

Makale Geliş | Received: 13.02.2019
Makale Kabul | Accepted: 09.03.2019
Yayın Tarihi | Publication Date: 15.03.2019
DOI: 10.20981/kaygi.540073

Sevinç TÜRKMEN

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr
Kocaeli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kocaeli, TR
Kocaeli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Kocaeli, TR
ORCID: 0000-0003-3687-1134
sevinc.turkmen@kocaeli.edu.tr

Seneca'nın Erdem ve Bilgelik Anlayışının Ekolojik Etiğe Katkısı

Öz

Günümüzde ekolojik etik alanında tartışmalar yürütülürken en sık bahsi geçen dönemlerden biri doğa filozoflarının yaşadığı Antik Çağ dönemidir. Bununla birlikte Helenistik dönemin kurucu felsefelerinden biri olan Stoacılık da ekolojik etikteki tartışmalar açısından oldukça önemli kaynaklar sunabilir. Bu bağlamda en önemli isimlerden biri ise kuşkusuz Seneca'dır. Seneca'nın erdem tanımı, erdem ile mutluluk arasında kurduğu bağıntı ve bilgelik kuramı, erdem kurulumunun doğayla ilişkisini ortaya koyması açısından hem bir yaşam felsefesini hem de ekolojik nitelikte bir etiği duyurur. Filozofun erdem ve bilgeliği, dolaysız biçimde doğaya ilişkin bir bilgi ve doğaya uyum ile açıklaması, güncel bazı ekolojik ilkeler üzerine düşünürken oldukça yararlı sonuçlara varmamıza neden olabilir. Sözelimi bireysel varoluşumuzun ve toplumsal varoluşumuzun ontolojik bir temeli olması ve bunları ancak doğaya uygun biçimde gerçekleştirdiğimizde erdemli olabileceğimiz tezi, aynı zamanda Seneca'nın kendinden önceki –özellikle de Platon ve Aristoteles gibi- filozofların doğa felsefelerine dönük bir eleştirisi olarak yorumlanması açısından da özgün bir yere sahiptir. Öyleyse erdem, bilgelik, bireysellik ve mutluluk kavramları üzerinden yürütülen bir doğa felsefesinin ekolojik etik açıdan güncel katkılar sunması tartışmanın derinleştirilmesi açısından da önemli gözükmektedir.

Anahtar Kelimeler: Seneca, Erdem, Bilgelik, Mutluluk, Bireysellik, Ekolojik Etik.

The Contribution of Understanding of Seneca's Virtue and Wisdom to the Ecological Ethics

Abstract

Ancient time, in which philosophers of nature lived, is the most mentioned era when the discussions in the field of ecological ethics are developed today. However, Stoicism, one of the founders of Hellenistic period, may serve quite important sources in terms of discussions in the field of ecological ethics. In this end, one of the most important names is surely Seneca. Seneca's definition of virtue, his connection between virtue and happiness and his theory of wisdom present an ethics of both life philosophy in terms of the relation of virtue and nature and ecological aspect. It may end in fruitful solutions when the philosopher's explanation of virtue and wisdom in connection with nature is analysed on behalf of some current ecological principles. In other words, the thesis that both individual existence and social existence have an ontological foundation and virtue is gained when someone realise all of them only in accordance with nature has an unique place in terms of interpreting philosophers' – before Seneca, especially Plato and Aristotle- criticism on philosophy of nature. In conclusion, it is important that a philosophy of nature developed by the terms such as virtue, wisdom, individuality and happiness may contribute the discussions of current ecological ethics.

Keywords: Seneca, Virtue, Wisdom, Happiness, Individuality, Ecological Ethics.

Giriş

“doğayı yaşam kılavuzun seç, git peşinden” (Seneca)

Stoacılık ya da genel olarak Helenistik dönem, felsefe tarihinde Antik Yunan’ın klasik dönemi kadar bilinmemekte ya da aynı düzeyde üzerinde durulmamaktadır. Oysa doğa felsefesi açısından baktığımızda nasıl ki doğa felsefelerinden sistematik felsefeye yani Pre-Sokratik filozoflardan Platon’a geçerken felsefede köklü bir dönüşüm yaşanmışsa bir başka dönüşüm de Platoncu ve Aristotelesçi felsefeden Helenistik döneme yani sistematik felsefeden bir tür yaşam felsefesine geçiş ile yaşanmıştır.¹ Bu tarz bir geçişe diğer örnek de Ortaçağ’dan Rönesans’a geçiştir. Kuşkusuz buradaki geçişler farklı boyutlarda ve farklı tarzlarda gerçekleşmiştir. Ama farklı tarzlarda da olsa bu iki dönüşüme ilişkin kimi genel belirlemeler yapabiliriz. Sözelimi doğa filozofları açısından temel sorun, doğanın ne olduğu ve hangi öğeler ve ilkeler uyarınca var olduğunu ortaya koymaktır. Sofistler ve Sokrates’le birlikte insan sorununun ağırlık kazandığı bilinir. Platon ve Aristoteles’le birlikte ise bir bakıma –doğa filozoflarının yaptığından farkı biçimde- varlık ve insan sorunu birleşirken bir bakıma da bu ikisini de kucaklayan bir başka boyut olarak bilgi sorunu ya da metafizik gündeme gelir. Kısmen bu döneme eşzamanlı ve bu dönem sonrasında ortaya çıkan genel eğilim ise aslında merkezde tek bir sorunun olmadığı, Platon ve Aristoteles’teki gibi sistematik bir bütünlük içermeyen yeni yaklaşımlardır. Bu yaklaşımların hakim özelliklerinden biri, bireysel ve toplumsal yaşamın kuruluşunda doğanın ya da doğaya ilişkin bilgimizin ne ölçüde belirleyici olabileceği ve bunun erdemini kuruluşu ve mutluluk açısından nasıl bir öneminin olduğudur. Bu sorunun ele alınmasını ise önemli oranda Stoacılar sırtlanır.

