

DİL DOĞRULUK VARLIK

Gorgias'ın Metinlerinde Hakikatin İzlerini Aramak

LANGUAGE, TRUTHFULNESS, BEİNG

Searching for Traces of Truth in Gorgias' Texts

İbrahim Daşkaya*

Özet

Geçmişte Sofistler hitabetin (*rhetorike*) gelişimine ne katkıda bulunmuş olursa olsun hem çağdaşları hem de felsefe tarihçileri onları yetersiz entelektüeller saymıştır. Ancak son zamanlarda Sofistlere duyulan ilginin artmasıyla beraber bu tartışmalı figürlerin MÖ beşinci yüzyılda, Atina'nın entelektüel yaşamındaki rolleri tekrar konuşulur olmuştur. Bu rolün ne olduğu konusunda bir uzlaşma olmasa da bir kısmının ussal düşünce ve siyaset konularını tartışmak için argümanlar üreten bir *logos* inşası olduğu söylenebilir. Nitekim kimi uzman açısından *mitostan logosa* geçişin failleri olan Sofistler, icat ettikleri *logos* aracılığıyla geçmişin şiirini tekrarlamak yerine, geleneği temsil eden şiirin kendisini sorunsallaştırmışlardır. Bu süreçte Protagoras, Gorgias gibi Sofistlerin konuşmayı (*logos*) “bilme projesinin”

Abstract

Whatever the sophists may have contributed to the development of rhetoric, philosophers viewed them as incompetent intellectuals. With the increasing interest in the Sophists in recent times, their role in the intellectual life of ancient Greece began to be learned. Part of this role included the invention of a concept of *logos*, which sought to construct arguments that addressed rational thought and political issues. As the actors of the transition from *mythos* to *logos*, the Sophists did not only repeat the past, but also started the discussion of this past. Also important to this recovery is an account of the Sophists as epistemologists, who put speech at the center of the project of knowing. It is because of this new understanding that we can speak of the Sophists (as Protagoras,

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümü, idaskaya@sakarya.edu.tr

merkezine koyan bilgi kuramcılarında dönüşmesi, yani mesleki ve entelektüel anlamda felsefe yapan kişiler olması kaçınılmazdır. Onların çağdaşı olan Sokrates'in ve bir nesil sonra gelen Platon ve Aristoteles'in "Varlığı" düşünce ve söylemin konusu olarak incelemesinde bu yeni *logosun* etkisi olduğunu da biliyoruz artık. Öte yandan Sofistleri Sokrates ve öğrencilerinden ayıran, hatta Platon'un gözünde birer şarlatana çeviren husus, "Varlığın" özcü ve dil-dışı anlamını hesaba katmayıp, daha ziyade salt epistemik ya da dilsel varoluşu ele almalarıdır.

Bu makalede yukarıda bahsi geçen yeni perspektiften hareketle, Gorgias'ın metinlerine bu gözle eğilecek, onun dilsel iletişim ve doğruluk konusunda pozitif iddiaları olduğunu göstermeyi deneyeceğim. Bu metinler *Helene'ye Övgü*, *Palamedes'in Savunması*, *Var-Olmayan ya da Doğa Üzerine*'dir. Günümüze ulaşan üç fragman grubunun içeriğinin, genellikle birbirini dışlayan ya da çelişen ifadelerden oluştuğu varsayılır. Ancak bu yazıda tersine elimizdeki bu parçaların girift bir hitabet kuramının başlangıcı sayılabileceğini ve birbirleriyle çelişmediğini ileri süreceğim. Bu üç yapıtın ortak noktası, elbette her biri başka bir açıdan yaklaşmakla beraber, *logosun* insan ruhuna etkileri; bu

Gorgias) as professionally and intellectually disposed to the practice of philosophy. Where the sophists differ is that they discuss the epistemic or linguistic existence rather than the essentialist and extralinguistic meaning of Being.

In this article, starting from the new perspective mentioned above, I will focus on Gorgias' texts and try to show that he has positive claims about linguistic communication and accuracy. I hold that the three primary extant fragments of Gorgias (the *Encomium of Helen*, and the *Defense of Palamedes*, *On Non-Existence*) are not disparate or contradictory statements, as is often assumed, but are intricately interrelated and internally consistent contributions to a complex theory and rhetoric. Reconstructing and interpreting these three texts does shed significant new light on our current understanding of Gorgias' emerging theory of rhetoric art. Provided that they are from different perspectives, the common point of these three works is to show how the soul is affected and what the limits of its sphere of influence are. *On Non-Existence* describes the effects of externally given "non-technical" realities on the human psyche. In his speeches named the *Encomium*

etkinin gücü ve sınırlarının kapsamıdır. *Var-Olmayan ya da Doğa Üzerine* adlı inceleme dış dünyadan doğrudan edindiğimiz “sıradan” verinin (mevcut olanların, *ta onto*) insan ruhu üzerindeki etkilerini araştırır ve tanımlar. *Helene'ye Övgü ve Palamedes'in Savunması* adlı söylevlerinde ise belirli *logismosa* sahip uygun (*orthos*) bir *logosun*, ruhu hakikate (*aletheia*) ulaş-tırması ihtimalinden söz edilir.

Anahtar Sözcükler: Konuşma (*Logos*), Hitabet sanatı (*Rhetorike*), Doğruluk, Varlık, İletişim.

of Helen and the Defense of Palamedes, it is mentioned that a correct (*orthos*) *logos* with a certain *logismos* can bring the psyche to the truth (*aletheia*).

Keywords: *Logos* (Speech), Art of Rhetoric, Truth, Being, Communication.

