip olmak olmadığını göstermektedir. Bunun yanı sıra bedensizlerin sahip oldukları özelliklere bakıldığında, ilk tanımın beden olma koşulunu yerine getirmede yetersiz kaldığı göze çarpmaktadır. Stoacılar için boşluk ve yerin üç boyutlu, zamanın da muhtemelen iki boyutlu oluşu (Gourinat, 2009: 56) onları beden yapmak için yeterli bir ölçüt değildir. Sextus Empiricus'un ifadesi bedensiz olma ölçütünü açık bir şekilde dile getirmektedir: "Stoacılar bedenli olmayan bir şeyin ne bir şey üzerinde etkide bulunmak ne de başka bir şeyin etkisine uğrama özelliğine sahip olmadıklarını söylerler" (*Adv. Math.* II. 263). Bunun yanı sıra yine Kleomedes bir bedensiz olan boşluk üzerine şunları söylemektedir: "Boşluk alttan alta işlemelidir (ὑπόστασις); çünkü o, bedensiz ve her türlü temastan uzak

(ἀναφής) olmanın işaret ettiği üzere ne bir şekle (σχῆμα) sahip ne de bir şekil alma olanağına sahiptir; ne bir etkide bulunabilmeye (ποίεον) ne de bir etkilenmeye (πάσχειν) açıktır; o yalnızca bedenleri alma kapasitesine (δέχεσθαι) sahiptir" (LS 49C; SVF II. 541). Dolayısıyla bedene ilişkin muteber tanımın, bedensizleri dışarıda bırakmaya elverişli ve Stoa felsefesinin sürekli ve etkileşimli doğasını yansıtan etkileme/etkilenme ölçütü üzerinden yapılması gerekmektedir.

Bir şey üzerinde etkide bulunma ya da başka bir şeyin etkisine uğrama genel olarak beden olmaya yönelik bir ölçüte işaret eder. Bedenlerin cinsleri (γένος) ya da kategorileri olan dayanak (ὑποκείμενον), niteliklendirilmiş olan (ποιόν), durum (πῶς ἔχον) ve göreli durum (πρός τί πῶς ἔχον) özelinde ise bu ölçüt, kategoriler arası geçişlilik olanağını sağladığı gibi bedenlerin tekil doğasını ortaya koymaya hizmet eder. Aristoteles'te bağlantıyla söylemenin, yani bir önerme dile getirmenin olanaklı olduğu biçimleri ifade etmenin yanı sıra, varlığın anlamlarına da karşılık gelen ve bu nedenle öz bakımından birbirinden bağımsız olan kategoriler yatay bir işleyişe sahiptir. Yani bir şey ancak bir kategori ile dile getirilebildiğinden, ontolojik açıdan o kategoriye mahsustur ve önermede ifade edilen yüklem her zaman için özneye yani ilk kategoriye yüklenmektedir. Oysa Stoacılar için kategoriler felsefenin her bölümünde işleyen metodolojik ilkeler (De Lacy, 1945: 246) olarak geçişli ve dinamik bir yapıya sahiptirler. Kategorilerin bu dinamik yapısı aynı zamanda dikey bir işleyişi gösterir; yani bir şey aynı zamanda birden fazla kategoriye ait olabildiği gibi, her bir kategori ondan önce gelen kategoriyi içermek zorundadır. Örneğin dayanaksız bir nitelik olamayacağı gibi, belirli bir durumun olması için de her bir varlığın öncelikle, özel olarak niteliklendirilmiş olması gerekir. Göreli bir durumda olmanın koşulu da öncelikle belirli bir duruma sahip olmaktır. Kategorilerin geçişli olmasını sağlayan ise Stoa felsefesinin bütün olarak karşılıklı ilişkiye göre, ontoloji açısından da bütün varlıkların durum ve göreli durum kategorilerine göre konumlanmış olmalarıdır. Buna göre söz gelimi erdem aklın yönetici kısmının belirli bir durumudur, aklın yönetici kısmı bu bakımdan erdemlerin dayanağıdır. Adalet, cesaret, bilgelik vb. müstakil erdemler de erdemin göreli durumlarıdır. Bunun yanı sıra erdemler birer niteliktir. Aynı zamanda hiçbir kategori kendi başına ve tekil olarak var olan bir varlığa işaret etmez. Tekil varlıklarda bu kategoriler hep birlikte bulunurlar, tekil varlığın o tekil olmasını sağlarlar. Gerçek varlık olan tekilin mahiyeti, ancak bu kategorilere göre ortaya konulabilir.

Stoa felsefesinde kategorilere dair müstakil ve sistematik bir teori bulunmadığı gibi, Stoacıların bunları nasıl adlandırdığı da belirli değildir. Bu konuya ilişkin tanıklıklar Platoncu filozoflar ve Aristoteles yorumcularında bulunur. Simplikios ve Plotinos dört cinsten (γένος) bahsederlerken (LS 27F; SVF II. 371); Plutarkhos dört, Deksippos ise iki dayanaktan (ὑποκείμενον) bahsetmektedir (Plut. *Com. Not*, 1083e; SVF II. 374). Antik yorumcular için Stoacı cinsler ya da dayanaklar Aristoteles'in kategorileri ile karşılaştırmalı olarak ele alındıklarından, sıklıkla bunların kategori olarak düşünüldükleri görülür. Modern araştırmacılar da varlık türleri için kategori adlandırmasını kullanmaktadırlar. Kategoriler Aristoteles için olduğu kadar Stoacılar için de hem varlığa hem de bilgiye ilişkin olduğundan bu adlandırma cinse nazaran daha isabetli görünmekle birlikte, cins kavramı kategorilerin sadece var olanla yani bedenlerle ilişkili olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Çünkü çeşitli tanıklıklar kategorilerin varlığın (beden) kategorileri olduğu kadar (Plotinos, *Enn.* VI. 1. 25), *bir şey*'in kategorileri de olduğunu da iddia ederler (LS 28L). Fakat dayanağın ilksel madde (πρώτη ὕλη) olarak tanımlanması (SVF I. 87; LS 28E), niteliğin bir beden olan *pneuma'*nın belirli bir oranına karşılık gelmesi (Plut. *St. Rep.* 1054a; IG II-48) ve durumun aynı zamanda bir nitelik olması (SVF II. 806; Sextus, *Adv. Math.* XI. 23) kategorilerin bedenlere ilişkin olmasını gerektirmektedir. Kategorilerin bedenlere ilişkin olduğuna dair en açık tanıklık ise Nemesios'ta bulunur:

> "[…] Stoacılara göre bedenlerde, onları aynı zamanda içe (εἴσω) ve dışa (ἔξω) doğru hareket ettiren bir gerilim gücü (τονικὴν) vardır. Bu güç, dışa doğru bir hareket olarak büyüklükleri [nicelikleri] (μέγεθος) ve nitelikleri (ποιότης); içe doğru bir hareket olarak ise [bedenlerin] onların birliğini (ἕνωσις) ve özünü (οὐσία) meydana getirir" (*Nat. Hom.* 70-71; LS 47J).

Buna göre bedenlerde bir hareket meydana getirdiğinden ötürü bir beden olması gereken gerilim gücü, bedenlerin değişmesini ve belirli şekillerde farklılaşmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte ters bir uslamlama ile kategorilerin *bir şey'*in de kategorileri olduğu varsayılırsa, bedensizlerin de bir dayanağının, niteliğinin ve belirli ya da göreli bir durumunun olması gerekir. Simplikios 'un bir alıntısı Tarsuslu Antipater'in durumu (ἕξις) hem bedenler hem de bedensizleri tasvir etmek için kullandığını (Simplikios'tan aktaran

Reesor, 1954: 50) belirtmektedir. Bu ifade durum kategorisinden hareketle ele alınırsa her bir kategori açısından çelişkilere neden olur: İlkin bedensizlerin bir dayanağa sahip olduğunun kabul edilmesi, onların aynı zamanda ilksel bir maddeye ve etkilenime açık bir bedene sahip oldukları anlamına gelir. İkinci olarak her bir nitelik *pneuma'*nın belirli bir durumuna karşılık geldiğinden eğer bedensizler durum ile ifade edilecek olurlarsa, onların aynı zamanda zorunlu olarak niteliklerinin olması gerekir. Fakat bir niteliğin oluşması için *bedenin* belirli bir durumda bulunması zorunludur. Dolayısıyla bedensizlerin bir nitelikleri olacaksa bunların birer beden olması gerekir. Ruhun, erdemlerin, gecenin ve gündüzün birer beden olduğu bir felsefede "bedensiz nitelik" bir oksimorona karşılık gelir. Üçüncü olarak durum kategorileri her zaman için bir ilişkiyi gerektirdiğinden, kategorilerin bedensizlere uygulanması, son tahlilde bedenlerle bedensizleri birbirinden ayırmaya yarayan etkileme/etkilenme ölçütünün ortadan kalkması anlamına gelir. Bütün bu çelişkiler Tarsuslu Antipater'in durum ile kastettiğinin göreli durum olabileceğini göstermektedir. Fakat burada söz konusu olan göreli durum bedensizlerin durumları değil, bedenlerle bedensizler arasındaki durumdur. Çünkü göreli durum kategorisi bedenlerin içsel doğalarında bir değişime neden olmayan ve bedenlere dışsal bir belirlenim veren bir kategori olsa da, göreli bir durum için önceki üç kategorinin bulunması gerekir. Bu nedenle göreli durum bedensizler için bir kategori olamaz. Bedenler ise herhangi bir etkileme/etkilenme ilişkisine girmeksizin karşılıklı olarak belirli özelliklere sahip olabilirler. Örneğin biri, kendi niteliğinden ya da durumundan ödün vermeksizin baba olabileceği gibi, çocuğu öldüğünde yine kendi niteliklerinden ve durumundan ödün vermeksizin artık baba olmaktan çıkar. Bedenlerle bedensizler özelinde ise göreli durum, gerçekliğin kurucu unsuru olmaları bakımından bedenlerin bedensizler karşısındaki durumuna işaret eder. Söz gelimi bütün olarak evren boşlukla herhangi bir etkileme/etkilenme ilişkisine girmeksizin göreli olarak var olur ve göreli olduğu boşlukla bir araya gelerek tümü (πᾶν) oluşturur.

Ontolojik açıdan olduğu kadar mantıksal açıdan da kategoriler bedenlere ilişkindir. Diogenes Laertios, varlığın kendisi cins olup, üstünde başka bir cins bulunmadığından ötürü genel anlamda cins (γενικώτατον) olduğunu söylediği gibi, Sokrates'in özel anlamda tür (εἰδικώτατον) olduğunu ve daha fazla türe bölünmeyeceğini de söyler (DL VII. 61). Diogenes Laertios'un en genel cins olarak varlığa işaret etmesi ile Stoa ontolojisinin en genel cinsinin *bir şey* olması arasında bir çelişki bulunmaz. Çünkü burada

varlığın en genel cinse karşılık gelmesi ontolojik değil kategoriktir. Aktarım mantığa ait bir aktarımdır, zira Diogenes Laertios tür ile cins arasındaki ilişkinin mahiyetine değinmeden önce aynı bölümde, kavramlardan ve zihnin soyutlama yetisinden bahseder. Dolayısıyla burada cins kavramı kategori anlamına gelecek şekilde kullanılır ve aslında en yüksek kategorinin varlık olduğunu söyler. Sokrates gibi tekiller söz konusu olduğunda ise dayanak (ὑποκείμενον), varlık (οὐσία) ve türün (εἶδος) çakışması, cinsin bedenli tekillere ilişkin olduğunun bir başka kanıtıdır. Bu nedenle Stoacılar için genel olarak varlık (beden) özel olarak da tekiller, kategorilerle ilgilidir ve varlık en genel cins değil, en genel kategoridir.

Kategorilerin bedensizlerle de ilgili olduğu iddiası muhtemelen Stoacı kategorilerin mantıkta da işlemesi ile ilgilidir. Modern araştırmacılar Stoacı kategorileri mantık alanına ait konular arasında sayarlar (Mates, 1961: 18; Bocheński, 1951: 87; Dürüşken, 1991: 297-8). Mantıkta ve özellikle gramerde kullanılan bu dört kategoriden dayanak, zamirleri içeren sınıftır; nitelik genel ve özel isimlerde kendini gösterir; durum önermenin geçişsiz fiiline yahut yalın yükleme karşılık gelir; göreli durum ise bir ya da birkaç özneyle ilişkilendirilebilecek geçişli bir fiildir (DL VII, 58). Bir bedensiz olan ve çoğunlukla mantık alanında ele alınan *lekton,* göndergesi olan önerme öğelerinin anlamına ilişkin olduğundan, önermelerin ve öğelerinin birbiri ile ilişkisinin açıklığa kavuşturulması noktasında kategorilerle yakından ilişkiliymiş gibi görünür. Bu durum beden kategorilerinin aynı zamanda bedensizlere değin genişletilmesine neden olmuş görünmektedir. Bununla birlikte kategoriler Arnim'in koleksiyonunda "temel fizik doktrini (*physicae doctrinae fundamenta*)" bölümünde ele alınır (SVF II. 369-404). Bu husus mantık alanında da işlerlik gösteren kategorilerin fizikten türetildiğini ortaya koymakla birlikte, her bir kategori işlevsel olarak tekillerin dört farklı açıdan ortaya konulmasını sağlamaktadır. Bu açıdan kategoriler beden türleri ya da var olan şeylerin çeşitleri değil, varlığın ya da bedenlerin dört seviyesidir. Aşağıda ele alınacak her bir beden kategorisi, aynı zamanda Stoa felsefesinin bütünlüklü ve bölümleri arası ilişkisel doğasını aydınlatmaya yarayacak metodolojik ilkelere de işaret edecektir.

2. 1. 1. Dayanak (ὑποκείμενον)

Stoacı beden kategorilerinin ilki olan dayanak üç açıdan ortaya konulur: İlk ve en genel anlamıyla dayanak, aynı zamanda edilgin ilkeye ve ilksel maddeye karşılık gelen, bu haliyle bütün niteliklerden soyutlanmış bir *ousia*'dır (LS 28E; DL VII. 134). İkinci olarak bütün niteliklerin altında bulunan, ne artan ne de azalan ve nitelikler ortadan kalksa da varlığını sürdürmeye devam eden bir taşıyıcıdır (Plut. *Com. Not.* 1083d; LS 28F). Son anlamıyla dayanak, niteliklendirilmemiş maddeden (ἄποιος ὕλη) farklı olan, fakat her zaman onunla birlikte bulunan bir nitelik olup (Plut. *Com. Not.* 1083d; SVF II. 374) bu haliyle önermenin öznesi ya da tekil varlıkların kendisidir. Stoa ontolojisinde her bir kategori tekillere ilişkin dört ayrı bakış açısının ortaya konulmasına hizmet ettiğinden ve her herhangi bir niteliğe sahip olmayan bir tekil olanaksız olduğundan, dayanak kategorisinin ilk iki anlamının gerçek bir karşılığı bulunmaz. Yani gerçeklik söz konusu olduğunda dayanağı niteliklerinden soyutlamak olanaksızdır; bu nedenle ilk kategoriye ilişkin bütün bu ayrımlar düşünseldir. Yalnızca düşüncede her türlü nitelikten ayrılabilir olan dayanağın ilk iki anlamı Aristoteles'in ilksel maddeye karşılık gelen dayanağı ile örtüşme gösterir. Fakat bu örtüşme edilgin ilkenin kozmolojik işlevi açıklığa kavuştuğunda birtakım farklılıklar gösterecektir. Bu farklılığın ayrıntıları ilkeler başlığında ele alınacak olup, burada akılda tutulması gereken husus dayanağın yalnızca soyut ve ontolojik bir ayrıma işaret ettiği, kozmolojik açıdan bir değerinin olmadığıdır. İlk bakışta üçüncü anlamın da birincil *ousia*'ya karşılık geldiği ve kategoriler açısından Stoacılığın Aristotelesçi ayrımlara sadık kaldığı düşünülebilir. Fakat niteliklendirilmişliğe atıf yapan üçüncü anlam içeriği, –nitelik başlığında ele alınacak– önemli bir tartışmanın izlerini içermekte ve bu tartışma aynı zamanda Stoa felsefesinin tekillere verdiği önem ile kategoriler arası geçişliliğe imkan sağlayan ontolojisinin avantajlarını yansıtmaktadır.

Plutarkhos Stoacıların "sağduyuya aykırı gariplikleri"ni sıralarken dayanak ile niteliğin bedenli olmasını şiddetle eleştirir:

> "Onlar bir yandan bu *ousia*'yı, bütün niteliklerin (ποιότης) altında uzanan (ὑφεστάναι) madde (ὕλη) olarak tanımlarlar. Öte yandan nitelikleri de *ousia* ve

> beden (σώμα) yaparlar. Bu husus büyük bir karışıklık yaratır. Nitekim eğer nitelikler birer *ousia* ise onlar beden olarak adlandırılacaklarından başka bir *ousia'*ya ihtiyaç duymazlar. Bununla birlikte niteliklerin altında uzanan madde ya da *ousia* ortak (κοινόν) bir şey ise onun alıcısı olduğu (δεχόμενον) ve altında uzandığı şeyden farklı bir şey olması gerekir. Stoacılar maddeye "niteliksizlik (ἄποιον)" yakıştırsalar da, niteliklere gayri maddilik yakıştırmazlar" (Plut. *Com. Not.* 1085e-1086a).

Plutarkhos'a göre Stoacıların nitelik ve dayanak arasında beden olmak bakımından bir farklılık bulunmadığını ileri sürmeleri ve niteliğe de bir *ousia* atfetmeleri Plotinos tarafından da dile getirilen bir eleştiridir (*Enn.* VI. 1. 29). Her iki aktarımcının da ayrı kategori olma ölçütünün "diğerinden pay almamak ve basit olmak" olması, gerçeklikten kopuk bir varlık tasarımının ve ayrı başına duran soyut kavrayışın taleplerini yansıttığı ileri sürülebilir. Oysa Stoa ontolojisi için gerçeklik içiçe geçmiş kategorileri barındıran tekillere göre ölçülür. Bu nedenle ister nitelik ister dayanak olsun bunların ayrı başına bulunduğu bir alan yoktur, bunlar yalnızca tanımlama ihtiyacı ve soyutlama faaliyetinin sonucu olarak ayrık kategorilere işaret ederler. Ayrıca Plutarkhos'un niteliği *ousia'*ya yüklemesi ya da *ousia'*ya nitelik yüklemesi, Stoacı fiziksel şemada *ousia'*nın var olana karşılık gelmesi nedeniyle bunların birer beden olması anlamından öteye işaret etmez. Galenos, Zenon'un *ousia* ve nitelikleri, karışımların oluşturucu unsurları olarak gördüğünü ve bunları birbirinden ayırdığını ifade ederken (SVF I. 92; Pearson, 1891: Z53) Stoacılar için nitelikler ile *ousia* arasında fark olduğunu ortaya koymaktadır. Rist'e göre de, Plutarkhos'tan başka hiçbir tanıklık, Stoacıların nitelikleri *ousia* ile karşıladığını ifade etmemektedir (Rist, 1969a: 161).

Niteliğin bir *ousia* olarak alımlanması Stoacı "her bir tekilde iki dayanak" bulunduğu iddiasının Plutarkhos tarafından tartışılmaya açılmasını gerekli kılmış görünmektedir. Buna göre Khrysippos her bir tekilin ikili bir yapısının bulunduğunu, her birimizin iki dayanağa sahip olduğumuzu söylemek suretiyle "sağduyuya aykırı iddialar"ını sürdürmektedir:

> "Her birimizin iki dayanağı (ὑπόκειμαι) vardır. İlki *ousia,* diğeri ise [nitelik (ποιότης)]. Birincisi sürekli akış (ῥέω) içinde varlığını sürdüren ne artan ne azalan ne de olduğu gibi olmaya devam eden şeydir; ikincisi ise birincinin aksine her yönden etkiye açık olan, azalan ve artan fakat buna rağmen birlikli (συμπεφυκὸς), birarada (συνηρμοσμένον) ve katışık (συγκεχυμένον) olmak suretiyle kendisiyle

> aynı kalan ve onda meydana gelen değişimin hiçbir şekilde algılamayla (αἴσθησις) kavranamayacağı şeydir" (Plut. *Com. Not.* 1083c-d).

Plutarkhos'a göre "her bir tekilin iki dayanağının olması" saçma olmakla birlikte, bu alıntı Stoacı tekillik açısından önemlidir. Buna göre her bir tekilde bulunan bu iki dayanak süreklilik ve değişim açısından birbirinden farklıdır; tekile birliğini yani tekilliğini veren şey niteliktir. Nitelik ilkine nazaran daha durağandır ve tekildeki değişimi açıklığa kavuşturduğu kadar ondaki değişmezliği ya da özdeşliği de açıklamaktadır. Nitelik büyümeye, küçülmeye ve her türlü değişime nesne olan dayanaktır; onun değişime açık doğası tekillerin özgüllüklerini yitirdikleri karışım türlerinin mahiyetini açıklamaya hizmet etmektedir. Burada ikinci dayanak olarak anılan şeyin nasıl bir niteliğe işaret ettiği şüphelidir. Çünkü Plutarkhos'un metninde ikinci dayanağın anıldığı bölümde boşluk bulunmaktadır. Loeb edisyonunda ve Arnim'in koleksiyonunda bu boşluk nitelik (ποιότης) (SVF II. 762), Zeller'de niteliklendirilmiş olan (ποιόν) (1870: 99, dipnot 1), Long ve Sedley'de ise özel niteliklendirilmiş olan (*peculiarly qualified*) (LS 28A) olarak doldurulur. Plutarkhos'a koşut bir Poseidonios alıntısı nitelik olarak dayanağın mahiyetini açık kılmaktadır:

> "Dayanak ekleme ya da çıkarma ile ne azalır ne de artar; o yalnızca nicelik ve miktar olarak değişir. Dion ve Theon gibi özel niteliklendirilmiş olan şeylerde ise artma ve azalma meydana gelir (…) Özel niteliklendirilmiş olanların iki parçası bulunur; dayanak ve özel nitelik. İkincisi büyümenin ve küçülmenin nedenidir. Özel niteliklendirilmiş olan şeyler dayanakla aynı şey değildir; ama ondan tamamıyla farklı (ἕτερος) da değildir. Dayanak özel niteliklendirilmiş olan şeyin parçasıdır (μέρος) ve onunla aynı yerde bulunur. Bu nedenle bir şeyin diğerinden ayrılması için hem yer bakımından bir ayrımın bulunması hem de bu şeyin diğerinin bir parçası olmaması gerekir" (LS 28D5-10).

Buna göre, Plutarkhos'un dayanağı genel bir niteliğe atıf yapmamaktadır; nitelik ile kastedilen özel niteliklendirilmiş olandır (ἴδιως ποιόν). Poseidonios dayanağın nicelik ve miktar olarak farklılaştığını ileri sürerken, Plutarkhos'un *ousia'*sına işaret etmekte ve ilk bakışta her türlü değişimden azade olan bu dayanağın doğası ile çelişir bir özelliği vurgular gibi görünmektedir. Oysa Poseidonios oluş ve yok oluş türlerini sıralarken yalnızca başkalaşımın (ἀλλοίωσις) dayanak ile ilgili olduğunu, bölme (διαίρεσις),

karışma (σύγχυσις) ve bütünde çözünmenin (ἀνάλυσις) niteliğe ilişkin olduğunu söylemektedir (LS 28D1-4). Başkalaşımın dayanağa bağlı yapısı onun niteliksel bir değişime uğramaksızın kozmolojik açıdan oluşu olanaklı kılmasını sağlar. Ayrıca başkalaşım, tekillerin var olmadan önce özel niteliklerinden farklı bir dayanaklarının bulunduğunu ortaya koyar. Zira alıntının devamında Stobaeos, Poseidonios'un çağdaşı Stoacı Mnesarkhos'un özel niteliklendirilmiş olanın dayanağa karşılık gelmediğini açıkça ifade ettiğini belirtir: "Sokrates'in var olmasından önce bir dayanağı bulunmaktadır ve Sokrates yok olduğunda dahi bu dayanak varlığını sürdürecektir" (LS 28D12).

Poseidonios tekillerde bulunan madde miktarına işaret etmek suretiyle niceliksel oranın tekillere özsel olduğunu ifade etmektedir. Toplam dayanak ya da madde miktarından farklı olarak, tekiller bir parça madde taşımaları ile her zaman için bir dayanaktırlar. Hiçbir tekil kendi başına mevcut olmazken, bir tekilde her zaman için bir ilksel madde ve bir nitelik olmak zorundadır. Söz gelimi bir parça demir, sertlik niteliğine sahip olmaksızın var olamaz. Tekillere tekilliğini veren özel niteliklendirilmiş olan, Stoa ontolojisinin temel birimi olan tekillerin doğasını açıklamaya yardımcı olup, bu kategori niteliklendirilmiş olanda açıklığa kavuşturulacaktır. Plutarkhos ve Poseidonios alıntılarının ilk kategori açısından değeri Stoa ontolojisinin temel biriminin niteliksiz bir madde olamayacağını ortaya koymalarıdır. Her bir tekilde iki dayanağın bulunduğu iddiası, tekili tekil yapan şeyin geleneksel anlamıyla madde olmadığı, aksine özel bir nitelikten kaynaklandığıdır. Bu haliyle maddeye karşılık geldiği düşünülen dayanak kendinde yalnızca var olmakta ve tekillerde ise belirli bir oranda bulunmak suretiyle onun belirli bir nitelikte bulunmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte Stoacı kategoriler açısından dayanağın sabit bir şey olmadığı söylenmelidir. İamblikos, Stoacıların ruhun yetilerini nasıl ayırdıklarını açıklarken Stoacı kategorik geçişliliğe dair önemli bir aktarımda bulunur: "*Pneuma*'nın farklı oranları aklın yönetici kısmını; gözleri, kulakları ve diğer duyu organlarını oluşturur (…) izlenim, onay verme, dürtü ve akletme ise ruhun yönetici kısmının özel olarak niteliklenmesi ile oluşur" (SVF II. 826). O halde aklın yönetici kısmı bu yetiler açısından bir dayanağa işaret ederken, *pneuma* açısından bu kısım aynı zamanda belirli bir duruma/orana göndermede bulunduğundan durum kategorisine ve durum da her zaman için belirli bir niteliğe işaret etmektedir. Dolayısıyla Stoa ontolojisinde her bir tekil diğer tekillerden farklılaştığı oranda hem dayanak, hem nitelik hem de bir durum kategorisine göre var olabilmektedir.

2. 1. 2. Niteliklendirilmiş Olan (τό ποιόν)

Stoacı ikinci kategorinin nitelik yerine niteliklendirilmiş olan olarak adlandırılması, kategorilerin dikey işleyişini yansıtan ve hiçbir niteliğin bir dayanaktan ayrı başına bulunamayacağını gösteren önemli bir semantik hamledir. Simplikios, Stoacılar için niteliğin tek bir anlamının, niteliklendirilmiş olanın da niteliği de içeren üç kullanımının olduğunu ifade etmektedir:

> "Stoacılar niteliklendirilmiş olanı (ποιόν) üç şekilde tanımlarlar. İlk iki anlam nitelikten (ποιότης) daha genişken, diğer anlam niteliğe karşılık gelmektedir. Onlar [Stoacılar] ister bir durum ister bir süreç olsun her şeyin niteliklendirilmiş olduğunu söylerler. Burada bir bilge (φρόνιμος), 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" (LS 28N; SVF II. 390).

Nitelik uzun süreli ve kalıcı bir durumken niteliklendirilmiş olan, hem kalıcı durumları hem de geçici durumları ve hareketleri içermektedir. Nitelik kendi başına alındığında *pneuma*'nın belirli bir oranına karşılık gelir. *Pneuma* tekil varlıkları bir arada tutan (συνεχής), onlara bütünlük (ὅλον) ve birlik (ἡνωμένον) veren ilkedir. Niteliklerin bir bütünlük ve birlik içermesi onların dayanağa sirayet etmiş bedenler olmaları anlamına gelir. Sextus Empiricus bedenlerin bir (ἡνωμένα), birlikte (συναπτόμενα) ve ayrı (διεστῶτα) olduklarını söylemektedir (*Adv. Math.* IX. 78). Fakat Simplikios niteliğin yalnızca birlikli (ἡνωμένα) olan tekillere uygulanabileceğini, gemi ya da ordu gibi ayrılabilir parçalardan müteşekkil olan ve dolayısıyla bir araya gelmiş (συναπτόμενα) bedenlerin bir niteliği olamayacağını ifade eder (LS 28M; SVF II. 391). Bedenlerin birliğine dair bu aktarımlar, birliktelik ve ayrım noktasında çelişik görünseler de aslında Stoa ontolojisinin temel birimi olan tekilliğe göndermede bulunmaktadırlar. Simplikios tekil ile topluluk arasındaki farkın ontolojik olduğunu ve birlik arz edenin yalnızca tekil olduğunu ifade ederken; Sextus Empiricus tekillik düzleminde kalarak varlıkların

dayanak ve nitelik olmak üzere iki ayrı bedenin birlikteliğinden meydana geldiklerini kastetmektedir. Niteliğin ancak bir tekilde bulunabilen, bulunduğu tekili niteliklendiren ve tekile birlik veren içsel bir *pneumatik* durum olması kategorilerin geçişliliğinin göstergesidir.

Niteliklendirilmiş olma her zaman bir tekilliğe göndermede bulunurken, Stoacılar tekillerde ortak niteliklendirilmiş olan (κοινώς ποιόν) ve özel niteliklendirilmiş olan (ἴδιως ποιόν) olmak üzere iki tür nitelikliliğin bulunduğunu ileri sürerler. Reesor'a göre bu ayrım ilk kez Khrysippos'ta ortaya çıkmış olup dayanak ile niteliklendirilmiş olanı ayırmaya hizmet etmektedir (Reesor, 1957: 81). Buna göre ortak niteliklilik fiziksel bir terim olup dayanaktaki birincil farklılaşmaya işaret eder ve özel niteliklilikten önce gelir (LS 28G). Ortak niteliklendirilmiş olan, ortak adlar ya da sıfatlardır; özel niteliklendirilmiş olan tekilin sahip olduğu özelliklere işaret eder. Bu nedenle her tekilde ortak bir nitelik, fiziksel bir karışım ortaklığı bulunur. Tekile bu ortaklığı veren birlik ilkesidir (ἕξις) (LS 47N); bu ilke sayesinde her bir varlık belirli bir cinsin altına yerleşir. Ortak nitelik ile özel nitelik arasındaki ayrım ve bu niteliklerin mahiyeti Simplikios tarafından açıklıkla dile getirilir:

> "Stoacılar bedenlerdeki niteliklerde (ποιότητος) ortak olanın dayanaktan (οὐσία) farklılaşma (διαφορά) ile oluşmak olduğunu söylerler. Dayanaktan ayrılabilir olmayan nitelikler, bir kavram (νόημα) ve bir özellikle (ἰδιότητα) sınırlandırılmıştır. Fakat onu sınırlandıran ne bir süredir (κρόνος) ne de bir kuvvettir (ἰσχύς). Sınırlandırma, niteliklendirilmiş şeyin meydana gelmesini (ὑφίσταται γένεσις) sağlayan içsel 'nelik'ten (αὐτῆς ποιουτότητι) kaynaklanır" (LS 28H; SVF II. 378).

Buna göre ortak nitelikler soyutlama ile kavranan tür ve cinslere karşılık gelirler. Özel nitelikler ise tekillerde ortaya çıkan algılanabilir karakterlerdir (SVF II. 81). Ortak niteliklerin tümellerle bağlantısı, modern araştırmacıların "bedensiz nitelikler"in olduğunu iddia etmelerine (Reesor, 1954: 50-51) ve ortak niteliklendirilmiş olanın bedensiz bir kategori (Rist, 1969a: 165) olduğunu düşünmelerine yol açmıştır. Ontolojik açıdan ortak niteliklendirilmişin bir öneminin olmadığı ya da onun var olmadığı iddiası, türlerin ve cinslerin yalnızca insan zihninde olduğu yanılgısını beraberinde getirmektedir. Soyutlama söz konusu olduğunda kuşkusuz tür ve cins insan zihninde bulunur; ama –

nitelik değil de– niteliklendirilmiş olma her zaman bir tekilliğe işaret ettiğinden, her bir tekil mutlaka bir türü ve cinsi bedenleştirmektedir.

Rist, ortak niteliklendirilmiş olan kategorisinin bedensiz doğasını vurgulamak ve özel niteliklilik ile arasındaki ilişkiyi tesis etmek üzere ortak olanın, özel olanın bir türü olarak yorumlanabileceğini belirtir (Rist, 1969a: 166). Ancak ortak niteliklerin özel niteliklerin bir sınıfı olduğunu söylemek, yani tekillerin özel olarak niteliklendirildiklerinde ortak nitelikleri de yüklendiğini iddia etmek, iki niteliklendirilme türü arasında yapılan ayrımı ortadan kaldırdığı gibi tekillerin niteliklerinden hareket ettiğinden, ortak niteliklendirilmiş olana bedenlik vasfını yüklemek zorunda kalmaktadır. Bununla birlikte Stoacıların nitelik yerine niteliklendirilmiş kavramını kullanmalarının nedeni düşüncede ayrılabilir niteliklerin tekil bedenlerde hep iç içe olduğunu göstermek olduğundan, nitelikler arasında bir içlem-kaplam ilişkisinin tesis edilmediği açıktır. Ortak nitelikler yalnızca özel niteliklerin bir bileşeni olarak düşünülebilirler. Rist'in aksine Syrianos'un ortak niteliğin özel niteliğe öncel oluşunu ifade etmesi (SVF II. 398; LS 28 G)[13] bile ontolojik bir bağımlılığa karşılık gelmez; burada söz konusu olan *pneuma'*nın varlıkları türlere ve cinslere ayıran işlevidir. Stoacılar ne ortak niteliğe ne de özel niteliğe bir ayrıcalık verirler. Onların ontolojik nesnesi her iki niteliği de donanmış niteliklendirilmiş tekildir. Dolayısıyla birer soyutlama olan ortak nitelikler ile özel nitelikler arasında karşılıklı bağlılık ilişkisi vardır, bir bağımlılık ilişkisi değil.

Özel nitelikleri dayanaktan ve ortak niteliklerden ayırmanın ölçütünün ne olduğu, Antik çağda Stoacı kategorilere getirilmiş önemli bir eleştiriye işaret eder. Anonim bir Platoncu incelemede, farklılaşan her bir bedenin farklılığının duyusal olarak algılanmasının imkansız olduğundan bahsedilir. Buna göre eğer Platon ve Platon'un dayanağı birer bedense, bu ikisi arasında ne şekil, ne renk, ne boyut ne de görünüş bakımından bir fark bulunur. Platon ile Platon'un dayanağını birbirinden ayıracak bir ölçüt yoksa bu ikisini

[13] Platoncu bir filozof ve bir Aristoteles yorumcusu olan Syrianos'un bu alıntısı *Aristoteles'in Metafiziği Üzerine*'dendir. Aristoteles'in Platoncu formların matematiksel ve soyut karakteri ve "Üçüncü Adam" argümanında ifadesini bulan formlar ile tekiller arasındaki ilişkinin sorunlu mahiyetine ilişkin eleştirilerine karşı eleştiri getiren Syrianos, savunması boyunca Aristoteles ile Stoacılar arasında benzerlik kurarak ilerler. Stoacıların da tıpkı Aristoteles gibi tekillerin var olduğunu söylediğini (LS 30G) ve yine Stoacıların Platoncu formları dilsel uylaşımlara indirgediğini ifade ettiği pasajlar (LS 30H), *ad hominem* bir Platon savunusu gibi görünmektedir. Niteliklere ilişkin alıntıda Syrianos'un yapmaya çalıştığı Aristotelesçi tanım kurallarında tanımın unsuru ve ikincil *ousia* (δευτέρα ουσία) olan yakın cinsin mahiyetini, çeşitli metafizik anlayışlarla bağdaştırmaya çalışmak olduğu kadar, Platoncu formların özel statüsünü Platonculuğa muhalif ekollerin çelişkilerinde doğrulamaya çalışmaktır.

birbirinden ayırmak hem imkansız hem de gereksizdir (LS 28C). Bu eleştiride açığa çıkan husus tekili tekil yapan şeyin ne olduğunun açıklıkla belirtilmemesidir. Özel niteliklendirilmiş olanın açık bir şekilde tanımlandığı nesnel bir pasaj bulunmaması, Stoacılığa muhalif yazarların eleştirilerini değerlendirme olanağını ortadan kaldırır görünmektedir. Özel niteliklendirilmiş olanın özel niteliklerinin ne olduğu açık olmamakla birlikte, bu niteliklerin ne işe yaradığı Simplikios tarafından şöyle ifade edilir:

> "Eğer bileşik varlıkların bireysel bir formları varsa –ki Stoacılar buna özel niteliklendirilmiş olan derler– bu form, kazanılan ve sonra yitirilen bir şeydir. Bu, bileşik varlığı bir arada tutan, oluşturucu parçalarının farklı zamanlarda varlığa gelip yok olmasına rağmen onun bütün yaşamı boyunca aynı kalmasını sağlayan şeydir" (LS 28I; SVF II. 295).

Buna göre özel niteliklendirilmiş olan, ortak niteliklendirilmiş olandan tekillere tekilliğini vermek bakımından ayrılır. Simplikios'un "bireysellik ilkeleri" olarak düşündüğü özel nitelikler, tekilleri tek kılan, onlara birliklerini, sürekliliklerini ve biricikliklerini veren niteliklerdir. Deksippos Stoacılar için tekilleri birbirinden ayırmaya yarayanın özel niteliklendirilmişlik olduğunu ifade ederken, bu niteliklerin ne olduğuna dair bazı örnekler verir: Kanca burunluluk, kellik, gri gözlülük gibi niteliklerin ya da bunlar gibi başka niteliklerin değişik birleşimleri Deksippos'a göre Stoacıların özel nitelik örnekleridir (LS 28J). Fakat Deksippos ve birçok yazar bu nitelik birleşimlerinin bireysellik için yeterli olmadığını düşünürler. Bu muhalefet en açık ifadesini İskenderiyeli Philon'un *Dünyanın Yok Olmazlığı Üzerine* adlı eserinde bulur. Buna göre Khrysippos *Büyüme Üzerine'*sinde özel niteliklendirilmiş olan iki tekilin aynı dayanağı ortaklaşa olarak işgal edemeyeceklerini söyler. Philon'un buna ilişkin örneği başlangıçta iki bacağı olan Dion ile tek bacağı olan Theon'dur. Sonrasında Dion tek bacağını kaybeder ve Theon'a özgü nitelik olan tek bacaklılık niteliğine sahip olur. Dolayısıyla Dion artık Theon ile aynı niteliğe sahip olmuş olur ve iki tekil aynı dayanağı paylaşmak durumunda kalır. Philon'a göre böylesi bir paradoksta iki tekilin bir dayanağı müşterek olarak paylaşamayacağı iddiası, niteliğinden hiçbir şey kaybetmeyen Theon'un, Dion'daki nitelik değişimden ötürü ortadan kalkmasını gerektirir (LS 28P; SVF II. 397). Bu örneğin sağduyuya aykırılığı, özel niteliklendirilmiş olanın mahiyetinin antik yazarlar

için bir kafa karışıklığı yarattığının göstergesidir. Nitekim Stoacı ilk iki kategorinin mahiyetine ilişkin birbiri ile çelişen tanıklıklar bulunmaktadır. Özel olarak niteliklendirilmiş iki tekilin aynı dayanağı paylaşamayacağına dair Philon tarafından ifade edilmiş iddia Plutarkhos'a göre Stoacıların tutarsızlıklarını yansıtmaktadır. Plutarkhos özel olarak niteliklendirilmiş bir tekilin iki dayanağı olduğunun Stoacılar tarafından iddia edildiğini ifade ederken, aynı zamanda iki tekilin tek bir dayanağı paylaştığına dair Stoa fiziğinde muhtelif örnekler bulunduğunu ve Stoacıların iddialarında tutarlı olmadıklarını düşünür. Buna göre Khrysippos büyük tutuşma boyunca Zeus ve öngörünün aynı dayanakta bir arada bulunduklarını ileri sürerek kendisi ile çelişmektedir. (Plut. *Com. Not.* 1077c-e). Plutarkhos ve Philon'un bu tanıklıkları Akademi düşünürleri ve Khrysippos arasındaki önemli bir tartışmanın izlerini yansıtmakla birlikte, bu yazarların eleştirileri Stoa ontolojisinin merkezinde yer alan tekil ve bu tekilden soyutlama ile elde edilmiş kategoriler arasındaki ilişkiyi gözden kaçırdıklarını göstermektedir. Stoacı ontolojisinde belirli niteliklere ve ilişkilere sahip olan her bir tekil varlık, ayrı başına bulunmayan kategorilerle ifade edilebildikleri gibi, bu kategorilerin hareketliliği, tekillerin ilişkisel doğasının ve algıya verili her türlü değişim olgusunun açıklanmasını sağlamaktadır.

Değişim olgusunun açıklanması noktasında Khrysippos ile Akademi arasındaki tartışma Plutarkhos tarafından "Büyüme Argümanı (αὐξανόμενος λόγος)" adıyla aktarılır. Argüman komedi yazarı Epikharmos'tan[14] aktarılmış olup, değişimin maddi dayanakla temellendirilemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre bütün tekil varlıklar (οὐσίαί) bir akış ve hareket halindedir, onlara bir şeyler eklendiği gibi onlardan bir şeyler de ayrılmaktadır. Tekilden ayrılan ya da ona eklenen şeyler onun kendisinin aynı olmadığını gösterir. Bu nedenle değişim (μεταβολή) bu süreç için doğru adlandırma değildir, bunun yerine varoluş (γένεσις) ya da yok oluş (φθορά) demek uygundur (Plut. *Com. Not.* 1083a-b). Argüman Platoncu idealarn değişim problemine getirdiği çözümün, geç dönem Platon diyalogları ve Aristoteles'in eleştirileri ile yürürlükten kalkması sonrasında yeniden Akademi'nin gündeminde yer aldığını düşündürmektedir. Argümanın Khrysippos tarafından kullanılması ise, dayanağın tekilliği temellendirmek için uygun olmadığını

[14] Argümanın orijinali bugün borcu olan bir insanın, yarın büyüyecek olması nedeniyle artık aynı insan olamayacağının ortaya konulmasından ibarettir. Yarınki insan var olduğunda bugünkü ortadan kalkacağından, bugünün borçlusu yarın borçlu olmayacaktır (Sedley, 1982).

ifade etmek ve değişim ile sürekliliğe bir neden göstermek içindir. Alıntının devamında Plutarkhos Khrysippos'un her bir tekilin iki dayanağı bulunduğunu ileri sürdüğünü; akış ve değişime açık olanın maddi bir şey olup hiçbir koşulda azalıp artmadığını; özel niteliklendirilmiş olan diğer dayanağın ise değişime açık ve aynı zamanda biricikliği garanti altına alan şey olduğunu iddia ettiğini aktarmaktadır (1083 c-e). Plutarkhos için her bir tekilin iki dayanağa sahip olması gülünç bir çözüm olmakla birlikte, özel nitelikler, argümanın içerdiği paradoksa bir çözüm sunmaktadırlar.

Çözümün makullüğü ve ayrıntılarının mahiyeti, Plutarkhos'un nitelikleri dayanakla özdeşleştirme yanılgısı ve Philon'un özel niteliklere ilişkin sınırlı yorumuyla bir arada düşünüldüğündfe açıklığa kavuşacaktır. İlkin Plutarkhos Stoacıların her bir tekilde iki dayanağın (ὑπόκειμαι) bulunduğunu ileri sürdüklerini aktarırken, niteliklerin ayrı başına bir varlıkları olduğunu düşünmekte ve hatta niteliği *ousia* ile karşılamaktadır. Plutarkhos'un ifade ettiği şekliyle nitelik, *ousia* olarak düşünüldüğünde Platoncu idealara karşılık gelmekte ve bu haliyle her bir nitelik, özel olarak niteliklendirilmiş iki tekilin paylaştığı ortak bir dayanak olarak kabul edilmek zorunda kalmaktadır. Plutarkhos iki tekil kuğunun ikisinin de kuğu olmasının nedeninin paylaştıkları dayanak olduğunu ifade eder. Stoacıların bunu inkar etmeleri sağduyuya aykırı ve gülünç duruma düşmelerine neden olur (*Com. Not*. 1077d). Halbuki Stoacı özel niteliklendirilmiş olan dayanaktan ayrı bulunan bir *ousia* olmadığı gibi, hiçbir *ousia* Stoacılar için örneklik, töz ya da nelik anlamına gelmez; *ousia* sıklıkla varlıkla (τό ὄν) eş anlamlı olarak kullanılan ve bu nedenle bedenli bir varoluşa gönderimde bulunan bir kavramdır. Ne dayanak ne de nitelik ayrıcalıklı ya da aşkın bir varoluşa işaret etmektedir. Bir tekilde iki ayrı dayanak bulunması yalnızca tekilin belirli niteliklere ve ilişkilere sahip bir tekil olduğu anlamına gelir.

Philon'un aktarımında ise Khrysippos'un ifade etmek istediği, tek bacaklılık gibi genel bir özelliğin bir tekile tekilliğini ve biricikliğini verecek bir nitelik olamayacağıdır. Tek bir niteliğin tekillik için yeterli bir nitelik olacağı düşünülürse Dion-Theon paradoksu çözümsüz kalacaktır. Tekilleri birbirinden ayıracak husus, tek bacaklılık, kanca burunluluk ya da kellik gibi bir ya da birkaç özelliğe indirgenemez. Hele ki bir bacağın yitirilmesi gibi bir *durum*da, kendisinde bir azalma ya da artma olmayan bir tekilin varlığının ortadan kalkması tekilliğin dışsal bir öğe tarafından belirlenmesi anlamına

gelir. Her bir tekil gerek genel gerekse özel niteliklere sahip, biricik bir varlıktır. Simplikios'un "özel niteliğin süre ya da kuvvetten değil de içsel bir nelikten (αὐτῆς ποιουτότητι)" kaynaklandığına dair ifadesi (LS 28H; SVF II. 378) ve Stoa ontolojisinde hiçbir tekilin özdeş olamayacağı dikkate alındığında (Cicero, *Acad.* II. 84-85) ne tek bir nitelik ne bir durum değişikliği ne de dışsal bağlantı tekilliğe zeval getirir.

Khrysippos, Büyüme Argümanı ile hiçbir dışsal değişikliğin tekilliğe etki etmediğini, tekilliğin içsel bir oranla tesis edildiğini ve dayanağın tekillik için zorunlu bir bileşen olduğunu düşünürken, Philon'un örneğinde Dion'un kesilen bacağının bir nitelik değil, durum olduğunu ifade edecektir. Khrysippos "özel niteliklendirilmiş olan iki tekilin aynı dayanağı ortaklaşa olarak işgal edemeyeceklerini" ifade ederken, bir yandan tekillerin biricikliğine vurgu yapmakta öte yandan Platoncu idealar öğretisi ile pay alma kuramını hedef alır görünmektedir. Philon'un tek bacaklılığı içsel bir nitelik ve dayanak olarak düşünmesinin muhtemel nedeni, Stoacılar için niteliklerin durum kategorisi ile ifade edilebilir olmalarıdır. Nitelikler tekilin belirli durumlarına karşılık gelseler de özsel ve özel bir nitelik, ancak kalıcı bir duruma işaret eder. Dion-Theon örneğinde Dion'un başına gelen dışsal bir durumdur, kalıcı olup olmayacağı ise belirsizdir. Ayrıca Dion'un niteliği tek bacaklılık yerine "tek bacağını kaybetmişlik" olarak da ifade edilebilir ve bu durumda Theon'a özgü niteliğin, Dion tarafından yüklenilmesi mümkün olmaz.

Tekillere ayrımlarını veren özel nitelikler, maddi ya da zamansal-uzaysal terimlerle anlaşılamazlar. Çünkü Sokrates gibi bir tekile birliğini verenin M.Ö. 400'lerde yaşamış, kendisinin hiçbir şey bilmediğini bilen, Ksantippe'nin kocası, kanca burunlu ve kellik nitelikleri olduğunu söylemek Sokrates'i ayırt edilemez kılmamaktadır. Söz gelimi M.Ö. 400'lerde kendisinin bir şey bilmediğini söyleyen Sokrates, bunu söylemeden evvel henüz bilge değildir, bu nedenle bilgelik gibi bir nitelik bile kendi başına tekili biricik kılmaya yetmemektedir. Ksantippe'nin kocası olmak göreli durum kategorisi ile ilgilidir ve Ksantippe öldüğünde ya da taraflar boşandıklarında kocalık vasfı da ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla başka tekillerle ilişkiye dayanan hiçbir özellik, tekildeki içsel bir duruma işaret etmez. Kanca burunlu ve kel olma niteliği ise özel nitelik olarak düşünüldüklerinde, Dion-Theon paradoksunda ortaya konulduğu gibi saçma sonuçlara yol açacaktır.

Özel niteliğin koşullardan bağımsız doğası, tekil bir varlığı tanımlamaya yarayan bütün niteliklerin bir aradalığının bile, o tekile tekilliğini vermeye yetmeyeceği anlamına gelir. Stoacı metinlerde özel niteliğin ne olduğu muayyen bir biçimde ortaya konulmaz. Deksippos ve Porphyrios özel niteliğin ortak niteliklerin özel bir bileşimi olduğunu ifade etseler de (Porph. *in Cat.* 129. 8-10; LS 28J), ortak niteliklerin tekillerin biricikliği için yeterli bir ayrım olamayacağı açıktır. Bu konu hakkında bilinen tek şey türleri tür yapan şeyin farklı gerilim biçimleri olduğudur. İnsan özelinde *pneuma* akıllı ruh yani *nous* olarak örgütlenir (LS 47P; 47Q). Bu bakımdan özel niteliklerin kaynağı, insanın ruhunun belirli bir durumuna karşılık gelen yönetici kısım gibi görünür. Ruhun bireyselleştirici rolü, her bir tekili madde yığını olmaktan çıkararak onun eylemlerini yönlendirir ve düzenler; aklın yönetici kısmı tekillere değişmez bir karakter verir. Bütün insanlarda ortak olan aklın belirli bir durumuna karşılık gelen yönetici kısmının, tekilleri nasıl tekil yaptıklarına dair müstakil bir tanıklık olmaması, bu konuda çeşitli yorumları olanaklı kılar. Sedley modern tartışmalarda bireysellik unsuru olarak görülen hatıranın da özel niteliklendirilmiş olma ile ilişkilendirilemeyeceğini ifade eder. Çünkü ilkin hatıra, yalnızca insan için bir özel nitelik olabilir, *pneuma*'nın diğer gerilim türlerinde meydana getirdiği tekil varlıklar için hatıradan bahsetmek olanaksızdır. İkinci olarak hatıranın yaşam boyu sürmesi olanaksızken, özel nitelikler tekilin doğumundan ölümüne değin onu o tekil yapmaktadırlar (Sedley, 1982: 261-262). Sedley, Stoacı özel niteliğin koşullardan bağımsızlığını ve eşsizliğini parmak iziyle (Sedley 1982: 266) ya da her bireyin sahip olduğu genetik kodla açıklamaya çalışır (Sedley, 1999: 404). Parmak izi ya da DNA örnekleri özel niteliklerin eşsizliğini; zamansal-uzaysal koşullardan ve ortak niteliklerden farklılığını vurgulamak için seçilmiş iyi örnekler oldukları kadar, bunların her ikisinde de bulunan bedenlilik, her bir kategorinin bedenlerle olan ilişkisini yansıtmak açısından oldukça isabetli görünmektedir.

Reesor, Long ve Sedley dört kategorinin ayrı olarak ilk kez Khrysippos tarafından ortaya konulduğunu (Reesor, 1957: 81; LS 166) ifade ederlerken, Long ve Sedley'e göre bu sistematik ayrımın nedeni Akademi ile olan münakaşadır. Khrysippos ilk iki kategoriyi kendi arasında ve diğer kategorilerden özenle ayırarak değişim ve bireyselliği, Stoacı tekiller metafiziğiyle uyumlu hale getirmeye çalışmıştır (LS 166). Her bir kategorinin bedenlere dair farklı bakış açılarını yansıtması ve birbirleriyle geçişlilik içermeleri, her bir tekil durumun tekiller açısından ifade edildiği durum kategorisinin ayrıntılarında

belirginleşecektir. Niteliğin ve dayanağın her zaman için bir duruma karşılık gelmesi, antik yazarların konuya ilişkin yorum çeşitliliğini anlaşılır kıldığı kadar, Stoa ontolojisinin sabitliğe yüz vermeyen, oluşu ve değişimi merkeze alan anlayışını ve bu anlayışta her bir kategorinin dinamik ve metodolojik işleyişini de açık kılar.

2. 1. 3. Durum (πῶς ἔχον)

Stoa felsefesinin bedenleri merkeze alan ontolojisinde durum kategorisi geniş bir kullanım alanına sahiptir. Deksippos, durumun her şeye düzen veren (συντάσσω) en geniş (πλεῖστος) kategori olduğunu ifade eder (SVF II. 399). "Belirli bir durumda (πῶς ἔχον)" olmak yalnızca fiziğin değil, mantığın ve etiğin alanında da işlerlik gösterir. Stoa felsefesinde Tanrı da dahil olmak üzere var olan her şey maddenin belirli bir durumuna (ὕλην πως ἔχουσαν) karşılık gelir. Nitelikler kimi zaman *pneuma'*nın kimi zaman maddenin belirli bir durumu olarak tanımlanır (ποιότητα εἶναι πνεύμά πως ἔχον ἤ ὕλην πως ἔχουσαν) (SVF II. 379). Yine akıl maddenin belirli bir durumu (τους λόγους ή ὕλην πώς ἔχουσαν) (Plotinos, *Enn.* VI. 1. 29; SVF II. 376); bilgi ise aklın yönetici kısmının belirli bir durumudur (ἐπιστήμη πώς ἔχον ἡγεμονικόν) (Sextus, *PH.* II. 81). Ruh *pneuma'*nın belirli bir durumuna karşılık gelirken (*quid enim est aliud animus quam quodammodo se haben spiritus)* (Seneca, *Ep.* 50. 6)*,* erdemler de yönetici kısmın belirli durumlarıdır (ἀρετή πως ἔχον ἡγεμονικόν) (Sextus, *Adv. Math.* XI. 22). Ruh bulunduğu duruma göre (αὐτήν πως ἔχουσαν) aynı şeyler karşısında bazen düşünür, bazen öfkelenir, bazen de arzu duyar (SVF. II. 823). Dolayısıyla hem varlıkları var eden hem de var olan varlıkların niteliklerini ve etkinliklerini belirleyen her zaman için "belirli bir durumda olmak"tır. Çünkü durum (πῶς ἔχον), sahip olmak/bulundurmak (ἔχω) kökünden gelmekte ve her zaman için bir şeye sahip olmayı; bir özelliği ya da etkinliği yüklenmeyi içermektedir. Stoa evreninin sürekliliğini ve bir aradalığını vurgulamak üzere kullanılan birliktelik (συνεχής) kavramı da durum ile aynı kökten gelmektedir. Bu husus durum kategorisinin kuşatıcılığına dair Deksippos'un tanıklığını doğrular görünmektedir. Stoa felsefesinde durum kategorisinin bu geniş kullanımı, Stoacı bütünlüklü felsefe anlayışında durumun, metodolojik ve bütüncül bir işleve sahip olduğunu gösterirken;

"belirli bir durumda olmak" ifadesi de Stoa felsefesi açısından teknik bir terime karşılık gelir.[15]

Durum kategorisinin bu geniş kullanımının yanı sıra konuya ilişkin seçik tanıklıklar Plotinos ve Simplikios'ta bulunmaktadır. Plotinos, Stoacı kategorilerin dikey işleyişinden hareketle, durumun nitelikten sonra gelen bir cins olduğunun farkındadır. Onun itirazı, durumun maddeye atıfla ortaya çıkan bir cins olmasına karşın, her bir durumdan önce gelmesi gereken niteliğin aynı zamanda maddenin belirli bir durumuna karşılık geliyor oluşudur. Bu durumda eğer nitelikler maddenin belirli durumları ise onların bir hiç olmaları gerekir. Dolayısıyla Plotinos'a göre bütün kategoriler maddeye ait olduklarından onların ayrı birer kategori olarak ele alınmaları gereksizdir. Bununla birlikte ne niteliğin, ne niceliğin, ne zamanın ne mekanın ne de etkinliğin bir durum olarak ele alınması mümkündür. Stoacıların dün, geçen yıl, Lykeion'da, Akademi'de gibi örneklerle açıkladıkları durumlar, Plotinos için durum kategorisine dahil edilemezler. Plotinos için durum sayılabilecek tek şey sahiplik ya da konumdur (*Enn.* VI. 1. 30; SVF II. 400). Plotinos'un Stoacı kategorilere olan muhalefetinin nedeni kuşkusuz Stoa ontolojisinin bedenselci (*corporealist)* karakteridir. Plotinos'a göre bedenin üç boyuta sahip bir şey olması ve üç boyutluluğun bir şeyi basit yapmaktan alıkoymuyor olması, maddenin bedenden münezzeh olmasını gerektirir (*Enn.* VI. 1. 26). Fakat Plotinos'a göre maddenin bileşik bir beden olması ve bu bileşiğin bir ilke mertebesinde ele alınması Stoa metafiziğinin temel iddiası ve çelişkisidir. Yalnızca bedenlerin var olduğunu düşünen bir ontolojinin varlık kategorilerinin de beden olması ve her bir tekil bedenin birden fazla bedenden mürekkep olması, Plotinos'un basitlik ve gayrimaddilik taleplerine cevap vermemektedir. Bununla birlikte bu talepler, Platoncu bir ontolojinin talepleridir. Her bir kategorinin birbirinin yerine geçebilir ve tekil varlıkta birlikte bulunabilir olduğu Stoacı ontolojide basitlik, soyutluk ve gayrimaddilik bir gereklilik ve geçerlilik ölçütü değildir. Bu nedenle Plotinos'un eleştirisi öze ilişkin olmaktan ziyade, dahil olduğu paradigmanın genel kabullerinin yansıtılmasından ibarettir. Plotinos'un mekanı, zamanı, niteliği, niceliği ve etkinliği birer durum olarak kabul etmemesi ve Stoacıların bunlara ilişkin örneklerini geçersiz bulması da, yine varlığı parçalara ayırma ve her bir parçayı kendinde

[15] De Lacy, kategorilerin Stoacılar tarafından felsefenin her alanında işlerlik gösteren metodolojik ilkeler olarak kullanıldıklarını ve son iki kategorinin sisteme bütünlük veren unsurlar olarak görüldüğünü, Marcus Aurelius, Epiktetos ve Cicero metinlerinden hareketle tartışmaya açar (De Lacy, 1945).

ele alma talebinin sonucudur. Halbuki Stoa felsefesinde "Akademi'de" gibi bir durum, tekil bir varlıktan soyutlanmış bir mekana atıf yapmaz; nitekim mekan bir bedensiz olduğundan zaten belirli bir kategoriye göre olamaz. Burada durum ile kastedilen, her zaman için bir tekile ilişkin bir durumdur. Son tahlilde Akademi'de olan bir tekildir. Benzer bir biçimde zamana ilişkin her durumda da bir tekilin durumu söz konusu olacaktır. Dünün ya da geçen yılın kendi başına bir varlığı ve anlamı yoktur; bunlar her zaman için tekilin bir durumuna ya da etkinliğine karşılık gelirler.

Durum hakkındaki en ayrıntılı ve açıklayıcı tanıklık ise Simplikios'ta bulunur. Simplikios Stoacıların bir yerine iki cinsten bahsettiklerini, bunlardan bazılarına ilişki (ἐν τοῖς πρός τί), bazılarına ise ilişkisel/göreli durum (ἐν τοῖς πρός τί τὼς ἔχουσί) dediklerini aktarır:

> "Onlar [Stoacılar] mantıksal olarak ilişkiyi kendindelikten (τοῖς καθ'ἀυτά), göreli durumu ayrımdan (τοῖς κατά διαφοράν) ayırırlar. Onlara göre ilişki tatlı ve acıda olduğu gibi belirli bir durumda olmaya işaret ederken, göreli durum sağ, babalık vb. şeylerde olduğu gibidir (…) Ayırt edici olan kendindelikle her zaman bir arada bulunur (συνυπάρχει). Kendindelik siyah ve beyazda olduğu gibi bazı ayrımlara (διαφορᾶς) sahiptir. Bununla birlikte kendindeliğin ayrımla bir arada bulunması zorunlu değildir. Göreli durum ayrımın çelişiğidir (ἀντίκειται) fakat ilişkinin değil. Çünkü sağ ve baba kesin bir durum değildir, sadece bir ilişkidir. Tatlı ve acı ise ayrıma göre oluşmuş ilişkilerdir; bunlar göreli duruma zıttırlar (ἐναντία) (…) İlişkiler kendindelikten ayrılamasalar da, kendindelik değildirler; onlar sadece ayrımla damgalanmışlardır (χαρακτῆρος). Başka bir şekilde ifade edilecek olursa onlar şeylerdeki ilişkinin şeylerin kendilerinden geldiğini, varlıkların belirli bir durumunu yansıttığını ve başka bir şeye doğru bir eğilimin de mümkün olduğunu söylerler. Fakat göreli durum doğallıkla olmakta (συμβαίνειν) ve şeylerde herhangi bir değişim ve dönüşüm yaratmamaktadır. Dışsal olan göreli 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. Bu yüzden babada bir değişiklik olmasa da, oğulun ölmesi onun artık var olmayacağı anlamına gelir (…) Fakat tatlı ve acı kendilerindeki güç (ἡ περί αὐτά δύναμις) değişmeksizin farklılaşmazlar. Onlardaki değişim başka bir şeyle olan ilişkiden ötürü değildir; onların varlığı yalnızca kendilerindeki ilişkiden kaynaklanır" (*in Cat.* 165. 32-35, 166. 1-29; SVF II. 403).

Simplikios'un bu aktarımında bahsi geçen iki cins (ilişki ve göreli durum) ile bunların ilişkili olduğu kendindelik ve ayrım, Stoacı dört kategoriyi çağrıştırsa da, bunlar arasında birebir örtüşme söz konusu değildir. Kendindelik dayanağa ya da dayanakla birlikte bulunan özel niteliklendirilmiş olana benzemekle birlikte, ayrım ile kastedilen hem durum hem de nitelikler gibi görünmektedir. İlişki müstakil hiçbir Stoacı kategoriye

karşılık gelmez; olsa olsa kategoriler arası bağlantıyı betimlemek için kullanılabilir. Stoacı sınıflandırmaya karşılık gelir görünen tek cins göreli durumdur. Bununla birlikte ilişkinin ayrımla olan bağlantısı ve buna dair örnekler, Stoacı durum kategorisini anlamaya hizmet etmektedir.

Simplikios'un ilişkiyi ayrımın belirli bir durumu ile açıklaması, niteliklerin şeylerdeki belirli durumlara karşılık gelmesi ile örtüşür. Niteliklerin aynı zamanda –en genel anlamıyla– birer durum oldukları akılda tutulacak olursa, ilişkiye dair örneklerin aynı zamanda nitelik ve durum ile ilgili oldukları açığa çıkar. Bununla birlikte nitelik ile durum, durumun zaten niteliklendirilmiş olan bir tekilin durumuna işaret etmesi noktasında farklılaşır. Nitelik, dayanaktaki farklılaşmayken durum, farklılaşmış bir şeyin farklılaşmasıdır. Nitelik ile durum arasında kalıcılık bakımından bir fark olduğu ise her zaman ileri sürülemez. Nitekim bilgi edinmek gibi bir durum, kalıcı bir şeye işaret eder (LS 29A). Bununla birlikte niteliklendirilmiş olana örnek olarak Simplikios tarafından verilen yumruk yapılmış el, geçici (LS 28N) bir nitelik olarak görülür. Niteliklendirilmiş bir tekilden hareketle nitelik ile durum arasında yapılan ayrım uyarınca, yumruk yapılmış el, bir nitelikten ziyade bir duruma karşılık gelir. Simplikios'un bunu niteliklendirilmiş olan olarak adlandırması ise bunun bir nitelik değil de, dar anlamıyla bir durum, tekilin bir durumu olması demektir. Bu nedenle durum kategorisi özelinde dikkat edilmesi gereken husus, tekilin her türlü etkinliğini, edilginliğini ve sahipliğini içeren tanımlamaların hep bir duruma (zamansal-uzamsal bir duruma) atıf yapıyor oluşlarıdır.

Simplikios'un ilişkiye yani duruma dair verdiği acılık ve tatlılık örneği, öncel felsefeler ile Stoa felsefesi arasında hem kavram hem de bakış açısı bakımından önemli bir farklılaşmayı gösterir. Antik felsefede ve özellikle kuşkucu okullarda, acılık ve tatlılık gerçek olmayan ikincil nitelikler olarak görülürler ve görelilik kavramını açıklamada kullanılan örneklere karşılık gelirler (Platon, *Tht.* 159d; LS 7D). Stoacılar, öncel ve çağdaş felsefelerden farklı olarak bu örnekleri görelilik ya da göreli durum kategorileri altına yerleştirmezler. Tatlı ve acı şeylerdeki belirli bir içsel oranın yani durumun sonucudur; bu nedenle onları tadan kişinin izlenimlerinden bağımsız bir içsel güçten (δύναμις) kaynaklanırlar. Hiçbir dışsal etki bir şeyin durumunu farklılaştıramaz; farklılaşma ya da yeni bir durumda bulunma ancak içsel bir değişimle mümkündür. Varlıkların *pneumatik* gerilimlerindeki geçici farklılaşmalara işaret eden durumun

içselliği, ilk iki kategoride olduğu gibi tekilin birlikli, bütünlüklü ve sürekliliğe sahip bir varlık olmasının olanağını ortaya koyarken dışsal bir etkileşimin söz konusu olduğu göreli durum kategorisi, Stoa evreninin varlıkları arasındaki dinamizmin ve ilişkiselliğin mahiyetini gözler önüne sermeye yardımcı olur.

2. 1. 4. Göreli Durum (πρός τί πῶς ἔχον)

Göreli durum da tıpkı durum gibi Stoa felsefesinde geniş bir kullanım alanı bulur. Durumdan farklı olarak bu kez söz konusu olan, tekilin kendinde olan farklılaşmalar değil, tekiller arasındaki ilişkilerdir. Makro ölçekte evren ile parçaları (Plut. *St. Rep.* 1054e-f) , mikro ölçekte insanın ruhu ile bedeni arasında daima göreli bir ilişki bulunur (Seneca, *Ep.* 121. 10). Stoacıların bu kategoriyi görelilik yerine göreli durum olarak adlandırmaları, kategorik işleyişin gerekliliği olduğu kadar, durumun geniş kullanımının da bir sonucudur. Durum kategorisi tekil varlığın zamansal-uzamsal düzlemde belirli etkinliğini ya da sahipliğini tasvir etmeye yararken duruma eklenen görelilik, bu tekil hakkındaki bilgimizi genişletmeye hizmet eder. Şöyle ki "Dion yürüyor" gibi bir ifade, özel olarak niteliklendirilmiş bir tekil olan Dion'un aklının yönetici kısmının bir durumunun ifade edilmesidir. Bu haliyle Dion kendi tekilliğinde tasvir edilen ayrık bir varlıktır. Fakat Dion'un zamansal ve mekansal durumuna dahil edilecek harici etmenlerin bulunduğu aşikardır. "Dion Theon'un sağında yürüyor" ifadesi ise Dion'un etkinliğine etki etmeksizin, onun durumuna ilişkin bilgimizi genişletmektedir. Bu ifadenin ilk ifadeden farkı Dion'un etkinliğine eklenen dışsal bir etmenin varlığıdır. Theon yürüyen Dion'un durumunda bir değişiklik yaratmadığı gibi, Theon yürümeyi bıraktığında Dion içsel durumundan bir şey yitirmeksizin, sağda yürüyen bir tekil olmayacaktır.

Tekillerin durumuna ilişkin bilgiyi genişletmeye yarayan göreli durum, ontolojik olarak dışsal bir tekilin varlığına işaret eder. Göreli durum içsel ayrımına göre belirli bir durumda bulunan bir şeyin, başka bir şey olmasına neden olmaz; o sadece bir şeyin başka bir şeyle ilişkili olduğunu gösterir (Simp. *in Cat.* 166. 15-20). Kendinde bir duruma sahip olan bir varlık, ancak başka bir varlık nedeniyle göreli bir durumda bulunabilir. Sol-sağ, baba-oğul ilişkisinin taraflarından her biri diğeri için göreli bir durumda bulunur. Babanın

ve sağın varlığı ortadan kalktığında oğul ve sol gibi göreli durumlarda bulunan varlıklar, içsel doğalarından feragat etmeksizin ortadan kalkacaklardır. Babalık gibi bir konum halihazırda ve her zaman oğulluğu gerektirir, bir oğul öldüğünde bir babanın başka bir çocuğu yoksa o göreli olan bu durumu yitirir. Göreli durumun dışsal etmenlere göreli oluşu, Stoacıların daimi oluş halinde olan tekillerin değişen durumlarını sürekli olarak dikkate aldıkları ve tekilin gerçekliğini, her zaman için güncel ve karşılıklı bir durumundan hareketle göz önünde bulundurdukları anlamına gelir.

Beden kategorileriyle ifade edilen her varlık, her zaman için bedensiz şeylerle karşılıklı bir durum içinde de bulunur. Söz gelimi evrenin bütünü, boşluğa göreli bir durumda bulunur; her varlık belirli bir mekanda ve zamanda var olur; her türlü ifade hep bir bedenli oluşa göre dile getirilir. Bu haliyle göreli durum bedenlerin diğer bedenlerle olan dışsal ilişkilerini açıklamaya hizmet ettiği gibi, bedenlerin bedensizler açısından da ifade edilebilmesini sağlar. Diğer kategoriler her zaman için tekil bir bedenin farklı durumlarını açıklayan, o tekilin içsel ilişkilerini ve oranlarını ifade eden bakış açıları iken göreli durum, yine bedenlerden hareket etse de, bedenin ötesine uzanma olanağına sahip tek kategoridir. Göreli durum, bedenler ile her türlü fiziksel temastan ve nedensel ilişkiden uzak olan bedensizler arasında, herhangi bir temasın ve içsel bir değişimin varlığını şart koşmaksızın gerçekleşen bağlantıyı açıklar.

Göreli durum sayesinde Stoacı bedensizler, düşünmenin nesnesi olurlar; bedenlerin onlara göreli durumları sayesinde tekillik ölçütünü yerine getirirler. Yine bedenlerin bütünü (ὅλον) söz konusu olduğunda Stoacı ilişkisel evren tasarımı, bütün bedenlerin bedenli olmayan bir şeye göre bir durumda olmasını talep edeceğinden, bedenler ve onlara göreli olan bedensizlerin bir aradalığı gerçekliğin tümünü (πᾶν) oluşturur. Bedensizler ile bedenlerin ontolojik açıdan bağımsız fakat birbirlerine göreli oluşları, bu iki şey türünü gerçekliğin kurucu unsurları olmaları açısından birbirleri için gerekli ve zorunlu kılar. Karşılıklı gerekliliğin kategorik ifadesi olan göreli durum sayesinde bedenler ile bedensizler aynı cinse, *bir şey*'e dahil edilebilir hale gelirler. Gerçekliğin bir yüzünü yansıtan bedenlerden sonra, bu bedenlere göreli ve Stoa fiziğinin en özgül yanlarından biri olan bedensizler, gerçekliğin nasıl tamamlandığını ve alternatif bir fiziğin (ontolojinin) nasıl olanaklı olabileceğini belirginleştireceklerdir.

2. 2. BEDENSİZLER (ἀσώματα)

Stoa fiziğinin evren tasarımında gerçekliğin bir veçhesini oluşturan bedenler, evrensel süreçlerin etkileşime ve değişime açık doğasını yansıttıkları gibi, ontolojik açıdan ayrıcalıklı konumda bulunan tekillerin var olma tarzlarını da ifade ederler. Yalnızca bedenlerin var olduğu Stoa fiziği, var olmayan fakat gerçek olan ve bu nedenle gerçekliğin oluşumunda ve anlaşılmasında zorunlu bir bileşen olan bedensizleri de içerir. Bedensizler, bedenlerle fiziksel bir temasa ya da nedensel bir ilişkiye girmezler; onların bedenlerle birlikte *bir şey* ve gerçek şeyler olmaları nesnel dünyadaki bedensiz etkilerden ve bedenlerin bedensizlere olan göreli durumlarından çıkarsanır. Bu çıkarsama ile bedensizler gerçekliğin olanaklı olmasını sağlayan koşullar olarak anlaşılırlar.

Stoa fiziğinin etkileme ya da etkilenme ölçütünü yerine getirmeyen bedensizler ne kendi aralarında ne de bedenlerle bir etkileme ya da etkilenme ilişkisine girmediklerinden nedensel terimlerle düşünülemezler. Stoa fiziğinde nedensellik, bedenli bir varoluşu zorunlu kılar; Stoacılar için geleneksel neden-etki bağlantısı *var olan* bir bağlantı değildir. Çünkü geleneksel anlamda nedene bitişik olarak düşünülen etki, bir bedenin etkilenme yoluyla değiştiğini varsayar. Fakat Stoacı kategorilerden göreli durum dışsal bir ilişkinin, içsel bir değişime neden olamayacağını gösterdiği gibi, durum kategorisi de bir farklılaşmanın her durumda içsel bir oran değişimi olduğunu göstermektedir. Tekillerin kalıcılığını ve birliğini tehlikeye atmaksızın, tekildeki herhangi bir değişimin nedeni olan başka bir tekil beden, nedeni olduğu tekilin "o tekil olmasının" nedenidir. Sextus Empiricus nedensellik ilişkisini açık kılmak üzere bedenli nedenler ve bedensizler arasındaki durumu şöyle açıklar: "Stoacılar için bir neden, bir bedendir ve işte bu bedenin üzerinde bir nedenin birkaç bedensiz etkisi olur. Örneğin bir beden olan bıçak, bir beden olan etin nedenidir; 'kesilmiş olmak (τέμνεσθαι)' ise bedensiz bir ifadedir (ἀσωμάτου κατηγορήματος) (*Adv. Math.* IX. 211)." Bir beden olan bıçak başka bir beden olan etin nedenidir. Kesilmiş bir ette ise kesilmenin kendisi etin sahip olduğu bir nitelik değil bir özelliktir ve bu nedenle bir beden değildir. Kesilmiş bir etten ayrı bir "kesilmiş olmak" bulunamayacağından, buradaki kesilmiş olma olgusu bir etkiye karşılık gelir. Etin kesilmiş olması etin içsel doğasında bir değişime neden olmadığından, bıçağın ete olan etkisi aslında var olan bir etki değildir. Kesilmiş bir et, kesilmiş olması nedeniyle,

kesilmeden önceki haline göre yeni bir varlık olmadığından, etkinin niteliksel bir değişime neden olamayacağı açıktır.

Stoa fiziğinde neden olan bir beden diğer bir bedende bedenli bir etki yaratamaz. Neden olan beden sadece nedendir, nedenin etkisi bir beden değildir. Dolayısıyla geleneksel nedensellikte bedenlerde ortaya çıktığı düşünülen etki, kategorik olarak bir bedene karşılık gelmez. Stoacı nedensellik yalnızca nedenlerin olduğu bir nedenselliktir ve yalnızca nedenlerin olması bedenler arasında neden olmak bakımından bir benzerlik ve süreklilik olması anlamına gelir. Nedenler arasındaki bedenli ilişki, neden olmak bakımından bedenlerin içsel farklarından hareketle tesis edilir ve her türlü değişim ve hareket nedensellik terimleri ile düşünülür. Her bir tekil, nedensel ilişkinin elemanı olduğundan, evrende süreklilik gösteren nedensellik, tekillerin değişimden azade, donuk bir ontolojiye tabi olmadıklarını gösterir. Stoa evreninin bedenleri arasındaki bu dinamizm her zaman bedenlerin nedenler olduklarını akılda tutmayı gerektirir.

Etkilerin bedensizliği bedenlerin yalnızca nedenler olması anlamına geldiğinden, geleneksel neden-etki bağlantısının Stoa fiziği için olanaklı olmadığı açıktır. Nedensel ilişkinin bedenler üzerinden tesis edilmesi, etkinin bedene etkimeyen bir *lekton* olması demektir. Etkimeyen bir etki bir oksimoron olsa da, bu çelişki bedensizlerin sınır koşullar olduğunu gösterir. Her bir tekil son tahlilde bir mekanda ya da bir zamanda var olur. Bu haliyle zaman ya da mekan bedenin sınırıdır. Evrenin bütünü her zaman için sınır ihlalinin olanaklı olduğu ama büyük tutuşma dışında hiçbir zaman bir ihlalin gerçeklemeyeceği bir boşlukla sınırlandırılır. Her bir beden, dil düzleminde anlamın açığa çıktığı bir *lekton'*da belirir. Dolayısıyla bedensizler bedenler tarafından etkilenmeksizin ve etkilemeksizin işgal edilen konumlara benzerler. Bedensizlerin etkilenimsizliğinin nedeni, varlığı ifade eden adlar ve fiillerin bunları tanımlamada yetersiz oluşudur. Bedensizler genel olarak alttan alta işleyen şeyler (ὑπόστασις) olduklarından, onların varlıkla bir temasları yoktur. Onlar sadece gerçekliğin tamamlayıcı unsurları olmaları bakımından bedenlerin varlığının ve bilgisinin olanaklı olmasını sağlayan sınır konumlar ve koşullardır.

Bedensiz türlerinin mahiyeti ve sayısı hakkında farklı tanıklıklar bulunur. Ortodoks kabul mekan (τόπος), zaman (χρόνος), boşluk (κενόν) ve *lekton* (λεκτόν) olmak üzere dört tür bedensizi (Sextus, *Adv. Math.* X. 218) dikkate alırken, farklı tanıklıklar sınırın (πέρας), yüzeyin (ἐπιφάνεια) ve yerin (χώρα) de bedensiz olduğunu ifade ederler (DL XII. 132;

135; LS 50D; SVF. I. 95). Sınırın, yüzeyin ve yerin ihtilaflı karakteri, bunların bedensizliğine dair açık tanıklıklar bulunmamasından ve tanıklıklardaki çelişik ifadelerden kaynaklanır. Stoa evreninin sürekliliği ve evrenin bütünü ile parçaları arasındaki ilişkiye dair aktarımlarda değinilen sınır, kimi zaman bedenli tekillerin bedensiz sınırı (Plut. *Com. Not,* 1080e) kimi zaman da zihinsel bir yapım anlamına gelir (LS 50D). İlk anlamıyla sınır Plutarkhos'a göre Stoacıların "genel kanıya aykırı görüşleri"ndendir:

> "Onlar [Stoacılar] bedenlerin birbirlerine temas (ψαύω) ettiklerini söylerler ki, bunun anlamı bir sınırın olduğudur. Fakat sınır bir beden değildir (σῶμα οὔκ ἐστιν). Buna göre bedenin bedene teması, bedensiz bir şey ile olacaktır; fakat bunların arasındaki (μεταξύ) bedensiz, teması ortadan kaldıracaktır. Hala bir temas olduğu ileri sürülecekse beden, bedensiz bir şeyi etkileyecek (ποιεῖν) ya da ondan etkilenecektir (πάσχειν)" (*Com. Not,* 1080e-1081a).

Plutarkhos'un aktardığı şekliyle sınır, bir bedensiz olarak ele alınırsa, tekiller arasındaki ilişki imkanı ortadan kalkacağından Stoacı dinamizmden bahsetmek olanaksız olacaktır. Fakat bedenlerin temas halinde ortaklaşa bir sınır paylaştıkları düşünülecek olursa, burada sınır düşünsel bir yüzey, bir çizgi ya da bir nokta olarak ele alınabilir. Nitekim Diogenes Laertios eni ve derinliği olan fakat yüksekliği olmayan yüzeyin bedenin sınırı olduğunu ve sınırın Poseidonios tarafından hem düşüncede (κατ᾽ἐπίνοιαν) hem de gerçekte (καθ᾽ὑπόστασιν) var olduğunun gösterildiğini belirtir (DL XII. 135). Bununla birlikte Proklos sınırın bedenlerden farklı olarak yalnızca düşüncede var olduğunu ifade eder (LS 50D; SVF II. 488). Bu üç aktarım bir arada ele alındığında aralarındaki ortaklıkların sınırın ve yüzeyin birer beden olmadıkları ve yalnızca düşüncede var olduklarıdır. Diogenes Laertios'un gerçeklik için kullandığı kavram *hypostasis* olduğundan, bu, bedensiz bir şeye göndermede bulunur, bu haliyle sınırın ya da yüzeyin Plutarkhos'un ifadesiyle örtüştüğü ve bir beden olmadığı açığa çıkar. İkinci olarak Diogenes Laertios ile Proklos arasındaki ortaklık sınırın ya da yüzeyin düşüncede var olduklarıdır ki, bu husus sınırı ya da yüzeyi bedensiz olmaktan çıkarır. Bununla birlikte Diogenes Laertios'un, türe özgü fiziğin konularını sıralarken mekan ve boşluk ile birlikte sınırı da anması (DL XII. 132), sınırın bir bedensiz olma ihtimalini doğurur. Fakat aktarım zaman ve *lekton*'u içermediğinden, Diogenes Laertios'un aktarımının bedensizlere ilişkin

olmadığı görülür. Dolayısıyla Stoacılar için sınır ya da yüzey yalnızca düşüncede var olan bir şey olarak anlaşıldığında zihinsel bir yapım olur ve bedenli-bedensiz ikiliğinin dışına konumlandırılır. Yalnızca düşüncede var olan sınır ve yüzey *bir şey* olmayan idealarla "ontolojik" bir yakınlık sergiler.

Bedensizliği tartışmalı olan bir diğer kavram ise yerdir. Yerin muteber aktarımlarda anılmamasının muhtemel nedeni, Stoa felsefesinde yerin alımlanışının bir polemik ile ilgili oluşudur. Mekan ve boşluk ile aynı anlam bağlamına sahip olan yer, Khrysippos tarafından Epikourosçuluğa muhalefetle ele alınan bir kavrama işaret eder. Epikourosçu terminolojide boşluk, mekan ve yer, atomların bulunuşuna göre farklı bağlamlarda kullanılan uzama ilişkin kavramlardır. Boşluk atomlar tarafından işgal edilmemeyi, mekan her zaman için bir atomun mekanı olmayı, yer ise atomların işgal etmeksizin geçip gittiği bir uzamı içermektedir. Dolayısıyla yer, ne işgal edilen ne de işgal edilemeyen; yalnızca bedenlerin geçip gittiği mekan olarak anlaşılmaktadır (Sedley, 1999: 367; 396). Epikouros yer ile birlikte boşluk ve kavranamaz doğa (ἀναφής φύσις) sayesinde bedenlerin yer kapladıklarını ve hareket edebildiklerini düşündüğünden (*Ep. Hdt*. 39-40), yeri atomların hareket güzergahı olarak alımlar görünmektedir. Boşluğun genel kavranışından farklı olarak yer, atomlar arasındaki mesafeye karşılık gelen evrene içkin özel bir boşluk türüne karşılık gelmektedir. Buna karşın herhangi bir boşluğu kabul etmeyen Stoacı evren tasarımı, Khrysippos için yerin bu atomcu anlamını tartışmaya açmayı gerektirir. Sextus Empiricus, Stoacılara göre yerin bir beden tarafından kısmen doldurulan (κατεχόμενον), kısmen de doldurulmayan bir aralık/mesafe (διάστημα) olduğunu ifade eder. Yine bazıları (Khrysippos) yeri büyük bedenlerin geçip gittiği mekan (ὑπάρχειν τόν τοῦ μείζονος σώματος) olarak tanımlamaktadır. Yerin mekandan farklı olarak kapsanan bedenlerin (ἐμπεριεχομένου σώματος) büyüklüğüne atıf yapması, en küçük bedenin (ἐλάχιστον σῶμα) bile mutlaka bir mekanda bulunuyor olmasından kaynaklanmaktadır (*Adv. Math*. X. 3-4). Yine Aetios Zenon'un uzamsal terimleri bedenlerin bulunuşuna göre birbirinden ayırdığını belirtirken, yerin tıpkı bir fıçı (πιθάκνη) gibi bedenler tarafından kısmen işgal edilen (μέρους ἐπεχόμενον) bir şey olarak düşünüldüğünü ifade eder (SVF. I. 95). Khrysippos tarafından da yerin alıcılığı benzer terimlerle ifade edilir. Areios Didymos Khrysippos tarafından yerin büyük şeyler tarafından doldurulabilen büyük bir kaba (*container)* benzetildiğini ve bu kabın büyük bir

bedeni kuşatmaya yetecek kadar büyük olması gerektiğini belirtir (Areios Didymos'dan aktaran Sedley, 1999: 396).

Bütün bu tanıklıklar bir arada ele alındığında ilkin yerin bir beden olmadığı, Khrysippos tarafından kullanılan *hyparkhein* fiili ile açıklığa kavuşur görünmektedir. İkinci olarak yerin büyük bir kap olarak düşünülmesi, Epikourosçu yer tanımına yapılmış önemli bir eklemedir. Epikourosçular için atomik düzeydeki hareketin teminatı olan yer, evrenin içinde bulunan küçük ve özel bir boşluktur. Stoacılar için yerin evrene içkin olup olmadığı ise oldukça tartışmalıdır. Yer evrene içkin olduğunda mekanla aynı anlama gelecek bir bedensize işaret edecektir. Halbuki yerin büyük bir kaba benzetilmesi ve bu kabın kısmen dolu kısmen boş olarak tasvir edilmesi, yer ile kastedilenin her zaman için bedenler tarafından doldurulan mekandan ve bedenler tarafından doldurulma olanağına sahip olmakla birlikte doldurulmamış olan boşluktan farklı bir şey olmasını zorunlu kılar. Bu haliyle yer ne boşluğun ne de mekanın özel bir türüne karşılık gelir. Yerin mahiyetine ilişkin olarak göz önünde bulundurulması gereken husus, evrenin mekanı ve boşluktan oluşan tümlüğün (πᾶν) uzamının neye karşılık geleceğidir. Plutarkhos, Khrysippos'un evreni mekanın ve yerin ortasında (μέσην χώραν) konumlandırdığını ifade ederken (*St. Rep.* 1054c), yerin mahiyetine ilişkin önemli bir noktayı vurgulamaktadır. Stoa eskatolojisinde büyük tutuşma (ἐκπύρωσις) evrenin genişleyerek boşluğa yayılacağı kozmolojik bir duruma karşılık gelir. Evrenin dışında bulunan boşluğun *bir şey* olarak kabul edilme nedeni de genişlemenin bir boşluk gerektirmesidir. Bu doktrin uyarınca evren normal seyrinde boşlukla bir tümlük halinde bulunur. Evren ile boşluk bir tümlük olarak ele alındığında bunların işgal ettikleri uzam, kısmen evren tarafından doldurulmuş, kısmen de boşluk tarafından boş bırakılmış olur. Yerin Khrysippos tarafından büyük olarak tasvir edilmesi, en büyük beden ya da bütün bedenlerin toplamı olan evrenden daha büyük bir uzamın gerekliliğini vurgulamak içindir. Dolayısıyla Stoa felsefesinde yer, evren ile boşluktan oluşan tümlüğü tasvir etmek üzere kullanılan fiziksel terimdir. Yerin bir bedensiz olmasına rağmen standart aktarımlarda sıklıkla bahsi geçen bir kavram olmamasının gerekçesi onun bu bileşik doğasıdır. Mekana ve boşluğa atıf yapan yer, muhtemelen mekan ve boşluğun bedensizliğinden hareketle bedensizliği anlaşılan ve herhangi bir temellendirmeye ihtiyaç duymayan *bir şey* olarak anlaşılmıştır.

Bu bakımdan mekanı ve boşluğu içeren yer, bir bedensiz olarak ele alındığında Stoacı bedensiz sayısı üçe düşmüş olur. Aşağıda ele alınacak olan yer türlerinin (mekan ve boşluk) ayrımı, her bir bedensiz için –zımnen de olsa– sınırlı-sınırsız ve içlem-kaplam bakımından bir ikiliğin varsayılmış olma ihtimalini doğurur. Bu ise Stoa fiziğinin bedenler düzleminde hiyerarşik olmayan düalizmine koşut olarak bedensizler düzleminde de işlevsel ikilikleri barındırdığı anlamına gelir. Bu hususun problematik açısından değeri Stoacı perspektivizmin mücadele ettiği dikey kutupsallığı, yatay bir kutupsallık aracılığıyla ortadan kaldırmayı denemesidir. Ayrıntılarına aşağıda değinilecek olan bu çözüme geçmeden evvel ise ortodoks bedensizlerin mahiyeti üzerinde durulmalıdır.

Bedensizliği tartışmalı olmayan mekan, boşluk, zaman ve *lekton*, ilk bakışta birbirleriyle kategorik olarak uyuşmaz görünen bedensizlere karşılık gelirler. Mekan, boşluk ve zaman fiziksel süreçlere ilişkin koşullar gibi görünürken *lekton* dil felsefesi ile bağlantılıymış gibi görünür (Brunschwig, 2003: 213). Fakat ilk bakışta göze çarpan bu heterojenlik, bedensizlerin bedenlerle olan ilişkisi ve *bir şey* olma ölçütleri dikkate alındığında ortadan kalkar. Bedenlerin var olmasının ve bilinmesinin koşulları olan bedensizler, ister parçanın isterse bütünün tekilliğinde olsun mutlaka tekil bir beden ile birlikte düşünülürler. Bedenli dünyadaki fiziksel süreçlerde hep bir zamanın ve bedenlerin işgal ettikleri bir mekanın göz önünde bulundurulması gerekir. Yine evren bir bütün olarak ele alındığında, onun dışında bulunan bir boşluk ve evrenin hareketinin ölçüsü olan bir zaman bedenli dünyanın olanaklı olmasını sağlayan koşullara işaret ederler. Fiziksel süreçlere işaret eden bu bedensizlerden farklı olduğu düşünülen *lekton,* her zaman için bedenlerin etkinliklerinin ya da durumlarının dilde ifade edilmesi olduğundan, her zaman için bir tekilin tasvirinde açığa çıkan bir anlam olarak tekille yakından bağlantılıdır.

Tekille bağlantı ölçütü açısından homojen bir cinse işaret eden bedensizler, gerçekliğin kurucu unsuru olmaları nedeniyle var olan bedenlerle de sıkı bir ilişki içindedirler. Dolayısıyla Proklos'un iddia ettiği üzere Stoacı bedensizlerin yalnızca düşüncede var olan (κατ᾽ ἐπίνοιαν), işlevsiz (ἀμενηνόν) ve yokluğa çok yakın (ἔγγιστα τοῦ μή ὄντος) şeyler olduğuna dair eleştirileri ile birlikte (LS 51F; SVF II. 521), modern Origenes yorumcularından Tzamalikos'un bedensizlerin varlıkla yani bedenle olan ilgilerinde bir örtüşmenin olmadığını ve *bir şey'*in bu iki türü arasında bir uyumun olanaksız olduğunu dile getiren eleştirileri (Tzamalikos, 1991: 540; 553) Stoacı *bir şey* cinsinin türleri

arasındaki ilişkinin ve bedensizlerin etki alanlarının göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Stoacılar için bedensizler yalnızca düşüncede var olan ve bedenlerle ilgisiz olan şeyler olmadıkları gibi, bedensizlerin etkisi yalnızca fizik alanı ile sınırlı da değildir. *Lekton* özelinde düşünüldüğünde "doğaya uygun yaşama" ereği bir ifadedir ve Stoa felsefesinin bütün felsefi disiplinleri bu ereğe hizmet etmektedir. Bu husus bedensizlerin Stoa felsefesinin nihai ereği açısından bedene içkin bir nesne olabileceğini göstermesi ve bedensizlerin etki alanının fizik ile sınırlı kalmadığının açığa çıkarılması açısından özel bir örnektir. Bu özel örneğin ayrıntılarının da ele alınacağı başlıklarda kanonik bedensizlerin mahiyetine, işlevine ve kapsamına ilişkin tanıklıklar gözden geçirilerek Stoacı evren tasarımı ile fizik anlayışının detayları açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Böylece Stoa fiziğinin en yüksek cinsi olan *bir şey* ile Stoacılığın en özgün yanlarından biri olan bedensizlerin, alternatif bir fizik (ontoloji) açısından önemi ortaya çıkmış olacaktır.

2. 2. 1. Boşluk (κενόν)

Boşluk, bedensizliği konusunda en az ihtilafın bulunduğu bedensiz türüdür. Gerek *bir şey* olma tarzı gerekse tanımı açısından tanıklıkların mutabakata vardığı boşluk, "varlık tarafından işgal edilebilme olanağına sahip olmasına karşın işgal edilmemiş olandır (τό οἷόν τε ὑπό ὄντος κατεχεσθαι, μή κατεχόμενον) (Sextus, *Adv. Math.* X. 3)." Bir beden tarafından işgal edilmediğinden dolayı sınırsız (ἄπειρον) olan boşluk, evrenin dışında (ἐκτός τοῦ κόσμου) bulunur. Aynı zamanda bir hiç olduğundan (μηδέν οὐδέν) ötürü tıpkı zaman gibi bir sınıra sahip olmaması, onun alttan alta işleyişinin sonsuz olduğunu (υπόστασιν άπειρόν ἐστί) gösterir (LS 49A; SVF II. 503). Boşluğun alttan alta işlemesi (ὑπόστασις) onun her türlü temastan uzak olması (ἀναφής) anlamına geleceğinden, boşluğun ne bir şekli ne de bir şekil alma olanağı bulunur. Yalnızca bedenleri alma kapasitesine (δέχεσθαι) sahip olan boşluk, ne bir etkide bulunabilir (ποίεον) ne de etkilenebilir (πάσχειν) (LS 49C; SVF II. 541).

Evrenin sınırlı olmasına karşın boşluğun sınırsız oluşu arkaik bir tartışmanın yansıması olarak Stoacı boşluk temellendirmelerinin merkezinde yer alır. Pythagorasçı Arkhytas,

evrenin sınırlı olduğu ve etrafında sınırsız bir boşluk bulunmadığı durumda, sınırlı evrenin sınırında duran birinin omzunu dışarıya uzattığında ne olacağını sormak (Simplikios, *in Phys.* 467. 26-35) suretiyle evrene bir sınır çizmenin yaratacağı paradoksu dile getirir. Bu sorun karşısında Simplikios Stoacıların temellendirmesini şöyle ifade eder:

> "Stoacılar evrenin dışında bir boşluk olmasını istediler ve bunu şu varsayımla kanıtlamaya çalıştılar. Biri, sabit bir kürenin kenarında dursun ve ellerini yukarıya doğru uzatsın. Eğer uzatabilirse bu, dünyanın dışında uzanılacak bir şeyin var olduğunu gösterir. Eğer uzatamazsa, dışarıda onu engelleyen bir şeyin var olması gerekecektir" (LS 49F; SVF II. 535).

Bu temellendirme ile Stoacılar, evrenin dışında *bir şey*in olması gerektiğini zorunlulukla ortaya koyarlarken, aşağıda değinilecek boşluk düşüncesinin içerimi ile temellendirmede ifade edilenin ötesine geçerek sorunu ortadan kaldırmış olurlar. Buna göre Stoa fiziğinde sınır düşünsel olarak yalnızca bedenlere izafe edilebilen bir özelliktir. Bedenlerin tamamını içeren ve kendisi de bir beden olan evrenin ötesinde, mantıksal olarak mutlaka sınırsız bir şey olmalıdır. Eğer boşluk sınıra sahip bir şey olarak ele alınırsa, bir beden olacak ve Arkhytas'ın paradoksu *ad infinitum* olacağından çözümsüz kalacaktır. Bu çözümsüzlük karşısında Stoacılar Arkhytas'ın sınıra ilişkin sorununun bir bedensiz olan boşluğa uygulanamaz olduğunu ortaya koymak suretiyle sınıra ilişkin paradoksal durumu ortadan kaldırırlar. Bu noktada herhangi bir etkileme ve etkilenme kapasitesine sahip olmayan; bir bütün olan evrenle bir araya gelerek tümlüğü oluşturan boşluğun bedensizliği ve tekilliği, bütününde bir tekil olan evrenden hareketle ortaya konulmakta; boşluğun tanımı ve "nitelikleri" Stoacı evrenin bedenliliğinden ve evreni oluşturan öğeler arasındaki ilişkiden yola çıkarak temellendirilmektedir. Buna göre Stoa evreni, öğeleri arasındaki uyumluluk, etkileşim ve bir aradalıkla boşluğun evrenin içinde bulunmasının önüne geçen, tamamıyla dolu olan bir evrendir. Galenos, *pneuma*cı doktorların evrende boş bir yer olmadığını ve bütün varlığın kendiyle bir olduğunu (ἄλλ᾽ ἡνῶσθαι τήν ὅλην οὐσίαν) ifade ettiklerini aktarırken (LS 49D; SVF II. 424), Stoa fiziğinin boşluğu türettiği birlikli evrene göndermede bulunmaktadır. Evrende boşluk olmaması Stoacıların beden

olma ölçütünün zorunlu sonucudur ve bedenli nedenselliğin işletilebilmesi için temastan azade *bir şey*in mantıksal olarak bu düzenin dışında bırakılması gerekmektedir.

Bedenlerle dolu olan bu evren, zorunlu olarak "bedenlerin yokluğu" ile karakterize olan bir şeye gereksinir. Evrenin içine konumlandırılamayan ve ancak negatif biçimde *bir şey* olması gerektiği düşünülen boşluk, zorunlulukla evrenin dışında bulunmalıdır: Çünkü büyük tutuşma boşluğa gereksinir; evren, evrensel bir yangınla tutuşup patlayacağı zaman genişler ve hali hazırda kapladığı mekandan daha fazla bir mekana ihtiyaç duyar: Varlığın tümü ateşte çözüneceğinden, oldukça büyük bir mekana ihtiyaç olacaktır. Bu nedenle bir varlık tarafından işgal edilen mekan büyük tutuşma süresince evrenin dışına yani hiçbir bedenin doldurmadığı boşluğa doğru genişler (LS 49 G; SVF II. 537). Evrenin işgal etmesi gereken bir uzama ihtiyacı olması, evrenin dışında henüz bir beden tarafından işgal edilmemiş fakat her zaman için işgal edilme olanağı bulunan bir şeyin olmasını gerektirir. Bu nedenle Khrysippos kendinde sonsuz ve sınırsız olan boşluğun, ancak dolu bir şey olmaya başladığında, yani evrenin sınırları boşluğa doğru genişlediğinde bir sınıra sahip olacağını ifade etmektedir (LS 49A).

Stoa evreni kozmik boşluk sayesinde periyodik olarak tutuşur; evren her bir tutuşmanın ertesinde kendi mekanını işgal etmek suretiyle kendini yineler ve yeniden oluştuğu her döngüde her bir tekilin aynı tekil olmasını garanti altına alır (LS 52A). Boşluk kozmik bedenin yayılım potansiyeline işaret etmek suretiyle evrensel değişimin ve yeniden oluşumun (ἀποκατάστασις) olanağını temellendirmeye yarayan ve bu rolü sayesinde nesnel gerçekliğin kurucu unsuru olan bir bedensize işaret eder. Bu haliyle boşluğun evrenin dışında yer alan bedensiz *bir şey* olması, evrenin niteliklerinden ve akıbetinden hareketle temellendirilmiş olur.