Kuşkusuz İlkçağ felsefesindeki eğilimlerin ve hakim olan sorunların dönüşmesinde dönemin ekonomik ve politik koşulları temel etkenlerdir. Zira Stoacıları

¹ Brad Inwood ise Stoacı felsefeyi ‘yaşam sanatı’ olarak nitelendirir: “Felsefe, şüphesiz, ‘doğal yasa’ya ilişkin araştırmamızla ilgilidir ve bize etik olarak ilk önemli ‘doğal yasa’ anlayışımızı verir. Stoacılar, bir ‘yaşam sanatı’ (*techné tou biou*) olarak felsefenin geleneksel tanımını hatırlatır” (Inwood 2005: 227).

anlamaya çalışırken bir bakıma Yunan dünyasının da artık etkin varoluşunu kaybettiğini ve Roma dünyasının hakimiyetinin tesis edildiği bir dönemden söz ettiğimiz hatırlanmalıdır. Stoa filozoflarının önemli bir kısmının aynı zamanda politikada ve devlet yönetiminde de aktif olan filozoflar olduğu göz önünde bulundurulduğunda işaret etmek istediğimiz nokta kolaylıkla görülecektir. Ahmet Arslan, Helenistik felsefe ile Platon ve Aristotelesçi felsefe arasındaki bu farklılığa ve bu farklılığın ortaya çıktığı tarihsel koşullara dikkat çeker:

İlk olarak onlar [Helenistik dönem filozofları] Platon ve Aristotelesçi felsefenin teoriye, entelektüel bilgiye, bilime gösterdiği büyük ilgiye karşı çıkararak felsefenin esas işlevinin ve değerinin pratikte; insanın pratikle ilgili sorunlarını ele almasında yattığı görüşünü benimsemişlerdir. İkinci olarak onlar yine Platoncu ve Aristotelesçi sistemlerin ortak bir özelliği olan insanın ahlaki hayatını toplumsal-siyasal hayatı içinde anlama ve değerlendirme yönündeki genel eğilime karşı çıkararak birey insanla ilgili sorunlara ağırlık vermeyi doğru bulmuşlardır (Arslan 2016: 10).

Arslan’ın Helenistik dönem ile Platon ve Aristotelesçi düşünce arasında yaptığı karşılaştırmadaki ilk değerlendirmesinin haklılığına rağmen ikinci değerlendirmesi tartışma götürür. Zira bizim de burada Seneca’dan hareketle üzerinde duracağımız bilgelik ve erdem kuramında Seneca bu sorunları ele alırken doğa, toplum ve birey olmak üzere farklı üç boyuttan hareket eder. Seneca’nın bu üç boyutlu düzlemde hareketle tesis ettiği erdem, mutluluk ve özgürlük gibi kavramların Seneca ve Stoacılara özgü ve ekolojik olarak değerlendirilebilecek kimi yönleri söz konusudur. Sözelimi mutluluk (*eudaimonia*), felsefe tarihinde önemli bir sorun olmakla ve erdem ile mutluluk arasında kurulan yaygın bir bağlantıdan söz edebilmemizle birlikte, bu ikisini doğayla (ki bu aynı zamanda kendimizle ve diğer insanlarla kurduğumuz ilişkileri de içerir) kurduğumuz ilişki tarzı açısından yeniden düşünürken Stoacıların özellikle de Seneca’nın kayda değer bir katkısı olabilir. Stoacıların bildiğimiz anlamda sistematik bir bütünlük içinde olmasa da derinlemesine ele aldıkları erdem ile mutluluk arasında

bu bağlantı, doğayla kurduğumuz ilişki tarzı üzerine yeniden düşünürken farklı boyutlar temin etmektedir.²

Bu yazının amacı erdem, bilgelik, mutluluk ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ele alırken önemli argümanlar ortaya koyan Stoacılık üzerine tekrar düşünmek ve düşünürken de esas olarak Seneca’nın düşünceleri etrafında bu sorunu tartışmaktır. Zira Seneca’nın *Ahlak Mektupları*, bu tartışma açısından oldukça verimli argümanlar sunmaktadır. Bu eser, gelinen tarihsel koşullarda doğayla kurduğumuz ilişki tarzının erdemle, bilgelikle, mutlulukla ve özgürlükle ilişkisine dair felsefi bir tartışma yürütürken hareket edeceğimiz düzlemi doğru olarak tanımlamamıza yardımcı olacaktır.

Seneca’nın doğa bilgisi ile erdemi ve bunların da mutlulukla ilişkisini ele alma tarzı, güncel ekolojik tartışmaların felsefi ve etik boyutları açısından kritik önemdedir. Seneca’nın derinlemesine ele aldığı ve bir yaşam felsefesi niteliği taşıyan doğa felsefesinin, filozofun erdem anlayışına yansımadaki en önemli boyutlardan birisi ise kuşkusuz bireysellik kuramıdır.

Bireysellik tartışması ekolojik etik açısından başat bir yere sahiptir.³ Ne var ki bireysellik sorununun ele alınışında bilhassa insan bireyselliğinin kuruluşundaki farklı zeminlerin göz ardı edildiği görülmekte, insan tarihsel ve ontolojik bir bütünlük içinde

² Bu sorunlar ekseninde düşünürken (erdem, mutluluk ve özgürlük) karşılaşacağımız muhtemel tartışmalardan biri, insanın varoluşundaki temel boyutların nasıl bir bütünlük içinde ele alınabileceğidir. Bireysel, toplumsal ve doğal varoluşumuzu kuşatan bir felsefe –ya da metafizik- olmaksızın erdem ile mutluluk ve mutluluk ile özgürlük arasında kalıcı bir bağ kurmak olası değildir. Sorun şu ki, burada bir boyutun öne çıkarılması erdem, mutluluk ve özgürlük arasındaki bütünlüğü de tehdit eder. Öyleyse felsefe tarihindeki bireysellik (ki genel olarak aslında insan merkezci bir özneliktir bu ve bu açıdan özellikle Descartes, Kant ve Hegel gibi isimler düşünülebilir) üzerine yerleşen bilgelik sorunu en önemli hesaplaşma noktalarından biridir. Zira bilgelik, her zaman kimi insanlara mahsus bir yetkinlik olarak görüldüğü gibi kalanların da deyim yerindeyse ona boyun eğerek, ona istinaden erdemli olabileceği gibi hiyerarşik bir yaklaşıma zemin hazırlamıştır. Siyasetteki tekçi yönetimlerin felsefedeki karşılığı da bilgelik tartışması etrafında tezahür eder ve bu tartışmalar genel olarak aşkın bir düzlemde yürütülür. Platon’un bu açıdan en klasik örneklerden biri olduğu söylenebilir.

³ Ekoloji etiği, oldukça güncel bir alan olmakla birlikte bu alanda yürütülen sorunlar ve tartışmalar itibarıyla oldukça kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Doğa bilimi ve doğa felsefesi ile birlikte ahlak felsefesinde yürütülen tüm tartışmaları içerecek biçimde düşünülmesi gereken ekoloji etiği, insanın doğayla ilişkisinin etik muhtevasını konu edinir. Doğada insan dışındaki varolanların da dolaylı ya da dolaysız biçimde ahlaki bir değere sahip olup olmadığı ya da insan dışındaki varolanların ahlakın konusu olup olamayacağını soruşturan ekoloji etiği, insanmerkezci, canlımerkezci ve çevremerkezci eğilimleri irdeler.

ele alınmadığı sürece bu konuda ekolojik bir temellendirme tesis etmek mümkün gözükmemektedir. Öyleyse Seneca’nın bireysellik kuramını bir de bu açıdan ele almak, ekolojik etik tartışmalardaki bireysellik kuramlarına dair eleştirel bir yaklaşım geliştirmemize katkı sunabilir.

