

HAKEMLİ MAKALELER/Refereed Articles

Siyaset Felsefesinde Phronēsis ve Sōphrosynē Kavramlarına Kent-Beden Analjisi Üzerinden Bir İnceleme

Esra YALAZI*

Makale Geliş / Recieved: 09.10.2022
Makale Kabul / Accepted: 14.06.2023

Öz

Günümüzün ekonomik ve iklim krizleri, bireylerin aşırı taleplerini toplumsal yararın önüne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Aşırı taleplerin toplumsal önceliklerle dengelenmesi adına modern siyaset felsefesinin temel dayanağı ise Gadamer'in Aristoteles'ten esinlendiği sağduyu (phronēsis) kavramıdır. Bilimsel (ya da felsefi) akıldan ziyade pratik aklı önceleyen ve müzakereci bir siyaseti öngören kavram, bilimsel doğruyu veya teknolojik araçları değil, toplum olarak varılabilecek orta noktaya erişmeyi öncelikli olarak hedeflemektedir. Bununla birlikte Strauss'un Oikonomikos'u yorumlamasından hareketle Aristoteles'in phronēsis kavramının Ksenophon'un ölçülülük (sōphrosynē) kavramıyla örtüşebileceği düşünülmektedir. Buna göre Gadamer'in Aristoteles okumasının Ksenophon'un Oikonomikos (Ev İdaresi Üzerine) eseriyle birlikte okunduğunda daha çok zenginleştirilebileceği öngörülmektedir. Bu eserle liderlik etme ve yönetme bilgisinin dayanaklarını ortaya koyan Ksenophon eylemlere etik bir bağlam kazandırmakta, bunu da Atina demokrasisinin tarafları olan aristokrat sınıfın zanaatkar sınıfı karşı bir argümanı olarak sunduğu güzel ve erdemli (kalos k'agathos) olma değer sistemi üzerine inşa etmektedir. Diğer yandan hem Aristoteles'in hem de Ksenophon'un sağduyuya ilişkin kavramlarının arka planında antik Yunan toplumunun mutluluk

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, eyalazi@yahoo.com, ORCID: 0000-0001-9708-6223.

Künye: YALAZI, Esra, (2023). Siyaset Felsefesinde Phronēsis ve Sōphrosynē Kavramlarına Kent-Beden Analjisi Üzerinden Bir İnceleme, *Dört Öge*, 23, 15-45. <http://dergipark.gov.tr/dortoge>.

(*eudaimonia*) ve sağlık hedeflerinin (*telos*) var olduğu ve siyasi imgelerinin kent (*polis*) ve insan bedeniyle ilişkili olduğu görülmektedir. Bu tür beden ve kent analogileri, antik toplumda siyasi imgeler için kullanılırken tıp sanatını da idare sanatıyla analogi yoluyla ilişkilendirmektedir. *Xenophon* da *Aristoteles*le birlikte beden ve ruh ilişkisini o dönemin kent devleti siyaseti içerisinde iyi hayatı vurgulamak için kullanmıştır. Günümüzde ise küresel bir kent haline gelen medeniyetin, doğayla ilişkisinin kurgulanmasında sürdürülebilir bir iyi hayat tanımlanması ihtiyacı bulunmaktadır. Bu çalışmada *Gadamer*'in sağduyu kavramı *Oikonomikos*'un sunduğu çerçeve ile yorumlanarak günümüz insanı için iyi hayatın tanımlanmasında antik siyasi analogilerin ışık tutabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Pratik akıl, *phronēsis*, *sōphrosynē*, siyaset felsefesi, beden analogisi.

An Inquiry to Concepts of *Phronēsis* ve *Sōphrosynē* through City-Body Analogy in Political Philosophy

Abstract

Today's economic and climatic crises arise from individuals' bringing their extreme demands prior to the social well-being. In order to balance excessive demands with social priorities, the basic premise envisaged by modern political philosophy is *Gadamer*'s concept of prudence (*phronēsis*) inspired from *Aristotle*. The concept, prioritizing practical wisdom rather than scientific (or philosophical) wisdom, envisages a deliberative policy, but seeking the midpoint towards scientific truth to be reached with the society. However, with *Strauss*'s interpretation of *Oeconomicus*, it is evaluated that *Aristotle*'s concept of *phronēsis* can overlap with *Xenophon*'s concept of moderation (*sōphrosynē*). Accordingly, it is thought that *Gadamer*'s reading of *Aristotle* can be enriched when read together with *Xenophon*'s *Oeconomicus*. *Xenophon*, revealing foundations of the knowledge of leadership and management with this work, gives an ethical context to actions, with the value system of being beautiful and virtuous (*kalos k'agathos*), presenting as an argument of the aristocratic class, against the craftsman class, in the Athenian democracy. Meanwhile, at the background of both *Aristotle*'s and *Xenophon*'s concepts of prudence, the happiness (*eudaimonia*) and health goals (*telos*) of the ancient Greek society rests and their political images are related to the city (*polis*) and the human body. While using body and city analogies for political images the ancient society puts the art of medicine in analogy with the art of administration. Along with *Aristotle*, *Xenophon* used the body and soul analogy to emphasize the good life in the city-state politics of that period. Today, there is a need to define a sustainable good life in constructing the relationship of civilization, which has almost become a global

city, with nature. In this study, Gadamer's concept of prudence is interpreted with the framework of Oeconomicus and it is tried to be shown that ancient political analogies can shed light on the definition of good life for today's people.

Keywords: Practical wisdom, phronēsis, sōphrosynē, political philosophy, body analogy.

Giriş

Piyasa ekonomisinin alternatifsiz tek ekonomik gerçek olarak algılandığı günümüzde, aşırı taleplerin ekonomik krizleri tetiklediğine tanık olmaktayız. Aynı sorumsuzlukla tükettiğimiz dünya kaynaklarının sınırsız olmadığını da yaşadığımız çevre felaketleri sayesinde anlayabiliyoruz. Bu noktada daha sağduyulu ve sürdürülebilir bir yaşam tarzı arayışı ekonomi ve siyaset felsefesinin gündemini işgal etmektedir. Dolayısıyla, bireylerin ekonomik davranışları üzerindeki sınırlandırmalar kaldırılrsa bile piyasanın bir “görünmez el” tarafından düzenleneceğini savunan Adam Smith'in kapitalizmin esaslarını ortaya koyarken hangi fikirlere dayandığına dair sorgulamalar artmaktadır. Esasen bir ahlak filozofu olan Smith'in *Ahlaki Duygular Teorisi* eseri bu merakı gidermektedir. Buna göre, Smith'in bireylerin ekonomik tercihlerini ahlak felsefesiyle temellendiren Stoacı yaklaşımının kökeninde, Aristoteles'in sağduyulu birey (*phronimos*) kavramının yattığı görülmektedir (Vivenza, 2001, s. 83). Sağduyu ya da aklı başındalık olarak çevirebileceğimiz *phronēsis*'in,¹ her ne kadar Aristoteles'e göre tüm çerçevesiyle herkesin sahip olabileceği bir erdem olarak görülme de sermayenin sadece kendi çıkarını değil toplu refahı da gözetebileceğini varsayan Smith'in hedefiyle kısmen örtüşmüş olduğunu çıkarsayabiliriz:

“Şimdi bireyin kendi çıkarını bilmesi bir bilgi türü olabilir, ancak birçok ayrımı vardır. Görünüşe göre, insanlar kendi işini bilen ve kendi işine bakan bireyi “sağduyulu”, (*phronimos*) politikacıları ise birçok işle ilgilenen meşgul adamlar olarak görürler... Zira insanlar kendi kendileri için iyiliği araştırırlar ve bunu yapmak gerektiğine inanırlar. Böylece bu inanç ‘sağduyulu’ (*phronimos*) kelimesiyle kendi çıkarının bilincinde olanların kastedilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte muhtemelen gerçekte bir birey (evi ve kentine ilişkin) ev idaresi ve devlet yönetimi olmadan kendi refahını sürdüremez. Dahası bireyin kendi

1 Aristoteles, *phronēsis* kavramını tanımlarken bu özelliğe sahip kişilerden (*phronimos*) yola çıkar: “Kimlere aklı başında (sağduyulu) denildiği üzerinde tefekkür ederek sağduyu/aklı başındalık konusunu kavrayabiliriz. Aklı başında kişi deyince, sağlığa ve bedeninin gücüne ilişkin konulara odaklananları değil, bütünüyle iyi bir yaşam sürmeye dair kendisi için nelerin iyi ve yararlı olduğu konusunda yerli yerinde karar verebilen bir kişiyi anlıyoruz.” (Arist. *Eth. Nic.* 1140a24-28)

işini nasıl yürüteceği konusu da tam net değildir ve üzerinde düşünülmesi gerekir” (Arist. *Eth. Nic.* 1141b33-1142a1-10).

Bununla birlikte demokrasi içinde yaşayan modern toplumda kendi çıkarlarını güden bireylerin omuzlarına bu erdemin yüklenmesi ağır gelmiş olsa gerektir. Zira belki de teoriyle uygulama arasındaki bu tutarsızlık yüzünden serbest piyasa ekonomisinin biteviye tekrarlanan krizlerini gözlemlemekteyiz. Buna karşılık 60’lı yıllarda siyaset biliminde davranışsal (behavioralist) eğilimlerin çoğulcu demokrasiyi ezmesine karşı getirilen eleştirilere cevaben Gadamer’in Aristoteles’i felsefi hermenötik olarak yeniden yorumlaması sayesinde *phronēsis* kavramı yeniden hatırlanmıştır. Gadamer’in benimsediği *phronēsis*; Aristoteles’in *phronēsis* hakkında felsefi ya da bilimsel bilgi (*epistēmē*) ile ameli bilgi (*tekhne*) arasındaki bir bilinç seviyesinde gördüğü, “insanlara ilişkin için iyi ve kötü şeyler hakkında doğrulara sahip, akılla birlikte giden eyleme dönük bir nitelik” tanımı aracılığıyla açıklanabilir (Arist. *Eth. Nic.* 1140b.1-5). Bu durumda *phronēsis*’i, evrensel olarak geçerli genellemeler olan felsefi bilgi ile kendine özgü durumların arasını bulan ve eyleme geçerken hangi teknik araçların kullanılması gerektiğini bilmek şeklinde anlaşılabilir pratik bir bilgi olarak tanımlayabiliriz (Duvénage, 2015, s. 79).

Bununla birlikte geçmiş filozofların fikirlerinin siyaset felsefesi bağlamında günümüz meselelerine ışık tutabilmesi için öncelikle bir tarih felsefesi geliştirmek gerekmektedir. Bu minvalde Frazer’dan aktaran Faure (2013, s. 213-217), günümüz için geçerliliği veya uygulanması niyeti olmadan (aksini anakronizm olarak görerek) bunları çalışmayı tarihselci (historicist ya da Cambridge ekolü), ilerlemeci (progressive) bir tavırla geçmiş primitif kabul eden gayritarihselci (ahistoricist veya Oxford ekolü) ve (geçmiş değersiz kılmanın günü de değersiz kılacağından hareketle) bir nevi temel insanlık değeri kabulüyle geçmişin öngörülerinden istifade edilmesini savunan *ötetarihselci* (transhistoricist) duruşlar şekline özetleyerek *phronēsis* kavramının yeniden hatırlanmasını *ötetarihselci* bir tavır olarak tanımlamaktadır. Bedeni ve ruhuyla insan doğasının tarihsel süreçte kıyaslanabilir zorluklarla karşı karşıya olabileceği kabulüyle bu yaklaşımın yadsınmaması gerektiğini değerlendirmekteyiz.

Tarihselci tavra karşı eleştiriler geliştiren Leo Strauss da *ötetarihselci* bir siyaset filozofu olarak kategorize edilebilir. Strauss, çağlar üstü olarak gördüğü adalet, şefkat gibi evrensel insani değerlerin her dönemde farklı sınamalarla karşılaştığını belirterek asıl olanın evrensel değerlerin sorgulanması olduğunu ifade etmektedir. Collingwood ve diğer tarihselcilerde bu sorgulamanın kayıp olduğunu, örneğin Collingwood’un evrenselliğinde eylemin özel durumuna eğilmekten erekerin kaybolduğunu belirtmektedir. Yani, her duruma göre, o duruma özgü

“iyi hayat” tanımlaması yapılmadığı müddetçe (eylemin gerekçesi olarak) iyi hayat sorgulamasının kısır kalacağını söylemektedir. Collingwood’un bu sorguyu, ait olduğumuz toplumun mutlak önermeleriyle zaten cevaplandığını söyleyerek değersizleştireceğini ama ait olduğumuz kültür veya toplum kriz içerisinde ve değerleri kayboldu ise Collingwood’un böyle bir duruma karşı hiçbir duruş geliştirmedğini ifade etmektedir (Strauss, 2018, s. 158-159).

Siyaset felsefesinin önemli bir ismi olan Leo Strauss’un (1998, s. 84) güncel sınamalara karşı antik filozofları (ve özellikle Ksenophon’u) önemseyen bir tavrı olduğu kesindir: “Çağımız, insani olan her şeye daha evvelki tüm çağlardan daha açık olması ile övünmektedir, ama kesinlikle Ksenophon’un büyüklüğüne karşı kördür. Niyeti öyle olmasa bile Ksenophon’u okuyan ve dönüp yine okuyan birisi çağımız hakkında büyük keşifler yapabilir.” Bu bağlamda Sokrates’e dair Strauss’un (1998, s. 86) kısa ve muğlak açıklamasından çıkarabileceğimiz sonuca göre, bir filozof olarak felsefi bilgiyi önemsedğini bildiğimiz Sokrates, Ksenophon’un zaviyesinden bakıldığında aslında öğrencilerine Gadamer’in gündeme getirdiği sağduyulu birey (*phronimos*) olunmasını tavsiye etmektedir. Zira Strauss’un altını çizdiği Ksenophon’un Sokratesi, ona danışanlara güzel ve erdemli (*kalos k’agathos*) bir bireye uygun bilgileri kendi bilebildiği kadarıyla öğretir, bilemediklerini de bunu bilenlere götürürdü ve onlara bu bilgileri bilmeleri gerektiği kadarıyla öğretirdi. Yani güzel ve erdemli bir birey geometri, astronomi, göğe ilişkin (ya da meteorolojik), aritmetik ve tıp bilimlerini (*epistēmē*) karşılaştığı sorunları çözebilecek kadar bilmeli ama ötesine geçmemelidir (Xen. Mem. 4.7). Nitekim Ksenophon’un *Ev İdaresi Üzerine (Oikonomikos)* eserindeki anlatısında Sokrates, ev idaresi sanatının inceliklerini öğrenmek isteyen Kritobulos’a, tarım işleri ve ev idaresi hususunda deneyimli, yurttaşlar arasında örnek yurttaş diye bilinen, güzel ve erdemli bir adam (*kalos k’agathos*) örneği olarak tanımladığı Iskhomakhos’u anlatacaktır (Xen. Oec. 6.13vd). Bu örneklerden çıkaracağımız sonuca göre Strauss’un argümanı takip edildiğinde, Gadamer’in altını çizdiği Aristoteles’in sağduyulu birey (*phronimos*) kavramının Ksenophon’un güzel ve erdemli (*kalos k’agathos*)² kavramıyla örtüştüğü ya da bunun bir anlamda prototipi olduğu yargısına varılabilir.