Boşluğa ilişkin evrenden hareketle yapılan bu negatif temellendirmelerin yanı sıra, Stoacı Kleomedes *Caelestia* adlı eserinde mekandan ve düşünceden yola çıkarak boşluğun alttan alta işlediğini ortaya koyar. Mekandan hareketle yapılan temellendirmede, Kleomedes evrenin sınırlı olduğunu göstermekle işe başlar: Evrenin sınırsız olmaması onun Doğa tarafından idare edilmesinden kaynaklanır. Çünkü Doğa'ya ait olan hiçbir şey sınırsız olamaz, aksi takdirde Doğa'nın bunları idare etmesi olanaksız olur (*Cael.* I. 3). Sonrasında evrenin parçaları arasındaki etkileşim (συμπάθεια) ve bir bedenin işgal edebileceği tek bedensizin mekan olması ile boşluğa dair temellendirme için gerekli

hazırlıklar tamamlanmış olur (I. 11). Her beden zorunlu olarak bir mekanda bulunduğundan ve beden tarafından işgal edilen uzam parçası tanımı gereği mekana işaret ettiğinden, boşluk hiçbir bedenle fiziksel bir temasa girmeyen, bir beden tarafından işgal edilip doldurulamayan şeydir. Dolayısıyla Kleomedes boşluğun alttan alta işleyen (ὑπόστασις); bedenleri alma ve onlar tarafından işgal edilme olanağına sahip olan bir bedensiz olduğunu ileri sürer (I. 20-39). Mekandan hareketle yapılan bu temellendirmeden başka Kleomedes bir "düşünce deneyi" (Algra, 1995: 315) ile boşluğu temellendirir: "Evrenin işgal ettiği mekanda kendiliğinden hareket ettiğini düşünelim, evren hareketi esnasında bir mekanda olacaktır ve hareketi boyunca artık işgal etmediği mekan, boşluk tarafından doldurulacaktır. Dolayısıyla evrenin hareket ettiğini varsaymak, boşluğu gerektirir (I. 39-43)."

Boşluğa ilişkin temellendirmeler Peripatetikler ile Stoacılar arasında önemli bir tartışmayı beraberinde getirir. Peripatetikler evrenin dışında bir boşluk olması durumunda, varlıkların bu boşlukta dağılıp, yok olacaklarını iddia ederler. Bu iddiaya karşılık Stoacılar evreni çevreleyen boşluğun bir hiç (οὐδέν) olduğunu ve varlıkların boşlukta dağılmasını önleyenin evrenin sahip olduğu durum (ἕξις) olduğunu ileri sürerler. Buna göre evren doğası gereği bir birlik olduğundan varlıkları bir arada tutup (συνέχουσαν) onları korumaktadır (συντηρούσαν). Boşlukta dağılmak ise varlıkların doğal değişimleri (φυσικάς ἀυτῆς μεταβολάς) sonucu bazen ateşe dönüşmek suretiyle başka bir kozmogoninin oluşması içindir (LS 49H: SVF II. 540).

Bütün bu temellendirmeler ve itirazlara yapılan cevaplar Stoa fiziği ve eskatolojisi açısından boşluğun önemini ortaya koyduğu kadar, boşluğun "nitelikleri" Stoa evreninin sürekliliğini ve bedenleri arasındaki dinamik nedenselliği garanti altına almaya yarar. Bedenler dolayımıyla düşünülmesi en zor ve dolayısıyla en soyut bedensiz olan boşluk bile, evrensel düzenin kendisi ve devamlılığı açısından gereksinilen bir bedensiz olması nedeniyle Stoa fiziğinde *bir şey*'in kapsamını ve işlevini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Stoacılar boşluk düşüncesi sayesinde evrenin işleyişini ve tekillerin birbirleriyle sürekli etkileşimini açıklayarak en az bedenler kadar bedensizlerin de evren tasarımındaki işlevlerini göz önünde bulundurmuş olurlar.

2. 2. 2. Mekan (τόπος)

Aktarımlarda sıklıkla boşlukla bir arada ele alınan ve Stoacılar açısından temellendirilmeye gerek duyulmayan mekan, var olan tarafından tamamıyla işgal edilen (τό κατεχόμενον δι᾽ ὅλου ὑπό ὄντος) ya da var olan bir ya da birkaç şey tarafından tamamıyla işgal edilebilir olan (ὅλου κατεχόμενον εἴτε ὑπό τινός [εἴτε] ὑπό τινών) bir bedensizdir (LS 49A; SVF II. 503). Bedenler tarafından işgal edilen mekanın (κατεχόμενον ὑπό σώματος) (SVF I. 95) her zaman için bir tekilin mekanı olması, mekanın aktüel karakterine işaret etmekle birlikte tekillerin mekanlarının sürekli olarak değişmesi ya da henüz var olmayan bir tekilin zorunlulukla bir mekana gereksinmesi, mekanın potansiyelliğine göndermede bulunur. Bu açıdan Stoacıların mekana ilişkin tanımları, ayırıcı bir kavrayışı yansıtır. Bu kavrayış gerçek bir mekana işaret ettiği kadar gerçek olabilecek bir mekana da işaret eder. Mekanın bu ikili gerçekliği, kaynağını bedenlerin varlığından ya da var olma olanaklarından almaktadır.

Mekanın bedensiz *bir şey* olduğuna dair en açık tanıklık Kleomedes'te bulunur. Buna göre her beden *bir şey*de bulunmak zorundadır ve bedenin işgal edip doldurduğu bu şey, bedenden farklı olmalıdır. Bedenden farklı olan şey bedenle etkileşime girmeyen ve kavranamaz (οἷον ἀναφής) olan bir bedensizdir (*Cael.* I. 17-25). Boşluk ile beraber üç boyuta sahip olduğu düşünülen mekanın (SVF II. 502) yer kaplayan bedenle/var olanla aynı olduğunu (ἐξισαζομενον) ifade eden Sextus Empiricus (*Adv. Math.* X. 3-4), bedenlerden ayrı bir mekanın var olamayacağını vurgulamaktadır. Mekan olma koşulu her zaman için bir beden tarafından doldurulmak olduğundan, mantıksal olarak boş bir mekanın bulunması olanaksızdır. Dolayısıyla bedenlerle dolu evren, boş bir mekanı ya da herhangi bir boşluğu içermemektedir.

Mekanın beden dolayımıyla tanımlanıp temellendirilmesi mekanın bilinebilme koşulunun bedenler olduğunu gösterir. Bedensizler bedenlerden ontolojik olarak bağımsız olsalar da, insan düşüncesinin nesnesi olma noktasında bedenlere gereksinim duyarlar. Boşlukta olduğu gibi mekanda da epistemolojik koşul hep bir bedenin varsayılmasıdır. Stoa fiziğinde bedenlerin daima tekil bedenler olması, bu koşula bir de tekilliğin eklenmesini gerekli kılar ve böylece her bir bedensiz, tekil bir gerçeklikten hareketle bilinebilir olur. Mekan özelinde açık olan bu tekillik, aşağıda ele alınacak olan

son iki bedensizin bazı kiplerini ve durumlarını ifade etmek üzere seçilen farklı fiillerle farklı bir ontolojik duruma işaret etmek suretiyle tekillikle olan yakınlığı daha açık kılacaktır.

Tekillikle olan bağlantının yanı sıra, son iki bedensizin farklı türlerine ya da kiplerine dair ayrımlar da, Stoacıların her bir bedensize ilişkin olarak ikili bir düşünceyi işlettiklerini ortaya koyacaktır. Nitekim boşlukla birlikte yeri oluşturan mekanın, boşluktan farklı olarak sınırlı ve evreni içten kuşatan bir bedensiz olarak ele alınması, Stoacıların bu düşünüşünün sonucudur. Diğer iki bedensiz türünde de fark edilebilecek bu ikilik, geleneksel metafiziğin kutupsal işleyişinde iş başında olan kavramlar aracılığıyla, bu kutupsallığın nasıl ortadan kaldırılabileceğini, diğer bir deyişle geleneğe içkin bir noktadan geleneğin nasıl eleştirilebileceğini göstermesi bakımından önemlidir.

2. 2. 3. Zaman (χρόνος)

Stoa felsefesinde özgün bir kavrama ve alternatif bir fizik (ontoloji) açısından önemli bir izleğe işaret eden zaman, okulun tarihinin farklı dönemlerinde farklı şekillerde alımlanan ve muhalif okullar ve yazarlar tarafından sıklıkla eleştiriye uğramış olan ihtilaflı bir bedensizdir. Stoacı zaman kavrayışında zamanın var olmayan *bir şey* olarak alımlanması, öncel felsefelerle ve özellikle Aristoteles'in anlayışı ile örtüşme gösterir. Platon *Timaios'*ta zamanın sonsuzluğun devingen imgesi (ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα) olarak tanrı tarafından yaratıldığını (37d) ifade ederken; Aristoteles'in zamana ilişkin düşüncesi, fiziki dünyanın özelliklerinden hareketle temellendirilir. Aristoteles *Fizik*'te hepten var olmayan ve ele avuca gelmez kaygan bir şey (ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδέ τις ἂν ὑποπτεύσειεν) (218a1–2) olarak ifade ettiği zamana dair analizlerinde, zamanın "önce ile sonraya göre hareket sayısı (ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)" olduğunu ifade eder (219b1). Asli bir varlığı olmayan zamanın hareketle olan bağlantısı, erken dönem Stoacıların Platon ve Aristoteles ile mutabık kaldıkları bir husustur. Zenon'a göre zaman hareketin yayılımı/aralığı (κινήσεως διάστημα) olduğu kadar hızlılığın ve yavaşlığın da ölçüsü ve ölçütüdür (καί μέτρον καί κριτήριον τάχους τε καί βραδύτητος) (SVF I. 93). Zenon'un Aristoteles'ten farklı olarak

zamanı hareketin ölçüsü ya da sayısı yerine yayılımı/aralığı (διάστημα) olarak tanımlaması, Stoacı zaman anlayışının özgünlüğüne dair önemli bir noktadır. Nitekim Aristoteles'in öğrencisi Straton'un sayının münferit bir nicelik, zamanın ise bir süreklilik olduğuna (Sambursky, 1959: 99-100) dair eleştirisi, sayı ile ilişkilendirilen Aristotelesçi zaman anlayışının süreklilik olarak algılanan zamanı tanımlamada yetersiz kaldığını göstermektedir. Oysa Stoa felsefesinde zaman sayı gibi ayrık ve soyut bir şeye atıfla tanımlanamaz. Bir bedensiz olan zaman her zaman bedenlerin zamanı olmak zorunda olduğundan, bedenlerin üç boyutlu yayılımına atıf yapacak bir kavrama göndermede bulunmalıdır. Zenon ile birlikte hareketin ölçüsü olmaktan çıkan zaman, doğası gereği hareketli bedenlerin mekanını imleyen ve sürekli akış halinde olan bir bedensize dönüşmüştür. Zamanın bir bedensiz olarak algılanması, olayların zaman içinde, zaman tarafından dönüştürülmeksizin olup bitmesi demektir. Zenon tarafından zamanın mekana ve bedenlerin hareketine göre düşünülmesi, "bir bütün olarak ele alınan zaman"ın süreklilik gösteren *bir şey* olduğu anlamına gelir.

Zenon'un zaman tanımına yayılım/aralık kavramını eklemesi, bir bütün olarak zamanın sürekliliğini vurgulamaya hizmet etmekle birlikte, Aristotelesçi zaman anlayışında zamanın parçalarının mahiyeti, ontolojik bağımlılığı ve nasıl ölçüleceği hususunda baş gösteren problemlere cevap vermekte yetersiz kalır. Bu hususlar uyarınca Khrysippos Zenon'un zaman tanımını iki açıdan genişletmiş görünür: İlkin Simplikios Zenon'un zaman tanımında hareketin herhangi bir nitelikle ifade edilmediğini fakat Khrysippos'ta hareketin bir niteliği olduğunu belirtir. Khrysippos zamanın basitçe hareketin değil, evrenin hareketinin yayılımı/aralığı (διάστημα τὴς τοῦ κόσμου κινήσεως) olduğunu söyler (LS 51A; SVF II. 510). İkinci olarak Stobaeos Khrysippos'un zaman kavrayışını aktarırken hızlılık ve yavaşlık ölçüsüne göre hareketin yayılımı/aralığı olan zamana, evrenin hareketinin yayılımının/aralığının eşlik ettiğini (παρακολουθέω) ifade eder (LS 51B; SVF II. 509). Dolayısıyla Khrysippos için iki tür zamanın olduğu açıktır: mevcut evrenin ve evrendeki varlıkların zamanı. Bunun yanı sıra İskenderiyeli Philon evrenin zamanının da ikili bir anlamı olduğunu ifade etmektedir: "Stoacılar hareketin yayılımı/aralığı olarak sundukları zamanın yalnızca mevcut evreni değil aynı zamanda büyük tutuşmadaki evreni de içerdiğini söylerler (LS 52A)." Bu haliyle Khrysippos tekil parçaların zamanı, tekil bütünün zamanı ve olanaklı tekil bütünün zamanı olmak üzere zamanı üç açıdan ele almış görünür. Her bir bakış açısında ortak olan tekillik, Stoa

evreninde bedensiz bir gerçeklik olan zamanın ancak bedenlerle bilinebileceğini vurgulamak içindir. Zamanın bedenlere gereksinmesi ise onun öznel bir gerçeklik olduğu anlamına gelmemektedir.

Khrysippos'un Zenon'un zaman kavrayışına ilişkin revizyonları "kozmik zaman" ile "tekil bedenlerin zamanı" arasında bir ayrım yapılmamasından ve bu farksızlığın zamanın "ontolojik" olarak bağımsız bir bedensiz olmasını temellendirmede yetersiz kalmasından kaynaklanır. Zaman yalnızca Zenon'un ifade ettiği şekliyle hareketin yayılımı/aralığı olarak ele alındığında, hem özgünlük hem de tutarlılık bakımından bazı sorunlar ortaya çıkar. Özgünlük açısından Zenon'un zaman tanımı, Aristoteles tarafından ifade edilen zaman anlayışına oldukça yakındır ve bu zaman anlayışı yalnızca hareketli ve durağan olan tekil varlıklara ilişkin bir zaman anlayışına işaret eder. Evrenin parçaları açısından dile getirilen bu tanımdan farklı olarak Khrysippos'un evrenin bütününü dikkate alarak zamanın kapsamını genişletir görünmesi, zamanın sürekli ve nesnel bir gerçeklik olduğunu hesaba katması anlamına gelir. İlk bakışta Khrysippos tarafından zamanın evrene göre tanımlanması Aristoteles'in ölçü alınacak hareketin sabit kürelerin döngüsel hareketi (κυκλοφορία) olduğunu ifade etmesine (*Ph.* 223b) benzer görünür. Fakat zamana ölçü olacak sabit küreler ve zamanın bir sayı olarak ele alınması, Khrysippos için zamanı ölçmeyi sağlayacak sabit bir noktaya işaret etmez. Khrysippos zamanı evrenin zamanı olarak düşündüğünde zamanın dayanacağı temeli temin etmiş olur. Zaman mantıksal olarak ancak bedenlerle işleyen bir gerçeklik olduğundan, bedenlerin yokluğunda bir zamanın olmaması gerekir. Fakat Stoa fiziğinde evren periyodik olarak tutuştuğunda dahi yok olmaz, var olanların tamamı ateşli bir varlığa dönüşüp bedenli karakterlerini sürdürürler. Dolayısıyla Stoa felsefesinde zaman sonsuzdur ve dinamik bir süreklilik içerir. Zamanın sürekliliğinin dinamizmi, evrende evren de dahil olmak üzere hareketsiz bir varlığın bulunmaması anlamına gelir. Aristoteles için zaman oluşa ve bozuluşa tabi var olanların hareketini ölçmeye yarar; oysa *hep var olanlar*, hep var olduklarından ötürü zaman içinde olmazlar (ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ αἰεὶ ὄντα, ᾗ αἰεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ) (*Ph.* 221b). Yani maddeden münezzeh; oluştan ve bozuluştan azade varlıkların zamanı yoktur. Oysa Stoa fiziğinin temel birimi olan tekil ve tekillerin bütünü olan evren bir bedendir. Stoacılar için her tekil şey hareket eder ve zamana göre var olur (καΐ κατά μέν τόν χρόνον κινεῖσθαι τε ἕκαστα καΐ εἶναι) (LS 51B; SVF II. 509). Ölümsüz bir varlık olan evrenin hareketi de sonsuz ve daimidir (LS 46E; Sextus, *Adv. Math*. IX. 76; Plut. *St. Rep.*

1052c). Evrenin etkin ilkesi olan tanrı bile hareketi kendinde olan sürekli bir faildir (DL VII. 134) ve bu yüzden zamansız değildir. Dolayısıyla Stoa felsefesinde değişimden ve durağanlıktan azade bir var olan olmadığından zamandan bağımsız bir bedenin var olması olanaksızdır.

Zenon'un evrene atıf yapmaksızın bedenlerin hareketine işaret eden zaman tanımı, zamanı bedensiz olarak temellendirmede güçlük yaratır. Zira kozmik zaman dikkate alınmaksızın zamanın bedensizliği ve alttan alta işlerliği savunulamaz. Zenon için geçmiş ve gelecek zaman sonsuzdur (τούτου δὲ τὸν μὲν παρῳχηκότα καὶ τὸν μέλλοντα ἀπείρους), içinde bulunulan zaman ise sonludur (τὸν δ' ἐνεστῶτα πεπερασμένον) (DL VII. 141). Sonlu olan zaman söz konusu olduğunda zamanın bedenler ile yakından ilişkili olarak görülmesi, zamanın süreklilik olarak anlaşılmasını güçleştirmektedir. Nitekim eğer şimdi sonlu ise, sonsuz olan geçmiş ve geleceğin arasında bulunan gerçek bir sınır olmalıdır. Fakat böylesi bir durumda zamanın sürekliliğinden bahsetmek olanaksızlaşır. Bununla birlikte tekil bedenlerin zamanı olan şimdi, Stoacı kozmolojide var olanların ve olayların öncesiz ve sonrasız dönüşü olduğuna ilişkin anlayışla da çelişir görünmektedir. Kozmik zaman ile tekil bedenlerin zamanı kıyaslandığında önce, sonra ve şimdi gibi kavramların aynı anlamlarda kullanılamayacağı ortaya çıkar. Nitekim kozmik zamanın sonsuz döngüselliğinde, döngüsel başlangıcın öncesi olmadığı gibi döngüsel sonun da sonrası yoktur.

Zamanın sürekliliğine zeval getirmeksizin tanıma eklenen evrenin, zamanı sabitleyecek bir unsur olması, büyük tutuşmanın bedeni ortadan kaldırmaksızın, yeni bir evrenin başlamasına neden olmasından kaynaklanır. Mevcut evren özelinde düşünüldüğünde her zaman için bir başlangıç ve son olacak olmasına rağmen, büyük tutuşma genelinde düşünüldüğünde onun bir öncesi ve sonrası olmayacaktır. Bu açıdan tanıma eklenen evren, mevcut evreni imlediğinde zamanın ölçüsü olacak, büyük tutuşmayı ya da olanaklı evrenleri imlediğinde ise zamanın daimi ve dinamik sürekliliğini garanti altına almış olacaktır. Zamanın sürekliliği, aynı zamanda onun özneden bağımsız, nesnel bir gerçek olması anlamına da gelecektir. Nitekim yine Aristoteles zamanın bir sayı (ἀριθμός), bir ölçü olduğundan, onu sayacak bir ruha, akıllı bir ruha (ψυχῆς νοῦς) gereksindiğini (*Ph.* 223a20-25) ifade ederken özneden bağımsız bir zamanın olanaksızlığını vurgulamaktadır. Zamanın algılayana olan bağımlılığı, onun aynı zamanda değişimin

nesnesi olan var olana bağımlı olması anlamına geldiğinden, zaman zorunlulukla bağımlı bir şey olmaktadır. Halbuki Khrysippos'un bedenlere atıfla tanımladığı zamanı evrene genişletmesi ve sabitlemesi, öznel bir bakışın ötesinde zamanın nesnel bir gerçeklik ve evrensel bir şey olması anlamına gelir. Bu evrensellik ise *bir şey* olma ölçütü uyarınca zamanın tekil bir bütün olan evrene göre düşünüldüğünü ve evren dolayımıyla zamanın bedensizliğinin temellendirildiğini gösterir.

Khrysippos ile birlikte zamanın nesnel bir gerçeklik oluşunun temellendirilişi bazı muhalif tanıklıklarda farklı şekillerde aksettirilir. Platoncu Proklos, Stoacıların bir bedensiz olarak gördükleri zamanın değerini düşürdüklerini; onu etkisiz, varlıktan yoksun ve yalnızca düşüncede süregiden bir şey olarak gördüklerini ifade eder (ὡς ἀδρανῆ καί οὐκ ὄντα καί ἐν ἐπινοίαις ὑφιστάμενα φίλαις) (LS 51F; SVF II. 521). Rist'e göre bu tanıklık şüphelidir. Zira Proklos Platoncu geleneğe mensup bir yorumcudur ve bu aktarımında bedenlere ait var olma ile *bir* şey'e ait gerçek olma arasındaki ayrımı göz ardı etmiş görünmektedir. Ayrıca Proklos şimdiki zamana ilişkin olan *hyparkhein* fiilini tartışmaksızın, zaman için *hypostasis* kavramını kullanmayı seçmiştir (Rist, 1969c: 279). Oysa Stoacılar için geçmiş, gelecek ve şimdiden meydana gelen zaman (LS 51D), her bir parçasının bedenlere göre olan durumu uyarınca farklı fiillerle ifade edilmektedir.

Zamanın sürekliliğini, bedensizliğini ve nesnel bir gerçeklik oluşunu tanım yoluyla temellendiren Khrysippos, zamanın parçalarına ilişkin analizleriyle onun özel bir bedensiz olduğunu ortaya koyar. Tanım açısından üç tür zamanın birbirinden ayrılmasına benzer bir biçimde, geçmiş ve gelecek zaman ile şimdiki zaman arasındaki kategorik ayrım, zamanın tarz bakımından ikili karakterine vurgu yapar: "Khrysippos yalnızca şimdiki zamanın varlığını sürdürdüğünü (μόνον δ' ὑπάρχειν φησὶ τὸν ἐνεστῶτα), geçmişin ve geleceğin ise alttan alta işlediğini (τὸν δὲ παρῳχημένον καὶ τὸν μέλλοντα ὑφεστάναι)" ifade eder (LS 51B; SVF II. 509). Şimdiki zamanın *hyparkhein* fiili ile ifade edilerek geçmiş ve gelecekten kategorik olarak ayrı tutulması, yalnızca bedenlerin var olduğu iddiasını destekler niteliktedir. Stoacılar doğal olarak hareketin şimdiki zamanda meydana geldiğini düşündüklerinden, tekillerin var oluşlarının asli unsurları olan etkinlik ve durumların da şimdiki zamanda olduğunu ve dolayısıyla var olanların hep şimdide var olduğunu düşünürler. Sextus Empiricus bu hususa ilişkin Stoacıların yaptığı ayrımı açıklıkla dile getirir:

> "Onlar [Stoacılar] bir imin, şimdide olan bir şeyin şimdideki imi olması gerektiğini söylerler (ἔτι, φασί, τό σημείον παρόν παρόντος εἶναι δεῖ σημείον). Bazı insanlar ise şimdiki zamandaki şeyin, geçmişteki bir şeyin imi olduğunu düşünmek suretiyle hata yaparlar. Bunlar örneğin 'Yara izine sahip bir adamın yaralanmış olduğunu' söylerler. 'Yara izine sahip olmanın' şimdiki zamanda olan bir şey olduğu açıktır. Halbuki yaralanmak geçmişte kalmıştır, artık bir yaralanma yoktur. Ayrıca onlar [bu insanlar], şimdiki zamanda olan şeyin gelecekte olacak olanın bir imi olduğunu da düşünürler. 'Kalbinden yaralanan bir adamın, ölecek olması gibi' koşullu durumlarda olduğu gibi. Onlara göre kalbinden yaralanmak şimdide olan bir şeydir, fakat ölüm gelecektedir" (*Adv. Math.* VIII. 254-255).

Sextus Empiricus'un şimdiki zaman üzerine konuşurken kullandığı fiilin *einai* olması şimdinin var olanlar ile yakından bağlantılı olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra "yara izine sahip bir adam" örneğinde söz konusu olan durum, sadece "yara izine sahip olmak"tır ve bu durum yalnızca mevcut bir bedene dair doğru bir ifadeye işaret eder. Tekilin imlediği tek şey yara izidir, yaralanmış olmak değil. Stoacılar için tekili tasvir eden yegane zaman şimdidir. Şimdiki zamanın tekil bedenlerin mevcut hallerinin zamanı olması, zamanın bedenlerle olan en yoğun ilişkisel noktasının şimdiki zaman olması anlamına gelir. Bu haliyle şimdiki zaman geçmiş ve geleceğe nazaran varlık olmak bakımından bedenlere daha yakındır, ama onun bu yakınlığı hiyerarşik açıdan diğer bölümlerden daha gerçek daha üstün ya da daha önemli olduğu anlamına gelmez; o sadece bedenlerin aktüel hareketlerinin süresidir, tekilliğin zamanıdır.

Zamanın bölümlerinin tarz bakımından farklılığı, onların birbirlerine göre nasıl konumlandıkları sorusunu beraberinde getirir. Bir süreklilik olarak algılanan zamanın bölümleri, kategorik olarak farklılaşıyor, her bir bölüm farklı fiillerle ifade ediliyorsa, bir süreklilikten nasıl bahsedilebilir? Bu husus Stoacı zaman anlayışına yönelik eleştirilerin temelinde yer alır. Plutarkhos *Boşluk Üzerine*'de Khrysippos'un şimdiki zamanı, geçmiş ve gelecekten ayırdığını; *Parçalar Üzerine'*de ise şimdiki zamanın bir parçasının gelecek, diğer parçasının ise geçmiş olduğunu söylediğini aktarır. Bu iki ifade Plutarkhos'a göre varlığını sürdüren bir şeyin varlığını sürdürmeyen şeylere ait olduğu (μὴ ὑπάρχοντα τοῦ ὑπάρχοντος) anlamına gelir (*Com. Not,* 1081f-1082a). Yine Plutarkhos Stoacı zaman anlayışında parça ile bütün arasındaki ilişkinin sorunlu olduğuna dair "Küçüklük Argümanı"nda (κατά μικρὸν λόγῳ) çeşitli eleştirilerde bulunur. Plutarkhos'a göre Khrysippos zamanı bir bedensiz olarak düşünürken gece, gündüz,

akşam, şafak vakti, gece yarısı, yaz, sonbahar ve ayın günleri gibi zaman parçalarının birer beden olduğunu ifade eder (*Com. Not,* 1084c-d). Plutarkhos için bir bedensiz olan zamanın parçalarının birer beden olması olanaksız olduğundan, Stoacıların zaman anlayışı genel kanıya aykırıdır. İlk bakışta Plutarkhos'un parça ile bütün arasındaki ilişkiye ilişkin bu itirazları yerinde görünür. Fakat Stoacı zaman anlayışında zamanın bütünü ile parça-bütün arasında tesis edilen ilişki açığa çıktığında bu eleştirileri bertaraf etmek kolaylaşır. Sextus Empiricus Stoacıların parça ile bütün arasındaki ilişkiye dair iddialarını şöyle sıralar:

> "Dogmatikler [Stoacılar] dışsal gerçeklik ve duyulur nesnelerin ne bütün ne de parça olduğunu (μέν ἐκτός ὑποκείμενον καί αἰσθητόν οὔτε ὅλον ἐστίν οὔτε μέρος) fakat bunlara 'bütün (ὅλον)' ve 'parça (μέρος)' terimlerini bizim atfettiğimizi iddia etmeye alışkındırlar. 'Bütün' göreli bir terimdir çünkü bir bütün ancak parçaları ile ilişkili olarak kavranabilir (νοείται). Aynı şekilde 'parça' da görelidir ve parçalar bütünle ilişkili olarak kavranabilir. Ve görelilik (πρός τί), bizim bilincimizdedir (συμμνημονεύσει ἔστιν ἡμετέρα) ve bilincimiz bizdedir; dolayısıyla bütün ve parça bizdedir. Dışsal gerçeklik ve duyulur nesnelerin ne bir bütünü ne de bir parçası vardır, bu şeyler bilincimize dayanır (ἐπικατηγοροῦμεν)" (*Adv. Math.* IX. 352-353).

Genel anlamda parça ile bütünün nesnel bir gerçekliğinin olmaması ve bunlar arasındaki ayrımın yalnızca düşünsel olması, zamanın süreklilik içeren doğasında daha açık kılınır. Stoacılar için sonsuz bir süreklilik içeren zaman, her bir parçasında bütün ile aynı özelliklere sahiptir: "Khrysippos zamanı tıpkı deniz, yer ve boşlukta olduğu gibi bütün ve parçalarına göre iki bakımdan ele alır. Boşluğun her yerde sonsuz olması gibi zaman da her yönden sonsuzdur (κρόνον πάντα ἄπειρον εἶναι ἐφ ἑκάτερα), yani geçmiş ve gelecek sonsuzdur" (SVF II. 509). Bu alıntıda Areios Didymos'un şimdiki zamandan bahsetmemesi, Diogenes Laertios (VII. 141) ve Plutarkhos'un (*Com. Not,* 1081f) zamanın bölümleri üzerine olan tanıklıklarıyla örtüşmese de, alıntının devamında Khrysippos'un şimdiki zamana ilişkin görüşleri meseleyi aydınlatmaktadır:

> "O [Khrysippos] hiçbir zamanın tamamıyla şimdi olamayacağını çünkü sürekli olan şeylerin bölünebilirliğinin sonsuz olduğunu açıkça söyler. Bir bütün olarak zaman sonsuz bölünebilirliğin nesnesidir. Sonuç olarak hiçbir zaman tam anlamıyla şimdi değildir (μηθένα κατ᾽ ἀπαρτισμός ἐνεστάναι), şimdiden sadece bir yayılım (πλάτος) olarak genel anlamda bahsedilebilir" (SVF II. 509).

Denizin her bir parçasının deniz olması gibi zamanın da her bir parçasının zaman olması Sambursky'e göre Stoacıların zamanı "sonsuz küçüklükler süreci (*infinitesimal process*)*"* olarak gördükleri anlamına gelir (Sambursky, 1959: 99). Zamanın mikro düzeyde bir sürekllilik olarak algılanması ise zamanı bölen ve sürekliliği kesintiye uğratan "an"ın, zamanın bir parçası olmaması demektir. Aristoteles'in anı (νῦν) geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan bir sınır (πέρας) ve zamanın ilineği (συμβεβηκός) olarak tanımlamasına (*Ph.* 220a21; 222a10) benzer bir biçimde Khrysippos'ta da şimdi, kendinde varlığı olmayan, düşünsel bir şeydir. Bir parçası geçmiş bir parçası gelecek olan şimdiki zaman (τοῦ ἐνεστηκότος χρόνου τὸ μὲν μέλλον εἶναι τὸ δὲ παρεληλυθός), aynı zamanda geçmiş ve geleceğin bölünebilirliğidir (διαίρεσιν) (Plut. *Com. Not,* 1081f-1082a). Bu bölünebilirlik ise gerçek değildir. Zira geçmiş ve geleceğin zaman gibi sınırsız olması, şimdinin yalnızca düşünsel bir bölüm olmasını zorunlu kılar. Aksi takdirde şimdi, geçmiş ve geleceğin buluşma noktası olmuş olacağından, geçmişin ve geleceğin sınırsızlığından bahsedilemez.

Khrysippos'un şimdi için sınır (πέρας) yerine bölünebilirlik (διαίρεσις) kavramını kullanması Stoacı zaman anlayışı bakımından önemli bir ayrıntıdır. Khrysippos ve Poseidonios'un (LS 51E; DG 461,13-22) şimdiyi keskin bir sınırdan ziyade bir kırılma noktası olarak görmeleri zamanın sürekliliğini ve bedensizliğini güvence altına alan stratejik bir hamledir. Stoacı zaman anlayışı açısından şimdiki zaman eğer *peras* ile tanımlanırsa her zaman için sona ve sonsuza, öteye işaret eder ve bu haliyle şimdinin düşüncel bir sınır olarak düşünülmesini zorlaştırır. Oysa *diairesis* mantıksal ve matematiksel bir ayrımı, bölmeyi imlediğinden şimdinin kavramsallığına vurgu yapar. *Diaíresis* aynı zamanda *peras'*a ilişkin baş gösterecek olası problemlere de bir çözüm getirmiş görünür. Zira şimdi, *diairesis* yerine *peras* ile ifade edilir ve gerçek bir sınır olarak ele alınırsa onun bedensizliğine ilişkin önemli bir problem baş gösterir: Şimdinin sınır yoluyla bedensiz olması, sınırın da bedensiz olması anlamına gelir. Böylesi bir çıkarım Plutarkhos'un "bedenli etkileşiminin olanağı"na *(Com. Not,* 1080e-1081a) ilişkin eleştirilerine cevap vermeyi zorlaştırır. Nitekim Khrysippos bedenlerin sınırlarının bedensiz olması durumunda baş gösterecek problemlerden kaçınmak için, sınırı düşünsel bir nokta olarak düşünmek suretiyle onun gerçekliğini ortadan kaldırmış ve bedenlerin temasını olanaklı hale getirmiş görünmektedir. Plutarkhos Stoacı Arkhedemos'un

zamanın parçalarının farklılık gösterdiğini belirtmeksizin, anı geçmiş ve geleceğin buluşma ve kaynaşma noktası olarak düşündüğünü, herhangi bir ayrıma gidilmeksizin bir sınır (πέρας) olarak düşünülen anın ise zamanı ortadan kaldıracağını ifade ederken, bu soruna değinir görünmektedir. Böylesi bir durumda eğer zamanın parçaları arasında bir ayrıma gidilmezse, zaman, sınırı olan anların toplamı haline geleceğinden sınırlardan, buluşmalardan ve kaynaşmalardan ibaret olacaktır (*Com. Not.* 1081d-e). Bu nedenle Khrysippos'un şimdiye ilişkin analizinde sınır yerine bölünebilirliği kullanması ve tekillerin zamanı olanı şimdiyi, geçmişten ve gelecekten özenle ayırması, zamanın gerçekliğini korumaya ve bedenlerin etkileşimi problemini ortadan kaldırmaya hizmet eder görünmektedir.

Khrysippos'un şimdiye ya da ana olan yaklaşımı zamanın hem bütün hem de parçaları açısından sürekliliğini garanti altına almak içindir. Zira zaman üç parçadan müteşekkil olarak düşünüldüğünde, sonsuza uzanan geçmiş ve geleceğin arasında sonlu bir şimdinin bulunması gerekir. Zenon'un düşündüğü gibi şimdi sonlu bir gerçeklik olursa zamanın sonsuzca bölünebilmesi ve bütününde süreklilik olarak algılanması tehlikeye girer. Zenon geçmişin ve geleceğin sonsuz olduğunu ifade ederken zamanı sürekli bir bütünlük olarak düşünmektedir. Halbuki bütününde sonsuz ve sürekli olan zamanın, parçalarından biri nitelik olarak farklılaşırsa, bu süreklilik mantıksal olarak temellendirilemez. İşte bu sorun Khrysippos'un şimdiyi düşünsel bir bölüm olarak algılamasına neden olmuştur. Tekillerin zamanı olması nedeniyle geçmiş ve gelecekten farklı bir fiille ifade edilen şimdinin, zamanın sürekliliğini tehlikeye atmamak için bir bölünebilirlik noktası olarak düşünülmesi önemli bir sorun doğurur: Eğer şimdi yalnızca düşünsel bir nokta olarak düşünülürse yalnızca bir yanılsama olur ve bu haliyle *hyparkhein* fiili ile ifade edilen şimdinin ontolojik farkı ve ayrıcalığı ortadan kalkacağından Stoa ontolojisinin temel birimi olan tekiller, bir yanılsamada hareket eder hale gelirler. Şimdinin gerçekliğinin tehlikeye düşmesi, tekillerin varlığını ve hareketlerinin gerçekliğini sorunlu hale getirir.

Bu sorun Stoacı Apollodoros'un zamanın sürekliliğini gözden çıkarmak pahasına "zamanın bütününün şimdiki zaman olduğunu (ἐνεστάναι δὲ τόν πάντα χρόνον)" (LS 51D; SVF 3. Apollodoros 8) ifade etmesine neden olmuş görünmektedir. Kidd'e göre Poseidonios biri kavramsal diğeri geçici olmak üzere, şimdiye dair ikili analizi ile bu

sorunu ortadan kaldırmış görünmektedir (Kidd, 199: 158). Buna göre Areios Didymos Poseidonios'un zamanı şöyle tanımladığını ifade eder:

> "Zamanın bütünü gibi bazı şeyler her açıdan sonsuzdur (τά μέν ἐστι κατά ἄπειρα, ὡς δ'σύμπας χρόνος). Geçmiş ve gelecek gibi diğer şeyler ise kısmen sonsuzdur. Bunlar şimdiye atıfla sınırlandırılmışlardır (…) O [Poseidonios] 'ne zaman (τότε τοῦ χρόνου)' terimi ile düşünülen zamanın kısmen geçmiş, kısmen gelecek kısmen de şimdi olduğunu düşünür. Bir parça geçmiş ve bir parça gelecekten oluşan bu sonuncusu (şimdi) kendinde bölmeyi (διορισμόν αὐτόν) kapsar. Fakat bu bölme (διορισμόν) bir nokta gibidir (σημειώδη). An (νῦν) ve benzeri [şimdi] bir yayılım (πλάτος) olarak düşünülebilir ve bu düşünüş tam değildir (οὐχί κατ' ἀπαρτισμός). Ayrıca an, en azından sadece geçmişin ve geleceğin sınırı olarak algılanabilir olan (αἴσθησιν) zamandır" (DG 461,13-22; LS 51E).

Şimdinin kendinde bölme içeren bir nokta gibi oluşu onun matematiksel bir kavram olduğunu gösterir ve bu bakış Khrysippos'un "düşünsel bölünebilirlik" anlayışı ile benzerlik gösterir. Şimdinin algıya verili bir şey oluşu ise onun tekil hareketlerin yayılımının geçici ve gerçek zamanı olması anlamına gelir ve bu bakış bedenlerin etkinliklerinin ve durumlarının bir var olan olmasını sağlar. Zamana ve şimdiye ilişkin olarak Poseidonios ve Khrysippos'un analizleri bir arada ele alındığında, şimdinin kavramsallığı onun zamanın kendisinden yalıtılabilir bir şey olmamasına; algılanabilirliği ise bedenlerin varlığının ve hareketinin nesnelliğine atıf yapacağından, Apollodoros'un şimdinin tek gerçeklik olduğuna dair iddiası anlaşılabilir hale gelir: Bedenlerin içinde bulundukları zaman açısından bakıldığında zaman her zaman için şimdiki zaman olacaktır. Stoa ontolojisinde var olan tek şey bedenler olduğundan Apollodoros'un şimdiki zamana dair yaklaşımı da var olanlara dair bir yaklaşım gibi görünmektedir. Poseidonios'un zamanın sürekliliğine zeval getirmeksizin, sağduyuya uygun olarak bedenlerin zamanı olan şimdiyi gerçek ve nesnel fakat geçici bir zaman olarak temellendirmesi ile birlikte Stoacı zaman anlayışı, gerek bütününde gerekse parçalarında sistemleşmiş olur. Son tahlilde zaman her bir parçasında zaman olduğundan homojendir; parçaları söz konusu olduğunda ise şimdiki zaman açısından süregiden (ὑπάρχειν); geçmiş ve gelecek açısından ise alttan alta işleyen (ὑφιστάναι) bir bedensiz olduğundan heterojendir. Dolayısıyla Stoacı zaman anlayışında bir çelişki gibi görünen parça-bütün ilişkisi aslında perspektifli bir zaman algısının mevcut olduğunun göstergesidir.

Evrenin hareketine göre adlandırılan çeşitli zaman parçalarının birbirleriyle ve bütünle olan ilişkisine gelindiğinde ise bu kez söz konusu olan şey zamana ait olduğu düşünülen bu bölümlerin birer fiziksel süreç olmalarıdır. Zaman bir bedensizken, gündüzün ve gecenin birer beden olmasının tutarsız olduğunu ifade eden Plutarkhos, "Küçüklük Argümanı"nın[16] kuruluşu gereği bir parçayı niteleyen özelliğin diğer parçaları da nitelemesi gerektiğini ve nihayetinde bu niteliğin bütün için de niteleyici olması gerektiğini düşünür. Buna göre eğer zamanın bir parçası olan gündüz bir bedense zamanın bütününün de bir beden olması gerekmektedir. Fakat Stoacılar zamanın bedensiz olduğunu söylemektedirler. Plutarkhos'un akıl yürütmesi, başlangıç öncülünün zincirleme tasım boyunca evetlenmesinden oluşan bir *modus ponens*'dir. Oysa Khrysippos zamanın analizi boyunca "gündüz bir bedendir" gibi tekillerden türettiği başlangıç önermelerinin evetlenmesi gereken durumlarda *modus ponens*'i; tekillerin hareketinden türetilmeyen ve dolayısıyla var olan bir şeye işaret etmeyen "gündüz bir beden değildir" gibi başlangıç önermelerinin değillenmesi gereken durumlarda ise *modus tollens'*i kullanmış görünmektedir. Dolayısıyla gecenin ve gündüzün birer beden, zamanın ise bedensiz bir şey olduğunu temellendirmenin yolu *modus tollens'*dir. *Modus tollens* küçük öncülün, büyük öncülde içerilen art bileşeni değillediği bir tasım türü olduğundan akıl yürütme aşağı yukarı şu şekilde ilerleyecektir: "Eğer gündüz zamansa, bir beden değildir; gündüz bir bedendir; o halde gündüz zaman değildir". Akıl yürütmenin sonucunda zamanın bir parçası olmaktan çıkan gündüzün, bir *modus ponens'*te başlangıç önermesi olarak alınması çıkarımın işletilememesi anlamına gelir. Nitekim bütüne ait olmayan bir şeyden yola çıkarak bütüne dair bir sonuç çıkarılamaz. Dolayısıyla

[16] Küçüklük argümanının kökenine ilişkin farklı tanıklıklar mevcuttur. Diogenes Laertios argümanı Miletoslu Eubulides'in toplu tasımına dayandırırken (DL II. 108), Simplikios argümanın gerçek yaratıcısının Elealı Zenon olduğunu ve bu argümanın "Milet Tohumu Argümanı"ndan esinlendiğini iddia eder (*in. Ph.* 1108.18-28). Yaygın kabul, argümanın Eubulides tarafından Aristotelelesçi anlam doktrinine yöneltilmiş (Mignucci, 1993: 231) "yığın (σωρός) bulmacasından" türetilen zincirleme tasıma (*sorites)* ilişkin bir argüman olduğudur. Yığın bulmacası ise şöyledir:
"- Tek bir buğday tanesi bir yığın olarak tanımlanabilir mi?
- Hayır
- İki tane buğday tanesi bir yığın olarak tanımlanabilir mi?
- Hayır" (Galenos'dan aktaran Mignucci, 1993: 233-234).
Bulmaca adım adım ilerletildiğinde, bir milyon buğday tanesi dahi bir araya gelse bir yığının varlığından söz etmek olanaksızdır. Bulmaca tersten kurulduğunda ise bu kez bir yığından adım adım azaltılan buğday tanelerinin ne zaman bir yığın olmaktan çıkacağını söylemek de olanaksız olacaktır. Bununla birlikte er ya da geç bir yığının varlığından söz etmek gerekeceğinden, burada söz konusu olan problem, yığının sınırının neye göre çizileceğidir (*Sorites* Paradoksu hakkında ayrıca bkz.: Hyde, 2014).

Plutarkhos'un Stoacı zaman anlayışının tutarsızlığını göstermek üzere ileri sürdüğü "Küçüklük Argümanı", zamanın parçası olmayan şeyler için geçersizdir.

Plutarkhos'un eleştirilerini dile getirirken ve akıl yürütürken gözden kaçırdığı husus zamanın düşünsel parçaları ile güneşin dünyaya göre hareketinden kaynaklanan fiziksel süreçler arasındaki farktır. Stoacılar için gece, gündüz, yaz, kış vb. adlandırmalar güneşin dünyaya göre olan konumlarına ilişkindir: Kış güneşin dünyadan uzaklaşması sonucu yer üzerindeki havanın soğuması; ilkbahar güneşin bize yakınlaşması sonucu havanın doğru ısıya ulaşması; yaz güneşin kuzeye doğru yol alması sonucu yer üzerindeki havanın ısınması; sonbahar ise güneşin bizden uzaklaşmasıdır (DL VII. 151-152). Gece, gündüz ve mevsimler güneşin hareketine atıfla bedenlenirler. Bununla birlikte Kleomedes'in dört açıdan dile getirdiği ayrıntılı ay (*month*) tanımında fiziksel bir süreci imlemesi gereken ayın, istisnai bir durum oluşturduğu göze çarpar. Bu tanıma göre ilkin ay (*month*) ayın (*moon*) kendisidir ve şekil olarak sigma'ya (σ) benzer, ikinci olarak havanın bir durumdan diğerine geçişidir, üçüncü olarak zamanın bir anını diğerinden ayıran geçici bir aralıktır (χρονικόν διάστημα), son olarak ay otuz günlük bir periyottur (Kleomedes'ten aktaran Brunschwig, 1994: 143-144). İlk iki tanım ayın beden olduğunu, son iki tanım ise bir *lekton* olduğundan onun bir bedensiz olduğunu imler.

Kleomedes'te açıkça ortaya çıkan bu çelişkili ifadeler Plutarkhos gibi muhalif yazarların Stoacı zaman anlayışını tutarsız bulmalarının nedeni olarak düşünülebilir. Fakat son tahlilde tekillerin hareketinin yayılımına işaret eden zamanın sonsuzluğu, onu aktüel ve kalıcı olarak sınırlandırılması ve parçalanması mümkün olmayan bir bedensiz haline getirir. Zamanın tekillere göre olan konumu akılda tutulduğunda Stoacıların zamanın parçalarına ilişkin ifadelerinin çoğunlukla düşünsel çıkarımlar oldukları; ister fiziksel süreçleri isterse soyut zaman parçalarını imlesin her türlü zamansal kavramın tekillerin etkinliğine ya da durumuna göre kullanıldıkları açığa çıkar. Zaman, evrenin periyodik hareketi uyarınca kimi zaman döngüselliğe; evrendeki bedenlerin sonlu yaşamlarındaki etkinlikleri ve durumları uyarınca da kimi zaman çizgiselliğe sahip görünür. Fakat zamanın her iki görünümünde de diğerinin izi bulunur. Zira her bir evrenin sonlu yaşam süresi, sonsuzca tekrar edecek; periyodik olarak tutuşacak evren her zaman geçmiş ve geleceğin çizgiselliğinde seyredecektir. Etkin olanın etkinliğini, edilgin olanın edilginliğini ifade eden ve ölçen şimdi ile nedenlerin mevcut ve olanaklı evrenlerde,

olmuş ve olacak olan etkilerinin, sonsuz olarak tekrar edeceği geçmiş ve gelecek, hep bedenlerin süregideceği ya da geçip gideceği yayılımlar olacaktır. Dolayısıyla erken ve orta dönem (Poseidonios) Stoa düşüncesinde zaman tekillerin etkinlikleri ve durumları uyarınca tanımlanan, tekillerin konumlarına göre farklı perspektiflerde ifade edilebilir olan bir bedensizdir. Zamanın bu esnek kullanımı metafizik açıdan Stoacıların herhangi bir zamanı diğerlerinden üstün tutmadıklarını; ne sonsuz bir şimdinin, ne çizgisel bir zamanın ne de döngüsel bir tekrarın onlar için ayrıcalıklı olmadığını gösterir.

Zamanın gerçekliğinin ve mahiyetinin ortaya konulmasından sonra, onun bedenlerle olan ilişkisinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bir bedensiz olan zamanın, gerçekliğin kurucu unsuru olması açısından bedenlere göre olan durumuna yakından bakıldığında, bedenlerin var olması için zamanın zorunlu olduğu görülür. İskenderiyeli Klementos Stoacı nedenler görüşünü aktarırken öğrenme (μανθάνω) örneğinden yola çıkarak zamanın işlevini ortaya koyar:

> "Öğrenmenin bütününde bulunan nedenlere bakıldığında baba (πατὴρ) öğrenmenin başlatıcı nedeniyken (προκαταρκτικὸν αἴτιον), öğretmen (διδάσκαλος) bir arada tutan nedendir (συνεκτικόν αἴτιον). Öğrenenin doğası (μανθάνοντος φύσις) ise yardımcı nedendir (συνεργὸν αἴτιον) ve zaman, nedenleri ilişkili tutan bir *olmazsa olmaz*dır (ὁ δὲ χρόνος τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχει)" (SVF II. 346).

Metnin devamında, Klementos birer neden olan öğretmen ile öğrenenin birlikte bir ilerleme kaydettiğini (προκόπτειν) ifade eder (*Strom.* VIII. 30. 2). Klementos'a göre öğrenme bir süreç olduğundan, öğrenmenin gerçekleşmesi için belirli bir zamanın geçmesinin gerektiği açıktır. Bir süreç içeren durumların ya da etkinliklerin son tahlilde zamanın işleyişini zorunlu kılıyor olmaları zamanın bir neden olmaksızın bedenlerin durumlarına etkidiğini göstermektedir. Burada nedensel işleyişin *olmazsa olmazı* olan zaman, bedenli evrende meydana gelen olayların açıklanmasını sağlamanın yanı sıra, bir nedene karşılık gelmeksizin gerçekliğin kurucu unsurlarından biri ve bedenlerin etkinliklerinin ya da durumlarının var olabilmesinin bedensiz koşuludur.

Stoacılar için zamanın perspektifsel mahiyeti ve gerçekliğin oluşumunda zorunlu bir koşula karşılık gelmesi alternatif bir fizik (ontoloji) olanağının temel dayanaklarından birine işaret eder. Nitekim Deleuze "Platonculuğun ilk büyük tersine çevrilişini"

gerçekleştirenlerin Stoacılar olduğunu iddia ederken, tersine çevrim işleminin sacayaklarından birinin Stoacı zaman kavrayışı olduğunu düşünür. Stoacıların perspektifli zaman anlayışlarında, şimdinin geçmiş ve gelecekten kategorik olarak farklılaşması Deleuze'e göre Stoacıların iki farklı zaman okumaları olduğu anlamına gelir. Deleuze yalnızca şimdide var olan zamanın *khronos* olduğunu, geçmiş ve geleceğin alttan alta işleyişinin ise *aion'*a işaret ettiğini ifade eder. *Khronos'*ta geçmiş ve gelecek şimdiye göreli olan iki boyuttur; yani geçmiş ve gelecek daha geniş bir şimdinin parçalarıdır. Şimdiki zaman bir bakıma bedenlidir; çünkü o karışımların zamanıdır, karışma sürecinin kendisidir. Şimdi bedenleri ve nedenleri ölçerken geçmiş ve gelecek nedenlerin bedenlerdeki etkilerinin zamanıdır. *Aion'*da geleceği ve geçmişi yutan bir şimdi yerine, onu hep ikiye bölen, sonsuzca geçmiş ve geleceğe doğru uzatan bir işleyiş bulunur. *Aion* bedensiz olayların ve niteliklerden ayrı atfetmelerin zamanıdır, sonsuzca geçmiş ve geleceğe uzandığından zamanın "saf ve boş" biçimidir (Deleuze, 2015: 183-189). Deleuze açısından *aion* dili ve anlamı olanaklı kılması nedeniyle "anlamın mantığını" veren zaman boyutu olarak ortaya çıkar.

*Aion'*da meydana gelen saf olaylar, dili temellendirmek suretiyle bir bedensiz olan anlamın, bedenli sesten ve nesneden farkını ortaya koyarlar. Sesler fiziksel nesnelere göndermede bulunmak yerine anlamı imlerler ve anlam, nesnenin var olmasını sağlar. Fakat bu varoluş, nesnede tezahür eden olayın onda bıraktığı etki olduğundan, nesnenin bedenli niteliklerinden ayrışmaktadır. Bu haliyle anlam nesneyi ifade eden önerme ile nesnenin sınırıdır; bu nedenle nesne ve önermeler radikal bir ikilik içinde olmaktan ziyade anlamın temsil ettiği bir sınırın iki yanında yer alırlar (Deleuze, 2015: 39; 42). Anlamın ikiliği bertaraf eden sınır oluşu ise doğrudan *aion'*un etkisidir: "Eğer *aion* olmasaydı, sesler bedenlere gömülü kalır ve bir durumu ya da etkinliği ifade eden önermeler olanaklı olmazlardı" (Deleuze, 2015: 189).

Deleuze için *aion,* etkilerin bulunuşunu açıklayan ve anlamın olanağını temellendiren ontolojik ve epistemolojik işlevlerinin yanı sıra, Stoacı bilgenin etik duruşunu anlamlandırmayı sağlayan etik bir kavrayıştır. Stoacı bilge başına gelen olayı başına geldiği şekliyle isterken, olayın ebediyen geleceğini ve çoktan geçmiş olduğunu bilir. *Aion'*da tezahür eden *saf olay*ın bedensiz etkisini kendinde cisimleştirmek bilgenin istencidir. Bilge bu istenci ile yarı-nedendir: Bedenli nedenlerin kozmik karışımı her türlü

etkiye açık olan şimdide, bedensiz olayı üretmektedir. İşte bu noktada yarı-neden olan bilge, bu fiziksel nedenselliğin ikizini oluşturmak suretiyle olayın kendinde olmasını, kendinde ete kemiğe bürünmesini istemektedir. Olayın aktörü olan bilge, bilgeliği ile geçmişin ve geleceğin çizgiselliğini kendinde barındırır. Kuşkusuz bilgenin bedenli zamanı şimdidir ama o, geleceğe dair umutlarını ve geçmişe dair anılarını şimdide temsil eder: Kendi kaderinin aktörü olan bilge "anda canlandırılabilir asgari zamanı *aion'*a göre düşünülebilir azami zamanla buluşturur (Deleuze, 2015: 167)." Bu kavrayış başa gelen her şeyi başa gelen olarak istemeyi, olayı kendinde temsil etmeyi barındırır. *Aion'*un tarafında olan Stoacı bilge en derin ve en dolu olan şimdi yerine, sınırsız olan geçmiş ve geleceğin yayılımında olayı tekrar tekrar vücuda getirmeye isteklidir. Böylece o, insanların geçmiş ve gelecek olarak kavradığını bir sonsuzluk olarak, tanrının ebedi şimdisini ise geçmişe ve geleceğe uzanan anlık bir nokta olarak kavramaktadır. Bu haliyle bilge hem bedenli nedenler uzamında yazgıyı kabul eder hem de bedensiz etkilerin bedenlerle olan bağlantısını kendinde bedenler. İşte bilgenin bu tutumu bir yandan yazgıyı kabulleniş öte yandan zorunluluğu reddedişle karakterize olan Stoacı paradoksun çözümüdür (Deleuze, 2015: 190). Bu paradoksta bilge bir yandan tüm fiziksel nedenleri derinlerde, kozmik bir şimdinin birliğinde toplayan tanrısal bakıştan nasiplenmek ister; öte yandan baştan beri olayın gerçekleşmesine eşlik ederek olayın vuku bulduğu zamanı şimdiden ayırmak ve olayın sonsuzluğunu kendinde yaşatmak ister. İlk durumda kozmik şimdiden henüz gerçekleşmemiş olan olaya gidilir; ikinci durumda ise saf olaydan onun en sınırlı şimdide vuku bulması istenir. Daha da önemlisi ilk durumda olayı bedenli nedenlerine ve bunların fiziksel birliğine bağlama; ikinci durumda olayı bedensiz yarı-nedenine bağlama vardır. Burada ilk bakışın yetersizliği bedenli nedenlerin bedensiz etkiler meydana getirmesi ve olayların kendinde bedensiz oluşlarıdır. Sonuçta olaylar neticesi oldukları bedenli nedenlerden doğa bakımından ayrıdırlar, onlardan başka yasalara tabidirler (Deleuze, 2015: 164).

Deleuze, Stoacı zaman anlayışının ikili karakterinin geleneksel nedenselliğin işleyişini sekteye uğrattığını ve geçmiş-gelecek çizgiselliğinde olayı kendinde isteyen bilgenin yeni bir filozof imgesinin habercisi olduğunu düşünür. Zaman anlayışından kaynaklanan anlam, nedensellik ve yeni filozof imgesi Platoncu felsefe ve filozof anlayışının tersine çevrimini sağladığından, Deleuze için Stoacı zaman anlayışı olaya ve tekile önem veren yeni bir ontolojinin temeli gibi görünmektedir. Kuşkusuz Stoacılar için farklı açılardan

dile getirebilir olan zaman, geleneksel anlayıştan farklıdır. Geçmiş ve geleceğin sonsuzluğu ile şimdinin aktüel sonluluğu Deleuze'ün aktardığı anlayış ile benzerlik arz etmektedir. Fakat erken ve orta dönem Stoa metinlerine bakıldığında geçmiş-gelecek ve şimdi arasında Deleuze'ün çizdiği denli keskin bir kavramsal ayrımın olmadığı açıktır. Ne Zenon, ne Khrysippos ne de Poseidonios *aion* kavramını geçmiş ve geleceğin sonsuz yayılımını belirtmek üzere kullanırlar. *Stoicorum Veterum Fragmenta* gözden geçirildiğinde *aion'*un yalnızca tek bir yerde (Khrysippos tarafından) *bir şey'*in daimi varoluşunun sonsuz olduğunu (ἀεί ὄν) belirtmek için kullanıldığı (SVF II. 163) göze çarpar. Poseidonios ise zamanın sonsuzluğunu vurgulamak üzere *apeiron* kavramını kullanmıştır (τά μέν εστί κατά ἄπειρα, ὡς δ᾽σύμπας χρόνος) (DG 461,13; LS 51E). Bu husus erken ve orta dönem Stoa düşüncesinde zamanın farklı boyutlarını imleyen *khronos* ile *aion* arasında herhangi bir kavramsal ayrım yapılmadığını ve *aion'*un Deleuze'ün vurguladığı şekliyle ele alınmadığını gösterir.

Deleuze'ün *aion'*a ilişkin kaynağı Victor Goldschmidt'in *Le système stoïcien et l'idée de temps'*i (Deleuze, 2015: 81, dipnot 3u; 164, dipnot 2; 166, dipnot 5); Goldschmidt'in kaynağı ise Marcus Aurelius'un *Meditasyonlar'*ıdır. *Meditasyonlar'*da Marcus Aurelius'un Stoacı perspektifsel zaman anlayışı, doğasından bir şey kaybetmeksizin etik kaygıların da eklendiği bir görünüm arz eder; zaman kendinde ahlaki bir soruna dönüşür. Zamanın uçuculuğu, eylemlerin anlamını tartışmaya açar. Zaman ve eylemler hakkındaki kaygı Aurelius'u zamanın boyutları hakkında düşünmeye iter. Aurelius'un zaman kavrayışında akılda tutulması gereken husus insanı oluşturan öğelere dair kavrayışıdır. Marcus Aurelius'a göre insan beden (σῶμα), soluk (πνεῦμα*)* ve zihinden (νοῦς) oluşur. Bunlar arasında yalnızca zihin, insanın yazgının zincirlerinden kurtularak özgürce yaşamasını sağlar. Tam anlamıyla insana ait olan zihne uygun bir yaşam sürmek, insanın içinde barınan *daimon* ile barış içinde yaşaması demektir (*Med.* XII. 3). Bu *daimon* Zeus'un koruyucu ve yol gösterici olarak her insana verdiği tanrısal parçadır ve her birimizin zihni (νοῦς) ve aklıdır (λόγος) (*Med.* V. 27). Bu görüş uyarınca Aurelius'ta zaman, bedenli insanın yaşam süresi ile her bir insanda bulunan *daimon'*un sonsuz yaşamı arasındaki uçurumla yakından ilgili görünür. İnsanın yaşamı sonsuzluğun bir anıdır ve bu an *daimon'*un tanrısal yaşamı karşısında sanki bir şimşek çakımında yitip gitmektedir: "Ölüm seni almaya geldiğinde, bedence ve ruhça nasıl olman gerektiğini düşün: yaşamın kısalığını; yaşamının önünde ve ardında uzayıp giden zamanı (αἰῶνος)*,* maddesel olan

her şeyin (τήν ἀσθένειαν πάσης ὕλης) dayanıksızlığını düşün (*Med.* XII. 7; Marcus Aurelius, 2004: 163).” Bu pasajda Marcus Aurelius’un kozmosun zamanı olarak *aion* kavramını kullanması, ilk bakışta Stoacı zaman kavrayışında Deleuze’ün vurguladığı sonsuz yayılıma işaret eder gibi görünür. *Meditasyonlar* gözden geçirildiğinde Aurelius’un *aion*’u sınırsızlıkla ilişkilendirdiği göze çarpar: “(...) zamanın sınırsızlığı (ἀπείρου αἰῶνος) (IV. 3).” Fakat *Meditasyonlar*’ın başka pasajlarında hem sınırsızlık hem de sonsuzlukla *khronos* arasında bir bağlantı kurulur: “sınırsız bir zaman (ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ); zaman sonsuzluğun bir noktasıdır (τοῦ χρόνου στιγμή τοῦ αἰῶνος) (II. 14; ; VI. 36; X. 31).” Bu pasajlarda sınırsızlık ile *aion* eş anlamlı olarak kullanıldığından, Marcus Aurelius’un *aion*’u teknik bir terim olarak kullanmadığı ve zaman üzerine özgün bir teori oluşturmadığı görülmektedir. Aurelius dolaysızca zaman üzerine düşünmüş olmasına rağmen, onun zaman kavrayışı beşeri yaşam ile kozmik yaşam arasındaki uçurumun yarattığı varoluşsal bir düşünüm olup ontolojik bir yaklaşımdan ziyade insanın yapısı ile yakından ilişkilidir.

Sonuç olarak Stoacı zaman kavrayışı, hızlılığını ya da yavaşlığını ölçtüğü bedene göre farklı şekillerde ifade edilebilir olan perspektifsel bir kavrayışla karakterize olur. Bedenlerin farklı kategoriler uyarınca düşünülmesine benzer bir biçimde, tekillerin de hareketlerinin yayılımı, zamanın boyutlarında olup bitmektedir: “Şu an”da her bir tekil beden, nedenler dizisinde hem bir nesne hem de bir öznedir; her bir tekil beden sonsuzca tekerrür edecek yaşam süreleri boyunca birbirini izleyen şimdilerde var olacaktır. Tekilin “şu an”ı, en etkin zaman boyutudur; aynı zamanda geçmiş ve geleceğin çizgiselliği bu etkinliğe ilişmiş bir biçimde tekilin ebedi oluşu boyunca olmuş ve olacaktır. Geçmiş ve gelecek ile hiyerarşik bir ilişkisi olmayan şimdinin tek ayrıcalığı, tekillerin değişime açık zamanı oluşudur. Bunun yanı sıra geçmiş ve gelecek bedenli nedenlerin birbiriyle etkileşiminin etkilerinin yayıldığı zaman boyutlarıdır. Her bir tekil beden, etkidiği ya da etkilendiği oranda yüzeye çıkan bedensiz etkilerini geçmiş ve gelecek boyunca sürdürmeye devam edecektir. Evrenin sonsuzluğunda zaten herhangi bir şimdiden söz etmek olanaksız olduğundan, tikel evren özelinde zaman, sonsuz bir geçmiş ve sonsuz bir gelecekte (aslında geçmiş ve gelecek olarak ayrılmaksızın) var olmaya devam edecektir. Çünkü evren, içinde bulunan bedenlerin toplamından fazlası ve dahası kendi ile kıyaslanamaz bir beden olduğundan onun deviniminin, parçası olan tekil bedenlerin devinimi ile karşılaştırılması ve bu iki tekile aynı zaman boyutları ile yaklaşılması

olanaksızdır. Khryisppos'un zaman tanımına kendinde bir tekil olan evreni de eklemesi tekilliği ortadan kaldırmaksızın, şimdi ile geçmiş-gelecek ayrımını vurgulamak ve zamanın değişken karakterini ortaya koymak içindir.

Deleuze'ün zamana dair keskin ayrımları Stoacı metinlerde karşılık bulmasa da, bu ayrımı ilk iki bedensizde ortaya çıkan ikilik açısından yorumlamak mümkündür. Buna göre Deleuze'ün *khronos* olarak adlandırdığı bedenlerin zamanı, sınırlı ve bedenli evreni içten içe kateden; her türlü nedensel ilişkinin vuku bulduğu zaman kipidir. Zamanın diğer kutbunu oluşturan *aion* ise nedensel ilişkinin bedensiz etkilerinin düzlemi olarak geçmiş ve geleceği sonsuzca yayan, bedenlere olan mesafesi nedeniyle de zamanın yayılımı ya da zamanın bedenlere en uzak kipidir; o var olmak bakımından saf bir yokluk ya da Deleüze'ün ifadesiyle zamanın "saf ve boş biçimi"dir. Bu haliyle geçmiş ve gelecekle sınırlandırılmış olan şimdi yani *khronos,* sınırlı olan evrenin ve evrende içerilen bedenlerin, var olanların zamanıdır. Aksine herhangi bir sınırı olmayan *aion,* evrenin ya da var olanın değil, ebedi tekerrürün ve var olmakta olanın ya da var olacak olanın zamanıdır. İşte Deleuze'ün Stoacı zaman anlayışında sadık olmayan kavramsallaştırmalar aracılığıyla vurgulamak istediği tam da Stoa fiziğinde yan yana duran ikiliklerdir: Var olanın, şimdinin ve değişmez olanın *yanına* oluşun, ideal zamanın ve değişimin konulması.

Deleuze'in Stoacı zaman anlayışında görmüş olduğu bu yenilik ayrıca anlamın ve dilin olanağıyla da yakından ilgilidir. Fakat bu olanak yalnızca geçmiş ve gelecek ile ilgili olmadığı gibi yalnızca anlamla da ilgili değildir. Stoacılar için yalnızca geçmiş ve gelecek değil, şimdiki zamanda da anlamın ve dilin olanağı temellenir. Ancak şimdiki zamanda ifade edilebilen bir önerme doğruluk/hakikat iddiasında bulunabilir. Stoacılar için dilin ve anlamın olanağı bir bütün olarak zamanın; doğruluğun ya da hakikatin olanağı ise şimdiki zamanın gerçekliğini gerektirir. Bununla birlikte Deleuze'ün Stoacılıkta bulduğu anlam teorisi *lekton'*a ilişkindir. *Lekton* ise Stoa mantığında yalnızca anlama karşılık gelmez. *Legein* fiilinden türetilmiş olan *lekton, "*konuşulan", "ifade edilen", "ifade edilebilir olan" anlamlarına gelir ve Stoacılar *lekton* teorilerinde bütün bu anlam içeriklerini göz önünde bulundurmuş görünürler (Dürüşken, 1991: 292). *Lekton* diyalektik incelemenin önemli bir bölümünü oluşturduğundan neredeyse Stoacı mantığa eş değer görünür. Bunun yanı sıra Deleuze *lekton* ile eş anlamlı kullandığı anlamın,

önermenin (işaret etme, dışa vurma ve imlemeden farklı) dördüncü boyutu olduğunu düşünür (Deleuze, 2015: 29-40). Oysa Stoacılar *lekton'*u sıklıkla önermeye karşılık gelecek şekilde kullanırlar. Önermenin bir bölümü olduğu zamanlarda ise söz konusu olan herhangi bir doğruluk değeri taşımayan eksik *lekton*'dur (λεκτόν ἐλλιπές). *Lekton* yalnızca gösterge kuramında nesne, söz ve düşünce üçlüsüne eklenen bir ilave olarak düşünülebilir. Gösterge açısından bakıldığında burada nesne, söz ve düşünce birer bedenken, *lekton* bir bedensizdir. Gösterge kuramı açısından *lekton* "düşünce ile birlikte süregiden (παρυφιστάμενου διανοίᾳ)" (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 12) *bir şey* olduğundan ancak bu bağlamda, Deleuze'ün ifade ettiği "anlam"a karşılık gelir.[17]

*Lekton'*un mantığa aidiyeti bir kenara bırakılıp –bir bedensiz olması nedeniyle– ontolojik çağrışımları dikkate alınırsa onun her zaman için kendini ifade eden önermede, önermenin ise bedenin durumlarında ya da etkinliklerinde bulunduğu görülür. Bu nedenle *lekton'*un ifade ettiği şeyden bağımsız bir yapısı yoktur, *lekton* her zaman için tekil bir bedene dairdir. Bununla birlikte *lekton* hiçbir zaman için dile geldiği önermeyle aynı değildir, bir bedensiz olduğundan ötürü, önermeden yalıtılmış ayrıklığa ve gerçekliğe sahiptir. Genel olarak *lekton'*un önermede ya da nesne durumunda bulunmaması, onun beden olan nesnelerin varlığının yanı sıra *alttan alta işlediğini* (ὑπόστασις) gösterir. Stoacılar için bir ifadenin nesnesine uygunluğu ise şimdide sınanır; geçmiş ve gelecek, *lekton*'un daima başka *lekton'*ları gerektirmesinde, *eksiksiz/tam lekton* (λεκτόν αὐτοτελῶν) olan önermenin anlamının daima başka bir önermeye gönderme yapmasındadır. Önermenin tekilin etkinliği ile örtüştüğü anda yani şimdide gerçekliğe uygunluk göstermesi, hem doğru bir ifadenin hem bir şimdinin hem de bir beden durumunun gerçekliğine işaret eder. Bu üçlemede beden *var olur*ken (εἶναι), bedenin durumunu imleyen *lekton* ve şimdi *süregider* (ὑπάρχειν).

[17] Deleuze'ün *lekton'*u anlam olarak yorumlamasının temel nedeni Diogenes Laertios'un Khrysippos'a dair anekdotlarından kaynaklanmışa benzer. Buna göre Diogenes Laertios'un aktardığı "Bir şey diyorsan, bu senin ağzında çıkıyor; araba diyorsun, o halde araba senin ağzından çıkıyor" (DL VII. 187) argümanı, Deleuze'e göre Khrysippos'un anlam ile gösterilen arasında bir özdeşlik kurulması durumunda ortaya çıkacak olan paradoksu vurguladığının göstergesidir. Zira "Theon öldü" gibi bir önermede, *lekton* gösterilene karşılık gelemeyeceğinden (Theon varsa ölüm yok, ölüm varsa Theon yok), ölüm gibi özel bir durumda, bu durumun yüklem haline getirilmesi hem olanaksız hem de anlamsız olacaktır. Ölüm olgusunu Stoacı *lekton* anlayışıyla çelişmeksizin ifade edebilmenin yegane yolu ise "Theon öldü" ifadesini "Theon ölüyor" biçiminde ifade etmektir.

Zaman ile anlam arasındaki bağlantı, son bedensiz olan *lekton'*un ayrıntılarında açığa çıkacaktır. *Lekton* başlığı Stoacıların dil ile varlık, anlam ile beden arasında nasıl bir bağlantı kurduklarını ve bu bağlantının Deleuze'ün iddia ettiği gibi *aion'*da temellenen "anlamın mantığı"nı aydınlatmaya ne ölçüde faydalı olacağını ortaya çıkaracaktır. Tüm bunların yanı sıra *lekton'*un bir bedensiz olması nedeniyle var olan bir şey olmaması, ontolojik açıdan nasıl açılımlar sağlayabileceğinin ortaya konulmasını sağlayacaktır.

2. 2. 4. *Lekton* (λεκτόν)

*Stoicorum Veterum Fragmenta'*nın mantığa ilişkin bölümlerinde ve bilhassa diyalektik (*dialectica*) (I. 485-490; II. 136-171; 181-192;) başlığında ele alınan *lekton,* algı, zihin ve gösterge kuramları ile birlikte incelenir. Mantığı retorik ve diyalektik; diyalektiği de ifade edilebilen/gösterilen (σημαινομένων)-ve ses (φωνή) olmak üzere ikiye ayıran Stoacılar için *lekton,* kendisinden çıktığı izlenim konusu (τῶν φαντασιῶν τόπον καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων) ile birlikte diyalektiğin ifade edilebilen/gösterilenle ilgili olan kısmında incelenir. Alttan alta işleyen bir gerçeklik olan *lekton'*a (ὑφισταμένων λεκτῶν) ilişkin teori ise, önermeleri (ἀξιώματα), tam/eksiksiz *lekton'*u (λεκτῶν αὐτοτελῶν), –birbirine benzer etkin ve edilgin çatılı olabilen (τῶν ὁμοίων ὀρθῶν καὶ ὑπτίων)– yüklemleri (κατηγορήματα), cinsleri (γενή) ve türleri (εἰδή), çıkarımları (λόγω), öncülleri (τρόπω), tasımları (συλλογισμῷ) ve sofizme dayanan ses ve olguları (τῶν παρὰ τὴν φωνὴν καὶ τὰ πράγματα σοφισμάτων) içerir (DL. VII. 41; 43).

*Lekton'*un bu geniş içerimi onun tercüme edilmesi zor bir kavram olduğunu gösterir. *Lekton* bahsinde ele alınan konulara yakından bakıldığında bağlantıyla söylenebilen şeyler olduğu kadar (önermeler, çıkarımlar, öncüller, tasımlar, ses ve olgular) bağlantıyla söylenemeyen şeylerin (yüklemler, türler ve cinsler) de birer *lekton* oldukları göze çarpar. *Lekton'*un bu çoklu kullanımı onun fizik alanındaki işlevinden çok dil ve dolayısıyla mantık alanında ele alınmasına neden olmuştur. Nitekim Stoacılar *lekton'*un rasyonel bir izlenime göre (κατὰ φαντασίαν λογικὴν) oluşan (DL VII. 63) bir bedensiz olduğunu düşündüklerinden, öncelikle izlenimi ele alırlar. Ruhtaki ize (τύπωσις) karşılık gelen izlenim (DL VII. 45) ise olguların gerçekliğini ayırt etmeyi sağladığından (ἀλήθεια τῶν

πραγμάτων γινώσκεται) ötürü (DL VII. 49) ilk sırada ele alınan bir araştırma konusudur. İzlenim ve dolayısıyla algı (αἴσθησις) sayesinde onaylama (συγκατάθεσις), kavrama (κατάληψις), düşünme (νόησις) ve ifade etme olanaklı olduğundan, *lekton* teorisinden önce Stoacı algı kuramının ayrıntıları ele alınmalıdır. Fakat algı kuramı mantığın konusu olduğundan, *lekton'*a ilişkin tartışma esasen mantığın konusudur. Mantık alanında işlerlik gösteren *lekton'*un türleri; doğruluk, dil ve anlam ile ilişkisini Stoacılar mantık alanında detaylı bir biçimde tartışırlar. Bu bölümde sadece bir bedensiz olan *lekton'*un fiziksel açıdan önemi ve bedenlere göre olan durumu üzerinde durulacaktır.

Lekton'un –diğer bedensizlerden farklı olarak– bedenlerin zamansal-uzamsal bulunuşlarından türetilememesi, onun *bir şey* cinsine aidiyetini şüpheli hale getirir. Bu şüphe Stobaeos'un tanıklığı tarafından doğrulanır görünür. Stobaeos, Khrysippos'un sonsuzca bölünebilirlik açısından yüzey, çizgi, yer, boşluk ve zamanın bedenlerle karşılaştırılabileceğini söylediğini aktarırken (LS 50A) *lekton'*dan bahsetmez. Fakat *lekton'*un anılmadığı bu tanıklıkta birer bedensiz olduğu iddia edilen yüzey ve sınırın, Proklos ve Diogenes Laertios'un tanıklıklarında zihinsel yapımlar olarak aktarılmaları (LS 50D; DL VII. 135) ve böylece bunların bedenli-bedensiz ikiliğinin dışında konumlandırılmaları, Stobaeos'un tanıklığından doğan şüpheyi, şüpheli hale getirir. Bununla birlikte Sextus Empiricus *lekton'*u bedensizler arasında sayarken (*Adv. Math.* X. 218); Seneca, Klementos ve Stobaeos, olgusal bir durumu ifade eden önermenin bir bedensiz olduğunu ifade etmek suretiyle *lekton'*un bedensizliğini savunurlar (*Ep.*117. 13; LS 33J; 33O). *Lekton'*un ihtilaflı karakteri ve bedenlerden ziyade dil ile olan bağlantısı, onun fiziksel statüsüne dair tanıklıkların kavram düzeyinde incelenmesini zorunlu kılar. Bu nedenle *lekton'*a dair aktarımlarda onun nasıl ve hangi kavramlarla tanımlandığı; ilişkili olduğu varlıkların ya da gerçeklerin ontolojik statüsü ve son olarak onun işlevinin ne olduğu dikkate alınmalıdır.

Lekton'un tanımına ve mahiyetine ilişkin elde kalan metinlere bakıldığında ne yazık ki seçik bir tanıklık bulunmaz. Diogenes Laertios, Sextus Empiricus, Seneca, Stobaeos, Klementos, Ammonios vb. Stoacı *lekton* üzerine konuşurlarken hep örneklerden ve karşılaştırmalardan yararlanırlar (LS 33). Kuşkusuz bu durumun nedeni yukarıda da ifade edildiği gibi *lekton'*un basitçe tanımlanabilecek bir kavram olmaması ve mantığın büyük bir bölümünün ona vakfedilmesidir. Bununla birlikte *lekton'*un kaynağına ilişkin

tanıklıklar, başlangıç açısından önemli bir izleğe işaret ederler. *Lekton*'un izlenimden çıkması (καὶ τῶν ἐκ τούτων ὑφισταμένων) (DL VII. 43) ya da rasyonel bir izlenime göre oluşması (κατὰ φαντασίαν λογικὴν) (DL VII. 49), ontolojik açıdan iki anlama gelmektedir: İlkin eğer *lekton* bir izlenimden çıkıyorsa, bedenle güçlü bir ilişkisi olmak zorundadır. Çünkü izlenim ruhtaki başkalaşımın (ἀλλοίωσις) (DL VII. 50) ya da etkilenimin (πάθος) (SVF II. 54) nedeni olduğundan bir bedendir. Aynı zamanda yine bir beden olan aklın yönetici kısmı izlenim tarafından yazılmaya hazır boş bir sayfa gibidir (LS 39E). Dolayısıyla kökensel olarak izlenime bağlı olan *lekton,* bir bedenle ilişkilidir. Bu noktada akılda tutulması gereken husus izlenimin bedenin belirli bir durumuna karşılık geldiğinden ötürü bir beden oluşudur; yoksa her bir izlenimin bedenden gelmek gibi bir zorunluluğu yoktur. Çünkü Stoacılara göre izlenimler duyusal (αἰσθητικός) ve duyusal olmayan (οὐκ αἰσθητικαὶ) olarak ikiye ayrılırlar. Duyusal izlenimlerin bazıları bizim onay ve kabulümüzle *gerçek olan*dan çıkarlar (ἀπὸ ὑπαρχόντων). Duyusal olmayan izlenimler ise bedensiz ve akılla kavranan öteki şeyler gibi, zihin aracılığı ile gerçekleşmekte (οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ) ve sanki *gerçek* olandan çıkıyor gibi görünmektedirler (αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι) (DL VII. 51). Burada gerçeklik ile çevrilen *hyparkhonto* bedensizlerin durumuna ilişkin bir kavrama işaret ettiğinden, ilk bakışta kavrayıcı olmayan izlenimin *bir şey* olmayandan geldiği ve izlenimin kökensel bir zorunlulukla gerçeği gerektirmediğini düşündürtür. Fakat kavrayıcı izlenim (φαντασία καταληπτική) ve kavrayıcı olmayan izlenim (φαντασία ἀκατάληπτον) ayrımı meseleyi biraz daha aydınlatır:

> "Stoacıların olguların (πρᾶγμα) ölçütü olarak aldıkları kavrayıcı izlenim *gerçek olan*dan çıkan ve ona uygun olan (τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην) (…) izlenimdir; kavrayıcı olmayan izlenim ise *gerçek olan*dan çıkmayan ya da çıksa bile ona uygun olmayan (τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον); açık ve seçik (τρανής) sayılmayan izlenimdir" (DL VII. 46).

Kavrayıcı olmayan izlenimin, duyusal olmayan izlenime benzer bir biçimde *gerçek olan*dan çıkmıyor oluşu (ἀπὸ ὑπάρχοντος), Diogenes Laertios'un *hyparkhonto* ile kastettiğinin bedensizleri içeren bir kavramdan ziyade, yalnızca bedenli gerçekliğe işaret

ettiğini göstermektedir. Zira burada *hyparkhonto* bedensizleri imleyen bir gerçekliğe işaret ederse, izlenim ile imge arasındaki ayrımın ortadan kalkması gerekir. Nitekim imge düşte olduğu gibi, zihnin sanısı/hayali (δόκησις διανοίας οἵα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους) (DL VII. 61) olduğundan ne varlıktan ne de *bir şey*'den çıkar. Bu nedenle birer imge olan Kentaur, Gigant gibi şeylerle birlikte idealar da ontolojik olarak *bir şey* sınıfına dahil edilmezler. Dolayısıyla izlenimin imgeden farklı olabilmesinin ilk koşulu izlenimleri birbirinden ayıracak ölçütün *bir şey* değil de beden oluşudur. Kavrayıcı ve duyusal imgelem ile karşıtları arasındaki ayrım bedenler üzerinden yapıldığında, kavrayıcı ve duyusal olmayan izlenimler var olmayandan çıksalar da hep *bir şey*'den çıkarlar. Sonuç olarak her izlenim zorunlulukla *bir şey*'in izlenimidir.

*Lekton'*un kaynağı olan izlenime ilişkin ikinci husus ise rasyonel bir izlenimin gerekliliğidir. Stoacıların izlenime dair üçüncü ayrımları rasyonel (λογικός) ve rasyonel olmayan (ἄλογος) izlenimlerdir. Buna göre rasyonel izlenimler rasyonel canlıların izlenimleridir ve bunlara düşünme süreci (νοήσεις) denir (DL VII. 51). İzlenimi izleyen düşünme (διάνοια) aynı zamanda ifade gücüdür (ἐκλαλητικὴ); düşünme izlenimin kendisinde yarattığı etkiyi dilde ifade eder (ὃ πάσχει ὑπὸ τῆς φαντασίας τοῦτο ἐκφέρει λόγῳ) (DL VII. 49). Rasyonel izlenimin düşünce dolayımıyla dilde ifade edilmesi, rasyonel varlıklarda içsel bir konuşmanın olduğu anlamına gelir. Sextus Empiricus'a göre insanı rasyonel olmayan varlıklardan ayıran ses çıkarma (προφορικώς λόγος) değil, bu içsel sözdür (ἐνδιάθετος λόγος). Kargalar ya da papağanlar da basit izlenimlerinden (μόνον φαντασία) hareketle ses çıkarırlar; oysa insan, geçişli (μεταβατικός) ve birleştici (συνθετικός) izlenimlere sahiptir. Bu yüzden insanda mantıksal çıkarım (ἀκολουθία) kavramı bulunmaktadır ve bu kavram sayesinde insan imleri (σημείον) kavramaktadır: "İmlerin varlığı (ὑπάρχειν) insanın doğasının ve yapısının (κατασκευή) sonucudur" (*Adv. Math.* VIII. 275-276). İçsel sözün düşünme ile özdeşliği Platon'dan itibaren (*Tht.*189e; 206d) kabul edilmiş bir düşünce olmakla birlikte, içsel sözün salt sesten farklı olması, rasyonel varlıklar ile rasyonel olmayan varlıkları birbirinden ayırır ve *lekton'*u zorunlulukla akıl sahibi canlılarla ilgi içine sokar. Bununla birlikte akıl sahibi canlıların söyledikleri her şey bir *lekton* değildir:

> "Konuşma (λέξις) sözden (λόγος) farklıdır; sözün her zaman göstereni vardır (σημαντικός), oysa konuşma (λέξις) gösterensiz (ἄσημος) olabilir, *blityri* örneğinde olduğu gibi (…) Konuşmak da (λέγειν) ses çıkarmaktan (προφέρεσθαι) farklıdır: çünkü ses çıkarma ses ile ilgilidir, oysa söylenebilir olan olgular ifade edilebilenlerde bulunur (προφέρονται μὲν γὰρ αἱ φωναί, λέγεται δὲ τὰ πράγματα, ἃ δὴ καὶ λεκτὰ τυγχάνει)" (DL VII. 57).

Buna göre akıl sahibi olan her canlı bir *leksis'*e sahipken her *leksis* bir *logos* değildir. Burada *logos*'u *leksis'*ten ayıracak olan ölçüt *lekton'*dur. Çünkü *lekton* belirli bir olgunun (αὐτό τό πρᾶγμα) gösterileni (σημαινόμενον) olduğundan (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 12), söylenebilir olan olguya (λέγεται πράγματα) da karşılık gelmektedir. Dolayısıyla *lekton* kökeni olan izlenimden hareketle ele alındığında her zaman için bir gösterilene ya da belirli bir olguya dairdir.

*Lekton'*un düşünce ya da olgu durumuna indirgenemez karakterinin yanı sıra her zaman için bir bedene dair oluşu, bedensizleri ve tümelleri içeren ifadelerin statüsünün ne olacağı sorununu beraberinde getirir. Nitekim bir beden hakkında ifade edilebilen bir önerme, en azından o bedenin bir mekanda ve bir zamanda bulunduğunu varsayar. Fakat bu sorun arızidir: Bedensizleri içeren bir *lekton'*da, bedensizler hep belirli beden durumları tarafından doldurulan konumlar olduklarından, ilgili *lekton* her zaman bir bedene dair olacaktır. Dolayısıyla burada söz konusu olan bir bedensizin dile getirilmesi değil, bir bedenin bedensize göre olan durumunun dile getirilmesidir. Tümeller söz konusu olduğunda ise sorunun çözümü önermenin yapısının değiştirilmesinden geçer: "İnsan akıllı hayvandır" önermesi "eğer bir şey insansa, bu şey akıllı hayvandır" şekline dönüştürülerek (Sextus, *Adv. Math*. II. 8-11) bir *lekton* haline getirilir. Böylece Stoacılar için bütün *lekton'*lar, var olan bedenlere ilişkin olduklarında anlamlı; bedenin hali hazırdaki durumunu ifade ediyorlarsa doğru olmaktadırlar.

*Lekton'*un işaret edilenle bir arada bulunması onun salt anlama karşılık gelmediğini göstermekle birlikte, o yalnızca nesneyle birlikte de bulunmaz. Sextus Empiricus Stoacıların üç şeyi birbiri ile ilişkili gördüklerini aktarır:

> "'Gösteren (σημαῖνον)', 'gösterilen (σημαινόμενον) ve 'gönderge (τυγχάνον)' birbiriyle bağlantılıdır (συνζυγεῖν ἀλλήλοις). Gösterilen 'Dion' örneğinde olduğu gibi bir söyleyiştir (φωνέω); düşüncemiz ile birlikte süregiden (παρυφιστάμενου

> διανοίᾳ) gösteren, belirli bir olgunun (αὐτό τό πρᾶγμα) bir söyleyişte açığa çıkmasıdır (τὸ ὑπό ἀυτῆς δηλούμενον). (…) gönderge ise 'Dion'un kendisi (αὐτός ὁ Δίον)' gibi dışsal bir gerçekliğe (ἐκτός ὑποκείμενον) işaret eder. Bunlardan söyleyiş ve gönderge bedendir. Fakat gösterilen olgu (σημαινόμενον πρᾶγμα) yani *lekton* doğru ve yanlış olabilen (ὅσπερ ἀληθές τε γίνεται ἡ ψεύδος) bir bedensizdir" (*Adv. Math.* VIII. 11-12).

*Lekton'*un bir olguyu telaffuz yoluyla açığa çıkarma işlevi, onun ses ve olgu ile bir arada düşünülmesini zorunlu kılar. Havanın sıkışmasından oluşan (DL VII. 55) sesin de bir beden olması son tahlilde *lekton'*un bedenlerle olan bağlantısını pekiştirir. Beden olmaksızın *lekton'*dan bahsetmenin olanaksız olması, *lekton'*un ontolojik olarak bedenlere bağlı olduğu düşüncesini doğurur. Bu düşünce bir yere kadar kabul edilebilirdir: Zira rasyonel bir izlenimin yani bir bedenin ve ifade edilecek bir olgu ile sesin bulunmadığı durumda *lekton'*un bulunuşu olanaklı değildir. Bununla birlikte *lekton* olmaksızın rasyonelliğin, dilin ve iletişimin imkanı ortadan kalkacağından, *lekton'*un bedenlerle olan ilişkisinin tek taraflı bir ilişki olmadığı açıktır. Bütün bedensizler için geçerli olduğu gibi *lekton*'un da bedenlerle karşılıklı bir bağlılık ilişkisi bulunmaktadır. *Lekton* gerçekliğin ve –diğer bedensizlerden farklı olarak– rasyonel dünyanın kuruluşunda önemli bir yere sahiptir. Rasyonellik ile *lekton'*un karşılıklı bağlılığı bir yandan beden dünyasında rasyonel varlıkları olanaklı kılar öte yandan dilsel ve mantıksal bir dünya tesis edilir ve bu dünya sayesinde anlam ve bilgi olanaklı hale gelir.

Dil ile varlık, *lekton* ile beden arasındaki ilişki sayesinde insan, gerçekliği ve dünyayı algılayıp anlar. Bu nedenle *lekton* hem gerçekliğin kurucu unsuru hem de varlığın anlaşılmasının zorunlu koşuludur. Düşünme ile varlık arasındaki ilişkinin teminatı olan *lekton,* her bir rasyonel varlığın kendisini ve evreni anlamasını ve bunlar arasında bağlantı kurmasını sağlar. Bu sayede her bir tekil varlık, bir *lekton* olan etik ereğin mahiyetini ve olanağını kavrayarak etik dönüşümü için gerekli olan etkinlikleri hayatına geçirebilir.

*Lekton'*un gerçeklik açısından zorunlu bir koşula işaret ettiği iddiasını temellendirmek için bazı hususların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü *lekton'*un gerçekliğin olanağının koşulu olması için, bu gerçekliğin bir nesnellik içermesi gerekir. Zira *lekton'*a ilişkin tanıklıklarda onun düşünce ile bu denli yakın bir ilişki içinde ifade

edilmesi, öznel düşüncelerin nesnel gerçeklik açısından değerini tartışmaya açmayı gerektirir. Nesnel bir gerçekliğin kurucu unsuru olduğu iddia edilen *lekton'*un bu vasfı, ancak düşünce ile *lekton;* söz söyleyen ile sözü işiten arasındaki ilişkinin ayrıntıları açıklığa kavuşturulduğunda temellendirilmiş olacaktır. Bu temellendirme aynı zamanda ontolojik bağımsızlık ve öznelerarasılık gibi konularda ortaya çıkabilecek muhtemel şüphelerin de ortadan kalkmasını sağlayacaktır.

Öznel olması gereken bir düşüncenin nesnel bir gerçeklikle ilişkisinin mahiyeti *lekton* üzerinden tartışmaya açıldığında ilkin üç aktarımla karşılaşılır: Yukarıda da ifade edildiği üzere Sextus Empiricus *lekton'*un düşüncemiz ile birlikte süregittiğini (παρυφιστάμενου διανοίᾳ) belirterek (VIII. 12) düşünce ile *lekton*'u birbirinden ayırır. Simplikios ise söylenen şeyler (λεγόμενα) ve düşüncelerin (νοήματα) *lekta* olduğunu ifade ederek (CAG VIII. p. 10) *lekton* ile düşünceyi özdeşleştirir. Böylesi bir özdeşlik durumunda (ruhun yönetici kısmının belirli bir durumuna karşılık gelen) düşünce bir beden olduğundan, *lekton'*un da bir beden olması gerekir. Fakat *Aristoteles'in Kategorileri Üzerine*'nin ilerleyen sayfalarında Simplikios bedensiz *lekton'*un ses ve düşünce ile birlikte süregittiğini ifade eder (εἴτε οὖν ἐν φωναῖς εἴτε ἐν τοῖς διανοήμασιν εἴτε ἐν τοῖς παρυφισταμένοις ἀσωμάτοις λεκτοῖς) (p. 397). Simplikios'un birbiriyle çelişen bu ifadeleri ile Sextus Empiricus'un ifadesi birlikte ele alındığında *lekton'*un düşünceye indirgenemeyen *bir şey* olması zorunludur. Bununla birlikte her iki tanıklıkta da ortak olan *paryphistamena, hyphistemi'*nin (ὑφίστημι) çekimi olup *hyphistemi, hypostasis* ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır (SVF II. 322; Plotinos, *Enn.* VI. 7. 40). Altta duran, destekleyen, tutan, yüklenen, üstlenen vb. anlamlara gelen (Liddell & Scott, 1889: ὑφίστημι) *hyphistemi,* bedensizlerin gerçekliğine işaret eden *hypostasis* ile ilgilidir. Bu nedenle *lekton'*un bir beden olan düşünceden farklı bir gerçeklik olduğu, bir bedensiz olduğu açıktır. Bunun yanı sıra konuya ilişkin son açıklama Seneca'nın *Mektuplar'*ında bulunur. Seneca'ya göre bedenlerden ayrı (*corporibus seductum*) özel bir belirlenime (*proprium quiddam*) sahip olan *lekton,* ruhumuzun/düşüncemizin hareketine eşlik eder (*sequuntur motus animorum*) (*Ep*. 117. 13). Seneca'nın burada açıklıkla belirttiği özel belirlenim *lekton*'un bedensizliğidir. Ayrıca burada kullanılan *sequor* fiili takip etme, izleme, ardından gelme, sonucu olma (Lewis & Short, 1879: *sequor*) gibi anlamlara geldiğinden *lekton* ile düşünce arasında herhangi bir özdeşliğin olmadığını gösterir. *Lekton'*un düşüncenin (bedenin) peşi sıra gelmesi, *lekton* ile

düşünce arasında yalnızca nedensel olmayan bir öncelik sonralık ilişkisi olduğu anlamına gelir.

*Lekton'*un düşünceye indirgenemezliği, düşünceden ayrı bir gerçeklik oluşu onun bağımsızlığını temellendirmek için henüz yeterli bir koşul değildir. Bu noktada beliren yeni sorun, bir öznenin ifade edebildiği bir şeyin, diğer özneler tarafından alınabilirliğidir. Bir ifadenin *lekton* olarak anlaşılabilmesinin diğer koşulu öznelerarasılıktır. *Lekton'*un bir öznenin zihnine bağımlı olmadığını Sextus Empiricus açıkça belirtir: "Barbarlar sesi duymalarına rağmen onu anlayamazlar (οἱ δὲ βάρβαροι οὐκ ἐπαΐουσι καίπερ τῆς φωνῆς ἀκούοντες)" (*Adv. Math.* VIII. 12). Dolayısıyla söylenen bir şeyin bir *lekton* olabilmesi için sözü söyleyen ile onu duyanın anladıkları şeyin birbiriyle örtüşmesi gerekmektedir. Bu husus bir düşünce içeriğinin dünyadaki herhangi bir duruma her zaman karşılık gelemeyeceğini; nesnellik için bu düşünce içeriğinin *lekton* aracılığıyla başka bir özneye iletilmesinin ve bu özne tarafından anlaşılmasının gerekli olduğunu gösterir. Bu gereklilik en açık uygulanışını Stoacı "farksızlar (ἀδιάφορα) kuramında" bulur. Marcus Aurelius'un "başına gelebilecek her türlü kötülük ya da zarar yalnızca zihinde bulunur (ὑπόστασις)" (*Med.* IX. 42) ifadesi tam da bu gibi durumların nesnel bir gerçekliğe işaret etmediğini göstermektedir. Nitekim Stoacılar için doğada gerçek bir kötülük ya da zarar yoktur; nasıl ki iyi tutulan bakımlı bir evde bile yabani otların bitmesi mümkünse ve onların varlığı genel olarak evin bakımlı olma durumunu değiştiren, onu bozan bir olgu olarak değerlendirilemezse, iyi insanların başına bazı kötü şeylerin gelmesi de evrenin genel olarak iyi ve uyumlu olması olgusuna aykırı düşen, onu hükümsüz kılan bir olay olarak değerlendirilemez (Plut. *St. Rep*. 1051b-c). Dahası iyi insanların başına geldiği düşünülen kötü şeyler, aslında kötü de değildir:

> "İyi insanın başına hiçbir kötülük gelemez; karşıtlar birbirine karışmaz. Nasıl ki bunca nehir, gökten sağanak halinde yağan bunca yağmur, bunca şifalı su denizin tadını bozamazsa, hatta en ufak bir şekilde değiştiremezse, aynı şekilde felaketlerin hücumu da cesur insanların ruhunu değiştiremez. Ruh kendi konumunda kalır ve her ne olursa olsun onu kendi rengine dönüştürür; çünkü ruh bütün dış şeylerden daha güçlüdür" (Seneca, *Prov.* II. 1-2; Seneca, 2007: 33-34).

Kötülük ya da zarar herkes tarafından algılanabilir nesnel gerçeklikler olmadığından bunlar yalnızca zihnin kurgularıdır. Bunlar hakkında dile getirilen ifadeler ise öznelerarasılık koşulunu yerine getiremediklerinden birer *lekton* değillerdir. Bunlar zihnin sanısı olduklarından birer imgedirler ve imgenin *lekton* ile bir bağlantısı yoktur. *Lekton'*un düşünce dışı bir gerçekliğe gereksindiğine ve kendisinin nesnel bir gerçeklik olduğuna ilişkin en açık ifade ise Seneca'da bulunur:

> "'Bedenli doğalar (*naturae corporum)*' için 'vardır (*sunt)*' denildiğinde, örnek olarak 'bu bir adamdır' ya da 'bu bir attır' deriz. Bedenler hakkındaki bu ifadeler *(enuntiativi corporum)* ruhumuzun hareketine eşlik ederler (*sequuntur motus animorum*). Ayrıca bunlar bedenlerden ayrı (*corporibus seductum*) özel bir belirlenime *(proprium quiddam)* sahiptirler. Örneğin: ben Cato'nun yürüdüğünü görüyorum, duyularım (*sensus)* bana bunu göstermekte ve ruhum (*animus*) buna inanmaktadır. Gördüğüm bir bedendir (*corpus est)* ve ben gözlerimi, ruhumu bu bedene yöneltmekteyim. Böylece 'Cato yürüyor' demekteyim. Şimdi ifade ettiğim bir beden değildir (*non corpus*); fakat bir beden hakkında belirli bir ifadedir (*enuntiativum quiddam).* Bu önerme (*effatum)*, ifade *(ennuntiatum)* ya da söylenen bir şey *(dictum)* olarak da adlandırılır. Bu nedenle 'bilgelik (*sapientia)*' dediğimizde, anlamamız gereken belirli bir bedendir (*corporalis quiddam*); 'O bilgedir' dediğimizde ise bir beden hakkında konuşmaktayızdır *(de corpore loquimur).* Bu, doğrudan değindiğimiz şey ile o şeye dair konuşma arasında büyük bir farklılık yaratır (*Plurimum autem interest, utrum illum dicas an de illo*)" *(Ep*. 117. 13).

Ruhumuzun ya da düşüncemizin hareketine eşlik eden *lekton'*un*,* önerme ve önermenin karşılık geldiği beden üzerinden ifade edilmesi, Stoacıların yapmış olduğu epistemolojik bir ayrımı ortaya çıkarır. "Doğru (ἀληθές)" ve "doğruluk (ἀλήθεια)" arasındaki ayrım, *lekton'*un ayrı bir gerçeklik olduğunu vurgulamak üzere sıklıkla dile getirilir. Sextus Empiricus Stoacıların doğru ile doğruluğu üç açıdan ayırdıklarını ifade eder: öz (οὐσία), yapı (σύστασις) ve olanak (δυνάμει). Buna göre öz bakımından doğruluk bir bedenken, doğru bir bedensizdir (ἀλήθεια σώμα έστι, τό δὲ ἀληθές ἀσώματον ὑπῆρχεν). Çünkü doğru bir yargıdır (ἀξίωμα) ve bir yargı *lekton* olduğundan ötürü, doğal olarak bedensizdir. Öte yandan doğruluğun beden olma gerekçesi onun tanımıyla yakından ilgilidir. Stoacılara göre doğruluk, "bütün doğruların açıklayıcı bilgisi (ἐπιστήμη πάντων ἀληθών ἀποφαντική δόκει τυγχάνειν)" olarak ele alınır ve bilgi, (elin belirli bir durumda yumruk olmasına benzer bir biçimde) bir beden olan yönetici kısmın (*pneuma'*ya göre oluşmuş) belirli bir durumuna karşılık gelir. Yapı bakımından doğru basit bir şeydir

(ἁπλοῦν τί ἐστιν), buna karşılık doğruluk birçok doğrunun bilinmesinden oluşur (ἀπό [τῆς] πολλών ἀληθών γνώσεων συνίσταται). Olanak bakımından ise doğruluğun sadece bilgede (σοφός), doğrunun ise budala (φαῦλος) birinde bile bulunduğunun söylenebilmesine benzer bir biçimde bilgi, doğruluğa bağlıdır fakat doğruya değil (ἡ μεν ἀλήθεια ἐπιστήμης ἐχεται, τό δ δε᾽ ἀληθές οὐ πάντως) (*PH*. II. 81-84; *Adv. Math.* VII. 38-42).

