

T.C.

İstanbul Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Eski Çağ Dilleri ve Kùltürleri Anabilim Dalı  
Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**SENECA'NIN DE IRA ADLI ESERİNDE  
ÖFKE VE AKIL**

İhsan Berk ÖZCANGİLLER

2501070448

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Bedia Demiriş

İstanbul 2009

TEZ ONAY SAYFASI

# SENECA'NIN **DE IRA** ADLI ESERİNDE ÖFKE VE AKIL

İhsan Berk Özcangiller

## ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Seneca'nın, temel alacağımız **De Ira** adlı eserinde, konu ile ilgili olarak Aristotelesçi ve Epikuroşçu okulların tezlerini çürütürken, savunucusu olduğu Stoa okulunun anlayışı doğrultusunda, insanın tamamen bir akıl varlığı olarak, hangi nedenlerden dolayı duygulardan kaçınması gerektiği; niçin özellikle öfke denen duygunun üzerinde ısrarla durulduğu ve bir akılsal varlık olan, hatta sadece bir akıl varlığı olan insanın onu o yapan şeyden, yani akıldan nasıl ayrı düşmeyip onu sağlamlaştırabildiği konusunu ne şekilde ortaya koyduğunu incelemektir. Bu tür bir incelemeye temel oluşturmak için Aristoteles, Epikuros ve Stoa Okullarının duygu-akıl ilişkisi çözümlenirken ve insan denen varlığa dair, söz konusu Okulların anlayışları incelenirken, o dönemdeki insan psikolojisine dair, özellikle de, **De Ira** adlı eser merkez alındığı için, Stoa Okulunun, insan psikolojisine ahlaki açıdan yaklaşan görüşleri ortaya konacaktır.

## ANGER AND REASON IN SENECA'S WORK CALLED BY **DE IRA**

İhsan Berk Özcangiller

### **ABSTRACT**

The purpose of this study is to examine the way of putting forth by Seneca in his work titled **De Ira**, while invalidating the thesis of the Aristotelian and Epicurian schools relating to the subject, in accordance with the school of Stoa which he defends, on the issue that for which reasons the human as an asset of reason should avoid the emotions, why he particularly emphasizes on the emotion of anger insistently and the human who is a reason asset and even actually who is only an asset of reason does not fall separate than the thing which makes him this, namely reason, and he reinforces it instead. In order to form a basis for such an examination, while the emotion-reason relationship of the Aristotle, Epicurus and Stoa schools is analyzed and while the approaches of the mentioned schools are examined concerning the asset named human, particularly because of the work named **De Ira** is taken as center concerning the human psychology in that period, the opinions of the school of Stoa approaching the human psychology from the ethical point of view will be put forth.

## ÖNSÖZ

Doğa Filozofları sonrasında Antik Dünya’da Sokrates ile birlikte, insan, bakışlarını dışarıdan kendine çevirmiştir. Tıpkı yeni doğmuş bir bebek gibi kendini tanıma ihtiyacı hissetmiştir. Toplumsal gelişmeler, insanın kendisiyle ve çevresiyle ilişkisinde değişikliklere neden olmuştur. Platon ve Aristoteles sonrasında, Hellenistik dönemde insan, kişi olarak mutluluğun yolunu arar olmuştur. Kişinin bu dünyada yaşarken huzurlu ve mutlu bir yaşam sürmesi gayesini güden okullardan biri de Stoa Okuludur. Stoa filozofları için insan bir akıl varlığı olduğundan, onun mutluluğa ulaşmasının tek şartı aklını yetkin kılması ve onu insanlığından uzaklaştıracak duygulardan uzak olmasıdır. Kişinin bunu başarması için kendini tanıması gerekir ve bu durumda insanın, psikolojik yapısını çözmesi gerekir. Bu sayede kişi kendinin ne olduğunu bilmesi ile doğasına uygun hareket ederek mutluluğa ulaşmış olur.

Seneca’nın **De Ira** adlı eseri, Stoa okulunun duygu-akıl ilişkisi ile ilgili görüşlerini ve özellikle de öfke-akıl ilişkisi anlayışını günümüze ulaştıran tek eserdir. Öfke üzerine Plutarkhos ve Philodemos’un da eserleri vardır, ancak Stoa felsefesinin bu konudaki düşüncesini en detaylı şekilde bize aktaran Seneca’nın **De Ira** adlı eseridir. Biz bu eserde, hem Stoa okulunun duygu-akıl ilişkisine dair anlayışının zıttı anlayışları benimseyen Aristoteles ve Epikuros ile takipçilerinin görüşlerini çözümleyeceğiz, hem de Stoa okulu ve Seneca’nın görüşlerini analiz ederek, o günün insana bakışını, insan psikolojisini ahlaki açıdan çözümleyişini göreceğiz. Bunların yanı sıra, Stoa Okulunun insanı insan yapan aklın sağlamlaştırılması için ne gibi tedavi yöntemleri izlediğini, son olarak da Seneca’nın, bir üyesi olduğu Stoa Okulunun görüşlerine yeni bir şey katıp katmadığını öğreneceğiz.

Danışmanlığını üstlenerek bu tezi hazırlamamda bana destek olan hocam Sn. Prof. Dr. Bedia Demiriş’e, tezi hazırladığım süre içerisinde görüşlerinden yararlandığım hocalarım Sn. Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken’e, Sn. Yard. Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu’na; sevgili hocalarım Sn Yard. Doç. Dr. Çiğdem Menzilioğlu’na, Doç. Dr. Faruk Akyol’a teşekkürlerimi sunmayı gönül borcu bilirim.

## İÇİNDEKİLER

ÖZ .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖNSÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ .....	1
1. SENECA ve DE IRA ESERİ .....	7
1.1. Seneca'nın Yaşamı, Eserleri, Felsefesi .....	7
1.2. De Ira Eseri .....	18
2. SENECA ÖNCESİ FELSEFE OKULLARINDAN ARISTOTELES, EPIKURO ve STOA OKULUNDA ÖFKE DUYGUSU.....	23
2.1. Aristoteles'in Öfke (Orge) Anlayışı.....	23
2.1.1. Pathos ve Epithymia.....	23
2.1.2. Aristoteles'in Duygu (Pathos) Anlayışına Genel Bakış.....	26
2.1.3. Pathos ve Ethike Arete (Karakter Erdemi).....	31
2.1.4. Öfke (Orge) Çözümlemesi .....	37
2.2. Epikuros'un Öfke (Orge) Anlayışı.....	44
2.3. Stoa Felsefesi'nde Pathos Anlayışı .....	57
3. DE IRA'DA ÖFKE (IRA) ANLAYIŞI.....	77
3.1. Öfke Üzerine Teorik Sorular.....	77
3.1.1. Öfkenin Seçilmesinin Nedeni Nedir? .....	77
3.1.2. Öfke Nedir?.....	79
3.1.3. Duyguların Oluşum Aşaması: Duygular İradi Midir? .....	84
3.2. Karşıt Görüşlere Yanıtlar .....	90

3. 3. Tedavi.....	102
3.3.1. Öfkenin Tedavisinin Gerekliği ve Yok Edilebilirliği .....	102
3.3.2. Öfkeden Sakınmanın Yolları.....	105
3.3.3. Öfkenin Bastırılması ve Başkalarının Öfkesinin Durdurulması .....	115
SONUÇ .....	121
KAYNAKÇA.....	126
Antikçağ Kaynakları .....	126
Modern Çalışmalar.....	128

## KISALTMALAR LİSTESİ

### TEKNİK KISALTMALAR

A.e.	Aynı eser/yer
A.g.e.	Adı geçen eser
A.y.	Yazara ait son zikredilen yer
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör/yayına hazırlayan
S.	Sayfa
T.y.	Basım tarihi yok
V.d.	Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler



## GİRİŞ

Seneca'nın **De Ira (Öfke Üzerine)** adlı eserinde öfke (**ira**) ve akıl (**ratio**) ilişkisi, aslında geniş çapta ele alındığında duygu (**affectus**) ve akıl (**ratio**) ilişkisi içinde incelenmelidir. Öfke, korku, acıma gibi bilişsellik özelliğine sahip arzu çeşidi olarak duygulara, Antik Çağda farklı biçimlerde yaklaşılmıştır. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, duygu ve akıl ilişkisinin sorgulanması insanların birbirleriyle ilişkilerini ilgilendiren, insanın içinde yaşadığı toplumla ilişkisini ele alan etik için, ayırt edilmesi gereken bir olgu olarak görülmüştür. Bir toplumsal varlık olan insanın, toplumun diğer bireyleriyle karşılıklı ilişkileri konusunda nasıl bir tutum sergileyeceği, etik bir yaklaşımla kişinin mutluluk gayesine nasıl ulaşabileceği konusunda öncelikli olan şeyin, kişinin kendisinin neliğini ortaya koyabilmesi olduğu kabul edilir. “İnsan nedir? Nasıl bir varlıktır? Onu diğer canlılardan ayıran özellik nedir?” Bu türden sorular sormak insanın etik anlamda kendini tanımasını, ayırt edici özelliklerini bilmesini, bu farkındalık içinde hareket etmeye çalışarak yaşamda insanlığını gerçekleştirebilmesini ve mutlu olabilmesini sağlar. Eski Yunan'ın teleolojik dünya görüşünde insan için amaç adil, erdemli yaşamak, yani insana ait işlevleri tam bir uyum içerisinde ortaya koymak ve bunu yaşama yansıtmaktır.<sup>1</sup>

İnsanın bu amacı gerçekleştirebilmesi için, kendinin ayırt edici özelliğinin farkında olması gerekir. İnsan ister maddeci isterse maddeci olmayan yaklaşımda ele alınsın, her ikisinde de ortak olan özellik, onun bir ruha sahip olduğudur. Ancak ruha, yani canlılık, hareketlilik ya da duyumsama yetisine sahip olan tek canlı insan değildir, bitkiler ve hayvanlar da ruha sahiptirler. Aristotelesçi yaklaşımda bitkiler ruhun beslenme ve büyüme yetisine, hayvanlar hareket ve duyumsama yetisine sahiptirler. Her canlı doğasına göre, onu o yapan şeye göre, bir gelişim sergiler. Her canlı doğasını olması gerektiği şekilde ortaya koymalıdır; doğasının gereklerini yerine getirmezse, aksi takdirde eksik ya da sakat kalır. Canlıların eksiksiz oluşları, doğalarının tamlığına ermeleri erdemdir. Erdem tamlıktır, yetkinliktir, olması

---

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 34.

gerekenin olmuş olmasıdır. Ve bu durumun sonunda düzen, huzur ve ahenk ortaya çıkar.

Peki, insan için bu erdemli olma durumu nedir? İnsanın huzurunu sağlayan, onu o yapan, mutluluğa ulaştıran, doğası, ayırt edici özelliği nedir? Bu soruların cevabı insanın akla (**logos, ratio**) sahip olmasıdır. Akıl insanın ayırt edici özelliğidir. İnsanın erdemi bu yetiyi tam olarak kullanması, ona uygun eylemesi, onu etkin kılmasıdır. Platon ve Aristotelesçi yaklaşımda her canlının kendi doğasını tam olarak ortaya koyması onun erdemidir. At, çevikliği ile, hızlı koşması ile erdem sahibir; bitkiler olması gerektikleri şekilde büyürlerse erdemlidirler; insana gelince, insan aklını etkin kılabilirse, kendi doğasına ait bu yetiye uygun hareket ederse, eylese erdemlidir. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, Platoncu ve Aristotelesçi görüşte ruh parçalıdır. Ruha yönelmek, onu çözmeye çalışmak ve onu tanımlamak ayrıca insanı da tanımlamak olacaktır. Ruh akıllı olan ve akıllı olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Ruhun akıl dışı kısmı insanların bitkiler ve hayvanlarla ortak olarak paylaştığı yetidir. Bu kısım aracılığıyla insan tıpkı bitkiler gibi büyür, ürer, tıpkı hayvanlar gibi hareket etme özelliği gösterir ve duyumsama yetisini ortaya koyar. Ancak insan akıl dışı kısmın haricinde akıl sahibi kısma sahip olması ile bitkiler ve hayvanlardan ayrılır. İnsan akıl sayesinde bilgi (**episteme**) sahibi olabilir; akıl sayesinde hem olumsal olmayan sabit gerçeklere dayalı hakiki bilgiye (**episteme**) sahip olur hem de olumsal olaylarla ilişkili olarak pratik aklın rehberliğinde yaşamın günlük olayları karşısında doğru şekilde eyleyebilir. Epikuros felsefesine ve Stoa felsefesine göre de insan için ayırt edici özellik işte bu akıl gücüdür. İnsan ruhunun diğer akıl dışı güçleri tek başlarına, insan için yararlı değil, zararlı etkenler haline gelebilirler. İnsan insanlığına uygun hareket etmek için, bitkiler ya da hayvanlardan farklı olarak bu alt doğalarını da inkar etmeden aklın rehberliğinde yaşam etkinliklerini sürdürmelidir ki, sonuçta erdemli, mutlu ya da huzurlu, dingin olabilsin. Ancak Stoa felsefesi bu konuda farklı bir görüş ortaya koyar: Diğer okullarca savunulan, insanın duygularının ve arzularının ılımlılaştırılması görüşüne karşılık, bu hislerin ortadan kaldırılması görüşünü savunur.

Bu çalışmanın amacı Seneca'nın **De Ira** adlı eserinde, Stoa felsefesinin geleneksel görüşü olan, insanın duygularının ortadan kaldırılması görüşünün ne

şekilde ve hangi gerekçelerle savunulduğunu ortaya koymaktır. Bir Stoa filozofu olan Seneca'nın **De Ira** eseri Stoa felsefesinin duygu anlayışı, duygunun akılla olan ilişkisi hakkında fikir sahibi olmamızı sağlayan yegane eserdir. Stoa felsefesinin geleneksel görüşünde ruh kısımlara ayrılmaz. Bütünlüklü bir yapıya sahiptir. Bu durumda Stoa felsefesindeki duygu görüşü de diğer okullara göre farklılık gösterir. Zira akıl ve duygu diğer okullarda ruhun eş zamanlı farklı parçalarıyken, Stoa felsefesinde akıl ve duygu aynı anda var olamayan, akıl varken duygunun, duygu varken aklın olamadığı bir yapı sergiler. İşte Seneca da bu eserinde bir Stoa filozofu olarak, okulun geleneksel görüşünü ortaya koyar, diğer okulların görüşlerine karşı çıkar, onların duygular hakkındaki görüşlerini eleştirip bu konudaki tezlerini çürütmeye çalışır. Bu eserinde Seneca Stoa felsefesinin geleneksel duygu anlayışını ortaya koyarken temelde duygular içerisinde öfkeyi konu alır. Seneca'nın bu eserinden, Stoa felsefesinin hem bu özel duygu, yani öfke, hem genel anlamda duygu, hem de duygunun karşıtı olarak akıl hakkındaki görüşlerini öğreniriz. Antik Çağdaki okulların hepsi insanın bir akıl varlığı olduğunu kabul ederken, Stoa felsefesi insan ruhunun parçalı yapısını kabul etmediği ve ruhun bütünlüklü yapısını savunduğundan, Aristoteles'in, Platon'un ve Epikuroşçuların duygu hakkındaki olumlu görüşlerine karşı çıkar. Çünkü diğer okullar insanın aklın rehberliğinde olması görüşünün yanı sıra duyguların da ılımlı olduğu sürece yararlı ve kaçınılmaz olduğunu düşünürlerken Stoa felsefesi buna tamamen karşıdır. İşte Seneca da **De Ira** adlı eserinde bize bu konular hakkında öfke duygusunun eşliğinde detaylı bilgiler verir: Hem kendi okulunun görüşünü ortaya koyar, hem de diğer okulların bu konudaki yaklaşımına karşılık Stoa okulunun tezlerini savunur. Biz bu çalışmada Seneca'nın **De Ira** adlı eserini temel alarak, bu eserin sınırları içerisinde kalıp, duygu ve akıl ilişkisini ortaya koymaya çalıştık. Seneca eserinde, Aristotelesçi ve Epikuroşçu okullara gönderme yaptığı ve Stoa felsefesinin duygu-akıl ilişkisi üzerine görüşlerini ortaya koyduğu için, biz de Aristoteles'in, Epikuros'un ve Epikuroşçuların, Stoa Okulunun duygu ve akıl konusundaki görüşlerine değineceğiz ve bundan sonra da Seneca'nın **De Ira** adlı eserini duygu-akıl ilişkisi çerçevesinde çözümleyeceğiz.

Bu çözümlenmeyi gerçekleştirirken Seneca'nın **De Ira** adlı eserinin planı doğrultusunda bir yol izleyeceğiz. Çözümlemeye geçmeden önce, çalışmamızın ilk bölümünde genel olarak Seneca'nın yaşamı, eserleri ve felsefesi hakkında bilgi verip **De Ira**'nın yazınsal bir eser olarak yapısını inceleyeceğiz, değerinden söz edeceğiz. Çalışmamızın ikinci bölümünde Seneca'nın karşı olduğu Aristotelesçi ve Epikuroşçu duygu anlayışını kavrayabilmek için, Aristoteles'in ve Epikuros ile Epikuroşçuların duygu, akıl ilişkisini inceleyeceğiz. Aristoteles'in duygu ve akıl ilişkisini ortaya koyarken özellikle onun etik konulu eserlerinden ve **Peri Psykhes** adlı eserinden yararlanacağız; ardından Seneca'nın da bağlı bulunduğu Stoa okulunun duygu ve akıl ilişkisi hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz. Tüm bu ön bilgileri elde ettikten sonra, çalışmamızın üçüncü bölümünde de Seneca'nın **De Ira** adlı eserini amacımız doğrultusunda ele alacağız ve onun bu eser çerçevesinde duygu ile akıl ilişkisi konusundaki görüşlerini ortaya koyacağız. Sonuç bölümünde de çalışmamızın sonucunda elde ettiğimiz verilerin genel bir değerlendirmesini yapıp, duygunun yapısı ile ilgili olarak Seneca'nın kendisine ait bir katkısının olup olmadığı konusunda bir yargıya varacağız.

Seneca'nın **De Ira** adlı eseri hakkında, çok fazla olmamakla birlikte, yeterli derecede modern kaynağın olduğunu söyleyebiliriz. Bu çalışmayı hazırlarken yaralandığımız belli başlı kaynaklar şunlardır: Brad Inwood'un **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**, Katharina Volk ve Gareth D. Williams tarafından hazırlanmış olan **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics** adlı eser, Richard Sorabji tarafından kaleme alınan **Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation**, John M. Cooper ve J.F.Procope tarafından hazırlanan **Seneca: Moral and Political Essays** ve Mooney Donald James tarafından hazırlanan **The Rational Psychology of Lucius Annaeus Seneca** adlı tez çalışması. Bu çalışmamızda **De Ira** adlı eserin ve diğer klasik eserlerin orijinal metni için Harvard University Press, LOEB edisyonları kullanılmıştır. Ayrıca, Aristoteles'in **Etikha Nikomakheia** adlı eseri için Saffet Babür'ün çevirisi, **Tekhne Rhetorike** adlı eseri için Mehmet H. Doğan'ın çevirisi, **Peri Psykhes** adlı eseri için Zeki Özcan'ın çevirisi; Diogenes Laertios'un **Bioi kai**

**Gnomai ton Eudokimon Philosophon** adlı eseri için Candan Şentuna'nın çevirisi de kullanılmıştır.

Çalışmamızın temel kavramları içerisinde yer alan **epithymia**<sup>2</sup>, **pathos**<sup>3</sup>, **thymos**<sup>4</sup> kelimeleri, onları kullanan okulların anlayışına göre kimi farklılıklar gösterir. **Epithymia** kelimesini biz bu çalışmada Aristoteles söz konusu olduğunda “iştiha” anlamında kullanacağız. Zira **epithymia** kelimesi bilişsel olmayan arzularla ilişkilidir. Stoa felsefesine gelince, **epithymia** kelimesi burada dört duygu cinsinden biri olarak geçer; örneğin öfke bu cinsin içerisine girer ve buradaki kullanımında **epithymia** kelimesi artık bilişsel bir anlam kazandığı için, genel anlamda “arzu” kelimesi ile karşılanacaktır. **Pathos** kelimesine gelince, Aristoteles öfke, korku ya da acıma gibi bilişsel özellik gösteren haller için bu kelimeyi kullanır ve **pathos** kelimesi bu anlamda kullanıldığında, Türkçe’de “duygu” kelimesi ile karşılanır; ancak bunun yanısıra Aristoteles bu bilişsel hallerin yanında bilişsel olmayan halleri de kastederek **pathos** kelimesini kullandığında, bu kelimeyi Türkçe’deki “etkilenim”, “duygulanım” kelimeleriyle aktarmanın doğru olacağı kanaatindeyiz. **Pathos** kelimesi Stoa felsefesinde bambaşka bir anlam kazanır ve olumsuz manada kullanılır. Genel kullanımında **pathos** kelimesinin olumsuz bir anlamı yoktur: O ne iyi, ne de kötü anlama sahip bir kelimedir, ancak Stoa felsefesinde **pathos** kelimesi “tutku” kelimesiyle ifade edebileceğimiz bir anlam kazanır. Bu çalışmada ise biz **pathos** kelimesini Stoa felsefesi için de “duygu” anlamında kullanacağız; ama burada unutulmaması gereken nokta “duygu” kelimesinin Stoa filozofları için olumsuz bir anlama sahip olduğudur. Epikuros **pathos** kelimesini çok genel bir anlamda ele almış ve “iki adet **pathos** vardır, onlar da acı ve hazdır,” demiştir; bu kullanımda **pathos** kelimesi her türlü hissi içine alır, ancak daha sonradan

---

<sup>2</sup> **Epithymia**, “birşeye yüreğini (canını) koymak, yürekten veya candan istemek, şiddetle istemek” anlamlarına gelen **epithymeio** fiilinden türemiştir. Kelime genel olarak “iştiha” ve “arzu” anlamlarında kullanılır. **Epithymetikon** (“ruhun arzu duyan kısmı”) Platon’un **Politeia** adlı eserinde üretici sınıfın bir özelliğidir ve ruhun bu kısmının erdemi ölçülülüktür (**sophrosyne**). Aristoteles için **epithymia** haz (**hedone**) arzusudur (**oreksis**).

<sup>3</sup> **Pathos** kelimesi, edilgen anlamda “bir şeye maruz kalmak, bir şeyden etkilenmek, başına bir şey gelmek” gibi anlamları olan **paskho** fiilinden türemiş olup “başa gelen iyi ya da kötü olay”, “etkilenim”, “deneyim”, “talihsizlik”, “duygu”, “tutku”, “hal”, “durum”, “özellik”, “nitelik” anlamlarına gelir.

<sup>4</sup> **Thymos** kelimesi “tutmek”, “kurban etmek” anlamlarına gelen **thuo** fiilinden türemiş olup “ruh”, “can”, “hayat ilkesi”, “soluk”, “tutku”, “arzu”, “cesaret”, “duyguların ve bilincin merkezi”, “öfke” anlamlarında kullanılır.

Philodemos'da bu kelime yine anlamı daraltılarak “duygu” anlamında kullanılır. **Thymos** kelimesi de birkaç farklı anlamda kullanılır: Aristoteles'te kimi zaman “tutku”, kimi zaman “öfke” olarak adlandırılır. Epikürosçu Philodemos **thymos**'dan “doğal olmayan aşırı öfke” olarak bahseder. Latince **animus**<sup>5</sup> kelimesine gelince, Türkçe'de bu kelimeyi tam olarak ifade edebilecek bir kelime olmadığından, bu kelime tüm çalışma boyunca Latince **animus** olarak kullanılacaktır; ancak şunu akılda tutmak gerekir, **animus** kelimesi duyguların ve akılsal işlevlerin, kendisinde gerçekleştiği yetidir.

---

<sup>5</sup> **Animus** kelimesi genel anlamda, insandaki duyusal ruhun (**anima**) karşıtı olarak insanın akılsal ruhunu ifade etmek için kullanılır. Bunun dışında, kelime kimi zaman “düşünen, hisseden, isteyen ruh” anlamında, kimi zaman da zihin ve akıl ile eş anlamda, bazen de “bellek”, “bilinç”, “yargı”, “kanı”, “kalp”, “cesaret” (çoğunlukla, çoğul şekli olan **animi**), “duyum”, “eğilim”, “tutku”, “huy”, “irade” anlamlarında kullanılır.

## 1. SENECA ve DE IRA ESERİ

### 1.1. Seneca'nın Yaşamı, Eserleri, Felsefesi

Lucius Annaeus Seneca, İspanya'nın kültür merkezi olarak geçen Corduba şehrinde yaklaşık olarak İÖ 1. yüzyılın sonuna doğru doğmuştur. Seneca, Yaşlı Seneca'nın ve eşi Helvia'nın üç oğlundan ortanca olanıydı. Annaeus'lar zamanın varlıklı ailelerindendi ve Seneca'nın babası atlı sınıfına (**equites**) mensuptu. Yaşlı Seneca, oğulları için yazdığı hitabetle ilgili eserleri **Controversiae** ve **Suasoriae** nedeniyle **Rhetor Seneca** diye adlandırılmıştır. Yaşlı Seneca'nın bir de iç savaşlardan sonraki Roma'nın durumunu anlatan bir kitabının olduğu bilinmektedir, ama bu eser günümüze ulaşamamıştır. Seneca'nın bilgili, iyi eğitim görmüş ve sağlam ahlaka sahip annesi Helvia oğullarını her zaman eğitime teşvik etmiştir. Seneca'nın felsefeyle ilgilenmesinin nedenlerinden biri de annesidir. Seneca'nın küçük kardeşi L. Annaeus Mela şair Lucanus'un babasıdır. Seneca eserlerinde ağabeyi Novatus'tan pekçok kez bahsetmiş olsa da kardeşi Mela'yı çok az anmıştır. Lucius Annaeus Novatus, Yaşlı Seneca'nın bir arkadaşı olan Iunius Gallio adındaki bir hatip tarafından evlat edinildikten sonra Iunius Gallio adını almıştır.

Babaları, Novatus ve Seneca'nın eğitimine onlara iyi konuşma sanatını öğretmekle başlar ve onları o zamanlarda adet olduğu üzere devlet yönetimi için hazırlar. Seneca, İS 16-31 yılları arasında Mısır'da **praefectus** olarak görev yapmış olan C. Galerius'un eşi olan, annesinin üvey kardeşi yani kendisinin de üvey teyzesi tarafından Roma'ya getirilmiştir.<sup>1</sup> Çocukluk ve gençlik yıllarını bu ülkede geçirdiği dönemlerde eğitimini teyzesi üstlenmiştir. Seneca Roma'da hitabetle ve felsefeyle ilgilenmiş, ama felsefe eğitimine ağırlık vermiştir. Pythagorasçı Sotion'dan desler almıştır. Sotion Seneca'yı, et yememeye teşvik etmiştir, çünkü Pythagorasçı öğretiyeye göre ruh ölümsüzdü ve ölümden sonra bir hayvan bedenine girebilirdi. Ancak Seneca'nın narin olan bünyesi bu perhiz sonucu daha da zayıf düşünce, babasının

---

<sup>1</sup> Lucius Annaeus Seneca, **De Tranquillitate Animi; Ruh Dinginliği Üzerine**, Çev. Bedia Demiriş, YKY, İstanbul, 1999, s. 8.

ısrarları üzerine bu adeti uygulamaktan vazgeçmiştir. Seneca Pythagorasçı Sotion'un dışında Stoa öğretisinin izleyicisi Attalus'un, Kynik öğretinin savunucusu Demetrius'un ve Akademialı Papirius Fabianus'un derslerini takip etmiştir; Fabianus'un dersleri sayesinde Romalı filozof Sextius ile tanışmış ve burada hergün vicdanını sorgulamayı öğrenmiştir. Ayrıca Fabianus Seneca'yı Romalılar için oldukça olağan dışı bir alan olan, doğa bilimleri ile ilgilenmeye teşvik etmiştir.<sup>2</sup> Ancak Seneca'nın felsefeyle bu denli ilgili olması babasını rahatsız etmiştir. Çünkü zamanın İmparatoru Tiberius gençliği ele geçiren bu alana hiç sıcak bakmıyordu. Ayrıca Seneca'nın sağlığı da iyice bozulmuştu. Babası, sağlığı düzelsin ve felsefeden uzak kalsın diye, onu önce Pompei'ye sonra da Mısır'a göndermiştir. Mısır'da kaldığı süre içerisinde üvey teyzesi onun bakımını üstlenmiştir. Burada kaldığı yıllarda Seneca Mısır ve Mısır dini hakkında bir deneme kaleme almıştır.<sup>3</sup>

Seneca Roma'ya İS 31 tarihinde dönmüştür ve on bir yıl sürecek politika hayatı başladığından, felsefeyi de ikinci plana itmek zorunda kalmıştır. Ama bu süreç içerisinde **Consolatio ad Marciam**'ı, **De Ira**'nın üç kitabını, kayalar, balıklar ve depremler üzerine olan bilimsel çalışmalarını yazmıştır.<sup>4</sup> Seneca İS 31-32 yıllarında devlet hazinesinin yönetimi demek olan **quaestor**'luk görevini elde etmiştir. Bu sırada hatip olarak ünü yayılmıştır, öyle ki kıskanç İmparator Caligula (İS 37-41) onun üslubu hakkında "kireçsiz kum taneleri gibi," yorumunu yapmıştır. Caligula Seneca'nın öldürülmesine karar veriyse de, İmparatorun yanındakiler onun sağlığının zaten zayıf olduğunu ve çok geçmeden öleceğini söyleyip İmparatoru ikna edince, bu karardan vazgeçilmiştir. Seneca'nın İS 41 yılından önceki yaşamı hakkında bilgimiz çok azdır. Onun güzel konuşma yeteneği, Caligula'dan sonra başa geçen ve kendisi de retoriğe ilgi duyan kekeme İmparator Claudius'un ( İS 41-54) kıskançlığına neden olmuştur. Claudius'un İmparatorluğundan önce Caligula'nın kız kardeşi Iulia Livilla ağabeyini öldürmek isteyenlerle birlik olduğundan, İS 37 yılında sürgüne yollanmıştır, ancak amcası Claudius başa geçince, onu sürgünden geri çağırmıştır. Bu durum İmparatoriçe Messalina'nın hiç hoşuna gitmemiş ve

---

<sup>2</sup> Michael Von Albrecht, **A History of Roman Literature: From Livius Andronicus to Boethius**, Çev. Ruth R. Caston ve Francis R. Scwartz, Brill, C.II, 1997, s. 1159.

<sup>3</sup> A.y.

<sup>4</sup> A.y.



Seneca'nın, Caligula'nın kız kardeşi Livilla ile zina yaptığını ileri sürerek Livilla'nın öldürülmesine ve Seneca'nın da İS 41'de Korsikaya sürgüne yollanmasına sebep olmuştur. Seneca sekiz yıl kadar sürgünde kalmış ve bu sırada kendini felsefe eserleri yazmaya, bilimle ve şiirle uğraşmaya vermiştir. İlk yıllarda daha dayanıklı olmasına rağmen, zaman geçtikçe sürgün hayatı kendisi için katlanılmaz olmaya başlamıştır. Böyle bir ruh hali içerisinde olduğu, annesini teselli etmek için yazdığı **Ad Helviam Matrem De Consolatione** adlı eserde annesinden çok, kendini teselli ediyor gibi gözükmekten ve **Ad Polybium De Consolatione** adlı eserde de hem Polybius'a hem de İmparatora nerdeyse yalvarılarda bulunmuş olmasından anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Seneca'nın Roma'ya dönüşü ancak Messalina'nın ölümünden ve Claudius'un Agrippina ile evlenmesinden sonra gerçekleşir. İS 49 yılında Agrippina'nın isteği ile Seneca sürgünden geri çağrılır. Zira Nero'nun annesi olan Agrippina oğlunun eğitimi için Seneca'nın iyi bir eğitmen olacağını düşünmüştür. Seneca Nero'ya felsefe eğitimi vermek istemiş, ancak Agrippina'nın felsefeye sıcak bakmaması neticesinde bu konuda kısıtlama yaşamıştır. Politikaya tekrar geri dönmeyi istemese de Seneca, belki de Agrippina'ya minnet borcu duyduğu için, hem **praetor**'luk (yargıçlık) görevini hem de Agrippina'nın oğlu Nero'nun tüm eğitimini üstlenmeyi kabul etmiştir. Seneca, İmparator Claudius'tan sonra oğlu Britannicus'un yerine Nero'nun geçmesi için çalışmıştır. İmparator Claudius'un öldürülmesinden sonra İS 54 yılında Nero henüz on altı yaşındayken imparator olmuştur. Nero'nun imparator olmasıyla birlikte Seneca ve muhafız kıtası komutanı Afranius Burrus İmparatorluğun idaresinde söz sahibi olmuşlardır. Seneca bu sırada büyük bir servet edinmiş ve İS 62 yılına kadar devam edecek olan bu görkemli saray yaşamını sürdürmüştür. Ancak Seneca ve Burrus devleti o denli iyi yönetmişlerdir ki sonraki İmparatorlardan Traianus daha öncesinde hiçbir **princeps**'in egemenliğinin Nero'nun ilk beş yıllık yönetimiyle kıyaslanamayacağını bildirmiştir. Bu beş yıl sonunda Nero dengesiz ve anormal davranışlar sergilemeye başlamış ve kötü eylemlere girişmiştir. Seneca bunları engellemeye çalıştıysa da başarılı olamamıştır. Nero annesi Agrippina'yı öldürmüş ve ardından Burrus zehirlenerek öldürülmüştür. Seneca bu durum üzerine

---

<sup>5</sup> Lucius Annaeus Seneca, **De Providentia; Tanrısal Öngörü**, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kocabalci Yayınevi, 1997, s. 13.

tüm servetini bırakarak görevinden çekilmeyi İmparator'dan talep etmişse de Nero onun bu isteğini reddetmiştir. Sonunda Seneca hastalığını sebep göstererek ve Nero'dan aldıklarının bir kısmını geri vererek siyasetten ayrılmıştır. İS 61-65 yılları arasında kendini tamamen felsefeye vermiş ve bu yıllar onun en verimli dönemi olmuştur. Ancak, İS 65 yılında Piso'nun başta olduğu Nero'ya karşı düzenlenen bir suikast girişimine adı karışınca, İmparator tarafından intihar etmeye zorlanmıştır. Seneca damarlarını açtırarak intihar etmeyi seçmiş ve İS 65 yılında hayata veda etmiştir.<sup>6</sup>

Seneca düz yazı ve şiir olarak pek çok eser vermiştir. Felsefe dışında, tarih, coğrafya, fizik gibi konularda da eserler kaleme alan Seneca'nın günümüze ulaşan eserleri çoğunlukla ahlak alanına aittir. Şiir ve söylev olarak kaleme aldığı eserlerden günümüze neredeyse hiçbir şey kalmamıştır. Şiir alanında yazdığı eserlerinin en önemlileri sadece üç tanesinin kesin olarak Seneca'ya ait oldukları saptanmış olan 70 epigramdır. Bunların dışında oynanmaktan çok, okunmak için yazıldıkları düşünülen dokuz adet **Tragedia**'sı vardır. Bunlardan sekizi Yunan, biri Roma konuludur: **Hercules Furens, Medea, Troiades, Phaedra, Agamemnon, Oedipus, Hercules Oetaeus, Phoenissae, Thyestes**. Roma konulu olan **Octavia**'nın Seneca'ya ait olup olmadığı şüphelidir. Seneca ayrıca Menipposçu bir tarz olan yarı düz yazı yarı şiir şeklinde, **Divi Claudii Apocolocyntosis** adlı bir eser de kaleme almıştır. Bu eseri Claudius'un ölümünden sonra yazmış olup, İmparatorun kendisini sürgüne göndermesinden ötürü ona karşı beslediği nefret ve kini dile getirmiştir. Bunlara ek olarak Seneca'nın düzyazı olarak kaleme aldığı felsefi eserleri vardır. Bu eserler dört gruba ayrılırlar: 1) **Dialogi** adı altında geçen diyalog tarzında yazılmış yedi eser, 2) Diyalogları dışında sayılan **De Clementia** ve **De Beneficiis**, 3) **Epistulae ad Lucilium** ya da **Epistulae Morales** diye anılan 124 mektup ve 4) **Naturales Quaestiones** (Doğa Sorunları). **Dialogi** adı ile anılan eserleri ise şunlardır: **De Providentia, De Constantia Sapientis, De Ira, De Vita Beata, De Otio, De Tranquillitate Animi, De Brevitate Vitae, Ad Marciam De Consolatione, Ad Helviam Matrem De Consolatione, Ad Polybium De Consolatione**.

---

<sup>6</sup> Tacitus **Annales** adlı eserinin 12. kitabında Nero'ya düzenlenen suikast hakkında geniş bir bilgi sunar ve bu sırada da Seneca'nın bu konuyla ilgili durumundan kısaca söz eder; bkz. Tacitus, **Annales**, 15. 48-74.

Seneca'nın **Dialogi** adı altında geçen eserlerinden sadece **De Tranquillitate Animi** tam anlamıyla bir diyalogtur; diğer diyaloglardaki muhatap kurgusaldır. Seneca kurgusal muhatabını “**inquis**” (“diyorsun”), “**inquit**” (“diyor”), “**aliquis dicet**” (“birisi diyecektir ki”) gibi ifade tarzları kullanarak konuya dahil eder. Diyalog boyunca bu ifade tarzları vasıtasıyla muhatabın itirazları sunulur, sonra bunlara karşılık cevaplar verilir ve deliller sıralanır; yazar bu şekilde fikirlerini ortaya koyar. Örneğin **De Ira** adlı eserinde Seneca pekçok kez Peripatetikler ve Epikürosçular gibi, Stoa okuluna karşı okulların olası eleştirilerini Novatus'un ağzından ortaya koyarak onlara cevaplar verir. Bu eserlere **Dialogi** adınının Seneca tarafından verilmediği, ancak daha geç dönemdeki bir redaktör tarafından onların **Dialogi** başlığı altında toplandığı tahmin edilmektedir<sup>7</sup>. Şimdi kısaca Seneca'nın diyaloglarının konularına değinelim<sup>8</sup>:

1- **Ad Marciam De Consolatione**: Eserin İS 37 yılından sonra yazıldığı kesindir ve genellikle İS 37-41 yılları arasına tarihlendirilir. Seneca bu eseri tarihçi Cremutius Cordus'un cesur kızı Marcia'ya atfetmiştir. Eser, üç yıl önce kaybetmiş olduğu oğlunun yasını tutmaya devam eden Marcia'yı teselli etmek için kaleme alınmıştır. Seneca Marcia ve babasının birçok durumda gösterdikleri cesareti över ve onu bu acıya metanetle katlanmaya çağırır. Eser kederi kontrol etme konusuyla ilgili olarak sistematik akıl yürütmeler içerir.

2- **Ad Helviam Matrem De Consolatione**: Consolatio'lar arasında bu eser en düzenli en zekice ve okunmaya değer olanıdır.<sup>9</sup> Sürgününün birinci ve ikinci yıllarında yazdığı bu eserde Seneca annesini teselli etmeyi amaçlar ve onu şu şekilde teselli etmete çalışır: Sürgün bir yer değiştirmeden başka birşey değildir, mutluluk dış şartlarda değil, kendi elimizdedir ve bu erdemdir ve her yerdedir. Sürgünün utanç verici oluşu sadece kişinin düşüncesinde yatar. Seneca bu görüşleri belirttikten sonra annesinin vasıflarını sayar, onun geçmişteki davranışlarını över ve ona yakışan şeyin cesaret ve metanet olduğunu söyler.

---

<sup>7</sup> Demiriş, a.g.e., s. 16.

<sup>8</sup> **De Ira** adlı eser daha sonra özel olarak ele alınacağı için, burada onunla ilgili açıklamalara yer verilmemiştir.

<sup>9</sup> J. Wight Duff, **A Literary History of Rome in The Silver Age: From Tiberius to Hadrian**, Ed. A. M. Duff, London, Barnes&Noble, 1960, s. 169.

3- **Ad Polybium De Consolatione:** Bu eser Polybius'un kardeşinin ölümü sebebiyle İS 43 yılında yazılmıştır ve Seneca'nın sürgünde yazdığı ikinci eseridir. Polybius İmparator Claudius'un azatlısıdır. Eser ona hitap eder ve amacı Polybius'u teselli etmenin yanı sıra, onu ve İmparatoru överek af istemektir. Seneca her ne kadar onları övüp af dilese de, bu eseri ona af sağlamamıştır.

4- **De Vita Beata:** Ağabeyi Gallio'ya hitaben yazılan bu eserin ne zaman yazıldığı tam olarak bilinmemekle birlikte, İS 58-59 civarında yazıldığı kabul edilir. Eserin son kısmı kayıptır. Seneca bu eserde "gerçek mutluluk nedir ve nasıl elde edilir," sorularına cevap verir. "Doğaya göre yaşamak", yani "erdemli olmak," ilk soruya, "felsefeyi izlemek," ikinci soruya cevaptır. Servet, şan, şöhret gibi şeyler, insanların sandıkları gibi, mutluluğa birşey katmazlar. Eserde, mutluluğu zevkte görenlere karşı erdemin mutluluk olduğu savunulur. Seneca bazı kişiler tarafından servetine yapılan saldırılara bu eserinde cevap verir.

5- **De Brevitate Vitae:** İS 49 yılında kayınpederi Paulinus'a yazılmıştır. Bu eserin tezi gerçek yaşamın felsefeye bağlı olduğu iddiasıdır: Filozof için yaşam kısa değildir, kitaplar sayesinde o tüm geçmiş zamana erişebilir ve eski zamanın çok değerli kimi insanlarıyla birlikte olabilir. Biz bir takım gereksiz işler ile meşgul olarak hayatı kısaltırız. Zamanı iyi kullanırsak bu yaşam yeterince uzundur.

6- **De Otio:** Bu eserin tarihlendirilmesi tamamen tahmin üzerinedir. **De Otio** Seneca'nın İS 49 yılında sürgünden dönmesinden sonra tarihlendirilir. Bu eser Serenus'a hitaben yazılmıştır. Eserin içeriğinde Seneca, çalışmak ve halk işleriyle ilgilenmek yerine, derin düşüncelere dalmayı ve dinlenmeyi öğütlediği için, arkadaşı tarafından Stoa okulu kurallarına uygun hareket etmediği şeklinde bir suçlamaya maruz kalır ve bunun aslında okulun kurallarına aykırı olmadığını ispatlamaya çalışır.

7- **De Tranquillitate Animi:** Bu eser Serenus'a hitaben yazılmıştır. Ne zaman yazıldığı tam bilinmemekle birlikte **De Constantia Sapientis**'den sonra yazıldığı düşünülmektedir. Eserin konusuna göre, Serenus eskisi gibi itirazlarda bulunmasa da Stoa felsefesinin sert kurallarını uygulamakta zorlanmaktadır ve bu konudaki tereddütlerini gidermesi için Seneca'ya başvurur. Seneca ruh dinginliğini nasıl elde

edeceğini, koruyacağını ve bu dinginliğe içsel ya da dışsal olarak tehdit olabilecek şeylere karşı nasıl karşı koyabileceğini anlatır.

8- **De Providentia**: Lucilius'a yazılan bu eserin ne zamana ait olduğu kesin olmamakla birlikte, Seneca'nın, eseri sürgündeki ilk yılında (İS41-42) yazmış olduğu ileri sürülmektedir. Lucilius burada, "Tanrısal öngörü olduğu halde, iyi insanların başına bir takım felaketlerin gelmesinin nedeni nedir," diye sorar. Seneca altı bölümlük bu eserde bu soruya tanrı ile insan arasındaki ilişkileri çeşitli yönlerden ele alarak ve Roma tarihinden seçtiği bazı örnekleri ortaya koyarak cevap verir. Eserin ana fikrinin, "kötü olarak zannettiğimiz şeylerin aslında kötü olmadıkları, kötülüklerle maruz kalan kişiler için bu kötü olayların erdemlerini sınama fırsatı olduğu," söylenebilir.

9- **De Constantia Sapientis**: Eserin yazılış tarihinin Seneca'nın sürgündeki ilk yıllarına (İS 41-42) rastladığı kabul edilir. Seneca bu eserinde Epikuros felsefesini bırakıp Stoacılığa yöneldiği halde, ara sıra itirazlarda bulunan Serenus'a hitap etmektedir. Eserin ana teması şudur: Düşmanlık için yapılmış olsa da hiçbir haksızlık veya hakaret bilge insanı etkileyemez. Bu eserinde Seneca'nın, sürgün hayatına cesaretle katlandığını ve prensipleri ile hareketlerinin birbirine uyduğunu göstermek istemiş olması mümkündür<sup>10</sup>.

Seneca'nın **Dialogi** adı altında geçmeyen diğer felsefi eserleri şunlardır:

1- **De Clementia**: Eser İS 55 yılı sonunda veya 56 yılı başında yazılmıştır. Seneca'nın bu eseri yazmaktaki amacı, Genç İmparator Nero'ya bilgelerin öğütleri ile idare edilecek bir ülkenin mutluluğunu göstermek ve onu İmparatorluğu idare etmek konusunda yumuşak davranmaya yöneltmektir. Eserin birinci kitabında Nero'ya övgüde bulunur; ikinci kitapta **clementia**'nın tanımını yapar, acıma ile farkını ortaya koyar. Üçüncü kitapta da **clementia**'nın nasıl elde edilebileceğini, nasıl alışkanlık haline getirilebileceğini ve bundan dolayı oluşacak güzel sonuçları anlatır.

---

<sup>10</sup> Fatma Paksüt, **Seneca'da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı**, Ankara, y.y., 1971, s. 7.

2- **De Beneficiis:** Seneca bu eserini İS 62 yılında saraydan ayrıldıktan sonra Liberalis'e yazmıştır. Yedi kitaptan oluşan eserde iyi işlerde kullanılmak üzere, servetin arzu edilen birşey olduğu, iyi kulanmanın da, servetten başkalarını yararlandırmak olduğu teması üzerinde durulur. Seneca bu yedi kitaplık eserde iyilik etmeyi değişik yönlerden inceler ve "iyilik nasıl yapılmalıdır, kimlere iyilik edilmelidir, kimlerin iyiliği kabul edilmelidir, iyiliğe nasıl karşılık verilmelidir, iyilik neden unutulur, minnettar olmayanlara karşı nasıl davranılmalıdır," şeklindeki birçok soruya cevap verir. Eserin ana fikri ise, bir iyiliğin verdiği sonuçla veya verilen şey ile değil, verenin niyeti ile değer kazandığıdır.

3- **Naturales Quaestiones:** Yedi kitaptan oluşan bu eser, İS 62 yılından sonraki bir tarihte Lucilius'a yazılmıştır. Seneca'nın günümüze kalan tek bilim kitabıdır. Seneca birinci kitapta meteorlar, gökkuşağı üzerinde durur, ikinci kitapta **caelestia**'nın (astronomi) **sublimia**'dan (meteoroloji) ve **terrena**'dan (coğrafya) farkını ortaya koymasının yanı sıra, fırtınalardan da söz eder; üçüncü kitapta Büyük Tufanı da içeren su olaylarını ele alır; dördüncü kitapta Nil Nehrinin özelliklerinden, kar ve buzun oluşumundan bahseder; beşinci kitabı rüzgarlara ayırmıştır; altıncı kitapta depremleri, yedinci kitapta kuyruklu yıldızları anlatır. Eserin önsözünde Seneca ahlak felsefesinin yeterli olmadığını, insanın doğa bilimleriyle de uğraşması gerektiğini söylemektedir.

4- **Epistulae Ad Lucilium:** Seneca'nın bu isimle anılan eseri, onun en son ve en önemli eseridir. Yazdığı 124 mektupta Roma Stoacılığının anahatlarını görmek mümkündür. Kimi mektuplarda Lucilius'un sorularına cevap verir, kimilerinde Stoacılığın temel görüşlerini enine boyuna inceler; kimi mektuplar ise günlük olaylar hakkındadır.