1. Sorun

Gorgias *Helene*'ye *Övgü* ve *Palamedes'in Savunması* adlı söylevlerinin her ikisinde de *Var-Olmayan ya da Doğa Üzerine* adlı incelemede ileri sürdüğü “bilginin ve iletişimin imkansızlığı” Tezlerinin¹ aksine doğruluğun (*aletheianın*) ifade edilebilmesini, sözün/konuşmanın (*logosun*) işlevleri arasında sayar. Başka türlü dersek *Övgü* ve *Savunma*'da “doğruluk”, dolayısıyla “bilgi” mümkün görülürken *Var-Olmayan*'da yer alan üçlü-Tez bilme ve iletişim bir yana Varlık'ın kendisini de yadsır. Yazının amacı bu iki Tez-öbeğini bir araya getirip getiremeyeceğimiz sorusuna verilmiş çeşitli yanıtları gözden geçirerek, yeni bir Gorgias ve hatta Sofist imgesi sunmaktır.

Literatürde karşımıza çıkan yanıt seçenekleri şunlardır: 1. Birbirini dışlayan iki karşıt Tez var ve bu durumda Gorgias'ın öğretisini bu Tezlerden sadece birisi temsil ediyor olabilir. Peki, hangisi? 2. Aslında iki karşıt Tez yok; bunlar tek bir öğretinin tamamlayıcı ortak-parçalarıdır; tek sorun iki Tez-öbeğinin birbiriyle nasıl uzlaştırılabileceğine karar verilememesidir.

2. Yaklaşımlar

Araştırmacılar arasında bu seçenekleri tartışan ve birbirinden çok farklı alt seçenekler önerenler var. Fakat bu sorunun çözümüne yönelik iki ana yaklaşımdan söz edebiliriz: A. Geleneksel yaklaşımlar; B. Alternatif yaklaşımlar.²

¹ Bu yazıda genellikle iddia, kabul, tez karşılığı olarak “sav” sözcüğünü kullanmakla birlikte, Gorgias'a ait spesifik savları “Tez” sözcüğüyle karşılamayı tercih ettim.

² Gelenekselciler derken, Sofistleri felsefenin erdemlerine (nesnellik, bilgi, hakikat, vb) şöyle ya da böyle kayıtsız bir topluluk olarak betimleyen Platon'dan Gompres'e pek çok yazarı kastediyorum. Alternatif yaklaşımın temsilcileri ise Sofistlere yönelik Platoncu saldırı geleneğini terk eden ve Sofist hitabet sanatının estetik ve felsefi yönlerini ciddiye alan akademisyenlerdir: Örneğin, Sofistlerin Aristoteles'in hitabet kuramı üzerindeki etkisini belgeleyen Enos ya da hitabet sanatının Sofistlerce çizilen tanımını göstermeye çalışan Poulakos; ayrıca belli başlı Sofistlerin felsefi yanlarına ağırlık veren Engnell, Gronbeck, Mansfeld, Payne gibi uzmanlar bu grupta yer alırlar (Schiappa, 1990a. sf.192).

A. Geleneksel Görüş:

Bu yaklaşımın ana fikri şöyle özetlenebilir: Bir düşünürün görüşlerini kuramsal yapıtları temsil eder. Gorgias'ın yazılarını da kuramsal ve kuramsal-olmayan şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Kuramsal olanın hangi söylemde ifade edilebileceği Platoncu geleneğin etkisiyle şekillenmiştir. Buna göre söylevler kuramsal metinler değilken, *Var-Olmayan Üzerine* kuramsal bir yapıt sayılır. Bir düşünürün akademik, bilimsel ya da felsefi öğretisini de kuramsal işleri temsil eder, varsa söylevleri, şiirleri vb çalışmaları değil. Gorgias örneğinde *Övgü ve Savunma* söylevleri hatiplere teknik beceri kazandırmaya yönelik el kitaplarıdır; kuramsal değerleri yoktur (Bermúdez, 2017, s.3).³ Oysa onun *Var-Olmayan Üzerine* adlı incelemesi kuramsal bir çalışmadır; bu “akademik” işin “edebî” ya da “araçsal” söylevlerle tutarlı olup olmaması, öğretinin anlaşılması bakımından gerekli değildir; olsa olsa söylevler inceleme metnine uygun şekilde yorumlanabilir. Son tahlilde incelemede dile getirdiği “negatif-Tezler” nedeniyle Gorgias, diğer Sofistler gibi göreci ve/ya kuşkucu sayılır.

Böylece gelenekselciler yukarıda sorulan “iki karşıt Tez var mı; varsa hangi Tez Gorgias'ın düşüncesini temsil eder” sorusuna şöyle yanıt verirler: Her ne kadar ortada iki karşıt Tez var gibi gözükse de kuramsal olarak değerlendirildiğinde sadece *Var-Olmayan Üzerine*'de dile getirilen tek bir Tezden söz edebiliriz. Onun felsefi öğretisini bu üçlü Tez-öbeği temsil eder. Ayrıca aslında söylevlerin kuramsal yanı olmadığı için iki yapıt kümesi arasında tutarlık aramaya da gerek yoktur; kuramsal değeri olmayan söylevlerde ne ileri sürülmüş olursa olsun Gorgias'ın göreci ve/ya kuşkucu olarak nitelendirilmesi gerekir (Bett, 1993, s.274n17). Şu hâlde gelenekselciler çoğu zaman, onun “Varlık-bilgi-dil” arasında hiçbir ussal bağın kurulamayacağını savunduğunda ve söylev metinlerinde ortaya çıkan *logos*

³ Kennedy'nin Gorgias'a ilişkin değerlendirmesi çok daha acımasızdır: Gorgias, filozofları ve şairleri takip eden kurnaz bir öğretmendi; özellikle filozofların söyleminde yararlı gördüğü öğeleri “epistemolojik bir perspektif olarak değil ama bir konuşma tekniği olarak” kullandı (Walters, 1994, s.143). Ancak bu yorum acımasız olduğu kadar haksızdır da. Zira MÖ beşinci yüzyılda Gorgias'ın takip edebileceği şairler olsa da henüz MÖ dördüncü yüzyılda şekillenmiş filozof tipi oluşmamıştı.