Doğru ile doğruluk arasındaki bu farkın *lekton* açısından önemi, "doğru *lekton*"un gerçeklik bakımından *lekton'*dan farklı olması ile ilgilidir. Bu fark ise başlangıç itibariyle bazı biçimsel koşulları gerektirir: Stoacılar için doğru ve yanlış, önermenin özelliği olduğundan (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 264; DL VII. 66; 68) ve Stoacılar doğru ve yanlışı gösterilen (σημαινομένων) açısından incelediklerinden (VIII. 11), önermenin doğruluk değeri hakkında konuşmanın ilk koşulu izlenimin, bir *lekton'*da ifade edilmesidir. Bu koşul, *lekton* ile önermenin sıklıkla birbirinin yerine kullanılmasının nedeni olarak görülmekle birlikte, önerme ile *lekton* özdeşliği bedenlerin etkinliklerini ya da durumlarını eksiksiz olarak tasvir etmeye aday olan eksiksiz/tam *lekton* (λεκτόν αὐτοτελῶν)'u olanaklı kılar. "Sokrates yazıyor" gibi bir *lekton'*un "yazıyor" gibi bir *lekton'*dan farkı, ikincisine "kim?"sorusunu sormanın gerekmesi (DL VII. 63) ve bu haliyle eksik (ἐλλιπές) olan "yazıyor" ifadesinin belirli bir tekile işaret etmemesinden ötürü herhangi bir doğruluk değerine sahip olmamasıdır. Dolayısıyla doğru ya da yanlış hakkında konuşabilmek için *lekton'*un eksiksiz/tam *lekton* olması; eğer eksik *lekton* (ἐλλιπές λεκτόν) ise tamamlanması gerekmektedir.

Doğruluk ve yanlışlık için gerekli biçimsel koşullardan sonra, kavramsal ayrımlara ve içeriksel koşullara yakından bakıldığında Stoacıların "doğruyu, süregiden (ὕπάρχον) ve *bir şeye* karşıt olan (ἀντικείμενον τίνι); yanlışı ise *bir şeye* karşıt olmasına karşın süregitmeyen (μή ὕπάρχον)" (Sextus, *Adv. Math.* VIII. 10) olarak tanımladıkları görülür. Sextus Empiricus'a göre Stoacılar doğru ve yanlışın bilinmesini sağlayan "karşıt olma"ya (τό ἀντικείμενον) dair kesin bir açıklamada bulunmasalar da, onlar "karşıt şeylerde birinin diğerini olumsuz (ἀπόφασις) bir şekilde aştığını (πλεονάζω)" ifade ederler (*Adv. Math.* VIII. 88-89). Bu açıklamadan hareket edildiğinde Sextus Empiricus'un *bir şey'*e (τίνι) karşıt olma ile kastettiğinin, *bir şey'*in olumsuzlaması yani *bir şey* olmayan olması gerekmektedir. Fakat böylesi bir karşıtlıkta hem doğrunun hem

de yanlışın gerçeklik vasıfları ellerinden alınacağından, burada *bir şey* ile ifade edilmek istenilenin bedenleri ve bedensizleri kapsayan en genel cinsten ziyade, bedenli *şeyler* olması gerekmektedir. Nitekim Sextus Empiricus Stoacı doğru ve yanlış üzerine olan tanımları aktarmadan evvel Epikourosçu algı ve doğruluk kuramından bahsetmekte ve Stoacılık ile Epikourosçuluk arasında bir karşılaştırma yapmaktadır: Epikouros bütün algıların doğru ve var olduğunu (αἰσθητά πάντα ἔλεγεν ἀληθή καί ὄντα); doğru bir şey ve onun süregittiğinin söylenmesi arasında (ἀληθές εἶναι τί λέγειν ἡ ὑπάρχον) bir fark bulunmadığını ifade ederken; Stoacılar algılanabilir olanların (ἀισθητών) bazıları ile kavranabilir olanların (νοητών) bazılarının doğru olduğunu, fakat son tahlilde algılanabilir olanların doğrudan değil de, kavranabilir olanlara atıfla, kavranabilir olanlarla birlikte (παρακείμενα τούτοις νοητά) doğru olduklarını düşünürler (*Adv. Math*. VIII. 9-10). Epikouros doğruluk için algılanabilir bir şeyin var olmasını yeterli görürken, Stoacılar için bu yeterli değildir. Dolayısıyla Sextus Empiricus'un yaptığı karşılaştırma, algılanabilir varlıklara ilişkindir ve Stoacı doğruluk ve yanlışlık tanımlarında bahsi geçen *bir şey,* algıya verili olan bir bedendir. Doğru ve yanlışta ortak olan bir şeye karşıt olma, her iki *lekton*'un da sahip olduğu ontolojik aidiyete işaret etmekte ve aslında tanımda geçen süregitme (ὑπαρχον) ile birlikte bedensizlik vurgusunu güçlendirmektedir.

Stoacıların *lekton'*un doğruluk değerine ilişkin tanımlarında ontolojik açıdan önemli olan asıl husus süregitme/ süregitmeme (ὑπάρχον/ μη ὑπάρχον) ayrımıdır. Sextus Empiricus süregitmenin ne olduğunu tartışırken Stoacıların "karşılıklı yol çıkmazı"na (ὁ δε διάλληλος τρόπος ἀπορίας) düştüklerini ifade eder: Stoacılar kavrayıcı izlenim (φαντασία καταληπτική) kavramını açıklarken onun *gerçek olandan* çıktığını (ἀπό υπάρχοντας γινομενην), *gerçek olan*ın ise kavrayıcı izlenimi meydana getirdiğini ifade etmek suretiyle döngüsel bir açıklama yaparlar (*PH.* I. 169; III. 242; *Adv. Math.* VIII. 86). Sextus Empiricus burada *hyparkhonto* ile bedenli gerçekliğe işaret etmekte ve *lekton'*un bedenlerle olan münasebetini vurgular görünmektedir. Fakat döngüsel uslamlamada *hyparkhonto* bir beden olarak ele alınırsa, süregittiği düşünülen doğrunun da bir beden olması gerekir. Bu çelişki –birbiriyle ilişkili olan– iki açıklama ile ortadan kaldırılabilir: İlkin yukarıda da belirtildiği üzere Stoacı metinlerde *hyparkhein* bedensizleri niteleyen bir gerçeklik kipi olmanın yanı sıra bedenli varoluşu imleyen bir gerçeklik ya da asıllık anlamına gelecek şekilde de kullanılır (Long, 1996: 89). Bununla bağlantılı olarak

hyparkhein bedenli bir gerçekliğin doldurduğu bedensiz konumlara (şimdi ve doğru *lekton)* karşılık geldiğinde, bedensizlerin gerçekliğini vurgulamak üzere kullanılır. İşte bu iki bağlam bir arada düşünüldüğünde *hyparkhonto* bir bedene işaret ediyorsa "var olan bir gerçeklik"; bir bedensize işaret ediyorsa "süregiden bir gerçeklik" olarak düşünülmelidir.

Hyparkhonto ya da *hyparkhein* ile ifade edilen *lekton* ise bedenlerin etkinliklerini ve durumlarını ifade eden doğru *lekton'*dur. Sextus Empiricus doğru bir önermenin ne olduğuna dair verdiği örnekle *lekton'*un doğruluk değerine ilişkin ölçütü ortaya koymaktadır:

> "'Bu adam oturuyor' ya da 'Bu adam yürüyor' gibi bir önerme dile getirildiğinde 'oturmak' ya da 'yürümek', bir nesneye işaret ediyorsa (δεῖξις) ifade edilen şey doğrudur (ἀληθές ὑπάρχειν). Yani 'Bu adam yürüyor' ifadesinde bu adam, tekil adama (μέρους ἀνθρώπων) işaret etmektedir. Buradaki tekil (diyelim ki) Sokrates ya da Sokrates'in bir parçası olarak alındığında, ne Sokrates'e ne de Sokrates'in bir parçasına işaret etmezse bu önerme doğru olamaz (οὐκ' ἄρα δύναται ἀληθές εἶναι)" (*Adv. Math.* VIII. 100).

Stoacılar için bir önermenin doğru olabilmesi için, ifade ettiği durumun tekil bir bedenin gerçek durumuna işaret etmesi gerekir. Bedenli bir gerçekliği ifade eden bir *lekton,* bu bedenin ifade edildiği andaki durumunu tasvir ediyorsa doğru ve süregiden bir gerçekliktir. Bir *lekton'*un doğruluk değerini belirleyen şeyin bir beden olması ise *lekton*'un kökeni olan izlenimle de doğrulanır. Nitekim bütün doğruların açıklayıcı bilgisi olan doğruluğun, ölçütü gerçek olandan çıkan (τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος) kavrayıcı izlenimdir (καταληπτικὴν φαντασίαν) (DL VII. 54) ve bu izlenimin kavranmasını sağlayan da "nesneye uygunluktur". Dolayısıyla nesnesine uygun olan kavrayıcı izlenimi ifade eden *lekton* zorunlulukla doğrudur.

*Pneuma'*nın durdurak bilmez hareketi ile sürekli değişen, fakat aynı zamanda kendinde bulunan ve onu o şey yapan gerilim oranı sayesinde kendisiyle aynı kalan tekil bedenin *şimdi*deki ifadesi olan doğru *lekton,* an ile birlikte beden/bedensiz keskinliği yumuşatan bir işleve sahiptir. Tıpkı şimdiki zamanda olduğu gibi, burada da söz konusu olan, doğru *lekton*'un, var olanlara "temas" eden ve var olanlarla birlikte gerçekliği nesnelleştiren

işlevidir. An ile birlikte tekil varlığın biricikliğini ve halihazırdaki durumunu gösteren doğru *lekton,* bedensizlerin var olanlara (bedenlere), var olanların da oluşa en yakın olduğu noktadır.

*Lekton'*un bedensizliği ve zamanla olan bağlantısından sonra, onun dil ve anlamla olan ilişkisine değinilecek olursa, Stoacıların tür ve cins gibi adların yanı sıra fiilleri de birer *lekton* olarak tanımladıkları görülür. Kendi başına ele alındığında eksik bir *lekton* olan fiil ya da mastar *Deleuze'*ün Stoacı anlam teorisinde önem atfettiği konuların başında gelir. Deleuze adlar ile *khronos* ve var olanı, fiiller ile de *aion* ve oluşu bir arada düşünmek suretiyle, aynı ikiliğin *lekton* aracılığıyla da sürdürüldüğünü ifade eder. Stoacılar her ne kadar oluşu ya da olayı Deleuze'ün vurguladığı denli birincil düşünmemiş görünseler de, Stoa mantığında ve önermeler teorisinde fiiller de en az adlar kadar önem arz etmektedir. Bu haliyle oluşu bildiren fiiller ile varlığı bildiren adlar *lekton'*un kapsamı içinde olup, dil düzleminde varlık ile oluş arasındaki gerilimi uzlaştırmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla son bedensiz olan *lekton'*un adlarda ve fiillerde farklı durumları imlemesi bir kez daha Stoacıların bedensiz gerçekleri birbiriyle çelişmeksizin iki yönlü düşünebildiklerini gösterir.

Lekton ile birlikte en yüksek cins olan *bir şey*'in türlerine ilişkin ayrımlar; bu türlerin karşılıklı durumları ve gerçeklik açısından işlevleri ortaya konulmuş olmaktadır. Bu ayrımlar ve tartışmalar neticesinde Stoa fiziği varlık ile gerçeklik arasında bir özdeşlik kurmamakta, gerçekliği oluşturan unsurlar arasında da hiyerarşik bir ilişki tesis etmemektedir. İdea ya da form gibi duyulur üstü ve yüce bir var olanın bulunmadığı Stoa ontolojisi, görünüş ve gerçeklik gibi bir ikiliğe mahal vermediğinden, "görünüşler" ya da "gerçekler" arasında da yapılması gereken bir seçim sunmamaktadır. Her bir bedenin kendi tekilliğinde var olduğu bu anlayış, ontolojik açıdan her bir tekilin farkını olumlamaktadır. Özdeşlik yerine farkı, tümel yerine tekili vurgulayan bu ontoloji aynı zamanda sunmuş olduğu gerçeklik tasarımıyla, dolaysız bir bağlantıya olanak sağlamaktadır. Bu tasarımda gerçekliği oluşturan bedenler ve bedensizler, karşılıklı konumları uyarınca birbirlerini mümkün kılmakta ve bu olanak farklı gerçeklik seviyelerine karşılık gelen bu iki unsurun karşılıklı bir bağlılık ilişkisi içerisinde olduğunu göstermektedir. Bedensizler herhangi bir örneklik işlevi görmeksizin bedenli evrene içkin fakat gerçeklik bakımından ondan ayrıdır. Benzer şekilde bedenler de tek gerçeklik

olmaksızın evrenin anlaşılması ve sınıflandırılması bakımından bedensizlere muhtaçtır. Tıpkı görüsüz kavramların boş, kavramsız görülerin de kör olmasına benzer bir biçimde, bedenler olmaksızın bedensizlerin "etkiyeceği" bir gerçeklik olmayacak, bedensizler olmaksızın da bedenlerin gerçekliği "kavraması" mümkün olmayacaktır.

Gerçek olmak ya da gerçeklikte derecelenmek bakımından bedenlerden farklılaşmayan bedensizler, ikiliklerin ya da geleneksel kutupsallıkların çelişmeksizin bir arada düşünülebilmesini sağlaması bakımından özel bir anlayış sunar. Her bir bedensiz özelinde vurgulandığı üzere sınırın ve sınırsızlığın, var olanın ve oluşun, içsel yayılımın ve dışsal kuşatıcılığın eş düzeyde değerlendirilmesi, geleneksel metafiziğe içkin kutupsallığın aşılması noktasında önemli bir ipucu sunmaktadır. Buna göre Stoacı gerçeklik tasarımında metafizik geleneğin "aşağı kutuplar"a atfettiği görünüş ya da var olmama gibi olumsuz nitelikler kullanılmaz. Daha önce de ifade edildiği üzere Stoacılar için gerçekliğin karşısına konumlandırılacak bir görünüş olmadığı gibi var olmama da bir eksiklik olarak düşünülmemektedir.

Stoacı gerçekliğin kavramsal ifadesi olan *bir şey'*e ilişkin tartışmalar neticesinde farklı bir fiziğe (ontolojiye) dair ortaya çıkan ipuçları, diğer bölümlerde ele alınacak fizik kuramları ve evren tasarımları ile bir araya getirildiğinde varlık-oluş, var olan-gerçeklik gibi hususlarda alternatif bir düşüncenin temellerinin ortaya konulmasına hizmet edecektir. Güncel bir fiziksel (ontolojik) imkanın izinin sürülmesi noktasında bundan sonra ele alınacak olan Stoa fiziği, bedensizlerden ziyade bedenlerin farklı görünümlerine ve çoklu işlevlerine ilişkin olacaktır. Tekil bir beden olan Stoa evreni, temel bileşenlerinin mahiyeti ve ilişkiselliği ile uyumluluk, birliktelik ve etkileşime haiz bir görünüm sergiler. Stoa evreninin bu genel karakteri bedenlerin en küçük parçalarına değin beden olduğunu ve bu nedenle her bir bedenin neden olması nedeniyle sürekli olarak etkileşim içinde olduğunu gösterir. Uyumluluk, birliktelik ve etkileşimle karakterize olan Stoa evreninin bu özelliklerinin tartışılacağı sonraki bölüm ilkelerin ve nedenlerin ayrıntılarına odaklanacaktır.

3. BÖLÜM
VAR OLAN (τό ὄν)

Stoa fiziğinin en yüksek cinsi olan *bir şey,* gerçekliğin bütününü kapsayan ve içerdiği konular uyarınca bütüncül bir gerçeklik araştırması iken; ilkelerin, nedenlerin, tanrının ve evrenin ele alındığı diğer fizik konuları yalnızca bedenlere odaklanan ve bu haliyle Stoacı bedenselciliğin *(corporealism)* mahiyetini ve özelliklerini ortaya koyan araştırma alanlarıdır. Yalnızca bedenlere dolayısıyla var olanlara odaklanan fiziğin, ilkeleri ve nedenleri temele alan bölümü ise geleneksel anlamda ontoloji olarak adlandırılabilecek fizik bölümüdür. Fakat bu "geleneksel ontoloji", Aristoteles'in ele aldığı şekliyle müstakil bir ilkeler ve nedenler araştırması olarak vuku bulmaz. Şöyle ki Stoa felsefesinde bedenler en ilksel öğelerine kadar ayrıştırılsalar dahi, ilk ilke ve nedenlere ulaşmak gibi bir amaçla incelenmezler. Dahası erken dönem Stoacılar, bir şeyi bilmek için onun nedenlerini bilmenin gerekli olduğunu düşünmediklerinden ve son tahlilde nedenlerin, insan için bilinmez ve gizemli kalmaya yazgılı olduğunu (Frede, 1987: 130) düşündüklerinden, ne fiziğin ne de felsefenin, amacı teorik bilgelik olan araştırma alanları olduklarını düşünürler. Stoacıların "ontoloji" yaparken amaçladıkları şey, evrenin temel düzeylerinde tespit edebilecekleri ortaklıktan yola çıkarak düzenli, sürekli, uyumlu ve etkileşimli bir evren tasarımını temellendirmek ve bundan hareketle etik erek için gerekli olan doğa bilgisini edinmektir. Bu amaca binaen Stoa fiziğinde ontoloji olarak adlandırılabilecek şeyin amacı, evrensel düzenin insani düzenle uyumunu tesis edebilecek kadarını bilmektir. Dolayısıyla Stoa fiziğinin var olanların araştırmasına vakfedilmiş bölümü, geleneksel anlamıyla ontoloji ya da metafiziğin ulaşmayı hedeflediği teorik bir araştırmadan çok, evrendeki düzenin ve uyumun açığa çıkartıldığı natüralist bir araştırmadır. Bu nedenle ilkelerin ve nedenlerin ele alındığı incelemeler, Stoacı natüralizmin özelliklerinin açığa çıkması ve bu natüralizmin sağlayabileceği güncel olanakların tartışılabilmesi açısından önem arz etmektedir.

Stoacı fiziğin ilkeler ve nedenlerden hareketle bedenlere ve doğaya odaklanan natüralist yorumu, bedenlerin ilişkiselliğini ve her bir bedenin biricikliğini temellendirmek suretiyle organik ve biyolojik bir evren tasarımına olanak sağlamaktadır. Stoa evreninin uyumlu (σύμπνοια), sürekli (συνέχεσθαι) ve birlikli (ἡνῶσθαι); parçalarının da etkileşimli

(συμπάθειαν) ve ilişkisel (συνῆπται) olduğu, Stoacılığa muhalif olan yazarların dahi sıklıkla belirtikleri bir husustur. Nemesios, Galenos, Plutarkhos ve Afrodisiaslı Aleksandros, Stoacı evrenin bu özelliklere sahip olmasını sağlayanın *pneuma* olduğunu; varlıkları bir arada tutan ve onlara şekil veren bu *pneuma'*nın ise çeşitli gerilim dereceleri ile evreni ve evrendeki varlıkları meydana getirdiğini ifade ederler (Plut. *Com. Not,* 1085c-d; LS 47F; 47J; SVF II. 441).

*Pneuma'*nın varlıkları meydana getiren ve evreni bir arada tutan işlevi ilk kez Khrysippos tarafından ortaya konulmuş olup (LS 47H), *pneuma'*nın yapısına bakıldığında onun ateşten ve havadan meydana gelen (Plut. *Com. Not,* 1085c-d) bileşik bir güç olduğu görülür. Evrenin düzenli bir bütün olmasını sağlayan *pneuma* fail bir neden olmasının yanı sıra, maddi bir karışım olduğundan maddi bir neden gibi de görünür. *Pneuma'*nın hem maddesel hem de bileşik doğası evrenin yapıtaşlarına ilişkin basitlik ve ilksellik ölçütlerini sağlamaz göründüğünden ve tanrı kimi zaman *pneuma* ile eş anlamlı olarak kullanıldığından, Stoacılar materyalizm ve döngüsellik eleştirilerinin hedefi olmuşlardır (Gourinat, 2009: 62-63). Fakat meseleye yakından bakıldığında yani *pneuma'*nın bileşik doğası ilksel öğelerine değin analiz edildiğinde basitliğe dair talep karşılanır. *Pneuma*'yı meydana getiren etkin öğelerden ateş Stoa kozmolojisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir: Zenon'da her şeyin kendisinden meydana geldiği üretici neden ateştir (LS 47A). Kleanthes'te ise evrene yayılan yaşamsal güç, doğal ısı (*vim caloris)* (Cicero, *Nat. D.* II. 23) iken büyük tutuşmanın sonrasında bütün varlıklar aleve dönüşecektir (φλόξ) (SVF I. 511). Doğal ısı her şeye nüfuz eden bir ateş ilkesi olduğundan son tahlilde ateşin bir değişiminden ibarettir. Bunun yanı sıra Khrysippos için ateş üç ayrı anlamda kullanılmış görünür: İlk anlamıyla dört asli öğeden biri olan ateş evrenin bütününün ve parçalarının oluşturucu öğelerindendir (SVF II. 413). İkinci olarak havadan suya ve sudan toprağa dönüşerek yeryüzünü var eden; meydana getirdiği havanın buharlaşıp incelerek *aither'*e dönüştüğü ve gökyüzünü oluşturduğu ilksel öğedir (Plut. *St. Rep.* 1053a). Son olarak büyük tutuşma esnasında bütün varlıkların kendisinde çözündüğü ışıktır (αὐγή) (LS 46M; SVF I. 511).

Evrenin oluşundan bozuluşuna değin her düzeyde işlerlik gösteren ateş Stoa kozmolojisinin *par excellence* (κατ ἐξοχήν) öğesi olduğundan (SVF II. 413) (bütün öğelerin ateşin belirli biçimleri olmaları nedeniyle kökensel olarak ateşe

dayanmalarından), doksografi yazarları Herakleitos ile bir paralellik kurarak Stoacı *arkhe'*nin ateş olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat Stoacıların Pre-Sokratik filozofların düşündüğüne benzer bir maddilikten evreni türettikleri söylenemez. Her ne kadar ateşin evrenin her devr-i daiminde başlangıç ve son öğe olduğu ifade edilse de, Stoacılar onun bir ilke değil öğe olduğunu ve bir öğenin de büyük tutuşmada yok olacağını (φθείρω) ifade ederler (DL VII. 134; 136). Bununla birlikte Diogenes Laertios'un ateşe ilişkin farklı ve karmaşık tanıklıkları Stoacıların bu konu hakkında yaptıkları ayrımların detaylıca ele alınmasını gerektirir.

Diogenes Laertios'a göre evrenin oluşumunda ilk aşama *ousia'*nın hava yoluyla ateşten ıslaklığa dönüşmesidir (DL VII. 142) ve başlangıçta kendi başına olan (κατ᾽ ἀρχὰς μὲν οὖν καθ᾽ αὐτόν ὄντα) [tanrı] tüm *ousia'*yı hava sayesinde suya dönüştürür (DL VII. 136). Bunun yanı sıra nasıl ki tohum (σπέρμα) üremenin (γονή) içinde yer alırsa, aynı şekilde tanrı da evrenin üretici nedeni (σπερματικός λόγος) olarak, maddeyi (ὕλη) etkin doğası yoluyla sonraki oluşumlar için hazır hale getirir (DL VII. 136). Bu üç alıntı birlikte ele alındığında *ousia'*ya ya da maddeye etkiyen bir tanrının, etkinliği ile evreni meydana getirdiği göze çarpar. İlk bakışta bu *ousia'*nın ya da maddenin ateş olması akla yatkındır. Nitekim Diogenes Laertios dört öğenin aynı zamanda niteliği olmayan *ousia* ya da madde (ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην) olduğunu (DL VII. 137) belirttiğinden ve her şeyin temeli olan madde (*silvae*) herhangi bir şekle, biçime ya da niteliğe sahip olmadığından *(neque formam neque figuram neque qualitatem*) (SVF I. 88) ateşin tanrının etkinliğine uğrayan maddi bileşen olduğu düşünülebilir. Fakat böylesi bir çıkarımda üç sorun bulunur: İlkin ateş, niteliği olmadığından ötürü ilke olarak ele alınacaksa, diğer öğelerin de ilke olmaları gerekir. Bununla birlikte ateşin kökensel yapısı bu sorunu ortadan kaldırır ve maddi ilkelik vasfı bu yolla ateşe yüklenirse, yeni bir sorunla karşılaşılır. Diogenes Laertios alıntının devamında ateşin sıcak, suyun ıslak, havanın soğuk, toprağın da kuru olduğunu ifade eder (DL VII. 137). Öğelerin bir yandan niteliği olmayan *ousia* olmaları öte yandan bazı niteliklere sahip görünmeleri açık bir çelişkidir. Bu çelişkinin çözümü Stoacı kozmolojinin ayrıntılarında açığa kavuşur. Buna göre Stoacılar evrenin her devr-i daiminde ilk olarak öğelerin yaratıldığını düşünürler, öğelerin sonrasında ise tekil bedenlerin çeşitli öğelerden meydana gelen maddeleri yaratılır. Dolayısıyla öğeler tekil bedenin maddesine nazaran öncel ve niteliksizdir, yoksa öğelerin kaynağı olan ilksel maddeye nazaran değil. Stoacı madde kavrayışında ilksel maddeye (πρώτη ὕλη) karşılık

gelen *ousia* tekil bedenlerin maddesinden farklı ve ona öncel olduğundan şekilsiz, niteliksiz ve hareketsizdir (SVF I.86; DL VII. 150). Zira Diogenes Laertios oluş için hazır hale gelen madde ile bu ilksel maddeyi kastetmekte ve sonrasında tanrının dört öğeyi meydana getirdiğini ifade etmektedir (DL VII. 136). Dolayısıyla bir ilke olan ilksel madde ateşe öncel ve ondan farklı olduğundan, ilksel maddeden sonra meydana gelen ateşin ilke olması olanaksızdır. Bütün bunların ötesinde ateşin *pneuma* ve tanrı ile eş anlamlı olarak kullanılması (DL VII. 135; 138; 156; SVF I. 98; II. 1027), onun bir ilke olacaksa bile etkin bir ilke olmasını gerektirdiğinden, ateşin tanrının etkinliğine uğrayan ilksel madde olarak ele alınması çelişkili bir sonuç doğurur. Son tahlilde ateş diğer öğelerle birlikte bütün nesnelerin kendisinden çıktığı ve sonrasında ona döndüğü kozmik bir elemandır.

Ateşin Stoacılar için bir ilke olmaması *pneuma'*nın da zorunlulukla ilke olamayacağını gösterir. Stoacılar için ilkeler Aristoteles'in maddi neden olarak göreceği şekilde ifade edilmezler. Evrenin kökenine dair Stoacı cevap var olan tek şey olan bedenlerin, beden olma ölçütü ile yakından ilişkilidir. Stoacı ilkeler etkinlik ve edilginlik terimleri ile düşünülmüş ve evrenin sürekli etkileşim içinde olan bir evren olduğunu temellendirmek üzere seçilmiştir. İlkelerin etkin ve edilgin olması ve hiçbir zaman birbirlerinden ayrılamaz olmaları *(inseparabiliter cohaerere)* (SVF I. 88) hareket, değişim vb. problemlerin Stoa felsefesi için bir sorun teşkil etmediğini göstermenin yanı sıra, bedenlerden hareketle temellendirilmiş görünen ilkeler, olgusal düzeyde de bedenlerin etkinliklerini ve durumlarını açıklığa kavuşturmak üzere farklı düzeylere işaret eden kavramlarla ifade edilirler. Stoa fiziğindeki bu kavramsal geçişlilik ise perspektifsel bir anlayışı gözler önüne serer.

Fiziki perspektifsellik etkin ilkenin olgusal ve "bilimsel" karşılığı olan *pneuma'*da en açık ifadesini bulur. Khrysippos'un teknik kavramı olan *pneuma* ontolojik ve ilksel ayrımları fenomenal düzeyde tartışmayı sağlayan evrensel bir güce işaret eder. Khrysippos her bir karışımı meydana getirip onu bir arada tutan ve karışımlara belirli bir oran vermek suretiyle her bir bedeni o beden yapan gücün *pneuma* olduğunu ifade ederken (LS 48C), soyut ayrımlar ya da dört öğe yerine çağının tıbbından devraldığı teknik bir kavramı yeğlemiştir. *Pneuma* sayesinde soyut ilkelere ya da kozmolojik öğelere dayalı açıklama, yerini tıbbın yaşam ilkesine işaret etmek üzere kullandığı bir kavrama bıraktığından, Stoa

fiziği "bilimsel" bir hüviyet kazanmıştır. Fakat bu bilimsellik tedavülden kalkmış kozmoloji ve kozmogonilerle içiçe olduğundan ve aktif bir güç olan *pneuma* etkidiği bedenin ontolojik öneminin gözden kaybolmasını sağlayacak denli baskın bir işleve haiz olduğundan, bu başlıkta *pneuma'*dan ziyade öncelikle onun ontolojik karşılığı olan etkin ilke (τό ποιοῦν) ve bu ilkenin etkidiği edilgin ilkenin (τό πάσχον) mahiyeti ile bu ilkeler arasındaki nedensel ilişkiler tartışılacaktır. Etkin ve edilgin ilkenin mahiyeti açıklığa kavuşturulduktan sonra, Stoa evrenine ve parçalarına temel özelliklerini veren *pneuma'*nın işlevine değinilecektir.

Zaten Stoacıların temelleri açıklamak üzere bedenlerden hareket etmek gibi doğal bir yolu izlemeleri, ilkelerin alt başlıklarının (yalnızca başlık düzeyinde) madde-tanrı; *ousia-pneuma* vb. yerine etkin ilke-edilgin ilke olmasını gerektirir. Eğer ilkeler başlığı, madde-tanrı ikilisi biçiminde ele alınırsa mesele, natüralist ve ontolojik bir zeminden ziyade teolojik bir zemine kayar. *Ousia-pneuma* çifti ise hem kavramların düzey olarak ilgisiz hem de içerik olarak zengin olmaları nedeniyle Stoacı ilişkisellik ve perspektivizm özelliklerinin silinmesi riskini doğurur. Bütün bu tehlikelerden kaçınmak ve Stoa evreninin temel karakteristiğini açığa çıkarmak üzere seçilen kavramsal çift, aynı zamanda nedenler başlığında ortaya çıkabilecek olası karışıklıkların da önüne geçmeyi sağlar. Zira Stoacı nedenler öğretisinde nedenlerin sayısına dair kesin bir uzlaşım olmasa da, her zaman için etkin ve edilgin ilkenin gerek ayrı gerekse birlikte işlerlik gösterdiği nedenlerle karşılaşılacaktır. Kavramsal düzeyde yalnızca biçimsel bir tercihe işaret eden etkin-edilgin çiftinin ayrıntılarda açığa çıkacak nitel farksızlığı ve nedenler başlığında ortaya konulacak ilişkisellik, hiyerarşik ve kesintili bir evren tasarımı yerine süreklilik ve etkileşim içeren natüralist, organik ve biyolojik bir anlayışın kavramsal temellerinin ortaya konulmasını sağlayacaktır.

3. 1. İLKELER (ἀρχαί)

Diogenes Laertios Stoacı fiziğin türe özgü (εἰδικός) bölümlemesine ilişkin aktarımlarına ilkeler ile başlar. Türe özgü fiziğin ilk konusu ve başlangıç noktası bedenler olmasına rağmen (DL VII. 132), Diogenes Laertios'un bu seçiminin olası gerekçesi, ilkelerin

bedenli gerçekliğin yapı taşları ve olgusal işleyişin dayandığı nihai temeller olmalarıdır. İlkelerden hareketle yapılan aktarımlar yalnızca Stoa fiziği ya da ontolojisinin aktarımlarına özgü değildir. Diogenes Laertios Pythagorasçılık ve Platon'a ilişkin fizik aktarımlarında (DL III. 69; VIII. 25), Aetios ise *Vetusta Placita*'da ilkin nedenleri ya da ilkeleri ele alırlar (DG 181). Helenistik doksografilerde "ilk ilkelerin ve nedenlerin bilgisinin" var olanı bilmek için gerekli olduğuna dair Aristotelesçi inanç, aktarımların hareket noktalarının kökensel olmasının nedeni gibi görünmektedir. Bununla birlikte Stoacıların başlangıç noktası olarak ilkeleri ya da nedenleri bir gereklilik olarak gördükleri ileri sürülemez. Zira Khrysippos'un fizik üzerine olan eserlerinin içeriklerine bakıldığında ilkelerin başta gelen bir konu olmadıkları göze çarpar (Hahm, 1977: 29-30).

Stoacılıkta evrene ilişkin araştırmaların ilkeler ile başlaması gerektiğine dair bir uzlaşım ve gereklilik olmadığı gibi, ilkelere ilişkin müstakil bir teori ya da açık bir tanım bulunmaz. Bilinen en açık şey ilkelerin sayısı ve işlevidir. Buna göre biri etkin (τό ποιοῦν) diğeri edilgin (τό πάσχον) olmak üzere iki ilke bulunur ve bunlar her zaman bir aradadırlar (*cunjunctam tamen esse semper*) (DL VII. 134; SVF I. 88). İlkeler kimi zaman tanrı ve maddeyle, kimi zaman etkin ve edilgin olan öğelerle kimi zaman da üretici neden (σπερματικός λόγος), *ousia* ya da *pneuma* ile aynı anlama gelecek şekillerde kullanılır. İlkelerin "nitelikleri"ne gelindiğinde ise bu kez söz konusu olan öğelerle olan farklardır. Stoacılık ilkeler ile öğeler arasında kesin bir ayrım yapmak suretiyle öncel felsefelerden büyük ölçüde farklılaşırken, ilkelerin öğelere öncel olduğunu iddia eder. İlkelerin çoklu anlam içeriğine ve karşılaştırmalı "niteliklere" sahip olması Stoa felsefesindeki perspektivizmin kozmolojik yansıması olmakla birlikte, başta Afrodisiaslı Aleksandros olmak üzere birçok yazarın Stoacı ilkeler görüşünü eleştirmelerinin temel nedenidir. Ayrıntılarına aşağıda değinilecek olan eleştirilere ilişkin peşinen söylenmesi gereken husus, muhalif yazarların eleştirilerinin belirli ve sabit bir varlık görüşünü temel aldıklarıdır. İlkelerin ayrıntıları açığa çıktığında Stoacıların varlık alanında seçmiş olduğu kavramların felsefi bir ekonomiyi yansıttıkları göze çarpacaktır. Nitekim iki temel ilkenin farklı düzeylerde ve farklı adlarla adlandırılan işlevlerinden hareketle evrenin bütününü ve işleyişini; parçaları arasındaki uyumu ve ilişkiselliği açıklamak asgari sayıda kavrama başvurularak yapılmaktadır.

Evrenin işleyişine ilişkin Stoacı açıklamalarda ilkelerin müstakil rollerine ve öncel felsefelerle olan benzerliklerine değinmeden evvel, ilkelerin seçilmesinde ve özelliklerinin belirlenmesinde ortaya çıkan otantiklik sorunu ele alınmalıdır. Stoacıların biri etkin diğeri edilgin olmak üzere iki ilkeden bahsetmeleri, modern araştırmacılar tarafından öncel felsefelerden devralınmış bir özellik olarak yorumlanır. Hahm Stoacı ilkelerin Aristoteles'in nedenler teorisinin Platoncu bir revizyonu olduğunu iddia eder. Buna göre Stoacılar Aristotelesçi maddeyi Platoncu yer (χώρα) olarak düşünmek suretiyle, maddeye kozmik bir işlev yüklemişler; aktif ilkelerini ise *Timaios'*ta geçen evren ruhuna benzer bir işlevde düşünmüşlerdir (Hahm, 1977: 29-56). Sedley ise Stoacı fiziğin büyükbabasının Platon, amcasının ise Aristoteles olduğunu ifade ederken (Sedley, 2002: 42), babasının da Polemon olduğunu düşünmektedir. Nitekim Sedley yukarıda da bahsedildiği üzere Zenon'un fizik alanındaki görüşlerini Platoncu Polemon'dan devraldığını düşünmektedir. İlkeler özelinde ise Sedley Stoacı düalizmin kökeninin Platoncu olduğunu savunur (Sedley, 2002: 61). Sedley'in bu iddiası Theophrastos'un Platon'a dair şu ifadeleri ile temellendirilir:

> "Bu [doğaya ilişkin] incelemesinde O [Platon] ilkelerin sayısının iki olmasını ister (βούλεται): ilki şeylerin altında uzanan madde (τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλη) –ve onu her şeyin alıcısı (πανδεχής) olarak adlandırır–; ikincisi ise neden ve hareketin kaynağıdır (αἴτιον καὶ κινοῦν) ve tanrının ve iyinin gücü ile bağlantılıdır (περιάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμει)" (Theophrastos'tan aktaran Sedley, 2002: 42; DG 484-485).

Sedley'e göre Theophrastos'un Aristotelesçi madde yerine her şeyin alıcısı (πανδεχής) kavramını kullanması, Platon'un Aristotelesçi bir perspektifle yorumlanmadığının göstergesidir. Burada söz konusu olan Aristoteles sonrası Akademi'nin gündeminde olan bir kavramsallaştırmadır (Sedley, 2002: 44-45). Bununla birlikte aynı pasajın Hahm tarafından aksi bir istikamette yorumlandığı görülür. Hahm Theophrastos'un bu ifadesinde geçen isteme (βούλησις), madde (ὕλη) ve neden ile hareket (αἴτιον καὶ κινοῦν) kavramlarının Aristotelesçi olduğunu ileri sürerek, Theophrastos'un Platon'u Peripatetik bir perspektifle yorumladığını ileri sürer. Hahm'a göre Platoncu ilkelerin Aristoteles tarafından yapılan eleştirisi, alıcılık-hareket ya da madde-tanrı bağlamında değil de "Bir" ve "Belirsiz İkili" bağlamında olduğundan, Platon'un madde ve tanrıyı ilkeler olarak gördüğü ileri sürülemez (Hahm, 1977: 51). Bu iki farklı yorumun diğer doksografiler

ışığında değerlendirilmesi gerekirse Diogenes Laertios'un ve İrenaios 'un Platon'a ilişkin aktarımlarında Sedley'i haklı çıkardıkları göze çarpar: "Platon, tanrı ve madde olmak üzere evrende iki ilke öne sürer; tanrıya zihin (νοῦς) ve neden (αἴτιον) de der. Madde ise şekilsiz (ἀσχημάτιστος) ve sonsuzdur, bileşik nesneler (συγκρίματα) bundan kaynaklanır" (DL III. 69). Ayrıca neden ve ilke olan tanrı ve madde bir örnekliktir (παράδειγμα) (DL III. 76). Benzer bir biçimde İrenaios da Platon'un madde ve tanrıyı ilkeler olarak gördüğünü ifade eder (*Plato vero rursus materiam dicit et deum*) (DG 171). Bununla birlikte Platon'un düalist olmadığını ileri süren tanıklıklar da mevcuttur: Hippolytos ve Hermias Platon'un ilkelerinin tanrı, madde ve örneklik (παράδειγμα) (DG 567; 653. 27-28); Epiphanios ise tanrı, madde ve idelar (εἶδος) olduğunu (DG 587. 8) ileri sürerler. Dahası Simplikios'a göre Afrodisiaslı Aleksandros Theophrastos'un düalist Platon yorumunu reddederek Platon'un madde, etkin neden (ποιοῦν) ve örneklik (παράδειγμα) olmak üzere üç ilkeden bahsettiğini ifade eder (CAG IX. p. 26.13-16).

Platoncu ilkelerin sayısına ilişkin bu çelişkili tanıklıklar Aristotelesçi madde-form etkisiyle Platon'da aranmış bir düalizme işaret eder göründüğünden ve anılan isimlerin büyük bir çoğunluğunun Aristoteles yorumcuları olmalarından dolayı meselenin çözümü için müracaat edilmesi gereken ismin Aristoteles olduğu açıktır. Bu çelişkili tanıklıklara Aristoteles'in "birleşik idea" eleştirisi (*Metaph*. 1087b- 1093b) eklendiğinde Platon'da bulunması olası olan düalizmin Stoacı iki ilkeden farklı olduğu göze çarpar. Nitekim Aristoteles'in Platon'da ya da Platonculukta gördüğü "Bir" ve "Belirsiz İkili" çiftinde "Bir" etkin bir ilke olmaktan ziyade ikiliğin formu olarak görünmektedir. Diogenes Laertious'un Platoncu örnekliğin ya da ideanın maddeden ve tanrıdan meydana geldiğine ilişkin yukarıda anılan tanıklığı, Aristoteles'in eleştirisi ile birlikte ele alındığında yine de şöyle bir çıkarımda bulunmak olanaklı gibi görünür: *Philebos'*un "Belirsiz İkili"sinin *Timaios'*un yerine (χώρα); "Bir"inin de *Timaios*'un tanrısına karşılık gelerek ideayı oluşturdukları düşünülebilir. Bu çözüm *Timaios* ile *Philebos'*u uzlaştıran bir makullük içermekle birlikte Stoacı ilkelerin işlevlerine uygun düşmez. Çünkü *Philebos'*un "Belirsiz İkili"sinden niteliksel olarak farklılaşan "Bir" biçim vermekten çok, biçimin kendisidir; oysa Stoacı etkin ilke ne bir biçimdir ne de biçime sahiptir. Onun yegane ve sürekli işlevi kendisiyle türdeş olan edilgin ilkeye biçim vermek ve onu tekil bedenler haline getirmektir. *Timaios'*un tanrısı ise idealar aracılığıyla evreni meydana getiren dışsal bir güç olduğundan, Stoacı etkin ilkenin evrene içkin doğasından oldukça farklıdır. Hahm'ın

iddia ettiği gibi Stoacı etkin ilke *Timaios*'ta evrene içkin olan evrensel ruha karşılık geliyorsa buradaki sorun bu ruhun tanrı tarafından meydana getirilmiş olmasıdır (34b), ki Stoacılar adına ister *logos* ister *pneuma* desinler bu ruhu tanrıdan ayırmazlar. Sonuç olarak Stoacı ilkeler görüşünün içerdiği iki ilkenin Platon'da olduğu varsayılan düalizmle –isim benzerliği dışında– doğrudan bir ilgisi yoktur.

Bütün bu hususların ötesinde Stoacıların iki ilke tayin etmelerinin bir düalizm olup olmadığı tartışmalıdır. Zira düalizm ontoloji düzleminde ele alındığında genellikle birbiri ile türdeş olmayan, kategorik olarak farklı iki ilkenin, nedenin ya da öğenin varlığı ile karakterize olur. Aristotelesçi form-madde, Platoncu idea (gerçeklik)-görünüş, Stoacı beden-bedensiz ikiliklerinde olduğu gibi, ikiliğin unsurları aynı türe ya da kategoriye ait değildirler. Oysa Stoacı ilkelere bakıldığında bunların her ikisinin de beden kategorisine ait unsurlar oldukları ve aralarında bir karşıtlık ya da hiyerarşi ilişkisinin olmadığı görülür. Dolayısıyla Stoacı "düalizm" ifadesi daha çok "düalist bir monizm"e işaret eder ve bu haliyle Platoncu "karşıt ilkeler düalizminden" radikal olarak farklılaşır.

Stoacıların varlığı açıklamak üzere iki ilkeden bahsetmelerine bir köken tayin etmek gibi bir zorunluluk bulunuyorsa, bu kökenin Platoncu olmaktan çok Aristotelesçi olduğunu söylemek daha doğru olur. En azından Stoacılar, ilkelere ilişkin görüşlerini ortaya koyarlarken madde, *ousia,* etkinlik gibi Aristoteles ontolojisinin temel kavramlarını kullandıklarından, Aristoteles ile terminolojik bir yakınlık sergilerler. Ne var ki bu yakınlık yalnızca terminolojiden ibarettir. Stoacıların Aristoteles'in kavramlarına yükledikleri içerikler ve Stoa fiziğinde bu kavramların karşılık geldiği varlıkların işlevleri, aşağıda görüleceği üzere Aristotelesçi şemadan oldukça farklıdır. Dolayısıyla ilkelere dair Stoacı "düalizm"in Platon ile olan bağlantısı biçimsel, Aristoteles ile olan bağlantısı ise terminolojiktir. Stoacı ilkeler görüşünün öncel felsefelerle olan ilişkisinin öze ilişkin olmayışı, Stoa fiziğinin geleneğe dahil olmak suretiyle geleneğin güzergahını değiştirme olanağına sahip bir uğrak olması anlamına gelir ve bu husus problematik açısından önemli bir noktaya işaret eder. Bu hususun ayrıntıları ise ilkelerin müstakil olarak ele alınacağı alt başlıklarda tartışılacaktır.

3. 1. 1. Edilgin İlke (τό πάσχον)

Stoa felsefesinde evreni oluşturan iki ilkeden biri olan edilgin ilke sıklıkla niteliği olmayan (ἄποιον) *ousia* yani madde (ὕλην) (DL VII. 134; Sextus, *Adv. Math.* IX. 11) olarak tanımlanır. Bunun yanı sıra Sextus Empiricus Stoacıların var olan her şeyin tek bir şeyden yani niteliği olmayan tek bedenden (ἄποιος ἑνός σώματος) meydana geldiğini ve var olan her şeyin ilkesi olan bu bedenin de yine niteliği olmayan (ἄποιος) ve tamamıyla değişime açık olan (μεταβάλλω) madde (ὕλη) olduğunu söylediklerini de ifade eder (Sextus, *Adv. Math.* X. 312). İlkelerin sayısına ilişkin bu ifadelerin birbiri ile çelişmesi, Stoacı fiziğin monist ya da düalist; metafiziğin ise materyalist olup olmadığının belirlenmesi noktasında incelenmesi gereken ifadelerdir.

Stoa metafiziğinin materyalist olup olmadığının tartışılması monizm-düalizm meselesini de detaylı olarak tartışmayı sağlayacağından ilkin ilkelerin mahiyetine ilişkin farklı tanıklıklara göz atmak yerinde olacaktır. Diogenes Laertios'tan kalan muhtelif el yazmalarının güncel çevirilerde ve Arnim'in derlemesinde kullanılan *Suda*, *D* ve *Magnum excerptum* (Φ) edisyonlarının VII. 134 numaralı bölümlerine bakıldığında, burada ilkelerin bedensiz (ἀσωμάτους/ἀσώμα) oldukları ifade edilir (Laertius, 1931: 238; SVF II. 299). Fakat aynı eserin en eski üç el yazması (*B, P, F*) gözden geçirildiğinde, bu el yazmalarında ilkelerin beden (σωμά) oldukları söylenir (Laertii, 2008: 523; Laertius, 2013: 552).[18] Bu çelişik durum Stoa araştırmacıları arasında önemli bir tartışma konusuna işaret etmekle birlikte, ilkelerin niteliği hakkında yapılacak seçim, Stoa fiziğine ilişkin verilecek yargıya kaynaklık edecektir. Buna göre ilkelerin bedensiz olmaları, idealist bir fiziği; beden olmaları ise maddeci ya da bedenselci (*corporealist*) bir fiziği gerektirir. Modern araştırmacılardan Frede, Stoacı ilkelerin öğelerden farkının vurgulanması adına, ilkelerin bedensiz olmaları gerektiğini iddia ederek *Suda* edisyonunu merkeze alırken; Lipsius, Marcovich ve Dorandi ilkelerin beden olduklarını düşünmektedirler (Gourinat, 2009: 55). Modern araştırmacıların tutumları arasındaki bu fark ve ilkelerin mahiyeti hakkındaki bu belirsizlik ise diğer kaynaklara ve Stoacı beden tanımına bakıldığında ortadan kalkar. Buna göre ilkin ilkeler ile öğeler arasında var olan ayrımın kategorik olması zorunlu değildir. Nitekim Diogenes Laertios ilkelerin yaratılmamış (ἀγενήτους),

[18] Diogenes Laertios'un el yazmaları ve bunların kullanıldığı Batı dilleri çevirileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: (Dorandi, 2013: 1-57).

bozulmaz (ἀφθάρτους) ve biçimsiz (ἀμόρφους) olduklarını; öğelerin ise biçime sahip olup, büyük tutuşmada yok olacaklarını ifade eder (DL VII. 134). Dolayısıyla Stoacılar için ilkeleri öğelerden ayıran ölçüt beden değil kökendir.

İlkelerin mahiyetine ilişkin sorunun çözümü noktasında antik yazarların tanıklıklarına yakından bakıldığında Plutarkhos, Stoacı ilkeler teorisinin tutarsızlığını tartıştığı satırlarda bedensellik ve maddesellik bakımından madde ile ortak özellikleri paylaşan tanrının, zihinsel bir beden (σῶμα νοερόν) olduğunu ifade eder (*Com. Not,* 1085b). Benzer bir biçimde Origenes, bedenlerin bedenli maddeden meydana geldiğini (SVF II. 318); Plotinos yalnızca bedenlerden oluşan Stoacı gerçekliğin, nitelikten ve büyüklükten (μέγεθος) yoksun tek bir maddeden oluştuğunu (*Enn.* II. 4. 1); Afrodisiaslı Aleksandros zeki (νοερός) ve sonsuz (ἀίδιος) *pneuma* olan tanrının ve onunla karışan maddenin beden olduğunu ifade eder (SVF II. 310). Stoacı ilkelerin bedenli gerçeklikler olduğuna dair pek çok açık tanıklık olmakla birlikte (SVF II. 1028-1048), burada örnek kabilinden Aristokles ve Cicero'nun ifadelerine değinmek yerinde olacaktır. Aristokles etkin ve edilgin ilkelerin Zenon tarafından bedenler olarak görüldüğünü (SVF I. 98); Cicero ise her şeyin kaynağı (*gigneret*) olan doğal varlığın (*naturam esse*) herhangi bir şeyi etkileme ya da herhangi bir şeyden etkilenme gücüne sahip olduğundan ötürü beden (*corpus)* olduğunu ifade eder (*Acad*. I. 39). Dolayısıyla Diogenes Laertios'un metninin farklı nüshalarında ilkelerin mahiyetine ilişkin belirsiz ve çelişik ifadeler, yukarıdaki tanıklıklarda ilkelerin bedenliliğine dair mutabakat ile ortadan kaldırılmış olur. Bununla birlikte var olan her şeyin beden olduğu Stoa fiziğinde, beden "bir şey üzerinde etkide bulunan ya da başka bir şeyin etkisine uğrayan" gerçekliklerin özelliği olduğundan, bedenli evrenin ve onun bedenli parçalarının yapı taşları olan ilkelerin bedensiz olmaları, süreklilik içeren evren tasarımını ortadan kaldıracaktır. Eğer ilkeler bedensiz gerçeklikler olarak ele alınırlarsa, onlardan meydana gelen evrenin ve parçalarının beden olmaları temellendirilemeyeceği gibi; ilkelerin bedensiz olduklarını ileri sürmek Stoa ontolojisi ile Platon ve Aristotoles ontolojileri arasındaki farkı ortadan kaldıracaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere varlığın Stoacı yorumu, Platoncu ideaların ve Aristotelesçi formun maddeden ayrı varlığına taban tabana zıt olduğu gibi, yine Plotinos *Enneadlar'*ın II. Kitabında yer alan madde tartışmasında, Stoacıların Platon ve Aristoteles felsefelerinden farklılaştığı temel noktanın bedenli madde anlayışı olduğunu da açıkça belirtmektedir (*Enn.* II. 1. 14-15). Var olan her şeyin beden olduğu Stoacı bedenselcilik, zorunlu olarak

var olanların temellerinin de beden olmalarını gerektirir. Özetle Stoacı ilkeler, Stoacı varlık ve evren anlayışının zorunlu sonucu olarak birer beden olmak durumundadırlar.

Stoacı ilkelerin beden olmaları Stoa metafiziğinin materyalist bir metafizik olup olmadığına ilişkin verilecek yargının bir yüzünü oluşturur. Stoacılığa muhalif yazarlar meseleye beden yerine madde perspektifinden baktıklarında, ilkelerin her ikisini de madde ile özdeşleştirerek, Stoacılığı materyalizm ile etiketlerler. Chalcidios Stoacıların "madde ne ise tanrı da odur (*deum hoc esse quod silva sit)*" (SVF I. 87) dediklerini, Afrodisiaslı Aleksandros ise Stoacıların "bedenin maddeden meydana geldiğini (ἐκ τῆς ὕλης γεννώμενον σῶμα)" ve birer beden olan ilkelerin maddeye göre ikincil olmalarından (ὕστερον τῆς ὕλης) ötürü basit olması gereken tanrının bir ilke olamayacağını ileri sürer (CAG II ii. p. 225. 3-15). Stoacı madde anlayışının önemli muhaliflerinden Plutarkhos, maddenin bir ilke olması nedeniyle basit olmasının gerektiğini ve kendinde herhangi bir nitelik ya da rasyonellik barındırmayan madde ile zihinsel bir beden olduğundan ötürü bir niteliğe sahip olan tanrının ilke olmak bakımından müşterek karakterde olmalarının çelişki içerdiğini ifade eder. Plutarkhos'a göre madde ile rasyonellik bir ve aynı ise, ya tanrı madde olmalıdır ya da madde akıl sahibi olmalıdır. Aksi takdirde hem maddenin hem de tanrının aynı anda ilke olmaları olanaksızdır. Ayrıca ilke doğası gereği basit olmak zorunda olduğundan maddeye eklenen zihinsellik bileşik bir beden meydana getireceğinden tanrının ilke olması mümkün değildir (*Com. Not,* 1085b). Bunun yanı sıra Aetios Stoacı bedenin madde olarak kendini gösterdiğini (ἀποφαίνονται) ifade ederken (SVF II. 325), edilgin ilkenin beden olduğunu doğrulamakta, fakat beden ile maddeyi özdeş düşünmektedir. Asklepios ise Stoacı fizikte *ousia*'nın duyulur (αἰσθητήν) olduğunu ifade etmek (SVF II. 328) suretiyle Stoacıların materyalist oldukları iddiasını pekiştirmektedir. Maddeye öncelik tanıyan ve madde ile tanrıyı özdeşleştiren bu ifadelerden hareket edildiğinde Stoacıların materyalist olarak görünmeleri kaçınılmazdır. Fakat meseleye maddeden değil de bedenden hareketle yaklaşıldığında ve maddenin Stoa fiziğinde içerdiği çoklu anlamlar dikkate alındığında bu denli peşin hükümlerde bulunmanın olanaksız olduğu ortaya çıkar. Şöyle ki Stoacılar için ne edilgin ne de etkin ilke tek bir kavrama karşılık gelmez. Etkin ilkenin kimi zaman tanrı kimi zaman ateş kimi zaman da *pneuma'*ya karşılık gelmesine benzer bir biçimde edilgin ilke de farklı düzeyleri ve işlevleri belirtmek üzere farklı kavramsal tercihlerle ifade edilir.

Başlıca işlevi "başka bir şeyin etkisine uğramak" olan edilgin ilkenin mahiyetini belirtmek üzere en sık kullanılan kavram maddedir. Bununla birlikte edilgin ilkeye işaret eden ilksel madde ile tekil bedenlerin maddesine işaret eden özel madde birbirinden farklıdır:

> "Onlar [Stoacılar] bütün varlıkların ilksel maddesinin (τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην) *ousia* olduğunu söylerler (…) Madde de kendisinden herhangi bir şeyin çıktığı şeydir. *Ousia* da madde de bütüne ve parçaya (ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους) ilişkin olarak iki anlamda kullanılır. Bütüne ilişkin olan *ousia* ya da madde ne azalır ne de çoğalır (οὔτε πλείων οὔτ᾽ἐλάττων); buna karşılık parçaya ilişkin olan hem çoğalır hem azalır (καὶ πλείων καὶ ἐλάττων)" (DL VII. 150).

Maddenin ya da *ousia'*nın ilksel ve özel olarak ikiye ayrıldığı bu alıntı, Stoacı maddenin farklı düzeylerde farklı işlevlere sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dahası –Diogenes Laertios'a benzer bir biçimde Chalcidios (SVF I. 88) tarafından da –, özel belirlenimlerde değişen madde miktarının, evrenin geneli itibariyle korunduğunun belirtilmesi, Stoacıların önemli bir fizik kanununu gözettiğini gösterir. Öyle ki var olan şeylerden meydana gelen şeyler asla tükenmediğinden (SVF I. 88), var olanların temeli olan ilksel maddenin de tükenmesi olanaksızdır. Bununla birlikte Diogenes Laertios'ta açıkça görülen *ousia* ile madde özdeşliği, Stoacılığa çağdaş okullar ve yazarlarda (Plotinos, *Enn.* VI. 1. 26-28; SVF II. 318; 1047) sıklıkla gün yüzüne çıkan materyalizm eleştirisinin temel dayanaklarındandır. Fakat bu düşünce, Aristotelesçi *ousia'*nın anlam içeriklerinin Stoacı ilkelere uygulanması sonucu ortaya çıkar. Zira *ousia* Aristoteles'te kimi zaman form, madde ya da form-madde bileşiğine (*Metaph.* 1042a26-30), kimi zaman form ya da form ve maddeden meydana gelen bileşik varlığa (1029a29-30), son tahlilde ise yalnızca forma (1041b7-9) karşılık gelir. Bu anlamlar içerisinde gerçek *ousia* olduğu düşünülen ve maddeden muaf olan formun var olanların gerçek nedeni olduğunun düşünülmesi, Stoacıların özellikle Peripatetikler tarafından materyalist olarak görülmelerinin temel nedeni gibi görünmektedir.

Aristotelesçi kabullerle Stoacı *ousia* ve madde kavramları ele alındığında Stoacı ilkelerin doğru değerlendirilmesi mümkün olmaz. Zira Stoa metafiziğinde *ousia* her zaman maddeye karşılık gelmez. *Ousia* genel olarak bedenlerin varlığını; ilkeler özelinde ise belirli bir ilkenin çok özel bir durumunu ifade eder:

> "Fakat onların [Stoacıların] çoğu Zenon ve Khrysippos'un yaptığı gibi maddeyi *ousia'*dan ayırırlar (*silvam saperent ab essentia*). Maddenin niteliğe sahip olan her şeyin altında bulunduğunu (*subest)*; *ousia'*nın ise kendinde her türlü biçimden yoksun olan *(suapte natura sine vultu et informe)* ilksel madde (*primam silvam)* ya da her şeyin en eski temeli *(antiquissimum fundamentum)* olduğunu söylerler" (SVF I. 86).

Stoacıların *ousia'*yı yalnızca ilksel madde anlamına gelecek şekilde kullandıklarına dair Chalcidios'un bu ifadeleri Simplikios ve Areios Didymos tarafından da doğrulanır. Areios Didymos, Zenon tarafından var olan her şeyin ilksel maddesinin (πρώτην ὕλην) *ousia* olduğunun ifade edildiğini (SVF I. 87); Simplikios ise Stoa fiziğinde niteliksiz bedenin ilksel madde (ἄποιον σῶμα τήν πρωτίστην ὕλην) olarak düşünüldüğünü ifade eder (SVF II. 326). Stoacılar tarafından ilksel maddenin ya da *ousia'*nın artıp azalmayan ve her türlü değişimden muaf olarak tanımlanması ise kozmolojik açıdan bazı sıkıntılara neden olmuş görünür. Nitekim *ousia* ve özel maddenin iki ayrı düzeye işaret etmeleri ve bunlar arasındaki ilişkinin nasıl tesis edileceği önemli bir sorundur. İlksel madde doğası gereği biçimden yoksun ve değişime kapalı olduğundan tekil bedenlerin maddelerinin nereden geldiği cevaplanması gereken bir soruya işaret eder. Bu soru ise bu iki madde arasında bulunan farkın ayrıntılarında cevaplanır: Chalcidios'a göre Zenon her şeyin temeli olan şekilsiz, biçimsiz ve niteliksiz maddenin, daima belirli bir nitelikle birlikte ve ondan ayrılamaz olduğunu (*cunjunctam tamen esse semper et inseparabiliter coharere alicui qualitati)* düşünür (SVF I. 88). Bu husus ilksel madde ile özel madde arasında gerçek bir ayrım olmadığını, bunların yalnızca düşüncede ayrılabilir şeyler olduklarını gösterir. İlksel madde ile özel madde arasındaki düşünsel fark Poseidonios'un düşüncelerinde de tekrarlanır:

> "Poseidonios bütünün *ousia'*sı olan maddenin (τῶν ὅλων οὐσίαν καί ὕλην) niteliksiz ve şekilsiz olduğunu, hiçbir zaman kendinden ayrı (ἀποτεταγμένον ἴδιον) bir şekle ya da kendinde bir niteliğe sahip olmadığını; fakat her zaman belirli bir biçimde ve nitelikte olduğunu (ἀεὶ δ᾽ἔν τίνι σχήματι καὶ ποιότητι εἶναι) ifade etmiştir. O gerçeklikte aynı varlık olan (τήν αὐτήν οὖσαν κατά τήν ὑπόστασιν) *ousia* ile maddenin yalnızca düşüncede (ἐπινοίᾳ) ayrılabildiğini söylemiştir" (Stob. *Ecl.* I.11, p. 133. 18).

Ousia ya da ilksel madde ile özel madde arasında gerçek bir fark bulunmaması ve *ousia'*nın ya da ilksel maddenin bir soyutlama ile düşünülebilmesi, aynı gerçekliğin farklı düzeylerde ve farklı kavramlar aracılığıyla ifade edilebileceğini gösterir. Bu husus ise Stoacı perspektivizmi bir kez daha gözler önüne serer.

İlksel madde ya da *ousia* ve özel madde arasındaki bu fark ile ilkelerin bedenli karakterine ilişkin tanıklıklar ise, materyalizm problemine cevap vermeyi sağlar. Fakat Stoacı fiziğin materyalist bir fizik olup olmadığını belirleyecek olan husus, materyalizmden ne anlaşıldığıyla da yakından bağlantılıdır. Eğer materyalizm bütün *gerçekliğin* maddi bir ilkeye dayandığını ileri süren bir görüş olarak ele alınacaksa, yukarıda da belirtildiği üzere Stoacı gerçeklik yalnızca maddeden yahut bedenlerden oluşmadığından, Stoacılar materyalist sayılamazlar. Eğer materyalizm *var olanın* temelinin tek bir ilke yani madde olduğunu ileri süren bir görüş olarak ele alınırsa, bu kez Stoacı ilkelerden yalnızca biri madde olduğundan ötürü yine bir materyalizmden bahsetmek olanaklı olmayacaktır. Son olarak eğer materyalizm ile *var olanın* temelini oluşturan ilkelerin beden olmaları kastediliyorsa, Stoacıların materyalist oldukları ileri sürülebilir ki, buna materyalizmden ziyade bedenselcilik (*corporealizm*) demek daha uygundur.

Nitekim Plotinos ve Plutarkhos tarafından dile getirilen materyalizm eleştirilerinde gözden kaçan hususlar, bedenin maddeye nazaran ilksel oluşu ve sadece etkinlik-edilginlik ilişkisine bağlı beden tanımıdır. Plotinos Stoacıların tanrı anlayışını eleştirdiği satırlarda özü edilginlik olan maddenin etkinlikten önce ya da onunla eş zamanlı olarak var olamayacağını; bu kabul edilse dahi Stoacı edilgin *arkhe'*nin ilkselliğinin tanrı gibi nitelikli bir etkinliği ikincil hale getirdiğini ifade eder. Dahası Plotinos'a göre beden her koşulda bir bileşiklik içerdiğinden ne madde ne de tanrı beden olarak kabul edildiklerinde *arkhe* olamazlar (*Enn.* VI. 1. 26). Benzer bir biçimde Plutarkhos da Stoa tanrısının bileşik doğasına ilişkin eleştirilerinde, tanrının bedenliliğini maddeye eklenen rasyonellik niteliğiyle eş değer görerek tanrının bileşik doğasının ilke olarak kabulünün bir çelişki yarattığını düşünür (*Com. Not,* 1085b). Halbuki Hıristiyan yazar Tertullianos'un Stoacı Zenon için tanrı ve maddenin iki ayrı sözcüğe ve iki ayrı şeye işaret ettiğini belirttiği satırları (*Ad. Nat.* II. IV), maddenin ne tanrıyla ne de bedenle özdeş olarak düşünülmediğini göstermektedir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere Stoacılar için bedenlilik ölçütü, ne üç boyuta ve yayılıma sahip olma ne de maddi bir gerçekliğe

eklenecek belirli niteliklerin varlığıdır. Stoacılar herhangi bir şeyi etkileyebilen ya da herhangi bir şeyin etkisine uğrayabilen her şeyi beden olarak gördüklerinden ve bu ölçütü muhalif okulların tanrı ve ruh gibi bedensizlerine değin genişlettiklerinden, beden olmanın madde olmakla eş değer olmadığı; bedenin maddeden daha geniş bir kümeye işaret ettiği açıktır. Etkileme-etkilenme ölçütünün kendinde bir maddiliğe göndermede bulunmaması ise Stoa ontolojisinin klasik anlamda materyalist olarak kabul edilemeyeceğini açıkça göstermektedir.

Materyalizme ilişkin tartışma düalizm ve monizm meselesini de aydınlatır. Stoacı ilkeler nitelik olarak birbirlerinden farklılaşmadıklarından (her iki ilke de birer beden olduğundan) Stoa ontolojisinde klasik bir düalizmden bahsetmek olanaklı değildir. Bununla birlikte Sextus Empiricus'un Stoacıların var olan her şeyin niteliği olmayan tek bedenden (ἄποιος ἑνός σώματος) meydana geldiğini ve her şeyin ilkesi olan bu bedenin madde (ὕλη) olduğunu söylediklerine dair tanıklığında (*Adv. Math.* X. 312) dikkat edilmesi gereken vurgu, maddede ya da bedende değil de, nitelik kavramındadır. Zira Sextus Empiricus bu niteliksiz *arkhe'*den dört öğenin meydana geldiğini ifade ettikten sonra Pre-Sokratik filozofların "nitelikli" *arkhe'*lerinden bahseder (X. 313). Dolayısıyla burada söz konusu olan nitelik bakımından bir ayrım yapmaktır. Stoacılar Pre-Sokratik filozofların maddi *arkhe*'lerinden farklı olarak edilgin maddenin niteliksiz olduğunu düşünmekte ve böylece etkin ilkenin işlevini temellendirmektedirler. Var olan her şeyin maddesi olmak bakımından edilgin ilke tektir; bununla birlikte var olanları var eden etkin ilke beden olmak bakımından edilgin ilke ile eş değerdir. Tam da bu nedenle Stoacıların "madde ne ise tanrı da odur (*deum hoc esse quod silva sit*)" anlayışları, bu iki ilkenin beden olmak bakımından farklı olmadıkları anlamına gelir. Dolayısıyla hem edilgin hem de etkin ilke, Stoacılar için birer bedendir ve bu nedenle Stoa ontolojisi biçimsel ve işlevsel bir düalizm içermesine karşın, ilkelerin etkileşim halinde olması ve niteliği bakımından bir monizm sergiler. Edilgin ilkenin bedenli karakteri ve alıcı işlevine karşın bedenli etkinliğin işlevi ise bir sonraki başlığın konusunu oluşturmaktadır.

3. 1. 2. Etkin İlke (τό ποιοῦν)

Stoa felsefesinin evrenin oluşumunda etkin olan ilkesi, niteliği olmayan *ousia'*nın içindeki akıl (λόγος) yani tanrıdır (θεός). Sonsuz (ἀίδιος) olan bu ilke, maddenin tüm kapsamı içinde her şeyin yaratıcısıdır (δημιουργός) (DL VII. 134). Edilgin ilkeye etkiyen ve onu değiştiren (τρέπω) tanrı (Sextus, *Adv. Math.* IX. 11), tıpkı etkidiği madde gibi bir bedendir (DL VII. 134). Çoğu zaman tanrı, kimi zaman *logos, pneuma* ya da neden olarak ifade edilen etkin ilke, Seneca'ya göre her türlü harekete hazır olan maddeye biçim veren, onu istediği yöne çeviren ve her türlü eseri meydana getiren yapıcı *(facit)* ya da tek nedendir *(unam causam)* (*Ep.* 65. 2-4). Stoacılar kendinde herhangi bir hareket ya da bir araya gelme olanağı bulunmayan edilgin ilkeye karşılık kendinde hareket ve bir araya getirme gücü taşıyan etkin ilkeyi, tam da bu özellikleri nedeniyle üretici neden (ποιητικόν αἴτιον) (SVF II. 306; 308) ya da yaratıcı (δημιουργός) olarak tasvir ederler. Onun bu özellikleri ve ona verilen bu adlar ise, onun maddeye olan etkisinin mahiyetini tartışmayı gerektirmektedir.

Areios Didymos, Aetios ve Chalcidios'a göre evrenin akli ilkesi olan tanrının madde boyunca hareketi, tohumun (σπέρμα/*semen*) genital sıvı ya da organlardaki hareketine ya da bulunuşuna benzer (SVF I. 87; II. 1027). Tertullianos'un analojisinde ise Zenon'un tanrısı, balın peteklere yayılması gibi maddeye yayılan, onun içinde süzülen ve ondan farklı olan bir şey olarak tasvir edilir (*Ad. Nat*. II. IV). Sextus Empiricus ise tanrının varlığına ilişkin dogmatik görüşleri tartıştığı satırlarda etkin ilkenin faaliyetini açıkça belirtir:

> "Onlar [Stoacılar] var olan her şeyin *ousia*'sını şeyin kendisi bakımından hareketsiz (ἀκίνητος) ve şekilsiz (ἀσχημάτιστος) bir şey olarak düşündükleri için onun bir nedenin etkisi altında harekete geçirilmesi ve şekillendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Onlar nasıl tunçtan yapılmış güzel bir esere baktığımızda, maddesinin hareketsiz olmasından ötürü bu eserin yapıcısını bilmek istersek, hareket içinde olan ve belli bir biçim ve düzene sahip olan evrenin maddesini gördüğümüzde de onu harekete geçiren ve çeşitli şekiller kazandıran şeyin ne olduğunu araştırma ihtiyacımızın doğal olduğunu söylemektedirler. Bununla birlikte ruhumuzun bizi kuşatması (πεφοίτηκεν), onun her tarafa yayılmış olması gibi, bu gücün [nedenin] de onu [maddeyi] kuşatmasının muhtemel olduğunu savunurlar" (*Adv. Math.* IX. 75-76).

Bedenimizi kuşatan ruh gibi hareketi kendinde olan bu gücün (αὐτοκίνητος δύναμις), hareket ve biçim verme işlevi pek çok yazarda tekrarlanır. Söz gelimi Sophonias Stoacı bedenli tanrının her yerde bedenleri baştan sona kuşatan tek etkinlik (μόναις ταῖς ἐνεργείαις) olduğunu (SVF II. 1046); Afrodisiaslı Aleksandros ise maddeyle karışan tanrının, kuşattığı maddeye biçim vermek suretiyle evreni meydana getirdiğini ifade eder (SVF II. 310; LS 45H). Etkin ilkenin yahut tanrının edilgin ilke üzerindeki sürekli etkinliği ve ondan ayrılmazlığı, biçim verme etkinliğinin ayrıntılarında açığa çıkar.

Aristotelesçi madde-form ikilisinden farklı olarak Stoacı edilgin-etkin ilke çifti nitelik olarak ayrışmayan ve işlevsel açıdan Aristotelesçi nedenler kuramına uygun düşmeyen bir "basitlik" içerir. Stoacı etkin ilke Aristotelesçi formdan farklı olarak, niteliği ile değil, işlevi ile belirlenir. Etkin ilke formu üretir, fakat form değildir. Bunun yanı sıra Hahm'ın da ileri sürdüğü üzere Aristotelesçi nedenler öğretisi, işlev bağlamında değerlendirilirse fail, formel ve ereksel nedenler maddi nedenin karşısına konumlandırılabilir (Hahm, 1977: 45-46). Zira *Fizik*'te Aristoteles, her zaman her nesnenin en son/uç nedeninin (τὸ αἴτιον ἀκρότατον) araştırılması gerektiğini belirttikten sonra, bu duruma örnek olarak heykeltraşın heykelin nedeni oluşunu gösterir (195b21-30). Bu fragmandan hareket eden Simplikios *in Aristotelis de Physica Commentarii'*de en sonun/ucun (ἄκρος) yüce (κυριώτατον) bir neden olarak ifade edilebileceğini ve onun diğerlerini bir arada tutan (συνεκτικόν) olarak isimlendirildiğini belirtir (CAG IX. 326. 15). Simplikios'un Aristotelesçi nedenlerin sayısını azaltma eğilimi, hem Sextus Empiricus'un belirttiği dogmatik indirgemeciliğin (*PH.* III. 14) uzun süre devam ettiğini göstermesi hem de birincil kaynak ile yorum arasındaki farkları ortaya koyması bakımından önemli bir ipucudur. Hem antik hem de modern Aristoteles yorumcularının işlev açısından Aristotelesçi nedenleri de etkin-edilgin olarak ayırmaları, Stoacı ilkelere köken tayin etmek bakımından oldukça stratejik bir hamleye işaret eder. Nitekim Hahm'da bu stratejiyi izleyerek Stoacıların ilkeler kuramını geliştirirken Aristoteles'i takip ettiklerini düşünür (Hahm, 1977: 46).

Hahm'ın bu iddiası Stoacı neden anlayışı ve neden-ilke farkı dikkate alındığında rahatlıkla ortadan kaldırılabilir. Zira Stoa fiziğinde ilkeler iki taneyken, "var olanların nedeni" tektir, dolayısıyla neden ile ilke eş anlamlı kavramlar değildir. Stoacı nedenler teorisinde en az iki en fazla altı neden saymak mümkün olsa da (Cicero, *Fat.* 41*;* Sextus,

PH. III. 15; SVF II. 346; 354), Seneca'nın da belirttiği üzere neden ile kastedilen "varlık nedeni" ya da "evrensel neden" olduğunda, neden olan tek şey aynı zamanda tanrıya ve kadere karşılık gelen yaratıcı akıldır (Seneca, *Ep.* 65. 1-12). Dolayısıyla ilkeler ile nedeni özdeşleştirmeyen Stoacılar, Aristoteles'ten farklı olarak edilgin ilkeyi yahut maddeyi bir neden olarak görmezler. Sextus Empiricus'un –evrene içkin nedenler çokluğunu dikkate almaksızın– belirttiği üzere dogmatikler [Stoacılar], etkin nedenden (τοῦ ἐνεργητικού αἴτιαι) daha geniş olan neden kavramını, etkin neden ile açıklamaya çalıştıklarından (*PH.* 13), başka bir nedene de gereksinim duymazlar. Evrenin bütününe ilişkin düzenin ve işleyişin etkinlikle açıklanmasının yeterliliği ise Stoacı ilkelerin ve tek nedenin (αἰτία) beden tanımından hareketle temellendirildiğini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Hareketi kendinde olan bu tek nedenin aynı zamanda kutsal (θεία) ve sonsuz (ἀίδιος) oluşu (Sextus, *Adv. Math.* IX. 76), Stoa fiziğinde etkinliğin tanrı ile eş değer olarak düşünüldüğünü gösterir. Özgül ayrımı etkinlik olan tanrı, neden (αἰτία), yaratıcı, ateş, *logos* ya da *pneuma'*nın edilgin ilke üzerindeki etkisi ise dışsal bir etkinliğe ya da yaratıma işaret etmez. Stoa fiziğinde tanrı Platon ve Aristotoles felsefelerinde bulunan tanrıdan farklıdır. Stoa tanrısı, Demiurgos'un ideaları model alan yaratıcılığından uzak olduğu kadar; Aristotelesçi "kayıtsız ve hareketsiz muharrik" anlayışından da uzaktır. Stoa tanrısı, madde ile karışan (μεμῖχθαι); onu baştan sona kuşatan; maddeye şekil ve biçim vererek evreni meydana getiren kozmik bir unsurdur (SVF II. 308; 310; IG. II-58). Madde ile tanrının, edilginlik ile etkinliğin birbirinden bir an olsun ayrı bulunmaması, maddeye dışarıdan müdahale edecek aşkın bir tanrı fikrinin mevcut olmadığını göstermesi bakımından Stoacı içkinliği temellendiren en önemli husustur.

Stoacı içkinliğin ontolojik düzlemde etkin-edilgin ilke; teolojik düzlemde ise madde-tanrı çiftiyle temellendirilmesine koşut olarak kozmik düzlemdeki içkinlik, Khrysippos'un *pneuma*-özel madde ikilisi ile tesis edilir. Bu ikilinin etkin elemanı Stoa evreninin süreklilik, uyumluluk ve etkileşim içeren karakterini temellendiren ve bu özelliklere ilişkin tanıklıklarda bahsi geçen kavram olduğundan –ontolojiden kozmolojiye geçme pahasına da olsa– ayrıntılarıyla ele alınmalıdır. Stoacıların tanrı, ateş, evrenin ruhu gibi isimler de verdiği *pneuma* en genel işleviyle "niteliklendirilmemiş" maddeye niteliğini veren aktif unsurdur. Bu genel işlev ise iki temel perspektifte işlerlik gösterir. *Pneuma* ilkin evrenin süreklilik gösteren bir bütün olmasını sağlayan; onun boşlukta dağılmasını

önleyen "evrensel işleve"; ikinci olarak tekil bedenlerin ve bunların arasındaki ilişkinin tesis edilmesini sağlayan "evrene içkin işleve" sahiptir. Evrensel işlevinde evrenin hem bir arada olmasından hem biçiminden hem de evrendeki değişimlerden sorumlu olan aktif ilkedir; evrene içkin işlevinde ise tekil bedenlerin varlığa gelmesinden, nitelik kazanmasından ve yine bu bedenlerdeki her türlü değişimden sorumludur.

Ateş ve havadan meydana gelen *pneuma* (Plut. *Com. Not,* 1085c-d; LS 47D; 47F; 47H) meydana geldiği öğelerin etkin doğaları nedeniyle bedenlerin içsel birlikteliğini ve evrenin parçaları arasındaki dışsal teması sağlayan birlik (ἕξις) ilkesidir. Şeylere niteliğini veren, *pneuma'*nın elementer düzeydeki faaliyetidir. O bütün evreni baştan aşağı kuşatır: "Bütün evrene yayılan *pneuma*, içinde bulunduğu maddenin değişimlerine göre farklı adlar alır" (LS 46A; SVF II. 1027). Bu değişimler ise gerilim (τόνος) derecelerinden kaynaklanır. Birlik ilkesi üç seviyede işlerlik gösterir: *Pneuma*'nın ilk seviyesine karşılık gelen *heksis*[19] ağaç kütükleri, taşlar vb. varlıkların bulunduğu düzeydir. İkinci olarak *physis'*e karşılık gelen gerilim, biyolojik organizmaların oluşum ilkesine verilen addır. *Psykh*e ise algılama, hareket etme ve üreme kabiliyeti bulunan hayvanların oluşum ilkesidir (LS 47N; 47P; 47Q; 53A; SVF II. 716).[20] Bu haliyle Stoacı fizik hem modern evrimci kuramlarla benzerlik gösterir hem de oldukça natüralist bir anlayış sergiler.

Plutarkhos Khrysippos'un birlik ilkesini hava olarak düşündüğünü belirttiği *De Stoicorum Repugnantiis'*te, havanın bedenleri bir arada tuttuğunu (συνέχεται); demire sertliğini, taşa katılığını ve gümüşe beyazlığını verenin hava olduğunu ve dolayısıyla var olan her şeyin niteliğini (ποιόν) havanın bir arada tutuculuğundan (συνεχομένων) aldığını belirtir (*St. Rep.* 1053f). Kimi zaman havaya da karşılık gelen *pneuma* ya da gerilim, hareketi kendinde olan bir faildir ve o bedenlerde hareketi, büyüklüğü ve niteliği mümkün kılarak varlıklara birlik (ἕνωσις) veren üreticidir (ἀποτελεστικός) (SVF II. 451). Evreni birleştiren (σύνεσις) ve bir arada tutan güce (συνεκτικός δύναμις) karşılık gelen *pneumatik* gerilimin (πνευματικός τόνος) (SVF II. 447) nesnesinin maddeye ilişkin

[19] Stoacı *heksis* Aristoteles'in hal ya da huy anlamına gelen kullanımından farklıdır. Stoacılar *heksis'*i şeyleri bağlayan öğelerden biri olarak görürler. Nitekim Seneca *heksis'*i bir şeyin yapısal teşekkülünün, yaradılışının ya da doğal bünyesinin birliği anlamına gelen *unitas* ile karşılar (Peters, 2004: 143-144).

[20] Bazı kaynaklarda gerilimin dördüncü türünün *nous* olduğu belirtilir (LS 47P; DL VII. 138). *Nous pneuma'*nın akıl sahibi varlıklardaki tezahürü olup, İskenderiyeli Philon'a göre *nous*'a sahip varlıklarda *physis* ve *psykh*e'den sonra rasyonel (λογικός) ve hesap eden (διανοητικός) bölümler oluşur. Dolayısıyla *nous* dört kuvvete sahiptir (LS 47P; SVF II. 458). Bunun yanı sıra akıllı varlıklarda en saf ve en iyi şekilde bulunan *pneuma,* insan ruhunun yönetici kısmının da nedenidir (Sextus, *PH*. II. 70).

(ὑλικός) olduğunu ifade eden Galenos, kendinde edilgin olan öğelerin su ve toprak olduğunu belirtir (SVF II. 439). Bununla birlikte evrendeki her var olan –var olduğu için– *pneuma'*nın etkinliğinden nasibini almak durumunda olduğundan, öğeler düzleminde doğaları edilginlikle tasvir edilen toprak ve su dahi, edilgin doğalarını *pneuma'*dan almaktadırlar. Nitekim Nemesios, Stoacılara göre bedenlerde, onları aynı zamanda içe (εἴσω) ve dışa (ἔξω) doğru hareket ettiren bir gerilim gücü (τονικὴν) bulunduğunu ve bu gücün dışa doğru bir hareket olarak büyüklükleri (nicelikleri) (μέγεθος) ve nitelikleri (ποιότης); içe doğru bir hareket olarak ise bedenlerin birliğini (ἕνωσις) ve özünü (οὐσία) meydana getirdiklerini ifade etmektedir (*Nat. Hom*. 70-71; LS 47J). Dolayısıyla *pneuma* içsel hareketi ile Galenos'un da belirttiği gibi edilgin öğeleri var eden ve onları bir arada tutan güce karşılık gelmektedir (SVF II. 439; 841). Bununla birlikte öğeler düzeyinde ateş ve havanın, toprak ve suya öncel oluşları, etkin ve edilgin ilke arasında da bir öncelik sonralık ilişkisinin düşünülmesine neden olabilir. Fakat Stoa fiziğinde her ne kadar düzeylere göre etkinlik ve edilginlik farklı kavramlar ve öğelerle ifade edilse de, varlığa gelme ve bir aradalık bakımından ontolojik ve kozmolojik düzlemler arasında önemli farklar bulunmaktadır. Şöyle ki etkin ilke ve edilgin ilke eş zamanlı ve sürekli birlikte olan temel düzeylere işaret ederler. Fakat bu ontolojik seviye, kozmolojik perspektifle ele alındığında yukarıda da belirtildiği üzere her bir öğe köken itibariyle ateşten meydana gelmekte ve sonrasında yine ona dönüşmektedir (DL VII. 137; LS 45G; 47A; SVF II. 413). Dolayısıyla etkinliğin yalnızca kozmolojik düzlemde edilginliğe öncel olması gibi bir durum söz konusudur.

*Pneuma'*nın bütün bedenlerde bulunması ve onlarla karışması ise tekil bedenler açısından kendinde basit bir varlığın olmaması anlamına gelir (SVF II. 442; LS 47I). Bu hususu şiddetle eleştiren Afrodisiaslı Aleksandros, evrenin bütününü kuşatan tek bir *pneuma*'nın onu bir araya getiren (ἡνῶσθαι) ve bir arada tutan (ἔχεσθαι) bir güç olarak düşünülmesinin imkansız olduğunu ifade etmektedir (SVF II. 441; LS 47L). Çünkü aynı anda içe ve dışa doğru hareket eden tek bir gücün belirli bir biçim vermesi olanaklı olmadığı gibi (SVF II. 442), böyle bir olanak olsa bile bütün bedenlerde bunun benzer bir birlik yaratması gerekmektedir, ki böyle bir durum söz konusu değildir. Ayrıca bazı bedenlerin bitişik (ἔχη) bazılarının ise ayrık (διωρισμένα) olması, her bir bedenin birliğinin ve bir aradalığının kendi formundan (οἰκείου εἶδος), diğer deyişle kendi özünden (τό εἶναι) kaynaklandığını göstermektedir (SVF II. 441).

Afrodisiaslı Aleksandros'un Aristotelesçi madde-form anlayışı uyarınca dile getirdiği bu eleştirilerde dikkate almadığı husus, *pneuma'*nın eş zamanlı içsel ve dışsal hareketinde hem var olanların özünü hem de niteliklerini meydana getiren işlevidir. Her şeyde ortak olan *pneuma,* farklı gerilim dereceleri ile bedenleri bir arada tuttuğundan ve onları gerek özel gerekse genel niteliklerle donattığından, hem tekil bedenlerin hem de evrenin birliğinin ve bir aradalığının temellendirilebilmesi için yeterli bir unsurdur. İnsan özelinde *pneuma,* akıllı ruh yani *nous* olarak örgütlendiğinden, insan türüne ve her bir tekil insana mahsus özel niteliklerin de kaynağıdır. Dolayısıyla Stoa fiziğinde, özü verecek olan herhangi bir forma ihtiyaç duyulmaz. Formun kendisi olmayan *pneuma,* bedenlere nitelik ve mahiyet kazandıran yegane neden olarak iş başındadır.

Bedenlerin birlikteliğini sağlayan ve evrenin bütün parçaları arasında teması olanaklı hale getiren *pneuma,* Stoa evreninin kozmobiyolojik bir evren olarak tasvir edilmesini temellendirir. Stoa evreninde her bir bedenin varlığını sürdürmesinin koşulu diğer bedenlerle birlik içinde olmaktır. Nitekim Sambursky Stoa fiziğinde her bir tekilin diğer tekiller tarafından etkilenmeye açık olduğunu ve tekillerin fiziki yapılarının dinamik evren tasarımını meydana getirdiğini ifade ettiği kitabında, bunu sağlayanın *pneuma* olduğunu açıkça belirtmektedir (Sambursky, 1959). Son tahlilde Stoacı ilkeler kuramında ilkelerin bir aradalığı ile etkin ilkenin evrenin bütünü ve parçaları açısından birlik ve etkileşim veren temel işlevleri, organik evren anlayışının bir yüzünü oluşturmaktadır. Stoacı evren tasarımının temel niteliklerini temellendirmeyi sağlayacak bir diğer önemli izlek ise aşağıdaki başlığın konusunu oluşturan nedenler kuramı olacaktır.

3. 2. NEDEN (αἰτία) VE NEDENLER (αἴτιαι)

Stoa evreninin sürekli ve bütün, evrendeki varlıkların da birarada ve etkileşim halinde bulunmaları, evreni ve parçalarını meydana getiren etkin ilkenin faaliyetinin sonucudur. Etkinliği ile varlığın en temel düzeyinde işlerlik gösteren etkin ilke, aynı zamanda farklı ve daha "somut" düzeylerde de evrenin aynı niteliklere sahip olmasını sağlayarak kozmobiyolojik evren anlayışının mahiyetini ortaya koyar. Etkin ilkenin temel düzeylerden farklı ve daha "somut" bu görünümü, Stoa fiziğinin çok yönlü bakış açısının

sonucu olarak iki açıdan ortaya konulur. Evrenin bütünü açısından tek bir nedene (αἰτία) karşılık gelen etkin ilke, evrenin parçaları açısından bir nedenler (αἴτιαι) çokluğu olarak kendini gösterir. Evrensel işlevinde tek bir nedene karşılık gelen etkin ilke ilk (*primus)*, genel (*generalis*), tek (*unus*) ve basittir (*simplex*) (Seneca, *Ep*. 65. 4; 12). Aetios'a göre bu ilk ilke bütüne hareket verip onu düzenlediği için aynı zamanda ilk nedendir (πρῶτον αἴτιον) (SVF II. 338). Evrene içkin işlevinde ise o, bütün "nedenlerin nedeni (*causa causarum*)" (Seneca, *QNat.* II. 45) olarak anlaşılır ve içkin perspektifin nedenler çokluğunun açıklayıcısı haline gelir.

Evrensel açıdan tek bir nedenin kabulü ve bu nedenin etkinlik terimleri ile düşünülmesi Stoacılığa özgü değildir. Etkin neden anlayışı Helenistik varlık teorilerinin bedenselci ya da materyalist içerimlerinin doğal sonucu gibi görünür. Bunun yanı sıra etkin neden anlayışı materyalist ya da bedenselci ontolojilerle de sınırlı değildir. Frede'nin de belirttiği üzere İamblikos *Philebos* üzerine olan şerhinde ancak bir şeyler üreten şeyin (*to poioun*) neden olabileceğini ve bu haliyle artık madde ve formun tam anlamıyla neden olarak görülemeyeceğini, bunların olsa olsa bir arada bulunan/yardımcı nedenler (*sunaitia/auxiliaries*) olabileceğini düşünür. Benzer bir biçimde Yeni-Platoncu Damaskios *Philebos Üzerine*'de her nedenin bir şeyler yapan (*drastérion*) olduğunu; Aristototeles yorumcusu Simplikios ise ancak hareket eden nedenin gerçek anlamda neden (*aition to kuriotaton*) olarak görülebileceğini belirtir (Frede, 1987: 127).

Geç Antikite'nin Aristotelesçi nedenleri fail nedene indirgeme eğiliminin Stoacı temellendirmesi, var olanın yapısından hareketle ortaya konulur: *65. Mektup'*ta Stoacı neden anlayışını Platon ve Aristoteles'in neden görüşleriyle karşılaştıran Seneca, var olan her şeyin bir madde ve ona neden olan yapıcı bir gücü/nedeni gerektirdiğini (*Ep.* 65. 3), bu tek nedenin dışında nedenler ileri süren Aristoteles ve Platon'un nedenler çokluğunun ise ya az ya da çok şeyi içerdiğini düşünür. Seneca'ya göre eğer Aristoteles ve Platon onsuz hiçbir şeyin olamayacağı her şeyi bir yaratma (*faciendi*) nedeni olarak düşünüyorlarsa, bu durumda her iki filozof için de birer nedene karşılık gelmeyen zamanın (*tempus*), mekanın (*locus*) ve hareketin (*motus*) de birer neden olarak alınması gerekir. Çünkü bunlar olmaksızın bir yaratım meydana gelemez. Bunun yanı sıra Seneca'ya göre maddeye (*materia*), yapıcıya/sanatçıya (*opifex*), forma (*forma*) ve ereğe (*propositum*) neden diyen Aristoteles ile bu nedenlere ideayı da ekleyen Platon, sonuçta

maddi neden (*id ex quo*), fail neden (*id a quo*), formel neden (*id in quo*), örnek neden (*id ad quod*) ve ereksel neden (*id propter quod*) olmak üzere beş nedenden bahsetmiştir. [21] Fakat Seneca'ya göre ister dört ister beş tane olsun bu filozoflar eser (*opus)* ile eserin nedenini (*causam operis*) ve neden ile nedenin parçasını (*pars causae*) birbirine karıştırmış ve dolayısıyla yaratıcı ve genel değil de ek (*supervenio*) olan nedenleri nedenden saymışlardır. Oysa Seneca'ya göre yaratıcı neden dışında kalan "nedenler" kendi başlarına birer neden değildirler. Çünkü onların her biri kendilerini yaratan tek bir nedene bağlıdırlar (*sed ex una pendent, ex ea, quae faciet*) ve o neden olmaksızın bir şeyi varlığa getirmeye muktedir değildirler (*Ep*. 65. 4-14).

Tek neden ile ek nedenler arasındaki fark ve ek nedenlerin tek nedenden türetilmeleri, Stoacı kavramsal ayrımların ayrıntılarında da kendini gösterir. Etkin ilkenin evrensel ve evrene içkin işlevindeki fark Khrysippos'un terminolojik ayrımı ile çizilir. Khrysippos kader ve etkin ilkeyle özdeş olarak düşündüğü tek nedenden bahsederken mesul, suçlu vb. anlamlarına gelen *aitios'*un (αἴτιος) (Liddell & Scott, 1889: αἴτιος) dişil isim çekimi olan *aitia*'yı (αἰτία) kullanır:

---

[21] *65. Mektup* ilk bakışta hem kronolojik hem de bilgisel çelişkiler ve hatalarla dolu görünür. Seneca Aristoteles'in dört nedenine Platon'un beşinciyi eklediğini belirtirken kronolojik açıdan hatalı; Platoncu beş nedeni incelerken de bilgisel açıdan kabul edilegelen hususlardan (Aristotelesçi kabullerden) farklı açıklamaları savunur görünür. Fakat buradaki kronolojik karışıklığın muhtemel nedeni Seneca'nın Platon ve Platoncular arasında bir ayrım yapmamasından kaynaklanır. Aslında burada Seneca'nın kastettiği Platon değil, Helenistik dönemde çalışma programlarının merkezinde *Timaios'*un bulunduğu Platonculardır. Zira Sedley'in de belirttiği üzere Seneca'nın Platonculuğu Antiokhos, Poseidonios ve Eudorus'un düşüncelerinden ileri gelmekte (Sedley 2005: 135) ve bu dönemde Platonculuk ile Aristotelesçilik uzlaşır düşünceler içeren müttefik okullara işaret etmektedir. Kronolojik sorunun yanı sıra anılan bu beş nedenin Platoncu olduğu iddiası ise modern yorumcuların da işaret ettiği üzere (Sedley, 2005: 134-138; Inwood, 2007: 136-155; Boys-Stones, 2013: 139-145) *Phaidon* ve *Timaios* diyaloglarından hareketle temellendirilebilir durumdadır. Nitekim *Phaidon'*da maddi nedenin dışındaki nedenlerden bahsedilirken (97b-99c; 102c-e; 105b-c) maddenin bir neden olduğu inkar edilmekte (98b-99b); *Timaios'*ta ise maddenin oluş için zorunlu olduğuna vurgu yapılmaktadır (46c-e).
Ayrıca Boys-Stones'a göre *65. Mektup,* Seneca'nın Platon'u kendi yöntemi ile eleştirdiği stratejik bir hamleyi içerdiği gibi, *Phaidon'*la da benzer bir izleğe sahiptir. Şöyle ki Platon *Phaidon'*da Anaksagoras'ın evrene dair açıklamasını ele alırken "asıl neden" ile "nedenin koşulları"nın birbirine karıştırıldığından bahsetmektedir (99b). İşte Seneca da Platon'un Anaksagoras'a yöneltmiş olduğu eleştiriyi aynı gerekçelerle Platon ve Aristoteles'e yöneltmektedir (Boys-Stones, 2013: 141-412). Bununla birlikte Boys-Stones'un bu iddiası *58. Mektup* ile birlikte düşünüldüğünde de doğrulanır görünmektedir. Şöyle ki *58.Mektup*'ta Platoncu idealar ahlaklılık için önemli ve örneklik görevi gören varlıklar olarak görülürken, *65. Mektup'*ta bu kez idealar –ister aşkın isterse içkin olsun– yaratıcı gücün yaratırken örnek olarak kullandığı araçlar, örnek nedenlerdir. Örneklik olmak bakımından tanrıya da hizmet eden bu varlıklar, son tahlilde asıl nedenin yani tanrının araçları olduklarından, neden olamazlar.

> "'Kader evrenin aklıdır (λόγος)'; 'Evrendeki şeylerin aklı, öngörü (πρόνοια) tarafından yönetilir'; 'olmuş olan, olan ve olacak olan akla göredir' ifadelerinde O [Khrysippos], 'akıl (λόγος)' yerine 'hakikat (ἀλήθεια)', '*neden (αἴτια)*', 'doğa (φύσις)', 'zorunluluk (ἀνάγκη)' ya da aynı varlığı (οὐσία) farklı açılardan dile getiren kavramlar kullanır" (Stob. *Ecl*. I. 79. 1-12; LS 55M).

Her şeyi bir arada tutan (συμβαίνει) kutsal neden (θείαν αἰτίαν) (M. Aur. *Med.* VIII. 27) ya da bütünün nedeni (τῶν ὅλων αἰτία) (M. Aur. *Med.* IX. 29) olan etkin ilke ya da kader aynı zamanda en büyük nedendir (τήν μεγίστην αἰτίαν) (Plut. *St. Rep.* 1055e; Plotinos, *Enn*. III. 1. 2). Bu yüce ve tek olan evrensel nedenin evrene içkin olan nedenlerle ilişkisi ise Plutarkhos tarafından net bir şekilde ifade edilir: "Stoacılar bütün nedenlerin *pneuma*'dan kaynaklanan (gelen) (πνεύματα γάρ) bedenler olduklarını söylerler" (DG p. 310. 5). Dolayısıyla tekil varlıklar düzleminde işleyen nedenler, etkin ilkenin ya da *pneuma'*nın belirli bir oranına karşılık gelirler. İkili bir okumaya müsait olan Areios Didymos alıntısında ise nedenin, nedenlerin aklı olduğu (Αἰτίαν δ᾽εἶναι λόγον αἰτίου) ya da aklın neden olarak neden olduğu (ἤ λόγον τόν περί τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου) ifadesi (Stob. *Ecl*. I. 139. 3-4) neden ile nedenler arasındaki nedensel ilişkiye vurgu yapar.[22]

Stoacıların nedenleri hem evrensel hem de evrene içkin olarak düşünmeleri bedenli ve perspektifli fiziklerinin doğal sonucudur. Bu fizik anlayışında *pneuma* ya da etkin ilke tek bir nedene karşılık geldiğinde kader ve zorunluluk anlamlarına gelecek şekilde de kullanılır (Stob. *Ecl.* I. 79; Plut. *St. Rep.* 1056b). Bunun yanı sıra tekil bedenler düzleminin nedenler çokluğunda bu kez kaderin olduğu fakat zorunluluğun olmadığı "bize bağlı olan (εἶναι ἐφ᾽ ἡμίν)" bir tasarım söz konusu olur (Cicero, *Fat*. 41; Gell. *NA.* VII. 2. 7; Euseb. *Praep. evang.* 6. 8. 34). Kader ile zorunluluğun kimi zaman birlikte kimi zaman da ayrık olarak düşünülmesi Stoacı nedenler teorisinin ayrıntılarında kendini gösterir. Bununla birlikte zorunluluk, kader ve bize bağlı olan arasındaki ilişki fiziki alanın ötesine, mantık ve etiğe değin uzanan genel bir kavrayışı zorunlu kılar. Kaderin

[22] Plutarkhos'un nedenlerin *pneuma*'dan kaynaklandığına dair ifadesi ile birlikte ele alındığında evrensel neden ve evrene içkin nedenler arasındaki ilişkiyi aydınlatabilecek olan bu alıntı, aşağıda ele alınacak olan nedenler ve nedensel açıklama bağlamında düşünüldüğüne bambaşka bir ayrıma olanak sağlayacaktır. Nitekim nedenler ve nedensel açıklama ayrımı ve bağlantısı açısından burada "akıl" olarak çevrilen *logos*'u "açıklama" olarak düşünmek, αἰτία ile αἰτίων/αἰτίαι ayrımını ontolojik düzlemden epistemolojik-ontolojik düzleme çekmeye yarar. *Logos* açıklama olarak düşünüldüğünde mezkur ayrım neden türleri arasında değil de, neden ve açıklaması arasında olur. Ve böylece αἰτία, αἰτιολογικός (etiyoloji) olarak düşünülebilir hale gelir.

hem zorunluluk hem de olanakla olan ilişkisi Stoacı mantık ve varlık modaliteleri ile mantıksal argümanların detaylarında belirginleşir. Bunun yanı sıra nedenin/nedenlerin ikili görünümü hem nedenler kuramı ve nedensel açıklamanın mahiyetiyle, hem mantık anlayışıyla hem kehanet teorisiyle hem de bize bağlı olan ve özgürlük arasındaki ayrımla temellendirilir. Bu bakımdan neden ve nedenler Stoa felsefesinin birbirinden ayrılmaz alanları arasındaki sıkı ilişkinin en açık örneklerinden birini yansıtır. Dolayısıyla nedenin ve nedenlerin neliğine ilişkin problemin ele alınması için yalnızca fiziğin değil aynı zamanda mantığın ve etiğin de tartışıldığı bir izleğe gereksinim duyulur. Bütün bunların yanı sıra Stoacı neden ve neden kavrayışının, evren ve varlık tasarımı ile ilgisinin kurulması ve Stoa felsefesinin fizik özelinde sağlayabileceği olanakların ortaya konulabilmesi için bütünlüklü bir tartışma elzemdir. Bu gereksinimlerden ötürü Stoacı varlık teorisinin neden ve nedenlere ilişkin bölümü nedenler (αἰτίων/αἴτιαι) ve nedensel açıklama (αἰτία/αἰτιολογικός); nedenler yığını (σμῆνος αἰτίων); zorunlu olan (τό ἀναγκαῖον) ve olanaklı olan (τό δυνατόν); kader (Εἱμαρμένη) ve kehanet (μαντική); bize bağlı olan (εἶναι ἐφ᾽ ἡμίν) ve özgürlük (ἐλευθερία) başlıklarında ele alınacaktır.