Seneca'nın üslubuna gelince, anlatımını, üslubunu övenlerin yanı sıra yerenler bile onun yeni bir üslup yaratmadaki başarısını kabul etmişlerdir. Quintilianus onun üslubunu eleştirir gibi olsa da bir yandan da över<sup>11</sup>. Seneca kimi zaman aceleci, özensiz ve daldan dala atlar biçimde yazmıştır. Bunun yanı sıra onun Latincesi son derece saf hatta muhafazakardır; hem konuşma diline ait sözcükler hem de teknik

---

<sup>11</sup> Quintilianus, **Institutio Oratoria**, 10. 125-127.

terimler kullanır. Konuşma dilinden seçtiği sözcükler düz yazı eserlerinin kişisel tonuyla uyum içerisindedir ve şiirsel öğelerle karışmıştır. Diyalog tarzına yakın olması sebebiyle Seneca'nın üslubu yergiyi andırır. Seneca'nın özlü üslubu Stoa okuluna ait kısalık idealinin bir uygulaması olarak görülmektedir.<sup>12</sup> Anlatımı kısa, özlü, anlam yüklüdür; çoğu kez anlamca birbirlerine karşıt ya da ses bakımından benzer sözcüklerle sanki bir özdeyiş ya da atasözü gibi örülmüştür.<sup>13</sup> Eserlerinde vermek istediği düşünceleri genel olarak retorik ilkelere göre düzenlemiştir: Düşünceler arasında basamaklar oluştururken argümanlarını sınıflandırır; en renkli ve etkileyici olanları sona koyar.<sup>14</sup> Seneca çoğu kez bir fikri üç farklı şekilde geliştirir, bunlardan sonuncusunu bir sonraki düşünceye pürüzsüz geçişi sağlamak için kullanır. Böylece oluşan biçim bir zincire benzetilebilir: Bir önceki paragrafta ikinci tema olmuş olan şey, izleyen paragrafın öncül konusu olabilir ya da uzun bir aradan sonra tekrar ortaya çıkabilir.<sup>15</sup> Benzer bir ritim tek tek olan metinlerden başka, **Epistulae Morales**'in tümünde mektuptan mektuba geçerken de gözlenebilir. Seneca metaforları, benzetmeleri ve imgeleri metnin içeriği ile kusursuz bir uyum içerisinde kullanmıştır. Örneğin **Epistulae Morales**'te, **Consolatio**'larda tıbbi benzetmeler, **De Brevitate Vitae**'da deniz imgesi kullanır. Seneca'nın alıntılar kullanması onun yazınsal tekniğinin bir başka özelliğidir. Alıntılarla ilgili açıklamalar yaparak okuyucularına bunları nasıl kendi hayatlarına uygulayacaklarını öğretir. Önceden toplumsal hayatı etkilemiş olan retorik Seneca'nın diyaloglarında, kişinin kendisiyle yaptığı içsel diyalogu bir araç haline getirir.<sup>16</sup>

Genel olarak bakıldığında Seneca'nın eserlerinde üslup birliğinden söz edilemez: Aynı eserlerde farklı üslupların olmasının yanı sıra, aynı eserde bile üslup değişikliği görülür. Örneğin **De Clementia**'nın 1. kitabı retorik bir karaktere sahipken, 2. kitabı daha soyut ve felsefidir. Bunun bir sonucu olarak, kelimelerin genel ve terminolojik kullanımları arasında zıtlık vardır. Tekrarlamalar, açıkça tutarsızlıklar ve beklenmedik geçişler çoğu kez okuyucunun anlatılmak istenen şeyi

---

<sup>12</sup> Albrecht, **a.g.e.**, s. 1183.

<sup>13</sup> Seneca, **Epistulae Morales Ad Lucilium; Seneca Ahlaki Mektuplar**, Çev., Türkan Uzel, 2. bs., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 20.

<sup>14</sup> Albrecht, **a.g.e.**, s. 1179.

<sup>15</sup> **A.y.**

<sup>16</sup> **A.e.**, s. 1180.

anlamasını zorlaştırır. Zira Seneca'nın paragraflarının yapısı felsefi bir eseri değil, bir edebiyat eserini andırır: Vermek istediği düşünceleri aktarırken bunların verilisinde bir mantık silsilesini izlemeyen Seneca'nın teknik, bir argümanı mantıksal olarak başlangıç, orta ve son olmak üzere sistematik bir biçimde geliştiren filozofa değil de bir hatibe özgüdür; bu sebeple felsefe eserlerindeki üslubunun belirgin düzensizliği zamanının hitabet sanatını yansıtır gibidir.<sup>17</sup>

Seneca'nın felsefi görüşlerine gelince, geç dönem Roma Stoa filozofu olarak kabul edilen Seneca'nın da izlediği Stoa okulu üç döneme ayrılır: Birinci dönemde okulun kurucusu Zenon, Kleanthes ile Khryssippos'un adı geçer ve bu dönem Eski Stoa adı ile anılır (İÖ 331-233), ikinci dönem Orta Stoa adı verilen dönemdir ve bu dönemde Panaitios (İÖ 180-119) ve Poseidonios (İÖ 135-51), adı öne çıkan filozoflardır. Orta Stoa döneminde Eski Stoa okulunun öğretilerinde bir takım değişiklikler olmuş, eski dönemin katı olan görüşlerinde yumuşamalar gerçekleşmiştir; ve son dönem, Seneca, Marcus Aurelius, Epiktetos, Musonius Rufus'un olduğu Roma Stoası ya da Geç Stoa olarak adlandırılır. Bazı uzmanlar Orta ve Roma Stoa Okullarında skolastik katılık ve gelenekten ayrılıklar görmüşlerdir, ama bunlar çok abartılmıştır. Seneca ve diğer geç dönem yazarları geleneksel Stoa Okulunun etiğinin, psikolojisinin, teolojisinin ya da doğa felsefesinin herhangi bir temel noktasından ayrılmamışlardır. Ancak yeni başlıkları ele almış ve yeni dikkat odaklarını tanıtmışlardır. Erken Stoa okulu kuramcıları tamamen erdemli, bilge kişi olabilmek için gerekli olan zihin durumunu ve kusursuz yaşam tarzını tanımlamak konusunda çok çaba harcamışlardır. Seneca, Panaitios'un örneğini izleyerek, tam olarak erdemli olmayan ve asla böyle olamayacaklarını bilen, ama ciddi bir biçimde yine de olabildikleri kadar iyi yaşamak isteyen kişilerin yaşamlarını nasıl düzenleyeceklerini araştırır. Teknik felsefi yazılar yazmak, diğer felsefe uzmanları ile tartışılan sorunlar üzerine tartışmaya katkı sağlamak yerine, kavrayışı güçlü olan genel okuyucuya Stoa felsefesinin teorisini ve bu felsefenin, kişilerin yaşamına nasıl uygulanacağını açıklamayı tercih eder. Seneca'nın felsefi eserleri tamamen pratik ahlakla ilgili sorulara yönelmiştir; mantık, fizik kuramı, epistemoloji ve metafizik

---

<sup>17</sup> John M. Cooper and J. F. Procope, **Seneca; Moral and Political Essays**, 9. bs., Cambridge, Cambridge University Press, 2006, s. xxviii.



hakkında söylediği az şey vardır. Seneca'nın tanrısı da Stoa felsefesinin tanrısı gibi evrene yayılmış olan ve düzeni sağlayan akıldır (**logos, ratio**). İnsan da bu akıldan pay almıştır, bu aklın bir parçasıdır ve amacı ona uygun yaşamaktır, yani doğaya uygun yaşamaktır. Doğaya uygun yaşayan kişi erdemlidir, bilgedir, akli yetkindir (**perfecta ratio**). Felsefe, erdemi sağlama yolu, düşünce dizgesidir; erdem bilgenin doğaya uygun bilgisidir; bilgelik, erdemleri olan ve onları uygulayan kişinin özelliğidir. Erdem yetkin akıldır, herşeyin tam bilgisidir, **summum bonum**'dur; gerçek ve değişmez bilgidir. Kişi bu durumdayken gerçekten mutludur, genel iradeyle, evrenin düzenini sağlayan tanrısal akılla bütünlük halindedir, doğaya uygun yaşama aşamasındadır ve işte kişinin yaşamdaki gayesi de bu hale erişmektir. Hepimiz tanrısal aklın parçalarına sahip olduğumuz için, aramızda bir ayırım yoktur, köle ya da efendi hepsi eşittir. Fark sadece bilge ve bilge olmayan arasındadır. Bu fark da sınıfsal bir fark değildir, herkese sunulan akli yetkinliğe kavuşturabilenler ya da kavuşturamayanlar arasındaki farktır. Seneca bilge olmayanların dışındakiler için avam (**vulgus**) sözcüğünü kullanırken bu sözcük aklın önderliğine teslim olmamış kişileri niteler. İnsan sadece kendine sunulmuş olan “akıl sahibi canlı” olma özelliğinin farkındalığı içerisinde olarak, bu gücünü geliştirmeye, yetkinleştirmeye çaba sarfetmelidir. Bu da ancak gerçek iyinin ne olduğunu, aslında peşinden koşulması gereken şeyin ne olduğunu bilmekle, dışsal şeylere verilen değerlerin, hatta hak etmedikleri değerlerin peşinde bir oraya bir buraya savrulmamakla, asıl değerimizi, hatta gerçek biz olan aklımızı yetkinleştirmekle ve bizi akıldan uzak tutan etken olarak duygulardan kaçınmakla ancak mümkün olabilir. Stoa felsefesinin ve Seneca'nın peşinde olduğu gaye, bu yetkinlik halidir, yani insanın kendisi olması, onu o yapan şeye, yani aklına uygun yaşaması ve böylece de mutlu olmasıdır.

## 1.2. De Ira Eseri

Seneca'nın incelemekte olduğumuz **De Ira** eserinin de içinde yer aldığı **Dialogi** başlığı altında toplanmış olan eserlerin metni için, uzmanlar uzun zamandır tek bir el yazmasını kullanmışlardır. 11. Yüzyılda yazılmış olan bu el yazması bugün Milano'da bulunmakta olup **Codex Ambrosianus** adıyla bilinmektedir. Diyalogların metnini tamamlamakta **Codex Ambrosianus**'un eksik ya da okunaksız oluşu sebebiyle yetersiz kaldığı durumlarda **Ambrosianus** el yazmasından 13. yüzyılda kopya edilmiş olan el yazmalarından yararlanılmaktadır.<sup>18</sup>

**De Ira** eserinde Seneca, sonradan Iulius Gallio olarak anılacak olan büyük kardeşi Lucius Annaeus Novatus'a<sup>19</sup> hitap eder. Novatus, İS 51'den 52'ye kadar Achaea **proconsul**'ü olarak görev yapmış olup yeni adını bu konsüllük görevinden bir süre önce almıştır. Kardeşi Iulius Gallio adını almadan önce Seneca **De Ira** adlı eserinde ona hitap etmiş olmalıdır; ancak bu eserin yazılış tarihi İmparator Caligula'nın İS 41 yılında gerçekleşen suikastından da sonra olmalıdır, çünkü bu eser İmparator hakkında çok sert eleştiriler içermektedir (bkz. **De Ira** 1.20.8; 2.33.3-6; 3.18.3-19.5).<sup>20</sup>

Hellenistik ve Roma dönemlerinde öfke hakkında pekçok şey yazılmıştır. Kynik hatip Bion'un, Stoa filozofu Antipater'in ve Poseidonios'un, Seneca'nın hocası Sotion'un, Epikuroşçu Gadara'lı Philodemos'un, Plutarkhos'un ve Seneca'nın öfke üzerine denemelerinin olduğunu biliyoruz.<sup>21</sup> Bu dönemde duygular üzerine de sayısız eser bulunmaktaydı. Bu eserlerden en ünlüsü Khryssippos tarafından yazıldı. Khryssippos'un eserinin ilk üç kitabı duygularla ilgili teorik soruları, 4. kitap duyguların tedavisini içeriyordu. Bu plan Seneca'nın **De Ira**'sı gibi, duygular üzerine yazılmış eserler için bir standart oluşturuyordu. Bu eserlerde teori, pratik tavsiyeden önce gelirdi.

---

<sup>18</sup> Senecanın **Dialogi** ve diğer eserlerini günümüze ulaştıran el yazmaları ile ilgili bilgiler için bkz. Albrecht, **a.g.e.**, s. 1192-1194.

<sup>19</sup> Novatus da İS 66 yılında, kardeşinin ölümünün ardından intihar etmiştir.

<sup>20</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s. 3.

<sup>21</sup> Bu eserler arasında sadece Philodemos, Seneca ve Plutarkhos'a ait olanlar günümüze ulaşmıştır.

Seneca'nın **De Ira** eserini yazarken, Khryssippos'un ve Poseidonios'un aynı adı taşıyan eserlerine, **Peri Pathon'a (Duygular Üzerine)** danışmış olduğunu düşünebiliriz. Seneca ayrıca hocası Sotion tarafından yazılan **Peri Orge** adlı esere de başvurmuş olmalıdır. Zira Sotion'dan eserinin bir yerinde bahsetmektedir (bkz. **De Ira** 2.10.6). Romalı filozof Sextius'u da eserinin iki ayrı yerinde anar ( bkz. **De Ira** 2.36 ve 3.36). Bu pasajlardan ilkinden anlaşıldığı üzere, Sextius'un da öfke üzerine yazdığı bir metni bulunmaktaydı.

Seneca'nın **De Ira** eseri bir Stoa filozofu tarafından yazılmış ve Antik Çağdan günümüze kalmış, öfke ve genel anlamda duygular üzerine eksiksiz bilgi veren tek incelemedir. Bu eser, Eski ve Orta Stoa okuluna ait, genel anlamda duyguların tanımına, öfkenin analizine ve tedavisine dair övgüye değer, hassas ve dikkatli açıklamalar sunmaktadır. Seneca'nın **De Ira'sı** felsefi bir eserin teknik özelliklerinden yoksun olsa da, etik ve ahlak psikolojisi üzerine Stoa felsefesinin mükemmel bir örneğini oluşturur.

Antik Çağda niçin öfke üzerine bu denli çok yazılmıştır? Niçin Seneca'nın erkek kardeşi Novatus gibi bir kişi bu konu üzerine bir çalışmaya ihtiyaç hissetmiştir? Bunun nedeni Romalıların ya da Hellenistik döneme ilişkin Yunanlıların bizden daha aşırı huylara sahip olmaları değildir; ancak anlaşıldığı üzere o zamanda bir kimse hakaretin intikamını almak istediğinde bunun boyutu şimdiye kıyasla çok daha uç noktalara varıyordu.<sup>22</sup> Güçlü durumdaki kişiler kendilerini kaybederek inanılmaz zararlara neden olabiliyorlardı. Troia savaşında Akhalara sayısız acı getiren Akhilleus'un gazabı bu duruma örnektir. Öfkenin yıkıcı sonuçları gücün mutlak olduğu yerde apaçık ortaya konulmaktaydı. Kralların aşırı öfkeleri - Pers, Yunan ve Romalı- öfkenin neden olabileceği en uç zalimlik örnekleridir. Bu yüzden Seneca Kambyzes, Darius, Kserkses, Büyük İskender ve Romalı canavar Caligula hakkında pek çok hikayeyi peşpeşe sıralar. Ancak Novatus<sup>23</sup> gibi yüksek memurlar sınıfından olan kişiler de öfkeleriyle büyük zararlara yol açmışlardır. Özel yaşamda bile, bu sınıftan bir kişi, bazen kendisi için

---

<sup>22</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>23</sup> Novatus'un kendisinin öfkeli bir kimse olduğu ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, Novatus ile aynı sınıfa mensup ve öfkeliği ile bilinen Gnaeus Piso gibi kişilere imalar söz konusudur.

tehlikeli bile olsa, kölelerden ve tebalardan oluşan ev halkı üzerinde adeta monarşik bir güce sahipti (bkz. **De Ira** 3.5.4 ve 3.40.2-5). Tek bir kişinin yaşadığı öfke patlaması bile geniş ve yıkıcı sosyal sonuçlara yol açabiliyordu. Kendisinin herhangi bir öfke nöbetine kayıtlarda rastlanmadığı halde, Novatus, açıkça bu üst düzey yönetici sınıfının bir temsilcisi olduğu için **De Ira** adlı eserde muhatap seçilmesi Seneca tarafından uygun görülmüş olabilir.<sup>24</sup>

Belirli duygular ya da diğer ahlaki zaaf lar üzerine yazılmış olan diğer antik denemeler gibi, Seneca'nın **De Ira**'sı da teorik sorularla ilgili ve tedaviyle ilgili kısımlar olmak üzere iki kısma ayrılır.<sup>25</sup> Öfkenin korkunçlukları, tehlikeleri üzerine bir girişten sonra (1.1-1.2.3), birinci kitapta ilk olarak öfkenin tanımları verilir (1.2.4-1.4) ve sonra şu soruların cevabı araştırılır: “öfke doğal mıdır?” (1.5 vd.); “ılımlılaştırılabilir mi?” (1.7 vd.); “herhangi bir pratik yararı var mıdır?” (1.9-19); “yüce gönüllüklük ile ilişkisi var mıdır?” (1.20 vd. ).

İkinci Kitap öfkeye ilişkin benzer teorik sorularla açılır: “öfke iradi midir?” (2.1-4); “çevremizde gördüğümüz kötülük için öfke gerekli midir?” (2.6-10); “öfke küçümsemeyi kovar mı?” (2.11 vd.); “öfke tamamen yok edilebilir midir?” (2.12-14); “öfkenin soylu karakterle herhangi bir ilişkisi var mıdır?” (2.15 vd.). Bu sorulara cevap arandıktan sonra, öfkenin tedavisi ile ilgili olan eserin ikinci ana kısmı gelir: Bu duygunun nasıl tedavi edileceği (2.18); çocuklar iyi huylu olsunlar diye nasıl eğitilecekleri (2.19-21); yetişkinlerin kötü huyluluk göstermekten nasıl sakınabilecekleri (2.22-36) hakkında tavsiyelerde bulunulur. Öfkenin tehlikeleri, korkunçluklarıyla ilişkili ilave bir girişten sonra (3.1-3.5.1) üçüncü kitap tedavi konusuna yeniden bir başlangıç yapar (3.5.2), ardından iyi huylu olarak nasıl kalınabileceğine dair (3.5.3-9) ve sonra da bir kimsenin öfke nöbetlerini nasıl engelleyeceğine ya da yok edeceğine dair uzun uzun bir dizi kural tavsiye ederken (3.10-38), kaçınılması ya da taklit edilmesi gereken örnekleri de araya sokar (3.13.7-3.23) ve sonunda diğer insanların nasıl yatıştırılacağına dair bazı ipuçları verir (3.39 vd.), nihayet oldukça renkli bir sonuç kısmıyla eser son bulur (3.41-43).

<sup>24</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>25</sup> Teorik sorularla ilişkili kısımlar birinci kitabın tamamı ve ikinci kitapta on yedinci bölümün sonuna kadardır. Tedaviye ilişkin kısım ise ikinci kitabın on sekizinci bölümünden başlar ve üçüncü kitabın da tamamını kaplar.

Seneca'nın **De Ira**'yı yazmasındaki amacı tamamiyle tedaviye yöneliktir: Öfkenin nasıl hafifletileceğine dair bize tavsiyelerde bulunmaktadır. Ancak öncelikle tedavi edilmesi gereken şeyin, güvenilir bir bilgisine sahip olmamız gerekir ve kendimizin ve diğerlerinin bu duygu konusunda tedavi edilmeye samimi bir isteği olması gerekir. Bu yüzden Seneca tavsiyelerine geçmeden önce, öfke nedir, onu açıklar ve Stoa filozoflarının ısrarla doğal olmadığını, karakter ve zihin durumunu bozmaya yönelik en zararlı şeylerin duygular olduğunu düşüncelerinde haklı olduklarını gösterir; bu zararlı şeyler kusur (**kakia, vitium**) olarak adlandırılır ve öfke (**ira**) hepsi içerisindeki en kötücül duygudur.<sup>26</sup> Seneca'nın dediğine göre, öfke duygusu en çirkin duygudur ve tüm duyguların arasında en korkunç olanıdır, öyle bir duygudur ki öfkeliyken biz en şiddetli ve en dikkatsiz biçimde hareket ettirilirdik ve öfke bizim kaçınmak ya da en azından kontrol altında tutabilmek için, kendisine son derece önem vermemiz gereken yegane duygudur.

Eserin ikinci kitabının ikinci yarısındaki temel bölümler (2.26-34), 1.1.2'de Poseidonios'a atfedilen öfke tanımına dayanır. Seneca sistematik olarak, kişinin gerçek anlamda “zarar görmemiş” olduğunu, her ne olursa olsun “haksızca” birşeye maruz kalmamış olduğunu, suçluları “cezalandırmak için yanıp tutuşan bir arzu duymamanın” dar kafalı, insanlık dışı ve yararsız, çirkin ve tehlikeli bir şey olduğunu (2.28; 2.31.1-5) gösteren bir dizi düşünce ortaya koyar.<sup>27</sup>

Seneca'nın **De Ira**'sı ihtiyaç duyulan ahlaki ve akılsal eğitimin bir uygulamasını sunar. Eserin uzun ve retorik açıdan üslubun süslü olması, tarihsel örneklerin bolluğu, temaların devamlı birbirlerinin içine girmiş olması, hafızayı canlı tutan ama argümanı bulanıklaştıran bitmeyen tekrarlar, tamamen okuyucuyu eğitmek amaçlıdır.<sup>28</sup>

Seneca, tedavi kısmına geçmeden önce, duygular konusunda Epikuroşçular ve Aristoteles ile takipçilerinin görüşlerini eleştirir. Stoa felsefesinin bu konudaki düşüncesini ortaya koymak için Epikuroşçu ya da Aristotelesçi duygu görüşünü benimseyen kişiler sanki Novatus'un ağzından seslenerek, bir takım eleştirel

---

<sup>26</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s. 4

<sup>27</sup> **A.e.**, s.11.

<sup>28</sup> **A.e.**, s.12.

yaklaşımında bulunur ve sorular yöneltirler. İşte Seneca da bir Stoa felsefesi yanlısı olarak bu sorulara, eleştirilere yanıt verir. Biz de Seneca'nın bu felsefi akımlara karşı çıkışlarını anlamak için Aristoteles'in ve Epikuros ile takipçilerinin duygu hakkındaki görüşlerini analiz edelim ve bunun ardından da - Seneca bir Stoa felsefesi yanlısı olarak gelen eleştirilere yanıt verip bu okulun görüşlerini savunduğu için - Stoa okulunun duygu hakkındaki görüşünü inceleyelim; en sonunda da Seneca'nın **De Ira** adlı eserini derinlemesine ele alalım.

## 2. SENECA ÖNCESİ FELSEFE OKULLARINDAN ARISTOTELES, EPIKUROΣ ve STOA OKULUNDA ÖFKE DUYGUSU

### 2.1. Aristoteles'in Öfke (Orge) Anlayışı

#### 2.1.1. Pathos ve Epithymia

Aristoteles'in öfke (**orge**) anlayışına değinmek onun duygu (**pathos**) anlayışına değinmeyi gerektirir. Zira duygu, öfke ve korku (**phobos**) gibi hislerin cinsidir. Duygu konusu Aristoteles'te biraz karmaşıkça gözükse de, onun etikle ilişkili ve **Tekhne Rhetorike**'de verdiği duygu tanımlarına dayanarak bu kavramın neliğini ortaya koymaya çalışalım.

Aristoteles **Ethika Nikomakheia**'da duygulanımı (**pathe**) şöyle tanımlar :

“**Pathe** ile, iştihâ (**epithymia**), öfke (**orge**), korku (**phobos**), güven (**tharsos**), kıskançlık (**phthonos**), sevinç (**khara**), dostluk (**philia**), nefret (**misos**), özlem (**pothos**), gıpta (**zelos**), acıma (**eleos**) ve genel olarak haz (**hedone**) ve acının (**lupe**) kendilerine eşlik ettiği hisleri kastediyorum.”<sup>1</sup>

**Ethika Eudemia**'da da duygulanımı (**pathe**) benzer şekilde tanımlar :

“**Pathe** ile, öfke (**orge**), korku (**phobos**), utanma (**aidos**), iştihâ (**epithymia**) ve genel olarak onlara çoğunlukla duyusal (**aisthetike**) bir haz ya da acının eşlik ettiği şeyleri kastediyorum.”<sup>2</sup>

Aristoteles bu pasajlarda duyguyu kendisine acı ya da hazzın eşlik ettiği bir his olarak tanımlar. Yalnız burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Bilişsel olması duygunun bir başka özelliğidir. Aristoteles'in duygular hakkındaki düşüncesinde vurgu, duyguların oluşmasına neden olan kanılar (**doksai**) üzerinedir.<sup>3</sup> Örnek vermek gerekirse, Aristoteles korkuyu, yakında bir yıkım ya da acının gerçekleşecek olduğuna dair kötü bir izlenim neticesinde kişide oluşan acılı ya da

<sup>1</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1105b21-23.

<sup>2</sup> Aristoteles, **Ethika Eudemia**, 1220b12-14 .

<sup>3</sup> W. V. Harris, “ Saving the φαινόμενα: A note on Aristotle's Definition of Anger”, **The Classical Quarterly, New Series**, C.XLVII, No:2, 1997, s. 452-454.

rahatsız edici bir his olarak tanımlar.<sup>4</sup> Bir başka örnek acıma duygusudur: Acıma, “bir kimsenin başına hak etmediği acılı bir olayın geldiğine ve hatta bu olayın kişinin kendisi ve arkadaşlarının da başına gelebileceğine yönelik olan bir kötülük izlenimi ile kışkırtılan, bir tür acıdır,” diye tanımlanabilir.<sup>5</sup> Bu iki örnekte de bir beklenti, kafada bir tasarım, bir sanı söz konusudur, korkuda yaklaşan tehlike, acımda hak etmemiş kişinin başına gelen kötülüğün kendi başına da gelebilme beklentisi, sanısı söz konusudur. Diğer duygular için de bu bilişsellik geçerlidir.

Şimdi yukarıdaki iki pasajda geçen “iştihâ” ya da “arzu” diye çevirebileceğimiz **epithymia**’ya biraz değinmek gerekir. Çünkü Aristoteles duygunun belirleyici özellikleri olarak onun acı ve hazla birlikte gitmesinin yanı sıra, bilişsel olmasını da söyler. Korku ve öfke gibi hislerde bu iki özellik söz konusudur, peki ya **epithymia** için bu geçerli mi dir? **Epithymia**, Aristoteles’in üç arzu ( **oreksis**) türünden biridir. Diğer ikisi istem ( **boulesis**) ve tutkudur ( **thymos**). **Oreksis** bu üç arzu çeşidinin cinsidir.<sup>6</sup> **Boulesis**, ruhun akılsal yanının arzusudur ve arzuladığı değer “iyi”dir ( **to agathon**), **epithymia** daima haz ( **hedone**) üzerine, tutku ( **thymos**) tamamen farklı bir değere, güzel ve hoş olana ( **to kalon**) saldırır.<sup>7</sup> **Epithymia** ve **thymos** insanlar ve hayvanlar için ortaktır, bitkiler ise yalnızca beslenme ve büyüme yetisine sahiptirler. Duyumlama ( **aisthethikon**) yetisine sahip olan varlıklar ayrıca isteme yetisine de ( **oreksis**) sahiptir. Duyumlamanın olduğu yerde haz ve acı, ayrıca haz ve acıya neden olan şey de vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştihâsı ( **epithymia**) da vardır; çünkü iştihâ hoşâ gidenin istenilmesidir.<sup>8</sup> **Epithymia** açlık, susuzluk, cinsel arzu gibi şeyleri kapsar. Bu arzu sadece insanlara ait değildir, hayvanlar için de ortaktır, ama hayvanların duygu sahibi olduklarından bahsedemeyiz. Çünkü duygu bilişselliği de gerektirir, ama hayvanlar akıl sahibi değildirler; akıl insanların ayırt edici özelliğidir. O halde hayvanların duygu sahibi olduklarından bahsedemeyiz. Açlık ve susuzluk gibi arzular doğrudan doyurulmayı beklerler, akıl yoluyla ikna edilmeleri diye birşey olamaz. Aristoteles, “...arzu (iştihâ), yalnızca akıl ya da duyum ‘hoş birşey var,’ der

<sup>4</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1382a 21-22.

<sup>5</sup> **A.e.**, 1385b12-16.

<sup>6</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, Çev. Zeki Özcan, İstanbul, Alfa Yayınları, 2001, s.79, not. 360

<sup>7</sup> Gösta Grönroos, “Listening to Reason in Aristotle’s Moral Psychology”, **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Ed. David Sedley, New York, Oxford University Press, C. XXXII, Yaz 2007, s. 261.

<sup>8</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 414b3-5.



demez, tadına bakmak için saldırır. Dolayısıyla öfke akli bir biçimde izler, ama iştiha izlemez,” demiştir.<sup>9</sup> İnsandaki haz düşkünlüğü (**akolasia**) ruhun bu arzusu ile ilintilidir ve ölçülülük (**sophrosyne**) erdemi ile kontrol altında tutulmadıkça bu arzu ölçüsüzce hareket eder; bu şekilde yaşanacak bir hayat insana yakışır değildir. Aristoteles bu yüzden şöyle der:

“Bunun için, bunların (**epithymia**) ölçülü ve az olmaları ve akla hiç ters düşmemeleri gerekir. İşte uysal olma ve hizaya getirilmiş olma dediğimiz budur. Nasıl çocuk, eğiticinin buyurduklarına göre yaşamalıysa, aynı şekilde arzulayan yanımızın (**epithumetikon**) da akla (**logos**) uyması gerekir.”<sup>10</sup>

Bu pasajda **epithymia**'nın yani iştihanın akla uygun olabileceği söylenir, ama bu, öfke ve korku gibi bir duygunun olduğu biçimde akla uygun değildir, çünkü **epithymia**'da sanılar (**doksa**) söz konusu değildir. Bunlar ikna yoluyla değiştirilemezler<sup>11</sup> yani öfke gibi bir duygu akılsal çıkarımlar sonucu dindirilip arttırılabilirken, açlık yok edilemez; aşırılığında kaçılabilir, ama yok sayılamaz; kişi acıktığında akla dayalı ispatlar yoluyla onun acıkmasını yok edemeyiz, mide doyurulmak ister. Her arzu iyiyi ister. İштиhanın arzusu hazdır.<sup>12</sup> Burada ölçülülük erdemi bu arzuyu akla uygun olarak kontrol altında tutar, ama yok edemez ya da açlık ve susuzluk durumunda olduğu gibi, kişiye “aç değilsin,” ya da “susuz kalmış değilsin,” gibi önermeler sunarak hissini değiştirmez. İштиhanın (**epithymia**) duyguyla paylaştığı şey haz ve acı hissidir. Aç insan da öfkeli insan da acı hisseder. Ama öfke akıl yoluyla ikna edilebilirken iştiha edilemez. Aristoteles iştiha ile ilgili olarak, “ancak iştiha akıldan yoksun olarak, ikna edilmeden yol alır,”<sup>13</sup>; “ iştiha, tercihe karşıttır... ”<sup>14</sup>; “... iştiha vahşi bir hayvandır... ”<sup>15</sup> demektedir. Bu cümlelerde iştihanın aklın sözünü dinlemesinden çok, akıl tarafından kontrol altına alınan bir his olduğu ortaya konur.

<sup>9</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1149b1-3; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu Yayınları, 2007, s. 140-141; burada Saffet Babür'ün “arzu” olarak çevirdiği **epithymia** kelimesini “iştiha” olarak çevirmenin daha doğru olacağını düşünerek, bu kelimeyi kullanmayı tercih etik ve bundan sonra Saffet Babür'ün çevirisinden alıntı yapılan yerlerde “arzu” olarak geçen **epithymia** kelimesini “iştiha” olarak kullandık.

<sup>10</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1119b12-17; Saffet Babür, **a.g.e.**, s. 68.

<sup>11</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1113b29; Saffet Babür, **a.g.e.**, s. 54.

<sup>12</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 414b6.

<sup>13</sup> Aristoteles, **Ethika Eudemia**, 1224b1-2.

<sup>14</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1111b16.

<sup>15</sup> Aristoteles, **Politikon**, 1287a31.

İştihâ (**epithymia**), **Ethika Nikomakheia**'da ve **Ethika Eudemia**'da bir **pathos** olarak geçerken **Tekhne Rhetorike**'de kendisinden **pathos** olarak bahsedilmez. Duygular iştihâlardan (**epithymiai**) farklı olarak kişilerin yargılarını değiştirebilirler.<sup>16</sup> Aç bir insanda yemeğini engelleyen kişiye karşı bir öfke oluşabilir, ama burada açlık hissi yargıyı değiştirmez. İştihâlar sadece tatmin olmaya bakar. Bu tip durumlarda yargıda meydana gelebilecek değişiklikler bir kimsenin öfkesi, sinirliliği, çaresizliği ya da bu konular üzerine düşünmesi ile meydana gelecektir. Burada yargıdaki değişim sadece açlık ve susuzluğun ilineksel bir sonucudur. Yargıların değişimleri duygular ya da meseleler üzerine düşünceler ile açıklanır.<sup>17</sup> Yani iştihâ sadece doyurulmaya bakar, öfke gibi oluşan duygular iştihâdan değil, düşünceden kaynaklanır. Burada oluşan öfke ilineksel bir durumdur. Aristoteles, iştihâ arzusu güçlüyken enine boyuna düşünme yetisinin ortadan kalktığını söyler. Oysa ki öfkeli bir adam intikam almaya karar verirken kusurlu da olsa akıl yürütebilir.<sup>18</sup>

Özet olarak Aristoteles'in duygular diye kastettiği şeyler arasında iştihâyı (**epithymia**) da veriyor olması konusu üzerinde durduk. Görüldüğü gibi, Aristoteles **Ethika Nikomakheia**'da ve **Ethika Eudemia**'da **epithymia**'yı **pathe** tanımı içerisine sokar, ancak **Tekhne Rhetorike**'de bunu yapmaz. Böylece eldeki verilere göre **epithymia**'nın çözümlemesine değindikten sonra, şimdi de Aristoteles'in duygu (**pathos**) konusundaki genel görüşlerini ele alalım.

### 2.1.2. Aristoteles'in Duygu (Pathos) Anlayışına Genel Bakış

Platon **Politeia** adlı eserinde ruhu akıl yürüten (**logistikon**), tutkulu (**thumoeides**) ve iştihâ duyan (**epithumetikon**) olarak üç kısma ayırmıştır.<sup>19</sup> Akıl yürüten kısım bilgelik ve iyinin peşindedir; o tüm ruhu yönetmelidir. İştihâ duyan

<sup>16</sup> Stephen Leighton, "Aristotle and the Emotions", **Phronesis**, 1982, s. 21., (Çevrimiçi) <http://qspace.library.queensu.ca/bitstream/1974/1910/1/AristotleandtheEmotionsforweb.pdf>.

<sup>17</sup> **A.e.**, s.22-23.

<sup>18</sup> **A.e.**, s.23.

<sup>19</sup> Platon, **Politeia**, 435a-441c; 580d-583a.

kısım ani duygusal hazların peşindedir, acıdan kaçır, oysa ki ortadaki tutkulu yan kendine güven ve kendini onaylamayla bağlantılı olarak duyguların oturduğu yerdir.<sup>20</sup> Ayrıca Platon'un **Philebos**'unda, Sokrates üç çeşit karışık haz (**hedone**) ve acıyı (**lype**) ayırt eder; bedene ilişkin olup bedende bulunanlar; ruha ilişkin olup ruhta bulunanlar ve hem ruha hem de bedene ait olanlar.<sup>21</sup> Karışık fiziksel hazlar ve acılar sıcak ve soğğun, ovalama ve kaşımının yatıştırıcı etkisiyle birleşen kaşıntı ve gıdıklanma duyuları ve hisleri tarafından açıklanırlar<sup>22</sup>; ruha ve bedene ait karışık haz ve acılar sadece bedensel acıları deneyimleyen değil, ayrıca doldurma beklentisinden hoşnut olan aç ve susuz insanların durumu gibi tüketme durumları ile açıklanırlar<sup>23</sup>; yalnızca ruha ait olan karışık haz ve acılar öfke, korku, özlem, keder, aşk, gıpta ve kıskançlık gibi duygular ile ortaya konur.<sup>24</sup> Fortenbaugh burada duygusal tepkilerin tek bir sınıfa indirilmesinin ve bedensel hallere dayanan karışık haz ve acılardan ayırt edilmesinin önemli olduğunu söyler.<sup>25</sup> Sokrates öfke ve korku gibi duyguları bedensel arzulardan ayırır, ama duyguların bilişselliği, doğası üzerine çok açık değildir. O, **Philebos**'ta Protarkhos ile yaptığı konuşmada, haz ve acıların doğru ve yanlış sanılarla birlikte (**meta**) gittiğini söyler ve sıklıkla da yanlış kanı ile birlikte ortaya çıktığını savunur.<sup>26</sup> Burada "ile" (**meta**) edatı kullanımı yüzünden Protarkhos Sokrates'e katılmaz, zira bu kullanıma göre sanılar haz ve acılara harici olarak eşlik ederler.<sup>27</sup> Sokrates öfke ve korku gibi duyguların da temelsiz ve yanlış olabileceklerini söyler.<sup>28</sup> Duygu ve biliş konusu Akademia'da tartışılmıştır ve Aristoteles'in bu konuda büyük katkıları vardır.<sup>29</sup> Aristoteles **Topikon**'da sanıların haz ve acıya eşlik etmesi meselesine gramatik açıdan yaklaşarak "ile" (**meta**) edatı yerine "-den dolayı" (**dia**) edatını koyarak konuya çözüm getirmiştir. Bu durumda sanılar haz ve acıya neden olurlar, harici olarak onlara katılmazlar. Sanılar,

---

<sup>20</sup> Simo Knuuttila and Juha Sihvola, "How the Philosophical Analysis of Emotion was Introduced", **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola ve Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 1.

<sup>21</sup> Platon, **Philebos**, 46b8-c2.

<sup>22</sup> **A.e.**, 46c6-47a1.

<sup>23</sup> **A.e.**, 47c3-d3.

<sup>24</sup> **A.e.**, 47e1-2; 50b7-c1.

<sup>25</sup> W. W. Fortenbaugh, **Aristotle on Emotion**, 2. bs., London, Duckworth, 2002, s. 10.

<sup>26</sup> Platon, **a.g.e.**, 37e10.

<sup>27</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s. 10.

<sup>28</sup> **A.e.**, 40e2-4.

<sup>29</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s.11.

düşünceler duyguların olmazsa olmaz koşuludurlar. Duygular, hazlar ve acılarla ilişkilidir. **Topikon**'da düşüncenin, sanının bu konuda nedensel olduğu ortaya konur.<sup>30</sup> Bu tanım diğer duygu çeşitleri için de geçerlidir.

Aristoteles'in görüşüne göre duygular bir kişinin durumu hakkındaki yargıları ve değerlendirmeleri ile inşa edilirler. Açık olarak söylemek gerekirse, değerlendirme, algılanan ya da tasarılan bir olayın iyi ya da kötü olduğuna dair bir yargıdır. Bu bağlamda duygular yabancı hislerden, algılardan, psikolojik sebepler ile karnımızda olan düğümleme ya da ellerimizdeki gerilme gibi değişikliklerden çok düşünceler gibidirler; duygular haz ve acı ile birlikte giderler, ancak bu hisler bağlandıkları düşünceden farklı olarak duyguyu oluşturmazlar; düşünceler bize duyguları tanımlamayı sağlar; böylece kimi zaman duygular kendilerini bize psikolojik ya da fiziksel hisler aracılığıyla sunabilseler de, bu hisler deneyimlediğimiz duyguların tam olarak hangisi olduklarını nakletmede yeteri kadar belirleyici değildirler.<sup>31</sup> Yani düşünceler, insana özgü olarak duyguların oluşturucu nedenleridirler.

Aristoteles için öz ve neden soruları bir ve aynıdır<sup>32</sup>: Özü bilmek etkin nedeni bilmeyi de içerir.<sup>33</sup> Benzer olarak duygular konusunda da, özü bilmek niçinini açıklayabilme tanımını da sağlar.<sup>34</sup> Her duygunun etkin nedeni vardır, ama ereksel nedeni olmayabilir. Bu, pratik ve pratik olmayan duygu ayrımıdır. Yani öfke ve korku gibi duyguların ereksel nedenleri vardır, ama acıma duygusu için bu geçerli değildir. Öfkenin ereksel nedeni öç almaktır, korkunun ise sığınacak bir yer aramadır; ama acıma duygusunda böyle bir ereksel neden yoktur. Sonuçta her duyguda biliş esastır ve etkin nedendir<sup>35</sup>; bir kanı, düşünce, tasarım olmadan duygu oluşmaz.

Aristoteles **Tekhne Rhetorike**'de duyguyu şöyle tanımlar:

---

<sup>30</sup> Aristoteles, **Topikon**, 156a32-33.

<sup>31</sup> Nancy Sherman, **Stoic Warriors**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 72.

<sup>32</sup> Aristoteles, **Analitikon Hysteron**, 90a14-15; 90a 31-32; 93a3-4.

<sup>33</sup> **A.e.**, 98b21-24.

<sup>34</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s.13.

<sup>35</sup> W. W. Fortenbaugh, **Aristotle's Practical Side : On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetorics**, Leiden, Brill, 2006, s. 28 .

“Duygular, insanları yargılarını etkileyecek kadar değiştiren, ama aynı zamanda acı ya da zevkle birlikte giden, öfke, acıma, korku, hoşlanma ve benzeri şeylerle bunların zıtları gibi hislerdir.”<sup>36</sup>

Aristoteles burada duygunun belirleyici özelliklerinden, bilişselliğin dışında bir diğer özellik olarak hem acı ve haz ile birlikte gitmesinden, hem de yargıları değiştirebilecek kadar güçlü olmasından bahseder. Yukarıda iştihâ konusu tartışılırken bunlardan bahsetmiştik. Ama yine belirtmek gerekirse öfke, korku, acıma gibi duygular acı eşliğinde giderler ve kişilerde yargıların değişimine neden olabilirler. Aristoteles **Tekhne Rhetorike** adlı eserinin ikinci kitabında duyguları birer birer analiz eder. Burada kişilerin, içinde buldukları duygu durumunun etkisi altında yargıda bulduklarını söyler. Aristoteles bu konuda şunları söylemektedir:

“İnsanlar dostça ve hoşgörülü duygular taşıdıklarında bir tür düşünürler, öfke ve düşmanlık duyguları taşıdıklarındaysa ya tamamen farklı ya da aynı şeyi daha farklı bir yoğunlukta düşünürler: yargılanmak üzere karşılıklarına çıkmış insana karşı dostça duygular beslediklerinde, yapmışsa bile az kötülük gözüyle bakarlar ona; düşmanca duygular hissettiklerindeyse bunun tam tersi bir tavır takınırlar.”<sup>37</sup>

Duygular bilişsel olup akla dayalı deliller ile değiştirilebileceği gibi, verilen kararın değişmesine kendileri de neden olurlar. Bu, duygulara özgü bir durumdur. Bu yüzden Aristoteles hatibe duygular üzerinde bilgili olmasını ve şu üç husus üzerinde bilgi sahibi olmasını önerir ve bunu öfke hissi ile örneklendirir:

“1) Öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içerisinde olduğunu, 2) genellikle öfkelenedikleri kişilerin kimler olduğunu, 3) onlara hangi nedenlerle öfkelenediklerini araştırıp bulmamız gerekir. Bu noktalardan birini, hatta ikisini bilmek yeterli değildir; her üçünü de bilmedikçe herhangi bir kişide öfke uyandıramayız. Diğer duygular için de aynı şey geçerlidir.”<sup>38</sup>

Aristoteles **Tekhne Rhetorike** adlı eserinde duyguların oldukça detaylı bir biçimde üzerinde durup, açıklamalar verir. Bu açıklamaları hatiplerin yapacakları konuşmada karşısındaki kişileri etkileyebilmeleri için yapar, ama etik konusunda da duygular hakkında oldukça detaylı bir bilgi vermiş olur. Aristoteles böylece, duyguların hem bilişsel hem acı ve hazzın eşlik ettiği hem de kendileri kişilerin

<sup>36</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1378a20-23

<sup>37</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1377b31-1378a3; Çev. Mehmet H. Doğan, 9. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 97

<sup>38</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1378a23-28; Çev. Doğan, **a.g.e.**, s. 98

yargılarını değiştirebilecek kadar güçlü hisler olduklarını söyler. Duyguların objelere sahip olduklarını ve nedenlerinin olduğunu belirtir.

Aristoteles **Peri Psykhes** adlı eserinde ruhu üç kısımlı olarak inceler; bitkilerle ortak olan bitkisel yan, hayvanlarla ortak olan duyumsal yan ve insanın, varsa benzer veya daha üstün nitelikte tümüyle başka bir canlı varlığın, akıl yürütme ve zeka sahibi yanı.<sup>39</sup> Bu bölümlerdeki ilk iki kısım akıldan pay almaz, bu yüzden de bu iki kısmı insanın, duygularla ilgili ve akılsal yanıyla ilgili pozisyonundan ayrı tutmak gerekir. Fortenbaugh, Aristoteles'in etik ve politik kitaplarında yaptığı ikili psikolojik ayrımın, **Peri Psykhes** adlı eserde yapmış olduğu biyolojik ayrımdaki insanın akılsal yetisine denk düştüğünü belirtir ve Aristoteles'in, insanı bitkiler ve hayvanlarla karşılaştırıp onun ayırt edici özelliğini ortaya koymak suretiyle, insana özgü yanı bitkisel ve duyumsal olan yandan ayırt ettiğini söyler.<sup>40</sup>

Aristoteles **Ethika Nikomakheia**'da şöyle der:

“Yaşamak bitkilerle ortak görünüyor, biz ise insana özgü olanı arıyoruz. Öyleyse beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı da bir yana bırakmalı. Bunun arkasından duyumsal yaşam gelir, ama bu da at, öküz ve bütün hayvanlarla ortak görünüyor. O halde geriye akıl sahibi olanın-bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür eylem yaşamı kalıyor.”<sup>41</sup>

Burada Aristoteles insanın kendine özgü işlevini belirterek, bitkisel ve duyusal yetiyi insanın esas işlevinden ayrı tutar ve duygu da insanın akıldan yoksun, ama akıldan pay alan olarak bir anlamda da akıl sahibi yanı olarak geçer. Böylece **Peri Psykhes**'de, tüm canlılar gözetilerek yapılan üçlü ayrım etik ile ilgili eserlerde akıl sahibi yan, akıl dışı yan olarak ikiye ayrılıp biyolojik yetinin sadece akılsal yetisi ile ilişkilidir. Aristoteles'in akıl dışı kısmı, beslenme ve diğer biyolojik işlevleri de kapsayacak şekilde genişletilebilir;<sup>42</sup> ancak Aristoteles için bu tip işlevler insanın ya da ahlaki yetkinliğin alanı değildir<sup>43</sup> ve bu yüzden politik ve etik psikolojinin ikili ayrımı için esas değildirler. Öfke ve korku gibi duygular ahlaki erdem alanını

<sup>39</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 414a30-414b18.

<sup>40</sup> Fortenbaugh, **Aristotle on Emotion**, s. 27.

<sup>41</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1097b33-1098a4; Çev. Babür, a.g.e., s. 18.

<sup>42</sup> A.e., 1102a32-b12.

<sup>43</sup> A.e., 1102b12.

oluşturur ve bunlar Aristoteles'in psişik ikili ayrımının akıldışı yanı için temeldirler.<sup>44</sup> Bu ayrımları yaptıktan sonra, şimdi de duygular ile ahlaki erdem arasındaki ilişki, gençlerin ahlaki erdem ile bağlantıları ve ayrıca hayvanların duyguyla ilgilerinin olup olmadığı, ahlaki erdeme sahip olup olmadıkları konularının üzerinde duralım.

### 2.1.3. Pathos ve Ethike Arete (Karakter Erdemi)

Aristoteles ruhu ikiye böler: Akıl sahibi ve akıldan yoksun kısım. Akıl sahibi kısım da teorik ve pratik olmak üzere kendi içinde ikiye bölünür. Teorik yan değişmez olan, olumsal olmayan ilkeler ile ilgilidir, pratik yan ise olumsal olup mutlak olmayan şeyler ile ilgilidir. Akıldan yoksun kısım da ikiye ayrılır; biri tamamen akıldan pay almayan beslenme ve büyüme yetisine sahip bitkisel kısım ve diğeri de akla boyun eğip onun sözünü dinleme anlamında akılsal sayılabilecek olan arzu duyan yandır (**orektikon**). Bu ayrım doğrultusunda erdemler de ikiye ayrılır: Ruhun akıl sahibi yanına ait erdemlere düşünce erdemleri (**dianoetike arete**) denir; akıldan yoksun ama bir anlamda da akılsal kısma boyun eğen olarak akılsal sayılabilecek kısmın erdemlerine de karakter erdemleri adı verilir.<sup>45</sup> Düşünce erdemi eğitimle oluşur ve gelişir, karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir, adı da bu nedenle küçük bir değişiklikte alışkanlıktan (**ethos**) gelir.<sup>46</sup> Duygular ruhun akıldan yoksun kısmına aittirler; karakter erdemleri de ruhun akıl dışı kısmının erdemleridir; o halde duygular karakter erdemlerinin alanına girer. Aristoteles erdemlerin eylemler ve duygularla ilgili olduğunu söyler.<sup>47</sup> Karakter erdemleri alışkanlıkla kazanıldıklarına göre, bizde doğuştan sabitlenmiş bir biçimde bulunmazlar. Erdemler bize doğa vergisi olarak verilmiş değillerdir, ancak onları edinme kabiliyetine, olanağına (**dunameis**) sahibizdir, yani erdemler bizde doğuştan mevcut olmasalar da onları kazanabilme potansiyeline sahibizdir ve etkinlik halinde bulunarak onları

---

<sup>44</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s. 33.

<sup>45</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1102b30-1103a4.

