

## Sofistler Meselesi The Case for The Sophists\*

John Scenters-Zapico

Çevirenler: Engin Yurt-Erdal Yıldız\*

**E**dward Schiappa yakın zamanlarda “anakronizme düşmeden ‘sofist retoriğin’ ‘en iyi’ katkılarını tespit etmemiz” gerektiğini önermişti (“Sophistic” 5). Burada sunduğum hâliyle, sofistlere yöneltilen hem pozitif hem de negatif eleştirilerin “en iyileri” olarak gördüklerimi, bunlara ilişkin güncel literatürün çoğunu da inceleyip bir araya getirerek göstereceğim. İddia ettiğim gibi, onları negatif görenler, formu içerikten ayırmıştır. Diğerleri ise, her ne kadar sofistleri pozitif bir ışık altında görüyor olsalar da, onların felsefi fikirlerinin yine de Schiappa’nın ona karşı uyardığı dikotomiye desteklemekten kaçamadıklarını düşünmektedir, sofistlerin içinde yaşadığı sosyokültürel ortamı görmezden gelerek (Schiappa *Protagoras*). Önemli bir şekilde, Havelock’ın “yankı-ilkəsi” yazılı belgelerin bir kültürün söylemini yansıttığını ve o kültürün temel karakteristik özelliklerini daha iyi anlamakta işe yarar olduklarını öne sürer (*The Literature* 177-78). Ancak, Enos ve Ackerman’ın da işaret ettiği gibi, birçok özellik yankı yapmaz ve bu “yankılanmayan” özellikler “sofist retoriğin yeniden inşa edilmesi için zorunludur, eğer bu retoriğin geçirdiği süreçleri şekillendiren etkileri anlamak istiyorsak” (114). Onlar, sofist retoriği anlamak için kanıt olarak edebi eserlerden daha fazlasının incelenmesi gerektiğine işaret ederler, çünkü eğer bunu başaramazsak “olguların sadece bir kısmını elde etmiş” oluruz. Enos ve Ackerman’ın yaptıkları incelemede, araştırmacıları dönemin söylemini şekillendiren sosyal ve kültürel koşulları incelemeye

\* Rhetoric Review, Spring, 1993, Vol. 11, No. 2, s. 352-367.

\*\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü, engin.yurt@omu.edu.tr  
Prof. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü, erdalyildiz@gmail.com

yönlendirirler. Jarratt “sofistlerin bir savunmasının en temelde, ilk sofistlerin, Batı’da konuşma ve yazma sanatlarında sistematik bir öğretim sunan ilk kişiler olmasına dayandığını” belirterek benzer bir şekilde sofistlerin doldurduğu sosyal rolün incelenmesi ve sofistlere dair görüşümüzü etkileyen Aristotelesçi süzgecin temizlenmesi, böylece onları “olabildiğince en eskiye giderek, kendi yaşadıkları beşinci yüzyıldaki entelektüel, politik ve sanatsal ortamda yeniden görmemiz” gerektiğini öne sürer.

Sofistleri farklı bir ışık altında görme ve yeniden inşa etme görevi, retorik form dayalı bir başarı amaçlayan tasarı olduğu, felsefesinin ise hakikate dayalı hakikati arayan bir tasarı olduğuna dair dikotomi yüzünden zordur (Schiappa 201; Grassi). Daha sonraki dikotomiyi akılda tutarak, şimdi bu makalede ilk olarak araştırmacıların; sofistlerin fikirlerinin form ve içerik kavramlarından hareketle nasıl ele aldığını inceleyeceğim. Daha sonra, sofistlerin karşıladıkları bazı sosyal ihtiyaçlar üzerinde duracağım; bu çerçevede *antitez* ile *kairos* kavramının subjektif, sözlü ifadeden yazılı ifadeye geçen Periklesçi demokrasi içinde nasıl işlediğini tartışacağım. Cole, Enos ve Ackerman, Jarratt (*Rereading the Sophists*) ve Schiappa (*Protagoras*) gibi araştırmacılar tarafından işaret edilen noktaları takip ederek, sofistleri ve Antik Grek dünyasında sofistlere ihtiyaç oluşturan sosyal öğeleri incelemek için, form ve içeriği pratik felsefi ve retorik kaygılar olarak görerek, sofistlerin Atina’da karşıladıkları ihtiyacı daha iyi anlayacağımızı düşünüyorum, ve onların neden hem kendi zamanlarına uygun katkıları hem de felsefi çalışmaları için neden değerli görüldüklerini.

## Form ve İçerik: Sofist Yorumları

Everett Lee Hunt “birçok tarihçi tarafından sunulan Gorgias’a ilişkin sözler bir yorumdan ziyade bir *reductio ad absurdum*’dur” şeklinde bir iddia ortaya atar (78-79). Sofistlere dair onun bahsettiği birçok yorum bizim “tüm felsefi bilginin başlangıcında ‘erdemini öğretilip öğretilmeyeceğine’ dair Sokratesçi şüphenin bulunduğu görüşüne sahip olan Platon’un skeptik bakışından” öğrendiğimiz tarihe dayanır (Jaeger 291; ayrıca bkz. Enos “The Epistemology” 35; Gronbeck 27; Jarratt 3; Kerford 3). Retoriğe dair bu anlayışa ilişkin sorun

birçok Platoncu diyalogda yoğunlaşır. Örneğin *Gorgias* diyalogunda Platon Gorgias'a retoriğin “sadece inanç” olduğunu kabul ettirmiştir.

**Sokrates:** Retorik, mahkeme salonlarında ve diğer halk toplantılarında adil ile adil olmayana ilişkin olarak bu iki ikna yolundan hangisini kullanır acaba? Bilgiden yoksun inancı üreteni mi yoksa bilgi sağlayanı mı?

**Gorgias:** Bu oldukça bariz Sokrates, elbette sadece inancı üreteni. (454)

Platon, en ünlü sofist-karşıtlarından biri olmasına rağmen, Gorgias'ın hitabetine ve epistemolojisine yönelik eleştirilerin çoğu onun ölümünden sonra gelir ve bu da Hunt'un iddiasını destekler.

İlginç bir şekilde, bütün eleştiri form ve içerik ikiliğini kabul eder ancak yine de bunlardan ilkinin ciddiye almaz. Örneğin Connors'ın bilgi dolu “Greek Rhetoric and the Transition from Orality” başlıklı makalesinde, İ.S. ilk yüzyılda Dionysos'un “büyük hatipleri sıraladığı listeden Gorgias'ı çıkardığını” öğreniriz, “ılımlılığın sınırlarını aştığı ve sıklıkla çocuksu ifadeler kullanmaya düştüğü için”; İ.Ö. ilk yüzyıla Cicero “Gorgias'ı orantısız bir şekilde ritim ve figür araçlarını suistimal etmekle suçlar”; Gorgias'ın ölümünden yaklaşık kırk beş yıl sonra yazan Aristoteles, *Retorik*'in III. Kitabı'nda onun tarzını kötüler (1406 A). Gorgias'a dair çağdaş eleştiriler, antik dönemdekilerden daha kötü değilse bile onlara denktir. Gorgias'ı “retorik tarihinin en ünlü isimlerinden [sofistlerinden] biri” olarak gören Kennedy, onun Grek şiir araçlarını “eşi benzeri görülmemiş bir ölçüde” sömürdüğüne ve onun başarısının “geçici bir hevese” dayandığına inanır (*Classical Rhetoric* 29). Jebb, “Gorgias'ın görünüşe göre üzerinde durulan meselenin değerlendirilmeye alınmasına neredeyse hiç ilgi göstermediğini, keşfetmeye ya da yönetime de; hatta retorikte hâlihazırda çok büyük ilgi çeken olasılığa dair özel konu başlıklarına bile” [ilgi göstermediğini] düşünmektedir. Dahası, Jebb, Gorgias'ın tarzının “oldukça tatsız” olduğunu düşünür (*Attic Orators* cxxvii). Dodds, belki de en sert eleştirmenlerden biri olarak, Gorgias'ın konuşmalarının “sahte ve sıkıcı; bir kışla avlusundaki müfrezenin mekanik kesinliğine sahip bıkkınlık derecesinde aynı tekrara dayalı manevraları gerçekleştiren iyi hazırlanmış sözler” olduğunu söyler (9).