3. 2. 1. Nedenler (αἰτίων/αἴτιαι) ve Nedensel Açıklama (αἰτία/αἰτιολογικός)

Antik ve Helenistik felsefede nedenler ve nedensel açıklamanın Aristoteles ve halefleri tarafından teorileştirildiği ve ‘bir şeyi ancak nedenlerini bildiğimizde bilebileceğimiz’ iddiasının nedenler konusunda belirleyici bir düstur olduğu düşünülebilir. Kuşkusuz Aristoteles ve pek çok Antik Çağ filozofu için nedenlerin araştırılması, var olanların ne olduğunun bilinmesi için gerekli ve zorunlu araştırma alanına işaret eder. Bununla birlikte “nedenlerin var olması” ile “nedenlerin bilinebilir olması” arasında önemli bir fark vardır. Nedenlerin ontolojik ve epistemolojik açıdan farklılık arz etmesi Antik ve Helenistik dönem felsefelerinde önemli farkları da beraberinde getirir. Nedenlerin var olduğuna ilişkin inanç, Stoacıların da dahil olduğu Dogmatik felsefelerin çoğunluğu tarafından benimsenir. Bunun yanı sıra nedensel açıklamanın mümkün olduğuna dair epistemolojik güven, Stoa felsefesinin dönemleri arasında farklılık arz eder.

Nedenlere ilişkin ontolojik tartışma, Antik ve Helenistik felsefede nedenlerin varlığına ve mahiyetine ilişkin birbirinden farklı görüşlerde kendini gösterir. Bu konu hakkındaki görüşleri ve filozofları sıralayan Sextus Empiricus, Dogmatiklerin neredeyse tamamının nedenlerin var olduğunu düşündüklerini; Sofistlerin hareketin varlığını reddettikleri gibi onun nedenlerini de reddettiklerini; Skeptiklerin ise nedenin var olmasının var olmamasından fazla olmadığını ileri sürdüklerinden ötürü, bu konuda yargıda bulunmaktan kaçındıklarını ifade eder (*Adv. Math*. IX. 196-197). Sextus Empiricus nedenlerin var olduğunu kabul eden Dogmatiklerin akıl yürütmesini de şu şekilde aktarır:

> "Nedenlerin olması akla yatkındır, zira bir nedene dayanmasa şeyler nasıl artar, azalır, doğar, yok olur ya da en genel ifadeyle değişirdi; fiziksel ve ruhsal durumlar nasıl gelişirdi ya da evren, düzen içinde işleyişini bir bütün olarak nasıl sürdürürdü, bir şey nasıl olurdu? […] Dahası nedenler olmasaydı, her şey tesadüfü (ἔτνχεν) olarak her şeyden kaynaklanabilirdi. Örneğin atlar sineklerden, filler karıncalardan doğardı […] 'Hiç neden yoktur (μηδέν αἴτιον εἶναι)' diyenin fikri çöker, zira fikrinin basit ve nedensiz olduğunu söylüyorsa ikna edici olamaz. Yok, bir nedeni varsa, bu sefer de, nedenleri reddetmek isterken, nedenlerin olmadığının nedenini öne sürerek onları kabul etmiş olur. Bu nedenlerden dolayı nedenlerin olduğu akla yatkındır" (*PH.* III. 17-19; Sextus Empiricus, 2010: 158-159).

Nedenlerin varlığını evrenden hareketle temellendiren bu akıl yürütmenin yanı sıra Galenos'a göre Antik filozoflar için nedenlerin varlığının zorunlu oluşu, bir mantık ilkesine işaret eder. Nasıl "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı" koşulsuz olarak kabul ediliyorsa, "hiçbir şeyin nedensiz olarak meydana gelemeyeceği" de koşulsuzca kabul edilir: "Kadim filozoflar 'nedensiz hiçbir şey olmayacağını' ve 'her şeyin var olan bir şeyden meydana geldiğini' yani 'mutlak yokluktan hiçbir şeyin varlığa gelemeyeceğini' söylerler" (MM. X. 36-37). Antik felsefede bir mantık ilkesi olarak düşünüldüğü görülen nedenlerin zorunluluğu, Stoa felsefesi açısından evrenin düzeninin devamlılığı için de gerekli ve zorunludur. Nitekim Afrodisiaslı Aleksandros, Stoacıların bu mantık ilkesini evren tasarımlarıyla da uyumlu kıldıklarını ve Stoacı evren tasarımı ile mantığının bu konuda müşterek çalıştığını uzun uzadıya ifade eder:

> "[Stoacılar] evrenin, var olan her şeyi kuşatan (περιέχοντα) ve canlı (ζωτικός), akıllı (λογικός), zeki (νοερός) bir doğa (φύσις) tarafından idare edilen (διοικούμενον) bir

> birlik (ἔχειν) olmasından dolayı, var olan şeylerin yönetiminin belli bir süreklilik (εἱρμός) ve nizama (τάξις) göre oluşan ezeli-ebedi (ἀίδιος) bir yönetim olduğunu söylerler. Onda meydana gelen şeyler kendilerinden sonra ortaya çıkan şeylerin nedenleridirler. Böylece her şey birbirine bağlıdır (συνδεόμενον) ve evrende başka bir şeyin zorunlu olarak kendisini izlemediği ve nedensel olarak kendisine bağlı olmadığı hiçbir şey meydana gelmez. Benzer şekilde onda daha sonra meydana gelen şeyler arasında hiçbir şey yoktur ki, onun daha önceki olaylardan koparılması, onların bir sonucu olarak ortaya çıkmamış olması mümkün olsun. Tersine evrende meydana gelen her şeyi bir başka şey, onunla zorunlu bir nedensellik (ἀνάγκης ὡς αἰτίου) içinde takip eder ve yine onda ortaya çıkan her şeyden önce onun kendisiyle nedensel ilişki (αἰτίῳ συνήρτηται) içinde olduğu başka bir şey vardır. Evrende hiçbir şey nedensiz (ἀναίτιος) olarak ne var olur ne de meydana gelir (μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι); çünkü onda bulunan şeylerin hiçbiri daha önce meydana gelmiş şeylerden ayrı, onlardan ayrılabilir (ἀπολελυμένον) değildir. Eğer evrende nedeni olmayan bir hareket olsaydı evren parçalanır, dağılır, bir birlik kalmaz, tek bir süreklilik ve düzen içinde yönetilmiş olmazdı […] Bir şeyin nedensiz olarak meydana gelmesi, onun var olmayan bir şeyden meydana gelmesine benzer ve onun kadar imkansızdır (ὅμοιόν τε εἶναί φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαί τι ἐκ μὴ ὄντος)" (SVF II. 945; LS 55N).

Nedensiz bir hareketin ya da oluşun olanaksız oluşu Stoa evreninin varlığını garanti altına alan ve evrenin belirli niteliklerde var olmasını sağlayan evrensel bir ilkeye işaret eder. Bununla birlikte Hankinson'un da belirttiği üzere Afrodisiaslı Aleksandros'un bu ifadelerinin Stoacıların Epikourosçu evren tasarımına olan muhalefetlerini yansıtması muhtemeldir (Hankinson, 2002: 499). Ancak Stoacıların Epikouros'a ve takipçilerine olan muhalefetlerinin esası, nedenlerin varlığının zorunluluğu değil; her şeyin zorunlulukla meydana gelmesiyle ilgili görünür.[23] Nitekim Epikouros da tıpkı Stoacılar gibi nedensiz meydana gelme düşüncesini hiçten yaratımının olanaksız oluşuna bağlayarak çürütmektedir: "İlk olarak hiçbir şey var olmayandan meydana gelemez (πρῶτον μὲν ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος); eğer böyle olsaydı tohuma (σπέρμα) gerek kalmadan her şeyden her şey doğabilirdi" (*Ep. Hdt.* 38; DL X. 38). Benzer bir biçimde Lucretius için de var olan her şeyin belirli bir nedeni olmak zorundadır: "Şimdi her varlık, özel tohumundan (*seminibus certis*) oluştuğundan, ancak kendi maddesinden (*materies)* ve bedeninden (*corpora)* doğar güneş ışıklı evrene. Ve her şey doğamaz her şeyden (*hac re nequeunt ex omnibus omnia gigni*), her şeyin gizli gücü (*secreta facultas*)

[23] Bu husus ilerleyen sayfalarda ele alınacak olan "Atıl Argüman (ἀργός λόγος)" ve "Yüce Argüman (κύριος/κυριεύων λόγος)"ın ayrıntılarında ortaya konulacaktır.

kendindedir" (*DRN* I. 169-173). Dolayısıyla Epikouros ve takipçileri için "hiçten hiçbir şey çıkmayacağı", tohumun ya da atomun varlığını temellendiren zorunlu bir ilkedir.

Stoacıların pek çok okul ve filozof ile birlikte benimsedikleri nedensiz bir hareketin ya da yaratımın imkansız oluşu, nedenin ya da nedenlerin varlığını garanti altına alır. Antik ve Helenistik felsefelerde nedenlerin var olduğuna ilişkin yaygın kabul, nedenin ya da nedenlerin mahiyetinde bir uzlaşıma neden olmaz. Sextus Empiricus nedenlerin var olduğunu kabul edenlerin bunların nitelikleri konusunda ayrıştıklarını ifade eder: "Bazıları nedenlerin beden, bazıları ise bedensiz olduğunu (οἱ μεν γάρ σώμα οἱ δε ἀσώματον τὸ αἴτιον εἶναι φασίν) söylerler" (*PH.* III. 14). Bununla birlikte Sextus Empiricus *Pyrrhoniae Hypotyposes*'de birbirine muhalif bu isimlerin kimler olduklarını belirtmez. Bu gizem *Adversus Mathematicos'*un muhtelif yerlerinde ortadan kalkar:

> "Birincil ve temel öğelere (τῶν ἀνωτάτω καί ἀρχικωτάτων στοιχείων) ilişkin iki ayrı bakış ve bölümleme bulunur: bazıları var olan şeylerin öğelerinin beden (σώμα) olduğunu, bazıları ise öğelerin bedensiz (ἀσώμα) olduğunu ileri sürer […] Onların [öğelerin] bedensiz (ἀσώμα) olduklarını ileri süren Dogmatik iddialardan bazıları ise şöyledir: Pythogorasçılar her şeyin ilkelerinin sayılar olduğunu (τούς ἀριθμούς ἔλεξαν πάντων ἀρχειν), […] Platon ise idealar (ἰδέας) olduğunu söyler" (*Adv. Math.* IX. 359-364).
>
> "Stoacılar her nedenin bir beden olduğunu ve bunun bir bedende bedensiz bir şeyin meydana gelmesine neden olduğunu söylemektedirler (μέν πᾶν αἴτιον σῶμα φασι σώματι ἀσωμάτου τίνος αἴτιον γίνεσθαι)" (*Adv. Math.* IX. 211).

Nedenlerin bedensiz olduğunu düşünenlerin aksine bedenli nedenler anlayışını benimseyen Stoacılar için, nedenlerin beden olmaları fizik anlayışları ile yakından ilgilidir: "Stoacılar bütün nedenlerin *pneuma*'nın belirli bir oranı olduklarından dolayı beden olduklarını söylerler" (SVF II. 340). Stoacı evren tasarımında var olan tek gerçeklik olan bedenler, aynı zamanda birer neden olduklarından her türlü durumları ya da etkinlikleri ile diğer bedenleri etkilerler ya da onlar tarafından etkilenirler. Hem evrenin bütününün hem de parçalarının sürekli etkileşim içinde olmaları tam da nedenlerin bedenli doğalarından kaynaklanır. Nitekim Stoa fiziğinde 'bir şey üzerinde etkide bulunmak ya da başka bir şeyin etkisine uğramak' ölçütü uyarınca beden olan gerçeklikler, tanımları gereği her zaman için nedensel bir ilişkiyi varsaymaktadırlar. Sextus Empricus'un da belirttiği üzere Dogmatiklere göre "bir neden etkinliğinden dolayı

etkiyi meydana getiren şeydir (δ’ ἀν αἴτιον εἶναι κοινότερον κατ' αὐτούς δι’ δ’ ἐνεργοῦν γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα)” (*PH*. III. 14). Bu tanımda etkinliği ifade eden kavram “τὸ ποιοῦν” değil de “ἐνέργεια” olduğundan, Sextus Empiricus burada nedenlerin bedenli olduğunu söylemekte ve aslında analitik bir tanımlama yapmaktadır. Dolayısıyla Stoacı nedenlerin etkinlikle ilgili olması demek, her nedenin etkin olması demek değildir. Son tahlilde yalnızca soyutlama yoluyla var oldukları bilinen etkin ilke ya da tanrı etkilenmeden; edilgin ilke ya da madde ise etkilemeden muaf olarak düşünülebilir. Yalnızca bunlar özelinde etkinlik ile edilginlik bir karşıtlık oluşturur. Zira Stoa fiziğinde beden olma ölçütünün “bir şey üzerinde etkide bulunmak *ve* başka bir şeyin etkisine uğramak” değil de “bir şey üzerinde etkide bulunmak *ya da* başka bir şeyin etkisine uğramak” olarak belirlenmesi, bu iki soyutlamayı bedenli türler arasında sayabilmek ve var olan her şeyin beden olduğunun temellendirebilmek içindir. Dolayısıyla bir dayanaktan ve belirli nitelikler ile durumlardan müteşekkil olan tekil bedenler ve nedenler söz konusu olduğunda, etkinlik her zaman edilginlik ya da olanakla (δύναμις) birlikte bulunur; bu nedenle her tekil beden etkileme ve etkilenme gücüne aynı anda sahiptir: “Neden son tahlilde herhangi bir şeyi bilfiil (ἐνεργητικός) etkileme gücü (παρεκτικόν) olan şeye denir […] bu yüzden etkileme gücü (παρεκτικόν) hem şu andaki etkinliğe (ἐνεργῆσαι) hem de henüz var olmayan etkinliğe/güce (δύναμις) işaret eder” (SVF II. 344).

Bununla birlikte Klementos *Stromateis’*in ilk kitabında Stoacılar için nedenin *etkide bulunan*/yapıcı (ποιεῖν), etkinlik halinde olan (ἐνεργεῖν) ve tamamlayan (δρᾶν) olarak (*Strom.* I. 17. 82. 3) anlaşıldığını ifade ederken, yalnızca etkide bulunan (τὸ ποιοῦν) bedenlerin neden olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular görünmektedir. Fakat yalnızca etkide bulunan bedenler neden olarak alınırlarsa, Stoacı nedenselliğin biri yalnızca etkileyen diğeri ise yalnızca etkilenen iki bedenin tek yönlü ilişkisi olarak düşünülmesi gerekmektedir. Oysa Stoacılar için her neden zihin tarafından çift taraflı (διπλάζω) olarak kavranan bir şeye karşılık gelir (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 29). Ayrıca her neden, etkilenen şeyle (πάσχοντι) ilişkili görüldüğünden, soyut (ἀφεστήξω) ve bağımsız (ἀπολύω) bir şey değil de göreli (πρός τι) bir şeydir (Sextus, *Adv. Math.* IX. 239).Yani bir neden daima hem kendisi de neden olan diğer bedenle hem de bu bedende süregiden etkiyle birlikte düşünülen bir şeydir. Söz gelimi “ateşin tahtayı yakması” olgusunu düşündüğümüzde, ateşin yakmak için, tahtanın da yakılmak için belirli bir doğaya sahip olduğunu

varsayarız. Aksine ateş ile çeliği düşündüğümüzde bunların hem doğalarının hem de ilişkilerinin "yakılmak" etkisini ortaya çıkaramayacaklarını biliriz. Nedensel bir ilişkiden ve süregiden bir etkiden bahsedebilmek için birbirine neden olan bedenlerin belirli bir yatkınlığa sahip olmaları gerekir: "Etki eden her şey etki edilenin doğası/eğilimi (ἐπιτηδειότητος) ile birlikte bir etki (ἀποτέλεσμα) üretir" (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 28). O halde Stoacılar için herhangi bir nedensel ilişkiyi düşündüğümüzde en az üç şeyi (iki neden bir etki); bir nedeni düşündüğümüzde ise öncelikle onun ilişkili olduğu diğer nedeni/bedeni göz önünde bulundururuz. Dolayısıyla Stoacı neden görüşünde hem nedenlerin hem de etkinin birbirlerine göreli olmaları söz konusudur. Yalnızca nedenler söz konusu olduğunda:

> "Şeyler, birbirlerinin nedenleri değil, birbirlerine nedendirler (ἀλλήλῶν οὐκ ἔστι τινά αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια). Dalağın önceki durumu ateşin değil, ateşin meydana gelmesinin nedenidir. Ve önceden var olan ateş, dalağın değil, onun durumunun kötüye gitmesinin nedenidir [...] Öğretmen ve öğrenci, 'ilerleme kaydetme' yükleminde birbirine neden olandır. Şeylerin bazen aynı etkiyi yaratmada birbirine neden oldukları söylenir (λέγεται δὲ ἀλλήλοις αἴτια ποτὲ μὲν τῶν αὐτῶν); toptancı ve perakendeci kazanç sağlamak için birbirlerine neden olurlar. Ancak bazen bıçak ve et örneğinde olduğu gibi farklı bir etki ortaya çıkar; bıçak etin kesilmiş olmasının nedeniyken, et bıçağın kesmesinin nedenidir" (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 30. 1-31; SVF II. 349; LS 55D).

Nedenlerin her zaman birbirlerine neden olmaları, bedenli evrende nedensel ilişkiden azade bir varlık bulunmadığını göstermesi bakımından Stoacı *sempati*nin temellendirilmesini sağlar. Stoacı nedenler görüşünün göreli (πρός τι) karakteri, var olanlar arasındaki ilişkiyi temellendirmenin yanı sıra gerçeklik türleri arasındaki etkileşimi de temellendirir: "Onlar [Stoacılar] nedenin göreli (πρός τι) bir şey olduğunu söylerler; çünkü o bir şeyin nedeni ve bir şeye neden olandır. Örneğin neşter bir şeyin [kesmenin] nedenidir ve bir şeye [ete] neden olandır" (Sextus, *Adv. Math.* IX. 207).

Nedenlerin var ve etkin olmaları gerektiği konusunda çağdaşları ile büyük ölçüde uzlaşan Stoacılar, neden ve etkinin mahiyeti konusunda ise çağdaşlarından ayrılırlar. Stoacıların çağdaşları ile paylaştıkları etkinlik ölçütü, hiçbir koşulda etkin olmayan ya da etkiye uğramayan gerçekliklerin neden ve beden olmalarının önüne geçer. Bu husus Stoacı nedensellik kuramının, alışıldık neden-etki bağlantısından ve etkinin yeni bir neden

olarak görüldüğü nedensellik anlayışlarından farklılaştığını göstermesi bakımından önemlidir. Stoacı nedenlerin bedenli niteliğine karşın, nedensel ilişkinin öğesi olduğu düşünülen etkinin doğasının ne olduğu, nedenler ile nedensel açıklama arasındaki farkta belirginleşir. Bu fark aynı zamanda nedensel açıklamanın nedenlerin varlığıyla ilgisini ve nedenlerin bilgisinin insan için olanaklı olup olmadığını tartışmayı sağlar.

Nedenler ve nedensel açıklama arasındaki kategorik ayrım, Stoa felsefesinin erken dönemlerinde terminolojik olarak farklı kullanımlarla kendini gösterir. Erken dönem metinlerinde her zaman sadık kalınan sistematik bir kullanıma rastlanmasa da, modern yazarların da sıklıkla belirttikleri (Frede, 1987: 129; Hankinson, 2002: 480; LS 55A; 340) bir ayrımdan bahsetmek olanaklıdır. Buna göre yukarıda evrensel neden ve evrene içkin nedenler arasındaki ilişkiyi anlamaya yarayan Areios Didymos alıntısında kullanılan αἰτίων ve αἰτία, nedenlerin ve nedensel açıklamanın mahiyetini anlamayı da sağlar:

> "Khrysippos, bir nedenin 'ondan dolayı olan (δι' ὅ)' olduğunu ve bu nedenin bir var olan (τό ὄν) ya da bir beden (σῶμα) olduğunu söyler (nedeni olduğu şey (οὗ δέ αἴτιον) ne vardır ne de bedendir). Neden gerçekten bir şeydir; nedeni olduğu şey [nedenden] dolayı olan bir şeydir (καί αἴτιον μέν ὅτι, οὗ δέ αἴτιον δια τί). *Açıklama ise nedenin açıklamasıdır (Αἰτίαν δ'εἶναι λόγον αἰτίου) ya da neden olarak nedenin açıklamasıdır (ἤ λόγον τόν περί τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου)*" (Stob. *Ecl*. 1. 138. 23- 139. 4; LS 55A).

Areios Didymos'un Khrysippos'a dair bu ifadelerinde açıklama olarak düşünülen *logos,* –aynı alıntının öncesinde ve sonrasında yer alan– Zenon ve Poseidonios'un neden ve açıklamasına dair ontolojik ayrımları ile birlikte ele alındığında, Stoacıların neden ve etkiyi (nedensel açıklamayı) hem terminolojik hem de ontolojik olarak nasıl ayırdıklarını ortaya koyar ve Stoacı nedenselliğin istisnai karakterini gözler önüne serer:

> "Zenon, bir nedenin 'ondan dolayı olan (δι' ὅ)' olduğunu söylerken, nedeni olduğu şeyin (οὗ δέ αἴτιον) bir ilinek (συμβεβηκός) olduğunu söyler; neden bir bedenken (σῶμα), nedeni olduğu şey bir yüklemdir (κατηγόρημα). O [Zenon], neden henüz mevcut (παρεῖναι) değilken, nedeni olduğu şeyin süregitmesinin (ὑπάρχειν) imkansız olduğunu söyler. Bu iddianın kanıtı olarak şu söylenebilir: Bir neden bir şeyin meydana gelmesinden dolayı olandır (αἴτιον ἐστι δι' ὅ γίνεται τι); bilgelikten dolayı bilge olmanın ortaya çıkması, ruhtan dolayı canlı olmanın ortaya çıkması gibi.

> […] Poseidonios, bir nedenin, "ondan dolayı olan bir şey olduğunu (δι' ἐστι τινος, δι' ὅ ἐκεῖνο)"; ilk nitelikleri (τό πρῶτον ποιοῦν) verdiğini ve aynı zamanda yaratımın ilkesi (τό ἀρχηγόν ποιήσεως) olduğunu ifade eder. Nedenin bir var olan ve bir beden olan olmasına karşın; nedeni olduğu şey ne var olan ne de bedendir (οὔτε ὄν οὔτε σῶμα), o yalnızca ilinek ve yüklemdir (συμβεβηκός καί κατηγόρημα)" (Stob. *Ecl.* 1. 138. 14-22; 139. 5-9; LS 55A).

Areios Didymos'un Stoa felsefesinin önemli temsilcilerine dair bu aktarımları, Stoa felsefesinde nedenler (αἰτίων) ve nedensel açıklama (αἰτία) arasında terminolojik bir ayrımın yapıldığını ortaya koymanın yanı sıra, bu terminolojik ayrımın aslında epistemolojik ve ontolojik bir farka işaret ettiğini gösterir. Zenon, Khrysippos ve Poseidonios'ta neden, teknik olarak 'ondan dolayı olan (δι' ὅ)' anlamına gelir. Nedenin bu kullanımı *Kratylos'*un adalet tartışmasında da bulunur: "Şöyle ki, sözünü ettiğimiz bu adil denen şey, aynı zamanda nedendir; çünkü neden, her şeyin ondan dolayı/onunla olduğu şeydir (δι᾽ ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ᾽ ἔστιτὸ αἴτιον)" (Platon, *Cra.* 413a). Bununla birlikte Platon'un nedene ilişkin bu tanımı ne teknik bir kullanımı yansıtmakta ne de Stoacıların düşündüğü tarzda epistemolojik ya da ontolojik bir farkı ifade etmektedir.

Alıntının ayrıntıları ile devam edildiğinde üç yazarda da ortak olan önemli husus nedenin var olan bir beden olduğu; fakat "nedeni olduğu şeyin (οὗ δέ αἴτιον)" yani etkinin ne bir varlık ne de bir beden (οὔτε ὄν οὔτε σῶμα) oluşudur. Etki bir ilinek ya da bir yüklem olup yalnızca süregitmektedir. Areios Didymos Stoacı bedensizlere ilişkin olan aktarımında Khrysippos tarafından süregiden yüklemlerin (κατηγορήματα ὑπάρχειν) yalnızca bir özellik (συμβεβηκότα) olarak tanımlandığını belirtir (Stob. *Ecl*. I. 106. 20-3). Yaygın kullanımında "bir arada tutan" , "bir araya getiren" anlamlarına gelen συμβαίνω fiilinden türetilen συμβεβηκότα ise "katılma", "ilinek", "geçici olan", "takip eden", "sonuç", "etki" gibi anlamlara da geldiğinden (Liddell & Scott, 1889: συμβαίνω), Stoa felsefesinde etki kesinlikle bedensiz bir gerçeklik olarak düşünülür.

Nedenin yüklemlere ilişkin bir şey olarak düşünülmesi Sextus Empiricus'un Dogmatiklere dair temel ayrımlarından birine işaret etmesi bakımından da önemli bir farkı yansıtır: "Onlar [Dogmatikler] bu konuda ihtilaf halindedir; kimisi 'erime'de (χύσεως) olduğu gibi 'nedenler isimlerin nedenleridir (προσηγοριών αἴτιον)' derken, kimisi de 'eritilmiş olmak'da (χύσεως) olduğu gibi 'nedenler yüklemlerin nedenleridir (κατηγορημάτων αἴτιον)' derler" (Sextus, *PH.* III. 14*).* Yani güneş ya da güneşin ısısı

“erimiş olan balmumu”nun nedeni olduğunda burada güneş “erimiş olan” bir varlığın nedenine; “erimekte olan balmumu”nun nedeni olduğunda ise balmumundan ayrı bir erimeye işaret eder. İlk durumda balmumunda ortaya çıkan “erime” bir isim olduğundan bir var olana; ikinci durumda ise “eritilmiş olmak”, balmumuna ilişkin bir yüklem olduğundan bir oluşa işaret eder. Her ne kadar Sextus Empiricus bu Dogmatik görüşlerin temsilcilerinin isimlerini anmasa da, Klementos’un nedenlere ilişkin aktarımlarında ilk görüşün Aristoteles; ikinci görüşün ise Stoacılar tarafından savunulduğu ortaya çıkar:

> […] olmak ve kesilmiş olmak, nedeni olduğu şey (τὰ οὗ ἐστιν αἴτιον) olduğundan ötürü birer etkinliktir (ἐνέργεια) ve bedensizdir (ἀσώμα). Bu mantık yürütme biçimine göre nedenler, yüklemlere (κατηγορημάτων) nedendirler veya bazılarına göre *lekton*’a nedendirler. (Kleanthes ve Arkhedemos yüklemlere *lekta* der). Ya da bazılarının daha çok yüklemlerin nedeni olduğu söylenir, örneğin 'kesilmiş'in (τοῦ τέμνεται) isim hali ‘kesilmiş olmak’tır (τέμνεσθαι). Bazıları da önermelerin (ἀξιωμάτων) nedenleridir, mesela ‘olacak olan bir gemi’nin (τὸ ναῦν γίνεσθαι) isim hali 'olan bir gemi'dir (τοῦ ναῦς γίνεται). Aristoteles nedenlerin isimlerin (προσηγοριῶν) nedenleri olduğunu söyler, örneğin ev, gemi, yanma ve kesik gibi” (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 26-28).

Klementos’un bu alıntısında etkinin hem etkinlik hem de bedensiz olarak tanımlanması, Stoacı neden görüşüne uygun bir aktarım değildir. Yukarıda da bahsedildiği üzere bedensizler “bir şey üzerinde etkide bulunmak ya da başka bir şeyin etkisine uğramak” ölçütüne uygun olmadıklarından ötürü etkinlik terimleriyle düşünülemezler. Açık bir çelişki içeren bu alıntıda Klementos’un kastettiği bedensiz etkinlik, bir var olma durumu değil de bir oluş, bir süreç olarak alınırsa, çelişkiyi ortadan kaldırmak mümkün olur. Şöyle ki eğer etki bir yüklemse ve Klementos’un “kesilmiş olmak” ve “olacak olan bir gemi” örneklerinde olduğu gibi hep bir sürece işaret ediyorsa, isim olarak düşünüldüğünden ötürü kendinde bir var olma içeren Aristotelesçi etkinin varlık tarzından farklı bir tarza işaret eder. Eğer Stoacı etki bir beden değilse, Klementos’un bu ifadesinde etkinlik halinde olduğu söylenen etkinin etkinliği, etkinlik halinde olan bedenlerin nedensel etkileşiminin içerdiği oluşu ya da süreci tasvir etmek üzere kullanılmış görünür.

Etkiyi yüklem ya da isim olarak düşünmek ise hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan farklı iki görüşe neden olur. Nedenlerin isimlerin nedenleri olması demek, nedensel

ilişkide ortaya çıkan etkinin kendinde bir öze, niteliğe yani bedene sahip olması demektir. Bu durumda bir beden hem diğer bir bedenin hem de bu bedende ortaya çıkan niteliğin asli nedeni olur; bu nedensel ilişkide değişime uğrayan beden, kendisini değiştiren beden için bir neden olarak görülmez. Dolayısıyla nedenlerin (bedenlerin) etkileşime girdiği bir anlayış söz konusu değildir. Etki isim olarak düşünüldüğünde önemli olan var olanın kendisi olur, var olma ya da varlığa gelme değil. Nitekim Aristoteles ve takipçilerinin de "var olan olarak var olan"ın nedenlerini araştırmak istemeleri, etkinin doğrudan var olanla ilgili bir açıklama olarak düşünülmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte Aristoteles'in temel ilgisi "neden olarak neden"den ziyade "var olanın nedenlerinin ne olduğu"dur. Madde ve formdan müteşekkil var olanlarda (Stoacı var olanlar araştırmasına benzer) bulunan hareketin nedenlerinin araştırıldığı *Fizik'*te, Aristoteles'in temel ilgisinin değişim olgusuna dair bir açıklama yapmak olduğu görülür. *Fizik'*in II. Kitabında "nedenler (τῶν αἰτίων)" üzerine bir araştırma yapmanın gerekliliğinden bahseden Aristoteles, burada nedenin bir nesnenin "ne için (διά τί)"i olduğunu ifade eder (194b19). Bundan sonra sırasıyla maddi, formel, fail ve ereksel nedenlerin tanımı ile örneklerinin; asıl (kendi başına) (καθ' αὐτό) anlamda neden ve ilineksel (κατὰ συμβεβηκός) anlamda neden arasındaki farkın ele alındığı (194b25-195b30) bu ontolojik yaklaşım "var olanın nedenleri"nin araştırılmasından ibarettir. Son tahlilde Aristoteles'in nedeni 'ne için' olarak ele alması, değişim olgusunu açıklamayı görev edinmesi ve nedenlere ilişkin ayrımlarında insan için bilinebilir olan nedenlerin türlerinden bahsetmesi, nedensel açıklamaya önem verdiğinin açık bir kanıtıdır. Bu nedenle Aristoteles ve takipçileri Stoacıların etki olarak düşündükleri nedensel açıklamayı, nedenler araştırmasının ereği olarak görürler.

Nedenden ziyade nedensel açıklamaya önem veren bu nedenler görüşüne karşı çıkan Stoacılar, nedenler arasındaki etkileşimi ve nedensel ilişkide önemli olanın var olan değil de oluş olduğunu temellendirebilmek adına etkinin yüklem olduğunu düşünürler. Etkinin yüklem olması iki nedenin karşılıklı ilişkisinde ortaya çıkanın bir öz değil de bir ilinek olması anlamına gelir. Yani nedensel ilişkide bulunduğu düşünülen etkinin ne bir varlığı ne de bir niteliği vardır; o yalnızca bedenlerde süregiden gerçek bir özelliktir. Etki bir yüklem olduğunda bir bedene de karşılık gelmeyeceğinden, etkiyi doğuran bedenlerde de var olan bir değişiklik yaratmayacaktır. Söz gelimi bıçak ile etin ilişkisinde etin "kesilmiş olması", etin içsel doğasında bir değişime neden olmadığından, "kesilmiş olmak" aslında

var olan bir etkiye karşılık gelmez. Bıçak ve etin ilişkisinde var olan yalnızca bıçak ve ettir; "kesilmiş olmak" değil. Kesilmiş bir et, kesilmiş olduğundan ötürü, kesilmeden önceki haline göre yeni bir var olan değildir, dolayısıyla burada söz konusu olan "kesilmiş olma" etkisi, niteliksel bir değişimin nedeni ya da alışıldık anlamıyla nedensel ilişkinin sonucu olarak alınamaz. Bu konuda Hume'un eleştirisini önceleyen Stoacılara göre, nedenler vardır; fakat nedenlerin ilişkisinin sonucu ya da etkisi var değildir.

Dolayısıyla Stoacı nedenler görüşünde nedeni olan şey yani etki bir beden olmadığından ötürü varlık değildir. Bu haliyle de Stoa fiziğinde nedenlerden dolayı olan şey aslında etki değil, bir başka beden yahut nedendir. Bedenli bir varlığa işaret eden neden ile bedensiz bir gerçekliğe işaret eden etki arasındaki ontolojik ayrım, Stoacı nedensellik anlayışının farklı gerçeklik türlerini içeren karmaşık bir teori olduğunu gösterir. Buna göre nedensel bir ilişkiden bahsedebilmek için ilkin birbirine etkide bulunacak en az iki nedenden yani bedenden; sonrasında da etkilenen bedende bir gerçeklik olarak süregidecek bir etkiden yani bir bedensizden bahsetmek gerekir. Stoacı nedenler görüşünün, iki farklı gerçeklik türü içeren üç ayrı gerçeklikten müteşekkil olması, nedenler ile nedenlerin sonucunun ya da açıklamasının kategorik olarak farklılaşması anlamına gelir. Stoacı varlık teorisinde, etkinin varlıkla bir ilgisi bulunmadığına göre, fiziksel araştırmanın nedenlere odaklanması akla yatkındır. Özellikle erken dönem Stoacılar için nedensiz bir oluş ya da hareket imkansız olmasına karşın; oluşun ya da hareketin nedeninin insanlar için bilinemez olması mümkündür. Aetios insanların bilemedikleri şeyi kendiliğinden ya da tesadüf olarak adlandırdıklarını; oysa Stoacıların bunları aslında gizli nedenler olarak düşündüklerini ifade eder: Zorunluluk (ἀνάγκη), kader (εἱμαρμένη), amaç/seçim (προαίρεσις), rastlantı (τύχη), kendiliğindenlik (αὐτόματος) gizli birer nedendir (ἄδηλος αἰτίαν)" (SVF II. 966). Benzer bir biçimde Plutarkhos da "ayırt edilemezler (ἀπαράλλακτος)" söz konusu olduğunda bazı filozofların nedensiz hareketi ileri sürdüklerini ve bu görüşü reddeden Khrysippos'un nedenin varlığı ile bilgisi arasında bir ayrım yaptığını açıklıkla belirtir:

> "Bazı filozoflar dürtüleri (ὁρμαῖς) dışsal nedenlerin (ἔξωθεν αἰτιῶν) kısıtlamasından kurtarmak için, ruhun yönetici (ἡγεμονικῶν) kısmında özellikle ayırt edilemez (ἀπαράλλακτος) şeyler söz konusu olduğunda ortaya çıkan bir tür gelişigüzel/ kendiliğinden (ἐπελευστικός) hareket tasarladılar. Aynı güce ve aynı duruma sahip iki şeyden birinin alınması/seçilmesi zorunlu olduğunda ve birini diğerine tercih

> etmek için hiçbir neden bulunmadığında –yani birini diğerinden ayıracak hiçbir yol bulunmadığında– ruhta bulunan kendiliğindenlik gücü (ἡ ἐπελευστικὴ δύναμις), birini seçmeye meyleder, böylece bu sorun ortadan kalkmış olur. Doğayı nedensizliğe zorlayanların görüşlerini pek çok yerde reddeden Khrysippos, [buna kanıt olarak] herhangi bir neden olmaksızın o ya da bu şekilde düşmeyen zar, pul ve buna benzer pek çok şeyi ileri sürmektedir. Buna göre herhangi bir neden ya da farklılık olmaksızın meydana geldiği düşünülen şeyler, hem bütünüyle şeylerin kendilerinden (περί αὐτά πάντως) hem de dışarıdan (περί τά ἔξωθεν) kaynaklanmaktadırlar. O [Khrysippos] nedensizliğin (ἀναίτιον), var olmama (ἀνύπαρκτον) ve kendiliğinden olma (αὐτόματον) ile birlikte olduğunu ve böylesi bir durumun [nedensizliğin] insanların bazıları tarafından 'tesadüf (ἐπελεύσεσιν)' olarak adlandırıldığını; oysa kavrayışımızdan kaçan (λανθάνω) gizli nedenlerin (αἰτίας ἄδηλος) bizi iki seçenekten birine yönelttiğini söyler" (*St. Rep.* 1045b-c).

Kendiliğindenlik ya tesadüf yerine gizli nedenlerin varlığını kabul eden Khrysippos için bu nedenlerin insanın bilgisi dahilinde olmayışı, "var olan her şeyin bir nedeni" olduğu düşüncesini temellendirmeye yarar ve erken dönem Stoacı determinizminin temel kabullerinden birini yansıtır. Bununla birlikte Stoa fiziğinin determinist karakteri, okulun tarihi boyunca korunmasına karşın, nedenlerin insan aklı tarafından bilinebileceğine dair güven, ilerleyen dönemlerde artar. Stoa felsefesini Platon ve Aristoteles felsefeleri ile harmanlayan Poseidonios ile birlikte nedenlerin bilgisi insan için ulaşılabilir bir hale gelir: "Onda [Poseidonios] nedensel açıklama (αἰτιολογικός) ve –nedenlerin gizlenmiş (ἐπίκρυψις) olduğunu düşünen okulunun temsilcilerinin kaçındıkları– Aristotelesçilik (Ἀριστοτελίζω) fazlasıyla bulunur" (Strab. II. 3. 8). Stoa fiziği açısından muteber bir kaynak olarak görülmeyen Strabon'un Poseidonios'a ilişkin bu tanıklığı, Galenos tarafından doğrulanır: "Poseidonios'tan farklı olarak Khrysippos nedenlerin kavranamaz (ἀγνοεῖν) olduklarını düşünür" (*PHP,* p. 396. 1-2ff;). Bununla birlikte Diogenes Laertios'un nedensel açıklamayı cinse özgü fiziğin konuları arasında sayarken (DL VII. 132), bu müstakil araştırma alanının hangi Stoa filozofu tarafından belirlendiğini belirtmemesi kafa karıştırıcı görünür. Fakat Frede'nin belirttiği üzere Diogenes Laertios'un aktarmış olduğu bu bölümlemenin Poseidonios'a dayandığı (Frede, 1987: 130-131) göz önünde bulundurulursa sorun ortadan kalkar. Dolayısıyla Stoa fiziğinde nedensel açıklama Poseidonios ile önem kazanmaya başlar ve Roma Stoacılığında "ilahi nedenlerin bilgisi"ne sahip olan bilge için (Seneca, *Ep.* 89. 4-5) nedensel açıklama zorunlu bir araştırmaya işaret eder.

Son tahlilde nedenler ve nedensel açıklamanın Stoa felsefesinde farklı kavramlarla ifade edilmesi ve bunların farklı bağlamlara işaret etmeleri, Stoacılar açısından nedenin ve nedenlerin ontolojik ve epistemolojik problemlere konu olduğunu gösterir. Nedenlerin var olması şüphe uyandırmayacak denli kesinken nedenlerin bilgisinin Stoacılığın erken dönemlerinde şüpheli görünmesi, evrene içkin neden türlerinin olanağını da şüpheli hale getirir. Eğer Stoacılar tek bir evrensel nedenin var olduğunu evrenin düzeninden hareketle temellendirebiliyorlarsa, evrende işleyen nedenler çokluğuna dair müstakil bir teoriye ihtiyaç duymazlar. Evrensel perspektifte her şeyin nedeni olan etkin ilke, kader ya da *pneuma*, tekil bedenler düzleminde diğer nedenlerin de nedeni olarak görüldüğünden nedenin var olduğunu yeterince temellendirmiş olur. Oysa pek çok yazar, başta Khrysippos olmak üzere Stoacıların tekil bedenler perspektifinde pek çok neden türünden bahsettiklerini ve bunlar arasında ince ayrımlar yaptıklarını aktarır (Sextus, *PH*. III. 15; SVF II. 945; Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 25; Cicero, *Fat.* 41). Bu tanıklıklar, nedensel açıklamanın olanağına ilişkin erken dönem düşüncesinin çekingen tavrı ile birlikte düşünüldüğünde şüpheyle karşılanabilir.

Fakat bu noktada hatırlanması gereken, etkin ilke ya da *pneuma'*nın Stoa fiziği açısından farklı düzeyleri açıklamak üzere başvurulan kullanışlı bir kavram oluşudur. Bütün nedenlerin nedeni olan etkin ilke ya da kaderin kuşatıcılığı, son tahlilde her şeyin bir nedeni olduğunu söyler; ancak tekil varlıkların nedenlerinin neler olduğu insan bilgisine açıksa, Stoacılar için bunları bilmek demek tekil varlıklara bağlı olanın (εἶναι ἐφ᾽ ἡμίν) ne olduğunu bilmek anlamına gelir. Evrensel perspektifte tekil nedenleri de kuşatan kader, evrene içkin perspektifte tekil bedenlere bağlı olan nedenlere yardım eden (σύνεργον) bir neden olarak anlaşılır. Bize bağlı olan nedenler ise, yukarıda da bahsedildiği üzere neden (αἰτία) kavramının etimolojisinde içerilen sorumluluk (αἴτιος) kavramı ile birlikte düşünülür. Stoacılar ister ahlaki ister doğal perspektiften olsun tekil bedenlerde işleyen nedenleri, çeşitli sorumluluk biçimleri olarak görme eğilimindedirler. Zaten nedenlerin her zaman etkinlikle bir arada düşünülmesi, meydana gelen sonucu bir şeye bağlama, bir şeyi bundan mesul tutma anlayışını yansıtmaktadır. Bu anlayış aynı zamanda bütün nedenleri kuşatan kaderin, zorunluluktan ayrı tutulmasını ve tekil bedenlerin eylemlerinin kendilerine bağlı olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Stoacılar evrene içkin nedenler çokluğunu belirli bir olgunun açıklaması olarak düşünmekten ziyade, sorumluluk kavramıyla birlikte ele alırlar. Böylece her bir tekil varlık, kendisinde

bulunan nedenlerden ötürü hem etkinliğinden ve durumundan mesul olur hem de ona içkin bu nedenler onu kaderin bir parçası haline getirir.

3. 2. 2. Nedenler Yığını (σμῆνος αἰτίων)

Stoacıların evrene içkin nedensellik anlayışlarında bulunan nedenler çokluğu, konuya ilişkin kaynaklarda birbirinden farklı biçimlerde ele alınır. Söz gelimi Seneca bir (*Ep.* 65. 2-4), Cicero iki ya da dört (*Fat.* 41), Sextus Empiricus ve Klementos dört (Sextus, *PH.* III. 15; Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 25; 32), Afrodisiaslı Aleksandros en az dört (SVF II. 945), Galenos ise kimi zaman üç (LS 55F) kimi zaman altı (SVF II. 354) neden türü saymaktadır. Sayıca olan bu farklılığın yanı sıra yine bu kaynaklarda geçen kavramlar, her zaman birbiri ile örtüşmemekte ve bunların her biri Stoacılığa özgü teknik kavramlara işaret etmemektedir.

Konuya ilişkin mezkur kaynakların kavramsal tercihleri tek tek incelenecek olursa Seneca'nın tek nedeni (*unam causam)* (*Ep.* 65. 4) etkin ilke yani tanrıya işaret ettiğinden, evrene içkin nedenler yığını açısından dikkate alınamaz. Cicero *Kader Üzerine'*de Khrysippos'un meydana gelen (*fieri)* şeylerde bazı nedenleri, 'tam (*perfectae)* ve temel *(principales)*', bazı nedenleri ise 'yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)*' olarak ayırdığını ifade ederken (*Fat.* 41), bu nedenler ile kaderin kaçınılmazlığı arasında ilgi kurar. Sextus Empiricus'un kavramsal tercihlerine bakıldığında meydana gelmede (γίνεται) bazı nedenlerin başlatıcı (προκαταρκτικά), bazılarının bir arada tutan (συνεκτικά), bazılarının bir arada bulunan (συναίτια), bazılarının ise yardımcı (συνεργά) nedenler olarak sıralandığı göze çarpar (*PH* III. 15). En karmaşık tanıklıklardan biri olan *Stromateis'*te ise Klementos bir şeyin meydana gelmesi (γίγνεσθαί) için başlatıcı (προκαταρκτικά), bir arada tutan (συνεκτικά), yardımcı (συνεργά) ve olmazsa olmaz (τὰ δὲ ὧν οὐκ ἄνευ) nedenlerin gerekliliğinden bahsettikten sonra (*Strom.* VIII. 9. 25), sonuç olarak Stoacı nedenlerin başlatıcı (προκαταρκτικά), bir arada tutan (συνεκτικά), bir arada bulunan (συναίτια) ve yardımcı (συνεργά) nedenlerden ibaret olduklarını söyler (*Strom.*

VIII. 9. 32).[24] Stoacıların kader anlayışlarını eleştiren Afrodisiaslı Aleksandros, nedenler arasında var olan farkı ortaya koymak üzere başlatıcı (τὰ μὲν προκαταρκτικά), bir arada bulunan (τὰ δὲ συναίτια), şekil veren (τὰ δὲ εκτικά) ya da bir arada tutan (τὰ δὲ συνεκτικά) ve diğerleri (τὰ δὲ ἄλλο τι) olmak üzere Stoacıların bir "nedenler yığını (σμῆνος αἰτίων)" sıraladıklarını belirtir (SVF II. 945; LS 55N). Son olarak Galenos *De Causis Contentivis*'de Poseidoniosçu Athenaeos'un bir arada tutan (συνεκτικά), önde gelen (προηγούμενα) ve başlatıcı (προκαταρκτικά) olmak üzere nedenleri üçe ayırdığını (LS 55F); *Definitiones Medica'*da ise en temel nedenlerin kendine yeten (αὐτοτελῆ), bir arada bulunan (συναίτια) ve yardımcı (συνεργά) nedenler olduğunu fakat bunların başlatıcı (προκαταρκτικά), önde gelen (προηγούμενα), bir arada tutan (συνεκτικά), kendine yeten (αὐτοτελῆ), bir arada bulunan (συναίτια) ve yardımcı (συνεργά) nedenler olarak da sınıflandırılabileceğini belirtir (*Def. Med.* XIX, p. 392-393; SVF II. 354).

Stoacı neden türlerine ilişkin bu tanıklıklarda nedenlerin, genellikle etkinin meydana gelmesinin/olmasının nedenleri olarak ele alındıkları görülür. Bu tanıklıklarda *fieri* ya da γίγνομαι/γίνεται/γίγνεσθαι ile karşılanan meydana gelme, muğlak bir ifadedir. Kimi zaman oluşun kimi zaman varlığın kimi zaman bunların her ikisinin de ortak kavramıdır. Bahsi geçen tanıklıkların kullanmış oldukları bu kavram, Stoacı nedenlerin temelde iki tür olguyu açıklamak üzere çeşitlendirildiğini gösterir. Şöyle ki Galenos Stoacılar için nedenin yalnızca varlığa gelme/oluş nedeni değil aynı zamanda varlık/bulunuş nedeni olarak da düşünüldüğünü ifade eder (Galenos'tan aktaran Hankinson, 2008: 482). Benzer bir biçimde Plotinos da Stoacı kaderin mahiyetinden bahsettiği satırlarda, her şeye sirayet eden (συνείρουσαν) ilkenin/kaderin bütün durumların (σχέσεις) ve hareketlerin (κινήσεις) kaynağı ve nedeni olduğunu söyler (*Enn*. III. 1. 7). Bedenlerin durumları ile etkinlikleri arasında bir fark olduğunu ortaya koyan bu ifadeler, meydana gelmeyi ve nedenleri temelde ikiye ayırmayı sağlar: Durum (σχέσις) ve hareket (κίνησις). Durum ve hareketten kasıt ise Plutarkhos'un olumsuz örneklerinde açığa çıkar:

[24] Klementos'un ilk sınıflandırmasının olmazsa olmaz nedeni ile sonraki sınıflandırmasının birlikte bulunan nedeni birbiriyle örtüşmez. Zira metnin devamında olmazsa olmaz olanın, bir etkinin ortaya çıkabilmesi için gerekli olan zaman olduğu belirtilir (*Strom.* VIII. 9. 25). Bir bedensiz olduğundan ötürü neden olarak düşünülmesi imkansız olan zaman, en az iki bedenin birlikte çalışması ile beliren bir arada bulunan nedene karşılık gelemez. Bunun yanı sıra olmazsa olmaz nedenlerden bahsedilen bir bölümde Klementos bu kez bunları yardımcı (συνεργὸν) nedenlerle eş anlamlı olarak kullanır (*Strom.* VIII. 9. 28). Dolayısıyla Klementos neden türlerininin teknik kullanımını aktarmak bakımından önemli olmasına karşın, nedenleri sistematik olarak ele almayan bir kaynaktır.

> "Khrysippos kötülüğün yalnızca zorunluluk ya da kaderden kaynaklanmasına değil de aynı zamanda tanrının aklına (λόγον θεοῦ) ve en iyi doğaya göre olmasına (κατὰ φύσιν πεποιημένῃ τὴν ἀρίστην) yüzsüzce izin verir. Bunu ise şu sözlerle ileri sürer: 'İster evrenin bütünü isterse doğaya ve onun aklına göre zorunlulukla meydana gelmiş olan parçalar olsun […] ortak doğa (κοινῆς φύσεως) her şeye yayılır (διατεινούσης).' O halde durumlar (σχέσεις) ve hareketler (κινήσεις) onun [kaderin/doğanın] parçası mıdır? Şüphesiz kötülükler (κακία) ve hastalıklar (νόσημα) –zenginlik düşkünlüğü, hazlar, şöhret, korkaklık ve adaletsizlik– birer durumdur; zina, hırsızlık, ihanet, cinayet gibi eylemler ise birer harekettir" (Plut. *St. Rep.* 1050d).

Stoacı teodise bağlamında dile getirilen bu eleştirilerde nedenler bağlamında önem arz eden husus, durum örneklerinin belirli niteliklere; hareket örneklerinin ise bazı eylemlere işaret etmesidir. Apollodoros hareketin "bütünde ya da parçada mekana ya da şekle bağlı değişim (μεταβολήν κατά τόπον ἤ σχῆμα)" olduğunu söylerken; süreklilik/birliktelik (συνοχή) olarak ele alınması gereken durumun 'mekana ya da şekle bağlı olarak (κατά τόπον ἤ σχῆμα) belirli bir niteliğe sahip olmak (ἴσχεσθαι ποιοῦτο)" anlamına geldiğini düşünür (Stob. *Ecl.* I. 166. 24-27). Areios Didymos Apollodoros'un hareket ve duruma ilişkin bu düşüncelerinden önce Khrysippos'un tanımlarından da bahseder. Khrysippos Apollodoros'a benzer bir biçimde hareketin "bütünde ya da parçada mekana bağlı değişim (μεταβολήν κατά τόπον)"; "bütüne ya da parçaya göre mekandaki dönüşüm (μεταλλαγήν ἐκ τόπου)" ya da "mekana ve şekle bağlı olan dönüşüm (μεταλλαγήν κατά τόπον ἤ σχῆμα)" olduğunu düşünmektedir (Stob. *Ecl.* I. 165. 15-18). İlerleyen satırlarda Areios Didymos Khrysippos'un hareketi kalıcılıktan (μόνος) keskin bir biçimde ayırdığını ve kalıcılığın "bedenlerin bütünündeki hareketsizlik (ἀκινησία)" ya da "bedenlerin şimdide ve öncede (νῦν τε καί πρότερον) kendilerine benzer ve özdeş (κατά ταὐτά καί ὡσαύτως) durumları (σχέσις)" olduğunu ifade eder (Stob. *Ecl.* I. 165. 18-21). Khrysippos'un durumu kalıcılığın bir türü olarak düşünmesi ve Apollodoros'un durumu süreklilik olarak tanımlaması, süreklilik ile kalıcılığın belirli bağlamlarda birbirinin yerine kullanılabilir kavramlar olduklarını gösterir. Durum ister kalıcılık ister süreklilik olarak düşünülsün her koşulda tekil bedenlerin içsel doğalarına atıf yapar. Aynı zamanda bir beden kategorisi olan durum, hatırlanacağı üzere dışsal bir nedenin etkisiyle değişmeyen bir sürekliliğe va kalıcılığa işaret eder. Stoacı beden kategorilerinin dinamik işleyişi her bir niteliğin aynı zamanda bir durum olarak düşünülebilmesini sağlar ve bu

geçişlilik her bir durumun niteliksel bir durum oluşunu garanti altına aldığından, tekillerin belirli durumlarda olmaları aynı zamanda onların o tekil olmaları anlamına gelir.

Areios Didymos'un bu aktarımlarında önemli olan bir diğer husus hareketin ve durumun her zaman için zamana, mekana ya da şekle bağlı olarak düşünülmeleridir. Zamanın ve mekanın bedensizliği ve şeklin her zaman için kendinde hareketsiz ve biçimsiz olan maddeyle birlikte bulunan bir nedeni (bedeni) gerektirmesi (Sextus, *Adv. Math.* IX. 75), hareketin ve durumun bedenlere özgü olduğunu vurgulamaya hizmet ettiği kadar, bedensizlerin de nedenler açısından zorunlu bileşenlere işaret ettiklerini gösterir. Bununla birlikte kalıcılığın hareketten azade yönünün bir duruma karşılık gelmemesi, durumların her zaman için etkinlik halinde olmayla karakterize edilen beden durumları olmalarından kaynaklanır.

Son tahlilde Stoacılar için meydana gelme her zaman bir durumu (niteliği) ve hareketi varsayar. Durumun sürekli var olması nedensel ilişkinin "belirli bir durumda olduğu için var olan" bedenler arasında gerçekleşmesinden kaynaklanır. Her bir bedenin o beden olması zaten kendisinde bulunan bir nedenin var olması anlamına gelir. Bunun yanı sıra tekil beden durumlarının belirli hareketlere sahip olmaları yine her bir bedende sürekli etkinlik halinde olan *pneuma'*dan kaynaklanır. Zaten Stoacı beden kategorilerinden hareketle düşünüldüğünde ister niteliksel bir durum isterse bir etkinlik olsun bunların her birinin *pneuma'*nın etkin doğasından kaynaklandıkları açıktır. Bu durumda meydana gelmenin nedenlerine ilişkin tanıklılarda hareketin ve durumun her zaman için birbirinden ayrı kullanılmaması ve çoğu zaman her türlü nedenselliğin meydana gelme ile bağlantılı olarak düşünülmesi, Stoacı *pneuma'*nın etkin işlevinin sonucudur. Evrensel perspektifte etkinliğin kozmik kavramı olan *pneuma*, ne nedenlerden ne meydana gelme türlerinden bahsetmeyi mümkün kılar. Hem nedenlerin hem de hareket ve durumun ayırt edilmesi ancak evrene içkin bakış açısı ile mümkündür. Zaten nedenler yığınından bahsetmeyi mümkün kılan da tekil bedenler düzlemidir.

Tekil bedenler düzleminin varlık/oluş ayrımından hareketle nedenleri, durum ve hareket nedenleri olarak ikiye ayırmak mezkur tanıklıklarda zikredilen nedenlerin mahiyetini açık kılmayı sağlar. Neden türlerini sıralayan tanıklıklarda durum ve harekete göre yapılmış açık bir ayrım bulunmasa da, etkinin bulunuşu açısından birbirinden ayrılan nedenler durum ile harekete dair zımni bir ayrımı varsayar görünür. Nedenlerin ayırt edilmesinde

zamanı ve etkinin bulunuşunu dikkate alan Klementos'un ifadelerinde ilkin birbirinin yerine kullanılabilir olan iki nedenden bahsedilir:

> "Ne zaman ki bir neden bir şeyin başarıyla sonuçlanabilmesi (ἀποτέλεσμα) için kendiliğinden yeterli görülüyorsa, bunlar bir arada tutucudur […] bir arada tutan (συνεκτικά) neden, etki var olduğu müddetçe var olmaya devam eder; etki ortadan kaldırıldığında [o da] ortadan kalkar. Bir arada tutan neden ayrıca kendine yeten neden (αὐτοτελὲς αἴτιον) olarak adlandırılır; çünkü etkinin üretilmesinde kendine yeterdir (αὐτάρκης)" (*Strom.* VIII. 9. 25; 33).

Klementos'un zaman ve etki bakımından nedenler arasında yapmış olduğu bu ayrımda, bir arada tutan nedenin (συνεκτικόν αἴτιον) başka bir nedene gerek duymaksızın etkiyi üretebilmesi, bu nedenin evrensel açıdan tek nedene karşılık geldiğini gösterir. Evrene içkin bedenler açısından düşünüldüğünde bir arada tutan neden, *pneuma*'nın belirli bir oranına karşılık gelmek suretiyle "bir şeyi o şey yapan" durum nedeni olarak anlaşılır. Tekil bedenlere biricikliğini veren bu varlık nedeni, her bir tekilin özel olarak niteliklendirilmiş olmasını sağlar. Bir arada tutan neden tekillere biricikliğini vermenin yanı sıra, gerek evrenin bütününün gerekse parçalarının var olmasının zorunlu koşulu olarak anlaşılmak durumundadır. Evrensel perspektifte evrenin tek nedeni, evrene içkin perspektifte ise var olanların varlık nedeni olarak anlaşılan bu nedenin Stoacı bir icat olduğu ise Galenos tarafından açıkça belirtilmektedir:

> "Bununla birlikte her şeyden önce 'bir arada tutan neden'den (συνεκτικόν αἴτιον) nasıl bahsettiğimizi hatırlamak gerekir –onu mutlak anlamıyla değil de oldukça gevşek bir şekilde kullanıyor olsak da–. Stoacılardan önce hiç kimse mutlak bir biçimde "bir arada tutan neden" hakkında ne konuşmuş ne de onu kabul etmiştir. Ve hatta zamanımızdan önce bahsedilen "bir arada tutma (συνεκτικά)" bir şeylerin oluşmasının/varlığa gelmesinin nedenidir, onların süregitmesinin/varoluşunun nedeni değildir (γενέσεως τινος οὐχ ὑπάρξεως αἰτία)" (SVF II. 356; LS 55H).

Stoacılardan önce bir arada tutan nedenin yalnızca var olma nedeni olarak anlaşılması, öncel felsefelerde onun "asıl neden" olarak anlaşıldığını gösterir. Bununla birlikte Stoa fiziği ile birlikte bir arada tutan neden, evrensel perspektifte aynı anlam içeriğini muhafaza etmekle birlikte, nedenler çokluğu söz konusu olduğunda hem diğer nedenlerin

kaynağı hem de diğer nedenlerle işbirliği yapan bir neden olarak anlaşılır. Stoa fiziğinde var olanların var olmalarının ve var olmaya devam etmelerinin tek nedeni olan bu neden, her bir tekilin yaşamı boyunca her türlü durumun ve etkinliğin kaynağıdır. Her şeyi kuşatan bu nedenin her türlü var olma/oluş için zorunlu oluşu, diğer nedenlerin de mahiyetini kavramayı sağlar.

Nedenler yığınından bahsedebilmek ancak evrene içkin bakış açısı ile olanaklıysa, nedenleri duruma va harekete göre ayırdığımızda ancak tek bir neden, durum nedenine karşılık gelir. Evrensel açıdan tek neden olan bir arada tutan neden, evrene içkin bakış açısından etkiyi tek başına üreten bir yetkinliğe sahip tek bir neden olarak düşünüldüğünde durum nedenine işaret eder. Dolayısıyla Klementos'un bir arada tutan neden ile kendine yeten neden arasında kurduğu özdeşlik her zaman geçerli değildir. Bir arada tutan neden "etkiyi kendi başına üretmeye muktedir tek bir neden" ise, kendine yeten nedendir. Buna göre diğer nedenlerden hiç biri kendine yeter olmadığından, bir arada tutan (kendine yeten) neden olmaksızın bunların neden olarak düşünülmesi mümkün değildir. Fakat bu akıl yürütme bazı tanıklıkların ifadeleri ile çelişir. Galenos bir arada bulunan nedenlerin (συναίτια) de etkiyi meydana getirmek için yeterli olduğunu (Galenos'tan aktaran Hankinson, 2008: 486); Klementos ise bir arada bulunan nedenlerin bir arada tutan neden olmaksızın var olabileceğini belirtir (*Strom.* VIII. 9. 33).

Etkinin meydana gelmesinde bir arada bulunan nedenlerin yeterli olduğuna ilişkin bu ifadeler ile bir arada tutan nedenin kuşatıcılığı arasındaki çelişkinin çözümünde, bir arada bulunan nedenlere ilişkin diğer tanıklıkların tanımlarına başvurmak gerekmektedir. Buna göre Sextus Empiricus bir nedenin bir arada bulunan neden olabilmesi için, kendisiyle eşit güç (ἴσος δύναμις) sarf eden bir diğer bir arada bulunan nedene gereksindiğini ifade eder. Bir arada bulunan nedenlerin doğasını açık kılmak üzere verilen örnek ise saban süren öküzlerden her birinin sarf ettiği gücün eşit olmasından ötürü, bunların her birinin bir arada bulunan neden oluşlarıdır (Sextus, *PH*. III. 15). O halde bir arada bulunan nedenlerden bahsedebilmek için etkinin meydana gelmesinde müşterek çalışan en az iki nedenin var olması gerekmektedir. Nitekim Klementos, bir arada bulunan nedenin diğer bir [bir arada bulunan] nedenle birlikte düşünüldüğünü ve zaten onların neden olmasının bir arada bulunmalarından kaynaklandığını ifade eder (*Strom.* VIII. 9. 33). Birlikte işlediklerinde bir arada tutan neden anlamına gelen bir arada bulunan nedenler,

Stoacılığın Platoncu neden anlayışından farklılaştığı önemli bir yeniliktir. Platoncu bir arada bulunan nedenler, akıldan ve zekadan yoksun; her zaman rastgele ve düzensiz olan (τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε) ve insanların ilk zannettiği nedenlerdir. Her şeyin başta gelen nedeni (ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων) ise özünde zeka bulunan (ἔμφρονος φύσεως), iyi ve güzel etkiler meydana getiren nedendir (*Ti.* 46c-e). Bu bakımdan Platon için bir arada bulunan nedenlerin bir arada tutan neden olarak görülmeleri, insanın bilgisizliğinden kaynaklanan bir yanılgı iken; Stoacı içkin perspektifte bir arada bulunan nedenlerin asli neden olarak görülmeleri olanaklıdır.

Dolayısıyla Stoacılar için bir arada bulunan neden olduklarından ötürü birbirine göreli olan nedenlerin yeterli olması ile bir arada tutan nedenin yetkinliği arasındaki bağlantıyı açıklamanın ve mevcut olan bu çelişkiyi ortadan kaldırmanın yolu, içkin bakış açısında nedenlerin geçişliliğine başvurmaktır. Şöyle ki tekil bedenler düzleminde meydana gelen bir olgunun açıklanmasında her zaman bir arada tutan bir nedenin varlığını kabul etmek zorunluysa ve bir arada bulunan nedenlerin var olabilmesi için birbirine bağımlı en az iki nedene ihtiyaç varsa, bu durumda kendi başlarına yeterli oldukları düşünülen bir arada bulunan nedenler, aynı zamanda bir arada tutan neden olarak düşünülmelidirler. Bununla birlikte eğer bir arada bulunan nedenlerin etkiyi üretmek için yeterli oldukları bir durum söz konusuysa, burada bu nedenlerin yetkin oldukları söylenemez. Bir arada tutan neden, tek nedene ya da etkin ilkeye karşılık geldiğinde kendine yeten neden (αὐτοτελὲς αἴτιον) olarak düşünülmeli; bir arada bulunan nedenlerin birlikteliğini vurguladığında ise yeterli görülmelidir. İçkin nedenler arasındaki bu geçişlilik evrensel açıdan var olabilecek çelişkiyi ortadan kaldırdığı gibi, bir arada bulunan nedenlerin de doğasını anlamaya hizmet eder. Dolayısıyla bir arada tutan neden bir arada bulunan nedenler olarak anlaşılmadığında, hem evrenin ve parçalarının hem de diğer nedenlerin nedeni anlamına gelir. Dahası her şeyi kuşatan bu neden, diğer nedenlerin hem varlık hem de bilinme koşuludur.

Bir arada tutan nedenin Stoa fiziğini baştan sona kuşatması ise muhalif yazarların Stoa fiziğini döngüsellikle itham etmelerine neden olur. Söz gelimi bir arada tutan nedenin bir yenilik olduğunu ileri süren Galenos, yine de bu nedenin kabul edilmesinin tutarsız sonuçlara neden olduğunu düşünür: “ Eğer her tekil varlık, var olmak için bir arada tutan bir nedene ihtiyaç duyuyorsa, o [bir arada tutan neden] bir var olan olarak düşünülmelidir.

Böylece o kaçınılmaz olarak diğer bir nedene gereksinir ve o da bir diğerine, ki bu bir *ad infinitum*'dur" (Galenos'dan aktaran Hankinson, 2008: 482). Fakat Galenos'un bir arada tutan nedenin mahiyetine ilişkin bu eleştirisi, Stoa fiziğinin yalnızca düşüncede ayrılabilir iki ilke ve tek neden kavrayışı dikkate alınırsa ortadan kalkar. Her ne kadar bir arada tutan neden ya da etkin ilke, maddenin nedeni olarak görülmese de, ayrı başına bulunan bir madde var olmadığından, var olan her beden var olduğu için bir arada tutan bir nedene sahiptir. Ayrıca bir arada tutan nedenin de var olması her zaman için bir şeyleri bir arada tutuyor olmasından dolayıdır. Aksi takdirde ne bu nedenden ne de tekil bedenlerden bahsetmek olanaklı olacaktır.

Bir arada tutan nedenin yetkinliği ve kuşatıcılığından başka onun etki ile olan ilişkisine bakıldığında bu kez Sextus Empiricus'un "ilmiğin sıkmanın nedeni" olduğuna dair örneği önemli bir özelliği gözler önüne serer: "Nedenler bulunduğunda etki (ἀποτέλεσμα) de bulunuyorsa, nedenler ortadan kaldırıldığında etki de ortadan kalkıyorsa ve nedenler azaltıldığında etki de azalıyorsa, bu türden nedenler bir arada tutan'dır (συνεκτικά)" (Sextus, *PH.* III. 15). Sextus Empiricus'un, bir arada tutan nedenin etkiyle olan ilişkisinin karşılıklı olduğunu ifade etmesi, bir arada tutan nedene ilişkin zamansal bir özelliğin ortaya konulmasını sağlar. Bir arada tutan neden, yetkin nedene (αὐτοτελὲς αἴτιον) ya da bir arada bulunan nedenlere karşılık geldiğinde, her zaman için etki ile eş zamanlı olarak var olur: "Bir arada tutan neden zamana ihtiyaç duymaz (τὸ συνεκτικὸν αἴτιον οὐ δεῖται χρόνου). Eti dağladığınızda uygulandığı anda acı verir" (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 28). Fakat evrensel açıdan bütün nedenlerin kaynağı olarak görülen bu nedenin, içkin görünümlerinde etki ile eş zamanlı olabilmesi için bazı ölçütleri sağlaması gerekir. Kendine yeten ve bir arada bulunan nedenlerin etki ile eş zamanlı oluşları, bu nedenlerin yeterli ya da yetkin olmalarından kaynaklanır. Fakat yetkin ve yeterli olmak eş zamanlılık için yeterli değildir. Nitekim kendi başına etkiyi meydana getirmeye muktedir olmayan yardımcı neden (συνεργὸν αἴτιον) de etki ile eş zamanlıdır: "Yardımcı neden, etkisi ortaya çıkarken bulunur [var olur] (ἔστιν οὖν συνεργὸν οὗ παρόντος ἐγίνετο τὸ ἀποτέλεσμα). Önceden belirgin bir şekilde mevcut olduğunda etkisi de önceden belirgindir, oysa açıkça belirmediğinde etkisi de açık değildir" (Clem. Al. *Strom*. VIII. 9. 33).

Neden doğası gereği ancak etkisi varsa neden olabildiğine göre (Sextus, *PH.* III. 26), ister tek başına isterse birlikte olsun bir etki meydana getiren her şey nedendir. O halde etkinin

"var olması" nedenleri birbirinden ayırmayı sağlamaz. Nedenlerin etkileriyle olan eş zamanlılık ya da ardışıklık ilişkilerini belirleyecek olan ölçüt, etkinin bulunuş tarzı ve etkinlik süresidir. Kendine yeten ve bir arada bulunan nedenler, aynı zamanda bir arada tutan neden olduklarından, bunların ürettikleri etki, her zaman için "tamamlanmış"dır. Bunun yanı sıra yardımcı neden de bir arada tutan nedenin yardımcısı olduğundan tamamlanmış bir etkinin nedeni olmaktadır:

> "Eğer bu neden [bir arada tutan neden] tamamlanmış bir etkinliği (αὐτοτελοῦς ἐνεργείας ἐστὶ) belirtiyorsa, yardımcı neden (συνεργὸν) yardıma/hizmete (ὑπηρεσίαν) işaret eder ve onun bu yardımı ötekine bitişiktir. Bu yüzden hiçbir sonuç üretilmediğinde yardımcı diye adlandırılacak bir şey olmayacaktır, ama eğer bir [sonuç] üretilirse, aslında üretilenin bir nedeni haline gelir" (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 33).

Varlığı sonuca göreli olan ve kendi başına etkiyi meydana getiremediğinden ötürü bağımsız bir nedene işaret etmeyen yardımcı neden, kendi başına etkiyi meydana getirebilecek en az bir nedene gereksinir. Nasıl ki, iki kişi ağır bir şeyi güçlükle kaldırmaya çalışırken, üçüncü kişinin yardımı o şeyi hafifletiyorsa (Sextus, *PH.* 15), benzer bir biçimde yardımcı nedenin desteği de bir arada tutan nedenin yükünü hafifletir. Bununla birlikte yardımcı neden yardım ettiği nedenin yükünü hafifletmekle kalmaz, aynı zamanda: "Yardımcı neden bir arada tutan nedene destek (βοηθέω) olur, ikincisinin [bir arada tutan nedenin] etkisini arttırır (Clem. *Al. Strom.* VIII. 9. 33). Yardımcı bir nedenden bahsetmenin koşulu, yardım edilen bir nedenin var olması ve yardım edilmiş bir sonucun ortaya çıkması olduğuna göre, yardımcı nedenin her zaman için etki ve başka bir nedenle eş zamanlı etkimesi gerekir. O halde kendi başına etkiyi meydana getirmeye muktedir olmayan yardımcı neden, ya kendine yeten nedeni ya da bir arada tutan neden işlevi gören bir arada bulunan nedenleri gerektirir. Yardımcı neden ile bir arada bulunan neden arasındaki temel fark ise, ilkinin etkiyi kendi başına meydana getirmeye muktedir olan başka bir nedene ilineksel bir katkıda bulunması; ikincisinin ise bağımlı olduğu diğer nedenle eşit güç sarf ederek etkinin meydana getirilmesine özsel bir katkıda bulunmasıdır.

O halde etki ile eş zamanlı olmak bakımından ortaklık gösteren bu üç neden, –her koşulda kendinde yeterli ya da yetkin olmasa da– birlikte işleyişlerinde yetkin ya da yeterli

olduklarından ötürü tamamlanmış bir etki meydana getirirler. Fakat yine de bu ölçütler eş zamanlılığı ardışıklıktan ayırmak için yeterli görünmez. Nitekim Klementos'a göre başlatıcı neden (προκαταρκτικὸν αἴτιον), başlangıçta bir şeyin gerçekleşmesi için uyarıcıyı sağlayandır (*Strom.* VIII. 9. 25). Yine Cicero'ya göre kaderle özdeş olan öncül nedenler (*causas antecedentis*) ya da önceden belirlenmiş nedenler *(praepositis causis)*, meydana gelen her türlü etkinlik ve durumun nedeni olmak bakımından kuşatıcıdır (*Fat.* 40; 41; 44). Meydana gelmede önceden belirlenmiş, öncül ya da başlatıcı nedenlerin zorunlu olduğuna dair bu ifadeler, ilk bakışta bu nedenlerin bir arada tutan neden anlamına gelecek şekilde kullanıldığını düşündürtür. Fakat Klementos'un başlatıcı nedene ilişkin tanımlarının devamına bakıldığında başlatıcı nedenin etkinin devamlılığı açısından bir arada tutan nedenden ayrıştığı açığa çıkar: "Başlatıcı nedenler ortadan (προκαταρκτικῶν) kaldırıldığında etki (ἀποτέλεσμα) devam eder" (*Strom.* VIII. 9. 33). Çapkın biri için güzelliğin, aşkın nedeni olması, fakat bu güzelliğin tek başına aşkı meydana getirmemesi gibi, başlatıcı neden de yalnızca etkinin başlangıcında bulunan nedendir (*Strom.* VIII. 9. 25). Başlatıcı neden, güneşte fazla durmanın ateşe neden olması gibidir; fakat güneşte fazla durmak, ateşlenmeyi kendi başına oluşturmaya muktedir değildir (Sextus, *PH.* III. 16). O halde başlatıcı nedenin etkinin bulunduğu müddetçe bulunmak gibi zorunluluğu yoktur; herhangi bir başlatıcı neden olmasa da etki var olmaya devam eder. Dolayısıyla bir nedenin etkisi ile eş zamanlı olabilmesi için, etki var oldukça o nedenin, neden olarak bulunması zorunludur.

Bununla birlikte başlatıcı nedenin bulunması ile etkinin başlaması arasındaki zamansal fark her zaman aynı değildir: "Başlatıcı nitelikteki nedenler arasında bazıları etki elde edilinceye kadar zamana ihtiyaç duyarlar ve kırılma durumunda olduğu gibi bazıları da zamana ihtiyaç duymazlar" (*Strom.* VIII. 9. 28). Tamamlanmışlık, süre ve yetkinlik ya da yeterlilik ölçütleri uyarınca etki ile eş zamanlı olarak ortaya çıkmayan başlatıcı neden (προκαταρκτικὸν αἴτιον), etkiye öncel bir neden olup tanımı gereği etkinin başlatıcısı olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte evrene içkin nedensellik açısından Stoacılar, her olayın meydana gelmesi için başlatıcı bir nedenin zorunlu fakat yeterli olmadığını düşünürler.

Cicero'nun kaderle özdeş öncül nedenler (*causas antecedentis*) ya da önceden belirlenmiş nedenlerinin *(praepositis causis)* mahiyeti ise başlatıcı nedenin nedensel açıklama için

elzem fakat yeterli olmaması ile birlikte düşünüldüğünde açıklığa kavuşur. Cicero *Kader Üzerine'*de Khrysippos tarafından bazı nedenlerin, 'tam (*perfectae)* ve temel *(principales)*', bazı nedenlerin ise 'yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)*' olarak ayrıldığını ifade ederken dört tür Stoacı nedeni anar (*Fat.* 41). Bunun yanı sıra mezkur eserin muhtelif bölümlerinde hem bu dört nedenle eş anlamlı olarak kullanılan diğer nedenlere hem de muhalif okulların kullandıkları neden türlerini betimlemek adına farklı kavramlara başvurur. *Kader Üzerine'*de önceden belirlenmiş nedenlerden *(praepositis causis)* (41), öncül nedenden (*causa antecedente*) (40), dışsal ve öncül (*externa et antecedenta)* nedenlerden (24), öncül ve zorunlu nedenlerden *(causis antecendentibus et necessariis)* (44), yakın ve kuşatıcı nedenden *(proxima illa et continens causa)* (44), ebedi nedenlerden (*aeternis causis*) (34), etkin nedenlerden (*causas efficientis*) (20) ve doğal nedenlerden (*naturalis causabilis)* (11) bahsedilir. Bu nedenler çokluğunun Yunanca yazılmış kaynaklarda karşılıkları tam anlamıyla bulunmamakla birlikte, Cicero'nun kendi dilinde ifade ettiği bu nedenler, erken dönem Stoacıların nedenlerin işleyişine dair düşüncelerini belirginleştirmenin yanı sıra Stoacı kader ve zorunluluk ayrımını açık kılmak bakımından önem arz ederler.

Zorunluluktan (*necessitas*) kaçıp kaderi (*fatum*) muhafaza edebilmek adına Khrysippos'un birbirinden ayırdığı dört nedenin (*Fat.* 41), Cicero tarafından ikili gruplar halinde ortaya konulması nedenlerin temelde ikiye ayrılabileceğini düşündürtür. Tam (*perfectae)* ve temel *(principales)* nedenler ile yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)* nedenler arasındaki ayrım, ilk gruptaki nedenlerin özsel ikinci gruptaki nedenlerin ise ilineksel olması anlamına gelir. Bununla birlikte yardımcı ve yakın nedenler olmaksızın, tam ve temel nedenlerin etkinliklerini gerçekleştirmeleri mümkün görünmez. Şöyle ki Cicero Khrysippos tarafından yapılan bu ayrımda Stoacı kaderciliğin tam ve temel değil de, yardımcı ve yakın nedenlere bağlı olan bir kadercilik olduğunu ifade eder. Cicero'ya göre her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleştiğini düşünen Stoacılar, kaderi ilinseksel nedenler ile özdeşleştirerek, bir şeye onay vermenin ya da ondan kaçınmanın bizim gücümüz dahilinde (*nostra potestate)* olmasını sağlarlar (*Fat.* 41). Olan olayların bize bağlı olması ile her şeyin kadere bağlı olarak gerçekleşmesi arasında bir çelişki bulunmadığını düşünen Khrysippos'un, bunu temellendirebilmek adına izlenim ve onay verme örneklerini kullandığını ileri süren Cicero, Stoacılar tarafından kaderin öncül,

önceden belirlenmiş ve dışsal bir neden olarak düşünüldüğünü Stoacı algı kuramından hareketle ortaya koyar:

> "Buna göre onay *(adsensio)*, izlenim (*visium)* tarafından harekete geçirilmedikçe oluşmuyor olsa da, izlenim onayın temel (*principale)* nedeni değil de, yakın *(proximae)* nedenidir. Zira bu Khrysippos'un da kabul ettiği üzere az önce söylemiş olduğumuz gibidir: Buna göre [onay] dışarıdan tetikleyen bir şey (*extrinsecus excitata*) olmaksızın oluşmaz, onayın verilmesi için bir izlenim olması zorunludur" (*Fat.* 42).

Stoacı algı kuramında dışsal bir neden olan izlenim, öncül ve önceden belirlenmiş bir neden olarak düşünülen kadere karşılık gelirken, gücümüz dahilinde olan onay verme (*sed adsensio nostra erit in potestate*) (*Fat.* 43), eylemin asıl belirleyicisi olduğundan ötürü tam ve temel nedenlere karşılık gelir. Stoacılar için kaderin zorunlu, öncül, yakın ve kuşatıcı bir neden olarak düşünüldüğü ise Cicero tarafından kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıktır:

> "Gerçekten de Khrysippos onayın yakın ve kuşatıcı nedeninin *(proxima illa et continens causa)* kavranan bir nesnede bulunduğunu kabul ederken, bu nedenin onaylamak için kaçınılmaz olduğunu kabul etmeyecektir; dolayısıyla eğer her şey kadere göre gerçekleşiyorsa, her şey öncül ve zorunlu nedenlerden *(causis antecendentibus et necessariis)* kaynaklanıyor demektir"(*Fat.* 44).

Buna göre Cicero, kaderin yakın neden olduğundan ötürü ilineksel, öncül ve önceden belirlenmiş bir neden olduğunu düşünmekte; fakat etkinin meydana gelebilmesi için kaderin zorunlu olmasına karşın yeterli bir neden olmadığını ileri sürmektedir. Bu iddia Plutarkhos'un anonim kaynağı (muhtemelen Tarsuslu Antipater) tarafından da doğrulanır: "Khrysippos'a göre kader kendinde yeterli (αὐτοτελῆ) bir neden değildir; o sadece başlatıcı (προκαταρκτικός) bir nedendir" (Plut. *St. Rep.* 1056b). Dolayısıyla kader bahsinde geçen farklı kullanımlardan hareketle Cicero, Khrysipposçu yakın ve kuşatıcı nedenin (*proxima illa et continens causa)*, önceden belirlenmiş *(praepositis),* öncül (*antecedente*), dışsal (*externa),* zorunlu *(necessariis),* yardımcı (*adiuvantes)* ve kuşatıcı (*continens)* nedenler olduklarını düşünmektedir. Kaderle eş anlamlı düşünülen yardımcı

ve yakın nedenlere ilişkin bu çoklu kullanım yine de nedenlerin Yunanca karşılıkları düşünüldüğünde bazı belirsizlikler içerir. Zira Cicero kaderin hem yakın hem de kuşatıcı (*continens)* neden olduğunu düşünüyorsa, buradaki sorun *continens'*in anlam içeriğindedir. *Contineo (con-tĭnĕo)* fiilinden türetilen *continens*, kökensel anlamı itibariyle bir arada tutan, bir araya getiren, koruyan, sürdüren, muhafaza eden vb. anlamlara geldiğinden (Lewis & Short, 1879: *contineo*), bir arada tutan nedene (συνεκτικὸν αἴτιον) işaret etmektedir. Bu durumda kaderin bir yandan kuşatıcı olduğu için özsel öte yandan yakın bir neden olduğundan ötürü ilineksel olması, kader ile zorunluluk arasında muhafaza edilen ayrımı silikleştirilir. Bu soruna bir çözüm bulmanın yolu, ilkin Cicero'nun yakın nedenlerinin Yunanca yazılmış kaynaklarda hangi nedenlere karşılık gelebileceğinin saptanmasından geçer.

Frede'ye göre Galenos'un aktarımlarıyla bir arada düşünüldüğünde Cicerocu *causa proxima,* önde gelen neden (*aition proegoumenon*), başlatıcı neden (*aition prokatarktikon*) ve yakın nedene (*aition proseches)* karşılık gelir (Frede, 1987: 143). Ayrıca Galenos hastalığı yalnızca yakın nedene bağlı olarak açıkladığı için indirgemeci davranan Erasistratos'u eleştirirken, yakın neden ile bir arada tutan neden arasında hiçbir fark bulunmadığını ifade eder (Hankinson, 1999: 179). Dolayısıyla Cicero *causa proxima* ile Galenos'un *aition proseches'*ini (αἴτιον προσεχής) ifade eder görünmektedir. Fakat Galenos'tan başka hiçbir kaynak *aition proseches'*den bahsetmediğinden, bu nedenin Stoacı bir ayrımı yansıtıp yansıtmadığı belirsizdir. Dahası *causa proxima'*nın *aition proseches'*e karşılık olarak düşünülmesi, kaderin hem bir arada tutan hem de yakın (*proxima)* bir neden olarak ele alınmasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmamaktadır.

Çelişkinin çözümünde ikinci olarak başvurulması gereken husus, yine Stoacı nedenler kuramının iki yönlü içerimidir. Her ne kadar Cicero açıkça kaderin öncül ve önceden belirlenmiş bir neden olmasından ötürü, tam ve temel neden olarak düşünülemeyeceğini belirtse de, burada söz konusu olan Stoacı kaderin hem içkin hem de aşkın bir güce işaret ediyor olmasıdır. Evrensel yahut nedenlere aşkın bakış açısından kader bir arada tutan (συνεκτικὸν), kendine yeten (αὐτοτελὲς), ebedi (*aeternis),* etkin (*efficentis),* doğal (*naturalis)* ya da kuşatıcı (*continens)* bir neden olarak, bütün nedenlerin kaynağıdır. Evrene içkin bakış açısında ise özel anlamıyla kader, bize bağlı olana eşlik eden yardımcı (*adiuvantes)*, yakın (*proxima*), öncül (*antecedente)*, önceden belirlenmiş (*praepositis)* ve

başlatıcı (προκαταρκτικά) bir nedendir. Dolayısıyla Cicero için kaderin kuşatıcı neden olması demek evrensel perspektifi, yakın neden olması demekse evrene içkin perspektifi vurgulamaya hizmet eder görünmektedir.

Cicero her ne kadar kavramsal ayrımlarında açık olmasa da, nedenleri işlevsel açıdan ikiye (özsel/ilineksel) ayırarak neden ile etki arasındaki zamansal ilişkiyi açık kılmış görünür. Buna göre eğer yardımcı ve yakın nedenler yalnızca etkinin başlangıcında bulunan nedenlere işaret ediyorlarsa etkiye önceldirler. Dolayısıyla evrene içkin bakış açısında kadere karşılık gelen yardımcı ve yakın nedenler, –silindirin harekete geçmesi için başlatıcı bir güce ihtiyaç duyması gibi– etki için zorunlu fakat yeterli olmayan nedenlere karşılık gelip, etkiden önce bulunurlar:

> "O halde nasıl ki silindiri iten biri ona hareket ilkesini (*principium motionis)* vermekle ona döngüselliğini (*volubilitatem*) vermezse; bir izlenim (*visum)* de [zihne] aynı baskıyı uygulayacak ve adeta zihne (*animus*) kendi izini kazıyacaktır, buna karşın onay da gücümüz dahilinde olacaktır (*sed adsensio nostra erit in potestate*). Silindirle ilgili olarak ifade edildiği gibi, dışarıdan itmenin (*extrinsecus pulsa*) ardından, o kendi gücüne ve doğasına (*suapte vi et natura*) uygun olarak hareket ettirilecektir" (Cicero, *Fat.* 43).

Silindir ve algı örneğinden hareketle yardımcı ve yakın nedenlerin, öncül (*antecedent)*, önceden belirlenmiş (*praepositis)* ve dışsal (*extrinsecus*) nedenler olduklarını düşünen Cicero, Yunan kaynaklarında geçen başlatıcı (προκαταρκτικά) ve yardımcı (συνεργά) neden ayrımını dikkate almaksızın bu nedenlerin etkiye öncel olduklarını düşünür. Oysa Yunan kaynaklarda yalnızca başlatıcı neden (προκαταρκτικὸν αἴτιον) etkiye dışsal olarak düşünülür ve yardımcı neden (συνεργὸν αἴτιον) ancak etkiye dışsal olduğunda başlatıcı neden anlamına gelir. Dolayısıyla dışsal bir başlatıcı olarak düşünülemeyecek olan yardımcı nedenlerin etki ile eş zamanlı olarak bulunmaları tanımları gereği zorunludur. Çünkü "içsel" olan yardımcı (συνεργά) nedenler, diğer nedenlerle birlikte etkiyi meydana getirirler.

Bununla birlikte Cicero nedenleri yetkinlik ya da yeterliliklerine göre ayırmış göründüğünden, Galenos'un başlatıcı (προκαταρκτικά) ve önde gelen (προηγούμενα) nedenler arasında yapmış olduğu ayrımı dikkate almaksızın yetkinliğin ve yeterliliğinin

eyleyenin gücüne ve doğasına bağlı olduğunu düşünür. Oysa Galenos, Stoacı doktor Athenaeos'un bir arada tutan (συνεκτικά) ve başlatıcı (προκαταρκτικά) nedenlerden başka önde gelen (προηγούμενα) bir nedenden daha bahsettiğini belirtirken (LS 55F), Stoacılar için başlatıcı ve önde gelen neden arasında bir fark olduğunu vurgular:

> "Dışarıdan gelen soğuk sonucunda cildin gerildiğini varsayalım. Bu gerilmenin sonucu olarak gözeneklerin olağan soluması kontrol edilir. Gözeneklerin genişlediği ve nabzın değiştiği; nabzın değişmesinden ötürü de ateşin yükseldiği görülür. Bu vakada başlatıcı (*antecedent*) [προκαταρκτικὸν] neden üşümeye dışsaldır; nabzı değiştiren diğer her şey ise önde gelen (*preceding)* [προηγούμενον] nedenlerdir. Dolayısıyla bir arada tutan (*containing)* [συνεκτικὸν] nedenlerden biri olan önde gelen nedenler, nabzın vuruşunu değiştirmede başlatıcı nedene aracılık ederler" (Galenos'tan aktaran Hankinson, 2008: 491).

Galenos'a göre Stoacılar etki için zorunlu fakat yeterli olmayan başlatıcı nedenin, etkiye dışsal olduğunu; geriye kalan bütün nedenlerin ise önde gelen adı altında toplanabilecek bir arada tutan nedenler olduklarını düşünürler. Zira soğukta kalmak her zaman üşümeye ve ateşlenmeye neden olmaz; hasta olmak için bünyenin belirli bir durumda olması gerekir. Bu nedenle soğuk gibi dışsal bir faktör, hastalık için yeterli değildir. Bununla birlikte Stoacılar hastalık için başlatıcı bir nedenin zorunlu olduğunu düşünürler: "Onlara [Stoacılara] göre bedene zarar veren ve hastalığı meydana getiren her şey dışsaldır, bu da başlatıcı nedendir" (LS 55F). Galenos'un bu ifadelerinde çarpıcı olan husus, herhangi bir olgunun yalnızca iki nedene indirgenerek açıklanabilecek olmasıdır. Başlatıcı neden ile önde gelen nedenin işlevsel karşıtlığında, başlatıcı neden dışındaki bütün nedenler, hastalığın başlangıcında bulunmayan fakat hastalığın ortaya çıkması için zorunlu görünen bir arada tutuculardır. Galenos'a göre Stoacı doktorlar herhangi bir hastalığa dair açıklamalarında, bünyede meydana gelen değişimi doğal *pneuma'*nın etkinliği ile ilişkilendirirler. Her değişim önde gelen nedenler ile dışsal nedenlerin birlikteliğini ifade eden bir arada tutan nedenin etkinliğinin zorunlu sonucudur (LS 55F).

Galenos'un değişimi iki nedene indirgeyerek açıklaması diğer tanıklıklarla da örtüşmektedir. Nitekim Frede'nin belirttiği gibi bütün tanıklıkların müşterek kabulü, Khrysippos'un başlatıcı neden ile bir arada tutan neden arasında belirgin bir ayrım yapmış olmasıdır (Frede, 1987: 144). Gerek tanıklıkların gerekse tanıklıklarda ifade edildiği

şekliyle Stoacıların, her türlü değişimi iki nedene indirgeme eğilimlerinin gerisinde ise bu ikiliğin işlevsel karşıtlığı bulunur. Söz gelimi Galenos'un her türlü değişimi yalnızca iki nedene dayanarak açıklayabilmesi, farklı açılardan dile getirilen neden türlerinin belirli bir işleve göre sınıflandırıldığını gösterir. Her ne kadar felsefi açıdan ortodoks ayrım başlatıcı (προκαταρκτικά) ve bir arada tutan (συνεκτικά) nedenler arasında yapılmış görünse de, Galenos bahsi geçen bütün neden türlerini –bazı ayrımları göz ardı ederek– ikili gruplar halinde ifade eder. Muhtelif bağlamlarda yedi ayrı nedenden bahsetmesine rağmen, değişim için iki nedeni yeterli gören Galenos, bu ikiliği belirli bir işleve göre ileri sürer. Tıbbi açıdan ifade edilmiş bu ikilik, temelde meydana gelen hastalığın nedenlerinin içsel ve dışsal olarak ayrılabilmesini sağlar. Galenos'un farklı şekillerde ayırdığı Stoacı nedenler hep bu bakımdan düşünülür. *De Causis Contentivis*'in üçlü ayrımında (LS 55F); önde gelen (προηγούμενα) neden içselliğe, başlatıcı (προκαταρκτικά) neden dışsallığa, bir arada tutan (συνεκτικά) neden ise bu nedenlerin birlikte çalışmasına işaret eder. *Definitiones Medica*'nın (XIX, p. 392-393; SVF II. 354) üç temel nedeninde kendine yeten (αὐτοτελῆ) neden, etki için yetkin olan kuşatıcı neden; bir arada bulunan (συναίτια) nedenler etkinin gerçekleşmesi için yeterli olan içkin nedenler toplamı ve yardımcı (συνεργά) neden ise tıpkı başlatıcı neden gibi etkiye dışsal olduğu düşünülen nedendir. Mezkur eserin bütün nedenleri sıralayan altılı ayrımında ise içsellik, dışsallık ve bir aradalık ikili neden gruplarına karşılık gelir: Bu bölümde başlatıcı (προκαταρκτικά) ve yardımcı (συνεργά) nedenler dışsallığı; bir arada bulunan (συναίτια) ve önde gelen (προηγούμενα) nedenler içselliği; bir arada tutan (συνεκτικά) ve kendine yeten (αὐτοτελῆ) nedenler ise etki için içselliğin ve dışsallığın müşterekliğini vurgular. Görüldüğü üzere Galenos değişim (hastalık) olgusunu açıklamak üzere sadık kaldığı içsel/dışsal ikiliğinde tıpkı Cicero gibi yardımcı (συνεργά) ve başlatıcı (προκαταρκτικά) neden arasında bulunan ince ayrımı göz ardı etmektedir. Her iki yazarda da görülen bu sorun, nedenlerin ele alındığı bağlam açısından düşüldüğünde arızidir. Çünkü bu yazarlar nedenlerin ontolojik mahiyeti ile ilgilenmezler: Cicero etik sorumluluğu temellendirebilmek adına kader ve bize bağlı olan arasındaki çelişkiyi çözmekle, Galenos ise tıbbi teşhis açısından nedenlerin işleyişiyle ilgilenir.

Yine de nedenlerin içsel ve dışsal işlevlerini vurgulayan bu ayrımlar, bütün tanıklıklarda bahsi geçen nedenleri başlatıcı ve bir arada tutan olarak ayırmayı sağladıklarından ötürü önemlidirler. Cicero'da öncül (*antecedente*) ve önceden belirlenmiş (*praepositis)*,

Galenos ve Klementos'da başlatıcı (προκαταρκτικά) olarak ifade edilen nedenler, etkiye dışsal ve etki süresince bulunma zorunlulukları olmayan nedenlerdir. Bu nedenler aynı zamanda Cicero'nun yardımcı ve yakın neden olarak adlandırdığı nedenlere da dahil edilirler. Bununla birlikte Cicero'nun yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)* nedenleri, başlatıcı nedenin yanı sıra yardımcı (συνεργά) nedenleri de içerir. Çünkü yardımcı nedenler etkinin gerçekleşmesi bakımından kendinde yeterli olmadıklarından tam (*perfectae*) ve temel (*principales*) nedenlere gereksinirler. Cicero için bir nedenin tam ve temel neden olarak düşünülebilmesi, o nedenin kendi başına etkiyi meydana getirmesi anlamına gelir. Cicero Stoacı neden türlerini kader bağlamında tartıştığından esas ilgisi, mikro düzlemde işleyen nedensel ilişkidir. Evrenin parçaları açısından ele alınan neden türleri söz konusu olduğuna göre, burada kader başlatıcı, önde gelen ya da önceden belirlenmiş bir nedendir ve onun temel işlevi diğer nedenlere destek olmak ve onların etkisini arttırmaktır. İşlevi bakımından içkin perspektifin hem öncül hem de yardımcı (*adiuvantes/* συνεργά) nedeni olan kader, bize bağlı olan/ doğamıza göre olandan (εἶναι ἐφ᾽ ἡμίν/ *suapte vi et natura*) farklı bir nedene işaret ettiğinden dolayı, sorumluluğun (αἴτιος) olanaklı olmasını sağlamaktadır.

Cicero'nun tam ve temel nedenlerine gelindiğinde ise bu kez, bize bağlı olanın ve ahlaki sorumluluğun göz önünde bulundurulduğu bir ayrıma sadık kalınır. Fakat özgürlükle ilgili olan "bize bağlı olma" ve "ahlaki sorumluluk" kavramları aşağıda ele alınacak daha detaylı bir araştırmanın konusu olduklarından, burada yalnızca Cicerocu tam ve temel nedenlerin, diğer yazarlarda ve Yunan aklında hangi nedenlere karşılık gelebileceğini saptamakla yetinilecektir. Buna göre Cicero'nun tam (*perfectae)* ve temel *(principales)* nedenlerinin kavramsal olarak bir arada tutan (συνεκτικά), kendine yeten (αὐτοτελῆ), en büyük (μεγίστην) ve yüce (κυριωτάτῃ) nedenlerle bir ilgisinin bulunması gerekmektedir. Yukarıda geçtiği üzere bir arada tutan neden ve kendine yeten neden Klementos, Sextus Empiricus ve Galenos tarafından anılırken, en büyük ve yüce neden Plutarkhos tarafından Stoacı kaderi tanımlamak üzere kullanılır (*St. Rep.* 1055e). Bu kaynakların her biri "kader", "*pneuma"* ya da "varlık nedeni"ni açıklarken anılan kavramlara başvurduklarına göre bu kavramların birbirleriyle eş anlamlı olarak düşünüldükleri açıktır. Bununla birlikte evrenin bütünü açısından her zaman mevcut olan bu eş anlamlılık, evrenin parçaları söz konusu olduğunda ortadan kaybolmakta, içkin perspektifte bütün nedenlerin müşterek çalışmasının neticesi bir arada tutan nedene işaret etmektedir. Dolayısıyla ister

bir arada bulunan nedenlerin eşit güç sarf ederek çalışması; isterse bir arada bulunan nedenlerle onlara destek olan yardımcı nedenin müşterek işlemesi olsun, her koşulda tekil bedenler düzleminin nedensel işleyişinde muhtelif nedenler iş birliği yapmaktadırlar. O halde bu iş birliğinin kavramsal karşılığı olan bir arada tutan neden, tekil bedenler düzleminde her zaman birden fazla nedene işaret edecektir.

Yunanca kaleme alınmış kaynakların kavramsal ayrımı, evrenin bütünü ve parçaları açısından yapıldığına göre Cicero'nun tam ve temel nedenleri ile birebir örtüşecek olan neden türleri bulunmaz. En muhtemel yorum, Cicero'nun "tam ve temel nedenler" arasında bir ayrım yapmaksızın her ikisini de yetkinlik ya da yeterlilik bakımından diğer nedenlerden ayırmasıdır. Bu ayrım uyarınca tam ve temel nedenler, etkiyi meydana getirmek bakımından yeterli ya da yetkin olan nedenlerdir. Tekil bedenler açısından tam ve temel nedenler, her bir tekilin kendisinden kaynaklanan nedenlerdir. Etkinin meydana gelmesinde eşit güç sarf eden nedenler bir arada bulunarak, tekil bedenin her türlü durumu ve etkinliği boyunca varlığını muhafaza etmesini sağlarlar. Dolayısıyla içkin perspektifin nedenler çokluğunda, etkinin meydana gelmesi için yeterli olan bir arada bulunan nedenler bir arada tutan neden haline gelirler. Bununla birlikte nedensel ilişki eğer evreninin bütünü açısından ele alınıyorsa, bu kez kendine yeten, bir arada tutan, en yüce ve yetkin neden hem tam hem de temel neden anlamına gelir. Son tahlilde Cicero'nun Khrysipposçu ikili neden gruplarından ilki (tam ve temel nedenler) evrenin bütünü açısından kaderle eş anlamlı olarak kullanılan kendine yeten, en büyük, yüce ve bir arada tutan nedene; evrenin parçaları açısından ise bir arada bulunan nedenler ve başlatıcı nedenin birlikteliğinden meydana gelen bir arada tutan nedene işaret eder. Bir arada bulunan nedenler olmaksızın kendi başına ele alınan yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)* nedenler ise başlatıcı ve yardımcı nedenlere karşılık gelirler.

