



# Stoacılık

(Stanford Felsefe Ansiklopedisi)

**Yazarlar: Marion Durand, Simon Shogry ve Dirk Baltzly**

**Çevirmen: Deniz Karakullukcu**

**Çeviri Editörü: Hasan Ayer**

# İçindekiler

1. Giriş
  - a. Stoacılık ve Tarihi
  - b. Sistematiiklik
  - c. Kaynaklar
2. Fizik Teorisi
  - a. Cisimler ve Cismani-Olmayanlar
  - b. Bir Şey: En Üstün Cins
  - c. İlkeler ve Karışım
  - d. Elementler
  - e. Kozmik Döngü ve Kozmik Yangın
  - f. Kategoriler
  - g. Tanrı
  - h. Nedenler ve Determinizm
  - i. Psikoloji
3. Mantık
  - a. Retorik ve Diyalektik
  - b. Dil Felsefesi ve *Lekta*
  - c. Önergeler
  - d. Tasımsal Mantık
  - e. Modalite (Kiplik)
  - f. Paradokslar
  - g. Epistemoloji
4. Etik
  - a. Telos
  - b. Erdem
  - c. Farksızlar (Indifferents)
  - d. Mülhaza (Consideration)
  - e. Stoacı Kozmopolitanizm
  - f. Oikeiôsis
  - g. Tutkular
5. Stoacılığın Etkileri
  - a. Stoacılığın Gramerciler Üzerindeki Etkileri
  - b. Stoacılığın Hristiyan Düşünürler Üzerindeki Etkisi
  - c. Stoacılığın Rönesans ve Erken Modern Felsefe Üzerindeki Etkisi
  - d. Stoacılığın Çağdaş Felsefe Üzerindeki Etkisi
6. Bibliyografya

Stoacılık, Helenistik dönemin egemen felsefi sistemlerinden biriydi. Adını, Stoacıların ilk kuşağına mensup filozofların bir araya gelip ders verdiği, Atina'daki Agora'da bulunan ve duvar resimleriyle süslenmiş, boyalı sundurmadan (stoa poikilê) almıştı. Burada kurulan düşünce okulu, sundurmanın kendisinden çok daha uzun süre varlığını sürdürdü ve özellikle Roma dönemi ve sonrasında rağbet görmeye devam etti. Bu başlık, Stoacılığı, Stoacı felsefenin üç temel kısmının (fizik, mantık ve etik) ana doktrinleriyle argümanlarını ve bunların iç içe geçmiş yapısını inceliyor. Buna ek olarak, Stoacılığın tarihini, Stoacı doktrininin günümüze ulaşan kaynaklarını ve Stoacıların kendilerinden sonraki felsefeciler üzerindeki etkisini de ele alacağız.

## 1. Giriş

### 1.1 Stoacılık ve Tarihi

Stoa Okulu, M.Ö. 300 civarında, Kinik filozof Krates'in Platon'un Akademisi ile Megara Okulu'nun öğretilerinden etkilenen, aynı zamanda Sokratik diyalogların doymak bilmez bir okuyucusu olan öğrencisi Kıbrıslı Zenon tarafından kuruldu. Bu dönemde Stoacılar, Epikür'ün Atina'da kısa bir süre önce kurduğu okulla rekabet halindeydi. Öyle ki, Stoacı ve Epikürcü görüşler hala birbirleriyle kıyaslanıp karşılaştırılıyor. Zenon'dan sonra okulun skholarkhesliğini<sup>1</sup> önce Assoslu Cleanthes, ardından da MÖ 230'dan 206'ya kadar okulu idareciliğini yapan ve belki de tarihteki en önemli teorisyeni ve sistemleştiricisi olan Solili Hrisippos üstlendi. Hrisippos'tan sonra, "skholarkhes" unvanı, sonuncusu (MÖ 2. yüzyılın ortalarında) Babilli Diogenes olacak şekilde öğrencilerine geçti.

Bazı uzmanlar bu gelişmeyi, Stoacılıkta "Eski Stoa"dan "Orta Stoa"ya geçişteki bir kırılma noktası olarak görüyor. Ancak bu adlandırmaların ne düzeyde doğru ve tutarlı olduğu tartışma konusudur (bkz. Inwood 2022). Yine de, "Orta Stoacılık" tabiri, M.Ö. ikinci ve birinci yüzyıllarda Stoacı filozofların eserlerini ifade etmek için sıklıkla kullanılmaktadır. İkinci yüzyılda yaşanan önemli gelişmelerden bir diğeri, Akademi'den Carneades'in Stoacı görüşlere yönelttiği ve Diogenes'in halefi Tarsuslu Antipater'in detaylıca yanıt verdiği eleştirilerdir. Diogenes ve Antipater'in, MÖ 2. yüzyılın ikinci yarısında Panaetius ve MÖ 1. yüzyılda onun öğrencisi Posidonius ile zirveye ulaşan Platoncu (Sedley 2003; Reydams-Schils 1999) ve Aristotelesçi doktrinler ile artan etkileşimin de öncüsü olduğu düşünülüyor. Antipater'den sonraki gelişmeler için Inwood 2022'ye, Panaetius ve Posidonius'un katkıları ve önceki düşünürlerle olan ilişkileri için ise Tieleman 2007'ye bakınız.

Stoacılık, özellikle Roma döneminde revaçtaydı. Kendini hiçbir zaman bir Stoacı olarak tanımlamasa da Atina'da aldığı felsefe eğitimin ardından Stoacılığın Roma'da popülerleşmesi için çaba gösteren ve felsefi çalışmalarında Stoacı teoriden yoğun biçimde yararlanan Cicero, *De Officiis*'i yazarken Panaetius'un aynı adlı risalesini model aldı. Stoa okuluyla ilişkilendiren düşünürler arasında İmparatorluk döneminin önde gelen kamusal figürleri de bulunuyordu. Örneğin M.Ö. 1. yüzyılın sonlarında Stoacı filozof Arius Didymus, İmparator Augustus'un önde gelen danışmanlarından biriydi. Arius'tan bir nesil sonra Seneca, Nero'nun danışmanı olarak görev yapacaktı. Bir köle olarak doğan Epiktetos, M.S. 93'te Domitianus tarafından Roma'dan kovulan filozoflar arasında yer alıyordu. Epiktetos'un, öğrencisi Arrian tarafından kaydedilen eserleri, M.S. 161-180 yılları arasında Roma İmparatoru olan Marcus Aurelius'u büyük ölçüde etkileyecekti. Ayrıca, psikoloji ve etik teorileri üzerine yazdığı *Etiğin Unsurları* risalesi kısmen günümüze ulaşan Hierokles de MS 2. yüzyılda yaşamış Stoacı filozoflar arasındadır (bkz. Ramelli 2009).

Stoa okulunun şu ya da bu şekilde varlık gösterdiği bu zaman diliminde, filozofların benimsediği görüşlerde ve eğildikleri konularda çeşitli değişimler yaşanması şaşırtıcı olmasa gerek. Bu başlıkta bir

---

<sup>1</sup> Günümüzdeki anlamıyla rektörlüğünü ya da okul müdürlüğünü (ç. n.)

kısmını ele alacağımız bu okul içi gelişmelerin ve anlaşmazlıkların mahiyeti ve kapsamı, bilimsel tartışmaların konusu olmaya devam ediyor.

## 1.2 Sistematiiklik

Zenon'dan itibaren Stoacı felsefe, üç alandan oluşacak şekilde ele alındı: fizik (*phusikê*), mantık (*logikê*) ve etik (*êthikê*). Bu alanların her biri, günümüzde ayrı disiplinler olarak ele alınan çok sayıda konuyu içerir. Örneğin Stoacılıkta mantık, yalnızca formel mantığı değil, aynı zamanda günümüzde dil felsefesi, epistemoloji ve zihin felsefesinin alanına giren konuları da barındırır. Stoacılar, felsefenin bu üç alanının, birbirine bağlı ve kendi içinde tutarlı bir sistem oluşturmak için birlikte çalıştığını düşünüyordu (bu sistemleştirme iddiasının ne kadar güçlü bir şekilde ele alındığı tartışmalıdır; detaylı bilgi için aşağıya bakınız). Stoacılar, felsefenin üç alanının ne şekilde bir araya gelip bir bütün oluşturduğunu göstermeyi amaçlayan bir dizi analogiden yararlanıyordu:

[Stoacılar], felsefeyi yaşayan bir varlığa benzetirken; mantığı onu oluşturan kemiklere ve sinirlere, ahlakı etli kısımlara ve fiziği bu canlı varlığın ruhuna benzetirler. Başka bir örneklemede ise felsefeyle yumurta arasında benzerlik kurmuşlardır. Buna göre yumurtanın kabuğu mantığa, akı ahlâka, içi yani sarısı da fiziğe karşılık gelir. Stoacıların felsefeyi bir bahçeye benzettiği de olmuştur. Burada mantık, bu bahçeyi çevreleyen ve koruyan bir duvar vazifesi görürken, fizik bahçenin içindeki bitkiler, ahlâk da bunların meyveleridir (Diogenes Laertios, 26B; bu başlıktaki alıntılara dair rehber için kaynakçaya bakınız)

Diogenes Laertios'un aktardığı son iki analogide, Stoacılar göre felsefenin amacının erdemli olmak, yani bilgeliğe ulaşmak ve böylece iyi bir yaşam sürmek olduğu fikrine işaret edildiği görülüyor. Dolayısıyla burada varılmak istenen temel amaç (yani Antik Çağ filozoflarının yumurta sarısı tarafından beslendiğini varsaydıkları mahsuller veya yumurta akı) etiğin kapsamında bulunur. Felsefenin diğer alanları ise bu amaca ulaşmada vazgeçilmez bir rol oynar. Stoacıların ortodoks pozisyonuna göre bir insan gelişebilmek için (human flourishing) felsefenin bu üç alanında da ustalaşmak zorundadır. Bu yaklaşım, Stoacıların çeşitli felsefi soruları ele alma biçiminde ve teorilerinin farklı bölümleri arasında karşımıza çıkan çok sayıda bağlantıda açıkça görülmektedir: Stoacı felsefenin bir alanında varılan sonuçlar, bir diğerinde varılan başka sonuçları pekiştirme ve onaylama eğilimi gösterir. Stoacı sistemin birliğine ilişkin yakın dönemde yapılan tartışmalar için Bronowski 2019, bölüm 1'e bakınız ve Christensen 1962, Ierodiakonou 1993 ve Inwood 2012 ile karşılaştırınız. Stoacı etiğin, Stoacı sistemin diğer alanlarıyla, özellikle de fizikle bağlantısına ilişkin tartışmalar için, etiğe ilişkin alanları fizik teorisinden bağımsız olarak ele alan Annas 1993'e ve bu ikisini tümüyle iç içe geçmiş olarak gören Cooper 1999'a ve 2012'ye bakınız (ayrıca bkz. Betegh 2003).

## 1.3 Kaynaklar

Stoacıların felsefeye olan katkılarını, şerh çalışmalarına önemli bir engel teşkil eden orijinal metinlere erişim sorununu vurgulamadan değerlendirmek imkânsızdır. Antik çağdaki üretkenliklerine rağmen, Stoa okulunun başına geçen ilk üç düşünür olan Zenon, Cleanthes ve Hrisippos tarafından yazılan eserlerin birinin bile tamamı günümüze ulaşmış değil. Örneğin Hrisippos'un 150'den fazla eser kaleme aldığı, ancak bunların yalnızca fragmanlarının günümüze ulaştığı bildiriliyor. Aynı şekilde, Orta Stoa'da yazılan risaleler de günümüze ulaşmış değil. Stoacı filozofların günümüze eksiksiz olarak ulaşan eserleri, İmparatorluk döneminde yaşamış Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius'un yanı sıra Cornutus, Cleomedes ve Hierokles gibi daha az bilinen yazarların eserlerinden oluşuyor (bu konu, Inwood 2022'de ele alınmıştır). Eserlerinde büyük ölçüde etiğe odaklanan Seneca, Epictetos ve Marcus Aurelius, Stoacı sistemin geniş ve kapsamlı teorik temellerini yalnızca yüzeysel bir şekilde ele

alırlar (mantık hakkındaki görüşleri için bkz. Barnes 1997). Bu geç dönem Stoacılarının da kendi felsefi gündemleri olduğundan, eserleri doğrudan seleflerinin görüşlerini yansıtmayabilmektedir.

Eski Stoa hakkında ayrıntılı bilgi için, Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları, Öğretileri ve Değişleri* adlı eserinin 7. cildindeki ansiklopedik rivayetlere, hatalı biçimde Plutarhos'a atfedilen *Filozofların Doğa Üzerine Düşünceleri (Placita)* ve Stobaeus'un *Alıntılar'ını (Eclogae)* - ve bu eserlerde kaynak olarak kullanılan Aetius'u (yaklaşık M.S. 1. yüzyıl) ve Arius Didymus'u (MÖ–MS 1. yüzyıl) -da içeren geç dönem doksografilerinde veya kendi amaçları doğrultusunda Stoacılar üzerine tartışma yürüten diğer filozoflara itimat etmek zorundayız. İkinci grubun neredeyse tamamı Stoacılar karşı olumsuz bir tutum almaktadır. Bunların arasında, *Karışım Üzerine ve Kader Üzerine* şerhlerinde Stoacıları eleştiren ve onların görüşlerini Aristoteles'in diğer eserleriyle karşılaştıran Aristoteles şarihi Afrodisiaslı İskender (MS 2. yüzyılın sonları); *Stoacıların Kendileriyle Çelişmesi Üzerine* ve *Stoacıların Ortak Kavramsallaştırmaları Karşısında* gibi Stoacılık karşıtı risaleler yazan Platoncu Plutarhos (MS 1.-2. yy); tıp üzerine eserler kaleme alan Galen (MS 2. yüzyıl); Stoacı sistemin çoğu yönünü keskin bir şekilde eleştiren ve bunu yaparken Stoacı doktrin hakkında ayrıntılı incelemeler sunan Pyrrhoncu şüpheci Sextus Empiricus (M.S. 2. yüzyıl) ; Neo-Platonist Plotinos (M.S. 3. yüzyıl); Hristiyan piskoposları Eusebius (M.S. 3. – 4. yy) ve Nemesius (MS 400 dolaylarında); ve altıncı yüzyılda yaşamış Neo-Platoncu şarih Simplicius vardır. Bir diğer önemli kaynak da Cicero'dur (MÖ 1. yy). Her ne kadar Cicero'nun felsefi pozisyonu, hocası Larissalı Philo'nun ve Yeni Akademi'nin pozisyonuna yakın olsa da, Stoacılığın "yüksek ahlaki tonu" olarak gördüğü şeye ilgiyle yaklaşmaktadır. Cicero, özellikle *Akademik Şüphecilik Üzerine*, *Tanrıların Doğası Üzerine* ve *Ahlaki Erekler Üzerine (De Finibus)* gibi felsefi eserlerinde Stoacı görüşlere yönelik eleştirel bir tartışma üreterek bunlara Latince özetler sunar. Detaylı bilgi için *Antik Çağ Felsefesi'nin Doksografisi*'de adlı başlığa bakınız.

Uzmanlar, bu kaynaklardan yararlanarak alıntılardan ve doksografik bulgulardan oluşan derlemeler oluşturdular. Türünün ilk örneği olan ve 1903-5 yılları arasında yayımlanan von Arnim'in *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)* koleksiyonu, Stoacı eserlerin fragmanlarını ve bunların orijinal Yunanca ve Latince vesikalarını üç ciltlik bir sette bir araya getirdi. Erken dönem Stoacıların fragmanları ve vesikaları genellikle von Arnim'in cilt numaralarıyla ve metin numaralandırmasıyla (örneğin SVF I.345. şeklinde) anılır. 20. yüzyılın ikinci yarısında, A. A. Long ve D. Sedley'nin, birinci cildinde Stoacılar, Epikurosçular ve Şüpheciler üzerine birçok önemli metnin İngilizce çevirilerini ve şerhlerini bulduran 1987 tarihli *Helenistik Filozoflar (LS)* adlı eseri sayesinde Helenistik felsefeye ve özellikle Stoacılar olana ilgi yeniden canlanmıştır. Bu eseri 1988'de B. Inwood ve L. P. Gerson tarafından düzenlenen (ve 1997'de ikinci baskısı yapılan) ve birincil kaynaklardan oluşan bir derleme niteliğindeki *Helenistik Felsefe* izledi. 1987'de K. Hülsler'in *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker (FDS)* adlı eserinde diyalektiğe ilişkin fragmanların Almanca çevirileri derlendi. Güncel olarak ise, 2022'de, B. Inwood tarafından yazılan *Geç Dönem Stoacılığı* MÖ 155 – M.S. 200 arasında faaliyet gösteren, ancak ihmal edilen bazı Stoacı düşünürlerin eserlerini literatüre kazandırmış oldu.

Bu şekilde derlenip günümüze ulaşan metinler, okuyucuların Stoacılık külliyatı hakkında ve Stoacı doktrinin gelişimini konusunda fikir sahibi olmalarını sağladı. Stoacıların bazı alanlarda ne düşündüğü konusunda bir ölçüde fikir birliği olduğundan söz edebiliriz. Hatta Stoacıların felsefeye getirdikleri bazı yenilikleri kimlerin gerçekleştirdiği konusunda isim telaffuz etmek bile mümkün. Gelgelelim, diğer alanlarda, elimizdeki yetersiz deliller üzerinden yaptığımız yorumlar tartışma konusu olmaya devam ediyor.

## 2. Fizik Teorisi

Stoacı fizik teorisi, geleneksel olarak doğa felsefesinin kapsadığı konuları içeriyordu. Stoacıların ontolojilerini ve metafizik teorilerini geliştirdikleri alan burasıydı. Stoacıların felsefeye yönelik sistematik yaklaşımlarından bekleneceği üzere, Stoacı fizik teorisinin büyük bölümü, onların etik görüşlerinin temelini oluşturarak aynı zamanda mantık ve dil felsefeleriyle de etkileşim halindedir.

## 2.1 Cisimler ve Cismani-Olmayanlar

Stoacı ontoloji, kökten materyalisttir ya da daha doğru bir tabirle cismanicidir (corporealist). Stoacılara göre yalnızca cisimler vardır, çünkü sadece cisimler fiil gerçekleştirme veya [kendilerine göre/kendilerine doğru] fiil gerçekleştirilme kapasitesine sahiptir (Cicero, 45A; Sextus, 45B, Nemesius, 45C). Bu pozisyonun çeşitli sonuçları vardır: *Nefs (soul)* bir cisimdir, nitelikleri de öyle. Hatta, örneğin, hikmet de bir cisimdir (aşağıya bakınız, 2.9). Bu durum, dünyanın karmaşık (*intricate*) yapısından kaynaklanmaktadır (2.3).