öğretisinin aslında *Var-Olmayan Üzerine*'de sözü geçen dil görüşüne olsa olsa hizmet ettiğinde ısrarcıdırlar. Son tahlilde Gorgias'ın *logos* görüşü, kasıtlı ya da değil, aldatma ve sanıya dayalı bir ikna tekniği olmanın ötesine geçemeyecek olan *rhetorikeden* ibarettir.⁴

B. Alternatif Görüş:

Alternatif yaklaşım ise Gorgias'tan günümüze kalan tüm parçaların (*fragments*) bütüncül okumasını önerir (McComiskey, 1997). Buna göre gelenekselcilerin yapageldiği kuramsal – kuramsal-olmayan ayrımı bizatihi tartışmalıdır. Bir düşünürün öğretisi, ürettiği tüm metinlerin değerlendirilmesiyle oluşturulabilir. Ortada birbiriyle çatışan savlar varsa bunlardan birini yok sayarak karşıtlığı çözemeyiz. Başka türlü dersek, hatalı bir kuramsallık ölçütüne dayanarak iki savdan hangisinden vazgeçeceğimize baştan karar vermek ve düşünürün savlarını bu ölçüte göre yargılamak meşru değildir. Bütüncül okuma metinler-arası açılım fırsatı yaratır. Buna göre savlar hangi metinde yer alırsa alsın bir cümle ya da ifade bir diğer metinde geçen cümle ya da ifadenin yorumlanmasında kullanılabilir. Bu ikinci yaklaşıma göre, söylevler ve inceleme birlikte okunarak pekâlâ anlaşılabilir ve birbirleriyle uzlaştırılabilir; dolayısıyla Gorgias'ta göreci ve/ya kuşkucu olmayan bir *rhetorike* kuramının tohumlarına rastlamamızın da mümkün olabilir.

Bu haliyle söz (*logos*), düşünce ve iletişim yöntemi (*tekhne*) olarak şirden/mitostan felsefeye geçişte önemli bir ara adımdır; *ussal düşünceye ayrıcalık tanıyan ve toplumsal-siyasal meselelere de eğilen* bu yeni *logosun* mucitlerinden biri de Gorgias'tır (McComiskey, 1997, s.5).⁵ O şirsel zihniyetten koparak soyut düşünmeye geçişin öncülerindendir; diğer So-

⁴ Platon (1989) *Gorgias* diyalogunda (465a) hitabetin *tekhne* olmadığını söyler: Hakikatle ilgisi olmayan şarlatanlar tarafından uygulanan bir *empeiriadır*; mantığa değil duygulara hitap eder; ussal argüman veya diyalektik ile ilgisi yoktur; tek amacı insanları ikna etmektir. Dolayısıyla mantıksız (*alogon*) olan bir şeye *tekhne* denilemez.

⁵ “Gorgias'ın ‘doğru konuşma’ (*alethes logos*) ile ‘düzgün/uygun konuşma’ (*orthos logos*) arasında bir bağlantı kurduğu ve doğru konuşmanın, salt iletişimin ötesinde “ahlakilik” ve “sorumluluk” bağlamında ele alındığını söylemek mümkündür” (Valiavitcharsk, 2006, s.147).

fistler ile birlikte sadece malumatı aktaran şiir geleneğinin dışına çıkarak sonrasında Sokrates-Platon çizgisinde daha da geliştirilecek *dialektikenin* yolunu açar.⁶ Gorgias ile birlikte Sofistler *logosu*, bilme projesinin merkezine koyan, ilk bilgi kuramcılarını sayılmalıdır (Walters, 1994. s.143.).⁷

3. Logostan Tekhne Rhetorikeye

Buraya kadar aktarılanlardan çıkarılabileceği üzere geleneksel ve alternatif yaklaşımlar tartışmanın odağına *rhetorike* (Gorgias özelinde *logos*) kavramını koymuşlardır. Her iki grup da Sofistlerin gözünde hitabetin bir sanat sayılıp sayılmadığı, işlevinin ne olduğu, MÖ beşinci yüzyılda hitabete dair özgün bir kuram üretilip üretilmediğini tartışmış; bu kavram hakkındaki geliştirdikleri farklı yorumlar çerçevesinde farklı Gorgias taslakları betimlemişlerdir. Dolayısıyla o tarihte *rhetorike*'nin aşağı yukarı neye karşılık geldiğini tahmin edebilmek için Sofistlerin *logos* hakkında ürettikleri düşüncenin gelişimini izlemek; yani bir “*tekhne*” olarak *hitabet* üzerinde durmak gerekiyor.

Poulakos (1983a), her ne kadar Platon ya da Aristoteles kadar dizgesel yapılar inşa etmemiş olsalar da Sofistlerin, hitabeti sanat düzeyine taşıyan ilk kuramcılar olduğu görüşünü savunuyor (35-36).⁸ Onlar bilgiyi elde et-

⁶ Bu görüşe göre *dialektike/philosophia*, *rhetorike*'nin tarihsel evriminin bir sonucudur. Nitekim kimi araştırmacılar, MÖ dördüncü yüzyılda Aristoteles'te görülen “olasılıklı bilgi-dil öğretisine dayalı hitabet sanatı” kavrayışının izlerine MÖ beşinci yüzyılda rastlandığını öne sürmektedir (McComiskey, 1997: 6). Aristoteles kendisinden önceki kuramcılarca geliştirilen *tekhne rhetorike*'yi bizzat tanımladığı *dialektike*'nin konu ve yöntem bakımından bağlılığı (*antistrophos*'u) sayar; bu sanat *apodeiktik olmayan (olasılığa dayalı) bir doğru-söyleme aracıdır* (2015, 1354a, 1355b).