Sonuç olarak bahsi geçen kaynaklarda farklı kavramlarla ifade edilen Stoacı neden türleri ve işlevleri özetlenecek olursa, kendine yeten neden (αὐτοτελὲς αἴτιον) etkiyi kendi başına meydana getirebilen tek evrensel nedendir. Bir arada tutan neden (συνεκτικόν αἴτιον) hem bütün nedenlerin kaynağı hem bir durumun ya da etkinliğin nedenlerine verilen ortak ad hem de etkiyi kendi başına meydana getirdiğinde kendine yeten evrensel nedendir. Bu neden ayrıca etkin ilke, tanrı, kader, zorunluluk ve *pneuma*'nın nedensel kavramıdır. Bir arada bulunan nedenler (συναίτια) bir araya geldiklerinde bir arada tutan

neden işlevine sahip olan ve her biri etkiyi meydana getirmede eşit gücü sarf eden nedenlerdir. Önde gelen neden (αἴτιον προηγούμενον) tıbbi bağlamda dışsal olan başlatıcı nedenin (προκαταρκτικὸν αἴτιον) dışında kalan bütün içsel nedenlerin ortak adı olan ve değişimi (hastalığı) açıklamaya yarayan nedendir. Etki için yetkin ve yeterli olan bu nedenler aynı zamanda tam (*perfectae)* ve temel *(principales)* nedenlerdir. Yardımcı neden (συνεργὸν αἴτιον), ancak etki ortaya çıktığında var olan ve bu nedenle her zaman için bir arada tutan nedene (kendine yeten ya da bir arada bulunan) gereksinen nedendir. Başlatıcı (προκαταρκτικὸν αἴτιον), öncül (*antecedente)* ve önceden belirlenmiş (*praepositis)* neden ise etkinin başlangıcında bulunan ve etkinin meydana gelmesine yardımcı (συνεργά) olan dışsal nedenlerdir. Kendi başlarına ele alındıklarında yardımcı (συνεργά), başlatıcı (προκαταρκτικά), öncül (*antecedente)* ve önceden belirlenmiş (*praepositis)* nedenler aynı zamanda yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)* nedenlerdir.

Cicero, Galenos, Klementos ve Sextus Empiricus'un açıklamalarından hareket edildiğinde Stoacıların nedenleri birkaç açıdan ayırmalarına karşın her ayrımda bir ikiliği gözettikleri ortaya çıkar. Evrensel ve evrene içkin bakış açısına koşut olarak meydana gelen olaylarda işleyen nedenler, ister içsel/dışsal, ister durum/hareket, ister eş zamanlı/öncel isterse özsel/ilinseksel olsun her zaman için bir ikiliği varsayar. Durum/hareket ikiliğinde durum nedeni kendine yeten neden (αὐτοτελὲς) ya da bir arada tutan (συνεκτικὸν) nedenken, diğer bütün nedenler hareket nedenidir. İçsel/dışsal ikiliğinde dışsal olan neden başlatıcı (προκαταρκτικὸν), öncül (*antecedente)* ya da önceden belirlenmiş (*praepositis)* nedenken, başta önde gelen (προηγούμενον) neden olmak üzere geriye kalan bütün nedenler içseldir. Neden ile etki arasındaki zamansallık bakımından nedenleri ayırdığımızda ise bu kez kendine yeten (αὐτοτελὲς), bir arada bulunan (συναίτία) ve yardımcı (συνεργὸν) nedenler etkiyle eş zamanlı olarak; bir arada tutan (nedenlerin müşterek işleyişi bakımından) (συνεκτικὸν), önde gelen (προηγούμενον), başlatıcı (προκαταρκτικὸν), öncül (*antecedente)* ve önceden belirlenmiş (*praepositis)* nedenler ise etkiden önce bulunurlar. Özsel/ilineksel ayrımı etkinin ortaya çıkmasında bir nedenin yetkin ya da yeterli olup olmamasına bağlı olarak yapılır. Buna göre yetkinliği ile karakterize olan kendine yeten (αὐτοτελὲς) neden; etki için yeterli olan bir arada bulunan nedenler (συναίτία); bu yeterliliği belirtmek üzere kullanılan bir arada tutan (συνεκτικὸν) neden ve kimi zaman bir arada tutan nedenle eş

anlamlı olarak kullanılan önde gelen (προηγούμενον) nedenler ile bunların Latince karşılıkları olan tam (*perfectae)* ve temel *(principales)* nedenler etki için özseldirler. Etkiyi kendi başına meydana getirmeye muktedir olmayan başlatıcı (προκαταρκτικὸν), yardımcı (συνεργὸν), öncül (*antecedente)* ve önceden belirlenmiş (*praepositis)* nedenler ise ilineksel olup, aynı zamanda Cicero'nun yardımcı (*adiuvantes)* ve yakın *(proximae)* nedenleridirler.

Stoacıların neden türlerine ilişkin bu ince ve titiz ayrımları ile evrende işleyen nedenselliği farklı açılardan ele almaları, Stoacı nedenselliğin öncel ve modern anlayışlardan farklılaşmasını sağlar. Neden ile etki arasında bulunan kategorik fark, nedensel ilişkinin yalnızca nedenler (bedenler) arasında olduğunu gösterirken; etkinin bedensiz doğası onun insan zihni için "var olan" bir gerçeklik olmaması anlamına gelir. İnsan zihni yalnızca nedensel ilişkide olan bedenleri algılarken, bedenler arasındaki ilişkinin mahiyetini bir var olan olarak kavrayamaz. Stoacı nedensellikte bedensizler etkiye karşılık gelmelerinin yanında nedensel ilişkiyi olanaklı kılan gerçekliklere işaret ederler.

Söz gelimi Klementos, zaman gibi bir bedensizin nedensellik açısından zorunlu oluşunu açıklayabilmek için, zamanın *olmazsa olmaz* (τὰ δὲ ὧν οὐκ ἄνευ) bir neden olarak düşünülebileceğini ifade eder (*Strom.* VIII. 9. 25). Bedensiz olduğundan ötürü neden olması imkansız olan zaman özelinde düşünüldüğünde, nedenlerin bedensizlere olan gereksinimi oldukça belirgin hale gelir. Zira etkinin süregitmesi, bir arada tutan nedenin belirli bir zamanda "bulunması"ndan kaynaklanır. Bir arada tutan neden, başka hiçbir nedenin desteği olmaksızın kendinde ele alındığında bir bedensiz olan etkinin "gerçekleşmesi" için zamanın belirli bir kipinin dikkate alınmasını gerektirir. Hareket nedenleri ile kıyaslandığında bir arada tutan nedenin zamana gereksinmediği düşünülecek olsa da, Stoa fiziğinde "gerçekleşme" ancak şimdide olur. Dolayısıyla bir arada tutan neden, şimdide tekil var olanlara birlik ve süreklilik vermektedir. Zaten her bir tekilde belirli bir etkinin süregittiğini (ὑπάρχειν) *ifade etmek (lekton)*, o tekilin şimdiki durumunu ya da etkinliğini ifade etmektir. Dolayısıyla bir arada tutan nedenin eş zamanlı etkisi, şimdide süregider ve şimdide kavranır. Bu bakımdan ister etkiyle eş zamanlı isterse etkiye öncel olarak düşünülsün bütün nedenler, etkilerin "gerçekleştiği" şimdiye muhtaçtırlar.

Bununla birlikte gerçekleşme ve doğruluk açısından şimdinin ayrıcalıklı konumu, diğer zaman bölümlerinin nedenler açısından gerekli olmadığı anlamına gelmez:

> "Öğrenmenin bütününde bulunan nedenlere bakıldığında baba öğrenmenin başlatıcı nedeniyken (προκαταρκτικὸν αἴτιόν), öğretmen (διδάσκαλος) bir arada tutan nedendir (συνεκτικόν αἴτιόν). Öğrenenin doğası (μανθάνοντος φύσις) ise yardımcı nedendir (συνεργὸν αἴτιον) ve zaman, nedenleri ilişkili tutan bir *olmazsa olmaz*dır (ὁ δὲ χρόνος τῶν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἐπέχει)" (*Strom.* VIII. 9. 25).

Zaman başlığında da değinilen bu Klementos alıntısı, Stoacıların öğrenme gibi bir durumu bir süreç olarak kavradıklarını ortaya koyar. "İlerleme kaydetme yüklemi"nde (προκόπτειν κατηγορήματος) birbirine neden olan öğretmen ve öğrencinin (Clem. Al. *Strom.* VIII. 9. 30) ilerleme kaydedebilmesi için zamana gereksindikleri açıktır. Bedensiz olduğundan ötürü bir neden olmayan zaman, nedenleri birbirine bağlayan zorunlu bir gerçekliktir. Burada nedensel işleyişin *olmazsa olmazı* olan zaman, gerçekliğin var olmayan kurucu unsuru ve bedenli evrende meydana gelen olayların nedenlerinin hem varlık hem de bilgi koşuludur. Nedensel ilişkinin ortaya çıkabilmesi için zamanı gerektirmesinin yanı sıra, hareketin ve durumun mekanı varsayması, ortaya çıkan etkinin bir *lekton* olması ve evrenin bütünü açısından boşluğun mekanla müşterek bir olanağa gönderme yapması, bütün bedensizlerin bir şekilde nedensellik için gerekli ve zorunlu koşullar olmaları anlamına gelir.

Bedensiz olarak ifade edilmeseler de öncel felsefelerde de birer koşul olarak düşünülebilecek olan bedensizlerin Stoacı nedensellik açısından değerleri, bedenlerle olan ontolojik farklarıdır. Nitekim Stoacılığa öncel felsefelerde bu bedensizler birer koşul olsalar da, var olandan ayrı bir "gerçekliğe" işaret etmezler. Dolayısıyla öncel felsefelerde neden ile etki arasında kategorik bir fark bulunduğunu düşünülmez. Hatta Aristotelesçi dört nedenden fail neden dışındaki bütün nedenler etkin olmadıklarından, Stoacılar için neden kabilinde bile değildirler. Dahası ereksel neden bir *lekton* olduğundan nedenden ziyade etkidir. Bu bakımdan neden ile etki arasındaki "ilişki" ve neden türlerinin bağlamsal farkları Stoacı özgün nedensellik anlayışının temel dayanaklarıdır.

Bu yeni nedensellik anlayışında "var olan her şeyin bir nedeninin olduğu"na ilişkin inancın evrensel açıdan tek bir neden ile temellendirilebilmesi, Stoacıların determinist bir

anlayışı savunmak bakımından yenilikçi olmadıklarını düşündürtebilir. Bununla birlikte bu tek nedenin evrene içkin görünümünün bir nedenler yığınına işaret etmesi, bu determinizmin alışıldık bir anlayışa indirgenememesi anlamına gelir. Stoacıların her türlü durumu ve etkinliği farklı açılardan ele almalarını sağlayan neden türleri ve bunların işledikleri bağlamlar, her türlü nedensel ilişkide bedenlerin merkezde olduğu bir ilişkiyi varsaymak bakımından önem arz etmektedir. Tekil bedenler bağlamında her bir bedenin etkinliğinin hem bu bedenden hem de diğer bedenlerden kaynaklanan nedenlere göre gerçekleşmesi, Stoacı nedensel açıklamanın hem tekil bedenin kendinden hem de diğer bir bedenden hareketle yapılmasını sağlar. Burada diğer beden genellikle başlatıcı ya da yardımcı bir nedendir ve bir bedende ortaya çıkan etki açısından ilinekseldir. Özsel olan, her bir bedenin kendi doğasından kaynaklanan ve o bedene bağlı olan nedenlerdir ki, bunlar asıl ya da bir arada tutan nedenlerdir. Mekanik determinizmin hareketi ve hareket ettiren dışsal nedeni temel alan yaklaşımının aksine, Stoacı nedensel ilişkide hareketi başlatan mekanik unsur tali bir nedendir. Başlatıcı, öncül ya da önceden belirlenmiş bu neden, etki için zorunlu olsa bile yeterli değildir. Başlatıcı nedenin zorunlu olması bakımından determinist sayılabilecek Stoacılar, tam da bu nedenin yeterli olmamasından ötürü mekanik bir anlayışı savunmazlar. Etkinin gerçekleşebilmesi için asli olan içsel ya da doğaya bağlı nedenler olduğundan ve Stoacı insan doğası değişmeye açık bir bedene işaret ettiğinden, buradaki anlayış dinamik bir determinizmdir.

Dinamik determinizmin Stoacı kadercilikle nasıl uzlaştırılacağı ise Stoacıların varlık tarzlarına ilişkin ayrımlarının ayrıntılarına değinmeyi gerektirir. Her şeyin zorunluluğa değil de kadere bağlı olarak meydana geldiğini düşünen Stoacılar, özellikle zorunlu olan ve olanaklı olan arasında yaptıkları ayrımla bütün nedenleri kuşatan kaderin gelecek söz konusu olduğunda yalnızca epistemolojik bir zorunluğu imlediğini düşünürler. “Her şeyin kadere göre olacak olmasının zorunluluğu”nu kabul eden Stoacılar, “olacak olan her şeyin zorunlukla olacak olmasına” itiraz ederler. Bu itiraz zorunluluğun ancak geçmişte ve şimdide geçerli olduğunu; gelecekte olacak olan olayların ancak olduktan sonra zorunlulukla olacak olmaları anlamına gelir. Bu bakımdan geleceğin kadere göre gelecek olması epistemolojik bir zorunluluğun kadere ilişik olduğunu gösterir. Bununla birlikte olay henüz olmadığından kader zorunlulukla eş anlamlı olarak görülemez. Nitekim gelecek söz konusu olduğunda kader bütün olanakları kuşattığından, başka türlü olabilmeyi dışlamaz. Son tahlilde onların bu itirazları, zorunluluğun kaderden

ayrılmasına ve bütün nedenleri kuşatan kaderin bize bağlı olan nedenlerle ilişkisini açıklamaya yarar. Bu nedenle Stoacı neden ve nedenler teorisinin, kadercilik ve determizim ile ilişkisinin aydınlatılabilmesi için Stoacı zorunlu olan ve olanaklı olan ayrımına değinilmelidir.

3. 2. 3. Zorunlu Olan (τό ἀναγκαῖον) ve Olanaklı Olan (τό δυνατόν)

Stoa fiziğinde kader her şeyi kuşatan ve olan her şeyin kendisine göre meydan geldiği evrensel güçtür. Bütün bedenleri kuşattığı gibi bütün nedenleri de kuşatan kader, aynı zamanda zorunluluktur (Ἀνάγκη) (Stob. *Ecl.* I. 79; Plut. *St. Rep.* 1056b; Eus. *Praep. ev.* VI. 8. 1). Tanıklıklarda kader ile eş anlamlı olarak kullanılan zorunluluk, eğer evrensel bir ilke, her şeyin kendisine göre meydana geldiği güç anlamına gelirse, "her şeyin zorunlukla olması" gerekeceğinden olmuş, olan ve olacak olanın başka türlü olma olanağı bulunmaz. Evrenin bütünü dikkate alındığında her şeyin kaderin zorunluluğuna tabi olması Stoa fiziği açısından yadsınamaz bir ilkeye işaret etse de, evrenin parçaları söz konusu olduğunda olacak olan şeylerin (olana kadar) başka türlü olabilme olanaklarının bulunması gerekir. Nitekim Stoacılar mantık alanında zorunlu olanın (τό ἀναγκαῖον) yanı sıra zorunsuz olan (τό οὐκ ἀναγκαῖον), olanaklı olan (τό δυνατόν) ve olanaksız olan (τό ἀδύνατον) önermeleri inceleme konusu yaptıklarından, bu modalitelerin varlık alanında da bulunduğunu düşünürler. Kaderin zorunluluğu ile olanaklı olanın ve zorunsuz olanın ontolojik bulunuşunun aynı anda kabul edilmesi ise, Stoacı nedensellik ve kadercilik açısından bir çelişki içeriyor gibi görünür.

Stoa fiziğinin apaçık önermesi "her şey kadere göre meydana gelir"i şüphe konusu haline getirmemenin yolu, mantık modalitelerinin yalnızca epistemolojik modaliteler olarak düşünüldüğünü ileri sürmekten geçer. Fakat bu iddia iki açıdan yanlışlanabilir: İlkin Stoacılar birbiriyle iç içe geçmiş ve ancak bir arada düşünüldüklerinde etik ereğe ulaştıracak olan felsefe bölümlerini, aynı ereğin farklı yüzleri olarak görürler. Mantığın fiziğe, fiziğin etiğe ve etiğin yine mantığa gönderdiği böylesi ilişkisel bir felsefe anlayışında, fizikten bağımsız ve ona koşut olmayan bir etik düşünülemeyeceği gibi, mantıktan bağımsız ve onunla çelişen bir fiziğin bulunması da olanaksızdır. Dolayısıyla Stoacıların mantık alanında inceledikleri bu modalitelerin, varlıkla bir ilgilerinin

bulunması; bilgi ile varlık arasında bir örtüşmenin varsayılması gerekir. İkinci olarak eğer her şey zorunlulukla meydana geliyorsa, Khrysippos'un sorumluluk ve bize bağlı olanı temellendirmek için, zorunluluktan kaçıp kaderi muhafaza etmeye çalışmasının bir anlamı olmaz. Hatta Cicero'nun kaderciler ile özgürlükçüler arasında orta yolu bulmaya çalışan bir hakem olarak betimlediği Khrysippos, bir yandan zihnin hareketini zorunluluktan kurtarmak öte yandan kaderin zorunluluğunu onaylamak ister (*Fat.* 39). Dolayısıyla Khrysippos kaderi bütün nedenlerin kökeni olan tek neden olarak düşündüğünde onun zorunlu olduğunu; neden türlerini dikkate aldığında ise onun yardımcı ve ilineksel olduğunu düşünür. Böylece mantık modalitelerinin yalnızca epistemolojik olduğu iddiası hem Stoa felsefesinin bölümlerinin birliği hem de sorumluluk ve bize bağlı olanın ontolojik gerekliliği dikkate alındığında kabul edilemez bir çözüm anlamına gelir.

Zaten Stoa felsefesinde kaderi betimleyen "Zorunluluk (Ἀνάγκη)", bir mantık modalitesine karşılık gelen "zorunlu olan (ἀναγκαῖον)"dan farklıdır. Stoa felsefesinde Zorunluluk (Ἀνάγκη), kadim bir mirasın sahiplenildiğini gösteren antik bir kullanıma göndermede bulunur. Pythagoras, Parmenides, Empedokles, Demokritos ve Leukippos gibi Pre-Sokratik filozofların kuşatıcı olan (περικεῖσθαι), evrenin yaratıcısı (κοσμοποιός), kader (εἱμαρμένη), adalet (δίκη), öngörü (πρόνοια), işlevsel neden (αἴτιος χρηστικός) vb. kavramlarla tanımladığı zorunluluk (Stob. *Ecl.* 1. 72-73), "Er Miti"nde de kader tanrıçalarının (μοῖραι) anası olarak betimlenir (Platon, *Resp.* 617c). Antik felsefede bulunan bu evrensel bağlam, Stoa felsefesinde tali ayrımlarla muhafaza edilir ve Khrysippos'a kadar evrensel güç ile mantık modalitesi arasında problematik bir ayrımın yapıldığı görülmez.

Kleanthes'in, Antik Çağ'da olanak ve zorunluluk tartışmasına vakfedilen "Yüce Argüman (κύριος/κυριεύων λόγος)"a ilişkin kabullerinde zorunlu olandan (ἀναγκαῖον) bahsetmesi, ontolojik/mantıksal bir yaklaşımdan ziyade bedensizlerin gerçeklik tarzlarını ve onların hakikatle ilişkisini temellendirmeye hizmet eder görünmektedir. Kleanthes'in Yüce Argümanın "geçmişte gerçekleşmiş olan her şey zorunlu olarak (ἀναγκαῖον) doğrudur" önermesini kabul etmeyip, "olanak, ne doğru olan ne de doğru olacak olandır" önermesini kabul etmesinin (Epict. *Diss.* II. 19) nedeni açık olmamakla birlikte, Schuhl'a göre Kleanthes'in ilk önermeyi reddetmekle amaçladığı şey, geleceğe atfedilen olanağın,

gelecekle ortak bir gerçeklik tarzına işaret eden geçmişe de uyarlanmasıdır (Rist, 1969b: 117). Böylece Kleanthes geçmiş ve geleceğin alttan alta işlediğini (ὑπόστασις), şimdinin ise süregittiğini (ὑπάρχειν) temellendirebilecektir. Bu durumda Kleanthes için zorunluluk yalnızca şimdide meydana gelen olayların varlık tarzına işaret eder ve Stoa felsefesinde gerçekleşmenin zamanı olan şimdinin ayrıcalığını vurgular. Bunun yanı sıra Long ve Sedley Kleanthes'in ilk önermeyi reddetmesine gerekçe olarak, geçmişte meydana gelmiş olayların doğruluk değerinin geleceğe bağlı olmasını gösterirler. Buna göre Kleanthes meydana gel*miş* bir olaya ilişkin doğru ya da yanlış yargının, ancak olaydan *sonra* dile getirilebileceğini düşündüğünden, geçmişin zorunlulukla doğru olduğunu kabul etmemektedir (LS, 235). Dolayısıyla Kleanthes ister doğruluğu geleceğe ertelemek isterse geçmiş ve gelecek arasında tarz bakımından ortaklık sağlamak istemiş olsun, onun bu kabulleri kadere karşılık gelen zorunluluk ile zorunlu olan arasında bir ayrımı varsayar görünmez.

Oysa Khrysippos izi *Yorum Üzerine'*ye kadar götürülebilecek ontolojik/mantıksal zorunluluk ayrımını, kader ve olanak bağlamında tartışır. Şöyle ki Aristoteles'in meşhur deniz savaşı örneği ile tartışmaya açtığı gelecekteki olayların zorunlu ya da olanaklı olacağına ilişkin problem, Antik felsefede Diodoros, Megaralı Philon ve Khrysippos'un görüşleri ile çeşitlenir. Aristoteles ayaltı alemde rastlantı (τύχη) ve belirsizliğe (ἔτυχεν) yer açabilmek ve "böyle yaparsak böyle olacak, böyle yapmazsak böyle olmayacak" diye düşünmenin ve uğraşabilmenin mümkün olabilmesi için (*Int*. 18b31-32), zorunluluğun mutlaklığını sorunsallaştırır. Aristoteles için olacak olanların ilkesi (ὅτι ἔστιν ἀρχή τῶν ἐσομένων) düşünmeye (βουλεύεσθαι) ve uğraşmaya (πράξαι) dayandığından (*Int*. 197a7-12), gelecekteki olaylar zorunlukla meydana gelmezler. Aristoteles, yarın bir deniz savaşının olacağının ya da olmayacağının zorunlu olduğunu, ancak yarın bir deniz savaşının olmasının da, olamamasının da zorunlu olmadığını ifade ederken, bir şeyin ancak olduktan sonra zorunlu olduğunun söylenebileceğini vurgular (*Int*. 19a23-33). Buna göre her şeyin olması ya da olmaması, olacak olması ya da olmaması mantıksal iki değerlilik (evetleme/değilleme) açısından zorunludur. İkisinden birinin ayrı olarak söylenmesi ise zorunlu değildir. Çelişik önermelere ilişkin söylenebilecek tek şey, onların birbirlerini belirlenimsizlikle dışladıklarıdır. Ancak birinin doğru olduğu *varsayılırsa,* ötekinin yanlış olduğu söylenebilir. Ama onlar henüz olmadan, birinin zorunlulukla doğru ve diğerinin zorunlulukla yanlış olduğu bilinemeyeceğinden, geleceğe dair önermelere

çelişmezlik yahut üçüncü halin olanaksızlığı ilkeleri uygulanamaz. Dolayısıyla Aristoteles'e göre her şeyin zorunluluktan ötürü olduğu ya da oluştuğu söylenemez; kimi şeyler belirsiz (ἔτυχε) bir biçimde olur, ne evetleme ne değilleme daha çok doğrudur; kimi şeylerde ise biri daha çok, daha baskın olur, ama ötekinin olup berikinin olmaması olası değildir (*Int*. 19a12-22). Son tahlilde olanın olduğu zaman olması, olmayanın olmadığı zaman olmaması zorunludur. Ancak her olanın olması, her olmayanın olmaması zorunlu değildir. Çünkü olan her şeyin olduğu zaman zorunluluktan ötürü olması ile saltık (ἁπλῶς) olarak zorunluluktan ötürü olması aynı şey değildir (*Int.* 19a23-28).

Gelecekte meydana gelecek olaylara ilişkin çelişik önermelerden birinin doğru olması mantıksal bir zorunluluk olmakla beraber, hangisinin doğru olacağının şimdiden bilinmesi zorunlu değildir. Geleceğe ilişkin çelişik önermelerin doğruluk bakımından henüz birbirinden ayrılamamaları, her iki önermede de belirtilen olayların olanaklı olmaları anlamına gelir. Nitekim Aristoteles olanaklı olanın "karşıtı zorunlu olarak yanlış olmayan şey (ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶνα)" (*Metaph.* 1019b 28-29) olduğunu belirtirken, olanaklı olanı var olma olanağı olarak da düşünür. Aristoteles'in mantıksal zorunluluğu gerçek bir zorunluluk olarak görmeyip, gelecekteki eylemlerimizden sorumlu olmamızın yolunu açan "zorunsuz gelecek" ya da "gelecekteki olanak" görüşü ise Diodoros Kronos'un katı determinizmi tarafından reddedilir.

Megaralı mantıkçı Diodoros Kronos Aristoteles'in iki değerli önerme mantığını Aristoteles'e karşı kullanarak olanağı varlık alanından dışlamak ister. Cicero'nun "her önerme ya doğru ya da yanlıştır" biçiminde ifade ettiği temel mantık ilkesini (*Acad.* II. 95) bütün zaman kiplerine genişleten Diodoros, bütün önermelerin "doğru ya da yanlış olması"nın üçüncü halin olanaksızlığı ilkesi gereğince zorunlu olduğunu düşünür. Aristoteles'in bu genel mantık ilkesinin gelecekteki önermelere uygulanamaz olduğunu düşünmesi, Diodoros'a göre kabul edilemez bir istisnadır. Aristoteles için geçmiş ve şimdiki zamanda geçerli olan bu ilke, gelecekteki önermelere değin genişletildiğinde, Diodoros gelecek olaylar için de hiçbir belirlenimsizliğin olmadığını ileri sürebilir. Böylece doğru ya da yanlıştan başka bir olanağın olması imkansız olduğundan, olacak olan her şey zorunlulukla olur. Mantıksal zorunluluktan gerçek zorunluluğa geçişin geçerli olduğunu düşünen Diodoros, geleceğe ilişkin önermelerin zorunlulukla doğru ya da zorunlulukla yanlış olacağını ileri sürdüğünden, geleceğe dair önermeler ister doğru

ister yanlış olsun bunun zorunlulukla belirlendiğini ifade eder. Bu noktada gelecekte olacak olan olayların ya yanlış ya da doğru olacak olması "yanlış" ya da "doğru" olma olanağının olduğu biçiminde yorumlanabilir. Fakat Megaralı diyalektikçilerin "Orakçı Argümanı (θερίζων λόγος)" (DL VII. 25), bu olanağı ortadan kaldırmak üzere ileri sürülmüş görünür. Stephanos *Yorum Üzerine'*ye ilişkin şerhinde Aristoteles'e muhalif iki argümandan bahsederken, bu argümanlarından ilkinin mantıksal (λογικόν) olduğunu belirtir. Argümana göre:

> "Eğer biçmeye gidiyorsan, belki (τάχα) biçeceksin belki biçmeyeceksin denemez, *kesinlikle* (πάντως) biçeceksin denir. Aksine eğer biçmeye gitmiyorsan, belki biçmeyeceksin belki de biçeceksin denemez, *kesinlikle* biçmeyeceksin denir. [Burada] 'kesinlikle' zorunlu olana karşılık gelir (τὸ δέ πάντως εἰσάγει τὸ ἀναγκαῖον) ve zorunlu olan bulunduğunda, olumsallık (ἐνδεχόμενον) kaybolur" (CAG XVIII. p. 35. 1-5; Steph. *Int.* 2013*:*159).

Stephanos'a göre zorunlu olana karşılık gelen "kesinlikle (πάντως)", olumsallığı ortadan kaldırırken, mezkur argümanı aynı şekilde aktaran Ammonios "belki (τάχα)"nin olumsallığa karşılık geldiğini düşünerek zorunlu olanın olumlanmasından bahseder (LS 38I). Benzer bir biçimde Hıristiyan alegorik yorumlama geleneğinin en önemli temsilcilerinden olan Origenes'te de bu argümanın kavramsal çerçevesi, Tanrı ile iradenin özgürlüğü arasındaki çelişkiyi temellendirebilmek adına Stoacı kader ve olanağa (*fatum et possibilitas*) atıfla ele alınmış görünür:

> "Aslında 'kesin olan (πάντως ἔσται)'ı, 'zorunlulukla olan (ἀνάγκην εἶναι)' olarak yorumlarsak, meydana gelen şeylerin önceden (Tanrı tarafından) bilinmesi gerekir, ki bu kabul edilemez. Ancak 'kesin olan'ı ayrıntılı olarak incelersek, bu bazı şeylerin 'olumsal ve farklı şekillerde meydana gelmesi (ἐνεδέχετο καί ἑτέρως γενέσθαι)' de demektir. Dolayısıyla bu yorumu doğru olarak kabul ediyoruz, çünkü Tanrı'da yalan/yanlış 'olamayacak olan (οὐκ ἐνδέχεται)'dır. Olabilecek olmada (ἐνδέχεται) yani olumsallıkla (ἐνδεχόμενον) olacak ve olmayacak olanlarda, olma ya da olmama bilgelikle (φρονῆσαι) belirlenmiştir. Zira 'birinin bir şeyi ya da bu şeyin aksini yapmasının olumsal (ἐνδέχεται) olduğu ve bu iki olumsal durumdan hangisinin olacağı' Tanrının bilgisi dahilindedir" (SVF II. 964).

Orakçı Argümanı'nın kavramlarını kullanan her bir yazar için, eğer argümanda geçen kesinlik zorunlu olan anlamına gelecek şekilde yorumlanırsa, zorunlulukla olan olanağı ortadan kaldırır. Bununla birlikte Origenes'in belirttiği üzere kesin olan mutlak surette zorunlulukla olana göndermede bulunmazsa, olumsallığın var olmasından bahsedebilmek olanaklı hale gelir. Son tahlilde Origenes'in bu yorumu, Orakçı Argümanı'nda vurgulanan kesinlik ile zorunluluk bağlantısını yadsıyan bir eleştiri anlamına geldiğinden, argümanın ima ettiği ilişkiyi kesintiye uğratır. Benzer bir biçimde Stephanos da yüzeysel (ἐπιπόλαιον) olduğundan ve kategorik bir şekilde kurulmadığından ötürü Orakçı Argümanı'nın geçersiz olduğunu ifade ederken (CAG XVIII. p. 35. 1-5; Steph. *Int.* 2013:159), argümanda ele alınan zorunluluk-kesinlik geçişliliğinin yalnızca mantıksal olduğunu vurgular. Fakat argümanın amacına ya da ima ettiği sonuca sadık kalınırsa, zorunluluk ve olumsallık/olanak açısından bu argüman, Bobzien'ın belirttiği üzere Antik çağın zorunluluk ve olanak tartışmalarında oldukça önemli bir yere sahip görünür (Bobzien, 2004: 80). Stoacı modaliteler bağlamında ise bu argümanın önemi, doğruluktan zorunluluğa olan mantıksal geçişin geçerliliği ile ilgilidir. Nitekim Cicero Khrysippos ile Epikouros arasındaki zorunluluk tartışmasını aktardığı satırlarda, "her şeyin kadere bağlı olarak" gerçekleşmesinin üçüncü halin olanaksızlığı ilkesiyle temellendirilebileceğine inanır:

> "Önermelerin tümüyle doğru ya da yanlış (*aut verum aut falsum)* olabileceğini kabul eden Epikouros'un tüm olayların kaderden dolayı zorunlukla gerçekleşmesinden (*fato fieri sit necesse)* korkmasına gerek yoktur. […] Khrysippos şöyle bir sonuca varıyor: 'Eğer nedensiz bir hareket varsa, diyalektikçilerin ἀξίωμα dediği her önerme ya doğru ya da yanlış olmayacaktır, zira etkin nedenleri (*causas efficientis*) olmayan bir şey ne doğru ne de yanlış olacaktır. Oysa her önerme ya doğru ya da yanlıştır, o halde nedensiz hareket yoktur (*omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est).* Böyleyse, var olan her şey öncül nedenlerden oluşmuştur (*causis fiunt antegressis*). Öyleyse her şey kadere göre gerçekleşir. Dolayısıyla var olan bir şey kadere bağlı olarak etkin olur (*efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant)*" (Cicero, *Fat.* 19-21; Cicero, 2014b: 183-184).

Cicero'ya göre Epikouros kaderden kaçmak için bu temel mantık ilkesini hiçe saymak gibi tahammül edilemez bir yolu seçerken, Khrysippos'un bütün uğraşı bu ilkeyi kanıtlamak üzerinedir (*Fat*. 21; 37). Fakat Cicero Khrysippos'un kaderi temellendirebilmesinin yolunun bu mantık ilkesinin kabulünden geçtiğini ileri sürerken,

ontolojik açıdan var olan Stoacı zorunluluk ve kader ayrımını görmezden gelmektedir. Halbuki Khrysippos için üçüncü halin olanaksızlığı kaderin epistemolojik zorunluluğunu temellendirse bile, henüz meydana gelmeyen olaylar için kader ile zorunluluk arasında bir fark bulunur. Bu fark da mantıksal ya da epistemolojik zorunluluk ile gerçek ya da ontolojik zorunluluk arasındaki farkı ortaya koymaya hizmet edecek olan başka bir argümanı gerektirir.

Megaralıların Orakçı Argümanı "doğru ya da yanlıştan başka bir olanağın bulunmadığını" mantıksal açıdan temellendirmeye hizmet ederken, Diodoros Kronos Aristoteles'e muhalefetle geliştirdiği yeni argümanıyla, aralarında Megaralı Philon ve Khrysippos'un da bulunduğu yeni bir tartışmayı başlatır (Cicero, *Acad*. II. 143). "Yüce Argüman (κύριος/κυριεύων λόγος)" adıyla bilinen ve Diodoros'a atfedilen bu argüman Cicero, Epiktetos, Plutarkhos ve Boethius tarafından anılır. Bahsi geçen bu argümanın mantıksal temellerini açıkça ortaya koyan Epiktetos'un tanıklığına göre "geçmişte gerçekleşmiş olan her şey zorunlu olarak doğrudur (τῷ πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι)"; "bir olanaksızlık bir olanağı izlemez (τῷ δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν)" ve "olanaklı olan, ne doğru olan ne de doğru olacak olandır (τῷ δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ᾽ ἔστιν ἀληθὲς οὔτ᾽ ἔσται)" önermeleri aynı anda kabul edilemez (*Diss*. II. 19). Epiktetos'a göre bu çelişkinin farkında olan Diodoros, ilk iki önermeyi kabul edip, üçüncüyü reddetmek suretiyle zorunluluğu olumlar. İlk önermenin kabulü Diodoros için geçmişte mümkün olan tek tarzın zorunluluk olduğu anlamına geldiğinden; modalitelerin genel olarak şimdiye ve geleceğe ilişkin olmaları gerekir. Bununla birlikte geçmişte olan her şeyin doğru olmasının zorunluluğu, geçmişe ilişkin yanlış bir önermenin imkansız olması demektir. "Bir olanaksızlığı bir olanağın izlemeyecek olması", Diodoros'un şimdi ve gelecek arasında hakikat bakımından bir sürekliliği kabul etmesi anlamına gelir; böylesi bir sürekliliğin kabulü ise zorunluluğu temellendirdiği kadar, modalitelerin zaman içinde doğruluk değerlerinin değişmemesi anlamına da gelir. Üçüncü önermenin reddi ise Diodoros için şimdide ve gelecekteki doğruların zorunlu; yanlışların da olanaksız olmak bakımından zorunlu olduğunu gösterdiğinden, bu önermeyi reddetmek geleceği belirlenmiş olarak düşünmek demektir.

Diodoros tarafından reddedilen üçüncü önerme tersten okunduğunda olanaklı önermenin, doğru olan ya da doğru olacak olan önerme; olanaklı olanın ise olan ya da olacak olan

anlamına geldiği görülür. Bu tanım Afrodisiaslı Aleksandros'un Diodorosçu olanak örneğiyle de doğrulanmaktadır: "Ona göre [Diodoros], 'Corinth'deyim' önermesi hem 'Corinth'de isem' hem de 'Corinth'de olacaksam' olanaklıdır. Eğer 'Corinth'de değilsem' [bu önerme] olanaklı olmayacaktır" (LS 38B). Üçüncü önermenin reddinden hareketle ulaşılan olanaklı olan tanımı, diğer modalitelerin mahiyetini de belirlemiş görünür. Nitekim Boethius olanaklı olanın "olan ya da olacak olan (*aut est aut erit*)" olduğunu belirttikten sonra; olanaksız olanın "yanlış olan ve doğru olmayacak olan (*cum falsum sit, non erit verum*)", zorunlu olanın "doğru olan ve yanlış olmayacak olan *(cum verum sit non erit falsum*)", zorunsuz olanın ise "hem yanlış olan hem de yanlış olacak olan (*aut iam est aut erit falsum*)" olduğunu ifade eder (LS 38C; SSR. II. F. 28).

Boethius'un aktarımından hareket edildiğinde Diodoros'un modalite tanımlarında dikkat çeken iki husus bulunur. İlkin olanaklı olan dışındaki modaliteler, mantıksal (önermeye bağlı) olarak tanımlanırken, yalnızca olanaklı olan olgusal kavramlarla ortaya konulur. Olanaklı olanın olgusallığına ilişkin bu ayrım, ilk bakışta yalnızca olanaklı olanın "gerçek", diğerlerinin ise "mantıksal" olarak düşünüldüğü biçiminde yorumlanabilir. Fakat bu yorum Yüce Argüman'ın reddedilen önermesiyle uyuşmadığı gibi, diğer kaynakların tanımlarıyla da örtüşmez. Boethius'un olgusal tanımı –yukarıda bahsi geçen– Afrodisiaslı Aleksandros'un örneği ile örtüşse de, Cicero ve Plutarkhos'un aktarımları olgulara değil önermelere ilişkindir. Her iki yazar da, Diodoros'a göre olanaklı olanın "doğru olan ya da doğru olacak olan" olduğunu belirttiklerinden (Cicero, *Fat.* 17; Plut. *St. Rep.* 1055e), olanaklı olanın diğer modalitelerden bu şekilde ayırt edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla dikkat çeken bu ayrım olanak ve zorunluluk açısından tatmin edici bir açıklama sunmaz.

Boethius'un tanımlarında dikkat çeken ikinci husus ise bütün modalitelerin şimdi ile gelecek arasındaki ilişkiye göre tanımlanmış olmalarıdır. Cicero ve Plutarkhos'un mantıksal olanak tanımı akılda tutulduğunda, her bir modalitenin "şimdiden itibaren" sahip olduğu doğruluk değerini geleceğe taşıdığı ve her iki zaman kipinde de aynı doğruluk değeri ile karakterize oldukları görülür. Bu bakımdan Diodoros için modaliteler zamana bağımlıdır; şimdide mevcut olan bir kiplik, olduğu gibi geleceğe taşınmakta ve *belirli* bir değere sahip olmaktadır. Zamana bağımlı doğruluk değerine sahip modalitelerin belirlenmiş olmaları ise, Diodoros'un üçüncü halin olanaksızlığı ilkesine

istisnasız sadakatiyle bir arada düşünüldüğünde önemli bir sonuca ulaştırır: Şöyle ki "doğru olan ve yanlış olmayacak olan önerme zorunlu" ve "yanlış olan ve doğru olmayacak olan önerme olanaksız" ise "her önerme ya doğru ya da yanlıştır" ilkesi gereğince zorunlu olan ve olanaksız olandan başka bir modalitenin bulunması olanaksızdır. Bir yandan "her doğru önerme zorunlu" öte yandan "her yanlış önerme olanaksız" olduğundan, gerçeklikte sadece zorunluluk ve olanaksızlık hüküm sürmektedir. Olanak ve zorunsuzluk ise yalnızca mantıksaldır, bunların olgusal bir karşılıkları yoktur:

> "Ancak şimdi Diodoros'un, olanağın (*possum*) anlamını incelediği *Peri Dynaton*'daki konuya dönelim. Diodoros'a göre şimdide doğru olan ya da gelecekte doğru olacak olan (*aut verum sit aut verum futurum*) meydana gelebilir/olabilir [olanaklıdır] (*fieri posse*). Bu nokta şu soruşturmayla yakından ilgilidir: Zorunlu olmayan (*non necesse*) hiçbir şey olmaz ve olabilen ya zaten olur ya da olacaktır; gerçekleşmiş olan olaylar bir yana gelecekte gerçekleşecek olan olaylar doğrudan yanlışa (*ex veris in falsa*) değiştirilemez" (Cicero, *Fat*. 17).

Olanaklı olanın tanım itibariyle "olan ya da olacak olan" olmasına karşın, olan her şeyin zorunlulukla olduğunu düşünen Diodoros, geleceğin belirlenimsizliğine ilişkin Aristotelesçi iddiaları reddetmiş olur. Bununla birlikte Khrysippos'un Diodoros'a olan itirazı, Aristotelesçi belirlenimsizlik düşüncesine geri dönüş değildir. Zira Aristoteles, ayaltı alemde rastlantının/şansın (τύχη) ve belirsizliğin (ἔτυχεν) olduğunu düşündüğünden, bunların gerçek değil de ilineksel (συμβεβηκὸς) ve belirsiz (ἀόριστος) nedenler olduklarını ileri sürer (*Metaph.* 1065a). Aristoteles'in aksine evrende şansın ya da tesadüfün bulunmadığını düşünen Khrysippos, aynı zamanda "her şeyin kadere göre meydana geldiğini" savunduğundan, determinizmi tam anlamıyla dışlayacak "özgürlükçü" bir görüşün savunucusu değildir. Khrysippos'un Diodoros'a itirazı şimdinin doğruluk değerinin geleceğe taşınmasının geçerli olup olmadığı ile ilgilidir. Nitekim Cicero, Yüce Argüman'a ilişkin aktarımlarında "geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifadenin gerçekleşemez [olanaksız] (*fieri non potest*) türden" (*Fat.* 12) olduğunu belirttikten sonra, Khrysippos ile Diodoros arasındaki sorunun bununla ilgili olduğunu açıkça ifade eder:

> "Ancak Khrysippos sen bunu kabul etmiyorsun, hatta Diodoros'la olan anlaşmazlığın bizatihi bu konuyla ilgili. Zira Diodoros sadece doğru olanın ya da doğru olacak olanın (*aut sit verum aut futurum sit verum*) olanaklı (*possum*) olduğunu söylüyor; gelecekte ne olacaksa onun zorunlu (*necesse*) olarak olacağını (*fieri*) söylüyor ve gelecekte ne olmayacaksa, onun olamayacağını kabul ediyor. Sen [Khrysippos] ise gelecekte olmayacak olan şeylerin de olabileceğini, örneğin şu mücevherin, gelecekte asla böyle bir olay olmayacak olsa da, parçalanabileceğini söylüyorsun" (*Fat*. 13).

Diodoros'un hakikat görüşünde, şimdide yanlış olan bir şeyin gelecekte doğru olmayacak olması ve şimdi de doğru olan bir şeyin gelecekte yanlış olmayacak olması söz konusu olduğuna göre, Khrysippos Diodorosçu olanağın, yalnızca mantıksal olduğunu düşünür. Olanağın olgusal bir karşılığı olmadığında bize bağlı olan ve sorumluluk hakkında konuşma olanağı da olmayacağından, Khrysippos için düzeltilmesi gereken yalnızca olanağın içerimidir.

Khrysippos'un itirazlarının temel gerekçesi Diodorosçu zorunluluğun olumsallığı ortadan kaldırmak suretiyle, bize bağlı olan hakkında konuşmayı olanaksızlaştırması olsa da, Khrysippos'un Diodoros'a karşı geliştirdiği modal sisteminin zorunluluğu ortadan kaldırıp olacak olan olayların "sonsuz olanağa" haiz olduklarını iddia ettiği düşünülemez. Çünkü Khrysipposçu evren tasarımında içerilen zorunluluk düşüncesi, meydana gelen her şeyin aynı zamanda zorunluluk (Ἀνάγκη) ile eş anlamlı olan kadere göre meydana geldiğini varsayar. Dolayısıyla Khrysippos için olanaklı olan genel olarak zorunlulukla birlikte bulunur ve özel olarak gelecekte meydana gelecek olan olaylar için geçerlidir.

Khrysippos'un olanağı belirli ölçütlere göre düşünmesi ve olanağı zorunluluk ile "sınırlandırması" yalnızca Stoacı evren tasarımından kaynaklanmaz. Olanağın Khrysipposçu içerimi Antik çağın zorunluluk-olanak tartışmasının yüklü mirasıyla da yakından ilgilidir. Aristoteles'in etik gerekçelerle geleceğe atadığı, Diodoros'un ise diyalektik aracılığıyla gelecekten dışladığı olanak, Megaralı Philon tarafından zamandan bağımsız genel bir modalite olarak yeniden içeriklendirilir. Boethius'un aktarımlarına göre:

> "Philon kendi doğasına göre (*natura propria*) doğru olabilecek olan (*suscipiat veritatem*) [bir önermenin] olanaklı (*possibile*) olduğunu söyler […] Benzer bir biçimde Philon, zorunlu olanı (*necessarium*), kendine göre (*quantum in se est*) doğru

> [olan] olduğundan ötürü asla yanlış olamayacak olan olarak tanımlar (*numquam possit susceptivum esse mendacii*). O zorunsuzluğu (*non necessarium*) kendine göre (*quantum in se est)* yanlış olabilecek olan ve olanaksızlığı (*impossibile*) kendi doğasına (*propriam naturam*) göre asla doğru olamayacak olan olarak belirler" (SSR. II. F. 28).

Boethius'un bu aktarımlarında her bir modalite önermenin ya da şeyin içsel özelliklerine göre tanımlandığından, zorunluluk ya da olanak önermelerin ya da şeylerin özsel özellikleri olarak anlaşılır. Nitekim Afrodisiaslı Aleksandros, dışarıdan gelen (ἔξωθεν) bazı zorunlu etmenler engel olsa bile Megaralı Philon için olanağın "özneye uygunluk olarak (τὴν ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου)" tanımlandığını belirtir. Buna örnek olarak da "bir yığın samanın yanarak atomlarına değin çözülmesinin" ve yine "bir yığın samanın denizin dibinde bulunmasının" Philon için olanaklı olduğunu ifade eder (LS 38B; SSR II. F. 27). Çünkü her iki önermede de bahsi geçen olanak samanın doğasına uygundur.

Diodoros'un doğruluk değerini şimdiden geleceğe taşımasından farklı olarak Megaralı Philon'un modalitelerinin tanım itibariyle zamanla bir ilgileri bulunmaz. Fakat zorunluluk ve olanaksızlık özelinde bunların "asla" yanlış ya da doğru olamayacak olmaları, yine de Megaralı Philon'un aklında belirli bir zamansallığın olduğunu gösterir. Bununla birlikte Diodorosçu olanağın mantıksallığına muhalefetle modal sistemini ortaya koyan Philon, olanak ve zorunsuzluğu zamandan bağımsızlaştırmak suretiyle, bunların *gerçek*leşebilmesini sağlamaya çalışmış görünür. Determinizm açısından Philon olanağı mantıksal ve zamansal olmaktan çıkarıp, içsel doğaya bağlı (*natura propria*) ya da uygun (ἐπιτηδειότης) olarak ele aldığından, olanağın artık tekillerin eylem olanakları olarak düşünülmesi mümkün hale gelir. Doğanın ya da içsel koşulların belirlenimi altında mevcut olan olanak, Cicero'nun Khrysipposçu tam ve temel neden olarak düşündüğü içsel doğa (*suapte natura*) (Fat. *43*) anlayışına ilişkin aktarımlarıyla bir arada düşünüldüğünde, Philoncu olanağın Khrysippos için önemli bir ilerleme olarak görüldüğü açıktır. Bununla birlikte Philon'un olanağı yalnızca şeyin kendisinden hareketle ortaya koyması ve dışsal unsurları göz ardı etmesi, tekillerden oluşan evrenin bazı unsurlarının dikkate alınmadığını gösterir ve gerçeklikte olanaksız olan pek çok durum olanaklı hale gelir. Eğer Philon'un düşündüğü gibi olanak yalnızca öznenin doğasına bağlı olarak ele alınıp bütün dışsal unsurlar göz arde edilirse, "denizin dibinde bulunan bir yığın samanın yanması olanaklı" olur.

Stoacı nedenler görüşü açısından önem arz eden modalitelerin Diodoros ve Philon tarafından farklı açılardan ele alınması, Khrysippos'un tutumu açısından belirleyici olmuştur. Zorunluluğu kader bağlamında onaylayarak Diodoros'a katılmış görünen Khrysippos, bize bağlı olanın temellendirilebilmesi için olanağı içsel doğa ile açıklayan Megaralı Philon'a da katılır. Bununla birlikte Diodoros'taki olanak yokluğunu ve Philon'daki olanak çokluğunu onaylamayan Khrysippos, kader ile bize bağlı olan arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırabilmek ve evrenin parçaları açısından zorunluluğu kaderden ayırabilmek adına, gerçek koşullarla uyumlu görünen modal sistemini geliştirir. Diogenes Laertios'ta örneklerle açıklanan Khrysipposçu modaliteler ayrık (διεζευγμένον) ya da bağlantılı (συμπεπλεγμένον) birer önerme biçiminde ifade edilirler:

> "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 (τὸ δυνατὸν μὲν τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι, τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων πρὸς τὸ ἀληθὲς εἶναι), örneğin 'Diokles yaşıyor'. Olanaksız olan, doğru olmaya muktedir olmayandır (τὸ ἀδύνατον δὲ ὃ μή ἐστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι [ya da doğru olmasına dış koşulların karşı koyduğu şeydir], örneğin 'Yeryüzü uçuyor'. Zorunlu olan, doğru olmanın yanı sıra yanlış olmaya muktedir olmayandır (τὸ ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὅπερ ἀληθὲς ὂν οὐκ ἔστιν ἐπιδεκτικὸν τοῦ ψεῦδος εἶναι); ya da yanlış olmaya muktedir olmasına rağmen, dış koşulların yanlış olmasına karşı koyduğu [şeydir] (ἢ ἐπιδεκτικὸν μέν ἐστι, τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι), örneğin 'Erdem yararlıdır'. Zorunlu olmayan ise doğru olduğu halde, dış koşullar tarafından karşı konulmadığından ötürü yanlış da olabilendir (τὸ οὐκ ἀναγκαῖον δέ ἐστιν ὃ καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ ψεῦδος οἷόν τε εἶναι, τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων), örneğin 'Dion geziniyor'" (DL VII. 75).

Diogenes Laertios'un aktardığı bu tanımlar Khrysippos için her bir modalitenin ikili olarak düşünüldüğünü gösterir. Olanaklı olan ve zorunsuz olan bağlantılı bir biçimde ifade edilirken, zorunlu olan ve olanaksız olan ayrık bir biçimde ifade edilir. Her bir modalite için ilk koşul Philoncu ölçütün aynıdır. Bir önerme ya da bir şey ister zorunlu isterse olanaklı olsun, ilkin "doğru olmaya muktedir (ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς)" olmak zorundadır. Bu nedenle ilk koşul şeyin içsel doğasından, kendi gücünden kaynaklanır; eğer bir şeyin doğru olma gücü yoksa o, olanaklı ya da zorunlu olamaz. İkinci olarak ister bu güç ile bağlantılı isterse ondan ayrık olarak ifade edilmiş olsun bir şeyin olanaklı ya da zorunlu olması dış koşulların (ἐκτὸς) direncine bağlıdır. Olanaklı olmak için doğru

olmaya "karşı konulmaması (μὴ ἐναντιουμένων)", zorunlu olmak için yanlış olmaya "karşı konulması (ἐναντιουμένων)" gerekmektedir.

Khrysippos'un Philoncu olanak çokluğunu sınırlandırmak üzere içsel doğa ile karşıtlık oluşturan dış koşulları hesaba katması, zamandan bağımsız Philoncu modaliteleri yeniden zamanla ilişkili olarak düşünmek anlamına gelir. Şöyle ki içsel doğanın zamandan bağımsızlığının ya da zamana direnebilmesinin aksine, dışsal koşullar zamanla yakından bağlantılıdır. Söz gelimi 'odun yanar" gibi bir önerme Philoncu olanak açısından odunun sahip olduğu yanabilirlik niteliğinden dolayı doğru olma olanağına her zaman sahip olacaktır. Oysa aynı önermenin Khrysippos açısından her zaman doğru olabilme olanağı yoktur. "Odun yanar" önermesinin olanaklı olabilmesi ilkin odunun odun olmasına, ikinci olarak "yanabilecek" bir ortamda bulunmasına bağlıdır. Zira Khrysippos için "denizin dibinde bulunan odun yanar" önermesi olanaksızdır. Her ne kadar "odunun yanması" doğru olmaya muktedir olduğundan ötürü olanaklı olmuş olsa da, onun "denizin dibinde bulunması" dışsal koşullar tarafından engellenmesi anlamına gelir. Bununla birlikte aynı odun yanabilecek koşullara sahip olduğunda yanabilme olanağına sahip olacağından, buradaki dışsal koşullar belirli bir zamana ve belirli bir duruma işaret ederler.

Khrysippos ile birlikte olanağın hem içsel doğanın zamansızlığına hem de dışsal koşulların zamansallığına bağlı bir olgu olarak düşünülerek zorunluluktan özenle ayrılması Stoacı olumsallık ve özgürlük açısından önemli bir adımdır. *Yorum Üzerine*'den itibaren Antik felsefede önemli bir tartışma olagelen olanak/olumsallık, Khrysippos'un ikili olanak tanımıyla birlikte kaderle uyumlu ve zorunluluktan ayrı olarak düşünülebilir hale gelir. Aristoteles için olanak ya da olumsallık ilineksel nedenler olan talihin ya da şansın temellendirilmesini sağlayarak ayaltı evrende tesadüfe yer açmaya hizmet eder. Aristoteles ilineksel olan ile zorunlu olan arasında bir karşıtlık kurarak, ilineksel olanın "olmaması olası olan olduğunu (ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι)" (*Ph.* 256b10) ve ilineksel nedenlerin gerçek anlamda neden olmadıklarını (*Metaph.*1065a30-35) ifade ettiğinden Stoacıların "gerçek nedenler"i varsayan evrensel nedensellik anlayışından ayrılır. Stoacılar için evren ayaltı/ayüstü olarak ikiye ayrılmadığından ötürü, evrende işleyen her bir neden gerçek ya da asıldır. Bu nedenle Stoacı olanağın ya da olumsallığın tesadüfle bir ilgisi yoktur. Süreklilikle karakterize olan Stoa evreni varlıkları arasındaki etkileşim ve ilişkisellikle nedenlerin her zaman işlediği, nedenselliğin bir an olsun

kesintiye uğramadığı bir evrendir. Dolayısıyla Khrysippos'un Diodorosçu modalitelere olan mesafesi ilineksel/asıl neden ayrımına dayanmadığından Aristotelesçi olanak görüşüne bir geri dönüş değildir.

Khrysippos iki yönlü zorunluluk/olanak ayrımıyla Aristotoles ile aynı düzlemde yer almamış olsa da, Aristoteles yorumcuları tarafından *Yorum Üzerine'*nin kavramsal çerçevesi içerisinde anlamlandırılır. Khrysippos'un Diodorosçu zorunluluğu reddetmek suretiyle olanağa yer açmasını Aristoteles'in ayrımlarıyla değerlendiren Afrodisiaslı Aleksandros, Stoacı kaderin olumsallığı dışladığını ifade ederken zorunlu olan (ἀναγκαῖον) ile kader arasındaki ayrımı göz ardı etmektedir:

> "Gerçekten de 'yarın bir deniz savaşı olacağı' doğruysa, deniz savaşının olacak olması her zaman kadere göre olacaktır –aslında her şey kadere göre olmuş olacaktır–. Fakat kadere göre olmak değiştirilemez (ἀπαράβατος) ise bu şey [deniz savaşı], olmaması 'olamayacak olan (οὐκ ἐνδέχεται)'dır ve bundan ötürü bu şey 'olamayacak olan (οὐκ ἐνδέχεται)' olsa bile olmaması (μή γενέσθαι) olanaksız olandır (τὸ ἀδύνατον). Bu durumda olmayacak olması (μή γενέσθαι) olanaksız olan bir şeyin zorunlu olana (τὸ ἀναγκαῖον) –veya olmaması olanaksız olana– kadar, aynı zamanda 'olamayacak olan (οὐκ ἐνδέχεσθαι)' bir şey olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Dolayısıyla onların şaka yoluyla söyledikleri gibi kadere göre olan her şey olumsallıkla (ἐνδεχόμενον) değil de zorunlulukla (ἀνάγκη) olmuş olacaktır" (Alex. *Fat.* 177. 2-178. 7).

Afrodisiaslı Aleksandros'un Stoacı kadere atfettiği değiştirilemezlik ve kuşatıcılık diğer kaynaklar tarafından da doğrulanan özellikler (DL VII. 135; Plut. *St. Rep.* 1049f; 1056c; SVF I. 160; Stob. *Ecl.* I. 78.18-20) olmasına rağmen olumsallık bildiren *endekhomenon*'un (τὸ ἐνδεχόμενον) zorunluluğa karşıt bir ontolojik tarz olarak ifade edilmesi oldukça ilgi çekicidir. Zira olumsal olan (τὸ ἐνδεχόμενον) Stoacı bir modalite olmadığı gibi, zorunlu olana (τὸ ἀναγκαῖον) karşıt olduğu ifade edilen olabilirlik/yapabilirlik (ἐνδέχεσθαι) Stoacı nedensel ya da modal terminolojide sıklıkla rastlanan bir kavrama karşılık gelmez. Aristoteles'te ontolojik bir tarza işaret eden olanağın, mantıksal karşılığı olarak düşünülebilecek olan olumsallık, Afrodisiaslı Aleksandros'un bu aktarımında ontolojik olan zorunluluğun (ἀνάγκη) karşıtı olarak

kullanılır.[25] Ontolojik olarak düşünülebilecek olan zorunlu/olumsal çiftinin epistemolojik karşılığı zorunlu olan/olumsal olan olarak ifade edilirken, buradaki olumsallık aynı zamanda epistemolojik olanağı içerir görünmektedir. Dolayısıyla Afrodisiaslı Aleksandros Aristotelesçi olanağın epistemolojik karşılığı olan olumsallığı, Stoacı şemada ontolojik hale getirip, olanağı epistemolojik olarak düşünmüş görünür. İlk bakışta tali bir seçim gibi görünen kavramların düzey değiştirmesi ise aslında önemli bir stratejik hamleye işaret eder gibidir:

> "Fakat derler ki, olanaklı olan (τό δυνατόν) ve olumsal olan (τό ἐνδεχόμενον) her şeyin kadere göre olmasını ortadan kaldırmaz (μή ἀναιρεῖσθαι). (Çünkü olması olanaklı olan –hiç olmasa bile– hiçbir şey tarafından engellenmez ve kadere göre olan şeylerin çelişkili (ἀντικείμενα) olmaları da engellenemez (κεκωλῦσθαι)). [Ve derler ki] bu nedenle olmayan şeyler aynı ölçüde (ὅμως) olanaklıdır. Onların engellenmiş olmamalarının kanıtı olarak da, aslında bunları engelleyen şeylerden bazılarının kesin olarak var olmasına karşın bizim tarafımızdan bilinmemesini (ἀυτά ἄν ἄγνωστα) ve kadere göre gerçekleşen çelişkilerin nedenlerinin de onların olmama nedenleri ile aynı oluşlarını ileri sürerler. (Çünkü onlar [Stoacılar] çelişkili olan şeylerin aynı koşullarda (τῶν αὐτῶν περιεστώτων) olmalarının olanaksız olduğunu söylerler.) Bununla birlikte onların ne olduğunun bizce bilinmemesinden dolayı olmayan şeylerin olmasının engellenemeyeceğini söylerler" (Alex. *Fat*. 176.14-23).

Afrodisiaslı Aleksandros'a göre Stoacı kader ile olanağı bir arada düşünebilmek için, nedenlere ve kaderin işleyişine dair epistemolojik bir sınırın kabul edilmesi gerekir.

[25] Aristoteles için olanağın ontolojik oluşu kuşkuya yer bırakmayacak denli açıktır. Bununla birlikte olumsallığın statüsü kimi zaman ontolojik bir olanağa (*Int.* 19a10) kimi zaman da doğrulukla bağlantılı epistemolojik bir duruma (*Int.* 18b17; *Metaph*.1019b31-33) işaret eder. Aristoteles'in her zaman sadık kalmadığı bu ayrım Afrodisiaslı Aleksandros'ta farklı bir düzeye aktarılır. Afrodisiaslı Aleksandros olumsallığı iki yönlü (ontolojik ve epistemolojik) ve belki de olanakla aynı anlama gelecek şekilde düşünür. Olanak yerine olumsallığın merkeze alındığı bu tercih aynı zamanda Megaralı mantıkçıların terminolojisiyle de uygunluk gösterir. Aristotelesçi olanağa muhalif olan Megaralıların "Orakçı Argümanı"nı kurarken seçtikleri kavramlarda olanak yerine olumsallığın tercih edilmesi, Afrodisiaslı Aleksandros'un düşüncelerinin muhatabını tespit etmeye yardımcı olur. Yukarıda da bahsedildiği üzere "Orakçı Argümanı"nda zorunlu olan (τὸ ἀναγκαῖον) ya da kesinlik (πάντως) ile olumsallık (ἐνδεχόμενον) ya da belki (τάχα) arasında kurulan karşıtlık hem epistemolojik hem de ontolojik bir ayrımı varsayar görünür (CAG XVIII. p. 35. 1-5; LS 38I). İlk bakışta bu argümanı aktaranlar belki ile kesinliği epistemolojik; zorunluluk ile olumsallığı ise ontolojik olarak düşünerek, Aristotelesçi ontolojik olanağı göz ardı etmiş görünürler. Halbuki Megaralılar zorunluluğa karşıt olarak düşündükleri olumsallığı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ele alırlar. Dolayısıyla Afrodisiaslı Aleksandros'un olanak yerine olumsallıktan bahsetmesi döneminin determinizm ve kader tartışmalarında merkezde bulunan kavramlara sadık kaldığının göstergesidir.

Dolayısıyla Stoacı kader anlayışı ile olanak teorisini uzlaştırmanın yolu, olanağın mantıksal ya da epistemolojik olarak düşünülmesinden geçer. Afrodisiaslı Aleksandros'un olanağı insan kavrayışına göreli olarak düşünmesi, yalnızca zorunluluğun gerçek ya da ontolojik olması anlamına gelir ve bu haliyle Khrysipposçu olanak tanımında var olan dışsal koşullar da aslında zorunluluk tarafından belirlenmiş olduklarından kadere içkindirler. Afrodisiaslı Aleksandros için her şeyin kader tarafından belirlenmiş olması ile modaliteler arasındaki ilişki, olanağın ya da olumsallığın epistemolojik olarak düşünülmesi ile anlaşılabilir hale gelmiş görünür. Fakat nedenlerin bütününün insan için bilinebilir olmadığı Stoacılar tarafından kabul edilse bile, bu bilinemezliğin olanağı gerçek olmaktan çıkarması söz konusu olamaz. Afrodisiaslı Aleksandros'un Stoacı olanağı mantık alanıyla sınırlama stratejisi gerçek bir olanağın ve dolayısıyla sorumluluğun olamayacağı anlamına gelir ki, bu Khrysipposçu kader anlayışı ve modaliteler teorisi ile uyuşmaz. Son tahlilde sorumluluk ve bize bağlı olan, failin eylemlerinin ya da nedenlerinin bilgisine sahip olmayı gerektirir. Stoacı bilgelik ideali açısından düşünüldüğünde söz gelimi Sokrates'in bilgeliği onun bilgece eylemlerinin nedeni olduğu kadar, onun övgüye değer olmasının nedeni de onun bilge olduğunun bilinmesidir. Dolayısıyla Afrodisiaslı Aleksandros tarafından kadere yahut zorunluluğa (ἀνάγκη) karşıt bir durum olarak ele alınan olanak ya da olumsallık, zorunlu olana (ἀναγκαῖον) karşıt olsa da kadere karşıt olmayan gerçek bir modalitedir.

Afrodisiaslı Aleksandros'un olanağı ya da olumsallığı kader ile uzlaştırmak için mantıksal modaliteye indirgemesi, Stoacı ılımlı determinizm anlayışına uygun bir yorumu yansıtmıyor olsa da, olanağın gerçek bir modalite olarak düşünülmesi Stoacılığa muhalif yazarların sıklıkla dile getirdikleri bir çelişkiye neden olmuş görünmektedir. Her ne kadar Stoacılar, olanağın gerçekliğine ve zorunluluğun sınırlılığına işaret ederek sorumluluğu temellendirmeye çalışmış olsalar da, başta Plutarkhos olmak üzere pek çok yazar bu ayrımların Stoacı kader teorisi ile çeliştiğini düşünmektedirler. Stoacılığa muhalif pek çok yazar, Stoacı kader ile zorunluluk arasında bir özdeşlik olduğunu düşündüklerinden, olanağın olanaksızlığına vurgu yapmak isterler. Khrysipposçu modaliteler ve nedenler görüşü arasındaki ilişkinin sorunlu olduğunu düşünen bu yazarlar, eleştirilerini oldukça temel olduğunu düşündükleri bir çelişkiden hareketle ortaya koyarlar:

> "[Khrysippos'un] 'olanak teorisi (τῶν δυνατῶν λόγος)' ile 'kader teorisi (τῆς εἱμαρμένης λόγον)' nasıl çatışmayacaktır? Çünkü olanak –Diodoros'a göre olduğu gibi– 'ya doğru ya da doğru olacak olan' olarak tanımlanmazsa, var olmaya muktedir olan (ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι) her şeyin olanaklı olması durumunda –ki bu şeyler gelecekte var olacak olmasa bile–, pek çok şey kadere göre olanaklı olmayacaktır. Son tahlilde kader yenilmezliğini (ἀνίκητος), kaçınılmazlığını (ἀνεκβίαστος) ve her şeyden üstünlüğünü (περιγενητικὴν ἁπάντων) yitirecektir. Dahası eğer o [kader], Khrysippos'un düşündüğü biçimde kabul edilirse, var olmaya muktedir şeyler genellikle olanaksız (ἀδύνατον) kategorisine girerler. Bu durumda her şeyin doğru olması zorunlu olacak olandır; yani her şey bütünün en yüce zorunluluğu [kader] tarafından (κυριωτάτῃ) belirlenir. Her şeyin yanlış olması olanaksızdır, çünkü en büyük neden (τήν μεγίστην αἰτίαν) [kader], bunun doğru olmasına karşıdır (ἀντιπίπτουσαν). Denizde öleceği kader tarafından belirlenmiş biri karada ölmeye nasıl muktedir olabilir? Kader tarafından engellenmiş (κωλυόμενον) birinin Megara'dan Atina'ya gitmesi nasıl mümkün olabilir?" (Plut. *St. Rep.* 1055d-e).

Plutarkhos'un eleştirisinde dikkat çeken ilk husus Khrysippos tarafından olanağın "ya doğru ya da doğru olacak" olarak düşünülmediği iddiasıdır. Plutarkhos'a göre eğer Khrysippos olanağın, "ne doğru olan ne de doğru olacak olan" olduğunu düşünüyorsa, "olması olanaksız olan şeyler hakkında olanaklı önermeler dile getirilebileceğini" ya da "her zaman yanlış olacak olan olanaklı önermeler olduğunu" ileri sürmek zorundadır. Bu kabul edildiğinde ise hem kaderden ötürü olması olanaksız olan şeyler olanaklı hale gelmiş olurlar hem de yine kaderden ötürü olması zorunlu olan şeyler olanaksız olurlar. Yüce Argüman'ın Khrysippos tarafından kabul edilen "olanaklı olan, ne doğru olan ne de doğru olacak olandır" önermesi açısından düşünüldüğünde Plutarkhos'un eleştirileri kayda değer görünüyor olsa da, yine aynı argümanın Khrysippos tarafından reddedilen "bir olanaksızlık bir olanağı izlemez" önermesi dikkate alındığında eleştiri ortadan kaldırılır. Şöyle ki Yüce Argüman'ın ilk iki önermesi kabul edilip, üçüncü önermesi reddedildiğinde olanak yalnızca mantıksal olur. Aksine birinci ve üçüncü önermeler kabul edilip, ikinci önerme reddedildiğinde hem kaderin kuşatıcılığı geçmiş açısından olumlanır hem de geleceğe dair bir önermenin kaderle çelişmeksizin olanaklı olması söz konusu olur. Zira olanağın olanaklı olabilmesi için, önermenin "şimdiden itibaren" sahip olduğu doğruluk değerinin değişebilir olması zorunludur. Bunun yanı sıra zorunluluğun yalnızca "geçmişte gerçekleşmiş olan" şeylere ilişkin olması, "şimdiden sonra" olacak olan şeylerin "olana kadar" olanaklı olmalarını sağlar. Böylece olanak zorunluluktan ayrılır, fakat kaderde her zaman içerilir. Kaderin zorunluluğu olanağı dışlamaksızın işler.

Bir şey ancak olduktan sonra zorunlu olarak olmuş (doğru) olur, henüz olmadıysa olması ya da olmaması olanaklıdır. Henüz olmamış olayların doğrudan yanlışa ya da yanlıştan doğruya değişebilir olmaları "bir olanaksızlık bir olanağı izler" önermesinin kabul edilmesine bağlıdır. Aksi takdirde geçmişten geleceğe değin korunan doğruluk değeri her türlü olanağı ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla Plutarkhos yalnızca Yüce Argüman'ın Diodoros tarafından reddedilen önermesinden hareketle, Khrysippos için "olanaklı önermelerin hiçbir zaman doğru olmayacağını" ileri sürmüş, mezkur argümanın ikinci önermesinin doğal sonucu olan Khrysipposçu "yanlış olacak olan önerme olanaklıdır" önermesini göz ardı etmiştir. Khrysipposçu olanak teorisini Yüce Argüman'ın belirli bir bölümü açısından değerlendirmiş görünen Plutarkhos'un bu stratejik yorumu ve niyeti, eleştirisinin ayrıntılarında daha da belirginleşmektedir.

Plutarkhos Stoacı kuşatıcı kader anlayışı uyarınca yanlış olabilme olanağının da kaderde içerilmesinin zorunlu olduğunu düşündüğünden, bu durumu kaderin kaçınılmazlığı ve yüceliği ile bağdaşmaz bulmaktadır. Son tahlilde Plutarkhos'a göre Khrysipposçu olanak teorisi şeylerin kader tarafından belirlenmediğini ima ettiğinden, her şeyi kuşatan en büyük nedenin bu niteliklerinin olanak tarafından olumsuzlandığının kabul edilmesi gerekir. Her türlü meydana gelmede Stoacı kaderin zorunlulukla iş başında olduğuna ilişkin görüşlerden hareket eden Plutarkhos, Yüce Argüman'ın Diodorosçu temellendirmesinin Stoacı kader anlayışıyla uyumlu tek temellendirme olduğunu iddia etmek durumundadır. Fakat Plutarkhos'un bu eleştirisinde gözden kaçırdığı temel husus, Khrysippos'un olanak teorisinin yalnızca Yüce Argüman'a ilişkin kabulleri ile değerlendirilemeyecek oluşudur.[26] Plutarkhos Khrysippos'u eleştirirken Diogenes Laertios'un bağlantılı olanak tanımını göz ardı etmekte ve meseleyi yalnızca "yanlışlık" üzerinden ele almaktadır. Halbuki Plutarkhos'un "var olmaya muktedir olan (ἐπιδεκτικὸν τοῦ γενέσθαι) her şeyin olanaklı olması" gibi bir durumdan bahsetmesi, Diogenes Laertios'un modalitelere ilişkin aktarımlarıyla benzerlik göstermekte ve Khrysipposçu

[26] Stoacı modaliteleri Yüce Argüman'a indirgeme problemi Boethius'un da kafasını karıştırmış görünür. *Yorum Üzerine'*ye ilişkin yorumlarında Stoacı modalite tanımlarını anlamadığını ifade eden Boethius, Stoacıların önermeleri temelde olanaklı ve olanaksız olarak ayırdıklarını; olanaklıyı zorunlu ve zorunsuz olarak, zorunsuzu ise yeniden olanaklı ve olanaksız olarak ikiye ayırdıklarını ifade eder. Boethius'a göre bu bölümlemede olanak, hem bir türe hem de bir cinse karşılık geldiğinden, modalitelere ilişkin Stoacı ayrımlar, saçma ve dikkatsizce yapılmıştır (Boethius'tan aktaran Mates, 1961: 37).

"olanak teorisi"nin Plutarkhos tarafından eksik ya da taraflı bir biçimde aktarıldığını kanıtlamaktadır.

Bununla birlikte Plutarkhos'un eleştirisini dile getirirken yalnızca "muktedir olma (ἐπιδεκτικὸν)"dan bahsetmesi, Khrysipposçu olanağı sadece şeylerin doğasına bağlı olarak düşündüğünü gösterir. Tıpkı Diogenes Laertios'un birleşik tanımının ilk bölümünde yer aldığı gibi "muktedir olma"yı olanak olarak düşünen Plutarkhos, dışsal koşulların belirleyiciliğini göz ardı etmiş görünür. Fakat Plutarkhos'un bu eleştirisinde kullandığı kavramlar ve metnin devamında ifade edilen hususlar, Plutarkhos'un vurguladığı Khrysipposçu çelişkiyi –Plutarkhos'un metni aracılığıyla– ortadan kaldırmayı sağlar. Şöyle ki Diogenes Laertios'un mahiyetine ilişkin herhangi bir açıklama yapmadığı dışsal koşullar, Plutarkhos'un metnindeki kadere karşılık gelecek şekilde değerlendirilirse, Stoacı nedenler görüşü ve kader anlayışı ile tutarlı bir olanak teorisini savunmak mümkün hale gelir.

Plutarkhos'un eleştirilerinin son cümlelerinde kaderin bazı şeylere karşı gelen (ἀντιπίπτουσαν) ve onları engelleyen (κωλυόμενον) bir güç olarak tanımlanması, Diogenes Laertios'un dışsal koşullarının "karşı koyuculuğunu (ἐναντιουμένων)" akla getirdiğinden, burada kader ile dışsal koşullar aynı anlama gelecek şekilde kullanılmış gibi görünmektedir. Bununla birlikte Plutarkhos ilerleyen satırlarda Khrysippos'a göre kaderin kendinde yeterli (αὐτοτελῆ) bir neden değil de, sadece başlatıcı (προκαταρκτικός) olarak düşünüldüğünü (*St. Rep.* 1056b) ifade ederken, Stoacı kaderin dışsal bir güç anlamına geldiğini ima etmektedir. Dolayısıyla Khrysipposçu "olanak teorisi" ile "kader teorisini" uzlaştırmanın yolu Stoacı neden türlerini hesaba katmaktan geçer. Buna göre Diogenes Laertios'un olanaklı olan tanımında yer alan dışsal koşullar, kader ile eş anlamlı olarak düşünüldüğünde, olanağın ya da zorunluluğun olanağının koşulu, kaderin engel teşkil edip etmemesidir. Kaderin başlatıcı bir neden ve dışsal bir koşul olarak düşünülmesi ile içsel nedenlerin varlığı olanaklı hale gelir. Böylece kader teorisiyle çatışmaksızın içsel nedenlerden hareketle bazı şeylerin olanaklı olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Afrodisiaslı Aleksandros kaderin başlatıcı ya da öncül bir neden olarak düşünülmesi gerektiğini açıkça ifade ederken, Plutarkhos'ta bahsi geçen çelişkinin çözümünü sunar:

> "Herhangi bir şeyin nedenler dizisine (κατά εἱρμὸν αἰτίων) ve önceden ortaya konan nedenlere (αἰτίας προκαταβεβλημένας) göre meydana gelmesi ya da gelmemesi olanaklı değildir. Eğer bu şekilde olmuş olsaydı, her şeyin kadere göre olduğunu savunanlara göre pek çok şey olanaklı olurdu; çünkü onlara göre olmayanın olmaması, o şeyin oluşunun önceden ortaya konan nedenler tarafından engellenmesinden (κεκωλῦσθαι) ötürüdür" (Afrodisiaslı Aleksandros'tan aktaran Bobzien, 2004:128-129).

Kader öncül, başlatıcı ya da engelleyici bir neden olarak düşünüldüğünde, bu yaklaşım Stoacı neden anlayışının evrene içkin bakış açısına odaklanıldığı anlamına gelir. Stoacı içkin nedensellik anlayışı, herhangi bir şeyin önceden ortaya konan nedenler dizisine göre meydana gelme olanağını ortadan kaldırır. Bu açıdan kader tıpkı bedenler gibi "tekil" bir neden görünümü kazanır. Olanağı kader ile bir arada düşünebilmek açısından makul bir uzlaşımı sağlayan bu yaklaşım yine de Stoacı çok yönlü kader anlayışını açımlamayı sağlamaz. Nitekim Stoa felsefesinde temel ve evrensel bir ilke görünümünde olan kader, yalnızca engelleme işlevine haiz dışsal bir güç değildir; o aynı zamanda bütün nedenleri kuşatan "tek" nedendir. Bu nedenle kaderi dışsallaştırmak suretiyle olanakla örtüştürmek, Stoacı kader görüşünün sadece tek bir yönüne odaklanıldığı anlamına gelir.

Son tahlilde Stoacı neden ve nedenleri açıklığa kavuşturabilmenin ve bize bağlı olanı temellendirebilmenin yolu Khrysippos'un modal sisteminde tanımlanan zorunlu olan (ἀναγκαῖον) ile Stoacı evrensel zorunluluğun (Ἀνάγκη) farklı düzlemleri ifade edebilmek üzere düşünülmüş olduklarının kabul edilmesinden geçer. Buna göre tekil bedenler düzleminde zorunluluğun yanı sıra olanak, zorunsuzluk ve olanaksızlık mevcuttur. Evrenin bütünü açısından ise burada tek bir nedenin zorunlu işleyişi söz konusudur. Determinizm ya da kadercilik ile bize bağlı olan ya da özgürlük arasındaki ilişkinin mahiyetine ilişkin probleme cevap verebilmek adına zorunlu olan ile kaderin zorunluğu arasında ayrım yapan Stoacılar, bu ayrımları ile zorunlulukla işleyen kaderin her türlü olanağı içerebileceğini iddia edebilmişlerdir. Stoa felsefesinde en önemli ve en problematik kavramlardan biri olan kader ise kehanet ile ilişkisinde hem Stoacı nedenselliğin işleyişini hem de Stoacı etiyolojinin ve epistemolojinin mahiyetini gözler önüne serecektir.

3. 2. 4. Kader (Εἱμαρμένη) ve Kehanet (μαντική)

Stoa evreninde bedenlerin nedenler olması ve bedenler arasındaki ilişkiye atıf yapan nedensellik düşüncesi, Helenistik felsefeye hakim olan genel bir ilkede temellenir: "Her şey kadere göre meydana gelir (τά πάντα κάθ εἱμαρμένην γίνεται/*efficitur igitur fato fieri*)". Kader ilkesi olarak adlandırılabilecek bu ifadenin başta Khrysippos olmak üzere Stoacı filozofların tamamı tarafından istisnasız bir biçimde kabul edildiği görülür (Euseb. *Praep. evang.* 6. 8. 3; Cicero, *Fat.* 21). Oluşun ve varlığın temelinde yer alma işlevine haiz kaderin içeriği ve bağlamı ise Stoacı filozoflar arasında farklılık gösterir. Zenon ve Kleanthes için kader evrensel perspektifte işleyen; kimi zaman tanrıya kimi zaman aktif ilkeye kimi zaman da zorunluluğa işaret eden bir güç olarak anlaşılır (DL VII. 135; Stob. *Ecl.* I 133. 3-5; SVF I. 60). Long ve Sedley'in de belirttiği üzere Khrysippos'un selefi olan bu filozoflarda kader ile ahlaki sorumluluk arasında bir gerilim olduğu düşünülmez (LS 342; 392). Onlar için kader öngörüseldir; tıpkı Leibniz gibi olanaklı evrenlerin en iyisinin, içinde bulunulan bu evren olduğunu düşünen Zenon ve Kleanthes'in iyimserliği, kaderin mevcut olanağı gerçekleştiren bir "iyilik ilkesi" olarak düşünüldüğünü gösterir.

Teodise açısından aynı iyimserliği gösteren Khrysippos, kader ile öngörü arasındaki ilişkinin mahiyeti, evrensel/ bireysel kader tasavvuru ve kaderin zorunlulukla olan ilişkisi bakımından öncellerinden ayrılır. Zenon ve Kleanthes'in evrensel işlevi açısından dikkate aldıkları minimal kader anlayışları, Khrysippos'ta farklı düzeylere aktarılarak çok yönlü bir içerikle donatılır. Bu temel fark ise ilkin kader ile öngörü arasındaki ilişkide açığa çıkar. Kaderin öngörüsel olduğunu düşünen Kleanthes ve Zenon'un aksine Khrysippos kaderin öngörü (πρόνοια) olduğunu ifade eder (Plut. *St. Rep.* 1050b). Bu fark ise Chalcidios tarafından *In Platonis Timaeum'*da açıkça ortaya konulur:

> "Bu nedenle bazıları –gerçekte bir ve aynı olan– kader (*fatum)* ile öngörü (*providentia)* arasında bir fark olduğunu varsayar. Öngörü tanrının iradesi olacaktır (*quippe providentiam dei fore voluntatem)* ve bu irade bir nedenler dizisidir (*seriem esse causarum)*. İradesi nedeniyle o [tanrı] öngörüdür. Ayrıca yine nedenler dizisi olması nedeniyle ona [tanrıya] 'kader' denmiştir. Sonuç olarak kadere uygun olan her şey aynı zamanda öngörünün ürünü; öngörüye uygun olan her şey de kaderin ürünüdür. Bu Khrysippos'un bakışıdır. Öte yandan Kleanthes gibiler öngörünün kaderden geldiğini fakat kader tarafından meydana getirilmiş şeylerin öngörünün ürünü olmadığını ifade ederler" (SVF II. 933; LS 54U).

Khrysippos için öngörü ile kader aynı anlama gelirken, Kleanthes için kader öngörüden ya da tanrının iradesinden daha kapsamlıdır. Bu fark iki filozofun kötülük problemine olan yaklaşımında belirginleşir. Khrysippos'a göre tekillik perspektifinde kötü olarak görünen her şey evrensel perspektifte iyidir, dolayısıyla insan bilgisi için kötü olan her şey tanrıdan gelmektedir (Plut. *Com. Not.* 1064c-1067c). Oysa Zenon kötülük ile tanrıyı birbirlerinden özenle ayırarak tanrının mutlak bir mutluluk içinde bulunduğunu ifade ederken (DL VII. 147), Kleanthes de bireysel kötülüklerin tanrıyla bir ilgilerinin olmadığını düşünür (IG II-21). Teodise bakımından ortaya çıkan bu esaslı fark Khrysippos ve öncellerinin kaderin düzeyleri konusunda da birbirlerinden ayrılmalarına neden olur. Zenon ve Kleanthes'te kader, bireysellikle herhangi bir ilgisi bulunmayan evrensel bir güç olarak alımlandığından dolayı, özgür irade ve determinizm arasında herhangi bir çelişkiye göndermede bulunmaz. Öncellerinin evrensel determinizmi göz ardı etmelerinin aksine Khrysippos için kader hem evrensel hem de bireysel düzlemlerde işlerlik gösteren bir güç ya da koşul olarak anlaşılır. Bütün söz konusu olduğunda öngörüye tekabül eden kader epistemolojik kusurlardan ötürü kötülüğün kaynağı olarak görülmekteyken; tekillerin kaderi söz konusu olduğunda bu kez nedenleri kendinde barındıran her bir tekil gelişmeye açık doğası uyarınca kaderinin işleyişine katkıda bulunur ya da ona rıza gösterir.

Khrysippos için zorunlu ve değiştirilemez doğası nedeniyle tüm olayları ve durumları içeren kader, etkin ilke ya da tanrı gibi sonsuz olduğundan (Gell. *NA* VII. 2. 3; Cicero, *Fat.* 21) öncesiz ve sonrasızdır. Bu nedenle kaderin etkin olmadığı ya da olmayacağı herhangi bir an yoktur. Bununla birlikte kaderin sürekli etkinlik halinde olması, her şeyin kader tarafından belirlendiği anlamına gelmez. Kader yalnızca meydana gelen şeylerin nedenlerini içerir. Başlangıcı ve bitimi olmayan bu nedenler dizisinde olacak olan olaylar "olmadan önce" belirlenmezler; evrenin işleyişinde belirli olan yalnızca "olanaklı olaylar" çokluğudur. Henüz olmamış olayların olma olanağı kader tarafından kuşatıldığından, Khrysipposçu kader anlayışı katı bir determinizme neden olmaz. Kader olmuş olanın, oluyor olanın ve olacak olanın bütün olanaklı nedenlerini içerdiğinden, olanaklı olan her şey aslında kadere göre olmuş olur; kader tarafından belirlenmiş olmaz. Bu nedenle "her şey kadere göre meydana gelir" önermesi, her durum ve etkinlik için

zorunlulukla doğrudur. İster kozmik isterse tekil olsun her bir nedenin kader tarafından kuşatılmış olması özgürlük, sorumluluk ve bize bağlı olan açısından bir sorun teşkil etmez. Dolayısıyla tekil bir insan söz konusu olduğunda onun yazgısının doğumundan ya da kavramaya başlamasından itibaren belirlendiğini söylemek Khrysipposçu kader anlayışı bakımından doğru değildir.

Khrysipposçu kaderin bu iki düzeyinin ayrıntıları ise kader ile nedenler arasındaki bağlantıda açıklığa kavuşur. Chalcidios tarafından kaderin öngörü ve irade dolayımıyla nedenlerle ilişkilendirilmesi Stoacı (Khrysipposçu) nedenselliğin kader ile bağının kurulabilmesini sağlar. Chalcidios'a benzer bir biçimde Aetios, Afrodisiaslı Aleksandros ve Cicero da Stoacı kaderin bir nedenler dizisi (εἰρμός αἰτιῶν/*seriemque causarum*) olarak anlaşılması gerektiğini düşünürler (SVF II. 917; 920; Cic. *Div*. 1. 125). Yine bu bağlamda Diogenes Laertios'un "kader varlıkların birbirine bağlı nedenidir (ἔστι δ᾽εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη)" ifadesi (DL VII. 149) de Khrysippos'un zihnindeki kader anlayışını gözler önüne sermeye yardımcı olur. Kaderin nedenler dizisi (εἰρμός αἰτιῶν) ya da bağlayıcı neden (αἰτία εἰρομένη) olarak anlaşılması etimolojik olarak doğrulanamasa bile[27], bu bağlantı Khrysippos ile birlikte alışıldık tanım olageldiğinden, Stoacı kader ve nedensellik anlayışını belirginleştirmeye yardımcı olur.

Eusebios'a göre kader ve yazgı kavramlarının etimolojisi ile ilgilenen Khrysippos, yazgının (πεπρωμένην) belirli bir belirlenim (πεπερασμένην) ve son/tamamlama (συντετελεσμένην) olduğunu söylerken kaderi (εἱμαρμένη) Zeus'un iradesinden başka hiçbir nedenin olmadığı bir tür dizi (εἰρομένην) olarak tanımlar (Eus. *Praep. ev.* VI. 8. 8). Kader ile dizi, yazgı ile son arasında olduğu varsayılan bu ilişki Helenistik tanıklıklarda, çeşitli analojiler aracılığıyla anlaşılıp aktarılmaya çalışılır. Aulus Gellius Khrysipposçu kader anlayışını aktardığı satırlarda sonsuz ve değişmez koşullar zinciri (*sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena)* olan kaderin yuvarlanarak ve dolaşarak bitimsiz bir sonuçlar düzeni (*aeternos consequentiae ordines*) meydana getirdiğini ifade eder (*NA*. VII. 2. 1-2). Zincir analojisini yineleyen Afrodisiaslı Aleksandros Stoacı evrene

[27] *An Intermediate Greek-English Lexicon'*da εἱμαρμένη paylaştırmak, bölüştürmek, payını vermek anlamlarına gelen μείρομαι fiilinden türetilmiş olup, mitolojik çağrışımlarının yanı sıra parça anlamında da kullanılan μοῖρα ile yakından bağlantılıdır. Oysa bağlamak, birleştirmek, iliştirmek vb. anlamlara gelen εἴρω ve ondan türeyen εἰρομένη ile dizi, sıra vb. anlamlara gelmesinden ötürü diğer iki sözcüğe yakın olan εἰρμός, etimolojik açıdan εἱμαρμένη ile ilgili değildir (Liddell & Scott, 1889: εἴρω; εἰρμός; μείρομαι; μοῖρα). Εἱμαρμένη kavramını etimolojik olmasa da semantik açıdan αἴτιος kavramının ima ettiği anlam içeriğine dahil etmek daha makul görünmektedir.

birliğini verenin "düzenli bir dizi (κατὰ εἱρμὸν τίνα καὶ τάξιν)" olduğunu belirttikten sonra, her şeyin kendisinden sonra gelen şeyin nedeni olarak düşünüldüğü Stoacı kader anlayışında, şeyler arasındaki bu bağlantının önce gelenin sonra gelene eklendiği bir zincir (ἅλυσις) olarak düşünüldüğünü belirtir. Dahası Afrodisiaslı Aleksandros'a göre bu işleyiş Stoacı kaderin özüdür (οὐσία) (*Fat*. 192.1-3; 193. 5-9).

Bahsi geçen bu analojilerde Stoacı nedenler dizisini (εἱρμός αἰτιῶν) zincir (ἅλυσις/*catena*) örneği üzerinden düşünen yazarlar, seçtikleri imgenin hatalı oluşundan ötürü, Stoacı kader anlayışının özüne dair olmayan eleştirilerde bulunurlar. Özellikle Afrodisiaslı Aleksandros Stoacı kaderi, zincir imgesi üzerinden düşündüğünde aslında birbirinden ayrık olan nedenleri iç içe geçmiş olarak tahayyül eder. Bunun sonucunda da "ne gün gecenin ne de kış yazın nedenidir; bunlar arasında bir zincirde (ἁλύσεως) olduğu gibi bir iç içe geçmişlik (ἐμπέπλεκται) yoktur" (*Fat.* 195. 13-15) eleştirisi ile Stoacı kader anlayışını hedef alır. Oysa Stoacılar için her bir neden ayrı başına olan bir bedene karşılık geldiğinden Stoacı kader, zincir imgesinde içerilen iç içe geçmişlik ile birlikte düşünülemez. Zaten Hankinson'ın da belirttiği üzere Afrodisiaslı Aleksandros'un ἅλυσις ve Aulus Gellius'un *catena'*sı yaygın sözcükler ya da doğru tercümeler değildirler (Hankinson, 1996: 203). Dolayısıyla bu yazarların ileri sürdüğü üzere kader bir zincir gibi düşünülürse, nedenler arasındaki ilişkisellik vurgulansa dahi, evrensel sempatiyi temellendirmeyi sağlayacak olan tekillik ve evrensel işleyişinde kaderin bedenlere olan "aşkınlığı" göz ardı edilmiş olur.

Afrodisiaslı Aleksandros'un kaderin özü olarak düşündüğü bu iç içe geçmiş işleyiş, Latin dilinde *catena* imgesiyle yinelenmiş görünse de, aslında Aulus Gellius Khrysippos'un *Öngörü Üzerine'*sini alıntıladığı satırlarda, kaderin zincirden ziyade bir dizi olarak düşünülmesi gerektiğine ilişkin önemli bir ipucu sunar:

> "*Öngörü Üzerine'*nin dördüncü kitabında o [Khrysippos] εἱμαρμένη'nin 'bütünde doğa tarafından kurulmuş birbirini izleyen (ἐπακολουθούντων), sonsuza kadar birbirine eşlik eden ve değiştirilemez bağlılığın (ἀπαραβάτου ἐπιπλοκῆς) bulunduğu bir düzen (σύνταξις)' olduğunu söyler" (*NA.* VII. 2. 3).

Aulus Gellius'un bu alıntısında "birbirini izleme (ἐπακολουθέω)" ve "değiştirilemez bağlılık (ἀπαραβάτου ἐπιπλοκῆς)" vurguları, kaderi iç içe geçmiş halkalar yerine, sıralı boncuklar düzeniyle bir arada düşünmeyi gerektirir. Zincir yerine Khrysippos'un dizi tasvirine uygun olarak kolye ya da tespih imgeleri kullanıldığında Stoacı kaderin bedenlerden bağımsız karakteri net bir biçimde vurgulanmış olur. Şöyle ki zincir imgesi birbirine geçmiş nedenleri varsayar ve nedenlerin nedeni olan kader bu imgede nedenlere bağımlı hale gelmiş olur. Zincirin halkaları yani nedenler ortadan kaldırıldığında kader de ortadan kalkar. Dolayısıyla zincir analojisi kaderi nedenlere bağlamak suretiyle onun yüceliğini ve kuşatılıcılığını ortadan kaldırır. Halbuki Stoacı evrensel güç olan kaderin işleyişi dikkate alındığında onun nedenlerin varlık koşulu olmak bakımından onlardan ayrı olması gerekir. Bu nedenle Stoacı kaderi anlamak üzere tespih analojisine başvurulursa, hem birlikte işleyen nedenlerin sürekliliği hem de nedenleri bir arada tutan kaderin mahiyeti anlaşılmış olur. Boncukları bir arada tutan ipin kaderi; boncukların ise nedenleri imlediği tespih analojisi, kader ile nedenler arasındaki ilişkiyi ve kaderin nedenleri birbirine bağlama işlevini açık kılar. Nasıl ki tespih, tespih olabilmek için boncukların içinden geçen ipe gereksinim duyarsa, aynı şekilde Stoacı evrensel düzen de sürekli, birlikli ve ilişkisel olabilmek için nedenleri bir arada tutan kadere ihtiyaç duyar. Kader sayesinde her bir neden diğer nedenlerle belirli bir ilişki içinde olur ve dizinin herhangi bir yerinde meydana gelen nedensel bir değişim, dizinin geri kalanına da etki eder. Bunun yanı sıra Stoacı kader nedenleri birbirine bağladığından, kader ortadan kaldırıldığında –tıpkı ipin kopması durumunda saçılacak olan boncuklar gibi– nedenlerin düzeninden bahsetmek olanaksız hale gelir.

Analojinin de açık kıldığı üzere Khrysipposçu kader tekil nedenlerden ayrı fakat onları bir arada tutan ve var kılan; bu haliyle de ortak doğa (κοινή φύσις), ortak doğanın aklı (ὁ κοινός τῆς φύσεως λόγος), öngörü (πρόνοια), Zeus, Zeus'un aklı ve iradesi (βούλησις) (Plut. *St. Rep.* 1050b; 1056c; *Comm. Not.* 1076e) gibi kavramlarla da açıklanan evrensel güçtür. Stoa fiziğinin birbiri yerine kullanılabilir kavram çokluğunda, imlediği düzey ve bağlam uyarınca doğaya, tanrıya, ateşe ya da *pneuma'*ya da karşılık gelen ve genel anlamda bütün düzeni yöneten (διοικητικήν) ilke (*Stob. Ecl*. I. 79. 1-12; LS 55M) olarak anlaşılan kader, bu haliyle ontolojik, teolojik ve kozmolojik işlevlere haizdir. Bu çok işlevliliğinde "varlıkları birbirine bağlayan neden ya da evreni yöneten akıl (αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ᾽ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται)" (DL VII. 149) olarak da

düşünülen kader hem kurucu hem de düzenleyici bir varlık ve bilgi ilkesi olarak işlerlik gösterir.

Stoa evreninin sürekliliğini ve varlıkları arasındaki ilişkiselliği temellendirmeyi sağlayan kader düşüncesi aynı zamanda Stoa fiziğinde "bilimsel" amaçlarla incelenmiş önemli bir konuya da kapı aralar. Stoacılar için kimi zaman temaşaya (θεωρία) ve yoruma (ἐξηγητικά) dayanan bir bilim (ἐπιστήμη) (Sextus, *Adv. Math.* IX. 132) kimi zaman da kesin sonuçlara dayanan bir sanat (τέχνη/*ars*) (DL VII. 149; Cicero, *Nat. D.* III. 14; *Div.* I. 34) olarak tanımlanan kehanet (μαντική), kaderin işleyişini açık kılar. Var olma koşulunu Stoa evreninin düzeninden alan kader, kehanetin varlık koşulu (*ratio essendi)*; kehanet de kaderin bilinme koşuludur (*ratio cognescendi)*. Her şeyin kadere göre meydana gelmesi kahinliği olanaklı kılarken, kehanet de kaderin işleyişini anlamayı sağlar: "Kehaneti öven ve teorilerinde muhafaza edenler, onu 'her şey kadere göre meydana gelir' [iddiasını] doğrulamak için kullanırlar" (Alex. *Fat.* 201.32-202. 2).

Stoa fiziğinde kader ile kehanet arasında bulunduğu varsayılan bu özsel ilişki Epikourosçu Diogenianos'a göre geçersiz bir çıkarımın sonucunda elde edilmiş görünür. Diogenianos Khrysippos'un "her şey kadere göre meydana gelir" ilkesinden kehanetin varlığını çıkarsadığını; fakat "kehanet vardır" sonucunun "her şey kadere göre meydana gelir" öncülü ile kanıtlanamayacağını ifade eder (Eus. *Praep. ev.* IV. 3. 2). Diogenianos Aristotelesçi tanıtlama kuralları uyarınca Khrysippos'un akıl yürütmesinin eksik öncüllerden hareketle kurulduğunu düşünmüş görünür. Fakat Khrysippos'un büyük öncülü "eğer kehanet varsa, her şey kadere göre meydana gelir"; küçük öncülü "kehanet vardır" ve sonucu da "o halde her şey kadere göre meydana gelir" şeklinde açımlanırsa, Diogenianos'un çıkarımın geçersiz olduğuna ilişkin itirazı bertaraf edilmiş olur.

Bunun yanı sıra Aristotelesçi evren tasarımının gerektirdiği talih unsurunu ayaltı aleme tatbik etmek isteyen Diogenianos, "aptalca (εὐηθείας)" bulduğu diğer bir Khrysipposçu tanıtlamayı da yanlı(ş) yorumlamış gibidir. Diogenianos Khrysippos'un *Kader Üzerine'*de her şeyin kader tarafından kuşatılmaması durumunda, kahinlerin öngörülerinin doğru olmayacağını ileri sürdüğünü belirttikten sonra, sağduyunun bu öndeyileri yanlışladığını ifade eder (Eus. *Praep. ev.* IV. 3. 1). Yukarıdaki açımlama göz önünde bulundurulduğunda Khrysippos'un buradaki tanıtlamasının da tümdengelimsel bir uslamlama olduğu göze çarpar. Oysa Diogenianos'un eleştirisinde bahsi geçen

sağduyu, tümevarım ile ilgili görünmektedir. Tümdengelimsel bir uslamlamayı deney ile çürütmeye çalışan Diogenianos'un bu eleştirisi, Stoacıların kehanet ve kahin arasındaki ilişkiye ilişkin ifadeleri ile ortadan kaldırılır. Stoacılara göre yanlış öndeyilerde bulunulması, kehanetin değil kahinin kusurudur: "Hatalı çıkarımlara ve yorumlamalara dayanan kehanetlerin yanlış oldukları ortaya çıkarsa; hata işaretlerde değil, yorumlayanın bilgisizliğinde (*inscientia)* aranmalıdır" (Cicero, *Div.* I. 118). Zira her şey kadere göre meydana geldiğinden, bütün nedenler arasındaki bağı bilen bir insanın yanılması olanaksız olacaktır; böylesi bir insan, olacak olanın nedenlerini de kavramış olacağından olacak olanı zorunlulukla bilecektir. Ancak tanrıdan başka hiç kimse bütün nedenleri kavramaya muktedir olmadığından, insana düşen tek şey, belirli imler (*signis)* aracılığıyla peşi sıra gelecek olana dair öndeyide bulunmaktır (Cicero, *Div.* I. 127).