<sup>46</sup> **A.e.**, 1103a15-1.7

<sup>47</sup> **A.e.**, 1104b15.

geliştiririz ve gerçekleştiririz. Böylece, örneğin ev yapa yapa mimar olmak gibi, adil davranarak adil, yiğitçe davranarak da yiğit oluruz.<sup>48</sup> Aristoteles, iştiha (**epithymia**) ve öfke (**orge**) konusunda da durumun böyle olduğunu söyler; çünkü kimi böyle davranmakla kimi de başka türlü davranmakla, ölçülü ve sakin ya da haz düşkün ve sınırlı olur. Kısacası benzer etkinliklerden huylar (**hekseis**) oluşur.<sup>49</sup> Aristoteles, karakter erdeminin hazlarla ve acılarla ilgili olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> Bildiğimiz gibi akıldan yoksun kısmın akla boyun eğme ve onun sözünü dinleme olanağına sahip kısmı hazlar ve acılarla ilgilidir ve karakter erdemi de bu kısmın erdemidir; dolayısıyla Aristoteles karakter erdeminin hazlar ve acılarla ilişkili olduğunu söylemektedir. İnsanlar sadece haz ve acıyı takip edip aklın sözünü dinlemeden, peşinden gidilecek şeyleri takip etmeyip aklın, peşinden gidilmemesini uygun gördüğü şeyleri takip ederse ve de kaçması gereken şeylerden kaçmazsa kötü kişi olur, erdemsiz olur.<sup>51</sup>

Öyleyse şimdi de Aristoteles'te erdem in ne anlama geldiğine değinelim. Aristoteles ruhta üç şey in olup bittiğini söyler: Duygulanımlar (**pathe**), olanaklar (**dunameis**) ve huylar (**hekseis**). Erdem arzu, öfke, korku, güven, kıskançlık, sevinç, dostluk, nefret, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da hazzın ya da acının izlediği duygulanımlar gibi değildir. O, olanak değildir, olanaklar bizlerin öfkelenebilmemizi, acıyabilmemizi sağlayan şeylerdir, yani hislerin potansiyel durumudur; huy ise duygulanımlarla ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuzdur. Yani öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız.<sup>52</sup> Erdem ve kötülük birer övülme ve yerilme meselesi olduğuna göre, biz gereken durumda gereken şeyi gerektiği kadar yapmadığımız için yerilip bunun zıttı bir durumda övülüyorsak, demek ki erdem huylarla ilgilidir. Çünkü duygular ve iştihalar kendi başlarına değerlendirildiklerinde iyi ya da kötü diye yargılanmazlar. Aristoteles böylece öfke, korku, acıma ya da açlık, susuzluk gibi arzuların aşırılıklarına ya da eksikliklerine iyi ya da kötü dememiz gerektiğini söyler. Ayrıca duygu (**pathos**) edilgin bir durumdur, ama buna

---

<sup>48</sup> A.e., 1103a19-11032.

<sup>49</sup> A.e., 1103a15-1103b25.

<sup>50</sup> A.e., 1104b9.

<sup>51</sup> A.e., 1104b10-25.

<sup>52</sup> A.e., 1105b19-28.



karşılık olarak verdiğimiz karşı tepki etkin bir durum olup bu huyla ilişkilidir ve bu tavır için iyilikten ya da kötülükten, yani erdemden ve erdemsizlikten söz edilebilir. Erdem bir tercih konusudur.<sup>53</sup> Peki erdem neyin tercihidir?

Erdem bir huy olarak eylemlerde ve duygularda ortanın tercihidir. Ancak bu orta her olayda bir değildir ve her kişi için de aynı değildir. Aristoteles bu söylediklerinin karakter erdemiyle ilgili olduğunu söyler ve “çünkü o duygulanımlar ve eylemlerle ilgilidir, aşırılık, eksiklik ve orta ise bunlarda olur,” diye devam eder.<sup>54</sup> Öyleyse karakter erdemi tek tek olaylarda, kişilere, aklı başında olan kişilere göre gereken zamanda, gereken kişilere, gerektiği için, gerektiği gibi davranma yetisidir, orta olanı bulma, tercih etme yetisidir. Aristoteles bu konuda şöyle der:

“O halde erdem, tercihlere ilişkin bir huy: akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur. Bu biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün arasındadır; kötülük duygulanımlarda ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksigidir, erdem ise ortayı bulma ve tercih etmedir.”<sup>55</sup>

Burada önemli olan bir konu da tercih meselesidir. Çünkü Aristoteles tercihi tutku (**thymos**), iştihâ (**epithymia**), isteme (**boulesis**) ve sanıdan (**doksa**) ayırır. Çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur. İştihâ ile tutku akıl sahibi olmayanlarda ortaktır, ama tercih değil. İsteme tercihe yakın gözükür, ama değildir. Çünkü birisi olanaksızca birşey isteyebilir, ama tercih edemez. Tercih sanı da değildir. Çünkü sanı herşeyle ilgili olarak gözükür, ama tercih değildir. Kısaca tercih elimizde olan şeylerle ve araçlarla ilgili görünüyor.<sup>56</sup> Aristoteles ayrıca “tercih kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusudur (**oreksis**),” der.<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere, duyguların doğrudan ahlaki erdemler ile bağlantısı vardır. Duygular kendi başlarına iyi ya da kötü değildir; onları kötü diye nitelememize, kınamamıza neden olan, onların aşırısı ya da eksik olmaları, yani kişinin olaylar karşısında gösterdiği tepkisidir, huyudur, tercihidir. Duygular Aristoteles’te kendilerinden kurtulunulmaları gereken hastalıklar olarak geçmez; Aristoteles

<sup>53</sup> A.e., 1105b30-1106a5.

<sup>54</sup> A.e., 1106b16-17.

<sup>55</sup> A.e., 1106b37-1107a5; Çev. Babür, a.g.e., s. 37-38.

<sup>56</sup> Aristoteles, a.g.e., 1111b10-33.

<sup>57</sup> A.e., 1113a9-10.

onların bastırılıp yok edilmelerini de söylemez, o karakter erdemleri sayesinde duygularda aşırıya ya da eksiğe meyiletmeden ortayı tercih ederek sorunsuz bir hayat yaşanacağını söyler. Sonuçta karakter erdemleri içimizdeki olanakları zamanla işleyerek onları aktüel hala geçirip duygular konusunda orta yolda olmamızı sağlarlar. Şu da bir gerçektir ki, alışkanlıkla elde edilip sağlamlaşan bu karakter erdemleri zaman gerektirir, etkinlik gerektirir ve bunlar tek tek olaylarla ilgili oldukları için de yıllara yayılan deneyime ihtiyaç duyarlar. Aristoteles bu konuda şunu da ekler:

“Doğal huylar çocuklarda ve vahşi hayvanlarda da bulunur, ama ustan bağımsız olunca, zarar verici oldukları görülüyor. Bu bir yana nasıl görmeyen koca bir gövde hareket ederken, görme duyusundan yoksun olduğundan ötürü sağa sola çarparsa, burada da aynı şey olacağını kestirmek gerekir. Oysa us taşırса eylem sırasında farklı olur ve huy doğal olana benzer olmasına karşın, o zaman asıl anlamda erdem olur. .... aynı şekilde karakterle ilgili olan yanda da doğal erdem ve asıl erdem olmak üzere iki tür vardır ve bunlardan asıl olanı akli başındalıktan (**phronesis**) bağımsız olamaz.<sup>58</sup>

Burada önemli olan husus şudur, karakter erdemi pratik bilgelik ile birleşince tam erdemi sağlar. İlk olarak akıl dışı kısmın doğru bir biçimde geliştirilmesi, alışkanlık kazandırılması ve bu alışkanlığın, sonradan akıl sahibi kısmın düşünceleri ile onaylanması gerekir; kusursuzluk budur. Pratik bilgelik ruhun akılsal kısmının yetisidir ve çocuklarda, gençlerde ya da hayvanlarda bulunmaz ve hatta her yaşını almış kişide de etkin değildir; ama genel anlamda yaşça büyük kişilerde akıl olgunlaşmış olduğundan pratik akıl da bu yaşlarda etkindir. Pratik akıl tek tek durumlarla, olumsal olaylarla ilgilidir. Aristoteles, “karakter erdemi hedefi doğru kılar ve pratik bilgelik de araçları doğru kılar,” der.<sup>59</sup> Erdemler ve kötülükler tercihlere ilişkin huylarla ve pratik bilgelikle ilişkili olduklarından, insanlar ellerinde olan ve zorlanmadan, kendilerinin belirlediği şeyler için övülüp, yerildiklerinden ve karakter erdemleri de bu tip durumlar oldukları için kişi bunları isteyerek, bilerek eyler. Duygular, tutkular (**pathe**) istemsiz, otomatik hareketler değillerdir, kişi bunları isteyerek, tercih ederek eyler ve bu yüzden de bunlardan sorumludur;

<sup>58</sup> A.e., 1144b10-18; Babür, a.g.e., s. 128-129.

<sup>59</sup> Aristoteles, a.g.e., 1144a7-9.

hayvanlardan farklı olarak insan bu yönüyle sorumlu varlık olarak ayrılır. Karakter erdemi ve duyguların ilişkisini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi de gençlerin karakter erdemiyle bağlantılarını ele alalım ve böylece pratik bilgelikten yoksun karakter erdeminin durumunu ortaya koymaya çalışalım.

Aristoteles gençlik ve duygu arasında göze çarpan bir ilişkiden etkilenmiştir. Ona göre gençler duygusallığa meyillidirler ve düşünmeden uzaktırlar.<sup>60</sup> **Ethika Nikomakheia**'da gençlerin yaşamda yapılanlar konusunda deneyimsiz olduklarından ve tutkuların peşinde gittiklerinden bahseder.<sup>61</sup> Ruhun duygularla ilgili olan kısmı güzelin (**kalon**) peşindedir, eylemi yarar için değil, kendisi için yapar, soylu olduğu için yapar; işte gençlerin durumu da böyledir. Aristoteles **Tekhne Rhetorike**'nin ikinci kitabında gençlerin, yaşlıların ve orta yaştakilerin duygu durumlarından bahsederken gençlerin soylu eylemler peşinde olduklarını, yaşlıların sadece yarar peşinde olduklarını, orta yaştakilerin ise iki şekilde de davranıp en uygun eyleme biçimine sahip olduklarını söyler.<sup>62</sup> Fortenbaugh'ın belirttiğine göre, Aristoteles gençlerin soylu davranış düşüncesi ile hareket ederek bir karakter, bir alışkanlık (**ethos**) kazanmak ya da bir huy edinmek suretiyle eğitilebilir olduklarını söyler.<sup>63</sup> Bu huy erdemdir, ama hem **ethos** (karakter) hem de **logismos** (akıl yürütme) tarafından yönlendirilen yetişkin insanların, daha kusursuz olan erdemleri gibi de değildir. Aristoteles genç insanların güçlü tutkuları olduğunu, sert huylu olduklarını, öfkelerini dizginlemekte zorluk çektiklerini, çünkü onurlarına düşkün oldukları için küçümsenmeye dayanamadıklarını, onura düşkün olmalarına karşın utkuyu ondan daha çok sevdiklerini, doğanın fazla şarap içmiş gibi kanlarını ısıttığını, yürekli olduklarını, faydalı şeylerden çok, soylu şeyler yapmayı yeğlediklerini, yaşamlarının uslamlamadan çok, ahlaki duyguyla düzenlendiğini söyler.<sup>64</sup> Aristoteles gençlerin pratik bilgelikten henüz yoksun oldukları için "soylu olan" düşüncesi ile onları eğitmenin gerektiğini düşünür, nelerin sevilecek, nelerin sevilmecek şeyler olduğunu onlara öğretmenin gerekli olduğunu söyler. Kişinin karakter erdemi ile ilgili kısmı, akılsal kısımdan önce gelişir. Bu yüzden de uygun bir eğitimle gençlerin

---

<sup>60</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s. 50.

<sup>61</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1095a3-5.

<sup>62</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1389a3-1390b10.

<sup>63</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s. 50; Aristoteles, **a.g.e.**, 1389a28-35.

<sup>64</sup> **A.e.**, 1389a3-34; Çev. Doğan, **a.g.e.** s. 125.

karakterlerinin sağlamlaştırılması gerekir. Aristotelesçi terminolojide bu, insanın akıl dışı yanının kusursuz hali ve ahlaki eğitimin hedefidir.<sup>65</sup> Kişi bu sayede doğru değerlendirmeler ve seçimler gerçekleştirir. Gençler akıldan henüz yoksun oldukları için, yetişkinlerin akıl gücüne boyun eğmeler, öğrenimlidirler.<sup>66</sup> Aristoteles ayrıca karakter erdeminin pratik bilgelikten farkını ortaya koyar. Ona göre, gerçekten cesur olan kişi, ani tehlikeler karşısında pratik bilgeliğin etkin olmadığı, durumun güvenilir olup olmadığı hakkında olay üzerine enine boyuna düşünmek için yeterli zamanın olmadığı durumda bizzat eylemin kendisi için, onurlu olacağı için cesurca eyleyen kişidir. Bu tavır kişinin pratik bilgeliğinden dolayı değil, huyundan dolayı gerçekleşir. Aristoteles kişinin akıldışı yanı uygun bir şekilde eğitilirse, vereceği duygusal tepkinin de uygun olacağını söyler.<sup>67</sup> Ancak bir kez daha yinelemek gerekirse, tam erdeme sahip kusursuz insan hem karakter erdemine hem de pratik bilgeliğe sahiptir.<sup>68</sup> Gençler yaşları ilerledikçe akıl sahibi olma yetisine sahip olurlar ve böylece tam erdeme ulaşabilirler, ama hayvanlar için sadece tam erdem değil, karakter erdemi bile söz konusu değildir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, duygular ruhun akıldışı kısmına, ama aklın sözünü dinlemek anlamında da akıl sahibi denebilecek bir yapıya sahiptir. Yani duygular bilişseldirler ve bu yüzden de düşünceler duygular konusunda olmazsa olmaz koşullardır. Gençlerde akılsal yan henüz gelişmemiş olsa da, aklın sözünü dinleme gibi bir yetiye sahiptirler ve zaten ilerleyen yaşlarda da insanın diğer varlıklardan ayırt edici özelliği olan akıl yetisine kavuşacaklardır; böylece de tam erdemi gerçekleştirme imkanına sahip olacaklardır. Ancak bu durumların hiçbiri hayvanlar için geçerli değildir. Çünkü Aristoteles'in **Peri Psykhes** adlı eserinde de kesin çizgilerle belirttiği üzere, hayvanlar sadece duyumsama ve beslenme, büyüme yetisine sahiptirler, düşünce yetisi insana özgüdür.<sup>69</sup> Bu durumda hayvanlarda düşünce yetisi olmadığına göre, duygular da var olamazlar. Çünkü duygular bilişseldir, sanılar duygularda etkin nedendir. Hayvanlarda sanı, düşünce ve olay üzerinde yargıda bulunma gibi özellikler yoktur. Onlar duyumsama (**aisthetikon**)

---

<sup>65</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s.51

<sup>66</sup> **A.e.**, s.52.

<sup>67</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1117a17.

<sup>68</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s. 75

<sup>69</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 414a32-414b18.

özelliğine sahiptirler. Bu yeti sadece duyuşsal haz ve acı için işlevseldir. Yani açlık ve susuzluk gibi iştişaları kapsar, bunlar duygu değildir. İştihâ sadece tatmin olmayı ister ve hayvan da sadece bunu ister. Hayvanlar yargılama ve duyuşsal tepki kapasitesiyle donatılmamışlardır, bu yetiden yoksundurlar ve bu yüzden de insanların olduğu anlamda erdemli ya da kötü olamazlar. Hayvanların ılımlı ya da ölçülü olduklarını söylemek metaforiktir.<sup>70</sup> Zira korku gibi bir duygu, kötü bir şeylerin olduğu sanısını ya da düşüncesini gerektirir. Korku yaklaşan bir kötülüğün beklentisidir ve bu yüzden, akıldan yoksun ve sadece haz ve acı duyumunu (**aisthesis**) ile hareket eden canlılar için imkansızdır.<sup>71</sup> Bir köpeğin sahibini görünce kuyruk sallaması ve bir kişinin arkadaşını görünce el sallaması arasında paralellik vardır, ama iki davranış birbirinden farklıdır. Köpeğinki imgeleme (**phantasia**) ile, insanınki bilişsellik ile olur.<sup>72</sup> Böylece karakter erdemi ve duygu ilişkisini, duyguların, karakter erdeminin gençler ve hayvanlarla olan ilişkisini inceledik, şimdi de duygulardan öfke üzerinde duralım ve Aristoteles için öfke nedir, analiz edelim.

#### 2.1.4. Öfke (Orge) Çözümlemesi

Aristoteles **Tekhne Rhetorike** adlı eserinin ikinci kitabında duyguların ayrıntılı bir açıklamasını verirken öfkeyi de burada detaylı bir biçimde incelemiştir. Sherman, “eğer Platon **psykhe**’yi (ruh) **thymos** (tutku) ile resmen düzenleyen ilk kişiye, Aristoteles de öfkeyi (**orge**), duyguların (**pathé**) sistematik bir çalışma parçası olarak çözümleyen ilk kişidir,” der.<sup>73</sup>

Aristoteles **Tekhne Rhetorike**’nin ikinci kitabında duygular hakkında söylenecek şeylerin üç başlık altında toplanması gerektiğini söyler ve bu söyledikleri, duyguları duygu yapan özelliklerdir. Aristoteles öfkeli insanların nasıl bir ruh hali içerisinde olduklarını, genellikle öfkelenedikleri kişilerin kimler olduklarını ve onlara

---

<sup>70</sup> Fortenbaugh, **Aristotle’s Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetorics**, s.167.

<sup>71</sup> Fortenbaugh, **Aristotle on Emotion**, s. 68.

<sup>72</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.** , s. 95-96

<sup>73</sup> Sherman, **a.g.e.** s.71

hangi nedenlerle öfkelendiklerini bilmedikçe kişide öfke uyandırılmayacağını özellikle belirtir.<sup>74</sup> Şimdi Aristoteles'in öfke tanımına bakalım:

“Öfke (**orge**), bir insanın kendisiyle ya da arkadaşıyla ilgili şeye haksız yere yöneltilmiş apaçık (**phainomenen**) bir saygısızlıktan (**oligorian**) dolayı (**dia**) apaçık (**phainomenes**) bir öç almaya (**timorias**) yönelik, acı eşliğinde (**meta lype**) giden bir arzudur (**oreksis**).”<sup>75</sup>

Burada öfke için temel öge saygısızlığa uğrama düşüncesidir. Saygısızlığa uğrama düşüncesi, sanısı öfkenin etkin nedenidir. Öfkenin acıyla birlikte giden bir his olması onun duygu olduğuna dair uygun bir kanıttır. Geleceğe yönelik intikam alma arzusu da ayrıca öfkeyi, nefret gibi, acıma gibi eyleme yönelik olmayan duygulardan ayırt eden bir özelliktir. Öfkenin önemli ayrımlarından biri de onun belirli bir kişiye yönelik olmasıdır; eğer böyle değilse bu duygu öfke değildir.<sup>76</sup> Aristoteles öfkenin sadece kişinin kendisine yapılan hakaret sonucunda değil, arkadaşlarına yapılacak olan bir hakaret sonucunda da doğacağını söyler.<sup>77</sup> Bu da önemlidir, çünkü bu durum toplumsal iletişim ile, arkadaşlık, dostluk hissi ile ilişkili bir durumdur, bir değer verme hissini göstergesidir. Kişinin öfkelenmesi için, önemli bulduğu, önemli olduğuna inandığı şeye zarar verilmesi gerekir.<sup>78</sup> Aristoteles hemen bunun ardından öfkenin belli bir zevkle birlikte olması gerektiğini söyler, bu zevk öç alma beklentisidir. Duygulu imgelemler yoğun hoş hislere neden olabilirler ve onlardan etkilenmek mümkündür.<sup>79</sup> **Peri Zoion Kineseos**'da Aristoteles ayrıca duygulanımların fiziksel boyutunu da ele alır ve onlar oluştuklarında vücutta ısınma ya da soğuma gibi olguların gerçekleştiğinden bahseder.<sup>80</sup> İntikam alma arzusundaki haz alma hissine tekrar döndüğümüzde, Aristoteles'in, ulaşamayacağı bir şeyi hiç kimsenin amaçlamayacağını, öfkelenen insanın ulaşabileceği bir hedefi amaçladığını ve bu inancın da hoş olduğunu söylediğini görürüz. Düşünceler öç alma eylemi

<sup>74</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1378a23-28.

<sup>75</sup> **A.e.**, 1378a31-33.

<sup>76</sup> **A.e.**, 1378b1-2.

<sup>77</sup> **A.e.**, 1378b2-3.

<sup>78</sup> Martha C. Nussbaum, **The Therapy of Desire**, New Jersey, Princeton University Press, 1996, s. 95.

<sup>79</sup> Simo Knuuttila, **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**, New York, Oxford University Press, 2004, s. 40.

<sup>80</sup> Aristoteles, **Peri Zoion Kineseos**, 702a1-5.

üzerinde toplandığı için, öfke beraberinde belli bir zevk de getirir; o zaman anımsanan imgeler, tıpkı düşlerle anımsanan imgeler gibi zevke neden olur.<sup>81</sup>

Yukarıda açıklamış olduğumuz üzere öfkenin üç nedeni vardır: 1) etkin neden, yani hakarete uğrama düşüncesi: Aristoteles bunu **Topikon**'da belirtmiştir ve “**dia**” (-den dolayı) edatı ile öfkenin düşünceden kaynaklandığını ortaya koymuştur<sup>82</sup>; 2) ereksel neden, yani öç alma arzusu: Öç almadaki haz kişiyi eyleme sürükler ve bu yüzden de eyleme dönük bir duygu olması öfkenin ayırt edici bir özelliğidir; Aristoteles öç alma olasılığı olmadığı ve karşıdaki kişi bizden güç bakımından üstün olduğunda, öfkelenmeyeceğimizi belirtir<sup>83</sup>; 3) maddi neden, yani kalbin çevresinde kanın kaynaması.<sup>84</sup> Bu maddi neden açıklaması öfkelenen kişilerin yüzünün kızarması, ateş basması için uygun bir kanıt sunar.<sup>85</sup> Aristoteles ayrıca **Peri Psykhes**'de öfke, cesaret, istek gibi ve bunların dışında genel olarak duyumlama gibi, hiçbir duygulanımın beden olmadan gerçekleşmeyeceğini söyler.<sup>86</sup> Yani belirli duygulanımlar yaşadığımızda bu fiziksel olarak da gözükür. Bu üç nedenin hepsi de öfkenin oluşmasında etkindir.

Şimdi de Aristoteles'e göre, hangi ruh halinde, hangi kişilere, hangi nedenlerden dolayı öfkelenildiğini açıklayalım. Küçümseme hissi bizde öfkeye neden olur. Aristoteles küçümsemeyi hor görme, garez ve küstahlık olarak üçe ayırır. Hor görmede kişi önemsiz bulduğu şeyler karşısında küçümseme hisseder. Garez bir başkasının elde etmek istediklerine engel olmaktır. Küstahlık da bir tür küçümsemedir, küstah kişiler sırf zevk için kurbanda utanç duygusuna neden olacak şeyler yapar ya da söylerler. Bir insan soy, yetenek, iyilik yönlerinden kendisinden aşağı olan ve genellikle herşeyde üstün olduğu kimselerden özellikle saygı bekler. Ayrıca insanlar kendisine gönül borcu olduğunu düşündüğü kimselerden de saygı bekler. İşte bu durumlarda kişi beklediğini elde edemediğinde, küçük düşürüldüğünde ya da böyle olduğuna inandığında öfkelenir.<sup>87</sup> Hastalık, yoksulluk,

<sup>81</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1378b6-9; Çev. Doğan, **a.g.e.** s. 99.

<sup>82</sup> Aristoteles, **Topikon**, 151a16-17.

<sup>83</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1370b13-15.

<sup>84</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 403a31-b1.

<sup>85</sup> Fortenbaugh, **a.g.e.**, s. 15.

<sup>86</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 403a4-5; Çev. Özcan, **a.g.e.**, s. 8-9.

<sup>87</sup> Aristoteles, **Tekhne Rhetorike**, 1378b10-1379a5; Çev. Doğan, **a.g.e.**, s. 99-100

aşk, susuzluk ya da doyurulmamış başka arzular nedeniyle üzülen, acı çeken insanlar özellikle de içinde buldukları durumu küçümseyenlere karşı öfkelenmeye hazırdırlar.<sup>88</sup> Çünkü kişi bu durumlarda haksızlığa uğradığını, aşağılandığını düşünür ve bu düşünce onda öfke uyandırır. Öfkeye neden olan bir diğer durum da beklediğimiz durumda ters bir sonucun oluşmasıdır. Bizimle alay eden, eğlenen kişilere öfkeleniriz, duyarlı olduğumuz şeylerde hakkımızda kötü konuşanlara, küçümseyenlere kızarız; dostlarımıza özellikle kızarız, çünkü onlardan bize kötü davranmalarını beklemeyiz. Sevecenlik gösterip karşılığını alamadıklarımıza, vb. kişilere öfke duyarız. Aristoteles öfke duyduğumuz durumları, öfkelenmemizin nedenlerini, öfkemizi yönelttiğimiz objelerin listesini vermeye devam eder,<sup>89</sup> ancak tüm bunlara bir göz attığımızda hepsindeki ortak noktaların küçümseme hissi ve beklediklerimizin karşılığını alamama düşüncesi, beklentilerimizin boşa çıkması olduğunu görürüz.

Öfkenin ne olduğunu, nedenlerini, kimlere karşı gösterildiğini ve hangi ruh hali içerisinde ortaya çıktıklarını açıkladıktan sonra, şimdi de bu duyguya ait olan karakter erdemi için Aristoteles'in verdiği tanımlamaya değinelim. Daha önce de açıklamış olduğumuz gibi, Aristoteles duyguları kötü ya da iyi olarak nitelendirmez, kötü ya da iyi olan bu duygulanımlar sonucunda gösterdiğimiz tepkilerdir, huylardır. İyi olan, orta olanı tercih edebilmek, kötü olan ise aşırıya kaçmak ya da eksik kalmaktır. Bu konuda Aristoteles şöyle der:

“Gereken şeylere ve gereken kişilere karşı ayrıca gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gereken süre öfkelenen kişi övülür; sakın kişi bu olsa gerek.”<sup>90</sup>

Burada gerekenleri yerine getirmeyi sağlayan sakinlik (**praotes**) erdemidir. Öfke bir duygudur, kendinde ne iyi ne de kötüdür, öfkenin aşırısına Aristoteles öfkellik (**orgilotes**) der, eksikliğine de vurdumduymazlık (**analgesia**) der. Aristoteles kime karşı, ne kadar, ne zaman öfkelenmek gerektiğini bilmenin kolay olmadığını ve aşırılığa ya da eksikliğe doğru ortadan biraz uzaklaşmanın değil, fazla

<sup>88</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1379a15-17.

<sup>89</sup> **A.e.**, 1379a28-1379b38.

<sup>90</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1126a31-33; Çev. Babür, **a.g.e.**, s. 84.



uzaklaşmanın yerildiğini söyler.<sup>91</sup> Karakter edemi ortayı bulma yetisidir; eğitimle, zamanla, alışkanlıkla kazandırılır; duygularda, hislerde hedefi tutturabilme yetisini geliştirir. Sakinlik erdemi de öfke konusunda ortayı tutturma huyudur. Aristoteles duyguların, mesela öfkenin, görmüş olduğumuz gibi, yok edilmesini, bastırılmasını istemez, ortayı tutturmamız gerektiğini söyler: Her duyguya özgü bir karakter erdemi vardır, bu erdemlere uygun yaşanan duygular zarar vermez ve hatta toplum hayatı içinde artı bir değer sağlar. Duygularda ve iştihalarda “orta olma” (**mesotes**) erdemdir.

Aristoteles öfkeli ve vurdumduymaz kişi için şunları söyler: “Gereken şeylere öfkelenmeyen kişiler ve gerekmediği şekilde, gerekmediği zaman ve gerekmeyen kişilere öfkelenenler aptal gibi görünüyorlar; nitekim öfkelenmediği ve kendini savunmadığı için, duygusuz olduğu ve acı da duymadığı sanılıyor; küçük düşürülmeye katlanmak ve yakınları küçük düşürülünce bunu görmezlikten gelmek köleye özgü bir şey diye düşünülüyor. Öfkeli kişiler çabuk öfkelenirler, çabuk sakinleşirler; gerekmeyen kişilere, gerekmeyen şeylere öfkelenirler ve gerekenden çok öfkelenirler”.<sup>92</sup> Ortanın dışındaki iki uç da yanlıştır, her ikisi de yerilir, sakinlik ise övülür, gereken kişilere, gerektiği kadar, gerektiği zaman öfkelenmek doğrudur ve bu ölçüyü kişi kendine göre ayarlar, neyin orta olduğu eylemlere göre değişir.

Öfke kimi zaman yiğitlikle karıştırılır ama bu yanlıştır. Aristoteles, “kimi kişiler öfkeden ötürü yiğit gözükürler, tıpkı kendilerini yaralayanlara saldıran yaban hayvanları gibi; çünkü yiğit kişiler de öfkeli mizaçlı kişilerdir; çünkü öfke tehlikeler arasında en çok harekete getiren şeydir;..... oysa ki yiğit kişiler bir şeyi güzel diye yaparlar, öfkeleri ise onlara yardımcı olur.... Demek ki acı ya da öfkeden dolayı sürüklenerek, tehlikelerin hiçbirini kestirmeden tehlikeye atılmak yiğitlik değildir, yoksa aç oldukları için eşekler de yiğit olurdu,” der.<sup>93</sup> Yiğitlik korkulup korkulmaması gereken şeylerle ilgili “orta olma” durumudur. Öfke duygusuna ait erdem sakinliktir. Öfke yiğitliğe yardımcıdır, ama yiğitlik değildir. Yiğitlik her

---

<sup>91</sup> A.e., 1109b15-20.

<sup>92</sup> A.e., 1126a3-15; **Ethika Eudemia**, 1231b5-25; **Eudemos’a Etik**; Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999, s. 124.

<sup>93</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1116b22-36; **Ethika Nikomakheia**, Çev. Babür, s. 61; **Ethika Eudemia**, 1229a24-26; 1229b29-33.

erdem gibi doğruyu görebilmeyi, hissedebilmeyi gerektirir, ama aşırı öfkeden dolayı kendini kaybetmiş olan biri kanının sıcaklığı ve aklının örtülü olması dolayısıyla korkusuzca tehlikelere atılır, ama bu yiğitlikten dolayı olmaz, gözü karalıktan dolayı olur. Dışarıdan bakılınca ikisi de yiğitceymiş gibi gözükmesine rağmen, aşırı öfkesinden dolayı tehlikelere atılan kişi olay geçtikten sonra çok başka bir ruh haline bürünebilir; ayrıca zaten aşırı öfkenin olduğu durumda erdem söz konusu değildir. Yiğit kişinin farkı burada ortaya çıkar, o bu tip durumlarda her zaman yiğittir. Çünkü yiğitlik onda yerleşmiş bir huydur, her zaman aynı tepkiyi verecektir ve akli da örtülü değildir, yaptığını her daim bilerek isteyerek yapar. Bu yüzden “orta olma” durumundaki öfke yiğitliğin yardımcısı olabilir, ama yiğitlikle karıştırılmamalıdır. Bu durumda şunu da belirtmek yerinde olacaktır, hayvanlarda da öfke diye gözükten olgu sadece haz ve acıyla bağlantılı bilişsellik dışı bir saldırganlıktır. Öfkelenmek için biliş gerekir, bu da sadece düşünen bir varlık olarak insana özgüdür; hayvanlar düşünceden yoksun olduklarına göre duygudan da yoksundurlar, yani öfkelenemezler. Bu sadece metaforik bir kullanımdır.

Öfkenin isteyerek gösterilip gösterilmediği konusuna gelince, her duygu bilişselliğe sahip ise, kişi bilinçsiz bir şekilde otomatik bir cihaz gibi tepki göstermeyecektir, yani öfkesi bilinçlidir, iradidir. Aristoteles, isteyerek yapılan davranışı, başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılan hareket olarak açıklar.<sup>94</sup> Kişi sarhoş olduğunda, ya da öfke içerisinde olduğunda hareketlerini bilmeden gerçekleştirebilir; ama herşeyden önce, sarhoş olmak ya da öfkeye kapılmak, başlangıçta kişinin elindedir, ama düşüncesizliğinden dolayı bunu ihmal etmiştir; bu yüzden, sonradan bilmeden eylese bile, başlangıç durumu göze alındığında eylem iradidir.<sup>95</sup>

Aristoteles öfkede (**thymos**) kendine egemen olamama (**akrasia**) ile, iştihada (**epithymia**) kendine egemen olamamayı karşılaştırdığında, öfkede kendine egemen

<sup>94</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1111a23-25.

<sup>95</sup> **A.e.**, 1147a11-15; Çev. Babür, **a.g.e.**, s. 135.

olamamanın diğferinden daha az çirkin olduğunu söyleyerek<sup>96</sup> iştihanın tersine, öfkenin akılı bir biçimde dinlediğini belirtir:

“Nasıl ayağına çabuk köleler söylenen şeyin hepsini dinlemeden koşturur, sonra da buyrulanı yanlış yerine getirirse, ya da köpekler dost mu değil mi, buna bakmaksızın sırf bir gürültü olduğu için havlarsa, bunun gibi öfke de doğasının sıcaklığı ve çabukluğu yüzünden akılı dinlese bile, buyrulanı duymaz, hemen öcünü almak için saldırır, çünkü akıl ya da tasarımı ona bir küstahlık ya da hakaret olduğunu gösterir göstermez, böyle bir şeyle savaşmak gerektiği sonucunu çıkarıp hemen alevlenir.”<sup>97</sup>

Öfkenin, bir anlamda tutkunun, ruhun akıldışı kısmının yanıp tutuşan ama bir şekilde de aklın (**logos**) dediklerini dinleme yetisine sahip olan yetinin “ayağına çabuk bir köle” simgesi ile tasvir edilmesi, gerçekten de çok etkileyicidir. Zira Aristoteles köleler hakkında konuşurken, onların akıl yürütme yetisinden yoksun olduklarına, ama duyguya sahip olmakla birlikte, bir şekilde ruhun akıldışı kısmının akıldan pay alması misali, onların efendilerinin sözünü dinleyebilme özelliğine sahip olduklarına değinmiştir. Köleler akıl yürütemezler, ama efendilerinin dediklerini anlayıp onların sözünü dinleyebilirler. Ayrıca “ayağına çabuk” benzetmesi de ruhun **thymos**'la ilişkili kısmının bir özelliğidir. Bu kısım alev alevdir, tüm duygular ve heyecanlar bu bölümde yatar. Aristoteles burada, zaman zaman yaptığı gibi, **thymos**'u öfke anlamında kullanmıştır. Bu durumda “ayağına çabuk köle” yani öfke aklın sözünü dinler, ama eksik dinler; çünkü o hemen hedefine yönelmek ister. Bu da kişide kendine egemen olamamaya neden olur, ama eğitim sayesinde, alışkanlık sayesinde ruhun bu tutkusu ve hatta genel anlamda tüm duyguları iyi bir hale getirilebilir. Bu durumda kişi kendisinde yerleşen ortayı bulma, tercih etme huyu sayesinde kendine egemen olabilir ve tabii ki pratik bilgelik de burada etkindir. Kişi aklın sözünü de işin içine katar, ama belirttiğimiz gibi, aklın işe katılması için gereken yeterli zaman her durumda olmayabilir ve o zaman da karakter erdemi kişinin doğruyu eylemesine yarar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Aristoteles öfkede kendine egemen olamamanın iştihada kendine egemen olamamaktan daha kötü

<sup>96</sup> Aristoteles, **a.g.e.**, 1149a24-25.

<sup>97</sup> **A.e.**, 1149a27-35; Çev. Babür, **a.g.e.**, s.140.

olduğunu söylemektedir. Çünkü öfke bir şekilde akla yenik düşer, diğeri ise iştihaya. İştihanın daha kötü olmasının nedeni, hiçbir şekilde aklın sözünü dinlememesidir.

Şimdi de duygu ile öfke konusunda görüş bildiren bir başka filozofa Epikuros'a ve Epikurosçulara geçelim.

## 2.2. Epikuros'un Öfke (Orge) Anlayışı

Duyguların (**pathe**) yapısıyla ilgili olarak, Epikuros'un detaylı bir açıklamasına sahip değiliz.<sup>98</sup> Onun duygu hakkındaki görüşleri ve öfke üzerine söyledikleri oldukça sınırlıdır. Ama yine de öfke (**orge**) hakkında vermiş olduğu bilgiler sonraki düşünürler için yeterli malzeme sağlamıştır.<sup>99</sup> Özellikle İÖ 1. yüzyılda yaşamış olan Philodemos bize Epikurosçu duygu teorisi konusunda önemli bilgiler sağlamıştır.

Stoa Okulunun **pathe** görüşü duyguların, Epikurosçu **pathe** görüşü ise hislerin teorisi ve duygular bileşik his çeşididirler.<sup>100</sup> Diogenes Laertios, Epikurosçuların her canlıda haz (**hedone**) ve acı (**algedon**) olmak üzere iki **pathe** olduğunu, bunlardan birinin doğaya uygun (**oikeios**), diğerrinin yabancı olduğunu (**allotrios**), bunlara dayanarak bizim şeyleri seçip ya da onlardan kaçındığımızı söylediklerini belirtir.<sup>101</sup> Her canlı doğar doğmaz hazza yönelir ve acıdan kaçır. Haz ilksel ve ereksel iyidir.<sup>102</sup> Acı ise insan doğasına uygun olmadığı için kendinde kötüdür. Ancak kimi zaman insan daha sonradan gelecek daha arzu edilir hazlar için kimi hazları seçmek yerine, acıları seçer.<sup>103</sup> Öfke (**orge**) de bir acı sayılır, ama doğaldır ve bu yüzden daha sonraki haz hissi için o anda katlanılması gereken acı hissine benzer bir duruma sahiptir. Aristoteles de öfkeyi kendisine acının eşlik ettiği bir duygu olarak belirtmişti. Öfke konusuna sonra daha ayrıntılı olarak değineceğimiz için, şimdi **pathe** ile ilgili açıklamalara geri dönüyoruz.

<sup>98</sup> Knuuttila, **a.g.e.**, New York , Oxford University Press, 2004, s. 86.

<sup>99</sup> John Procope, "Epicureans on Anger", **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht , Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 172.

<sup>100</sup> Julia E. Annas, **Hellenistic Philosophy of Mind**, Berkeley, University Of California Press, 1994, s. 189.

<sup>101</sup> Diogenes Laertios, **Bioi kai Gnomai ton Eudokimon Philosophon**, 10.34.

<sup>102</sup> **A.e.**, 10.128.

<sup>103</sup> **A.e.**, 10.129; **Kyriai Doxai** ,8.

Epikuroşuların dediğine göre, iki **pathe** vardı: Haz ve acı. Bu iki **pathe**, her canlıda ortak olduğu için ve daha doğuştan itibaren gösterilen eğilimler oldukları için her iki **pathe**'nin de akılsal olduğu söylenemez. Zira akıl (**logos**) hayvanlarda hiçbir zaman, ama insanlarda yaş ilerledikçe ortaya çıkan bir yetidir. İşte duygular bu akılsal kısım ile ilişkilidirler. Çünkü kanılar ile birlikte ortaya çıkarlar, kanılar ise ruhun akılsal kısmına aittir. Haz ve acı Aristoteles'te duygulara eşlik eden hislerdir. Epikuros'ta haz ve acı canlılarda doğuşandır, akıl dışıdır, duyumlarla (**aistheseis**) alakalıdır, fiziksel hislerle birlikte zihinsel hisler bu iki **pathe**'nin altında yer alırlar.

Duyguların farkı, insanların büyümesiyle birlikte ortaya çıkan akıl yetisiyle ilişkili olmalarıdır. Epikuroşular da duyguların bilişselliğini kabul ederler.<sup>104</sup> O halde duygular akıl dışı duyumlardan ve hislerden farklıdır, diyebiliriz. Çünkü onlar kanılarla oluşurlar ve kanılar sayesinde ılımlılaştırılırlar. Epikuros'un arzularla ilgili olarak ortaya koyduğu doğal (**physis**) ve boş (**kenon**) ayrımı sonraki Epikuroşularda duygular için kullanılmıştır. Örneğin Philodemos öfkeyi doğal ve boş olarak ikiye ayırır. Doğal öfke iyi, boş öfke kötüdür. Bu ayrım Epikuros'un yaptığı ayrımı çağırıştırır.

Epikuros arzuları (**epithymia**) doğal ve zorunlu olanlar; doğal ama zorunlu olmayanlar; ve ne doğal ne de zorunlu olanlar olarak ayırmıştır.<sup>105</sup> Doğal olan arzuların doğada kolayca karşılanabileceğini, bunları karşılamak için, kimsenin yoğun bir çaba harcamasının gerekmediğini belirtir. Epikuros bu konuyla ilgili olarak **Kyriai Doxai**'da şunları söyler:

“Doğanın istediği zenginlik hem sınırlıdır, hem de çok kolay elde edilir; ama boş (**kenon**) sanıların istediği zenginlik sonsuza uzanır.”<sup>106</sup>

“Doyurulmadıkları takdirde acı vermeyen hazlar, zorunlu değildir, tersine elde edilmesi zor ya da zararlı göründükleri zaman, uyandırdığı arzular çabuk geçer.”<sup>107</sup>

<sup>104</sup> Richard Sorabji, **Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation**, New York, Oxford University Press, 2000, s. 26.

<sup>105</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.149; **Kyriai Doxai** 24.

<sup>106</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.144, **Kyriai Doxai**, 15; Çev. Candan Şentuna, Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, İstanbul, YKY, 2004, s. 524.

<sup>107</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.148; **Kyriai Doxai**, 26; Çev. Şentuna, **a.g.e.**, s. 525.

“Doyurulmadıkları takdirde acı vermeyen doğal arzular arasında yoğun bir çaba gerektirenler, boş düşüncelerden kaynaklanırlar ve geçip gitmemeleri kendi doğal yapıları yüzünden değil, insanın boş düşünceleri yüzündendir.”<sup>108</sup>

Bu fragmanlarda belirtilen düşünceler doğal olmayan boş arzuların boş kanılardan kaynaklandığını gösterir. Doğa gereksinimlerimiz karşılınsın diye bize zor, yoğun çaba gerektiren eylemler yüklemeyiz, o bizden basit şeyler ister, işi zorlaştıran, acıları, sıkıntıları yaratan bizim kendi kanlarımızdır. Doğal ama zorunlu olmayan arzular karşılanmadıkları zaman bir sorun yaratmazlar, acı vermezler. Epikuros cinsel isteği bu duruma örnek olarak verir, cinsel istek doğaldır, ama zorunlu değildir. Doğal ama zorunlu olanlara örnek olarak açlık ve susuzluğun giderilmesini örnek gösterir. Çelenk alma ve adına heykel dikilmesi ne doğaldır ne de zorunludur. İşte buradaki doğal ama zorunlu olmayan arzular sonradan, duygu hakkında bilgi veren Epikuroşçular için doğal ve boş olan ayrımını yapmaya zemin oluşturmuştur, diyebiliriz. Burada ayrıca önem taşıyan bir başka husus ise, doğal arzuların boş inançlar yüzünden boş, yararsız bir hale gelmeleridir. İşte burada Epikuros’un söylemiş olduğu, bu boş inançların boş arzulara neden olduğu görüşü, sonraki Epikuroşçular’ın öfke, korku, iyilik gibi duyguların da boş kanılar sonucu zarar verici, yararsız hisler olabilecekleri çıkarımını yapmalarına müsaade etmiştir.

Epikuros Aristoteles ve Stoa filozofların’dan farklı olarak arzular ve duygular arasında ayrım yapmıyor görünmektedir; onun ayrımları “doğal” ve “boş” olanlar arasındadır.<sup>109</sup> Ama diğer yanda da boş kanıların boş arzulara neden olacağını belirterek bu konuda bilişin rolünü ortaya koyar. Sonradan Philodemos duygular konusunda, onların ne olduklarını söylemese de korkuyu, öfkeyi incelerken onların birer duygu olarak (**pathos**) bilişsellik içerdiklerini ortaya koyar. Yani duygular edilgen duyuların (**aisthesis**) aksine, kanılar içerdikleri için etkindirler ve duyulardan farklı olarak akılsal oldukları için değişebilme imkanları vardır. Eğer yanlışsalar düzeltilebilirler.

<sup>108</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.149; **Kyriai Doxai**, 30; Çev. Şentuna, **a.g.e.**, s. 525

<sup>109</sup> Nussbaum, **a.g.e.**, s. 114.

Lucretius'ta öfke (**ira**), korku (**metus**), neşe (**laetitia**) gibi duygular, akıldışı ve akılsal olmak üzere ruhun iki kısmından akılsal kısma ait olan hislerdir. Bu kısım ayrıca düşünce etkinliğini de içerir ve yürekte (**cor**) bulunur. Lucretius Epikuros'un **to logikon**'u için uygun, denk bir terim olan **consilium**'u seçer ve açıkça bunu **animus** ya da **mens** olarak adlandıracağını söyler. Lucretius'un **anima**'sı Epikuros'un **psykhe**'sine denktir. **Psykhe**, **aisthesis**'in yeridir, bu yeti **alogos**'tur ve bellek ya da **mneme**'den yoksundur. Epikuros gibi Lucretius da korku ve neşeyi **consilium**'un kalpte olduğunu göstermek için tanıklığa çağırır. Bu iki duygu bilişsellik içerir. **Pathe**, yani haz ve acı hissi, **psykhe**'nin ya da **anima**'nın (duyumsal ruhun) işlevidir ve akılsal öge içermez. Haz ve acı hisleri (**pathe**) kendiliklerinden işlerler ve **logos**'a dayanmazlar. Diogenes Laertios 10.137'de Epikuros'un, hazzın hedef olduğunu kanıtlamak için, hayvanların doğar doğmaz haz ile tatmin olup, doğal olarak acıdan kaçtıklarını ve akıldan uzak olduklarını ve böylece bizim kendi hislerimiz (**autopathos**) ile acıdan sakındığımızı söylediğini belirtir. Diğer yandan korku ve neşe duyguları **consilium** ya da **logikon**'a aittirler ve onlar **pathe**'den farklı kategoridedirler.<sup>110</sup> Görüldüğü üzere duygular duyumsal haz ve acı hislerinden farklıdır, çünkü duyumsal haz ve acı hisleri akılsal değilken, kendilerine duyumsal haz ve acının eşlik ettiği, ama ayrıca bilişselliği içeren korku, neşe ve öfke gibi hisler duygular olarak ayırt edilirler. Duygular basit haz ve acı hislerinden daha karmaşık hislerdir. Örneğin David Konstan'ın da belirttiği gibi, korku sadece duyumu içermez, ayrıca yaklaşan tehlikenin doğasının bir değerlendirmesini ve hesaplamasını da içerir. Epikuros bunu **epilogismos** olarak adlandırır.<sup>111</sup> Acı duyumu değiştirilemezdir ve bu **pathos**'un doğasında vardır. Korku akıl yürütmeye ve argümana bağlıdır. Korku için temel olan şey onun ruhun akılsal kısmına ait olmasıdır. Eğer başka türlü olsaydı, felesefe sayesinde bir tedavi mümkün olamazdı. Epikurosçular genellikle insanların, duygularının nedenleri hakkında yanlış düşüktüklerini söylemişlerdir, özellikle de ölüm konusunda.<sup>112</sup> Bu durumda duyular (**aistheseis**) ve hisler (**pathe**) ruhun akıldışı kısmına aitken, kanıya dayanan duygular ruhun akılsal kısmına aittirler. Bunun böyle değerlendirilmesinin nedeni, duyguların bilişselliği

<sup>110</sup> D.Konstan, "Epicurean 'passions' and the good life", **The Virtuous Life in The Greek Ethics**, Ed. Burkhard Reis, New York, Cambridge University Press, 2006, s. 199-200.

<sup>111</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.73.