Bu değerlendirmeye zıt olarak, form ve içeriğin sosyal bir şekilde inşa edildiğini düşünenler vardır ve bu kişiler sofistlerde benzer bir perspektife sahiptir. Cole, Gorgias'ın herhangi bir konudaki sözlü doğaçlamaları hakkında şöyle söyler:

Daha sonradan Gorgiasçı olarak bilinecek olan figürlerin -kafiye, kısa dengeli ifadeler, yakın sentaksa sahip paralellikler- kullanılışı konusunda göze çarpmak zorunda olmamışlardır. [...] Bunlar sadece Gorgias'ın şöhretinin en temelde ona dayandığı sözlü performanslara ilişkin anılar büyük ölçüde kaybolduktan sonra onun ismi ile ilişkilendirilmeye başlanan yazılı uygulama parçalarının öne çıkan bir özelliği olmuş olabilir. (79).

Havelock, sofistlerin “demokrasiyi işletilebilir kılan insanlar ve insan grupları arasındaki sözel iletişim sürecini; sözlerin onlara dair bir ortam olduğu hiddetli bir fikir ve duygular oyunu ortam olmasını” özellikle sağlama tarzları dolayısıyla bir tür antropolog olduklarını düşünür (156). Bu, Jaeger'in de sofistlerin gerçekleştirdiğine inandığı aynı entelektüel olaydır ve o bu durumun onların *arete* öğretisine ya da politik mükemmelliğe dair inancını daha da derinlemesine açıklayacağını düşünmüştür (292).

Sofistlerin kendi politik bilgilerini ve epistemolojik incelemelerini kullanıp aktardığı araçlar formları kendi sosyal bağlamı içinde doğrulanan sözlü tarzdaki uygulamalardı. Bir açıklamasında Philostratus Gorgias'ın “beklenmedik ifadeler” ve “parlak fikirler” kaynağı olarak “sofistlerin güçlü etkisinin bir örneği” olduğunu söyleyerek onu övmüştür. O, büyük konuları, kendi zamanının yüce tarzıyla ele almış; “övünç kaynağı olan, itibara sahip şiirsel ifadeler” getirerek konuşmayı daha tatlı ve etkileyici kılmıştır. (*Sprague* 31 içinde alıntılanmıştır). “Helen”in LaRue Van Hook tarafından yapılan çağdaş çevirisinde, Atinalıların Gorgias'ın tarzını neden övdüklerini görebiliyoruz:

Ama eğer o, şiddet kullanılarak mağlup edildiyse ve ona yasal olmayan bir şekilde davranıldı ve o adaletsizliğe uğradıysa, açıktır ki ona korkunç şekilde saldıran kişi ısrarcı bir yılışıktır, o ise yerinden edilmiş ve saldırmış olarak, bahtsızdır. Bu yüzden sözlü, yasal ve gerçekten barbarca bir girişimde bulunan barbara sözlü suçlamada bulunulmalı, yasal olarak kı-

nanmalı ve gerçekten suçlanıp cezaya çarptırılmalıdır. Saldırıya uğrayan ve baba toprağından ayrılan, arkadaşlarından ayrı düşen Helen'in ise adının lekelenmesi değil derdine ortak olunup teselli edilmesi gerekir. Zira diğer kişi galip gelen iken, Helen kurbandır. Bu yüzden bu sayılan kişilerden ikinci ile sempati kurup, ilkini kınamak adildir. (Connors'dan alıntı, 60).

Van Hook'un çevirisi, sesli bir şekilde okunduğunda, diğer çeviriler gibi "bıkkınlık verici" bir hâle dönüşmez, bizim bugün sevmediğimiz şema ve mecazların çoğunu kötüye kullanmadığı için. Biz gerçekten Helen'in kurban olduğu hissine kapılırız: Burada içeriğe bakarız, sadece forma değil. Her ne kadar sözlü bir toplumda etkin olan stil tekniklerini tekrar üretmek olanaksız olsa da, aktarılan alıntı form ve içeriğın, edebi bir tarzda, yarattığı hissi kısmen de olsa İngilizcede tekrar yaratır.

Enos gibi çağdaş araştırmacılar bize, Platon'un Gorgias temsilinin "tarafli" ve "retorik tarihinin en yaratıcı teorisyenlerinden birine zarar verici" olduğunu söyler ("The Epistemology", 35). Daha güncel olarak, Enos ve Ackerman Gorgias'ınki gibi eserlerde stile dair motiflerin ötesine bakmamız gerektiğini iddia eder ve bunu yaptığımızda, araştırılacak yeni alanlara ilerleyeceğimizi (115). Hunt da "Gorgias'ın hitabetinin fikirlerden yoksun olduğu [...] söylenemez" diyerek bu görüşe katılır (79-79). Kerford "Doğa Üzerine" hakkında yazarken, etkilenmiş bir şekilde şöyle söyler: "Bu eserin genel tezi, felsefeye dair tüm girişimlerin doğası gereği onlara saçma gelen kişileri muhtemelen eğlendirecektir, ama bu türden kişilerin, bu eserin içeriğini oluşturan zorlu argümanlara detaylı bir şekilde kafa yorması pek beklenemez" (3). Untersteiner bile "konuşmanın belirli bir felsefi önemi var [...], hem o dönemki savunmaların formel bir sunumu ve tasvirinde, hem de tüm eserin yapısal uyumunda yeni 'Gorgiasçı' tarz göze çarpmaktadır" diyerek "Helen'e Övgü"yü metheder (Freeman'da alıntılanmış, 95). Gorgias'ın epistemolojisi "Doğa Üzerine", yasal suç ve masumiyet dikotomisi paradoksuna uygulandığında hem teoride hem de pratikte daha az kafa karıştırıcı hâle gelir, Engnell'in de belirttiği üzere çağdaş epistemolojilerin Gorgiasçı eleştiriye yenik düşmesinin bugün bile geçerli olduğunu destekleyecek şekilde (179).

Eğer Hunt'ın; Platon'un sofistlik düşüncesini bir *reductio ad absurdum*'a indirgeyen bir tarihçi olduğu görüşünü inceleyecek olursak, o zaman beşinci yüzyıl Atina'sının Periklesçi demokrasisinin bazı parçalarını bir araya getirmemiz gerekir. Sofistlerin ortaya çıkması ve insanlık hakkında sosyolojik ve antropolojik bilgiler geliştirmesi bu demokrasi içinde gerçekleşmiştir ve onlar daha sonra bu bilgiyi sözlü ikna etmeye uygulamıştır, içeriği form ve *actio* [konuşma sırasındaki genel hal, tavır ve üslup] ile göstererek. Atina demokrasisini inceleyerek, biz ilk olarak, sofistlerin doldurduğu ihtiyacı belirleyebiliriz. İkinci olarak, yazılı edebi kültürün ortaya çıkışını ve geçiş hâlinde olan toplumların buna dair takındığı tedbirli kabulü daha iyi anlamak için, sözlü ifadenin (orality) hayati önemini göz önünde bulundurmamız gerekir. Daha baştan karşılaştığımız sorunlardan biri sofistlerin bu yönünü anlamaktır, çünkü biz tamamen oturmuş bir yazılı edebi gelenek içinde yaşıyoruz. Bizim geleneğimiz Atinalıların ihtiyaç duyduğu sözlü yeteneklere dayanmaz ve bu durum sofistlerin ikna etmek için kullandığı araçların çoğunu anlamamızı ve takdir etmemizi zorlaştırmaktadır.