2 Söz konusu kavram (*καλὸς κἀγαθός* ya da *καλοκἀγαθός*), daha çok fiziksel olarak güzel ve iyiyi karşılayan *kalos* sıfatıyla ahlaki olarak iyi ve erdemli olanı ifade etmek için kullanılan *agathos* sıfatının yan yana gelerek birleşmesiyle elde edilmiştir, ilk kullanımına Herodotos’ta (1.30) rastladığımız bu kavram, MÖ 5. yüzyılda ulaşılması gereken bir yurttaşlık ideali olarak edebi ve felsefi metinlerde karşımıza çıkar. Hem bedenem hem de ahlaken erdemli olmaya, akıl ve bedenim uyum içinde olmasına da karşılık gelir; zaman içinde kusursuz bir beyefendi idealine yaraşır özellik ve eylemleri ifade etmek için de kullanılır (*kalokagathia*). *Kalos k’agathos* Türkçeye belki “adam gibi adam” şeklinde çevrilebilir, ancak metin için de iyi anlamını da karşılayacak şekilde “güzel ve erdemli” çevirisi tercih edildi. Kavram hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk., Reid, 2022, s. 121-134.

Bu yargıyı destekleyebilecek bir başka kanıt da *phronimos* ve *kalos k'agathos* kavramlarının sonraki yüzyıllarda bir arada anıldıkları başka bir metindir. MS 2. yüzyıl hekim ve düşünürü Galenos'un *Her Bireye Özgü Ruhun Eğilimlerinin (Zaafklarının) Teşhis ve Tedavisi (Peri diagnōseōs kai therapeias tōn en tē hekastou psikhē idiōn pathōn)* adlı eserinde bu kavramlar, daha ziyade Stoacı bir mentorluk görevi için başvurulacak bireyin özellikleri arasında sayılmaktadırlar (Gal. *Aff. Pecc. Dig.* 5.4.12-5.5.11).³ Her ne kadar doğrudan birbirinin eşleniği olarak sunulmasa da her iki kavram aynı amaca hizmet eden bir şekilde anılmaktadır. Galenos, tıbbi hedefleri de olabilecek bir biçimde, felsefi terapi edebi türüne örnek olarak gösterilebilecek bu eserde döneminin Stoacı-Epikürosçu tavrını Platoncu-Aristotelesçi bir bağlam içerisinde sunmaktadır (Gill, 2019, s. 138). Kendine özgü bir Platoncu olan Galenos'un *kalos k'agathos* kavramının, daha ziyade Platon'un "bir kimsenin evini ve kentini en iyi şekilde idare etmesi" için gereken öğretiler müzakere bilgisi (Pl. *Prt.* 318b-319a) tanımıyla örtüştüğü değerlendirilebilir. Ancak Ksenophon'daki kadar merkezi konumda olmayan bu vurgunun, Aristoteles'in sağduyu kavramının oluşumuna olan etkisinin sınırlı olacağını da öngörmek gerekmektedir. Hatta sunulduğu Stoacı bağlamın, kavramı Gadamer'inkinden ziyade Adam Smith'in anlamlandırmasına hizmet ettiği bile düşünülebilir.

Strauss'un Ksenophon'unun güzel ve erdemli bireyinin (*kalos k'agathos*), Gadamer'in Aristotelesi'nin sağduyulu bireyinin (*phronimos*) prototipi olduğu önermesinin, metinler arası kıyaslama aracılığıyla incelenmesi ve doğruluğunun teyit edilmesi halinde siyaset felsefesi açısından değerli olabilecek olan bu katkıya filolojik bir dayanak temin edilebilecektir. Öyle ki Pollock'un (2009, s. 950-951) saptadığı üzere tarihteki anlamın filolojik incelenmesi; metinsel (*textual*) anlam, bağlamsal anlam (*contextual*) ve filoloğa (burada Gadamer ve Strauss'a) özgü anlamın ortaya konmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada Aristoteles ve Ksenophon'un sağduyu arayışlarının Gadamer ve Strauss sayesinde toplumda bıraktığı etkiyi incelemeye çalışacağız. Pollock, metinsel ve bağlamsal incelemeyi Giambattista Vico'nun *verum – certum* ayrımına, yani apriori bilgi ve gözlemsel bilgi farklılığına dayandırmaktadır: başka bir deyişle felsefe ve filolojinin ilgi alanlarına. Ama *verum* olana yüklenen anlam *certum* olanı da nasıl inceleyeceğimizi tanımladığından filoloğun metinden çıkararak hâkim kıldığı anlam ya da Gadamer'in tabiriyle *applicatio*, metnin tarihselliği ve alınması (*reception*) arasındaki dengeye, ya da filoloğun kendi tarihselliğine dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Sırasıyla bu

3 "Tüm yaşam boyunca ve tüm sanatlarda her insan şöhret ve fark açısından büyük olan eylemleri tanıyabilir, ancak küçük ayrımlar konusunda sadece sağduyulu/aklı başında (*phronimos*) ve mahir kimseler (*tekhnitēs*) söz sahibidir. Böylece bu kişiler ruhun hatalarını ve zaafklarını bilirler...Güzel ve erdemli (*kalos k'agathos*) olmayı isteyen bir kimse bireye özgü pek çok hatayı tanıması gerektiğini anlamalıdır" (Gal. *Aff. Pecc. Dig.* 5.4.12-5.5.11).

üç alanda yapılacak incelemeler önerilen sağduyu kavramının filolojik gerçekliğini ortaya koyacaktır. Ancak Pollock'un (2009, s. 960) filolojik anlamın siyasi sonuçları olduğu yargısı, bizi siyaset felsefesinin alanına ya da iki disiplinin keşim kümesine götürmektedir. Bu küme Pollock'un Gadamer okumasıyla tutarlı olarak yine Gadamer'in (2013, s. 318) filolojik hermenötik süreci içerisinde incelenebilir: anlama (*subtilitas intelligendi*), yorumlama (*subtilitas explicandi*), uygulama (*subtilitas applicandi*). Sağduyu kavramının siyasi ve filolojik keşimi böylece bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Phronēsis ve Sōphrosynē Kıyaslaması: Felsefi anlam

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik (Ēthika Nikomakheia)* eserinde detaylı olarak tanımlanan Yunanca *phronēsis* (sağduyu) kavramı Gadamer tarafından Almanca "pratik bilgi" ya da "hikmet" (*praktisches wissen*) ya da "birinin kendini doğru değerlendirmesi" olarak çevrilmiştir (Faure, 2013, s. 199). Aristoteles Gadamer'e yeterli malzemeyi vermiştir ve kendini bilmenin etik bir erdem olduğu kadar akli bir karşılığı olduğu da ortadadır:

"Buna göre erdem tercihle belirlenen bir özelliktir, bize göre ortada (arada) kalan ve akılla tanımlanan, öyle ki pratik hikmet sahibi (sağduyulu) bireyin (*phronimos*) tanımlayacağı gibi bir özellik. Erdem aynı zamanda iki kusurun arasında kalmaktır, biri aşırılığa ilişkin, diğeri yokluğa ilişkin; ötesi orta yoldur zira arzular ve eylemler bakımından bazıları az gelir, bazıları ise olması gerekeni aşar, ama erdem orta yolu keşfeder ve tercih eder. Böylece varlığı ve ne olduğuna ilişkin tanımlar bakımından erdem bir orta yoldur ama en iyisi bakımından ve bir şeyi iyi (güzel) yapmak bakımından aşırıya gider" (Arist. *Eth. Nic.* 1106b.36-1107a8).

Bu bağlama Ksenophon'un da işaret ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin *Anılar (Apomnēmoneumata)* eserinde; "adalet ve diğer tüm erdemler hikmettir/bilgeliktir (*sophia*)" diyen Ksenophon'un Sokratesi, "adalet ve erdemle yapılmış tüm faaliyetlerin güzel ve erdemli olduğunu (*kala k'agatha*), güzel ve erdemli olanları bilenlerinse bunların yerine başka hiçbir şey tercih edemeyeceğini" (Xen. *Mem.* 3.9.5) belirterek erdemleri kendinde toplayan ve vardığı noktada kendini bilmek anlamına gelen hikmet kavramını, sağduyuyla benzer bir biçimde kullanmış görünmektedir. Böylece, Gadamer'in Aristoteles'inkine benzer biçimde, Ksenophon'un Sokratesi'ne göre, 'doğru tercih doğruyu bilmek kadar bireyin kendisini bilerek doğruya ne oranda erişebileceğinin orta noktasını bulmak' anlamına gelmektedir (Bjelde, 2021, s. 573-574).

Bununla birlikte Ksenophon, Sokrates'in hikmet (*sophia*) ve kendine hâkim olmak (*sōphrosynē*) [ya da ılımlılık, ölçülülük yani bir nevi orta yolda olmak] kavramları arasında bir ayırım yapmadığını belirterek farklı yollar arasından güzel ve erdemli olandan başkasını seçenin ne hikmet sahibi ne de kendine hâkim bir kişi olduğunu vurgulamaktadır (Xen. *Mem.* 3.9.4). Yani benzer biçimde Ksenophon'un *sōphrosynē*⁴ kavramının Aristoteles'in *phronēsis* kavramının öncülü olduğu kabul edilebilir.⁵ Ancak, *sōphrosynē* Aristoteles'in ayrı anlamda kullandığı bir terimdir. Zira Aristoteles ruhu üç boyutlu (bitkisel, hayvansal ve akısal) olarak tanımlamış ve bitkisel-hayvani tarafı ahlaki olarak ayırıştırarak kendine hâkim olma (*sōphrosynē*) erdemini bu boyutun meselesi haline indirgemıştır. Sağduyuyu (*phronēsis*) ise akli olan erdemler arasında öngörmüştür (Arist. *Eth. Nic.* 1103a4-11). Yani Ksenophon'un *sōphrosynē* kavramı, Aristoteles'in *sōphrosynē* ve *phronēsis* kavramlarının ayrışmamış bütünü gibidir.

Bu noktada vurgulanması gereken Bjelde'nin (2021, s. 570-571) de işaret ettiği gibi, Ksenophon'a göre *sophos* (hikmet sahibi kişi) için şart olan *enkrateia* (itidal) erdemine ancak *sōphrosynē* sahibi olanlar erişebilir. Yani *sōphrosynē* en üst düzeyde ya da erişilemeyecek kadar değil, ama dengeli bir kendine hâkim olmayı temsil etmektedir. Bu sebepten Ksenophon'un tasvir ettiği kendine hâkim olan güzel ve erdemli bireylerin niteliklerinin ve kendi döneminde taşıdığı anlamların ortaya konması piyasada ve siyasette sağduyuyu hâkim kılmak için günümüz bireylerine tutacağı ışık bakımından önem kazanmaktadır. Bu da bizi felsefi olarak belirlenen anlamın filolojik olarak incelenmesiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Bu amaçla Leo Strauss'un izinden Ksenophon'un *Ev İdaresi Üzerine* adlı eserinin üzerinden geçilmesinde fayda görülmektedir. Zira Ksenophon'un eyleme dönük çabasının aslında kendi zamanının "iyi hayat" tanımlamasına katkı koymak olduğunu değerlendirmekteyiz. *Oikonomikos*'un bu gözle okunması günümüzün eylemlerinde unutulmuş iyi hayat tanımlaması için de bir ötetarihselci egzersiz olarak görülebilir.

Bununla birlikte antik dönemde bireylerin yapacağı doğru tercihlerin etkileri bakımından antik Yunan toplumunun, iyi hayata ilişkin ana ereği (*telos*) olan, mutluluk ve sağlıkla ilişkisinin de bağlamsal olarak belirleyici olacağını bilmek ge-

4 Kelimenin ilk anlamı aslında zihin bakımından ihtiyatlı olma anlamı taşıyor; kelime, sağduyu ve akl-ı selim gibi manalara gelmekle birlikte zamanla bedensel arzularla ölçülülük, kendine hâkim olma ve ılımlılık anlamlarını da kazanmış.