<sup>112</sup> Konstan, **a.g.e.**, s. 202.

içermedikleri takdirde değiştirilemeyecekleri ve bunun sonucu olarak da insanların içindeki zararlı duygu durumlarının düzeltilememesi sebebiyle insanların mutsuz bir yaşam yaşayacakları düşüncesidir. Bu durum Epikuros'un felsefesinde makul bir durum değildir. Çünkü insanlar ve hayvanlar doğal olarak hazzı ararlar ve acıdan kaçarlar. Bu durum mutluluğun temeli olduğundan, doğar doğmaz sergilediğimiz hazzı kovalayıp, acıdan kaçınma durumu değil de, sonradan büyüdükçe insanın aklına dışarıdan, aile ya da toplum tarafından empoze edilen önkavramlar (**prolepsis**) bizde bir takım kanılar oluşturdukları için ve bunlar ölümden korkma duygusunda olduğu gibi, yanlış olabilecekleri için, bizi yaşamın gayesi olan mutluluk (**eudaimonia**) durumundan uzaklaştırabilirler. İşte bu kanıların eşlik ettiği hisler bizde kanıların yanlışlığı yüzünden olumsuz bir durum oluşturabilecekleri için bunlar akılsaldır. Yani bizde boş arzuları ya da duyguları oluşturan şey bu boş kanılardır, doğduğumuzda gösterdiğimiz haz isteği ise doğal ve bozulmamıştır. İşte sonradan haz ve acı hislerine eklenen yargılar bizde tatminlik sağlamayan durumlara yol açarlar. Bunların düzeltilmesi akıl sayesinde (**logismos**) olur. Duygular da doğru bir biçimde aklın kontrolü altında oldukları sürece, doğru kanılar ile gittikleri sürece doğal olurlar ve bize zarar değil, yarar sağlarlar. İşte bu şekilde yaşamın ereği olan haz, acıdan yoksunluk (**aponia**) ve ruh dinginliği (**ataraksia**) sağlanmış olur.

Eklenmesi gereken bir husus da Epikuros'un **pathe**'yi doğruluğun ölçütlerinden (**kriterion**) biri olarak saymasıdır. Epikuros doğruluğun ölçütlerini üçe ayırır: Duyumlar (**aistheseis**), hisler (**pathe**), ve önkavramlar (**prolepseis**).<sup>113</sup> Duyum akıl dışıdır ve sadece niteliği kaydeder, örneğin bir şeyin tatlılığını. "Bu tatlıdır," demek akıl içerir ve bunu bildiren, hislerdir (**pathe**). Buradaki his ileri yaşta aklın gelişimiyle birlikte ortaya çıkan, kanılarla birlikte giden, ilksel temel haz ve acı hissinden farklı olarak artık duygusal hislerdir. Ölçüt anlamında iki his türü vardır, biri duyumların etkinliği ile birlikte gider, diğeri bireylerin sosyal ve akılsal etkinlikleri ile birlikte gider ve göğüste yer alır. Hiçbir his sınıfı duyumlar ile özdeş değildir. Bebeklik döneminde etkinlik sadece içgüdüsel, akıl burada etkin değildir, ancak haz ve acı hissi söz konusudur ve bu durumda duygu söz konusu değildir. Duygu için bu hissin farkındalığı, yani akıl gerekir ve bu durum his üzerine yargıyı

---

<sup>113</sup> Diogenes Laertios, a.g.e, 10.31.



sağlar. Yaş ilerledikçe kişi akılsallığı kazanır, yani hissin farkındalığını ve üzerine yargıda bulunma yetisini edinir. Örneğin, artık şekerin tatlı olduğu hissini dışında “onu sevdim,” ya da “sevmedim,” diyerek bir duygu ifadesi sergileyebilir.<sup>114</sup> Buradan, haz ve acı hissini bir ölçüt olarak duygu durumunda da temel olduğu, insanların bir olayın duygusal durumu hakkında değer biçerken haz ve acıya göre eylemelerinin doğru olacağı, ancak bu işlemin doğru olabilmesi için, kişinin duygularının olayın doğruluğuna denk düşmesi gerektiği ortaya çıkar. Yani duygular bir ölçüt olarak ele alındıklarında doğru kanılara dayanmalıdırlar, bu işlem bebeklik sırasında sadece haz ve acı hissine göre gerçekleşir. Yetişkinlik döneminde artık akıl yetisi dolayısıyla duygular da işe karışır ve basit, temel haz ve acı hisleri karmaşık bir hal alır. Epikuros’ta arzular (**epithymia**) ve Aristotelesçi ya da Stoa Okulu bağlamda duygular (**pathos**) arasında bir fark olmayınca, açlık ve susuzluk gibi basit ve temel arzular da (**epithymia**), yanlış kanılar kendilerine eşlik etmedikçe, doğru bir biçimde tatmin edilecek ve haz sağlayacak hisler olarak geçer. Epikuros açıkçası hiçbir ayırım yapmadan her türlü hissi, haz ve acı altında toplamıştır ve bu hislerin, duyular akıl içermediği için, onlardan farklı olarak değiştirilebilir ve eğer yanlışlarsa düzeltilebilir olduklarını söyler. Öfke ve korku gibi hisler, yani duygular sonradan Philodemos tarafından Epikuros’un doğal ve boş arzular ayırımına benzer olarak, örneğin doğal ve boş öfke ayırımı şeklinde biçimlenecektir. Öfke ve korku, açlık ve susuzluk gibi duygusal arzuların dışında farklı bir biçimde ele alınacaklardır.

Yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi, Epikuros öfke hakkında çok az şey söylemiştir. Bu konuyu derinlemesine işleyen ve Epikurosçu öfke görüşü hakkında detaylı bilgi sahibi olabilmemizi sağlayan kişi Gadara’lı Philodemos’tur.<sup>115</sup> Philodemos’un **Peri Orges (Öfke Üzerine)** adında bir eseri elimizde mevcuttur. Biz şimdi bu esere dayanarak Philodemos açısından Epikurosçu öfke anlayışını ortaya koyacağız.

Epikuros’un öfkeyle ilişkili olarak söyledikleri şunlardır:

---

<sup>114</sup> Norman Wentworth de Witt, **Epicturus and His Philosophy**, 2. bs. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964, s. 133, 152.

<sup>115</sup> Procope, **a.g.e.** , s. 174.

“Çünkü sıkıntı, kaygı, öfke (**orgai**) ve iyilik yapma duygusu mutlulukla uyum içinde değildir, tersine bunlar zayıflık, korku ve komşuya gereksinim duyma belirtileridir.”<sup>116</sup>

“Mutlu ve ölümsüz varlığın ne kendisinin derdi vardır ne de başkasına dert olur, dolayısıyla öfkeyle (**orge**) de iyilikle de ilişkisi yoktur; çünkü böyle şeyler zayıf bir varlıkta bulunur.”<sup>117</sup>

“Eğer ebeveynlerin çocuklara karşı gösterdikleri öfke haklıysa, çocukların bu davranışa karşı gelmeleri ve af dilememeleri oldukça saçmadır. Eğer gösterilen öfke haksızca ve de makul değilse, akla sahip olmayan bir çocuk için sağır bir kimseye yakarışlarda bulunmak ve bu öfkeyi iyi niyet göstererek başka yönlere çevirmeye çalışmamak deliliktir.”<sup>118</sup>

“Ölçüsüz öfke (**ira**) deliliğe (**insania**) neden olur.”<sup>119</sup>

Epikuros’un öfke üzerine söyledikleri sadece bunlardır. Ama kendisinden sonraki Epikurosçular bu pasajlardan ve Epikuros’un arzularla, doğruluğun ölçütleriyle ilgili söylediklerinden duygu hakkında ve öfke hakkında gerekli malzemeyi edinmişler ve kendileri bu malzemeyi kullanıp genişletmişlerdir.

Epikuros yukarıdaki pasajların ilk ikisinde görebileceğimiz gibi öfkeyi, kaygıyı, sıkıntıyı, iyilik yapma duygusunu zayıflık olarak nitelendirir. Yaşamda örnek olarak alınan tanrılar bu tip duygular hissetmezler, çünkü onlar eksiksizdirler, kendi kendilerine yeterlidirler (**autarkeia**). **Kyriai Doxai**’ın ilk fragmanı “mutlu ve ölümsüz” tanrının ne öfkeye ne de minnettarlığa yatkın olduğunu söyler. İnsanlar ölüme ve incinebilirliğe maruz kaldıkları için zayıf varlıklardır.<sup>120</sup> Bu doğadan gelen bir durum olduğundan, öfke de iyilik de doğaldır, ama zorunlu değildir. Duyguların hepsi Epikuros için yaşanmaması gereken birşey değildir. Diogenes Laertios 10.117’de “Epikurosçu bilge gerçekte diğer insanlardan bazı duygulara daha yatkın olacaktır ve bunlar onun bilgeliğine engel olmayacaktır,” der. Yani duygular Stoa filozoflarında olduğu gibi Epikurosçu felsefede aşılması yok edilmesi gereken birşey olarak geçmez. Öfke doğa tarafından insanlara verilen bir duygudur.

<sup>116</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.77. ; Çev. Şentuna, **a.g.e.**, s. 501.

<sup>117</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**10.139; **Kyriai Doxai**, 1; Çev. Şentuna, **a.g.e.**, s. 522.

<sup>118</sup> Epikuros, **Gnomologium Vaticanum**. 62, (Çevrimiçi) <http://www.epicurus.info/etexts/V5.html>, 12 Mart 2009; Ed. P.Von Der Muhll, **Epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae, Gnomologium Epicureum Vaticanum**, Leibzig, Teubner, 1922, s. 67.

<sup>119</sup> Lucius Annaeus Seneca, **Ad Lucilium Epistulae Morales**, 18.14.

<sup>120</sup> Procope, **a.g.e.**, s. 173.

İnsanların ona karşı yatkınlığı yok edilemez ve onun tümünden yok edilmesi arzu edilir de değildir. Ancak kontrol altında tutulması gerekir. Epikuros'un "ölçüsüz öfke deliliğe neden olur," sözü ve öfke hakkında söylenen bu durumlar Peripatetik görüşe oldukça benzerdir. Ama arada şöyle bir fark vardır: Epikuroşçulara göre, duygular arasındaki fark ölçülü ya da aşırı olmak değil, doğal ya da boş olmaktır ve Epikuroşçular'daki bu fark Epikuros'un doğal ve boş arzular ayırımına dayanır.<sup>121</sup>

Öfkenin doğal olmasıyla ilgili bir kanıt olarak onun doğa tarafından empoze edilen bir duygu olmasının dışında, ruhun fiziksel bileşimindeki sıcaklığın yoğunluğu da bir başka açıklama oluşturabilir. Zira Lucretius, insanoğlundaki öfkenin, ruhu oluşturan öğelerden biri olan sıcaklık ögesinde fizyolojik bir temele dayandığından bahseder<sup>122</sup> ve **animus**'da böyle bir sıcaklığın baskınlığının insanlara ve hayvanlara tamamen yok edilemeyen öfkeli bir mizaç verdiğini, ama bu ya da akıl tarafından kovulamayan huylardan hangisi olursa olsun bunların bizim tanrıların yaşamlarını takip edebilmemize engel olmak için oldukça zayıf olduklarını söyler.<sup>123</sup> Öfke ayrıca güvende olmanın "yararlı doğal iyisi" anlamında doğal olabilir.<sup>124</sup> Öfkenin doğallığıyla ilişkili bir başka ve en önemli kanıt öfkenin bir şekilde şeylerin doğası ile uyum içerisindeyse "uygunluk ilkesi" doğrultusunda doğal olmasıdır.<sup>125</sup>

Philodemos **orge**'yi doğal, **thymos**'u boş öfke olarak tanımlar.<sup>126</sup> **Thymos**, **orge**'ye göre yoğun öfkeyi, yanlış sanılara dayalı öfkeyi belirtir. Bu yüzden boştur, **orge** ise doğru kanılara dayandığından doğal olarak geçer.<sup>127</sup> Doğal öfke nesnelere nasılsa öyle olmalarından doğan ve bizim yapılan kötülöklere dair yaptığımız değerlendirmelerdeki yanlış kanılardan ve kötölük eden kişiler için olan cezalardaki yanlış kanılardan doğmayan öfkedir.<sup>128</sup> Epikuroşçu Demetrios Laco "doğal"ı şu şekilde tanımlar: 1) bozulmamış doğal dürtü ile hissettiğimiz şey (**adiastrophos**), 2)

<sup>121</sup> Procope, **a.g.e.** s. 173.

<sup>122</sup> Lucretius, **De Rerum Natura**, 3.266-287.

<sup>123</sup> **A.e.**, 3.310-313, 3.319-322.

<sup>124</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 141; **Kyriai Doxai**, 7.

<sup>125</sup> Procope, **a.g.e.**, s. 180.

<sup>126</sup> Philodemos, **Peri Orge**, 44.41-46.6.

<sup>127</sup> K.R.Sanders, "**Natural Passions: Desire and Emotion in Epicurean Ethics**" (yayımlanmamış doktora tezi), Austin, The University of Texas, 2002, s. 64., (Çevrimiçi) <http://proquest.umi.com/pqdweb?did=765076251&sid=1&Fmt=2&clientId=46175&RQT=309&VName>.

<sup>128</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 76. ; Philodemos, **a.g.e.**, 37.32-9.

kaçınılmaz olarak hissettiğimiz şey (**katemankasmemos**), 3) kendimiz için yararlı olarak hissettiğimiz şey (**sympherontos**), 4) kelimelerin ilk ve asli anlamları gibi, dışsal gerçeklikle güvenilir bir biçimde uygun olduğunu hissettiğimiz şey. Philodemos'un doğal duygular diye nitelediği hisler bu tanımların birine ya da diğerine uygundur. Epikuroşçular gerçek, doğal duygulara izin verirler, ama dikkatlice kontrol altında tutulmalarını önerirler. Duygular onlara göre yine de doğaldır ve izlenmelidirler.<sup>129</sup> Yani öfkenin gerçekliğe uygun olanı, doğru kanılara dayananı doğaldır ve izlenmelidir.

Öfkenin doğallığıyla ilgili başka bir kanıt Epikuros'un güvende olmayı “doğal” olarak saymasıdır.<sup>130</sup> Öfke doğal bir savunma mekanizması olarak anlaşılabilir.<sup>131</sup> Gerçekliğe dayanan, kısa süreli, hafif öfke, kendimizi yanlış ve haksızlığa karşı korumak ve türümüzü yaşatmak adına bize yardımcı olarak gözükebilir. Doğal duyguların hepsi bu şekildedir.<sup>132</sup> Lucretius şöyle der: “Doğan herşey hayatta kalmayı ister, tatlı haz onun için varolduğu sürece”.<sup>133</sup> Yaşamın değerinin algısı sadece korkunun değil, öfkenin de kaynağıdır. Yoksulluk ve düşük statü ölüme sınır bir hal olarak düşünülür ve zengin, güçlü kişiler aksine hemen hemen tanrı gibi güvende olduklarını hissederler.<sup>134</sup> Bu ölümden korkmayla ilgili bir durumdur. Bu gibi durumlar insanı mücadeleye ve saldırganlığa iter.<sup>135</sup> Lucretius, narinliğimizin ve fiziksel zayıflığımızın farkına varınca, öfkenin diğer insanlara ya da şeylere karşı saldırganlık eğilimine dönüştüğünü söyler.<sup>136</sup> Bu tip duygular doğaldır, ama eğer bu duygulara yanlış kanılar eşlik ederse o zaman öfke boş bir duygu haline gelir.

Epikuros doğal arzuların kolayca karşılanacağını<sup>137</sup>, doyurulmadıkları takdirde acı vermeyen doğal arzular arasında yoğun çaba gerektirenlerin boş düşüncelerden

---

<sup>129</sup> D. Armstrong, “ ‘Be Angry and Sin Not’: Philodemus Versus The Stoics on Natural Bites and Natural Emotions”, **Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought**, Ed. J. T. Fitzgerald, New York, Routledge, 2007 s. 83.

<sup>130</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.140; 10.141; **Kyriai Doxai** 6-7.

<sup>131</sup> Christopher Gill, **Structured Self in Hellenistic and Roman Thought**, New York, Oxford University Press, 2006, s. 452.

<sup>132</sup> Armstrong, **a.g.e.** s. 80

<sup>133</sup> Lucretius, **a.g.e.**, 5.177-78.

<sup>134</sup> **A.e.**, 3.56-59.

<sup>135</sup> Nussbaum, **a.g.e.** s. 258, 262

<sup>136</sup> Nussbaum, **a.g.e.**, s.264.

<sup>137</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.144; **Kyriai Doxai**, 15.

kaynaklandığını söyler.<sup>138</sup> Bu açıklamalar doğrultusunda doğal öfkenin ve tabii ki doğal duyguların yoğun bir durumda hissedilmeyecekleri, kısa ve hafif olarak hissedilecekleri sonucu çıkarılabilir. Çünkü doğa asla yoğun çaba gerektiren şeyler istemez. Yoğun çaba yanlış kanılarla birlikte ortaya çıkar ve sonuç boş duygular olur ve öfke bağlamında da sonuç boş öfke, yani **thymos** olur.<sup>139</sup>

Philodemos öfkeyi bir intikam ya da cezalandırma arzusunu içeren, birisinin kasti olarak ve haksızca kendisini ya da arkadaşını kötülüğe uğratmış ya da uğratmaya çalışmış olduğu inancıyla ortaya çıkan bir şey olarak kabul eder.<sup>140</sup> Daha öncesinde Aristoteles'te de olduğu gibi, kanı ve arzu Philodemos'un öfke çözümlemesinde de temel öğelerdir.<sup>141</sup> Philodemos **Peri Orges**'de bir duyguya sahip olmak için kanının gerekli ama yeterli olmadığını söyler.<sup>142</sup> Philodemos ayrıca “öfkeli tepkinin etkin nedeni bir kişinin tüm **diathesis**'i ya da huyudur,” der. Philodemos kusurlu olarak gördüğü sıradan öfkeli kişinin davranışının bizzat huyundan kaynaklandığını belirtir.<sup>143</sup> İdeal bir Epikürosçu ara sıra öfkelenecektir, ama bunu çok farklı bir karakter yapısıyla ve çok farklı kanılarla yapar. Duygusal olarak tepki göstermem iki faktöre bağlıdır: Bu faktörlerden biri huyum ve bütün olarak karakterim, diğeri ise oluşan deneyim sonucu ortaya çıkan kanımdır.<sup>144</sup> Kanı öfke için gereklidir ve huy öfkenin oluşması için yeterli nedendir. Buradaki huy, Aristoteles'te potansiyel olarak kişinin ruhunda yatan yetinin bir etki sonucu ortaya çıkmasıyla benzerlik gösterir. Eğer kişide öfkeli olma olasılığı varsa bu gelen tepki sonucu aktüel hale gelecek ve kişi öfkeli bir tepki ortaya koyacaktır. Philodemos'un öfkede oluştuğunu söylediği bir diğer etken de arzudur, cezalandırma ya da öç alma arzusudur. Bu Aristoteles'te öfkenin olmazsa olmaz şartlarından biridir. Hatırlayacak olduğumuz üzere, kişi eğer intikam alma arzusunun tatmin olamayacağını bilirse, öfkelenmeyecektir. Burada da intikam ya da cezalandırma arzusu öfkeli kişinin tatmin olmak için arayacağı bir histir. Ancak Aristotelesçi anlayıştan farklı olan nokta Epikürosçular'da öfkede aranan cezalandırma arzusunun zevk verici bir his

<sup>138</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 10.149; **Kyriai Doxai**, 30.

<sup>139</sup> Konstan, **a.g.e.**, s. 205.

<sup>140</sup> Philodemos, **a.g.e.**, 41.17; 42.30; 46.18-35; 47.30-41.

<sup>141</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 66.

<sup>142</sup> Philodemos, **a.g.e.**, 47.18-42; 49.28-50.8.

<sup>143</sup> **A.e.**, 38.1-4.

<sup>144</sup> Annas, **a.g.e.**, s. 192

olmayışıdır. Cezalandırma ya da öç alma kendinde iyi olan bir şey olarak görülmez. O, aslında oldukça rahatsız edici bir şeydir, tıpkı bir pelinotu içeceği ya da ameliyat gibi.<sup>145</sup> Haz kaynağı olarak intikam anlayışı “boş öfke” olarak görülür, yanlış yönlendirilmiş öfke ya da **thymos**'tur.<sup>146</sup> Philodemos cezalandırmayı kendi adına zevk alınabilecek bir şey olarak görenleri aptal ve vahşi olarak nitelendirir.<sup>147</sup> Bilgenin cezalandırmaktan haz duymayacağını ısrarla belirtir ve Peripatetiklere gönderme yapar.<sup>148</sup> Doğada hiçbir şey ölçüde yoğunluğu gerektirmez ve böylece Epikürosçu bilgenin öfkesi kısa ve hafif olacaktır. Nicelikte ve nitelikte güçlü olan bir şey “doğal” bile değildir, çünkü şeylerin doğasında yoğunluğu ya da uzun süreli öfkeyi gerektirecek bir şey yoktur.<sup>149</sup> Bilge dışsal şeylere pek önem vermez ve böylece büyük bir fiziksel acı da duymaz.<sup>150</sup> Bilge nazarında yapılan kötülükler daima epeyce küçük kalır. Bilge dışsal şeyler onun kontrolünün ötesinde olduğundan onlara büyük önem vermez.<sup>151</sup> Ayrıca Philodemos da tıpkı Aristoteles gibi öfkenin acı verici olduğunu kabul eder. Ancak acı hissetmemek daha kötü olabilir. Epiküros'un kendisinin dediği gibi, “fiziksel acının oluşması benzer tarzda şeylere karşı korunmaya yardımcı olur.<sup>152</sup> Aslında bir kimsenin acı verici olan şeyi seçmesi gereken durumlar vardır. Böylece öfke acı verici olmasına rağmen iyi olabilir.<sup>153</sup> Öfkenin varolmasındaki bir başka etken ise yapılan kötülükteki bilinçlilik ögesidir. Philodemos “gönül borcuna ve öfkeye sebep olan şey kasıt, niyet (**to hekousion**) ögesidir; biz cansız etkenlere ve böyle yapmayı amaçlamaksızın bir sonuç üreten canlılara karşı gönül borcu hissetmeyiz; aynı şekilde onlara karşı kırgınlık da hissetmeyiz,” der.<sup>154</sup> Bu durumda iradi etkenin öfkelenmek için çok önemli bir faktör olduğunu gözlemleyebiliriz.

Öfkenin hayvanlarla olan ilişkisine gelince, kurucu öğeleri olan kanı, arzu, ve bilinçli ya da kasti eylem faktörlerinin hayvanlar için geçerli olmadığı

---

<sup>145</sup> Sorabji, **a.g.e.** s. 202; Philodemos, **a.g.e.**, 44.9-22.

<sup>146</sup> Gill, **a.g.e.**, s. 458.

<sup>147</sup> Philodemos, **a.g.e.**, 42.21-31.

<sup>148</sup> Procope, **a.g.e.**, s. 182; Philodemos, **a.g.e.**, 32.19-23.

<sup>149</sup> **A.e.**, 45.33-37, 47.29-41.

<sup>150</sup> Procope., **a.g.e.**, s. 181; Philodemos, **a.g.e.**, 47.29-41.

<sup>151</sup> Sanders, **a.g.e.**, s. 76. ; Philodemos, **a.g.e.**, 42.6-7; 48.20-4.

<sup>152</sup> **Gnomologium Vaticanum 73.**

<sup>153</sup> Procope, **a.g.e.**, 181

<sup>154</sup> **A.e.**, s. 177; Philodemos, **a.g.e.**, 46.28-35.

anlaşılmaktadır. Philodemos **Peri Theon** adlı eserinde hayvanlarla insanları karşılaştırır. Hayvanlar sadece insani rahatsızlıklara (**tarakhe**) benzer şeylere ve duygudan yoksun, itkiye (**horme**) sahiptirler. Böyle olmasının nedeni hayvanların akıldan (**logos**), düşünceden (**noesis**), kanıdan (**doksa**), ve kavrayıştan (**hypolepsis**) yoksun olmalarıdır. Onlar duyuma benzer bir hisse sahiptirler.<sup>155</sup> Hayvanlar saldırgan olsalar da tam öfkenin koşullarından yoksundurlar. Çünkü onlar iradi kötülük bilincine sahip olarak resmedilmezler; onlar ceza verme arzusuna da sahip değildirler. Hayvanların saldırgan davranışı daha yakından baktığımızda öğrenilmiş, bilişsel etik karışık bir huydan çok, onların doğal donanımının bir parçası gibidir.<sup>156</sup> Öfke kanı, iradi eylem bilinci, cezalandırma arzusu talep ettiği için, bilişseldir. Hayvanlarda da akıl olmadığına göre, öfke ya da herhangi bir duygunun hayvanlarda bulunması söz konusu değildir.

Duyguların doğal olabilmesi için kişilerin şeylerin gerçekliğinin görüşüne sahip olmaları, yanlış kanılar ile akıllarının bulandırılmamış olması, bu yanlış kanılar ile yoğun uğraşlara girişmemeleri gerekir. Kısa süreli ve hafif öfke (**orge**) doğaldır, uzun süren ve yoğun hissedilen öfke (**thymos**) boştur. İlki şeylerin gerçekliğine uygun ve doğru kanılarla gider, ikincisi şeylerin gerçekliğine uygun değildir ve yanlış kanılarla gider.

Şimdi de Epikuroşçular'ın, yoğun öfke, ölüm korkusu, üzüntü gibi insanların mutluluğuna zarar veren boş duyguların tedavisi için geçerli olan birkaç önerisine değinelim. Epikuroşçular kişinin dikkatini buldukları durumdan başka bir yöne çekerek boş bir duyguya engel olunabileceğini söylemelerinin yanı sıra, zihni önceden hazırlamanın ve kanıları etkilemenin tedavide temel olduğunu da söylemişlerdir. Tedavi için Epikuroşçular'ın en önemli alıştırmalarından biri de Epikuros'un öğretilerini ezberlemektir. Ayrıca kişi bir arkadaşının yanlış bir duygu halinde bulunduğunu fark ettiğinde onu eleştirmelidir, bu onun ödevidir, bunu diğerlerinin önünde yapabilmelidir. Kendi kendine yapılan eleştiri ve itiraf da önemlidir.<sup>157</sup> Bellek de ayrıca önemlidir, çünkü yaşanan acı durumda eski iyi anları

---

<sup>155</sup> Sorabji, **a.g.e.**, s. 26.

<sup>156</sup> Nussbaum, **a.g.e.**, s. 255.

<sup>157</sup> Sorabji, **a.g.e.**, s. 217.

düşünmek kişinin dikkatini başka bir yöne çekerek rahatlamasını sağlar.<sup>158</sup> Lucretius Epikuros'un ruhun kötü arzuları ile savaşırken silah olarak kelimeleri kullandığını söyler.<sup>159</sup> Felsefenin öfke ve korku ile savaşındaki ilk ve en genel görevi şeyleri açık kılmaktır ve ruhun, kendi durumunu ve imkanlarını kavramasını sağlamaktır. Mücadeleye neden olan kaygı sadece bilgi ve kendinin bilgisi ile bozguna uğratılabilir. Kaygı ruhun karanlığıdır, felsefe onun ışığıdır.<sup>160</sup> Kişinin bu boş duygulardan ve arzulardan korunmasının bir başka çaresi de boş kanılardan uzak olmaktır. Olayların, nesnelere, şeylerin gerçekliğini gören kişi bu dışarıdan, aile ya da toplumdan gelen, boş kanıların kölesi olmayacak ve mutsuz olmayacaktır. Bu durumda hissettiği duygular doğal, akla yatkın hisler olacaktır. Lucretius'un sonradan söyleyeceği gibi, ruhun atom yapısı bizim doğal mizacımızı, karakterimizi, öfkeli veya sakin, cesur veya korkak bir kişiliğe sahip olmamızı belirlemektedir. Ama Epikuros aklın, bu doğal mizacın etkilerini değiştirme imkanına sahip olabileceğine de inanmaktadır. Örneğin, doğası, mizacı bakımından korkak olan biri aklıyla, irade gücüyle cesur olmayı öğrenebilir, cesurca davranışlarda bulunabilir.<sup>161</sup>

Öfke, Aristoteles'te olduğu gibi Epikurosçuların yaklaşımında da insan için doğaldır, bilişeldir. Ancak Epikurosçular'a göre, öfkeli kişi aradığı cezalandırma arzusundan haz almamalıdır. Epikurosçular cezalandırmayı sadece yapılması gereken bir durum olarak görürler. Epikurosçularda duygular yok edilmesi gereken değil, doğal ve boş olarak ayrılıp boş olanlarının düzeltilmesi gereken hisler olarak geçer. Eğer duygular bilişsel olmasalardı, felsefe sayesinde düzeltilmeleri söz konusu olamazdı. Böylece ortaya çıkan şey, hem Aristotelesçilerin hem de Epikurosçuların duyguları yok edilmesi gereken şeyler olarak değil de, Aristotelesçilere göre ölçülü, Epikurosçulara göre de doğal olarak ifade edilmesi gereken hisler olarak tanımlamalarıdır. Duygular hakkındaki bu tutum Stoa filozoflarının paylaştıkları bir görüştür. Bu konuda Stoa filozoflarının görüşleri nedir, şimdi bunu inceleyelim.

---

<sup>158</sup> Cicero, *Tusculanae Disputationes*, 3.33; 3.76; 5.74.

<sup>159</sup> Lucretius, *a.g.e.*, 2.16.

<sup>160</sup> Nussbaum, *a.g.e.*, s. 274

<sup>161</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler*, C. IV, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 130.



### 2.3. Stoa Felsefesi'nde Pathos Anlayışı

Stoa felsefesi mantık, fizik ve etik olarak üç kısma ayrılır. Erken dönem Stoa filozofları mantık ve fizik kısımlarına daha fazla ağırlık vermişlerdir, ancak orta ve İmparatorluk dönemi Stoa felsefesinde bu durum değişikliğe uğramış ve mantık ile fiziğe verilen önem azalmıştır. Ancak Stoa felsefesinin bu üçlü ayrımında etik her zaman için başta gelmiştir. Mantık ve fizik ahlaki açıdan doğruyu bilip, bunları eylememiz için gereken bilgileri bize sağlar. Mantık doğru düşünme yasalarını bize göstererek, gerçek olanın bilgisini elde etmemiz için bize yol gösterir, araç olur. Bu sayede biz kendimiz ve çevremiz hakkında doğru bilgiler edinme yolunu tutarız ve böylece fizik konusunda doğrulara ulaşırız, batıl inançlara, sanılara ya da sahte görüşlere kapılmaz ve böylece de doğayla, hem kendi doğamızla hem de evrensel doğayla uyumu yakalarız; bu da bizi ahlaki açıdan ulaşılması gereken noktaya götürür, yani mutluluğa (**eudaimonia**) ulaştırır. Mutluluk, erdemin meyvasıdır. Erdem akılsal yetkinlik, doğayla bütünlük, genel yasaya uygunluk durumudur. Tanrısal Akıl (**Logos**) evrene nüfuz eder, ona içkindir. Evrenin her bir zerresinde mevcuttur, her şeyin kendisine bağlı olduğu yasadır. O, Akıldır (**Logos**), Doğadır (**Physis**), Ateştir (**Pyr**), Zanaatkar Ateştir (**Pyr Tekhnikon**).<sup>162</sup> Bu yasanın işleyişine ters olan her ne olursa olsun bizzat kötüdür, akıl-dışıdır, doğaya karşıttır. Bu durum, yani doğaya uygun yaşamamak, insanda erdemden yoksunluğun, bu yüzden de duyguların ve sonucunda mutsuzluğun kaynağı olur. **Pneuma** (sıcak nefes) , Tanrısal Aklın evrene nüfuz eden varlığının maddi ilkesidir. Cisimsel olarak **pneuma** yalnızca canlı varlıkların değil, kütükler ve kayalar gibi cansız varlıkların da birliğini sağlar; çünkü o her zaman her yerde varolandır, tüm evrenin birliğini ve uyumunu sağlar.<sup>163</sup> İnsanda da **pneuma** kan yoluyla bedenin her tarafında dolaşır, her bir **pneumatik** sistemin kendine has **hegemonikon**'u yani egemen kısmı vardır; insanınki yürekte (**kardia**); kosmosunki ise **aither**'de ya da güneşte bulunur.<sup>164</sup>

<sup>162</sup> Anthony Preus, **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, y.y., The Scarecrow Press, 2007, s. 205.

<sup>163</sup> Preus, **a.g.e.**, s. 212.

<sup>164</sup> Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü**, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004, s. 306.

Stoa filozofları **pneuma**'yı insanda ve hayvanda ruhla özdeşleştirirler. Hayvanlarda ve insanlarda ruh kendiliğinden hareketin nedenidir. İnsandaki fark akla (**nous**) yani egemen yetiye (**nous hegemonikon**) sahip olmaktır.<sup>165</sup> İnsan aldığı izlenimlerin (**phantasia**) ardından yargıda bulunma yetisine sahiptir, yani hayvanlardan farklı olarak birşeyi iyi ya da kötü olarak değerlendirerek, değer verme, değer biçme yetisine sahiptir. Ruhun merkezi yetisi **hegemonikon** kalpte oturur ve ruhun tüm psişik işlevlerinin sorumlusudur.

“Stoacılar ‘egemen yeti’nin, ruhun izlenimleri, tasdikler, algılar ve içtepileri (**hormai**) meydana getiren en yüksek kısmı olduğunu söylerler. Onlar ona ‘akıl yürütme yetisi’ de derler. [Onlara göre] bu egemen yetiden çıkan ve bir ahtapotun kolları (veya örümceğin ağı) gibi vücudun her tarafına yayılan yedi kısmı vardır. Bunların beşi görme, koklama, işitme, dokunma ve tad alma duyularıdır. Görme, egemen yetiden gözlere uzanan bir nefestir (**pneuma**), işitme yine aynı yetiden kulaklara uzanan nefestir (**pneuma**)...Geri kalanlardan birine tohum denir ve o egemen yetiden cinsel organlara yayılan nefestir (**pneuma**). Stoacıların konuşma diye adlandırdıkları diğeri ise egemen yetiden yutağa, dile ve diğeri uygun organlara uzanan nefestir (**pneuma**)”<sup>166</sup>

Ruh Stoa felsefesinde, Platon ya da Aristoteles’te olduğu gibi kısımlara ayrılmaz, o bir bütündür. Ve bu sayede kısımlar arasında çatışma söz konusu olmaz. Ruhun başlıca iki hareketi vardır, izlenim (**phantasia**) ve dürtü (**horme**). Duygu analizine geçmeden önce bu iki özelliği incelemek yararlı olacaktır.

Doğaya uygun yaşamının koşulu, akılsal bir varlık olan insan için aklın rehberliğinde ilerlemektir. Bu akıl hem insanın kendindedir hem de evrenin her bir zerresine sinmiştir. Mutlu olmak isteyen birey, doğasına, yani aklına uygun düşünüp eyleyerek, erdemli bir biçimde bu sonuca ulaşacaktır. Kendi doğasına göre eyleyen birey ayrıca tanrısal aklın, tanrının, Zeus’un iradesine katılacaktır. Bunun için kişinin duygulardan uzak, kusurdan uzak olması gerekir. Bu da bilgiyle gerçekleşir. Yani bireyin kendisi, çevresi ve evren hakkında elde ettiği doğru düşünceyle söz konusu olur. Bilgiye ulaşmanın dört aşaması vardır: Birinci aşamada, dışımızda bulunan nesnelere duyu organlarımıza ulaşır ve onlar üzerinde etkide bulunarak izlenimlerimizi meydana getirirler. Stoacılar için ruh yazılmaya hazır boş beyaz bir

<sup>165</sup> Arslan, **a.g.e.**, s. 321.

<sup>166</sup> Arslan, **a.g.e.**, s. 324.

sayfa gibidir. Dışarıdan gelen veriler bu sayfaya yazılırlar. Dışarıdan gelen bu etkiler, duyu organları yoluyla, merkezi kalp olan ruha, akla veya ruhun akıllı kısmına, Zenon'un kendi terimiyle "egemen" ilkeye (**nous hegemonikon**) iletilirler. Bu aşamayı Zenon parmakları açık ele benzetir, işte bu izlenimdir (**phantasia**). İkinci aşamayı ise Zenon elini biraz kapatarak gösterir, bu durumda **hegemonikon** gelen izlenime bir tepkide bulunur. Zihin veya akıl bu aşamada etkindir ve gelen izlenime onay ya da red ile tepki verir. Zenon, "onama (**synkatathesis**) işte böyle bir şeydir," der. Üçüncü aşama izlenimin artık bilgiye dönüşme aşamasıdır. Zenon buna kavrama (**katalepsis**) adını vermektedir. Bunu da elini tamamen kapatıp yumruk yaparak gösterir. Dördüncü ve son aşamada Zenon yumruk halindeki elini diğer eliyle sıkıca kavrar ve "işte bilimsel bilgi (**episteme**) buna benzer bir şeydir," der. Bu son aşamadaki durum tam anlamda bilgidir veya "kavrayıcı algı"dır (**phantasia kataleptike**).<sup>167</sup> İzlenim (**phantasia**) bilginin ilk aşamasıdır, edilgin bir durumdur. Çünkü izlenim dışarıdan duyu organlarına gelen etkidir. Kişi bu izlenimlere dair onay verdiğinde, iyi ya da kötü bir değer yargısında bulunarak harekete geçer.

Diogenes Laertios'un belirttiğine göre, Stoa filozofları izlenimleri kavrayıcı ve kavrayıcı olmayan olarak ikiye ayırırlar ve kavrayıcı izlenimin gerçek olguların ölçütü olduğunu söylerler. Kavrayıcı izlenim var olandan çıkar, diğeri ise var olandan çıkmaz.<sup>168</sup> Ayrıca izlenim (**phantasia**), hayalden (**phantasma**) farklıdır. Hayal rüyalarda oluşan bir tür gerçek dışı düşünce çeşididir, oysa izlenim ruhtaki bir izdir, yani başkalaşımdır.<sup>169</sup> Khryssippos şu dört şeyi birbirinden ayırt etmemiz gerektiğini söyler: İzlenim (**phantasia**) ve nesnesi (**phantaston**), hayal (**phantasma**) ve hayal etme (**phantastikon**). İzlenim, ruhta oluşan bir etkilenimdir ve o kendisi ile nedenini ortaya serer. İzlenimin nedeni gerçek bir nesnedir, mesela görerek bir şeyin beyaz olduğunu algılarız ve bu etkilenim ruhu harekete geçirir. Ancak hayal etmek boş bir durumdur, ruhtaki etkilenim, olmayan bir nesneden doğar. Hayal, boş bir imgelemde ortaya çıkar; o melankolik ve çılgın insanlarda var olur.<sup>170</sup> Stoacı bilge,

---

<sup>167</sup> Arslan, **a.g.e.**, s. 253-254.

<sup>168</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 7. 46.

<sup>169</sup> A. A. Long and D. N. Sedley, **The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography**, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, s. 238; 39A; Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 7.49-51.

<sup>170</sup> Long- Sedley, **a.g.e.**, s. 239; 39B.

gerçekliğin bilgisine ulaşabilecek tek kişidir. Stoa filozoflarına göre, “tüm aptallar delidir”. Bilge harici diğer insanlar aptaldır, böylece delidir, yani aklın yolunu tam olarak takip edemedikleri için, yanlış izlenimlere onay vererek, yanlış eylemler ve böylece de aklın yolundan uzak kaldıkları için deli damgasını yerler. Burada kullanılan deli (**mania**) kelimesi günümüzdeki anlamında deliliği işaret etmez. Stoa felsefesindeki kullanımında bu kelime, bilge haricindeki tüm insanlar için geçerli olan bir nitelemedir, akılda yetkinliğe ulaşamamışlığı simgeler.

Stoa filozofları onayı da güçlü ve zayıf olarak ikiye ayırırlar. Bilgide (**episteme**) onay güçlü olmalıdır ve izlenim kavrayıcı (**kataleptikos**) olmalıdır, oysa sanıda onay zayıftır ya da kavrayıcı olmayan izlenime onay verilmiştir. Bu durumda bilgi aşamasına ulaşamaz ve böylece doğruya da ulaşamaz. Bilgi sadece bilgede bulunur, onun kusursuz akli değişiklikleri içermez.<sup>171</sup> İzlenimler edilgin, onaylar etkin olarak adlandırılırlar. Kavrayıcı bir izlenime onay vermeyip, belirsiz izlenimlere teslim olursa, insanlar aceleci davranırlar, yanlış izlenimlere teslim olurlarsa da yanılırlar.<sup>172</sup> Onaylayabileceğimiz izlenimler arasında bazıları dürtüsel (**hormetike phantasia**) diye adlandırılırlar. Bu izlenimler bir takım değer biçici içeriğe sahiptirler, yani bir şeyin iyi ya da kötü olması, değerli ya da değersiz olması gibi. Bunun sonucunda da ya eyleme girilir ya da kaçınılır. Biz bu izlenimleri onaylarsak bilgi ya da sanı olan bazı inançlara sahip oluruz. Bu izlenimler değer biçici bir özelliğe sahip olduklarından, biz ayrıca dürtüye (**horme**) sahip olacağız, demektir. Mesela “bu kek tarafımdan yenmelidir” izlenimi tarafımızdan onaylanınca, dürtü olur, yani keki yeme dürtüsü olur. Böylece tüm pratik tavırlar, arzular, yönelimler, takipler, kaçışlar vb. Stoa felsefesine göre dürtüdürler.<sup>173</sup>

Canlılar kategorisinde insanların ve hayvanların bitkilerden ayırt edici özelliği onların izlenim (**phantasia**) ve dürtüye (**horme**) sahip olmalarıdır.<sup>174</sup> Dürtü bir izlenim sonucu meydana gelir. Hem hayvan hem insan için bu olgu geçerlidir.

---

<sup>171</sup> Tad Brennan, ‘Old Stoic Theory of Emotions’, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. J. Sihvola and T. Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 27.

<sup>172</sup> Knuuttila, **a.g.e.**, s. 50.

<sup>173</sup> Brennan, **a.g.e.** s. 28.

<sup>174</sup> Long- Sedley, **a.g.e.**, s. 317; 53P.

Stobaeus'un belirttiğine göre, dürtü ruhun birşeye doğru hareketidir.<sup>175</sup> İnsanlar, hayvanlardan akılsal varlık olmaları sonucunda ayrılırlar, yani hayvanlar dışarıdan gelen izlenimlere doğal bir biçimde tepki göstererek, harekete geçerler, dürtüsel olarak birşeyden kaçmaya ya da birşeyi takip etmeye yönelirler. İnsanda ise durum farklıdır. O, bir akılsal varlık olduğundan gelen izlenimlere hayvanlardan farklı bir tepkide bulunur, dürtüsel olarak hareket eder ama akıl çağına erince, onda doğuştan diğer hayvanlarla ortak olan dürtü yetisine bunun üstünde bulunan bu güç yani akıl egemen olur. Khrysippos insanın dürtüsü ona eylemi buyuran akıldır demiştir.<sup>176</sup> Ama bu akıl aşamasına ermeden önce akıl-dışı olan hayvanlarla birlikte paylaştığı ortak bir doğa vardır, bunu Diogenes Laertios şöyle açıklar:

“Stoa filozofları derler ki, bir canlının ilk dürtüsü (**prote horme**), kendini koruma hissidir (**oikeiosis**), çünkü doğa başlangıçtan itibaren canlıyı kendisine sevdirebilir; Khrysippos **Peri Telon** adlı eserinin ilk kitabında şöyle der: ‘Her canlının sahip olduğu ilk şey, kendi yaratılışı ve bunun bilincidir.’; çünkü doğanın canlıyı kendine yabancı kılması (**allotrios**) olası değildir. ... O halde doğanın canlıyı kendine yakın ve değerli kıldığını söylememiz gerekir; zira canlı böylece zararlı olan şeyleri reddeder ve yararlı bulduğu şeyleri kabul eder. ....”<sup>177</sup>

Bu pasajda canlıların ilk dürtüsünün haz isteği arayışı değil kendini koruma, yaşamda kalma dürtüsü olduğu belirtilir. Bu aşamadan sonra insanı akılsal bir canlı olarak hayvandan ayıran özellik onun akla, ruhun yönetici yetisine (**nous hegemonikon**) sahip olmasıdır. Bu yeti onun hayvandan farklı olarak gelen izlenimleri değerlendirmesini ve onlara iyi, kötü ya da değerli, değersiz yargısını koyabilmesini sağlar. Böylece akıl sahibi insanlarda izlenimler önermesel içeriğe sahiptirler ve izlenimlerde onayladıkları şey önermelerdir. Khrysippos ve Antipater onay olmadan insanda ne hareketin ne de dürtünün olabileceğini ve izlenim sahibi olursa bile, onay verilmeden önce dürtülerin meydana gelebileceğini, yani eylemin gerçekleşemeyeceğini belirtirler.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> A.e., s. 318; 53Q.

<sup>176</sup> A.y.; 53R.

<sup>177</sup> Diogenes Laertios, a.g.e., 7. 85.

<sup>178</sup> Long- Sedley, a.g.e., s. 318; 53S.

Dürtü hem zihinsel düzeyde, hareket etme niyeti ve yönelimi olarak hem de fiziksel düzeyde, davranışsal bir hareket olarak tanımlanır. Stoa filozofları tüm dürtülerin onay olduğunu ancak pratik olanlarının bir teşvik, hareket ögesi içerdiğini söylerler. Ancak onaylar önermelere, dürtüler ise önermelerde içerilen yüklemelere yönelirler.<sup>179</sup> Örnek vermek gerekirse, “bu keki yemek benim için uygundur,” bir önermedir, “keki yemek” ise cümlenin yüklemi, yani dürtünün yöneldiği nesnedir.<sup>180</sup>

Dürtü, değer biçici bir izlenime verilen onaydır. Stoa filozofları ayrıca dürtülerde içerilen izlenimler için özel bir terime sahiptirler: **Hormetike phantasia** (dürtüsel izlenim).<sup>181</sup> Dürtüler izlenimleri onaylayan kanılar (**doksa**) oldukları için ve kanılar ile izlenimler yanlış ya da doğru olabilen şeyler oldukları için dürtüler de yanlış ya da doğru olabilirler. Doğru ya da yanlış olan şey, değer biçen yargıdır.<sup>182</sup>

Stoa filozoflarına göre her dürtü bir izlenim içerir ve bu da şeylerin nasıl oldukları hakkında bir iddia oluşturur ve böylece doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilirler. Ancak Stoa filozofları için erdemden (**arete**) başka hiçbir iyi ve kusurdan (**kakia**) başka hiçbir kötü yoktur. Bu sebeple normalde arzu ettiğimiz ve korktuğumuz hastalık, sağlık, ün, aşağılanma gibi şeylerin hepsi de **adiaphora** (farksız) olan şeylerdir.<sup>183</sup> Erdem, doğrunun bilgisidir, akıl yetkinliğidir, tek iyidir, mutluluk için tek koşuldur. Kusur da, bunun tersidir. Erdemlerden bazıları birinci sıradadır, bazıları bunların altındadır. Bilgelik, yiğitlik, adalet, ölçülülük dört temel erdemdir; yüce gönüllülük, kendine söz geçirme, dayanıklılık, kavrayış, doğru akıl bunların özel biçimleridir.<sup>184</sup> Kusurların da bazıları birinci, bazıları alt sıradadır. Kusurlar bilgisizlikten ileri gelir, erdem ise bunların bilgisidir.<sup>185</sup> Erdem yararlıdır, güzeldir, iyidir. Kusur ise bunların tersidir. **Adiaphora** olan şeyler işte bunların arasında kalan şeylerdir. Yani insanın mutluluğuna ne bir şey ekleyen ne de bir şey eksiltendir. Bunlar zenginlik, ün, sağlık, güç gibi şeylerdir. Sadece erdem iyidir, değerlidir ve mutluluğu oluşturabilir, ama bu arada kalan şeylerden bazıları da

---

<sup>179</sup> Knuuttila, **a.g.e.**, s. 51.

<sup>180</sup> Brennan, **a.g.e.**, s. 29.

<sup>181</sup> Tad Brennan, **The Stoic Life, Emotions, Duties and Fate**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 87.

<sup>182</sup> **A.e.**, s. 88.

<sup>183</sup> **A.e.**, s. 89.

<sup>184</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 7. 92.

<sup>185</sup> **A.e.**, 7.93.

seçilmeye değerdirler, bazıları ise geri çevrilmelidirler. Bunlara denk olan hareket, üç dürtü çeşidinden biri olan **ekloge** (seçme) dürtüsü olarak adlandırılır. Bu dürtü çeşidinden farklı olan diğer iki dürtü çeşidi de **pathos** (duygu) ve **eupatheia** (iyi his) dir. **Ekloge** hem gerçek bilgiye sahip olabilen bilgiler için hem de kanılara göre yaşayan normal insanlar için söz konusudur. Bilge bu ne iyi ne kötü olan şeylerin **adiaphora** olduklarının bilgisine sahiptir, bilge olmayan ise bu konuda doğru inanca sahiptir, ama bu, bilgenin sahip olduğu bilgi değildir. Yani her an değişebilme imkanı vardır.<sup>186</sup> Bu **adiaphora** olan şeylerde seçilmeye değer olanlar zenginlik, sağlık, zeka, güç gibi doğaya uygun olanlardır. Ancak şunu da unutmamalı ki, bu seçmeye değer olan şeyler ikinci sırada ve ikincil değere sahiplerdir. Zira sarayda kral seçilmeye değer olanlar sırasında değildir, seçilmeye değer olarak görülen şeyler onun ardından sıralanırlar.<sup>187</sup> Buradaki kral simgesi erdemi niteler, erdem gerçek iyidir ve seçilmeye değer olan şeyler, sağlık, ün, zenginlik gibi onun ardından gelir. Onlar olsa da olmasa da erdem insan için tek başına yeterlidir. Yukarıda belirttiğimiz üç çeşit dürtü sınıfından, **pathos** sahip olunmaması gereken dürtü çeşididir. Şimdi Stoa felsefesinde genel hatlarıyla **pathos**'un ne anlama geldiğine değinelim.