## Sofistler ve Demokrasi Üzerine

Flaceliere Atina'daki aktif -hatta zorla dayatılan- demokrasinin canlı bir resmini oluşturur. “Zorla dayatılan demokrasi” çağdaş bir perspektiften bakıldığında bir oksimoron ve idrak etmesi zor olsa da, Atina'da bu kavram politikanın normal bir parçası olarak gözükmektedir. Polisler -kendileri köle olan- yollara barikatlar kurup tam olarak “ıslak bir kırmızı renge boyanmış ip aracılığıyla vatandaşları doğru yöne doğru güttüler [...]” Bu politik toplantılara katılmayanların, *misthos ecclesiastikos* (politik etkinliğe katılma karşılığı verilen ücret)'lerin kesileceği ve para cezasına çarptırılacakları varsayıldı (35). Kurul (*ecclesia*)'da yer alan Atinalıların çoğunun aynı zamanda Konsey'de görev almalarının hatta bir günlüğüne de olsa Cumhuriyet'in Başkanı olmalarının yüksek olasılığı olduğunu biliyoruz (39). Katılıma özendiren mekanizma oldukça baskıcıydı ama yine de resim daha açık hâle gelir. Beşinci yüzyıl Attikasında yaklaşık yarım milyon nüfus olduğu tahmin edilmektedir, ama bu nüfusun sadece beşte ikisi

vatandaştır (Flacelière 52). Bu durum, vatandaşlarının işinin birçok sayıda köle ve metik (yerleşime sahip olan yabancıların) tarafından yapıldığına ve böylece vatandaşlara şehre ilişkin sivil sorumluluklarını yerine getirecekleri boş zaman verdiğine işaret eder. Bu durumu göz önünde bulundurarak, “sofistlere ya da polemik tartışmalara adanan kalabalık salonlar ile toplantıların ve kurulların yoğun oturumları beşinci yüzyılda Atina hayatının ayrılmaz ve karakteristik bir parçasıydı” (Cole 79). Atinalıların aktif sosyal ilişkileri, Schiappa böyle ileri sürer, retorik yetenekler talep ederdi: “beşinci yüzyılda toplum içinde yapılan tüm önemli konuşmaların *polis*’in sosyo-politik yaşamından etkilendiği -buna karşılık olarak da onu etkilediği- önemli bir anlam vardır (176), ve bu etkinlik alanı içinde Protagoras gibi sofistler “ortak karar almaya dair teorik savunmaya katkıda bulunur, ayrıca o, tartışma ve müzakerenin düzgün bir şekilde gerçekleştirilmesini olanaklı kılan kuralları ortaya koyan ilk kişi de olmuş olabilir” (199). Bu fikirlerden biz, Atinalıların kişinin sadece hayata değil ama medenileşmiş, kurallara bağlı bir hayata verdikleri önemi fark etmeye başlıyoruz.

Üç temel öge demokrasiye katkıda bulunmuş ve onu güçlendirmiştir: İlki, çoğu Atina vatandaşının, emrinde birçok köle ve metik bulunduğu için, katılımda bulunacak vakti vardı. İkinci olarak, vatandaşlar katılımda bulunmaya zorlanmışlardır, ya bir para cezası ile karşılaşarak, ya alacakları ücretten vazgeçmek zorunda kalarak ya da kırmızı boyaya bulanma şeklinde. Üçüncü olarak, belki de en önemlisi, kamuoyu sivil sorumluluklarını yerine getirmeyen vatandaşları hoş karşılamıyordu (Flacelière 32). Katılım, Atina’da demokrasinin işlemlerini sağlayan şeydi. Sofistlerin oynadığı rolü kavramaktaki zorluk, onları onların çağında yaşamış kişilerin gözünden görmekten ve Periklesçi Atina demokrasisinde doldurdıkları boşluğu incelemekten geçer. Platon’un diyaloglarında Gorgias gibi bir sofisti kötülemesi, Gorgias’ın -en azından Platon’un ona verdiği cevaplara dayanarak- kendisinin karşıladığı ihtiyacı anlamadığı ya da anlayamadığına işaret eder. Ancak Ostwald, Gorgias’ın kendisini toplumdan ve toplumda bulunmaktan ileri gelen yükümlülüklerden ayıran kişilere karşı uyardığına dikkat çeker (85). Burada Platon ve sofistler arasındaki önemli ayrım,

Platon'un hiyerarşik bilgisinin tek bir noktada doruğa erişirken, sofistlerin bilgisinin ise çoğunluğun göreceli ve demokratik felsefesinde doruğa erişmesidir.

## Geçiş Sürecinde Olan Toplumlarda Sözlü İfadenin Rolü

Connors, İ.Ö. 450 yılında, Grek dünyasında sözlü ifadeden yazılı ifadeye geçiş döneminin başladığına işaret eder. Ancak, yazılı ifade, bir “yazım sanatıydı”, yani, zanaatkarlar başkaları yerine yazı yazmaları için para karşılığı tutuluyordu, tıpkı bugün bir sekreterin başka kişilerin fikirlerini yazması gibi. Her ne kadar İ.Ö. 5.yüzyıl sıralarında okumanın okuldaki çocuklara öğretilen bir yetenek olduğuna dair kanıtlar olsa da, Connors “bu geçiş dönemi süresince çoğu insanın bilincinin hâlâ eski sözlü anlatma geleneği tarafından şekillendiğini varsayabileceğimizi” düşünür (39). Sözlü ifadeden yazılı ifadeyi kullanan bir topluma geçiş dördüncü yüzyıla kadar gerçekleşmemişti; ayrıca sofistlerin tekniklerine ilişkin çağdaş eleştirilerin çoğuna benzeyen metinlere ulaşmamız da yine bu geç döneme tekabül eder.

Connors'ın Grek dünyasının İ.Ö. beşinci yüzyıla kadar yazılı ifadeye geçemediğine yönelik tahmini ile birlikte, bundan kısa bir süre önce Grek dünyası büyük bir entelektüel değişimin yaşandığı tarihsel bir dönemi geçiriyordu. En önemlisi alfabe idi, sesli harflerle tamamlanmış olan. Vokal alfabeleştirme sürecinde, Grekler bildikleri tek dünyadan çekip alınmış oldu, sözlü dünyadan (Ong 90). Enos buna “Homeros'un eserlerinde muhafaza edilmiş olan sabitleştirilmiş dil (language) ile durmaksızın değişen Grek dili (tongue) arasındaki sürekli genişleyen aralık” der (“The Hellenic Rhapsode”, 136). Havelock Platon'un “tüm epistemolojisinin sözlü kültürün eski, mobil, ılık, sözlü, kişisel interaktif yaşam dünyasının farkında olmadan programlanmış bir reddi olduğunu” belirtir (Ong 80 içinde alınmıştır). Platon'un fikirleri sözlü ifadeden yazılı ifadenin yeni tartışma tarzına geçişin doğrudan bir sonucudur. Özünde, onunkisi evrimsel bir epistemolojiydi çünkü tamamen fonetik olan alfabe beyinde sol loptaki aktiviteyi tercih eder. Bunun sonucunda, nöro-fizyolojik olarak soyut, analitik düşünce gelişmiştir. Platon'un sofistlere olan itirazları onun taban



tabana zıt olan epistemolojisinin bir sonucudur, ama onun epistemolojisi sadece yazının bir sonucu olarak ortaya çıkabilirdi (Jaynes).