McComiskey (1997) de yukarıda anılan makalesinde, “Aristoteles *Retorik*'inin daha ilk cümlesinde, Platon'un *Gorgias*'ta şiddetle savunduğu hitabet – diyalogik (felsefe) karşıtlığını yadsır; sofistlik hitabetin kuramsal yönüyle ilgilenmeye başlar,” demektedir (6). Böylece Platon'un Homeros'tan Sofistlere kadar karşı çıktığı şiir ve hitabet geleneğini toptan dışlayan tavrının aynı Peripatetik Okul içinde kırıldığını görüyoruz. Aristoteles, Platon'un iyiden iyiye daralttığı bilgi alanını, hitabetin statüsünü değiştirerek genişletir.

⁷ Ortak niteliklerinin olmaması nedeniyle “Sofistler” başlığı” altında toplanacak bir grup düşünürden söz edilemeyeceğine dair faydalı bir kaynak (Schiappa, 1991).

⁸ Ayrıca hitabet sanatının gelişimiyle ilgili Schiappa'nın dikkat çekici uyarısını da hatırlatmak isterim: Guthrie ve Kerferd'in kabul ettiği gibi, ilk Sofistlerin içine yerleştirile-

mede kimi insani sınırların farkına vararak, yani *olası olanın* (*eikos*) bilgi- siyle sınırlı olduğumuzun altını çizerek, öncellerinin kullandığı soyut kavramlarının köklerini gündelik hayattan türetmeyi denemişlerdir (Poulakos, 1983a, s.36). Örneğin Gorgias, özellikle *Savunma*'da olgusal bir konuda doğru olanın ne olduğunu ancak olasılıklar düzeyinde dile getirmektedir (Spatharas, 2001. s.396).

McComiskey Aristotelesçi hitabet kuramının da olasılıklar üzerine inşa edilmesi bakımından, aynı görüşü paylaştığını belirtir: “İnsani deneyimin her alanında ‘mutlak’ hakikat gösterilemez”; tüm insani eylemlerde, öz- nelerin müzakere ve muhakeme süreçlerinde hakikatten ziyade *olasılığa* rastlanır. Siyaset ve hukukun temelleri, tümel doğrulara dayanmaz. Bunlar olasılıklara bağlı geleneklerde ortaya çıkarlar. Bu nedenle, toplumsal ve adli kurumlar iktidarlarını evrensel hakikatten (yani felsefe etkinliğinden) değil, *olasılıktan* (yani hitabet icrasından) alan bir siyaseti benimserler. Toplumsal bakımdan önemli kararlar çoklu bakış açılarına ve bu görüşlerin uygunluğu hakkındaki eleştirel tartışmalara ihtiyaç duyduğundan, hitabet pratiği de- mokratik ve çoksesli kurumları destekler (McComiskey, 1997, s.6).⁹

Şimdi, McComiskey’in Aristoteles’i işaret etmesine binaen, *tekhne rhe- torikenin* kuramsal gelişiminin ana hatlarını *Retorik*'ten izlemek istiyorum. Bu bizim için iki açıdan aydınlatıcı olabilir: Birincisi Aristoteles episte- molojisinde “olasılık” (“*eikos*”) kavramının hitabet kuramı aracılığıyla yer aldığını hatırlamış oluruz; zira bu kavram Platon'da *tekhne rhetorike* ile birlikte tümüyle dışlandığı için, genellikle Aristoteles’in *eikosu*, zorun-

bilecekleri genel tanımsal bir çerçeve yoktur. Bu iddia onların söylem ve dil görüşleri hakkında da ileri sürülebilir. İlk Sofistler *logosu* öne çıkarmak için mitik-şiiresel gelenekle rekabet eden ussalcılar olsa da etkinlikleri ve fragmanlarından hareketle onlara ait ortak bir söylem ya da hitabet kuramının varlığını göstermek zordur. Çünkü her birinin yazma tarzı bambaşkadır. (...) Birbirinden ayrı bu “tarzlar” sadece estetik tercih farkını göster- mez, geleneksel şiire karşı *logosu* geliştirmenin yolları olarak da anlaşılabilir (Schiappa, 1990a, s.210-211). Nitekim Sofistler, Homerosçu şiirden beslenmiş ve bu şiir geleneğinin yarattığı ivmeyle biçim ve üslupta deneysel söylevler kurgulamışlardır (Aristoteles, 2015, 1404a20).

⁹ Ayrıca hitabetin hangi toplumsal, tarihsel baskılar altında geliştiğini çözümleyen bir yazı (Poulakos, 1983b, s.1-16).

lu olmayan ya da kesinlik taşımayan bilginin malzemesi saydığı görüşü ihmal edilir.¹⁰ İkincisi de Aristoteles'in *Retorik*'te söyledikleri, hitabetin tarihsel sürekliliğinin gösterilmesine yardımcı olabilir. Her ne kadar Schiappa "*rhetorike*" adının ve tanımının Platon'un icadı olduğunu söylese de, *Retorik*'in geçmişe atıfta bulunduğu pasajlarda Sofistlerin ortak kuramsal yönleri henüz belirlenmemiş bir *logosu*, parça parça ürettiklerini okuyabiliriz (Schiappa, 1990b, s.457-459).