Stoa felsefesinde **pathos** kullanımı genel kullanımdan farklıdır. Zira **pathos** öncelikle, “birşeye maruz kalma”, “deneyimleme” gibi anlamlara gelir ve bir edilginlik ifade eder. **Pathos**, bir etkilenimdir ve Yunanca'daki genel kullanımında o ne iyi ne de kötüdür<sup>188</sup>. Bir kimsenin bu etkilenimler karşısında nasıl davrandığı **pathos**'u, izleyen safhada iyi ya da kötü kılar. Ayrıca kötü olan **pathos** değil, kişinin tavrıdır, eylemidir. Stoa felsefesine döndüğümüzde **pathos** olumsuz bir anlam kazanmıştır, o kişiyi yokuş aşağı sürükleyen bir dürtü biçimini almıştır. **Pathos** Poseidonios dışında diğer Stoa filozofları tarafından iradi sayılır, yani hayvanlarla ve çocuklarla paylaşılan bir dürtü çeşidi değildir. (Bu konu ileride daha ayrıntılı olarak incelenecektir.) **Pathos** sadece yetişkin, akıl çağına erişmiş kişilerde gözükür, çünkü o aklın sapmasıdır, ama aklın yanlış olduğu anlamda değil, kişinin akla itaatsizliği anlamında sapmasıdır. Bunun doğal sonucu olarak **pathos**'a kapılan kişi doğaya uygun eyleyemediğinden mutsuzluğa sürüklenir ve Zeus'un iradesine ters düşer. Bu

<sup>186</sup> Brennan, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, s. 36.

<sup>187</sup> Long- Sedley, *a.g.e.*, s. 352; 58E.

<sup>188</sup> Annas, *a.g.e.*, s.103.

nedenle Stoa filozoflarının hepsi için **pathos** olumsuz bir anlam taşır. **Pathos**'un Stoa felsefesinde bu farklı anlamdaki kullanılışı için “tutku” demek daha doğru olabilir, ama burada, **pathos**'un olumsuz anlamını akılda tutmakla birlikte, bu kelimeyi Türkçe’de “duygu” kelimesiyle karşılamaya devam etmemizin daha iyi olacağı kanısındayım.

Diogenes Laertios, Stoa filozofları için duyguların birer yargı (**kriseis**) olduklarını belirtir: Örneğin açgözlülüğün, paranın güzel birşey olmasıyla ilgili bir yargı olması gibi. Zenon da duyguları yargı sonucu ortaya çıkan ruhtaki kasılmalar, genişlemeler, coşkular, büzüşmeler olarak tanımlar. Sonuçta ikisinde de yargı ve duygu ilişkisi söz konusudur. Duygular iyi ya da kötü birşeyin olduğuna dair değer biçici yargılar, kanılar ya da inançlardır ve bunlara ek olarak bir de verilen duygusal tepkinin haklı olduğu yargısını içerirler. İşte bu iki yargı, duygunun nedenidir. İlk yargı olası nesneyi iyi ya da kötü olarak yargılar ve ikinci yargı bunu onaylar.<sup>189</sup> Bu şekilde önermesel içerikli izlenimleri onaylamanın duyguya yol açmasındaki neden gerçekte var olmayan ya da o yargıya uygun olmayan şeylere kişinin onay vermesi, onlara değer biçmesidir. Diogenes Laertios, “sahtelik zihni bozar, bu pek çok duygunun kaynağıdır,” der.<sup>190</sup> Kişiler yanlış önermelere teslim olduklarında akılları baştan çıkar. Bu bir ruh zayıflığıdır (**akrasia**) ve duygulara neden olur.<sup>191</sup> Bilge dışındaki insanlar bilgi (**episteme**) aşamasına ulaşamadıkları için gelen izlenimlere verdikleri onaylar zayıftır, kanı aşamasında bulunurlar.<sup>192</sup> Bu kanılar gerçekliğin ifadesi olmadığı için, kişi gerçekte iyi ya da kötü olmayan şeyleri bu şekilde değerlendirerek yanlışa düşer. Bazen kişi yanlış tarzda bir izlenime onay verir ve böylece hareket bir **pathos**'a dönüşür.<sup>193</sup> Akılsal bir varlık olan insan aklın rehberliğinde gitmelidir, ama bu şekilde dışarıdan gelen yanlış izlenimlere, onlar gerçekten bir değere sahiplermiş gibi onay verince, akla sırtını dönmüş olur ve doğaya karşıt eylemler. Ancak burada ruhun içerisinde birbirleriyle çatışan bölünmüş kısımlar yoktur, Stoa felsefesinde ruh bir bütündür, hatta insan ruhunun merkezi,

---

<sup>189</sup> Knuuttila, **a.g.e.**, s. 53.

<sup>190</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 7.110.

<sup>191</sup> Brad Inwood, Cambridge **History of Hellenistic Philosophy**, 2. bs. Ed. K. Algra v.d., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s. 699.

<sup>192</sup> Brennan, **The Stoic Life, Emotions, Duties and Fate**, s. 95.

<sup>193</sup> Brad Inwood, **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, 2. bs. New York, Oxford University Press, 1999, s. 139.



yönetici yeti (**nous hegemonikon**), yani akıldır ve bu birdir, tektir, kısımlara ayrılmış değildir. Duygunun bir dürtü çeşidi, yargı, yanlış bir değerlendirme olduğunu söyledikten sonra, şimdi de onun oluşmasının, bu yanlış kanıların oluşmasının nedeni olan irade zayıflığına (**akrasia**) değinelim. Stoa filozofları değişken ya da sağlam olmayan davranışı ve ahlaki hatayı aklın uygun işlevini bozan ruhtaki kontrol edilemez akıl dışı kısım gibi bir güce bağlamazlar.<sup>194</sup> İrade zayıflığı durumlarında kişiler kararsızdırlar, onayları sağlam değildir, gerçekliğe dayanmaz, yargıları zayıftır. Khryssippos, Troia’da Helene ile karşılaşan Menelaos’u örnek verir. O, Helene’yi öldürmeye karar vermiştir ama sonrasında zayıflık göstererek teslim olur, çünkü Helene’nin güzelliğine yenik düşmüştür. Helene’yi görmesi sonucu bu güzel kadını kucaklama dürtüsüne onay verir, ancak bu durum doğru olduğuna karar vermiş olduğu şekilde eylemesine terstir. Duygusal davranış bu sebeple tamamen ruhtaki bir zayıflıktır (**akrasia**). Menelaos’taki dürtü aşırıdır. Böylece ruhtaki zayıflık duygunun oluşmasına neden olur, kişi zihinsel bakımdan güçsüzdür ve gelişmelidir. Duyguya göre eylemek karakter zayıflığı nedeniyle kötü bir nedene, kanıya göre eylemektir.<sup>195</sup> Duyguların karakter zayıflığı olduklarını da açıkladıktan sonra şimdi de Stoa filozoflarının duygu sınıflandırmasına göz atalım.

Duygular cins olarak dört adettir; bunlar arzu (**epithymia**), korku (**phobos**), haz (**hedone**) ve acı (**lype**) olarak sıralanırlar. Stobeaus, Stoa filozoflarının bu dört duygu cinsini şu şekilde açıkladıklarını belirtir:

“Arzu ve korku ilk sırada gelirler, ilki iyi gözükene ile ve ikincisi kötü gözükene ile ilişkilidir. Haz ve acı bunlardan kaynaklanırlar: Haz, ne zaman arzumuzun nesnelere elde etsek ya da ne zaman korkumuzun nesnelere kaçınırsak; acı, ne zaman arzumuzun nesnelere elde edemesek, ya da korkumuzun nesnelere deneyimlesek o zaman ortaya çıkar.”<sup>196</sup>

Buna ek olarak Andronikos şöyle yazar:

“Acı akıldışı (**alogos**) bir kasılma (**sustole**) ya da kötü bir şeyin var olduğuna dair taze (**prospatos**) bir kanıdır (**doksa**), bu durumda insanlar kasılmanın haklı olduğunu düşünürler. Korku akıldışı bir ürkme (**ekklisis**) [tiksinme] ya da beklenen bir tehlikeden kaçınmadır. Arzu (**epithymia**) akıldışı bir uzanma (**oreksis**) [istek] ya da beklenen iyinin peşine düşmedir. Haz (**hedone**)

<sup>194</sup> Inwood, **Cambridge History of Hellenistic Philosophy**, s. 699

<sup>195</sup> Annas, **a.g.e.**, s. 107

<sup>196</sup> Long- Sedley, **a.g.e.**, s. 404; .65A.

akıldışı bir kabarma (**eparsis**) ya da iyi birşeyin mevcut olduğuna dair taze bir kanıdır, bu durumda insanlar kabarmanın [yani coşkunun] haklı olduğunu düşünürler.”<sup>197</sup>

Bu dört temel duygu cinsinin altında da türleri vardır: Arzu cinsinin altında özlem, nefret (**misos**), hırs, öfke (**orge**), aşk, hiddet (**menis**) ve kızgınlık (**thymos**) yer alır.<sup>198</sup> Bu alt duygu türlerinin hepsi gelecekteki bir iyiyi arzulamayla ilgilidirler. Örneğin öfke, bizi haksız yere incittiğine inandığımız kişiyi cezalandırma arzusu olarak geçer. Burada hiddet (**menis**) ve kızgınlık (**thymos**) öfke çeşididirler; hiddet (**menis**) kin tutan ve eskimiş, fırsat kollayan öfkedir (**orge**). Kızgınlık (**thymos**) öfke başlangıcıdır.<sup>199</sup> Korku, haz ve acı cinslerinin altında da onların türleri vardır.

Haz ve acı duyguları içinde bulunulan an ile, korku ve arzu duyguları da gelecek ile ilişkilidirler. Buradaki haz ve acı genel bilindik anlamından farklıdır. **Pathos** olmayan manadaki haz, canlının doğuştan getirdiği ve yapısına uygun olan şeyi bulduktan sonra hissettiği şeydir; bu şekilde oluşan haz bir **adiaphora**'dır. Bu, ahlaki açıdan iyi ya da kötü olmayan birşeydir. Ancak **pathos** bir dürtüdür ve failin onayını içerir. Eğer haz basitçe yaptığımız şeyi izliyorsa, o halde ahlaki açıdan etkisizdir, ancak eğer bizim aldığımız izlenimin onayına dayanıyorsa, o halde bu haz bizzat bir **pathos**'tur ve böylece kötüdür.<sup>200</sup> Acı da tıpkı bir **pathos** olan hazzın farklı olması gibi başparmağımıza vurduğumuzda hissettiğimiz fiziksel histen farklıdır. Bir **pathos** olarak acı da onayla ilişkilidir, bir yargının, kanının sonucudur.

Şimdi de yukarıda Andronikos'tan alıntılanan pasajda geçen tazelik (**prospatos**) olgusuna değinelim. Duygunun doğasının önemli bir parçası “tazelik”tir. Tazelik “kasılma ya da kabarma haklıdır” yargısıyla ilişkilidir.<sup>201</sup> Duygunun yargı yönü iki kısımda çözümlenir. Cicero'nun söylediği, “acı şimdiki kötü hakkındaki yargıdır ve bu acıyı hissetmek doğrudur,” şeklindeki iki yargı, duyguyu oluştururlar.<sup>202</sup> Cicero bu konu bağlamında, Zenon'un kötü hakkındaki

---

<sup>197</sup> A.e., s. 405; 65B.

<sup>198</sup> Diogenes Laertios, a.g.e., 7.113.

<sup>199</sup> A.e., 7.114.

<sup>200</sup> Annas, a.g.e., s. 112.

<sup>201</sup> Inwood, **Cambridge History of Hellenistic Philosophy**, s. 702.

<sup>202</sup> Annas, a.g.e., s. 110.

yargıya “taze” eklemesini yaptığını belirtir. Duyguyu oluşturan yargı ya da kanı iki adettir; bunlardan bir tanesinde “birşey iyidir ya da kötüdür” yargısına onay verilirken diğerinde ise iyi ya da kötü olduğu yargısına varılan şey için “sevinilmesi ya da ağlanması gerekir,” şeklinde eyleme yönelik olan ikinci yargıya onay verilir.<sup>203</sup> İkinci kısım eylemi üretir: Gülmek ya da ağlamak gibi. Böylece birşeyin her ne kadar trajik olduğunu düşünsem de, onun ağlamam gereken birşey olduğunu kabul etmedikçe, ağlamayacağımdır. Cicero burada “taze”nin (**recens**) zamanla ilişki olmadığını belirtir. Zira Artemisia kocasının ölümünü sadece üzülecek değil, ayrıca yaşamı boyunca yasını tutacak birşey olarak düşünmüştür; onun “taze” yargısı yıllarca sürmüştür. Khryssippos yine de bir bakıma tazeliğin zamanla ilişkili olduğunu, ancak yalnızca zamanın akıp gitmesi ile değil, ayrıca yargının da değişmesiyle ilişkili olduğunu söylemiştir. Örneğin bir şakayı ilk birkaç kez duyduğumuzda onu komik buluruz ve ona güleriz, ama onu yirmi altıncı kez duyduktan sonra onu hala komik buluruz, ama gülmeyiz. Çünkü bunun gülünecek birşey olduğu ile ilgili olarak “taze” yargısını yitirmişizdir. Böylece yargının “taze” yanı zamanla yitirmeye meyilli olacağımız bir kısım olacaktır.<sup>204</sup> Bu durumda, taze sanılar (**prospatos doksa**) sadece ikincil duyguların, yani haz ve acının alanına girerler. Areos Didymos’un aktardığına göre, taze kanı haz ve acıyla ilişkilendirilen duygulanımsal tepkilerle oluşmuş olan şeye uygun bir biçimde yanıt verilmesine ilişkin bir yargıdır.<sup>205</sup> O, şimdiyle alakalı bir yargıdır, yani haz ve acıyla alakalıdır.

Bunlara ek olarak duyguyla ilgili verilen açıklamalarda bir de onların “akıldışı” ve “aşırı” dürtü (**alogos kai pleonazousa horme**) oldukları açıklaması vardır.<sup>206</sup> Zenon’a göre onlar ruhun akıldışı (**alogos**), doğaya aykırı devinimi (**kinesis**) ya da aşırı (**pleonazousa**) bir dürtüdür (**horme**).<sup>207</sup> Stobaeus şöyle yazar:

“.....‘Akıldışı’ ve ‘doğaya karşıt’ ifadeleri sıradan manalarında kullanılmazlar: ‘akıldışı’ ‘akla itaatsiz’e eşittir. Zira her duygu zaptedilmezdir, çünkü insanlar duygu halindeyken sıklıkla uygun olmayanı anlarlar ama yoğunluk yüzünden, itaatsiz bir at tarafındanmış gibi, sürüklenirler ve bu hareketi yapmaya zorlanırlar.... ‘Doğaya karşıt’ın anlamı,

<sup>203</sup> A.y.

<sup>204</sup> A.e., s. 111.

<sup>205</sup> Inwood, **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, s. 147.

<sup>206</sup> Long- Sedley, **a.g.e.**, s. 404; 65A.

<sup>207</sup> Diogenes Laertios, **a.g.e.**, 7.110.

duygunun özet açıklaması olarak, doğru ve doğal akla karşıt olarak gelişen birşeydir. Duygu halindeki herkes akıldan sapar, ancak herhangi birşeyde aldatılmış kişilerde olduğu gibi değil, özel bir tarzda. Örneğin insanlar atomların ilk ilkeler olduklarına dair aldatıldıklarında, bir kez bunun yanlış olduğunu öğrenseler bu yargıdan vazgeçerler. Ancak insanlar duygu halindeyken, bir kimsenin acı, korku ya da herhangi bir duygu hali içerisinde olmaması gerektiğini farketmiş ya da öğrenmiş olsalar da, bu insanlar yine de bu duyguları yaşamayı kesemezler, aksine duygular tarafından, onların zorbalığı aracılığıyla kontrol altında olma durumuna mecbur kınırlar.<sup>208</sup>

Khryssippos, akılsal her canlının doğal olarak aklın rehberliğinde olacağını, ancak pekçok kez insanların birtakım şeylerin etkisiyle farklı yönlere çekilip akla itaat etmeyerek dürtülerinde aşırıya kaçmış olacaklarını belirtir.<sup>209</sup> Akıldışılık durumunda kişi bilgeden farklı olarak bilgiye değil, kanıya sahip olduğu için duygularla sürüklenir. Bir kimse bir izlenimi zayıf ve değişken bir eğilim ile onaylar, ya da yanlış bir izlenimi onaylar. Böylece normal insanın eğilimleri değişken ve karışıklık içerisinde. Bu sebeple Stoa filozoflarına göre duyguların hepsi akıldışıdır.<sup>210</sup> Ancak bu akıldışılık ruhtaki herhangi bir akıldışı kısma atıf değildir, akla itaatsizlik durumudur. Bu durumda kişi doğal dürtünün akla göre olan sınırını aşar ve akıldışı bir hareket gerçekleştirir.<sup>211</sup> Bu sebeple duygu aklın doğal sınırını aşan, uyumu bozan, doğaya uygunluğa karşıt eyleyen olarak, akla karşıt bir dürtüdür. Bir failin zihni hem akıl hem dürtüdür. Onlar daima birlikte işlerler. Böylece itaatsizlik Zeus'un tanrısal aklına olabilir. İnsan doğal olarak buna itaat etmek için yaratılmıştır; bu yüzden ona karşı gelmek doğal değildir. Ayrıca insani aklın Tanrısal Akıl ile temelde aynı olduğunu hatırlamalıyız. İnsan akli kusursuz olduğunda, akıl tamamen Zeus'ununkine karışacaktır. Aklın buyurduğu ideal davranış dürtülerin doğal ahengi olarak adlandırılır. Bizim doğamız evrenin Doğasının parçalarıdır. Bu yüzden hedef doğaya uygun yaşamaktır. Genel Yasa ya da Akıl tarafından yasaklanan hiçbirşeyi yapmamak gerekir. Akla göre yaşam bir kişi için

---

<sup>208</sup> Long- Sedley, **a.g.e.**, s. 404; 65 A.

<sup>209</sup> **A.e.**, s. 409, 65J.

<sup>210</sup> Brennan, **The Stoic Life, Emotions, Duties and Fate**, s. 95.

<sup>211</sup> Inwood, **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, s. 156.

doğal yaşamdır; duygulardan sakınmak gerekir. Zira duygular kişiyi aşırılığa iter, akla itaatsiz kılar.<sup>212</sup> Bu duruma Khryssippos bir koşucu benzetmesi ile yaklaşır:

“ .....Bir kişi dürtüsüne uygun olarak yürüdüğünde, bacaklarının hareketi aşırı değildir, ancak dürtüsüyle orantılıdır, böylece istediği zaman durabilir ya da adımını değiştirebilir. Lakin kişi dürtülerine uygun olarak koştuğunda, bu tarz birşey artık olamaz. Bacaklarının hareketi dürtülerini aşar, böylece onlar sürüklenirler ve bacaklar böyle hareket etmeye başladığında artık söze kulak asarak adımlarını değiştiremezler. Sanırım, akılsal ölçünün ötesine gitmelerinden dolayı, benzer birşey dürtülerde gerçekleşir. Sonuç şudur, kişi bu dürtüye sahip olduğunda, akla itaat etmez. Koşmadaki aşırılık ‘dürtüye aykırılık’ olarak, ancak dürtüdeki aşırılık ‘akla aykırılık’ olarak adlandırılır. Zira doğal bir dürtünün oranı akla uygun olandır ve aklın bizzat doğru olduğunu düşündüğü kadar ilerler.”<sup>213</sup>

Tıpkı koşucu örneğinde aklın buyurduğu sınır aşılarak bedenın ağırlığı ile aklın komutlarına artık cevap verilemez hale gelmesi gibi, kişi aklın buyurduğu sınırı aşarak, akla itaatsiz bir konuma geçer ve duygular tarafından sürüklenir. Kişi kanılar içerisinde yanlış izlenimlere onay vererek, gerçekte bir değer teşkil etmeyen nesnelere aşırı değer vererek aklın buyruklarına karşı itaatsiz olur ve dürtülerinde bu anlamda aşırıya kaçarak doğaya ve doğasına aykırı eylemiş olup, duygular tarafından bir o yana bir bu yana sürüklenerekten, mutsuz bir yaşam sürer. Bu noktada bir kişinin farkı ortaya çıkar, o bilge kişidir. Bilge neyin gerçekte doğru olduğunu, neye ne kadar değer verilmesi gerektiğini bilen, kanılara değil bilgiye sahip olan kişi olarak, bu tip duygulardan uzak (**apatheia**), yani bu manada duygusuz olacak ama hissiz olmayacaktır. O, aklın buyruklarının doğrultusunda hareket edip, tek gerçek değerın erdemın kendisi olduğunu bilerek, **eupatheia** (iyi hisler) denilen, bir anlamda iyi duygulara sahip olacaktır, yani akla uygun hisleri olacaktır. Neşe (**khara**), sakınım (**eulabeia**) ve istem (**boulesis**) üç adet **eupatheia**’dır. Neşe akla uygun olduğundan hazza karşıttır; sakınım akla uygun olduğundan korkuya karşıttır; istem akla uygun olduğundan arzuya (**epithymia**) karşıttır.<sup>214</sup> Dört adet duygu cinsinin altında onların türleri olduğu gibi bu üç adet **eupatheia**’nın da kendilerine ait türleri vardır. İsteme bağlı olanlar iyi niyet ya da cömertlik, dostluk, içtenlik ve şefkat; sakınımına bağlı olanlar saygı ve arılık; neşeye bağlı olanlar keyif, şenlik ve

<sup>212</sup> A.e., s.157-159.

<sup>213</sup> Long- Sedley, a.g.e., s. 409; 65J.

<sup>214</sup> Diogenes Laertios, a.g.e., 7.116.

sevinçtir. Erdemli olan ve dürtüleri tamamen doğru akla uygun hareket eden kişi bu hislere sahip olacaktır.<sup>215</sup> **Eupatheia** akla dayalı duygular olarak bilgeye ait olan iyi hislerdir. Bu durumda kişi **adiaphora** olan birşeye haketmediği değeri yüklemeyebilir, çünkü o kaniya değil bilgiye sahiptir. Bu tip iyi hisler (**eupatheiai**) gerçek iyiliği ve kötülüğü ayırt eden kişilerin sağlam aklına dayalı hislerdir. Bilge açlık, işkence ve aşağılanma ile karşılaşabilir, ama asla maruz kaldığı şeyleri gerçekte bir kötü olarak değerlendirmeyebilir, çünkü bunlar gerçek kötü değildirler. Böylece bilgenin üzüntü ya da keder hissetmesi için asla bir neden yoktur, bu sebeple “akılsal üzüntü” hissetmenin bir yolu da yoktur.<sup>216</sup> Bunun neticesinde dördüncü bir **eupatheia** çeşidi, yani acıya karşılık gelen bir çeşidi yoktur.

Duyguların iradiliği konusuna gelince, duygular akıl çağına gelmiş (bu Stoa filozofları için 14 yaştır) kişilerin aldıkları izlenimlerin neticesinde var olan dürtü çeşidi olduklarından ve Khryssippos’un da belirttiği üzere duygular yargılar olduklarından, onların iradi olduklarını söylemek doğru olacaktır. Yetişkin bir insan bir duyguya sahip olabilen tek canlıdır. Ahlaki ilkeleri elde etmek olumsal olarak doğuştandır, ama tüm kavramlar gibi onlar da deneyim ile oluşurlar. Akıl yaşı gelen bir kişinin temel ahlaki kavramları elde etme işleminin tamamlanmış olması beklenir. Bu safhada kişi artık akılsaldır; akla göre yaşamaktan sorumludur.<sup>217</sup> Bu sebeple, bunun aksi şekilde hareket ettiğinde de yine o bundan sorumlu olacaktır, yani akıl çağına eren insan için artık davranışları iradidir. Böylece ne hayvanlar ne de akıl yaşına henüz ulaşmamış çocuklar akılsal birer canlı olmadıkları için, duyguya sahip olarak düşünülmezler. Hayvanlar asla akıl sahibi olamazlar, çocuklar ise zamanı gelince bu yetiye sahip olacaklardır. Hayvanların davranışı sadece davranıştır ve onlar insanların olduğu tarzda övgüye ya da suçlamaya tabi olamazlar. Bir hayvan insandaki duygusal davranışa benzer şekilde davranabilir, ama onun tepkileri insana ait duygular ile kıyaslanamaz.<sup>218</sup> Zira hayvanlar da, insanlar da izlenimler alıp bunlara karşı tepkiler gösterirler, yani dürtülere sahip olarak harekete geçerler. Ama hayvandaki durum insandakiyle, yani yetişkin akıl sahibi insandakiyle aynı değildir.

---

<sup>215</sup> Annas, **a.g.e.**, s. 114.

<sup>216</sup> Brennan, **The Stoic Life, Emotions, Duties and Fate**, s. 98.

<sup>217</sup> Inwood, **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, s. 162.

<sup>218</sup> Margaret R. Graver, **Stoicism and Emotion**, Chicago, The University of Chicago Press, , 2007, s. 110.

Çünkü hayvanlar gelen izlenimlere onay vererek eylemezler, bu onay akılsal bir işlemdir, yargıdır, önermesel bir içeriğe sahiptir ve bu durum hayvanların sahip olamayacağı bir durumdur. Bu sebeple ne hayvanlar ne de çocuklar Stoa filozoflarına göre duygu sahibi olabilirler. Ancak insanlar arasında çocukların dışında iradi eyleme sahip olamayan bir başka çeşit insan grubu daha vardır. Bazı yetişkinler normalde olması gerektiği gibi değıllerdir. Bunun nedenleri arasında en önde gelen neden kara-kaygı (**melas kholos**) diye adlandırılan gizemli karanlık mizaçtır ve o “melankoli” (**melankholia**) ya da “melankoli hastalığı”dır. Bu durumda halüsinasyonlar görülür. Halüsinasyon gören kişiler hayali izlenimlere sahiptirler. Örneğin Aias’ın koyun sürüsüne Yunan askerleri diye saldırması buna örnektir. Yunanlıların erken dönemindeki delilik kavramı ile bizim Stoa öğretisinde sıkça karşılaştığımız “tüm aptallar delidir (**mania**)” arasında keskin bir fark vardır. Stoa’nın bu iddiası neredeyse yaşayan herkesin deli olduğunu ileri sürer. Çünkü deli olmayan kişi bilge olandır ve bunlar da çok nadirdirler.<sup>219</sup> Bu durumdaki kişiler gerçeğin, nesnelere, olayların gerçekliğine ait bilgiye sahip olmadıkları için, deli olarak nitelenirler, akla itaatsizdirler, akılsal yönden ayartılmış durumdadırlar. Bu bahsedilen, neredeyse her insanın olduğu anlamdaki delilik, “dışsal nesnelere duygusal tepkiye layıktır,” kanısına onay verme gibi bir bilgisizliğe sahip olma durumudur. Bilgelik dışı durum, duyguda kontrolü kaybetme anlamında, Stoa okulu tarafından “delilik” (**mania**) olarak adlandırılır. Stoa öğretisinde delilik böylece iki farklı açığa sahiptir: Birisi gerçek anlamda deli ya da sanrıyla ilgili durumu, diğeri önemsiz olsa da göreceli olarak normallik, yani bilge olmama durumudur. Gerçek anlamdaki delilik, çılgınlık, cinnet hali, yani **melankholia**, **mania** anlamındaki delilikten farklıdır. Kişi **mania** iken **melankholia** olamaz ve tersi olamaz.<sup>220</sup>

Cicero, **Tusculunae Disputationes** adlı eserinin üçüncü kitabında delilik paradoksunu kullanarak kedere ya da diğere duygulara yatkınlığın “delilik”ten (**insania**) neredeyse hiç farklı olmadığını söyler. Zira Latince **in-saniam** ya da “sağlıksız” kelimesi ideale ulaşamayan herhangi bir zihinsel durum için uygun olan bir terimdir. Bu delilik kavramı geniş çaplı olarak kullanılabilir, çünkü bilge olmayan

---

<sup>219</sup> A.y.

<sup>220</sup> A.e., s.112

herkesi kapsar; oysa “tam bir zihin kararması”na neden olan başka bir zihinsel sapma (cinnet) biçimi vardır ki bu, bir kişiyi normal bir tarzda yaşamını sürdürmemeye durumuna getirir. Bu ikincisini Cicero Latince’de **furor** (“cinnet”, “çılgınlık”) diye adlandırır.<sup>221</sup> Diogenes Laertios, Khryssippos’un bu **furor**, **melankholia** halinin bilgenin dahi başına gelebilecek birşey olduğunu söyler.<sup>222</sup> Bilge **insania** ya da **mania** olamaz, ama **furor** ya da **melankholia** onun başına gelebilir. Cicero **melankholia**’nın sadece kara-safradan dolayı değil, güçlü bir duygudan dolayı da olduğunu söyler.<sup>223</sup>

Stoa felsefesinde duyguların tedavisi konusuna gelince, bu konuyu ayrıntılı bir biçimde Seneca’nın **De Ira** adlı eserini çözümlerken göreceğiz. Şimdi ise Galenos’un **De Placitis Hippocratis et Platonis**’te bahsettiğine göre, Poseidonios’un geleneksel Stoa öğretisindeki duygu anlayışı konusunda ortaya koyduğu bir takım farklılıklardan söz edelim. Kimi uzmanlar Galenos’un bunu taraflı bir biçimde, Khryssippos’un duygu konusundaki öğretisi Platoncu ya da Aristotelesçi bağlamdaki manasından farklı bir çizgide olduğu için, bu duygu anlayışına Poseidonios’u kullanarak karşı çıktığını düşünürler. Ama kimileri de Galenos’un Poseidonios’un görüşlerini çarpıtmadığı konusunda birleşirler. Biz şimdi her ne olursa olsun Galenos’un belirttiği kadarıyla Poseidonios’un farklılıklarına kısaca göz atalım.

Poseidonios, Galenos’un bildirdiğine göre, ne duyguların yargılar olduğunu söyleyen Khryssippos ve takipçileri ile ne de duyguların yargıların ardından oluşan kasılmalar, genişlemeler, titremeler olduğunu söyleyen Zenon ile hem fikirdir. O, Platon’un görüşlerini över ve kabul eder. Platon ruhta duyguların akıldışı kısımlara ait olduğunu, bu kısımlarda meydana geldiklerini söylemiştir. Ruhun akılsal (**logistikon**) olan kısmının dışındaki diğer iki akıl dışı kısımdan biri, iştihaya duyan kısım (**epithymetikon**), ikincisi coşkusal kısım, öfkeli kısımdır (**thymoeides**). Poseidonios, Khryssippos’un ruhun tekliği konusundaki görüşünü değil, ama Platon’un bu üç parçalı ruh görüşünü benimsemiştir. Ona göre duygular bu iki

---

<sup>221</sup> A.e., s.120

<sup>222</sup> Diogenes Laertios, a.g.e., 7.118.

<sup>223</sup> Cicero, **Tusculanae Disputationes**, 3.11.



akıldışı kapasitenin (**dunameis**) hareketleridirler.<sup>224</sup> Zira hem çocuklarda hem de hayvanlarda doğuştan bulunan ruhun bu kapasiteleri (**dunameis**) harekete geçmek için yargılara ihtiyaç duymazlar. Poseidonios aklın yargılarını etkileyebilen ve onlara eşlik edebilen doğal psikomatik olaylar olarak duygusal hareketlere dikkatini yöneltmiştir. Poseidonios aşırı dürtünün ne olduğunu değil, onun nedeninin ne olduğunu sorar? Zira akıl kendi sınırlarını aşamaz. Böylece bunun, başka akıldışı olan bir kapasitenin dürtüyü aklın sınırlarını aşmaya götürdüğünün kanıtı olduğunu söyler. Koşucunun seçim sınırlarını aşma nedeni nasıl akıldışı beden ağırlığıysa, dürtüde de böyledir.<sup>225</sup> Poseidonios, “dürtü bazen akılsal kısmın yargısının sonucu olarak oluşur ama pekçok kez coşkulu kısmın hareketinin sonucudur,” der.<sup>226</sup> Bu ifadeye göre Poseidonios tamamen Stoa geleneğinin dışına çıkmış görünmez, ama yine de üçlü ruh ayrımını kabul ederek Platoncu anlayışa daha yakın görünür. Poseidonios, yargıların duyguları oluşturdukları konusunda şüphe duyar ve beş maddeyle bu şüphelerini sıralar. Birincisinde, Khryssippos’un duygunun oluşmasına dair bahsettiği, gerekli olan iki adet yargı sağlam kalsa bile, haz ve acının zamanla kaybolabildiğinden bahseder. Eğer duyguya neden olan şey yargıysa, o halde niçin bu yargılar aynı kaldıkları halde duyguların yok olabilme olasılıkları vardır? Poseidonios’a göre Platon’un coşkusal ve iştiha duyan kapasiteleri duygusal olarak tatmin olur ve tükenirler. Yargılar değişmese bile duyguların kaybolmasının nedeni budur.<sup>227</sup> İkincisi, iradi bir yargı olmadan ağlamanın nasıl gerçekleştiği ve ağlama olmadan ilgili bir yargı ya da dürtünün nasıl ortaya çıktığıyla ilişkilidir. Buradaki cevap, yargılara ihtiyaç olmadan duygulanımsal hareketlerin (**pathetike kineseis**) duygu üretebileceğidir.<sup>228</sup> Bu **pathetike kineseis** terimi Poseidonios’a ait bir terimdir. (Bununla ilgili açıklamaya birazdan döneceğiz.) Ayrıca belirtmek gerekirse, Poseidonios’a göre, sadece izlenim ya da sözde his duygu için yeterlidir. Üçüncü olarak, Poseidonios hayvanların duygulara sahip olduklarını söyler. Onlar haz ya da egemenlik arzusuna (**epithymia** ve **thymos**) sahiptirler. Poseidonios da diğer Stoa

---

<sup>224</sup> Knuuttilla, **a.g.e.**, s. 53.

<sup>225</sup> Long- Sedley, **a.g.e.**, s. 410; 65K.

<sup>226</sup> **A.e.**, s. 411-412; 65M.

<sup>227</sup> Richard Sorabji, ‘Chrysippus-Posidonius-Seneca: A High-Level Debate on Emotion’, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 155.

<sup>228</sup> **A.e.**, s. 157.

filozofları gibi hayvanların akılsal canlılar olduklarını düşünmez; bu yüzden onlar yanlış kanılarda da bulunamazlar. Ama çocukları da içine katabileceğimiz şekilde duygulanımsal hareket dediğimiz şeyler nedensel olarak **epithymia** (iştihâ) ve **thymos** (coşku, öfke) için yeterlidirler.<sup>229</sup> Dördüncüsü, sözsüz müziğin, ritmin ve ölçülerinin duyguları oluşturabilmesiyle ilişkilidir. Poseidonios müziğin hiçbir akılsal inanç içermese de duygu uyandıracığını söyler.<sup>230</sup> Beşinci ve sonuncu olarak, aklın, gerçek bir tehlikenin var olduğu ve tepki göstermenin doğru olacağı yargısında bulunacak olmasına rağmen, eğer biz bu durumu resmedemezsek (**phantasia**) görünmeyen tehlikenin korku yaratmayacağını söyler.<sup>231</sup> Poseidonios bu şekilde Khryssippos'a karşı çıkararak, yargılar olmadan da duyguların oluşabileceğini savunmuştur. Bu da onun, geleneksel bütünlüklü, monist Stoacı ruh anlayışı görüşüne karşı Platoncu geleneğe ait üçlü ruh anlayışını savunduğunu kanıtlar. **Pathetike kineseis** (duygulanımsal hareketler) meselesine gelince, Poseidonios aynı kişilerin aynı kanılarında değişiklik yaşamadan, bir vakit öyle bir vakit böyle etkilenim yaşadıklarını ya da yaşamadıklarını, farklı insanların aynı kanıları farklı şekilde yaşayarak etkilendiklerini ya da etkilenmediklerini belirtir.<sup>232</sup> Ona göre, bu durumu yaratan başka bir psikik kapasite türü olmalıdır. Çünkü diğer psikik kapasiteler akıldan bağımsızdırlar. Duygulanımsal hareketleri oluşturan kapasite kendinde bir dürtü değildir; akıl hareketlerinden ayrıdır. Poseidonios bu ayrımı yeni bir yarı-teknik terim üreterek gösterir, duygunun kendisi ve nedeni olan akıldışı psikik kapasite, yani **pathetikai kineseis**, ruhun duygulanımsal hareketleridir. Poseidonios bu tür duygulanımsal hareketleri yaşamının insan doğası için temel olduğunu belirtir.<sup>233</sup> Bu yok edilemez bir gerçektir. Ancak Poseidonios da tıpkı diğer tüm Stoa filozofları gibi duyguların olumsuz haller olduklarını kabul eder ve asıl amacın duyguları yok etmek olduğunu belirtse de, duygulara neden olan bu **pathetikai kineseis**'in doğuştan gelen bir kapasite olduğunu ortaya koyar. Ancak şu önemli bir noktadır, Poseidonios bu hareketleri dürtü olarak değerlendirmez. Poseidonios'a göre, erdemli kişiler **pathe**'yi (duyguları) yaşamazlar, ama bu durum,

---

<sup>229</sup> A.e., s.158.

<sup>230</sup> A.e., s.159.

<sup>231</sup> A.e., s.160.

<sup>232</sup> John M. Cooper, 'Posidonius on Emotions', **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 84.

<sup>233</sup> A.e., s. 85.

onların duygusal hareketlerden bağımsız oldukları anlamına gelmez. Bunlar henüz tam anlamda duygu, yani **pathos** değildirler. Ama bu hareketler **pathe**'lerin oluşmasına neden olabilirler.<sup>234</sup> Poseidonios'a göre, hepimiz bir ölçüye kadar insan olarak doğalarımız gereği bu duygulanımsal hareketlere maruz kalırız. Bilge de bu hareketlere maruz kalır, ama onları onaylamayarak bunların duyguya dönüşmesine engel olur; sıradan insanda ise bunlar duyguya dönüşürler. Bir kişinin duygulanımsal hareket yaşaması bir duygunun temel şartıdır. Bu hareketler kişinin akıldışı kapasitelerinin özel durumudur.<sup>235</sup> Poseidonios'un bu teorisi, sonraki Stoa filozoflarında ilk-hareketler (**primus motus**) ya da ön-duygular (**propatheia, antepassio, propassio**) öğretisinin önceli olarak kabul görmüştür.<sup>236</sup> Bunlar, yani **propatheia** denilen hisler, failin iradi kontrolünün dışındadırlar ve duygu değildirler. Ama her insan doğası gereği bu hislere sahiptir. Örneğin ani bir şokla bembeyaz kesiliriz, ya da titreriz. Bu durumda duygunun oluşmaması için, bu izlenime onay vermemek gerekir. Açıkçası bu his duyguya çok benzerdir, ama duygu değildir.<sup>237</sup> Aulus Gellius Epiktetos'un konu ile ilgili bir pasajını şöyle aktarır:

“Bir ürkütücü ses.....ya da bu tarz başka birşey oluştuğunda, herhangi birşeyin kötü olduğuna dair önyargılı bir sanıyla değil, ama belirli ani ve irade dışı hareketler ile bir [Stoacı]bilgenin bile zihni hafifçe sarsılır, büzüşür ve ürker; bu hareketler zihnin ve aklın uygun işlevlerini engellerler. Ama yine de, kısa süre sonra bilge bu tip izlenimlere ne onay verir ne de onlara bir sanı ekler; ancak bilge onları reddeder, küçümser ve onlarda korkulacak birşey bulmaz.”<sup>238</sup>

Gördüğümüz gibi bu pasajda ön-duygular her insan için söz konusudur, bilge için bile geçerlidir, ama o bunlara onay vermeyerek bu ön-duyguların duygu aşamasına geçmesine engel olur. Seneca da bu konuda bilgi verir ve duygunun oluşmasında üç aşamadan bahseder. Bu **propatheia**'lar ya da **primus motus**'lar duygunun oluşmasındaki ilk aşamalardır, ama kesinlikle duygu ve dürtü değildirler. Herkesin maruz kaldığı doğal hareketlerdir, istem dışıdırlar. Bu konuda Seneca'nın verdiği bilgileri **De Ira** adlı eserini incelerken çözümleyeceğiz.

<sup>234</sup> A.e., s. 86.

<sup>235</sup> A.e., a.g.e., s. 89.

<sup>236</sup> Knuuttila, a.g.e., s.63.

<sup>237</sup> Annas, a.g.e., s.176.

<sup>238</sup> Long- Sedley, a.g.e., s. 417; 65Y.

Stoa filozoflarının duygu hakkındaki görüşleri de genel anlamda bu şekildedir. Şimdi Seneca'nın **De Ira** adlı eserinde duyguların en şiddetlisi olarak gördüğü öfke hakkında ne dediğini analiz edelim ve bundan yola çıkarak da Seneca'nın duygu hakkındaki görüşlerini inceleyelim.

### 3. DE IRA'DA ÖFKE (IRA) ANLAYIŞI

#### 3.1. Öfke Üzerine Teorik Sorular

##### 3.1.1. Öfkenin Seçilmesinin Nedeni Nedir?

Seneca eserinin 1. kitabına “Novatus, öfke nasıl yatıştırılabilir konusu hakkında benden ısrarla yazmamı istiyorsun ve bence tüm duygular (**adfectus**) arasında özellikle bu en çirkin (**taetrum**) ve en kudurmuş (**rabidum**) olanından böylesine çok korkmuş olmakta haklısın,”<sup>1</sup> diyerek başlar. Diğer duyguların içinde biraz da olsa dinginlik (**quies**) ve uysallık (**placidus**) bulunmasına rağmen, öfke (**ira**) tamamen şiddet dolu (**totus concitatus**), gücenme sonucu saldırıya (**in impetu doloris**) hazır, silah, kan ve cezalandırma arzusuyla (**cupiditate**) tamamen insanlık dışı bir biçimde çılgına dönmüş (**furens**), başka birine zarar verirken kendisini hiç düşünmeyen (**sui neglegens**), doğrudan kargının ucuna atılan (**irruens**) ve intikam alan kişiyi de kendisiyle birlikte sürükleyecek intikam için (**ultionis avidus**) yanıp tutuşan bir duygudur.<sup>2</sup>

Stoa felsefesine göre “tüm aptallar delidir”. Aklı yetkinliğe ulaşamamış, yani duygular tarafından bir o yöne bir bu yöne sürüklenen, bilge dışındaki tüm insanlar delidirler (**mania, insania**). Seneca da bize bazı bilgelerin öfkeyi “kısa süreli delilik” (**brevis insania**) olarak tanımladıklarını söyler. Zira öfke de kendini kontrol etmekten yoksun (**impotens**), zerafet karşısında kayıtsız kalan, insani ilişkileri dikkate almayan, her neye bir kere başlayacak olursa onda inatçı ve hırslı, akla (**ratio**) ve nasihatlere (**consilii**) kapalı, sudan sebeplerle tahrik olan, doğruyu ve hakikati ayırt etmeye uygun olmayan bir duygudur.<sup>3</sup> Cicero, zihni etkileyen para hırsı, cinsel arzu gibi istekler tarafından sürüklenen bilge olmayan sıradan kişilerin **insania** (deli) olduklarını, yani akıl sağlıklarının yerinde olmadığını söyler.<sup>4</sup> İnsan,

---

<sup>1</sup> Seneca, **De Ira**, 1.1.1.

<sup>2</sup> **A.e.**, 1.1.1.

<sup>3</sup> **A.e.**, 1.1.2.

<sup>4</sup> Cicero, **Tusc.**, 3.2.4.

paranın değerli olduğu, kendisinin haksızlığa uğradığı, içkinin iyi olduğu şeklindeki bir takım yanlış yargıların içine girdiğinde akla sırtını döner ve doğru akla itaat etmeyip, korku, öfke, acıma gibi duygulara kapılarak bilgede olduğu şekilde doğru izlenimlere, yani neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu hakkında gerçek bilgiye sahip olamadığı için, sonuçta **insania** denen delilik durumuna düşer. **Insania**, zihnin zayıflığı (**aegrotatio**) ve sağlıksız oluşu (**insanitas**) için kullanılan bir terimdir. Hiçbir aptal (**stultus**) bu durumdan muaf değildir; bilge olmayanların zihinleri akli başında olmamak manasında hastadır; böylece bilge olmayanların hepsi de delidirler (**insania**).<sup>5</sup> Öfke, kişinin kontrolü dışında olması sebebiyle, kısa süreli, ya da uzun süreli delilik durumu olarak adlandırılmıştır. Cicero **insania** ve **furor** arasında bir ayırım gözetir. O, Yunanlıların, bu ruh halleri için kullandıkları kelimelerin, Latincedeki kullanımlarına nazaran eksik olduğunu düşünür; çünkü o, **furor** kelimesinin karşılığı olarak geçen **melankholia** kelimesini Yunanlıların sadece zihnin kara safradan etkilenmesi olarak kullandıklarını belirtir ve Latince kendilerinin çılgınlık olarak adlandırdıkları bu halin (**furor**) aşırı öfke, korku ve acı gibi yaşanan duyguların sonucunda da oluşabileceğini söyler. Cicero, 12 Levha Yasalarında, **furor** durumda olan insanların iş göremez olduklarından,<sup>6</sup> ama ahmaklıkla eşdeğer olan **insania** halinde olanların iş görebileceklerinden bahsedildiğini söyler ve **furor**'un tam anlamıyla bir zihin kararması olduğunu belirtir.

Seneca da Novatus'un en çok korktuğu duygunun öfke olmasına hak vermekle birlikte, bu duygunun korkunçluğunu anlatırken öfkenin kişide dışa yansıyan belirtilerinin **furor** halindeki kişinin belirtileriyle aynı olduğunu dile getirir:

“Zira çıldırmış olan kişinin (**furientium**) edasının gözü pek ve tehditkar, görünüşünün kederli, ifadesinin haşın, adımlarının hızlı, ellerinin sürekli hareket halinde, ten renginin değişmiş, nefes alışlarının çabuk ve daha şiddetli olması gibi, öfkeli kişi de buna benzer belirtiler gösterir: Gözleri alev alevdir, tüm yüzü kalbinin en aşağı derinliklerinden dalga dalga gelen kan ile kıpkırmızı olur, dudakları titrer, dişleri kenetlenir, saçları diken diken olur, nefes alışı güç ve serttir, eklemleri burulma ile çatırdar, inleme ve böğürme sesleri çıkarır, zar zor anlaşılabilir olan sözcükler ile haykırmaya başlar, devamlı ellerini birbirine vurur ve ayaklarıyla yeri teper; tüm bedeni

<sup>5</sup> A.e., 3.4.8-9

<sup>6</sup> A.e., 3.5.

tahrik içerisindedir ve ‘öfke içinde büyük tehditler savurur’; bu kusur daha iğrenç ya da çirkin olabilir mi, bunu bilemezsin.”<sup>7</sup>

Buradaki fiziksel özelliklerin tasvirinde çıldırmış ve öfkeli kişinin birbirleriyle benzer görünüşe sahip oldukları belirtilmektedir. Zira öfke, çılgınlığın (**furor**) kaynağıdır, **furor** öfkenin, ya da başka bir duygunun aşırılığı olarak ortaya çıkabilir, ama burada özellikle öfkeyle olan benzerliği ortaya konur. Seneca, “deliliğe (**insania**) giden daha hızlı başka bir yol yoktur,” der. Pekçokları öfkeden köpürmüşlükte (**irae furorem**) ısrar etmişler ve yerinden olmuş olan akıllarını geri getirememişlerdir. Aias’ı ölüme götüren çılgınlıktır (**furor**), onu çılgınlığa götüren ise öfkedir. <sup>8</sup> Öfke o kadar beter bir duygudur ki, tüm kötülüklerin en büyüğüdür ve kudurmuşluk (**rabies**), vahşilik (**saevitas**), zalimlik (**crudelitas**), çılgınlık (**furor**) gibi daha birçok duygu ona katılır ve onun sonucudur.<sup>9</sup>

Öfke bu denli güçlü ve zararlı bir duygu olduğuna göre, Novatus’un Seneca’dan bu duygunun nasıl bastırılabilirliğini talep etmesi akla oldukça yatkındır. Seneca, duyguları doğrudan söküp atmanın yollarını göstermeden önce, öfkenin ne olduğunu ortaya koymaya çalışır. Öyleyse Seneca duyguların en korkuncu olan öfkeyi nasıl açıklamış, şimdi bunu inceleyelim.