Seneca’nın Doğa Anlayışı ve Bireysellik Kuramı

Bilgelik ile doğayla uyumlu yaşama arasındaki ilişkinin Stoacılığın ortak noktalarından biri olduğu bilinir. Bu filozoflarda, farklı biçimlerde de olsa bilgelik ile doğayla uyum içinde yaşama arasındaki ilişkinin erdem, mutluluk ve özgürlük için de temel oluşturduğu görülür. Bu ilişkinin en titiz ve en sağlam olarak tesis edildiği filozoflardan birisi ise Seneca’dır. Jean Brun, Stoa doğalcılığını kısaca şöyle betimler:

Stoa doğalcılığının, bilgeliği kurmaya elverişli bir Doğanın bilgisini içerdiğini gözden kaçırmadığımızda, fiziğin kimi zaman bir başlangıç noktası ve felsefenin temeli, kimi zaman da bir varış noktası ve felsefenin serpilişi olduğu anlaşılacaktır. Çünkü bilge, akla uygun olarak doğayla uyumlu yaşayan kişidir [...] Felsefe ise Doğaya uygun, yani Tanrının istencine uygun, akla uygun yaşamakla düşünce ve eylemlerimize birlik verdiğimiz bilgidir (Brun 2003: 36).

Bu doğa anlayışında öne çıkan kavramlardan biri birey kavramıdır. Zira Stoa doğalcılığının kurucu kavramlarından birisi olarak bireysellik, her tekil varolanın sahip olduğu özsel bir niteliktir. Bu doğa anlayışının karakteristik taraflarından biri ise doğadaki her şeyin bir bedene sahip olması ve her bedenin “onu belirleyen içsel bir yönelimle tanımlanması”dır (Brun 2003: 56). Jean Brun, Stoacıların beden anlayışlarını şöyle özetler:

Stoa düşüncesinde dünya, özünde bir beden evrenidir; nedensellik bağları hiçbir fikri, biçimi ya da diğer bedensizleri araya sokmaz: “bütün nedenler bedenlidirler” (Plutarkhos), etkiyen ve etkiye uğrayanın her ikisi de bedendir” (Aristocles), “hiçbir etki, bedensiz bir neden yoluyla oluşturulamaz” (Cicero). Demek ki böylece, bütün bedenler karşılıklı etki içindedirler ve mademki “her şey bütünü içinde” (Seneca) ve evren bir süreklidir, denilebilir ki en ufak bir olgu, dünyanın bütününe yankı yapar (Brun 2003: 60). Her şeyin birbiriyle sonsuz ve zorunlu ilişkisi doğanın

yasasının tezahürüdür. Bu ortak yasa ise “aynı anda neden, hakikat, doğa, zorunluluk ve tanrısal öngörü olarak belirir (Brun 2003: 62).

Bu ortak yasanın canlılardaki karşılığı ise kendini koruma eğilimidir.

Stoacıların bireysellik kuramındaki argümanlar ontolojik niteliktedir. Sözelimi, canlının kendini koruma eğilimi onun doğası itibariyle açıklanır. Ancak bu eğilimin doğaya uygun biçimde geliştirilmesi canlının doğasına uygundur. Öyle ki “doğasıyla uyum içinde yaşamak ile doğayla uyum içinde yaşamamanın bir olduğunu söyleyebiliriz” (Brun 2003: 91). Bu yaklaşımın ekolojik etik açısından kurucu bir ilke olarak da düşünülmesi için hiçbir engel yoktur. Doğanın yasa ve insan doğası ile etik arasındaki bağı irdeleyen Seneca’nın doğa ve ahlak felsefesi, ekolojik etik tartışmaları açısından oldukça verimli düşünceler içermektedir. Filozofun her şeyden önce doğayı ve doğanın yasalarını bilmemiz gerektiği, insan doğasını ve ahlakı da ancak bu öncülenden hareketle anlayabileceğimiz tezi, ekolojik hareket noktası niteliğindedir. Zira buradaki öncülün kendisi ekolojik niteliktedir. Dahası bu öncül olmaksızın ekolojik bir etik tartışmasını ontolojik olarak yürütmek neredeyse imkânsızdır. Seneca’nın ahlak felsefesi de bu öncülenden yani doğa felsefesinden bağımsız olarak anlaşılabilir.

Seneca diğer birçok Stoacılar gibi düşünce ve davranışlarını daha sistematik bir şekilde ifade etmiş ve doğa felsefesini kapsamlı bir şekilde betimlenmiştir. Onun doğa felsefesinin en kritik yönlerinden biri, doğada mutlak bir zorunluluğun olduğu argümanıdır. Bu felsefenin diğer özgün yönü ise doğanın bir ruha ya da akla sahip olduğu düşüncesidir.⁴ Her ne kadar doğanın bir ruha ya da akla sahip olduğu vurgusu yapılsa da Seneca’nın doğa felsefesi maddeci niteliktedir. Bu açıdan “[y]eryüzü evrenin bir parçası ve materyalidir” (Seneca 2014: 70). Dahası “insan zihni tanrısal-maddi evren ruhunun bir parçasıdır” (Erkızan ve Çüçen 2013: 176). Doğa ise “kendisinden her şeyin doğduğu ve ruhuyla yaşadığımız şeydir. Onu dünya diye mi çağırmak istiyorsun? Yanılmış

⁴ Doğanın ruha ya da akla sahip olduğu, her şeyin doğa yoluyla anlaşılacağı tezi Stoacıların panteist olarak yorumlanmasına da neden olabilmektedir. Stoacıların maddeciliği göz önünde bulundurulduğunda bu tez tartışma götürür. Dirk Baltzly ise Stoacıların bu yaklaşımını farklı biçimde nitelendirir: “Özellikle panteist bir anlayıştan ortaya çıkan Stoacı argümanlar ‘tüm-maddecilik’ diyebileceğim bir konumdan devam eder” (Baltzly 2003: 21).

olmazsın. Zira o, görebildiğin bütün, bahsi geçen parçaların bütünü ve gücüyle kendisini muhafaza edendir” (Seneca 2014: 101). Doğadaki bütünlük, Stoacıların ortak argümanıdır. Tanrı dahil her şeyin tabii olduğu yasa ortaktır: “[H]er şeyin kesin ve sonsuza hükmeden bir yasaya bağlı olduğunu biliyorum” (Seneca 2014: 75). Bu yasa ise zaman zaman nedensel bir zorunluluk olarak tanımlanır: “Sebepe sebebe bağlıdır; özel olsun, toplumsal olsun her iş upuzun bir olaylar zincirinin halkasıdır” (Seneca 2014: 75). Hiçbir varolan bu yasadan bağımsız olmadığı gibi insan da ancak bu yasanın bilgisine ulaşır ve bu yasaya göre yaşadığı sürece erdemli ve mutlu olabilir.