Buna rağmen cisimler, varlık yapılarını kaybetmezler. Yalnızca cisimlerin var olmasına (*exist*), yani yalnızca cisimlerin varlığa sahip olmasına (*have being*) rağmen, Stoacılar, bundan daha az veya her halükarda ayrı olan ve "uzaydan ve zamandan muaf bir varoluşa sahip" (*subsisting, huphistanai*) ontolojik statülere sahip münferit varlıkları (*entity*) da tanır. Bu, dört cismani-olmayana ilişkin bir meseledir: zaman, mekan, boşluk ve *lekta*. Boşluk, belki de bu dördü arasında en sezgisel olarak kavranılandır: "cismani-değildir (*incorporeal*) ve fiziksel varlığı yoktur (*intangible*), ne şekli vardır ne de şekil alır, ne kendisine doğru bir fiil gerçekleştirilir, ne de herhangi bir fiil gerçekleştirir, yalnızca cisim [teslim] alabilir" (Cleomedes, 49C). Boşluk, evren için esastır zira onu çevreler ve döngüsel kozmik yangınlar (*cyclical conflagrations*) sırasında cisimlerin içine doğru hareket etmesine neden olur (boşluk hakkında daha fazla bilgi aşağıda, 2.5'te; bkz. de Harven 2015). Mekan'ın cismani-olmayan hâli, cismin alıcısı olabildiği, ancak fiil gerçekleştirme veya ona doğru fiil gerçekleştirilme gücünden yoksun olduğu ölçüde gerekçelendirilmiş olur. Zamanın cismani-olmayan halini anlamak daha zordur (bu konuya ilişkin güncel bir değerlendirme için bkz. Salles 2018). Zamanın veçheleri (*aspect*) olarak kabul edebileceğimiz şeylerden bazıları da gece ve gündüz veya yıllar gibi üzerinde tartışma olmayan (ihtilafsız) cisimlerdir: Ayrıca, Stoacılar, geçmişin ve geleceğin uzaydan ve zamandan muaf bir varoluşa sahip olduğunu (*subsist*), şimdiki zamanın ise "süregeldiğini" (*obtain*) veya "gerçekleştiğini" (*is realized; huparchein*, akademide sıklıkla üzerinde çalışılan bir terim: bkz. Goldschmidt 1972, Barnes 2007, s. 69, Bailey 2014) söyler. Zamanın cismani olmadığını anlamanın bir yolu, cisimlerin geçtiği zamansal aralıklardan oluşan (*intervals*) mekan ile arasında benzeşimler kurmaktır (karş. Sedley 1999, bölüm 6) Cismani-olmayan öğelerin (*item*) son türü olan *lekta*'nın bu listede göze çarptığı söylenebilir. *Lekta*, genellikle "söylenebilir [şey]" (*legein*'den "söylemek") olarak çevrilir, kabaca, söylenebilir veya dilsel ifadelerle ifade edilebilen ve izlenimler ile düşüncelerin içeriğini oluşturan türden şeylerdir. Söylenebilirler, Mantık (3.2) bölümünde daha ayrıntılı olarak ele alınsalar da Nedensellik (2.8) bölümünde de önemli bir rol oynuyorlar. Bunun yanı sıra, metafizik statüleri de önemli bir tartışma konusudur. *Lekta* konusundaki güncel bir değerlendirme için bkz. Bronowski 2019; ayrıca bkz. Frede 1994b.

Cismani-olmayanların "uzaydan ve zamandan muaf bir varoluşa sahip" (*huphistanai*) olduklarının söylenmesi şaşırtıcıdır. Öyle ki, bu ontolojik statünün doğası bir muamma olmaktan öteye gitmez. Uzaydan ve zamandan muaf bir varoluşa sahip olmalarının neye bağlı olduğu (eğer ki böyle bir şey varsa) bile açık değildir. Genellikle mekânın, boşluğun ve zamanın zihinden bağımsız olduğu konusunda ise bir fikir birliği vardır. Birçok kişi, bu durumun *lekta* için de geçerli olduğu konusunda da hemfikirdir (Long 1971, *lektanın* zihne bağlı olduğu şeklindeki alternatif görüşün en güçlü savunucularından biridir). Her halükarda, cismani-olmayan varlıkların, aynı cisimler gibi, evrenin

oluşumu için gerekli bir esas (essential) olduğu ve hem cisimlerin hem de cismani-olmayanların “bir şey” (*ti*) olma statüsünü taşıdığı açıktır.

## 2.2 Bir Şey: En Üstün Cins

“Bir şey” (*ti*), “tüm”ü (*to pan*) oluşturan "varlık"tan (being) daha geniş olan “en üstün cins” (Seneca, 27A) olarak tanımlanır. Stoacılar, varlığını inkar ettikleri diğer münferit-varlıkları (entity), birbirine eşit olarak konumlandıkları kurgusal münferit-varlıklar ve kavramlar veya tümeller de dahil olmak üzere "zihnin yarattığı hayal ürünleri" olarak görürler (Diogenes Laertios, 32C). Özellikle tümellerin kısmi-bir-şey (*hosanei ti*) veya bir-şey-olmayan (*outina*) oldukları söylenir (Diogenes Laertios, 32C; Stobaeus, 30A). Bu durum, söz konusu münferit-varlıkların statüsüne ve özellikle de "bir şeyler" sınıfına göre nerede durduklarına dair birçok tartışmaya ve spekülasyona yol açmıştır. Konuyla ilgili farklı görüşler için bkz. Brunschwig 1988; Sedley 1984, 1999; Caston 1999; Sellars 2011; Bailey 2014. sınırların metafizik statüsü de benzer şekilde tartışma konusudur: bkz. Ju 2009.

## 2.3 İlkeler ve Karışım

Stoacı fiziğin ve sunduğu doğa fenomenlerine ilişkin açıklamaların temelinde, *pneuma*yla, birincil maddeyle (primary matter), dört elementle (ateş, su, toprak ve hava) ve bir bütün olarak kozmosla karmaşık ve üzerinde sıklıkla tartışılan ilişkilere sahip iki ilke (*archai*), yani aktif ilke ve pasif ilke yatmaktadır. Bu terimlerin, günümüze ulaşan fragmanlarda farklı anlamlarda kullanılması, tutarlı ve bütüncül bir fizik teorisini yeniden tesis etmeyi zorlaştırmaktadır.

Aktif ve pasif ilkeler bir araya geldiğinde dünyayı ve içindeki diğer her şeyi oluşturur. Bu amaç doğrultusunda, Tanrı veya Zeus ile özdeşleştirilen aktif ilke (Stoacı teoloji hakkında daha detaylı tartışmalar için bkz. 2.7), (en azından Zeno tarafından) birincil madde olarak adlandırılan pasif ilke doğrultusunda hareket eder. Birincil madde ezeli ve ebedidir (eternal), nitelenmemiştir (unqualified), biçimsizdir ve eylemsizdir (inert). Birincil madde, dünyada nesnelere yaratmak için aktif ilke tarafından baştan sona yayılır (suffused). Aktif ve pasif ilkeler bu şekilde hem kozmosu hem de içindeki tüm nesnelere teşkil eder (constitute). Stoacılar, bunların tümüyle harmanlandığını veya "baştan sona" karıştırıldığını vurguladılar. (Galen, 47H; Aphrodisiaslı İskender, 48C) ve iki cismin aynı zamanda ve aynı mekanda olmasına olanak sağlayan bir karışım teorisi (theory of mixture) geliştirdiler ( Hensley 2018; bkz. Helle 2018 ve 2022).

İlahi aktif ilkenin aracına *pneuma*, yani "nefes" denir (Hensley 2020). *Pneuma*, doğası gereği, içsel "gerginlik" (tensility) özelliğini teşkil eden, içe ve dışa doğru eş zamanlı bir devinime sahiptir. *Pneuma* (diğer) tüm cisimlerin içinden geçer; dışa doğru deviniminde onlara sahip oldukları nitelikleri verir, içe doğru deviniminde ise onları birleşik nesnelere haline getirir (Nemesius, 47J; cf. Helle 2021). *Pneumanın* dereceleri vardır ve bu nedenle nüfuz ettiği cisimlere farklı nitelikler bahşeder. Cansız bir nesneyi ayakta tutan *pneuma* bir "*tenor*"dur (*hexis*, lafzen "tutan şey"). *Pneuma*, bitkilerde buna ek olarak "fizik"tir (*phusis*, lafzen "doğa") ve hayvanlarda "nefs"tir (*psûkhê*, aşağıya 2.9'a bakınız).

## 2.4 Elementler

Dört element, yani ateş, hava, su ve toprak da Stoacıların fizik teorilerinde yer verdikleri önemli varlıklar arasındadır. Ancak dönemin kaynaklarında, elementlerin diğer cisimlerle ve özellikle iki ilkeyle ilişkisi konusunda yer alan bilgiler birbiriyle çelişmektedir. Pasif ilkeden farklı olarak, elementlerin bazı niteliklere sahip olduğu görülür (örneğin ateş sıcaktır). Buna ek olarak, elementlerin kimi zaman ilkeleri kendilerinin teşkil ettiği veya bir araya getirdiği görülmektedir. Örneğin aktif ilkenin ateş ve havadan oluştuğu söylenirken, maddenin su ve topraktan oluştuğu söylenir (Nemesius,

47D). Aktif ilke, ateşli (fiery) olarak tanımlanır (Galen, On the Habits of the Soul, 4.783). *Pneuma*'nın gerginliği ise diğer elementlerin yoğunluğunun değişmesi sonucunda sırasıyla seyrelip yoğunlaşan sıcak ateşin ve soğuk havanın etkileşimi ile açıklanır.

## 2.5 Kozmik Döngü ve Kozmik Yangın

Başta ateş olmak üzere elementler, kozmogonide ve kozmogonik süreçte merkezi bir rol oynar (Hensley 2021, Salles 2015, Long 2008, Hahm 1977). Stoacılar, kozmosun, kozmik yangın (conflagration) dönemleri (yani her şeyin ateş olduğu bir durum) ile kozmik düzen dönemleri (yani deneyimlediğimiz dünya) arasında sonsuz bir tekerrür döngüsünde gidip geldiğini öne sürer (Nemesius, 52C). Bu dönemler arasında, dört elementin de var olduğu kozmosu yaratmak için elementlerin oluşumu (generation) meydana gelir. (Bu ortodoks Stoacı görüş, başta Panaetius olmak üzere kimi düşünürler tarafından reddedildi (Van Staaten, fr. 65).)

Kozmik yangınlarla sonlanan bu dünya-döngüleri (world-cycles) fikri, bir dizi soruyu beraberinde getiriyor. Bir sonraki dünya döngüsünde bu ansiklopedi başlığını okuyan kişi, başka bir "sen" mi olacak? Yoksa sana her şeyiyle benzeyen biri mi? Farklı kaynaklar, Stoacıların bu sorulara farklı cevaplar verdiğini söylüyor. (Kişinin aynılığı için bkz. İskender, 52F; ayırt edilemez olan ancak özdeş olmayan biri için bkz. Origen, 52G.) Ezeli ve ebedi tekerrür doktrini Stoacıların zamana ilişkin görüşleriyle de ilgilidir. Acaba Stoacılar, senin (ya da senden ayırt edilemeyen birinin) bir sonraki dünya döngüsünde bu başlığı okuduğun anı, gelecekte bir an mı (burada zamanın doğrusal olduğunu varsayıyoruz) yoksa tam olarak aynı an (burada ise zamanın dairesel olduğunu varsayıyoruz) mı olduğunu varsaymışlardı? Stoacıların, zamana ilişkin "devinim boyutu (*diastêma*)" veya "dünyanın devinimi" (Simplicius, 51A) tanımlarının bu soruya iyi bir yanıt veremediği görülüyor. Konuyla ilgili açık bir tartışma için bkz. Long 1985 ve Hudson 1990; ayrıca bkz. Greene 2018 ve Salles 2018.

## 2.6 Kategoriler

Temel ontolojinin yanı sıra, Stoacılar "kategoriler" olarak adlandırılan dört sınıf tanımlar (bkz. Menn 1999): madde veya töz (*hupokeimenon*), nitelik (*poion*), eğilim (*pôs echon*), nispi eğilim veya bağıntı (*pros ti pôs echon*). Töz, pasif ilkelerin veya elementlerin bir parçasıdır. Bu şekilde tasavvur edilen bir nesne, maddelerden oluşan bir yığındır. Ortak (common) ve uygun (proper) şeklinde ikiye ayrılan nitelikler, *pneuma*'nın, maddeyi belirli özellikler (property) vererek düzenleyen bir parçasıdır. Bilhassa, *pneuma*'nın parçası, onu belirli bir nesne haline getirmek için altta yatan maddeyi ya da tözü birleştirmeye yardımcı olur. Bu ikinci işlevin, örneğin Sokrates olma niteliği gibi bir uygun nitelik (proper quality) olması muhtemeldir (uygun nitelikler için bkz. Nawar 2017). Uygun nitelikler, kimlik ve bireyselleşme ile ilgili konularda önemli bir rol oynar (cf. Sedley 1982, Lewis 1995). Nesnelere, münhasıran şu ya da bu kategoriye ait değildir. Bir nesneden, töz (*hupokeimenon*) veya başka nitelikler taşıyabilen bir nitelenmiş nesne (qualified object) olarak söz edebiliriz. Eğilim ve bağıntılar, paradigmatik olarak hâlihazırda nitelenmiş nesnelere özellikleridir. Örneğin, belirli bir şekilde eğilime sahip ele yumruk denir (Sextus, 33P). Bağıntılar, aralarında ilişki olduğu söylenen nesnelere (*relata*) bağlı özelliklerdir, böylelikle söz konusu nesnelere değişmesi, bağıntının, örneğin "[bir nesnenin] sağında olmanın", sonlanmasına neden olur. Kategoriler, etik ve psikoloji de dâhil olmak üzere çeşitli alanlarda (bkz. İskender, 29A ve Seneca, 29B), bilginin belirli bir eğilim gösteren komuta yetisi (commanding faculty) olduğu gibi iddialarda kullanılır (Sextus, 33P).

## 2.7 Tanrı

Stoacılar, kendi ontolojilerine uygun biçimde, Tanrı'yı aktif ilkeyle özdeş ve cismani bir varlık olarak ele alırlar. Tanrı, ayrıca, ebedi ve ezeli akıl (logos: Diogenes Laertios, 44B) veya maddeyi kendi



planına göre yapılandıran, akıllı ve tasarlayan ateş veya nefes (*pneuma*) olarak da nitelendirilir (Aetius, 46A). Stoacılıkta Tanrı, bu nedenle, tüm kozmosa içkindir ve onun gelişimini en küçük ayrıntısına kadar yönlendirir. Kosmosun tamamı yaşayan bir şeydir ve bir hayvanın yaşam gücünün hayvanın bedeninden ayrılmaması gibi, Tanrı da kozmostan ayrılamaz; mevcudiyetiyle (presence) ona canlılık katar, hareket ettirir ve yönlendirir. Tasarlayan ateş (designing fire), daha sonra gelişecek olan her şeyin ilk ilkelerini veya doğrultularını içeren sperme veya tohuma benzetilir (Diogenes Laertios, 46B; Eusebius'ta Aristocles, 46G). Bu durum, kozmosun doğasını ve onun tüm parçalarını, doğası gereği akıl sahibi bir güç tarafından yönetilir hale getirir. Stoacılığa göre Tanrı ve ilahi fiiller, Yunan mitolojisindeki tanrılar gibi gelişigüzel ve öngörülemez değildir. Tanrı, oldukça düzenli, rasyonel ve mukaddirdir (providential). Tanrı'nın *pneuma* ile ilişkisinin kökenleri, Helenistik dönemin tıp teorilerine dayandırılabilir: bkz. Baltzly 2003 ve Annas 1992. Stoacılıkta Tanrı ve onun kozmosla ilişkisi konusunda Salles 2009'daki makalelere bkz.

## 2.8 Nedenler and Determinizm

Hem metafiziğin ve hem de mantığın alanına giren önemli konular arasında nedensel determinizm de yer almaktadır. Stoacılar, nedensellik konusunda, şimdiki zamanın tamamen geçmiş olaylar tarafından belirlendiğini kabul eden, ancak yine de uyumculuğun (compatibilism) bir çeşidini savunarak ahlaki sorumluluğun kapsamını korumak isteyen deterministlerdir.

Stoacıların nedenselliğe ilişkin analizi tuhaftır ve modern dünyadan bakıldığında insana garip gelebilir. Stoacılar, her nedenin, cismani-olmayan bir şeye ait bir cismin nedeni haline gelen başka bir cisim olduğunu söylerler. Örneğin, bir cisim olan neşter, cismani-olmayan "kesilmek" yüklemine ete, yani başka bir cisme ilişkin nedeni olur. (Sextus, 55B; bkz. Stobaeus, 55A). İlâveten, Stoacılar, uyumculuğu savunmak için kullandıkları bir nedenler taksonomisi geliştirdiler. Bu taksonomiye ilişkin kaynaklar karmaşıktır ve anlaşılır olmaktan uzaktır.

Stoacıların kader olarak adlandırdığı, yani Zeus'un -rasyonel ve öngörülebilir- iradesinin işleyişiyle özdeşleştirdikleri kavram, "bütünün; kesin, doğal ve bitmek bilmeyen (everlasting) düzenidir: bir dizi şey birbirinin peşinden gider, biri öbürünün yerine geçer ve aralarındaki bağlantılı olma durumu (interconnexion) bozulmaz." (Aulus Gellius, 55K). Başka bir deyişle, dünyada meydana gelen her olay, bir nedenin veya nedenler zincirinin sonucudur, böylece, meydana gelen her şey, metafiziksel olarak bu zincirdeki önceki nedenler tarafından belirlenir (ancak bu durum, mantıksal olarak zorunlu değildir; de Harven 2016 ile karşılaştırın). Bu nedenler dizisi kaçınılmazdır.

Bu nedenler dizisinin kaçınılmazlığı, eyleme ve ahlaki sorumluluğa dair endişelere yol açar. "Tembellik argümanı"yla (Cicero, 55S) ete kemiğe bürünen ilk endişeye göre, eğer tüm eylemlerimiz ve bunların sonuçları önceden belirlenmişse, bir eylemde bulunmanın hiçbir anlamı yoktur: Eğer doktorun geleceği zaten belliyse, hasta olunca neden eve doktor çağıralım ki? İkinci endişeye göre ise, eğer eylemlerim önceki nedenlerden kaynaklanıyorsa, benim iradem altında değillerdir ve bu nedenle onlardan gerçek anlamda sorumlu olduğum söylenemez.

Hrisippos, ilkine cevap olarak, bütün olayların birbirinden bağımsız olmadığını öne sürer. Aksine, bazılarının kaderi ortaktır (co-fated): Bunlar, aynı nedenler zincirinin ayrılmaz parçalarıdır. Doktoru çağırarak ve doktorun eve gelişi, aynı hastanın iyileşmesi gibi, birbirine bağlı olaylardır. Doktor çağırılmadıkça eve gelmez, doktor gelmezse de hasta iyileşmez. Dolayısıyla, doktoru aramak, lüzumsuz veya anlamsız değildir. Eylemlerimizin sonuçları önceden belirlenmiş olabilir, ancak bu durum, yalnızca söz konusu sonuçlar eylemlerimizden kaynaklandığı ölçüde geçerlidir. Eylemlerimiz tam da bu nedenle anlamsız sayılamaz: Eylemlerimizin sonuçlarını görmek istiyorsak, öncelikle harekete geçmemiz gerekir (Brennan 2005, bölüm 16'daki eleştirel tartışmaya bakınız).

Hrisippos, ahlaki sorumlulukla ilgili endişeye verdiği yanıtta, farklı neden türlerini ayırt ederek başlar. Hrisippos, öncül bir neden olmadan hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini, ancak her öncül nedenin, bunların etkilerini ortaya koymak için yeterli olmadığını öne sürer (Plutarhos, 55R): "yardımcı ve yakın" (auxiliary and proximate) olarak adlandırılan (Cicero, 62C) bazı öncül nedenler yalnızca zorunlu koşullar olarak işlev görür.