### 3.1.2. Öfke Nedir?

Seneca üç adet öfke tanımı verir: Öfke, “bir yanlışın intikamını almak için yanıp tutuşan arzudur, ya da Poseidonios’a göre, ‘kendisi tarafından haksızca zarara uğratılmış olduğunu düşündüğün kişiyi cezalandırmak için duyulan ateşli arzudur’; bazıları da öfkeyi şöyle açıklar: Öfke zarar vermiş olan ya da verme niyetinde olan kişiye zarar vermek için duyulan bir **animus** kışkırtmasıdır”.<sup>10</sup> Seneca 1.3.3’de

---

<sup>7</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.1.3-4

<sup>8</sup> **A.e.**, 2.36.5.

<sup>9</sup> **A.e.**, 2.12.6.

<sup>10</sup> Burada açıklanan öfke tanımları Seneca’nın eserindeki kayıp kısma aittir (1.2.3), bu tanımlar Lactantius’un **De Ira Dei** adlı eserinden (17.13) alınmıştır. Bu kayıp kısım için yararlanılan kaynak kitap: John M. Cooper and J. F. Procope, **a.g.e.**, s. 20.

Aristoteles'in tanımının Stoa Okulunun tanımından çok da farklı olmadığını belirterek öfkenin, "acının intikamını almak için duyulan ateşli arzu," olduğunu söyler. Seneca tarafından verilen yukarıdaki tanımlardan birincisi Hellenistik Felsefe için basmakalıp olmuş bir açıklamadır, ikincisi yenilikçi Stoa filozofu Poseidonios tarafından yapılan geliştirilmiş bir tanımdır, üçüncüsü muhtemelen Epikürosçu bir tanımdır; dördüncü tanım ise Aristoteles'in **Peri Psykhe** adlı eserinden alıntılanmıştır.<sup>11</sup> Bu dört tanımda bir takım farklılıkların olmasına rağmen Seneca hepsi için de ortak olan bir noktayı, yani intikam alma arzusunu özellikle vurgulamıştır.<sup>12</sup> Antik tartışmalarda yer alan öfke duygusu acı ve arzu ögesine sahiptir; fail haksızca kötülüğe uğradığını düşünür ve intikam almak ister,<sup>13</sup> ama Stoa felsefesinde, bildiğimiz üzere duygular dört temel duygu cinsinden birinin altında yer alırlar ve öfke de arzunun (**epithymia**) altında yer alır. Seneca, Poseidonios'un yapmış olduğu öfke tanımını izler ve bu tarife göre, hak edilmeyen bir kötülüğe uğramak ve öç alma arzusu söz konusudur. Burada hak edilmeyen kötülüğe uğramak ögesi şimdiki zamana ait olan acı duygusunu içerir, yani ruhta oluşan kasılmalar ve büzüşmeler gibi psişik olayları tetikler, ama bu öfke değildir. Zira Katja Maria Vogt'un da belirttiği üzere, öfkenin öfke olmasının gerekli koşulu onun harekete geçmesi, dışarı yönelmesi, yani öç alma arzusu isteğiyle hedefine yönelmesidir.<sup>14</sup> Dört duygu cinsinden haz (**hedone, voluptas**) ve acı (**lupe, dolor**) diğer iki cinsin, arzunun (**epithymia, cupiditas**) ve korkunun (**phobos, metus**) gerçekleştiği zamanki psişik halleridir, dıştaki bir nesneye hareket etmeye yönelik değildir. Bu acı ve haz duyguları şimdide var olan iyi ya da kötü olayların değerlendirmesiyle ilgilidirler, oysa arzu ve korku duyguları geleceğe yönelik iyi ve kötü ile ilişkili değer yargılarını içerirler. Öfke de o andaki hakarete uğrama duygusu ile acıyı hisseder, ama öfke olabilmesi için geleceğe yönelik intikam arzusuna sahip olması gerekir.

---

<sup>11</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 403a30.

<sup>12</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.** s. 20.

<sup>13</sup> Katja Maria Vogt, "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*", Ed. Katharina Volk ve Gareth D. Williams, **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**, Leiden, Brill, 2006, s. 58.

<sup>14</sup> Vogt, **a.g.e.**, s. 68, 70.



Seneca tıpkı diğer filozoflar gibi, duygu için aklın gerekli olduğunu, öfke akla düşman bile olsa, onun olmadığı yerde, ortaya çıkamayacağını söyler.<sup>15</sup> Böylece tıpkı Aristoteles, Epikuros ve diğer Stoa filozoflarının da düşündüğü gibi, Seneca da öfkenin bir duygu olarak bilişsel olduğunu kabul eder; öfke bir yargıyı gerektirir, yani önermesel bir içeriğe onayla, ancak var olabilir. Sözde (**lekta**) yansıyan ifade benim için bir değer yargısı oluşturur ve ben aklımla bu söylemi onaylayarak, mesela, “şu kişi üzerime çamur sıçrattı, bu benim için bir hakarettir, öyleyse ben de bunun karşılığını vermeliyim,” gibi bir önermesel süreç ile öfke duygusunu oluştururum.

Seneca öfkenin tanımlaması ile ilgili birkaç eleştiriye cevap verir. İlk eleştiri şu şekildedir: “Biz sadece bizi zarara uğratmış olan kişilere değil, bizi zarara uğratmak üzere olan kişilere de kızarız”.<sup>16</sup> Bu tarz bir eleştiri yapan kişi muhtemelen Epikurosçu bir kimse gibi görünür.<sup>17</sup> Seneca bu eleştiriye şu şekilde karşılık verir: “Evet, bize zarar vermek üzere olan kişilere kızgın olmamız doğrudur; ancak düşüncelerin ta kendisi (**cogitatio**) ile bizi incitirler; çünkü zarar vermeyi düşünen bir kimse zaten bunu yapmıştır.”<sup>18</sup> Seneca burada zaten zarara uğratmayı düşünen kişinin bunu yapmış olduğunu dile getirerek, sadece bir kötülüğe uğramış olmanın değil, buna dair en ufak bir izlenimin de bizi öfkeye iteceğinden bahseder. Diğer bir eleştiri de şu şekildedir: “En zayıf kişiler gerçekleştirmeyi umut edemedikleri cezalandırma arzusundan yoksun olsalar da, onların en güçlü kişilere karşı sıkçana öfkelenedikleri olgusundan yola çıkarak öfkenin cezalandırma arzusu (**poenae cupiditas**) olmadığını görebilirsin.” Seneca bu eleştiriye şu şekilde yanıt verir : “İlk olarak ben cezalandırma arzusundan bahsettim, bunu yapabilme gücünden değil; insanlar erişemeyecekleri şeyleri bile arzu ederler. İkinci olarak ise hiç kimse insanların en azametlisini bile cezalandırmayı umamayacak kadar aşağı değildir; hepimiz zarar verme gücüne sahibiz.”<sup>19</sup> Seneca burada da, “hiç kimse karşısındakine zarar vermeyi düşünemeyecek, arzu edemeyecek kadar zayıf değildir,” diyerek bu soruya yanıt vermiş olur. Bu eleştiride dikkat edilmesi gereken nokta, Aristoteles’in

---

<sup>15</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.3.4.

<sup>16</sup> **A.e.**, 1.3.1

<sup>17</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s. 20.

<sup>18</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.3.1

<sup>19</sup> **A.e.**, 1.3.2.

öfkeyi izah ederken onun uğranılan hakaret karşısındaki öç alma arzusu olduğunu belirtip, eğer kişinin karşısında ondan daha güçlü biri varsa ve intikam alma şansı yoksa o halde öfkelenemeyeceğini söylemiş olmasıdır.<sup>20</sup> Muhtemelen Seneca'nın yanıtını vermiş olduğu bu eleştiriyi yapan kişi, Aristotelesçi bir yaklaşıma sahiptir.

Seneca bu eleştirilere verdiği yanıtların ardından **ira** (öfke) ve **iracundia** (öfkellik) arasındaki farkı kısaca açıklar ve ardından Yunanca'da pekçok öfke çeşidine ait ad olduğunu, ama kendisinin bunları geçeceğini, zira Latince'de Yunanca'da olduğu gibi öfke çeşitlerini ayırt edici kelimelerin bulunmadığını yazar<sup>21</sup>. **Ira** ve **iracundia** arasındaki farka gelince, Seneca bunun sarhoş (**ebrius**) ve ayyaş (**ebriosus**), ürkmüş (**timens**) ve ürkek (**timidus**) arasındaki fark gibi olduğunu belirtir. Öfkelenen kişi öfkeli bir karakter (**iracundia**) olmayabilir ve öfkeli mizaçlı kişi ise bazen öfkeli olmayabilir.<sup>22</sup> Cicero da bu konuda şöyle bir açıklama yapar:

“Böylece bazı kimselerde sık sık bir endişe içerisinde olma hali (**anxietas**) hakimdir ve bu yüzden onlar endişeli (**anxius**) diye adlandırılırlar ve başka kimselerde öfkeden (**ira**) ayrılan öfkellik (**iracundia**) durumu söz konusudur; çünkü öfke ve öfkellik farklı şeylerdir, tıpkı endişeliliğin (**anxietas**) endişeli olma halinden (**angor**) farklı olması gibi; zira bazen endişe duyan kişiler endişeli bir karaktere sahip değillerdir, ne de endişelilik karakterine sahip kişiler her zaman endişelidirler. .... Böylece kimileri kıskanç (**invidus**), kötü niyetli (**malevolus**), kindar (**lividus**), korkak (**timidus**) ve zavallı (**misericors**) diye adlandırılırlar; zira onlar devamlı olarak bu durumlardan etkilendikleri için değil, ama bu zihin rahatsızlıklarına eğilimli (**proclivitas**) oldukları içindir.”<sup>23</sup>

Bu pasajlardan çıkarılabilecek sonuç, öfkelenen ve öfkeli mizaca sahip olan ya da sarhoş (**ebrius**) ve ayyaş (**ebriosus**), endişelenen (**anxietas**) ve endişeli karaktere sahip olan (**anxius**) kişilerin arasındaki farkın içsel bir zayıflık, fiziksel bir durum olduğu gerçeğidir. Öfkeli olan kişi kimi zaman öfkelenen kişiye oranla bu etkilenime çok daha eğilimlidir ve bu onun fiziksel bir gerçeğidir.

<sup>20</sup> Aristoteles, **Rhetorike Tekhne**, 1370b13-15.

<sup>21</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.4.2.

<sup>22</sup> **A.e.**, 1.4.1.

<sup>23</sup> Cicero, **a.g.e.**, 4.12.27.

Öfkenin çeşitleri konusuna gelince, Stobaeus **thymos**, **kholos**, **menis**, **kotos** ve **pikria**'dan bahseder.<sup>24</sup> **Thymos** yeni başlayan öfkedir, **kholos** kabarmış şiddetli öfkedir, **pikria** aniden patlak veren öfkedir, **menis**, **koton** intikam için doğru zamanı bekleyen öfkedir ve **menis** sıklıkla Akhilleus'un öfkesi ile ilişkilendirilir.<sup>25</sup> Seneca bu öfke çeşitlerinin adlandırılmasında Latince'de, Yunanca'da olduğu gibi tam bir ayırımın olmadığını belirtir, ama yine de birkaç öfke çeşidinin ismini anar. Bunlar **stomachosus** (huysuz), **rabiosus** ( kudurmuş), **clamosus** ( şirret), **difficilis** (ters), **asper** (haşin) ve ılımlı bir kızgınlık türü olan **morosus**'dur (aksi).<sup>26</sup> Seneca ayrıca öfke ve zalimlik (**crudelitas**) durumlarının birbirleriyle karıştırılmaması gerektiğini de belirtir. Zalim kişi öfkeli kişiden farklı olarak bir haksızlığa uğramadan, zevk için insanları öldürür ve bu bir vahşiliktir (**feritas**), onlar bu vahşi hareketleri öfkeli olduklarından yapmazlar. Bu tip kişilerin amacı intikam değil, hazdır. Ancak şunu unutmamalı ki, bu kötülüğün kaynağı öfkedir ve öfke pekçok kez hoşgörülendiğinde ve kabardığında, artık kişi merhamet duymaz hale gelir ve herhangi bir insani bağdan yoksun olarak sonunda zalim birisi (**crudelitas**) olur. Böylece bu tip kişiler vahşiliği oyun yaparak, öfkeye hiçbir biçimde benzemeyen bir çehre takınırlar, gülerler, eğlenirler ve büyük hazlar yaşarlar. Hannibal insan kanının içine aktığı bir hendek gördüğünde, “ne muhteşem bir görüntü!” diye haykırmıştır. Bu tip birşey artık öfke değildir, ancak o daha da kötü ve iyileştirilemez birşeydir.<sup>27</sup> Seneca böylece zalimlik duygusunu öfke duygusundan ayırt eder. Ancak bu tip bir davranış, öfkenin ayırt edici özelliklerini kaybetmiş olsa da kaynağını öfkede bulur. Bu tıpkı Cicero'nun delilik (**insania**) için söylediği şeye benzer: Delilik aşırı öfke, kara safra, alkol ya da uyuşturucu gibi şeylerin sonucunda oluşur.<sup>28</sup> Öfke deliliğe giden en hızlı yoldur, kısa süreli delilik olarak tanımlanır ve işte Seneca'nın dediği gibi, engellenmezse sonuçta zalimliğe (**crudelitas**), çılgınlığa (**furor**), aklın kaybedilmiş olduğu oldukça korkunç başka pekçok hallere sebebiyet verir. Bu konuların ardından, şimdi de öfkenin iradiliği, hayvanlardaki ve çocuklardaki durumu, resim, müzik ve okumalarda var

<sup>24</sup> Long - Sedley, **a.g.e.**, s.406-407; 65E.

<sup>25</sup> Nussbaum, **a.g.e.**, s.404.

<sup>26</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.4.2.

<sup>27</sup> **A.e.**, 2.5.1-5.

<sup>28</sup> Graver, **a.g.e.**, s. 123.

olan hissin duygu olup olmadığı konusunda ve bir duygunun gelişim süreci ile ilgili olarak Seneca tarafından yapılan açıklamalara göz atalım.

### 3.1.3. Duyguların Oluşum Aşaması: Duygular İradi Midir?

Duyguların oluşumu konusunda Seneca **De Ira**'nın 2. kitabının ilk dört bölümünde Stoa felsefesine kendi katkısını ortaya koyarken diğer okullardan yararlanmadan, yerleşik Stoa görüşünü duyarlı ve açık bir biçimde geliştirmiştir. Stoa felsefesinde bir sorun oluşturan, yok edilemez etkilenimsel tepkileri, öfke gibi geniş anlamda akılsal olan, ancak yanlış yönlendirilen duygulanımsal tepkilerden ayırmak ister. Yok edilemez olan tepkiler bir anlamda ahlaki yargılardan muaftır; çünkü bilge bile onları kontrol edemez.<sup>29</sup> Ama öfke gibi duygular bu durumun içerisine dahil edilemezler, çünkü onlar, yani bizim duygu olarak adlandırdığımız haller akılsal bir yargıyı gerektirirler, önermesel içeriğe sahip dürtüsel izlenimler eşliğinde, aklın onaylaması neticesinde harekete geçerler. Bazı uzmanlar Poseidonios'un **pathetike kineseis** teorisinin Seneca'nın geliştirdiği bu yeni teoriye öncülük ettiği kanaatindedirler, ama Sorabji buna katılmaz.<sup>30</sup> Seneca bu durumu kendisinin geliştirmiş olduğu üç hareket kuramı ile ifade eder, yani duygu aşamasına gelebilmek için üç hareket aşamasından geçmek gerekir. Seneca, “öfke bir karar ile (**iudicio**) mi, yoksa doğrudan bir dürtü ile (**impetu**) mi ortaya çıkar?” diye sorar. Öfke doğrudan bir haksızlık izlenimi (**iniuriae species**) ile meydana gelir; ancak izlenimi hemen mi takip eder ve **animus**'dan onay almadan oluşur, yoksa sadece zihnin onayı (**adsensus**) ile mi meydana gelir? Bu soruya Seneca şöyle yanıt verir: “Öfke kendiliğinden hiçbir şeye girişmez, sadece zihnin onayı ile hareket eder. Haksızlığa uğramış olma izlenimini biçimlendirmek, tarafından haksızlığa uğratıldığımız kişiden intikam almayı arzu etmek, bunlara bağlı olarak, biri ‘bir kişi haksızlığa uğramamalıdır,’ ve diğeri de ‘bir kişinin intikam alması haklıdır,’ şeklindeki iki önermeyi bir araya getirmek irademizin dışında, kendi başına harekete

<sup>29</sup> Brad Inwood, **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**, New York, Oxford University Press, 2005, s. 43.

<sup>30</sup> Sorabji, **Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation**, s. 118.

geçen bir tepki olamaz. Onay olmadan gerçekleşen tepki sadece zihinsel bir süreçtir, öfke gibi bir duygu ise birkaç ögeden oluşan bir haldir. **Animus** birşeyi kavrar, gücenir, eylemi kınar ve sonra da ondan intikam almak ister. Bu işlemler, **animus** kendisini harekete geçirmeye neden olabilme olasılığına sahip olan izlenime onay vermedikçe imkansızdır.”<sup>31</sup> Örneğin, bir kişinin güneşlenirken sırtına dökülen soğuk suyu hissetmesi elle tutulamayan ve ifade edilemeyen bir haldir. Ancak kişi bu hissi sözde (**lekta**) ifade edilebilir olarak düşünürse, bu durumu incelemek, onu kabul ya da reddetmek mümkündür. Bu tipteki her tepki akılsal yani iradi olacaktır; yani tüm insanlar **lekta** ile formüle edilebilen herşeyden sorumludurlar.<sup>32</sup>

Seneca, bu araştırmanın önemli olduğunu söyler. Çünkü, eğer öfke irademize karşıt olarak meydana geliyorsa, o asla akla teslim olmaz. İrademiz dışında gerçekleşen tüm hareketler kontrol dışıdır ve kaçınılmazdır, örneğin soğuk su fırlatılınca titreriz ve bazı şeylere dokununca irkiliriz; kötü haberler saçları dikleştirir, edepsiz konuşma yüzümüzü kızartır ve bir kimse uçurumdan aşağı baktığında baş dönmesi yaşar. Bunların hiçbiri bizim kontrolümüz dahilinde değildir, hiçbir akıl yürütme bunların gerçekleşmesini engelleyemez. Ancak öfke talimatlar sonucunda geri püskürtülebilir, zira iradeye bağlı olan zihnin zayıflığıdır.<sup>33</sup> Hatırlayacak olduğumuz üzere, Stoa filozofları duygunun oluşmasındaki en büyük etkeni irade zayıflığı (**akrasia**) olarak görmekteydiler. Kişi irade zayıflığı yüzünden doğru akla sırtını çevirdiğinde, yanlış yargıların esiri olarak kendini yokuşa sürükler ve bir duygunun esiri olur. Burada Seneca'nın, Stoa Okulunun geleneksel görüşü olan ruhun bütünlüklü yapısı hakkında destekleyici bir açıklamada bulunduğunu söylemenin yararlı olacağı kanısındayız. Seneca kişide oluşan duygunun nedenini ruhun akıldışı kısmına bağlamaz; Khryssipposçu anlayışı izleyerek, yanlış yargıların bizi duygulara sürüklediğini söyler: “..Hastalık ile, yargıdaki ısrarcı çarpıklığı kastediyoruz, öyle ki bu durumdayken az olarak arzu edilmesi gereken şeylerin yoğun bir biçimde arzu edilmelerinin gerektiği düşünülür.”<sup>34</sup> Görüldüğü üzere duygular yanlış değer yargılarının eseridirler. Doğru akla sırtını çeviren kişi doğru

---

<sup>31</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.1.1-4.

<sup>32</sup> Inwood, **a.g.e.**, s. 45.

<sup>33</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.2.1-2

<sup>34</sup> Seneca, **Ad Lucilium Epistulae Morales**, 75.11.

izlenimleri elde edemediği ve bilgiye (**episteme**) ulaşamadığı için, bu yanlış izlenimlere onay verince duyguların esiri halini gelir ve onlar tarafından sürüklenir. Seneca şöyle der: “**Animus** bizzat duyguya dönüşür ve ilk kullanışlılığını yenileyemez ve bu yeti bir kere baştan çıkıp güçsüzleştiğinde gücünü koruyamaz. Zira daha önce dediğim gibi, bu iki şey (akıl ve duygu) ayrı yerlere sahip değildir, duygu ve akıl zihnin daha iyiye ya da daha kötüye dönüşmüş halleridir.”<sup>35</sup> Bu pasajlardan çıkarılacak sonuç şudur: Ruh bütünlüklüdür ve **animus**, yani kişinin düşünce ve duygusal hareketlerinin merkezi bölgesi, hem akıl hem de duygudur, ama aynı anda değil; akıl varken duygu, duygu varken akıl yoktur.

Üç hareket teorisine tekrar dönersek, Seneca duyguların nasıl başladığı, geliştiği ve kontrolünü kaybettiği konusunda açıklama yapar: “..... İlk hareket (**primus motus**) irade dışıdır, duygu için hazırlıktır, bir çeşit tehdittir; diğeri iradidir, inatçı değildir, ‘haksızlığa uğradığımdan ötürü intikam almak benim için doğrudur,’ ya da ‘bir suç işlediği için bir başka kişinin cezalandırılması doğrudur,’ yargılarını varsayar; üçüncü hareket kontrol dışıdır (**impotens**); bu durumda kişi öyle yapması gerekli olmasa bile, intikam almak ister ve böylece akıl tamamen alt edilmiş olur. İlk hareket akıl yoluyla kaçınmadığımız bir zihinsel şoktur. .... Diğer tarz hareket yargı ile oluşur ve yargıyla yok edilir.”<sup>36</sup> Duygu işte bu nedenle, hissedilen ilk şoklardan farklıdır, zira zihnin onayını gerektiren bir dürtüdür. Üçüncü aşamada, harekete geçmiş olan kişiler öfkeli dirler.<sup>37</sup> Öfke sadece harekete geçmemeli, fırlamalıdır. Çünkü o bir dürtüdür; ancak dürtü zihnin onayı olmadan oluşmaz, ceza ya da intikam alma olayı da zihnin onayı olmadan gerçekleşemez. Bir kimse kendisinin zarara uğratılmış olduğunu düşünür ve intikam almak ister, ama birşey onu caydırır ve bu kişi derhal sakinleşir; ancak böyle bir durum içerisinde olan kimse için öfkeli denemez; çünkü bu hareket tarzı akla itaatkar zihnin hareketidir; öfke akli görmezden gelip onu sürükleyen bir harekettir.<sup>38</sup> Seneca’nın üçüncü aşamada kullandığı, “kişi sürüklenir (**effertur**),” ifadesi, yani aklın kontrol dışı olma hali Khryssippos’un akla itaatsizlik ve ondan sapma hakkındaki görüşüne uygundur. Seneca’nın kontrol dışı

---

<sup>35</sup> Seneca, **De Ira**, 1.8.2-3.

<sup>36</sup> **A.e.**, 2.4.1-2.

<sup>37</sup> Vogt, **a.g.e.**, s. 70.

<sup>38</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.3.4.

olan kişisi (**impotens**) Khryssippos'un **akrates**'ine denktir. Seneca'nın duygu için, "eğer uygunsa diye değil de her ne olursa olsun eylemeliyim," ifadesini kullanması, Khryssippos tarafından "daha iyi olsa da olmasa da" yalnız kalmak isteyen aşık ve öfkeli insanlar için verdiği tanıma ve yanlış olsa bile, bu onlara zarar verse bile "ne olursa olsun," ( **ek pantos ge tropou**) bunları yapan kişiler için verdiği tanıma benzerdir ve Seneca'nın sürüklenme ifadesi Khryssippos'un **ekpheromenoi**'unu temsil eder.<sup>39</sup>

Seneca üçlü hareket teorisi sayesinde Stoa felsefesine yöneltlen bir takım eleştirilere de cevap vermiş olur. Bu eleştiriler Poseidonios'un da desteklediği gibi, duyguların sözsüz müzik, resim, okuma gibi şeylerle oluştuğu ve ayrıca hayvanlarda hatta çocuklarda da meydana geldiği şeklindedir. Seneca bunların duygu olmadığını açıklar. Seneca'nın bu üç hareket aşamasından ilki, yani irade dışı kaçınılamaz olan etkilenimler, Zenon ve Khryssippos'ta da, Seneca'nın açıkladığı kadar detaylı ve sistematik olarak inşa edilmemiş olmakla birlikte, bir takım belirtilere sahiptir. Zenon kendisine atfedilen bir ifadede, "yara geçse bile izi kalacaktır," der.<sup>40</sup> Khryssippos'a gelince, o irade dışı gözyaşlarından, yani akıl onay vermese de oluşan gözyaşlarından bahseder. Bu konu hakkında görüş bildirmiş olan Aristoteles de kalbin ya da cinsel organın nasıl sadece izlenimle, akıl ona komut vermeden, hareket edebildiğinden bahseder: Akıl bir şeyin korkunç ya da hoş olduğunu düşündüğünde, korkuyu emretmeden irade dışı tepki gerçekleşebilir.<sup>41</sup>

Seneca sahnedeki oyunların görüntüsünde, önceden olmuş olayları okurken bazen bu ilk hareketleri (**primus motus**) yaşadığımızı söyler: "Örneğin, Cicero'yu kovduğu için Clodius'a, onu öldürdüğü için Antonius'a kızarız. Şarkı söylemek, hızlı ritim ve Martius'un borularının bilindik sesleri bazen bizi kışkırtır; zihinlerimiz hayret verici bir resim ile ve tamamen adilane olsa da cezalandırmanın üzücü görüntüsü ile sarsılır; aynı şekilde diğerleri güldüğünde biz de güleriz, yaşlı kimselerin arasında biz de üzülürüz. Bu tip durumlarda hissettiğimiz öfke, gemi enkazı benzetmesinin görüntüsünde alınları buruşturan üzüntüden daha fazla olarak

<sup>39</sup> Sorabji, **Emotion ve Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian**, s. 61-62.

<sup>40</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.16.7

<sup>41</sup> Sorabji, **a.g.e.**, s.71

bir öfke, ya da Cannae sonrası Roma'nın duvarlarını kuşatan Hannibal'i okuduğumuzda zihinlerimizi ürperten korkudan daha fazla bir öfke değildir; ancak tüm bunlar arzu edilmeyen etkilenimlerdir, duygu değıllerdir, duygulara öncel olan başlangıçlardır (**principia proludentia adfectibus**)".<sup>42</sup> Bilge de titreyecek, acı çekecek, onun da beti benzi atacaktır. Bunların hepsi bedensel duyulardır.<sup>43</sup> Bir roman okuduğumuzda, o romanda birine kızdığımızda, burada hissettiğimiz kızgınlık hissi gerçekte bir duygu olan öfkeden farklıdır, irade dışıdır. Haksızlık yapılmış olduğuna ilişkin bir izlenim ile harekete geçen ilk zihinsel sarsıntı (**agitatio**), haksızlık izleniminin ( **iniuriae species**) kendinden daha çok öfke değildir; bu durumu takip eden dürtü sadece bu izlenimi kaydetmez, ayrıca bu izlenimi onaylar, bu aşama öfke olarak düşünölen aşamadır.<sup>44</sup>

Hayvanlarda ve çocuklarda öfke olarak düşünölen şey Seneca'ya göre, aslında öfke değildir. Seneca, arenada gladyatörlere gösterilen öfkenin de gerçek öfke olmadığını söyler. Çünkü öfkenin oluşması için haksızlığa uğrama izlenimi gerekir, ama gladyatör gösterilerini izleyen seyirciler için böyle birşey söz konusu değildir. Çocuklardaki durum da böyledir: Örneğin, yere düştüklerinde zemine vurmak isterler, çoğunlukla neden öfkeli olduklarını bilmezler, sadece bu şekilde davranırlar, nedensiz olarak ve haksızlığa uğramadan, sadece haksızlığa uğrama izlenimine ve ceza verme arzusuna sahiptirler. Böylece onlar sahte yumruklamalarla, hayali gözyaşlarıyla ve merhamet için yakarışlarla kendilerini teskin eder gibi yaparak, sahte intikamla sahte kederi yok ederek kendilerini kandırırlar.<sup>45</sup> Hem çocuklarda hem de gladyatör oyunlarını seyreden seyircilerde söz konusu olan öfke gerçek değildir. Seneca'nın üç hareket aşamasına göre bunlar irade dışı olarak bizi etkileyen ilk hareketlerdir. Çünkü biz gerçek öfkenin koşulu olan haksızlığa uğrama ve bunun karşılığında intikam alma ögelerine onay vermeyiz; bunlar sadece izlenim seviyesinde kalırlar. Ama şunu da unutmamak lazımdır ki, bu hisler duygu başlangıçlıdır, yani eğer bunlara onay verilecek olursa, o takdirde gerçek duygu olurlar. Ancak şunu da akıldan çıkarmamak gerekir ki, Stoa felsefesinde çocuklar

---

<sup>42</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.2.3-6

<sup>43</sup> Seneca, **Ad Lucilium Epistulae Morales**, 71.29.

<sup>44</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.3.5.

<sup>45</sup> **A.e.**, 1.2.4.



henüz akıl sahibi birer varlık olmadıklarından, zaten duygulara sahip olamazlar. Çünkü duygular akli gerektirirler, her ne kadar akla düşman olsalar da aklın olmadığı yerde var olmazlar. Bu ilk hareket zihnin onayını izlerse, ancak bu durumda, kişinin duyguya yakalandığından bahsedilebilir. Bu **animus** rahatsızlıkları (**perturbationes animi**) faile yüklenemezler.<sup>46</sup> Hayvanlara gelince, onlar da akıldan yoksun olduklarına göre, duygulardan da yoksundurlar. Vahşi hayvanlar dürtüye (**impetus**), kudurmuşluğa (**rabies**), vahşiliğe (**feritas**) ve saldırganlığa (**incursum**) sahiptirler; ancak lükse sahip olmadıkları gibi, öfkeye de sahip değildirler.<sup>47</sup> Duygulara benzeyen bazı dürtülere sahip olsalar da, konuşma yetisinden yoksun oldukları için, hayvanlar insani duygulardan da yoksundurlar. İnsan dışındaki hiçbir yaratığa basiret (**prudentia**), sağduyu (**providentia**), ihtimam (**diligentia**) ve düşünce (**cogitatio**) bahşedilmemiştir. Hayvanlar erdemlerden olduğu gibi, kusurlardan da sorumlu değildirler, bunlar insanlara özgü hallerdir. Onların yönetici ilkesi (**ductum principale, hegemonikon**) farklı bir biçimde yoğurulmuştur. Hayvan ruhunun yönetici ilkesi incelikten ve kesinlikten yoksundur; dürtülerin kışkırtılması için gereken nesnelere görüntüsünü ve izlenimlerini oluşturur, ama bunlar örtülü ve karmaşıktır. Hayvanlar bunun sonucunda, şiddetli patlamalara ve zihinsel karışıklıklara sahip olabilirler, ama korku ya da endişeye sahip olamazlar, ancak bunlara benzer durumları sergileyebilirler.<sup>48</sup> Sonuç olarak, hayvanların akılsal birer varlık olmamaları ve önermesel içerikli izlenimlere sahip olamamaları sebebiyle, bu varlıkların duyguya sahip olmadıklarını söylemek gerekir. Bu konuda hem Aristoteles ve Aristotelesçiler, hem Epikuros ve Epikurosçular hem de Stoa filozofları aynı düşüncededirler. Platon da **Lakhes** adlı diyalogunda hayvanların, bilgiye ve birşeyi anlama kapasitesine sahip olmadıklarından, ne erdemlere ne de kusurlara sahip olabileceklerini söyler.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Mooney, Donald James, “**The Rational Psychology of Lucius Annaeus Seneca**”, (yayımlanmamış doktora tezi), Albany, State University of New York, 1980, s. 112., (Çevrimiçi) <http://proquest.umi.com/pqdweb?did=753795291&sid=1&Fmt=2&clientId=46175&RQT=309&VName>.

<sup>47</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.3.4.

<sup>48</sup> **A.e.**, 1.3.5-8.

<sup>49</sup> Platon, **Lakhes**, 196e-197b.

### 3.2. Karşıt Görüşlere Yanıtlar

Seneca, **De Ira** adlı eserinde hem Aristotelesçi hem de Epikuroşçu duygu görüşlerini benimseyenlere Stoa felsefesinin bir mensubu olarak yanıtlar verir. Novatus'a, ya da bir başka üçüncü kişiye sorular sordurarak bu işlemi, sürdürür. Seneca tarafından, niçin öfke konusunun seçilmiş olduğunu, öfkenin ne olduğunu, öfkeden ayrılan bir takım başka halleri, öfke ya da bir duygunun oluşum aşamasını, Seneca'nın bir yeniliği olan üç hareket teorisini, duygulara benzeyen ama duygu olmayan durumları, hayvanlardaki ve çocuklardaki hissin duygu olup olmadığını önceki bölümlerde açıkladık. Şimdi ise Seneca'nın Aristotelesçi ve Epikuroşçu duygu görüşünü benimseyenlere verdiği cevapları inceleyelim.

Öfke doğaya uygun mudur, yararlı mıdır ve gerekli midir? Şimdi bu soruların cevaplarına bakalım. Epikuroşçular ve Aristotelesçiler duygunun hem doğal, hem yararlı hem de gerekli olduğunu savunmuşlardır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki, onların savundukları duygu durumları, aşırıya ya da eksikliğe kaçmayan hallerdir. Örneğin Aristoteles öfke duygusunun ancak doğru zamanda, doğru ölçüde, doğru kişiye ve doğru zaman ölçüsünce uygulandığında, iyi ve yararlı olabileceğinden bahsetmiştir. Epikuros'a gelince, onun öfke konusundaki görüşünü Epikuroşçu filozof Philodemos'tan öğreniyoruz. Philodemos ve diğer Epikuroşçular duygu olarak öfkeyi doğal ve doğal olmayan diye ikiye ayırırlar: Doğru yargıların, nesnelerin gerçekliğinin sonucu oluşan öfke (**orge**) doğaldır; ancak yanlış kanıları takip eden öfke (**thymos**) ne doğaldır ne de yararlıdır. Stoa filozoflarına gelince, hepsinin ortak olarak buldukları nokta, öfke de dahil olmak üzere tüm duyguların yok edilmeleri gerekliliğidir. Onlar için doğru zaman, doğru kişi, doğru ölçü ya da doğal ve doğal olmayan gibi bir ayırım yoktur. Her haliyle öfke ve diğer duygular köklerinden sökülüp atılmalıdır.

Seneca, öfkenin doğaya uygun olup olmadığı sorusuna yanıt olarak, eğer bakışlarımızı insana çevirirsek cevabın gayet açık olduğunu söyler. Hatırlanması gereken şey, “doğa” derken, Stoa filozofları için söz konusu olanın, hem genel doğa hem de bireysel doğa olduğudur. Aslında her iki doğa da birbiriyle bir bütünlük

içindedirler. Zira bireysel doğa zaten genel doğanın içinde mevcuttur, onun bir parçasıdır. Buradaki bir diğer önemli husus da, bu doğanın akıl, erdem, ya da tanrısal akıl vb. olarak adlandırılabilir olmasıdır. “Kişinin duyguları doğal mıdır,” derken, bu sorunun Stoa felsefesindeki anlamı duygunun akla uygun olup olmadığı, onunla bir olup olmadığıdır. Seneca bu konuda şunları söylemektedir: “Doğru **animus** halindeyken insandan daha ılımlı, ama öfkeden daha zalim, diğer insanlara karşı insandan daha sevgi dolu, ama öfkeden daha düşman olan kim ve ne vardır? İnsan karşılıklı yardım için doğmuşken, öfke karşılıklı yıkım için vardır; birisi birliği, diğeri ihtilafı arzular; birisi yardım etmeyi, öteki zarar vermeyi arzular; birisi yabancıların bile yardımına koşarken, diğeri en sevdiğine bile saldırır; birisi diğerlerinin iyiliği için kendini feda etmeye bile hazırken, öteki ancak diğerlerini de aşağı çekebilirse, o zaman tehlikeye dalar. İnsan yaşamı incelik ve uyum üzerine kurulmuştur ve korku ile değil, karşılıklı sevgi ile genel yardımlaşma için biraraya gelir.”<sup>50</sup> Bu satırlarda göze çarpan şey, insan denen varlıkla doğa ve akıl denen yetinin özdeşleştirilmesidir, yani insandan daha ılımlı, öfkeden daha zalim derken, ılımlılık halinde olan insan, aklın itaatkarlığı altında olan, aklın yetkinliği içerisinde olan, doğaya uygun eyleyen, erdemli kişidir, diğeri ise bunların tam tersidir. Sonuçta, insan akıl ile özdeşir, akıldan ayrı düştüğünde, insan olma özelliğini yitirir. Stoa felsefesine göre, mevcut olan varlıklar arasındaki hiyerarşik düzende insan akla sahip olan, ruhunun ayırt edici özelliği olarak yönetici ilkeye sahip olan bir canlıdır. Öyleyse buna aksi bir durumda olunca, yani duygusal tepki içerisinde girip de akli kovunca, insan kendine özgü olan akli yitirerek kendini de yitirmiş olur. Cezadan haz almak insan doğasına uygun olamaz, çünkü bu durum insanlığa zıt bir tutumdur. Cezalandırmanın gerekli olduğu durumlarda öfke ile değil, aklın egemenliği altında ceza uygulanır ve bundan haz alınmaz, yapılması gerektiği için yapılır. İnsan doğası intikamı aramaz. O, ceza verileceklere doktorun hastasına, yöneticinin yönettiklerine yaklaştığı gibi yaklaşır. Öfke doğaya karşıttır.<sup>51</sup>

Seneca öfkenin yararlı olup olmadığı konusunda ilgili olarak Aristoteles ve yandaşlarının sorması muhtemel olan soruyu ve yanıtını şu şekilde kurgulamaktadır:

<sup>50</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.5.2-3, bkz. **De Clementia** 1.3.2; **De Otio** 1.4, bu pasajlarda da insanların karşılıklı yardımlaşmaya, birliğe uygun varlıklar oldukları belirtilir.

<sup>51</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.6.1-5.

Soru: “Öfke, doğaya karşıt olsa da, genelde yararlı olduğuna göre, benimsenmesi doğru değil midir?” Yanıt: “Öfke, zihni ayağa kaldırır ve teşvik eder, o ateşlemedikçe, cesur kişiyi teşvik etmek için bir dürtü olarak hareket etmedikçe ve kişileri tehlikeye sevk etmedikçe, onsuz yiğitlik (**fortitudo**) savaşta görkemli bir iş gerçekleştiremez. Böylece, bazıları en iyi yolun öfkeyi kovmaktan ziyade, kontrol altında tutmak olduğunu düşünürler.”<sup>52</sup> Buradaki göndermenin muhatabı Aristoteles ve onun takipçileridir. Zira onlar öfkenin sürülmesinin değil de kontrol altında tutulmasının doğru olacağını söylerler. Öfkenin insanın doğasına ait bir durum olduğunu ifade ederek, ondan kurtulmanın zaten mümkün olmadığını ve bunun gerekli de olmadığını belirtirler. Onlar duyguların ılımlılaştırılmasından yanadırlar<sup>53</sup> ve öfke duygusu için belirledikleri erdem sakinliktir. Yani bu durumda öfke, Stoa Okulunun ve Seneca’nın görüşü doğrultusunda zararlı ya da doğal olmamasının tam zıttı bir anlam kazanarak doğal, gerekli, yararlı bir konuma gelir. Epikuroşçular açısından da öfke yararlı ve doğaldır, zira dışarıdaki tehditler karşısında kişinin kendini savunması için hissettiği bu saldırganlık hissi, doğru izlenimlere uygun geldiği sürece doğaldır, gereklidir. Seneca bunlara şu şekilde cevap verir: “İlk olarak zararlı duyguları yönetmektense kovmak, bir kere oluşmalarına müsaade edildikten sonra onları kontrol etmektense, baştan reddetmek daha kolaydır; zira onlar bir kere yerleşirlerse, artık kendilerini kontrol edenden daha güçlü hale gelirler ve kendilerine sınır getirilmesine ya da zayıflatılmaya müsaade etmezler; ikinci olarak, duygulara gücün dizginlerini<sup>54</sup> teslim etmiş olan aklın bizzat kendisi, ancak duygulardan uzak olabildiği sürece efendi olarak kalabilir. Başlangıçta bizim kontrolümüz altında olan bir takım şeyler vardır, ancak sonradan, kendilerinin şiddeti ile bizi sürüklerler ve bize geri çekilme ihtimali bırakmazlar. Uçurumdan aşağı yuvarlanan beden kontrol dışıdır ve **animus** da buna benzer, eğer öfkeye, aşka ya da diğer bir duyguya dalarsa, dürtüsünü kontrol edemez; bu duygunun ağırlığı ve aşağıya doğru olan eğilimi onu hızla aşağıya sürükler.”<sup>55</sup> Seneca burada, bir kere duygu oluşuktan sonra ruh bütünlüklü bir yapıya sahip olduğu için, akıl ortadan kalkınca onu, yani duyguyu

---

<sup>52</sup> A.e., 1.7.1.

<sup>53</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 2.5-7.

<sup>54</sup> Atlar olarak duygular ile akıl kavramı, Platon’a kadar geri gider (**Phaedros** 253c-256b). Ancak Seneca’nın da belirttiği üzere, Stoa filozofları ruhu bütünlüklü olarak kabul ederler, kısımlara ayrılmış olarak değil. Akıl ve duygu tek ve aynı zihnin değişimleridir.

<sup>55</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.7.2-4.

kontrol edebilecek bir yetinin olmaması sonucunda, kişinin öfke ya da korku gibi bir duyguyu kontrol altında tutabilmesinin imkansız olduğunu dile getirir. **Animus** ya akıldır ya da duygu, ikisi aynı anda var olamazlar. Bu yüzden de diğerlerinin savunduğu şekilde, kişi öfke ya da bir diğer duygu halindeyken kontrol sahibi olamaz, bu mümkün değildir, bu yüzden de öfke ne yararlıdır ne de kontrol edilebilir. “Ancak, öfkeliyken bile kendilerini kontrol altında tutabilen kişiler vardır,” şeklindeki bir karşı görüşe Seneca şöyle yanıt verir: “Ancak ne zaman bu böyle olur? Sadece öfke yavaş yavaş kaybolduğunda ve kendi başına buyruk olarak hareket etmekten uzaklaştığında olur, o alev alev yanarken bu mümkün değildir.”<sup>56</sup> Böylece duygu son derece güçlüdür ve aklın onu kontrol edebilmesi gibi birşey söz konusu değildir, kontrol ancak öfke kendi kendine dindiğinde mümkündür; kişi onun dinmesi için akıl gücünü kullanamaz.

Öfke ne yararlıdır ne de savaş işleri için zihni ateşler; erdem kendi kendine yeterlidir, kusurun yardımına ihtiyaç duymaz. Aristoteles, “öfke gereklidir ve zihni doldurmadıkça, onu ateşlemedikçe savaş kazanılamaz; yine de o bir lider değil de sıradan bir asker gibi hizmet etmelidir,” der.<sup>57</sup> Seneca, burada öfkenin savaşta gerekli, teşvikleyici bir unsur olarak görülmesine karşı çıkar. Ancak buradaki Aristoteles’ten alıntılanmış olarak ifade edilen pasaj onun günümüze kadar gelmiş olan eserlerinden hiçbirinde mevcut değildir. Belki de Seneca bu alıntıyı Aristoteles’in günümüze ulaşmamış olan eserlerinden almış ya da Aristoteles’in bir görüşü ile ilgili ifadesini alıntılarken yanlışlık yapmış olabilir.<sup>58</sup> Herne olursa olsun Seneca burada öfkenin savaşta asla gerekli olan, yararlı olan, ihtiyaç duyulan bir unsur olmadığını vurgular. Öfke içerisindeki asker asla akla itaat edemez, eğer akla itaat ederse zaten öfke içerisinde olamaz. Öfkeli olduğunda o emirlere itaat etmez, zira akla karşı itaatsizdir, böylece yarardan ziyade zarara neden olur. Öfke kontrolsüz ve sınır tanımazdır, böyle bir durumda öfkeli kişinin yararlı olabileceğini düşünmek saçmadır. Duygular lider oldukları kadar, emir kulu olarak da kötüdürler. Akıl üzerlerinde egemenlik kuramadığı, öfke gibi duyguları yardımına çağırılmaz. Kişi öfkeli olmadan cesur, ihtiraslı olmadan çalışkan, korkmadan dingin olamazsa, zaten

---

<sup>56</sup> A.e., 1.8.6.

<sup>57</sup> A.e., 1.9.1-2.

<sup>58</sup> Cooper and Procope, a.g.e., s. 27.

bu kişi oldukça sefil bir durumdadır. Erdemleri kusurlara bağımlı tutmak utanç vericidir. Akıl ve duygu aynı düzeyde tutulamazlar. İlimli tutulabilecek duyguların yararlı olması mümkün değildir; zira bunun, “ılımlı kötülük yararlıdır,” demekten bir farkı yoktur. “Düşmana karşı öfke gereklidir,” dendiğinde bu kesinlikle doğru değildir, çünkü öfke içerisindeyken düzensizlik, karmaşa ve kontrolsüzlük söz konusudur, ama savaşta başarılı olmak bunun tam tersi bir durumu gerektirir. Barbarların yıkıma uğramalarının nedeni onların öfkesinden başka birşey değildir. Gladyatörler kazanmak için kontrollü olmalıdırlar, yetenek onların korumasıdır, öfke ise onların mahvıdır. Öfkenin sağladığına inanılan yararlar aslında akıl tarafından ona gereksinim duyulmadan elde edilir.<sup>59</sup> Sonuçta, öfke savaşta kesinlikle zarar getiren bir durumdur. Seneca şöyle der: “Kim Germenlerden daha cesurdur? Kim saldırıda daha gözüpektir? Kim onlar için doğdukları ve onlar ile beslendikleri silahlara onlar kadar sevgi duyar? Kim her çeşit zorluğa Germenler kadar dayanıklıdır. ...Yine de bu halkı İspanyollar, Galler ve Asya ve Suriye'nin savaşa alışkın olmayan erkekleri yok ettiler. .... Onlar öfkeden başka hiçbirşeyin kurbanı değiller.”<sup>60</sup> Seneca savaşta öfkeli olmamanın yararı konusunda Fabius ve Scipio'ları örnek gösterir. Onlar öfkeye esir olmadan akıllarının doğrultusunda ilerleyerek başarılı olmuşlardır.<sup>61</sup> Seneca, “bir kimsenin gözleri önünde babası öldürülürse, annesi gözleri önünde zulme uğrarsa, iyi adam öfkelenmeyecek midir?” sorusuna, “hayır öfkelenmeyecektir,” diye cevap verir; ama o, öfke duymadan da olsa karşı tepkide bulunacak ve onları korumaya çalışacaktır. Aklın kontrolü altındaki kişiler sarsılmazlar, etkilenmezler, ama görevlerini yerine getirirler; eğer kişinin babası öldürülmek üzereyse onu savunur ve öldürüldüyse, o zaman öfkeyle değil, ama aklın önderliğinde görev hissi içerisinde babanın intikamını alır.<sup>62</sup> Aristotelesçi anlayışta bir kimsenin öfkelenmesinin haklı görülebilmesi için, zararın sadece kendisine gelmesine gerek yoktur; eğer zarar sevdiği kişilere de gelse, bunun yeterli olacağı söylenir. Ancak Seneca bu görüşe itiraz eder ve bunu yapacak olan kişinin zayıf bir zihne sahip olduğundan bahseder. Öfkeli duygu çok hararetli olduğundan, intikam almak için kesinlikle uygun bir duygu değildir; ailesini, çocuklarını,

---

<sup>59</sup> Seneca, a.g.e., 1.9.2-11.2.

<sup>60</sup> A.e., 1.11.3.

<sup>61</sup> A.e., 1.11.5-8.