5 Esasen etimolojik olarak iki kelimenin aynı kökten türediği de görülmektedir. Zira *sōphrosynē* Yunanca sağlam zihinli, basiretli (Ing. prudent) anlamına gelen *sōphrōn* kelimesinden gelmektedir. İlk kısmı makul (sağlıklı) anlamına gelen *sōs* kökünden, ikinci kısmı ise akıl anlamına gelen *phrēn* kökünden gelmektedir. *Phronēsis* de benzer biçimde düşünmek anlamına gelen *phronein* ya da akıl anlamına gelen *phrēn* kökünden gelmektedir. Ayrıntılı açıklama için bk., North, 1966, s. 3, n.10.

rekmektedir. Öyle ki beden sağlığı analojik olarak dahi olsa bireyin kendini bilmesinin temeli ve Aristoteles'e göre ahlaki ve akli bir girdisidir:

“Neyin insan için adil, asil ve iyi olduğunu... bilmek bizi onları yapabilir kılmıyor... tıpkı neyin sağlık ve dinçlik olduğu bilgisi gibi... tıp veya beden eğitimi bilimini bilince daha sağlıklı ve dinç olmuyoruz... Hikmet (ya da bilgelik) (*sophia*) mutluluğu (*eudaimonia*) temin eder, ama tıbbın sağlığı temin etmesindeki gibi değil de sağlık halinin sağlığın sebebi olmasındaki gibi. Zira bilgelik, bir bütün olan erdem bir kısmı olduğundan ona sahip olmak veya tatbik etmek insanı mutlu eder. Sağduyu da (*phronēsis*) ahlak erdemleriyle insanın işlevlerini tam olarak sergilemesini sağlar. Erdem niyet ettiğimiz ereğin (*telos*) doğruluğunu, sağduyu ise o erek için gerekli araçların doğruluğunu temin eder” (Arist. *Eth. Nic.* 1143b20-1144a10).

Esasen ahlak ve erdem ya da akıl gibi kavramlar günümüz insanının daha ziyade metafizik ya da ruhsal olarak kategorize ettiği meselelerdir. Ancak ruh ve beden ayrımı Aristoteles'in günümüz insanının anladığı bağlamdan farklı olarak ifade ettiği bir meseledir. Ama aynı zamanda dönemin geçerli tıp bilgisi olan hılt teorisi⁶ çerçevesinde bu analoji bizi doğayla ilişkiye de sokmaktadır. Zira beden ve doğayı var eden unsurlar aynıdır. Öyle ki doğaya uygun bir yaşam dönemin siyaset felsefesini belirlemekte ve siyasi imgeler beden üzerinden oluşturulmaktadır. Bununla birlikte ruh ve beden teolojik ayrışmasından daha sonra yaşanan aydınlanma döneminin doğa algısı, Aristoteles'in ahlak ve doğa arasında kurduğu analojik ilişkiyi koparması sebebiyle günümüzün Aristoteles'e dayanan siyaset felsefesini olumsuz olarak etkilemiştir. Zira Orhan'ın (2014, s. 51-53) belirttiği üzere, doğanın insan için var olduğunu savunan aydınlanma hareketi, bu gayesini Aristoteles'in insan merkezli (*anthroposentrik*) olduğunu iddia ettikleri teleolojisine (Arist. *Pol.* 1256b15-22) dayandırmaktadır.

Hâlbuki Aristoteles, doğadaki hiyerarşik düzen içinde insana atfettiği konumu mülkiyet yönetimi ve geçim sağlama bağlamı içinde oluşturmuş, tüm eserlerinin geneline yayılan bir düşünce olarak benimsememiştir. Orhan (2014, s. 53), Aristoteles'te insanın diğer canlılara göre üstünlüğünün doğası gereği değil, ancak adalet ve yasalara bağlılığı ölçüsünde artan ya da azalan ahlaki bir boyut taşıdığına (Arist. *Pol.* 1253a31-33) dikkat çeker. Üstelik başka bir yerde Aristoteles, insanı evrende en yüksek konumda gören bir anlayışı reddederek bilgeliğin (*sophia*) si-

6 Başlangıcı Hippokrates'e dayanan hılt teorisi, evrenin doğasında var olduğu düşünülen dört unsurun, insan bedeninin doğasını oluşturan beden sıvılarının (kan, balgam, sarı safra ve kara safra) bir yansıması olduğu düşüncesine dayanıyordu. Söz konusu beden sıvılarının vücuttaki dengesine göre beden mizaçları ortaya çıkıyor, vücuttaki hastalık ve sağlıklı olma hali bu denge bozulması ya da korunmasıyla ilişkilendiriliyordu.

yasete veya pratik akla (*phronēsis*) üstünlüğüne ilişkin argümanı bağlamında; "... İnsanın diğer canlılar arasında en iyi oluşu her durumda geçerli değildir. Çünkü doğaları gereği insandan çok daha ilahi olan başka şeyler de var, örneğin evreni bir araya getiren son derece görünür şeyler" (Arist. *Eth. Nic.* 1141a20–1141b2), ifadeleriyle insan merkezci bakışa nazaran daha evren merkezci bir bakış önermektedir. Aristoteles, bilgeliği bilimle ve en değerli şeylerde doğası gereği bulunan akılla özdeşleştirerek pratik aklın yönelimi olan sağduyuyu ise insansal şeylerle ve insanın üzerinde düşünüp karar vereceği şeylerle ilgili görür, yani aksiyoloji alanıyla uygulamayla ilintilidir (Arist. *Eth. Nic.* 1141b8–21).

Çalışmada şimdi de *phronēsis* ve *sōphrosynē* kavramlarının bağlamsal ya da filolojik olarak daha iyi anlaşılabilmesi ve ötetarihselci bir bakışla günümüze ışık tutabilmesi için bunların beden analogileri ile ilişkisini irdelemeye çalışacağız.

Güzel ve Erdemli: Filolojik Anlam

Ksenophon'un eserlerinde kendine hâkim olma meselesini (*sōphrosynē*) kavramsalın yanı sıra, uygulamalı pratik tasvirler aracılığıyla da dile getirdiğini görmekteyiz. Ancak özellikle *Ev İdaresi Üzerine* eserinde en detaylı tasvirlerle, kadın ve erkek tüm bireyler için "güzel ve erdemli" (*kalos k'agathos*) olmanın ilk (Xen. *Oec.* 7.14–16) ve son (Xen. *Oec.* 21.12) basamağı olarak bu kavramı sunmaktadır. Güzel ve erdemli olmak Ksenophon'un eserleri genelindeki toplumsal lider olarak sunduğu karakterlerin ortak özelliğidir.⁷ Bununla birlikte kendisinin Sokrates'le kurduğu ilişkinin temelini oluşturduğu da söylenebilir. Zira Diogenes Laertios'a göre, Sokrates Atina'da Ksenophon'un yolunu asâsıyla keserek ona insanların nerede güzel ve erdemli hale getirildiğini sorar. Bilemeyen Ksenophon'a kendisini takip etmesini söyleyerek onu öğrencisi yapar (Diog. Laert. 2.48). Böylece, güzel ve erdemli olmanın Ksenophon'un önemseydiği temel mesele olan topluma liderlik (ya da yöneticilik) yapmak için gerekli özellik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Ksenophon'un *Oikonomikos* eseri ekonomi bilimine adını vermiş olmakla birlikte etimolojik olarak ev (*oikos*) ve düzen/yasa (*nomos*) kelimelerinin bileşimin-den oluşmuş olup ev idaresi (yönetimi) anlamına gelmektedir.⁸ Esasen bugünkü

7 Örneğin *Ev İdaresi Üzerine* eserinde Iskhomakhos (Xen. *Oec.* 6.7–12) ve Genç Kyros (Xen. *Oec.* 4.25), *Kyros'un Eğitimi* eserinde Kyros (Xen. *Cyr.* 2.1) ve adamları (Xen. *Cyr.* 8.3.27–28), *Şölen* eserinde Sokrates ve onunla sohbet eden karakterler (Xen. *Symp.* 1.1), *Agēsilaos* eserinde Spartalı komutan Agēsilaos (Xen. *Ages.* 8.2), *Anılar* eserinde Sokrates ve öğrencileri (Xen. *Mem.* 1.2.48).

8 *Kyros'un Eğitimi* eserinde de güzel ve erdemli Kyros karakterinin aldığı eğitim, adalet ve kendine hâkim olma üzerinedir (Xen. *Cyr.* 1.2.6–8). Ancak bu eserde *Oikonomikos*'tan farklı olarak vurgu özel mülk olan ev idaresinden ziyade kent yönetimi ve askerlik gibi daha kamusal faaliyetlerin yönetimine ilişkindir.

ekonominin merkezindeki piyasanın ilk örneği olan kent pazarının (*agora*) sakinleri zanaat ve ticaret ehline karşılık, Ksenophon güzel ve erdemli olmak için kendi mülkünde tarım ve hayvancılıkla uğraşarak ev idaresi zanaatını⁹ icra etmenin en uygunu olduğunun altını çizmektedir (Xen. *Oec.* 6.8-10). Günümüzün piyasa ekonomisini savunan liberalleri tarafından piyasa karşıtı veya piyasa dışı kurumları savunan bir tavır olarak görülebilecek olan bu tercih, Ksenophon'un zamanında yaşanan veba salgını ve Yunan iç savaşının yarattığı ekonomik sıkıntılarla boğuşan toplum için kritik bir meseledir. Esasen aynı şartların hüküm sürdüğü günümüzde de köyle ilişkisini koruyan ve geniş aile yapısını sürdüren kentli halkın ekonomik krizlere karşı daha az kırılgan olduğu değerlendirilmektedir. Geçim ekonomisi için gerekli olan evlerin refahı, bu amaca ulaşmak için kullanılan araçlardan sadece birisi olan para kazanmak gibi daha alt bir faaliyet ile karıştırılmamalıdır.

Aristoteles kazanç peşinde koşmanın (*kbrēmatistikē*) doğal ve doğal olmayan yöntemlerini ayırıştırarak, amacı erdemli "iyi hayat" olan ve sınırlı olarak kendine yeterlilik (*autarkeia*) için gerekli olduğu kadar edinimi öngöreni doğal, amacı haz peşinde "hayat" geçirmek olan ve sınırsız olarak para ve mülk edinimini öngöreni de doğal olmayan olarak tanımlamaktadır (Arist. *Pol.* 1256b28-1258a19). Doğal olan ise, bugünkü algının aksine medeniyetin de kendisinden ayrı olmadığı doğaya (*physis*) uygun olarak "insanın bazı şeylere yeterinden fazla, bazılarına ise az sahip olması" sebebiyle varlığı için alışverişe mecburdur (Arist. *Pol.* 1257a15). Diğeri ise amacın fevkinde sınırsızdır. Tıpkı sınırsızca mükemmel sağlığı arayan tıp ve (erişilemeyecek kadar kıymetli ürünler veren) diğer zanaatları icra edenler gibi. Neticede doğal olan ev idaresi içindir.

Ksenophon ise bu hususu ilginç bir örnek ile tasvir etmektedir. Sokrates'in diyalogunda güzel ve erdemli mülk sahibi Iskhomakhos'un varlıklı babasının, bakımsız olarak satın aldığı evleri mamur hale getirip satarak kâr etmesini, ucuza satın aldığı mısırı en çok para kazanabileceği limandaki *agora*'da satan tüccarlara benzetmesi örneği bu hususa işaret etmektedir (Xen. *Oec.* 20.26-28). Iskhomakhos bu benzetmeyi kabul etmez ve Sokrates'in latife ettiğini söyler, Sokrates de alttan alarak konuyu kapatır. Ancak Iskhomakhos'un tepkisi Sokrates'in diyalogda daha evvel güzel ve erdemli bir bireyin kâr elde etmeyi hayat amacı haline getirmemesi uyarısı ile örtüşmektedir (Xen. *Oec.* 1.11-14).

Bu noktada güzel ve erdemli bir ev idarecisi (*oikonomos*) için asıl refah servetini uğruna harcamak zorunda kalabileceği zayıflıklara düşürmeyen ahlaki

9 Ksenophon, *Oikonomikos* eserinde 'ev idaresini' tanımlarken aslında yaşadığı dönemde zanaat (*tekhne*) olarak anılan tıp, demircilik, marangozluk gibi diğer zanaatlarla eş düzeyde görerek *epistēmē* kelimesi ile nitelendirmektedir (Xen. *Oec.* 1.1,6.4). *Epistēmē* ise bir konuda ustalık düzeyinde hüner, kabiliyet, bilgi ve bilim anlamları taşımaktadır.

olarak gösterilir (Xen. *Oec.* 1.19-23). Ayrıca, yaşam tarzı ve kentteki şöhretini korumak adına kente yapacağı katkıları¹⁰ abartmamak da servetin boşa harcanmaması için şarttır (Xen. *Oec.* 2.4-9). Buna göre, ev yönetimi zanaatında esas, gelirini artırmaktan çok kendine hâkim olarak (*sôphrosynê*) gelirine göre harçayabilmektir (Xen. *Oec.* 2.11-14). Yani, ihtiyaçtan daha büyük bir ev sahibi olmamak, fazla eşyaya sahip olmadan eşyaları gereği halinde erişilebilir kılmak, çalışanlara çalışma ruhunu aşılatabilmek, evin işleri için sadece gerekli olanı harcamak, yani verime odaklanıp gereksiz harcamada bulunmamak, ev işlerine katkı vermeleri ve giderleri kontrol altında tutmak için kadınlara sorumluluk vermek hep kendine hâkim olmak özelliğine ilişkin uygulamalar olarak önerilmektedir (Xen. *Oec.* 3).

Ayrıca el zanaatları ile meşgul olup bedeni gevşek bırakmamak, dostlarının ve kentin meselelerine katkı sunmak, savaş için talimli olmak ve silahlar hazır etmek, verimi artırmak için çalışanları denetlemek, denetlettirmek, mülkü korumak, bizzat çalışarak üretime katkıda bulunmak ve çalışanları ödüllendirip bağlılıklarını artırmak güzel ve erdemli bireylerin öğrenmesi gereken zanaatlardır (Xen. *Oec.* 4). Hem bedensel koşullara uyum sağlamayı hem de geçimini sağlayıp yurttaşın kent meselelerine de dâhil olmasını sağlayan tarım, bir kimsenin güzel ve erdemli (*kalos k'agathos*) örnek bir yurttaş olabilmesi için en üstün uğraş ve bilgidir. Hayvancılıkla birlikte uygulandığında tarım, hem biniciliğini geliştirmek ve konukları ağırlamak, hem de tanrılara kurban sunabilmek için gerekli en önemli zanaattır ve kente sağladığı faydalar nedeniyle bir yaşam tarzı olarak tavsiye edilmektedir (Xen. *Oec.* 5-6).