İnsan bir bakıma varolan her şeyde kendini görür ve bu nedenle şeyleri ve şeyleri meydana getiren yasaları kavradıkça kendini tanır. Bu uğrakta Seneca’nın doğa ile erdem arasında kurduğu bağ bir ölçüde temellendirilmiş olur. Bu temellendirme klasik ontolojilerden farklı biçimde geliştirilmiş olsa da ontolojik bir muhtevaya iyedir. Daha da önemlisi doğa ile erdem arasında ya da doğa ile bilgelik arasında kurulan bu ontolojik bağın ekolojik addedilebilecek özsel bir boyutu söz konusudur.

Kendine özgü bir maddecilik anlayışına sahip olan Seneca, Stoacılar da doğa ile akıl arasındaki bağıntının birlik içinde kurulduğunu ve ikisi arasındaki bu zorunlu birliğin varolan her şeyi kuşattığını hatırlatır:

[B]izim Stoacılar her şeyin yaratıldığı köken olarak iki ilke kabul ederler: Neden ve madde. Madde durağandır; hareketsiz durur ve her çeşit harekete hazırdır ama kimse hareket ettirmese öylece kalacaktır. Neden’e gelince; bu, akıldır; maddeye biçim verir ve onu istediği yöne çevirir, her türlü eser yapmak için kullanır onu. O halde iki şeyin olması gerekir: O şeyin yapıldığı madde ve o işi yapan. İkincisi nedendir, birincisi de madde. Her sanat, doğayı bir taklittir [...] Her şeyin varoluş koşulu aynıdır: Her şey biçime giren bir madde ile yapıcı bir güçten oluşur (Seneca 2018: 215).

Öyleyse birçok filozofun varsaydığı aksine akıl ile madde arasında ontolojik bir çelişki yoktur. Aristoteles’in *hyle* ve *eidos* ayrımına benzeyen bu ayrım ontolojik olarak farklılıklar içerir. Zira Seneca’nın yaptığı ayrım da madde de neden de aynı düzeyde gerçekliğe sahiptir ve –Aristoteles’in maddeye belirsizlik atfetmesinin aksine– Seneca’da akıl da madde de aynı yasaya tabidir ve bu açıdan belirlenmişlerdir.

Genel olarak Stoacılar da olduğu gibi Seneca’nın doğa anlayışında da Platon ve Aristoteles’in değil de doğa filozoflarının etkisi oldukça belirgindir. Sözelimi doğada belli bir düzen ya da ölçü olduğu yönündeki yaklaşımı Seneca da benimser: “Kendisine dönen hiçbir şey kaybolmaz. Her element birbirine dönüşür. Birinde yok olan, diğerine geçer. Doğa da, oranlardaki denge bozulmasın ve dünya çökmesin diye, kendisindeki parçaları sanki terazi kefelerine koymuş gibi tartar. Her şey her şeydedir” (Seneca 2014: 124). Seneca’nın doğa anlayışı ile Pre-Sokratik dönemdeki doğa felsefeleri arasındaki benzerlik filozofun doğa kuramı ile erdem kuramı arasındaki bağlaık ilişkide de tezahür eder.

Seneca’da Doğa Felsefesi ile Erdemin Tanımı Arasındaki İlişkinin Kuruluşu Olarak Bilgelik Kavramı

Seneca’ya göre nihai amaç, şeylerin doğasını araştırmaktır –ki bunun metafiziğin de tanımlarından biri olduğunu biliyoruz. Öyle ki şeylerle insanın yarası ortakdır –ki bu Herakleitos’un logos kavramını çağırıştırır- ve Tanrı dahil hiçbir varlık bu zorunlu yasadaki bağılık değildir. Şayet şeylerin tabi olduğu bu yasa kavranırsa ve bu yasaya uygun bir yaşam tarzı sürdürülürse bu sadece erdemin değil mutluluğun ve kendinden hoşnutluğun da kaynağı olacaktır: “Meraklı bir izleyici, tek tek her şeyi analiz eder ve araştırır. Neden araştırmasın ki? Her bir şeyin kendisiyle ilgili olduğunu bilir” (Seneca 2014: 26), zira “nesnelerin doğası, kendimizi görebilmemiz için bize kolaylık sağlar” (Seneca 2014: 64). Her şeyin sonsuz bir biçimde birbirine bağlanması ve her şeyin aynı zorunlu yasaya tabi olması nedeniyle şeyleri ne kadar bilirsek bizi oluşturan nedenleri, bağıntıları ve yasaları da o oranda bilebiliriz. “Her şeyin her şeyde olması” bu sonsuz bağıntının ifadesidir. Seneca’nın erdem kuramına da bu bilgi dayanak teşkil eder. Öyleyse doğayı ve yaşamı araştırmak, bunlara dair bilgi sahibi olmak ve bu bilgi uyarınca yaşamak erdemin başlıca koşuludur.

Bizim doğamız ile şeylerin doğası arasındaki zorunlu bağıntı, bize doğayla mülkiyet ilişkisi kuramayacağımızı, doğayı bildikçe korkularımızı –ki özellikle ölüm

korkusun- ve tutkularımızı denetleyebileceğimizi gösterir. Bu nedenle doğayı bilmek ya da “doğaya dair tefekkür”, Seneca için en büyük değerdir.⁵Bu açıdan erdemle uyumlu olan, hazlar değil mutluluktur: “Haz, erdemin ödülü ya da sebebi değildir, ve erdem zevk vermez, eğer zevk verirse aynı zamanda haz da verir.” (Seneca 2007: 92) Oysa Seneca “gerçek mutluluğun erdeme dayandığı”nı (Seneca 2007: 97) ve “gerçek mutluluğun meskeninin erdem” olduğunu (Seneca 2015: 188) söyleyerek bir bakıma erdem ile mutluluğun aynı şey olduğunu söyler.⁶