Sözlü kültürlerde hakikat mevcut olan tarafından şekillenir, mevcut olmayan, değişmeyen, belki de bilinmez olan geçmiş tarafından değil: “Hatırlanan (sözlü) hakikat [...] esnek ve günceldir” (Ong 98). Bu, dönemin kültürel ve politik içeriğini belirleme ihtiyacına vurguda bulunur, söylemin sözlü doğasını, içerik ve formun ilişkisini belirleme ihtiyacına. Ancak, Platon’un diyalektik argüman yürütme formu, bize argümanları inceleme ve tekrar inceleme fırsatı sunan yazılı metinlere dayanıyordu. Onun bu formu sözlü kültürün eskide bırakılmış ve sıklıkla eleştirilen hatırlamaya yardım eden ufak notlar, tekrar, antitez, aliterasyon vs. gibi öğelerine dayanmıyordu. Bugünün okuyucusu yazılı belgelerin konuşulan sözden daha geçerli olduğunu varsayar. Aslında, biz sıklıkla, elle tutulur bir kanıt olması için “bunu kâğıda dök” ya da “sözlü bir anlaşma idi bu, herhangi bir şahit var mıydı?” sözünü duyarız. Çoğu kişi yazılı ifadelerin bugün sözlü ifadelerden sınırsız ölçüde daha değerli olduğuna inanır. Ama Ong dikkatli bir şekilde “yazılı ifadeyi bilen ama onu tamamen içselleştirmemiş erken dönem kültürlerde bunun nasıl tam tersini düşündüklerini” gösterir (96). Orta Çağ döneminde, yazı hâlâ özünde sözlü olan bir kültüre yüksek oranda bağlıydı -tıpkı Platon’un yaşadığı dönemde de öyle olmuş olacağı gibi. Bu, yazılı ifadenin yalın bir olgu olmadığını ama “yazılı” ile “yazılı olmayan” arasındaki sosyal ilişkilere, yazılı ifade politiği ve kültürüne bulaşmış olduğuna işaret eder. Clanchy, arazilerin armağan olarak verilmesi ya da transfer edilmesi ile, veren kişiye kişisel olan “sembolik” nesnelere bağlama uygulamalarının yaygın olduğuna işaret eder; bu nesnelere yüzüklerden, bıçaklara, kırbaç saplarından samana kadar farklı türde şeyler olabiliyordu (203-08). Başka bir deyişle, yazı hâlâ elle tutulabilir bir referansa sahip olmak zorundaydı. Stock bu eylemlerin fevkalade ayrıntıları olduğunu ileri sürer, örneğin, bir sözleşme imzalanmadan önce gerçekleştirilen *levatio cartae* seremonisi sırasında parşömen, kalem ve mürekkep kelimenin tam anlamıyla yere, toprağın üzerine koyulurdu. Dolayısıyla, “tasarrufa dayalı *ölüm sebebiyle* verme eylemi hem sözlü hem de formel bir eylemdi: Şahitlerin huzurunda yapıldığında, geçerli olması ve

yasal olarak bağlayıcı olması için herhangi bir belgeye ihtiyaç duyulmazdı. Başka bir deyişle, hukuki eylem yazı olmadan yapıldı” (48). İngiltere’de sahteciliğe ilişkin herkesçe bilinen hikayeler yazıya olan güvensizliği daha da derinleştirmiştir. Clanchy arazi ve mülk sahipliği iddialarına ilişkin kilisede yapılan sahte belgeler hakkında konuşur; kilise kendi *yazmanlarına* (scriptores) daha önceleri aidiyeti sözlü gelenek üzerinden aktarılan ve tutulan arazilerin kendisine ait olduğunu tasdik eden belgeler uydurtmuştur. Bu örnekler, sözlü ifadeye yönelik tercihini ayrıca yazılı söze duyulan güvensizliğe de dayandığına işaret eder. Sözlü kültürle dair bu fenomen, Antik Grek dünyasındaki fenomen ile aynıdır.

Platon yazılı sözün gücünü çok iyi biliyordu ve ironik bir şekilde, bunu geç dönem *Phaidros* diyalogu içinde derinlemesine araştırdı. Platon *Phaidros*’u yazdığı dönemde, yazının güçlerinden bazılarının farkındaydı, ama yine de aynı zamanda kendisinin yeni düşünme formunu ve böylece yeni argüman yürütme formunu (argumentation) geliştirmesinde kendisine yardım eden doğal olmayan yazı eyleminin ne kadar evrimsel olduğunun farkında değildi. Bu geçiş dönemi hakkında biz sadece spekülasyonlarda bulunabiliriz, ama Enos ve Ackerman (112) ve Cole bunun evrimsel doğasını “her bir evrede birbirinden etkilenen ve birbirini etkileyen” şeklinde vurgular (112).

Sofistler sözlü bir geleneğin ve toplumun ürünleri olarak, Atina’da geçerli olana tutunup onu kullanmışlardır. “Sözlü kültür”, Saussure böyle der, “uzlaşım (convention) dayanır, çünkü aynı depo, dil topluluğunun beyinde var olur” (Schafer 5). Bu, Bakhtin’in “konuşmacının kişiliğinin, içeriden bakıldığında, tabiri caizse, tamamen sosyal etkileşimin bir ürünü olduğu ortaya çıkar. Onun sadece dışa vurulan ifadesi değil ama ayrıca içsel deneyimi de sosyal bir bölgedir” (935). Platon’un kazara eleştirdiği şey sadece sofistlerin uygulamaları değildi ama ayrıca sözlü bir kültürün ihtiyaç duyduğu şeydi. Diğer iletişim tarzlarından farklı olarak, sözlü iletişimden kaçınılması, sesin her şeye gücünün yetmesi yüzünden zordur.

Ses oldukça özel bir modalitedir. Onunla başa çıkamayız. Onu itip uzaklaştramayız. Ona sırtımızı dönemeyiz. Gözlerimizi kapatabiliriz, nefesimizin

tutabiliriz, dokunmaktan kaçınabiliriz, tatmayı reddedebiliriz. Sesi kısmen boğabilsek de yine de kulaklarımızı kapatamayız. Tüm duyu modaliteleri içinde ses en az kontrol edilebilendir, ve tüm evrimsel başarıların içinde en girift olanın ortamı da yine budur. (Jaynes 96)

Ama sesin kendisi kendi başına Quintilian'ın "konuşma tarzları aracılığıyla enerjiyle konuşma ünü kazanmayı deneyen dava savunucularının" konuşması ile benzer bir türdedir, "çünkü onlar her fırsatta avazı çıktığı kadar bağırır ve coşkuyla kalkmış eller ile her şeyi haykırarak söyler, bir şeyi dile getirirken, aralıksız hiddetlenen deliler gibi, nefes nefese ve kasıntı içinde, ve her türden jesti kullanarak ve kafaları hareket eder şekilde" (315). Sözlü bir toplumda anlaşılmalı olmak amacıyla ses üretmek, Ong buna işaret ediyor, bir diğer zorluktur: "Sözlü kültürlerde sözü gönderen kişi; hem mesajı götüren kişinin hem de mesajı alan kişinin [mesajı] aklında tutabilmesini sağlamak için, kendi metnini formüller ifadeler ve anımsatıcı araçlarla doldurmak zorundaydı" (26). Formüller araçlar ve klişe basmakalıp sözler Platon'un farkında olmadan ama şiddetli bir şekilde saldırdığı şeydi. Ong'un işaret ettiği nokta, yine de, Platon'un sofistlere yönelik eleştirisini "mantıksal" olarak anlamamızda ve empati kurmamızda bize yardımcı olur. Bu sözlüden-yazılıya geçiş sürecinin bir sonucu olarak, Platon kasıtlı olmadan sofistleri yanlış aktardı ve kendi takdire değer felsefesini, hakikati doktrinini harekete geçiren kültürel gelişmeleri yanlış anladı, sofistlerin demokratik, sözlü Grek dünyasındaki işlevselliğine dair gerçek bir sunuşta bulunmayarak. Bunun bir sonucu olarak, biz bulanık bir şekilde tarihsel bir olgunun önemini sonradan anladık. Platon'un sofistleri karalamasını ve sofistlerin de Platon'u karalamasını bunların sosyokültürel bağlamları içinde anlamak önemlidir. Bu örnekler sözlü ifadenin tercih edilmesinin yazılı söze duyulan güvensizliğe dayandığına ve bu güvensizliğin de ona yabancı olmaya dayandığına işaret etmektedir. Böylece bu, yazılı ifadeyi sevmeye ya da güvenmeye dair bireysel bir tercihten çok daha fazlasıdır: Geniş çapta yaygın olan kültürel inançlara odaklanmıştır. Yine, bir paradoks ile baş başa kaldık -Gorgias'ın eserlerini ve diğer önemli sofistlerin eserlerini tarihsel olarak önemli bu-

lan kimdir? Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Gorgias’ın epistemolojisi sofistlerin paradoksal önemini öngörmüştür.