Hrisippos, insan eylemlerinin nasıl hem nedensel olarak belirlendiğini hem de ahlaki değerlendirmeye tabi olduğunu açıklarken, öncül nedenler arasındaki bu ayırmadan yararlanır. Her ne kadar ayrıntıları izah etmek zor olsa da, meselenin genel hatları meşhur silindir ve koni analogisi ile aydınlatılıyor:

[Hrisippos] bu endişe karşısında silindir ve koni analogisine başvurur: her ikisi de, itilmeden hareket etmeye başlayamaz; ancak Hrisippos, bir defa hareket etmeye başladıklarında, silindirin yuvarlanmasının ve koninin dönmesinin, doğaları gereği gerçekleşeceğini savunur. "Dolayısıyla" der Hrisippos, "tıpkı silindiri iten kişinin ona deviniminin başlangıcını vermesi ama yuvarlanma kapasitesini vermemesi gibi, karşılaşılan izlenim zihnimize kazınacak ve deyim yerindeyse görüntüsünü zihne işleyecek olsa da, bunun onaylanması (assent) yalnızca bizim irademiz dâhilinde gerçekleşecektir." (Cicero, 62C; ayrıca bkz. Gellius, 62D)

Her ikisi de aynı dik yokuşun üzerinde duran ve farklı şekle sahip iki katı cisim (silindir ve koni) düşünün. İki katı cisim de eşit güçlü itildiğinde her ikisi de tepeden aşağı yuvarlanmaya başlar. Ancak silindir düz bir yolda yuvarlanırken, koni döner ve yana doğru sapar. Hrisippos, bu hareketlerin hiçbirinin itme eylemi olmadan meydana gelemeyeceğini, ancak her bir katı cismin hareket şeklinin - ister yuvarlansın ister dönsün- kendi doğasından ve "yuvarlanma kapasitesinden" kaynaklandığını öne sürer. Bu nedenle itme eylemi, "yardımcı ve yakın" bir öncül neden olarak işlev görür. Bu durum, tek başına, katı cismin hareket etmesine neden olmak için yeterlidir, ancak dönmesine değil yuvarlanmasına neden olmak için yeterli değildir. Aksine, bundan her bir katı cismin kendi doğası sorumludur. (Unutmamak gerekir ki, bir katı cisim, ona aktarılan itme kuvveti, kendi doğası ve yuvarlanma kapasitesi ile birlikte, diğer bütün katı cisimlerin yaptığı şekilde hareket etmekten başka bir şey yapamayacaktır.)

Şimdi, farklı psikolojik profillere sahip iki faili (agent) ele alalım. Diyelim ki, tatlıları çok seven bir kişiye ve çok da sevmeyen başka bir kişiye kalın birer dilim havuçlu kek ikram edilsin. İlkinin havuçlu keki yalayıp yutması, diğerinin ise bunu yapmaması (hatta belki de birkaç saat içinde, sindire sindire yemesi), silindirin yuvarlanması ve koninin dönmesiyle aynı doğrultuda ele alınır. Her iki failde de bir eylem gerçekleştirmeleri için aynı dış uyaran verilir ve ikisi de havuçlu keke ilişkin "izlenimler" (zihinsel temsiller, *phantasiai*) oluşturur. Ancak, katı cisimlerdeki itme eyleminde de olduğu gibi, bu aşamalar iki failde farklı davranışsal tepkilere neden olmak için yeterli değildir. Aksine, havuçlu keki yalayıp yutmalarına (veya bunu yapmamalarına) neden olan şey, failerin bireysel psikolojik profilleri ve pastayı yemenin uygun olduğu izlenimine zihinlerinde "onay" (assent) verme veya vermeme faaliyetidir. (izlenim, onay ve eylem hakkında daha fazla bilgi için 2.9'a bakınız). Kişinin psikolojik profili, bir dış uyaranın ötesinde, bir eylem için nedensel olarak etkilidir (efficacious). Bu nedenle, insan eyleminin öncel nedenleri (antecedent causes) arasında -ve açık ara en belirleyici olanı- failin kendisi, bireysel doğası veya psikolojik profilidir. Sonuç olarak eylemlerimiz, sorumluluk kavramıyla ilgili bir şekilde "bize bağlıdır" veya "bizim elimizdedir".

Bu analogi üzerine çok daha fazla şey söylenebilir. Stoacılıkta özgürlük ve determinizm meselesi üzerine ayrıntılı bir akademik çalışma için Bobzien 1998'e bakılabilir. Ayrıca Brennan 2005, bölüm 14–15'e, Salles 2005'e ve Antik Çağ Felsefesinde Özgürlük ve Determinizm Teorileri başlığına bakınız.

## 2.9 Psikoloji

Stoacıların fizik kapsamında ele aldığı bir diğer konu da ilmi'n-nefs olarak da ifade edebileceğimiz psikolojidir. Buna göre Stoacılar, nefsin cismani olduğunu, yani belirli türden bir cisim olduğunu, çünkü nefsin yalnızca cisimlere özgü bir şekilde nedensel olarak etkili (causally efficient) olduğunu iddia ederler. Eğer nefis, bazı Antik Çağ filozoflarının iddia ettiği gibi cismani-olmasaydı, can verdiği (animate) bedenle nedensel olarak etkileşime giremezdi. Örneğin, bedende oluşan bir sıyrık, acı hissetmesine, utanç duymak ise yanaklarının kızarmasına neden olur (Nemesius, Cleanthes'ten alıntı yapıyor, 45C). Üstelik, eğer x ve y birbiriyle temas ediyorsa, x ve y birer cisim olmalıdır. Ancak Stoacılara göre nefis ve can verdiği beden sürekli temas halindedir ve birbirlerinden ölümler birlikte ayrılırlar (Nemesius, Chrysippus'tan alıntı yapıyor, 45D). Bu nedenle nefis cismanidir.

Peki, nefis nasıl bir cisimdir? Yukarıda (2.3) bahsedildiği gibi, Stoacılar nefsi, önce katı nesnelere tutarlılığından sorumlu olan tenor (*hexis*) durumundaki pneuma'dan daha seyrek, belirli bir gerginlik derecesine sahip pneuma olarak, ardından beslenme ve büyüme gibi hayati faaliyetleri düzenleyen doğa durumundaki pneuma (*phusis*) olarak tanımlarlar (Philo, 47P, Q). Nefs halindeki pneuma, bir hayvanın izlenimler oluşturarak (*phantasiai*) çevresinden algısal malumat (perceptual information) edinmesini ve dürtüler oluşturarak (*hormai*) kendisini bir yerden başka bir yere hareket ettirmesini sağlar (Origen, 53A).

Stoacılar, bu kelimenin hem Yunanca'daki gündelik kullanımından hem de daha önceki felsefi teorilerden ayrışarak, tüm canlıların nefis sahibi olduğunu reddederler. Bitkiler tenor-pneuma'ya ve doğa-pneuma'ya sahiptir, ancak nefsleri yoktur, çünkü algılama veya kendi kendine hareket etme kabiliyetini (self-locomotion) taşımazlar (Philo, 47P; Origen, 53A). Bu nedenle nefis bahşedilmiş (ensouled) bir yaşam, az önce bahsedilen temsili ve güdüsel yetilere sahip olup olmamakla ayırt edilir: izlenim ve dürtü. Stoacılar, nefis kavramının kapsamını, genel bir yaşam ilkesinden çıkarıp daha açık zihinsel özelliklere atıfta bulunan bir ilkeye doğru daraltarak, zihin felsefesi tarihinde önemli bir adım atmış olurlar (bu konuda bkz. Annas 1992, Nawar 2020, ve Antik Çağ Felsefesinde Nefs Teorileri başlığı).

Olgun insanlar gibi nefis-bahşedilmiş mahlûklardan bazıları akla (*logos*) sahiptir ve "rasyonel" (*logikos*) olarak adlandırılırlar. Köpekler veya inekler gibi mahlûklar ise "rasyonel olmayan" (*alogos*) olarak adlandırılırlar. Peki rasyonel nefis, rasyonel olmayan nefsin yapamadığı neyi yapabilir? Muhtemelen aralarındaki en önemli fark, onayın (*sunkatathesis*) yarattığı etkidir. Onay, yalnızca rasyonel nefste –sadece rasyonel nefsin (Aetius, 53H; Iamblichus, 53K) yönetici kısmında veya komuta yetisinde (*hêgemonikon*)– bulunan ve kendi izlenimlerimize karşı eleştirel bir duruş benimseyip onlar hakkında hüküm vermemizi sağlayan bir yetidir (Origen, 53A). Rasyonel mahlûklar, p'nin doğru olduğuna kanaat getirdiklerinde p'nin olduğu izlenimini onaylarlar; aksi takdirde, p'ye onay vermeyi askıya alırlar. (p'yi yanlış olarak almak, Stoacılar tarafından, p üzerindeki onayı askıya almak ve ardından değil-p'ye onay vermek olarak analiz edilmiş gibi görünüyor.) Rasyonel mahlûklar, onaylama eylemlerimizden ahlaki ve epistemik olarak sorumludur, ancak oluşturduğumuz izlenim türlerinden sorumlu değildir: Onay, bir izlenim elde etme konusunda olduğunun aksine "bizim elimizdedir" veya "bize bağlıdır" (bkz. silindir ve koni analogisi, 2.8). Stoacılara göre, ne tür bir insan olduğumuzun - yani erdemli olup olmadığımızın ya da bilgili olup olmadığımızın - tümüyle onay eylemlerimize bağlı olduğunu iddia etmek abartılı değildir. Bu nedenle, Stoacılıkta onay kavramı, hem Stoacı düşünce sistemi içerisinde, hem de daha sonraki felsefi tartışmaların doğru bir şekilde anlaşılması için büyük öneme sahiptir (Nawar 2020'de kataloglanmıştır; ayrıca bkz. Frede 2011).

Stoacı psikoloji teorisine göre, p izlenimini onaylamanın sonucu, ya belirli türden bir doksastik bağlılık (commitment) (p'nin doğru olduğuna yönelik bir bilgi, biliş ya da görüş; 3.7'ye bakın) ya da "rasyonel bir dürtü" olacaktır. Dürtü, eylemden sorumlu psikolojik olaydır. Rasyonel mahluklarda yer alan tüm dürtüler "rasyonel dürtülerdir", yani "eylem alanındaki bir şeye yönelik düşünce hareketleridir" (Stobaeus, 53Q). Onay, herhangi bir rasyonel dürtünün yaratılması için zorunlu ve yeterli olduğundan, Stoacıların güçlü bir "güdüsel bilişselcilik" formunu onayladıkları söylenebilir: tüm insan eylemleri, failin söz konusu eylemin kendisi için uygun olduğuna karar vermesini gerektirir (Klein 2015; Graver 2007; Inwood 1985). Bu izah, bir bütün olarak rasyonel zihnin, neyin yapılması gerektiğine dair çelişkili yargıları (onay eylemlerini) aynı anda idame ettirmesi imkânsız olduğu için, eşzamanlı olarak çatışan dürtüler şeklinde karşımıza çıkan zihinsel çatışmanın, yani *akrasia*'nın yaşanma ihtimalini ortadan kaldırıyor. (Bazı Stoacılar, eşzamanlı olduğunu farz ettikleri *akrasia* vakalarını, karşıt pratik yargılar arasında yaşanan hızlı bir salınım şeklinde ele alarak yeniden çözümlenmişti: Plutarch, 65G.) Bu nedenle, Stoacı psikoloji ve eylem teorisi, olgunlaşmış insan nefsinde rasyonel-olmayan bilişsellik (cognition) ve güdülenme (motivation) kaynaklarının yer aldığını öne süren Platoncu-Aristotelesçi yaklaşıma yönelik bir reddiye olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, Sokrates'in tekçi entelektüelizmine (monistic intellectualism) dönme uğruna, aklın buyruklarına karşı gelebilir. Sokrates gibi Stoacılar da, kafadaki senaryoda yapılması uygun görülen şeye ilişkin olarak, insan eyleminin, rasyonel zihnin değerlendirmesini her zaman yansıttığını savunur.

Bu teori göz önüne alındığında, Stoacılar, muhakemenin evrensel olarak askıya alınmasına ilişkin şüpheli pratiğin, *apraksia*'yı, yani tam bir eylemsizlik halini beraberinde getirdiği yorumunu yaparlar (cf. Plutarhos, 69A). *Apraksia* iddiasına ilişkin daha fazla tartışma için Obdrzalek 2012'ye ve Arcesilaus ve Antik Çağ Şüphencililiği başlıklarına bakınız.

Stoacılar göre insanoğlu akılla doğmaz, bilakis akılı sonradan kazanır (Aetius'a göre yedi yaşında, 39E). Dolayısıyla çocuklukta, tıpkı akıl sahibi olmayan (non-rational) hayvanlar gibi akıl sahibi olmayan bir nefis kullanarak, onay olmaksızın dürtüler oluştururuz. (İnsanlarda akılsallığın (rationality) gelişimi için bkz. Frede 1994c.) İlginçtir ki, Stoacılar, rasyonel ve rasyonel-olmayan izlenimler, yani rasyonel (akıl sahibi olan) ve rasyonel-olmayan (akıl sahibi olmayan) mahlukların oluşturduğu izlenimler arasında da ayırmda bulunurlar (Diogenes Laertios, 39A). Rasyonel izlenimlerin (*phantasiai logikai*) rasyonel olmayan muadillerinden tam olarak nasıl farklılaştığı, bilimsel tartışmaların konusu olmaya devam ediyor. Gelgelelim, algılayan [kişiye ait] kavramların doğrudan etkisi altında yalnızca rasyonel izlenimlerin yaratılabileceği (ennoiai; karşı. Galen, 53V) ve yalnızca rasyonel izlenimlerin önermeleri ifade ettiği (*axiômata*, bir tür söylenebilir veya *lepton*) konusunda bir fikir birliği vardır. (bkz. Frede 1983, 1994c; Brittain 2002; Shogry 2019; alternatif görüşler için bkz.)

### 3. Mantık

Stoacıların "mantık" (*logikê*) olarak adlandırdığı felsefe dalının kapsamı oldukça geniştir. Mantık, yalnızca argüman biçimlerinin analizini ve biçimsel bir mantık sisteminin geliştirilmesini içermiyordu. Bunun yanı sıra, retorik, gramer, epistemoloji ve kapsamlı dil ve anlam teorileri de dahil olmak üzere günümüzde dil felsefesi bağlamında ele aldığımız meseleler de buna dahildi. Stoacıların, Helenistik dönemde Aristotelesçi ve Megaracı görüşlerin varlık göstermesine zemin hazırlamasının yanı sıra mantığa ve dil felsefesine yaptıkları katkılar, Barnes, Bobzien ve Mignucci 1999'da ve Bobzien'in Inwood 2003'te yer alan kısaltılmış bir edisyonda kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.

#### 3.1 Retorik ve Diyalektik

Stoacılıkta mantık, retorik ve diyalektik şeklinde iki alt bölüme ayrılmıştır (Diogenes Laertios, 31A). Retorik, "iyi konuşma bilimi [veya bilgisi, *epistêmê*]" olarak tanımlansa da, örneğin, kapsamlı bir

etimoloji etüdünü de içerir (retoriğe ve kapsamının ne kadar dar olabileceğine dair daha fazla bilgi için, bkz. Atherton 1988). Diyalektik, "doğru olanın, yanlış olanın ve hiçbirinin bilimi [veya bilgisi, epistêmê]" veya "işaret edenin ve işaret edilenin bilimi [veya bilgisi, epistêmê]" olarak geçer (Diogenes Laertios, 32C). "Bilge bir kişi (the Sage) daima bir diyalektikçi" olduğundan, bilgeliğe (wisdom) ulaşmak için diyalektiğe hakim olmak gerekir (Diogenes Laertios, 31C; "Bilge", ideal insan, yani arif ve erdemli kişi için Stoacılıkta kullanılan bir sıfattır). Bir çalışma alanı olarak diyalektik, diyalektiğin soru-cevap pratiğinden doğdu. Ancak zaman içinde, özellikle de Hrisippos'un etkisi altına girdikten sonra, giderek sistematik bir hale gelerek dile, anlama, argümanlara ve epistemolojiye yönelik derinlemesine incelemeleri içerecek şekilde daha teknik bir şekle büründü. (karşılaştırınız Gourinat 2000; Castagnoli 2010). İlerleyen dönemlerdeki sözümona teknik gramercileri etkileyen eserlerin büyük bölümünün diyalektik alanında yazıldığını görüyoruz (bunlar hakkında daha fazla bilgi için aşağıya bkz. 5.1, karşı. Atherton ve Blank 2003). Bu durum, Stoacı felsefenin sistematikliğiyle yakından ilişkilidir. Stoacılar, dilin özü itibarıyla (inherently) doğal olduğuna ve şeylerin doğal, rasyonel düzenine uygun şekilde varlık gösterdiğine inanıyorlardı. Dolayısıyla dil, dünyadaki nesnelere ve onun yapısını zaptetmeye yönelik doğal bir eğilime sahipti. Bu nedenle dilin diyalektik bağlamında incelenmesi, bir bütün olarak Stoacı felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır.

### 3.2 Dil Felsefesi ve *Lekta*

Stoacılar, "işaret eden" (signifer) ve "işaret edilen" (signified) arasındaki ayırmadan yola çıkarak, dil felsefesine getirdikleri belki de en kayda değer yeniliği ortaya koyarlar: *lekta* yahut "söylenebilirler". İşaret eden [şey], mürekkeple veya çamurla oluşturulan semboller biçiminde karşımıza çıkan sözlü veya yazılı dildir (sözcükler, cümleler) ve bu haliyle bir cisimdir. İşaret edilen ise cismani-değildir, yani bir *lekton*dur. Bu terimi tercüme etmek bilindiği üzere hayli zor bir iş: *Lekta*, legein'den, yani Yunanca'daki "konuşmak" fiilinden gelir. Ancak bu fiil, aynı zamanda "akıl yürütmek" de demektir. Hatta kelimenin tam anlamıyla "söylenebilecek [şey]" anlamına gelir ki aslına bakılırsa her *lekton* söylenemez. "Rasyonel bir izlenime göre uzaydan ve zamandan muaf bir varoluşa sahip olan, varlığını sürdüren" (Sextus, 33B) şeklinde tanımlanan *lekta*, rasyonel izlenimlerin, kavramların ve yargıların içeriğini oluşturur.

Dilin *lekta* ile olan ilişkisi tartışmalı bir konudur. Ancak *lekta*'nın (*lekton*'un çoğulu), onları ifade eden dile tam olarak uymadığı da açıktır (Bobzien 2021). Bu durum, muhtemelen Stoacıların muğlaklığa (ambiguity) olan ilgisinin kaynaklarından biridir (bunun için bkz. Atherton 1993). Bununla birlikte, Stoacılar, bir konuşmanın, her biri farklı işaret edilen [şeyleri] ifade eden farklı kısımlarını (özel isim, cins isim, fiil, bağlaç, artikel ve genellikle sıfat-fiil olarak kullanılan, ancak zarf işlevi de gören mesotês: Diogenes Laertios 33A, 33M) tanımladı ve sınıflandırdı: Örneğin fiiller, genellikle yüklemeleri ifade eder (*katêgorêmata*, 33M; Bobzien ve Shogry 2020'deki ayrıntılı tartışmaya bakın). Bir konuşmanın tüm bölümlerinin *lekta* ifade edip etmediği belirsizdir. Örneğin isimler, anlaşılması zor durumları (*ptôseis*) veya nitelikleri veya her ikisini birden ifade edebilir (Diogenes Laertios 33A, 33M, 34K; bkz. Frede 1994a, Gaskin 1997, Bronowski 2019, bölüm 8–9).