* * *

Aristoteles hitabette kullanılan inandırma tarzları arasında insanın mantıklı düşünmesinden bahsettiğinde örtük tasımların ve/ya örneklerin işlevlerine atıf yapmaktadır. Özellikle bir tasım olması bakımından örtük tasımlarda kullanılan önermeler çoğu zaman olasılık önermeleridir, bu nedenle o "olasılık" kavramı üzerinde durur, zira "ne retorik ne de diyalektik başlı başına bir konunun bilimsel incelemesi olduğu için, her ikisi de kanıtlar sağlama yetisidir"; bu nedenle iki düşünüş biçimi de onun terminolojisinde olasılıkları değerlendiren bilme biçimleridir:

"Oysa sanatlardan¹¹ hiçbiri bireysel durumlar üzerinde kuram geliştirmez, (...) bireysel durumlar o denli çeşitlidir ki, onlara değgin dizgesel bir bilgi olanaksızdır. Aynı şekilde retorik kuramı da (...) belli bir bireye *olası görünen* şeyle değil, belli tipten insanlara *olası görünen* şeyle ilgilenir;

¹⁰ Goebel (1989), Platon ve Aristoteles'in bu konuda ayrı düşmediklerini savunur. Ona göre her iki filozof, olasılığı erken dönem hitabet sanatının temel ve karakteristik ögesi sayar. Burada sorun verdikleri referansların yetersizliği ve *görünüşe göre* birbirleriyle tutarsız oluşudur. Aristoteles'in Platon'un hitabet hakkındaki açıklamasını yadsımak için hiçbir nedeni yoktur aradaki farklılık sadece iki yazarın bakış açılarının ve dolaysız amaçlarının sonucudur (41-41).

¹¹ "Sanat" teriminin Aristoteles'teki anlamı önemli. Çünkü sanat nasıl tanımlandığına bağlı olarak Sofistler ile Platon arasındaki uçurumu belli noktalarda aşmaya yarayacak bir köprü işlevi görebilir: "Ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beş: Bunlar sanat, bilim, aklı başındalık, bilgelik ve us. Kabul ve sanı ile ise yalnızca düşülebilir. (.....) Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılarda değil yaratanda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir. Nitekim *zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelere sanatı yoktur*; doğal olanların da sanatı yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır." (Aristoteles, 2005, 1139b15; 1140a10). (İtaliçler bana ait).

diyalektik için de geçerlidir bu. Diyalektik tasımlarını (...) tartışma gerektiren gereçlerden kurar; retorik de *düzenli tartışma konularından yararlanır*. (...) Bizim düşünce konularımız, bize *değişik seçenekler sunar gibi görünenlerdir*: Olduklarından başka türlü olamamış, bugün de, gelecekte de olamayacak olan şeyler; onları bu yapılarıyla kabul eden hiç kimse, düşünmekle boşa harcamaz zamanını (Aristoteles, 2015, 1356b25-1357a5).”

Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere hitabetin sanat (*tekhne*) ile bağlantısını kuran kavram *eikostur*. “Olasılık” kavramı burada bir bilgi terimi olarak iş görür: Hatip (*rheter*), ilgilendiği konularda (siyaset, ahlak, eylemler vb) olasılığa bağlı çıkarımlarda bulunarak olumsalın doğru bilgisine ulaşmaya çalışır; *logosun* ulaşacağı karar çoğu zaman olasılıkları hesaba katarak verilmelidir. Bu türden akıl yürütmelerde olasılığın ağırlığı, insanlar tarafından paylaşılan ortak deneyim temelinde tartışılan gerçekleri yeniden üretme kabiliyetine bağlıdır. Öte yandan hiçbir hatip, doğası gereği zorunlu olanı hitabetin nesnesi yapamaz. Aristoteles bu durumun nedenini kendi üslubuyla şöyle açıklar:

“Retorik tasımların temelini oluşturabilen ‘zorunlu’ tipten az sayıda olgu vardır. Üzerinde karar verdiğimiz ve bu yüzden araştırdığımız şeylerin çoğu bize *değişik seçenekler sunar*. Çünkü biz eylemlerimiz üzerinde düşünür ve araştırma yaparız, bütün eylemlerimizin de *olumsal* bir karakteri vardır; onlardan hemen *hiçbiri zorunluluk tarafından belirlenmez*. Yine, yalnızca olağan ya da *olası olan şeyi bildiren sonuçlar, aynı şeyi yapan öncüllerden çıkarılmalıdır*. (...) [Retorikte kullanılan] örtük tasımların temelini oluşturan önermelerin bazıları ‘zorunlu’ olsa da, çoğu genellikle sadece *doğru* olacaktır. Örtük tasımların gereçleri Olasılıklar ve Göstergeler olduğuna göre, görebildiğimiz şeyin, sırasıyla, genellikle *doğru olan önermelerle* ve zorunlu olarak doğru olan önermelerle uyuşması gerekir. Bir *Olasılık*, genellikle olan bir şeydir; (...) ne olursa olsun genellikle olan bir şey değil de, ancak *olumsal*’ ya da *‘değişken’* sınıfına aitse olan bir şey. Olası olanla ilişkisi, tümelin tikelle olan ilişkisinin aynıdır (Aristoteles, 2015, 1357a20-1357b).”¹²

¹² (İtalikler bana ait.) Türkçe çeviride önermeleri niteleyen “doğru” sıfatı yerine “gerçek” kullanılmış. Alıntıda bunu düzeltmek zorunda kaldım. Aristoteles burada mealen, hitabetin kullandığı tasımda zorunlu önermelere değil, daha çok insani eylemler benzeri olgular hakkındaki olasılık önermelerine başvurulduğunu belirtiyor. Ayrıca yalnızca olumsal olguların olasılık önermeleriyle ve zorunlu olguların da zorunlu önermelerle kanıtlanabile-

Öyle görünüyor ki, seçim konusu olmayan ve kendine özgü bir zorunluk nedeniyle başka türlü olamayacak şeyler hatibin tartışmasında yer almaz; olgular hakkında konuştuğumuzda ya da tartıştığımızda ise artık olasılıklardan söz etmeye başlıyoruz, demektir. Olası olanın ya da olumsuzluğun yapısında hiç gerçekleşmemiş olmak da var. Bu nedenle olgular hakkında doğrunun ne olduğunu sadece konuşarak göstermek çok zor. Nitekim Gorgias da *Savunma*'da “Eğer konuşma muhataplara *olup bitenlerin aslınu* (doğrusunu) açık <ve> belirgin gösterebilseydi, söylediklerime dayanarak bir yargı oluşturmak zaten kolay olurdu” demektedir (2016, D25[35]). Çünkü kanıt ya da tanık yoksa sözün ağırlığı ileri sürdüğü olasılık kadardır.