<sup>62</sup> A.e., 1.12.1-2.

arkadaşlarını ve vatandaşlarını koruyacak olan kişi bunu öfkeyle değil, görev hissi ile, iradi davranarak ve yargısını, ama akla dayalı, doğru yargısını kullanarak yapacaktır.<sup>63</sup> Seneca ardından, “öfke yararlıdır, çünkü kişiyi daha savaşçı kılar .... bu nedene göre sarhoşluk da böyledir; zira o kişiyi atılgan ve cesur yapar .... aynı neden doğrultusunda cinnet (**phrenesin**) ve deliliğin de bu tip bir güç için temel olduğunu söylemelisin, çünkü çılgınlık (**furor**) pekçok kez kişiyi daha kuvvetli yapar,” der.<sup>64</sup> Sonuçta Seneca, savaşta öfkenin gerekli olduğu görüşünü savunanlara, öfkenin kişiyi daha iyi kılmaktan ziyade yıkıma sürüklediğini söyleyerek karşı çıkar. Sarhoşluk, delilik ve öfke gibi durumlar kişinin akıl sağlığının o esnada mevcut olmamasına neden oldukları için ve akıl da bizim yegane rehberimiz olduğuna göre, bu tip durumlardaki kişi gerçek olarak cesur değildir, gerçek cesaret erdemine sahip değildir. Bu sebeple de Seneca doğal olarak, öfke duygusunun savaşta yararlı olduğu görüşünü tamamen reddeder. Ancak Aristoteles de öfkeliğin savaşta yararlı olduğunu savunmaz, kişiyi gerçekten cesurmuş gibi gösteren bir takım durumların olduğunu söyler, ama bunların gerçek cesaret erdemi olmadığını ve bu yüzden cesaret erdemine sahip olmayan kişilerin onu andıran bu diğer durumların içerisinde olduklarını, gerçek anlamda bir yiğitlik sergilemediklerini belirtir. Öfkenin diğer unsurlar arasında yiğitliğe en çok benzeyen şey olduğunu söyler. Çünkü yiğit kişilerin öfkeli mizaçlı kişiler olduğunu belirtir. Öfke tehlikeler arasında en çok harekete geçiren unsurdur. Ama Aristoteles’in belirttiğine göre yiğit kişiler bir şeyi güzel olduğu için, eylemin kendisi için yaparlar, öfkeleri ise onlara sadece yardımcı olur. Bir eylemin cesaret erdemi olabilmesi için, ona öfkenin dışında tercih ve amaç eklenmelidir. Yani cesaret erdemi ve yiğitlik öfkeyle eşdeğer değildir, yiğitlik akılsal düşünüp taşınma yetisini ortaya koyar, öfke de bunun ardından ona yardımcı bir etken olur.<sup>65</sup> Şunu hatırlamak gerekir ki, öfke Aristotelesçi görüşte kendiliğinden iyi ya da kötü olan bir değere sahip değildir, o sadece bir etkilenimdir, ama kişi, bunun sonucunda gösterdiği bir tepki karşısında iyi ya da kötü olarak değerlendirilir. Her duygu gibi öfke duygusu da kendisine has bir erdeme sahiptir. Bu erdem sakinlik erdemidir (**praotes**). Buradaki sakinlik erdemi öfkesizlik değildir, ancak doğru

---

<sup>63</sup> A.e., 1.12.3-5.

<sup>64</sup> A.e., 1.13.3.

<sup>65</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1116b22-1117a9.

kişilere, doğru zamanda, doğru ölçüde ve doğru süre boyunca gösterilen tepkidir. Savaşta da kişi sadece etkilenimi ile hareket edip aklını kullanmazsa, erdemsiz bir biçimde eyleyeceği için zararlı çıkar. Bu yüzden yiğit kişi etkilenim sonucunda savrulmayan, olayı doğru bir biçimde süzen ve ona göre doğru bir biçimde eyleyendir, tıpkı öfke duygusuna ait olan sakinlik erdeminde kişinin doğru eylemesi gibi. Sonuçta, Seneca burada Stoacı anlayışa uygun olarak duyguyu hiçbir biçimde savunmadığı için, öfke de bir duygu olduğuna göre, onun kesinlikle ne savaşta ne de barışta işe yarar olduğunu düşünür ve bunu savunanlara karşı çıkar.

Seneca'nın bir başka karşı çıktığı görüş, Aristotelesçiler tarafından benimsenen intikam arzusundaki haz anlayışıdır ve cezanın öfkeyle verilmesi durumudur. Epikuroşçular da bu konuda Seneca gibi düşünürler, onlar da verilecek cezadan haz almanın insanlık dışı bir durum olduğuna inanırlar. "Kötü kişilere kızmamak iyi bir insan için mümkün değildir," ifadesi karşısında Seneca bir insanın, ne kadar iyi olursa o kadar öfkeli olması gerektiğini, ancak duygudan yoksun olan kişinin dingin bir durumda olacağını ve iyi kişi olacağını belirtir. Yolunu kaybetmiş olan birini kovmaktansa doğru yola sokmanın daha iyi olacağını söyler. Yanlış yolda olan kişinin yanlışına göre bir önlem alınır, bu hem onun adına hem de diğerleri adına iyi olacaktır; yanlışları düzeltmek için bir takım uygulamalar yapılacakken bu, öfke ile olmayacaktır. Seneca iyileşme ihtimali olmayan kişiler için onların toplumdan uzaklaştırılmalarının iyi olacağını belirtir ve yine bunun öfke ile değil, akıl ile yapılacağını söyler. Öfke zihinsel bir yanlışlık olduğu için, yapılan yanlışla düzeltmek uygun olmaz. Yapılan yanlışlar karşısında her çeşit cezaya başvurulacağı, ancak bunun tedavi gerekçesiyle olacağı belirtilir. Yanlışlığın derecesine göre, verilen cezanın, uygulanan tedavinin de derecesi artacaktır. Hatta eğer bir düzelme imkanı yoksa kişinin ve toplumun yararı için, kişinin öldürüleceği ifade edilir.<sup>66</sup> Yanlışlık, yoldan sapmışlık karşısında verilen ceza, uygulanan tedavi yöntemi ölüm bile olsa, bu öfke ile ve bundan haz duyularak değil, tıpkı bir doktorun hastasına yöneldiği gibi, onun iyiliği için olacaktır. Seneca yasanın sağlam oluşundan, işler durumdayken onun içerisine herhangi bir duygunun asla giremediğinden bahseder; yasa simgesi akılı temsil eder, akıl sağlamdır, doğrudur. Bir kimse de yanlış yapan bir

---

<sup>66</sup> Seneca, **a.g.e.**, 1.14.1-16.4-5.



adam karşısında yasanın olduğu gibi olmalıdır, sağlam ve doğru olmalıdır, gözettiği tek şey iyilik olmalıdır; öfkede olduğu gibi intikam arzusundan çıkarılacak bir zevk ve öfke duygusuna has zayıflık, yasaya yakışmayacak birşey olarak, bir kimse için de söz konusu olmamalıdır.<sup>67</sup> Akıl gücü sağlamdır, kendine yeterdir, öfke ise dayanıksızdır, kontrolsüzdür ve değişkendir. Öfkenin ilk vuruşları şiddetlidir, ama sonradan tükenir, akıl ise her daim sağlamdır, kuvvetlidir. Öfke halindeyken kişi olayları iyi süzemez ve gelecek olan savunmalara kulakları tıkalıdır; akıl ise gerçeği ortaya çıkarmak için olayları iyi süzmek ister, öfke gibi aceleci değildir. Öfke kontrol altında olmayı reddeder ve gerçek kendi doğrusuna ters gözükmürse, buna düşmanca bir tavır alır; ama akıl böyle değildir. Akıl da gerekli olduğunda gerekli cezaları verecektir, ama burada gerçekler, yani hakiki izlenimler söz konusudur, ancak öfkedeki izlenimler yanlış değer yargılarını takip eder. Seneca “elinde kılıcı olan öfkeli bir adama güvenmek kötüdür,” der.<sup>68</sup> Öfkeli bir durumdaki kişi, üstelik öfkesini dışarı yansıtamadığında, kendine büyük zarar verir. Açıkçası öfke bu kadar hatalı bir duyguyken kişi asla ceza verme eylemini ona teslim etmemelidir, çünkü öfke adil davranmaz, yanlış yargılara dayandığından, kişiyi iyileşmesi için değil, zarara uğraması için cezalandırır ve hatta bundan zevk alır. Seneca için ceza ve öfke birbirleriyle asla bağdaşmamalıdır, herşey akıl yoluyla, aklın rehberliğinde gerçekleştirilmelidir. Çünkü akıl sağlamdır ve gerçeklere göre hareket eder ve ceza verirken kişinin kötülüğünü değil, iyiliğini ister.

Seneca ceza ile öfkenin uyuşamayacağı gibi, yüce gönüllülüğün de (**magnitudo animi, megalopsykhia**) öfkeyle uyuşamayacağını belirtir; öfkenin asla yüce gönüllülüğe birşey katmayacağını söyler.<sup>69</sup> Aristoteles **Analytikon Hysteron** adlı eserinde yüce gönüllülükle ilişkili iki farklı anlamdan bahseder: İlki Akhilleus, Alkibiades ve Aias'ta söz konusu olan, hakarete tahammül edememek ve tepki göstermektir; Alkibiades savaşa girmiş, Akhilleus öfkelenmiş, Aias ise kendini öldürmüştür. İkinci anlamda ise Sokrates'te ya da Lysandros'ta olduğu üzere, dışsal

---

<sup>67</sup> A.e., 1.16.4-6.

<sup>68</sup> A.e., 1.17.1-19.8.

<sup>69</sup> A.e., 1.20.1.

etkilere karşı etkilenimsiz olmaktır.<sup>70</sup> Yüce gönüllülük genellikle ilk kullanımına uygun olarak anlaşılmıştır, ama Stoa filozofları onu olaylar karşısında yüce gönüllü olmakla, yani etkilenimsiz olmakla bir tutmuşlardır. Genel anlamında yüce gönüllülük bazen öfkeye izin verir ve hatta talep eder,<sup>71</sup> ama Seneca işte bu noktaya karşı çıkar ve onun asla öfkeye izin vermeyeceğini, ona ihtiyaç duymayacağını belirtir. Stoacı anlamdaki yüce gönüllülük sadece Akhilleus gibi aristokrat kahramanların tekelinde değildir, bir köle tarafından bile sergilenebilir.<sup>72</sup> Seneca bu konuda şöyle der: “Bir köle için de adil, cesur ve yüce gönüllü olmak mümkündür...”<sup>73</sup> Seneca “kişide yüce gönüllülük diye gözüken şey öfkenin kabarıklığıdır; hastalık, bedeni sulu bir iltihap ile şişirdiğinde sonuç büyümedir, ama bu bir aşırılıktır. Akıl sağlıklarının kaybı ile kendilerini insanüstü bir yükseklikte düşünen kişiler sağlam bir temelden yoksundurlar ve sonuçta temelsiz dikilen şeyi yıkım bekler; işte öfke de bu şekilde ne temele, ne sağlamlığa sahiptir,” der.<sup>74</sup> Seneca, ancak gerçek yüceliğin ne olduğunu bilmeyenlere öfkeli kişinin ifadesinin yüce gönüllü kişinin ifadesiyle benzermiş gibi gözüktüğünü söyler ve şöyle devam eder: “Yüce gönüllülük sarsılmazdır, sağlamdır ve kötü yaradılışlı insanlarda var olamayacak birşeydir, öfkede yüce olan hiçbirşey yoktur, öfkenin yüce olduğunu düşünen lüksün de, aç gözlülüğün de, hırsın da öyle olduğunu düşünür; aslında bunlar acınası, aşağılık şeylerdir; erdem tek yücedir ve dingin olmayan hiçbirşey de yüce değildir.”<sup>75</sup>

Kötülüklerle karşı öfkelenmek erdemli bir davranış mıdır? Aristotelesçiler ve Epikuroşçular bu soruya “evet,” diye cevap vereceklerdir. Ama Stoa filozofları için bu cevap “hayır,” olacaktır, zira öfke ve diğer duygular zaten kökten kazanması gereken şeylerdir. Seneca, başkasının kötülüğünden dolayı öfkelenmenin alçakça ve dar kafalı bir tutum olduğunu söyler.<sup>76</sup> Erdemin yoldaşı neşedir, keder ya da öfkelenmek gibi bir duygu değil; öfke ve keder bir arada giderler; eğer bilge

---

<sup>70</sup> Aristoteles, **Analytikon Hyperon**, 97b15-26; İkinci Çözümlemeler, Çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 71.

<sup>71</sup> John M. Cooper and J. F. Procope, **a.g.e.**, s.39.

<sup>72</sup> **A.e.**, s.39.

<sup>73</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 3.18.4.

<sup>74</sup> Seneca, **De Ira**, 1.20.2.

<sup>75</sup> **A.e.**, 1.20.4-21.4.

<sup>76</sup> **A.e.**, 2.6.1.

kötülükler kızacaksa, o zaman pek çok kez öfkeye kapılacaktır ve böylece de o artık öfkeli mizaca sahip olacaktır.<sup>77</sup> Ama Stoa Okulundan bir bilge için bundan daha uygunsuz birşey olamaz, çünkü bilge sarsılmaz olandır ve bu da insan için bir ideal olduğuna göre, kişi kötülükler karşısında öfkeye kapılmamalıdır, eğer kapılırsa, sürüklenir gider. Bilge her durumda onaylamadığı birşey göreceği için her daim öfkeli ve keder içinde olacaktır, bilge için bundan daha yakışıksız ne olabilir ki? Her yer suçlarla, kötülüklerle doludur, eğer bunlara öfkelenecek olursa, bilge tükenecektir. Eğer bilgeden suçların utanç vericiliğinin gerektirdiği ölçüde öfkelenmesi istenirse, o sadece öfkelenmeyecek, delirmek zorunda kalacaktır (**insaniendum**).<sup>78</sup> Burada önemli bir nokta şudur ki, Stoa felsefesinde erdem ve kusur haricindeki her türlü şey ne iyi ne de kötüdür, yani **adiaphora** (ilgisiz) dir. Erdem (**arete, virtus**) akıl yetkinliği ve doğaya uygun yaşam iken, kusur (**vitium, kakia**) aklın sağlıksızlığı ve doğaya ugun yaşamdan yoksun olmaktır. İnsanların, öfkelenmesini istedikleri şeyler Stoacı **adiaphora** görüşü bakımından ne iyi ne de kötü olarak değerlendirilecek şeylerdir. Çünkü Seneca burada, birbirlerinin kuyusunu kazan insanlardan, savaşlardan, forumda koşuşturan bir sürü insandan bahseder ve bu insanların yaptıkları şeylerin onların yargılarındaki yanlış değerlendirmelerden kaynaklandığını söyler. Aslında insanlar bir değere sahip olmayan şeylere sanki bir değerleri varmış gözıyla bakarak ve onlara aşırı değer yükleyerek duygulara kapılıp kendilerini yokuşa sürüklerler. Bu nedenlerle kesinlikle duygulardan muaf (**apatheia**) olan, ama hissiz olmayan, **eupatheia**'ya (iyi hisler ya da iyi duygular) sahip olan bilge, neyin gerçekten değerli olduğunu bilen olduğundan, insanların kötülük olarak niteledikleri şeyleri böyle görmeyecek ve bu sayede de onlara öfke, korku, acıma vb. duygularla yanaşmayacak ve böylece doğaya uygun yaşayarak akıl yetkinliğini bozmadan dingin, sağlam bir hayat sürecektir. Seneca da aynı görüşte olduğundan, kötülükler karşı öfke duymamızın gerekliliğini düşünen kişilere karşı çıkar. Hatta yapılan kötülükler karşı öfkeyle yaklaşıp zarar vermektense, onları iyileştirmenin daha iyi olacağını dile getirir. Seneca şöyle der:

“Şöyle düşünmen daha iyi olur: Kimse insanların hatalarına öfkelenmemelidir. Zira söyle bana, bir kimse kalkıp ta karanlıkta tökezleyen

---

<sup>77</sup> A.e., 2.6.2-3.

<sup>78</sup> A.e., 2.7.1-9.4.

kişilere kızmalı mıdır? Sağır oldukları için emirleri işitmeyenlere kızmalı mıdır? Görevlerini yerine getirmeyi unutarak oyunları izledikleri ve oyun arkadaşlarının saçma sapan sporlarını izledikleri için çocuklara kızmalı mıdır? Hasta ya da yaşlı oldukları için zayıf düşmüş olan kişilere kızmalı mıdır? Şu da bizim ölümlü bahtımızın talihsizliklerinden biridir: **animus** karanlığı, hatanın kaçınılmazlığı ve üstüne üstlük hataya sevgi duyma.”<sup>79</sup>

Seneca herkesin hata yapabileceğinden ve asla bu durumda olan kişilere kızmamak gerektiğinden bahseder. Hatanın insan için, hatta bilge hariç herkes için neredeyse kaçınılmaz olduğunu ve bilgeliğin de zaten ulaşılması çok güç bir seviye olduğunu söyler. Seneca, “hata yapmak konusunda, insan olmak çocuk olmaktan çok daha iyi bir bahanedir,” der.<sup>80</sup> Sonuçta yapılan hatalara kızmak doğru değildir, çünkü en başta düşünülmesi gereken şey, hepimizin bu duruma meyilli olduğudur. Nasıl beden hastalıkları varsa, ruhun da hastalıkları vardır ve insan ne yazık ki bu duruma maruz kalmaya açık bir varlıktır. Bunların farkında olan kişi çevrede olup bitenlere daha anlayışla yaklaşacaktır; önemli olan kötülükler karşısında kızmak değil, bunları düzeltmeye çalışmaktır.<sup>81</sup>

Öfke kötülerini korkuttuğu ve küçümsemeyi defettiği için yararlıdır. Bu ifade Aristotelesçi ve Epikürosçu görüşü temsil eder ve Seneca bunun böyle olmadığını göstermeye çalışır. Korkulmak, nefret edilmeye neden olur ve korkulmak küçümsemekten daha tehlikeli bir şeydir. Vahşi hayvanlar da korkutucudur, ama bilgeyle vahşi hayvanları aynı kefeye koymak uygun olmaz. Ateş, gut hastalığı ve kötü bir yaradan da korkular; öyleyse bunların içlerinde de iyi olan, yaralı olan bir şey mi vardır? Ya da aksine onlar iğrenç ve tiksindirici olduklarından mı korkunçturlar? Korkutan kişi, korku neticesinde yansıyan tehlikeye maruz kalır ve bu sebeple o da korkusuz değildir. Aslan korkutucudur, ama en ufak bir seste irkilir, korkutan şey aynı zamanda korkar. O halde öfke de bunlar gibi olduğundan, bilgenin öfke duyması kendisinden istenmemelidir; öfke güçlü ya da kahramanca bir şeye sahip değildir, ancak sığ zihinler ondan etkilenirler.<sup>82</sup> Sonuçta, öfkeden korkan kişilerin ahmak olduğu belirtilir ve öfkenin kesinlikle korkutucu bir güç olmadığı,

---

<sup>79</sup> A.e., 2.10.1.

<sup>80</sup> A.e., 2.10.2.

<sup>81</sup> A.e., 2.10.3-8.

<sup>82</sup> A.e., 2.11.1-6.

korkuttuğunda da kesinlikle bir tehlikenin ortaya çıkabileceğinden bahsedilir, yani öfke ne küçümsemeyi önlediği ne de kötülerini korkuttuğu için yararlıdır.

Öfke onurlu birşeye sahip midir? Seneca buna “hayır,” diye cevap verir. Germen ve İskit halkları gibi özgür ulusların öfkeye eğilimli oldukları ve bu sebeple de öfkede onurlu bir yan olduğu şeklindeki yaklaşıma karşılık, Seneca, “doğaları gereği güçlü ve sağlam olan karakterler disiplin ile yumuşatılmadan önce öfkeye meyillidirler, bu kişilerin durumları, zengin toprağın ihmal edildiği halde bolcana ürün vermesine, uzun bir ormanlık alanın, verimli toprakların işareti olmasına benzerdir,” der.<sup>83</sup> Bu kişiler böyle olsalar da yine de noksandılar, çabucak yumuşatılmadıkça cesurluğa yakın olan mizaçları pervasızlığa ve deli cesaretine dönüşür; vahşi kaplanlar ve kurtlar gibi olan bu kişiler köle olamadıkları gibi efendi de olamazlar, sahip oldukları yeti insana değil vahşi ve kontrol edilemez bir hayvana özgüdür.<sup>84</sup> Öfkeye eğilimli olan hayvanların soylu olarak görüldükleri görüşü de yanlıştır. İnsanda akıl bu hayvanlarda mevcut olan dürtünün yerini alır, bu sebeple bu canlıları örnek göstermek doğru değildir; bir başka yaklaşım da öfkeye meyilli olan kişilerin içten oldukları görüşüdür; bunlar içten değil dikkatsizdirler.<sup>85</sup> Öfke ne soyluluk olabilir, çünkü sadece erdem soyludur, ne de içtenlik olabilir, çünkü sadece erdem böyledir.

“Hatip bazen öfkeli olunca daha iyi konuşur,” şeklindeki görüşe Seneca karşı çıkar ve hatibin öfkeliymiş gibi davrandığında daha iyi olacağını söyler. Bir oyuncu da öfkeli olduğunda değil, öfkeli adam rolünü iyi oynadığında seyirciyi daha iyi etkiler. Seneca, halk meclisinde, jüri önünde ve insanların iradesi üzerinde etkili olunması gereken durumlarda duygu taklidi yapmanın yerinde olacağını söyler.<sup>86</sup> Bu konudan Aristoteles de hem **Poetika** hem de **Tekhne Rhetorika** adlı eserlerinde bahseder. O da bir hatibin çevresindeki kişileri etkilemek için, duyguların nasıl teşvik edileceğini anlatır ve sahnede bir oyun oynanırken, seyircinin, verilen duygunun eşliğinde bir arınma (**katharsis**) durumuna maruz kalacağını söyler. “Öfkeden

---

<sup>83</sup> A.e., 2.15.1.

<sup>84</sup> A.e., 2.15.2-4.

<sup>85</sup> A.e., 2.16.1-3.

<sup>86</sup> A.e., 2.17.1.

yoksun **animus** atıldır,” ifadesine karşılık Seneca, öfkeden daha güçlü birşeyle hareket ettirilmedikçe, bu ifadenin kesinlikle doğru olduğunu söyler.<sup>87</sup>

### 3. 3. Tedavi

#### 3.3.1. Öfkenin Tedavisinin Gerekliliği ve Yok Edilebilirliği

Stoa felsefesinde duyguların tedavisine ilişkin görüşler Aristotelesçi, Platoncu ya da Epikurosu görüşlerden farklıdır. Çünkü Stoa felsefesi dışında, Aristoteles, Platon, Epikuros ve onların takipçileri için duygular doğaldır ve zaten istenirse de yok edilemezler. Bu sebeple yok edilemez oldukları daha baştan kabul edilerek, duyguların aşırılıklarının ılımlı hale getirilmesi ve doğallığa ters biçimde harekete geçen biçimlerinin doğal duruma getirilmesi için tedavi uygulanır. Duyguların yok edilemez kabul edilmelerinin en büyük gerekçesi onların ruhun parçalı yapısında akıl dışı kısma ait olmalarıdır. Eğer bu görüşün doğru olduğunu kabul edersek elbette ki duygular yok edilemezdir. Ancak Stoa felsefesinde duygular ne doğal, ne gerekli ne de yararlıdır. Tam tersine onlar doğal olmayan, gereksiz ve zararlıdır. Hatta nasıl ki çeşitli hastalıklar bedeninin doğal durumunu bozar ve kişiye zarar verirlerse, işte duygular da kişinin akıl sağlığına bu türden zarar verirler. Tedavinin temel noktası duyguların kendileri ya da onların sebebi olan yanlış yargıların ortadan kaldırılmasıdır. Bu durum bir bakıma kişinin zihnini hastalıktan yani, duygulardan kurtarmaktır. Zihnin sağlıklı olmasının anlamı aklın yetkin, kararların, yargıların doğru ve sarsılmaz, sağlam olmasıdır. Hasta ruhlar kendilerine egemen olamazlar, çünkü buyurucu bir ilkedden, başka bir deyişle akıldan yoksundurlar; duygular ile sürüklenirler; akılsal tedavinin gayesi zihni güçlendirmektir.<sup>88</sup>

Khryssipposçu terapi duyguların oluştuğu çeşitli durumları ve de onların, ne gerekli ne doğal ne de yararlı olduklarını göstermeye dayanır ki, bu yöntemi Seneca’da da göreceğiz. İnsanlar duygusallıkla tepki göstermeleri gerektiğini düşünmekten kaçınmayı öğrendiklerinde, beklenmedik olayları gözlerinde büyütme

---

<sup>87</sup> A.e., 2.17.2.

<sup>88</sup> Knuuttila, a.g.e., s. 73.

eğilimleri azalır. Ruhun akıldışı ve hasta hareketleri olarak, duyguların iyi bir yaşamda olumlu rolleri yoktur, kökten kazınmalıdır.<sup>89</sup> İşte tüm bu durumları Seneca **De Ira** adlı eserinin II. Kitabının ikinci bölümünde ve III. Kitabında ele alır. Stoa Okulunun bu konudaki görüşlerinden ayrılmaz ve bize onların bu konudaki uygulamaları hakkında detaylı bilgiler sağlar.

Seneca öfkenin tedavisine geçmeden önce, onun neden tedavi edilmesi zorunlu bir duygu olduğunu açıklar. Her duygu tedavi edilmeyi gerektirir, ama öfke bunların arasında acilen tedavi edilmesi gereken bir duygudur. Öfkenin tamamen yok edilemeyeceğini düşünenlere, Seneca onun tamamen yok edilebilir bir duygu olduğunu söylemektedir.

Diğer duygular ertelemeye olanak verirlerken bu aceleci ve şiddetli duygu yavaş yavaş ilerlemez, başladığı anda zaten tamdır; diğer duygular zihni baştan çıkartırlarken, öfke onu zorla kaçıtır ve kendini kontrolden tamamen yoksun olanları kışkırtır; eğer gerekirse herşeyi yok etmek ister ve onun ateşi sadece amaçladığı hedefleri değil, yolda karşılaştığı her şeyi yakar; diğer duygular zihni kışkırtırlar, öfke ise ona egemen olur; bir adam duygularına egemen olamasa da yine de en azından duyguların kendileri durur. Oysa öfke şiddetini gittikçe daha da arttırır; diğer kusurlar akla karşı isyan ederlerken, öfke akıl sağlığına karşıdır; diğer duygular hafifçe yaklaşırken ve fark edilmeden büyürlerken, **animus** öfkeye tepetaklak dalar; bu yüzden zihni kuşatan daha çılgın (**attonita**) bir hal, kendi gücüne dayanan başka bir hal, eğer başarılı olursa, bundan daha kibirli olan eğer olamazsa, bundan daha delice (**insania**) olan başka bir hal yoktur; çünkü öfke yenilgiyle bile tükenmez, eğer talih onun düşmanını oradan uzaklaştırırsa, o dişlerini kendine çevirir ve kendisinden doğduğu kaynağın büyük olmasına da gerek yoktur. Çünkü en zırva şeylerden doğarak devasa boyutlara ulaşır. Öfke hayatın hiçbir döneminde geçip gitmez, hiçbir insan sınıfını görmezden gelmez. Öfke tarafından kışkırtılmayan hiçbir ırk yoktur; sonuçta diğer duygular bireyleri ele geçirirlerken, öfke bir anda tüm devlete sahip olabilen tek duygudur.<sup>90</sup> Novatus öfkenin ne kadar büyük bir tehlike olduğuna ve ne kadar güçlü olduğuna ikna olur ve Seneca'dan onun nasıl tedavi

---

<sup>89</sup> A.e., s. 75-76.

<sup>90</sup> Seneca, a.g.e., 3.1.1-2.6.

edilebileceğini anlatmasını ister. Buraya kadar bir Aristotelesçi ya da Epikürosçu gibi yani duyguların ılımlılaştırılmasından, yararlı olduklarından yana bir izlenim çizen Novatus, şimdi Seneca'dan bu duygunun nasıl tedavi edileceğini belirtmesini arzu eder. Seneca burada hemen tedaviye geçmez ve Aristoteles'in bir kere daha ismini anarak onu, öfkenin savunucusu olduğunu belirterek eleştirir; Aristoteles'in, öfkeyi yok etmekten ziyade ılımlılaştırmanın daha iyi olacağı, erdem için bir teşvik olduğu, onsuz zihnin tembelleşeceği görüşlerini eleştirir ve tekrardan neden öfkenin tedavi edilmesi gereken bir duygu olduğunu anlatmaya devam eder.<sup>91</sup> Öfkenin ne kadar yıkıcı, çirkin olduğundan bahseder; öfke her türlü çılgınlığın, cezalandırma yöntemlerindeki tüm akıl almaz yöntemlerin, insanların en sevdiği kişileri öldürmelerinin nedenidir.<sup>92</sup> Stoa felsefesinde ruh ve beden birbirlerine karşıt olsalar da, bedendeki etki ruha, ruhtaki etki de bedene yansır. Seneca, öfkenin tedavi edilmesinin gerekliliğini anlatırken, işte ruhta gelişen bu duygunun dışa nasıl yansıdığından bahseder; öfke bir vakit sert ve şiddetli, sonra kanın geriye akışı ve dağılması sonucu soluk, bir vakit ısı ve canlılık yüze döndüğünde kırmızı ve kanlı bir hal alır, damarlar genişlemiş ve gözler titremektedir ve yerlerinden fırlayacak gibidir, sonra gözler sabitleşir ve hareketsizleşir; çarpışan dişlerin sesi sanki onların sahibi birini hapur hupur yemeye kararlıymış gibi, tıpkı yaban domuzunun uzun dişlerini sürterek keskinleştirdiğinde çıkan ses gibidir; eller şiddetle birbirlerini ezerken çıtır çıtır sesler çıkar, göğüs çabuk çabuk ve sert bir biçimde nefes alır, konuşmalar kesilir, ani çığlıklar atılır.<sup>93</sup> İlimli ve barışçıl kişiler bile öfke tahrik ettiğinde vahşi ve şiddetli oluyorsa hiç kimse öfkeden muaf olduğunu sanmasın. Duyguların içerisinde böylesine korkunç ve yıkıcı olan, herşeyi yakıp yıkan, sadece bireyleri değil, toplumu etkisi altına alan bu duygu tüm bu sebeplerden dolayı Seneca'ya ve Stoa filozoflarına göre ılımlılaştırılması değil, yok edilmesi gereken bir duygudur.

Kimileri öfkenin doğal, yok edilemez olduğunu iddia ederler: “Eğer öfke yok edilecek olsaydı, kötülük doğanın düzeninden mutlaka elenirdi,” derler.<sup>94</sup> Seneca ise şöyle düşünmenin doğru olacağını söyler: “Öfkeye müsaade etmeden önce

---

<sup>91</sup> A.e., 3.3.1.

<sup>92</sup> A.e., 3.3.2-6.

<sup>93</sup> A.e., 3.3.4.1-2.

<sup>94</sup> A.e., 2.12.1.



**animus**'dan erdem sürülmelidir."<sup>95</sup> Seneca öfkenin, kötülüğün karşısında kişinin dirençli olabilmesi için gerekli olan, doğal olan bir hal olduğunu düşünmez, aksine onu kesinlikle kötülüğe karşı, kişiyi dirençli kılan erdemin düşmanı olarak ilan eder. Erdem ve öfke aynı yerde bulunamazlar, kişi aynı anda hem hasta hem de sağlıklı olamaz. Bu konuda Seneca'ya, "ancak öfkeyi **animus**'dan tamamen sürmek mümkün değildir ve insanın doğası buna müsaade etmez," şeklinde bir karşı savunma gelir. Seneca, "insan zihni (**mens**) tarafından zapt edilemeyecek kadar çetin ve zor hiçbirşey yoktur, disiplin ile boyun eğmeyecek kadar da şiddetli ve inatçı hiçbir duygu yoktur," der ve tüm kötülüklerin en büyüğü olan öfkeden ve ona katılan kudurmuşluktan (**rabies**), vahşilik (**saevitas**), zalimlik (**crudelitas**), delicesine öfke (**furor**) ve ona eşlik eden diğer tüm duygulardan kurtulmanın büyük bir lütf olduğunu söyler.<sup>96</sup>

Sonuç olarak, Seneca öfkenin ne kadar tehlikeli bir duygu olduğunu, yararsız, gereksiz olduğunu, doğal olmadığını, yok edilemez bir şey olmadığını ortaya koyar ve tedavi edilmesinin, yok edilmesinin ne kadar gerekli olduğunu belirtir. Seneca öfkenin tedavisinde üç değişik yol ortaya koyar; ilki öfkeden kaçınmaktır, ikincisi öfkeliyken yanlış yapmamak ve onu durdurabilmektir ve sonuncusu da diğer kişilerdeki öfkeyi tedavi etmektir.<sup>97</sup> Şimdi bu yöntemleri inceleyelim.

### 3.3.2. Öfkeden Sakınmanın Yolları

Seneca öfkeden sakınma konusunda, yaşam boyu uygulayacağımız bazı kuralların olduğunu ve bunların eğitim ve eğitim sonrası dönemler olarak iki başlık altında ele alınabileceğini, eğitimin çok büyük ve yararlı bir dikkat gerektireceğini,

---

<sup>95</sup> A.e., 2.12.1.

<sup>96</sup> A.e., 2.12.6.

<sup>97</sup> Seneca'nın **De Ira** eserinde Öfkeden nasıl sakınılacağına dair bölümler 2.18.2-36 ile 3.5.3-9.'dur; öfkeliyken nasıl bundan kurtulabileceğimiz ile ilgili bölümler 3.10-38'dur ve diğerlerindeki öfkeyi tedavi etmek için olan bölümler 3.39-40'dır.

çünkü tazeyken zihni şekillendirmenin kolay, yaş ilerledikçe bizimle birlikte gelişen hataların kökünü kazımanın ise zor olduğunu söyler.<sup>98</sup>

Ateşli **animus**, doğası gereği öfkeli mizaca (**iracundia**) en çok meyilli olandır. Ateş, su, hava ve toprak olmak üzere dört element vardır ve bunlara uygun da nitelikler vardır: Sıcak, soğuk, kuru ve nemli. Bölgelerin, hayvanların, bedenlerin ve karakterlerin farklı çeşitleri bu elementlerin karışımından oluşurlar; hangi element kişide ağır basıyorsa o kişide ona uygun mizaç gelişir. Zihnin ateşli yapısı kızgın insanları (**iracundi**) meydana getirir, ateş etkindir ve inatçıdır; soğuk karışımının ağır basması kişiyi ödlekle yapar, soğuk uyuşuk ve büzülmüştür (**contractum**).<sup>99</sup> Seneca görüldüğü üzere, öfkenin ya da herhangi bir duygunun oluşmasında kişinin doğuştan getirdiği fizyolojik özelliğinin de etkin olduğunu belirtir. Galenos'un aktardığına göre, Poseidonios da bu şekilde bir açıklama verir: “Geniş göğüslü ve daha ateşli olan insanlar ve hayvanlar doğuştan çok daha rekabetçidirler, ancak dar kalçalı ve daha soğuk olanlar ise daha korkaktırlar,” der.<sup>100</sup> Seneca, felsefe okullarının bazılarının öfkenin, kalbin çevresindeki kanın kaynaması ile göğüste meydana geldiğini kabul ettiklerini ve bu özel yerin öfkeye atfedilmesinin nedeninin, bedeninin sıcak yerinin göğüs olmasından başka birşey olmadığını söylediklerini belirtir.<sup>101</sup> Öfke halinde kalbin çevresinde kanın kaynama olgusundan Aristoteles de **Peri Psykhes** adlı eserinde bahsetmiştir.<sup>102</sup> Duyguların kalbin bulunduğu yere yerleştirilmesi genel bir görüştür. Seneca öfkenin ya da herhangi bir duygunun fizyolojik etkisini belirtmekte öncellerini takip eder. Özellikle Stoa felsefesinde ruh da, beden de cisimsel olduğundan, ikisinin birbirlerini etkilemesi görüşü Stoa filozofları için bir zorluk teşkil etmez. Seneca, yaş olgusuna bağlı olarak, açlık ve susuzluk gibi hislerin etkisiyle hasta olan, zayıf olan insanların aksi olduklarından, şarabın öfkeyi körüklediğinden, örneğin kızıl saçlı, al yanaklı insanlarda olduğu şekilde bir takım dışsal özelliklere göre kişilerin öfkeye daha meyilli olduklarından bahseder. Örneğin kişi yaşamın kuru dönemlerindeyken öfkesi güçlüdür, ama artış göstermez. Çünkü soğuk ısıyı takip eder ve onun yerine geçer; ısıları tükendiği, kan

<sup>98</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.18.1-2.

<sup>99</sup> **A.e.**, 2.19.1-2.

<sup>100</sup> Long - Sedley, **a.g.e.**, s. 411-412; 65M.

<sup>101</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.19.3.

<sup>102</sup> Aristoteles, **Peri Psykhes**, 403a31.

kaybıyla çekildiği için, yaşlılar mızımız ve huysuzdurlar. İçlerinde fazlaca nem olan kişilerin öfkesi derece derece artar, çünkü onlarda hali hazırda bulunan ısı söz konusu değildir. Bu yüzden çocukların ve kadınların öfkesi ağır olmaktan çok keskindir. Bunların yanı sıra, öfkenin oluşmasında kişinin doğası kadar etkili olan başka sebepler de vardır, hastalık, yorgunluk, endişeli geçen geceler, aşk meseleleri gibi.<sup>103</sup> Aristoteles de **Tekhne Rhetorike** adlı eserinde öfkenin oluşmasına neden olan açlık, susuzluk, aşk acısı gibi bir takım nedenlerden ve yaşın öfkeye olan etkisinden bahseder.<sup>104</sup> Seneca bunların hepsinin başlangıçlar ve nedenler olduğunu söyler, bunların dışında, alışkanlığın en önde gelen neden olduğunu, kişinin doğasını değiştirmenin zor olduğunu ve doğuştan gelen elementlerin karışımını değiştiremeyeceğimizi, ama örneğin ateşli mizaca sahip olanların öfkeye kapılmamaları için önlemler alabileceğimizi söyler.<sup>105</sup>

Çocuklara baştan itibaren müzik eğitimi vermek oldukça yararlıdır; bu konuda, ruhun üç kapasitesinin olduğunu savunan Poseidonios da ruhun akılsal olmayan diğer iki kapasitesi için duyguların engellenmesi konusunda müzik eğitiminden bahsetmiştir. Poseidonios'a göre, uygun türde müziklerin dinlenilmesi ile duygulanımsal hareketler (**pathetike kineseis**) ılımlaşabilir; ruhun akıl dışı kısmına ait olan duygulanımsal hareketler yetişkinler için yok edilebilir değillerdir, ama çocukken eğitim alan, tedavi edilen ruhlar yetişkin olunca bu hareketlere maruz kalmayabilirler; amaç ruhun akıldışı kısımlarının akılsal kısma itaatkar olabilmesidir.<sup>106</sup> Burada müzikle ilgili yapılan tedavi şekli aslında akılsallığa hitap etmez, bu akıl-dışı mekanik bir tedavi biçimidir ve açıkçası Stoa Okulunun duygular yargılardır biçimindeki genel görüşünü hatırlayacak olursak, Seneca'nın çocukların eğitimindeki müzik ögesini ortaya koyması ve fiziksel bir takım olguların kişilerin karakterini etkilediği görüşünün söz konusu olduğu bu satırlar daha çok Poseidoniosçu yaklaşımı hatırlatır.<sup>107</sup> Ancak bundan şu sonucu çıkarmamak gerekir ki, Seneca bu yaklaşım ile ruhun bütünlüklü yapısını savunan görüşe karşılık ruhun parçalı yapısını savunur değildir; o ruhun bütünlüklü yapısını savunmaya devam

<sup>103</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.19.4-20.1.

<sup>104</sup> Aristoteles, **Rhetorike Tekhne**, 1379a10-29,1389a3-1390b10.

<sup>105</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.20.2-4.

<sup>106</sup> Knuuttila, **a.g.e.**, s. 62.

<sup>107</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s.12.

eder, ama daha öncesinde açıklamış olduğu gibi, duygu olmayıp onlara öncel olan ilk hareketler konusunda en başından kendimizi, eğitebilmemiz için bu tip bir eğitime onay verir, diyebiliriz. Müziğin insan üzerindeki etkisi konusunda Platon ve Aristoteles'te görüş bildirmişlerdir.<sup>108</sup> Aristoteles müziğin bir oyun, bir eğlence gibi sadece haz veren birşey olmadığından, ayrıca onun karakter ve **animus** üzerinde tesir gücü olan, karakteri geliştirme gücü olan bir şey olduğundan; tıpkı uygun beden eğitiminin bedeni geliştirmesi gibi müziğin de ruhu uygun bir şekilde geliştirdiğinden; çeşitli müzik tarzlarının farklı farklı etkilere sebep olduğundan bahseder.<sup>109</sup> Müzikten başka yollarla da onların içindeki öfkeyi beslememek, öte yandan da doğalarını köreltmemek gerekir. **Animus** özgürlük ile gelişir, kölelik ile ezilir; çocuk övüldüğünde bu hem onun ruhunu yüceltir hem de onu küstahlığa ve kızgınlığa itebilir; bu sebeple bu iki aşırı uç arasında bir vakit frenleme bir vakit teşvik uygulanmalıdır. Çocuk aşağılayıcı olan hiçbirşeye boyun eğmemelidir, köleye yakışır biçimde yalvarmak onun için gerekli olmamalıdır, ne de yalvarmak ona yarar sağlamalıdır, ona verilen şey hak ettiği için olmalıdır; oyun arkadaşlarıyla mücadele ederken ne dövülmesine ne de kızmasına izin verilmelidir; mücadelede rakibini incitme değil, sadece kazanma isteği, alışkanlığı ona empoze edilmelidir. O ne pohpohlanmalı ne de aşağılanmalıdır, o şımartılmamalı, ama yüreklendirilmelidir; çocuğu şımartmak ve yumuşak huylu yetiştirmek onu oldukça öfkeli kılacaktır. Çocuklar yaltaklanmalardan uzak tutulmalıdırlar; öfke içerisindeyken hiçbir isteği yerine getirilmemelidir; zenginlik öfkeye ortam hazırlar. Çocuk ailesinin zenginliğini kullanmamalı, ama sadece bilmelidir; yanlış yaptığında çocuğa kızmamalı, ama onu azarlamalıdır; onlara sakin huylu bakıcılar ve hocalar sunmak yararlı olacaktır; çocuklar çevrelerindeki yetişkinlerden oldukça etkilenirler.<sup>110</sup> Seneca bu kısımdan sonra yetişkinler için tedavi yöntemleri sunmaya başlar, ilk olarak da öfkenin başlamamasına yönelik kurallardan bahseder.

---

<sup>108</sup> Platon, **Nomoi**, 664b-666c, müziğin etkisi üzerine bir açıklama vermektedir.

<sup>109</sup> Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles**, C .III, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 371.

<sup>110</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.21.1-11.

Öfkenin nedeni haksızlık izlenimidir, öyleyse biz bu izlenime kolayca itimat etmemeliyiz.<sup>111</sup> Aceleci davranmak öfkenin en temel özelliklerindendir, Aristoteles de **Ethika Nikomakheia**'da öfkenin bu özelliğini dile getirmiştir.<sup>112</sup> Bazı şeyler gerçeğin görüntüsüne sahip olsalar da aslında bizi yanıltırlar, bu sebeple birşey gözümüze açıkça gözükse de asla hemen hareket etmemeliyiz, daima biraz zaman tanımalıyız, gerçek, zaman içerisinde ortaya çıkacaktır. İtirafçılara hemen kulak vermemeliyiz, suçlamalara, insanların gülümsemesine ve diğer tavırlarına hemen kötü bir yorumla yaklaşmamalıyız. Öfke askıya alınmalıdır.<sup>113</sup> Seneca bu konuyla ilgili birkaç tarihsel örnek sunar. Bunlardan bir tanesi Hippias ile ilgili örnektir. Kral öfkesinin esiri olmasından dolayı bir itirafçının yanlış yönlendirmesiyle suçsuz yere kendi arkadaşlarını öldürmüştür ve sonunda buna çok pişman olmuştur.<sup>114</sup> Safdillilik en büyük zarara yol açar. Bazen gelen bildirimleri dinlememek daha iyidir, şüphe ve sanı en çok aldatıcı olan kışkırtıcılardır. Şüphe için bahane tükenmez, bu şeyleri yorumlamada iyi kalplilik ve açıklık gerekir. Biz ancak gözlerimiz önünde gerçekleşen ve açık olan olaylara inanmalıyız; her ne zaman bunun tersi bir davranış sergileyecek olsak, hemencecik kendimizi kınamalıyız, böylece olaylara hemen inanma yanlışlığından kurtulabiliriz.<sup>115</sup>

Saçma ve önemsiz şeylerle baştan çıkmamalıyız; köle çok yavaş, şarap için su çok soğuk ya da kanepenin üzerindeki dağınık yastıklar gibi şeyler öfkelenmek için yersizdir. **Animus** ve beden yozlaştığından, katlanmak zor olduğundan değil de, katlanan yumuşak olduğundan, hiçbirşey tahammül edilesi gelmez. Yumuşak yaşamdan gelen tahammülsüzlük ve aşırılık öfkeye neden olur, **animus** bu durumlara düşmemek için darbeyi hissetmeyecek şekilde değil, hissedecek şekilde eğitilmelidir.<sup>116</sup>

Öfkelenmemizin nedenlerinden bir tanesi de bizim kendileri tarafından hiçbir şekilde haksızlığa maruz kalmamızın mümkün olmadığı ya da kendileri tarafından haksızlığa uğramış olabileceğimiz şeyler tarafından kışkırtılmaktır. İlk sınıfa cansız

---

<sup>111</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.22.1.

<sup>112</sup> Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, 1149a27-35.

<sup>113</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.22.1-4.

<sup>114</sup> **A.e.**, 2.23.1.

<sup>115</sup> **A.e.**, 2.24.1-2.

<sup>116</sup> **A.e.**, 2.25.1-4.

nesnelere girer, örneğin küçük karakterlerle yazıldığı için pekçok kez fırlatıp attığımız el yazması gibi. Ancak bu tip şeylere öfkelenmek çok yersizdir, çünkü onlar ne bunu hak ederler ne de hissederler. Dahası bunları yapanlara öfkelenildiği de olur, ancak bu durum da iyi düşünülmelidir, çünkü belki o şeyi yapan daha iyisini yapabilecek nitelikte değildir, bir başkası, yaptığı şeyle sana hakaret etmeyi hiçbir şekilde amaçlamamıştır. Öfkelerini insanlara ve cansız nesnelere göstermek oldukça delicedir (**dementia**). Cansız nesnelere, hayvanlara öfkelenmek saçmadır. Onlar asla bizi incitmek gibi bir niyete sahip olamazlar, bunu akıldan çıkarmamalıdır. Çocuklara karşı da öfkelenilmemelidir, ölümsüz tanrılara karşı da öfkelenmek oldukça uygunsuzdur, bunlar bizi incitmek istemezler. Bunları böyle düşünmemizin nedeni kendimize çok fazla değer biçmemizdir.<sup>117</sup>

Öncelikle düşünülmesi gereken şey, eğer adil birer yargıç olursak, hiçbirimizin hatasız olmadığımıza inanmaktır. Kızgınlığımızın nedeni pekçok kez “ben suçlu değilim,” “yanlış hiçbirşey yapmadım,” gibi ifadeler kullanmaktan kaynaklanır. Biz aslında hiçbir şeyi kabul etmiyoruz. Bazı kötülükler yapmışızdır, bazılarını tasarlamış, bazılarını arzu etmiş, bazılarını da teşvik etmişizdir; bazılarını da sadece yapamadığımız için masumuzdur. Bunları akılda tutarsak, suç işleyenlere karşı daha adilane, bizi azarlayanlara karşı daha ihtiyatlı olabiliriz. Hiçkimse vicdanı önünde masum olduğunu iddia edemez. Olayları iyi süzmeliyiz; birisi bize haksızlık etmeyip karşılık vermiş, diğerleri iyilik için eylemiş, başkaları baskı altında, bilinçsizce hareket etmiş olabilir. Biz diğer insanların hatalarını görürken, kendi hatalarımızı göz ardı ederiz, bu yüzden adil olduğumuz söylenemez. Eğer kendimizi değerlendirmeye başlarsak, kendimize bakış bizi daha anlayışlı kılacaktır.<sup>118</sup>

Bizi öfkeliendirdiğini düşündüğümüz kişilerin bunları yapmakta bir nedenleri vardır. Hemen onları suçlamamalıyız. Öfkeyi ertelemek en iyisidir, herşeyden önce olayı iyicene süzmek oldukça yararlıdır. Bizi kızdıran bir çocuk mudur? Yaşı onun gereğesidir. Bizi kızdıran bir baba mıdır? Ya o bizim için o kadar iyidir ki, bizi incitse bile haklıdır ya da bizi kızdıran hareketi gerçekten de bizim için bir faydadır. Bizi kızdıran bir kadın mıdır? Onun yaptığı bir hatadır. Bizi kızdıran emir altındaki

---

<sup>117</sup> A.e., 2.26.1-27.4.