Görüleceği üzere kendi işlerine odaklandığı gibi toplum için de çalışmak ve dayanışmayı artırmak esasen her devirde sağduyulu, güzel ve erdemli bireyler olabilmek için gerekli görülmektedir. Ayrıca, günümüzde tüketim kalıplarıyla yönlendirilen bireylerin ve tüketimin sürdürülebilmesi için gereken altyapıyı sağlamakla yükümlü kamunun borçlu olması ve bu medeniyetin sürdürülmesi için doğadan alınan kaynakların doğanın kendini yenileyebilme hızından daha fazla tüketilmesi gibi olgular yüzünden yaşanan ekonomik krizler ve çevre felaketlerinden kaçınabilmek adına bireylerin kendine hâkim olması bugün için dahi değerlendirilmeyi hak etmektedir.

10 Yunan demokrasininin işleyişinde de etkin bir uygulama olan hayır işlerinde bulunulması (*leitourgia*) ve bu sayede yandaş kazanılması Helenistik, Roma ve Osmanlı toplumlarındaki çeşme, köprü, ibadet yeri yaptırmak gibi hayır işlerinin en primitif halidir. Günümüzdeki büyük şirketlerin tüketim tercihlerini yönlendirmek çabasıyla yürüttüğü sosyal sorumluluk uygulamaları bu olgunun son halkası olarak görülebilir.

İdare Sanatı: Filoloğun Hâkim Kıldığı Anlam

Ksenophon, esasen günümüzün ekonomi biliminden ziyade işletme, yani iş idaresi ve kamu yönetimi gibi idari bilimlerin konusuna odaklı bir alanı “*oikonomikos*” olarak tanımlamaktadır. Görüleceği üzere verimlilik, etkinlik, hesap verebilirlik, kamu kültürü gibi bu alanın günümüzdeki kavramlarının prototipi sayılabilecek unsurların altını çizmekte ve bunları etik bir çerçeve ile sunmaktadır. Yönetim meselesi, yazarın diğer eserlerinde de işlediği ve üzerinde durduğu bir konudur. Örneğin Ksenophon imparatorluk yönetmeyi de bir uzmanlık bilgisi (*epistēmē*) olarak görmekte ve ev yönetimiyle kıyaslamaktadır (Xen. Cyr. 1.1.1-3). Ksenophon, Kyros’ta vücut bulan bu liderlik bilgisinin kaynağını onun soyundan getirdiklerine, doğasından gelen (karakter) özelliklerine ve aldığı eğitime bağlamaktadır (Xen. Cyr. 1,1.6). O eğitimin bir unsuru olan komutanlık müfredatında da ev yönetimi ilkelerine atıf vermektedir (Xen. Cyr. 1.6.12,17). Ayrıca, Nelsestuen’in (2017, s. 74) altını çizdiği üzere, *Anılar* eserinde de ev yönetimi ile kentle ilgili kamusal işlerin yönetimini, birbirine yakın ve sadece ölçek olarak farklılık gösteren bir bilgi, yani insanları yönetme bilgisi olarak tanımlamaktadır (Xen. Mem. 2.1.9, 4.2.11).

Bununla birlikte günümüzün idare sanatının tarihi bakımından, Ksenophon’un yönetim bilgisine sahip güzel ve erdemli bireyi, Gadamer’in Aristotelesi’nin sağduyulu bireyinin (*phronimos*) gölgesinde kalmaktadır. Kavram hâlâ canlı tutulmaktadır.¹¹ Geçmişin gerçekleri ile günün gerçeklerinin örtüştürülmesi belki de gerçekten anakronik bir olgudur. Ama insani olarak günümüze hitap eden tarafları olduğu da yadsınmamalıdır. Örneğin Aristoteles’in akla göre yaşamdan sonra ikinci sırada yer verdiği karakter erdemini anlatırken altını çizdiği üzere, birbirimize karşı eylemlerimiz adil, cesur ve başka erdemler ile uyumlu olduğu müddetçe insanidir. Bu doğrultuda sözleşmelerde, ihtiyaçlarda, her türden eylemlerde ve duygularda her bireye özgü olan durumu gözeterek birbirimize karşı adil, cesur ve başka erdemlere uygun şekillerde davranırız. Bütün bunlar insana özgü durumlar olarak gözüküyor. Sağduyu bir insanın karakterindeki erdeme, bu erdem de yine karakterine bağlıdır. Erdemler de bedenden kaynaklanan duygularla birlikte işlenerek bir bileşke oluşturur ve bu bileşkenin erdemi insani olandır.

11 Zira iş idaresi günümüzde dahi toplum tarafından kabul görece eylemleri gerektirmektedir. Bu sebepten eylem araştırması (*action research*) gibi şirketlerin karar alm süreçlerini diyaloga daha açık ve müzakereci bir yöne sevk ederek iş ahlakını önceleyen işletmeler için sağduyunun (*phronēsis*) hâlâ yerinde bir dayanak olduğu savunulmaktadır. Zira hikmet sahibi (*sophos*) yani “kurumsal olarak öğrenen” ve mutlu (*eudaimōn*) yani “iş performansını engellemeyen teşkilatlanma” bugün dahi ihtiyaç duyulan meselelerdir (Eikeland, 2016, s. 48). Kamu hizmetlerine odaklı bir idarenin başarısının da bürokratik düşüncelerle, hesap verebilirlik, teknokratlık veya sorumlu liderlikle değil, en iyi hizmeti sunmak için gereken sağduyuyu (*phronēsis*) idaredeki tüm kamu görevlilerine de mal etmesiyle sağlayabileceği fikri günün gerçekliği olarak önerilmektedir (Kane ve Patapan, 2006, s. 720).

Mutluluk bu erdeme göre olandır (Arist. *Eth. Nic.* 1178a10-23). Ayrıca mutluluk kendine yeterli olarak düşünce üretebilenidir. Yani insan doğaya hükmetmese de sağlıklı bedeni ve doğru beslenmesi suretiyle kendine yeterli olacaktır. Zira bu kardarıyla kendine yeterli olunca (*autarkhos*) “mutlu yaşam, erdem ile uyumlu olarak eyleme geçen kimseye özgüdür” (Arist. *Eth. Nic.* 1178b33-1179b9).

Ksenophon’un ise ekonominin temelini bu gerçeğe indirgeyerek bu fikre katkı sunduğu söylenebilir. Zira Ksenophon ekonomik olarak üretilen katma değer parasal değerinden (Aristoteles’in deyimiyile *kbrēmatistikē*) ziyade kullanım değerini ya da faydasını (ya da kendine yeterliğini *autarkeia*) hedeflemektedir (Booth, 1994, s. 216). Bu bağlamda Ksenophon, evde gerçekleşen faaliyetin fayda maliyet kıyaslaması bakımından, faydayı arttırmaya ve maliyeti azaltmaya dönük tedbirlere odaklanmaktadır. Ona göre başarı kıstası budur, aynı zamanda elde edilen kazanç da artan fayda ile azalan maliyet arasındaki farktır. Bu fark arttığı sürece (ev idarecisi) birey zenginleşecek ve mülkünü büyütebilecek, azaldığı sürece de fakirleşecek ve mülkünü kaybedecektir.

Bununla birlikte Herodotos’un zamanından beri Yunan toplumunda evini başarılı olarak yönetenlerin kent yönetiminde de başarılı olacağı fikri ön plandadır. Nitekim Miletos’ta devleti yönetecekleri belirlerken başvurulmuş yöntemde bu düşünce etkili olmuş; tarlaları bakımlı olan bu kişiler seçilerek kendi çıkarlarında dikkatli olan bu kişilerin kamu çıkarlarında da dikkatli olacakları yargısı benimsenmiştir (Hdt. 5.29). Bu yaklaşımın, Adam Smith’in kendisine temel aldığı düşünüşümüz Aristoteles’in *phronimos* tasvirinde de geçerli olduğunu görmüş-tük. Ama bahsedilen bireyleri modern toplumunun bireyleriyle eş tutmak doğru olmayacaktır çünkü o bireyler sıradan bireyler olmayıp her biri, birer ev yöneticisi (*oikonomos*) olan yurttaşlardır. Bu bağlamda kent yönetimi, satraplık yönetimi, ordu yönetimi ve imparatorluk yönetimini aynı bilginin türevleri olarak gören Ksenophon, kent ekonomisini kuvvetlendirecek fikirlerini de *Gelirler Üzerine (Poro)* adlı eserinde paylaşmaktadır. Ksenophon, bu eserinde *Oikonomikos*’ta öngördüğü prensipleri kent ekonomisine yansıtmakta; gemi, maden ve köle sahibi olmak gibi özel teşebbüse tâbi faaliyetleri kentin ekonomisini kuvvetlendirmek için kentin yürütmesini önermektedir. Ksenophon’un *Poro* ve *Oikonomikos*’ta ele aldığı konular, Pseudo-Aristoteles’in, *Oikonomika*¹² eserinde ele alınan hususların öncülü olarak görülmelidir. Bu yönetim kademelerini *Oikonomia*’nın dört türü olarak sınıflandıran Pseudo-Aristoteles, krallık (*basilikē*), satraplık (*satrapikē*), kent (*politikē*) ve özel şahıs (*idiōtikē*) ekonomilerini birbirinden ayırmaya çalışmaktadır (Arist. *Oec.*

12 Aristoteles’in eserleri arasında gösterilse de onun öğrencilerinden birine, Peripatetik Okul’a mensup bir yazara ait olduğu düşünüldüğü için eserin yazarının başına *Pseudo-* (sahte) eki getirilmiştir. Bk., Yalazı ve Üstünel Keyinci, 2015, s. 94.

2.1.2). Oysa Aristoteles *Politika*'da, muhtemelen Ksenophon'a ya da Platon'a atıfla, "bazı düşünürlerin" (köleliğin karşıtı anlamındaki) efendilik etmenin belli bir bilgi olduğunu ve bu bilginin ev yönetimi, devlet adamlığı, despotluk ve krallık için gereken bilgiyle aynı olduğu çıkarımını (Arist. *Pol.* 1253b15-20) benimsemediğini daha eserin girişinde belirtmektedir (Arist. *Pol.* 1.2.3).

Bugün iş idaresi, kamu yönetimi ve siyaset bilimi birbiriyle ilişkili ama ayrı disiplinler olmasına rağmen Ksenophon'un döneminde tamamen birbiriyle örtüşen meselelerdir. Zira siyaset evde başlamaktadır. *Oikos* köleleri, akrabalıkları ve konuklarıyla çoğu zaman aşiret boyutuna varan bir yaşam birimidir. Bu ailenin reisi ya da ev yöneticisi (*oikonomos*) de hem dini hem idari işlevleri ve hem de sorumlu olduğu bu birimin kentle ilişkilerini tanımlaması ve bu sayede üstlendiği yasama görevleri sebebiyle belki de günümüzdeki muhtar ve belediye meclis üyesinin görevlerinin toplamıyla kıyaslanabilecek bir idareci veya doğrudan milletvekili gibidir. Bu sebepten günümüz siyaset felsefesinde geçerli olan devletle doğrudan muhatap olan bireyden farklı bir mahiyettir. O dönemde bu büyük ailenin reisi ve onun işlerini devrettiği eşi, kâhyası veya ırgatbaşı gibi bireylerin ancak (yani kölelerin değil) sahip olması beklenebilecek *phronimos* ve *kalos k'agathos* olma vasıfları günümüzde tüm bireylerden beklenmektedir. İşte bu yüzden günümüz bireylerinin maruz kaldığı çelişkinin antik Yunan toplumunda yaşanmamasının arkasındaki gerçeğe ya da başka bir ifadeyle mütevazı bir aile reisinin hayat amacına (*telos*) odaklanmak faydalı olacaktır.

Erdem ve Sağlık: Filoloğa Özgü Hermenötik Anlam

Devrin insanı için doğanın (*physis*) okunması (*logos*) ve örnek alınması bir temel değer ve amaç niteliğindedir. Ksenophon'un Iskhomakos'u da doğayı örnek alma konusundaki yaklaşımını, çiftçilik zanaatının bizzat kendisinin bireye bilgilerini kendiliğinden verdiğini söylerken ortaya koymaktadır (Xen. *Oec.* 19.17-19). Dolayısıyla evini yöneten bir *oikonomos*'un işleriyle alakadar olması yani doğayı okuması gerekir:

"Toprak karşısındakini aldatmaya yönelik bir tutum sergilemez, tersine yapabileceği ve yapamayacağı şeyleri açıkça belli eder ve doğruyu söyler. Hatta toprak, anlaşılması ve öğrenilmesi kolay olan her şeyi karşısındakine sunduğu için iyi ve kötü çiftçileri en iyi biçimde test ederek ortaya çıkarır. Zira diğer zanaatları icra eden kişilerden farklı olarak çiftçilikle uğraşanların işlerine kayıtsız kaldıklarında bahaneler göstermeleri söz konusu değildir. Herkes bilir ki toprak iyi muamele gördüğünde buna iyi biçimde karşılık verir. Tarla işlerinde yapılan tembellik, erdemsiz bir ruhu açıkça ele verir" (Xen. *Oec.* 20.13-15).

Buna göre erdemler doğanın aynasında okunur ve öğrenilir. Bununla birlikte, servet peşinde koşmanın (*khrēmatistikē*) doğal olmayan bir durum olduğu Aristoteles'in özgün bir fikri olmayıp dönemin toplumundaki genel bir algı olduğu, birbirine muhtaç ve alışveriş etme suretiyle yaşamının ise erdemli olduğu kadar doğaya uygun olan bir durum olduğu Herodotos'un Solon'a atfen ifadelerinden anlaşılmaktadır:

“Elbette her üstünlüğü elde etmek bir ölümlü için olacak şey değildir; hiçbir toprak yoktur ki, kendi kendisine yetsin (*autarkhos*) ve her ürünü versin; şu ürünü verir, ama kendisinde yetişmeyen öbürünü başka yerden alır; en çoğuna sahip olan en iyisidir. İnsanoğlu için de böyledir; hiç kimse tek başına her şeyi elde edemez; filanı elde eder, falandan yoksun kalır. O ki ömrü boyunca (doğal yoldan) her zenginliğe erişir ve en son dünyadan hoşnut ayrılır; işte o, bana göre, ey kral, mutlu insan adını hak eder” (Hdt.1.32).