Aslında Gorgias olgusal gerçekliğe ilişkin doğruluğun saptanmasında konuya ya da duruma göre, olasılıklı akıl yürütme kadar etkili ve kullanışlı başka ikna araçlarından da söz eder: *Övgü*'de, biçim ve üslup bakımından ustalıkla yazılmış bir konuşmanın doğruyu söylemese de ikna etmekte başarılı olabileceğini onaylar (2016, D24[13]). Zira bazen konunun yapısı gereği konuşmanın içeriğinden çok biçimi belirleyici olabilir. Bir başka ikna aracı da tanıklarca sağlanan doğrudan kanıtlardır. *Savunma*'da tanıklar eşliğinde yapılacak bir suçlamanın daha güçlü olacağı belirtilir (2016, D25[22]). Suçlamanın ikna edici olabilmesi adına güvenilir tanıkların talep edilmesi, Gorgias'ın doğrudan kanıt sağlayan araçları olasılıklı akıl yürütmelere tercih ettiğini gösterir (Spatharas, 2001, s.397).¹³

Yazının bu bölümünde “kanıtlara” dair Aristotelesçi vurgunun *Helele*'ye *Övgü* ve *Palemedes'in Savunması* adlı söylevlerde de *Retorik*'i öncelediğini göstermeyi deneyeceğim. Böylece Platon'un iddiasının¹⁴ aksine

ceğini, dolayısıyla örtük tasımda kullanılan malzemenin de sıklıkla *doğru olan* olumsal önermeler olduğunu hatırlatır (Aristoteles, 1926, 1357a20-1357b).

¹³ Ancak yine de *logosun* bir ikna aracına, bir *tekhne rhetorikeye* dönüşmesi Gorgias'ta (hatta Aristoteles'te de) “bir şeyin *söyleniş tarzının* öneminin kavranmasının sonucudur.” *Retorik*'te değerini tartışmalı bulsa da “üslubu”, konuşmanın kaçınılmaz bir ögesi, kendisine uyulması gereken bir zorunluluk sayar Aristoteles. Olgular ve kanıtlar üzerindeki ısrarına rağmen “ne söylenmesi gerektiği” kadar, “nasıl söylenmesi” de bilinmelidir, der (2015, 1404a10).

¹⁴ “Peki ya, olasılıkları hakikate üstün gören (...) Teisias ve Gorgias'ı anmayalım mı? (Platon, 2014, 267a)”. M. Gagarin'e göre Platon ve bazı modern bilginlerin “erken dönem hitabeti dedikleri şey” Sofistlerin ayrı ayrı ve özgün biçimlerindeki uygulamalarının çarpı-

Gorgias'a göre bir yönüyle hitabetin de tıpkı *dialektike* gibi yüksek epistemik statüsü olan bir etkinlik olduğunu ileri sürebiliriz.

4. *Alethes Logos*: Doğruyu Konuşma

Bu makalenin başında dile getirdiğim sorunu hatırlayalım. Gorgias'ın söylevlerinden çıkarsadığımız *logos* kuramının *Var-Olmayan Üzerine* adlı incelemesindeki Tezlerle çatıştığından söz etmiştim. Buna göre incelemede ileri sürülen “hiçbir şey var-değildir; olsa da bilinemez; bilinse de aktarılamaz” Tez-öbeği her türlü *logosun* epistemik değerini ve başkasına aktarılabilirliğini tartışmaya açar. İnceleme, varlığın bilgisini yadsıyarak dilin temsil edeceği bir nesne alanını da yok saymaktadır. Öyleyse Gorgias'ta dilin neyi temsil ettiği ya da herhangi bir temsil işlevi olup olmadığı sorusuna nasıl yanıt vereceğiz? Bu sorunun yanıtını ararken bilgi terimi olduğu kadar, aynı zamanda bir dil terimi de olan “doğruluk” kavramına bakmak işe yarayabilir. Zira önermelerin özelliği olan doğruluk hakkındaki sözlerinden, onun ne tür bir dil – nesne ilişkisi varsaydığını tahmin edebiliriz.

Logos (söz, konuşma) ile başlayalım. Gagarin (2001), sözün, başta mahkeme benzeri kamusal karar alanlarında muhataplarını ikna etmek, şölen benzeri eğlencelerde şiir ya da hitabet ile dinleyicisine zevk vermek ya da hamasi nutuklarda heyecan yaratmak gibi pek çok işlevi vardır, der. Ancak sözü değerli kılan edim doğruyu söylemektir; *Helene 'ye Övgü'*de “sözün değerinin (*kosmosunun*) doğruyu söylemesi (*logo de aletheia*)” olduğu açıkça belirtilir (Gorgias, 2016, D24[1]); eğlendirirken ya da heyecandırırken söz doğru olmayabilir belki, her zaman hakikati aktarması beklenmez; ancak sözün muhatabı olanlar elbette kendilerine doğrunun söylenmesiyle ikna olmak isterler, aldatılarak değil.¹⁵ Özellikle *Palamedes'in Savunması'n-*

tılmış bir görüntüsüdür: “Platon'un bu noktadaki eleştirileri, onun idea öğretisinde içerilen mutlak hakikat standardının etkisiyle açıklanabilir; onun açısından mutlak hakikatin dışında kalan hiçbir şeyin epistemik değeri yoktur (Spatharas, 2001, s.393).”