<sup>118</sup> A.e., 2.28.1-8.

biri midir? Bu durumda bu kişiye kızmak saçmadır, çünkü o görevini yerine getirir. Bizi kızdıran, haksızlığa uğramış olan biri midir? Bu durumda da kızmak yersizdir çünkü eğer sen karşındakine bir haksızlık yaparsan karşı bir tepki görmende garipsenecek bir şey yoktur.<sup>119</sup>

Öfkenin ortaya çıktığı iki koşul vardır: İlki hakarete uğrandığı sanısı, ikincisi haksızca uğrandığı sanısıdır. İnsanlar bazı olayların haksızca olduğuna kanaat getirirler, çünkü onlar bunu hak etmemişler ya da beklememişlerdir. Ummadığımız şeyleri hak etmemiş olduğumuzu düşünürüz. Umut ettiğimiz ve beklediğimiz şeyler aksi bir tarzda gelişirse, öfkeleniriz. Bunun nedeni kendini çok sevmektir. Biz düşmanlarımız tarafından bile zarar görmeyeceğimize inanır ve onlar bize saldırınca kızarız. Kibir ya da bilgisizlik bizi öfkeye meyilli kılar. Herşeyin olabileceğini düşünüp beklemeliyiz. İnsanın doğası sahtekar, minnet bilmez, açgözlü ve düşüncesiz kalplere sebebiyet verecektir.<sup>120</sup>

Birinin ükesine zarar vermesi suçtur, vatandaşına zarar vermesi de suçtur, çünkü o ülkenin bir parçasıdır ve eğer biz bütünü kutsal sayarsak parçalar da kutsaldır; sonuçta herhangi bir insana zarar vermek suçtur, çünkü o daha büyük olan ülkedeki (dünya) vatandaşındır. Herkes birbirleriyle yardımlaşma ve sevgi için doğmuştur, öfke bunların zıttıdır, bunların farkında olmak öfkelenmememiz için birer gerekçedir.<sup>121</sup> Kişi yanlış yaptığı için değil, yanlış yapmaması için cezalandırılmalıdır. Ona verilen ceza geçmişini gözeterek değil, ancak geleceği düşünerek verilecektir; zira bu öfke değil, tedbirdir.<sup>122</sup> Sadece yüce gönüllü kişi hakarete üstün gelebilir, intikam insanlık dışı bir durumdur, intikamın en aşağılayıcı olanı kişinin intikam almaya değmez olduğunu göstermektir; küçük köpeklerin havlamalarını aldırışsız bir biçimde dinleyen azametli vahşi hayvanlar gibi davranan kişi, yüce ve soyludur. Aşağılanmaya karşı eğer bir çareye başvurulacaksa, kişi bunu öfkesiz olarak yapmalıdır, hakaretin intikamını almaktansa, bunu görmezlikten gelmek daha iyidir. Bizi öfkeye sürükleyen kişi bize denk, üstün ya da aşağı, hangisi olursa olsun, öfkelenmekten kaçınmalıyız. Bir kimsenin kendisiyle aynı konumdaki

---

<sup>119</sup> A.e., 2.30.1-2.

<sup>120</sup> A.e., 2.31.1-5.

<sup>121</sup> A.e., 2.31.7.

<sup>122</sup> A.e., 2.31.8.

birisiyle mücadele etmesi tehlikelidir, kendinden üstün olanıyla mücadele etmesi çılgınlıktır, aşağı olanıyla mücadele etmesi ise alçaltıcıdır. Isırıldığında ısırmayla karşılık verecek kişi aşağılık ve zavallıdır. Bizi öfkeliendiren kişiden daha önce bir iyilik gördüğümüzü hatırlarsak, bu bizi daha ılımlı kılacaktır. Bağışlama sayesinde ne kadar çok arkadaş edinilmiş olduğunu düşünmek iyidir. Affedilmeyi reddeden kişi pekçok kez onu arzu etmiştir. Öfkeyi dostluk ile değiştirmek görkemlidir. Roma halkının bir zamanlar en inatçı düşmanları olanlar şimdi onların müttefiğidir. Bir adam kızgınsa, ona iyilikle karşılık vermek gerekir; düşmanlık eğer taraflardan biri tarafından bırakılırsa derhal yok olur. Dövüşmek için iki kişi gerekir; ilk olarak geri çekilen daha iyi olan kişidir, yenilen kişi aslında kazanandır. Öfke o kadar ölçsüz bir güçtür ki örneğin savaşta bir kişi düşmanına indirdiği darbenin ardından kendini geri çekemez, çünkü eli yarada kalır ve sonuçta kendini savunmakta zorluk çekeceği için, karşıdan gelecek bir darbe onun için tehlike oluşturur.<sup>123</sup> Arzu edilen hız, emredildiğinde adımını kontrol edebilecek, belirlenen hedeften daha ileriye gitmeyecek, yönünü değiştirebilecek ve koşmaktan yürümeye geçebilecek olandır; kaslarımız irademize karşıt olarak seğirdiklerinde, onların rahatsız (**aegros**) olduklarını biliriz; yürümeye çalışırken koşmaya başlayan kişi ya yaşlıdır ya da bedeninde bir sakatlık vardır. Zihnin en sağlıklı ve sağlam olan hareketleri bizim kararımızla başlayacaktır, kendi isteklerine göre ileri atılmayacaktır.<sup>124</sup>

Öfkenin oluşmasını engellemekte onun çirkinliğini ve tehlikelerini düşünmek oldukça etkilidir. Öfkeden başka hiçbir duygu bu denli biçimsiz bir dış görünüşe sahip değildir; o en güzel yüzleri çirkinleştirir; onun yüzünden en huzurlu yüz bile değişir ve kötüleşir; öfkeden dolayı tüm incelik kaybolur; saçlar başlar birbirine girer; kıyafetler yırtılır; damarlar genişler; göğüs ardı arkası kesilmeyen nefes almalar ile kabarıyor; boğaz sesin çılgınca patlayışları ile kasılır; uzuvlar titrer, eller kıpır kıpır olur, bütün beden sarsılır. Eğer dıştaki durum bu kadar korkunçsa, içte neler olduğunu düşünmek bile çok ürkütücüdür. Öfke halindeki kişi, düşmanın ya da vahşi bir hayvanın, kurbanının kanı ile ıslandığındaki ya da katliama karar kıldığındaki hale benzer; öfkenin gözleri ateşle yanıp tutuşur, tıslama, kükreme,

---

<sup>123</sup> A.e., 2.32.1-35.1.

<sup>124</sup> A.e., 2.35.2. Buradaki yürüme ve koşma zıtlığı Khryssiposta'da vardır: Long- Sedley s. 409; 65J.



inleme, haykırma ve bu türden daha ne kadar tiksindirici ses varsa o şekilde bağırıp çağırır, kendini korumaya hiç aldırış etmeden silahları her iki elinde de savurur, şiddetli ve kanlı, kendi darbeleri ile mosmor olmuştur, çılgınca bir o yana bir bu yana sendeler, derin karanlıkta kuşatılmıştır, deliler gibi saldırır, yakıp yıkar, tüm insanların özellikle kendisinin nefretiyle sancılar çeker, toprağı, denizi ve gökyüzünü altüst etmeye hazırdır.<sup>125</sup>

Deliliğe (**insania**) giden daha hızlı bir yol yoktur, pekçokları akıllarını bir daha geri kazanamamışlardır. Aias'ı ölüme götüren çılgınlıktır (**furor**), ama çılgınlığa yol açan da öfkedir (**ira**). Bu tip kimselerin hepsi çocukları için ölüm, kendileri için yoksulluk, evleri için yıkım dilerler ve tıpkı çılgınların (**furiosi**) deli (**insania**) olduklarını inkar etmeleri gibi, onlar da öfkeli olduklarını reddederler. Diğer kötülükler adım adım gelirken, öfke ani ve tam olarak gelir. O diğer tüm duyguları boyunduruğı altına alır. En ateşli aşkı fetheder ve böylece öfkeli kişiler öfkeliyken sevdiklerini bıçaklamışlar ve katlettikleri kişilerin kollarında uzanmışlardır; aç gözlülük, en inatçı ve bükülmez olan kötülük onun zenginliğini dağıtmaya, evini ve tüm toplamış olduğu hazineyi ateşe vermeye öfke tarafından zorlandıktan sonra, onun ayakları altında ezilmiştir. Öfkenin, efendisi olamayacağı hiçbir duygu çeşidi yoktur.<sup>126</sup> Sonuçta Seneca tüm bunları öfkeyi önlemek adına dile getirir, onun yarattığı tehlikeleri, kötülükleri, kişiye ve çevreye verdiği zararları, dışa yansıyan fiziksel çirkinliklerini düşünmeyi, kişiyi öfkeden alıkoyabilecek bir yöntem olarak ortaya koyar.

Öfkenin ortaya çıkmasını engellemek için bir başka yöntem onun yanlışlıklarını tekrar tekrar düşünmektir; kalplerimizin önünde onu mahkemeye çağırıp suçlu bulmamız gerekir. Öfke babaya keder, kocaya ayrılık, yargıca nefret getirir; öfke ahlaksızlıktan daha kötüdür, çünkü ahlaksızlık kendi eğlencesinde, öfke başkasının acısında tatmine ulaşır; öfke kini ve kıskançlığı aşar ( **malignitas et invidia**); zira kin ve kıskançlık insanın mutsuz olmasını isterken, öfke bunu yapmaya çalışır; nefret ettiği kişiye sadece zarar gelmesini değil, zarar vermeyi ister;

---

<sup>125</sup> Seneca, **a.g.e.**, 2.35.3-6. Seneca'nın öfkenin dış görünüşünün etkisi ile kişinin bu duygudan vazgeçme tedavi yöntemi 2.36.1-6'da devam eder.

<sup>126</sup> **A.e.**, 2.36.5-6.

düşmanlıktan (**simultas**) daha uğursuz hiçbirşey yoktur, ama onu besleyen de öfkedir; savaştan daha ölümcül hiçbirşey yoktur, ama bunu oluşturan güçlünün patlak veren öfkesidir; öfke insan doğasını reddeder, sevgi yerine nefreti teşvik eder, yardım yerine zarar verme düşüncesini kışkırtır. Yüce gönüllülük bunun üstesinden gelir. Yüce gönüllü kişi evrenin yıldızlara yakın daha yüksek bölgelerine benzer, zira onlar da aşağılarda olan rüzgarlar, fırtınalar gibi karışıklıklardan uzaktırlar. Pekçok işle meşgul olmak bizi öfkeye iter. Şehrin kalabalığına dalıp aceleyle hareket eden kişi kesinlikle birilerine çarpar, bir yerde kayar, başka bir yerde engellenir, üstüne su sıçrar vb. sonuçta öfkesine sebep olabilecek pekçok şeyle karşılaşır. Bir adam umutlarımızı yıkar, diğeri erteler, bir diğeri ise aldatır. Talih her daim kişiye istediklerini vermez. Sonuçta kişi planlarının tersi durumlar oluştuğunda öfkelenir. **Animus** sakin kalabilmek için oraya buraya hareket edip durmamalıdır, kendini aşacak derecede fazla ve büyük işler altında ezilmemelidir, yorgun düşmemeli ve zayıflamamalıdır. Kişi taşıyabileceği kadar yükün altına girmelidir, yoksa taşıyamayacağı yükün altında ezilir. İyi huylu insanlarla bir arada olmaya özen göstermek bizi öfkelenmekten uzak tutacaktır. Kişi öfkesini kışkırtacak kişilerden uzak durmalıdır; bu gururlu, kavgacı, tutarsız ve yalancı, küstah, hasis, kötü niyetli, iğneleyici, inatçı, züppe bir tip olabilir. Uysal, ılımlı, dalkavukluğu ile bizi kızdırmayacak olan kişilerle bir arada olmaya özen göstermeliyiz. Şiir ve hikaye okumalarıyla **animus** yumuşatılabilir, yatıştırıcı müzikler eşliğinde kişi dinlenmelidir, hoş uğraşlar ile ılımlılaştırılmalıdır. Açlık ve susuzluk durumlarından sakınılması yararlı olacaktır, zira bu durumlar kişiyi zayıf düşürerek huysuzlanmasına neden olur.<sup>127</sup>

Buraya kadar olan tedavi kısmında öfkelenmeden önce kişinin bu duyguya engel olabilmesi için neler yapmasının iyi olacağına dair Seneca'nın önerdiği uygulamaları gördük. Özetle söylemek gerekirse, öfkenin başlama nedeni olan bir hakarete uğrama ve bunun haksızca gerçekleşmesi olgusunun gerçeklere dayanmadığı vurgulanmaya çalışılmıştır, çünkü bu iki ögenin önüne geçilebilirse öfkenin oluşma ihtimali kalmaz. İnsanın doğasından ve fiziksel hallerden dolayı öfkeyi başlatabilme olasılıklarına gelince, kişi kendini, ya da öfkeyi oluşturan

---

<sup>127</sup> A.e., 3.5.3-9.5.

nedenleri bilirse, onlardan kaçarak bu duygunun önüne geçecektir. Erteleme, olayı iyice süzgeçten geçirme, aceleci davranmama, umutlarımızı ve beklentilerimizi makul seviyelere çekme, ya da her istediğimizin olamayacağını her zaman için akılda tutma, kaldıramayacağımız ağır yüklerin altına girmeme, öfkenin fiziksel yansımalarını, tehlikelerini, zararlarını düşünme gibi yöntemlerin tümü öfkenin oluşmasına engel olacaktır. Bundan sonraki bölümde de öfke oluştuğunda kişi ondan nasıl kurtulur, bununla ilgili Seneca'nın dile getirdiği tedavi yöntemlerine göz atalım.

### **3.3.3. Öfkenin Bastırılması ve Başkalarının Öfkesinin Durdurulması**

Hastalık keşfedilince onu tedavi etmek en iyisidir; kişi mümkün olduğunca az konuşmalı ve öfkeye engel olmalıdır. Doğar doğmaz duygunun önüne geçmek daha kolaydır; hastalık ilk önce belirtileri ile var olur. Fırtına ve yağmurun nasıl ki meydana gelmeden öne belirtileri söz konusudur, epilepsi hastaları nasıl ki nöbet geçirmeden önce bir takım işaretlerin farkına varırlar, işte her duygunun da ortaya çıkmadan önce belirtileri vardır. Bir kimsenin hastalığını anlayıp hastalık yayılmadan önce gücünü kırması iyidir. Öyleyse bizi kızdıran şeylerin ne olduğunu bilirsek, bunun önüne geçebiliriz. Bir kişi hakaret edici sözlerle, bir diğeri hareketlerle bir başkası rütbesine karşı istediği saygı ile, diğeri kişiliğine saygı ile kışkırtılır. Eğer bunun gibi bizi nelerin kışkırttığını, zayıflıklarımızın neler olduğunu bilirsek bunların önüne geçebiliriz. Öfkenin belirtilerini bastırarak ve onun tüm yansımalarına engel olarak öfkeyi tedavi etme yöntemi Aristoteles'in öğrencisi Aristoksenos tarafından İ.Ö. 4.y.y. Pythagorasçılara atfedilmiştir.<sup>128</sup> Kışkırtılmamanın bir diğer yolu da herşeyi görmemek ve duymamaktır; bu sayede pekçok saldırı yanımızdan geçip gider; açıkçası meraklı olmamak önemlidir. Önemli olan saldırının nasıl olduğu değil, bizim ona nasıl tahammül ettiğimizdir. Seneca, despotların bile içlerindeki zalimliği bastırışken, bizim de öfkeyi sınırlayabileceğimizi söyler. Pekçok kişi ya yanlış şüpheler ya da önemsiz şeyler ile

---

<sup>128</sup> Cooper and Procope, a.g.e., s. 86.

öfkelenirler. Öfke bize saldırırsa da geri püskürtülmelidir. Hiç kimse yapanın niyetini değerlendirmeyiz, sadece sonuca bakar; yine de eylemi gerçekleştirene kulak vermelidir. Kendimize yersiz değer biçme bizi öfkeye eğilimli kılar ve yapmaya istekli olduğumuz şeylere katlanmaya istek duymayız. Öfke için en iyi tedavi beklemektir, ilk hararetin (**fervor**) azalmasına izin vermek gerekir ve akli örten karanlığın dinmesi ya da hafiflemesi en iyi tedavidir. Bir olayın gerçekte ne olduğunu bilebilmek için, ona zaman tanınmalıdır. Öfkeliyken hiçbirşey yasal değildir, çünkü öfke halindeki kişi doğru ya da yanlış yaptığı her şeyi, öyle olsa da olmasa da, kendine göre haklı kılar. Öfkeyi yenmek için kendimize karşı savaşmalıyız. Eğer öfke görünür hale getirilmezse, onu zapt etmek için mücadele edilirse, öfke kişiyi zapt edemez; en iyisi onu saklı tutmaya, gizlemeye çalışmaktır. Öfkenin tüm ön belirtilerini bastırmak yararlı olacaktır. En iyi arkadaşlarımızdan bize karşı son derece açık olmalarını rica etmeliyiz, özellikle ona en az dayanabildiğimiz vakit öfkeye onay vermemeye çalışmalıyız.<sup>129</sup> Çevremizdeki arkadaşlarımız tarafından ikaz edilmek ve onlar tarafından gerekirse azarlanmak, onların açık sözlü olmasını istemek Epikurosçuların da benimsedikleri bir yöntemdir.<sup>130</sup> Bilinen zayıflıklar için engeller oluşturmak, ciddi ve ani olaylar ile sarsıldığında bile zihnin öfkeye kapılmaması ya da hiç umulmadık bir patlama ile ortaya çıkabilecek olan öfkeyi gömmek ve acıyı hissetmemeyi zihne emretmek en iyisidir.<sup>131</sup> Seneca bu konuda birkaç tarihsel örnek vererek konuyu açıklamaya girişir: “Kral Kambyzes şaraba çok düşkündür, onun en cana yakın arkadaşı olan Preksaspes bu konuda onu uyarır, bu kadar çok içmenin bir krala uygun olmadığını, çünkü işlerini gerektiği gibi gerçekleştirebilmesine engel olabileceğini söyler. Buna içerleyen kral, onun görüşünü çürütmek için, Preksaspes’in oğlunu çağırır ve onu uzak bir mesafede tuttuktan sonra okunu çekip delikanlıyı kalbinin orta yerinden vurur. Bu durum karşısında baba, sanki hiç birşey olmamış gibi, krala, çok iyi atıştı diye cevap verir.”<sup>132</sup> Seneca bu örnekte babanın bu tip bir tepki vermesini övmez, onun köle ruhlu olduğunu söyler ve bu kişiyi lanetler, ama öfkenin böylesine korkunç bir durumda bile nasıl bastırılabilmesine kanıt olsun diye bu örneği verdiğini

---

<sup>129</sup> Seneca, **a.g.e.**, 3.10.1-13.4.

<sup>130</sup> Sorabji, **a.g.e.**, s. 217.

<sup>131</sup> Seneca, **a.g.e.**, 3.13.6.

<sup>132</sup> **A.e.**, 3.14.1-6.

söyler. Ayrıca Seneca, bu gibi durumlarda acılara katlanmamak için, eğer gerçekten de durum çok ağırsa ölümün, intihar etmenin uygun olacağını belirtir.<sup>133</sup> Zira belirli, özel ve aşırı koşullar altında bir kimsenin yaşamına son vermesi Stoa öğretisinde makul bir durumdur ve ahlaka ters değildir.<sup>134</sup> Gücümüzün üzerindeki durumlarda öfkelenmek zarar verir, bu durumda ne kadar çırpınırsak, o denli baskı hissederiz; vahşi bir hayvan boynundaki ipten kurtulmak için çabalarken ipini sadece daha çok sıkılmış olur; kuşlar ökseden kaçmak için panik içerisinde çırpınırlarken, tüylerini ona sadece bulamış olurlar. Büyük felaketler karşısındaki tek çare onlara katlanmaktır, baskılara boyun eğmektir. Seneca, tebalarının dışında kralların da öfkelerini kontrol etmelerinin yerinde olacağını söyler, zira onlar ellerindeki güç yüzünden çok kötü sonuçlara neden olabilirler; ancak onların yaptığı kötülükler sonrasında, kimi zaman bu kötülüklere uğrayanları bir bütün haline getirip, onların öfkelerini tek vücut yaparak kendilerine zulmedenlere karşı cevaplarını verirler; Seneca bu konuda Perslerden, Yunanlılardan ve Romalılarından örnekler verir. Darius'un, İskender'in, Sulla'nın ve Caligula'nın yaptıkları zalimliklerden bahseder ve sonunda da "bu zalimliklerden kişilerin değil, öfkenin ne kadar zalim olduğunu göstermek için söz ettim," der.<sup>135</sup>

Seneca, öfkelenmemenin en önemli yöntemlerinden birinin hoşgörülü olmak olduğunu söyler. Hepimiz hata yaparız, bilge bile kimi zaman hata yapar, öyleyse sıradan insan olarak bizlerin hata yapması çok normaldir. Bizden daha güçlü olan kişilerin dahi başına kötü şeylerin geldiğini düşünmek, hiç kimsenin talihin dönekliğinden etkilenmekten muaf olmadığını anlamamızı sağlayarak kendimizi incinmiş hissetmekten bizi alıkoyar. Bize acı çektirene kulak asmazsak avam tabakasına dahil olmaktan kurtuluruz ve onların üstüne yükseliriz; yüce gönüllü kişi bir darbe aldığında buna aldırış etmez, böylece öfkeye yakalanmamış olur. Öfkeli kişi hakaret karşısında altüst olurken öfkelenmeyen kişi sapaşğlam durur. Yüce gönüllü kişi insana değil **Fortuna**'ya bile, "ne istersen yap benim esenliğimi bozmak için çok zayıfım," der. İnsanlar yanlış yaptıklarında, onların akıllarının sağlam durumda olmadığını bilmek gerekir. Bizi yanlış sürükleyen şey yanlış yargılardır ve

<sup>133</sup> A.e., 3.15.4-16.1.

<sup>134</sup> Cooper and Procope, a.g.e., s. 92; bkz. Cicero, **De Finibus Bonorum et Malorum** 3.60-61.

<sup>135</sup> Seneca, a.g.e., 3.16.2-19.5.

bu yanlışlıkları yapan kişiler asla cezasız kalmazlar; onların cezası cezaların en büyüğü olan vicdan azabıdır. Eğer adil yargıçlar olursak, insan bahtının sınırlarını düşündüğümüzde, evrensel olan bir suç için bir ferdi suçlamanın adilce olmadığını görürüz. Seneca hepimizin insan olmaktan dolayı hataya eğilimli olduğumuzun altını çizer. O, şöyle bir benzetme yapar “Etiyopyalıların arasında renkleri birbirlerine farklı gözükmez, Germenler arasında düğümlenmiş bir kızıl saç, bir adam için yakışsız değildir. Ulusun genel özelliği olan bir şeyi, kişi için garipsenecek ya da utanç verici bir şey olarak değerlendiremezsin. Hepimiz düşüncesiz ve ihtiyatsız, dönecek, hoşnutsuz ve hırslıyız-hepimiz kötüyüz”.<sup>136</sup> Başkalarına karşı daha ılımlı olmaya gayret etmeliyiz, çünkü kötülerin arasında kötü olarak yaşamaktayız; ancak karşılıklı hoşgörü bize huzuru getirecektir. Bir haksızlığın intikamını almaktansa onu iyileştirmek daha iyidir. Öfkenin kendi kendine geçmesini beklemektense kişinin onu bırakması çok daha iyi olur. Bizi kızdıran şeyler aslında bize verdikleri zarardan çok daha fazlasıyla bizi öfkelenirler. Olayların gerçekliğine bakmadan, aceleci davranarak hemen yargıda bulunur, hatta yanlış yargıda bulunur ve duygulara sürükleniriz. İyice düşündüğümüzde bizi kızdıran şeylerin aslında öfkemizi hak etmediğini anlarız, çünkü biz o anda hiç vakit tanımadan olayı yanlış yargılamışızdır. Bu sebeple hoş görülme olmak, yüce gönüllü olmak ve zaman tanımak bizi öfkeden kurtarır. Biz öfkeye kapıldığımızda sanki daha da öfkelenmek, kızdığımız olayda haklı olduğumuzu kanıtlarmış gibi hareket ederiz. Şüpheden, kıyaslamalardan, önemsiz şeylere gereğinden fazla önem biçmekten, kendimize fazla değer vermekten, kibirden, kaçınılmalıdır. Seneca, “en büyük hatan nedir?” sorusuna, “yanlış değerlendirme,” diye cevap verir. İnsanlar verdiklerine çok, aldıklarına az değer biçmekle gücenip öfkelenirler.<sup>137</sup>

**Animus** hergün hesap vermeye çağırılmalıdır. Seneca şöyle der: “Sextius bu alışkanlığa sahipti ve gün bittiğinde gecelik istirahatine çekildiğinde, zihnine şunları sorardı: Bugün hangi kötü alışkanlığımı iyileştirdin? Hangi yanlışla direndin? Hangi konuda daha iyi oldun?”.<sup>138</sup> Geceleri gerçekleştirilen bu kişisel sınama ve gün içerisinde yapılanlar konusunda eleştirel yaklaşım Seneca'nın zamanında standart bir

---

<sup>136</sup> A.e., 3.25.1-26.4.

<sup>137</sup> A.e., 3.26.4-31.3.

<sup>138</sup> A.e., 3.36.1.

ruhsal disiplin metodu ve bu yöntemin doğduğu yer de Pythagorasçı öğretisi olarak görünmektedir.<sup>139</sup> Seneca ayrıca zihnin kendisi için hazırlanacağı şeylere karşı dirençli olacağından bahseder ve bu yöntem Epikürosçularda da söz konusudur.<sup>140</sup>

Seneca bu kısma kadar öfke halindeki kişilerin öfkelerine nasıl engel olacaklarından ve en azından hafifletebileceklerinden bahseder, bundan sonra da kısaca başkalarındaki öfkenin nasıl engellenebileceği konusuna değinir.

Öfkenin ilk patlamasında kelimeler işe yaramaz; öfke sağır ya da çılgındır (**amens**); ona zaman tanımak gerekir. Tedaviler hastalık yatıştığında etkilidirler; dinlenme hastalığın ilk aşamasındaki tedavidir. Hiçbirşey yapmadan öfkenin yatışmasını beklemek onu hem daha çabuk dindirir hem de yeniden oluşmasını engeller. Çılgınlığı (**furori**) ertelemek için her yol denenecektir. Eğer öfke halindeki kişi aşırıya kaçmaya başlarsa, ona direnemeyeceği derecede utanç ya da korku hissi uygulanacaktır; eğer daha ılımlı bir durumdaysa değişik bir konuşma ortaya atmak ve onda, bu konuda bilgi sahibi olma arzusu yaratarak dikkatini dağıtmak yararlı olacaktır.<sup>141</sup> Çeşitli yollarla kişinin dikkatini başka yöne çevirerek tedavi etme biçimi Epikürosçuların da uyguladığı bir yöntemdir. Kızgın olduğunda kişiyi kınamak ya da ona kızmak sadece onun öfkesini daha da körükler. Ona karşı çeşitli ricalarla, ikna edici bir biçimde yaklaşılmalıdır.<sup>142</sup>

Seneca bu kötülükten kurtulmamızı, onu zihinlerimizden temizlememizi, köklerinden söküp atmamızı önerir, çünkü en ufak bir izi bile kalsa onun tekrardan büyüyeceğini ve öfkeyi ılımlaştırmanın değil onu tümünden yok etmenin gerekli olduğunu belirtir.<sup>143</sup> Ölümlü canlılar olduğumuzu düşünmek bu konuda işe yarar. Seneca ölümlü olduğumuzu akla getirmenin bu konuda oldukça faydalı olacağını söyler ve şu son satırlar eşliğinde tedaviyi noktalar: “Niçin biz, sanki ebediyen yaşayacakmışız gibi öfkemizi ifşa etmekten ve bu daracık yaşam aralığını boşa harcamaktan zevk alırız? Erdemli hazza adayabileceğimiz günleri niçin bir kimsenin acısı ve işkencesi için kullanmaktan keyif duyarız? Niçin kavgaya koşa koşa

<sup>139</sup> Cooper and Procope, **a.g.e.**, s. 110.

<sup>140</sup> Seneca, **a.g.e.**, 3.37.3.

<sup>141</sup> **A.e.**, 3.39.2-4.

<sup>142</sup> **A.e.**, 3.40.1-5.

<sup>143</sup> **A.e.**, 3.42.1.

gidiyoruz? Niçin kendimize sorun arıyoruz? Çok geçmeden ölüm gelecek ve en haşin dövüşçüleri birbirinden ayıracak. Kader başlarımızın üstünde belirir ve boşa giderlerken günleri hesap eder ve her geçen an daha da yakına gelir. Bir başkasının ölmü ile paylaştığın saat belki seninkine de yakın olabilir. Niçin kölene, efendine, patronuna kızılıyorsun? Biraz bekle; bak ölüm geliyor, o seni herkesle denk kılacak. Kalan azıcık zamanı huzur ve dinlenme içerisinde geçirelim. Çok daha tehditkar bir korku yaklaşırken daha küçük kötülüklerle mücadele etmeye zamanımız yoktur. Öfkenin kurbanı için ölümden daha büyük bir kötülük arzu edebilir misin? Sen parmağını oynatmasan da, o zaten ölecek. Kısa bir süre sonra bu zayıf canı dışarı üfleyeceğiz. Bu sırada nefes aldıkça, insanların arasında yaşadıkça, insanlığımızı geliştirelim. Dedikleri gibi, sadece geriye dönüp şöyle bir baktığımızda, ölüm bizim üzerimize çökmüş olacaktır.”<sup>144</sup>

---

<sup>144</sup> A.e., 3.43.1-5.



## SONUÇ

Seneca **De Ira** adlı eserinde öfke (**ira**) duygusunun çözümlemesini yaparken, Aristoteles'in, Epikuros'un öfke anlayışlarının zıttı bir yolda ilerlemiş, onların öfke ve bundan yola çıkarak da duygu hakkındaki görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Seneca'nın böyle bir yol tutmuş olması onun, Stoa okulunun görüşlerini benimsemiş olmasından kaynaklanır. Antik Çağdaki tüm okullar için insanın genel özelliği, onun akıllı canlı olmasıdır; bu durum Aristotelesçi felsefe okulu ya da Stoa okulu olsun, fark gözetmez. Bu felsefe okullarının hepsi için insanın mutlu olabilmesi, kendine özgü, doğasına uygun yaşaması için gerekli olan başlıca yeti akıldır. Platoncu ve Aristotelesçi yaklaşımda ruh parçalı bir yapıya sahip olup hem akıl dışı hem de akıllı kısma aynı zamanda sahip olduğundan, buradaki ruh anlayışı Stoa felsefesi ve bu okulun bir savunucusu olan Seneca için zıt bir görüştür. Bu ruh anlayışına göre ruhun akıl dışı kısımları yok edilemezdir ve bu yüzden de bu kısımlarda oluşan his ve duyguya yol açıcı olgular da yok edilemezdir. Epikuros'a ve onun takipçilerine gelince, onlar için de ruhta bu tip bir akıl dışı öge söz konusu olup insan hayatında etkili bir yere sahiptir. Ancak ruhun yapısı hakkındaki görüş farklılığı sebebiyle Stoa bu okullardan ayrılır. Onlarda ruh bütünlüklü olduğu için ruhta akıl dışı diye bir kısım söz konu değildir. Zira Stoa felsefesinde insanı insan yapan şey onun akıldır. Akıllı, tanrısal aklın (**logos**) bir parçası olan insan, aklın rehberliğinde ve aklın yolunda yaşamını sürdürmelidir. İnsan akıl dışı (**alogos**) bir kısmın etkisi altında akla aykırı hareket etmez; bizzat bütünlüklü olan **animus** ya akıl olarak kalır ya da akla karşıt olarak duyguya dönüşür, ama ikisi aynı zamanda var olamazlar. Aristoteles ve takipçileri, Epikuros ve takipçileri ve Stoa Okulu için ortak olan nokta hepsinin, akıllı insan için asıl rehber olarak kabul ederken, duyguları bilişsel olarak kabul etmeleridir. Ancak Stoa Okulu ruhta parçalı anlayışa sahip olmadığı için, duygunun doğal ve zorunlu olarak var olması gereken bir durum olduğu konusunda, bu okullardan ayrılık gösterir ve hatta duygu varken aklın olamayacağı tezi ile de duygu halinde kişinin asla insanlığını yerine getiremeyeceği görüşü ile duyguları tamamen insana yabancı, onu insanlığından uzak tutan olgular olarak görür.

Seneca da tıpkı hem Stoa filozofları hem de zamanının diğer felsefe okullarında olduğu gibi, insanın mutluluğa ulaşması, en yüksek iyiye ulaşması (**summum bonum**) için düşüncelerini kaleme almıştır. İnsanın mutluluğa ulaşması demek onun doğasına uygun hareket etmesi demektir. Doğasına uygun hareket eden insan, aklına göre, bir akıl varlığı olarak, onu o yapan aklın rehberliğinde hatta bizzat akıl olarak eyler ve bu şekilde de genel akla tabi olarak doğaya uygun yaşar ve huzurlu bir yaşam sürer. Zira doğaya uygun yaşamak demek, insanın insan özelliğine uygun olarak yaşaması demektir.

**De Ira** adlı eserde Seneca bizi doğamıza uygun yaşamaktan alıkoyacak, yani akıldan uzak kılacak duygu olgusu üzerinde durur. O tüm duyguların zararlı olduklarını belirtir, ama eserin adından da anlaşılacağı üzere, özellikle öfke (**ira**) denilen duygu üzerinde durur. Öfkenin seçilmesinin nedeni, onun tüm duygular içerisinde insan yaşamını, insanın insan olarak yaşayıp, yani aklının rehberliğinde yaşayıp doğasına ve genel doğaya uygun, genel akla uygun yaşayabilmesine tehdit oluşturan en tehlikeli duygu olup Seneca'nın dediği üzere tüm kötülüklerin ve akla en aykırı derecede karşıt tüm duyguların sebebi ve tetikleyicisi olmasıdır. Seneca bu eseri, tıpkı Antikçağda duygular üzerine kaleme alınmış diğer eserler gibi, esas olarak duygunun tedavi edilmesi üzerine yazmıştır.

Seneca duyguların tedavi edilmesi gereken şeyler oldukları görüşünü ve tedavi uygulamalarını ortaya koymadan önce, bir Stoa filozofu olarak onun insan doğasına yani akla, tam anlamıyla karşıt bir hal olduğunu kanıtlamak için tezler ortaya atmış ve bu sırada da Aristoteles ve Epikurosçu duygu anlayışını çürütmeye çalışmıştır. Aristoteles genel olarak öfke gibi bilişsellik özelliği gösteren hisler olarak duygular için, “onlar iyi ya da kötü olarak yargılanacak olgular değildirler, iyi ya da kötü olarak yargılanacak şey, biz bu tip etkilenimlere maruz kaldığımızda ne şekilde hareket ettiğimizdir,” der. Hatta öfkenin doğru kişiye, doğru zamanda, doğru ölçüde ve doğru süre boyunca uygulanmasını bir sakinlik erdemi olarak görür. Yani bu duygu zararlı olmamakta, hatta yararlı bile olmaktadır. Aynı şey Epikurosçu görüş için de geçerlidir. Onlar da doğru izlenimlere sahip olduğu sürece, kişinin dışarıya yansıttığı duyguların ya da yine özel olarak öfke duygusunun zararlı olmayacağını ve hatta yararlı olacağını dile getirmişlerdir.

Seneca bir Stoa Okulu mensubu olarak **De Ira** adlı eserinde işte tüm bu görüşleri reddetmiştir. Genel olarak duygular ya da bu eserin özel konusu olarak öfke denilen duygu insanda mevcutken aklın, yani insanı insan yapan şeyin asla kişide aynı anda var olamayacağı tezi ile yola çıkarak öfke ya da diğer duyguların asla insana uygun, yararlı, gerekli ve hatta yok edilemez olmadıklarını ortaya koyar. Stoa felsefesine göre, kişi zaten doğru yargılara, yetkin akla sahipken ideal insan olarak bilge aşamasında olacağı için, duygulardan da uzaktır. Çünkü bu kişiler akıl doğrultusunda hareket ettiklerinden, duyguların eşzamanlı olarak yine bu kişilerde bulunması mümkün değildir. Bu şekilde yaşayan kişiler de doğalarına uygun yaşayarak mutlu ve huzurlu bir yaşam sürme gayesine ulaşmış ve genel iradeye katılmış olurlar.

Seneca bu eserinde tedavi kısmına gelmeden önce işte bu görüşleri ortaya atmış, savunmuş ve bunlara yönelik tezleri sürmüştür. Yani o tam bir Stoa Okulu üyesine yönelik bir eser ortaya koymuştur. Ancak Seneca eserinin ikinci kitabının ilk dört bölümünde, uzmanların pekçoğunun kabul ettiği üzere, Stoa felsefesi için yeni olan bir sistem ortaya koymuştur. Bunu yapmaktaki amacı, diğer okullardan Stoa Okuluna yönelen eleştirilere bir cevap verebilmektir. Ruhun bütünlüklü yapısına karşı, ruhta akıl dışı kısmın da var olduğuna dair görüşü benimseyenler Stoa filozoflarının, “duygular yargılardır” şeklindeki geleneksel tezine karşı eleştiriler yöneltirler ve ruhun akıl sahibi yanının dışındaki bir akıl dışı kısmın, duyguların oluşmasına sebebiyet verdiğini ileri sürerler. Duyguların doğrudan, herhangi bir akılsal işlem olmadan buradan çıktığını söylemezler, ama yargıların neticesinde ruhun akıl dışı kısmında duyguların oluşmasına yönelik olan hareketlerin duyguya dönüştüklerini söylerler. Seneca bu görüşe karşılık, bir duygunun oluşum aşamasına dair üç aşamalı hareket teorisini ortaya koyar. Bu teoriye göre Seneca ruhun bütünlüklü yapısını korumuş olur ve gelen eleştirilere de cevap vermiş olur. Seneca'nın, bir duygunun meydana gelmesi için, ortaya koyduğu gerekli üç hareket aşamasına göre, ilk hareket akıldışı, bedensel ve irade dışıdır. Bunlara örnek olarak, ani bir ses ile ürperme, ya da soğuk bir suyun üzerimize dökülmesi üzerine ani bir şokla irkilme gibi irade dışı, kontrolümüz altında olmayan bedensel hisler verilir. Bunlar duygu değildir, ama Seneca'nın dediğine göre, duyguların oluşum

aşamasındaki ilk hareketlerdir (**primus motus**). Bunlar, bilge de dahil hiçbir insan için kurtulması mümkün olmayan hislerdir, ancak bunlar henüz duygu değillerdir. İkinci hareket aşamasında kişi, geleneksel Stoa Okulu görüşüne kabul edilen, iki farklı yargıyı aklında kurar. Örneğin öfke duygusu söz konusu olduğunda, ilk yargı, “ben karşımdaki kişi tarafından bir hakarete maruz kaldım ve bu benim için kötü bir şeydir,” gibi bir değer yargısıdır ve ikincisi de, “bu hakaretin karşılığında intikam almam doğru olacaktır,” gibi ileriye dönük bir yargıdır. Kişi bu aşamada irade sahibidir, henüz duygu aşamasına geçmemiş ve akıldan uzak düşmemiştir. Üçüncü aşamada ise kişi artık “sonuç herne olursa olsun intikam almam doğrudur,” diye onay verip, artık kendini duyguya bırakır ve işte bu aşamada artık kişi akla itaatsizdir ve duygu denilen olgunun içine girmiştir. Seneca bu tezi sayesinde ruhta farklı kısımlara ihtiyaç duymadan, birbirlerini takip eden art zamanlı bir hareketler ağı ile duygunun oluşmasını açıklamış olur.

Sonuç olarak, Seneca duygunun insan doğasına aykırı, yararsız, gereksiz bir olgu olduğunu ortaya koyup onun tamamen yok edilmesi gereken bir şey olduğunu söyler ve bunun için tedaviye başlar. Önemli olan nokta tıpkı diğer Stoa filozofları gibi Seneca'nın da, duyguların tedavisi için kişinin aklının sağlamlaştırılmasına, yargılarının doğru olabilmesine, yanlış izlenimlere değil, doğru izlenimlere ve hatta tam anlamıyla bilgiye (**episteme**) sahip olabilmesine yönelik çalışmasıdır. Ruh bütünlüklü olduğuna göre, akıl varken duygu, duygu varken akıl olmadığına göre, kişinin de insanlığının doğasına uygun olabilmesi için, aklının rehberliğinde yaşayan bir canlı olması için, duygulardan (**affectus**) uzak olması, aklını sağlamlaştırması, onu yetkin bir hale getirmeye çalışması gerekir. Duygular yargıdır, ya da en azından yargıların eseri oldukları için, yargıların doğru olması çok önemlidir. Doğru yargılar bilgiyi (**episteme**) gerektirir. Bu sayede kişi neyin gerçekte değerli olduğunu bilir ve ona göre eyler. Yanılgıya düşmez ve bu sayede yanlış yargılardan uzak olduğu için de duyguların esiri olmaz. Akıllı sağlam olan kişi, duygulardan (**affectus**) uzak olacaktır, ama iyi hislerden (**eupatheia**) uzak olmayacaktır.

**De Ira** adlı eserinde, geleneksel bir Stoa Okulu temsilcisi olarak Seneca bize onların duygular ve özellikle öfke hakkındaki görüşlerini bildirirken, duyguların, ruhun ayrı ve akıl dışı bir kısmından doğan olgular olmayıp, akla itaatsizlik,

bütünlüklü ruhun akıldan uzaklaşması durumu olduğunu anlatmıştır. Duygular diğer okullardaki gibi, ruhun akıl dışı bir kısmının işlevleri olup da yok edilemez ve hatta gerekli olan şeyler değildir. Bu görüşü savunanlardan Aristotelesçiler duyguların ılımlılaştırılmasının, Epikuroşular da doğru izlenimler ile doğal duyguların insanda bulunmasının iyi olduğunu söylerler ve onların tedavisi duyguları yok etmek değil, ılımlı ya da doğal kılmaktır. **De Ira**'da gördüğümüz üzere, Seneca ve Stoa filozofları için ise duygular, bütünlüklü ruhun akla itaatsiz halleri olduklarından, yok edilmeleri gerekir. İnsan ancak duygulardan kurutulduğu zaman, doğasına uygun, aklına uygun yaşayabilir ve tanrısal akılla uyum içerisinde olarak huzurlu ve mutlu bir yaşam sürebilir.

## KAYNAKÇA

### Antikçağ Kaynakları

- Aristoteles: **Art of Rhetoric**, ed. - çev. Henry John Freese, vol. XXII, 2. bs, Loeb, Harvard University Press, London, 1939.
- Aristoteles: **On The Soul, Parva Naturalia, An Breath**, ed. - çev. W.S Hett, vol. VIII, Loeb, Harvard University Press, London, 1957.
- Aristoteles: **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Aristoteles: **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, 2. bs., İstanbul, Alfa Yayınları, 2001.
- Aristoteles: **İkinci Çözümler**, çev. Ali Houshiary, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- Aristoteles: **Retorik**, çev. H. Mehmet Doğan, 9. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Cicero, Marcus Tullius: **Tusculan Disputations**, ed. - çev. J. E. King, vol. XVIII, 3.bs., Loeb, Harvard University Press, London, 1950.
- Diogenes Laertius: **Lives of Eminent Philosophers**, ed. - çev. D. R. Hicks, vol. II, Loeb, Harvard University Press, London, 1925.
- Long, A. A. ve The Hellenistic Philosophers, **Greek and Latin**

- Sedley, N. D. (ed.-çev.): **Texts with Notes and Bibliography**, vols. I, II  
Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Muhl Von Der P. (ed.): **Epistulae tres et ratae sententiae a Laertio  
Diogene servatae, Gnomologium Epicureum  
Vaticanum**, Leibzig, Teubner, 1922.
- Plato: **Statesman, Philebus, Ion**, ed. - çev. North  
Harold Fowler, M. R. W. Lamb, vol. VIII, Loeb,  
Harvard University Press, London, 1925.
- Plato: **Laws**, ed. - çev. G. R. Bury, vol. X-XI, Loeb,  
Harvard University Press, London, 1926.
- Plato: **Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus**, vol.  
IV, ed. - çev. M. R. W. Lamb, Loeb, Harvard  
University Press, London, 1962.
- Quintilianus: **Institutio Oratoria**, vol. IV (9-10), ed. - çev. E.  
H. Butler, 2.bs, Loeb, Harvard University Press,  
London, 1936.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Epistles**, vol. V, ed. - çev. M. Richard  
Gummere, Loeb, Harvard University Press,  
London, William Heinemann, 1920.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Epistles**, vol. IV, ed. - çev. M. Richard  
Gummere, 2.bs, Loeb, Harvard University  
Press, London, William Heinemann, 1925.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Moral Essays**, vol. I, ed. - çev. W. John  
Basore, Loeb, Harvard University Press,  
London, 1928.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Tanrısıl Öngörü**, çev. Çiğdem Dürüşken,  
İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997.

- Seneca, Lucius Annaeus: **Ruh Dinginliği Üzerine**, çev. Bedia Demiriş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları,1999.
- Seneca, Lucius Annaeus: **Moral Essays**, vol. III, ed. -çev. W. John Basore, 6.bs., Loeb, London, Harvard University Press, 2001.
- Seneca, Lucius Annaeus **Moral and Political Essays**, ed. - çev. M. John Cooper, F. J. Procope, 9. bs., Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Tacitus: **Annals**, V (13-16), ed. - çev. H. Clifford Moore, John Jackson, Loeb, London, Harvard University Press, 1937.

### **Modern Çalışmalar**

- Albrecht, Von Michael: **A History of Roman Literature: from Livius Andronicus to Boethius**, Çev. Ruth R. Caston ve Francis R. Scwartz, Brill, C.II, 1997.
- Annas, E. Julia: **Hellenistic Philosophy of Mind**, Berkeley, University Of California Press, 1994.
- Armstrong, D.: “Be Angry and Sin Not’: Philodemus Versus The Stoics on Natural Bites and Natural Emotions”, Passions and Moral Progress in Greco-Roman Thought, Ed. J. T. Fitzgerald, New York, Routledge, 2007.



- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles, C. III**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi: Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler**, C. IV, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Brennan, Tad: “Old Stoic Theory of Emotions”, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. J. Sihvola ve T. Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 21-70.
- Brennan, Tad: **The Stoic Life, Emotions, Duties and Fate**, New York, Oxford University Press, 2005.
- Cevizci, Ahmet: **Etiğe Giriş**, İstanbul, Paradigma Yayınları , 2002.
- Cooper, John M.: “Posidonius on Emotions”, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 71-111.
- Duff, J. Wight: **A Literary History of Rome in The Silver Age: From Tiberius to Hadrian** , London, Barnes&Noble, 1960.
- Fortenbaugh, W. W.: **Aristotle on Emotion**, 2. bs., London, Duckworth, 2002.
- Fortenbaugh, W. W.: **Aristotle’s Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetorics**, Leiden, Brill, 2006.

- Gill, Christopher: **Structured Self in Hellenistic and Roman Thought**, New York, Oxford University Press, 2006.
- Graver, Margaret R.: **Stoicism and Emotion**, Chicago, The University of Chicago Press, 2007.
- Grönroos, Gösta: “Listening to Reason in Aristotle’s Moral Psychology”, **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Ed. David Sedley, New York, Oxford University Press, vol. XXXII, 2007 s. 251-273.
- Harris, W. V.: “Saving the φαινόμενα: A note on Aristotle’s Definition of Anger”, **The Classical Quarterly, New Series**, vol. XLVII, No:2, 1997.
- Inwood, Brad: **Ethics and Human Action in Early Stoicism**, 2. bs. New York, Oxford University Press, 1999.
- Inwood, Brad: **Cambridge History of Hellenistic Philosophy**, 2. bs. Ed. K. Algra v.d., Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Inwood, Brad: **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**, New York, Oxford University Press, 2005.
- Knuuttila, Simo and Sihvola, Juha: “How the Philosophical Analysis of Emotion was Introduced”, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 1-19.

- Knuuttila, Simo: **Emotions in Ancient and Medieval Philosophy**, New York, Oxford University Press, 2004.
- Konstan, D.: “Epicurean ‘passions’ and the good life”, **The Virtuous Life in The Greek Ethics**, Ed. Burkhard Reis, New York, Cambridge University Press, 2006, s. 194-205.
- Mooney, Donald James: “**The Rational Psychology of Lucius Annaeus Seneca**”, doktora tezi (yayımlanmamış), Albany, State University of New York, 1980.
- Nussbaum, C. Martha: **The Therapy of Desire**, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- Paksüt, Fatma: **Seneca’da Ahlak Görüşü-Zevk Anlayışı**, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1971.
- Hünler, Hakkı: **Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü**, Peters, E. Francis, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2004.
- Preus, Anthony: **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, Maryland, The Scarecrow Press, 2007.
- Procope, John: “Epicureans on Anger”, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola ve Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht , Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 171-196.
- Sanders, K. R.: “**Natural Passions: Desire and Emotion in Epicurean Ethics**”, doktora tezi (yayımlanmamış), Austin, The University of Texas, 2002.

- Sherman, Nancy: **Stoic Warriors**, New York, Oxford University Press, 2005.
- Sorabji, Richard: “Chrysippus-Posidonius-Seneca: A High-Level Debate on Emotion”, **The Emotions in Hellenistic Philosophy**, Ed. Juha Sihvola and Troels Engberg-Pedersen, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, s. 149-169.
- Sorabji, Richard: **Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation**, New York, Oxford University Press, 2000.
- Stephen Leighton: “Aristotle and the Emotions”, **Phronesis**, 1982.
- Vogt, Katja Maria: “Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca’s De Ira”, **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**, Ed. Katharina Volk ve Gareth D. Williams, Leiden, Brill, 2006.
- Witt, Norman Wentworth de: **Epicurus and His Philosophy**, 2. bs. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.