Tümdengelimsel uslamlamada, kaderin epistemolojik koşulu olduğu belirtilen ve bu nedenle bir metot olarak da işlerlik gösteren kehanet, teolojik içerimiyle de etik erek açısından son derece önemlidir. Nitekim kehaneti "işaretleri görmek, anlamak ve açıklamak üzere tanrılar tarafından insana verilmiş bir güç" olarak tanımlayan Khrysippos (Cicero, *Div.* II. 130), kehanetin varlığını tanrıların varlığının (Cicero, *Nat. D.* II. 7-12) ve tanrıların insanlarla ilgilendiğinin kanıtı olarak sunar (Cicero, *Nat. D.* II. 166). Teoloji ve teodise açısından kullanışlı bir kavrama göndermede bulunan kehanet, Stoa felsefesi açısından hem evrensel nedenselliğin ve düzenin hem de ahlaklılığın pratik ve epistemolojik açılardan doğrulanmasını sağlar.

Kehanetin düzenlilik ve evrensellik kavramlarıyla olan bu döngüsel ilişkisi, Sambursky'e göre aynı zamanda tümevarım ilkesinin örneği ve nedensellik yasasının kanıtı olarak kendini gösterir (Sambursky, 1959: 66). Kehanetin tümevarım ve nedensellik yasası ile olan ilişkisi ise Cicero'nun ayrımlarıyla belirginleşir. Kehaneti sanata ve doğaya bağlı olmak üzere ikiye ayıran Cicero (*Div.* I. 128; II. 12), sanatın müttefiki olan kehanetin gözlemden (*observatio*) hareketle bilinmeyeni çıkarsadığını; sanattan yoksun olan kehanetin ise gözleme, akla ya da çıkarıma başvurmaksızın dizginlenmemiş duygular ya da ruhsal duygulanımların etkisinde geleceğe dair öndeyide bulunduğunu belirtir (*Div.* I. 34). Bu ayrımda doğaya bağlı ya da doğal olarak nitelenen sanattan yoksun kehanet, felsefi ve teolojik temelini Pythagorasçılık ve Platon'da bulur. *Şölen'*de kehanetin, Eros'u korumak ve sakınmak için tanrı ile insanlar arasında kurulan ortaklık olduğunu ifade eden

Platon, kehaneti adak ve törenlerle birlikte düşünür (*Symp.* 188b). Kehanetin bu aşkın ve akıldışı türünde kahinler ayrıcalıklı insanlar olarak görülür. Stoacı fizik kuramlarının doğrulanması noktasında epistemolojik bir önem arz eden sanata bağlı kehanet ise, özellikle Khrysippos ile birlikte akla ve gözleme dayandığından ötürü "bilimsel" ve "kamusal" bir hüviyet kazanır. Cicero'ya göre imlerin gözlemlenmesine dayanan bu kehanet türünde kahin nedenleri ayırt etmekle değil de, "nedenlerin işaretlerini ve imlerini (*signa tamen causarum et notas*)*"* ayırt etmekle ilgilenir. İşaretlerin ve imlerin toplanmasını ve kaydedilmesini amaçlayan bu özenli çalışma, kahinlerin geleceğe dair öndeyide bulunmalarını sağlar (*Div.* I. 127-128).

Stoacı kehanetin nedenlerden değil de işaretlerden (etkilerden) hareketle işlemesi, başta Diogenianos ve Cicero olmak üzere pek çok yazarın eleştirisine hedef olur. Kehanetin bilimselliğine, gözlemin kesinliğine, kehanet ile kader arasındaki çelişkiye ve kehanet ile olanağın bağdaşmazlığına yönelik bu eleştiriler aynı zamanda Stoacı kader teorisi ve nedenler anlayışı ilgili önemli eleştirileri de beraberinde getirir. Cicero Khrysippos'u Keldani kahinlerine açıklama yapabilecekleri ilkeleri sunmakla itham ederken, kehanetin meşru kabul edilmesi durumunda iradenin (*voluntas*), emeğin (*studium*) ve eğitimin (*disciplina*) ortadan kalkacağını belirtir:

> "Eğer kaderin etkisi ve doğası kehanet mantığıyla sağlamlaşacaksa, bütün bu unsurlar anlamını yitirir. Dahası eğer kehanet (*divinatio*) varsa, sanatın (*ars*) hangi teorilerine (*percepta*) (Yunancada θεωρήματα denilen bu unsurlara ilkeler diyorum) göre işliyor? Başka insanların sanatında herhangi bir teoriye dayanmadıklarına ve kehanetle ilgilenen insanların da herhangi bir teoriye dayanmadan geleceği söylediklerine inanmıyorum" (Cicero*, Fat.* 11).

Cicero ironik bir biçimde kehanetin dayandığı gerçek bir temel olmadığını ifade ettikten sonra Khrysippos'un bütün uğraşının mantıksal evirtmelerden ibaret olduğunu düşünür. *Kader Üzerine'*nin konuyla ilgili meşhur örneğinde kahinlerin "Eğer biri Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir" gibi kehanetlerini Yüce Argüman ile ilgisinde tartışmaya açan Cicero, "Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin" önermesinin kaçınılmaz bir biçimde "Canicula doğarken doğmuş olman zorunludur" önermesinin kabulünü gerektirdiğini; fakat Khrysippos'un –Diodoros'tan farklı olarak–

birbirini zorunlulukla izleyen bu iki durumu her zaman kabul etmediğini belirtir (Cicero, *Fat*. 14). Cicero'ya göre Khrysippos'un zorunluluk yerine olanağı tercih etmesi, bir zorunluluğu diğer zorunluluğun izlemesi gerektiğine ilişkin temel mantık yasasının ihlali anlamına gelmektedir. Kehanet formunda ele alınan bu tümel önermede Cicero'nun eleştirisinin özü Khrysippos'un zorunluluk ile kader arasında ayrım yapma çabasıdır. Nitekim Diogenianos da Stoacı kehanete ilişkin eleştirilerini tam da bu hususa ilişkin olarak ileri sürer:

> "Eğer birisi var olan her şeyin kader tarafından kuşatılması için bütün seçimlerin zorunluluğun denetiminde (καταναγκάζω) olduğunu söylüyorsa, kehanetin yararını (χρήσιμος) ortadan kaldırır. Çünkü bütün kahinler olacak olan şeyi bize önceden bildirmiş olsalar bile, kendimizi korumamız kader tarafından belirlenmişse (καθείμαρται) koruyacağızdır ve açık ki bu kader tarafından belirlenmemişse korumayacağızdır" (Eus. *Praep. ev.* IV. 3. 11).

Diogenianos'un kehanet ve kader arasındaki uyumsuzluğu dile getirdiği bu eleştirisi, kader ile zorunluluk arasında herhangi bir ayrım olmadığı düşüncesinden ileri gelir. Böyle bir özdeşlik durumunda Khrysippos, olanağı ortadan kaldırmaksızın kader ile kehaneti bir arada savunamaz. Cicero'nun belirttiği üzere eğer Khrysippos "geçmişte gerçekleşmiş olan her şeyin zorunlu olarak doğru" olduğunu zamanın ve evrenin sürekliliği açısından kabul ediyorsa, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki süreklilik açısından da geçmişten geleceğe değin doğruluk değerinin değişmez olduğunu kabul etmek durumundadır. Bu kabul edildiğinde ise kahinlerin öndeyilerinin doğru olması zorunludur. Oysa Cicero'ya göre Khrysippos bin yıl önce Apollon'un kehanetiyle bildirilmiş olsa bile Cypselus'un Korinthos'da hüküm sürmesinin zorunlu olmadığını söylemektedir (*Fat.* 13).

Cicero'ya göre kehanet ile kader arasındaki bu çelişki Khrysipposçu olanak tanımından ve Yüce Argüman'ın reddedilen önermesinden kaynaklanır. Buna göre eğer Khrysippos "bir olanaksızlık bir olanağı izlemez" önermesini reddediyorsa "zorunlu olanı zorunlu olan izler" ilkesini de reddedetmek zorunda kalır. Çünkü "Eğer biri Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir" önermesi doğru kabul edilirse, "Canicula doğarken doğmuşsan, denizde ölmeyeceksin" önermesi de doğru kabul edilir. Bu iki doğru önerme de (Yüce Argüman'ın geçmişe ilişkin zorunluluğu imleyen ilk önermesinin Khrysippos

tarafından kabul edilmiş olmasından ötürü) "Canicula doğarken doğdun" önermesini doğru kabul etmeyi gerektirir. Fakat Cicero'ya göre Khrysippos, geçmişte olduğu için zorunlulukla doğru olan "Canicula doğarken doğdun" önermesinden sonra zorunlulukla doğru olması gereken "denizde ölmeyeceksin" önermesini kabul etmediğinden, "zorunlu olanı zorunlu olan izler" ilkesini de reddetmiş olur (*Fat*. 15). Khrysipposçu zorunluluk kipine dair bir itiraza yönelik olan bu eleştirisinde Cicero, kehanetin meşruiyeti için Diodoros'un zorunlulukla karakterize olan modal sisteminin kabul edilmesi gerektiğini düşünür. Fakat Khrysippos ile Diodoros arasındaki muhalefetin zorunluluk değil de olanak hakkında olduğu hatırlanacak olursa, kehanetin temelinin doğrudan zorunlulukla ilgili olmadığı görülür. Bu durumun farkında olmuş görünen Cicero, Stoa mantığının tekillere biçtiği rolü de dikkate alarak Khrysippos'un kehanet görüşünü, bu kez olanak üzerinden tartışmaya açar:

> "'Canicula doğarken doğmuş birisinin denizde ölmeyeceği' doğruysa, şu da doğrudur: 'Eğer Fabius Canicula doğduğunda doğmuşsa, Fabius denizde ölmeyecektir.' Dolayısıyla aralarında [Khrysippos ile Diodoros] Fabius'un Canicula doğarken doğmuş olduğu ve yine Fabius'un denizde öleceği konusunda çatışıyorlar. Fabius'un nezdinde, onun Canicula doğarken doğduğu kesin olarak bilindiğine göre, şunlarda çatışıyorlar: Fabius'un yaşadığı ve denizde ölecek olması. O halde burada 'hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek' şeklinde, birbiriyle çatışan önermelerden doğmuş bir bağ vardır; öne sürüldüğü üzere, böyle bir bağın olması olanaksızdır (*non potest*). O halde 'Fabius denizde ölecek' gerçekleşemeyecek türden bir ifadedir. Nitekim geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifade gerçekleşemez türdendir" (Cicero, *Fat.* 12; Cicero, 2014b: 177).

Kehaneti tikel önerme biçimine evirten Cicero, Stoa mantığında koşullu önermelerin doğruluk koşulunu dikkate alarak, "hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek" şeklinde kurulmuş birbiriyle çatışan önermelerin aynı anda doğru olamayacağını vurgular. Nitekim Diogenes Laertios'un belirttiği üzere Stoa mantığının koşullu bir önermesinde sonucun değillemesi, öncülle çelişiyorsa önerme doğru; çelişmiyorsa önerme yanlıştır (DL VII. 73). Dolayısıyla "Eğer Fabius Canicula doğduğunda doğmuşsa, Fabius denizde ölmeyecektir" önermesinde, sonucun değillemesi olan "Fabius denizde ölecektir" ifadesi "Fabius Canicula doğduğunda doğmuştur" ifadesi ile çeliştiğinden dolayı, önerme doğru olmak zorundadır. Koşullu önerme mantığının kuralları gereğince de, Khrysippos'un "Fabius denizde ölmeyecektir" önermesini kabul etmesi gerektiğini

düşünen Cicero, hem tümel hem de tikel koşullu önermeler aracılığıyla Khrysippos'un tutarsızlığına dikkat çekmek ister. Fakat Cicero, Stoacı önerme türlerine ve mantık kurallarına dayanarak ileri sürdüğü olanağa dair bu eleştirisinde, Stoa mantığında önermenin öznesinin niteliğine ilişkin olarak düşünülmüş önemli bir ayrımı dikkate almamış görünür.

Şöyle ki Stoa mantığında "hem Fabius yaşıyor, hem de Fabius denizde ölecek" ifadelerinin aynı anda kabul edilmeme nedeni, "Fabius'un Canicula doğduğunda doğmuş olduğundan ötürü yaşıyor olması" değildir. Burada söz konusu olan husus Stoacı önermelerde öznenin "var olması"nın şart oluşudur. Yani Philoponos'un belirttiği üzere Stoacılar özne işlevinde bulunan terimin var oluşu sona erdiğinde, önermenin ortadan kalktığını düşündükleri için (Mates, 1961: 30), "Fabius denizde ölecek" gibi bir önermenin yanlış olamayacağını söylerler. Bu nedenle mezkur önermenin herhangi bir doğruluk değerine sahip olabilmesinin koşulu Fabius'un bir var olan olmasıdır. "Fabius denizde ölecek" ifadesi öznenin varlığını ortadan kaldıracağından kendi doğruluk değerini de ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla Khrysippos için hem "Fabius denizde ölecek" hem de "Fabius karada ölecek" ifadeleri gerçekleşemeyecek türden ifadelerdir. Son tahlilde "geleceğe ilişkin söylenmiş olan her yanlış ifade gerçekleşemez türden" değildir; yalnızca "geleceğe ilişkin söylenmiş olan bazı yanlış ve doğru ifadeler gerçekleşemez türdendir".

Stoa mantığında önermenin tam ve doğru olabilme koşulunun, öznenin "denetlenebilir bir var olan" olmasıyla ilgili oluşu, Khrysippos'un Keldani kahinlerinin kehanetlerini düzelterek, onlara sanatlarında kullanabilecekleri teorileri sağladığına ilişkin Cicero eleştirisinde de kendini gösterir. Buna göre Khrysippos, kahinlerin öndeyilerinde belgisiz bağlaçlardan yararlanmamaları gerektiğini düşündüğünden, onların "Canicula doğarken doğan ile denizde ölecek olan aynı kişi değildir (*Non et natus est quis oriente Canicula et is in mari morietur)*" biçiminde dile getirdikleri kehanetlerini, "Eğer *birisi* Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir (*Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur*)" şeklinde düzelterek, kehaneti meşru bir hale getirmeye çabalar (Cicero, *Fat*. 15). Çünkü Stoa mantığında *"*belgisiz karşıtlardan oluşmuş bağlaçlar (τό γάρ ἀορίστως συμτεπλεγμένον τι δί ἀντικειμένων) yanlıştır" (Plut. *Com. Not.* 1059d). Dolayısıyla Cicero'ya göre Khrysippos'un bu müdahalesi, kahinlerin belgisiz bağlaçlar

ya da koşullardan hareketle konuşmalarının önüne geçip, kehanetlerini belgisiz bağlaçların olumsuzlanması yoluyla dile getirmelerini sağlamayı amaçlar. Khrysippos'a göre kahinlerin "Canicula doğarken doğan ile denizde ölecek olan aynı kişi değildir" ifadesi, öznesinin belirsiz ve bağlantısız olmasından ötürü yanlış bir önermeye karşılık gelir. Khrysippos tarafından "Eğer *birisi* Canicula doğarken doğmuşsa, denizde ölmeyecektir" biçiminde düzeltilen önermede ise özne halen belirsiz olsa bile, belgisiz bağlaçların olumsuzlanması yoluyla bu birleşik önermenin özneleri ortaklaştırılmış olur.

Khrysippos tarafından düzeltilen kehanette, öznenin tekil değil de tikel olarak ifade edilmesi, tekillere odaklanan Stoa felsefesi ve mantığı açısından herhangi bir çelişki yaratmaz. Zira Stoacılara göre belgili (ὡρισμένα) ve belgisiz (ἀόριστα) önermeler birbiriyle ilişkilidir. Belgili önerme doğru olmadıkça, belgisiz önerme de doğru kabul edilmemektedir. Söz gelimi "bu kişi yürüyor" belirli kişiler için doğru değilse "birileri yürüyor" önermesi de doğru değildir. (Sextus, *Adv. Math*. VIII. 96). Dolayısıyla düzeltilen kehanetin öznesi belirli olmasa bile, bu kehanet, belirli kişiler için olması olanaklı bir durumu yansıttığından her zaman için belgili bir önerme formunda ifade edilmeye uygundur.

Kehaneti gözleme ve çıkarıma dayandıran; onun belli başlı ilkeleri ya da mantıksal kuralları olduğunu düşünen Stoacılar, kehaneti bir "bilim" ya da bir "metot" olarak düşünmüş görünürler. Bu yaklaşımlarının alışıldık ve akıldışı olan kehanetten farkı ise, Stoacı modaliteler ve imler kuramında ortaya çıkan neden-etki bağlantısında kendini gösterir. Nitekim Cicero kehanetin son tahlilde tümevarımsal bir çıkarımdan öteye gitmeyen ve tam da bu nedenle olası (*potest)* sonuçlar çıkaran bir sanat olduğunu belirttikten sonra, bu sanatın "aynı imlerden (*isdem signis*)" "aynı sonuçlara (*effecta eadem*)" ulaşmak amacıyla, tekrarlanan gözlemlerin sayısız örneğini kayda geçirdiğini (*Div.* I. 25) ifade eder. İmlerden sonuçlara ulaşan bu kehanet anlayışında, Stoacı imin işlevi kehanete tıbba benzer bir "bilimsellik" kazandırır.

Bu bilimsellik ise Sextus Empricus'un Stoacı imler kuramının ayrıntılarını aktardığı satırlarda açığa çıkar. Sextus Empiricus'a göre Stoacı imler kuramında bir im (σημεῖον), sonradan açığa çıkacak olan geçerli bir tasımı önceden bildiren bir önermeye karşılık gelir (*PH.* II. 104). Stoacılar için sonradan gelenin açımlayıcısı olma işlevine haiz olan imler, bazı sonuçlar çıkarmaya yararlar. Bu duruma örnek olarak "Bu kadın süt veriyor" ya da

"Bu adamın yara izi var" önermelerini birer im olarak ele alan Sextus Empiricus, Stoacıların bu imlerden hareketle "Bu kadın süt veriyorsa, hamiledir" ya da "Bu adamın yara izi varsa, yaralanmıştır" sonuçlarına vardıklarını ifade eder (*Adv. Math.* VIII. 252-254; *PH*. 106). Şimdide ya da geçmişte var olan bir imden hareketle şimdiye ya da geçmişe yönelik çıkarılan bu sonuçların yanı sıra, "Bu adam kalbinden yaralanmışsa, ölecektir" gibi geleceğe yönelik çıkarımları da meşru bulan Stoacılar (*Adv. Math.* VIII. 254), şimdide dile getirdikleri önermeler yoluyla kehaneti, hekimlik ve gündelik deneyimle de bağdaştırırlar.

O halde imlerden sonuçlara ulaşan Stoacı kehanet sanatında kahin imleri nedenler olarak yorumlamaz. Stoacı kehanet, neden ile etki arasında doğrudan bir bağ kurmaktan ziyade, imlerle gelecekteki olgular arasında bir bağ kurmaya dayanır. Bu bağın ürünü olan kehanet ise bir *lekton*'dur. Kehanetin bedensiz doğası ile nedenler düzeninin bedenliliği arasındaki etkileşimsizlik, kehanetin nedenler düzeninde etkiyen bir zorunluluk olmadığı anlamına gelir. Kendinde bir neden olmayan kehanet, koşullu bir biçimde dile getirilen ve yalnızca "tavsiye" niteliğinde olan bir etkidir. Kehanet nedenlerin imlerini doğru yorumlayan kahinin, nedenler düzenini ifade düzeyine aktarmasından ibarettir. İsabetli aktarım oranı arttıkça evrende işleyen nedensel düzen ya da kader insan için ulaşılabilir (bilinebilir) bir hale gelir. Dahası kahinin nedenlere dair bilgisinin tamlığı hiçbir zaman için doğrulanabilir bir olgu olmadığından, yanılma olanağı her daim mevcuttur. Tümevarımın her zaman için yanlışlanabilir olmasına benzer bir biçimde Stoacılar için de kahinlerin öndeyileri mutlak bir zorunlulukla gerçekleşmez. Dolayısıyla im ile etki arasındaki bu bağlantı, gelecekteki olguların zorunlu olarak düşünülmesini ortadan kaldırmak suretiyle olacak olanın olanaklı olduğunu teyit eder.

Sonuç olarak kader ve nedenler ile ilgisinde Stoacılar için kehanet, hem epistemolojik hem de teolojik bir koşul olarak kendini gösterir. Nedenler düzeni olarak kaderin var olduğu ve her an işlediği kehanet tarafından doğrulanırken; insan kehanet sayesinde tanrının varlığının ve sürekli etkinlik halinde olduğunun farkına varır. Bunun yanı sıra kaderi temellendiren kehanetin zorunluluğu olumsuzlaması, ahlaki sorumluluk ve bize bağlı olan açısından Stoacı determinizmin sınırlarını belirginleştirmeye yardımcı olur. Buna göre evrensel perspektifte birbirlerine atıfla var olup anlaşılan kozmik kader ve tanrısal öngörü, epistemolojik açıdan her türlü olanağı kuşatmakta, ancak ontolojik bir

zorunlulukla işlemektedir. Öte yandan evrene içkin perspektifte yalnızca nedenlerden biri olan kader ve nedenlerin değil de imlerin yorumu olan kehanet, olacak olana dair her türlü ontolojik ve epistemolojik olanağa kapı aralayarak, bize bağlı olanın ve özgürlüğün olanağının koşulunu sunmaktadır.

3. 2. 5. Bize Bağlı Olan (εἶναι ἐφ᾽ ἡμίν) ve Özgürlük (ἐλευθερία)

Stoacı nedenler teorisini açık kılacak son izlek, her zaman için nedenler ya da kaderle bir arada düşünülmüş olan ve bu nedenle çeşitli tanıklıklarda belirli argümanlar yoluyla anılan "bize bağlı olan" ve "özgürlük" kavramlarıdır. Özellikle Khrysipposçu nedenler teorisi ve kader anlayışında herhangi bir "gerçek"liğe tekabül etmedikleri öne sürülen bu kavramlar, Stoa felsefesinin farklı dönemlerinde karşılık geldikleri alanlar ve ima ettikleri anlamlar bakımından oldukça önemlidirler. Özellikle Epiktetos ile birlikte birbirinin yerine kullanılmış görünen bize bağlı olan ve özgürlük,[28] erken dönem Stoa düşüncesinde farklı düzeylerde işlerlik gösteren kavramlara karşılık gelirler.

Erken dönem Stoa düşüncesinde özgürlük (ἐλευθερία), "özgür (ἐλεύθερος)" sıfatından hareketle kullanılmış psikolojik bir durumun tasviridir. Genellikle içsel ya da dışsal belirlenimlerden bağımsızlık, arzuların ya da hazların kölesi olmamak anlamında kullanılan özgürlük, etik ve politik bir bağlama gönderme yapmaktadır. Arnim'in derlemesinde "kaçınılacak ve istenilecek olanın bilgisi (ἐπιστήμη τῶν ἐφειμένον καί τῶν κεκωλυμένων)", "kendinde olanı yapma gücü (ἐξουσία αὐτοπραγίας)", "hakiki ve iyi olan (τήν κατ᾽ἀλήθειαν ἀγαθόν)" ve "en yüksek iyi (τελικόν ἀγαθόν)" anlamlarında

[28] Epiktetos'un özgürlük ve bize bağlı olan kavramlarını kullandığı bağlamların Stoa fiziği ya da ontolojisiyle doğrudan bir ilgileri yoktur. Epiktetos'ta özgürlük tıpkı erken dönem Stoa düşüncesinde olduğu gibi "istediği gibi yaşayan; zorlamalara, engellemelere ya da herhangi bir güce bağımlı olmayan; eylemleri sınırlandırılmamış olan; arzuladıklarını elde eden ve kaçındıklarından uzak kalabilen kişi"nin (*Diss.* IV. 1. 1) niteliğidir. Bu haliyle özgürlük eylemekten ziyade, eyleyenin karakteri ya da zihinsel durumuyla ilgilidir. Özgürlük olmuş olanın, kişinin istediği şekilde değil de, olduğu gibi olup bitmesini istemektir. Bu nedenle özgürlük dinginlik (ἀταραξία), etkilenimsizlik (ἀπάθεια) ve engellenmeme (ἀκώλυτος) ile yakından bağlantılıdır (Bobzien, 2004: 342). Bunun yanı sıra erken dönem Stoacılardan farklı olarak Epiktetos'ta etik bir içerime sahip görünen "bize bağlı olan" özgürlükle yakından ilişkilidir: Özgürlük bilge ruhun belirli bir durumu; arzulanan ve hedeflenen bir huydur. Bunu gerçekleştirebilmenin yolu ise bize bağlı olanları bilip onları en iyi şekilde; bize bağlı olmayanları da doğalarına uygun bir biçimde kullanmaktan geçer. Dolayısıyla Epiktetos için erdemli bir hayatın amacı ve bilgenin niteliği olan özgürlük bize bağlı olanın bilgisidir.

kullanıldığı görülen (SVF IV. ἐλευθερία) özgürlük, ahlaki sorumluluk ya da ontolojik bağımsızlıkla ilgili herhangi bir probleme gönderme yapar görünmemektedir. Bu haliyle alternatif eylem biçimleri arasında yapılacak bir seçimi de ima etmeyen bu kavram, erken dönem Stoacılar için bilgeye mahsus bir özellik olup bütün arzulardan ve yanlış isteklerden bağımsızlık anlamında kullanılmaktadır. Nitekim Zenon için özgürlük bilgeler ve erdemli insanlar için var olan (DL VII. 32-33); etik ve politik bir meseledir.

Bilgenin niteliği olması bakımından içsel ya da psikolojik bir durumun ifadesi olan özgürlük, epistemolojik olarak bilgeye mahsus olan "doğru sanı (ὀρθός δόξα)"da temellenir. Buna göre onaylayıp onaylamamanın kişiye bağlı olduğu yanlış sanılar (arzular ve hazlar), bilge tarafından hiçbir zaman onaylanmayacağından, bilgenin bunlara bağımlı olması imkansızdır (Stob. *Ecl.* II. 88-89; Cicero, *Acad*. II. 57; DL VII. 111): Hayatında kendi irade gücünden (*ipsius voluntas*) daha güçlü hiçbir şeyi olmayan kişi dışında hiç kimse istediği biçimde yaşamadığından, "istediği gibi yaşama gücüne (*potestas vivendi ut velis*)" sahip olan bilgeden başka hiç kimse özgür (*liberi)* değildir (Cicero, *Parad.* 34). Dahası gerçek özgürlük, bilgenin ruhundaki *pneumatik* gerilimden kaynaklanan bir huy (διάθεσις) olduğundan (DL VII. 98; LS 47S; 60L), bilge zorunlulukla özgürdür. Ontolojik, epistemolojik ve etik bakımdan bilgeye özgü olan bu erdem, erken dönem Stoa düşüncesinde bulunan kader ve determinizm tartışmalarıyla ilgili değildir.

Özgürlüğün "kendinde olanı yapma gücü" anlamına gelen kullanımı ise Stoacı nedenler görüşüyle ilişkilendirilebilecek olan fiziksel bir bağlama sahip görünmektedir. Özgürlüğün bu anlamı erken dönem Stoacılar için henüz teknik bir kullanım kazanmamış görünen "bize bağlı olan" kavramıyla yakından ilişkilidir. "Kendinde olanı yapma gücünün" kişiye bağlı olması bağlamında kurulabilecek böylesi bir ilişki, nedenlerle içsel doğa arasında bir bağlantı kurmayı da sağlar. Bu bağlantının en aşikar biçimi Cicero ve Aulus Gellius'un Stoacı kaderin işleyişini açık kılmak üzere başvurdukları silindir analojisinde bulunur. Her iki yazar tarafından da Khrysippos ile ilişkilendirilen bu analoji, dışsal ya da başlatıcı nedenlerle, içsel ya da temel nedenleri ayırmaya yarar. Silindir örneğinde hareketin başlamasının nedeni, onu iten ya da yuvarlayan failken, onun hızlanmaya devam etmesinin nedeni kendine özgü biçimi (*modus eius et formae volubilitas*) ya da doğasıdır (*suapte natura*) (Cicero, *Fat.* 43; Gell. *NA.* VII. 2. 11). Bu

bakımdan silindirin hareketinde silindire bağlı olan tek şey, kendi gücü dahilinde olan doğasına göre hareket etmektir.

Latincede "*esse in nostra potestate"*, "*esse in nobis", "sita in nobis", "suapte natura",* (Cicero, *Fat.* 40; 41; 43; Gell. *NA.* VII. 2. 11) Yunancada ise "παρ᾽ ἡμᾶς" , "ἐξ ἡμῶν" ya da "ἐφ᾽ ἡμίν" (Eus. *Praep. ev.* VI. 8. 2.; Epict. *Diss*. I. 1) ile yapılan özsel doğa vurgusu Antik ve Helenistik çağların determinizm tartışmalarının odağında bulunur. Her iki dilde de öznenin kendisine, kendi doğasına göndermede bulunan bu sözcükler vasıtasıyla yapılan aktarımlar ve eleştiriler, erken dönem Stoa düşüncesinin nedenler görüşünde, özgürlüğün değil de "bize bağlı olan" kavramının tercih edildiğini gösterir. Konuya ilişkin en seçik tanıklık olan *Kader Üzerine'*de Cicero Stoacı kader ile gücümüz dahilinde olan arasındaki çelişkinin Khrysipposçu çözümünü öncellerini ve çağdaşlarını fazlasıyla meşgul eden "Atıl Argüman (ἀργός λόγος)" üzerinden tartışmaya açar:

> "Bahsedilen bu [başı] boş akıl yürütme (*ignava ratio*) bizi engellemeyecektir, zaten filozoflar da buna teslim olduğumuzda, tümden yok yere yaşamış olacağımız bu akıl yürütmeye ἀργὸς λόγος demişlerdir. Zira filozoflar şöyle bir inceleme yapıyorlar: 'Eğer kaderinde bu hastalıktan kurtulmak varsa, hekim çağırsan da, çağırmasan da kurtulacaksın, demektir. Aynı şekilde kaderinde bu hastalıktan kurtulmak yoksa, hekim çağırsan da, çağırmasan da kurtulamayacaksın demektir. İkisi de kaderin olabilir, dolayısıyla hekim çağırmanın bir önemi yoktur.' Bu inceleme türü doğru bir biçimde boş ve yetersiz (*ignavum atque iners*) olarak adlandırılmıştır, zira bu mantığa göre eylem (*actio*) yaşamdan sökülür." (*Fat*. 28-29; Cicero, 2014b: 188)

Öznenin eylem alanında herhangi bir etkisinin, iradesinin ya da sorumluluğunun bulunmadığını ileri süren bu argüman, Seneca, Origenes ve Diogenianos'da (Seneca, *QNat.* II. 37-38; Origen, *Cels.* II. 20; Eus. *Praep. ev*. 6. 8. 25-35) da farklı örneklerle tartışılan ve sofizm (σόφισμα) olarak nitelendirilen önemli bir kadercilik savunmasıdır. Helenistik mantıkçılar için öncülleri doğru olmasına karşın, öncüller ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmadığından ötürü geçersiz kabul edilen bu argümanın Khrysipposçu reddi, Stoacı kaderin "bize bağlı olan" ile çelişmeksizin savunulabileceğinin ispatı niteliğindedir. Khrysippos'un Atıl Argüman'a ilişkin çözümünü farklı açılardan ele alan her bir yazar şey durumları arasındaki fark, mantıksal ve modal ilkeler, nedenlerin birlikteliği ya da iradeye yaptıkları vurgularla bu çözümü aktarırlar. Khrysipposçu

çözümü şey durumları arasındaki ayrımla açıklayan Cicero, "ortak-kaderlilik (*confatalis*)" kavramının bu sofizme bir cevap verdiğini düşünür:

> "Bu mantık Khrysippos tarafından eleştiriliyor: 'Şeylerle (*res*) ilgili olarak', diyor 'basit (*simplex*) ve ilişkili (*copulata*) durumlar' vardır. 'Sokrates şu gün ölecek' basit bir durumdur. Sokrates bir şey yapsın ya da yapmasın, onun ölüm günü belirlenmiş demektir. Eğer kaderde, Laios'un Oedipus adında bir oğlunun olması varsa, 'Laios bir kadınla birlikte olsa da olur, olmasa da olur' denemeyecektir, zira burada ilişkili ve ortak-kaderli (*confatalis*) bir durum söz konusudur. Khrysippos kaderde Laios'un hem bir kadınla birlikte olması hem de ondan oğlu Oidipus'un olması olduğu için, bu durumu bu şekilde adlandırıyor. Örneğin 'Milo Olympia'da güreşecek' denmişse, bunu 'O halde Milo'nun dövüşürken ya rakibi olacak ya da olmayacak' şeklinde cevaplayan biri yanılmış olur. Zira güreş rakipsiz olmadığı için, Milo'nun güreşmesi de ilişkili bir durumdur. Bu türden bütün yanılgılar (*captiosum*) aynı şekilde çürütülür. 'Hekim çağırsan da, çağırmasan da iyileşeceksin' ifadesi yanıltıcıdır, zira kaderde iyileşmek gibi hekim çağırmak da vardır. Söylediğim gibi Khrysippos bu tür durumlara ortak-kaderli diyor" (*Fat.* 30).

Şeylerle ilgili basit durumlarda (*res simplex*) durumun gerçekleşmesi zorunlu olduğundan, burada "özneye bağlı olan" hiçbir olanak yoktur. Oysa örneklerin de gösterdiği üzere şeylerle ilgili ilişkili durumlar (*res copulatae)* zorunsuzdur; şeyin kendisi birden fazla durumu gerektirdiğinden, olacak olanın başka türlü olması da mantıksal açıdan mümkündür. Zaten Cicero'nun basitin (*simplex*) karşısında bileşik (*complex*) yerine ilişkili (*copulata*) kavramını kullanması tam da bu olanağı vurgulamak içindir. Çünkü tek bir önerme halinde verilen her bir örnekte, bu tek durumu belirleyen en az iki ilişki söz konusudur. Bununla birlikte ilişkili durumlar tek taraflı değildir; her bir durum birbiri için birer neden olduğundan, her biri birbiriyle ilişkilidir. Böylesi bir etkileşimde, durumlardan birinin diğeri tarafından belirlenmesi söz konusu değildir. Milo örneğinde görüldüğü üzere, Milo'nun Olympia'da güreşebilmesi, onun bir rakibinin olması anlamına geldiği gibi, birinin rakip olabilmesi de yine bir rakibi gerektirmektedir. Tam da bu nedenle "O halde Milo'nun dövüşürken ya rakibi olacak ya da olmayacak" demek, "Milo Olympia'da güreşecek" durumunda içerilen ilişkiselliği göz ardı etmek anlamına gelir. Bununla birlikte Cicero tarafından verilen Oidipus örneğinde ilişkili durumlar simetrik değildir. Şöyle ki "Laios'un Oidipus adında bir oğlunun olması", "Laios'un bir kadınla birlikte olması"nı zorunlu kılarken; "Laios'un bir kadınla birlikte olması", "Laios'un Oidipus adında bir oğlunun olması"nı zorunlu kılmaz. İki örnek arasındaki bu

temel fark ilişkili durum ile ortak-kaderliliğin farklı zorunluluk düzeylerinde işleyen ve her zaman birbirinin yerine kullanılabilir kavramlar olmadıklarını gösterir.

İlişkili durum ile ortak-kaderlilik Yüce Argüman'ın Khrysippos tarafından kabul edilen ilk önermesi uyarınca olmuş olan için eş anlamlı ve eş kaplamlıdır. Mantıksal ve ontolojik zorunluluğun örtüştüğü böylesi zorunlu durumlarda, herhangi bir olanak söz konusu değildir. "Laios'un Oidipus adında bir oğlunun olması", "Laios'un bir kadınla birlikte olmuş olması" ile hem ortak-kaderli hem de ilişkiseldir. Burada hem mantıksal hem de ontolojik bir zorunluluk vardır. Ancak "Milo Olympia'a güreşecek" gibi bir ifadede "Milo'nun Olympia'da güreşecek olması" ile "Milo'nun bir rakibinin olacak olması" yalnızca mantıksal bir zorunluluktur. "Milo Olympia'da güreşiyor/güreşti" ifadesi doğru olduğunda ise "Milo'nun bir rakibi var/vardı" ifadesi ilk ifadeyle ortak-kaderli ve ilişkili olmuş olacaktır. Bununla birlikte "Milo Olympia'da güreşecek" ifadesi –mantıksal bir zorunlulukla– zımnen de olsa bir olanağı varsayar. Şöyle ki bu ifade Milo'nun rekabet etmek olanağına sahip olduğunu gösterir. Burada Milo'ya bağlı olan ya da onun gücü dahilinde olan şey, güreşin tanımından hareketle olanaklı olmuş olur.

Mantıksal zorunluluk dolayımıyla ortaya çıkan bu olanak, Atıl Argüman'ın kaderciliğini çürütmek için elverişli görünmez. Zira "Hekim çağırsan da, çağırmasan da iyileşeceksin" ifadesinde "hekim çağırmak" ile "iyileşmek" arasında zorunlu bir bağlantı bulunmadığı gibi, bunların ortak-kaderli olarak düşünülmeleri, bize bağlı olanın temellendirilmesini sağlamaz. Nitekim Karneades'in Khrysippos'a dair eleştirisi tam da bu noktada ortaya çıkar. Cicero'nun belirttiği üzere Karneades 'her şeyin öncül nedenlere (*antecedentibus causis)* (kadere) bağlı olması durumunda, her olayın doğal bir bağlantı (*colligatio*) ve birliktelik (*contexo*) yoluyla meydana geleceğini ve bu kabul edildiğinde de her şeyi meydana getirenin zorunluluk olacağını ifade eder' (*Fat.* 31). Atıl Argüman'da hem hekim çağırmanın hem de iyileşmenin kaderde bulunduğunun Khrysippos tarafından savunulması, Karneades için etkin nedenlerle, öncül nedenleri birbirine karıştırmaktan ileri gelir. Çünkü Karneades'e göre "Oidipus'un babasını öldürmesini zorunlu kılan nedenler doğada önceden bulunmadığı için, Apollon'un Oidipus'la ilgili öngörüde bulunabilmesi mümkün değildir" (Cicero, *Fat.* 33). Dolayısıyla Karneades, Khrysippos'un "her şey kadere göre meydana gelir" önermesinin kabulünün "bize bağlı olanı" ortadan kaldırmayacağına dair iddiasını reddettiği gibi, etkin nedenlerin kaderde

içerilmediğini de savunur. Bu haliyle Cicero'nun aktardığı Khrysipposçu ayrımlarda basitlik istisnasız bir biçimde kaderin zorunluluğuna, ilişkisellik ise her zaman zorunlu bir mantıksal bağlantıya kimi zaman da mantıksal bir olanağa işaret eder. Basit ve ilişkili durumlar ayrımında temellendirilen tek şey, kaderde içerilen bazı durumların tek bir nedene indirgenemez oluşlarıdır. Oysa Atıl Argüman eylemi yaşamdan dışlıyorsa, bize bağlı olanın ya da sorumluluğun temellendirilebilmesi için mantıksal bir olanaktan fazlasına ihtiyaç duyulur.

Khrysippos'un kaderin zorunluluğunu tehlikeye atmaksızın, olanağa ve bize bağlı olana ilişkin ontolojik temellendirmesi, konuya ilişkin bir diğer önemli kaynak olan Eusebios'da bulunur. Buna göre Diogenianos'un Khrysippos'un *Kader Üzerine'*sinden hareketle şey durumları arasındaki ilişki yerine, eyleyenin iradesini merkeze alan detaylı aktarımında zorunluluktan ayrı bir nedensellikten bahsedilir:

> *"Kader Üzerine*'nin ilk kitabında kullanılan bazı kanıtlarla birlikte, ikinci kitapta o [Khrysippos] her şeyin zorlamayla (κατηναγκάσθαι) olduğuna ilişkin ilkeyi izlemenin sonucunda ortaya çıkan saçmalıkları çözmeyi dener. Başta belirttiğimiz üzere bu ilke, yergi, övgü ya da teşvik gibi nedenselliğe bağlı olarak gerçekleşen her şeyde, eyleme geçme hazırlığımızı/arzumuzu (προθυμία) ortadan kaldırır.
> Şimdi o [*Kader Üzerine'nin*] ikinci kitabında pek çok şeyin bizim yüzümüzden (ἐξ ἡμῶν) olduğunu, fakat yine de bunların bütünün idaresinde (διοίκησις) 'kaderle birlikte olduklarını (συνκαθειμαρμένον)' söyler. Şöyle bir örnek kullanır: kıyafet dikkatli bir şekilde korunduğunda kader tarafından yok edilmeyecektir. Yine düşmanından kaçan biri düşmanı tarafından yakalanmayacaktır. Benzer bir biçimde bir kadınla birlikte olmak isteyen birinin çocuğu olacaktır. O der ki, biri boksör Hegesarkhos dövüşten hiçbir yara almadan çıkacak derse ve onun yara almaması kaderinde varsa, onun dövüşürken kendini savunmamasını beklemek saçma olacaktır. Çünkü [Hegasarkhos'un yara almaması] rakibine karşı mükemmel bir biçimde kendini savunmuş olmasından kaynaklanır. Pek çok şey, olmasını istememiz (βούλεσθαι) ya da eylemeye istekli (ἐκτενεστάτῃ) ve hevesli (προθυμία) olmamız durumunda meydana gelmez; bu şeyler [bizde bulunan] istek ve heves ile birlikte kader tarafından belirlenir.
> Khrysippos'un yapmış olduğu bu ayrımlar neticesinde, bize bağlı (παρ' ἡμάς) olan nedenselliğin kaderden kurtulduğu açıktır: Nitekim o, dikkatli bir şekilde muhafaza edildiğinde kıyafetin kader tarafından korunmuş olacağını ve birlikte olmanın istenmesi halinde çocuğun kader tarafından meydana getirileceğini söyler, ki bunların aksi olmayacaktır. Fakat kaderin önceden belirlediği şeylerde bu ayrımları kullanamayız. Eğer böyle bir şey olursa insanlar ölecek ya da böyle bir şey olmazsa ölmeyecek diyemeyiz. Çünkü ne olursa olsun onların ölmesi kaçınılmazdır (καθείμαρται). Ya da böyle bir şey olursa bazı insanlar acı çekmeyecektir diyemeyiz, zira istesin ya da istemesin herkesin acı çekmesi kaçınılmazdır" (Eus. *Praep. ev*. 6. 8. 25-35).

Diogenianos'un kaderin önceden belirlediği şeylerle ilgili örnekleri Cicero'nun aktarımdaki basit durumlara; kaderin önceden belirlemediği şeyler ise ilişkili durumlara karşılık gelir. Buraya kadar mutabık kalmış görünen iki yazar, ilişkili olanın içeriği ve kaderin bağlayıcılığı konusundan ayrılmış görünürler. Cicero'nun ortak-kaderlilik (*confatalis*)" ile Diogenianos'un "kaderle birlikte olma (συνκαθειμαρμένον)" kavramları birbirlerinin tercümeleri değildir. İlkinde birbirlerine zorunlulukla bağlı iki şey durumu söz konusuyken, ikincisinde kaderin hem nedenlerin nedeni olan yöneticiliği hem de nedenlerle bir arada olan eşlikçiliği vurgulanır. Bu iki vurgu Khrysipposçu nedensellik ve kader açısından daha isabetli görünmektedir. Bunun yanı sıra Cicero'da bahsi geçmeyen isteğe ve hevese dair vurgu, kaderle çelişmeksizin bize bağlı olanın nasıl olanaklı olabileceğini temellendirmektedir.

Cicero'nun eylemin zorunlu koşulları ile kader arasında kurulan mantıksal zorunluluğun nasıl temellendirildiğini göstermesinin aksine, Diogenianos'un istek, heves ve iradeden bahsetmesi, "bize bağlı olan"ın kaderde içerilen fakat kaderden ayrı bir nedensellik olarak düşünüldüğünü gösterir. Burada belirleyici olan ilk şey, henüz eylem meydana gelmeden evvel eyleyenin seçimi ve isteğidir; sonrasında ise her ne şekilde eylenirse eylensin, eylem kadere göre meydana gelmiş olacaktır. İlişkili ya da kader tarafından önceden belirlenmemiş durumlarda, eylem olanağı her zaman için eyleyende bulunacak ve her türlü olanak bütün nedenleri kuşatan kaderde içerilecektir. Bu husus içkin bakış açısında bize bağlı olan bir nedenselliğin, öncül bir neden olan kaderle uyumlu bir biçimde işlemesi anlamına geldiği kadar, evrensel bakış açısında da "bize bağlı olan" nedenlerin aynı zamanda kader olmaları anlamına gelir. Nedenler ve kader açısından öznenin doğasına ya da iradesine göre olan ve bundan dolayı kaderden kurtulan bu "öznel nedenselliğin" mahiyeti ise Aulus Gellius tarafından *Noctes Atticae'*de özel niteliklendirilmiş olanla bağlantılandırılır:

> "Khrysippos'un bu eleştirilere karşılık uzun uzadıya incelik ve zeka dolu yazılarının asıl amacı bu konudur: 'Oldukça açık olduğu üzere her şey kaçınılmaz ve temel bir ilkeye tabidir ve bu, kaderle yakından bağlantılıdır (*conecto*). Zihinlerimizin kendine özgü özellikleri (*ingenium*) yalnızca kendilerine mahsus özellikleri (*proprietas*) ve nitelikleri (*qualitas)* uyarınca kadere tabidir. Çünkü [zihinler] başlangıçta doğa tarafından sağlık ve kullanışlılık (*utilis*) için düzenlenmiş olduklarından, kaderin küçük zorluklar ve mücadeleler ile gücünü gösterdiği tehditlerden korunacaklardır. Fakat kaba, cahil, olgunlaşmamış ve eğitilmemiş olanlar, kaderden kaynaklanan bazı

> güçlüklerin saldırısı olsa da olmasa da kendi sapkınlıkları ve iradi dürtüleriyle sürekli olarak hatalara ve günaha düşerler" (*NA.* VII. 2. 6-9).

Aulus Gellius ilkin her bireyin içsel doğasından sonrasında da kabalık, cahillik ve eğitimsizlik gibi dışsal koşullardan bahseder. Fakat son tahlilde hem içsel hem de dışsal koşullar kaderde içerildiğinden (Gell. *NA.* VII. 2. 9-10), her türlü eylemin ya da durumun ortak-kaderli olarak işlediği düşünülebilir. Ortak-kaderlilik de Cicero'nun örnekleri uyarınca olanağı yeniden mantıksal olarak düşünmek anlamına gelir. Bu çelişkinin çözümü için Stoacı erdem ve genetik kuramlarının ayrıntılarına değinilmesi gerekir.

Stoa psikofizyolojisinde insan, değişmez ve değişebilir unsurlardan mürekkep bir canlı olarak dünyaya gelir. İnsanın hem ruhu hem de "bedeni" ebeveynlerinde bulunan karışım oranının da dahil olduğu yeni bir karışıma karşılık gelir (DL VII. 158). Stoacılar için hem ruh hem de "beden" birer beden olduklarından, ebeveynlerin bu karışımdaki kalıtsal mirasları, yalnızca anatomik özellikleri değil aynı zamanda mizaç, duygu ve huy gibi psikolojik durumları da içerir (Nem. *Nat. Hom*. 20.14-17, Plut. *St. Rep.* 1053d). "Özel niteliklendirilmiş olanın kalıtımı" insanda genel niteliklendirilmiş olanla birlikte var olan değişmez özellikleri meydana getirir. Fakat doğumla belirlenmiş olan bu değiştirilemez nitelikler, –ne kadar zor ve sınırlı olursa olsun– insan doğasının değişime kapalı olması anlamına gelmez (Seneca, *Ira*. I. 20-22). Henüz ana rahminde embriyo olan doğa (φύσις), doğumla birlikte ruh (ψυχή) haline gelir (SVF II. 806) ve yedi (Ps. Plut. *Plac.* IV.11) ya da on dört (Stob. *Ecl*. I. 317. 21-24) yaşından itibaren akıllı ruh olduğundan ötürü ahlaken sorumlu olmaya başlar. Kalıtsal özelliklerin kılavuzluğunda henüz değişebilir özelliklere ulaşamamış olan bu ruh, akıl kazandıktan sonra ahlaki nitelikleri edinebilir ya da edindiği nitelikleri yitirebilir (DL VII. 89; 91; Cicero, *Fat.* 10-11). Dahası Stoa etiğinde erdem öğretilebilir bir şey olduğundan (DL VII. 91), erdemlerin ontolojik temeli olan *pneuma* öznenin yaşamı boyunca farklı gerilim dereceleri oluşturabilir. Ahlaki ilerleme ve gerilemenin olanağı öznel koşullarla yakından bağlantılıdır. "Dışsal uğraşların ayartması (διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας)" ve "birlikte olunan kişilerin etkisi (διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων)" kişiyi erdem yolundan ayırırken (DL VII. 89), zihnin durumunu değiştirecek olan alıştırma (συγγυμνασίας) ve anlayış/alıcılık (ἀνάληψις) ahlaki gelişimi sağlar (Simp. *in Cat*. 212. 12-213. 1). Dolasıyla Marcus Aurelius'un da sıklıkla vurguladığı üzere doğruyu yanlıştan ayırt etme ve akıl yürütme koşullarla

ilgilidir; bu koşullar ise insanın kendini eğitmek için çaba harcayıp harcamadığına bağlıdır (*Med.* V. 5; VI. 50; 52; VII. 2).

Kalıtsal unsurların, eğitimin, uğraşların, dürtünün ve çevresel etmenlerin birlikteliğinden meydana gelen Stoacı öznel doğa anlayışı, bir doğayı başka bir doğadan farklı kıldığına göre, bu farklılıkların farklı nedenlerden kaynaklanması da doğaldır (Cicero, *Fat*. 8). Bu farklılık ise her bir özneye bağlı olanı farklılaştırdığı gibi, öznenin tabi olduğu nedenler düzenini de farklılaştırır. Tekiller düzleminde herhangi bir durum ya da etkinlik için başlatıcı olan bir neden, her bir tekil için aynı olsa da öznelerin bu nedeni alımlayış ve karşılayış biçimleri farklılaşır. Bu farkı Cicero'ya benzer bir biçimde silindir analojisiyle açıklayan Aulus Gellius, bize bağlı olanın kaderden bağımsızlığını açıkça vurgular:

> "Bundan sonra o [Khrysippos], bu ifadesini oldukça düzgün ve uygun bir örnekle açıklar: 'Örneğin dik bir zeminde silindir biçiminde bir taşı yuvarlarsak, bu taşın hızlı bir biçimde düşüşünün başlatıcısı (*initium*) ve nedeni oluruz. Ama onun hızlanmaya devam etmesi bizden kaynaklanmaz, zira bu onun kendine özgü biçiminden ve yuvarlanmaya olan doğal yatkınlığından ileri gelir. Dolayısıyla düzen, yasa ve kaderin kaçınılmaz niteliği, çeşitli şey sınıflarını ve nedenlerin başlangıcını harekete geçirir, ancak tasarımlarımızın, düşüncelerimizin ve hatta eylemlerimizin yürütülmesi, her bireyin kendi iradesinin ve kendi zihninin özelliği tarafından düzenlenir" (*NA.* VII. 2. 11-12)

"Bize bağlı olan" nedenselliğin, kaderin nedenselliği ile çelişmeksizin var olması, Stoacı nedenler görüşünü kadercilik ve özgürlükçülükten ayıran temel husustur. Buna göre Stoacılar her bir tekil doğanın kader tarafından belirlenmeksizin, kaderde içerilen nedenlere sahip olduklarını düşünmektedirler. Her bir tekil, tasarımları, düşünceleri, eylemleri yani iradi faaliyetleriyle tam ve temel nedenleri meydana getirmektedir. Tekiller düzleminde tam ve temel nedenlere eşlik eden ve etkinlikler ile durumların başlatıcısı ya da önde gelen nedeni olan kader, bu tam ve temel nedenlerle birlikte tekilin bütün nedenlerini oluştururlar. Aulus Gellius'un tasarım, düşünce ve eylem gibi karmaşık zihinsel süreçlere atıfla temellendirdiği "bize bağlı olan nedensellik", en yalın düzeyde Stoacı algı kuramında bahsi geçen "onay verme (συγκατάθεσις)" yetisi ile bağlantılı olarak düşünülmektedir: "Onun [Khrysippos'un] arzusu izlenimin (φαντασία) onay (συγκατάθεσις) için yeterli bir neden (αὐτοτελῆ αἰτίαν) olmadığını kanıtlamaktır" (Plut. *St. Rep*. 1055f-1056a).

İzlenimin onay ve algı için yeterli bir neden olmaması, Stoacıların sensualist olmadıklarını gösterdiği kadar, algı ile izlenim arasında bulunan niteliksel fark, akla ya da bize bağlı olan bir yetiye verilen önemi gösterir. Analoji temel nedenleri yardımcı nedenlerden ayırmak suretiyle, asıl nedenin özel doğa (ἰδία φύσις) olduğunu imler. Fakat silindirin doğası ile onay verme yetisi arasında kurulan bu analoji sınırlı bir bakış açısını da beraberinde getirir. Nitekim analojiden haberdar olduğu aşikar olan Marcus Aurelius, silindirin, doğasının kısıtlılığından ötürü zorunluluğa tabi olduğunu; insanın ise sahip olduğu akıl ve zihin sayesinde iradi olarak (ἑκούσιος) hüküm verdiğini belirtir (*Med.* X. 28; 32; 38). Dolayısıyla meselenin epistemolojik detaylarına inilmeksizin bize bağlı olan nedenselliğin kökenine değinildiğinde kaderden kurtulan tek şeyin, algı ve bilgi için zorunlu olan onay verme olduğu görülür. Stoacı bilge tasavvuru ile kader anlayışı arasında bir analoji kurarak onayın bize bağlı olan bir neden olarak düşünüldüğünü ileri süren Plutarkhos, –bunun bir tutarsızlık olduğunu belirtirmiş olsa da– kaderden ayrı bir nedenselliğin bulunduğunu vurgular:

> Ona göre eğer izlenim kendinde onay verme etkinliğini üretmeye muktedir olursa, bilgeler yanlış izlenimler (ψευδεῖς φαντασίας) üretecek ve bu bilgelere zarar verecektir […] Şimdi bilge hakkındaki bu ifadeleri kadere uyarlarsak denilebilir ki, onay verme eyleminin gerçekleşmesi kaderden dolayı değildir […] Bilgenin zarardan azade olduğunu kanıtlayan bu argüman, aynı zamanda kaderin her şeyin nedeni olmadığını da kanıtlamaktadır. Zira insanların imgelemeleri (δοξάζω) ve zararları kaderden dolayı değilse, açıktır ki onların doğru eylemleri, duyumları, sağlam kavrayışları ya da yararlandıkları şeyler de kaderden dolayı değildir" (*St. Rep*. 1056a-d).

Cicero tarafından da özgürlükçülük ile kaderciliği uzlaştırma yolu olarak düşünüldüğü ileri sürülen (*Fat.* 42-44) Khrysipposçu onay verme, kaderin zorunluluğu ile bize bağlı olan nedensellik arasındaki ilişkiyi tesis etmeyi sağlayan en temel insani yeti olarak ortaya çıkar. Onay verme için zorunlu fakat yeterli olmayan izlenim tıpkı kader gibi, onayı ve algıyı başlatan yardımcı nedendir. Fakat onayın ve algının meydana gelmesini sağlayan temel nedenler, izlenime eklenen ve onayı verenin doğasına (bilge ya da sıradan insan) bağlı olan nedenlerdir. Son tahlilde "bize bağlı olan", "özgürlük" ya da "sorumluluk", içkin düzlemde başlatıcı bir neden olarak işleyen kader gibi dışsal

unsurlardan bağımsızlıktır ve burada "bize bağlı olan" onay verme ya da vermeme özgürlüğüdür.

Kaderin bu içkin kullanımı Stoacı nedenleri sorumluluk ile birlikte düşünmeyi sağlayarak nedenin etimolojik içerimini ontoloji bağlamında düşünmeyi meşru kılar. Böylece Stoa ontolojisinin neden ve nedenlerle ilgilenen bölümü, Stoa fiziğinin kaderci olmaksızın "her şey kadere göre meydana gelir" ilkesini nasıl muhafaza edebildiğini ortaya koyar. Tekile bağlı olana olanak sağlayan bu nedensellik anlayışı, bir yandan kişinin eylemlerinden etik açıdan sorumlu olduğunu öte yandan neden ve beden olmak bakımından bütün evrenle ortaklık kuran ve her türlü etkinlik ve durumuyla diğer tekillerle de etkileşen her bir tekilin, kozmik sempatide temellenen ontolojik bir sorumluluğun taşıyıcısı olduğunu gösterir.

Her bir tekilin nedensel işleyişten ötürü taşıdığı ontolojik sorumluluk, etkileşime açık olmayan geleneksel neden ve varlık anlayışlarından farklı bir ontolojinin mümkün olduğunu kavramsal açıdan temellendirmeyi sağlar. Geleneksel nedensellik anlayışından farklı olarak etkinin bir var olan olarak görülmediği ve bu nedenle bedenler düzenine dahil edilmediği Stoacı nedensellik anlayışında, var olanlar her zaman için bedenlerdir. Bu yeni nedensellik kavramı temelini nedenin de bir var olan olmasında bulur. Buna göre tekil varlıklar düzleminde her neden zamansaldır ve bu zamansallık aynı anda geçicilik anlamına geldiğinden ötürü her bir neden bir süreçte kendini göstermektedir. Tam da bu nedenle ne nedenin etkide ne de etkinin nedende "var olması" söz konusu olur; neden etkide, etki de nedende "yok olur". Diğer bir ifadeyle neden etkiyi ortaya çıkardığı ölçüde, etkide yok olur. Neden ile etki arasındaki bu karşılıklı durum, Stoacıların nedenselliği dinamik bir kategori olarak düşündüklerini gösterir. Bu bakımdan Stoacılar, Platoncu idea-görünüş ya da Aristotelesçi form-tekil (birincil *ousia*) ilişkisinde olduğu gibi, tekil ile form arasında ne nedensel ne de hiyerarşik bir ilişkinin tesis edilebileceğini kabul ederler. Stoacı tekillik ve bedenli nedensellikte, belirli bir tekilin, o tekil olmasını sağlayan aşkın ya da o tekilden bağımsız bir neden bulunmaz. Her bir tekil, değişime açık doğasında içerilen nedenlerin değişebilir düzeninde, kaderinde içerilen olanakları gerçekleştirmeye muktedirdir.

Stoacı gerçekliğin bedenlere odaklanan bölümü etkin ilke ile edilgin arasındaki ayrılmaz bağlantıyla en soyut düzeyde Stoacı varlık tasarımının ilişkiselliğini teyit ederken; her

türlü etkileşime açık olan bedenler, aynı zamanda birer neden olduklarından Stoa evreninin nedenlerden örülü bir düzen olduğunu da teyit ederler. Gerek ilkesel ortaklık gerekse nedensel etkileşimle evrenin parçaları arasında kurulan kozmik sempati, her bir bedenin evrenin ve doğanın parçası olmak bakımından hem özsel hem de nedensel bir bağla birbirine bağlandığını gösterir. Nedenlere "aşkın" olması bakımından evrensel olan kader bile son tahlilde, evrenden ya da doğadan bağımsız bir güç olarak anlaşılmaz. Zaten ilişkisellik ve tekillikle karakterize olan Stoa ontolojisinde bedenlere etkiyen aşkın bir güçten bahsetmek olanaksızdır.

Gerçeklik açısından *bir şey'*in türleri ile bu türler arasındaki ilişkide açığa çıkan tekillik; var olan açısından ise bedenlerin çeşitli düzeylerde vuku bulan birlikteliklerinde ortaya çıkan nedensellik ya da ilişkisellik, varlık-oluş, tümel-tekil vb. kutupsallıklar ile bu kutupsallıklarda zımnen ya da alenen varsayılan hiyerarşilere çözüm sunabilecek bir ontolojiyi gözler önüne serer. Böylesi dinamik bir ontolojinin aşkınlık-içkinlik kutupsallığına da bir çözüm sunması beklenebilir. Tekilliğe ve ilişkiselliğe eklemlenmesi gereken üçüncü bir kavram olan içkinlik Stoacı evrensel düzenin temelinde bulunur. Durağan, tümel ve aşkın niteliklere sahip geleneksel ontoloji tasavvuruna alternatif olarak düşünülebilecek güncel bir olanağın açığa çıkabilmesi için, bu içkin tasarımın ayrıntılarına değinilmesi gerekmektedir. Bu ise her türlü aşkınlığı ya da aşkın referansı yadsıyan Stoacı evrensel düzen (διακόσμησις) ve bu düzenin işleyişinin açıklamak üzere seçilen özgün kavramlar aracılığıyla mümkün olabilir.

4. BÖLÜM
EVRENSEL DÜZEN (διακόσμησις)

Bedenler, bedensizler ve neden-etki bağlantısı açısından düşünüldüğünde farklı ilişki biçimleri ve düzeyleri aracılığıyla yeni kavramsal çerçeveler sunan Stoa fiziği, kozmo(teo)lojik açıdan ele alındığında geleneksel onto(teo)lojiden farklılaşan bir anlayışa imkan sağlar. Gerek Platon gerekse Aristoteles ontoteolojilerinde yaratıcı ya da hareket ettirici varlık, yarattığı ya da harekete geçirdiği varlıklardan ayrı ve onlardan üstün olarak düşünülür. Platon erken dönem diyaloglarında duyulur olan ile düşünülür olan arasında yapmış olduğu keskin ayrımla tanrının ontik açıdan aşkın olduğuna dair ipuçları sunar. *Devlet*'te iyi ideasının algıya ve bilgiye konu olan nesneler için hem bilgi hem de varlık koşulu olduğuna ilişkin ifadeler ve iyinin koşulu olduğu varlıklardan varlık olmak bakımından farklı olduğunun belirtilmesi (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ) (509b), Platoncu tanrıya ya da tanrısal olana ilişkin aşkınlık şüphesini doğurur. Bununla birlikte genç Platon için henüz hareketin ve oluşun "gerçek varlık"a izafe edilebilecek bir yüklem olmaması, aşkınlık ile tanrının faaliyetini bir arada düşünmeyi zorlaştırır. Durağan olan ve ontolojik açıdan evrenle "ilişkisiz" yahut ondan "bağımsız" görünen tanrı, özellikle *Sofist* (248e-249b) ve *Philebos*'un (26e-30d) yeni ontolojisiyle "etkin" bir varlık olarak yeniden kavramsallaştırılır. *Timaios* ile birlikte aşağı tanrıların yaratıcısına, evrenin ruhuna ve insan ruhunun ölümsüz yanına atıfla ele alınan Demiurgos (29d-30c) model olarak aldığı idealarının ontik durumlarına "bağımlı" hale gelir (29a) ve aşkınlığı büyük ölçüde sınırlandırılır. Bu haliyle her şeye gücü yetmeyen, evreni "mümkün olduğu kadar" iyi yaratan ve maddenin zorunluluğuna tabi olan tanrı yine de evrene nazaran daha üstün bir varlık olmak durumundadır.

Aristoteles ile birlikte tanrının hareket bakımından evrenden farklılaşması ve hareket etmeksizin hareket ettiren zorunlu bir varlık olarak ele alınması (*Metaph.* 1072a25-1073a12) tanrı ile ona öykünen varlıklar arasındaki hiyerarşik farkı başlatır. Buna göre Aristoteles evrenin dışına her şeyin kendisine bağlı olduğu tanrısal bir varlık (*Cael*. 279a18-36) konumlandırır ve bu varlığın bütün var olanlar için ereksel bir neden olduğunu belirtir (*Metaph.* 1072b). Böylece oluşa ve bozuluşa tabi varlıklardan tür ve tarz

bakımından ayrılan ve onlarla herhangi bir "fiziksel" etkileşimde bulunmayan ilk muharrik, her türlü değişimin aşkın kaynağı olarak düşünülür.

Bu ontolojilerde tanrıya nazaran daha aşağı olarak düşünülen evren ise oluşun ve bozuluşun nesnesi olduğundan ötürü mutlak bilginin nesnesi ya da "gerçek bir varlık" olarak ele alınmaz. Oysa Stoacılar için evren, ne aşkın bir hareketsizlik formuna öykünen ne de değişmez idealardan pay alan bir kopyadır. Stoa evreni yalnızca düşüncede ayrılabildiği içkin tanrısı ile birlikte evrensel düzenin bir bileşenidir. Tanrının evrene içkinliği ve evrende meydana gelen her olaydaki failliği doğa ile tanrının sıklıkla bir ve aynı olarak düşünülmesinden kaynaklanmış görünür. Bu haliyle evren tanrının sürekli etkinliği ile her daim faaliyette olan bir canlıdır. Geleneksel ontolojinin aşkınlık düşüncesinin yerine içkinliği geçirerek her türlü aşkın nedeni rafa kaldıran; evreni etkin ve hareketli bir varlık olarak tasvir ederek "kozmobiyolojik" (Hahm, 1977: 36) bir anlayış geliştiren Stoacılar, evrensel düzenleri ile içkin bir ontolojik anlayışı mümkün kılarlar.

İçkinlikten hareket eden bu ontolojik olanak Stoacı "evrensel düzen (διακόσμησις)" kavramında açığa çıkar. Stoacı kozmoteoloji açısından düşünüldüğünde tanrı (θεός) ve evren (κόσμος) kavramlarından müteşekkil olan *diakosmesis* (διακόσμησις), etimolojik ve semantik akrabası olan *diakosmos*'tan (διάκοσμος) özenle ayrılır. Her iki kavram da "sıraya dizmek", "bir araya toplamak", "uyumlu bir biçimde düzenlemek" vb. anlamlara gelen *diakosmeo* (διακοσμέω) fiilinden türetilmiş olsalarda (Liddell & Scott, 1889: διακόσμησις; διάκοσμος; διακοσμέω; Du Mortier, 2011: diacosmesis; diacosmos), ima ettikleri anlamlar oldukça farklıdır. Kendinde düzeni, güzelliği ya da yapıyı vurgulayan *diakosmos'*dan farklı olarak düzenlemeyi, donatmayı ya da güzelleştirmeyi vurgulayan *diakosmesis,* hem düzenden ayrı bir faile hem de düzene bir eklemlenişe işaret eder. Bu ayrımın belirginleşmesi için mezkur kavramların Latince karşılıklarına bakmak yeterli olur. Şöyle ki Yunanca *stolizo (*στολίζω) fiilinin Latince karşılığı olan *ad-orno* fiilinden türetilen ve *orno, ornatus, ornamentum, ornare* vb. ile karşılanan *diakosmos* (Conenna&Tsoukala, 2014: 41-42), kökeninde düzeni de *(ordo*) barındırır (Du Mortier, 2011: diacosmos). Oysa *decorare* fiilinden türetilen *decoratio, decor* vb. ile karşılanan *diokosmesis* (Conenna&Tsoukala, 2014: 41-42), "şeylerin düzeni" ya da "düzenli olan (*ordo rerum)*"dır (Du Mortier, 2011: diacosmesis). Dolayısıyla düzenin kendisini imlediğinden dolayı içsel yahut özsel bir yapıya atıf yapan *diakosmos,* herhangi bir

dışarıdalığa imkan tanımaz. *Diakosmesis* ise dışsal bir düzenleyicinin etkinliğini varsayar. Fakat burada atıf yapılan dışsallık, aşkınlık anlamına gelmez; buradaki vurgu düzeni tesis eden failin düzenle birlikte olan ya da düzene karışmış olan mevcudiyetinedir.

Stoacılık öncesi felsefede de evrensel düzeni belirtmek üzere kullanılmış olan bu iki kavram, özellikle Pre-Sokratik filozofların kimi zaman taban tabana zıt kozmolojilerinde açığa çıkar. Parmenides, Anaksagoras ve Demokritos'tan kalan fragmanlarda göze çarpan evrensel düzen kavramlarına ilişkin tercihler, tercih sahiplerinin kozmolojik görüşlerini muazzam bir biçimde yansıtır: Herhangi gerçek bir ikiliğe mahal vermeyen Parmenidesçi kozmolojide düzenin tekliğini vurgulamak üzere kullanılan *diakosmos* (DK 28B8. 60), düzenden (Bir'den) ayrı bir varlığı dışarıda bırakarak düzen ile evren ya da var olan ile Bir arasında sıkı bir özdeşlik kurar. Simplikios'a göre ise düşünülür (νοερὰν) ve duyulur (αἰσθητὴν) olan iki ayrı düzeni de *diakosmesis* kavramıyla ifade eden Anaksagoras, "kendi kendini yöneten ve hiçbir şeyle karışmamış olan *nous*"un etkinliğiyle duyulur evrensel düzeni meydana getirdiğini düşünür (*in Phys.* 156. 12-157. 5; DK 59. B12-14). Simplikios'un alıntısında değil de yorumunda (*in Phys.* 157. 5) bahsi geçen *diakosmesis* kavramı hem düzenin kendisine, hem de düzeni yöneten failin etkinliğine atıf yapar. Fakat Anaksagoras'ın kozmolojisi dikkate alındığında *diakosmesis'*in *nous'*un etkinliğini belirtmek üzere seçilmiş olması daha muhtemeldir. Nitekim Jaeger'in de belirttiği üzere Anaksagoras için *nous* "düzene koyma ilkesi" olarak işlerlik gösterir (Jaeger, 2011: 217) ve *diakosmesis'*i meydana getirir. Dolayısıyla işlevi bakımından Stoacı etkin ilke ile benzerlik gösteren *nous* otonom olsa bile *diakosmesis*'i bir araya getiren ya da ayıran bir faildir. Son olarak evrensel düzeni belirtmek üzere *diakosmos'*u kullanan Demokritos'un (DL IX. 7. 46) atomlardan ve boşluktan meydana gelen evreninde, düzeni meydana getirecek dışsal bir faile rastlanmaz. Bu haliyle Demokritos'un evrensel düzeni kendinde otonom bir yapı sergiler.

Evrensel düzeni belirtmek üzere Antik felsefede kullanılan *diaskosmos,* Platon ve Aristoteles felsefelerinde düzenlemeyi yapan failin (tanrı, ruh ya da evrenin ruhu) etkinliğini tasvir etmek üzere kullanılır (Platon, *Phdr.* 246e; *Leg.* 742e; Arist. *Mund.* 399b16-20) ve düzenin kendisine yapılan Pre-Sokratik vurguyu yitirmeye başlar. Yeni Platoncu Proklos *Timaios* üzerinden *diakosmos'*u tedavüle sokmak istese de (Proklos,

2013: 82; 157; 192; 232) Stoa felsefesi ile birlikte gözden yiten bu kavram yerini çoktan *diakosmesis'*e bırakmış görünür.

Stoa felsefesinde "öğelerin dengesi (τῶν δ᾽στοιχείων ἰσονομία)", "var olan (*qualis sit*)", "yaratıcı olan (*quomodo fiat*)", "bütün olan (ἡ τοῦ ὅλου)", "ateşten sonra ortaya çıkan ilk dünya düzeni (πάλιν ἐκ πυρός τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν δ αἶα πρότερον)", "süreç (büyük tutuşma) boyunca kendini koruyan/sürdüren düzen (κατά περιόδους τὴν ἀυτήν διασῴζεσθαι τοῦ κόσμου)", vb. anlamlarda kullanılan *diakosmesis* (SVF IV. διακόσμησις), tanrısal bir düzene işaret eder. Tanrısal düzen ile evrensel düzen arasındaki özdeşlik ise evren ile tanrının özdeş olarak yorumlanması anlamına gelir. Nitekim Diogenes Laertios Stoacılara göre evrenin ilk anlamının tanrı olduğunu (DL VII. 137), Cicero ise evrenin tanrı olduğunu (*deum esse mundum)* belirtir (*Nat. D.* II. 47). Bu anlamıyla ele alındığında evren yaratılmamış ve bozulmazdır; tanrıyla özdeş olduğundan ötürü evren, evrensel düzenin yaratıcısıdır (δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως).

Stoacıların tanrı ile evren arasında kurdukları özdeşlik, Stoacı panteizmin ve fiziğin ereği (τελεταί) olan teolojinin (Plut. *St. Rep.* 1035a-b) mahiyetini açık kılıyor olsa da, böylesi bir özdeşlik ne içkin tanrı tasarımının ne de evrensel düzene dair titiz ayrımların anlaşılmasına olanak sağlar. Evrenin evrensel düzeni, tanrının da tanrısal düzeni yaratması anlamına gelen bu durum, yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı da ortadan kaldırmış göründüğünden hem döngüsel hem de çelişkili bir sonuca neden olur. Zira Diogenes Laertios eserinin muhtelif bölümlerinde evrenin duyumlar yoluyla algılanan nesnelerle aynı şekilde yaratılmış olduğu için, günün birinde yok olacağını (φθαρτός) (DL VII. 141); evrenin yaratıcısı olan tanrının ise ölümsüz (ἀθάνατος) olduğunu (DL VII. 147) ifade ederek evren ile tanrı arasındaki farkı da vurgular. Bu çelişki karşısında evren ile kentler arasında bir analoji kuran Areios Didymos tanrı ve evreni birbirinden ayırır:

> "Tözün niteliği sonsuz evrene ve tanrıya; evren sözcüğü de gök, hava, yer, deniz ve bunlarda içerilen doğalara karşılık geliyorsa, evren sözcüğü tanrılar ve insanlar ile onlar için meydana getirilmiş her şeyin meskeni (οἰκητήριον) anlamına gelir. Aynı şekilde kentlerin de iki anlamı vardır: mesken ve yurttaşlar ile kent sakinlerinin birlikteliği. Dolayısıyla tanrıların ve insanların birlikteliği (σύστημα) olan evrende tanrılar gücün (ἡγεμονία) sahibi, insanlar ise onların [tanrılar] nesneleridir (ὑποτεταγμένων)" (SVF II. 528).

Hükmetme üzerinden yapılan bu ayrım Diogenes Laertios'un Poseidoniosçu tanımlarında da tekrarlanır. Buna göre Stoacılar evrenin tanrıdan farklı bir varlık olduğuna işaret eden iki ayrı tanım daha yaparlar: "İkinci olarak evren, yıldızların düzenidir, derler. Üçüncüsü de, bu ikisinin [tanrı ve yıldızların düzeni] birleşimidir" (DL VII. 138). Buna göre evrenin üçüncü anlamı evrensel düzen olarak anlaşılmış görünür. Nitekim Areios Didymos evrenin "hem tözün niteliğine (τῆς οὐσίας ποιόν) [tanrı] hem de evrensel düzen (διακόσμησις) olarak ortaya çıkan bir düzenlemeye (διάταξις) işaret ettiğini" belirtir (SVF II. 528). Benzer bir biçimde Kleomedes de *Caelestia'*nın evrenin yapısını tartıştığı bölümlerinde evrensel düzenin gök, yer ve bunlarda bulunan tözlerden oluşturulmuş bir düzen olduğunu ifade eder (*Cael.* I. 3).

Diogenes Laertios ve Kleomedes'in tanımları ile Areios Didymos'un analojisi evren, evrensel düzen ve tanrı arasında şöyle bir ayrım yapmayı sağlar: Diogenes Laertios'un ilk tanımında tanrıya karşılık gelen evren Stoacı tekil evren tasarımı açısından ele alınmış görünür. Buna göre evren bir bütün olarak ele alındığında yaratıcısı olan tanrıya karşılık gelir ve bu haliyle bütün varlıkların tözü ya da doğası olarak anlaşılır. En genel düzeyde tanrı, evren ve doğa arasında kurulan bu özdeşlik aynı zamanda Stoacı fiziğin teoloji, kozmoloji ve biyoloji olması anlamına gelir. Bu bağlamda evren yahut tanrı etik ereğin nesnesi olan doğayla bir arada ele alınır ve bu kavramlar doğanın işaret ettiği bağlamları da içerir. Buna göre Stoacı doğa evrene istikrar (*stabilis)* ve uyum *(cohaeret)* veren akıl (*ratio)* (Cicero, *Nat. D.* II. 115); evreni bir arada tutan (συνέχουσαν), kendiliğinden hareket eden (αὐτῆς κινουμένη), yeryüzündeki şeyleri meydana getiren üretici neden (σπερματικοὺς λόγους) (DL VII.148); yaratıcı bir ateş (πῦρ τεχνικόν); ateşli ve yaratıcı bir soluk (πνεῦμα) (DL VII.156); kader (Εἱμαρμένη), zorunluluk (ἀνάγκη), ruh (ψυχή), zihin (νοῦς) ve öngörü (πρόνοια) (SVF I. 158; 176; II. 913; Plut. *St. Rep.* 1050b) olarak anlaşılır. Bu anlam içerikleri açısından düşünüldüğünde monist ve panteist bir anlayış sergileyen Stoa fiziği, aslında aynı anlama gelen doğa, evren ve tanrı kavramlarını farklı düzeylerde kullanarak aynı ve biricik olan varlığı belirtmekle ilgilenir. Fakat bu döngüsel, soyut ve biçimsel olan özdeşlik, Hegel'in Stoa fiziğine ilişkin olarak ileri sürdüğü "birliğin ve ayrımın doğasından uzak olma" eleştirisini (Hegel, 1894: 248) doğurur. Dahası bu ayrımsızlık etkinliğin ya da tekil farkın merkeze alındığı herhangi bir ontolojiye olanak sağlamadığından somut olana ya da güncelliğe dair herhangi bir şey söylemez.

Diogenes Laertios'un ikinci tanımı ise evren ile yaratıcısı arasında bir fark olduğunu varsayarak ilk ayrımı başlatır. Buna göre tanrı evreni yaratan ve koruyan tek neden anlamına gelir ve evrenden ayrı bir varlığa işaret eder. Fakat yine de evren kendi başına ele alındığında sadece göksel bir düzen değildir; o aynı zamanda gök, yer ve bunlardaki doğal yapılardan oluşan bir teşekküldür (σύστημα) (DL VII. 138; SVF II. 527). Bunun vurgulanması Stoacı varlıklar arasında keskin bir hiyerarşinin bulunmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Zira eğer evren ile kastedilen yıldızların, göğün ya da ayüstünün düzeni olursa, bunların dışında kalan her şey "düzensiz" olur ve Stoacı mikrokosmos-makrokosmos anlayışı ortadan kalkar. Bu bakımdan evrenin bütün bedenleri içeren bir düzen olarak anlaşılması zorunludur. Evren ile tanrı arasındaki farkı vurgulayan bu bağlam, Stoacı ilke düalizmini ve beden olma ölçütünü temellendirmeye hizmet eder. Buna göre yaratıcı bir nedenin ya da bedenin, yaratmak gibi etkinliğe sahip olabilmesinin koşulu, bundan etkilenecek bir bedenin yahut nedenin var olmasıdır. Aksi takdirde Stoacıların iddia ettiği üzere tanrıya özsel olan etkinlik (Sextus, *Adv. Math.* IX. 75-76) niteliği ortadan kalkar. Tanrının durmak bilmez bu etkinliği Epikourosçuların Stoa tanrısını "ırgat (*laboriosus*)" olarak nitelendirmelerine (Cicero, *Nat. D.* I. 52) neden olmuş olsa da, –büyük tutuşma da dahil olmak üzere– Stoacılar için tanrı her an var edip, bir arada tuttuğu madde ile bir ikilik oluşturmak zorundadır.[29] Aksi takdirde herhangi bir boşluk içermeyen Stoa evreninde hem hareketi hem de bedenler arasında var olan sempatiyi açıklamak imkansız hale gelir. İlk tanımdaki ayrımsızlık problemini çözmeye hizmet eden bu tanım, aynı zamanda özdeşlikten hareketle varılan içkinlik tasarımını şüpheye düşürür. Bu haliyle tanrı ile evren arasındaki ilişki tam anlamıyla aydınlatılmaz; tanrının evrenden ayrı bir varlık oluşu, onun içkin ya da aşkın olarak düşünülebilmesini mümkün kılar. Nitekim Platon ve Aristoteles teolojilerinde de tanrı ile evren birbirinden ayrılır ve tanrı evrenden ayrı ya da aşkın olarak düşünülür.

[29] Tanrının etkinliğinin sekteye uğradığına dair önemli bir tanıklık bulunur. Seneca bilgenin yalnızlığını tartıştığı satırlarda, tanrı ile bilge arasında analoji kurma ihtiyacı hisseder: "Evren yok olup, bütün tanrılar tek bir tanrıya karıştığında doğa bir süreliğine durur (*adquiescit sibi*). Nasıl ki o Jupiter kendini düşüncelerine verirse, bilge de öyle yapar; kendi içine kapanır ve kendisiyle baş başa kalır" (Seneca, *Ep.* 9. 16). Stoacı eskatolojide evrenin başlangıcında ve sonunda tanrının "saf ateş" halinde bulunacak olması, tanrının kendi başına olacağı anlamına gelmez. Nitekim Stoa ontolojisinde madde ile tanrı, edilgin ilke ile etkin ilke yalnızca düşünsel olarak birbirinden ayrılabilir. Dolayısıyla tanrının bütün varlığı kendinde topladığı büyük tutuşma anı ve sürecinde tanrı, maddenin üzerinde etkiyerek onu ateş halinde tutar. Böylece Seneca'nın iddia ettiği üzere büyük tutuşmada tanrı ne yalnız ne de atıldır.

Evrenin ve tanrının birbirinden ayrılmasının ardından, onlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya hizmet eden üçüncü evren tanımı ise evrensel düzene karşılık gelir ve bunlar arasındaki ilişkiyi belirgin kılar. Evrensel düzen, evren ile evrenin her yanına yayılan tanrının birlikteliğine verilen addır (DL VII. 138; 147). Evrenin parçaları açısından ele alındığında tıpkı insanda bulunan ruh gibi, tanrı da evrenin parçalarına farklı oranlarda yayılır. Söz gelimi kemik ve sinirlere *heksis,* ruhun yönetici kısmına ise *nous* olarak geçen tanrı, tüm evrenin yönetici ilkesi olarak asıl karargahını evrenin doruğu olan *aither'*e (DL VII. 139) ya da güneşe (Cicero, *Nat. D.* II. 41; Aët. II. 5a) kurar. Bütün açısından gökte, parça açısından ise her yerde bulunan tanrı kozmoteolojik perspektifte her türlü varlığın ve oluşun ilkesi olarak işlerlik gösterir. İşte bu üçüncü evren tanımı yani evrensel düzen, Stoa fiziğinin tekillere ve tekiller arasındaki ilişkilere odaklanan ontolojisinin içkinlik niteliğini vurgulamaya hizmet ederek güncel bir ontolojinin üçüncü bileşenini açığa çıkarır. Stoa tanrısının temel özelliği olan içkinlik ise tanrı (θεός) ve evren (κόσμος) anlayışı ile bunların işleyişlerini betimlemek üzere kullanılan kavramlar aracılığıyla belirginleşir.

4. 1. TANRI (θεός)

Kozmoteolojik perpesktifte evrensel düzenin bir bileşeni ve evrenin yöneticisi olarak düşünülen tanrı ya da tanrılar, Stoa fiziğinin son aşamasına ve ereğine karşılık gelen teolojisinin nesnesini oluştururlar. Stoa teolojisine ilişkin kaynaklarda kimi zaman tekil kimi zaman da çoğul olarak kullanılan tanrı kavramı, Stoacıların teoloji alanında karma bir teorinin savunucuları olarak düşünülmelerine neden olur. Nitekim Stoacılar bir yandan tanrının ölümsüz, akıl sahibi ve mükemmel bir canlı olduğunu belirtirlerken (DL VII. 147), öte yandan güneşin, ayın, yıldızların hatta ayların ve yılların tanrı olduklarını ifade ederler (Cicero, *Nat. D.* I. 36; Plut. *St. Rep.*1052a). Dahası tanrıyı, dünya-ruhu, akıl, neden, öngörü, etkin ilke, zorunluluk, kader, ortak yasa vb. (SVF I. 85; 160; 176; 532; II. 913; 1024; 1077) olarak da adlandıran Stoacılar, evreni yöneten yegane gücün, evrenin her yanına yayıldığını da belirtirler (DL VII. 147). Detaylıca ele alınmadığında monoteizm, politeizm ve panteizmin bir sentezi olarak görülen bu teoloji anlayışı herhangi bir çelişki barındırmaksızın, Stoa fiziğinin birbirinin yerine kullanılabilir

kavramlar çokluğuna gereksinen düzeyler arası farktan ileri gelir. Şöyle ki başta Khrysippos olmak üzere okul düşünürleri tek tanrı ile tanrılar arasında önemli bir fark olduğunu düşünürler:

> "Güneş, ay ve diğer tanrılar, benzer oluşum ilkelerine sahip olduklarından dolayı, oluşun (γένεσις) konusudurlar; fakat Zeus ebedidir (ἀίδιος) [...] Bozuluş ve oluş konusunda Zeus ve diğer tanrılara ilişkin benzer bir çıkarım yapılacak olursa, sonrakiler [diğer tanrılar] bozuluşun (φθορά) konusudur, fakat ilk olanın parçaları yok edilemezdir (ἄφθαρτος)" (Plut. *St. Rep.* 1052a).

Stoacıların ait oldukları geleneğe uygun olarak kimi zaman tanrıdan kimi zaman da tanrılardan bahsetmeleri tanrının çeşitli güçlerini ve etkinliklerini açıklama ihtiyacından kaynaklanır. Tanrının çeşitli güçlerine göre farklı adlarla adlandırılmasının (DL VII. 147) ardında geleneksel dinin antropomorfik tanrı tasarımlarına bir karşı çıkış bulunur. Bu itiraz geleneksel dinde içerilen tanrı tasarımının kozmolojik açıdan yeniden yorumlanmasına dayanır. "Alegorik yorum" olarak adlandırılan bu faaliyetle amaçlanan, ne antik şiiri ya da mitoloji savunmak ne de geleneksel dinde içerilen unsurları geliştirip aydınlatmaktır. Stoacılar geleneksel mitolojinin tanrılar hakkında anlattıklarını doğaya ve doğada işlerlik gösteren güçlere ilişkin alegoriler olarak görürler. Yunan ve Latin mitolojik soyağacından hareketle Stoacıların yorumlama faaliyetinin ayrıntılarını aktaran Cicero (*Nat D.* II. 60-70), buna örnek olarak toprağın ürünlerinden bahsederken *Ceres* (tarım, ekin), şaraptan bahsederken de *Liber* (özgür, başıboş, dizginsiz) denmesinin, tanrının yarattığı iyiliklere olan şükranımızdan ileri geldiğini ifade eder (*Nat. D*. II. 60). Bununla birlikte Stoacı alegorik yorum, doğal güçler ile tanrıları özdeşleştiren basit bir sembolizm olarak anlaşılmamalıdır. Doğal güçlerin ve süreçlerin alegorik yorumunda eğretilemelerin yanı sıra gramere ve etik kaygılara dayanan özdeşleştirmelere başvuran Stoacılar, Homeros ve Hesiodos mitolojisi ile tragedyalarda içerilen olayların bazı unsurlarını Stoacı felsefe sistemine uygunluğu ölçüsünde değerlendirirler. Söz gelimi *Medeia'*da başkahramanın kararını açıkladığı meşhur bölüm (1078-80) ile Stoa psikolojisinin kavramları arasında bağlantı kuran Khrysippos, Medeia'nın kararının akıl (λογισμός) ile akıldışı olan tutku (θυμός) arasındaki bir çatışmadan değil de, her ikisi de rasyonel olan duygu (πάθος) ve hata (ἁμάρτημα) arasındaki farktan ileri geldiğini düşünür

(Gill, 1983: 140). Benzer bir biçimde Athena'nın Zeus'un kafasından doğmasını, sesin baştan yayılması (SVF II. 908) ya da Herakles'in çok başlı Hydrayı öldürmesini, filozofun hazlara karşı zaferi olarak yorumlayan Stoacılar (Heraclitus'tan aktaran De Lacy, 1948: 257) geleneksel mitolojide içerilen unsurları sistem lehine dönüştürürler. Dolayısıyla geleneksel politeizmin kısmi ve kısıtlı bir kabulünü içeren alegorik yorum sayesinde cari dinsel değerler ve ritüellerle çatışmaksızın fiziki ve teolojik anlayışlar sürdürülebilmiş olur.

Dini kaygılardan beslenen alegorik yorumun tanrının tekliği ya da çokluğu açısından önemi ise monoteizm ile politeizmi bir arada sürdürmeyi sağlayan "henoteizm"e olanak sağlamasıdır. Antik felsefe ve teoloji bağlamında tek neden olan tanrının mükemmelliğini şüpheye düşürmeksizin, ikincil ve mükemmel olmayan tanrıların varlığının kabul edilmesi anlamına gelen henoteizm –panteizm ile birlikte–, Stoacıların tanrı anlayışına en uygun nitelendirme gibi görünmektedir. Bu kabul edildiğinde Stoacı filozofların teoloji görüşlerini içeren kaynakların çelişkili ifadeleri, çelişki olmaktan çıkar. Çelişki yerine Stoa felsefesinin her bölümünde iş başında olan geçişlilik ve kavramsal değiş-tokuş kabul edildiğinde Stoa teolojisinin öncel teolojilerde içerilen sorunlara getirmiş olduğu çözümler ve ait olduğu teolojik geleneğe eklemiş olduğu yenilikler teslim edilebilir.

Stoa teolojisinin nesnesinin tekil ya da çoğul kullanımının aslında aynı güce işaret ettiği kabul edildikten sonra, bu gücün mahiyetine değinmek gerekir. Bununla birlikte Stoacı fizik müfredatında bir sona ya da bir erginlenmeye karşılık gelen teoloji, sistematik ve yöntemli bir araştırma alanı olarak düşünülür. Bu araştırma alanının tek nesnesi tanrı olmadığı gibi, yalnızca tanrının nitelikleri de söz konusu edilmez. Bunun yerine öncelikle tanrının varlığının kanıtlanması, doğasının ortaya konulması, evreni nasıl yönettiğinin anlaşılması ve evren başta olmak üzere diğer var olanlarla olan ilişkileri incelenir (Cicero, *Nat. D.* II. 3). Bu bakımdan teoloji tanrı kanıtlamaları ve tanrının doğasına ilişkin araştırmanın yanı sıra tanrının iradesine karşılık gelen öngörünün ve bu irade ile çatışan kötülüğün mahiyetini de inceleme konusu yapar. Bununla birlikte Stoacılar için sistematik bir araştırma alanı olarak düşünülen teolojinin hareket noktası tanrının varlığıdır; bu kanıtlandıktan sonra onun doğasının ya da etkinliğinin araştırılması yöntemsel açıdan daha uygundur. Bu nedenle Stoa tanrısının içkin faaliyetini ortaya

koyabilmek için öncelikle Stoacıların tanrının varlığına ilişkin düşüncelerine ve kanıtlarına; sonrasında ise tanrının niteliklerine ve içkin etkinliğine değinilmelidir.

4. 1. 1. Tanrının Varlığı (εις τό είναι θεος)

Stoacılığın tarihi boyunca ileri sürülmüş olan tanrı kanıtlamaları filozoflar özelinde çeşitli ve detaylı bir biçimde sınıflandırılmaya müsait olmasına karşın,[30] konuya ilişkin en genel bölümleme Cicero (*Nat. D.* II. 4-12) ve Sextus Empiricus'un (*Adv. Math.* IX. 60) okulun erken ve orta dönem düşünürlerine dair aktarımlarında bulunur. Cicero *De Natura Deorum*'un ikinci kitabında (II. 3-44) doğal din düşüncesiyle içiçe geçmiş bir biçimde yer verdiği Stoacı tanrı kanıtlamalarında sistematik bir düzen izlemese de, kanıtları kozmoloji, psikoloji, kehanet ve mantık açısından ele alır. Kanıtların önemli bir bölümünü oluşturan kozmolojik kanıt Cicero'nun konuşmacısı Balbus'a göre temellendirilmeye gerek duymayacak denli açıktır: "Gökyüzüne baktığımızda ve göksel cisimleri seyre daldığımızda, tüm bunları yöneten en üstün akla sahip bir tanrının varlığı kadar açık ve net başka ne olabilir ki?" (II. 4). Evrenin düzeninden ve niteliklerinden tanrının varoluşunu çıkarsayan bu kanıt ayrıca Kleanthes'in doğa felsefesinde içerilen ısı argümanıyla da ortaya konulur: Buna göre beslenen ve büyüyen her şeyde mevcut olduğu gözlemlenen; hareket ve canlılığın kaynağı olan ısı (*calor*), bütün evrene yayılan yaşamsal güçtür (*vitalem per omnem mundum pertinentem*) (II. 23-24). Algıya verili olan evrenin her bir parçası ısı sayesinde varlığını sürdürüyorsa, evrenin kendisi de ısıya benzer ya da denk olan bir öğeyle varlığını sürdürür (II. 27-28). Öyleyse tüm evreni kucaklayan ve koruyan bir güç söz konusu olmalıdır, üstelik bu güç ne duyumdan ne de akıldan yoksundur. Zira ısıya sahip olan insan gibi bileşik ve ilişkili bir varlığa bakıldığında onun yönetici kısmının akıl olduğu görülür. Dolayısıyla bütün doğanın yönetici kısmı, mutlak surette her şeyin en iyisidir; bütün evrene hakim olan ve onu yönetecek olan odur (II. 29). İşte bu nedenle evren bir bütün olarak tanrıdır ve evrenin tüm canlılığı tanrısal olan bu güçte (ısıda) bulunur (II. 30).

[30] Zenon'dan Marcus Aurelius'a değin ileri sürülmüş tanrı kanıtlamalarına ilişkin kapsamlı bir araştırma için bkz. (Dragona-Monachou, 1976)

Evrenden tanrıya giden bu dizgelerin yanı sıra yine Cicero, her ulustan insanın zihninde bulunan yücelik tasarımının (II. 13), kehanetin geçerliliğinin (II. 7-12) ve tanrının var olmadığını savunanların görüşlerinin saçmalığının (II. 36) Stoacılar tarafından tanrının var olduğunun kanıtı olarak sunulduğunu belirtir. *De Natura Deorum'*da dört açıdan tartışılan Stoacı tanrı kanıtlamaları bazı benzerliklerle birlikte Sextus Empiricus'un sistematik aktarımında yinelenir:

> "Tanrıların varlığını temellendirmeye çalışanların tezleri dört türlüdür (τρόποι): ilki insanların evrensel uylaşımı (πᾶσιν ἀνθπώποις συμφωνίας); ikincisi evrenin tanzimi (τῆς κοσμικῆς διατάξεως); üçüncüsü kutsalın (θεῖον) varlığının reddedilmesinin saçma sonuçları (τῶν ἀκαλουθούντων ἀτόπων); dördüncüsü ve sonuncusu karşıt argümanların ortadan kaldırılması (τῶν ἀντιπιπτόντων λόγων ὑπεξαιρέσεως)" (*Adv. Math.* IX. 60).

Cicero'nun aktarımıyla benzerlik gösteren ilk kanıtlama türü dinin yahut inanmanın evrensel bir fenomen olduğu öncülüne dayanır. Sonrasında "*argumentum e consensu omnium"* olarak adlandırılacak olan bu kanıtlama biçimine göre insanlar doğasının mahiyeti konusunda anlaşmazlık gösterseler de, tanrının varlığına inanırlar. Bütün insanların zihninde bulunan yüce varlık tasarımının kökeni ise insanların tanrıya ilişkin ön kavrayışlarıdır (πρόληψις). Stoacılara göre "genelin doğal kavranışı olan (ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου)" (DL VII. 54) bu ortak kavrayışta insan, tanrının canlı (ζῶον), bozulmaz (ἄφθαρτος), kutsal (μακάριος) ve lütüfkar (εὐποιητικός) bir varlık olduğunun farkına varır (Plut. *St. Rep.* 1051f).

En sık başvurulan kanıta işaret eden kozmolojik kanıt ise tıpkı Cicero'da ifade edildiği gibi evrenin düzeninden ve işleyişinden hareketle tanrının varlığının ispatlanmasına dayanır. Zenon, Kleanthes ve Khrysippos tarafından sıklıkla kullanılan bu kanıt Sextus Empiricus tarafından uzun uzadıya tartışılır. Yüklü bir felsefi mirası içeren bu tartışmada hareket, biçim, varlıklar hiyerarşisi, göksel cisimlerin düzeni ve parça-bütün ilişkisi üzerinden aktarılan düzen kanıtları son tahlilde evrenin düzenli ve akli yapısının tanrının etkinliğinden kaynaklandığı sonucuna varır (*Adv. Math*. IX. 75-122).

Ateist iddiaların reddine ve çürütülmesine dayanan üçüncü ve dördüncü kanıtlama biçimleri, tanrının var olmaması durumunda bilgelik, sanat, erdem, kehanet gibi

sağduyuya uygun şeylerin de var olmaması gerektiğini ortaya koyarak, karşıt iddiaları geçersiz kılar (*Adv. Math.* IX. 123-194). Sextus Empiricus tarafından uzun uzadıya tartışılan son iki kanıt, ontolojik içerimleriyle Stoacılık sonrası teoloji tartışmalarının merkezinde yer alması bakımından önem arz eder. Çeşitli açılardan muhaliflerin görüşlerini saçmaya indirgemek suretiyle çürüten bu kanıtlama biçimlerinin, yine varlıklar arası hiyerarşiye dayanan en yaygın akıl yürütmesini Cicero'nun Khrysippos'a ilişkin aktarımında bulmak mümkündür:

> "[…] Tanrılar yoksa, doğada insandan daha üstün ne olabilir ki? Çünkü yalnızca insanda akıl var ve hiçbir şey akıldan üstün değil. Ama insanın şu koca evrende kendisinden daha üstün bir şeyin olmadığını düşünmesi, budalaca bir kibir olur. Bu yüzden insandan daha üstün bir şey vardır, dolayısıyla kesinlikle tanrı vardır" (*Nat. D.* II. 16: Cicero, 2012b: 181).

Sonrasında *argumentum ex gradibus entium* olarak adlandırılacak bu ontolojik kanıt, Sextus Empiricus'un metninde canlılık, duyumsallık, hareket, erdemler vb. açısından incelenen tasımsal bir akılyürütme olarak ortaya çıkar. Sextus Empiricus'un muhalif görüşlerle birlikte ele aldığı bu kanıt ve detaylı akıl yürütmenin özü ise Kleanthes'in temellendirmesinde bulunur: "Eğer bir doğa diğerinden daha iyiyse, en iyi doğa diye bir şey olacaktır; eğer bir ruh bir diğerinden daha iyiyse, en iyi ruh diye bir şey olacaktır: Bir hayvan diğerinden daha iyidir, o halde en iyi hayvan diye bir şey olacaktır" (*Adv. Math.* IX. 88). İyinin varlığından daha iyi olanın varlığına giden bu *a fortiori* argüman, varlıklar arasında bir hiyerarşiyi sorgulamaksızın kabul eder ve bu haliyle Kleanthes'in *scala naturae*'si modern yorumculara göre Anselmus, Descartes ve Leibniz'in ontolojik tanrı kanıtlamalarına giden yolda önemli bir adıma işaret eder (Dragona-Monachou, 1976: 95; Gelinas, 2006: 66-73).

Görüldüğü üzere Stoa teolojisinin iç içe geçmiş soruşturma alanlarında tanrının varlığını temellendirmek için, onun niteliklerini öncül olarak kabul etmek gerekir. Tanrı kanıtlamalarında zımnen içerilen tanrının doğası, Stoacıların tanrı anlayışına ilişkin önemli ipuçları sunar. Bu ipuçlarının açıklığa kavuşturulması ise Stoacılar için özel bir araştırma anlamına gelen tanrının doğasına ilişkin görüşlerin incelenmesiyle mümkün olur.