¹⁵ Gorgias'ın mevcut metinlerinde bir sözün/konuşmanın “doğruluk ölçütü” bu sözün “ikna edici olması” değildir. Muhatabını ikna edebilen konuşma her hâlükârda doğru, ikna edemeyen ise yanlış kabul edilmez. Çoğu kez ikna edici konuşmaların aynı zamanda yanlışlığına da tanık olduğumuzu söyler (Bermúdez, 2017, s.6).

da o, iknanın “doğru söze” (*alethes logos*) dayanmasının hem gerekli hem de mümkün olduğunda ısrar eder. Hiç kuşkusuz ikna etmek için konuşanlar çoğu zaman aldatmaya, bunu sağlamak için hiç de güvenilir olmayan sanılara bel bağlarlar. Ancak sanılara dayalı ikna Gorgias'ın kendi sözleriyle (2016, D24[11]) olsa olsa “kaygan ve geçici bir başarıdır”. Oysa ikna edilen doğruya sadık kalmasıyla, doğruyu konuşmasıyla pekâlâ kalıcı bir başarı elde edilebilir. Peki değerini doğruluktan, doğruyu aktarmaktan alan bir *logos* mümkün müdür? Aslında *Savunma* söylevi tam da böyle bir *logos*un imkanına bir örnektir. Kendi savunmasını yapan Palamedes, mahkeme heyetine “olasılıkların mantıksal çözümlmelerine” başvurarak masumiyetini kanıtlamayı dener (Spatharas, 2001, s.394, 398 ve Bermúdez, 2017, s.9-10).

Çalışmanın bu kısmında Gorgias'ın “doğruluk” ile ne kastetmiş olabileceğini yorumlamayı deneyeceğim. Bu maksatla sırasıyla ona göre “yanlışın kaynağı nedir?” sorusuna verdiği yanıtı; ardından da “doğruyu yanlıştan ayırt etme yöntemini”, uygulamalarından örneklerle göstereceğim. Esasen onun sanı karşıtı konumu sanı ile yanlış arasında gördüğü koştuktan kaynaklanır. Nitekim Gorgias'ın *Övgü*'de sanının bilgisel bakımdan ne ifade ettiğine dair Tezlerini, yani “yanılgı” ya da “aldanma” ile “sanı” arasında bulunduğunu savladığı yakın bağı daha sonra Platon'da da okuruz.¹⁶ Olgular alanının (*eikasia*) sanılara yol açması ve kesinlikten uzaklığı konusunda bu iki düşünürün hemfikir olmasının arkasında Eleacı Varlık öğretisinin etkili olduğu söylenebilir.¹⁷

Platona göre Varlık, yapısı gereği *noesis*in nesnesidir ve *episteme noe-tik* bilme sürecinin ürünüdür. Oysa Gorgias (2016) aynı yapısal nitelikleri nedeniyle bu Varlık hakkında konuşmanın bile mümkün olmadığını savlar (D26[a1]). Eğer böyleyse, yani Platon Varlık'ı (*eidosu*) *noesis* aracılığıyla bilmenin konusu edebiliyorsa, böyle bir Varlık'tan söz edilemez diyen Gorgias, doğru yargılara ulaşabilmek amacıyla neyi nesne edinecektir?

¹⁶ “Öyle ki, çoğu insan birçok şey hakkında ruhuna rehber diye sanıyı seçer. Fakat sanı, kaygan ve istikrarsızdır, onu kullananları da geçici bir başarıya sevk eder (Gorgias, 2016, D24 [11])

¹⁷ Burada Parmenides'in değil Eleacıların öne çıkmasıyla ilgili olarak bkz. 43.dipnot.

Çünkü geriye sadece “aldatıcı ve güvenilmez” dediği *doksadan* fazlasını sağlayamayan imgeler (*eikasia*) alanı kalmaktadır. Bu durumda Platon’un *epistemesini* üzerine inşa edebildiği bir Varlık varken, Gorgias doğruluğu hangi zeminde temellendirecektir?¹⁸

Gorgias, Varlık hakkındaki negatif-Tezleri sonucunda *episteme* düzeyinde bir kesinlik aramaz, sadece sanının güvenilmezliğinin altını çizer; bu zayıf bilme türünün sınırlarının nasıl aşılabileceği ve “düşünülenleri” (“*no-eton*”) idrak etme yöntemimize dair Platon’daki gibi kapsamlı bir yönerge bulamayız Gorgias’tan geriye kalanlarda. Ancak onun “madem *doksanın* sınırlarını aşamıyoruz o halde yanıltıcı olduğunu bile bile kanaatin egemenliğine teslim olalım” dediğini de söyleyemeyiz. Özellikle *Savunma*’da sanıların yanıltıcı ikliminden sıyrılmanın ipuçlarını bulabiliriz. Doğruluğu yargı ile nesnesi arasındaki bir örtüşme olarak değil de bir önermeler kümesinin içsel tutarlığı gibi gördüğünü ileri sürmek için kanıtlarımız var. Buna göre Platon’da doğruluk, Varlık (idealar) hakkındaki yargıların nesnesiyle örtüşmesi, uyuşmasıyken; Gorgias’ta yargıların kendisine atfedilebileceği bir Varlık olmadığı için doğruluk önermeler-arası tutarlığa, bağdaşma indirgenmektedir.¹⁹ Tutarlık savı şunu ileri sürer: Platoncu *dianoianın*²⁰ matematik ve mantık gibi olumsal olmayıp, analitik ve zorunlu olanı kavramasına benzer biçimde, Gorgias’ın “doğruluk” derken düşündüğü şey, *logosun* “mantıksal tutarlık” ya da “geçerlik” düzleminde üretilebilmesidir. Örneğin o *Savunma*’da sık sık *reductio ad absurdum*a başvurur, mantıksal

¹⁸ “Kerferd’in belirttiği gibi ‘Gorgias *logos* ile gönderme yaptığı şey arasında köklü bir uçurum olduğunu ileri sürmektedir. (...) Gorgias’a göre, *logos* geri alınmaz şekilde kendisinin dışında bulunan gerçekliği, kendisinin içindeymiş gibi temsil etmekte asla başarılı olamaz (Gören, 2016, s.34). Ancak yanlış anlaşılması için Kerferd’e göre Gorgiasçı dil anlayışının son tahlilde temsilici olduğunu da eklemeliyim: “*Logos* şeylerin gerçekte nasıl olduğuna yönelir, her ne kadar bunu kusurlu bir şekilde yapsa ve bu nedenle her zaman aldatıcı sonuçlar verse de (Bermúdez, 2016, s.6).