*Lekta*'ya ilişkin kapsamlı bir taksonomi kullanan Stoacılar, her bir *lekton*'u eksiksiz ve eksik olarak ikiye ayırarak işe başlar. Eksik *lekta*, yüklemeleri içerirken, eksiksiz *lekta* genellikle sözdizimsel olarak eksiksiz cümlelerle ifade edilir. Bunlar, bildirim tümceleriyle ifade edilen dilekleri, emirleri, soruları ve çok-önemli (all important) önermeleri (*axiômata*) içerir.

### 3.3 Önermeler

Doğruluk değeri taşıyan yegâne ifadeler olan önermeler, Stoacı mantıkta ve dil felsefesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Kimi zaman “savunulabilir, (kuvvetle) iddia edilebilir [şeyler]” olarak da tercüme edilen Stoacı önermelerin, modern önermelerle bazı benzerlikleri olduğu kadar aralarında önemli farklılıklar da vardır. Stoacı önermelerin doğruluk değerleri zaman içinde değişir. Mesela "gündüzdür" ifadesi gündüz vaktinde doğrudur, geceyken yanlış olur, ertesi gün ise tekrar doğru olacaktır. Bunun yanı sıra Stoacılar, önerme türlerini konularına göre ayırırlar (Sextus, 34H; Diogenes Laertios, 34K). Basit olumlayıcı önermelerin başlıca üç türü vardır. Bunlardan ilki, deiktik yahut gösterime dayalı bir ifadeden ve bir yüklemden oluşan belirtili veya kategorik önermelerdir ("bu [şey] yürür"). İkinci sırada, öznesi bir isimle ifade edilen orta veya kategoremantik (categorical) önermeler gelir ("Sokrates yürür", "adam oturur"). Son olarak, öznesi belirtisiz bir zamirle ifade edilen belirsiz ifadeler vardır ("biri oturuyor"). Bu farklı önerme türleri, öznelinin gönderim kiplerinden (modes of references) kaynaklı olarak farklı anlamsal ve epistemolojik özelliklere sahiptir (Durand 2019). Belirtili önermelerin ilginç bir özelliği de yalnızca atıfta bulunulabilen nesnelere için kullanılabilmesidir. Bu nedenle, örneğin, "bu [şey] öldü" önermesi, yalnızca, var olan ancak "yok edilmiş" bir şey veya bir kişi hakkında söylenebilir, yani göndergenin (referent) varlığı sona erdiği andan itibaren ne bir önermedir, ne de bir doğruluk değeri taşır. Sonuç olarak, "bu [şey] öldü" ifadesi hiçbir zaman doğrulukla kullanılamaz, çünkü bu ifade, yalnızca gönderimleri deiktik olarak tespit edilemeyen nesnelere için doğru olacaktır. Bu garip özellik, Stoacıların modaliteye (3.5) ilişkin karşıt açıklamalara verdikleri cevaplarda da kullanılmaktadır.

Sözde basit önermeler, bir bağlaç yardımıyla birleştirilen birden çok basit önermeden oluşan karmaşık önermeler oluşturmak için bir araya getirilebilir. Stoacılar, böylece "ve" (conjunction, "p ve q"), "veya" (disjunction, "p veya q") gibi münhasıran ele aldıkları doğruluk-koşulları hakkında açıklamalar geliştirdiler ve koşullu ifadelerin ("p ise q") doğru anlaşılması adına çeşitli tartışmalara girdiler. (Bu konuda daha fazla bilgi için, Antik Çağ Felsefesinde Mantık başlığının 5.2. bölümüne bakınız) Ayrıca, değillemeyi (negation) bir doğruluk fonksiyonu olarak ve basit veya karmaşık önermelere uygulanabilecek şekilde bütün bir önermeyi olumsuzlayıcı bir işlev yükleyerek ele aldılar ("p'nin değil": Afrodisiaslı İskender, Ar. An. Pr. 402.12–19 = FDS 921). Stoacıların basit-olmayan önermelere ve bunların mantıksal ilişkilerine duydukları ilgi, Diyalektikçiler (the Dialectical School) tarafından çalışmalarında temel olarak kullanıldı.)

### 3.4 Tasımsal Mantık

Argümanlar, en az iki öncül ve bir sonuç içeren karmaşık önermelerden oluşur (Diogenes Laertios, 31A). Bu argüman tanımı, Stoacı düşünce sistemini, Aristoteles'in terimler mantığı veya niceleme (yüklemler) mantığının aksine, günümüzde önermeler mantığı dediğimiz sistemlerden biri haline getirdi.

Tasımlar (syllogisms), aksiyomatik argümanlardan oluşan sözümona beş "kanıtlanamaz" dan (indemonstrables) birinin şeklini alan veya dört çıkarım kuralından biri olan temalar (*themata*) aracılığıyla bire (bir sonuca) indirgenebilen argümanlardır. Beş kanıtlanamaz, aşağıda kısaltılmış şekilde sunulan argüman biçimleridir (Diogenes Laertios, 36A, karşı. Sextus, M 8.224–5, buradaki "birinci" (the first) ve "ikinci" (the second) tabirleri, standart Stoacı pratikte p ve q yerine kullanılır):

- p ise q; p; o halde q (modus ponens);
- p ise q; q değil; o halde p'nin değil (modus tollens);
- değil: p ancak ve ancak q; p; o halde q'nun değil;
- p ya da q; p; o halde q'nun değil;
- p ya da q; p'nin değil; o halde q

Tasımlar, sonucu öncüllerden çıkan bütün argümanlar gibi, geçerli argümanlardır (Diogenes Laertios, 36A). Hrisippos'un kullandığı terimlerle ifade etmek gerekirse, eğer bir tasımın öncüllerinin öncel (antecedent) olarak, sonucunun ise ardıl (consequent) olarak kullandığı bir koşullu ifade doğruysa, o zaman bu geçerli bir argümandır (Sextus, 72I; Diogenes Laertios, 36A). Bir argüman geçerliyse (valid) ve öncülleri doğruysa o argüman sağlamdır (sound, yani lafzen "doğru"). Temaların (themata) yeniden kurumu da dahil olmak üzere Stoacılıkta tasımsal mantıkla ilgili ayrıntılar hakkında daha fazla bilgi için, Antik Çağ Felsefesinde Mantık başlığının 5.3–4 bölümlerine ve Bobzien 1996'daki başlığa bakınız.

### 3.5 Modalite (Kiplik)

Stoacılar, dolaylı yoldan Aristoteles'in ve doğrudan Megara okulunun izinden giderek, modalite hakkındaki sorulara katkıda bulundular. Konuya duydukları ilginin merkezinde, kısmen de olsa nedensel determinizme olan bağlılıklarından kaynaklanan olanaklılık (possibility) ve zorunluluk (necessity) konuları vardı.

Bu konular, Diodorus Cronus tarafından öne sürülen Ana Argüman'a (The Master Argument) ilişkin tartışmalar sırasında gündeme geldi. Ana Argüman'ın kendisi günümüze ulaşmasa da, detayları başlı başına bir tartışma konusudur (karş. ör. Gaskin 1995, Denyer 1999). Ana Argüman, tutarsız olduğu görülen üç iddia içeriyordu: (i) geçmiş doğruluklar zorunludur, (ii) olanaklı olan bir şeyden imkânsız hiçbir şey çıkmaz ve (iii) olanaklı olan ancak henüz gerçekleşmemiş [en az] bir şey vardır (Epiktetos, 38A). Ana Argüman'ın bu sonuca ulaşmak için oluşturulduğu söylene de, bu iddiaların neden uyumsuz (incompatible) olduğu tam olarak açık değildir. Buna karşılık olarak, bu iddialardan birinden vazgeçmek zorundayız. Aralarından hangisinin reddedildiği, kişinin olanaklılık ve zorunluluk kavramlarına ilişkin yaklaşımları üzerinde ciddi sonuçlar doğurur. Diodorus Cronus, olanaklı olan [şeylerin] doğru olan veya gelecekte bir zaman diliminde doğru olacak olan [şeylerle] sınırlı olduğunu savunarak (iii)'ü reddeder (Boethius, 38C). Stoacılar arasından Cleanthes'in (i)'i, Hrisippos'un ise (ii)'yi reddettiği bildirilir. Hrisippos'a göre "Dion ölüyse, bu [da] ölüdür" koşullu ifadesi, deiktik gönderimlerin ve gönderim arızalarının semantiğine başvuran bir karşı örneğini teşkil ediyordu (Afrodisiaslı İskender, 48F, karş. yukarıda 3.3 ve Durand 2019). Bu *ad hoc* argüman, Hrisippos'un, hem geçmişin zorunluluğuna, hem de olanaklı olan ama gerçeklemeyen şeylerin de olduğuna ilişkin tezini sürdürmesini sağlar. Bu durum, yaptığı uyumcu açıklamanın (compatibilist account) merkezinde, metafizik zorunluluk (her şey kadere bağlı olduğu ve öncel nedenlerle önceden belirlendiği için, bkz. yukarıda 2.8) ve mantıksal zorunluluk (de Harven 2016) arasında bir ayrım yapmasını sağlar. Stoacıların modalite üzerine görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bobzien 1986.

### 3.6 Paradokslar

Stoacılar, mantıksal paradokslar üzerine de çalışmıştı. Yalancı (Epimenides) Paradoksu ve Yığın (Küme, Sorites) Paradoksu (Hrisippos, 37G; Cicero, 37H; Plutarhos, 37I) dâhil olmak üzere bir dizi paradoksu ele aldılar. Her ne kadar önerdikleri çözümlere ilişkin elimizdeki bulgular zayıf olsa da, bunların ciddi sayıda sofistike düşüncüyü içerdiğini görüyoruz. Yalancı Paradoksu için bkz. Cavini 1993 ve Mignucci 1999. Yığın Paradoksu için bkz. Bobzien 2002 ve Vogt 2022. Boynuzlu Adam (Horned One) Paradoksu için bkz. Bobzien 2012. (Bu paradokslar ve Stoacıların onları çözmeye yönelik çabaları, Cicero'nun aynı adlı incelemesinde ele aldığı "Stoacı Paradokslar" ile karıştırılmamalıdır; bu eserde, etik alanındaki Stoacı doktrinler ele alınıyor.)

### 3.7 Epistemoloji

Stoacılar, epistemoloji teorilerini mantığın bir alt dalı olarak geliştirdi. Ancak epistemoloji alanında vardıkları sonuçlar, (diğer pek çok alanda olduğu gibi) felsefi sistemlerinin diğer alanlarındaki doktrinleri destekler ve bunlardan yararlanır. Okuyucular, metnin yukarısında değinilen Stoacı psikoloji teorisine aşına olmalıdır.

Stoacı epistemolojinin başlıca görevlerinden biri, bir bilgiye (*epistêmê*) yönelik bir açıklama ortaya koymaktır. Platon ve Aristoteles gibi, Stoacılar da bilgiyi insanlar için mevcut olan en üstün düşünsel başarı olarak görüp buna sahip olma yolunda zorlu koşullar belirlediler. Stoacılar için bilgi, gerçekliğin azami ölçüde istikrarlı ve kipsel (modal) anlamda güçlü bir kavrayışı anlamına gelir. Öyle ki, eğer S, p'yi biliyorsa, o zaman hem p doğrudur, hem de S, S'ye uygulanabilecek herhangi bir diyalektik incelemeye yanıt olarak p'ye olan üstlenimini tashih etmeyecektir. Stoacıların, bilginin "güvenilir ve akıl tarafından değiştirilemez" (Stobaeus, 41H) olduğu şeklindeki iddiasını da içeren bu gereklilik, Platon'un Sokratik diyalogları üzerine düşünceler sonucunda doğmuş gibi görünmektedir: her kim ki p'yi öne sürer, ancak argümanı çürütmeye yarayan (elenctic) çapraz sınamanın bir sonucu olarak p'nin değilini kabul ettirmeye çalışırsa, o kişi p'ye dair kendi bilgi eksikliğini göstermiş olur (p'nin doğru olduğu durumlarda bile) (Frede 1983).

Stoacılar için, S'nin p'ye ilişkin bilgisini niteleyen değişmezlik (immutability), S'deki inatçılığa ya da p'ye olan sorgusuz sualsiz inancına değil, daha ziyade S'nin, p'yi neyin doğru kıldığını ve neden p aleyhindeki argümanların kendisine sunulduklarında sağlam olmadığını anlama yeteneğine dayanır. Bu tezin iki önemli sonucu var. Öncelikle, p'yi bilmek, geçerli argümanları geçersiz argümanlardan ayırt etmek ve geçersiz argümanların ne zaman p'nin değili lehine sunulduğunu tespit etmek için, "çürütülemezlik", yani "çelişkiye sürüklenmemek için argümanda bulunan güç" (Diogenes Laertios, 31B) ile formel mantık ve Stoacı tasım kurallarının kavranması dahil çeşitli diyalektik becerilere hakim olmayı gerektirir. İkincisi, bilgi özünde sistemattiktir (Stobaeus, 41H). S, p'yi bilmesiyle, p'nin hem kendi alanı içinde, hem de felsefi araştırmanın diğer kısımlarında yer alan daha fazla malumata nasıl uyduğunu değerlendirecek bir konumdadır. Bu nedenle, Stoacı kaynaklarda "bilgi", hem istikrarlı bir psikolojik durumu hem de bireysel örnek teşkil eden bir faaliyeti (token activity) göstermek için kullanılır: Bu, p'nin (bireysel örnek teşkil eden bir faaliyet) yalnızca p'nin karmaşık ve birleşik bir yapıda (sabit durum) entegre ve organize edildiği bir zihinde mümkün olduğu bilgisidir (Vogt 2012, bölüm 7; Brennan 2005, bölüm 6). Bu nedenlerden ötürü, Stoacılar, yalnızca Bilge kişinin bilgiye sahip olabileceğini söyler (Cicero, 41A; Sextus, 41C). Stoacılar göre, yalnızca tamamlanmış insan bir şeyi gerçekten bilebilir, çünkü yalnızca o, evetlediği şeyi (what she has affirmed), ispata davet edilmesi halinde savunabilmesi için gereken engin tartışma kabiliyetine ve bu şeyin doğruluğunu gösteren gerçeklerin kavrayışına sahiptir.

Erdem ve mutluluk gibi (aşağıya, 4.2'ye bakınız), bilgi de derecesizdir. Kişinin p'yi onaylaması ya rasyonel yollarla geçersiz kılınmaz ve azami derecede istikrarlıdır ya da bunların ikisi de değildir ve (göreceğimiz gibi) erdem kendisi, neyin iyi neyin kötü olduğu ve neyin her ikisi de olmadığını bilgisıyla analiz edilir (karş. Stobaeus, 61D, 61H). Erdem, mutluluk için zorunlu ve yeterli olduğuna göre (Diogenes Laertios, 61A), buradan, bilgisi olmayanların mutlu olmayacağı sonucu çıkar.

Bilginin temel önemini göz önünde bulundurduğumuzda onu nasıl elde edilebiliriz ki? Stoacılar, bilgiye ulaşmanın son derece zor olduğunu kabul etseler de -okulun başındaki düşünürler bile bilgiye sahip olduklarını iddia etmiyordu- tüm bunlara rağmen bir insanın bunu başarmasının mümkün olduğunu düşünüyorlardı.

Burada Stoacıların bilgi (*epistêmê*), biliş (*katalêpsis*) ve cehalet (*agnoia*) üçlüsü arasında yaptıkları ayrımı (Hrisippos'un bu konu üzerine günümüzde ulaşmayan dört kitap yazmıştı; Diogenes Laertios,



7.201) dikkate almakta fayda var. Buna göre, bilgi yalnızca Bilge'de bulunur, cehaletten ise sadece Bilge olmayan kişi etkilenir (Stobaeus, 41G). Dolayısıyla, bilgi ve cehalet birbirini dışlayan koşullardır. Bu sonuç, Stoacıların cehalete getirdiği “değişken ve zayıf onay” (Stobaeus, 41G) şeklindeki tanımın dışında kalmaktadır. Bu nedenle Stoacılar, failleri ayrık iki kategoriye ayırır: Bilgili ve cahil. Ezici çoğunluğumuz ikinci kategoride bulunuyoruz. Zenon, cehalet durumundan bilgi durumuna geçişi açıklamak için *katalêpsis* (bu kavram, Long ve Sedley tarafından "bilış" olarak çevrilse de farklı kaynaklarda "kavrama" veya "anlama" olarak çevrilmiştir; teknik olmayan bağlamlarda ise bu kelime, Yunanca'da bir şeyi elle tutma eylemini ifade eder) adını verdiği bir zihinsel durum ortaya koyar.

Zenon'un önerisinin altında yatan temel fikir, S, p'yi kavradığında (= *katalêpsis*'e sahip olduğunda, "to cognize"), S'nin bir gerçeğe tutunması (latches on) veya onu tutmasıdır (grabs hold of), çünkü S ve p arasındaki ilişki, p'nin yanlış olamayacağını temin eder: Kabaca söylemek gerekirse, p'nin S'nin zihnine girme süreci ve p'nin temsil edildiği açıklık ve seçiklik (clarity and distinctness), p'nin doğruluğunun teminatıdır. Biliş bu nedenle olgusaldır -yanlışların bilişi yoktur - ancak, örneğin, kişinin halüsinasyon yaşıyorken veya sarhoşken p'yi kabul ettiği bir ortamda p'nin gerçekten de doğru olması durumu gibi, tüm doğru yargılar bir bilişe işaret etmez (Sextus, 40E). O halde biliş, -bilgi ve cehalette olduğu gibi- failin değişen diyalektik koşullar altında onu muhafaza etme veya tashih etme eğilimi ile değil, başından beri dış dünyaya temsili sadakatiyle nitelenen zihinsel bir durumdur. Bu anlamda biliş, bilgi ile cehaletin “arasında konumlandırılır” (Cicero, 41B): Bu, hem Bilgeler, hem de Bilge olmayan kişiler tarafından paylaşılan düşünsel bir başarıdır (Sextus, 41C). Bununla birlikte, bu durum, p'nin bireysel örnek teşkil eden herhangi bir bilişinin, kavrayan kişinin (cognizer) niteliğine bağlı olarak ya bilgi ya da cehalet olarak sayılmasını gerektirir. Bilge'nin p'nin bir bilgi parçası olduğuna dair bilişi değişmez olduğundan, yukarıda açıklanan şekilde sistematik olarak organize edilir. Bilge olmayan kişinin bilişi ise hâlâ güvenilir olmadığından ve girilebilecek bir tartışmada terk edilmeye müsait olduğundan (Plutarhos, 31P; bkz. Shogry 2022) bir cehalet parçasıdır (Cicero, 41B). Bu durum, Akademi'ye mensup şüpheli düşünür Arcesilaus'un, bilişin boş bir kategori olduğu ve bilgi ile cehalet dışında bağımsız bir varoluşa sahip olmayacağı fikrine itiraz etmesine yol açtı (bkz. Sextus, 41C). Ancak Stoacıların bilgi (*epistêmê*), biliş (*katalêpsis*) ve cehalet (*agnoia*) üçlüsü arasında yaptıkları ayrımı bu şekilde sunmak için iyi birer nedeni vardır. Çünkü Stoacılar, bilişin bilginin "doğal temeli" (veya "başlangıç noktası": *principium*) olarak görürler (Cicero, 41B).