Seneca’ya göre bizi oluşturan şey, değerlerimizdir. Sahip olduğumuz mülkün ya da şeylerin artırılmasına dönük bir çaba ise bizi kendimizden uzaklaştıran ya da kendimize yabancılaştıran etkiler üretir. Bu açıdan Seneca’nın felsefesi “dünyevi bir mutluluk” için rehber gibidir: “Eğer kendine sahip değilsen, o zaman dünyaya sahip olsan da mutsuz olacaksın” (Hazlitt 1984: 6). Öyleyse sahip olduğumuz şey erdemse bunu hiç kimse bizden alamaz. Dahası erdemler müşterek bir muhtevaya sahiptir: “Doğru olan her şey benimdir [...] bir filozofa bağlananların, ne söylendiğine değil de kimin söylediğine değer verenlerin zihinlerine iyice yerleşsin şu: İyi olan her şey herkes ile ortaktır” (Seneca 2018: 63). Bu ortaklığın en önemli belirtilerinden biri, erdem ya da bilgeliğin sözle yaşam arasındaki tutarlılık olarak açığa çıkmasıdır. Bu açıdan bilgeliğin ve daha genel olarak felsefenin oldukça pratik bir muhtevası vardır: “Felsefe, ruhu bir kalıba döker, işler; yaşamı düzenler, eylemleri doğru yola koyar; yapılacak yapılmayacak işleri gösterir” (Seneca 2018: 76). Erdemin ancak herkes için ortak olana dönük bir çabayla edimselleşebileceğini düşünen Seneca’ya göre, şeylerin doğasını

⁵ Doğayla kurulan mülkiyet ilişkisi ile korkularımızın artması arasında dolaysız bir bağ vardır. Zira mülkiyet için çabalayan insanın her zaman elindekini kaybetme korkusu da bu çabayla birlikte gelişir. Bu nedenle de birinin mülkiyeti arttıkça korkusu da artacaktır. Cicero da mülkiyet ile korku arasında bir bağıntı olduğunu düşünür: “Nitekim arzunun yol açtığı açlık hiçbir zaman ne giderilebilir ne de doyurulabilir. Böyle kişiler sadece sahip olduklarını artırma hırsıyla değil, aynı zamanda onları kaybetme korkusuyla da kendilerine sürekli işkence ederler” (Cicero 2016: 37). Oysa erdem korkuyla hiçbir ilintisi olamayacağı açık. Korkunun aşılması doğanın bilinmesi ile doğanın bilinmesi de erdem koşulu olarak düşünülebilir. Buradaki önemli diğer husus da ölüm korkusunun ve tutkuların denetlenmesidir ki bu da aynı yolla yani doğaya ilişkin bilgimizin artırılması yoluyla sağlanabilir.

⁶ Erdem ve mutluluk arasındaki bu ilişki, Stoacıardan etkilendiğini bildiğimiz Spinoza’da erdem ile kutluluk (*beatitudo*) arasında kurulur: “Kutluluk erdem bir armağanı değildir, erdem tam da kendisidir” (Spinoza 2011: 795).

anlamak, kişinin kendi özgürlüğü için değil herkesin özgürlüğü için zorunlu koşuldur. Bu zorunluluğun kaynağı ise doğayla birliğimize dayanan toplumsal doğamızdır.

Seneca’ya göre insan ne bir ulusa bağlıdır ne de bireysel varoluşu toplumsal varoluşundan bağımsızdır: “[B]iz yüce bir ruhla kendimizi tek bir kentin duvarları içinde hapsedemedik, ama bütün dünya ile bağlantı içine girdik ve erdemimize daha geniş alan tanınsın diye, dünyayı kendimiz için vatan ilan ettik” (Seneca 2014: 93). Bu evrensel addedilebilecek yaklaşım, insan için birçok boyutun birlik içinde tesis edildiğini göstermektedir. İnsanın doğada bireysel ve toplumsal varlığını birlik içinde tesis eden bir varlık olması ontolojik bir olgudur. Zira doğa “bizi toplumsal varlıklar kıldı” (Seneca 2018: 399). İşte bizi erdem bilgisine götürecektir felsefenin temel konusu da, varoluşumuzun bu özsel yanlarını keşfetmek ve buna uygun bir toplumsal yaşamı inşa etmektir. Burada felsefe ve erdem açısından toplumsallık vurgusu göz ardı edilemeyecek bir öneme sahiptir. Seneca felsefenin toplumsal yararlılığını bir tercih olarak değil bir zorunluluk olarak ifade eder. Filozofa göre, toplumsal birleşme felsefenin bir *vaadi* ya da *öğüdüdür*. Cicero da erdem gerçekleşmesi konusunda benzer şekilde toplumsallığa vurgu yapar. Dahası toplumsal birliği temin etme erdem öncülü gibidir: “[İ]nsanlığın meydana getirdiği toplumu gözetme erdemi olmaksızın nesnelere bilme çabası çorak ve verimsiz bir bilme çabası olarak görünür, aynı şekilde ruh yüceliği de toplum bilincinden ve insanlar arasındaki bağdan yoksun olursa acımasızlığa dönüşür. O halde insanlar arasındaki birlik ve beraberlik, bilme çabasına üstün gelmelidir” (Cicero 2014: 68). Bu nedenle felsefe bize kişisel sorunlardan toplumsal sorunlara yönelmemizi salık verir. Zira kişisel sorunların çözümü de önemli ölçüde sorunun toplumsal ölçekte çözülmesine bağlıdır. İşte iyi, doğamıza dair sahip olduğumuz hakikat; kötü ise hakikate ilişkin bilgisizliğimizdir. Öyleyse iyi ya da erdem, sadece ve sadece -kendi doğamızı da içeren- doğa araştırmasına dayanır.

Ortaklığımızı, birliğimizi ve eşitliğimizi borçlu olduğumuz doğa, felsefenin ve erdem hiç kimseye mahsus olmadığını ve bunların herkese ait olduğunu bize gösterir. Bu kadim gerçek, Batı felsefesinde yaygın olarak görülen ve filozofa tanınan ayrıcalıklı

statünün güçlü bir eleştirisi gibidir. Zira bu ayrıcalık, toplumun siyasal tesisinde de önemli oranda etkili olmuştur. (Burada Platon’un filozof-kral karakterini düşünmek bile yeterli). Oysa Seneca için bilgelik “herkese açıktır ve felsefe herkese pırıldar” (Seneca 2018: 150). Öyleyse bilgelik ile felsefe ve tüm insanların bunlarla ortaklığı birlikte tesis edilir. Seneca’nın felsefesinin karakteristik yönlerinden biri, bilgeliği ve felsefeyi herkesin eşit olduğu argümanından hareketle geliştirmesidir. Bilgelik, felsefe, eşitlik ve ortaklık arasındaki bu zorunlu bağın dayanağı ise –görüldüğü üzere- filozofun doğa kuramıdır. Zira bu bağlantıyı kavrayabilmek ve bu bağlantının da erdemle olan özsel bağını görmek için doğanın yasalarına kulak vermek gerekir. Erdem, doğaya uygun olana göre belirleneceği için hataların ya da kötülüğün kaynağının da doğaya aykırı olan şeyler olduğu düşünülebilir.