Doğal olmayan yaşamdan çekinmenin sağlık ve mutlulukla (*eudaimonia*) ilişkili olduğu ise yine Herodotos'un aynı bağlamdaki sözlerinde görülmektedir.¹³ Bu bağlam bir hekim olan Hippokrates'in *Perhiz Üzerine (Peri Diaitēs)* eserinde öncelikle tıbbi amaçla ele alınmış olmakla birlikte Hippokrates'in “ne zenginlik ve ne de başka bir şeyin sağlık olmadan değerinin olmadığı” ve sağlığın “diğer her şeye kıyasla en büyük değere sahip olması” öğütleri sayesinde (Hippoc. *Vict.* 3.69) ahlaki boyutuyla görülmektedir. Bu modele göre sağlık için bedende gözetilecek (beden sınırlarına ilişkin) dengenin ya da her beden kendi tanrısal doğasının, doğanın (evrenin) gözlemlenmesiyle kurulabilecek analogilerle öğrenilmesi sebebiyle ahlakın ya da erdemlerin öğrenileceği yer de tanrılar tarafından düzenlenen (ya da ilahi olan) evren olarak önerilmektedir. Şöyle ki: “Zira tanrıların akli insanlara (tanrıların) işlerini kopyalamayı öğretti ama onlar ne yaptıklarını bilmelerine rağmen neyi kopyaladıklarını bilmiyorlar... Her şeyin (eşyanın) doğası (tabiatı) tanrılar tarafından düzenlenmişti” (Hippoc. *Vict.* 1.11).

Evren, bireyin faaliyetlerinin cevabını alarak kendini değerlendirip bilebileceği bir aynadır. Yani kendini bilen sağduyulu bir bireyin ya da güzel ve erdemli bir *oikonomos*'un icra edeceği idare sanatı, doğaya uygun ve o gün için “iyi hayat” olarak tanımlanan sağlıklı ve mutlu yaşamının temini için yürütülecek bir faaliyettir.

13 “Nice insan vardır ki, masallardaki kadar zengindir, ama mutsuzdur; niceleri de vardır ki, şöyle böyle geçinirler, ama talihlidirler. Çok zengin olanın, eğer mutlu değilse, talihli olandan yalnız iki ayrıcalığı vardır; ama talihli olanın mutlu olmayan zengine bakarak pek çok ayrıcalıkları vardır; birisi için her dilediğini yapmak ve büyük bir para kaybını karşılamak çok kolaydır; ama bir de öbürünün üstünlüklerine bakalım: Elbette büyük bir kaybı ve aşırı istemleri öbürü gibi karşılayamaz; ama talihli onu bundan korur; üstelik sağlam yapılıdır, hastalık bilmez, üzüntü tanımaz, görmelere layık çocukları arasında mutludur”(Hdt.1.32).

Bu faaliyet ise daha evde başlayan bir siyaset vasıtasıyla elde edilebilmektedir. Bu bağlamda Aristoteles, zorunluluktan bir arada olan eşleşmelerin birincisini erkek-kadın, ikincisini ise efendi-köle olarak tanımlamakta ve barbarların aksine Yunanların kadını köleden üstün tutarak öncelikli ortak olarak tanımladığını belirtmekte ve ama bu iki ortaklığın da evin ayrılmaz parçası olduğunun altını çizmektedir (Arist. *Pol.* 1252a-b). Bu öncelikli ortak tanımlaması, Ksenophon'un *Oikonomikos* eserinde detaylı olarak verilen meselenin de özeti gibidir.

Zira Ksenophon, *kalos k'agathos* örneği Iskhomakhos'un başarısının arındaki unsur olarak anlattığı (Xen. *Oec.* 3.14) eşiyile ilişkisini, ev yönetiminin en önemli meselesi olarak göstermektedir. Hatta Iskhomakhos'un anlatısına göre Sokrates eşinin gerçek bir erkek aklına (*andrikēn dianioian*) sahip olduğunu söyleyerek onu da Iskhomakhos'un kendisi gibi güzel ve erdemli örneği olarak sunmaktadır (Xen. *Oec.* 10.1). Ksenophon, beden ve akıllarının doğasına göre; güç, dayanıklılık ve hareket isteyen ev dışındaki işleri erkeğe; itina, şefkat ve beslenmeye dönük evde gerçekleşecek işleri kadına biçerek farklı işlere uygun gördüğü erkek ve kadın rollerini birbirini tamamlayan bir ortaklık olarak öngörmektedir (Xen. *Oec.* 7.20-26). Ancak yine de tanrının her iki cinse de tarafsız bir biçimde hafıza, dikkat ve kendine hâkim olma kudreti verdiğini ve hangisi daha iyi ise toplam iyilikten daha büyük hissesi olacağını ifade etmektedir (Xen. *Oec.* 7.27). Çocukların varlığı üzerinden pekişen bu ortaklık, bedenlerin doğası üzerinden erdemın yanı sıra biyolojik bir nitelik de kazanmaktadır (Xen. *Oec.* 7.30-31).

Zira güzel ve erdemli olmak, daha evvel gördüğümüz Aristoteles'in duygularla birlikte işlenerek bir bileşke oluşturan erdemleri gibi bedensel boyutu olan bir meseledir. Iskhomakhos, eşinin kendine hâkim olması özelliğinden önce perhizine dikkat hususunda eğitilmiş olmasını önemsemektedir (Xen. *Oec.* 7.6). Bir anlamda bir erdem gibi sunulan perhiz bilgisi, Hippokrates'in insan bedeni ve doğa felsefesi üzerindeki fikirlerini hatırlatmaktadır. Tıbbı doğa felsefesinden ayrı bir sanat olarak ortaya koymaya çalışan Hippokrates'in, bedeni var eden ateş ve su gibi unsurların dengesini sağlığın kaynağı olarak öngörmesi ve bu dengeyi muhafaza etmek için doğru beslenmeyi önermesi *Perhiz Üzerine* adlı eserinde ele alınmaktadır:

“Şu sebeplerden, her türün erkeği daha sıcak ve kuru, dişisi nemli ve soğuktur: Esasen her cins bunlarla doğar ve böylece büyür ki, erkekler doğduklarından itibaren daha sıcak ve kuru olabilmek için daha sıkı bir perhiz güderler, ama dişiler daha nemli ve daha az zorlayıcı bir perhiz gütmenin yanında her ay ısıyı bedenlerinden atarlar. Ruhun (*psykhē*) akli (*phronēsis*) ve gereksinimi olarak anılanlara ilişkin gerçekler ise şöyledir: En nemli ateş ve en kuru su bir bedende karıştığında sonuç, en akıllı olandır, zira ateş sudaki neme ve su da ateşteki kuru-

luğa sahiptir. Her biri böylece en kendine yeterli olandır (*autarkhos*). Ateş beslenme gereksiniminde olmadığından daha uzaklara kadar hareket edebilir, ne de su hareket ihtiyacından (durgunluktan) donuklaşır. Böylece bunlar birbirleriyle karışınca her biri kendine en çok yeten olur. Böylece komşularına en az ihtiyaçla kendi işlerine bakar ki, böyle ateş mecburiyet olmadan en az hareketi, böyle su da zor kullanılmadan en çok hareketi yapar. Bunlarla karışık olan ruh en akıllı ve en kuvvetli hafızaya sahiptir” (Hippoc. *Vict.*1.34.1-35.13).

Ksenophon’un, Iskhomakhos ve eşinin birbirlerini en iyi ortak olacak ve çocuklarını yetiştirecek şekilde seçmiş olmaları saptamasının (Xen. *Oec.* 7.11) arkasında Hippokrates’in tıp felsefesinin olduğu söylenebilir. Hippokrates’in sağlığı hıtların (kan, balgam, kara safra ve sarı safradan oluşan beden sıvıları) dengesine dayandığı teorisi daha sonraları Galenos tarafından ateş, su hava, toprak gibi doğayı oluşturan unsurlarla örtüştürülmüştür (Gal. *HNH* 50-52). Ancak *Perhiz Üzerine* eserinde özellikle işaret ettiği ateş ve su dengesinin Ksenophon’un *enkrateia* ve *sôphrosynê* kavramları bakımından değer arz ettiği görülmektedir:

“Ama su ruhta ateşin üzerindeki hâkimiyetini daha da artırursa, bazıları tarafından ‘duyarsız’, bazıları tarafından da “zır deli” olarak anılan insanların durumu hâsıl olur. Bu türün embesilliği yavaşlığa meyillidir; sebepsiz yere ağlarlar, korkunç olmayan şeylerden korkarlar, etkilenmeyecekleri şeylerden acı duyarlar, hisleri ise duyarlı kişilerin hisleri gibi değildir. Bu kişiler buhar banyosunu müteakip çöpleme otuyla (*helleboros*) sindirimsel temizlik yapmalıydılar, perhizlerini değiştirmelerine gerek yoktur. Kilo vermeye ve kurumaya başvurmalıydılar. Ama eğer suyun gücü yetersiz ise ve ateş daha saf bir karışımda ise, beden sağlıklıdır, böyle bir ruh akıllıdır, hissettiği nesnelere kararsız kalmadan çabuk kavrar. Böyle bir doğa iyi bir ruha işaret eder; doğru perhiz daha da iyileştirir, ama kötü perhiz ise kötüleştirir. Böyle bir kimse suya meyilli bir perhizden ve aşırıya kaçmayan yeme, içme ve egzersizden fayda görür. Egzersiz koşu, güreş ve diğer atletik dalları içerebilir ama aşırıya kaçmamalıdır. Zira beden sağlıklı olursa ve zarar görmezse ruhun karışımı akıllıdır” (Hippoc. *Vict.*1.35.104-126).

Böylece perhiz ve kendine hâkim olma güzel ve erdemli olmanın ön koşulu olarak ortaya çıkarken, bahsedilen erdemlerin, günümüzün tek tanrılı dinlerinin ruh ve beden ayrımıyla şekillenmiş zihinlerimizin öngördüğü gibi sadece (metafizik bir) ruha değil de bedene de ilişkin meseleler olduğunu kavramamız gerekmektedir. Antik Yunan dininde bedenden ayrı bir ruh öngörülmediğinden ruh ve erdemler bir diğer bedensel unsur gibi veya bunların karışımı (*krasis*) gibi ve perhizle ilişkili kavramlardır.

Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psykhēs)* adlı eserinde Empedokles'e dayanan ruhun da beden gibi karışımların oranından oluştuğu fikrine karşı çıksa da Empedokles'in ruh ve beden analjisi üzerinden düşünsel süreçlere dair getirdiği yorumlamaları anlamamızı sağlar. Zira Sassi'nin (2015, s. 5, 8-9) belirttiği üzere, Aristoteles *Ruh Üzerine* eserinde Empedokles ve Homeros'a (*Od.* 18.136-137) atıfla 'eski insanların' (ruh kavramı öncesinde), düşünmeyi (*phronein*) algı gibi (*aisthanesthai*) bedensel bir süreç olarak gördüklerine dikkat çeker (*De an.* 427a21). Aristoteles, yine aynı eserde Empedokles'in bedeninin farklı yerlerindeki karışımının değişen oranlarının farklı düşünsel yeteneklere yol açacağı tasarımına göndermede bulunur (*Arist. De an.* 408.13-20). Buna göre insanlar beden durumunu (bedene dışarıdan girenlerle) değiştirdiklerinde düşünceleri de (*phronēsis*) değişecektir (*Arist. Metaph.* 1009b17-18).¹⁴ Bununla birlikte yine Sassi'nin (2015, s. 3) de vurguladığı üzere, Hippokrates'in *Perhiz Üzerine* eserinde bedenden ayrı bir ruh ortaya konsa da öngörülen ruh yine fiziksel bir madde gibidir. Bu bakış açısından yola çıkıldığında, güzel olmak da erdemli olmanın ayrılmaz parçası olarak görülür, bedensel aktivite ve çalışma bedeni yumuşatmamak, yani akıllı ve güzel olmak için gereklidir (*Xen. Oec.* 4.2).

Bu sebepten olsa gerek Ksenophon'un Iskhomakhos'u güzel olmak için ne yapması gerektiğini soran eşine köle gibi yerinde oturup durmaması, çalışanları denetlemek için yürümesi, hamur yoğurmak, giysileri silkeleyip katlamak gibi aktiviteler sayesinde perhiz ve sağlığını koruması gerektiğini söyleyerek cevap vermektedir (*Xen. Oec.* 10.11-12). Kendi sağlığı ve gücünü ise erken kalkıp, kente ulaşmak için ve çiftliğinde yürüyen işleri denetlemek için yürüyerek, atına binip savaş egzersizleri yaparak ve doymadan sofradan kalkarak koruduğunu söylemektedir. Böylece sağlığını korumanın yanı sıra, evinin ve kentinin işlerine de koşarak hem zengin hem de itibarlı olmaktadır (*Xen. Oec.* 11.14-20). Bununla birlikte eşiyile ilişkisi içerisinde de adil olabilmek veya onun haklarını koruyabilmek için eşinin verdiği ceza ve tazmin edici kararlara rıza göstermektedir (*Xen. Oec.* 11.25). Ayrıca çalışanları (ya da köleleri) ile de bu tür arabuluculuk işleri gerçekleştirmektedir (*Xen. Oec.* 11.23). Böylece Aristoteles'in sınıflandırmasına temel olduğunu değerlendirebileceğimiz zorunlu eşleşmelerde dengeyi koruyarak hakkını vermeye gayret etmektedir.

¹⁴ Empedokles'in düşünmenin ve bedensel algılamının benzer süreçler olduğuna dair fikirleri Aristoteles'ten sonra Theophrastos tarafından da ele alınmıştır. Theophrastos, Empedokles'in akılla ilgili teorilerini, beden sıvılarının karışımının dengesi fikriyle bir arada ele aldığı doğrulamaktadır. Jouanna (2006) da Hippokrates'in *Perhiz Üzerine* eserinde (1.35) geçen beden sıvılarının karışımına göre akıl düzeyindeki farklılık ve rahatsızlıklarla, Theophrastos'un *Duyumlar Üzerine (Peri Aisthēseōn)* 10-11'de Empedokles'ten aynı konuya ilişkin aktarımları arasındaki benzerliğe dikkat çeker (aktaran Sassi, 2015, 6-7).