Zenon'dan beri Stoacılar, biliş (*katalêpsis*), doğruluğun bir ölçütü olarak işlev göyerek gerçeğe uygunluğunu (veridicality) temin eden özel bir tür izlenimin onaylanması olarak nitelendirip böylesine bir izlenimi "bilişsel" (*cognitive*) olarak adlandırır (harfî harfine “biliş-yönlendirici”, *katalêptikos*) (Sextus, 41C; ayrıca bkz. PH 3.241 and M 8.397). Bazı uzmanlar, bu kelimeyi basitçe "kateleptik" olarak çevirirken, Long ve Sedley'nin "bilişsel" çevirisi, kusurlu tarafları olsa da, Yunanca'da belirgin olan bir ilişkiyi gözler önüne seriyor: "biliş". (Benzer şekilde, *katalêpsis* "kavramak" veya "anlamak" olarak çevrildiğinde, *katalêptikos* "kavranabilir" veya "anlaşılabilir" olarak karşımıza çıkıyor; Cicero, bu iki terimi Latince'ye sırasıyla *comprehensio* ve *comprehendibile* olarak çevirmişti.) Dolayısıyla, bilişin doğru olduğu teminat altına alınır. Çünkü biliş, doğruluğu temin edilen bir izlenime yönelik bir onay olarak çözümlenir: bilişsel izlenimler, "nesnelerini açığa çıkarma konusunda özel bir güce sahiptir" (Cicero, 40B).

Bilişsel izlenimlerin varoluşu, biliş olanaklı kılar. Stoacılara göre bilgi, kişinin tüm onaylama eylemleri bir bilişe karşılık geldiğinde elde edilir: Bilge, bilhassa bilişsel izlenimlere onay verebilmesiyle Bilge olmayan kişiden ayrışır. Bu nedenle, onay ve bilişsellik arasında gerek ve yeter koşul teşkil eden "onay ancak ve ancak bilişsel" (assent iff cognitive) önermesi, Stoacı epistemolojinin bir normu olarak işlev göyerek cehaletten bilgiye giden yolu gösterir. Örneğin, sıradan failler, öğlen

güneşi altında bir tarlada dururken, düzenli olarak "gündüz vaktindeyiz" bilişsel izlenimini edinip kabul ederler. Ancak başka vakalar, Bilge olmayan kişinin bilişsel olamayacak bir izlenimi kabul ederek zihinlerini "sanılarla" (*doxa*) yozlaştırması gibi daha büyük zorluklar sunar (Plutarhos, 41E). Buna karşılık, Bilge, bilişsel-olmayan herhangi bir izlenime onay vermediği için sanılardan tümüyle azadedir (Stobaeus, 41G). (Sanı kavramının Stoacı epistemolojideki yeri tartışmalı bir konudur. Ancak doğruluğu üzerinde ittifak edilen bir kullanımına göre *doxa* kavramı, Bilge olmayan kişilerin, bilişsel-olmayan izlenimlere onay verme eylemlerine özgü bir terimdir; sanının cehaletle eşdeğer tutulduğu diğer bir görüş için, bkz. Meinwald 2005 ve Vogt 2012, Bölüm 7.)

Stoacılar, kendilerinden beklenecek şekilde, bilişsel ve bilişsel-olmayan izlenimleri neyin ayırt ettiğini açıklamak için azımsanamayacak bir çaba harcadılar. Nihayet Zeno, Stoacı okulun tarihi boyunca sürdürülecek şekilde, bilişsel izlenimin üç maddelik tanımını belirledi.

Stoacılara göre, "bilişsel bir izlenimin özellikleri şunlardı:

1. olandan doğar,
2. olana uygun biçimde kanıtlanmış ve izlenim bırakmıştır,
3. olmayandan doğamayacak türdendir." (Sextus, 40E)

Stoacılar, bu üç maddeden, bir izlenimin bilişsel olması için münferiden-zorunlu (individually necessary) ve müştereken-yeterli (jointly-sufficient) koşulları sağlaması gerektiği anlamını çıkarır (Nawar 2014). Bu koşullar bir araya geldiğinde, yalnızca bilişsel izlenimlerde bulunan özellik(ler)i karşılamları gerekir, bu sayede birer doğruluk ölçütü olarak işlev görürler (Diogenes Laertios, 40A). Gelgelelim, bunlara ilişkin kesin yorumlar, birer tartışma konusu olmaya devam ediyor.

Uzun süredir devam eden bir diğer tartışma, madde (1)'de yer aldığı şekliyle "olan"ın (what is) anlamıyla ilgilidir: "Olan" kelimesi, varoluşsal olarak mı yoksa gerçeğe uygunluğuyla mı anlaşılmalı? Varoluşsal yoruma göre, "olan", bir varlığa veya gerçek bir nesneye atıfta bulunur, bu nedenle madde (1), bilişsel izlenimin dış dünyada var olan bir nesneden kaynaklanmasını ("doğmasını") gerektir. Bu şekilde yorumlandığında, madde (1), bir izlenimin yalnızca zihnin etkinliği yoluyla oluştuğu durumları (örneğin, bir halüsinasyon epizodu) hariç bırakır. Gelgelelim, bu okumaya hem metinsel hem de felsefi gerekçelerle itiraz edildi. Metinsel olarak, Long ve Sedley tarafından "olan" olarak çevrilen bu Yunanca ifade, "olmak" (*einai*) fiilinden değil, teknik bir ifade olan "elde etmek"ten (*huparkhein*) gelir. Stoacı metafiziğe göre (yukarıya 2.1'e bakınız), yalnızca cisimler "varoluşa sahiptir" veya "vardır" (*einai*) ve bu nedenle, eğer madde (1) özellikle dış nesnelere (cisimlere) atıfta bulunmayı amaçlıyorsa, *huparkhein*'in değil, *einai* fiilinin kullanılması beklenirdi. Felsefi olarak baktığımızda bu varoluşsal okuma, cisimlerin yalnızca bilişsel izlenimler taşıdığını ima eder. Gelgelelim, Stoacılar, örneğin tanrıların doğası hakkındaki doğrular gibi cismani-olmayan önermelerde bilişin olanaklılığını kabul ederler (Diogenes Laertios, 40P). Biliş, bilişsel bir izlenimin onaylanmasından ibaret olduğu sürece, bu doğru olan ama cismani-olmayan önermeler de bilişsel izlenimler taşımalıdır. (Bu konuda, Schwab'ın yakında yayımlanacak olan makalesine ve Vogt 2022 ile Nawar 2022 arasındaki son tartışmalara bakınız). Gerçeğe uygun olan yorum, bu iki zorluğun da çözümüne işaret eder. Bu okumada, "olan" kelimesi, gerçek önermelerin "var olmaktan" ziyade "elde ettiği" (karş. Sextus, 34D) şeklindeki Stoacı iddiaya ve Cicero'nun sunduğu öbür delillere (cf. 40I ve Acad) uygun biçimde doğru bir önerme seçer. 2.112). Bu nedenle madde (1), gerçeğe uygunluğun belirlenmesi için bir gerekliliği beraberinde getirir: Tüm bilişsel izlenimler doğru olmalıdır. Dahası, madde (1)'in gerçeğe uygun bir şekilde okunması, her ne kadar bu konu tartışmalı da olsa, doğru önermelerin bilişsel izlenimler taşıdığını olanaklı kılıyor: bkz. Sedley 2002 ve Nawar 2014. Bu meseleye ilişkin varoluşsal okumanın

bir biçimini iyileştirmeye yönelik bir çalışma için bkz. Stojanović 2019 ve Caston (yakında yayımlanacak).

Madde (2) üzerindeki ana tartışma, bu maddenin bilişsel izlenimin fenomenolojik niteliğini mi, nedensel tarihini mi yoksa her ikisini birden mi nitelediği sorusu üzerine başlar. Kişinin bu soruya vereceği cevap, madde (3)'e ilişkin yorumunu da etkileyecektir. Hem Cicero hem de Sextus, Madde (3)'ün Zeno tarafından yalnızca Madde (1) ve (2)'den (40D, E) oluşan bir tanıma eklendiğini, Madde (3)'ün gramerinin ise Madde (2)'nin farklı bir açıklaması şeklinde okunması gerektiğini bildirir. "İşselci" (internalist) yoruma göre, madde (2), bilişsel izlenimin, herhangi bir yanlış izlenimde bulunmayan benzersiz bir netlik ve fenomenolojik keskinlik düzeyi göstermesini gerektirir (madde (3)) (Sedley 2002). Buna karşılık, "dışsalci" okumaya göre, madde (2), bilişsel izlenime, fenomenolojik niteliklerine değinmeden, uygun bir şekilde (yani başka herhangi bir olguya değil, temsil ettiği gerçeğe "tam olarak" uygun bir şekilde) neden olmasını şart koşar: Bilişsel izlenim ile nesnesi arasındaki nedensel bağlantı, "hiçbir yanlış izlenimin sahip olmayacağı türden" olmalıdır (madde (3)) (Frede 1983; bu yorumun geçerliliği için Perin 2005 ve Shogry 2018 arasındaki tartışmalara bkz.). Bu konudaki "hibrit" bir görüş, madde (2) ve madde (3)'ü, bilişsel izlenimin uygun şekilde gerçekleştiğini, yani temsil ettiği olaylar haricinde hiçbir şeyden kaynaklanmadığını ve bundan ötürü maksimum düzeyde fenomenolojik netliğe sahip olduğunu belirterek ele alır (Nawar 2014; bkz. Frede 1999).

Stoacıların bilişsel izlenime ilişkin açıklaması, Zenon'un bu konudaki ilk formülasyonundan beri, Stoacı okula rakip pozisyondaki Şüpheciler tarafından sert biçimde eleştirildi. Bu husumet, Stoacıların yaptığı açıklamanın savunulabilirliği konusunda yüzyıllarca sürececek bir tartışmaya yol açtı (Annas 1990). Arcesilaus ve Carneades gibi Akademi mensubu şüpheciler, hiçbir izlenimin Zenon'un tanımının üç maddesini de karşılayamayacağını öne sürdü (40 H, J); bunun sonucunda, bilişsel izlenimler var olmadığı için, bilişin, Stoacıların anladığı şekliyle var olmasının olanaksız olduğu sonucuna vardılar. Akademi mensubu filozofların bu konudaki argümanlarına yönelik tartışmalar için Antik Çağ Felsefesinde Şüphecilik, Arcesilaus, Carneades ve Larisalı Philo ile ilgili başlıklara bakınız. Sextus Empiricus, bilişsel izlenimlerin doğruluk ölçütü olamayacağını göstermek için Pyrrhoncu şüphecilerin oluşturduğu başka argümanlar sunar. Makul izlenimler (reasonable impressions) ile bilişsel izlenimlerin Stoacılıktaki ilişkisi hakkında yorumlar için bkz. Brennan 1996 (Diogenes Laertios 40F ile birlikte). Platon'un *Theaetetus* diyalogunun Stoacıların bilişsel izlenime ilişkin açıklamasının gelişimi üzerindeki etkisini araştıran makaleler için bkz. Shogry 2021 ve Long 2002.

#### 4. Etik

Stoacı etik, rasyonel failin nihai pratik hedefinin veya ereğinin (*telos*) mutluluk (*eudaimonia*) -iyi yaşanmış, gelişen (flourishing) bir yaşam- olduğunu varsaydığı için yapısal olarak eudaimoniacıdır. Bu nedenle Stoacılar, mutluluğu "her şeyin uğruna yapılan ama kendisi başka hiçbir şey uğruna yapılmayacak bir erek" olarak nitelendirirler (Stobaeus, 63A). Epikürosçular'ın, Peripatetikler'in (Aristoteleçiler), Stoacıların ve onlarla çağdaş diğer felsefe okullarının ortak bir özelliği olan bu eudaimoniacı tez, etik üzerine düşünceler ve bu konuda ortaya atılan teoriler için tartışmasız bir başlangıç noktası olarak kabul edilir (Annas 1993). Her failin, gelişen ve mutlu bir hayat yaşamaktan başka bir şey istemediği, bu nedenle de kendi tasarımlarını ve çabalarını bu amaca ulaşacağını düşünerek gerçekleştirdikleri varsayılır. Ne yazık ki, çoğu insan onları gerçekte neyin mutlu edeceği konusunda yanıltıyor. Stoacılara göre insanlar, hayatlarının değeri ve başarısı hakkında ne söylerlerse söylesinler, çoğu insan mutluluklarını nelerin oluşturduğu, yani neyin iyi olduğuna dair yanlış fikirlere sahiptir. Stoacı etiğin eklenildiği eudaimoniacı çerçeveye göre, x'in iyi (ya da bir iyi) olduğunu iddia etmek, x'in mutluluğu oluşturan unsurlardan biri, ya da mutluluğun nedensel bir kaynağı olduğunu iddia

etmektedir. Bu nedenle Stoacı etik teorisi, yaşamlarımızı mutluluğa göre yönlendirebilmemiz için neyin gerçekten iyi olduğunu ve insana neyin gerçekten mutluluk getirdiğini açıklamayı amaçlar. Bu bakımdan, Stoacıların hedefleri, Epikuroşular, Peripatetikler ve onların rakibi olan diğer etik okullarının amaçladıklarıyla keşişir. Ancak Helenistik ve Roma dönemlerinin eudaimoniacı filozofları, insan mutluluğunun nelerden oluştuğuna dair farklı açıklamalar ileri sürer. Dolayısıyla, Antik Çağ düşünürler arasında her ekolü "en yüksek iyi" (*summum bonum*) ve "erek" (*telos/finis*) (karş. Cicero'nun incelemesinin başlığı, *De Finibus*) görüşlerine göre ayırmak yaygın bir hale geldi.

#### 4.1 Telos

Öyleyse, Stoacıların ereğe ilişkin açıklaması neydi? Stoacılar, insan mutluluğunu oluşturan faaliyet türünü nasıl tanımlıyordu?

Zenon, erek kavramını "uyumlu yaşamak" olarak tarif ediyordu. Bu, tek bir ahenkli nedenle (concordant reason) uyumlu yaşamak anlamına gelir, çünkü çatışma içinde yaşayan mutsuzdur... [Zenon'un] halefi Cleanthes, buna 'doğayla' sözcüğünü eklemişti: 'Erek, doğayla uyumlu yaşamaktır.' (Stobaeus, 63B)

Her ne kadar Stoacı kaynaklar, telosun, bazılarını aşağıda ele alacağımız başka tanımlarını da içerese de, bu pasajda Cleanthes'e (ve başka bir yerde bizzat Zenon'a, bkz. Diogenes Laertios 63C) atfedilen "doğayla uyumlu yaşamak" cümlesi, Stoacı etik sistemine elverişli bir kapı açar.

Zenon'un "uyumlu yaşamak" formülasyonu ile ifade ettiği mutlu yaşamın bir özelliği de, kişinin kendisiyle uyumlu olmasıdır. Gelişen insan, pratik bağlılıklarında ve önceliklerinde, hem içsel psikolojik bölünmeden, hem de tereddütten azadedir; "kafa rahatlığının" (good flow) tadını çıkarır (Stobaeus, 63A). Gelişen yaşamı "tek bir ahenkli nedene" (Stobaeus, 63B), yani hiçbir zaman kendi içinde çelişmeyen veya zamanla uyumsuz bir hal almayan tutarlı bir pratik bakış açısına bağlı bir yaşam olarak nitelendiren Zenon, insan mutluluğuna ilişkin temel bir sezgiye riayet eder (Cooper 2012; bkz. Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1.4, 1095a22–26).

Bazı Stoacılar, daha uzun bir formülasyon içeren daha cüretkâr bir tezi tercih eder: Kendisiyle uyumlu yaşayan mutlu fail, doğayla ve dolayısıyla bir bütün olarak kozmosla da uyumlu yaşar:

Dolayısıyla, doğayla uyumlu yaşamak, kişinin doğasına ve bütününe doğasına uygun bir erek haline gelir ve kişi, evrensel yasanın, yani her şeye hakim olan ve varolan şeylerin idaresine yön veren Zeus'la özdeş olan doğru aklın, yasakladığı hiçbir faaliyette bulunmaz (Diogenes Laertios, 63C)

Yukarıda (2.7) Stoacı fizik -yani doğa etüdleri- bağlamında gördüğümüz gibi, Tanrı ya da Zeus, evrenin aktif ilkesiyle, yani evrenin her yerinde mevcut olan her şeyi kapsayan ve altta yatan maddeyi (underlying matter) tümüyle rasyonel bir tasarıya göre yapılandırarak şekillendiren cismani akılla özdeşleştirilir. Bu nedenle, bir insanın kozmik doğa ile "uyumlu" (homologoumenôs) yaşaması, Zeus'un, dünyanın o insanın işgal ettiği kısmını idare ederken yaptığı gibi, kendi durumu ve koşulları hakkında aynı düşünceleri düşünerek, kendi aklını bütünüyle uyumlu hale getirmesini gerektirir (Cooper 2012). Bu şekilde, gelişen fail, "idare edenin iradesine tümüyle" uygun yaşar (Diogenes Laertios, 63C).

#### 4.2 Erdem

Zihnimizi bu uyum durumuna getirmek ve *telos*'a ulaşmak için Stoacılar tek bir şeye ihtiyaç olduğunu savunurlar: Erdem. Erdem, insan aklının mükemmelleştirilmiş halidir (Seneca, 63D), başka bir deyişle, "yaşamın bütününde tutarlılığa [veya uyum, *homologia*] erişmek için biçimlendirilmiş bir

nefstir" (Diogenes Laertios, 61A). Sahip olduğu muhakeme gücünü sonuna kadar geliştiren erdemli fail, yalnızca insan doğasının en yüksek ifadesi olacak bir hayat sürmekle kalmaz –ne tür bir mahluk olduğumuz göz önünde bulundurulduğunda, bir insanın içinde bulunabileceği en iyi durum–, aynı zamanda, kendi içinde, ilahi olanın durumunu da tekrar eder (Seneca, 60H; Plutarhos, 61J). Bu nedenle, erdemli bir yaşam sürmek, hem insan doğasıyla hem de kozmik ya da ilahi doğa ile aynı anda uyum içinde yaşamak anlamına gelir (Hrisippos, Diogenes Laertios, 63C).

Erdem, insan rasyonalitesinin mükemmel hali, bilgi ise insanların erişebileceği en yüksek rasyonel merteye olduğundan, Stoacıların erdemleri birer bilgi biçimi olarak tanımlaması şaşırtıcı değildir. Örneğin cesaret erdemi, neye göğüs germemiz ve neyden korkmamız gerektiğinin bilgisidir. Stoacılar, bu erdem diğerlerinden ayıramayacağını öne sürer: Bir erdeme sahip olan, hepsine sahiptir (61B-H; bkz. Schofield 1984). Bu nedenle, cesareti teşkil eden bilgi, etik alanındaki diğer konuların (örneğin, ne yapılması gerektiğine ve neyin tercih edilmeye değer olduğuna ilişkin konuların, yani sırasıyla basiret (prudence) ve itidal (moderation) alanlarının) ve ayrıca, mantık ve fiziğin doğruluklarının da sistematik olarak kavranmasını gerektirir. (Cooper 1999a, Menn 1995; alternatif bir görüş için bkz. Annas 1993). Bilginin kendisinin nasıl elde edildiğini (ki bu mantığın bir konusudur) ve doğanın hem insanlarda hem de genel olarak kozmosta nasıl işlediğini (bu da fiziğin alanına girer) bilmeden, (örneğin) nelere göğüs gerilmesi veya neyden korkulması gerektiğini gerçekten bilemeyiz. Bu nedenle, erdemi oluşturan bilgi, etik olanın sınırlarının ötesindedir. Bilgi bir "ya hep ya hiç" meselesi olduğundan, erdem de öyledir (Plutarhos, 61T). Stoacılara göre, gerçekliğe ilişkin (ahlaki gerçeklerin de dâhil olduğu, ancak bunlarla sınırlı olunmadığı üzere) kapsamlı bilgiye sahip olmak, doğayla uyum içinde yaşamak ve mutlu olmak için zorunlu ve yeterlidir.