Seneca, doğaya uygun yaşamdan bahsederken insanların yaşarken başkalarına ve kendilerine yararlı olmalarını da bu kapsam içinde düşünür. Ama bunun için kişinin doğayı ve kendi doğasını anlamaya dönük bir çaba içinde olması ve bunu toplumsal olarak da edimselleştirmesi gerekir. Seneca bu çabayı “erdemini denemek” olarak nitelendirir. Öyleyse erdem, ne ulaşılması gereken bir idea ne de aşkın bir değerdir. O aklımız aracılığıyla ulaşabileceğimiz, şeylerin ve kendimizin doğasına ilişkin bilgi ve deneyimdir. Bu nedenle geçmişle de gelecekle de ilişkilidir. Erdemli olma çabasında olan kişi, geçmişin bilgisinden yararlanmayı bildiği gibi bu bilgiyi geleceğe doğru geliştirmeyi de bilecektir. Bu açıdan erdem bir zamanı yoktur. Dahası erdem olaylara bağlı değildir ya da “olaylar erdemi değiştirmez” ve erdem tereddüt ya da korku içermez. Zira rastlantısal değildir. Erdem, doğayı ve kendi doğasını kavrayan insanın bunlar arasında gördüğü zorunlu bağıntıya dayanır. Böylesi bir bilgi kuşkusuz mevki, para ya da bedensel hazlar ile çelişkilidir ve zaten bunlarla birlikte sürdürülebilir değildir. Bunun nedenlerinden biri mevki, para ya da bedensel hazlar peşinde koşmanın bizim diğer insanlarla ortaklığımızı ve eşitliğimizi de engelliyor olması açısından da doğamıza aykırı olmasıdır. Oysa “[g]erçek iyi’lerin bir tek amacı vardır: Doğaya uygun olmak. Bu, herkesin eşit nasibidir” (Seneca 2018: 229). Görüldüğü üzere iyi ya da erdem söz konusu olunca hareket noktası her zaman doğadır. Ekolojik olarak da

nitelendirebileceğimiz bu ahlak kuramından ortaya çıkarılabilecek oldukça somut ilkeler söz konusudur. Sözelimi, Seneca’ya göre bilge, “insan türüyle ortaklaşa paylaşmadığı hiçbir şeyi kendi malı saymaz” (Seneca 2018: 261). Öyleyse insanlar arasındaki eşitlik ve ortaklık her anlamda geçerli olmalıdır.

Erdemin bize öğrettiği şeylerden biri diğer insanlarla eşit ve ortak doğaya sahip olduğumuzdur ve tersi. İşte bu hakikati gerçekleştirme arzusu ve bu hakikatin gerçekleşmesi uğruna sürekli çabalamak erdemin temel belirtisi olduğu gibi bu aynı zamanda insanın kendine yapacağı en büyük iyiliktir. Çünkü insanın hem diğer insanlarla hem de doğayla olan ortaklığını kuşatacak bir kavrayışa sahip olmasını sağlayacak olan bilgi ile nasıl erdemli olacağını temin eden bilgi aynıdır. Yaşamı ve şeyleri bu genişlikte kavrayan insanın tek amacı ‘gerçeği bulmak’ olacaktır. Böylesi bir insan, yaşamı zamanına göre değil eylemlere göre değerlendirir. Zaten gerçeği bulma çabası, insana nasıl yaşaması gerektiği konusunda doğrudan yol gösterir. Tereddüt değil kararlılık, şüphe değil kesinlik hakim olmaya başlar. Bu nedenle ne salt teorik ne de salt pratik olarak görülebilecek olan felsefe, “yaşamın yasasıdır” (Seneca 2018: 377). Felsefe yoluyla ulaşacağımız erdem de gerçekliğin bilgisine dayandığı için eylem yoluyla hem erdemi edimselleştirmiş hem de onu ortaya koymuş oluruz. Cicero da erdemle eylem arasındaki ilişkiyi Seneca’ya benzer biçimde kurmuştur: “Erdemin övgüsü tümüyle eyleme dayanır” (Cicero 2016: 79). Dolayısıyla her ne kadar bireysel bir eylem aracılığıyla ortaya çıksa da, bireyselliği erdemin genelliğinden bir şey kaybettirmediği gibi onun bireysel tezahürü genelliğinin ya da ortaklığının da ifşasıdır. Dahası bu ortaklığı anlamayı ve gerçekleştirmeyi engelleyen her şeye karşı mücadele etmek ve onlardan kurtulmak da erdemin parçasıdır. Öyleyse sadece parçası olduğumuz gerçeğin bilgisine ulaşmak ve bu bilgiye göre yaşamak değil, aynı zamanda bu bilgiye ve ortaklığa ulaşmamızı engelleyen kişisel hırslardan, mülkiyet ve ün gibi şeylerden kurtulmak da erdemin zorunlu koşullarıdır.

Erdemin ne olduğu bilgisi erdemin ne olmadığı bilgisini de içerir.⁷ Erdem ile erdem olmayan, doğru ile yanlış arasındaki kesinliğin kaynağını ise yine doğa bilgisi teşkil eder. Zira doğa bize zorunlu olanın bilgisini verir ve bu bilgiden yoksunluğun rastlantısal olana teslim olmakla dolayısıyla içsel nedenlerle değil de sürekli dışsal nedenler tarafından belirlenmekle aynı şey olduğunu gösterir. Neleri istediğimiz, korkularımız ya da tutkularımızı belirleyecek olan da doğanın yasalarına ilişkin bilgisizliğimiz ya da rastlantıya teslim olmamız durumuyla belirlenecektir. Görüldüğü üzere doğaya ilişkin bilgilerimizle sahip olduğumuz duygular arasında doğrudan doğruya bir bağıntı söz konusudur. Bu bağıntı ise zorunluluk ilkesi üzerine tesis edilir. Bilgimizle duygularımız arasındaki bu zorunlu bağıntının doğasını kavramak, kendi doğamıza uygun bir yaşam sürmemiz açısından kritiktir. Zira yapıp ettiklerimizi belirleyen duyguların kaynağını bilmek kadar bizi özgürleştirecek duygular geliştirmek de bu bağıntının doğaya uygun biçimde kurulmasıyla mümkündür. Ne var ki biz çoğu zaman bu bağıntılar ve bu bağıntıların ortaya çıktığı düzlemi ihmal ederek yaşarız. Bunun nedenleri ise toplumsal varoluşumuzun tarihsel kuruluş biçiminde saklıdır.