## Görelî Epistemoloji

Gorgias’ın epistemoloji ve bunun uygulanışı; insanın değişkenliğinin, suçluluğunun ya da masumiyetinin, yeni bir yolun ya da su yolunun, yeni bir verginin ya da davanın, bunların hepsinin büyük kurulların önünde ikna edici konuşmalara dair ihtiyaca işaret ettiği sözlü, pratik, demokratik bir Grek toplumunda gerçekleşmiştir. Cole; Protagoras’ın öğrettiği becerileri tartışırken, “Protagoras’ın ‘daha kötü argümanı daha iyi yapma’ tekniğinin (80 B 6b) sadece öğrenciye durumlar hakkında kendisi için daha kötü olandan ziyade daha iyi olan şekilde düşünmeyi öğretmeyi, ötekilerin de böyle düşünmesini sağlamayı -‘daha iyi’ ve ‘daha kötü’ye ilişkin tutarlı bir şekilde görelî anlayış olduğunu varsayarak- içermiş olabileceğini” düşünür (145). “Doğa Üzerine” içinde Gorgias şeylerin aynı anda hem var olup hem de var olmayabileceğini iddia eder. Filozofların ve tarihçilerin bununla yaşadığı sorun, bunun kulağa nihilist gelmesidir, ama yakından bir inceleme gösterir ki Gorgias’ın konumu bugün pratik alanda farklı uygulamalara sahip olan görelî bir epistemolojiye dayanır.

Atina’daki tüzel sistem, bugün bizimkinin de öyle olduğu gibi, aşırı uçlar üzerine kuruludur, suçluluk ve masumiyet gibi. Gorgias’ın epistemolojisinin o dönemde ve şimdi arasındaki paralel uygulamasını şimdi daha çok anlayabiliriz çünkü suçlu olduğuna inandığımız birinin hapisaneyeye gönderilmediğini ve masum bir şüphelinin hapisaneyeye gönderildiğini gördük. Burada “gerçek hakikatin” bilinmesinin acizliği Eugene Dupreel’in neden Gorgias’ın diyalektikten uzak durmayı düşündüğünü açıklar. O bunun “retoriğe karşıt olan ve tek hakikatin üstünlüğüne inanan birisinden”, Elis’li Hippias’tan kaynaklandığını görmüştür (Perelman’da alıntılanmıştır, 36-37).

“Doğa Üzerine” içinde Kerford, sırf Gorgias ‘X, Y değildir’ şeklinde varsaydı diye bunun X ya da Y var değildir anlamına gelmediğini düşünür. Başka bir deyişle, “şeylerin ya olduğu ya da olmadığı sonucuna varmamız

için hiçbir sebebimiz yoktur. Onlar her ikisi de olabilir, ya da şeyler bu ikisi arasında herhangi bir seviyede olabilir” (12).  $X, Y$  değildir;  $X, Y$  ile denk değildir ( $X \neq Y$ ),  $Y, X$  ile denk değildir ( $Y \neq X$ ),  $X, Y$ 'ye eşit ya da ondan büyüktür ( $X \geq Y$ ),  $X, Y$ 'ye eşit ya da ondan küçüktür ( $X \leq Y$ ) ile karıştırılmamalıdır. Bu öncül “Helen”deki suçluluk ve masumiyet meselesine uygulandığında, görelî epistemolojinin anlamını keşfederiz.

İnsan fikrinin ve değişkenliğin sofist düşünce için önemli meseleler olduğunun farkında olarak, sözlü bir toplumda ikna etmeyi başarmanın araçları büyüsel ve hipnotik perspektiflerden ele alınmalıdır. Sözlü bir sunum sırasında ikna edici araçların doldurduğu roller, Connors'ın; muhatap alınan kişilerin, kendi kısa süreli hafıza kabiliyetlerinin sınırları temelinde konuşmacıya tamamen teslim olması gerektiğine dair görüşünü göz önünde bulundurduğumuzda daha önemli bir hâl alır. Ama isteyerek teslim olup olmadıkları, 1921'de Smith'in Gorgias'ı dinleyen kişilerin “bir düşünürün etkisi altında olduklarını, cümlelerin ve yapıların büyük bir sanatçının etkisi altında olduklarını” söyleyerek, onun konuşmasının güçlerinin büyüsel-liği olarak ima ettiği şeydir (358). Rosenmeyer bu büyüün bir tür “baştan çıkarma” büyüü olduğunu hissetmiştir (233). Büyü ve retorik arasındaki ilişkinin en kapsamlı incelemelerinden biri Romilly tarafından yapılmıştır. O, *Magic and Rhetoric in Ancient Greece* eseri içinde, sofistlerin büyü ve büyülü söz geleneklerine dair güçlü bir şekilde iddialarda bulunmuştur, özellikle Gorgias hakkında.

Hipnoz ve hipnotik teknikler, konuşmanın etkisinin oradan hareketle düşünülebileceği iki perspektiftir. Jaynes hipnotik etkilerin tarihteki farklı zaman ve yerlerdeki beklentilere ve önyargılara bağlı olarak değişip ortaya çıkabileceğini göstermiştir. Kastedilen, hipnotistin gücü ve etkisinin; hipnotistin hangi güçlere sahip olduğuna inandığımıza göre değiştiğidir. Eğer hipnotistin bizi iyileştireceğini düşünüyorsak, hakikati görmemizi sağlayacağını, bizi bir kedi gibi dans ettireceğini, o zaman bu önyargılarımızın dikte ettiği gibi davranır ya da inanırız. Jaynes, hipnoz nasıl büyük dinleyici topluluklarında daha çok etkisi olduğunu (teke tek bir diyalektiğe kıyasla) da tartışır, laboratuvarında üretilmeyecek olan “egzotik hipnotik

fenomeni” nasıl ürettiğini. Bu, Gorgias gibi bir sofistin, dinleyicisine kendi davasını sunarken, “büyü” aracılığıyla, “hipnoz” ya da “baştan çıkarmanın” daha önce inanıldığından farklı bir şekilde inanıldığına işaret eder. Sofistler, dinleyicinin söylenilen şeyi daha iyi hatırlamasına yardımcı olan biçimsel araçlar kullanmıştır ve bunun etkisi çoğu zaman tamamlanmış bir haldedir, ya büyüsel olarak ya da hipnotik olarak.

Segal kısa ve öz bir şekilde sofistler tarafından başarılan büyüsel ve biçimsel amaçlar arasındaki ilişki üzerine şunu söyler:

Bu yüzden, Gorgias’ta olduğu gibi, retorun iki yüzü vardır: O hem insan duygularına dair belli bir bilgiye sahip rasyonalist, linguistik bir teknikerdir ve hem de bir büyücü-benzeri bir sihirbazdır; onun eyleminin pratik doğası, bu iki yüzü işlevsel bir birlik içinde bir araya getirir. (117)

Gorgias gibi bir sofiste neden bu kadar çok olumlu özellik atfedilmiştir? Sofistler demokrasideki bir ihtiyacı karşılamışlardır. Bu demokrasinin doğası, bütün vatandaşların, yasa gereği, karar-alma konseylerine katılmasını zorunlu kılar. Bunun sonucu olarak da, başarılı olmak için sözlü yetenekler gerekmiştir ve bu sözlü yetenekler başarı ile aynı değerde görülmüştür.