#### 4.3 Farksızlar (Indifferents)

Stoacı eudaimoniacılığın bu taslağı, Stoacıların en çok tartışma konusu olan etik doktrinlerinden ikisini daha iyi anlamamızı sağlar: (1) mutlu olmak (insan mutluluğu) tamamen bizim elimizdedir ve (2) tek iyi erdemdir. Stoacılara göre, bilgiye sahip olmak, yalnızca onay eylemlerine (acts of assent) bağlıdır ve bunları gerçekleştirmek failin elindedir (yukarıya, 2.8 ve 2.9'a bakınız). Öyleyse, eğer erdem bilgiyse ve mutluluk için hem zorunlu hem de yeterliyse, o halde mutluluk da tümüyle faile bağlıdır. Farz edelim ki, erdem ve bilgi faile bağlı olsun. Böyle olsa bile, büyük bir talihsizlik ve maddi yoksunluk halinde mutlu olmanın imkânsız olduğuna yönelir itirazlar gelebilir: Örneğin, acılar içinde kıvranan, hastane ödemeleri yüzünden yoksullaşan, toplumun tamamı tarafından hor görülen ölüm döşeğindeki bir hasta, erdemli olsa bile mutlu olamaz. Bu sezgisel düşünce, eudaimoniacı geleneği benimseyen Akademik (Platoncu) ve Peripatetik (Aristotelesçi) filozofları, erdem için zorunlu olsa da yeterli olmadığını iddia etmeye veya farklı mutluluk dereceleri tanımlamaya yöneltti. Bu filozoflar, asgari miktarda mutluluk için erdem zorunlu ve yeterli olduğunu, ancak tam veya azami mutluluk için yeterli olmadığını savundular (karş. Cicero, De Finibus 5.77; Seneca, Ahlak Mektupları 85.18–23). Bu görüşlere göre, erdem dışında kalan ve failin elinde olmayan bazı şeyler -örneğin "dışsal iyilerden" aldığı pay- onun mutluluk düzeyinde bir fark yaratacaktır.

Stoacılar bu tür yaklaşımları reddeder:

Stoacılar, var olan bazı şeylerin iyi, bazılarının kötü, bazılarının ise her ikisi de olmadığını söyler. Erdemler -basiret, adalet, cesaret, itidal vb.- iyidir. Bunların zıddı olan aptallık, adaletsizlik ve diğerleri ise kötüdür. Meselâ yaşam, sağlık, haz, güzellik, kuvvet, zenginlik, itibar, asalet ve bunların zıddı olan ölüm, hastalık, acı, çirkinlik, zayıflık, yoksulluk, itibarsızlık, soysuzluk (aşağı tabakadan olma) ve benzerleri gibi herhangi bir faydası veya zararı olan şeyler ise bunlardan hiçbirisi değildir: Çünkü nasıl sıcak olanın özelliği soğutmak değil de ısıtmak ise, iyi olanın özelliği de zarar vermek

değil, fayda sağlamaktır. Ancak, örneğin, zenginlik ve sağlık, verdiği zarardan daha fazla fayda sağlamaz. Bu nedenle, zenginlik ve sağlık iyi şeyler değildir. (Diogenes Laertios, 58A)

Sağlığı, zenginliği, itibarı ve diğerlerini "dışsal iyiler" olarak gören eudaimoniacı teorilerle tabana zıt bir pozisyon alan Stoacılar, bu tür öğelerin ne iyi ne de kötü olduğunu ve dolayısıyla insan mutluluğu açısından "farksız" (*adiaphora/indifferentia*) olduğunu iddia ederler. Bu sonuca varmak için Stoacılar, örneğin, servetin faile bazen fayda sağladığı, bazen de zarar verdiği gibi iddialara bel bağlamaz. Bunun yerine, Stoacıların pozisyonu, servetin "ne fayda sağladığı ne de zarar verdiği" şeklindedir: İnsan hayatı, hiçbir durumda zenginliğe (veya sağlığa, itibara vb.) sahip olmakla veya bunlardan yoksun kalmakla daha iyi veya daha kötü bir hale getirilemez. Sıcak olan [bir şeyin] zorunlu olarak ısı sağlaması gibi, iyi olan [bir şey] da zorunlu olarak fayda sağlar (bkz. Sextus, 60G). O halde Stoacıların temel aksiyolojik tezine göre, insana yalnızca erdem fayda sağlar, hayatımızın iyi gitmesine erdem sebep olur, dolayısıyla da sadece erdem iyidir.

Yunan Stoacılar, bu tezi desteklemek için, bir kısmı elimize ulaşan kaynaklarda da bulunan çok sayıda argüman üretti (örn. Cicero, 60N; ayrıca bkz. Seneca, Moral Letters 82, 85 ve 87). Yalnızca erdemini iyi olduğunu göstermek için insan doğasına dair kendi açıklamasına başvuran Hrisippos, insan doğasına göre yalnızca aklın mükemmelliğinin insanlar için gerçek anlamda faydalı olduğunu savundu (karş. Cicero, 64K ve Brennan 2009; ayrıca bkz. Klein 2016). Her halükarda Stoacılar, Aristoteles'in kolay lokma görmediği bir sonucu bütün yönleriyle benimser (karş. Nikomakhos'a Etik 1.5, 1095b33–1096a2): Stoacılar, erdemli bir kişinin, tavana asılmış halde işkence görürken, paramparça olmuş bedeni acı içinde kıvrılırken ve tüm ailesinden ve arkadaşlarından mahrum bırakılırken bile azami derecede mutlu olduğunu iddia eder (Cicero, De Finibus 3.42). Aslında, Stoacılara göre erdemli kişi, o anda bile işkence görmeden önceki kadar mutludur, çünkü bu iki zamanda farksızların farklı birer türünü (fiziksel ağrı, sağlık vb.) taşımasına rağmen, gerçekten faydalı olan tek şeye, yani sahiptir. Bu nedenle, Stoacılara göre insan mutluluğunun derecesi olmaz. Failin erdemli olması koşuluyla (erdemi ne kadar zaman taşıdığı fark etmeksizin: Cicero, De Finibus 3.45–7), erdem haricinde hiçbir şey, ne onu kişisel gelişiminden saptırabilir, ne de buna katkıda bulunabilir.

Mutluluğa sağladıkları katkı bakımından tüm farksızlar eşittir (Diogenes Laertios, 58B). Bu tezdən yola çıkarak, bir farksızlık türünün (örneğin sağlığın) karşıtının (örneğin hastalığın) arayışında olmak için hiçbir sebep olmadığı sonucuna varılabilir. Zenon'un çevresindeki bazı marjinal figürler, farksızların birbirine mutlak biçimde eşit olarak ele alınmasını desteklese de, Hrisippos'un bunu açıkça reddetmesi sonucunda bu pozisyon Stoacı ortodoksünün bir parçası haline gelmedi (Cicero, 58I; karş. Sextus, 58F). Bunun yerine, ana akım Stoacı görüş, bazı farksızların -sağlık, zenginlik ve itibar gibi- diğerlerine kıyasla teşvik veya tercih edilir türden (*proêgmena / praeposita*) olduğu, değer taşıdığı (*axia / aestimatio*) ve doğaya uygun olduğu (*kata phusin / secundum naturam*), yani normal koşullarda, onları zıtları yerine tercih etmenin, kişinin uygun işlevi ("proper function", *kathêkon / officium*) yönündedir. (Cicero, 59D; Stobaeus 58C-E). Bu nedenle, erdemli fail (örneğin) sağlığın peşine düşecek ve sağlığına kavuşmak -daha doğrusu, sağlıklı olmaya kıyasla daha sağlıklı olması- onun mutluluğu açısından için hiçbir fark yaratmasa ve ne iyi ne de kötü olsa bile, sağlıklı olmak için gereken ileriki adımları (örneğin salata yemek, egzersiz yapmak vb.) atacaktır. Bu nedenle, Stoacıların bu meseleye getirdiği ortodoks açıklamaya göre, erdemli kişi, farksızlara karşı tutumunda kayıtsız (lackadaisical) olmak yerine, tercih edilen, değerli ve doğaya uygun olanların arayışında olduğu için enerjik ve itinalıdır: Dolayısıyla erdemli kişinin genel tutumu, bunları seçmek ve karşıtlarını reddetmek olacaktır.

Bu doktrinin tutarsız, hatta karmakarışık olduğunu söyleyerek Stoacıları eleştiren bazı Antik Çağ düşünürleri, mutluluğumuz açısından fark yaratmayan (indifferent) bir şeyi önemseyip aramayı mantık

zeminine oturtmanın güç olduğunu öne sürüyordu. Stoacıların farksızlara ilişkin açıklamalarına yönelik Antik Çağ'daki temel eleştiri, bir ikilem olarak formüle ediliyordu. (karş. Plutarhos, 64C; Cicero, 64F, L; bkz. Klein 2015, Barney 2003). Bu eleştiri yapan kişilere göre, Stoacıların neden sağlığın, zenginliğin ve tercih ettikleri diğer farksızların arayışında olmamız gerektiğini açıklayabilecekleri iki yol vardı. Ancak bunların ikisi de kendi içinde çelişkiliydi: Ya (i) bu öğeler gerçekten iyidir ve doğrudan veya dolaylı olarak insan mutluluğuna katkıda bulunur veya (ii) mutluluk nihai pratik hedefimiz değildir. Seçenek (i), bunlara sahip olmanın insanlar için iyi olduğu ve mutluluğu etkilediği gerekçesiyle bu öğelerin arayışında olmayı anlaşılır kılar, ancak bu Stoacıların yalnızca erdemini iyi olduğu şeklindeki iddiasıyla tutarsızdır. Bu seçenekte yer alan "tercih edilen farksızlar", dışsal iyilerin başka kelimelerle ifade edilmesinden ibarettir. Seçenek (ii)'de, Stoacıların, bu öğelerin mutluluğumuz konusunda herhangi bir fark yaratmadığı (indifferent) şeklindeki ısrarı kabul edilse de, mutluluğun "uğruna her şeyin yapıldığı erek" olduğu şeklindeki temel eudaimoniacı tezleri geçersiz kılınmış olur (Stobaeus, 63A). Seçenek (ii)'de ise farksızlar, failin kendi mutluluğundan bağımsız ve onun dışında kalan bir hedef uğruna takip edilir, ancak bu, hiçbir eudaimoniacı sistemin tutarlı bir şekilde kabul edemeyeceği bir sonuçtur.

Stoacıların bu husustaki açıklamasının bir ikilem teşkil edip etmediği, bilimsel tartışmalara konu olmaya devam ediyor. Gelgelelim, Stoacıların farksızlara ilişkin -genel hatları ilk olarak Cooper 1999a ve Brennan 2005'te çizilen, ancak Klein 2015'te yetkin bir şekilde sunulan- epistemik yorumu, Stoacıları bu ikilemden kurtarmaya yönelik umut verici bir girişim olarak karşımıza çıkarıyor. Bu yoruma göre, fail kişi, (örneğin) sağlığı, zıddı olan hastalığa tercih etmekte haklıdır. Bunun sebebi, sağlığın bizzat kendisinin iyi olması veya hasta olmak yerine sağlıklı olmanın mutluluktan bağımsız bir neden olması değil, bizim gibi, gelecekteki olaylar hakkında bilgi sahibi olmayan sonlu failer (finite agents) için, teşvik edilen kayıtsızları, onların zıddı olan kayıtsızlara tercih etmenin, Zeus'un yolundan gitmenin epistemik olarak en doğru yolu olmasıdır. (karş. Epiktetos'ta Hrisippos, 58J).

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, Stoacılar, *telos*'u "doğayla uyumlu yaşamak" olarak tanımlıyordu. Hrisippos, bu formülasyonun "doğada olup bitenlerin deneyimiyle uyumlu yaşamak" ile eşdeğer olduğunu savunur (Diogenes Laertios, 63C). Babilli Diogenes ise, *telos*'un, "şeylerin doğaya uygun olarak seçilmesi ve seçilmemesi konusunda doğru şekilde akıl yürütme" olarak da tanımlanabileceğini iddia eder (Stobaeus, 58K). Diogenes'in formülasyonu, farksızların doğru şekilde seçilmesinin (bu farksızlara sahip olmak bir katkı sağlansa da) insan mutluluğuna olumlu bir katkı sağladığını öne sürüyor. Dahası, Stoacılar göre, eğer ki Zeus, failin arayış içinde olduğu bir farksız o andan sonra yaratmama kararı alırsa bile, failin yaptığı bu seçim yine de doğru olabilir: aynı mükemmel dans etmek gibi, kayıtsızların erdemli biçimde seçilmesini başarılı saymak için de failin haricinde kalan herhangi bir nesnenin elde edilmesi gerekmez (Cicero, 64H).

Bu nedenle, epistemik yoruma göre, erdemli fail, hastalık yerine sağlığı seçtiğinde, hasta olmaktansa sağlıklı olmanın onun gelişmesinde (flourishing) bir fark yaratacağını düşündüğü için değil, sağlıklı olmak, o durumda "doğada olup bitenlerin deneyimini" yansıttığından ve Zeus'un hikmet ve takdirine uymak adına ne yapması gerektiğine dair en iyi değerlendirmeyi yaptığı için bu şekilde hareket eder. (Bilge'nin farksız seçimlerinde yer alan "çekinceler" için Inwood 1985, bölüm 5 ve Brennan 2000'deki tartışmalar ışığında bkz. Stobaeus 65Q.)

#### 4.4 Mülahaza

Buraya kadar, meseleleri daha kolay açıklamak adına, bir failin, seçtiği bir farksızı zıddına tercih edip etmeme konusunda mülahazalarda bulunduğu (deliberate over) basitleştirilmiş bir duruma odaklandık. Ancak Stoacılar için mülahaza meselesi, birden fazla faili ve birden fazla türde farksızı içerdiği için

aslında çok daha karmaşıktır, o kadar ki, belirli bir senaryoda gerçekleştirilecek uygun eylemin veya tercih edilecek uygun işlevin ne olduğu hemen belli olmayabilir. Gelgelelim, kişinin uygun işlevini yerine getirmemesi doğayla uyumlu yaşamakla bağdaşmadığı için (Stobaeus, 59I; Diogenes Laertios, 59J), bu tür durumlarda sıradan faillere ve topluma öncülük eden kişilere (progressor) mülhazalarında yardımcı olmak Stoacı teorisenin görevidir. Bu amaçla, Yunan Stoacılar, uygun işlevler üzerine eserler kaleme aldılar. Cicero'nun aynı adlı eserinin (*De Officiis*) temelini de Panaetius'un *Uygun İşlevler Üzerine*'si (*Peri Kathêkontôn*) oluşturdu. Bu Stoacı eserlere yol gösteren temel varsayım, farksızların, erdemin ana konusu veya ham maddesi olduğudur (Plutarhos, 59A): Erdemli fail, ne yapacağı hususunda mülhazada bulunurken, bir farksız diğeri karşısında tarafsızlıkla tartmalıdır. Stoacılara göre adalet, her kişiye doğru miktarda farksız dağıtmayı gerektirir (bkz. Plutarhos, 61C ve Stobaeus, 61H). Dolayısıyla adil olan fail kişi, bazı durumlarda, diğerlerine daha fazla sayıda tercih edilen farksız (preferred indifferent) tahsis edebilmek adına kendisi için tercih edilmeyen bir kayıtsız (dispreferred indifferent) seçer. Canlı olmak, tercih edilen bir farksız olduğundan, kişinin uygun işlevinin hayatını feda etmek olduğu durumlar da söz konusudur (örneğin, savaş alanından kaçan başkalarını kurtarmak veya gelecekte yaşanabilecek büyük acılardan ve hastalıktan kaçınmak için) (Cicero, 66G; Diogenes Laertios, 66H). Her ne kadar Stoacılara basit bir maksimizasyon kuralı (bu kurala göre, kişinin uygun işlevi, faillerin çoğunun erişeceği tercih edilen farksız miktarını maksimize etmek olsun) atfetmek cazip gelse de, elimizdeki bulgular, Stoacıların olası bir senaryoda kişinin uygun işlevinin ne olduğunu belirlemek için yalnızca tek bir ilke üzerinde ittifak ettiği fikrinin aksini gösteriyor. (Brennan 2005, bölüm 11–13'e ve Inwood 1999 ile Striker 1987 arasındaki fikir alışverişine bkz.; sıradan failin neyin uygun olduğunu bulmasına yardımcı olabilecek feshedilebilir rehberler veya pratik kurallar için bkz. örneğin Seneca, Ahlak Mektupları 94 ve 95).

#### 4.5 Stoacı Kozmopolitanizm

Müşterek rasyonalitemiz vasıtasıyla, tüm insanlar, Zeus ile birlikte, tek bir evrensel şehrin ya da kozmopolisin vatandaşlarıdır (Marcus Aurelius, 4.4; Arius Didymus, 67L). Bu nedenle, adil fail (just agent), farksızları insanlar arasında bölüştürürken, kim olduğuna ve nereden geldiğine bakmadan her insanın -hatta "en uzaktaki Misyalı"nın bile (Anonim Yorum, 57H)- hakkını korur.

Stoacılara göre, doğayla uyumlu yaşamak ve insan telos'una ulaşmak, "her şeyi kaplayan ve Zeus'la özdeş doğru akıl (right reason) olan evrensel yasanın (*ho nomos ho koinos*) yasakladığı hiçbir faaliyette bulunmamayı" içerir (Diogenes Laertios, 63C; yukarıda geçen, 4.1). Zeus'un kozmosu yönetirkenki hikmet ve takdiri (providential activity), bu sayede, insanların takip ve taklit etmesi için mükemmel bir rasyonel standart belirleyen evrensel bir yasa teşkil eder (Marcian, 67R). Dolayısıyla, şehir, "aynı yerde yaşayan ve kanunla yönetilen bir grup insan" (Dio Chrysostom, 67J) olduğuna ve tüm insanlar Zeus'un -"herkesi kaplayan, tutarlı, kalıcı" (Cicero, 67S)- evrensel yasasına tabi olduğuna göre, buradan, kozmosun bir tür şehir olduğu sonucu çıkar.

Stoacı kozmopolitanizm hakkında ayrıntılı bilgi için Vogt 2008, Schofield 1991 ve Antik Çağ Felsefesinde Siyaset Felsefesi ve Kozmopolitanizm başlıklarına bakınız.