4. 1. 2. Tanrının Doğası (τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως)

Muhtelif bağlamlarda bahsi geçen Stoa tanrısına ilişkin açık ve seçik bir tanım yapmak ve onun özsel niteliklerinden bahsetmek oldukça zordur. Bununla birlikte farklı kaynaklarda bölük pörçük halde bulunan ve kimi zaman kafa karıştırıcı çelişkiler barındıran ifadeler dikkatle incelendiklerinde, tanrının doğasına ilişkin ortak tanımlar ve benzer ifadelerle karşılaşmak mümkün olur. Bu benzerlikler ise konuya ilişkin iyi bir başlangıç noktası olarak ele alınabilir. Buna göre ihtilaf ya da itilaf olsun tüm yazarlar Stoacılar için tanrının beden olduğunu (SVF I. 138; 153; 155; II. 1028-1048); özünün etkinlik ve değişimle tanımlandığını (SVF II. 1049-1056), evreni baştan sona kuşattığını (SVF I. 158; II. 528; DL VII. 147) ve insan biçimli olmadığını (SVF II. 1057-1060) belirtirler.

Bu dört temel nitelikten ilki Stoacı tanrı anlayışının en tepki çeken fakat en özgün olan yanıdır. Plotinos, Plutarkhos ve Sextus Empiricus'un Platoncu ve Aristotelesçi tanrı tasarımı ve varlık hiyerarşilerinden hareketle yoğun olarak eleştirdiği bu kavramsallaştırma, tanrının özünün etkinlik olarak düşünülmesinden ileri gelir. Zira eğer tanrı evrenin yaratıcısı ise, etkindir ve etkin olan bir şey beden olmak zorundadır. Aksi takdirde evreni var eden bir nedenin var olduğu ileri sürülemez. Nedensiz bir hareket olanaksız ise, neden etkin olarak düşünülmek zorundadır. Bununla birlikte Stoacılar için tanrı madde değil de beden olduğundan, Sextus Empiricus'un belirttiği üzere maddeden sonra gelen ya da maddeselliği üstlenen ikincil varlık (*Adv. Math.* X. 312) değildir. Beden olmak bakımından (ontolojik) maddeden farklı olmayan tanrı, kozmolojik açıdan maddeden üstündür. Çünkü tanrı aynı zamanda akıl (SVF I. 160; II. 913) ya da şeylerin akli düzenidir (SVF I. 537). Bununla birlikte bu akıl ya da akli düzen yalnızca bir kavramsallaştırma değil, insan biçimli olmayan tekil bir mevcudiyettir. Zira Kleanthes *Zeus'a İlahi'*nin son dizelerinde akıl sahibi olarak düşündüğü tanrısıyla "kişisel bir ilişki" kurar:

> "Yol göster bana, Yüce Zeus ve Ey Yüce Kader,
> Her nereye çıkıyorsa yolum ellerinden;

> Gönülsüzce de olsa ayrılmayacağım, eğer isteksizsem
> Kötü bir adam olduğumdandır artık, yine de o yoldan şaşmayacağım."
> (Epict. *Ench*. 53)

Kleanthes'in tanrıya yakarışında geleneksel dua formunda içerilen istekler bulunmaz. Bu nedenle "rasyonel dua" olarak adlandırılabilecek Kleanthesçi taleplerde, tanrının kişiselleştirilmesi ya da ona duygu atfedilmesi söz konusu olmaz. Kutsal düzenle ya da planla uyum içinde olmak isteyen Kleanthes, tanrıyı akıl sahibi bir varlık ya da aklın kendisi olarak tasarlar. Bu tasarım Stoacıların doğa, tanrı, evren, kader ve aklı bir arada düşünmelerinden ileri gelir. Dolayısıyla "doğaya uygun yaşamak" aynı zamanda tanrıya ve akla uygun yaşamaktır. Bu nedenle Stoacı için dua bireysel aklın, evrenin ya da tanrının aklı ile uyumlu olmasını istemeye dayanır. Nitekim akla uygun yakarmayı öğütleyen Marcus Aurelius duanın biçimine ilişkin öğütlerinde bu hususa dikkat çeker:

> "En azından böyle yakarmaya başla, göreceksin. Şu adam şöyle yakarıyor: 'Şu kadınla birlikte olabilsem!' Sense: 'Şu kadınla birlikte olma isteğimden kurtulabilsem!' diye yakarırsın. Bir başkası: 'Şu adamdan kurtulabilsem!' diye yakarır, sense, 'Şu adamdan kurtulmayı istemeyebilsem!' diye yakarırsın. Bir başkası, 'Çocuğumu yitirmesem!' diye yakarır. Sense: 'Onu yitirmekten korkmayabilsem!' diye. Tek sözcükle, yakarılarını bu doğrultuya yönelt ve sonuca bak" (*Med.* IX. 40; Marcus Aurelius, 2004: 130).

Gerek Kleanthes'in gerekse Marcus Aurelius'un ilk bakışta tanrıya yöneltilmiş görünen bu duaları, Seneca'nın tanrıların yasasının işleyişine ilişkin ifadeleriyle çelişir. Buna göre Seneca, tanrısal yasanın duacı tarafından yönlendirilmediğini, bu yasaların ne merhamet ne de lütuf ile sarsılabileceğini belirtirken, kaderin ya da tanrının şaşmaz rotasını koruduğunu düşünür (*QNat.* II. 35). Bu çelişki ise "rasyonel dua"nın muhatabının kimliği açığa çıktığında ortadan kalkar. Biçimi itibariyle geleneksel ve teistik görünen bu dualar dolaylı yoldan duacının iradesine ya da yargılarına yönelik temennilere işaret ederler. Her iki Stoacı da aslında tanrıdan herhangi bir şey yapmasını talep etmez, onların tanrı aracılığıyla kendilerinden bekledikleri şey kendi yargı güçlerinin ya da zihinlerinin mükemmel hale gelmesidir. Bu haliyle de dualar aslında kişinin kendisine yöneltmiş

olduğu temenniler olup, tanrıdan bir karşılık beklentisi olmaksızın bilgece davranmanın gerekliliklerdir:

> "Khrysippos'un *Erekler Üzerine* adlı eserinin birinci kitabında söylediğine göre, erdeme uygun yaşamak, doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şeydir; çünkü bizim yapımız evrenin bir parçasıdır. Bu nedenle erek, yani evrendeki düzenin başı Zeus ile aynı şey olan, tüm evrene yayılmış doğru aklın yasaklayageldiği şeyleri yapmadan, hem insan doğasına hem evrenin doğasına göre yaşamaktır: Mutlu insanın erdemi ve yaşam mutluluğu da işte budur, her şey, evreni yönetenin iradesiyle (τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν) her birimizin içinde bulunan daimon'un uyum (συμφωνία) içinde [olduğu] zaman [uyumlu olur]" (DL VII. 87-88; Laertios, 2015: 330).

O halde her bir insanın içinde bulunan ruh ya da daimon tanrının bir parçasıdır (ἀπόσπασμα) (DL VII. 143); tanrı her bir insanın içindedir (*intus est*) (Seneca, *Ep.* 41. 1) ve dualar da bu parçanın tanrısal olduğunun anımsanması ve buna uygun eylemek içindir. Dolayısıyla Stoacılar için duaların muhatabı insanda bulunan tanrıdır ve bu tanrı ne insana ne de evrene aşkındır. Metafizik geleneğin aşkın tanrı anlayışının aksine Stoa tanrısı zihin, doğa, ruh vb. (SVF I. 158) olarak evreni baştan sona kuşatır. Onun bu çoklu bulunuşu tekillere özgü her bir niteliğin tanrının etkinliğinin sonucu olması anlamına gelir (SVF II. 526; 528). Evrende vuku bulan her türlü değişimin yegane nedeni olan tanrı, etkin doğasıyla her türlü hareketin ve durumun kaynağıdır. Tanrı evrende bulunan bütün varlıkların varlık ve tekillik nedeni olarak anlaşıldığında, evren de tanrının bedeni ya da tözü olarak tanımlanır (DL VII. 148; SVF II. 1026). Dahası eğer evren tanrının bedeni ise, tanrı da evrenin ruhu ya da aklı olur (SVF I. 532).

Bununla birlikte evren ile tanrı arasında akıl bakımından bir fark olduğunun belirtilmesi, tanrının her türlü duyum ve duygudan arınmış saf bir rasyonalite olması anlamına gelmez. Zira Cicero'nun belirttiği üzere "tüm evreni saran ve koruyan bir güç bulunmaktadır, üstelik bu ne duyumdan (*sense)* ne de akıldan (*ratio*) yoksundur" (*Nat. D.* II. 29). Dahası parçalarında duyum bulunduğundan ötürü kendinde de duyum bulunan bu varlık, yine parçalarında bulunan özelliklerden ötürü belirli bir duygusallığa sahiptir. Nitekim Stoacılar, insan yaşamı üzerinde karar mercii olan tanrının, evrendeki bütün varlıkları insanın hizmetine sunduğunu düşündüklerinde (*Nat. D*. II. 133), tanrının iradesiyle insana özel bir muamelede bulunduğunu ifade etmek isterler. Tanrının özel bir varlığa olan

ilgisinden başka, onun yalnızca aklıyla değil de iradesiyle eylediğine ilişkin bir diğer önemli kanıt, büyük tutuşmanın ahlaki gerekçesinde bulunur: "Onlar [Stoacılar] evreni ne zaman bir tutuşmaya maruz bırakırlarsa, hiçbir kötülük kalmaz; ancak o zaman Bütün, aklı başında (φρόνιμος) ve bilgedir (σοφός)" (Plut. *Com. Not.* 1067a).

Buna göre doğal değişimin yanı sıra evrenin ahlaki açıdan vadesinin dolmasıyla vuku bulan büyük tutuşma, evrenin dışında bunu gerçekleştirecek hiçbir neden bulunmadığından, tek neden olan tanrının iradesinin zorunluluğuyla meydana gelir. Dolayısıyla Stoa tanrısı saf akla dayanmayan gerekçelerle de eyleyebilen, hem içkin olduğu doğanın yasalarına hem de doğada temellenen ahlaki değerlere tabi olan bir varlıktır. Bununla birlikte bu tanrı, büyük tutuşmanın ve her yeni evrensel düzenin de faili olduğundan yalnızca yaratıcı ve yönetici (SVF II. 526) değildir; o aynı zamanda evrenin koruyucusu (SVF II. 1021) ve yok edicisidir (LS 46H).

Tanrının doğasına ilişkin bu genel nitelikler, Stoa teolojisinin fizik ve etik açısından nasıl bir yere konumlandırıldığını ortaya koyması bakımından önem arz eder. Bununla birlikte bu genel niteliklerin evrensel düzende ne şekilde kendini gösterdiği ve evrendeki düzenin nasıl sağlandığı, Stoa teolojisinde sıklıkla tanrı ile eş anlamlı olarak kullanılmış olan öngörü (πρόνοια) kavramını incelemeyi gerektirir. Tanrının evren ve evrende içerilen varlıklarla olan her türlü ilişkisini belirtmek üzere kullanılan öngörü, tanrının etkinliğinin mahiyetini anlamlandırmayı sağlayan ve bu nedenle sempati ile birlikte evrensel düzenin temelini oluşturan başat kavramlardan biridir.

4. 1. 3. Öngörü (πρόνοια)

Stoa fiziğinin farklı alanlarında farklı kavramlarla ifade edilen ve farklı yönlerine değinilen evrensel gücün etkinliği, evrensel düzenin bileşeni ve teolojinin nesnesi olarak ele alındığından öngörü kavramıyla ifade edilir. Var olan için zorunlu, kendinde esnek ve değişmez olan maddeyi (edilgin ilke) biçimlendiren ve yöneten tanrının etkinliğini belirten öngörü, tanrı ile iradesini birbirinden ayırmayı sağlar. Bu haliyle ne kaderin ne *pneuma'*nın ne de etkin ilkenin varlığı ile etkinliğini ayırmaya olanak sağlayacak herhangi bir kavram kullanmayan Stoacılar, öngörü kavramıyla bu problemin üstesinden

gelmeye çalışmış görünürler. Buna göre iradesinden dolayı kimi zaman öngörü olarak da adlandırılan tanrı, aslında iradesinden ayrıdır. Dolayısıyla "tanrının iradesi (*providentiam dei fore voluntatem*)" olarak anlaşılan ve Kleanthes'in kaderden farklı bir güç olarak düşündüğü (SVF II. 933; LS 54U) öngörünün ayrıcalıklı bir kavram oluşu, teolojinin doğasından kaynaklanmış görünür. Zira fiziğin bir parçası olarak düşünülen teoloji, fiziğin diğer konularında olduğu gibi evrensel süreçleri fiziki açılardan detaylandırmaktan ziyade, evrensel sürekliliği garanti altına alan şeyin neliğine odaklanır. Bununla birlikte Stoa felsefesinin çeşitli alanlarında işlevsel olan öngörü, okulun kurucusundan son temsilcisine değin taşıdığı teolojik bağlamını fiziki ve etik bağlamlarla birlikte sürdürür. Fizik araştırmasının Stoacı yaşam bilgeliği açısından önemi dikkate alındığında, teoloji ve öngörünün önemi Cicero tarafından açıkça vurgulanır: "Doğanın bütün tasarımı ve hatta tanrıların doğasının bilgisi elde edilmedikçe, hiç kimse şeylerin iyi ya da kötü olduğuna dair doğru hükümler veremez" (*Fin*. III. 73).

Dört bölüme ayrılan Stoa teolojisinde (Cicero, *Nat. D.* II. 3) "tanrı kanıtlamaları" ve "tanrıların doğasının mahiyeti"ne ilişkin soruşturmalardan sonra incelenen bölümde ele alınan öngörü[31] (*Nat. D.* II. 73-153) teodise problemine değin uzanan oldukça kapsamlı bir araştırma alanıdır. Bu araştırmanın derinleşmesinin temel nedeni öngörüyü teolojinin dışında konumlandıran Epikouros ve Epikourosçularla olan çekişmedir (Plut. *St. Rep*. 1051d; *Com. Not.* 1075e). Tanrıların evrende olup bitenlere müdahale etmediklerini düşünen Epikourosçulara (U*,* fr. 368; Epict. *Diss.* I. 12. 1) karşı tanrının iyiliğini, kutsallığını, lütufkârlarını ve koruyuculuğunu savunan Stoacılar, tüm bu özellikleri tanrının iradesine dayandırırlar. Dahası Khrysippos kardan beyazın ve soğukluğun, ateşten ısının, baldan tatlılığın ve ruhtan hareketin ayrılmasının imkansızlığına benzer bir biçimde öngörünün de tanrıdan ayrılmasının imkansızlığını vurgular (SVF II. 1118. 25-29). Bununla birlikte Khrysippos tarafından doğal varlıklar üzerinden analoji unsuru yapılan öngörü, fiziksel olmaktan ziyade teolojik bir güçtür. Zira kozmolojik ya da

[31] Cicero'nun aktardığı teoloji bölümlerinden "evrenin tanrılar tarafından yönetildiği" ve "tanrıların insan yaşamı üzerinde bir karar mercii olduğu"na ilişkin son iki bölüm, öngörüyle ilgili görünse bile kavramın mahiyetine ilişkin genel tartışma üçüncü bölümde yürütülmektedir. Öngörünün insan yaşamına etkisini inceleyen son bölüm, evrensel düzenin sınırlı bir parçasına odaklandığı ve evrendeki bütün var olanlar için geçerli olacak genel çerçeveye katkı sağlamadığı için konu dışıdır. Bu husus aynı zamanda Seneca'nın doğrudan öngörüye adanmış eserinin de kapsam dışı olması anlamına gelir. Nitekim Seneca *De Providentia'*nın girişinde tanrısal öngörünün doğasını incelemek yerine, "dünyamızı tanrısal öngörü yönetiyorsa, neden hala iyi insanların başına birtakım kötülükler geliyor?" sorusunu cevaplamakla ilgileneceğini belirtir (*Prov.* 1).

ontolojik düzlemde öngörüye denk bir güç olarak düşünülmüş olan *pneuma* ve etkinliği, evrenin işleyişini açıklamak için yeterlidir. Bu durumda Stoacıların aynı etkilere sahip iki ayrı kavramı farklı düzlemlerde kullanmış olmaları, bazı kaygıların sonucuymuş gibi görünür. Mansfeld'in belirttiği üzere teolojik mirasla yüklü öngörü kavramı, evrendeki kötülüğün ve evrensel düzenin yıkımının anlaşılmasına katkı sağladığından dolayı Stoacılar için önemlidir (Mansfeld, 1979: 180).

Öngörünün fizik için değil de, din için elzem oluşu kavrama dair en geniş tanıklık olan *De Natura Deorum'*un bağlamından ve başlığından hareketle de ortaya konulabilir. Mezkur eserde erken dönem ve orta dönem Stoacı ayrımlarla kendi düşüncelerini harmanlayan Cicero, öngörünün Stoacılar tarafından ne şekilde incelendiğini ayrıntılı olarak açıklar. Buna göre teolojinin öngörüye ilişkin üçüncü bölümü "tanrıların var olduğuna ve evrenin tanrıların isteğiyle (*consilio*) yönetildiğine dair çıkarım", "bütün her şeyin duyumsayan (*sentio*) bir doğaya boyun eğdiği, her şeyin o doğa tarafından yönetildiği ve doğanın canlı ilkelerden (*animantibus principiis)* yaratılmış olduğu sonucuna varma" ve "gökyüzündeki ve yeryüzündeki şeylere duyulan hayranlık" şeklinde üçe ayrılır (*Nat. D.* II. 75).

Buna göre teoloji araştırmasının da ilk bölümüne karşılık gelen birinci bölümün ilk kısmı yukarıda da bahsi geçen kanıtlar aracılığıyla sonuçlandırılır. Evrenin tanrının isteği ya da iradesiyle yönetildiği ise insanda bulunan akıl, irade ve sağduyudan (*prudentia)* hareketle ortaya konulur: İnsandan katbekat üstün olan tanrılar, insanların bahsi geçen bu nitelikler sayesinde devletleri yönetmelerine benzer bir biçimde evreni akıl, sağduyu ve iradeyle yönetmektedirler (*Nat. D.* II. 78-80).

Öngörüye ilişkin kanıtlanması gereken ikinci husus tanrı, öngörü ve doğa arasında bir özdeşlik kurulmasını gerektirir. Stoacılar için "kendi yolunda ilerleyen (*via progredientem*), yaptığı şeyi niçin ve hangi amaçla yaptığını ve neden amaç edindiğini açıklayan, hiçbir sanatın, hiçbir insan elinin, hiçbir zanaatkarın taklit ederek bile ustalığına erişemeyeceği akıllı ve düzenli bir güç olan doğa" (Cicero, *Nat. D.* II. 81; Cicero, 2012b: 245) gelişigüzel bir görünüme sahip değildir; o tıpkı bir ağaçta olduğu gibi canlı bir düzeni ve sanatı yansıtır. Evrende var olan bütün varlıklar ve süreçler yakından gözlemlendiğinde tohumdan yıldızlara değin her türlü varlık birbiriyle kaynaşır (*coniunctio*). Doğanın bütün tezahürlerini içeren evrenin, ustasından başka bir güç

tarafından yönetilmesinin imkansızlığı, doğa ile tanrıyı özdeş olarak düşünmeyi zorunlu kılar. Doğanın duyumsayan bir varlık olması ise yukarıda da belirtildiği üzere parça-bütün analojisinden kaynaklanır. Tanrının niteliklerinin, canlılığın niteliklerinden hareketle ortaya konulmasına benzer bir biçimde, doğa da meydana getirdiği canlı varlıklara benzer niteliklere sahip olarak düşünülür. Kendisinde duyumsama yeteneği bulunan bu canlı varlığın, ilkeleri de zorunlulukla canlı ve duyusal olmalıdır. Tanrıyı ya da tanrısal öngörüyü doğayla özdeşleştiren ve ona doğadan hareketle çıkarsanan nitelikler atfeden bu akıl yürütmeler, Stoa fiziğinin panteist ve natüralist yapısını bir kez daha gözler önüne seriyor olması bakımından önemlidirler.

Öngörüye ilişkin araştırmanın son bölümüne gelindiğinde bu kez söz konusu olan, evrenin düzeninden hareketle tanrının varlığının çıkarsandığı kozmolojik kanıtın yinelenmesidir. Tıpkı tanrı kanıtlamalarında olduğu gibi öngörünün kanıtı olan bu bölüm, teoloji bölümlemesinin ilk başlığında ileri sürülen kanıtlara yeni bir şey eklemez. Bu bölümde Stoacı Balbus, yerden göğe kadar bütün varlıkları ve özel olarak insanın bütün niteliklerini tanrısal öngörünün kanıtı olarak sunar. Bu bakımdan konuya ilişkin en geniş aktarım olan *De Natura Deorum*, Stoacı öngörünün teolojik hüviyetini yansıtmaya hizmet eder.

Oysa Stoacılar dini kaygılarla ileri sürdükleri bu kavramı, farklı bağlamlarda da kullanarak öngörüyü reddeden ve evrende şans, rastlantı vb. güçlerin egemen olduğunu ileri süren filozofların görüşlerine olan muhalefetlerini pekiştirirler. Ayrıca bu kavram sayesinde Stoacılar teolojik olduğu kadar kozmolojik de olan kötülüğe "epistemolojik bir varlık" atfederek teodise problemini farklı bir düzleme çekerler. Bu nedenle kendinde bir teoloji kavramı olan öngörünün ait olduğu bağlamın dışında da ele alınması, önemli saptamalarda bulunmayı sağlayacaktır. Bu bakımdan "iyi insanların başına neden birtakım kötülükler gelir?" yerine "evrensel nedenselliğin ve sürekliliğin teminatı olan öngörü nasıl işler?" sorusunun kılavuzluğunda yürütülecek bir incelemede Stoacı öngörü, içkin bir işleyişin nesnesi haline gelecektir.

Bu inceleme uyarınca evrensel düzenin tanımı gereği bir faili gerektirdiği hatırlandığında, Stoacıların tanrıyı ya da öngörüyü, evrenden ya da doğadan ayırma çabasında olmaları beklenir. Her ne kadar kullanılan kavramlar böyle bir ayrımı varsaymaz görünseler de Cicero'nun Zenon'un görüşlerini aktarmak üzere kullandığı analojide geçen doğa, tanrı

ya da öngörü olarak düşünülürse, tanrının iradesinin yahut öngörünün işleyişi hakkında önemli bir ayrıma ulaşılır:

> "Ona göre yaratmak ve üretmek özellikle sanatın işidir ve bizim sanat eserlerimizde ellerimizle yaptığımızı doğa [tanrı] çok daha sanatsal bir biçimde yapar […], doğa geri kalan tüm sanatları öğreten sanatkar bir ateştir (*ignem artificiosum*). Evet bu akıl yürütmeye göre bütün doğa sanatçıdır, çünkü adeta izinden gittiği bir yolu (*sectam quam sequatur*) vardır" (*Nat. D.* II. 57-58; Cicero, 2012b: 221).

Buna göre Zenon için eğer evren bir sanat eseriyse, onu yaratıcısı da "yaratıcılık yolunda ilerleyen sanatçı bir ateştir (τὴν μὲν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν)" (DL VII.156). Burada tanrının işleyişine ya da yaratma yöntemine işaret eden yol, tanrının öngörüsüdür. Her şeyi belirli bir düzen ve uyum uyarınca var edip koruduğundan ötürü sağduyu ya da öngörü adını alan bu güç, Zenon'a göre şu konularla ilgilenir: Evrenin varlığını sürdürmesi için en uygun şartları sağlamak, evrenin hiçbir şeyini eksik bırakmamak ve son olarak evreni eşsiz bir güzellikle donatmak (Cicero, *Nat. D.* II. 58).

Öngörünün evrene yönelik bu işlevleri, Stoacılar için ne evrenin ne de öngörünün birbirinden ayrı düşünülmediği anlamına gelir. Özellikle Epikourosçuluğa muhalefetle ileri sürülen bu iç içe geçmişlikte öngörü, evrendeki bütün varlıkları bir arada tutar. Evrendeki bütün durumlardan ve etkinliklerden sorumlu olan bu güç, evrene aşkın bir ilke değildir; aksine o bütün varlıkların içkin ilkesidir. Bu haliyle o belirli bir türün menfaatine çalışan özel bir kutsallık da değildir; evrendeki varlıkların kendilerine özgü doğaları belirli bir hiyerarşiyi gerektirse bile öngörü evrenin genel düzenini gözeterek işler. Bu işleyişinde ise herhangi bir türü değil de, tek tek bireyleri dikkate alır ve onların her birini gözetir (Cicero, *Nat*. *D.* II. 164). Bununla birlikte öngörünün tekillerle olan ilişkisi, her zaman için evrensel düzenin lehinedir. Bu nedenle tekillerin başına gelen "kötülükler" ya da "talihsizlikler", onların öngörüden nasiplenmedikleri anlamına gelmez. Tekiller açısından büyük fakat evren açısından küçük olan bu olaylarda tanrının iradesi, evrensel düzeni korumak ve sürdürmek üzere bu şekilde eyler. Nitekim "tanrılar büyük işlere önem verir, küçük işleri ise önemsemezler (*magna di curant, parva neglegunt*)" (Cicero, *Nat. D.* II. 167; Cicero, 2012b: 335).

Öngörünün evreni gözetir işlevinin yanı sıra onun bir diğer özelliği, gözettiği tekillerin niteliklerinde temellenir. Akıl bakımından her türlü varlığın bir aradalığından meydana gelen evrende, bütün varlıkların ilkesi olan öngörü, ilkesi olduğu varlıkların akıl sahibi ve canlı olmaları nedeniyle akıl sahibi ve canlıdır. Onun bu özellikleri ise evrensel düzenin mekanik bir işleyişe sahip olmadığını gösterir: Nasıl ki, insan düşüncesine ve iradesine göre kollarını ve bacaklarını oynatabilirse tanrı da iradesi olan öngörüyle her şeyi biçimlendirir, hareket edebilir ve sürekli olarak değişebilir (Cicero, *Nat. D.* III. 92).

En mükemmel varlığın yani evrenin idaresini üstlenen tanrının iradesinin canlılığı, evrenin hem bütününü hem de en ufak parçasını baştan sona kuşatır. Bunun sonucunda da Stoa evrenindeki her bir varlık kendinde belirli bir canlılık (animizm) taşır. Ayrıca yer ve gök arasında yalnızca niceliksel bir fark bulunduğunu ileri süren Stoacılar, öngörünün yalnızca göksel bedenler arasında olduğunu düşünmezler ve bu sayede evreni de tekil bir canlı olarak tanımlarlar (Cicero*, Nat. D.* II. 75). Bu bakımdan öngörü ile nesnesi arasında varlık ve bilgi bakımından karşılıklı bir koşullanma bulunur. Evren ve parçaları öngörünün canlı ve akıl sahibi olduğunun bilgisini verirken, öngörü evren ve parçalarına can ve akıl verir.

Özetle Stoacılar için tanrı ve iradesi, evreni var eden ve evrenle birlikte bir düzen oluşturan saf ve içkin etkinliktir. Bu etkinliğin alıcısı olan evren ise bir sonraki başlığın konusu olup bölüm boyunca varılmaya çalışılan yeni bir tartışmanın ve olanağın da tamamlayıcısıdır. Ayrıntılarına aşağıda değinilecek olan bu yenilik, temelde "değişimin aynılığı"nı savunan bir kozmolojidir. Bu yeni kozmolojide değişim niteliğini veren yukarıda bahsi geçen etkinlik halindeki tanrıyken, ona aynılığını verecek olan evrenin doğası olacaktır. Bu aynılığın ayrıntıları ise Stoa fiziğine özgü iki önemli kuram aracılığıyla ortaya konulacaktır.

4. 2. EVREN (κόσμος)

Stoa fiziğinde boşluk ile birlikte bir tümlük (πάν) oluşturan evren çeşitli biçimlerde ele alınır. Kimi zaman tanrıya, kimi zaman tanrıyla birlikte evrensel düzeni oluşturan bir unsura, kimi zaman da evrensel düzenin kendisine karşılık gelen evren, Stoacılar için

bütün var olanları içeren ve onlar arasındaki ilişkiyi tesis eden tekil bir varlıktır. Evren aynı zamanda, Stoa felsefesinin birbiriyle ilişkili her bir bölümünün nesnesi olması bakımından birincil araştırma alanıdır. Fizik araştırmasında tekilliğinde ele alındığında bir özne; parçalılığında ele alındığında ise "tekillerin mekanı" olarak düşünülen evren, bu ikili yapısı uyarınca kimi zaman etkinliğin kendisi kimi zamanda onun taşıyıcısı olarak düşünülür.

Ontolojik açıdan var olan bu çift anlamlılık, hareket ya da zaman açısından da ikili bir anlayışa neden olmuş görünür. Buna göre bir yandan Khrysippos, "evrenin öleceğinin söylenemeyeceğini (οὐ ῥητέον ἀποθνήσκειν)" (Plut. *St. Rep*. 1052c) düşündüğünden evreni sonsuz olarak tasarlar. Fakat öte yandan Kleanthes evrenin her tutuşmada yıkıma uğradığına inandığından, büyük tutuşmayla birlikte evrenin ölüp, diğerinin aynısı olan bir evrenin doğduğunu düşünür (Cicero, *Nat*. *D.* II. 118). Evrenin kimi zaman sonlu kimi zaman da sonsuz olarak düşünülmesi tanrının da zaman bakımından farklı ve çelişik özelliklerle etiketlenmesine neden olması bakımından kafa karışıklığı yaratır. Bu ve diğer bütün çelişkilerin çözümü ise Stoacı evrensel düzenin en özgün yanlarından biri olan sempati (συμπάθεια) kavramı ile yine evrene "aynılık" veren büyük tutuşma (ἐκπύρωσισ) ve ebedi tekerrür (μετακόσμησις) anlayışlarının ayrıntılarında bulunur.

4. 2. 1. Sempati (συμπάθεια)

Teolojik düzlemde öngörü, nedenler düzleminde de kader ile ifade edilen ilişkiselliğin kozmik karşılığı olan sempati, Stoacıların evren ve parçaları arasındaki ilişkiyi belirtmek üzere kullandıkları özgün bir kavramdır. Bir bütünlük olarak görülen insanın, parçaları arasındaki ilişkiyi belirtmek üzere Antik tıp külliyatında sıklıkla değinilen sempati (Ierodiakonou, 2006: 99), erken dönem Stoacılardan Kleanthes için var olanların (özellikle de ruhun) beden olduğunu temellendirmek üzere kullanılmıştır (SVF I. 518). Bu haliyle henüz tekil varlıklar arasında herhangi bir ilişkiye göndermede bulunmayan kavram, özellikle Poseidonios ile birlikte evrenin tamamında işlerlik gösteren etkin ilkenin sonucu olarak anlaşılmış ve Marcus Aurelius'a değin çeşitli anlam

genişlemelerine uğrayarak evrenin işleyişini açıklarken başvurulan kozmik bir özellik ve kozmopolitanizm düşüncesinin fiziki temeli haline gelmiştir.

Kavramın kozmik etkileşim biçimindeki teknik kullanımı Poseidonios ile birlikte ortaya çıkmış görünse de (Peters, 2003: sympatheia), sempatinin kozmik bir nitelik olarak düşünülmesi Khrysippos ile başlar. Khrysippos gerek evrenin gerekse parçalarının ilişkisini ve birlikteliğini vurgulamak üzere sempatinin yanı sıra *synekheia* (*συνέχεια*), *symphyia* (*συμφυια*), *symmone* (*συμμονή*), *sympnoia* (*σύμπνοια*), *syntonia* (*συντονία*), *synholos* (*σύνολος*) vb. kavramları kullanır (SVF. 441; 448; 473; 475; 532; 534; 543; 546; 550; 911; 912). Khrysippos'un 'συν' önekinden oluşmuş bu fiil ve isimler listesi, evrenin birliğini ve istikrarını belirtmek üzere özenle hazırlanmış bir stratejiyi yansıtır; bu dilsel düzen ve kavramsal tercihler de Khrysippos'u öncellerinden ayırır (Lapidge, 1979: 348).

Afrodisiaslı Aleksandros'a göre Khrysippos, *pneuma* tarafından istikrar ve süreklilik verilmiş evrenin "kendisiyle etkileştiğini (συμπαθές εστιν αὐτῷ τὸ)" ifade ederken (SVF II. 473; LS 48C) sempatinin bütünlük olarak evrenin bir niteliği olarak görüldüğünü vurgular. Sempatinin evrenin bütününe özgü bir nitelik olarak görüldüğü bu vurgu, Pseudo-Plutarkhos'un aktarımında içsel bir nitelik olarak da anlaşılır hale gelir: "Kendiyle kaynaşan ve kendinde sempati bulunduran (σύμπνουν καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὐτῷ ὄντα) evren doğa tarafından yönetilir" (SVF II. 912). Burada *sympnoun* (σύμπνουν) ile ifade edilen kaynaşma, kozmik ve içkin güç olan *pneuma*'nın evrenin birliğini ve sürekliliğini sağlama işlevine gönderme yaparak sempatinin *pneuma* üzerinden düşünüldüğünü ortaya koyar. Zira Khrysippos ile Poseidonios'un görüşlerini harmanlayan Stoacı Kleomedes de sempatiyi tüm tekil varlıkların diğerleriyle ilişkisi olarak tanımladığı satırlarda, onun yalnızca evrenin bütünü açısından değil, aynı zamanda evrenin parçaları açısından da etkin ve içkin bir nitelik olarak düşünüldüğünü açıkça belirtir (*Cael* I. 13). Dahası Kleomedes için sempati evrenin bir arada oluşunun (συνέχεσθαι) ve doğa tarafından yönetilmesinin koşulu olarak ortaya çıkar (*Cael* I. 69-71; SVF II. 546).

Evrenin birliğinden ya da bir aradalığından hareketle bir düzenleme ilkesi olarak çıkarsanmış olan sempati, evrendeki olgulardan hareketle de doğrulanır. Poseidoniosçu kozmik sempati hareket noktasını yersel ve göksel olgular arasındaki karşılıklı ilişkide bulur: Ay pek çok şey üzerinde etkilidir; canlıların beslenmesini ve gelişmesini, topraktan

bitenlerin büyümesini ve olgunlaşmasını sağlar (Cicero, *Nat. D.* II. 50). Stoacılar için gök ile yer arasında bulunduğu ileri sürülen kozmik sempatinin mahiyeti ise Stoa teolojisinde içerilen temel niteliklerle uyumsuz bir anlayışı yansıtır görünmektedir:

> "Görülüyor ki gökyüzünde şans, rastlantı, yanılgı, değişkenlik diye bir şey yoktur; aksine düzen, doğruluk, akıl ve uyum vardır. Söz konusu niteliklerden yoksun, sahte, yanlış ve yanılgılarla dolu her şey yeryüzü ile Ay (ki bütün göksel cisimlerin en sonuncusudur) arasındaki bölgede ve yeryüzünde bulunur" (Cicero, *Nat. D.* II. 56; Cicero, 2012b: 219).

Cicero'nun konuşmacısı Stoacı Balbus tarafından dile getirilen bu görüşler, Aristotelesçi ayüstü-ayaltı alem ikiliğini çağrıştırmakta, bu haliyle de Stoa teolojisinin temel karakteristiği olan panteizme şüphe düşürmektedir. Bu çelişkiyi vurgulayan Bénatouil, çözümü iki açıdan tartışmaya açar: İlkin Cicero'nun Balbus aracılığıyla aktardığı bu kozmoloji, geç dönem Stoa düşüncesinin Platon ve Aristoteles ile iç içe geçmiş düşüncelerini yansıtmaktadır. İkinci olarak Roma döneminin Akademiacı ve Peripatetik filozoflarının hedefinde Epikourosçu şans ve rastlantı teorisi olduğundan Balbus'un evrende bulunduğu ileri sürülen nizamı göksel varlıklara izafe etmesi, Epikourosçuluğa bir red anlamına gelmektedir (Bénatouil, 2009: 32). Bu stratejik hiyerarşi düşüncesi ise aslında Stoacı panteizm ve içkin tanrı tasarımıyla çelişmeksizin muhafaza edilebilmektedir. Şöyle ki kozmik sempati *pneuma'*nın varlıkları meydana getiren ve varlıklarını muhafaza etmelerini sağlayan etkinliğinden kaynaklandığından, evrenin farklı bölümleri arasında bulunduğu ileri sürülen hiyerarşi, aslında niteliksel bir farktan kaynaklanmaz. Gök ile yeri birbirinden ayıran husus yalnızca öğesel yoğunluktur. Buna göre dört unsurdan –hafif ve ince olan– ateş ve havanın yoğun olarak bulunduğu göksel varlıklar, Stoacı ateşin başat konumu nedeniyle hiyerarşik bir düzenin başına konumlandırılırlar. Bununla birlikte Stoacı evrensel düzenin hafif ve en ince öğeleri aynı zamanda yeryüzündeki varlıkların oluşumunda da iş başındadırlar (DL VII. 138-139). Dolayısıyla tanrı ya da *pneuma* evrenin bazı bölümlerinde daha yoğun olarak bulunsa da aslında evrenin her yerindedir. Bu haliyle de Stoa fiziği kozmik hiyerarşi ile panteist teolojinin birlikteliğine olanak tanıyan bütünlüklü bir sistemdir.

Gök ile yer arasında bulunan bu sempati, yersel düzlemde var olanlar; var olan tekiller düzleminde ise tekilde bulunan parçalar arasında tekrar eder:

> "Birlikte/bir arada bulunan (συναπτομένων) bedenlerde ya da ayrı şeylerde (διεστώτων), parçalar birbirleriyle etkileşmezler (οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις). Örneğin bir ordunun [biri hariç] bütün askerleri helak olmuşsa, kurtulan tek kişiye diğerlerinin acısı yansımaz. Fakat bir olan (ἡνωμένων) şeylerde bir tür sempati bulunur (συμπάθεια τίς ἐστιν); örneğin parmak kesildiğinde, bütün beden bu durumu paylaşır. Dolayısıyla evren bir olan bir bedendir" (Sextus, *Adv. Math.* IX. 78-79).

Hem (tekil) evrenin kendisiyle hem de parçalarının birbirleriyle olan bu ilişkisi, etkin ilke yahut *pneuma*'nın etkinliğinin tekiller düzleminde ifade edilmesidir. İlkelerin soyutlandığı düzlemde tek yönlü bir ilişki mevcut olduğundan herhangi bir etkileşim olanaksız görünür; fakat Stoa fiziğinde madde ve tanrı birbirinden ayrılamaz bir birliktelik sergilediğinden olgusal açıdan etkileşimsizlik olanaksızdır. Parçalardaki benzerlikten hareketle temellendirilen Plotinosçu sempatiye (Peters, 2003: sympatheia) ek olarak, bedenli teması da varsayan bu kuram Stoacı beden olma ölçütüyle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle etkin ilke, *pneuma* ya da kader her düzlemde sürekli etkinliğiyle tekillerin etkileşimini mümkün kılar ve böylece sempati evrene içkin tanrının sürekli etkinliğinin sonucu olarak ortaya çıkar:

> "Dahası nesneler arasındaki bu uygun (*consentients)*, uyumlu (*conspirans*) ve sürekli bağlantı (*continuato cognatio*), benim söylediklerimin doğruluğunu kanıtlamıyor mu? […] İşte evreni oluşturan tüm bu parçalar her şeye nüfuz etmiş olan tanrısal, tek bir soluk [*pneuma*] (*uno divino et continuato spiritu)* tarafından birbirlerine kenetlenmemiş olsalardı, aralarında böylesi bir uyumun (*concinentibus*) olması mümkün olmazdı" (Cicero, *Nat. D.* II. 19).

Evrensel bir etkileşim teorisi olarak düşünülmüş olan sempati, tanrının etkinliğine bağlı olduğu kadar Stoacı evren tasavvuruyla da yakından ilgilidir. Şöyle ki Stoacılar için evren parçaların toplamından oluşmuş niceliksel bir tümlük değildir; evrene birliğini veren husus onun canlı bir organizma, parçalarının da birer organ olarak düşünülmelerinden ileri gelir: "Tek tek organizmaların (ἡνωμένοις) organları gibi, akıl sahibi varlıklar da ayrı

ayrı bedenlerde olmalarına karşın, birlikte davranmak (συνεργία) için oluşturulmuşlardır" (M. Aur. *Med.* VII. 13).

Bu "organik evren"in inorganik ve organik düzeylerinde yer alan her bir varlık, içine nüfuz ederek onu o varlık yapmış olan *pneuma* sayesinde hem varlığını hem de birliğini kazanır. İnsan yapımı gereçlerde insanın ürettiği şeylerden ayrı olmasının aksine, *pneuma'*nın ya da doğanın meydana getirip yönettiği varlıklarda, onları biçimlendirip meydana getiren güç sürekli olarak onların içinde (ἔνδον) bulunur (M. Aur. *Med.* VI. 40). Stoacı bütünlüklü fizik anlayışında nedenler dizisi, kozmik sempatinin ontolojik açıklamasını gözler önüne sererken; kozmik sempati de içkin nedenselliğin ve panteist teolojinin kozmolojik açıdan nasıl ele alınabileceğini gösterir. Buna göre Stoacı evrensel düzen kaynağını içkin tanrısında bulduğu kozmik sempatisiyle, her türlü bedenin her düzeyde birbirine bağlı olduğu; evrenin münferit bir bölümünde ya da tekil bir varlığın çeşitli etkinlik ve durumlarında meydana gelen herhangi bir değişimin, evrenin bütününe sirayet edeceği; bu sürekli etkileşimin de bütün var olanları doğalarına uygun bir şekilde eylemeye yükümlü kıldığı düşüncesini içerir. Dahası var olanlar arasında dördüncü gerilim düzeyinin mahsulü olan akıl sahibi bedenler, aynı tanrısal parçayı taşıdıklarından birbirlerine yardım etmek için, aynı evrenin yurttaşları olmak için dünyaya gelirler: "Biz büyük bir bedenin organlarıyız (*membra sumus corparis magni)*. Doğa bizi aynı öğelerden ve aynı amaç için yarattığından, hepimizi akraba (*cognatus*) yaptı; içimize karşılıklı bir sevgi (*amor)* yerleştirdi, bizi toplumsal (*sociabilis*) yaptı" (Seneca, *Ep.* 95. 52; Seneca, 1992: 258). Bununla birlikte doğal unsurlarda temellenen bu akrabalık ilişkisinde her bir tekil kendi doğasını evrensel olan doğaya uydurmakla yükümlüdür. Bu ise doğanın ya da evrenin parçası olan her akıl sahibi varlığın, yönetici kısmının bağımsız olmasıyla (M. Aur. *Med.* VIII. 56) mümkündür. Bu nedenle doğasına uygun eylemeyen bir bedenin kötülüğü ya da mutsuzluğu bir diğer bedenin kötülüğü ya da mutsuzluğu olamaz; dolayısıyla her bir tekil kozmik sempatiye bağlı olsa da bağımlı değildir. Ortak doğaya ya da iyiye uygun olmayan bir davranış, evrensel doğayı değil eyleyenin öznel doğasını yahut yaşamını parçalar. Öznel doğanın evrensel doğayla olan uyumu ise Stoacı etik ideallerden biri olan dinginliği (ἀταραξία) sağlar.

Stoa evreninin varlıkları arasındaki ilişkinin kozmoloji dilinde ifadesi olan sempatinin bu etik içerimleri bir kenara bırakılıp, onun kozmoloji ya da ontoloji açısından önemi bir kez

daha vurgulanacak olursa, bu kavram sayesinde oluş halinde olan bütün bedenlerin, evrenin düzenini sekteye uğratmaksızın nasıl değişebildikleri ortaya konulmuş olur. Her bir tekil beden kendisini var eden ve onu sürekli olarak niteliklendiren gerilim aracılığıyla sürekli olarak var olurken, kozmik sempati evrensel düzenin "düzen olarak" varlığını sürdürmesini sağlar. Böylece tanrının ya da öngörünün etkinliği sayesinde parçaları bakımından oluş halinde olan evrende sempatinin hem aynılık hem de değişim bakımından çifte bir işleyişi olduğu açığa çıkar: Sempati bir yandan tekil bedenler arasındaki ilişkiyi oluşturan ve onu parçadan bütüne genişleten bir "düzenleme ilkesi"; öte yandan bu ilişkiselliği evren ölçeğinde, düzen olarak sürdüren bir "düzen ilkesi"dir. İlk anlamıyla evrensel düzenin kozmik dildeki faili, ikinci anlamıyla ise evrenin yapısı ya da yasasıdır.

Sempatinin hem aynılığı hem de değişimi sağlayan işlevi, evrenin ateş ya da tanrı tarafından tüketileceği ya da "tanrılaştırılacağı" Stoacı büyük tutuşma anlayışı tarafından da temellendirilir. Aşağıda ayrıntılarına değinilecek olan bu eskatolojik kuram, öncel anlayışlardan farklılaştığı oranda alternatif bir ontolojiye imkan sağlar.

4. 2. 2. Büyük Tutuşma (ἐκπύρωσις) ve Ebedi Tekerrür (μετακόσμησις)

Evrenin oluşumunu fiziksel ve biyolojik kavramsallaştırmalar aracılığıyla açıklayan Stoacılar, evrenin yok oluşunu da benzer bir kavramsallaştırmayla temellendirirler. Evrenin oluşumunda etkin ilkenin kozmik karşılığı olan ateş başlangıçta saf bir kütledir (SVF II. 605); bu kütle önce havaya ardından suya ve son olarak da toprağa dönüşerek evreni meydana getirir (Plut. *St. Rep.* 1053a; DL VII. 136; SVF I. 102; II. 580). Öğeler arası bu dönüşümde her bir var olan, kendinde bu ateşli doğayı taşır. Tamamıyla fiziksel olan bu sürecin sonunda meydana gelen evren, doğası gereği yok olmaya mahkum olduğundan, yok oluş boyunca başlangıcın tersine işleyen bir sürecin nesnesi haline gelir. Buna göre bütün öğeler ateşe dönüşerek ya da ateş tarafından dönüştürülerek bir ateş kütlesi oluştururlar (SVF II. 585-620). Yeni bir evrenin habercisi olan bu saf ateş durumu, bir önceki evrenle aynı ya da benzer olacak olan yeni evrenin (SVF II. 623-627) de başlangıcını oluşturur. Doğal düzenin kaçınılmaz sonucu olan bu eskatoloji, sürekli

olarak yinelenir ve bu haliyle Stoacılar evrenin oluş ve yok oluş istikametinde ebedi olarak tekrar eden bir düzen olduğunu düşünürler. Büyük tutuşmada içerilen ebedi tekerrür düşüncesi ödül-ceza gibi herhangi bir ikiliğe de mahal vermediğinden bu doktrin, etik içerimlerden bütünüyle sıyrılmış fiziksel ve biyolojik bir anlayışın ifadesi olarak ortaya çıkar.

Bu fiziksel kuramın cevap verdiği temel soru kadim tartışmanın merkezinde bulunan varlık-oluş ikiliğidir. Bu bakımdan ateşin, tanrının ya da *pneuma*'nın durdurak bitmez etkinliği ile sürekli oluş halinde olan Stoa evreni, büyük tutuşma sonrasında meydana gelecek olan evrenin aynılığı yoluyla, "değişimin aynılığını" temellendirir. "Değişimin aynılığı"nın ayrıntıları ise kadim probleme ilişkin çözümlerin yol açtığı yeni açmazların Stoacılar tarafından ne şekilde anlaşılıp çözüldüğünün ortaya konulmasını gerektirir. Bunun için de öncelikle Stoacılara uzanan bu mirasın öncel felsefelerde ne şekilde ele alınıp dönüştürüldüğüne kısaca değinmek gerekir. Bu kısa özetin Platon'a kadar olan bölümü eskatolojik bir problemden ziyade "çokluğun arkasındaki birlik nedir?" ve "bir nasıl olur da çok'a dönüşür?" şeklinde ifade edilebilecek olan kozmolojik soruların kılavuzluğunda yürütülür. Pre-Sokratik arkhe ve değişim problemlerinin Stoa kozmoteolojisindeki yansıması Antik çağın varlık-oluş tartışmasına değin uzandığından, Thales'ten Platon'a kadar geçen sürede mevzu bahis olan meselenin özü, evrenin nasıl yok olacağı değil, değişim ya da oluştur.

Antik felsefenin Thales'ten Parmenides'e değin geçen döneminde henüz esaslı bir probleme yol açmamış olan hareket ya da değişim (oluş ve bozuluş), Miletoslu filozofların her şeye nüfuz eden vitalizmlerinin sorgulanamaz bir yönü olarak ortaya çıkar. Bu filozofların temel problemi çokluğun arkasındaki birliğin mahiyetidir ve çokluğa birlik veren ilke aynı zamanda öncesiz ve sonrasız bir harekete sahiptir. Bu nedenle Parmenides öncesi felsefede oluş, hareket ya da değişim, arkhenin temel niteliklerinden biri olarak arkhe araştırmasından ayrı bir sorunun kaynağı olarak görülmez. Tam da bu nedenle Antik felsefenin ilk filozoflarında doğa oluştan (γένεσις), hareketten (κίνησις), maddeden (ὕλη) ya da varlıktan (οὐσία) farklı değildir; aynı zamanda tanrısal olan doğa, ölümsüz, yoğa gitmez ve yok olmazdır.

Parmenides ile birlikte "çokluğun arkasındaki birlik nedir?" sorusu yerini "bir nasıl olur da çok'a dönüşür?" sorusuna bıraktığından, Parmenides'i ilgilendiren asıl husus değişim

olgusu olur. Bu olguyu çözümlerken monizmin temel öncülünden (gerçekliğin temelde bir olduğu) hareket eden Parmenides, bu öncüle kendinden apaçık görünen iki öncül ekler: "Var olan vardır" ve "Var olmayan var değildir" (DK. 28 fr 2). Monizmin temel varsayımına eklenen bu iki öncül, Parmenides'i varlığa ilişkin bazı niteliklere ulaştırır: "O [varlık], oluşmamış (ἀγένητον) ve bozulamaz (ἀνώλεθρον), zira o tam (οὐλομελής), durgun (ἀτρεμές) ve de ereksizdir (ἀτέλεστον); ne bir zamanlar vardır, ne de olacaktır" (DK. 28 fr. 8). Miletosluların arkheyi soyutlaştırma çabasına benzer bir şekilde Parmenides de, *Bir*'i (varlığı) her türlü duyulur niteliğin ve oluşun ötesine çekmeye çalışır; bu haliyle de hareket ya da oluş varlığın dışına sürülür.

Parmenides'e benzer bir biçimde "bir nasıl olur da çok'a dönüşür?" sorusunu kılavuz edinen fakat ondan farklı olarak oluşu varlığın hakikati haline getiren Herakleitos, bütün düşünüşünü "savaş her şeyin babası ve kralıdır" (DK. 22 fr. 53) şeklinde ifade edilebilecek "karşıtların birliği (τὸ ἀντίξουν συμφέρον)" öğretisi üzerinden temellendirir. Ona göre oluşun tek ve en önemli koşulu olan savaş, birbirine karşıt olan güçlerin kavgasıdır. Buna göre karşıtların savaşı, kötü bir şey olmak bir yana, varlığın veya oluşun olmazsa olmaz koşuludur: "Karşıtlar bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan (τῶν διαφερόντων) en güzel uyum (ἁρμονία) doğar. Her şey kavgadan (ἔρις) meydana gelir." (DK. 22 fr. 8). Karşıtların birliği evrendeki oluş ve değişmenin temel uğraklarını meydana getirir, bu da Herakleitos'un ünlü "akış öğretisi"ne giden yoldur. Karşıtların birliğinden dolayı nesnelerin varlığında sonsuz hareket bulunur, zira hareket olmazsa hiçbir varlık hiçbir zaman ortaya çıkamaz. Herakleitos'a göre şeylerin sürekli akışı, evrenle ilgili en önemli hakikattir. Bu hakikat uyarınca evrende kalıcılık ve durağanlık yoktur, her şey değişmektedir. Evrende hiçbir nesne değişmeden aynı kalmaz, her şey bir başka şeyin ölümü sayesinde varlığa gelir ve daha sonra o şey yeni varlıkların doğuşu için yok olup gider. Evrendeki tüm öğeler arasında sürekli bir savaş hali vardır ve değişmeyen tek şey, bu değişme halinin sonucu olan "kozmik denge" durumudur.

Kozmik denge durumu Herakleitos için "bir nasıl olur da çok'a dönüşebilir?" problemine verilen cevaptır. Şöyle ki "bir" maddi bir şey olarak alınırsa problem çözülemeyecektir. Fakat bu "bir" evrenin birliği, şeylerin, kendisiyle birlikte değiştiği düzenlilik olarak alındığında, oluş problemi için bir ipucu ortaya çıkar. Bu haliyle evren yine bir birliğe sahip olmuş olur; fakat bu kez bu birlik, çeşitliliğin altında yatan bir maddenin birliğinden

ziyade, evrenin yani düzenin birliği olmuş olur. Fakat Herakleitos yine de oluş hakkında konuşurken, oluşu temsil edecek bir imgeye gereksinim duyar. Bu imge daima değişmekte olan ama yine de daima aynı kalan ateştir. Herakleitos'u ilk bakışta Miletoslulara yaklaştıran ateşin maddeselliği ise onun doktrini açısından tali bir unsurdur. Zira Herakleitos'un özgünlüğü oluş ve bozuluş sürecini karşıtların birliği olarak yorumlamasındadır. Bu bakımdan ateş maddi bir töz olarak değil de, oluşun bir imgesi olarak anlaşıldığında anlamlanır. Ateş maddi varlık olduğu kadar, bir hareket, bir süreçtir. Ateş şu halde birlikten çokluğa geçiş ya da oluşun ta kendisidir: "Bütünün kendisi olan bu evreni ne bir tanrı ne de bir insan meydana getirmiştir. O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir (DK. 22 fr. 30). Bununla birlikte Herakleitos'a göre tüm değişimler, akıldan yoksun, gelişigüzel ve düzensiz değişmeler olmayıp, onlar bir ölçüye göre, değişmeyen bir yasaya göre gerçekleşirler. Değişmenin kendisine göre gerçekleştiği bu yasaya logos adını veren (DK. 22 fr. 1-2) Herakleitos, onu aynı zamanda tanrının evrendeki etkinliğinin kavramı olarak düşünür.

Oluşu varlık alanından süren Parmenides ile oluşu varlığın yasası haline getiren Herakleitos arasındaki bu çelişki, Platon'a değin plüralist kozmolojilerin temel problemi olmayı sürdürür. Parmenides değişmeyi reddeden hipotezini ortaya atarken, Miletosluların monizmini sorgulama gereği hissetmez. Plüralist filozoflar ise değişmenin apaçık bir gerçek olmasından hareketle Parmenides'in yönteminin Miletos monizminin *reductio ad absurdum*'u olduğunu düşünerek (Jones 2006: 42), monizmi problem edinirler. Bu bakımdan plüralist kozmolojileri Elea felsefesine bir tepki ya da Elea felsefesinin hareketsizlik prensibi ile sağduyunun ya da Herakleitos'un değişim olgusunu uzlaştırma denemeleri olarak ele almak mümkündür. Tam da bu nedenle Parmenides'in oluşu yadsıyan kozmolojisi, Miletosçu canlı ve hareketli doğa düşüncesinin imha edilmesini ve hareketin başlaması için gerekli olan dışsal fail düşüncesini doğurur. Hylezoizm devrinin kapanmasıyla birlikte, plüralistler ilk kez evrene ilişkin açıklamalarında fail nedenin önemini fark etmiş görünürler. Empedokles ve Anaksagoras'ın kozmolojilerinde arkhelere eklemlenen bir araya getirici ve ayırıcı güçler, bu dışsal neden ihtiyacının sonucu olarak görüldüklerinde oluş ve bozuluş probleminin vardığı noktayı gözler önüne sererler.

Platon'dan önceki son uğrak olan atomcu felsefe ise hareketin kaynağını dışsal bir failde aramak yerine, tıpkı Miletos felsefesinde olduğu gibi onu atoma yani arkheye yüklemek suretiyle problemi Thales'in sorusuna geri götürür. İndirgenemez hareket çeşitliliğini atomların doğasına yükleyen; hareketin olanağı için boşluğu koşul haline getiren ve bu sayede oluş ile bozuluşu açıklayan Demokritos, oluşun kaynağını yeniden varlığın kendisinde bulur. Buna göre atomlar aşkın bir prensipten kaynaklanmayıp özlerinden gelen sürekli bir harekete sahip olarak devinirler ve bu hareketleriyle evreni meydana getirirler. Atomların hareketinin başlangıcına ilişkin hiçbir neden ileri sürmeyen Demokritos, onların sonsuz zamandan beri "zorunlulukla" olduklarını ve olmuş olan, olmakta olan ve olacak olanın da zorunlukla olacağını ileri sürer (Kranz, 1994: 165-166). Bu bakımdan Atomcu felsefede oluş ne Herakleitos'un ileri sürdüğü gibi bir yasaya bağlıdır ne de Parmenides'in ileri sürdüğü gibi bir sanıdır. Oluş yerine arkhe sorusuna bir geri dönüşü içeren atomcu felsefe, özgür irade, ilk neden vb. problemleri göz ardı etmek pahasına, zorunluluğu temel bir ilke mertebesine yükseltir. Atomculukla birlikte Thales'in suyu, dokunabilirlik dışındaki bütün duyulur özelliklerini yitirmiş olsa da hala maddidir. Thales'in sorusuna verilmiş incelikli bir cevabı yansıtan atomcu felsefe, evreni hala doğal süreçler üzerinde açıklayan, herhangi bir teoloji ya da teleloji içermeyen bir natüralizm olarak ortaya çıkar.

Varlık-oluş problemine ilişkin ileri sürülmüş bu farklı görüşlerde varlıktan daha temel ve daha gündelik bir olgu olarak ortaya çıkan oluş, aydınlatılması gereken ele avuca gelmez bir kavram görünümündedir. Oluşun sürekliliğinin tedirginliği karşısında Platon felsefesi, onu aşağı bir varlık olarak görülen doğaya atfeder. Bununla birlikte Platon'un doğanın geçiciliğine karşılık ideaların değişmezliğini iddia etmek suretiyle bulmuş olduğu çözüm, Platon felsefesini baştan sona kuşatan detaylı bir araştırmayı gerektirir. Ayrıca Stoacı çözümün temel noktası eskatolojik bir doktrinin ayrıntılarında açığa çıkacağından, Platon'un konuya ilişkin düşüncelerinin varlık-oluş değil de oluş-bozuluş çifti üzerinden ele alınması Stoacı çözümü değerlendirmeyi mümkün kılar.

Konuya ilişkin Platon'un eserleri arasında öncelikli bir konumda bulunan *Timaios* içerdiği kozmoloji ve fizik anlayışıyla oluş-bozuluş ilişkisini tartışmaya açar. Evrenin asla yok olmayacağı iddiasının temellendirildiği tartışmada bunun ilk gerekçesi, evrenin bütünlüğe kavuştuktan sonra kendisini birleştiren güçten başka hiçbir güç tarafından

bölünemeyeceğinin (32c) belirtilmesidir. Evrende evreni yıkıma uğratacak bir gücün bulunmamasının yanı sıra Platon'a göre tanrı, evrenin dışında onu yıkıma uğratacak bir nedenin bulunmasını da yasaklar (33a). Nitekim nedenlerin en yetkini (ἄριστος) olan tanrının yaratmış olduğu evren, yaratılanların en güzeli (κάλλιστος) olduğundan (29a), onun yok olması güzelliğine zeval getirdiği kadar en yetkin nedenin iyiliğini de şüpheye düşürür. Bu bakımdan evrenin yok olabilmesi için ya tanrının yetkin olmaması ya da halihazırdaki evrenin en güzel evren olmaması gerekir. Bununla birlikte ilk koşul yerine ikinci koşul tercih edildiğinde evrenin yıkım gerekçesi kötü olmuş olması olacağından, bu seçenek evreni var eden tanrının yetkin olmadığının kabulü anlamına gelir. Dolayısıyla Platon'a göre olanaklı evrenlerin en iyisinin nedeni olan tanrının, evreni yok etmesi kendi doğası ile çelişmesi demektir; bu bakımdan evren ebediyete yazgılıdır.

Evrenin sonsuzluğu konusunda Platon ile benzer düşüncelere sahip olan Aristoteles, evrenin tek ve ebedi (ἀίδιος); bütün bengiliği içinde başı ve sonu olmayan; tüm sonsuz zamanı kendi içinde saran bir bütün olduğunu düşünür (*Cael*. 283b26-28). Platon'un oluşmuş olanın yok olmadan varlığını sürdürülebildiğine ilişkin iddiasını eleştiren (279b29-30) Aristoteles, evrenin yok olmazlığını iki açıdan temellendirir. İlkin evrenin yok olabilmesi için dışarıdan bir nedene gereksinim vardır; fakat Aristoteles'e göre en dış çemberle kuşatılan bütün ya da doğal ve duyulur cisimlerin bütününden oluşan gökyüzünün (evren) dışında ne bir yer ne bir boşluk ne bir cisim (beden) ne de zaman bulunmaktadır (278b21-23; 279a12-14). Evrenin dışında yalnızca her şeyin kendisine bağlı olduğu tanrısal varlık (279a18-36) bulunmaktadır. Bununla birlikte bu tanrısal varlık tüm ebedilik boyunca en iyi yaşamı kendine yeter bir biçimde sürdürdüğünden, onun değişmez ve değiştirilemez doğası evren için bir yok oluş nedeni olamaz. İkinci olarak Aristotoles için evrenden daha yüce olan en yetkin varlık, gökyüzünün ya da evrenin dışında bulunduğundan, evrene içkin bir varlığın evrenin yok oluş nedeni olarak düşünülmesi olanaksızdır. Dahası evrenin içinde bulunan bir neden, evrenin bir parçası olduğundan bütünü yok edecek güce sahip olamaz. Dolayısıyla evrene içkin bir nedenin, evrenden daha güçlü ve daha büyük olması olanaksız olduğundan, evreni yok edecek içkin bir nedenin bulunması da imkansızdır.

Görüldüğü üzere Pre-Sokratik filozoflardan Aristoteles'e kadar olan tartışmada oluş-bozuluş problemine ilişkin ileri sürülmüş görüşler, evrende var olan değişimi ebediyen

muhafaza etme noktasına varırlar. Bununla birlikte bilginin ve gerçek varlığın koşulu olacak olan aynılık, Platon ve Aristoteles felsefelerinde idea veya formel neden kavramlarında bulunur. Her iki filozof da evrende vuku bulan her türlü değişimi kabul etmekle birlikte, değişmeden kalan en yüce varlığı doğanın dışına konumlandırırlar. Stoacılara göre varlık ile oluşun, aynılık ile değişimin hiyerarşik ve keskin sınırlarla ayrılması ve en yüce nedenin doğanın dışında bir yere konumlandırılması, evrensel düzenin mahiyetini yansıtmamaktır. Nitekim sağduyunun açıkça gösterdiği üzere varlığa gelen her bir varlık doğası gereği yok olmakta; gök ile yer arasında benzer kanunlar işlemekte; her bir varlık diğer varlıklarla belirli bir akrabalık sergilemekte ve var olan her bir tekil beden belirli bir gerçekliğe sahip olması nedeniyle (beden olmak bakımından) diğer bedenlerle etkileşebilmektedir.

Evrensel düzenden ve doğadan hareketle varılmış bu sonuçlara göre Stoacılar ne evrenin "ideal bir model" olarak tanrı tarafından yaratıldığını ne de farklı kanunların işlerlik gösterdiği ikili alemde fiziksel etkileşimi yadsıyan öykünme ilişkisinin evrensel düzeni anlaşılır kıldığını düşünmektedirler. Stoacılar için evren sıklıkla doğaya karşılık geldiğinden onun yapısının doğadan büsbütün farklı olması olanaksızdır. Dolayısıyla Stoacılar için oluş ne Parmenides'in düşündüğü biçimde bir sanı ne de Herakleitos'ta görüldüğü şekliyle tek hakikattir. Evrende ya da doğada sağduyuya uygun olan değişim ve yine sağduyunun talep ettiği aynılık iç içe bulunur. Benzer bir biçimde evrenin bozuluşun nesnesi olduğu da sağduyunun apaçık hakikatlerinden biridir ve bu nedenle Miletosluların yok olmaz evren tasarımlarında içerilen vitalizm, evrenin hakikatini yansıtmamaktadır. Dahası evrende göze çarpan düzen bir failin varlığını zorunlu kıldığından, var olanların nedensiz var olmaları ya da var olma ilkelerini kendilerinde taşımaları da imkansızdır.

Varlık-oluş ya da oluş-bozuluş problemine ilişkin bütün alternatifleri fizik anlayışları uyarınca kabul edilemez bulan Stoacılar, probleme ilişkin eleştirel bir alternatif ortaya koyarlar. Buna göre Stoacılar için başlangıç noktası, herhangi bir ikiliğe mahal vermeksizin değişim ile aynılığı, fark ile tekrarı bir arada düşünebilmenin bir yolunu bulmaktır. Evrendeki değişim ve bedenli etkileşim yadsınamaz bir olgu olduğundan ilkin değişimin doğaya atfedilmesi gerekir. Bunun yanı sıra değişimin ya da oluşun düzensiz ve başıboş bir biçimde değil de, belirli bir düzene yahut aynılığa göre meydana gelmesi

gerekir. Ayrıca değişim olgusu kendinde oluşu içerdiği kadar bozuluşu da içerdiğinden, düzen (tanrı) ile yıkımı (kaos) bağdaştırmanın bir yolunu bulmak zorunludur. İşte Stoacılar için sağduyu, doğal düzen ve bedenselcilikten taviz vermeksizin aynılık ile farklılığı bir araya getirmeyi sağlayan büyük tutuşma doktrini ve ebedi tekerrür düşüncesi, hem bu kaygılara cevap vermesi hem de Stoa fiziğini bütünlüklü bir hale getirmesi bakımından oldukça önemlidir.

Buna göre evrenin başlangıcındaki gibi kötülükten arınmış, bilge ve aklı başında (Plut. *Com. Not.* 1067a); var olanların da tümüyle temiz ve masum olabilmesi (Seneca, *QNat.* III. 29. 5) için zorunlu olan büyük tutuşma, Stoacılar için hem doğal bir süreç hem de ahlaki bir gereklilik olarak ortaya çıkar. Doğal bir süreç olması bakımından Stoacı doğa ve evren tasarımına uygun bir biçimde her türlü aşkınlığı yadsıyan bu doktrin, bozuluşun dışsal bir nedenin sonucu olamayacağı hususunda öncel anlayışlarla uyuşur. Buna göre Stoa fiziğinin her düzeyde işlerlik gösteren "joker" kavramı ateş, büyük tutuşmanın da içkin nedeni olarak iş başındadır. Bununla birlikte bu *par excellence* öğe Zenon ve Kleanthes için birbirinden farklı olan iki ayrı işleve sahiptir: "Gündelik yaşamımız için ihtiyacımız olan şu ateş yıkıcıdır ve her şeyi tüketir, içine nüfuz ettiği her şeyi bozar ve dağıtır; bedendeki o yaşamsal ve sağlıklı ateş ise aksine her şeyi korur, besler, büyütür, destekler ve duyumla donatır" (Cicero, *Nat. D.* II. 41). Her düzeyde işlerlik gösteren bu öğe "büyük yıl (ἐνιαυτόν τόν μέγιστον)" (SVF II. 599) adı verilen yıkım zamanında evreni kendinde toplamak suretiyle ateşli bir kütle haline gelir ve bu durumda yakıcı ve yok edici bir fail olarak ortaya çıkar. Evrenin meydana gelmesinde yaratıcı, yok oluşunda ise yıkıcı olan ateş kozmik döngü boyunca bu ikili işlevini farklı zamanlarda ortaya koyar.

Bununla birlikte Khrysippos öncesi Stoacılar için ateşin hem yaratıcı hem de yok edici olarak düşünülmesi, tanrının var ettiği bu kusursuz evrenin niçin yok edildiği sorusunu beraberinde getirir. Platon ve Aristoteles için evrenin yok edilmesi, tanrının iyiliği ve yetkinliğiyle bağdaşmadığından ötürü olanaksız iken, özellikle Kleanthes'in kimi zaman tanrıyla özdeş olarak düşündüğü evrenin (*deum esse mundum*) (Cicero, *Nat. D.* II. 30) yine evren tarafından yok edildiğini ileri sürmesi oldukça tutarsız sonuçlar doğurur. Tanrının yetkinliğini şüpheye düşüren bu tutarsızlık karşısında öncellerine nazaran incelikli bir tutuşma doktrini ileri süren Khrysippos ateş ve diğer öğeler arasındaki ilişkiyi gözden geçirmekle işe başlar. Buna göre Khrysippos büyük tutuşmada evrenin ateşin

tutuşturuculuğu tarafından yok edildiğini düşünmez. Khrysippos'a göre büyük tutuşmanın sonucunda tek varlık olan ateş, diğer öğeleri tüketmez; bunun yerine diğer öğeler ateş tarafından ateşe dönüştürülür (LS 47A). Öncellerinin ateşin yıkıcılığını vurguladığı yerde ateşi dönüştürücü olarak düşünen Khrysippos, süreç boyunca tözsel bir yıkımın mevcudiyetini yadsır. Nitekim oluş sürecinde de her şeyin ateşin dönüşümü sonucu meydana geldiği hatırlanacak olursa (SVF II. 413; Plut. *St. Rep.* 1053a), oluşun tersi olan bozuluşta da sürecin tersine işlemesi oldukça makuldür. Dolayısıyla büyük tutuşmanın Khrysipposçu formülasyonunda bozuluş, niteliksel ve doğal bir değişim olarak düşünülür:

> "Evrenin çok uzun aralıklarla (περιόδους τὰς μεγίστας) ateşe dönüşerek yok oluşunda, yok oluş (φθορά) bütünün ateşte çözülmesine (ἀνάλυσις) karşılık gelen ve 'büyük tutuşma' olarak adlandırılan şey gibi, belirsiz bir anlamda kullanılmamıştır. Onlar yok oluş terimini doğal değişim (κατὰ φύσιν μεταβολῆς) anlamında kullanmışlardır" (LS 46K; SVF II. 596).

Normal seyrinde genleşmiş olan evren, süreç boyunca basitçe yoğunlaşır ve belli bir yoğunluğa ulaştıktan sonra fizik kanunları uyarınca dağılarak yeni baştan genleşmeye uğrar. Dolayısıyla büyük tutuşma adı verilen bozuluş fenomeni, Khrysippos'un elinde tanrının doğası ile çelişmeksizin doğallığını korur. Yok oluşun doğal bir süreci imlemesinin yanı sıra, onun Stoa tanrısının doğası ve sınırlarıyla da yakından bağlantısı bulunur. Buna göre evrene içkin bir beden olan Stoa tanrısı, bedenliliğinden ötürü vardır ve onun bu bedenliliği doğa yasalarına tabi olması demektir. Bu haliyle bir fizik kanunu olan bozuluş (entropi), fizik kanunlarından bağımsız olmayan tanrı için bir kötülük anlamına gelmez. Yok oluş ya da bozuluş en az oluş kadar doğal bir olgu ve doğal bir sürecin sonucu olduğundan, doğada meydana gelen hiçbir olay kendinde düzensiz, kaotik ya da kötü değildir: "Doğa olaylarının kendi nedenleri vardır ve [onlar] düzene karşı değildirler" (Seneca, *QNat.* VI. 3. 1). Kendinde bütünüyle iyi olan tanrının ve doğal olayların bize zararlı *görünen* etkileri, onların yasalarına (*suas ista leges habent)* dair bilgisizliğimizin sonucudur (Seneca, *Ira*. II. 27). Dolayısıyla ne doğada ne de tanrıda hiçbir fiziksel kötülük bulunmaz, bize kötü görünen yıkım, yok oluş ya da bozuluş sadece öğeler arasında meydana gelen fiziksel bir değişimdir.

Bu değişim başlangıçta mükemmelliğinin (ateşli ve tanrısallığın en yoğun olduğu durum) zirvesinde bulunan evrenin, doğası gereği yeniden mükemmel hale gelebilmesi için gerçekleşen doğal bir zorunluluktur. Nasıl ki evren başlangıcında ve yaşamı boyunca her daim içerdiği düzeni muhafaza ediyorsa, benzer bir biçimde büyük tutuşma ve sonrasında da düzenli bir bütünlük olmaya devam eder. Evrenin doğumundan ölümüne değin her aşamasında belirli bir düzene göre var olması, tekil bir evrenin yerini yeni bir evrene bırakırken de aynı düzeni devam ettirmesi anlamına gelir. Zira doğası gereği en iyi olmak zorunda olan evrenin tutuşmanın ardından önceki durumuna nazaran kötü olması imkansızdır. Bu nedenle meydana gelen her yeni düzen ve onda içerilen tarih, her defasında bütün ayrıntılarına değin aynı kalarak sonsuzca kendini yineler:

> "Yine aynı Sokrates aynı Platon ve aynı insanlar olacaktır; her bir insan aynı arkadaşlarla aynı yurttaşlarla olacaktır; her biri aynı şeylerden aynı acıları çekecek, aynı şeylerle karşılaşacak ve aynı şeylere sahip olacaktır; her şehir, her köy ve yeryüzündeki her toprak parçası aynı şekilde olacaktır. Her şeyin yeniden oluşması (ἀποκατάστασις) tek seferlik değildir; aynı şeyler sonsuzca (ἄπειρος) ve sonu olmaksızın (ἀτελεύτητος) yinelenecektir" (LS 52C; SVF II. 625).
>
> "Bütünün tutuşmasından sonra geçmişte ve gelecekte sayısız kez olmuş ve olacak olan bütün şeyler, başlangıçtan sona değin aynı düzenlemeyle (ἡ αὐτή τάξις) olmuş ve olacak olurlar […] döngüden (περίοδος) sonra gelen döngüde, önceki döngüde yaşamış olan bütün insanlar değişmeksizin var olacaklar. Bununla birlikte Sokrates yeniden yaşamayacak, fakat tıpkı (ἀπαράλλακτος) Ksantippe'ye benzeyen bir kadınla evlenen; tıpkı Anytos ve Melitos gibi adamlar tarafından suçlanacak olan biri, tıpkı Sokrates gibi biri var olacaktır" (Origen, *Cels.* IV. 68; SVF II. 626).

Bu iki alıntıda bahsi geçen ebedi tekerrür düşüncesinde kimi zaman aynılık kimi zaman da benzerlik üzerinden düzenin yinelendiğinin ifade edilmesi birbiriyle uyuşmaz görünse de, bu düşüncede önemli olan Stoacıların tekilliğe zarar vermeksizin aynılığı muhafaza edebilme çabalarıdır. Buna göre bu düşünceleri aracılığıyla Stoacılar, herhangi bir evrende var olmuş olan herhangi bir tekilin hem biricikliğini hem de tekillerden meydana gelmiş her bir evrenin, tekrar eden döngülerde değişmeden kalmasını sağlarlar. Büyük tutuşma sayesinde bozuluş doğal bir olgu olarak, doğanın ve tanrının mükemmelliğini tehlikeyi atmaksızın temellendirilebilirken ebedi tekerrür aracılığıyla da nesnel bir olgu olan değişim, düzenin ve dengenin aynılığıyla bir arada düşünülebilir hale gelir. "Değişimin aynılığı" aracılığıyla gerek Pre-Sokratik gerekse Platoncu felsefelerin varlık

ile oluşu uzlaştırma denemelerine alternatif sayılabilecek bir anlayışı savunan Stoacılar, fark-tekrar, oluş-varlık gibi ikilikleri herhangi bir aşkın neden ileri sürmeksizin bir arada düşünmeyi başarmış olurlar. Bu haliyle Pre-Sokratik felsefenin derinlerde işleyen "deli oluş"unu nizama sokan; Platoncu felsefenin yükseklerde dolanan "ideal varlığı"nı ise doğanın içine yerleştiren Stoa fiziği, tam da Deleuze'ün ifade ettiği gibi bir "yüzey felsefesi" olarak ortaya çıkar:

> "Hem Sokrates-öncesi filozoflara hem Platon'a karşı Stoacılığın büyük keşfi budur işte: yükseklikten ve derinlikten bağımsız olarak, yüksekliğe ve derinliğe karşı yüzeyin özerkliği; derin cisimlere ya da yüksek İdealara indirgenemez olan cisimsel olayların, anlam ya da etkilerin keşfi" (Deleuze, 2015:153-154.

Farkın tekrar, değişimin de aynılık aracılığıyla muhafaza edildiği bu yüzey felsefesinde, Pre-Sokratik ve Platoncu felsefenin yadsınamaz olgusu olan oluş, bedenlerin düzenli karışımında tek ve oluşa içkin nedenin etkinliğine indirgenir. Bu bakımdan bilginin ve hakikatin imkanı uğruna varlıktan sıklıkla dışlanmış olan oluş, Stoacı bedenli evren tasarımında neredeyse varlığın hakikati mertebesine yükseltilir. Bu noktada Stoacıları Herakleitos'tan ayıran hususun ne olduğu sorulabilir. Herakleitos'un büyük tutuşmayı ve oluşun yasalılığını ima eden fragmanları ile Stoacı kozmoteolojinin benzerliği, Stoacı "değişimin aynılığı" düşüncesinin özgünlüğünü şüpheye düşürebilir. Zira Nietzsche için Herakleitos'un fiziğinin bayağılaştırılması anlamına gelen Stoacılık, Herakleitos'un evrenin oyununa ilişkin temel estetik kavrayışını, insanın işine yararlık gibi bayağı bir seviyeye indirgeyerek açıklamış ve yavanlaştırmıştır. Nietzsche'ye göre Herakleitos'un fiziği Stoacıların elinde sıradan insanlardan alkış bekleyen bitmez tükenmez hitaplarla dolu çiğ bir iyimserlik halini almıştır (Nietzche, 2010: 72).

Stoa fiziğine ilişkin olarak Hegel'den itibaren savunulan Herakleitosçu köken iddiasını (Hegel, 1894: 243) değerlendirmek oldukça geniş kapsamlı bir araştırmaya işaret ettiğinden, Stoa ve Herakleitos fizikleri arasında bulunan esaslı farklara değinmek özgünlük şüphesini ortadan kaldırmak için yeterli olacaktır. Buna göre vurgulanması gereken ilk husus Herakleitos'un kozmolojisinin Stoacılığın Ortodoks doktrininden ziyade, Kleanthes'in düşünceleriyle benzerlik gösterdiğidir. Kleanthes *Zeus'a İlahi'*de Herakleitosçu *logos'*un özelliklerini çağrıştıran ifadeler ile tanrıya yakarırken, özellikle

Herakleitos'un her şeyde ortak (*koinos)* olan tanrısal yasasını ya da *logos'*unu (DK. 22 fr. 114) sıklıkla yineler (SVF I. 537). Bununla birlikte Long (2001; 35-57) ve Kirk (1959; 1962) Herakleitos ve Kleanthes arasında bağlantı kurdukları ayrıntılı çalışmalarında *logos,* gerilim, ateş, ruh, büyük tutuşma vb. Kleanthesçi kavram ve kuramlar ile analojilerin Herakleitos ile olan bağlantısını açıkça ortaya koyarlar.

Bunun yanı sıra Herakleitos kozmolojisinin temel öncüllerinden biri olan "karşıtların birliği", Stoacılar için ileri sürülemez bir keskinliktir. Zira Stoa fiziği en temel düzeyde düalist bir görünüm arz etse bile, evrenin yapıtaşı olan iki ilke beden olmak bakımından ortaklık sergiler. Dolayısıyla evrenin oluşumunda herhangi bir çatışma bulunmaz; evrenin meydana gelmesi ve varlığını sürdürmesi ilkesel düzeyde var olan ortaklığın ve uyumun sonucudur.

Bütün bunlardan daha önemli ve temel olan fark, kozmoloji ve eskatoloji anlayışlarındaki uyuşmazlıktan kaynaklanır. Stoacıların Herakleitos'un düşündüğüne benzer bir maddilik ve ikilikten hareketle oluşturulmuş bir kozmolojiyi savundukları ileri sürülemez. Bu noktada tıpkı Herakleitos gibi ateş imgesini seçmiş olan Stoacılar, bu imgeyi oluşu açıklamak için kullanmazlar. Her ne kadar ateşin evrenin her devr-i daiminde başlangıç ve son öğe olduğu ifade edilse de, Stoacılar Herakleitos'tan farklı olarak ateşin düzeyleri arasında bazı ayrımlar yapmak suretiyle onu hem bütünüyle var eden hem de bütünüyle yok eden/dönüştüren bir güç olarak tanımlarlar. Dahası Herakleitos'tan kalan fragmanlar bir yandan ateşin sürekli etkinliğini ("hiç batmayacak olandan nasıl kaçıp saklanılabilir") (DK. 22 fr. 16), öte yandan bu etkinliğin kesintililiğini vurgular ("O, daima belli ölçülere göre yanan, belli ölçülere göre sönen ezeli ve ebedi ateştir") (DK. 22 fr. 30). Bu çelişki ise iki ihtimali beraberinde getirir: İlkin Herakleitos bir an için bile olsa ateşin –varlığının değil de– etkinliğinin sonlanabileceğini düşünmüş ise Stoacı ateşten farklı bir analojiye başvurmaktadır. Nitekim Stoacılar için ateş evrende bütün maddeyi kendinde topladığı anda bile, topladığı maddeyi kendinde muhafaza etmek için etkinlik halinde bulunur. İkinci olarak ikinci fragman (DK. 22 fr. 30), "ateş gelecek ve her şeyi yargılayıp mahkum edecek" (DK. 22 fr. 66) fragmanıyla birlikte ele alındığında Herakleitos'un büyük tutuşma doktrinini savunduğu ileri sürülebilir. Bununla birlikte bu iddia Herakleitos'un tek, kendinde düzenli ve sonsuz olan evren tasavvuru (DK. 22 fr. 89; 103) tarafından ortadan kaldırılır. Herakleitos'un evrensel düzeninde ateş, bütün varlıkları dönemsel

olarak topyekün yok etmez; kuşkusuz var olan her şey yaşam süresinin sonunda ateş tarafından yok edilir ama bu süreçte şeyler bir yandan ateşe dönüşüp yok olurlarken öte yandan ateş şeylere dönüşerek onları var eder. Bu bakımdan Herakleitos'un "çemberin çevresinde başlangıç ve son ortaktır" (DK. 22 fr. 103) ifadesinde ima edilen döngüsellik, tekil evrendeki varlıkların yaşam döngüsünü belirtir. Dolayısıyla Herakleitos kozmolojisinde ateşin işlevi, oluş ile yok oluşun eş zamanlı olduğunun belirtilmesinin ötesine uzanan bir eskatolojiye kapı aralamaz.

Son tahlilde Herakleitos, evrensel düzenin yasası aracılığıyla oluşu belirli bir nizama (aynılığa) sokmak istemiş görünür. Fakat bu düzen şeylerin sürekli birbiriyle çatışan karşıtlığına ya da oluşun çelişkilerle dolu ve ölçüsüzce işleyen "düzen"ine ölçü ve birlik verecek bir dışsallık yoluyla değil de, bizzat evrende içerilen logosun düzenleyiciliğiyle mümkün olur. Evrendeki düzenin ya da logosun içkin mevcudiyeti konusunda Herakleitos ile uzlaşan Stoacılar, evrendeki varlıkların çatışma içerisinde oldukları noktasında ondan ayrıldıklarından, evrende işleyen süreçlerin kendinde belirli bir uyuma ve birlikteliğe sahip olduklarını düşünürler. Kendinde uyumun, varlıkları arasında da sempatinin bulunduğu Stoa evreninin bütün bedenleri farksızdır (ἀδιάφορα) ve bu nedenle onlar arasında "gerçek bir çatışma" olanaksızdır. İşte bu temel fark Stoacıların oluşu, yalnızca evrenin yasasından (logosundan) değil aynı zamanda tekillerin doğasından kaynaklanan düzenli bir değişim olarak düşünmelerine neden olmuş ve tekillerin sürekli etkinlik halinde olan doğalarına aynılık verecek olan bir eskatolojiyi gerekli kılmıştır. Kuşkusuz her bir tekil kendi tekilliğinde, özel niteliklendirilmiş bir beden olmak bakımından eşsizdir; bununla birlikte her bir tekili var edip varlığını muhafaza etmesini sağlayan *pneuma* –farklı oranlarda da olsa– her bir tekilde ortaktır. Her bir bedenin hem ortaklık hem de farklılık içeren, sürekli değişime açık doğası periyodik olarak yenilendiğinde doğa yasalarının kapsamı, epistemolojik imkan ve teolojik kaygılar problem edinilmeksizin, değişim ve aynılık bir arada düşünülebilir hale gelmiş olur.

SONUÇ

Böylece *bir şey*, var olan ve evrensel düzen kavramları aracılığıyla tartışılmış olan Stoa fiziği gerçeklik, varlık ve içkinlik hakkında ileri sürdüğü görüşler ve özgün kavramlarla, geleneksel metafiziğin temel kavramları ve bu kavramlardan kurulu yapısını sarsıntıya uğratır. Ancak bu eleştirinin ve belki de "yapıbozumun" satır başlarını özetlemeye geçmeden evvel cevaplanması gereken acil bir soru bulunmaktadır. Metafiziğin aşılması ya da Platonculuğun tersine çevrilmesi noktasında niçin geleneğe içkin bir noktaya itibar edilmiştir? Soruyu iki açıdan cevaplamak mümkündür. İlkin metafiziğin ya da Platonculuğun, metafizikten ya da Platon'dan önceki bir noktaya dönülerek aşılabileceği düşünülmemektedir; zira bu, doğmamış çocuğa don biçmeye benzer. Sorunlar henüz dallanıp budaklanmamışken ya da henüz ortada "açık ve seçik" bir sorun yokken bunlara cevap vermek mümkün müdür? Söz gelimi "Varlık" ve "Başka" henüz sahnede yokken, Herakleitos'un bunları uzlaştırması nasıl mümkün olabilir? Ya da "Var olmama" yalnızca "Varlıktan Başka" olmayken karşıtların birliğinden nasıl söz edilebilir? Dolayısıyla batı düşüncesine egemen olan geleneksel metafiziğin yalnızca geleneğin içinden bir müdahaleyle yoldan çıkartılabileceğine dair inanç sürdürülmelidir. Kuşkusuz sorunu yol metaforuyla açıklamak felsefenin doğasına uygun olsa da bir ilerlemeciliği imler. Ama bu, yola nereden başlandığıyla ilgili olduğu kadar, yolu düz bir yol olarak imgelemeye de bağlıdır. Ve sorun tam da yolda olarak yolu sorunsallaştırmaksa, yoldan çıkmak ihtimal dahilinde değildir. Bu nedenle olanaklı olan tek şey yolu çatallaştırmak, ona eğim vermek, ona farklı güzergahlar ekleyerek istikametini değiştirmektir.

Neden Stoacılığın seçildiğine dair ikinci cevap ilkiyle yakından bağlantılıdır. Zira nostaljik bir biçimde gelenek öncesine yapılan vurgu Batılı zihnin Altın Çağ idealini yansıtır. Bu idealde içerilen köken vurgusu, 18. yüzyıl Oryantalist düşünürlerinin dillerin kökenine dair Aryan ideallerine benzetilebilir. Hevesli bir ulusalcılığın savunusu anlamına da gelen nostaljik köken arayışı, Stoacılığın Atinalı olmayan kurucusunun kozmopolitanizm idealinde yerle bir edilir. Nitekim Hegel sonrası felsefe tarihlerinin temel iddiaları Stoacılığın eklektik ve Doğulu bir düşüncenin esintilerini taşıyor oluşudur. Bu dönemin felsefe tarihlerinde Stoa felsefesine ilişkin yaygın yargı, spekülatif büyüklük ve teorik incelik bakımından öncel felsefelerden bir kopuşa ve daha çok bir gerilemeye

işaret etmesidir. Bu bakımdan ne Yunanlı ne de ilerlemecilik idealine uygun bulunmuş olan Stoa felsefesi, ya istemsizce geleneğe dahil edilmekte ya da bir felsefeden ziyade "din" olarak ele alınmaktadır. Batımerkezci ve teorik ilerlemeyi kutsamış olan metafiziğin sorunlarına tam da "Yunanların Altın Çağı"nda cevap aramak kendinde bir paradoksu yansıtacağından, tüm eklektizmiyle Stoacılık Batımerkezci düşünceyi de tartışma olanağını doğurur.

Bütün bu gerekçelerden sonra Stoa fiziğinin tartışıldığı başlıkların güncel bir olanak açısından ne anlam ifade ettiklerine değinecek olunursa, ilkin Stoacı en genel cinsin farklı bir gerçeklik anlayışına neden olduğu göze çarpar. Gerçekliğin ve en genel cinsin kavramı olan *bir şey* ile birlikte varlık en genel olma niteliğini yitirdiği gibi varoluş karşısındaki önceliğini de yitirmiş olur. Stoa fiziğinde *bir şey,* öncel felsefelerde varlığa ve özellikle tinsel varlığa izafe edilen değişmezlik ve yücelik niteliklerini beden lehine sekteye uğratır ve bedende içerilen gücün ve etkileşimin doğasını gözler önüne serer. *Bir şey'*in bedenleri oluşturan sınıfı bedensiz ya da maddi olmayan bir varlıktan hareketle var olmaz. Stoacılık her bir tekilin biricikliğini vurguladığı beden görüşünde, tekilliği ne bir görünüş ne de madde ve formdan meydana gelmiş bileşik bir var olan olarak ele alır. Bu haliyle Stoacılar için "gerçek varlık" olan tekiller, tekilliklerini nitelik olarak farklılaştıkları tümel bir ideadan ya da formdan almazlar. Dahası tekilliği "aşkın ya da değişmez olana tabilik" olarak gören bu anlayışların tümel ideaları ya da formları, Stoa fiziğinde gerçekliğin dışında konumlandırılır. Yalnızca düşünmenin formları olan bu dışsal, aşkın ya da değişmez şeyler, gerçeklikle herhangi bir uygunluk ilişkisi kurmazlar. Bu haliyle de dikey bir gerçeklik şeması önermemiş görünen Stoacılar, bedenlere ilişkin kategorilerinde, geleneksel anlayıştan farklı bir güzergah izlerler.

Aristoteles'in *ousia'*dan hareketle söylenen ve *ousia'*yı zorunlu kılan kategorilerinin aksine, kategoriler arasında asli bir fark görmeyen Stoacılar, var olan bedenlerin düzeyleri olarak da ele aldıkları kategorilerinin geçişliliği uyarınca aynı var olanı farklı açılardan dile getirebilirler. Bununla birlikte Stoacılar için bir var olandan bahsetmenin olanağı, bu var olanın bütün kategorileri içermesi olduğundan, bütün niteliklerinden soyutlanmış soyut bir *ousia'*nın ya da dayanağın var olmak bakımından herhangi bir gerçekliği yoktur. Bütün tekil bedenler için geçerli olan bu kategorik anlayış, her bir tekilde dayanak kadar niteliğin, durum kadar göreli durumun da içerilmesini zorunlu kılar. Bu aynı zamanda var

olanların geleneksel anlamda kategorilere indirgenemeyeceği anlamına gelir. Zira Aristoteles'in temel kategorileri, ontolojik bir hiyerarşi sergiler. Oysa var olanlar arasında varlık olmak bakımından hiyerarşik bir fark tesis edilemez. Her ne kadar akla sahip olmak, doğa merdiveninde tanrının lütfuna mazhar olmak anlamına gelse de, bu lütuf yalnıza rasyonel varlık için epistemolojik bir olanağın bulunduğunu gösterir. Yoksa akıl biçiminde örgütlenmemiş doğa düzeylerinin öngörüden yoksun olması söz konusu değildir. Dolayısıyla var olanlar kategorik olarak ayrılsalar bile Stoacılar için bu ayrımın imlediği yegane şey, özsel değil biçimseldir. Kategorik geçişlilik ve her bir kategorinin tekillik için zorunluluğu iki şeye işaret eder: Bir yandan her bir tekilin var olmak bakımından var olması bütün kategorilerde dile getirilebilir; öte yandan her bir kategori biçimsel birliktelik aracılığıyla bir tekili diğer tekillerden ayırmaya ya da onlarla ilişkilendirmeye imkan verir.

Böylece geleneksel metafiziğin karşıtlık ya da olumsuzlama ilişkisi yoluyla kutupsallaştırdığı ruh ve madde, etkin ve edilgin, neden ve etki, gerçeklik ve görünüş, özne ve nesne, erkek ve kadın, insan ve hayvan, organik ve inorganik, akıl ve doğa gibi düaliteler, beden olmak bakımından ortak oldukları kadar, birbirlerine göreli durumlarda bulunmaları bakımından da ilişkiseldirler. Dahası Stoacılar için metafizik geleneğin bütün bu ikilikleri yalnızca gerilimden kaynaklanan niceliksel bir oranın sonucu olduklarından, *ousia'*larının ya da formlarının diğer bütün niteliklerinden ya da durumlarından soyutlanmaları yoluyla birbirlerinden hiyerarşik bir düzen kuracak denli farklılaşmazlar. Stoacılar için tekilleri farklılaştıran ya da farkı başlatan (diferansiyel) fark, *pneuma'*nın kendini yineleyen fakat her tekrarında bir fark oluşturan hareketidir. Bu haliyle Stoacı kozmik güç olan *pneuma* hem bütün var olanlarda farklı oranlarda bulunan bir "tümellik" hem de tekilleri o tekil yapan bir "tekillik"tir. Bununla birlikte *pneuma*'nın tümelliğinin ideaya ya da forma benzer bir şey olmadığı ve onun herhangi bir özcülüğe yol açmadığına dikkat çekilmelidir. Burada tümellik ile kastedilen aynılık ya da özdeşlik değildir; *pneuma'*nın tümelliği, tikel aynılığı ortadan kaldıran ve tekili o tekil yapan bir tümelliktir. Nitekim Stoacılar karışımların kozmik farksızlıklarını vurgularken, *pneuma'*nın inorganik alemden organik aleme değin her düzeyde tekrar eden bu etkinliğini vurgularlar. Etkinlik halinde olmak ve tekilliği var etmek bakımından, tekil öncesi bir konumu dolduran bu güç hem var olmanın hem de var oluşun bütün olanaklarını içerir. Bununla birlikte *pneuma'*nın tekilleri var eden etkinliğinde, tekillik

sabit ve değişmez bir özne formuna dönüşmez. Zira sabit bir öznenin ya da bireyleşmenin olanaklı olabilmesi için *pneuma'*nın etkinliğini sonlandırması ve o tekili o tekil yapan karışımın değişmez bir oranda sabitlenmesi gerekir. Fakat bu *pneuma'*nın doğası gereği olanaksız olduğu kadar, Stoacı beden görüşüyle de çelişmektedir. Nitekim Stoacılar için tekiller biricikliğini onları diğer tekillerden farklılaştıran karışım ya da gerilim oranlarının tekrarından ya da değişiminden alırlar. Bu bakımdan karışım oranının tekrarı ya da değişimi ile biricikliğini muhafaza eden her bir beden aynı zamanda sürekli bir oluş halinde tasavvur edilir.

Tekilliğin akışkan tekrarlar yoluyla farka yol açması, özel niteliklendirilmiş olanın da sabitliğinin güvence altında olmaması anlamına gelir. Zira tekilliği verenin parmak izi ya da DNA gibi organik yapılar olduğu düşünüldüğünde dahi bu yapıların fiziksel etkileşim ya da genetik mutasyon yoluyla değişebilir oldukları bilinmektedir. Ayrıca Stoacılar için tekilliği kuran, tekilin "başkası" olan bir diğer tekil de değildir. Tekil diğer tekillerden farklı olduğu için değil, onlardan farklılaştığı için o tekil olur. Bununla birlikte her bir tekil kendi doğasında evrensel doğayı tekrar ettiğinden, kendi bireyselliğinin farkına varması için başka doğalara değil, kendine dönmesi yeterlidir. Dolayısıyla bu düşünüşte özneden ya da bireysellikten bahsetmek olanaklıysa, onun ne nesneyle bir mesafe dolayımıyla var olduğu ne de diğer bir tekilin tanınmasına ihtiyacı olduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla Stoacılar ne değişmez bir özü ne de var olmak için gereksinim duyulan bir başkayı savunurlar. Onlar bunların aksine her an etkileşime ve değişime açık olan tekil bir var oluş ile her bir var olanın evrensel doğayı kendinde tekrar eden duygudaşlığını ya da evrensel uyumu savunurlar. Bu haliyle Stoacılar geleneksel metafiziğin donuk yapısının, bireyleşmenin sabitliği ile karakterize olan özcülüğünün ve olumsuzlamaya dayanan diyalektiğinin aksine değişimi, etkileşimi, var oluşu ve olumlamayı temele alan dinamik bir ontoloji imkanı sunarlar.

Bu dinamik tasavvurun gerçekliğin diğer veçhesinde ortaya çıkışı ise iki açıdan önem arz eder. İlkin gerçek olmak bakımından bedenlerle örtüşen fakat var olmak bakımından onlardan ayrılan bedensizler, hem bedenlerin bilgi koşulu hem de gerçekliğin algılanma koşulu olmaları bakımından önemlidirler. Stoa fiziğinin her düzeyinde görülen bu çifte anlayışın beden-bedensiz ikiliğindeki yansıması anlamın, dilin ve evrenin bilgisinin koşullarının göreli durumlara bağlı olmasıdır. Buna göre evrenin mekanı ve boşluğun

oluşturduğu tümlük, evrensel düzenin fiziksel, mantıksal ve etik açılarından anlaşılmasını sağlar. Benzer bir biçimde bedenlerin (evren ve tekiller) bedenliliğinin (hareketinin) ölçüsü olan zaman, evrene ilişkin algının formu olarak anlaşılır. Ve ayrıcalıklı bir bedensiz olan *lekton,* insan zihninin öznelerarasılığının teminatı olan dilde var olanları var olmayanlardan ayırmayı sağlar. Böylece Stoacılar Kant'tan çok önce keşfetmiş oldukları "olanaklılık koşulları"nın gerçekliğiyle var olanı anlamlandırırlar. Bununla birlikte Stoacıların bedensizleri *a priori* formlar ya da kavramlar olarak düşündükleri söylenemez; bedensizler algıya verili olan tekil bedenlerden hareketle çıkarsanırlar.

İkinci olarak bedensizler metafiziğe içkin dikey yapıları, yatay bir ilişki içinde düşünmeye imkan verirler. Buna göre her bir bedensiz ima ettiği özellikler uyarınca metafizik düşünmenin sınır-sınırsız, içkin-aşkın, an-zaman vb. kavramsal çiftlerini bir arada barındırır. Bu çifte bedensiz anlayışında sınır mekan, şimdi ve adlar aracılığıyla muhafaza edilirken boşluğun, geçmiş-geleceğin ve fiillerin işlevleri sonsuzluğu ima eder. Benzer bir biçimde sınırı olan ya da sınırlı olan bedensizler bedenlere en yakın olan noktalara işaret ederlerken yine boşluk, ideal zaman ve fiiller var olmayana yahut gerçekliğe gönderirler. Son olarak mekanın, şimdinin ve adların uzamı evrenin içidir; bunlar evreni içten kuşatırlar, bunların evrenle ve evrende olanlarla yakın bağlantıları bulunur. Bunların aksine sınırsızlığı ve gerçekliği imleyen bedensiz ayrımlar, evrenin dışında ya da tekil evrene kayıtsız (geçmiş ve gelecek) bir haldedirler. Onlar aslında tekil evrenin değil de tekil evrenlerin düşünülebilme koşuludur. Bu haliyle Stoacılar bedensizler aracılığıyla herhangi bir kutupsallaştırmaya, başkalaştırmaya ve olumsuzlamaya gitmeksizin, oluşu ve varlığı, sınırı ve sınırsızı, içlemi ve kaplamı aynı düzey özellikler, durumlar ya da etkinlikler olarak düşünmeyi başarırlar.