Bu sebepten dolayı, sofistler hakkında tartışırken sözlü ifade ve yazılı ifadenin ortaya koyduğu meseleleri göz önünde bulundurmak önemlidir. Tıpkı bugün de olduğu gibi, sözlü ve yazılı kültürler arasındaki benzerlik ve farklılıkları sınıflandırma, düzenleme ve belirlemeye dair yapılan girişimler gibi, çoğu benzer anlaşmazlık tarihsel olarak sözlüden yazılıya geçiş hâlinde olan toplumlar için mevcut olmuştur.

### **Küçük “h” ile Hakikat Meselesi: *Antitezli Kairos***

İnsan düşüncesi ve değişebilirliğine dair yukarıdaki tartışmayı akıldan tutarak, sofistlerin saf hakikatin olanaksız olduğuna, en azından Platon’un savunuculuğunu yaptığı haliyle, büyük “H” ile Hakikatin olanaksız olduğuna dair inancını daha da derinlemesine ele almalıyız (Freeman 141). Gorgias gibi bir sofist, *kairos* ile *antitez* kavramlarını insanların

sürekli değişen inançları hakkında (buna güzel bir örnek, “Helen”in kapanış cümlesidir) konuşmak için kullanabilmişti. Dinleyicilerin kendi fikirlerini değiştirme olasılığı Pythagorasçı okulun, Empedokles’in ve Gorgias’ın (en çok bilinenler arasından birkaç isim) antitetik argümanlar geliştirmesinin sebeplerinden birini açık kılar. Bu onların karakteristik felsefi yöntemi olacak şekilde onları anlamak önemlidir. Sözlü bir toplumda bir argümanın sunulma şekli, onun başarısını kesinleştirmede yardımcı olur. Kairos kavramı, doğru şeyi doğru zamanda söylemek, Platon ve sofistler tarafından farklı görülmüştür, ama iki düşünce ekolü de onun etki gücüne inanmıştır.

Belki de bu iki ekol arasında belirlediğimiz çoğu farklılık, bizim öyle olduklarına inandığımız kadar büyük değildir. Derrida başka bir benzerliği iddia eder: Platon’un diyalektik argüman yürütme formu retoriktir. Diyalektiğin etki gücü, Derrida böyle devam eder cümlesine, fikirlerin teke-teke değiş tokuşunda belirlenir, ama konu başlığı tek bir kişi tarafından belirlenir ve yöneltilir -söz konusu olan durumda Platon tarafından [belirlenir ve yöneltilir]. Konu başlığını ve konunun hangi yönde ilerleyeceğini kimin belirlemiş olduğu o dönemin önemli meselelerindedir. Platoncu kanonda Platon’un önce sohbe ve sonrasında da muhatap olunan kişiye rehberlik yaptığını görürüz. Retorik bir argümanda bir konuşmacının hiçbir savda bulunmadan çoktan ne istediğini bildiğini varsayınız. Bir argümanın belli öğelerini diğerlerine karşı açığa çıkarma düşüncesi kompleks sofistik *dis-soi logoi* ve *antitez* düşüncesini içerir.

Gorgias, Untersteiner’a göre, Protagoras’ın soyut bir şekilde düşünüldüklerinde her bir deneyimde iki birbirine zıt *logoi* olduğu görüşünü benimsemiştir:

Olmuş olanın istenmiş [insan açısından] olmasına bağlı olan logos’un karşısında, [...] istenmiş olana [doğa ya da tanrılar açısından] bağlı olan bir başka logos olduğunu bulmaya mahkumuz, böylece bu ikinci logos farklı bir düşünce-içeriğine sahiptir. Bu, bütün düşünce içeriklerinin gerçek olmayacağını kabul eder, ve böylece logos, hakikatin tek aracı, birbirine zıt *logoi*’ye bölünmüştür, bu yüzden saf hakikat olanaksızdır. (143)

Gorgias'ın *tekhne*'si antinomilerden oluşur, “her bir logos'un kendi içinde ve diğer her bir logos ile ilişkisi içinde ikircikliğini tanımlayan mantığın umutsuz berraklığını” açığa çıkaran (Untersteiner 143). Palamedes'in kendi masumiyetine dair argümanları birbirine üstün gelmeye çalışan birbirine rakip *logoi*'yi resmeder.

Protagoras'ın kairos fikrini (insan bilgisinin dışında mevcut olan karşıtların çılgin çatışması) benimsiyor gözükken Gorgias kendi hocasından daha çok pratiğe odaklanan birine dönüşmüştür. O, kairos'u, karşıtların döngüsünü kırmak için konuşmacıya kalan “istenç” ya da “karar” olarak görür; böylece, bunlardan birinin altını çizerek yeni bir şey yaratır, ikna etme etkisi yaratmakta işlevsel olan bir *tekhne*. Konuşmacı bir kere karşıtların döngüsü içine girdiğinde, antitez bizim duygularımız üzerinde çalışır, anlamı derinleştirip onu daha güçlü kılar (de Romilly 9; Jarratt 21). Kairos gerçekleştiğinde, sofistler kısa-ömürlü olan bir düzen formu oluşturmuş gözükür. Sofistik retorik, kavramsallaştırıldığında, her ne kadar geçici de olsa ruhlarımızı bilgiye doğru yönlendiren bir *psychagogein* [ruhu yönlendiren, çeken şey] olur. Bu, Gronbeck'in “onun içinde görü ve lokmadan yoksun umut ve tadın” olduğu “bilginin trajedisi” dediği şeydir (31). Untersteiner, *kairos*'un etkili olması için önemli bir beceri olan doğaçlama ile konuşmanın (*toi kairoi*) büyük ihtimalle yaratıcısı olarak Gorgias'ı takdir eder. Bu, satırları ezbere okuyan şairlerin ve ozanlarınkiyle aynıymış gibi düşünülmemelidir. Zaman geçtikçe kairos “zaman, yer ve koşullara uygun olan anlamına gelmiştir, ki bu da ‘konuşmanın hayatın çeşitli hâllerine, konuşmacının ve dinleyicinin psikolojisine adaptasyonu’ anlamındadır. Formel açıdan *kairos*, konuşmacının konu başlığının tarzına adaptasyonu ile ilgili olan *prepon* (uygun olma, uyum sağlama)'a dönüşür” (Untersteiner 197). Burada *kairos*'un belirttiğim anlamlarına göre, bu terim Poulakos'un sofistlik retorüğün tanımı için temeldir: “Retorik, olanaklı olanı öne sürmeye uygun olan ve buna kalkışan talihli anları yakalamayı arayan sanattır” (36).

“Doğa Üzerine” ile birlikte *kairos* kavramı, o zaman, *kairos*'un amacının dinleyiciyi yeni bir bilgi ya da anlayışına getirmesi içinde temeldir. Yeni bilgi ya da anlayış tam olarak Gorgias'ın kendi dinleyicilerini



etkileyip daha önceki perspektiflerinden uzaklaştırmasını sağlayan şeydir. Helen'in suçluluğu ya da masumiyeti meselesinde, Gorgias'ın yöntemi kendisini dinleyenlerin zihinlerine şüphe salıp onlara baştan sahip oldukları inançları sorgulatmaktı. Bugünkü tüzel sistemde, Gorgias'ın zamanındaki olduğu gibi, şüphe, jüri üyelerinin Helen'i haklı görececek yönde oy kullanmalarını sağlamak için yeterlidir. Kairos "eylem için bir rehber" olarak iş görür, daha önce gizli olan *logos*'a ışık tutan "bütünleyici bir kavramdır" (Engnell 178). Bu, Isokrates'in "doğru zamanda, doğru ortamda ve elde olan duruma düşünceli bir şekilde (uygunca) ve ilk kurulumu gözeterek uygulanmış olan özendirici teşvik ile" şeklinde belirttiği koşulları altında gerçekleştirilmiştir (Kinneavy). Segal bu tanımı Gorgias'ın düşündüğü pratik yana geri getirir: "Ancak önemli olan, konuya dahil olan rasyonel ilkedir, *logos*'un formel yanının manipülasyonunun dinleyici üstünde arzulanan duygusal bir etkiyi üretebilmesidir; böylece retorik'in 'tekhne'si insan motivasyonunu yönlendirmek için bir tekniğe de dönüşür" (128). Sofistlerin *antitez* kullanımı, bir ya da birden fazla *logoi*'nin bir diğeri dengelemesi ya da ona daha ağır basması için kullanımı, *kairos* ile, bir dinleyicinin herhangi bir konuda gerçekten başka bir inancı benimsemesine sebep olabilir. Gorgias'ın "Helen"i buna *mükemmel* bir örnektir.