#### 4.6 Oikeiôsis

Stoacılar, kozmopolit adalete ilişkin açıklamalarını ve sadece erdemin iyi olduğuna yönelik temel aksiyolojik tezlerini desteklemek için oikeiôsis doktrinine dayanır. ("aidiyet" veya "bağlılık" anlamına gelen bu Yunanca terim, nesnelere oikeion -bunların, söz konusu mahlûka "bağlı" veya "ait" olduğu kabul edilir) olarak adlandırıldığı bir süreci ifade eder. Bu doktrin, her mahlûkun, doğduğu andan itibaren, acı verici olsa bile kendi bünyesini (constitution) korumaya çalıştığı gözlemiyle başlar (Diogenes Laertios, 57a; Seneca, 57b): Bünyesi, her bir mahlûkun kendisine ait/oikeion olarak,



dolayısıyla bir ilgi nesnesi (object of concern) olarak gördüğü ilk şeydir. Bunun nedeni, her hayvanın, bünyesine ait olanla zararlı olanı tespit etmesini sağlayan bir kendini-algılama (self perception) kapasitesiyle ve hangi nesnelere arayışında olup hangilerinden kaçınacağını belirleyen bir dürtü kapasitesi ile doğmasıdır. (Hierokles, 57C). Seneca'nın örneğini kullanırsak, sırt üstü yatan bir kaplumbağa, bu durumun kendi bünyesine ait olmadığını algılar ve bir düzeltme dürtüsü oluşturur. Dahası, kaplumbağa tüm bunları doğası gereği, bunun için eğitilmeden yapar. Bu durum, rasyonel olmayan mahlûkların [Zeus'un hikmet ve takdiriyle meydana gelen] doğa (providential nature) tarafından kendi teleolojik hedeflerini gerçekleştirebilmek için neyin gerekli olduğunu algılamak ve bu amaç doğrultusunda hareket etmek üzere yapılandırıldıklarını gösteriyor. Yeni doğan bebekler ve çocuklar da bu konuda istisna değildir: Yukarıda (2.9) değindiğimiz üzere, insanlar akıl sahibi olarak doğmazlar. Aksine, akılı yaşamlarının ilerleyen dönemlerinde edinirler. Bu nedenle, yetişkinliğe giden dönemde rasyonel-olmayan bir nefsten yararlanır ve bu tür bir bünyeye uygun nesnelere arayışında olurlar. Yetişkinliğe geçiş süreci, "akıl, dürtüyü adeta işleyen bir zanaatkâr haline geldiğinde" (Diogenes Laertios, 57A), yani rasyonel bir doğa edinerek "rasyonel dürtüler" oluşturduğumuzda (Stobaeus, 53Q) başlar. Stoacılar, olgun bir yetişkinin rasyonel bünyesinin, rasyonel-olmayan bir çocuğunkinden farklı olduğunu (Seneca, 57B) ve bu iki bünyeye elverişli şeylerin de birbirinden farklı olduğunu iddia ederler. Üstelik oikeiôsis teorisine toplumsal bir boyut ekleyen Stoacılar, belirli hayvan türleri (arılar, karıncalar vb.) gibi insanların da doğal olarak birbirleriyle işbirliği yaptığını ve genel olarak, "hem çoğalmayı arzulamanın hem de yavrunun sevilmesi gerektiği konusunda endişelenmemenin doğa açısından tutarlı olamayacağını" (Cicero, 57F) gözlemlerler. Gelgelelim, bu gözlemlerin Stoacıların etik alanındaki bağlılıklarını nasıl destekleyeceği tümüyle açık değildir. Bu husustaki bilimsel tartışmalar üç ana konuya odaklanıyor: İlk olarak, tanımlayıcı görünen bu iddialar herhangi bir normatif rehberlik sağlayabilir mi? Cevap evet ise, nasıl sağlayabilir? İkincisi, kendini korumaya yönelik doğal bir eğilim, kozmopolit adaletin ötekiyle-ilişkili taleplerini nasıl destekleyebilir? Üçüncüsü, rasyonel-olmayan bir mahlûkun, yine rasyonel-olmayan bünyesine uygun yiyecek, barınak ve benzeri şeylerin arayışında olması, Bilge'nin tek iyi olan erdeme olan bağlılığına hangi açılardan benzer? Oikeiôsis hakkında elimizden bulunan temel kaynaklardan birinin, ideal failin gelişimine dair, tutarlılığın [veya uyum, *homologia*] ve davranış ahenginin bir insanın yaşantısındaki tek hakiki fayda kaynağı olduğunu belirten bir açıklamayla sonlandığını belirtmekte yarar var (Cicero, 59D). Ayrıntılı bilgi için bu konuları takdire şayan bir açıklıkla ele alan ve yine bu geniş kapsamlı konu hakkında güncel bir bibliyografya sağlayan Magrin 2018 ve Klein 2016'e bakmakta yarar var.

#### 4.7 Tutkular

Stoacılar, erdemli failin hiçbir tutku (*pathê*) hissetmediğini ve bu nedenle mutlu yaşamın tutkudan tamamen arınmış olduğunu (*apathês*) savunur. Bu çarpıcı iddiayı daha iyi anlamak için, Stoacıların tutkuları nasıl tanımladıklarına bir göz atalım:

Onlar [Stoacılar], tutkunun, ölçsüz ve aklın buyruklarına itaatsiz olan bir dürtü ya da bir diğer tabirle ruhun irrasyonel ve doğaya aykırı bir hareketi olduğunu ve tüm tutkuların nefsin komuta yetisine (commanding-faculty) tabi olduğunu söylerler. (Stobaeus, 65A)

Tüm tutkuların belirli türden dürtüler (*hormai*), yani "ruhun komuta yetisine ait olan" eylemi doğrudan ve önceden şekillendiren psikolojik olaylar olarak ele alındığına dikkat çekmekte yarar var. Bu durum, Stoacı şemaya göre (Stobaeus, 53Q) tüm tutkuların, failin rasyonel zihninin ("komuta-yetisinin"), özellikle de bir onay eylemi aracılığıyla yarattığı "rasyonel dürtüler" olduğu anlamına gelir (yukarıya, 2.9'a bakın). Bu nedenle tutkular "irrasyoneldir" ve "aklın buyruklarına itaat etmezler". Bunun sebebi, tutkuların zihnin akıldan yoksun bir kısmında (Platon'un ruh veya iştah kavramları gibi) ortaya

çıkması değildir zira Stoacılar, insan zihninin rasyonel olmayan herhangi bir parça taşıdığını reddeder. O halde, tutkular aklın buyruklarına ne bakımdan itaat etmez ve akıl dışı sayılırlar?

Bunun bir cevabı, tutkunun etkisi altındaki bir failin, doğru akla, yani kozmosun rasyonalitesine veya Zeus'un evrensel yasasına itaatsizlik etmesidir. Bir tutkudan muzdarip olmak, doğayla çatışmak anlamına gelir -mutlu bir kişi gibi "kafası rahat" (in good flow) olmak yerine "asabi" olmak gibi (Stobaeus, 65A; bkz. Stobaeus, 63A)- bu nedenle de failin telos'a doğru ilerlemesini engelleyen kısır bir eylemdir. Bunun sebebini anlayabilmek için Stoacıların tutkulara yönelik açıklamasının başka yönlerini de ele almamız gerekiyor.

Failin onay eyleminin ardından gelen her tutku, bilişselci bir analize tabidir. Stoacılar göre, her tutku, her ikisi (standart durumda) yanlış olan iki unsur içeren bir görüş veya yargı veya zayıf varsayım (65B-D) olarak tanımlanabilir: (i) mevcut veya muhtemel bir nesneye değer atfedilmesi ve (ii) buna karşılık belirli bir eylem planının gerçekleştirilmesinin uygun olduğuna dair bir değerlendirme (Graver 2007, bölüm 2; Brennan 2005, bölüm 7; Inwood 1985, bölüm 5). Standart durumlarda, (i) yanlıştır, çünkü tutkulu fail, o anda sahip olduğu veya sahip olmayı beklediği ve aslında farksız (indifferent) olan bir şeyin iyi veya kötü olduğunu zanneder. Örneğin, kalp hastalığı olduğunu öğrenirken hissettiğim iç sıkıntısının (distress) sebeplerinden biri de, zihnimin bu hastalığın hem bende mevcut olduğu hem de kötü bir şey olduğu önermelerine onay vermesidir (burada "kötü" kelimesi, hastalığın mutluluğum açısından zararlı olduğuna dair eudaimoniacı bir çağrışım taşır (Cooper 1999b). Bu düşünce elbette ki yanlıştır: hastalık, tercih edilen bir şey olamaz, ancak kötü bir şey de değildir; varlığı (presence) benim mutluluğum açısından hiçbir fark yaratmaz. Öyleyse, Stoacılar göre benim yaşadığım sıkıntı, bilişsel bir başarısızlığa işaret eder: Öyle ki, bu tutkudan muzdarip iken, hastalığı yanlış muhakeme ettim ve bunun kişisel gelişimimle bağlantısını hatalı biçimde değerlendirdim. Yaşadığım sıkıntıya bağlı olarak, zihnimin hastalığıma verilecek uygun tepkileri değerlendirmesi sonucunda kaygılanabilir, iç sıkıntısı yaşayabilir ve ağlayabilirim (yukarıdaki (ii) ögesi). Stoacı görüşüne göre, bu değerlendirme de yanlıştır, çünkü bunların hiçbirisi, kötü bir şeyin varlığı karşısında verilecek nesnel anlamda uygun tepkiler değildir (karş. Graver 2007, bölüm 9'da bahsedilen Alcibiades örneği).

İç sıkıntısı, tutkunun Stoacılar tarafından kabul edilen dört ana türünden veya genera'sından biridir. Tutkunun her bir türü, o türe ait kasıtlı nesnenin (intentional object) niteliğiyle ayırt edilir: iç sıkıntısı, mevcut durumda sezilenen, korku ise geleceğe dair sezilenen kötüler; öte yandan, iştah geleceğe dair sezilenen, haz (veya zevk) ise mevcut durumda sezilenen iyilerdir. İştah ve korku birincil, iç sıkıntısı ve haz ise ikincil tutkulardır (Stobaeus, 65A). Gelgelelim, dördünde de ortak olan şey, kasıtlı nesnenin değeriyle veya buna verilecek uygun davranışsal tepkiyle ilgili olarak fail tarafında yaşanan bilişsel bir hata, diğer bir deyişle, doğayla uyumlu yaşamakla bağdaşmayan epistemik bir kusurdur. Bu durum, Hrisippos'un koşucu analogisinin de (runner analogy) ana fikrini oluşturur (Galen'den, 65J). Tıpkı bir koşucunun "kendinden geçercesine" bir anda duramayacak şekilde hareket etmesi gibi, tutkulu fail de "rasyonel miktarın ötesine geçen" dürtülerle, yani Zeus'un doğru aklına aykırı biçimde hareket eder (Inwood 1985). Gelgelelim, bazı yorumcular, Hrisippos'un, koşucu analogisinde, tutkulu failin kendi aklına itaatsizlik ettiğine de dikkat çektiğini ileri sürüyor (Graver 2007, bölüm 3). Eğer öyleyse, belki de Hrisipposçu teori, her ne kadar bu tür bir yorumun detayları henüz üzerinde yeterince çalışılmamış olsa da, ortaya çıkacak bir tür zihinsel çatışmayı kabul edebilir.

Günümüzde uzmanlar, Posidonius'un, Hrisippos'un tutkulara ilişkin açıklamasına olan yaklaşımını tam olarak nasıl ele almaları gerektiği konusunda bölünmüş durumdadır. Galen'in (65K, M, P, Q) harfi harfine yer verdiği görüşlerden ve parafrazlardan yola çıktığımızda, Posidonius'un, Hrisippos'un konuya getirdiği açıklamanın bazı unsurlarını yetersiz bulduğu açıkça görülüyor. Ancak Posidonius'un, bu anlatımın farklı yönlerini ciddi anlamda revize etmeden vurgulamayı mı seçtiği,

yoksa bunun yerine bazı prensiplerini değiştirmeyi mi amaçladığı tartışma konusu olmaya devam ediyor: bkz. Lorenz 2011 ve Cooper 1999b.

Peki Stoacılar, ideal faili tutkusuz bir insan olarak nitelendirirken, onu tam olarak neyden mahrum bırakıyorlar? Bu ideal fail fikrinin tüm coşkulu hislerin (emotional feelings) ortadan kaldırılmasını ima ettiği varsayılabilir, ancak aslında, Stoacıların, erdemli kişinin "iyi hislerine" (*eupatheiai*) getirdiği açıklamanın maskesi ardında Bilge'nin duygusuz bir robot olarak karikatürize edilmiş bir hali gizleniyor (Diogenes Laertios, 65F). Tutkular, genel olarak, hatalı bir biçimde iyi veya kötü olarak değerlendirilen farksızlara yöneliktir. Öte yandan Bilge'nin iyi hisleri, gerçek iyilere, yani erdeme, erdemli davranışlara ve erdemli arkadaşlara verilen duygusal tepkilerdir (bkz. Graver 2007, bölüm 2 ve Cooper 2005). Dahası, okulun tarihinin bir noktasında Stoacılar, onay yoluyla yapılan bir müdahale olmadan meydana gelen ve erdemi teşkil eden bilgilerden ödün vermeksizin Bilge tarafından deneyimlenebilen duygusal tepkilerden oluşan ve "ön-duygular" (*propatheiai*) adı verilen bir duygu kategorisi de öne sürmüştür (Gellius, 65Y; konuya dair tartışma için bkz. Graver 2007, bölüm 4).

Stoacılardan önce de dil etüdlerine ilgi duyuluyordu, ancak başta Hrisippos olmak üzere sistematik dil etüdlerini üreten Stoacıların, bağımsız bir disiplin haline gelen teknik gramerin temellerini attığı kabul edilir.

## 5. Stoacılığın Etkileri

### 5.1 Stoacılığın Gramerciler Üzerindeki Etkileri

Her ne kadar "gramer" in Stoacı felsefenin bir alt disiplini olup olmadığı tartışmalı bir konu olsa da, Stoacı dil felsefesinin Antik Çağ Gramercilerinin eserlerini büyük ölçüde etkilediği kabul ediliyor. Stoacıların gramerciler üzerindeki etkileri, verdikleri eserler üzerinden takip edilebilir. Stoacıların görüşleri scholion'larda, özellikle de Dionysius Thrax'ın *Gramer Sanatı*'nda açıkça tartışılır. Daha da önemlisi, M.S. ikinci yüzyılda oldukça etkili bir Yunan gramerci olan Apollonius Dyscolus, Stoacılara teşekkür borçlu olduklarını söyler. Apollonius, hakkındaki eserlerin günümüze kadar ulaştığı en eski gramercilerden biridir. Benzer şekilde, Stoacıların etkileri, kısmen Apollonius Dyscolus'un çalışmalarına dayanan ve ortaçağ gramerinin temelini oluşturan *Institutiones Grammaticae*'ı yazan ve M.S. 6. yüzyılda Konstantinopolis'te yaşamış bir Latin gramerci olan Priscian'da da görülebilir. Gelgelelim, Stoacılığın gramerci gelenek üzerindeki etkisinin kapsamı ve mahiyeti, önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Gramer ve felsefenin etkileşimleri hakkında bkz. Lallot 1988, Sluiter 1990, Ildefonse 1997, Swiggers and Wouters 2002, Atherton and Blank 2013; özellikle Stoacılar için bkz. Frede 1977, Atherton ve Blank 2003; Apollonius Dyscolus üzerine, Blank 1982, 2000; ve Latince dilbilgisi ve Priscian üzerine, Baratin 1989, Luhtala 2005, Baratin ve diğerleri 2009, Ebbesen 2009.

### 5.2 Stoacılığın Hristiyan Düşünürler Üzerindeki Etkisi

Hristiyan yazarlar, Stoacılığın bazı unsurlarına sıcak bakıyordu. Hatta Apokrif'te (Apocrypha), Pavlus ve Seneca arasında geçtiği iddia edilen sahte bir yazışma bile yer alır. Hem Hieronymus'un (*De Viris Illustris* 12) hem de Augustinus'un (*Epistle* 153.4) atıfta bulunduğu bu sahte yazışmanın tarihi çok eskiye dayanmaktadır. Ancak söz konusu mektupların Pavlus veya Seneca tarafından yazılmamış olması, Pavlus'un Stoacı felsefeden habersiz olduğu veya düşüncesinin Stoacı teoriyle ilişkilendirilemeyeceği anlamına gelmez, karş. Engberg-Pedersen 2000. Etik alanındaki doğal hukuk teorileri geleneğinin doğrudan Stoacılıktan kaynaklandığını söylemek mümkün. (Cicero, *De Legibus* 1.18'i *Summa Theologica* II, 2, q. 94'teki Aquinas gibi sonraki düşünürlerle karşılaştırın.) Augustinus, hayvanların ahlaki topluluğa (moral community) mensubiyeti sorusunda (*City of God* 1.20) ve dil

felsefesi de dâhil olmak üzere çeşitli konularda, (felsefi konularda ittifak halinde olduğu) Platoncular yerine Stoacıları takip etmeyi seçmişti. Sorabji 2000, bölüm IV'te, Pontuslu Evagrius'un Stoacılıktaki tutkularından arınma fikrini yedi ölümcül günah fikrine uyarladığı da iddia edilmektedir. Altıncı yüzyıl boyunca Latin düşünürlerinde Stoacılığın etkisi için bkz. Colish 1985.

Stoacılığın Ortaçağ düşüncesi üzerindeki etkisi Verbeke 1983'te detaylı biçimde ele alınmıştır. Stoacı fikirlerin Hristiyan ortodoksisi bağlamında ele alınması titiz bir çalışma gerektiriyordu. Her ne kadar Tanrı'nın maddi bir varlık olmadığı konusunda neredeyse herkes hemfikir olsa da, insan ruhunun durumu çok daha tartışmalı bir konuydu. Genel itibarıyla Antik Çağ Hristiyan ortodoksisi, Tertullianus'da gördüğümüz türden bir materyalist antropolojiden, günümüz Hristiyanlarının doğal saydığı, materyalist olmayan bir nefis anlayışına doğru evrildi. Ortaçağ Hristiyanları, Stoacı kadercilik olarak adlandırdıkları düşüncüyü reddetmeyi bir zorunluluk olarak görüyordu. Ancak kullandıkları vicdan ve doğal hukuk kavramlarının Stoacı düşünceyle bağlantısı açıktı.

### 5.3 Stoacılığın Rönesans ve Erken Modern Felsefe Üzerindeki Etkisi

16. yüzyılın sonu ve 17. yüzyılın başlarında, Hristiyanlık ile Stoacılığın sistematik bir sentezini oluşturma çabaları karşımıza çıkar. Bu bağlamda, Neo-Stoacı hareketin en önemli temsilcisi Justus Lipsius'tur. Helenistik düşünce okullarının, erken modern felsefe üzerindeki etkisi, Miller ve Inwood 2003'te derlenen makalelerin ana konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca bkz. Osler 1991 ve Strange ve Zupko 2004.

### 5.4 Stoacılığın Çağdaş Felsefe Üzerindeki Etkisi

Stoacı metinler, 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında kolayca erişilebilir olmasa da, Prantl'ın, ilk cildinde Stoacı mantık üzerine uzun bir bölüm içeren 1855 tarihli *Batı Mantığı Tarihi*'nde olduğu gibi, Stoacıların bazı görüşleri antolojilerde ve tarih araştırmalarında yer buldu. S. Bobzien tarafından yakın zamanda yapılan bir araştırma (2021), Prantl'ın eserinin, birçokları tarafından analitik felsefenin kurucusu olarak görülen 20. yüzyıl filozof Gottlob Frege'yi etkilemiş olabileceğini iddia ediyor. Bu çalışmada Bobzien, Frege'nin çalışmalarının bir kısmının bu Stoacı metinlerden türetildiğine ve büyük ölçüde bu metinlere borçlu olduğuna dair bulgular sunuyor.