Seneca, bilgelik için birçok telkinde bulunurken ve felsefe ile bilgelik, bilgelik ile erdem, erdem ile özgürlük arasındaki dolaysız bağa ilişkin nesnel argümanlar ortaya koyarken –ki buradaki nesnelliği onun doğa kuramı temin eder-, tüm bunların insanların içinde buldukları koşullarla birlikte düşünülmesi gerektiği konusunda sıkça uyarır. Zira içinde yaşanılan toplumsal koşullar da insanların neden erdemli ya da bilge olmadıklarını anlamak açısından zorunlu belirleyenlerden biridir. Bilge kişinin bu hakikati görmezden gelemeyeceğini, ki bu görmezden gelmenin bilgelikle çelişik olduğunu belirten Seneca’nın bu düşüncesini doğanın bizi toplumsal varlık kıldığı gerçeğine dayandırdığı kolaylıkla görülebilir. Öyleyse bilgelik, sadece doğaya ilişkin bir bilgi ile değil toplumsal varoluşumuza ilişkin araştırmanın da bu bilgiye içkin olduğunu

⁷ Erdem konusundaki bu tespite benzer bir tespiti Spinoza doğruluk için yapar: “Doğruluk gene Doğruluk yoluyla, yani kendisi yoluyla belli olduğu gibi, Yanlışlık da gene Doğruluk yoluyla açıklık kazanır.” (Spinoza 2015: 112).

gösterir. Seneca’nın birey, doğa ile toplum arasında gördüğü bu birliği, Seneca’nın kendinden önceki filozofların yeterince kuramadığı ya da böylesi bir birliği reddettiği bilinir. Bilgelğin sadece kimi insanlara mahsus olabileceği –ki bu argüman genelde o insanın doğasına atfedilerek gerekçelendirilir- ve bu insanların da olabildiğince toplumsal yaşamdan uzak durması (Herakleitos) ya da toplumsal yaşama hükmedecek bir konuma sahip olması gerektiği (Platon) tarzında düşünceler, Seneca öncesinde olduğu gibi Seneca’dan sonra da oldukça yaygın biçimde savunulmuştur. Seneca’nın bu düşüncenin dışında ya da karşısında yer almasına kaynaklık eden felsefi özgünlüğünün ise onun doğa ve erdem kuramı arasında kurduğu özsel bağıntıda yattığı sarıh biçimde görülmektedir. Bu özgünlüğün ekolojik etik açısından da önemli katkıları olduğunu yineleyelim. Nihai olarak bu katkıdan yola çıkarak kimi ekolojik etik ilkeler ortaya koymayı deneyebiliriz.

Sonuç

Seneca’nın bilgelik ve erdem kuramının doğa bilgisine dayandığını, insanın nasıl bir varlık olduğu ve onun bilgelğinin koşullarının doğrudan doğruya doğanın ne olduğu ve onu nasıl bilebileceğimizle ilintili olduğunu gördük. Buradan yola çıkarak ortaya konulan ilkelere biri –ki bu ilkenin ekolojik bir etiğın ilkesi olarak görülebileceği söylenmişti- şuydu: “[D]oğasıyla uyum içinde yaşamak ile doğayla uyum içinde yaşamak bir ve aynı şeydir.”Doğa bilgisinin bize temin ettiği bir başka hakikat ise insanın doğası gereği yani zorunlu olarak toplumsal bir varlık olduğuydu. Seneca, bilgelğın tanımı açısından Herakleitos’a benzemektedir. Ne var ki Herakleitos’un bilgelğın ve erdemın insanlarla birlikte gerçekleştirilebileceği konusundaki “kötümserliğı”nin aksine Seneca, bilgelğın herkesle ve her şeyle ilişkimizde kurucu ve kendiliğinden bir işlevi olduğuna dikkat çeker ve bu açıdan Herakleitos’tan ziyade

Demokritos’tan yararlanmamız gerektiğini vurgular.⁸ Zira erdem bireysel, toplumsal ve doğal bir bütünlüğe sahiptir.⁹

Bilgelik tanımında doğanın temel alındığı ve bu temelden hareketle tesis edilen bir birey ve toplum kuramının, bilgelikğin yalnızlık ve üstünlükle ilişkilendirildiği diğer felsefelerden oldukça farklı sonuçlara ulaşacağı aşikâr. Bilgelik –ve dolayısıyla felsefe-tanımlarındaki bu farklılığın tezahür ettiği alanlar ise toplum ve siyaset kuramları olmuştur. Sözgelimi Platon, toplumu yönetenlerin filozoflar olması gerektiğini söyler ve bu argümanı insanların doğalarındaki farklılıklarla temellendirmeye çalışır. Toplumsal yapı içinde doğal bir hiyerarşi olması gerektiğini düşünen Platon, bu hiyerarşiyi de yine doğa ve varlık kuramına dayandırır. Doğanın gerçek varlık olarak kabul edilmediği ve gerçek varlığın doğaüstü bir varlık alanı olarak kabul edildiği bir ontolojide bu ayrım üzerinden geliştirilecek hiyerarşilerin uygulaması da kuşkusuz siyaset sahnesinde görünür olur. Yine böylesi bir ontolojinin bir uzantısı olarak insanların doğalarında görülen farklılıklara dayalı bir hiyerarşi, herkesin bilge olabileceği yönündeki olanağı başından itibaren hükümsüz kılacaktır. İşte bu noktada Seneca’nın felsefesinin ve bilgelik kuramının ekolojik açıdan ve her insanın hakikatin bilgisine ulaşabilmesi

⁸ Seneca, erdemle neşe arasındaki bağlantıda da Demokritos ile Herakleitos’u örnek verir :“Demokritos’a Herakleitos’tan daha çok öykünelim. Çünkü sonuncusu halkın karşısına kaç kez çıksa ağlardı, diğeri gülerdi; Herakleitos’a, yaptığımız her şey zavallılık olarak görünürdü, Demokritos’a saçmalık olarak. Öyleyse her şeyi hafifletmek ve ferah bir ruhla bunlara katlanmak gerekir; yaşama kederlenmek yerine, gülmek daha insancıldır. İnsan soyuna, onun için yas tutandan daha çok, ona gülmenin layık olduğunu da ekle!” (Seneca 2014: 115). Stoacı felsefenin genelinde görülen neşeye ve gülmeye dönük bu olumlamanın, geleneksel felsefede çok da kabul görülebilecek bir yaklaşım olmayacağı aşikâr. Ne var ki neşenin ve gülmenin felsefi bir araştırmasını yapmak felsefede yöntem tartışması açısından da çarpıcı sonuçlara ulaşmamıza neden olabilir. Sözgelimi Sema Ülper Oktar, Bergson’un düşüncelerinden de yararlanarak gülme üzerine felsefi bir değerlendirme yürüttüğü yazısında gülmenin kolektif varoluşumuz açısından kurucu işlevine vurgu yapar: “Bergsoncu ifadeyle birleştirici ve sınırları kaldırıcı gülme daima toplumsal gülme, kolektif gülme olacaktır. Özetle gülme toplumsal ve tarihsel bir ortaklaşma zemnidir” (Ülper Oktar 2018: 315). Öyleyse Seneca’nın doğamız gereği sahip olduğumuz toplumsal ve ortak varoluşumuzu olumlamak yönündeki düşüncesinin de gülme ve neşeye özsel bir bağıntısı olduğunu söyleyebiliriz.