Gorgias için, bilgi, şimdi içinde "evet, o suçludur" ya da "hayır, o masumdur" diyebilme yetisi anlamına gelmez. "Helen ve "Palamedes" içinde bilgi; antitetik olarak masumiyeti dengeleyen tüm faktörlere ek olarak suçluluğu yaratan tüm dış etkileri ve koşulları göz önünde bulundurmaktır. Bu, bir *logos*'un diğeriyle dengelenmesidir: "[...] başka bir *logos* oluşturmak için bir [*logos*'u] ortadan kaldırmak ve daha önceden gizli olan bir *logos*'un anlayan bir hayalgücünün gözlerinde görünmesine sebep olmak" (Freeman 118).

*Kairos* kavramı sözlü Grek toplumu ile birçok ortak noktaya sahipti. Kairos, deRomilly'nin de ikna eder bir şekilde öne sürdüğü gibi, sözlü ifade ile artıp gelişmiştir, Greklerin doğaüstü güçlerle olan teması ile. Tanrılarla konuşma ve onları etkileme yetisi olduğuna inanılan özel Atinalılar -büyükler, cadı doktorlar, inanç şifacıları, efsuncular, kahinler- vardı. Talihsiz

bazı koşulları değiştirmenin ya da tanrıları etkilemenin başarılı olabilmesi için belli özel süreçlere ihtiyaç duyuluyordu. *Kairos* ile *antitez*; kaos'tan düzen, suçluluktan masumiyet oluşturuyor gözüküyordu, ya da eldeki söz konusu olan durum neyi gerektiriyorsa onu. Bu, bir kesinlik içinde büyülerin yapılması ya da ritüellerin gerçekleştirilmesinin zorunluluğu anlamına geliyordu. Bu kesinlik Platon'u korkutan şeydi: O, bunun etkili olduğunu, yanlış ellerde bunun nasıl yanlış kullanılabileceğini görmüştü, retoriğin bilim alanlarının kuyusunu kazdığını. Gorgias bu kesinliği kafiye, fikirlerin antitetik çarpışması ve “büyü ile batıl inanç dili ile, *legein*, *goeteia* ve *mageia* gerçekleştirmişti” (Segal 115). Antitez ile birlikte bu örüntüler antik Atinalılara rasyonel deneyimin yanı sıra holistik-duygusal bir deneyim de sağlamıştır: *Kairos*. Gorgias büyü ritüeli herkesin anlayabileceği ve anlaşılması gereken bir sanat formuna dönüştürmüştür; bu, görünüşe göre büyü bir şekilde bir şeyin durumunu daha önceden olduğu şeyden başka bir şeye değiştiren bir formdu.

“Doğa Üzerine” içinde Gorgias teorik olarak bir şeyin nasıl var olup ve var olamayacağını gösterir; Helen içinde ise epistemolojinin uygulamasını görürüz. Gorgias ve diğer ciddi sofistler sürekli değişen fikirler ve inançlar ile ilgilenmişti. Bu yüzden, çoğumuzun öğrendiği gibi, Helen, Truva'nın düşüşü konusunda suçludur; “Helen'e Övgü” okunduktan sonra, onun masum olduğunu görürüz: O, dilin gücü tarafından, bir tecavüzcü tarafından saldırıya uğramıştır; toplumdan, toplumun yasa ve adalete dair idelerinden bağımsız olarak kendi başına hareket eden bir adam tarafından. Bu *logoi* Paris'in hükmen suçlu olması gerektiğini ileri sürer, Helen'e ve Greklere karşı işlediği suçtan dolayı. Aydınlanmış uygun görüş açımızdan baktığımızda, Helen'in masum olduğunu hissederiz. Gorgias'ın ya da Isokrates'in “Helen”ini okumamış olanlar yeni *logoi*'yi duymamışlardır ve belki de sofistlerin “X, Y değildir” dair paradoksal görüşünü sağlamlaştırarak Helen'in hâlâ suçlu olduğunu hissediyorlardır. Mantıksal olarak biz Helen'i suçlu görmeye eğilimliyizdir (o Truva'nın düşmesine sebep olmuştur), ama Gorgias bize hafifletici koşulları açık kıldığında, jüri üyeleri “Doğa Üzerine”nin paradoksal epistemolojisini ve suçluluk ile masumiyetin bağ-

lamsal doğasını sağlamlaştırarak Helen'in masumiyeti yönünde oy kullanabilir. Bunun bir sonucu olarak zaman, mekân ve koşul Helen'in suçlu ya da masum kategorisine koyulup koyulamayacağını belirler. Durumsallığın (situationality) olası sonuçlar söz konusu olan *kairos* ve *antitezin* hayati rolünü yeniden tasdik eder.

Helen'e karşı hikâye Grek kültüründe bir model olarak kurulduğu için, bu hikaye paralize olmuş gibi gözükebilir, ama Gorgias'ın da gösterdiği gibi, durum böyle değildir. Eğer benim tartışmam herhangi bir şekilde ikna edici ise, aynısı Helen ve Gorgias için de geçerlidir: Biri masum gözükür, diğesinde ise eklenmiş bir önem vardır.

## Sonuç

Argümanımın çerçevesini sosyal katılımın çok sayıda metik ve köle sayesinde boş vakte sahip olan vatandaşlar için sadece erişilebilir değil ama aynı zamanda zorunlu ve yasa-gereği olduğu Periklesçi demokrasi etrafında kurarak, sofistlerin kompleks fikirlerinin iş üstüneyken daha rahat görülebileceğine inanıyorum, özellikle *antitezli kairos*'da. Sofistlerle ilgili birçok çağdaş katkıyı -hem pozitif hem de negatif- bir araya toplayarak makalem, pratik bir “sofistik retoriğin” hizmet ettiği ihtiyaçları resmettiğine inandığım şeye sosyokültürel yorumlayıcı bir çerçeveyi “değerlendirmeyi” ve oluşturmaya deniyor.

Bizimkisi gibi çağdaş bir demokrasi içinde, yasa kavramlarını ve yargılamaya dair kuralları kavrayabiliriz, ama [demokrasiye] bir katılıma zorlama bize demokratik olmayan bir şey olarak gelir. Ancak burada Periklesçi demokrasinin yeni oluşmaya başlayan, kendisini ona dayandırabileceği hiçbir şeyi olmayan bir demokrasi olduğunu hatırlamamız gerekir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri vatandaşlarının katılım göstermesi ve sürece dahil olması açısından yargıda bulunulursa, *misthos ecclesiastikos* ile zoraki katılım fikri bu vatandaşların; zamanına uygun, bilgilendirilmiş demokratik bir karara erişme sürecine -destekleyici bir şekilde ya da değil-kendileri geliştikçe dahil olabilmeleri için kendilerini olan olaylara dair bilgilendirmeye zorlayabilir. Sadece bir anlığına bizim toplumumuzu bu

baskı ve ödül sistemi ile birlikte hayal ettiğimizde, form ve içeriğin bütüncül ilişkisinin eskiden sahip olduğu değerin çoğunu geri kazanacağını görürüz.

Geçiş sürecinde olan toplumların yazılı metinlere karşı eskiden ve hâlâ olan güvensizliği, öyle düşünüyorum ki, içgüdüsel ve evrimseldir. Bu kültürler hem eskiden hem de şimdide, coğrafi açıdan görece ufaklardır ve geleneği konuşulan söz aracılığıyla aktarabilmişlerdir. Yazılı metinler ise, buna zıt olarak, hiçbir canlı bağlantıya sahip değildir. Yazılı metinlere güvenmeye doğru gelişen evrim sürecinde, sözlü toplumların sözlü prosedürleri yazılı prosedürlere aktarmaya dayanması tamamen doğal gözükür: Başka neyi model olarak alabilirler ki?