### Bibliyografya

Bu girişteki alıntılarla ilgili bir not: Mümkün olan yerlerde yazarın adını kullanarak birincil kaynaklara atıfta bulunduk, Long ve Sedley 1987 atfını ise yanlarına ekledik. Örneğin, "Aetius, 26A", Long ve Sedley'nin "metin A" şeklinde atıfta bulunduğumuz derlemesini 26. bölümünün yazarı olan ifade ediyor. Alıntı yaptığımız metinlerde, aksi belirtilmedikçe Long ve Sedley'nin çevirisini kullandık.

von Arnim, H., 1903–5 *Stoicorum Veterum Fragmenta* Leipzig: Teubner. [SVF]

Dufour, R., 2004, *Chrysippe. Oeuvre philosophique*, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres.

Hülser, K., 1987–88. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag. [FDS]

Inwood, B., 2022. *Later Stoicism, 155 BC to AD 200: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Inwood, B. and L. P. Gerson, 1997, *Hellenistic Philosophy* 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing. [IG]

- Long, A. A. and D. N. Sedley, 1987, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press [LS]
- Nickel, R., 2009, *Stoa und Stoiker. Auswahl der Fragmente und Zeugnisse*, 2 vols. Dusseldorf: Artemis und Winkler
- Bowen, A. and R. Todd, 2004, *Cleomedes' Lectures on Astronomy*, Berkeley: University of California Press. [A translation of the Stoic Cleomedes' work on astronomy, together with introduction and commentary.]
- Boys-Stones, G., 2018, *L. Annaeus Cornutus: Greek Theology, Fragments and Testimonia*, Atlanta: Society of Biblical Literature. [Greek text with facing page translation, with introduction and notes]
- Edelstein, L. and I. G. Kidd, 1972, *Posidonius*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press. [Greek and Latin texts; introduction in English]
- Graver, M., 2002, *Cicero on the Emotions: Tusculan Disputations 3 and 4*. Chicago: University of Chicago Press. [English translation and notes]
- Graver, M. and A. A. Long, 2015, *Seneca: Letters on Ethics to Lucilius*, Chicago: University of Chicago Press. [English translation of all 124 extant letters]
- Inwood, B., 2007, *Seneca: Selected Philosophical Letters, Translated with Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- Pomeroy, A., 1999, *Arius Didymus: Epitome of Stoic Ethics*, Atlanta: Society of Biblical Literature. [Greek text with facing page translation and notes].
- Ramelli, I., 2009, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*, Atlanta: Society of Biblical Literature. [Greek text with facing page translation. Extensive notes.]
- Van Staaten, M., 1962, *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden: Brill.
- Algra, K., and J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (eds.), 1999, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arenson, K. (ed.), 2020, *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York: Routledge.
- Inwood, B. (ed.), 2003, *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sellars, J. (ed.), 2016, *The Routledge Companion to the Stoic Tradition*, New York: Routledge.
- Introductions to Stoicism
- Brennan, T., 2005, *The Stoic Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J. M., 2012, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Inwood, B., 2018, *Stoicism: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A., 2002, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford: Oxford University Press.

- , 1986, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2nd edition, London: Duckworth.
- Nussbaum, M., 1994, *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press.
- Rist, J. M., 1969, *Stoic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandbach, F. H., 1994, *The Stoics*, 2nd edition, London: Duckworth.
- Sellars, J., 2006, *Stoicism*, Berkeley and Durham: University of California Press and Acumen, UK.
- Sharples, R. W., 1996, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, London: Routledge.
- Annas, J., 1990, 'Stoic Epistemology', in S. Everson (ed.), *Epistemology: Cambridge Companions to Ancient Thought I*, Cambridge: Cambridge University Press, 184–203.
- , 1992, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press.
- , 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford: Oxford University Press.
- Atherton, C., 1988, 'Hand over Fist: The Failure of Stoic Rhetoric', *Classical Quarterly*, 38(2): 392–427.
- , 1993, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Atherton, C. and D. Blank, 2003, 'The Stoic Contribution to Traditional Grammar', in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 310–327.
- , 2013, 'From Plato to Priscian: Philosophy's Legacy to Grammar', in K. Allen (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Linguistics*, Oxford: Oxford University Press, 282–339.
- Bailey, D. T. J., 2014, 'The Structure of Stoic Metaphysics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 46: 253–309.
- Baltzly, D., 2003, 'Stoic Pantheism', *Sophia*, 34: 3–33.
- Baratin, M., 1989, *La naissance de la syntaxe à Rome*, Paris: Les Editions de Minuit.
- Barnes, J., 1997, *Logic and the Imperial Stoa*, Leiden: Brill.
- , 2007, *Truth, etc: Six Lectures on Ancient Logic*, Oxford: Oxford University Press.
- Barnes, J., Bobzien, S., and Mignucci, M., 1999, 'Logic', in K. Algra, et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 77–176.
- Barney, R., 2003, 'A Puzzle in Stoic Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24: 303–40.
- Betegh, G., 2003, 'Cosmological Ethics in the Timaeus and Early Stoicism', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24: 273–302.
- Blank, D. L., 1982, *Ancient Philosophy and Grammar: The Syntax of Apollonius Dyscolus*, Chico: Scholars Press.
- , 2000, 'The Organization of Grammar in Ancient Greece', in S. Auroux et al. (eds.), *History of the Language Sciences*, Berlin: De Gruyter, 400–17.

- Bobzien, S., 1986, *Die stoische Modallogik*, Würzburg: Koenigshausen and Neumann.
- , 1996, ‘Stoic Syllogistic’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 14: 133–92.
- , 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon.
- , 2002, ‘Chrysippus and the Epistemic Theory of Vagueness’, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 102(1): 217–238.
- , 2012, ‘How to Give Someone Horns: Paradoxes of Presupposition in Antiquity’, *Logical Analysis and History of Philosophy*, 15: 159–84.
- , 2021, ‘Frege Plagiarized the Stoics’, in F. Leigh (ed.), *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: Keeling Lectures 2011–2018*, London: University of London Press, 149–206.
- Bobzien, S. and S. Shogry, 2020, ‘Stoic Logic and Multiple Generality’, *Philosophers’ Imprint*, 20(31): 1–36.
- Brennan, T., 1996, ‘Reasonable Impressions’, *Phronesis*, 41(3): 318–334.
- , 2009, ‘Stoic Souls in Stoic Corpses’, in D. Frede and B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin: De Gruyter, 389–407.
- Brittain, C., 2002, ‘Non-Rational Perception in the Stoics and Augustine’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 22: 253–308.
- Bronowski, A., 2019, *The Stoics on Lekta. All There Is to Say*, Oxford: Oxford University Press.
- Brunschwig, J., 1988, ‘La théorie stoïcienne du genre suprême et l’ontologie platonicienne’, reprinted and translated into English in his 1994 *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 92–157.
- Castagnoli, L., 2010, ‘How Dialectical Was Stoic Dialectic?’, in A. Nightingale and D. Sedley (eds.), *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 153–179.
- Caston, V., 1999, ‘Something or Nothing: The Stoics on Concepts and Universals’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17: 145–213.
- , forthcoming, ‘The Stoics on Mental Representation’, in J. Klein and N. Powers (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenistic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. [accessed online via author’s personal website]
- Cavini, W., 1993, ‘Chrysippus on Speaking Truly and the Liar’, in K. Döring and T. Ebert (eds.), *Dialektiker und Stoiker: Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 85–109.
- Christensen, J., 1962, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhagen: Munksgaard.
- Colish, M., 1985, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 volumes, Leiden: E.J. Brill.

- Cooper, J.M., 1999a, 'Eudaimonism, the Appeal to Nature, and "Moral Duty" in Stoicism', in his *Reason and Emotion*, Princeton: Princeton University Press, 427–448.
- , 1999b, 'Posidonius on Emotions', in his *Reason and Emotion*, Princeton: Princeton University Press, 449–484.
- , 2004, 'Justus Lipsius and the Revival of Stoicism in Late-Sixteenth-Century Europe', in N. Brender and L. Krasnoff (eds.), *New Essays on the History of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 7–29.
- , 2005, 'The Emotional Life of the Wise,' in *Southern Journal of Philosophy*, 43 (Supplement): 176–218.
- , 2012, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton: Princeton University Press.
- Denyer, N., 1999, 'The Master Argument of Diodorus Cronus: A Near Miss', *Logical Analysis and History of Philosophy*, 2: 239–52.
- Durand, M., 2019, 'What Does "This" Mean? Deixis and the Semantics of Demonstratives in Stoic Propositions', *Methodos* 19. doi:10.4000/methodos.6023
- Ebbesen, S., 2009, 'Priscian and the Philosophers' in M. Baratin, C. Colombat, L. Holtz (eds.). *Priscien: transmission et refondation de la grammaire, de l'Antiquité aux Modernes*, Turnhout: Brepols, 85–108.
- Engberg-Pedersen, T., 2000, *Paul and the Stoics*, Westminster: John Knox Press. [Specifically on the alleged correspondence between Paul and Seneca, see J. B. Lightfoot, *The Letters of Paul and Seneca*, London: Macmillan, 1890, and Aldo Moda, 'Seneca e il Cristianesimo', *Henoah*, 5 (1983): 93–109.]
- Engstrom S., and J. Whiting (eds.), 1996, *Aristotle, Kant and the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Frede, M., 1977, 'The Origins of Traditional Grammar', reprinted in his 1987 *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 338–359.
- , 1983, 'Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions', reprinted in his 1987 *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 151–76.
- , 1994a, 'The Stoic Notion of a Grammatical Case', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 39: 13–24.
- , 1994b, 'The Stoic Notion of a Lekton', in S. Everson (ed.), *Language: Cambridge Companions to Ancient Thought* 3, Cambridge: Cambridge University Press, 109–128.
- , 1994c, 'The Stoic Conception of Reason', in K. Boudouris (ed.), *Hellenistic Philosophy*, Athens: International Society for Greek Philosophy and Culture, 50–63.
- , 1999, 'Stoic Epistemology', in K. Algra, et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 295–322.
- , 2011, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Berkeley: University of California Press.



- Gaskin, R., 1995, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Berlin: De Gruyter.
- , 1997, ‘The Stoics on Cases, Predicates and the Unity of the Proposition’, *Bulletin of the Institute of Classical Studies (Supplement)*, 68: 91–108.
- Gill, C., 2006, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldschmidt, V., 1972, ‘Υπάρχειν et ὑφιστάσθαι dans la philosophie stoïcienne’, *Revue Des Études Grecques*, 85(406): 331–344.
- Gourinat, J-B., 2000, *La Dialectique des Stoïciens*, Paris: Vrin.
- Graver, M., 2007, *Stoicism and Emotion*, Chicago: University of Chicago Press.
- Greene, B., 2018, *The Imperfect Present: Stoic Physics of Time*, University of California/San Diego Doctoral Dissertation.
- Hahn, D.E., 1977, *The Origins of Stoic Cosmology*, Columbus: Ohio State University Press.
- de Harven, V., 2015, ‘How Nothing Can Be Something. The Stoic Theory of Void’, *Ancient Philosophy*, 35(2): 405–429.
- , 2016, ‘Necessity, Possibility and Determinism in Stoic Thought’, in M. Cresswell, E. Mares and A. Rini (eds.), *Logical Modalities from Aristotle to Carnap: The Story of Necessity*, Cambridge: Cambridge University Press, 70–90.
- Helle, R., 2018, ‘Hierocles and the Stoic Theory of Blending’, *Phronesis*, 63(1): 87–116.
- , 2021, ‘Self-Causation and Unity in Stoicism’, *Phronesis*, 66(2): 178–213.
- , 2022, ‘Colocation and the Stoic Definition of Blending’, *Phronesis*, 67(4): 462–497.
- Hensley, I., 2018, ‘On the Separability and Inseparability of the Stoic Principles’, *Journal of the History of Philosophy*, 56(2): 187–214.
- , 2020, ‘The Physics of Pneuma in Early Stoicism’, in S.M.P. Coughlin, D. Leith, and O. Lewis (eds.), *The Concept of Pneuma after Aristotle*, Berlin: Edition Topoi, 171–201.
- , 2021, ‘The Physics of Stoic Cosmogony’, *Apeiron*, 54(2): 161–187.
- Hudson, H., 1990, ‘A Response to A. A. Long’s “The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence”’, *The Southern Journal of Philosophy*, 28: 149–58.
- Ierodiakonou, K., 1993, ‘The Stoic Division of Philosophy’, *Phronesis*, 38(1): 57–74.
- Ildefonse, F., 1997, *La naissance de la grammaire dans l’antiquité grecque*, Paris: Vrin.
- Inwood, B., 1985, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford: Clarendon.
- , 1999, ‘Rules and Reasoning in Stoic Ethics’, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 95–127.

- , 2012, ‘How Unified is Stoicism Anyway?’, in R. Kamtekar (ed.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas*, Oxford: Oxford University Press, 223–244.
- Ju, A. E., 2009, ‘The Stoic Ontology of Geometrical Limits’, *Phronesis*, 54 (4–5): 371–389.
- Klein, J., 2015, ‘Making Sense of Stoic Indifferents’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49: 227–281.
- , 2016, ‘The Stoic Argument from *Oikeiōsis*’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50: 143–200.
- Lallot, J., 1988, ‘Origines et développement de la théorie des parties du discours en Grèce’, *Langages*, 92: 11–23.
- Lewis, E., 1995, ‘The Stoics on Identity and Individuation’, *Phronesis*, 40: 89–108.
- Long, A. A., 1971, ‘Language and Thought in Stoicism’, in his *Problems in Stoicism*, London: Athlone, 75–113.
- , 1985, ‘The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence’, *The Southern Journal of Philosophy*, 23: 13–17.
- , 2002, ‘Zeno’s Epistemology and Plato’s *Theaetetus*’, in T. Scaltsas and A. S. Mason (eds.), *Zeno of Citium and His Legacy: The Philosophy of Zeno*, Larnaca: Municipality of Larnaca, 115–30.
- , 2008, ‘Philo on Stoic Physics’, in F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden: Brill, 121–140.
- Lorenz, H., 2011, ‘Posidonius on the Nature and Treatment of the Emotions’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 40: 189–211.
- Luhtala, A., 2005, *Grammar and Philosophy in Late Antiquity: A Study of Priscian’s Sources*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Magrin, S., 2018, ‘Nature and Utopia in Epictetus’ Theory of *Oikeiōsis*’, *Phronesis*, 63(3): 293–350.
- Meinwald, C., 2005, ‘Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology’, *Phronesis*, 50(3): 215–231.
- Menn, S., 1995, ‘Physics as a Virtue’, *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 11(1): 1–34.
- , 1999, ‘The Stoic Theory of Categories’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17: 215–247.
- Mignucci, M., 1999, ‘The Liar Paradox and the Stoics’, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 54–70.
- Miller, F. and B. Inwood (eds.), 2003, *Hellenistic and Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nawar, T., 2014, ‘The Stoic Account of Apprehension’, *Philosophers’ Imprint*, 14(29): 1–21.
- , 2017, ‘The Stoics on Identity, Identification, and Peculiar Qualities’, *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 32(1): 113–159.

- , 2020, ‘The Stoic Theory of the Soul’, in K. Arenson (ed.), *The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy*, New York: Routledge, 148–159.
- , 2022, ‘Clear and Distinct Perception in the Stoics, Augustine, and William of Ockham’, *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplementary Volume)*, 96(1): 185–207.
- Obdrzalek, S., 2012, ‘From Skepticism to Paralysis: The Apraxia Argument in Cicero’s *Academica*’, *Ancient Philosophy*, 32(2): 369–392.
- Osler, M. J., 1991, *Atoms, Pneuma and Tranquillity: Epicurean and Stoic themes in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Perin, C., 2005, ‘Stoic Epistemology and the Limits of Externalism’, *Ancient Philosophy*, 25(2): 383–401.
- von Prantl, C., 1855, *Geschichte der Logik in Abendlande [History of Western Logic]*, Leipzig: Hirzel.
- Reydams-Schils, G., 1999, *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato’s Timaeus*, Turnhout: Brepols.
- Salles, R., 2005, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Burlington VT: Ashgate.
- , 2009, *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2015, ‘Two Early Stoic Theories of Cosmogony’, in A. Marmodoro and B. D. Prince (eds.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press, 11–30.
- , 2018, ‘Two Classic Problems in the Stoic Theory of Time’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 55: 133–184.
- Schofield, M., 1984, ‘Ariston of Chios and the Unity of Virtue’, *Ancient Philosophy*, 4(1): 83–96.
- , 1991, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schwab, W., forthcoming, ‘Non-Perceptual Katalēptic Impressions in Stoicism’, *Journal of the History of Philosophy*.
- Sedley, D. N., 1982, ‘The Criterion of Stoic Identity’, *Phronesis*, 27: 255–75.
- , 1984, ‘The Stoic Theory of Universals’, *The Southern Journal of Philosophy*, 23: 87–92.
- , 1999, ‘Hellenistic Physics and Metaphysics’, in K. Algra, et al. (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 355–411.
- , 2002, ‘Zeno’s Definition of Phantasia Katalēptikē’, in T. Scaltsas and A. S. Mason (eds.), *Zeno of Citium and His Legacy: The Philosophy of Zeno*, Larnaca: Municipality of Larnaca, 135–54.
- , 2003, ‘The School, from Zeno to Arius Didymus’, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press, 7–32.
- Sellars, J., 2011, ‘Stoic Ontology and Plato’s Sophist’, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 54: 185–203.

- Shogry, S., 2018, 'Creating a Mind Fit for Truth: The Role of Expertise in the Stoic Account of the Kataleptic Impression', *Ancient Philosophy*, 38(2): 357–381.
- , 2019, 'What Do Our Impressions Say? The Stoic Theory of Perceptual Content and Belief Formation', *Apeiron*, 52(1): 29–63.
- , 2021, 'The Stoic Appeal to Expertise: Platonic Echoes in the Reply to Indistinguishability', *Apeiron*, 54(2): 129–159.
- , 2022, 'The Starting-Points for Knowledge: Chrysippus on How to Acquire and Fortify Insecure Apprehension', *Phronesis*, 67(1): 62–98.
- Sluiter, I., 1990, *Ancient Grammar in Context. Contributions to the Study of Ancient Linguistic Thought*, Amsterdam: VU University Press.
- Sorabji, R., 1990, 'Perceptual Content in the Stoics', *Phronesis*, 35(3): 307–314.
- , 2000, *Emotion and Peace of Mind: from Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford: Oxford University Press.
- Stojanović, P., 2019, 'Zeno of Citium's Causal Theory of Apprehensive Appearances', *Ancient Philosophy*, 39(1): 151–174.
- Strange, S. and J. Zupko (eds.), 2004, *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Striker, G., 1987, 'Origins of the Concept of Natural Law', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2: 79–94.
- , 1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Swiggers, P., and A. Wouters, (eds.), 2002, *Grammatical Theory and Philosophy of Language in Antiquity (Orbis Supplementa 19)*. Leuven: Peeters.
- Tieleman, T. L., 2007, 'Panaetius' Place in the History of Stoicism. With Special Reference to his Moral Psychology', in A.M. Ioppolo and D.N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians and Platonizers*, Napoli: Bibliopolis, 103–142.
- Verbeke, G., 1983, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Vogt, K. M., 2008, *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2012, *Belief and Truth: A Skeptic Reading of Plato*, Oxford: Oxford University Press.
- , 2022, 'Vagueness and Kataleptic Impressions', *Proceedings of the Aristotelian Society (Supplement)*, 96(1): 165–183.