Ksenophon'un tasvirine göre Hippokrates'in (hılt) teorisine uygun bir birlikliğin evin (*oikos*) de bir beden gibi tahayyül edilmesini sağladığını ve iyi yönetilmesinin de analogik olarak bedensel bir varlığın sağlığıyla eşleştğini bu sayede daha iyi kavrayabiliriz. Zira sağlık için perhiz ve hareket esastır. Başka bir ifadeyle buna hizmet etmeyen, ticaret ve el işi zanaatla para kazanma faaliyeti (perhiz ve hareketi bozduğundan) ise bedeni yumuşattığı için sağlıklı ve güzel olmaya imkân vermemektedir. Bu anlamda, çalışmayıp hareket etmeyen ve evde süslenip oturan kadınları sahtekâr (Xen. *Oec.* 10.13) olarak tanımlayan Ksenophon'un böyle kadınları, para sayesinde abartılı bir hayat süren, diğerlerini kandırmaya çalışan ve yalanları ortaya çıkan erkeklerin (Xen. *Oec.* 10.3,8) durumuyla benzeştirmesi de dikkate değerdir.

Antik dönemde ev idarecisinin sağduyulu olması ve dolayısıyla evlerde sağduyunun sağlanması kentin sağlığı ya da varlığı için de önemlidir. Beden analogisini bu defa kent için kullanan Aristoteles de kenti oluşturan evleri (*oikos*), kent bedeninin organları gibi tasvir etmektedir.¹⁵ Evler ve kent yaşamsal olarak birbirlerine bağlıdır. Ya da aynı ruhla canlıdırlar ve bu ruh da onları yaşatan erdemleridir. Bu mesele Iskhomakhos'un karısının asil ruhluluğu karşısında heyecanlanan Sokrates'in "eğer Zeuksis bana kendi eliyle çizdiği bir güzel hanım portresini gösterse, bu bana canlı bir kadının erdemlerini tefekkür etmekten aldığım hazzın yarısını vermezdi" ifadesi ile ortaya konmaktadır (Xen. *Oec.* 10.1). Zeuksis o dönemde meşhur bir ressamdır. Ancak bir sanat eseri olan ürünü, ruhu olan canlı bir varlığın biçimsel sureti olan cansız bir nesnedir. Ksenophon'un yapmakta olduğu bu ayırım Aristoteles'in yaşayan yani can verilmiş ve can verilmemiş varlıkları ayırıştırarak ruhu (*psykhē*) tanımlamasının bir prototipi olarak görülebilir (Arist. *De an.* 413a22-24).

Bu bir Sokratik olarak sadece Ksenophon'a özgü bir gayret değildir. Görünen bedenle bedeninin görünmeyen ama hareketinin, hayatının ve aklının kaynağı olan ruhu arasındaki ayırım Sokratik bir icat olsa gerektir. Zira pre-Sokratik olarak tanımlanan doğa filozofları, bireylerden ziyade dünyayı ateş, hava veya atomlar gibi unsurlar sayesinde canlı olan tek bir canlı organizma olarak tahayyül etmekten, Platon, *Phaidros* (245c) eserinde sadece dünyanın değil insanın da kendiliğinden sürekli devinim halinde ve ölümsüz bir ruhu olduğunu vurgulamaktadır (Lloyd,

15 "Son olarak çok sayıda köyden oluşan bir birlik olan *polis* gelir. Böylece artık kendine yeterli sınırına tam olarak ulaşılır. Sadece yaşamak için ortaya çıkarken maksat iyi şekilde yaşamaya dönüşmüştür. Bu nedenle ilk birlikler var olduğu sürece her *polis* doğası gereği var olacaktır" (Arist. *Pol.* 1252b27-31). "Üstelik *polis*, doğası gereği evden (*oikia*) ve her birimizden önce gelir. Zira bütün parçadan önce gelmelidir. Bütün parçalandığında ne ayak ne de el kalır. Tıpkı heykeltıraşın taştan sadece bir el olsun diye yaptığı bir heykelmış gibi, kendi başına hayatta kalacağı şüphelidir" (Arist. *Pol.* 1253a19-25).

1966, s. 254-255). Ayrıca Lloyd'un da belirttiği üzere (1966, s. 254-256), Platon *Timaios* eserinde, evreni sadece görünen bir bedeni olan değil, görünmeyen ve içerisindeki her şeye nüfuz eden aklın ve uyumun kaynağı olan bir ruha sahip bir varlık olarak tanımlamaktadır (*Ti.* 36d-37a). Bununla birlikte Platon da *Phaidon* eserinde, ruhun bedeni yönetmesinin doğanın emri olduğunun (*Phd.* 80a) da altını çizmektedir. Zira ölümsüz ya da ilahi olanın doğası ölümlü olanı yönetmektir. Shields'ın (2009: 294-297) tespitine göre Aristoteles de ruhu (*psykhē*), canlı varlıkların doğal bedenlerinin özü, gerçekliği/fiili (*energeia*) olarak tanımlamaktadır. Ruh, kuvve olarak canlılığa (yaşama) sahip fiziksel bedenin varlığıdır, bu varlığın ilk hali ise *entelekheia*'dır (Arist. *De an.* 412a19-29).

Kent ve Beden: Filoloğa Özgü Hermenötik Yorumlama

Esasen kentin doğru yönetilmesini kent bedeninin sağlığıyla eşleştirip bir hekimin hastayı iyileştirmesi gibi tahayyül eden ilk yazar Krotonlu hekim ve filozof Alkmaion olmalıdır. MÖ 5.yüzyılda yaşadığı düşünülen Alkmaion, Magna Graecia'da yaşanan siyasal dönüşümlerin etkilerini (tiranlıktan demokrasiye geçiş sürecini) geliştirdiği tıp kuramına adapte ederek; bedeni var eden kuvvelerin (örneğin; nemli, kuru, soğuk, sıcak, acı, tatlı ve benzeri) onda eşit pay sahibi olmasını (*isonomia*) sağlık, birinin diğerlerine karşı hâkim olmasını (*monarkhia*) ise hastalık olarak tanımlamış, böylece kendi tıp teorisini desteklemek amacıyla kent siyasetini insan bedenini ve onun patolojilerini anlamak açısından bir analoji olarak kullanmıştır (Aet.V.30.1).¹⁶ Esasen *Placita*'da yer alan bir fragman üzerinden öğrenilen bu görüşün ifade edildiği itibarıyla Theophrastos'tan sonraki bir Peripatetik veya bir Stoacı tarafından kaleme alınmış olduğu tartışması haksız olmasa da Hippokrates'ten önce denge (*krasis*) fikrini ve Herodotos'tan önce *isonomia* ve *monarkhia* terimlerini ortaya koymuş olması imkânsız görülmemektedir (Kouloumentas, 2014, s. 869-871).

Bununla birlikte kent yönetimini Hippokrates'in eserleriyle bir izlek içerisinde detaylı olarak işleyen ilk yazar ise Thoukydides'dir. Buna örnek olarak, Thoukydides'in 6. kitabında geçen, Atina'nın Sicilya seferi hakkında halk meclisinde müzakere eden yaşlılar ve gençler olarak keskinleşen tarafların görüşlerini seslendiren Alkibiades ve Nikias'ın söylevlerini gösterebiliriz. İki tarafın uzlaşmaya varmasında; Hippokrates'in *Akut Hastalıklarda Perhiz Üzerine* (*Peri Diaitēs Oksēōn*) adlı eserinde ifade edildiği üzere, 'bir bedendeki hâkim unsurların bozulan dengesinin hekim tarafından nasıl tekrar sağlanması gerektiği' izleği kullanılarak karara

16 Alkmaion'un söz konusu görüşlerini Theophrastos'un kayıp bir çalışmasının özetinin MS 2. yüzyıl yazarı Aëtius tarafından aktarılması yoluyla öğreniriz. Aëtius'un 5 kitapta oluştuğu düşünülen *De Placita Philosophorum* adlı eseri için bk. Diels, *Doxographi Graeci*, 442-3.

bağlandığı görülmektedir (Thuc. 6.18.6). Buna göre, Alkibiades'in söylevinde öne sürdüğü "...gençler ve yaşlılar birlikte davranmadıkça hiçbir işi başaramayacak, kentin en güçlü hali, yurttaşların avam, orta ve üst seviyede olanlarının karışımıyla elde edilecektir", ifadeleriyle kent siyaseti üzerinde tıbbın bir analogi olarak kullanıldığını söyleyebiliriz (Jouanna, 2012, s. 33-34). De Romilly (aktaran Jouanna, 2012, s. 24-25), Aristoteles'in de politik kuramını doğrulamak için Alkibiades aracılığıyla ortaya konulan kent siyasetinde unsurların karışım fikrini savunduğunu işaret eder. Aristoteles, bunu, fakir ve zengin kesimlerin kentin yönetiminde birlikte söz sahibi olmasının kente (devlete) fayda sağlayacağı önermesini, saf ve saf olmayan gıdanın karıştırılarak daha dengeli bir perhiz oluşturacağı fikriyle analogi kurarak ifade etmiştir (Arist. *Pol.* 1281b.30-35).

Bununla birlikte Ksenophon'da *Oikonomikos*'ta örnek verilen 'canlı hareketli kadın' ve 'cansız yani hareketsiz portre ilişkisi', düşmana karşı harekete geçen güzel ve erdemlilerle, hareketsiz kalan zanaatkârlar ilişkisiyle ve hatta hareketsiz bir köle gibi yerinde oturup durmayan hareketli ev sahibesiyle bir arada okunduğunda antik Yunan'daki kozmolojik teorilerin bir karışımına işaret edildiği görülecektir. Lloyd (1966, s. 210-303) bu kozmolojik analogileri ele aldığı çalışmasında; evrendeki (*kosmos*) ve bedendeki unsurların ilişkisiyle bir kent devletindeki sosyal ve siyasi tarafların ilişkisini 'kent analogisi', evren bir canlı organizma gibi tahayyül edilerek kurulan etik tabanlı beden analogisini 'dirimselci (vitalist) analogi', ilahi bir zanaatkâr tarafından tasarlanan evren analogisini ise 'tasarımsal analogi' olarak sınıflandırmaktadır. Ksenophon'un hareketi sağlayan ruh fikri üzerinden Platon ve Sokrates ile aynı düzlemde kalarak bu analogilerden dirimselci olanını kullandığı söylenebilir. Ama daha ziyade kent analogisine dirimselci analogiyi dâhil eden bir tavır içinde olduğunu söylememiz mümkündür.

Zira efendinin köleyi (Xen. *Oec.* 21.10), komutanın askeri (Xen. *Oec.* 21.4), kaptanın tayfayı (Xen. *Oec.* 21.3) şevke getirerek harekete geçirmesi örneklerinde de olduğu gibi, tarımla iştigal eden güzel ve erdemlilerin, zanaat ehli üzerinde tıpkı ruhun bedene hareket kazandırması bağlamında, ruh dolu ve erdemli sınıfın daha erdemsiz ve ruhsuz olarak gördüğü sınıfı kente katkı verir hale getirmek için harekete geçirmesini arzuladığını söylemek mümkündür. Yani çatışmacı değil kaynaştırıcı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Örneğin *Kyros'un Eğitimi* eserinde tasvir ettiği kurgusal Pers kentindeki varlıklı kesim (*entimoi*), kendine hâkim olma eğitimi alabilecek imkânlarla sahip ve kentin korunmasında rol almakta iken hayatını zorla idame ettiren küçük çiftçi kesim de orduya katkı vermek durumundadır. Kyros'un komutasına verilen askerî birlikte, fakir sınıftan olan askerler de Kyros'un eğitiminden geçerek askeri güce katkı koyma noktasına gelirler ve Persleri başarıya götüren de bu birlikteliktir (Xen. *Cyr.* 2.3.8). Aristoteles'in perhiz analogisi altında

sunduğu saf ve saf olmayan gıdanın karıştırılması fikrinin de bu örnek ile ne kadar örtüştüğu dikkate değerdir.

Ancak Ksenophon'un *Oikonomikos*'da zanaatkarlar ile ev yöneticilerinin (*oikonomos*) ilişkisinde, bedenın ruha tabi olmasındaki gibi, *Kyros'un Eğitimi*'nde tarımla iştiğal eden askerlerin gücü ticaret ehline kaptırmaması stratejisini güttüğü düşünülebilir. Zira yazarın *Kyros'un Eğitimi* eserinde de *Oikonomikos*'daki gibi güzel ve erdemli ev yöneticilerini, ticaret ve zanaat ehlinin faaliyetlerinden uzak tutmaya çalışan bir gayret içinde olduğunu gözlemlemekteyiz. İdealize ettiği eğitimin (yani kendine hâkim olma eğitiminin) yürütüldüğü özgür kent meydanını (yani bir Yunan kenti gibi tasvir edilen Pers kentinin *agora*'sını) öğrencilerin aklını çecek kabalıklarından korumak için ticaret ehlinin faaliyetlerinden yasaklamaktadır (Xen. *Cyr.* 1.2.3). Ama bu ticaret ehlinin baskılanması veya yok edilmesi anlamında değil kentin ihtiyacına göre şekil verilmesi anlamında bir müdahaledir. Zira Ksenophon, kentin gelirlerinin nasıl artırılabilceğine dair fikirlerini işlediği *Gelirler Üzerine* eserinde tüccarların alışveriş yerlerini iyileştirmenin, limanda gemi sahipleri ve ticaretle uğraşanlar için evler ve dükkânlar inşa etmenin kenti zenginleştireceğini savunmaktadır. Hatta devletin yapması gerektiğini saydığı diğer girişimler yanında ticaret gemisi filosu da kurarak tüccarların bunları kiralayabilmesi gerektiğini dile getirmektedir (Xen. *Vect.* 3.12-14).