Özellikle tekil bedenler söz konusu olduğundan onların değişmez varlıklar olmadığı anlamına gelen bu yataylık ya da yüzeysellik, bedensizlerin kapsamı aracılığıyla da temellendirilmiş görünür. Dolayısıyla Stoacı gerçekliğin var olmayan bölümünü oluşturan bedensizler, işlevleri ve var olanla olan bağlantıları nedeniyle geleneksel varlık anlayışı ile kategorilerinin yeni baştan düşünülmesine imkan sağlarlar. Eğer gerçeklik Stoacıların ayırdığı biçimde var olanlar ve bedensizlerden meydana geliyorsa, zamanı gerektiren nedensellik ve neden anlayışları ile anlamın ortaya çıktığı gösterge mantığının geleneksel yapısı şüpheye düşer. Dahası ve belki de Stoacı *bir şey'*in sağladığı en önemli

olanak geleneksel metafiziğin sorgulanamaz başlangıçlarının sorgulanmaya açılabilmesinin yolunu göstermesidir. Geleneksel metafiziğin başlangıca tekillerden ayrıldığı oranda kabul gören ilkeleri, nedenleri ve logosu yerleştirmesinin aksine, Stoacılar "başlangıçta etkinlik vardı" yargısının peşinden giderler. Bedenselciliklerinin doğal sonucu olan bu bedensiz yargı, etkinliğin ilkesel düzeyde bulunuşunu imler.

Etkinliğin ilke olarak alımlandığı bedenselciliğin temel düzeyi Stoacı ilkeler teorisinde açıklığa kavuşur. Niteliksel değil de işlevsel olarak yalnızca düşüncede ayrılabilir olan etkin ve edilgin ilke, geleneksel metafizikte son tahlilde tinsellikle etiketlendirilmiş başlangıçların beden olarak düşünülmelerinin yolunu açar. İlkeler beden olduklarında, var olanın her türlü düzeyine kaynaklık edebilir hale gelirler. Böylece ruh-beden düalizmi ya da Kartezyen problem Stoa felsefesi açısından herhangi bir sorun teşkil etmez. Dahası Stoacılar edilgin ilkeyi *ousia* olarak adlandırmakta bir sakınca görmediklerinden, Aristoteles'in bir anlamda maddeye karşılık gelen *ousia'*sına net sınırlar çizerler. Böylece *ousia'*nın anlamlarının birbirine karıştırılmasından dolayı çetrefil hale gelmiş olan metafiziğin "töz problemi" Stoacı ayrımlarla aşılabilir hale gelir. Bu bakımdan Stoacılar için yegane töz bedendir ve bedenin bütün görünümleridir, bedenin var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı yoktur. En temel düzeyde etkin-edilgin ilke ya da madde-tanrı birlikteliği "bir şey üzerinde etkide bulunmak ya da başka bir şeyin etkisine uğramak" ölçütünü iki açıdan da yerine getirir.

Bütün görünümlerinde beden olmak bakımından aynılık sergileyen var olanlar, aynı zamanda birer neden olduklarından sürekli etkileşim içinde bulunurlar. Bu etkileşim ise Stoacı nedenler teorisi yoluyla temellendirilir. Stoacılar etkin ilkenin temel düzeylerden farklı ve daha "somut" bu görünümünü nedenler açısından ele aldıklarında Stoa fiziğinin çok yönlü bakış açısı bir kez daha kendini gösterir: Evrenin bütünü açısından tek bir neden, evrenin parçaları ve tekil çokluk açısından da nedenlerin nedeni olarak anlaşılan etkin ilke evrensel düzenin işleyişini açıklar. Nedenler düzleminde tanrıya ya da kadere karşılık gelen bu etkinlik ilkesi neden-etki, kader-zorunluluk, kader-özgür irade vb. sorunların tartışılmasını sağlar. Stoacı varlık görüşünün önemli bir bölümünü oluşturan nedenler teorisi, geleneksel neden-etki ilişkisini ters yüz eder.

Olayların ve durumların açıklanmasında çoklu ilişkiselliği temele alan Stoacılar, kimi zaman bir durumu tek nedenle kimi zaman da nedenler çokluğuyla açıklarlar. Makro ya

da mikro düzeylerde ortaya konulan "olay anatomisi" ihtiyaç duyulan açıklamanın düzeyine göre tatmin edici cevaplar sunar. Söz gelimi "evrenin nedeni nedir?" gibi genel bir soru tanrıya gönderirken; "şu tarlanın sürülmesinin nedeni nedir?" gibi özel bir soru birlikte çalışan iki öküzün hem tekilliklerine hem birlikte işleyen tamlıklarına hem de onları öküz olarak var eden kadere gönderir. Bu bakımdan Stoacı "nedenler yığını" ve "tek neden" bir yandan teselsülü önleyerek entelektüel tatmini sağlar öte yandan sağduyunun talep ettiği cevapları verir.

Nedenlerin nedeni olan kaderin özgür iradeyle olan çelişkisi ise Stoa mantığının incelikli ayrımları yoluyla ortadan kaldırılır. Zorunluluk ile kaderi birbirinden ayırmakla işe başlayan Stoacılar, zorunluluk ile zorunlu olan varlık tarzı arasında ayrım yaparlar. Bu sayede geçmişin geleceği belirlediği katı determinizm anlayışı kader lehine yumuşatılır. Nedeni ortadan kaldırmaksızın belirlenimin üstesinden gelmeye çalışan Khrysippos'un görüşleri, olacak olana dair kısmi bir özgürlük sağlar. Yasasız bir özgürlüğün "boş" olacağı düşüncesiyle hareket eden Khrysippos modal sisteminde tanımladığı zorunluluk ile evrensel zorunluluğu farklı düzlemlerde işleterek kaderin kuşatıcılığını tehlikeye düşürmeksizin olanaklı olanın var olduğunu göstermek ister. Olan olayların asli nedeninin tekilin doğasıyla ilişkilendirilmesi, –o tekilin kaderinde öyle eyleme olanağı mevcut olsa bile– kaderle uyumlu ya da kaderinin kabulünden geçen bir özgürlük anlayışını gözler önüne serer. Bu haliyle büyük vaatlerde bulunmayan Stoacı kader görüşü, kaynağını doğadan aldığından etik erekle uyumlu bir anlayışa göndermede bulunur. Ontolojik olmaktan ziyade etik bir olanak olarak ortaya çıkan Stoacı kadercilik, başa geleni başa gelen olarak istemeyi ya da kaderinin aktörü olmayı salık verir; böylece her türlü zihinsel huzursuzluğun ve duygusal dalgalanmaların önüne geçme vaadi sunar.

Stoacı nedensellik anlayışının ontolojik veçhesi ise neden ile etki arasındaki ayrımda ve ilişkide ortaya çıkar. Stoacılar geleneksel nedensellik anlayışından farklı olarak etkiyi var olan olarak ele almazlar. Dolayısıyla ancak var olan bedenlerin neden olarak alımlandığı bu anlayışta her neden zamansaldır ve bu zamansallık bir süreçtir. Tam da bu nedenle ne nedenin etkide ne de etkinin nedende "var olması" söz konusudur; neden etkide, etki de neden de "yok olur". Diğer bir ifadeyle neden etkiyi ortaya çıkardığı ölçüde, etkide yok olur. Neden ile etki arasındaki bu karşılıklı durum, Stoacıların nedenselliği dinamik bir kategori olarak düşündükleri anlamına gelir. Bu bakımdan Stoacılar, Platoncu idea-

görünüş ya da Aristotelesçi form-tekil (birincil *ousia*) ilişkisinde olduğu gibi, tekil ile form arasında ne nedensel ne de hiyerarşik bir ilişkinin tesis edilebileceğini kabul ederler. Stoacı tekillik ve bedenli nedensellikte, belirli bir tekilin, o tekil olmasını sağlayan aşkın ya da o tekilden bağımsız bir neden bulunmaz. Her bir tekil değişime açık doğasında içerilen nedenlerin değişebilir düzeninde, kaderinde içerilen olanakları gerçekleştirmeye muktedirdir.

Stoacı gerçekliğin bedenlere odaklanan bölümü etkin ilke ile edilgin arasındaki ayrılmaz bağlantıyla en soyut düzeyde Stoacı varlık tasarımının ilişkiselliğini teyit ederken; her türlü etkileşime açık olan bedenler, aynı zamanda birer neden olduklarından Stoa evreninin nedenlerden örülü bir düzen olduğunu da teyit ederler. Gerek ilkesel ortaklık gerekse nedensel etkileşimle evrenin parçaları arasında kurulan kozmik sempati, her bir bedenin evrenin ve doğanın parçası olmak bakımından hem özsel hem de nedensel bir bağla birbirine bağlandığını gösterir. Nedenlere "aşkın" olması bakımından evrensel olan kader bile son tahlilde, evrenden ya da doğadan bağımsız bir güç olarak anlaşılmaz. Zaten ilişkisellik ve tekillikle karakterize olan Stoa ontolojisinde bedenlere etkiyen aşkın bir güçten bahsetmek olanaksızdır.

Bu içkin anlayış uyarınca her bir tekil, var olan olarak değil de, "tekil olan" olarak evrensel düzende var olur. Her bir bedenin biricikliğine yapılan bu vurgu, atomik düzlemde işlerlik gösteren nedenlerin tekil durumlar ve etkinliklerde etkileştiği bir anlayış sunar. Stoacı nedenler yığınında hiçbir etki var olan bir beden olamayacağından, söz konusu olan gerçeklik kategorik bir ikilik sergiler. Bu kategorik fark aynı zamanda olayların çifte nedenselliğe tabi olmaları anlamına gelir. Her bir etkinlik ya da durum bir yandan nedeni olan beden durumlarına ve karışımlarına, diğer yandan nedeni olduğu diğer etkinlik ya da durumlara bağlanır.

Etki söz konusu olduğunda ise "yarı nedensellik", "etkisellik" ya da "ifadesellik" olarak adlandırılabilecek ikinci bir düzey ortaya çıkar. Etkiler nedenlerden doğa bakımından farklı oldukları ölçüde, kendi aralarında bir ifade ilişkisi kurarlar ve bu ifadesellik hem tekil nedenlerin hem de etkilerin zorunluluktan bağımsız olmalarını sağlar: Söz gelimi bıçak ile et arasındaki nedensel ilişkide, "kesilmiş olmak" ve "kesmiş olmak" etkileri, birbirine etkimeyen bir ifade ilişkisi kurarlar. Etki yahut tekil olay düzleminde ele alındığında "kesilmiş olmak" en az "kesmiş olmak" kadar etkin bir eylemdir, aralarında

bir öncelik-sonralık ya da güç ilişkisi yoktur. Bu nedenle her bir etki kendi başına ele alındığında tamamlanmış ve tamdır; bir arada ele alındıklarında ise ortaya çıkacak olan anlam etkiler düzeninde *ifade* edilerek tamamlanır: "Bıçak eti kesti" ya da "bıçak et tarafından kesildi" gibi ifadeler bir arada ele alındıklarında bıçak ile et arasındaki nedensel ilişkiyi *anlamayı* sağlarlar. Fiil ya da eylem olmak bakımından ortaklaşan bu etkiler, son tahlilde nedensel ilişkiyi anlamlandırmayı sağlayan epistemolojik koşulları oluştururlar.

Stoacıların Aristoteles'in nedensellik tipleri ya da neden türleri arasında yapmış olduğu ayrımın aksine, nedensel ilişkiyi nedenler ve nedensel açıklama olarak ayrıştırmaları ontoloji ve epistemoloji arasında belirli bir sınır çizme isteğinden kaynaklanmış görünür. Bu istek aynı zamanda kehanet bahsinde de tartışılan koşullu önermelerin doğruluk değerine ilişkin bir anlam ve zorunluluk sorunudur. Şöyle ki kahinlerin belgisiz karşıtlardan oluşmuş bağlaçlar yoluyla dile getirdikleri koşullu önermelerinin ayrık ya da bağlantılı önermeler biçimine dönüştürülmesi, olayların salt nedensellik (zorunluluk) terimleriyle düşünülmesinin önüne geçebilmek içindir. Dahası Stoacılar şey durumları arasında belirli bir ilişkisellik ya da ortak-kaderlilik olduğunu düşündüklerinde, ilkin bedenli bir nedenselliğin değil de semantik yahut mantıksal bir ifade ilişkisinin izini sürerler. Olayların öncelikle etki düzeyinde ilişkisel ya da basit, ortak ya da ayrık kaderli olarak belirlenmeleri, etkinin de en az neden kadar önemli olduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir. Nedenleri ve en yüksek nedeni araştıran metafiziğin nedeni yüceltip etkiyi ikincil gördüğü yerde, Stoacılar için bunlar arasında bulunan kategorik fark herhangi bir hiyerarşi üretmemektedir. Bu haliyle neden etkiye değer bakımından öncel ya da etkiyi var eden temel değildir; onların işlediği düzen farklı olduğu gibi, nedensiz bir etki ya da etkisiz bir neden de söz konusu değildir.

Nedenlerin doğası, evrenin düzenini ve işleyişini anlamayı sağlayarak fizik araştırmalarının amacına hizmet ediyorsa, etki yahut nedensel açıklama da nedenler düzeninden bağımsız ifadelerin gerçekliğini teyit ederek etik ereğin de dahil olduğu etkiler düzenini anlaşılır kılmaya hizmet eder. Nitekim "doğaya uygun yaşamak" bilgenin kaderde içerilen nedenler düzeni ile uyumlu olan iradi eylemlerinin sonucunda ortaya çıkan bir etkidir. Kendinde herhangi bir nedene ya da varlığa göndermede bulunmayan bu gerçek düstur, insana bağlı olan nedenlerle ilişkisi bakımından, Stoacıların gerçekliğin

iki yüzünü birbirinden kopuk tasarlamadıklarını gösterir. Bu haliyle Stoacı neden ve nedenler araştırması, ilkeler araştırmasıyla birlikte pratikle içiçe geçen felsefe anlayışının ontolojik uzantısı olarak ortaya çıkar.

Gerçeklik ve var olan açısından dinamik kategoriler ve ilişkisel ilkeler aracılığıyla kozmobiyolojik bir evren tasavvuru ve dinamik bir ontolojik imkanı gözler önüne seren Stoacılar, geleneksel metafiziğin esaslı sorunlarından biri olan aşkınlık-içkinlik kutupsallığına da evrensel düzen anlayışları aracılığıyla çözüm getirirler. Durağan, tümel ve aşkın niteliklere sahip geleneksel ontoloji tasavvurunun aksine dinamik, tekil ve içkin bir ontoloji vaat eden Stoa fiziği, bu ontolojinin içkinlik özelliğini kozmoteoloji anlayışında belirgin hale getirir. Stoacı evrensel düzen, evreni var edip ona düzen veren ve evrenle bir olan tanrısal öngörünün sürekli etkinliği ve evrende var olan tekillerin tanrısallığı paylaştıkları duygudaşlık yoluyla sürekli etkileşim halinde vadesini doldurana değin var olur. Evrensel düzenin yaratıcısı ve koruyucusu olan tanrı iyiliği ve iradesiyle onun kusursuz bir düzen oluşunu temin eder. Tanrı ve iradesi, evreni var eden ve evrenle birlikte bir düzen oluşturan saf ve içkin etkinlik olarak evrenden ve parçalarından uzak değildir. Aşkın bir varlık olmadığından ötürü yarattığıyla hiyerarşik bir ikilik oluşturmayan ve bu nedenle doğanın ya da yaratılmış olanın değerini düşürmeyen tanrı, var olanın her düzeyinde farklı şekilde tezahür eder. Tanrısallık bakımından ortaklık sergileyen evrensel parçalar, bu panteist görüş sayesinde birbirleriyle sürekli etkileşim halinde bulunurlar.

Her bir tekil beden kendisini var eden ve onu sürekli olarak niteliklendiren tanrı aracılığıyla var oluşunu sürdürürken, evrenin temel gerçekliği olan sempati evrensel düzenin varlığını sürdürmesini sağlar. Böylece tanrının ya da öngörünün etkinliği sayesinde parçaları bakımından oluş halinde olan evrende sempati hem değişimi hem de istikrarı sağlar: Sempati bir yandan tekil bedenler arasındaki ilişkiyi oluşturur ve onu parçadan bütüne değin genişletir; öte yandan bütün tekiller arasındaki duygudaşlığı evrene yayar. Sempatinin hem istikrar hem de değişim bakımından bu çifte bir işleyişi ona dair iki önemli saptamada bulunmayı sağlar. İlk anlamıyla bir "düzenleme ilkesi" ikinci anlamıyla da bir "düzen ilkesi" olan sempati hem evrenin kozmik düzlemdeki faili hem de onun oluş halinde bulunan yasasıdır.

Sempatinin tekillerin sürekli değişimine koşut bir oluş ilkesi olarak işleyişi evrene ilişkin diğer iki önemli doktrin aracılığıyla da ortaya konulur. Buna göre Stoacılar büyük tutuşma doktrinleriyle bozuluşu doğal bir olgu olarak ele alırlar; ebedi tekerrür aracılığıyla da nesnel bir olgu olan değişimi, mükemmelliği imleyen aynılıkla bir arada düşünebilirler. Değişimin ve düzenin bir arada düşünülmesini sağlayan büyük tutuşma ve ebedi tekerrür, hem Pre-Sokratik filozofların hem de Platoncu felsefenin başına musallat olan varlık ve oluş ikiliğini uzlaştırmaya imkan sağlar. Stoacılar, fark-tekrar, oluş-varlık gibi ikilikleri ne herhangi bir aşkın neden ileri sürerek ne de oluşu tek hakikat haline getirerek çözerler. Tekil evren açısından oluş bir hakikat olsa da, tekil evrenlerin bütünü açısından istikrar, düzen ya da aynılık hakikat haline gelir. Bu haliyle bir yandan Pre-Sokratik felsefenin ele avuca gelmez oluşu düzene sokulur; öte yandan Platoncu felsefenin aşkın varlıkları evrene içkin hale getirilir. Oluşun derinliğini yukarıya, yukarılarda bulunan varlıkları da aşağıya ya da evrenin tam içine yerleştiren Stoacılar derinliklerin ya da yüksekliklerin metafiziği yerine yüzeyin metafiziğini ilan ederler. Ebedi tekerrür düşüncesiyle farkın tekrar, değişimin de aynılık aracılığıyla korunduğu bu yüzey felsefesinde, Pre-Sokratik filozofların yadsınabilirliğini yadsıdığı, Platoncu felsefenin de yadsınamazlığını yadsıdığı oluş, bedenlerin düzenli karışımında oluşa düzen veren ateşin ya da *pneuma'*nın etkinliğine indirgenir. Bu bakımdan bilginin ve hakikatin imkanı uğruna geleneksel metafiziğin varlıktan dışladığı oluş, Stoacı bedenli evren tasarımında hakettiği yeri yani yüzeyi edinmiş olur.

Bu üç ana izlekte tartışmaya açılan metafizik açmazlara Stoa fiziğinin bulduğu çözümlerin değeri yeniden değerlendirilecek ya da yapılan değerlendirmeler özetlenecek olursa şöyle bir karşılaştırmaya gidilebilir. İlkin gerçeklik açısından muhalif oldukları metafiziğin tümellik idealine karşı tekilliği, tekillerin farklılığını merkeze alan Stoacılar, bu tekilliğin tek gerçeklik olduğunu düşünmezler. Bu haliyle her an oluşmakta olan tekillerin oluşmasının koşulu olan bedensiz gerçeklikler, geleneksel metafiziğin açıklanamaz *a priori'*lerine nazaran var olanların yapısını açıklamaya daha elverişlidirler.

İkinci olarak Stoacı var olan, bedenli doğasıyla metafizik kutupsallığa ve onda bulunan etkileşim problemine köklü bir çözüm sunar. Yine nedene başat bir paye vermeyen Stoacılar, geleneksel neden-etki bağlantısına alternatif olabilecek bir nedensellik anlayışına kapı aralarlar. Bu haliyle nedensellik ne *a priori* bir kategori ne de bir

alışkanlık olarak düşünülür. O bütün tekillerin beden olmak bakımından paylaştıkları bir nitelik haline gelir. Bu ilişkinin var olmayan gerçekliği ise dil ve anlam düzleminde evreni açıklamaya hizmet eder. Var olanı anlamayı sağlayan nedenin aksine, olayı anlamayı sağlayan etki, her nedensel ilişkinin birbirine etkiyen bedenlerinde etkilemenin ve etkilenmenin doğasını kavramayı sağlar. Zira bütün bu yargılar (etkilenmek-etkilemek) birer *lekton'*dur. Ve insan için belki de sessiz konuşma anlamına gelen düşünme, ancak konuşmanın *anlamı'*nda saklıdır. Dolayısıyla Stoacı neden-etki anlayışı ontolojik imkanlarının yanı sıra gösterge mantığına ilişkin çok önemli sonuçlar doğurur. Aristoteles'in üçgeninden Saussure'ün göstergesine değin anlam ve nesne arasında bulunduğu varsayılan uygunluğu yüzyıllar önce tartışmaya açan Stoacılar, ifade edilenin ya da anlamın çok farklı bir gerçeklik türü olduğunun farkına varmışlardır. Bu erken ayrımın kıymeti ise düşünen öznenin düşündüğünün kesinliğine ilişkin şüphesinde ortaya çıkar. Nitekim eğer *lekton* yani anlam ve dolayısıyla hakikat özneleraraşılığa tabiyse, *cogito*'nun yalnızca refleksiyon ya da *theoria* ile hakikati kucaklayamayacağı açıktır. Tam da bu nedenle Sokratesçi olarak anılmak isteyen Stoacılar teori kadar pratiği, *theoria* kadar etiği ya da yaşamı savunurlar. Ve bu nedenle Stoacılar için *lekton* yalnızca "doğaya uygun yaşama" ereğini *anlamayı* sağlar. Geleneksel metafiziğin *cogito'*yu, teoriyi ve saf aklı yücelttiği yerde Stoacılık pratik olanı ve yaşamı yüceltir.

Son olarak Platoncu metafiziğin aşkınlık yoluyla var ettiği kusurlu evreninin karşısına içkin mükemmelliği; kayıtsız bir ilkenin yerine ırgat bir tanrıyı; oluşun tedirginliğinin karşısına da oluş ile istikrarın birlikteliğini koyan Stoa kozmoteolojisi metafiziksel ontolojinin hiyerarşik kutupsallığına, oluşu kapı dışarı eden varlık anlayışına, tümellik ve aşkınlık idealine alternatif olabilecek güncel bir imkan sunmaktadır.

Son tahlilde Deleuze'ün "Stoacılıktan alınacak ne çok ders vardır" yargısının ontolojik açıdan izlendiği bu çalışma Stoa ontolojisinin tüm metafizik içerimleriyle birlikte güncel sorunlara çözüm olabileceğini temellendirebildiği umudunu taşımaktadır. Yukarıda bahsi geçen sorulara verilen cevaplar ve sorunlara getirilen çözümler açısından Stoa ontolojisi gerçekliği algılama biçimimiz ve gerçekliğe dair yargılarımızı sorgulamaya açmayı da sağlar. Ontolojinin etiğe ve politikaya genişlemesi anlamına gelecek bu sorgulama faaliyeti tam da Stoacıların amaçladıkları şeydir aslında. Nitekim Stoa felsefesi bütün alanlarında kişiye "doğaya (doğasına) uygun eylemeyi" buyuruyorsa ve bütün felsefe bu

amaca hizmet ediyorsa, Stoa ontolojisinin her türlü yeni olanağı aynı zamanda felsefi bir olanaktır. O halde Stoacılık yaşama zarar veren, kendi doğasını ihmal eden ve dolayısıyla "doğaya uygun eylemeyen" her türlü düşünüşe karşıdır. İşte bu bağlamda belki de "Stoacılıktan alınacak ne çok ders yoktur". Aksine "Stoacılıktan alınacak tek bir ders vardır": "ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν".

KISALTMALAR*

Aetios	
Aët.	*Placita*
Afrodisiaslı Aleksandros	**Alex.**
Fat.	*De Fato (On Fate)*
Aristoteles	**Arist.**
An. pr	*Analytica Priora (Birinci Çözümlemeler)*
Int.	*De Interpretatione (Yorum Üzerine)*
Metaph.	*Metaphysica (Metafizik)*
Ph.	*Physica (Fizik)*
Cael.	*De Caelo (Gökyüzü Üzerine)*
Aulus Gellius	**Gell.**
NA	*Noctes Atticae (The Attic Nights)*
Chalcidios	**Chalcid.**
in Tim.	*in Timaeus* (*Commentary on Plato's Timaeus*)
Boethius	**Boeth.**
OS V	*Opuscula Sacra V: Contra Eutychen et Nestorium (A Treatise Against Eutyches and Nestorius)*
Cicero	
Acad.	*Academica* (*Academics*)
Div.	*De Divinatione (On Divination)*
Fat.	*De Fato* (*Kader Üzerine*)
Fin.	*De Finibus* (*On Ends*)
Nat. D.	*De Natura Deorum* (*Tanrıların Doğası Üzerine*)
Off.	*De Officiis (On Duties)*
Parad.	*Paradoxa Stoicorum (Stoacıların Paradoksları)*
Rep.	*De republica* (Devlet Üzerine)
Diogenes Laertios	
DL	*Peri Biôn, Dogmatôn Kai Apophthegmatôn Tôn En Philosophia Eudokimêsantôn* (*Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri)*
Epiktetos	**Epict.**
Diss.	*Dissertationes* (*Discourses*)
Ench.	*Encheiridion*
Epikouros	**Ep.**

* Kısaltmalar *Oxford Classical Dictionary, 4th Edition* ve *An Intermediate Greek-English Lexicon* (*LSJ*)'a göre düzenlenmiştir.

Ep. Hdt.	*Epistula ad Herodotum (Herodotos'a Mektup)*
Eusebios	**Euseb.**
Praep. evang.	*Praeparatio evangelica (Preparation for the Gospel)*
Galenos	**Gal.**
CC	*De Causis Contentivis (On Sustaining Cause)*
Def. Med.	*Definitiones Medicae (Medical Definitions)*
MM	*De Methodo Medendi (On the Therapeutic Method)*
PHP	*De Placitis Hippocratis et Platonis (On the Doctrines of Hippocrates and Plato*
Klementos	**Clem. Al.**
Strom.	*Stromateis*
Kleomedes	
Cael.	*Caelestia* (*The Heavens*)
Ksenophanes	**Xen.**
Mem.	*Memorabilia (Sokrates'ten Anılar)*
Lucretius	**Lucr.**
DRN	*De Rerum Natura (On the Nature of Things)*
Marcus Aurelius	**M. Aur**
Med.	*Meditations (Düşünceler)*
Musonius Rufus	**Muson.**
Diss.	*Dissertationum a Lucio Digestarum Reliquiae* (*Remains of Discourses Reported by Lucius*)
Nemesios	**Nem.**
Nat. Hom.	*De Natura Hominis* (*On the Nature of Man*)
Origenes	**Origen**
Cels.	*Contra Celsum*
Platon	
Cra.	*Cratylus (Kratylos)*
Leg.	*Leges (Yasalar)*
Phd.	*Phaedo (Phaidon)*
Phdr.	*Phaedrus (Phaidros)*
Phlb.	*Philebus (Philebos)*
Prm.	*Parmenides*
Prt.	*Protagoras*
Resp.	*Respublica (Devlet)*
Soph.	*Sophista (Sofist)*
Symp.	*Symposium (Şölen)*

Tht.	*Theaetetus (Theaitetos)*
Ti.	*Timaeus (Timaios)*

Plotinos

Enn.	*Enneads*

Plutarkhos	**Plut.**
Com. Not.	*De Communibus Notitiis* (*Against the Stoics on Common Conceptions*)
St. Rep.	*De Stoicorum Repugnantiis* (*On Stoic Self-Contradictions*)
Adv. Col.	*Adversus Colotem (Against Colotes)*

Porphyrios	**Porph.**
in Cat.	*In Aristotelis Categorias Commentarium (On Aristotle Categories)*

Proklos	**Procl.**
In Ti.	*In Platonis Timaeum commentarii (Commentary on Plato's Timaeus)*

Pseudo-Aristoteles	**Ps. Arist.**
Mund.	*De Mundo (Evren Üzerine)*

Pseudo- Plutarkhos	**Ps. Plut.**
Plac.	*Placita Philosophorum*

Seneca

Ep.	*Epistulae Morales* (*Ahlaki Mektuplar*)
Ira	*De Ira (On Anger)*
QNat.	*Quaestiones naturales (Doğa Araştırmaları)*
Prov.	*De Providentia* (*Tanrısal Öngörü*)

Sextus Empiricus	**Sextus**
Adv. Math.	*Adversus Mathematicos* (*Against the Professors*)
PH	*Pyrrhoniae Hypotyposes* (*Outlines of Pyrrhonism* / *Kuşkuculuğun İlkeleri*)

Simplikios

in Cael.	*in De Caelo* (*Commentary on Aristotle's On the Heavens*)
in Cat.	*in Categorias* (*Commentary on Aristotle's Categories*)
in Phys.	*in Physica* (*Commentary on Aristotle's Physics*)

Stephanos	**Steph.**
Int.	*Stephanos in librum de Interpretatione Commentaria in Aristotelem Graeca (On Aristotle On Interpretation)*

Stobaeos	**Stob.**
Ecl.	*Eclogues (Anthologium / Anthology)*

Strabon	
Strab.	*Strabonos Geographikon Bibloi (Geography)*
Tertullianos	
Ad Nat.	*Ad Nationes (To the Nations)*
An.	*De Anima (A Treatise on the Soul)*
Theophrastos	**Theophr.**
Met.	*Peri Arkhon (ton meta ta physika)* (*İlkelere Dair*)
CAG	*Commentaria in Aristotelem Graeca*
CMG	*Corpus Medicorum Graecorum*
DG	*Doxographi Graeci*
DK	*Die Fragmente der Vorsokratiker*
IG	*Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*
LS	*The Hellenistic Philosophers*
SSR	*Socratis et Socraticorum reliquiae. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*
SUDAS	*Suidae Lexicon,* I. Bekker.
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*.
U	*Epicurea,* H. Usener.

KAYNAKÇA

AETIUS & MANSFELD, J. & RUNIA, D.T. (2009). *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer Volume II: The Compendium*. Leiden: Brill.

ALEXANDER OF APHRODISIAS. (1983). *On Fate.* (R.W. Sharples. Trans. & Comm.). London: Duckworth.

ALEXANDRI APHRODISIENSIS. (1891). "In Aristotelis Topicorum Libros Octo Commentaria" in *Commentaria in Aristotelem Graeca Vol II Pars II* (Maximilianus Wallies. Ed.). Berlin: Reimer.

ALGRA, Keimpre. (1995). "Concepts of Space in Greek Thought". *Philosophia Antiqua A Series of Studies on Ancient Philosophy. Vol 65.* p. 1-339.

ARISTOTLE. (1924). *Aristotle's Metaphysics.* (W.D. Ross. Ed.). Oxford: Clarendon Press.

ARISTOTLE. (1955). "On the Cosmos". *On Sophistical Refutations, On Coming-to-be and Passing-Away, On The Cosmos.* (D.J. Furley & E.S. Forster, Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. p. 333-409.

ARİSTOTELES. (1997). *Gökyüzü Üzerine.* (Saffet Babür. Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

ARİSTOTELES. (1998). *Birinci Çözümlemeler.* (Ali Houshiary. Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

ARİSTOTELES. (2002). *Yorum Üzerine.* (Saffet Babür. Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

ARİSTOTELES. (2003). *Protreptikos Evren Üstüne.* (Oğuz Özügül. Çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.

ARİSTOTELES. (2005). *Fizik.* (Saffet Babür. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ARİSTOTELES. (2007). *Nikomakhos'a Etik.* (Saffet Babür. Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

ARİSTOTELES. (2015). *Metafizik.* (Y. Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

ARNIM, Hans, Von Arnim. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta Vol. I-IV*. Stuttgart: Teubner.

AURELIUS, Marcus. (1930). *Marcus Aurelius.* (C.R. Haines, Ed. & Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

AURELİUS, Marcus. (2004). *Düşünceler.* (Şadan Karadeniz. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BAILEY, D.T. J. (2014). "The Structure of Stoic Metaphysics". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 46. Oxford University Press. p. 253-307.

BEKKER, Immanuelis. (1854). *Suidae Lexicon,* Berlin: Georgii Reimeri.

BÉNATOUIL, Thomas. (2009). "How Industrious can Zeus be?". *God and Cosmos in Stoicism.* (Ricardo Salles. Ed.). Oxford: Oxford University Press. p. 23-45.

BOBZIEN, Susanne. (2004). *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy.* Oxford: Clarendon Press.

BOBZIEN, Susanne. (2005). "Early Stoic Determinism". *Revue de Métaphysique et de Morale.* No. 4. Les stoiciens et le monde. Presses Universitaires de France. p. 489-216.

BOCHEŃSKI, Innocentius Marie. (1951). *Ancient Formal Logic.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

BOCHEŃSKI, Innocentius Marie. (1983). *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, (S. Rifat Kırkoğlu, Çev.). İstanbul: Yazko Yayınları.

BOERI, Marcelo, D. (2001). "The Stoics on Bodies and Incorporeals". *The Review of Metaphysics*, Vol. 54. No. 4 p. 723-752.

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. (1973). *A Treatise Against Eutyches And Nestorius.* (H.F. Stewart & E.K. Rans. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

BOYS-STONES, George. (2013). "Seneca against Plato: Letters 58 and 65". *Plato and the Stoics.* (A.G. Long. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 128-146.

BRUNSCHWIG, Jacques. (1994). "The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology". *Papers in Hellenistic Philosophy.* (Janet Lloyd. Trans.). Cambridge University Press. P. 92-157.

BRUNSCHWIG, Jacques. (2003). "Stoic Metaphysics". *The Cambridge Companion to the Stoics.* (Brad Inwood. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 206-232.

CASSIN, Barbara. (2014). "Esti, Einai". *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon.* (Barbara Cassin. Ed.). New Jersey: Princeton University Press. p. 312-322.

CASTON, Victor. (1999). "Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 17. Oxford University Press. p. 145-213.

CICERO, Marcus Tullius. (1914). *On Duties.* (Walter Miller. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

CICERO, Marcus Tullius. (1914). *On Ends.* (H. Rackham. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

CICERO, Marcus Tullius. (1923). "On Divination". *On Old Age On Friendship On Divination* (W. A. Falconer. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. p. 222-539.

CICERO, Marcus Tullius. (1928). *On the Republic On the Laws.* (Clinton W. Keyes. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

CICERO, Marcus Tullius. (1967a). *Academica.* (H. Rackham. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

CICERO, Marcus Tullius. (1967b). *De Natura Deorum.* (H. Rackham. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

CİCERO, Marcus, Tullius. (2012a). *Stoacıların Paradoksları*. (S. Gür Kalaycıoğulları & C. Üstünel Keyinci. Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

CİCERO, Marcus, Tullius. (2012b). *Tanrıların Doğası*. (Çiğdem Menzilcioğlu. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

CİCERO, Marcus, Tullius. (2014a). *Devlet Üzerine.* (C.Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

CİCERO, Marcus, Tullius. (2014b). *Kader Üzerine.* (C.Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: Aylak Adam Kültür Sanat Yayıncılık.

CLEMENS ALEXANDRINUS. (1909). *Stromata Buch VII und VIII; Excerpta ex Theodoto- Eclogae Propheticae quis dives salvetur – Fragmente.* (von Otto Stählin. Ed.). Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. (1903). "The Miscellanies". *The Ante-Nicene Christian Library Vol XII. Clement of Alexandria.* (William Wilson. Trans.). Edinburgh: T & T Clark.

CLEOMEDES. (2004). *Lectures on Astronomy.* (A.C. Bowen & R.B. Todd. Trans.). Berkeley: University of California Press.

CONENNA, C & TSOUKALA, K. (2014). "Ethic and Ornament in the Modern and Comtemporary Age". *Intersection of Space and Ethos,* (K. Tsoukala & N. Terzoglou & C. Pantelidou). London: Routledge. p. 41-56.

COURTINE, Jean-François. (2014). "Essence". *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon.* (Barbara Cassin. Ed.). New Jersey: Princeton University Press. p. 298-311.

ÇAKIN, Melodi. (2015). *Nietzsche ve Heidegger'de Metafizik Sorunu.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. H. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

DE LACY, Phillip. (1945). "The Stoic Categories as Methodological Principles". *Transactions and Proceedings of American Philological Association.* Vol. 76, p. 246-263.

DE LACY, Phillip. (1948). "Stoic Views of Poetry". *The American Journal of Philology* Vol. 69. No. 3. The Johns Hopkins University Press. p. 241-271.

DELEUZE, Gilles. (1994). *Difference and Repetition.* (Paul Patton. Trans.). New York: Columbia University Press.

DELEUZE, Gilles. (2005). *Bergsonculuk.* (Hakan Yücefer. Çev.), İstanbul: Otonom Yayıncılık.

DELEUZE, Gilles. (2015). *Anlamın Mantığı.* (Hakan Yücefer. Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

DELEUZE, Gilles. (2017). *Fark ve Tekrar.* (B.Yalım & E.Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

DERRİDA, Jacques. (2008a). "Différance". (Önay Sözer. Çev.) *Toplumbilim*. Sayı 10. İstanbul. s. 51-63.

DERRİDA, Jacques. (2008b). "İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun" (Özkan Gözel, Çev.). Toplumbilim. Sayı 10. İstanbul. s. 167-175.

DERRİDA, Jacques. (2008c). *Khôra.* (Didem Eryar, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

DERRİDA, Jacques. (2011). *Gramatoloji*. (İsmet Birkan, Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

DIELS, Hermann. (1879). *Doxographi Graeci.* Berlin: Weidmann.

DIELS, H. & KRANZ, W. (1974). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Three Vols*. Berlin: Weidmann.

DILLON, John. (1984). “Speusippus in Iamblichus”, *Phronesis*, Vol. 29, No. 3 p. 325-332.

DILLON, John. (2003). *The Heirs of Plato.* Oxford University Press.

DORANDI, Tiziano. (2013). “Intoduction”. *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5.* (Tiziano Dorandi. Ed.). New York: Cambridge University Press. p. 1-57.

DRAGONA-MONACHOU, Myrto.(1976). *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*. Athens: National and Capodistrian University of Athens.

DU MORTIER, Nicolas. (2011). *Etymologiae Sacrae Graeco-latinae.* Charleston SC: Nabu Press.

DÜRÜŞKEN, Çiğdem. (1991) “Stoa Mantığı” *Felsefe Arkivi. 28.* s. 287-308.

EMPIRICUS, Sextus. (1933). *Outlines of Pyrrhonism*. (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

EMPIRICUS, Sextus. (1935). *Against Logicians.* (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

EMPIRICUS, Sextus. (1936). *Against Physicist Against Ethicists.* (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

EMPIRICUS, Sextus. (1949). *Against Professors.* (R.G. Bury. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

EMPIRICUS, Sextus. (2010). *Kuşkunun Felsefesi.* (C.Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: Kırk Gece Yayınları.

EPICTETUS. (1928). *Discourses Books 3-4, Fragments the Encheiridion.* (W.A. Oldfather. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

EPICTETUS. (1998). *Discourses Books 1-2.* (W.A. Oldfather. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

EPICURUS. (1926). *The Extant Remains.* (Cyril Bailey. Trans. & Notes). Oxford: Clarendon Press.

EPICURUS & USENER, H. (2010). *Epicurea*. New York: Cambridge University Press.

EURİPİDES. (2014). *Medea.* (Ari Çokona, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

EUSEBİOS. (1871). *Eusebii Caesariensis Opera Vol I Praeparationis Evangelicae Libri I-X.* (Wilhelm Dindorf. Ed.). Leipzig: B. G . Teubneri.

EUSEBİOS OF CAESAREA. (1903). *Praeparatio Evangelica (Preparation for the Gospel).* (E.H. Gifford. Trans).

http://www.tertullian.org/fathers/Eusebios_pe_04_book4.htm (08/02/2018)

FREDE, Michael. (1987). "The Original Notion of Cause". *Essays in Ancient Philosophy.* University of Minnesota Press. p. 125-150.

FREEMAN, Kathleen. (1983). *Ancilla to Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels Fragmente der Vorsokratiker*. Harvard University Press.

GALEN. (1825). *Medicorum Graecorum Opera Vol X. Claudii Galeni.* (C.Gottlob Kühn. Ed.). Lipsiae: Prostat in Officina Libraria C. Cnoblochii.

GALEN. (1874). *Claudii Galeni De placitis Hippocratis et Platonis libri novem.* (I.Mueller. Trans.). Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

GALEN. (1991). *On the Therapeutic Method Books and I and II.* (R. J. Hankinson. Trans. & Comm.). Oxford: Clarendon Press.

GELINAS, Luke. (2006). "The Stoic Argument Ex Gradibus Entium", *Phronesis*, Vol. 51, No. 1. p. 49-73.

GELLIUS, Aulus. (1927). *The Attic Nights of Aulus Gellius.* (John C.Rolfe. Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

GIANNANTONI, Gabriele. (1990). *Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit*. G.G. (Collana Elenchos, XVIII). Napoli: Bibliopolis.

GILL, Christopher. (1983). "Did Chrysippus Understand Medea?". *Phronesis,* Vol. 28. No. 2. p. 136-149.

GOULD, Josiah. (1970). *The Philosophy of Chrysippus.* New York: State University of New York Press.

GOURINAT, Jean-Baptiste. (2009). "The Stoics on Matter and Prime Matter: 'Corporealism' and the Imprint of Plato's Timaeus". *God and Cosmos in Stoicism.* (Ricardo Salles. Ed.). Oxford University Press. p. 46-70.

HAHM, David E. (1977). *The Origins of Stoics Cosmology*. Ohio: Ohio State University Press.

HANKINSON, R.J. (1996). 'Cicero's Rope'. *Polyhistory: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy.* (K.A. Algra & P.W. van der Horst & D.T. Runia. Eds). Leiden: Brill. p. 185–205.

HANKINSON, R.J. (1999). "Commentary". in *On the Therapeutic Method Books and I and II.* (R. J. Hankinson. Trans. & Comm.). Oxford: Clarendon Press. p. 79-233.

HANKINSON, R.J. (2008). "Explanation and causation". *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.* (K.A. Algra & J.Barnes & J. Mansfeld. Eds.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 479-512.

HARTMANN, Nicolai. (2010). *Ontolojinin Işığında Bilgi.* (Harun Tepe. Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HEGEL, G.W.F. (1894). *Lectures on the History of Philosophy Vol II*. (E.S. Haldane & F.H. Simson. Trans.). London: Kegan Paul Trench, Trübner & Co. Ltd.

HEIDEGGER, Martin. (1991). *Metafizik Nedir?"*(Yusuf Örnek. Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

HUME, David. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. (Oruç Aruoba. Çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

HYDE, Dominic. (2014). "Sorites Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition). (Edward N. Zalta. Ed.). https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/sorites-paradox/ (29/05/2017)

IERODIAKONOU, Katerina. (2004) "Introduction. The Study of Stoicism: Its Decline and Revival". *Topics in Stoic Philosophy.* (K. Ierodiakonou. Ed.). Oxford: Clarendon Press. p. 1-22.

IERODIAKONOU, Katerina. (2006) "The Greek Concept of Sympatheia and its Byzantine Appropriation in Micheal Psellos". *The Occult Sciences in Byzantium.* (P. Magdalino & M.Mavroudi. Ed.). Geneva: Pomme d'or. p. 97-117.

INWOOD, B. & GERSON, L.P. (1997). *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings*. Indianapolis: Hackett.

INWOOD, Brad. (2007). *Seneca: Selected Philosophical Letters.* Oxford: Oxford University Press.

JAEGER, Werner. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi.* (Güneş Ayas. Çev.). İsttanbul: İthaki Yayınları.

JAROSZYŃSKI, Piotr. (2018). *Metaphysics or Ontology?* (Hugh McDonals. Trans.). Leiden: Brill.

JONES, W.T. (2006). *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt.* (Hakkı Hükler. Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

KANT, Immanuel. (1929). *Critique of Pure Reason.* (N.Kemp Smith. Trans.). London: Macmillan and Co. Limited.

KANT, Immanuel. (2002). *Prolegomena*. (İ. Kuçuradi & Y. Örnek. Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

KIDD, I.G. (1999). *Posidonius: Volume 3, The Translation of the Fragments.* Cambridge: Cambridge University Press.

KIRK, G.S. (1959). "Ecpyrosis in Heraclitus: some comments". *Phronesis* 4. p. 73-76.

KIRK, G.S. (1962). *Heraclitus. The Cosmic Fragment*. Cambridge: Cambridge University Press.

KSENOPHON. (1997). *Sokrates'ten Anılar.* (Candan Şentuna. Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

KRAFT, Victor. (1969). *The Vienna Circle*. USA: Greenwood Press.

KRANZ, Walther. (1994). *Antik Felsefe.* (Suad Y. Baydur. Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

LAERTII, Diogenis. (2008). *Vitae Philosophorvm. Vol I. Libri I-X.* (Miroslov Marcovich. Ed.). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

LAERTİOS, Diogenes. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri.* (Candan Şentuna. Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

LAERTIUS, Diogenes. (1931). *Lives of Eminent Philosophers Books 6-10.* (R.D. Hicks. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

LAERTIUS, Diogenes. (1972). *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5.* (R.D. Hicks. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

LAERTIUS, Diogenes. (2013). *Lives of Eminent Philosophers Books 1-5.* (Tiziano Dorandi. Ed.). New York: Cambridge University Press.

LEWIS, C.T. & SHORT, C. (1879). *A Latin Dictionary.* Oxford: Clarendon Press.

LIDDELL, H.G. & SCOTT, R. (1889) *An Intermediate Greek-English Lexicon.* Oxford: Clarendon Press.

LONG, A.A. & SEDLEY, N.D. (1987). *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press.

LONG, A.A. (1988). "Socrates in Hellenistic Philosophy". *The Classical Quarterly, Vol. 38, No. 1,* Cambridge University Press on behalf of The Classical Association. p. 150-171.

LONG, A.A. (1996). "Language and Thought in Stoicism". *Problems in Stoicism.* (A.A. Long. Ed.). London: The Athlone Press. s. 75-113.

LONG, A.A. (2001). "Heraclitus and Stoicism". *Stoic Studies.* London: University of California Press. p. 35-57.

LONG, A.G. (2013a). "Introduction". *Plato and the Stoics.* (A.G. Long. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 1-10.

LONG, A.G. (2013b). "Subtexts, Connections and Open Opposition". *Plato and the Stoics.* (A.G. Long. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 106-127.

LORHARDUS, Jacob (1606). *Ogdoas Scholastica.* Sangalli: Georgium Straub.

LUCK, Georg. (2011). *Köpeklerin Bilgeliği Antikçağ Kiniklerinden Metinler.* (Oğuz Özügül. Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

LUCRETIUS. (1974). *Evrenin Yapısı.* (T. Uyar & T. Uyar. Çev.). İstanbul: Hürriyet Yayınları.

LUCRETIUS. (1992). *On the Nature of Things.* (W.H.D. Rouse, Trans. & M.F. Smith. Rev.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

MANSFELD, Jaap. (1979). "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought. With Some Remarks on the 'Mysteries of Philosophy'. *Studies in Hellenistic Religions.* (M.J. Vermaseren. Trans.). Leiden: E. J. Brill. p. 129-188.

MATES, Benson. (1961). *Stoic Logic.* Los Angeles: University of California Press.

MERLAN, Philip. (1968). *From Platonism to Neoplatonism.* The Hague: Martinus Nijhoff.

MIGNUCCI, Mario. (1993). "The Stoic Analysis of the Sorites". *Proceedings of the Aristotelian Society*. New Series. Vol. 93. p. 231-245.

NEMESIUS. (2008). *On the Nature of Man.* (R.W. Sharples & P.J. Van Der Eijk. Trans.). Liverpool: Liverpool University Press.

NIETZSCHE, Friedrich. (1968). *The Will to Power.* (W. Kaufmann & R.J. Hollingdale. Trans.). New York: Vintage Books.

NİETZSCHE, Friedrich (2003). *Ecce Homo*. (Can Alkor, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

NİETZSCHE, Friedrich. (2010). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe: Bir Polemik*. (Turan Erdem. Çev.). İstanbul: Arya Yayıncılık.

ORIGEN. (1872). "Origen Contra Celsum Books II- VIII" in *The Writings of Origen The Ante-Nicene Fathers Vol XXIII.* (A. Roberts & J. Donaldson. Trans.). Edinburgh: T. & T. Clark.

ORIGEN. (1967). *Contra Celsum.* (Marcel Borret. Ed.). Paris: Les Edutions du Cerf.

PARMENIDES. (2015). *Doğa Hakkında.* (Y.Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

PEARSON, Alfred Chilton. (1891). *The Fragments of Zeno and Cleanthes,* London: Cambridge University Press.

PETERS, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü.* (Hakkı Hünler. Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

PLATO. (1900). *Platonis Opera: Volume I.* **(**Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.

PLATO. (1901). *Platonis Opera: Volume II.* **(**Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.

PLATO. (1902). *Platonis Opera: Volume IV.* **(**Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.

PLATO. (1903). *Platonis Opera: Volume III.* **(**Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.

PLATO. (1922). *Platonis Opera: Volume V.* **(**Burnet, J. Ed.). Oxford: Clarendon Press.

PLATO. (1975). *Plato Latinus IV: Timaeus a Calcidio Translatus Commentarioque Instructus.* (Jan Hendrik Waszink. Ed.). Netherlands: J. Brill.

PLATON. (1945). *Theaitetos.* (Macit Gökberk. Çev.). Ankara: MEB Basımevi.

PLATON. (1958). *Devlet.* (S. Eyüboğlu & M.A. Cimcoz. Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

PLATON. (1990). *Phaidros.* (Hamdi Akverdi. Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

PLATON. (1998). *Yasalar.* (C. Şentuna & S. Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

PLATON. (2000a). *Kratylos.* (Cenap Karakaya. Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON. (2000b). *Symposion (Şölen).* (Cenap Karakaya. Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON. (2009a). "Menon". (Adnan Cemgil. Çev.). *Diyaloglar.* (Mustafa Bayka. Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi. s. 149-188.

PLATON. (2009b). "Protagoras". (Tanju Gökçöl. Çev.). *Diyaloglar.* (Mustafa Bayka. Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi. s. 393-448.

PLATON. (2009c). "Sofist". (Ömer Naci Soykan. Çev.). *Diyaloglar.* (Mustafa Bayka. Ed.). İstanbul: Remzi Kitabevi. s. 545-628.

PLATON. (2011). *Timaios.* (E. Güney & L. Ay. Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON. (2012). *Phaidon.* (Nazile Kalaycı. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

PLOTINUS. (1980). *Ennead III.* (A.H. Armstrong. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

PLOTINUS. (1988a). *Ennead VI 1-5.* (A.H. Armstrong. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

PLOTINUS. (1988b). *Ennead VI 6-9.* (A.H. Armstrong. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

PLOTINUS. (1990). *Ennead II.* (A.H. Armstrong. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

PLUTARCH. (1967), *Moralia Volume XIV.* (B. Einarson & P.H. De Lacy. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

PLUTARCH. (1976a). "Against the Stoics on Common Conceptions". *Moralia Volume XIII: Part 2*. (Harold Cherniss. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. p. 660-873.

PLUTARCH. (1976b). "On Stoic Self-Contradictions". *Moralia Volume XIII: Part 2*. (Harold Cherniss. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. p. 413-603.

PSEUDO-PLUTARCH. (1874). *Plutarch's Morals*. (William W. Goodwin. Trans.). Boston: Little Brown and Company Cambridge Press Of John Wilson and Son.

http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0404%3Abook%3D4%3Achapter%3D11 (16/02/2018)

PORPHYRII. (1887). *Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium Commentaria in Aristotelem Graeca Vol IV.* (Adolfus Busse. Ed.). Berlin: Reimer.

PROCLUS. (2013). *Commentary on Plato's Timaeus Vol V. Book 4.* (Dirk Baltzly. Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.

REESOR, Margaret E. (1954). "The Stoic Concept of Quality". *The American Journal of Philology.* Vol. 75, No. 1. p. 40-58.

REESOR, Margaret E. (1957). "The Stoic Categories". *The American Journal of Philology.* Vol. 78, No. 1. p. 63-82.

REYDAMS-SCHILS, Gretchen. (2013). “The Academy, the Stoics and Cicero on Plato’s Timaeus*”. Plato and the Stoics.* (A.G. Long. Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. p. 29-58.10.

RIST, J.M. (1969a). “Categories and their Uses”. *Stoic Philosophy,* Cambridge: Cambridge Univesity Press. p. 152-172.

RIST, J.M. (1969b). “Fate and Necessity”. *Stoic Philosophy,* Cambridge: Cambridge Univesity Press. p. 112-132.

RIST, J.M. (1969c). “Three Stoic Views of Time”. *Stoic Philosophy.* Cambridge: Cambridge Univesity Press. p. 273-288.

RUFUS, Musonius. (2011). *Lectures & Sayings.* (Cynthia King. Trans.). CreateSpace.

SAMBURSKY, Samuel. (1959). *Physics of The Stoics.* London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

SCHOFIELD, Malcolm. (2013). “Cardinal Virtues: A Contested Socratic Inheritance”. *Plato and the Stoics.* (A.G. Long, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 11-28.

SEDLEY, David. (1982). “The Stoic Criterion of Identity”. *Phronesis. Vol. 27. No. 3*. p. 255-275.

SEDLEY, David. (1985). “The Stoic Theory of Universals”. in *Spindel Conference: Recovering Stoics.* (R.H. Epp, Ed.), *Southern Journal of Philosophy,* 23 Suppl. p. 87-92.

SEDLEY, David. (1999). “Hellenistic Physics and Metaphysics”. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy.*(Keimpre Algra vd. Eds.). Cambridge: Cambridge University Press. s. 356-411.

SEDLEY, David. (2002). “The Origins of Stoic God”. *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, It’s Background and Aftermath.* (D. Frede & A. Laks. Eds.). Leiden: Brill. p. 41-83.

SEDLEY, David. (2005). “Stoic Metaphysics at Rome”. *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes from the Work of Richard Sorabji.* (Ricardo Salles. Ed.). Oxford: Clarendon Press. p. 117-142.

SEDLEY, David. (2011). “Matter in Hellenistic Philosophy”. *Materia: XIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. (D. Giovannozzi & M. Veneziani. Eds.). Roma 2010, Firenze: L. S. Olschki, p. 53–66.

SELLARS, John. (2007). “Aiôn and Chronos: Deleuze and the Stoic Theory of Time”. *Collapse 3.* p. 177-205.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1917). *Epistles 1-65*. (Richard M. Gummere. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1920). *Epistles 66-92.* (Richard M. Gummere. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1925). *Epistles 93-124*. (Richard M. Gummere. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1928). “De Ira”. *Moral Essays Vol I*. (John W. Basore. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press. p. 106-355.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1971). *Natural Questions Books I-III*. (Thomas H. Corcoran. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1972). *Natural Questions Books IV-VII*. (Thomas H. Corcoran. Trans.). Cambridge, MA: The Loeb Classical Library / Harvard University Press.

SENECA, Lucius, Annaeus. (1992). *Ahlaki Mektuplar*. (Türkân Uzel. Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

SENECA, Lucius, Annaeus. (2007). *Tanrısal Öngörü.* (Çiğdem Dürüşken. Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

SENECA, Lucius, Annaeus. (2014a). *Doğa Araştırmaları.* (C.Cengiz Çevik. Çev.). İstanbul: Jaguar Kitap.

SIMPLICII. (1882). *Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria Commentaria in Aristotelem Graeca Vol IX.* (Hermann Diels. Ed.). Berlin: Reimer.

SIMPLICII. (1907). *In Aristotelis Categorias Commentarium Commentaria in Aristotelem Graeca Vol VIII.* (Carolus Kalbfleisch. Ed.). Berlin: Reimer.

SIMPLICIUS. (2011). *On Aristotle Physics 1. 3-4.* (P. Huby & C.C.W. Taylor. Trans.). London: Bristol Classical Press.

SIMPLICIUS. (2014). *On Aristotle Categories 7-8.* (Barrie Fleet. Trans.). London: Bloomsbury Publishing.

SMITH, William (Ed.). (1873). *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. London: Spottiswoode and Co., New-Street Square and Parliament Street. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0104 (16/04/2018)

STEPHANOS. (1885). *Stephanos in librum de Interpretatione Commentaria in Aristotelem Graeca Vol XVIII.3.* (Michael Hayduck. Ed.). Berlin: Reimer.

STEPHANOS. (2013). "On Aristotle On Interpretation". *Philoponus On Aristotle On the Soul 3. 9-13 with Stephanos On Aristotle On Interpretation.* (William Charlton. Trans.). London: Bloomsbury. p. 114-214.

STOBAEI, Ioannis. (1884). *Anthologium Vol I.* (C. Wachsmuth & O. Hense. Ed.). Berlin: Apud Weidmannos.

STRABO. (1917). *The Geography of Strabo I,* (Horace Leonard Jones. Trans.). London: William Heinemann Ltd.

STRABO. (1924). *The Geography of Strabo VI-XIV* (Horace Leonard Jones. Trans.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0198 (16/04/2018)

TERTULLIAN. (1903a). "A Treatise on the Soul". *The Ante-Nicene Fathers Vol III Latin Christianity: Its Founder, Tertullian.* (A. Roberts & J. Donaldson. Trans.). New York: Charles Scribner's Sons. p. 181-242.

TERTULLIAN. (1903b). "Ad Nationes". *The Ante-Nicene Fathers Vol III Latin Christianity: Its Founder, Tertullian.* (A. Roberts & J. Donaldson. Trans.). New York: Charles Scribner's Sons. p. 109-147.

THEOPHRASTOS. (2016). *İlkelere Dair Metafizik.* (Y.Gurur Sev. Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

TZAMALIKOS, Panayiotis. (1991)." Origen and the Stoic View of Time". *Journal of the History of Ideas,* Vol. 52. No. 4. p. 535-561.

XENOPHON. (1971). *Xenophontis Opera Omnia Vol. 2*, Oxford: Clarendon Press.

ZELLER, Eduard. (1870). *The Stoics, Epicureans and Sceptics,* (Oswald J. Reichel. Trans.). London: Longmans, Green, And Co.

EK 1: YUNANCA-TÜRKÇE SÖZLÜK

ἀδιάφορα *(adiaphora)*	farksızlar
(τό) ἀδύνατον *(adynaton)*	olanaksız (olan)
ἀεί ὄν *(aei on)*	sonsuz (olan)
αἴσθησις *(aisthēsis)*	algı
αἰτία *(aitia)*	neden (tek neden), nedensel açıklama
αἰτίας ἄδηλος *(aitias adēlos)*	gizli neden
αἰτιολογικός *(aitiologikos)*	nedenbilim/etiyoloji
αἰτίων *(aition)*	neden (tekil nedenlerin her biri)
αἴτιον προηγούμενον *(aition proēgoumenon)*	önde gelen neden
αἴτιον προσεχής *(aition prosekhēs)*	yakın neden
αἴτιος *(aitios)*	kusurlu, mesul
ἀκολουθία *(akolouthia)*	mantıksal çıkarım
ἀκώλυτος *(akōlutos)*	engellenmemiş, serbest
ἀλήθεια *(alētheia)*	hakikat, doğruluk
ἀληθές *(alēthes)*	doğru
ἀλλοίωσις *(alloiōsis)*	başkalaşım
(τό) ἀναγκαῖον *(to anankaion)*	zorunlu (olan)
ἀνάγκη *(anankē)*	zorunluluk
ἀντιτυπία *(antitupia)*	direnç
ἀπαράλλακτα *(aparallakta)*	ayırt edilemezler
ἀπάθεια *(apatheia)*	etkilenimsizlik
ἄπειρον *(apeiron)*	sonsuz, sınırsız
ἀποκατάστασις *(apokatastasis)*	yeniden oluş, yenilenme
ἀποτέλεσμα *(apotelesma)*	etki, sonuç
ἀργός λόγος *(argos logos)*	atıl argüman
ἀρχή *(arkhē)*	ilke
ἄσκησις *(askēsis)*	alıştırma
ασώματα *(asōmata)*	bedensizler
ἀταραξία *(ataraksia)*	dinginlik
αὐξανόμενος λόγος *(auksanomenos logos)*	büyüme argümanı
αὐτῆς ποιουτότητι *(autēs poioutotēti)*	içsel (özsel) mahiyet (nelik)
αὐτόματος *(automatos)*	kendiliğinden
αὐτοτελὲς αἴτιον *(autoteles aition)*	kendine yeten neden
βούλησις *(boulēsis)*	irade
δημιουργός (dēmiourgos)	yaratıcı
δι' ὅ *(di' hó)*	ondan dolayı (olan)
διαίρεσις *(diairesis)*	bölünebilirlik
διακόσμησις *(diakosmēsis)*	evrensel düzen
διάστημα *(diastēma)*	aralık, mesafe
διάθεσις *(diathesis)*	huy
διεζευγμένον *(diezeugmenon)*	ayrık (olan)

διίστημι *(diistēmi)*	ayrı (olma)
δόξα *(doksa)*	sanı
(τό) δυνατόν *(to dynaton)*	olanaklı (olan)
δύναμις *(dynamis)*	olanak, güç
εἰδός, εἰδικός *(eidos, eidikos)*	tür, biçim, form
(εἶναι) ἐφ᾽ ἡμίν *(einai eph' hēmin)*	bize bağlı (olan)
ἐκπύρωσις *(ekpyrōsis)*	büyük tutuşma, evrensel yangın
ἐλευθερία *(eleutheria)*	özgürlük
ἔμφασις *(emphasis)*	görünür
ἔμψυχος *(empsykhos)*	canlı, ruh sahibi
ἐνδέχεσθαι *(endekhesthai)*	olabilmek, yapabilmek
(τό) ἐνδεχόμενον *(endekhomenon)*	olumsal (olan)
ἐνεστώς *(enestōs)*	şimdi, şimdiki zaman
(ἐν)νόημα *((en)noēma)*	kavram
ἐγκράτεια *(enkrateia)*	özdenetim
ἐννοημάτων *(ennoēmaton)*	soyutlama, kavramsallaştırma
ἔννοια *(ennoia)*	kavrayış
ἐπελευστικός *(epeleustikos)*	gelişigüzel, rastgele, tesadüf
ἐπιδεκτικὸν *(epidektikon)*	muktedir olma
ἐπιφάνεια *(epiphaneia)*	yüzey
επιστήμη *(epistēmē)*	bilgi, bilim
ἔργον *(ergon)*	etkinlik
γένεσις *(genesis)*	var olma, var oluş
γένος, γενικός *(genos, genikos)*	cins
γιγνόμενον *(gignomenon)*	oluş
ἡγεμονικόν *(hegemonikon)*	yönetici kısım
Εἱμαρμένη *(heimarmenē)*	kader
ἕκαστος *(hekastos)*	tekil
ἕξις *(heksis)*	birlik ilkesi, durum
ἕνωσις *(henosis)*	birlik
ἕτερος *(heteros)*	farklı
ἐθικός (*ethikos)*	etik (araştırması)
ὅλον *(holon)*	bütün
ὁρμή *(hormē)*	dürtü
ὕλη *(hylē)*	madde
ὑπάρχειν *(hyparkhein)*	süregitmek
ὑποκείμενον *(hypokeimenon)*	dayanak
ὑπόστασις *(hypōstasis)*	altta duran, altta olan
ἰδία φύσις *(idia physis)*	özel doğa
ἰδίως ποιόν *(idios poion)*	özel niteliklendirilmiş (olan)
κατ᾽ἐπίνοιαν *(kat' epinoian)*	düşüncede (var olma)
καθ᾽ ὑπόστασιν *(kat' hypostasin)*	gerçeklikte (var olma)
κατά μικρὸν λόγῳ *(kata mikron logo)*	küçüklük argümanı
κατάληψις *(katalēpsis)*	kavrama

κατηγόρημα *(katēgorēma)*	yüklem
καθόλου *(katholou)*	tümel
κενόν *(kenon)*	boşluk
χώρα *(khōra)*	yer
χρόνος *(khronos)*	zaman
κοινός λόγος *(koinos logos)*	ortak akıl
κοινῶς ποιόν *(koinōs poion)*	ortak niteliklendirilmiş (olan)
κόσμος *(kosmos)*	evren
κυκλοφορία *(kuklophoria)*	döngüsel hareket
κύριος/κυριεύων λόγος *(kurios/kurieuon logos)*	yüce argüman
λέξις *(leksis)*	konuşma
λεκτόν *(lekton)*	lekton, ifade edilen, söylenen
λεκτόν αὐτοτελῶν *(lekton autotelōn)*	eksiksiz/tam lekton
λεκτόν ἐλλιπές *(lekton ellipes)*	eksik lekton
λογικὸς *(logikos)*	mantık (araştırması)
λόγος *(logos)*	akıl, söz
μαντική *(mantikē)*	kehanet
μέρος *(meros)*	parça
μεταβολή *(metabolē)*	değişim
μετακόσμησις *(metakosmēsis)*	ebedi tekerrür
νόησις *(noēsis)*	düşünme, anlama
νοῦς *(nous)*	zihin
νῦν *(nun)*	an
ὄντος ὄν *(ontos on)*	hakiki (gerçek) varlık
(τό) οὐκ ἀναγκαῖον *(ouk anankaion)*	zorunsuz (olan), zorunlu olmayan
οὐκ ὄν *(ouk on)*	var olmayan
οὔτις σόφισμα *(outis sophisma)*	hiç kimse argümanı
πᾶν *(pan)*	tüm
πάντως *(pantos)*	kesinlikle, mutlaka
παράδειγμα *(paradeigma)*	örnek, model
παρουσία *(parousia)*	bulunma
πάσχειν *(paskhein)*	etkilenme
πάθος *(pathos)*	etkilenim
πεπρωμένην *(peprōmenēn)*	yazgı
πέρας *(peras)*	sınır
περίοδος *(periodos)*	döngü
φαινόμενον *(phainomenon)*	görünüş, fenomen
φαντασία *(phantasia)*	izlenim
φαντασία καταληπτική *(phantasia katalēptikē)*	kavrayıcı izlenim
φάντασμα *(phantasma)*	hayal, imge
φαῦλος *(phaulos)*	budala
φρόνησις *(phronēsis)*	aklıbaşındalık, bilgelik (pratik)
φθορά *(phthora)*	yok olma, yok oluş
φυσική *(physikē)*	fizik (araştırması)

φύσις *(physis)* doğa
πίστις *(pistis)* inanç
πλάτος *(platos)* yayılım
πνεῦμα *(pneuma)* pneuma, nefes, soluk
ποιεῖν *(poiein)* etkileme
ποιητικόν αἴτιον *(poiētikon aition)* yaratıcı neden
(τό) ποιόν *(poion)* niteliklendirilmiş (olan)
ποιότης *(poiotēs)* nitelik
πῶς ἔχον *(pōs ekhon)* durum
πρᾶγμα *(pragma)* eylem
προαίρεσις *(proairesis)* seçim, tercih
προκαταρκτικὸν αἴτιον *(prokatarktikon aition)* başlatıcı neden
πρόληψις *(prolēpsis)* ön kavrayış
πρόνοια *(pronoia)* öngörü
πρός τί πῶς ἔχον *(pros ti pōs ekhon)* göreli durum
πρώτη ὕλη *(prōtē hylē)* ilksel madde
πρῶτον αἴτιον *(prōton aition)* ilk neden
ψυχή *(psykhē)* ruh
πῦρ τεχνικόν *(pyr tekhnikon)* yaratıcı ateş
σημαινομένων *(sēmainomenōn)* gösterilen
σημαῖνον *(sēmainon)* gösteren
σημεῖον *(sēmeion)* gösterge, im
σχῆμα *(skhēma)* şekil, şema
σώματα *(sōmata)* bedenler
σοφία *(sophia)* bilgelik (teorik)
σωφροσύνη *(sōphrosynē)* ölçülülük
σπέρμα *(sperma)* tohum
σπερματικὸς λόγος *(spermatikōs logos)* üretici neden
στοιχεῖον *(stoikheion)* öğe
συμπεπλεγμένον *(sympeplegmenon)* bağlantılı (olan)
συνεχής *(synekhēs)* süreklilik, birliktelik
συνεκτικόν αἴτιον *(synektikon aition)* bir arada tutan neden
συνεργὸν αἴτιον *(synergon aition)* yardımcı neden
συγκατάθεσις *(synkatathesis)* onay
συνκαθειμαρμένον *(synkatheimarmenon)* kaderle birlikte olma
σύστασις *(systasis)* yapı
συμβεβηκός *(symbebēkos)* ilinek
συμπάθεια *(sympatheia)* sempati, etkileşim, duygudaşlık
σύμπνοια *(sympnoia)* uyumluluk, biraradalık
τάχα *(takha)* belki
τάξις *(taksis)* düzen, nizam
τέχνη *(tekhnē)* sanat, zanaat
τελεταί *(teletai)* erek, amaç, son
θεώρημα *(theorēma)* teori, kuram

θεός *(theos)*	Tanrı
θερίζων λόγος *(therizōn logos)*	orakçı argümanı
τό ὄν *(to on)*	var olan
τό πάσχον *(to paskhon)*	edilgin (ilke)
τό ποιοῦν *(to poioun)*	etkin (ilke)
τό τί *(to ti)*	bir şey
τόνος *(tonos)*	gerilim
τόπος *(topos)*	mekan
τύπωσις *(typōsis)*	iz
τύχη *(tykhe)*	rastlantı

EK 2: LATİNCE-TÜRKÇE SÖZLÜK

animus	ruh
actio	eylem
adsensio	onay
aeternis causis	ebedi nedenler
ars	sanat
causa adiuvantes	yardımcı neden
causa causarum	nedenlerin nedeni
causa continens	kuşatıcı neden
causa externa	dışsal neden
causa perfectae	tam neden
causa principales	temel neden
causa proximae	yakın neden
causas antecedentis	öncül nedenler
causas efficientis	etkin nedenler
causis necessariis	zorunlu nedenler
cognatus	akrabalık, bağlılık
cohaereo	bir arada tutmak
complex	bileşik
concinentibus	uyumlu
confatalis	ortak-kaderli
copulata	ilişkili
corpus	beden
deus	tanrı
dictum	söz, söylenen şey
divinatio	kehanet
efficeretur	edilgin
efficiens	etkin
elementum	öğe
ens realissimum	en gerçek varlık
exemplum	örnek, model
existentia	var oluş
facit	yapıcı, yaratıcı
fatum	kader
fieri	meydana gelme, oluş
fortuna	şans
imago	imge

impossibilis	olanaksız
inscientia	bilgisizlik
libertas	özgürlük
locus	mekan
materia	madde
motus	hareket
naturalis causabilis	doğal nedenler
naturam esse	doğal varlık
necessitas	zorunluluk
non sunt	var olmayan
nostra potestate	gücümüz dahilinde
observatio	gözlem
possibilitas	olanak
praepositis causis	önceden belirlenmiş nedenler
primam silvam	ilksel madde
propositum	erek
providentia	öngörü
prudentia	sağduyu, ileri görüşlülük
qualitas	nitelik
quid	bir şey
ratio	akıl
sapientia	bilgelik
scientia	bilim
semen	tohum
sensus	duyu, duyum
silvae	madde
simplex	basit
stabilis	istikrar
studium virtutis	erdem alıştırması
suapte natura	içsel doğa
substantia	töz
succurro	ortaya çıkma, belirme
sui iuris	özerk
tempus	zaman
unam causam	tek neden
visium	izlenim
voluntas	irade

EK 3: STOACI FİLOZOFLAR LİSTESİ*

M. Ö. 3-2. Yüzyıl (Erken Dönem Stoacılık)	
Zenon	Stoacılığın kurucusu (tahmini 300) (DL VII. 1-38; SVF I. 1-44).
Kıbrıslı Persaios	Zenon'un öğrencisi ve arkadaşı (DL VII. 6; 13; SVF I. 435-462).
Soloili Aratos	Zenon'un öğrencisi ve didaktik şair, *Phainomena'*nın (τὰ Φαινόμενα) yazarı. (SUDAS, p. 162).
Soloili Athenodoros	Zenon'un öğrencisi (DL VII. 38).
Khioslu Ariston	Zenon'un ve Krates'in öğrencisi, Heteredoks Stoacı, etiği tek felsefe haline getirmek ister (DL VII. 160-164; SVF I. 333-403). "Farksızlar (ἀδιαφορίαν) kuramının" geliştiricisi (DL VII. 37).
Apollophanes	Khioslu Ariston'un dostu ve öğrencisi (DL VII. 92; 140; SVF I. 404-408).
Herakleialı (Dönek) Dionysos	Zenon'un öğrencisi, sonradan Kirene okuluna katılmıştır (DL VII. 166-167; SVF I. 422-434).
Bosphoruslu Sphairos	Zenon'un ve Kleanthes'in öğrencisi (DL VII. 37; 177-178; SVF I. 620-630).
Kartacalı Herillos	Zenon'un öğrencisi, bilgiyi erek olarak belirlemiştir (DL VII. 37; 165-166; SVF I.409-421).
Kleanthes	Stoacılığın ikinci önderi (DL VII. 174; 168-176; SVF I. 463-482).
Kireneli Eratosthenes	Khioslu Ariston'un öğrencisi (SUDAS, p. 417).
Amfipolisli Hermagoras	Kıbrıslı Persaios'un öğrencisi (SUDAS, p. 420).
Khrysippos	Stoacılığın üçüncü önderi, 705 kitabın müellifi (DL VII. 179-202; SVF II. 1-34).
Dioskurides	Khrysippos'un öğrencisi, Tarsuslu Zenon'un babası, Khrysippos'un eser isimlerinden hareketle muhtemelen mantıkçı (DL VII. 190; 193; 197; 198; 200; 202).
Aristokreon	Khrysippos'un yeğeni ve öğrencisi, Khrysippos'un eser isimlerinden hareketle muhtemelen diyalektikçi (DL VII. 185; 196; 197; 202). Ayrıca Khrysippos'a adanmış bir kitap yazdığı bilinmektedir (SVF II. 12).
Tarsuslu Zenon	Khrysippos'un öğrencisi, Stoacılığın dördüncü önderi (DL VII. 35; 41; 84; SVF III. p. 209). Büyük tutuşma doktrinine şüpheyle yaklaşır (Eus. *Praep. evang.* XV. 18).
Eudromos	Felsefenin mantık, fizik ve etik biçiminde öğretilmesi gerektiğini düşünür. *Temel Ahlak Öğeleri (τῇ Ἠθικῇ στοιχειώσει)* kitabının yazarı (DL VII. 39; 40; SVF III. p. 268).

* Stoacı Filozoflar Listesi *Suidae Lexicon, Stoicorum Veterum Fragmenta, A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* ve *Peri Bion, Dogmaton Kai Apophthegmaton Ton En Philosophia Eudokimosanton* temele alınarak hazırlanmıştır.

Malluslu (Adanalı) Krates	Panaitios'un hocası, grammer uzmanı, Aristarkhos'a muhalif (DL IV. 45; SUDAS, p. 624; Smith, 1873: Crates, *Strab.* I. 2; XIV. 5).
Babilli Diogenes	Stoacılığın beşinci önderi, mantık ve diyalektik alanında Khrysippos'un takipçisi, Cicero'ya göre "büyük bir Stoacı (*magno et gravi Stoico*)" (*Off.* III. 12) (SVF III. p. 210-243; Smith, 1873: Diogenes 3).
Zenodotos	Babilli Diogenes'in öğrencisi (DL VII. 30).
Seleukialı Apollodoros (Ephillos)	Babilli Diogenes'in öğrencisi, *Öğretiye Giriş*'in (*τῶν Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγῶν*), *Etik*"in (ἐν τῇ Ἠθικῇ), *Kadimlere göre Fizik*'in (*ἐν τῇ Φυσικῇ κατὰ τὴν ἀρχαίαν*) yazarı (DL VII. 39; 102; 125; SVF III. p. 259-261; Smith, 1873: Apollodorus 12).
Basilides	Bedensiz gerçeklerin var olduğunu reddeder (Sextus, Adv. Math. VIII. 258; SVF III. p. 268).
Tarsuslu Antipater	Babilli Diogenes'in öğrencisi, Panaitios'un hocası, Stoacılığın altıncı önderi (SVF III. p. 244-258; Smith, 1873: Antipater of Tarsus).
Atinalı Apollodoros	Babilli Dioneges ile Tarsuslu Antipater'in öğrencisi, grammer uzmanı, *Bibliotheké'*nin (βιβλιοθήκη) yazarı (Smith, 1873: Apollodorus 17).
Tarsuslu Arkhedemos	Babil'deki Stoa okulunun kurucusu, *Ses Üzerine* (Περὶ φωνῆς) ve *Öğeler Üzerine (Περὶ Στοιχείων)* kitaplarının yazarı (DL VII. 55; 134; SVF III. p. 262-264; Smith, 1873: Archedemus 4).
M. Ö. 1 Yüzyıl - M. S. 1. Yüzyıl (Orta Dönem Stoacılık)	
Panaitios	Stoacılığın yedinci önderi (SUDAS, p. 812; Smith, 1873: Panaetios).
Sidonlu Boethos	Babilli Diogenes'in öğrencisi, büyük tutuşma doktrinini reddeder, *Doğa Üzerine (περί φυσις)* ve *Kader Üzerine'*nin *(περὶ εἱμαρμένης)* yazarı (DL VII. 148-149; SVF III. p. 265-267).
Atinalı Polemon (Periegetes/Stelokopas)	Coğrafyacı, Panaitios'un öğrencisi, (Smith, 1873: Polemon 3).
Marcus Vigellius	Panaitios'un öğrencisi ve arkadaşı (Smith, 1873: M. Vigellius).
Tarsuslu Herakleides	Tarsuslu Antipater'in öğrencisi (DL VII. 121).
Dardanos	Askalonlu Antiokhos'un çağdaşı, Mnesarkhos ile birlikte Atina Stoacılığının öncüsü (Smith, 1873: Dardanus 1).
Mnesarkhos	Panaitios'un öğrencisi, Askalonlu Antiokhos'un hocası, Dardanos ile birlikte Atina Stoacılığının öncüsü (Smith, 1873: Mnesarchus 3).
Kireneli Dionysos	Atina Stoacılığının önemli isimlerinden.
Quintus Lucilius Balbus	Panaitios'un öğrencisi, Cicero'nun eserlerinin konuşmacısı (*Nat. D. Div.)* (Smith, 1873: Balbus 2).
Rodoslu Hekaton	Panaitios'un öğrencisi, etik düşünürü (DL VII. 90; 101; 103; 110; 125; 127 vd.).
Diotimos	Epikouros'a muhalif Stoacı (DL X. 3).
Poseidonios	Filozof, astronom ve coğrafyacı (SUDAS, p. 876-877).

Krinis	Mantık hakkında yazan ve okul içinde küçük bir grup kuran filozof, nitekim Stoacılık içinde "Krinisçiler οἱ περὶ (Κρίνιν)" (DL VII. 68) diye bir ayrım mevcuttur. (SVF III. p. 268; Smith, 1873: Crinis).
Proklos Mallotes	Kilikyalı Stoacı (Smith, 1873: Proclus 3).
Diodotos	Cicero'nun arkadaşı ve hocası, geometrici (Smith, 1873: Diodotus, 5).
Athenodoros Kordylion	Bergama kütüphanecisi (DL VII. 34).
Tyroslu Apollonios	Zenon'un biyografi yazarı (DL VII. 1; 2; 6; 23; 28).
Genç Cato (Marcus Porcius Cato Uticensis)	Devlet adamı ve Julius Caesar'ın muhalifi (Smith, 1873: Cato, Porcius 12).
Tireli Antipater	Genç Cato'nun arkadaşı (Smith, 1873: Antipater 1).
Porcia Catonis	Genç Cato'nun kızı, Brutus'ün eşi, Stoacı kadın filozof.
Apollonides	Cato'nun arkadaşı (Smith, 1873: Apollonides 10).
Jason of Nysa	Poseidonios'un torunu (SUDAS, p. 517).
M. S. 1-2. Yüzyıl (Geç Dönem Stoacılık)	
Athenodoros Kananites	Poseidonios'un öğrencisi Augustus'un hocası (Smith, 1873: Athenodorus or Athenodorus Cananites, 3).
Stertinius	Horatius'a göre "sekizinci bilge" (Smith, 1873: Stertinius 4).
İskenderiyeli Theon	Augustus dönemi Stoacı (Smith, 1873: Theon 3).
Attalus	Tiberius dönem Stoacı, Seneca'nın dostu (Smith, 1873: Attalus 1).
Papirius Fabianus	Seneca'nın hocası, filozof ve hatip (Smith, 1873: Fabianus, Papirius).
Lucius Annaeus Seneca	Devlet adamı, filozof ve oyun yazarı. (Smith, 1873: L. Annaeus Seneca or Seneca the Younger or the Younger Seneca).
Thrasea Paetus	Romalı senatör ve Stoacı itirazlarıyla bilinir (Smith, 1873: Thrasea Paetus).
Lucius Annaeus Cornutus	Stoacı öğretmen (Smith, 1873: Cornutus, L. Annaeus).
İskenderiyeli Khaeremon (Ierogrammateus)	Gramer uzmanı, kütüphaneci (Smith, 1873: Chaeremon 2).
Paconius Agrippinus	Epiktetos'u etkilemiş filozof (Smith, 1873: Agrippinus, Paconius).
Heliodoros	Neron dönemi Stoacı filozof (Smith, 1873: Heliodorus 4).
Aulus Persius Flaccus	Romalı şair ve hicivci (Smith, 1873: Aulus Persius Flaccus).
Helvidius Priscus	Filozof ve devlet adamı (Neron-Vespasian dönemleri) (Smith, 1873: Priscus, Helvidius 2).
Arulenus Rusticus	Thrasea Paetus'un arkadaşı ve devlet adamı (Smith, 1873: Rusticus, Junius 2).
Musonius Rufus	Stoacı öğretmen ve yazar, Epiktetos'un hocası (Smith, 1873: Rufus, C. Muso'nius).

Fannia	Stoacı kadın filozof, Helvidius Priscus'un eşi (Smith, 1873: Fannia 2).
Euphrates	Hadrianus dönemi Stoacı filozof ve hatip, Musonius Rufus'un öğrencisi (Smith, 1873: Euphrates).
Kleomedes	*Caelestia'*nın yazarı, astronom (Smith, 1873: Cleomedes).
Epiktetos	Musonius Rufus'un öğrencisi, Sokratesçi ve Stoacı filozof (Smith, 1873: Epictetus).
Hierokles	*Oeconomicus*'un yazarı (Smith, 1873: Hierocles 3).
Flavius Arrianus	Epiktetos'un öğrencisi ve naşiri (Smith, 1873: Arrianus 4).
Kalkedonlu Apollonios	Marcus Aurelius ve Lucius Verus'un hocası (M.Aur. *Med.* I. 8).
Claudius Maximus	Marcus Aurelius'un arkadaşı ve devlet adamı (M.Aur. *Med.* I. 15).
Cinna Catulus	Marcus Aurelius'un hocası (M.Aur. *Med.* I. 13).
Quintus Iunius Rusticus	Devlet adamı ve Marcus Aurelius'un danışmanı (M.Aur. *Med.* I. 7).
Marcus Aurelius	Roma imparatoru (Smith, 1873: M. Aurelius Antoninus).

EK 4: FİLOZOFLAR DİZİNİ

Aetios, Yunan doksografi yazarı, (1. yy), *Placita*, 41, 53, 85, 131, 137, 142, 148, 161, 207, 283.

Afrodisiaslı Aleksandros, Peripatetik filozof ve Aristoteles yorumcusu, (2. yy), 45, 53, 127, 131, 133, 136, 137, 143, 146, 147, 152, 153, 164, 192, 193, 198, 199, 200, 201, 204, 207, 208, 209, 253.

Ammonios, Platoncu filozof ve Aristoteles yorumcusu, (5-6. yy), 113, 190.

Anaksagoras, Klazomenailı, Pre- Sokratik filozof, doğa felsefecisi, (M. Ö. 5. yy), 149, 233, 260.

Andronikos, Rodoslu, Peripatetik filozof, Aristoteles naşiri ve yorumcusu, (M. Ö. 1. yy), 1.

Anselmus, Hıristiyan filozof, (1033-1109), 242.

Antipater, Tarsuslu, (M. Ö. 210-129), erken dönem Stoacılığın altıncı önderi, (M. Ö. 152-129), 61, 175.

Antisthenes, Atinalı, Kinik okulun kurucusu, (M. Ö. 445-364), 33, 38, 42.

Apollodoros, Seleukialı, erken dönem Stoacı (M. Ö. 2. yy), Babilli Diogenes'in öğrencisi, 58, 101, 102, 166.

Areios Didymos, İskenderiyeli doksografi yazarı, (M. Ö. 1. yy), 85, 99, 101, 139, 142, 150, 157, 158, 166, 234, 235.

Aristokles, Peripatetik filozof, (M. Ö. 1. yy), 136.

Ariston, Khioslu, heteredoks Stoacı, Zenon'un ve Krates'in öğrencisi, (M. Ö. 3. yy), 37.

Aristoteles, Peripatetik okulun kurucusu, (M. Ö. 384-322), *Analytica Priora, De Interpretatione, De Caelo, De Mundo, Metaphysica, Physica*, 1, 3, 16, 25, 29, 34, 35, 40, 41, 43, 49, 56, 60, 61, 64, 70, 72, 93, 95, 96, 100, 118, 126, 129, 132, 133, 134, 136, 138, 143, 144, 145, 148, 149, 151, 159, 160, 162, 188, 189, 191, 194, 195, 198, 199, 231, 233, 236, 254, 262, 264, 271, 275, 278, 281, 283.

Arkhedemos, Tarsuslu, erken dönem Stoacı filozof, (M. Ö. 2. yy), 23, 53, 100, 159.

Arkhytas, Tarentumlu, Pythagorasçı filozof, (M. Ö. 4. yy), 88, 89.

Askalonlu Antiokhos, Yeni Akademi filozofu, (M. Ö. 1. yy), 34.

Asklepios, Trallesli (Aydın), Aristoteles yorumcusu, (6. yy), 137.

Athenaeos, Antalyalı, Poseidoniosçu, *Pneumac*ı okulun kurucusu, (M. Ö. 1. yy), 165, 177.

Aulus Gellius, Romalı antoloji yazarı, (130-180), *Noctes Atticae*, 208, 209, 220, 225, 226, 227, 283, 293.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. (1714-1762), 3.

Boethius, Romalı filozof ve yorumcu, (480-524), 50, 192, 193, 195, 203, 283.

Calovius, Abraham. (1612-1686), Polonyalı Teolog, 3.

Chalcidios, Hıristiyan mütercim ve Platon yorumcusu, (4. yy), *in Timaeus*, 36, 137, 138, 139, 142, 206, 207, 283.

Cicero, Romalı hatip, devlet adam ve Yeni Akademi filozofu, (M. Ö. 106-43), *Academica, De Divinatione, De Fato, De Finibus, De Natura Deorum, De Officiis, Paradoxa Stoicorum, De republica*, 23, 33, 34, 36, 44, 47, 49, 55, 57, 74, 77, 127, 136, 143, 150, 163, 164, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 186, 189, 191, 193, 194, 196, 205, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 264, 283, 294, 300.

Clauberg, Johannes. (1622-1665), Alman teolog ve filozof, 3.

Damaskios, Yeni-Platocu filozof, (5. yy), 48, 148.
Deleuze, Gilles. (1925-1995), 7, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 124, 267, 281, 302
Demokritos, Abderalı, Atomcu filozof, (M. Ö. 5. yy),187, 233, 261.
Derrida, Jacques. (1930-2004), 7, 9, 10, 11.
Descartes, René. (1596-1650), 242.
Deksippos, Yunan Aristoteles Yorumcusu, (3. yy), 62, 72, 76, 77. 61, 71, 75, 76.
Diodoros, Kronos. Diyalektik okulun mensuplarından, (M. Ö. 4-3. yy), 34, 37, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 201, 202, 213, 214, 215.
Diogenes, Sinoplu, Kinik, (M. Ö. 4. yy), 38.
Diogenes Laertios, Yunan filozoflarının yaşamlarının ve doktrinlerinin derleyicisi, (2-3. yy). *Peri Bion, Dogmaton Kai Apophthegmaton Ton En Philosophia Eudokimesanton.* 37, 53, 58, 59, 62, 63, 84, 99, 103, 111, 113, 114, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 136, 138, 162, 197, 203, 204, 208, 215, 234, 235, 236, 283.
Diogenianos, Epikourosçu filozof, 211, 212, 213, 214, 221, 223, 224.
Elealı Zenon, Eleacı filozof, (M. Ö. 5. yy), 103.
Empedokles, Akragaslı, Pre-Sokratik filozof, plüralist doğa filozofu, (M. Ö. 5.yy), 187, 260.
Epikharmos, Sicilyalı komedya yazarı, Büyüme Argümanının mucidi, 72.
Epiktetos, Geç dönem Stoacı filozof, Musonius Rufus'un öğrencisi, Arrian'ın hocası, (55-135), *Dissertationes, Encheiridion.* 24, 25, 77, 192, 219, 283.
Epikouros, Epikourosçuluğun kurucusu, (M. Ö. 341-271), *Epistula ad Herodotum,* 85, 122, 153, 191, 247, 284.
Epiphanios, Salamisli, Ortodoks Piskopos, (310-403), 133.
Erasistratos, Yunan anatomist, (M. Ö. 3 yy), 176.
Eubulides, Miletoslu, Megaracı filozof, (M. Ö. 4. yy), 103.
Eudoromos, Erken dönem Stoacı filozof, (M. Ö. 2. yy), 23.
Eusebios, Piskopos, teolog ve tarihçi, (260-340), *Praeparatio evangelica,* 150, 205, 208, 223, 284.
Freud, Sigmund. (1856-1939), 5.
Galenos, Bergamalı, Yunan doktor ve filozof, (2. yy), *De Causis Contentivis, Definitiones Medicae, De Methodo Medendi, De Placitis Hippocratis et Platonis*, 45, 48, 58, 65, 89, 103, 127, 146, 152, 162, 164, 165, 168, 169, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 284.
Hartmann, Nicolai. (1882-1950), 7, 9.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1770-1831), 267.
Heidegger, Martin. (1889-1976), 7, 9, 21.
Herakleitos, Efesli, Pre-Sokratik filozof, (M. Ö. 6-5. yy), 6, 128, 259, 260, 261, 263, 267, 268, 269.
Hermias, İskenderiyeli, Yeni-Platoncu filozof, (5. yy), 133.
Hippolytos, Romalı, Hıristiyan teolog, (2-3. yy), 133.
Hume, David. (1711-1776), 3, 4, 14, 161.
İamblikos, Platoncu filozof, (250-325), 41, 67, 148, 291.
İrenaios, İzmirli, Piskopos, Hıristiyan teolog, (130-202), 133.
İskenderiyeli Philon, Yahudi filozof, (M. Ö 1 yy-M. S. 1. yy), 50, 71, 94, 145.
Kant, Immanuel. (1724-1804), 3, 4, 274.
Karneades, Kireneli, (M. Ö. 2-1. yy), Yeni Akademinin dördüncü önderi (M. Ö.137-129), 26, 39, 223.
Khrysippos, Soloili (Mersin), (M. Ö. 3. yy), Erken dönem Stoacılığın üçüncü önderi (M. Ö. 232-206), 16, 20, 23, 26, 29, 39, 44, 52, 53, 54, 59, 65, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 85, 86, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 111, 113, 127, 129, 131, 139, 144, 145, 149, 150, 157, 158, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 173, 174, 175, 178, 186, 187, 188, 191, 194, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212,

213, 214, 215, 216, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 238, 241, 242, 245, 247, 252, 253, 264, 265.

Kleanthes, Assoslu, (M. Ö. 4-3. yy.), Erken dönem Stoacılığın ikinci önderi (M. Ö. 262-232), 26, 38, 44, 59, 127, 159, 187, 205, 206, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 252, 264, 267.

Klementos, İskenderiyeli, Hıristiyan Piskopos ve filozof, (2. yy), *Stromateis*, 105, 113, 155, 159, 164, 167, 168, 169, 172, 179, 180, 182, 183, 284.

Kleomedes, Geç dönem Stoacı astronom, (2. yy), *Caelestia*, 59, 90, 92, 104, 235, 253, 284.

Krates, Thebaili, Kinik filozof, Diogenes'in öğrencisi, Zenon'un hocası, (M. Ö. 4-3. yy), 34, 37.

Ksenokrates, Kalkedonlu, (M. Ö. 4. yy), Eski Akademinin üçüncü önderi (M.Ö. 339-314), Zenon'un hocası, 34, 37, 41.

Ksenophanes, Atinalı, Sokratesçi filozof, tarihçi ve asker, (M.Ö. 5-4. yy), *Memorabilia*, 33, 34, 37, 38, 284.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. (1646-1716), 206, 242.

Leukippos, Miletoslu, Atomcu felsefenin kurucusu, (M. Ö. 5. yy), 187.

Lorhardus, Jacobus. Alman filozof ve pedagog, (1561-1609), 3.

Lucretius, Carus. Romalı filozof, Epikourosçu şair, (M. Ö. 1. yy), *De Rerum Natura*, 153, 284.

Marcus Aurelius Antoninus, Roma İmparatoru (161-180) ve geç dönem Stoacı filozof, (121-180), *Meditations,* 20, 77, 108, 109, 119, 226, 227, 240, 244, 252, 284, 288.

Marx, Karl. (1818-1883), 5.

Megaralı Philon, Diyalektik okulun mensuplarından, Diodoros Kronos'un öğrencisi, (M. Ö. 4-3. yy), 188, 191, 195, 196.

Mnesarkhos, Atinalı, Orta dönem Stoacı filozof, Stoacılığın sekizinci önderi, (M. Ö. 1. yy), 67.

Musonius Rufus, Gaius. Geç dönem Stoacı filozof, Epiktetos'un hocası, (1. yy), *Dissertationum a Lucio Digestarum Reliquiae,* 25, 284.

Nemesios, Piskopos ve Platoncu filozof, (4. yy), *De Natura Hominis,* 45, 59, 61, 127, 146, 284.

Nietzsche, Friedrich. (1844-1900), 5, 6, 7, 9, 12, 14, 18, 21, 267.

Origenes, Hıristiyan teolog ve filozof, (3. yy), *Contra Celsum,* 87, 136, 190, 221, 284.

Panaitios, Rodoslu, orta dönem Stoacı filozof, (M. Ö. 2. yy), Stoacılığın yedinci önderi, (M. Ö. 129-109), 23.

Parmenides, Elealı, Pre-Sokratik filozof, (M. Ö. 5. yy), 1, 2, 48, 187, 233, 258, 259, 260, 261, 263, 284.

Philodemos, Epikourosçu filozof, (M. Ö. 1. yy), 33.

Platon, Akademi'nin kurucusu, (M. Ö. 429-347), *Cratylus, Leges, Phaedo, Phaedrus, Philebus, Parmenides, Protagoras, Respublica, Sophista, Symposium, Theaetetus, Timaeus,* 1, 5, 6, 13, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 51, 56, 70, 72, 79, 93, 115, 131, 132, 133, 134, 136, 144, 148, 149, 154, 158, 162, 169, 187, 212, 231, 233, 236, 254, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 267, 284

Plotinos, Lykopolisli, Platoncu filozof, (204-270), *Enneads*, 20, 39, 47, 56, 57, 58, 61, 65, 76, 77, 118, 136, 138, 140, 150, 165, 243, 285.

Plutarkhos, Yunan biyografi yazarı ve Platoncu filozof, (45-127), *Adversus Colotem, De Communibus Notitiis, De Stoicorum Repugnantiis,* 39, 61, 64, 65, 66, 67, 72, 73, 84, 86, 98, 99, 100, 103, 104, 127, 136, 137, 140, 145, 150, 161, 165, 175, 180, 192, 193, 201, 202, 203, 204, 228, 243, 253, 285.

Polemon, Platoncu filozof, (M. Ö. 4-3.yy), Eski Akademi'nin dördüncü önderi, (M. Ö. 314-276), Zenon'un hocası, 34, 36, 37, 132.

Porphyrios, Yeni-Platoncu filozof, Plotinos'un öğrencisi, (233-305), *In*

Aristotelis Categorias Commentarium, 75, 285.

Poseidonios, Suriyeli, Orta dönem Stoacı filozof, (M. Ö. 2-1.yy), bilim adamı ve tarihçi, Panaitios'un öğrencisi, 23, 31,66, 67, 84, 100, 101, 102, 104, 108, 139, 149, 157, 158, 162, 252, 253.

Proklos, Platoncu filozof ve yorumcu, (410-485), *In Platonis Timaeum commentarii*, 84, 87, 97, 113, 233, 285.

Ptolemaisli Diogenes, Stoacı filozof, 23.

Pythagoras, Pre-Sokratik filozof, (M. Ö. 6. yy), 34, 187.

Seneca, Geç dönem Stoacı filozof, Neron'un öğretmeni ve siyasi danışmanı, (M.Ö. 4- M. S. 65), *De Ira, De Providentia, Epistulae Morales, Quaestiones naturales*, 19, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 47, 49, 51, 76, 80, 113, 118, 119, 120, 142, 144, 145, 148, 149, 162, 164, 221, 226, 236, 244, 245, 247, 256, 264, 265, 285, 289, 295.

Sextus Empiricus, Skeptik filozof, Dogmatik felsefe eleştiricisi, (2. yy), *Adversus Mathematicos, Pyrrhoniae Hypotyposes,* 19, 20, 24, 39, 47, 48, 52, 55, 59, 61, 68, 76, 82, 83, 85, 88, 92, 95, 97, 98, 99, 111, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 135, 141, 142, 143, 144, 145, 152, 154, 155, 156, 158, 163, 164, 166, 169, 171, 172, 173, 180, 182, 210, 217, 236, 240, 241, 242, 243, 255, 285, 292.

Simplikios, Platoncu filozof ve Aristoteles yorumcusu, (6. yy), *in De Caelo, in Categorias, in Physica,* 61, 68, 69, 71, 74, 77, 78, 79, 88, 94, 103, 118, 133, 139, 143, 148, 233, 285.

Sokrates, Atinalı filozof, (M. Ö. 469-399), 33, 34.

Sophonias, Bizanslı rahip ve Aristoteles yorumcusu, (13-14. yy), 143.

Speusippos, Eski Akademinin Platon'dan sonra gelen önderi (347-339), (M. Ö. 5-4. yy), 41.

Stephanos, Atinalı filozof, Aristoteles yorumcusu, (7. yy) *Stephanus in librum de Interpretatione Commentaria in Aristotelem Graeca*, 189, 190, 303.

Stilpon, Megaralı filozof, Zenon'un hocası, (M. Ö. 4-3. yy), 34, 38.

Stobaeos, Yunan Antoloji yazarı, (5. yy), *Eclogues,* 53, 54, 67, 94, 113, 285.

Strabon, Amasyalı, Yunan tarihçi, coğrafyacı ve filozof, (M. Ö. 1. yy- MS. 1. yy), *Strabonos Geographikon Bibloi,* 31, 162, 285.

Straton, Lapsekili, Peripatetik filozof, (M. Ö. 4-3. yy), 93.

Syrianos, Platoncu filozof ve Aristoteles yorumcusu, (4-5. yy), 52, 53, 70.

Tertullianos, Kartacalı, Kilise babası, (160-220), *Ad Nationes, De Anima,* 59, 140, 142, 286.

Thales, Pre-Sokratik doğa filozofu, (M. Ö. 7-6. yy), 258, 261.

Theophrastos, Midillili, Peripatetik okulun Aristoteles'ten sonraki önderi (M. Ö. 322-287), botaniğin kurucusu, (M. Ö. 4-3. yy), *Peri Arkhon (ton meta ta physika)*, 29, 41, 132, 286.

Wolff, Christian. (1679-1754), 3.

Zenon, Kıbrıslı, Stoacılığın kurucusu, (M. Ö. 4-3. yy.), 20, 23, 26, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 65, 85, 93, 94, 95, 96, 101, 108, 127, 132, 136, 139, 140, 142, 157, 158, 205, 206, 219, 240, 241, 249, 250, 264.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 21/06/2018

Tez Başlığı: Güncel Bir İmkan Olarak Stoa Ontolojisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
21.06.2018

Adı Soyadı:	Melike MOLACI
Öğrenci No:	N11261038
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Felsefe
Statüsü:	☐ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☒ Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Nazile KALAYCI

Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr
Telefon: 0-312-2976860 **Faks:** 0-3122992147 **E-posta**: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 21/06/2018

Tez Başlığı: Güncel Bir İmkan Olarak Stoa Ontolojisi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 285 sayfalık kısmına ilişkin, 21/06/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı 1intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2- ☒ Kaynakça hariç
3- ☐ Alıntılar hariç
4- ☒ Alıntılar dâhil
5- ☐ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
21.06.2018

Adı Soyadı: Melike MOLACI
Öğrenci No: N11261038
Anabilim Dalı: Felsefe
Programı: Felsefe
Statüsü: ☐ Doktora ☒ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Nazile KALAYCI