Bugünün teknolojik toplumunda, olayları *gerçekleşirken* kaydeden videolar ve resmi yazılı kayıtları hızlı ve güvenilir bir şekilde aktarabilen faks makineleri ile, biz, yine de, teknolojiye dair değil ama dikkatli bir şekilde belgeler üzerinde oynama yapıp sahte belgeler oluşturabilecek insan operatörlere karşı güvenimiz konusunda git gide daha görelî oluyoruz gibi gözüküyor. Eski, yeniden canlanmış “görmek inanmaktır” deyimine çok daha fazla güvenmeye eğilimliyiz. İnsan inançlarının gelip geçici doğasını bize gösteren uzmanlar sofistlerdi; onların demokrasisindeki teknoloji canlı, sözlü yeteneklerde ortaya çıkmıştı. *Antitezli kairos*; bu kombinasyonun gözlemleyen dinleyicilerin bilgi edinmesi ve zamana uygun bir tarzda kararlar almasına yardım etmesi konusunda etkili idi. Periklesçi demokraside, diğerlerinin hemfikir olmasını sağlamak ya da perspektiflerini değiştirip spesifik bir meselede spesifik bir zamanda o yönde oy kullanmalarını sağlamak başarıya denkti.

Bilginin oluşabilmesi için, kompleks sosyolojik öğelerin kendi yerinde ve işliyor olması gerekiyordu. Antitezli kairos gibi kavramlara dair incelemeler Atina kültürünün onun içinde işlediği inançlar çerçevesinde ele alınmalıdır; Atina demokrasisinin kompleks doğası, katılıma özendirilen mekanizmalar ve bizim sofistleri ve sofistlik kavramları anlamamızda yer almış yazılı ifadenin rolü. Sofistler bu bağlamda ele alındığında, onların neden etkili olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Belki de, daha da önemlisi, biz bir

anlığına başka bir kültüre değil ama tamamen yok olmuş bir kültüre dair anlayışımızı körelten şimdiki gerçekliği unutabiliriz.

## Alıntılanan Eserler

Aristoteles. *The Rhetoric and the Poetics of Aristotle*. Çev. W. Rhys Roberts ve Ingram Bywater. New York: Modern Library 1984.

Bakhtin, Mikhail. "Marxism and the Philosophy of Language." *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Ed. Patricia Bizzell ve Bruce Herzberg. Boston: Bedford, 1990. 928-43.

Bizzell, Patricia ve Bruce Herzberg, (Ed.) *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Boston: Bedford, 1990.

Clanchy, M. T. *From Memory to Written Record: England 1066-1307*. Edward Arnold LTD: Londra, 1979.

Cole, Thomas. *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1991.

Connors, Robert J. "Greek Rhetoric and the Transition from Orality." *Philosophy and Rhetoric* 19 (1986): 38-57.

Derrida, Jacques. "Signature Event Context." *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Ed. Patricia Bizzell ve Bruce Herzberg. Boston: Bedford, 1990. 1165-184.

Dodds, E. R. Introduction. *Gorgias* (Platon). Oxford: Clarendon, 1959.

Engnell, R. A. "Implications for Communication of the Rhetorical Epistemology of Gorgias of Leontini." *Western Speech* 37 (1973): 175-84.

Enos, Richard L., ve John M. Ackerman. "Walter J. Ong and the Archaeology of Orality and Literacy: A Theoretical Model for Historical Rhetoric." *Media, Consciousness, and Culture: Explorations of Walter Ong's Thought*. Ed. Bruce E. Gronbeck, Thomas J. Farrell, ve Paul A. Soukup. Newbury Park, CA: Sage, 1991.

Enos, Richard L. "The Epistemology of Gorgias' Rhetoric: A Re-examination." *Southern Speech Communication Journal* 42 (1976): 35-51.

"The Hellenic Rhapsode." *Western Journal of Speech Communication* 42 (1978): 134-43.

"Aristotle, Empedocles, and the Notion of Rhetoric." *In Search of Justice: The Indiana Tradition in Speech Communication*. Ed. Richard J. Jensen ve John C. Hammerback. Amsterdam: Rodopi, 1987. 5-21.

- Flaceliere, Robert. *Daily Life in Greece at the Time of Pericles*. Çev. Peter Green. Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1959.
- Freeman, Kathleen. *God, Man and State: Greek Concepts*. Londra: Macdonald, 1952.
- . *The Pre-socratic Philosophers*. Cambridge: Harvard UP, 1966.
- . *Ancilla to the Pre-socratic Philosophers*. Cambridge: Harvard UP, 1966.
- Grassi, Ernesto. *Rhetoric as Philosophy: The Humanist Tradition*. University Park: Pennsylvania State U, 1980.
- Gronbeck, Bruce E. "Gorgias on Rhetoric and Poetic: A Rehabilitation." *Southern Speech Communication Journal* 38 (1972): 27-38.
- Havelock, Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton: Princeton UP, 1982.
- . *The Liberal Temper in Greek Politics*. New Haven: Yale UP, 1957.
- Hunt, Everett Lee. "On the Sophists." *The Province of Rhetoric*. Ed. Joseph Schwartz ve John A. Rycenga. New York: Ronald P, 1965.
- Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. 3 Cilt. 2. Ed. Çev. Gilbert Highet. New York: Oxford UP, 1945.
- Jarrett, J. L., Ed. *The Educational Theories of the Sophists*. New York: Teachers CP, 1969.
- Jarratt, Susan C. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois UP, 1991.
- Jaynes, Julian. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton, 1976.
- Jebb, R. C. *The Attic Orators from Antiphon to Isaeos*. 1. Cilt New York: Russell and Russell, 1962.
- Kennedy, George A. "Later Greek Philosophy and Rhetoric." *Philosophy and Rhetoric* 13 (1980): 181-97.
- . *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 1985.
- Kerford, G. B. "Gorgias On Nature or That Which Is Not." *Phronesis* 1 (1955): 3-25.
- Kinneavy, J. "Translating Theory into Practice in Teaching Composition." Conference: Texas Tech, 1980.
- Kirk, G. S., ve J. E. Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge UP, 1969.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Methuen, 1982.

- Ostwald, Martin. *Homos and the Beginning of Athenian Democracy*. Oxford: Oxford UP, 1969.
- Perelman, Chaim, ve L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: a Treatise on Argumentation*. Trans.
- John Wilkinson ve Purcell Weaver. Notre Dame, IN: U of Notre Dame P, 1969.
- Platon. *Gorgias*. Çev. W. C. Helmbold. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1985.
- Poulakos, John. "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric." *Philosophy and Rhetoric* 16 (1983): 35-48.
- Quintilian. "Institutes of Oratoiy." *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*. Ed. Patricia Bizzell ve Bruce Herzberg. Boston: Bedford, 1990. 293-363.
- de Romilly, Jacqueline. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge: Harvard UP, 1975.
- Rosenmeyer, T. G. "Gorgias, Aeschylus, and Apaté." *American Journal of Philology* 76 (1955): 225-60.
- Schiappa, Edward. *Protagoras and Logos: A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*. Columbia: U of South Carolina P, 1991.
- . "Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage?" *Rhetoric Review* 10 (1991): 5-18.
- Schwartz, J., ve J. A. Rycenga, eds. *The Province of Rhetoric*. New York: Ronald P, 1965.
- Segal, C. P. "Gorgias and the Psychology of the Logos." *Harvard Studies in Classical Philology* 66 (1962): 99-155.
- Shafer, John C. "The Linguistic Analysis of Spoken and Written Text." *Exploring Speaking-Writing Relationships: Connections and Contrasts*. Ed. Barry Kroll ve Roberta Vann. Urbana: NCTE, 1981.