Böylece *Oikonomikos* eserinde, ticaret ehli için kentin savunmasını önemsemeyeceklerini düşünürken *Gelirler Üzerine* eserinde, onları kent savunmasını finanse edebilecek bir biçimde konumlandırarak *oikonomos*'larla (ev yöneticileri) kaynaştırabilmekte hatta ruh ve beden gibi ayrılmaz bir çerçeveye kavuşturabilmektedir. Zira bu birlikteliğın dengesinin kurulması da kentin hayatıyeti için önemli olacaktır. Ama aralarında Platon'un ruh ve beden ilişkisinde de vurgulandığı gibi bir öncelik ilişkisi bulunmaktadır. Bu yaklaşımın yüzyıllar boyunca monarşik yönetimlerin varlığı için gerekli bir denge olarak benimsendiği bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte serbest piyasanın diğer değerler üzerinde hâkim hale geldiği günümüzde de insan bedeninin taleplerinin dünya bedeninin (ya da doğanın) talepleriyle uzlaştırılması için gereken sağduyu ve ruh çerçevesinde Ksenophon'un güzel ve erdemli bağlamından faydalanılması için bir yaklaşım geliştirilmesi faydalı olabilecektir. Ama bunun için doğayı okuyarak veya doğanın aynasında hem kentin hem de bedenın ihtiyaçları doğrultusunda, kendine çeki düzen vermeye niyet edebilecek bir olgunluğa ihtiyaç bulunmaktadır. Bu okumayı yapamayıp yaşanan dönüşümlerin insan kaynaklı (antropojenik) olmadığını iddia ederek hareketsiz kalanlar için belki de Herakleitos'un sözleri etkili olabilecektir: "...barbar ruhların kulaklarına ve gözlerine dayanan bir tanıklık insanlar için kötü bir tanıklıktır" (fr. 107b). Bu söz "barbar ruhlar (yani Yunanca bilmeyenler ya da mealen doğanın

dilini bilmeyenler) sözü (*logos*) iştir ve doğayı (*physis*) görür ama manasını anlamazlar (okuyamazlar)” şeklinde yorumlanınca *physiologoi*, yani doğayı okuyanlar terimi bu fragman ile anlam bulmaktadır. Eserlerinde işlediği konular bakımından Ksenophon’un bir doğa filozofu olmadığı malumdur. Ama yaptığımız incelemeden de görüleceği üzere, Platon gibi, doğa felsefecilerinin görüşlerinden kendini kesin bir dille ayırıştıran bir tutum benimsememiş görünmektedir.

Ötarihselci Duruş

Bir filoloğun metnin tarihselliğine dair yakaladığı hususlar sayesinde kendi döneminin tarihselliğinden kurtulduğunu iddia etmek mümkün değildir. Buna göre Ksenophon’un *Oikonomikos* metnine tarihselci bir anlama çabasıyla değil, bir filoloğun kendi (döneminin) tarihselliği içerisinde metni anlamlandırma çabası, yani Gadamer’in uygulamadan (*applicatio*) bağımsız olmayan anlamlandırma çabasıyla yaklaşılması günün siyaset felsefesi ile filolojiyi iş birliğine sokacaktır. Pollock’un (2009, s. 958) da altını çizdiği üzere bu durumda çifte tarihselcilik gerekmektedir. Öyle ki, filologlar hekimlerin kendilerini tedavi etmeleri gibi kendilerini tarihselleştirirler. Ksenophon’un eserlerinin belirli bir dönemin tarihselliğinde yapılan filolojik okumasının siyasi sonuçları olmayacağı ya da bu okumanın romantik bir algıyla siyasetten uzak olacağı iddia edilemez. Örneğin Ksenophon’un çizdiği ekonomik çerçevenin aydınlanma dönemi monarşik Avrupalı devletleri tarafından antik dönemden daha fazla sahiplenildiği söylenebilir. Pers ve Roma İmparatorluklarının mirasını Orta Çağ’a kadar sürdüren imparatorluklardan sonra kurulan aydınlanma döneminin sömürgeci imparatorlukları sömürü faaliyetini devlet şirketleri aracılığıyla yapmaktaydılar. Ayrıca savaflara girişirken kralların ticaret erbabı ya da avam kesiminden borçlanması da yine bu dönemde başvuru bir uygulamadır. Ksenophon’un *Gelirler Üzerine* eserinde, kent devletinin yürütmesi gerekli olduğu düşünülen faaliyetlerin, böyle bir ekonomik düzenin unsurlarının projeksiyonu olduğunu söylemek mümkündür.

Bununla beraber Fransız Devrimi yüzünden sarsılsa da aynı dönemde devam etmekte olan aristokrasi veya buna öykünen burjuva kesimlerin ahlaki değerlerini yansıtan eserler arasında, Ksenophon’un *Ev İdaresi Üzerine* eserinin de yeteri kadar okunduğu görülmektedir (Eide ve Whitaker, 2016, s. 93). Hatta İngilizce bir kavram olan centilmenliğin (*gentleman*), Ksenophon’un güzel ve erdemli (*kalos k’agathos*) karakteriyle özdeşleştirildiğini düşünebiliriz. Bu dönem ve sonrasında İngilizceye yapılan Ksenophon çevirilerinde *kalos kai agathos* ifadesinin doğrudan “centilmen” olarak çevrilmesi bunun en somut karşılığı olarak görülebilir. Güzellik için kadınların korse giydiği, erkeklerin peruk taktığı ve erdemlilik için romantizmin ya da azizliğin önemsendiği bu devirlerde Sokratik köklerinden oldukça farklı

bir çerçevede de olsa kavramın kullanılmış olması kendi dönemi için bir ötetarih-selci duruş ya da bir filolojik hermenötik olarak görülebilir. Zira bir başka boyutuyla merkantilist dönem olarak adlandırılan bu dönemde eş zamanlı olarak yaşayan ve eski gücü kaybolmaya yüz tutan feodal yapıyla yeni merkantilist tüccar sınıfın mücadelesi *Oikonomikos*'un yeniden hatırlanması ve okunmasını sağlamıştır.

Her ne kadar hümanist bir arayışla yapılan bu okumanın, Aristoteles'in doğa-insan ilişkisinin okumasında da görüldüğü gibi, doğru bir okuma olup olmadığı tartışmalı olsa da yeteri kadar kuvvetli bir etkisinin olmadığı da değerlendirilebilir. Zira merkantilist tüccarların galip geldiği mücadelenin devamında ortaya çıkan kapitalizm olgusunu tanımlayan Adam Smith ve Karl Marx gibi yazarların detaylandırdığı pazar ekonomisinde, ev ve kadın-erkek ilişkisi, çocuklar üzerinden kurulan ortaklık gibi kavramların tamamen kaybolduğu görülmektedir. Bu bağlamda güzel ve erdemli olarak davranması beklenen somut aile reisleri yerini rasyonel olduğu varsayılan ve *homo economicus* olarak tanımlanan soyut ekonomik aktörlere bırakmışlardır (Swedberg, 2008, s. 76-77). Hatta günümüzün bireysel haklar ve kadın erkek eşitliği fikirleri dahi *Oikonomikos*'un merkezine aldığı ortaklığı ve yönetsel işlevini tamamen manasız hale getirmektedir. Bununla birlikte soyut davranış kalıpları somut insani değerlere kıyasla olağandışı hallerde aciz kalmaktadır.

Örneğin pazar ekonomisinde yeri bulunmayan, parasal değerinden ziyade kullanım değeri yani, açlığı yenmek için yapılan tarımın her ekonomik krizde yeniden hatırlanması, günümüzün hane halkları tarafından belli bir ev ekonomisi kavramının yaşatılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Sadece ekonomik krizlerle değil, aynı zamanda hayatın sürdürülmesi için doğadan temin edilen kaynakların tükenmesi, yani doğanın kendini yenileyebilme hızından daha hızlı tüketilmesi veya iklim değişikliği gibi insan kaynaklı etkenler sebebiyle gerçekleşen doğal olmayan şartlar da Ksenophon'un güzel ve erdemli veya Aristoteles'in sağduyulu bireylerinin sorumluluğunu gerektirmektedir. Bu sorumluluk o devirde nasıl doğaya uygun iyi hayatı sürdürmek için gereken kanaatkârlığı veya kendine hâkim olmayı ve pratik aklı gerektiriyor ise, bugün de doğanın sunduğu sınırlı kaynaklarda tüm insanlığın hakkı olduğundan hareketle kaynaklara eşit erişim noktasında aynı ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Yani, bu defa antik kent yerine artık küresel bir kent haline gelmiş olan dünyada kaynakları eşit yönetmek (*isonomia*) yerine bazı sosyal kesim veya ülkelerin diğerlerinin üzerinde hâkimiyet (*monarkhia*) kurmak suretiyle kendi haklarından daha fazlasını tüketmemeleri için doğru tercihi yapacak kadar kendine hâkim olma ve pratik aklı göstermelerini gerektirmektedir.

Bugün insan bedeni ile kent (veya devlet) ve bunları içeren doğa arasında bir analoji kurmak bilimsel bir yaklaşım olarak kabul edilmemektedir. Zira 18.

yüzyıla kadar hastalıkların beden sıvılarının birbiri aleyhine diğerleri üzerinde hâkimiyet kurmasından kaynaklı olduğuna inanılmakta iken, anatomik bulgularla birlikte hastalıkların, bozulan organların çığıkları olduğu fikri benimsenmeye başlanmış ve hılt teorisi yavaş yavaş etkinliğini kaybetmiştir (Gaynes, 2011, s. 87-90). Ama iklim değişikliği ve savaşlar gibi doğal olmayan etkiler, doğanın dengesi veya sağlığının bozulması fikrini yine de hatırlatmaktadır. Hatta bu etkilere karşı daha kırılğan olan kesim ve ülkelerin diğerlerine oranla daha az tüketen, yani sorumluluğu daha az olan kesimler olduğu da bilinmektedir. Özellikle savaşlar ve insan kaynaklı nedenlerle bozulan doğa dengesi yüzünden bu kesim ve ülkelerden kaynaklanan göç olgusu, hiçbir kesimin diğerlerine rağmen iyi hayat sürmesini mümkün kılmamaktadır. Bu sebepten iyi hayatın temel insanlık değerlerine uygun biçimde yeniden tanımlanması bir gerekliliktir. Zira zaten (bir anlamda modern kölelik olarak görülebilecek olan) tüketim kalıplarının dayattığı yaşam tarzını sürdürülebilmek giderek zorlaşmakta ve bu kalıplar her gün daha azına razı olacak bir seviyeye kendini yeniden uyarlamaya zorlanmaktadır. Böylece bu refahtan umulan marjinal fayda azaldıkça refah kriterleri yeniden yorumlanmaktadır.

Bununla birlikte, iyi hayatı yeniden tanımlamak daha müzakereci bir demokrasiyi gerektirir.¹⁷ Aynı zamanda tüm kesimleri, tanımlanan yaşam tarzına doğru götürmek de liderliği gerekli kılmaktadır. Bu noktada ‘hareketsiz kalan’ ya da ayak direyen belli kesimleri kaynaştırıp erdemleriyle harekete geçirecek ruh dolu liderlik yine insan, toplum ve doğanın sağlığını önemseyen bireylerin kendine hâkim olma ve pratik akıllarından geçecektir. Toplumu ve doğayı kendi bedeni gibi görebilmek ise bilimsel olarak anlamsız görülse de insanı insan yapan değerler için oldukça yerinde bir analogi olacaktır. Zira çokluğun aklının bilimsel (felsefi) veya teknik bilgiden pratik bilgiye doğru geçiş yaptığı müddetçe daha doğru kararlar vereceği düşüncesi bugünkü siyaset felsefesinin de dayanağıdır. Kabul edilecektir ki, bize bugün ‘havayı ölçen’ bilim adamlarının iklim kıyameti senaryolarından ziyade gidişatı tersine çevirebilecek, yani doğruya ne oranda erişebileceğinin orta noktasını bulabilecek bir toplumsal bilinç gerekmektedir.

Bununla birlikte hılt teorisinin yerine geçen organik teori dahi Aristoteles’in evleri, kent bedeninin organları olarak tahayyül ederek kurduğu dirimselci analogi bağlamında hâlâ siyasal aklı yönlendirebilecek bir değer ifade eder. Zira küresel bir kent haline gelen medeniyet içerisinde kırılğan haldeki ülke ve kesimleri,

17 Gadamer’in fikirlerinin siyaset felsefi bağlamında kurumsallaşmış son hali olarak görülebilecek müzakereci (*deliberative*) demokrasi, kökünü Aristoteles’in “her biri kendi içerisinde iyi olmasa da çokluk (topluluk) bir araya geldiğinde, tek tek değil ama müşterek olarak daha iyi olması mümkündür” (Arist. *Pol.* 1281.b1-3) sözüne dayandırmaktadır (Chambers, 2018, s.56-57).

bu bedenın can ekıŒen organları olarak tahayyöl edebilmek ve ona göre eyleme geçebilmek herhalde küresel bilinç oluŒturabilecek bir analoji olsa gerektir. Zira Aristoteles'in altını çizdiği gibi beden olmadan hiçbir diğer organ kendi baŒına yaŒayamaz. Dirimselci analojinin tekrar hatırlanması sayesinde dünya bedeni bilgisini (ya da ruhunu) tefekkür ederek gerçekliğine (*energeia*) ulaŒmak Aristoteles üzerinden elde edilebilecek bir ötetarihselcilik olabilir. Aynı Œekilde bu bilgini bize katacağı ruh vasıtasıyla hareketsiz kalan kesimleri ve ölkeleri harekete geçirmek de Ksenophon üzerinden elde edilebilecek bir ötetarihselcilik olacaktır. Analojik imgeler üzerinden tanımlanabilecek temel insanlık değerleri çerçevesinde kurgulanacak günümüze hitap eden bir iyi hayat tasavvuru sayesinde kendi çıkarına odaklanmış bireylerin toplu çıkarı da gözetebilmesi temin edilebilir. Böylece Adam Smith tarafından bu fikirle teorisi kurulan serbest piyasa ekonomisi de hala bir umut vaat edebilir.