⁹ Erdemin bütünlüğü onun sadece insan açısından sahip olduğu toplumsal ve doğal boyutları ile düşünülmez. Erdem bir bütündür ve “hiçbir erdem bir erdemin karşısında yer almaz” (Seneca 2014: 71). Bu yüzden de ona ancak bir bütünlük içinde sahip olunabilir: “Erdem tekildir ve bölünmez. Erdeme kısmen sahip olunamaz; insan ya erdemlidir ya da değildir” (MacIntyre 2001: 120). Dahası şayet erdem varsa zaten herkes onu görebilir: “Çünkü erdem, anlaşılmaz olsa bile asla gizlenmez, aksine belirtirleri ni çevreye yayar; layık olan herkes, onu izlerinden anlayacaktır” (Seneca 2014: 92).

açısından doğal bir eşitliğin olduğu yönündeki özgün yaklaşımı –ki bu klasik felsefedeki genel eğilimlere göre bir özgünlüktür- daha da belirginleşir.

Seneca’nın bilgeliği doğanın bilgisine sahip olmakla koşullu görmesi ve bu bilginin bizim doğamıza ilişkin bilgi ve erdem için de zorunlu temeli teşkil ediyor olmasından yola çıkarak güncel ekolojik tartışmalarına katkısı olabileceğini düşündüğümüz kimi sonuçlar ve ilkeler ortaya koyabilir, bu sonuçlar ve ilkeleri şöyle özetleyebiliriz:

- Bireyselliğin doğal bir dayanağının olması, bireyselliğimizi ancak doğa aracılığıyla edimselleştirebileceğimizi ve yetkinleştirebileceğimizi gösterir. Her şeyin her şeyle zorunlu bir bağıntı içinde olduğu yönündeki ontolojik gerçekten hareketle, doğada bizim dışımızdaki diğer bireylerin de bireyselliklerini edimselleştirebilmesinin ve bunun bizim edimlerimiz açısından bir sınırı zorunlu kılmasının, erdemin ontolojik koşullarından biri olduğu sonucuna ulaşılabilir.

- Felsefenin, şeylerin doğasını araştırmak olduğu ve bu araştırmanın nasıl yaşayacağımız konusunda esas rehberimiz olacağı nesnel bir gerçekliktir ve bu bilgi doğanın bilgisine dayanır. Öyleyse şeyleri ve onlarla bütünlük içinde olduğumuzu bildiğimiz sürece bu bütünlüğü bozmaya değil bilakis korumaya ve çoğaltmaya dönük bir varoluş çabası içinde oluruz.

- Doğamız gereği toplumsal bir varlık olmamız, mutluluğumuzu ve özgürlüğümüzü ancak toplumsal olarak gerçekleştirebileceğimizi duyurur. Doğanın bir parçası olmamız ise, bireysellik ve toplumsallık dışındaki hiçbir aidiyetin (ırk, ulus, milliyet, cinsiyet vs.) ontolojik varoluşumuzu açıklayamayacağını gösterir. Bu tarz aidiyetlerin doğal ve toplumsal varlığımızın önüne geçmesinin ise tarihsel nedenleri vardır ve bu aidiyetler sadece bu nedenler uyarınca açıklanmalı ve anlaşılmalıdır.

- Erdem, şeyler arasındaki zorunlu bağıntıyı ve birliği görme ve edimselleştirme olarak tanımlanmakla birlikte, felsefe gibi o da herkese ortaktır. Bu ortaklık da ekolojik bir ilke olarak düşünülebilir.

• Mülkiyet bir tür kendimizden vazgeçme biçimi olduğu için doğayla kurduğumuz ilişkide bu sınırı gözetmek bizim yararımızdır. Yani doğadaki şeyleri mülk edinme gibi bir hırs doğamızla çelişik olduğu için, doğayı sınırsız bir kullanım ve mülkiyet nesnesi olarak görmek, erdeme aykırı olduğu gibi mutsuzluğun ve korkunun da kaynağıdır.

Nihai olarak bu sonuçlar ve ilkeler, ekolojik bir etik üzerine düşünürken Seneca’nın doğa ve erdem anlayışından yola çıkarak geliştirilmiş öneriler olarak düşünülmelidir. Zira genel olarak Stoacıların özel olarak da Seneca’nın bilgelik anlayışını doğanın bilinmesi ve doğayla birlik olunması yönünde bir erdem üzerine tesis etmesi, ekolojik etik tartışmalar açısından önemli katkılar sunabilir.

KAYNAKÇA

ARSLAN, Ahmet (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 4. Basım, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BALTZLY, Dirk (2003). “Stoic Pantheism,” *Sophia*, 42 (2), 3-33.

BRAD, Inwood (2005). *Reading Seneca / Stoic Philosophy at Rome*, New York: Oxford University Press.

BRUN, Jean (2003). *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları.

CİCERO (2014). *Yükümlülükler Üzerine*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

CİCERO (2016). *Stoacıların Paradoksları*, çev. Serap Gür Kalaycıoğulları & Ceyda Üstünel Keyinci, Ankara: İmge Yayınları.

CİCERO (2016). *Her Şey Bitmek İçin Başlar*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Aylak Adam Yayınları.

ERKİZAN, H. Nur ve A. Kadir ÇÜÇEN (2013). *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, 1. Basım, Bursa: Sentez Yayıncılık.

HAZLITT, Henry (1984). *The Wisdom Of The Stoics, Selections from Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius*, Edited by. Francesand Henry Hazlitt, United States: University Press of America.

MACINTYRE, Alasdair (2001). *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler & Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

SENECA (2007). *Dialogues and Essays*, trans. by John Davie, Oxford University Press.

SENECA (2007). *Phaedra*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

SENECA (2014). *Doğa Araştırmaları*, çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Jaguar Yayıncılık.

SENECA (2014). *Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

SENECA (2014). *Hoşgörü Üzerine*, çev. Bedia Demiriş, İstanbul: Doğubatı Yayınları.

SENECA (2014). *Ruh Dinginliği Üzerine*, çev. Bedia Demiriş, İstanbul: Doğubatı Yayınları.

SENECA (2015). *Latince Güzel Sözler Antolojisi* (içinde), çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Alfa Yayınları.

SENECA (2018). *Ahlak Mektupları / Epistulae Morales*, çev. Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar Yayınları.

SPİNOZA (2011). *Ethica / Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.

SPİNOZA (2015). *Kısa İnceleme*, çev.Emine Ayhan, Ankara: Dost Yayınları.

ÜLPER OKTAR, Sema (2018). “Toplumsal Bir Muhalefet Tarzı Olarak Gülme,” *Beytülhikme Dergisi*, 8(I): 303-317.