Sonuç

Bu alıŒmada ötetarihselci bir siyaset filozofu olarak gördüğümüz Leo Strauss'un iŒaret ettiği Ksenophon'un Sokrates'inin, Gadamer'in Aristoteles'iyile uyumlu olarak günümüzün ihtiyaç duyduğu sağduyulu birey arayıŒına hizmet edebileceği gösterilmeye alıŒılmıştır. Buna göre Gadamer'in Aristoteles'in sağduyulu birey (*phronimos*) kavramı üzerinden kurguladığı siyaset felsefesinin, Ksenophon'un güzel ve erdemli (*kalos k'agathos*) kavramına iliŒkin örnekleriyle desteklendiğinde anlam geniŒlemesine uğrayabileceği görölmüŒtür. Zira *phronimos* daha ziyade akli bir erdemi temsil etmekte iken *kalos k'agathos* hem akli hem de bedensel bir erdemi temsil etmektedir. Bu sayede her iki kavramın da toplumsal eylemlerin amacına anlam katan antik Yunan siyasi imgelerindeki beden analojileriyle beslendiği gösterilmeye alıŒılmıştır. Yani antik toplumda beden sağlığı ile toplumun sağlığı arasında kurulan analoji yöneticilere yol gösterici veya sağduyu katıcı bir siyasi imgeyi oluŒurmaktadır. Zira o dönemde bedenın hayatiyetinin sürdürülebilirliği, toplumun ve doğanın hayatiyetinin sürdürülebilirliğinden ayrı görölmemektedir.

Günümüzde ise bireylerin hayatiyetlerinin sürdürülebilirliği toplumun ve doğanın hayatiyetlerinin sürdürülebilirliğiyle mücadele halindedir. Bu ise toplumsal ve doğal krizlere sebep olmaktadır. Aristoteles'in aydınlanma çağının mutlak (hümanist) önermeleri çerçevesinde yanlış okunması nedeniyle insan (birey) merkezli bir mahiyet kazanan günümüz değer sistemindeki insan-doğa iliŒkisi, köklerine dönerek antik dönemin doğa merkezli iliŒkisinden dersler çıkarabilir. Aksi takdirde sağduyulu bireylerin tercihleriyle düzenlendiği varsayılan serbest piyasa ekonomisine dayanan liberal toplumsal düzenin sunacağı bir iyi hayat olanaklı görünmemektedir. Bu bağlamda kendisi de ötetarihselci bir çaba olarak görölebilecek

olan Gadamer'in sağduyulu birey arayışının aynı bağlamda sürdürülmesi ve günümüz insanı için ete kemiğe büründürülecek örnekler ile desteklenmesi mümkündür. Ksenophon'un özellikle *Oikonomikos* eserinde detaylandığı güzel ve erdemli bireyi bu açıdan doğru bir başvuru noktasıdır.

Ksenophon Yunan kent devletini var eden evleri (*oikos*) doğru yönetmenin o dönemin en önemli unsuru olan kentlerin varlığı ve kendine yeterliği için taşıdığı önemi görerek *Oikonomikos* eserini kaleme almıştır. Bu amaçla Sokratik bir değer olan güzel ve erdemli olmayı kadın erkek tüm vatandaşlar için geçerli kılmıştır. Bu sayede, erdemlerin toplumsal ereklerin sağlanmasına hizmet etmesinin mümkün olduğunu göstermeye çalışmıştır. Zira toplumsal hedefler idare sanatını bilen, kendine yeterli güzel ve erdemli vatandaşlar sayesinde canlı hale gelmektedir. Ksenophon'un sunduğu imgelerin o gün olduğu kadar bugün de değer ifade edebileceğine inanılmaktadır zira insanoğlunun hayat galesi değişmeyen zorluklar altında devam etmektedir. Tek farkı o gün tanrısal doğanın çizdiği kadere tâbi olan insanoğlu bugün kendi bireyciliğinin ya da kendi eliyle yapıp ettiklerinin şekillendirdiği bir kaderi yaşamaktadır. Zira doğaya karşı doğal olmayan yöntemler sayesinde galibiyet kazanıldığı düşünülmektedir. Ancak doğa o gün de bugün de insana yapıp ettiklerine ilişkin bir ayna işlevini sürdürmeye devam etmektedir. Yani aslında değişen bir şey yoktur. Bu aynada gördükleri üzerinden insanın davranış kalıplarını yönlendirmesi kaçınılmaz bir gerekliliğe dönüşmüştür. Bireycilik ise *khrēmatistikē* gibi doğal olmayan bir ruh halidir. Siyaset felsefesi bu soruna cevap verirken geçmişten ilham almalıdır.

Filoloji disiplini kendi bünyesinden çıkan diğer beşerî bilimlerin güncelliği içerisinde eski değerini kaybetmiştir. Özellikle klasik metinleri tarihselci okuma biçimi vasıtasıyla tarihsel anlamlarına hapsedmek, onlara yüklenebilecek güncel anlamları göz ardı etmektedir. Bu sebepten Gadamer'in felsefi (ya da filolojik) hermenötik okuması siyaset felsefesine hizmet ettiği kadar filolojinin de eski saygınlığına kavuşması için bir yöntem olabilecektir. Zira Pollock'un (2009: 935) da dediği gibi tarihsel metinlerin filologlarda bıraktığı etkiler, bireylerin öğrenme heveslerine dair tercihler değildir: daha ziyade filolojik bir egzersiz insanoğlunun geçmişi ve gününü gerçekten okuma ve insanlıklarına dair bir ölçüyü muhafaza etme kabiliyetlerini sürdürebilmesine ilişkindir.

Kaynakça

- Booth, W.J. (1994). Household and Market: On the Origins of Moral Economic Philosophy. *The Review of Politics*, 56(2), 207-235.
- Bjelde, J. (2021). Xenophon's Socrates On Wisdom And Action. *The Classical Quarterly*, 71(2), 560-574.

- Chambers, S. (2018). The Philosophic Origins of Deliberative Ideals. A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. Mansbridge ve M. Warren (Ed.). *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy* içinde, (55-59). Oxford: University Press.
- Diels, H. (Ed.) (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin: Weidmann.
- Duvenage, P. (2015). Practical Wisdom (Phronesis) and Hermeneutical Politics. *Phronimon*, 16(1), 77-96.
- Eide, S. ve Whitaker, K. (2016). A Philosopher and a Gentleman: Xenophon's Oeconomicus. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 24(2), 93-100.
- Eikeland, O. (2016). Phronēsis, Aristotle and Action Research. *International Journal of Action Research*, 2(1), 5-53.
- Faure, M. (2013). Can Aristotle's Phronimos return? The revival of interest in Aristotle's phronesis in political philosophy/theory, *Acta Academica*, 45(4), 195-235.
- Gadamer, H-G. (2013). Truth and Method. (J. Weinsheimer ve D. G. Marshall, Çev.). London: Bloomsbury.
- Gaynes, R. P. (2011). *Germ Theory: Medical Pioneers in Infectious Diseases*, Washington: ASM Press.
- Gill, C. (2019). Galen's Περὶ Ἀλυπίας as Philosophical Therapy: How Coherent is It? C. Petit (Ed.). *Galen's Treatise Περὶ Ἀλυπίας (De indolentia) in Context: A Tale of Resilience* içinde, (135-154). Leiden: Brill.
- Jouanna, J. (2012). Politics And Medicine: The Problem Of Change In Regimen In Acute Diseases and Thucydides (Book 6). P van der Eijk (Ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* içinde, (21-38). Leiden: Brill.
- Kane, J. ve Patapan, H. (2006). In Search of Prudence: The Hidden Problem of Managerial Reform. *Public Administration Review*, 66(5), 711-724.
- Kouloumentas, S. (2014). The Body and the Polis: Alcmaeon on Health and Disease, *British Journal for the History of Philosophy*, 22(5), 867-887.
- Lloyd, G. E. R. (1966). *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: University Press.
- Nelstuen, G. A. (2017). Oikonomia as a Theory of Empire in the Political Thought of Xenophon and Aristotle, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 57, 74-104.
- North, H. (1966). *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press
- Orhan, Ö. (2014). Aristotle: Phusis, Praxis, and the Good, P. F. Cannavò, J. H. Lane (Ed.). *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon* içinde, (45-63). Massachusetts: MIT Press.
- Pollock, S. (2009). Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World. *Critical Inquiry*, 35(4), 931-961.
- Reid, H. L. (2022). A Gentleman or a Philosopher?: Xenophon vs. Aristotle on Kalokagathia. In D. Konstan, D. Sider (Ed.), *Philodorema: Essays in Greek and Roman Philosophy in Honor of Philip Mitsis* içinde, (121-134). Siracusa. Parnassos Press-Fonte Aretusa. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2fjwpqn.9>

- Sassi, M. M. (2015). Parmenides and Empedocles on *Krasis* and Knowledge, *Apeiron*, 49(4),1-19.
- Shields, C. (2009). The Aristotelian *Psychê*, G. Anagnostopoulos (Ed.). *A Companion to Aristotle* içinde, (292-309). Sussex: Blackwell.
- Strauss, L. (1998). *Xenophon's Socratic Discourse: An Intepretation of the Oeconomicus* (ilk baskı: 1970), Indiana: St.Augustine's Press.
- Strauss, L. (2018). R. G. Collingwood as an Example, C. H. Zuckert (Ed.). *On Political Philosophy: Responding to the Challenge of Positivism and Historicism* içinde, (144-167). Chicago: The University of Chicago Press.
- Swedberg, R. (2008). The Centrality of Materiality: Economic Theorizing from Xenophon to Home Economics and Beyond, T. Pinch, R. Swedberg (Ed.). *Living in a Material World: Economic Sociology Meets Science and Technology Studies* içinde, (57-88). Massachusetts: MIT Press.
- Vivenza, G. (2001). *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford: University Press.
- Yalazı, E. ve Üstünel Keyinci, C. (2015). Pseudo Aristoteles'in *Oeconomica* Adlı Yapıtının 3. Kitabının Yorumu ve Çevirisi, *Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri*, 9(2), 91-106.

Kısaltmalar

- Aet. (Aetius-*De Placita Philosophorum*). Mansfeld, J. ve Runia, D. T. (Ed.) (2020). *Aëtiana V: An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Leiden: Brill.
- Arist. *De an.* (Aristoteles, *De Anima = Peri Psykbês*). Ross, W. D. (Ed.) (1961). *Aristotle, De anima*. Oxford. Clarendon Press.
- Arist. *Eth. Nic.* (Aristoteles, *Ethica Nicomachea = Êthika Nikomakheia*). Bywateri I. (Ed.) (1962). *Aristotelis ethica Nicomachea* (yeniden basım, ilk basım 1894). Oxford. Clarendon Press.
- Arist. *Metaph.* (Aristoteles, *Metaphysica = Meta ta Physika*). Ross, W. D. (Ed.). (1970). *Aristotle's metaphysics, 2 vol.* (yeniden basım, ilk basım 1924). Oxford: Clarendon Press.
- Arist. *Pol.* (Aristoteles, *Politica = Politika*). Ross, W. D. (Ed.) (1964). *Aristotelis politica* (yeniden basım, ilk basım 1957). Oxford. Clarendon Press.
- Diog. Laert. (Diogenes Laertios, *Vitae Philosophorum = Bioi kai gnômai tōn en philosophia eudokimēsantōn*). Hicks, R. D. (Çev.) (1925). *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers, I-II*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Gal. *Aff. Pecc. Dig.* (Galenos, *De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione = Peri diagnōseōs kai therapeias tōn en tē hekastou psykhē idiōn pathōn*). Singer, P. N. (Ed.) (2014). *Galen: Psychological Writings*, Cambridge: University Press.
- Gal. *HNH.* (Galenos, *In Librum Hippocratis, De Natura Humana = Eis to peri physeōs antrōpou biblion Hippokratous hypomnēma*). Mewaldt, J. (Ed.) (1914). Galeni in Hippocratis de natura hominis commentaria tria, *Corpus medicorum Graecorum* içinde, (vol.5.9.1). Leipzig: Teubner.

- Hdt. (Herodotos) Çev. M Ökmen (2006). Herodotos: Tarih, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Herakl. (Herakleitos). Jones, W. H. S. (Çev.) (1931). *Hippocrates Volume IV; Heracleitus On the Universe*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Hippoc. *Vict.* (Hippokrates, *De victu = Peri Diaitēs*). Jones, W. H. S (Çev.) (1931). *Hippocrates Volume IV; Heracleitus On the Universe*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Pl. *Prt.* (Platon, *Protagoras*). Cooper, J. M. (Ed.) (1997). *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.
- Pl. *Phd.* (Platon, *Phaedo = Phaidōn*). Burnet, J. (Ed.) (1967). *Platonis opera, Vol.1*, (yeniden basım, ilk basım 1900). Oxford: Clarendon Press.
- Pl. *Ti.* (Platon, *Timaeus = Timaios*). Burnet, J. (Ed.) (1968). *Platonis opera, Vol.4*, (yeniden basım, ilk basım 1902). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Ages.* (Xenophon, *Agesilaus = Agesilaos*). Marchant, E. C. (Çev.) (1925). *Xenophon: Scripta Minora*, London: William Heinemann.
- Xen. *Cyr.* (Xenophon, *Cyropaedia = Kyrōu Paideia*). Miller, W. (Çev.) (1914). *Xenophon: Cyropaedia, I–VIII*, (Loeb Classical Library). London: Harvard University Press.
- Xen. *Mem.* (Xenophon, *Memorabilia = Apomnēmoneumata*). Marchant, E. C. (Ed.) (1971). *Xenophontis opera omnia, Vol.2*, (yeniden basım, ilk basım 1921). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Oec.* (Xenophon, *Oeconomicus = Oikonomikos*). Marchant, E. C. (Ed.) (1971). *Xenophontis opera omnia, Vol.2*, (yeniden basım, ilk basım 1921). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Vect.* (Xenophon, *De vectigalibus = Poroī*). Marchant, E. C. (Ed.) (1969). *Xenophontis opera omnia, Vol.5*, (yeniden basım, ilk basım 1920). Oxford: Clarendon Press.
- Xen. *Symp.* (Xenophon, *Symposium = Symposion*). Marchant, E. C. (Ed.) (1971). *Xenophontis opera omnia, Vol.2*, (yeniden basım, ilk basım 1921). Oxford: Clarendon Press.