¹⁹ Bu iddia özellikle *Palamedes’in Savunması*’ndan verilen örneklerle savunulmuştur. Gorgias’ın olasılıkları tümdengelimsel biçimde ele alması ve mantıksal tutarlığı doğruluk olarak görmesiyle ilgili olarak (Spatharas, 2001, s.394 vd., 405 vd) bakılabilir.

²⁰ *Noesis* ve *Dianoia*’nın nesnelere nedir ve bu ikisi ne tür zihni halleridir sorusuna yanıt için Türkçedeki kapsamlı çalışmalardan birisi (Cevizci, 1994, s.64vd).

bakımdan geçerli (biçimsel doğru) olan yargıyı, mantıkça geçersiz olanları ayıklayarak ortaya koyar. Bu noktada Gorgias'ın doğruluk anlayışındaki mantıksallığın bir benzerinin Platoncu zorunlu doğruluk ve anımsama (*anamnesis*) öğretisine ilişkin yorumlarda da karşımıza çıktığını, iki referansa atıfta göstermek istiyorum.

Birincisi Cevizci'nin Vlastos'tan aktardığı yorumdur: Vlastos'a göre analitik önermeler ile olumsal önermeler arasındaki ayrımın farkına ilk varan düşünür Platon'dur. "Üç, tek sayıdır." gibi analitik bir önerme "Ahmet Mehmet'ten uzundur." olumsal önermesinden kökten farklıdır. Çünkü analitik önerme bizi, sentetik önermenin kendisiyle sınırlı olduğu olumsal dünyadan çıkartıp, mantıksal zorunluluğun dünyasına taşır. Platon için her iki önerme doğru olsa da "kimin kimden uzun olduğu" yalnızca doğru inanç (*doksa*) iken, tanım gereği zorunlu analitik kuruluşu olan matematiksel yargı *episteme*dir (Cevizci, 1994, s.89). Bu alıntıda zorunlu ya da kesin doğruluğun, yani *epistemenin mantıksal karakterinin* vurgulanması söz konusudur.

Platon'un düşüncesine bu tür bir mantıksallık atfeden ikinci yorum Platon'un "*anamnesis*" teriminin işlevini açıklarken ifade edilir: Anımsama hiçbir empirik temeli olmadığı varsayılan çelişmezlik gibi bir ilkenin, tartışma sırasında ileri sürülen görüşleri değerlendirirken kendiliğinden iş görmesidir. Anımsama tartışma boyunca devam eden akıl yürütmelerin sonuçlarının, bu gibi ilkeler uyarınca geçerli mi geçersiz mi olduğunu kavrayabilme özelliğimizdir. Örneğin, hiçbir deneye dayanmadan bir diğeriyle çelişen aynı konudaki yanıtların hep birlikte doğru olamayacağını biliriz; anımsama neyin doğru olduğunu gösteremese de hangi yanıtların yanlış olduğunu kanıtlama işlevi gören bir kapasitedir. "Bizde derinlerde bir yerde olan ve kendisine hemen erişilemeyen bu bilgi, bize tüm yanlış cevapları yere serme ve onların yanlış olduğunu gösterme imkânı veren bilgidir (Magee, 2001, s12-14.)."

Şu hâlde çağdaş terminolojiyi kullanarak anakronik bir tanım verme riskini göze alıp Gorgias'ın doğruluktan anladığı şeyin konuşmayı olasılıkların mantıksal çözümlenmesi diyebileceğimiz yapı üzerine kurmak ol-

duğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle her iki söylev metninden bu çözümleme tarzına örnek olarak verebileceğim kısımları aktarmak istiyorum.

* * *

Geleneksel söylevlerde konuşmaların başlıkları söylevin türüne göre seçilir; bu başlıkla okunan (dinlenen) metnin işlevi duyurulmuş olur. Hemen her zaman birini öven mersiyeler (*enkômion*) övgü, birini aklamaya çalışan savunmalar da *apologia* başlığını alır. Dönemin yazı gelenekleri açısından “savunma” ile “övgü” türleri arasında epistemik bir işlev farkı vardır. Buna göre bir *apologia* (hukuki savunma) söylevinde bulunmak (birini “nesnel biçimde” savunmak), övgünün (birini çoğu kez öznel nedenlerle övmenin) aksine, “yaşamsal” ve “yaşanan hayatın” merkezinde yer alan bir edimdir. Öyle ki savunmaya duyulan inanç, *doğrunun* ve *yanlışın suçlayanlar ve savunanlar arasındaki tartışmanın sonunda keşfedileceği varsayımına* dayanır. Böylece içeriği savunma olan söylevlerin epistemik değeri, hakkında konuştukları eylemin suç teşkil edip etmediği ya da davalının gerçekten suç işleyip işlemediği konusunda hakikati sorguturmalarıdır; zira muhatapları ikna edecek ana öge çeşitli ikna tekniklerinin uygulanması değil, suçlamanın yapısıyla örtüşecek yöntemler aracılığıyla doğru yargıya ulaştırılmasıdır.²¹ *Helene 'ye Övgü'* de Helene'nin övüldüğünü değil, daha çok eyleminden dolayı suçlanmasının yanlış olduğunu, yani Helene'nin savunulduğunu okuruz. Dolayısıyla hem (teknik bakımdan bir *apologia* olan) *Helene 'ye Övgü* hem de *Palamedes 'in Savunması* “doğruluk” (“*aletheia*”) kavramını öne çıkaran

²¹ Aristoteles'in yasa yapıcılara ve yargıçlara alacakları kararların dayanacağı ilkelerin neyin üzerine inşa edileceğine dair ısrarla vurguladığı hususlardan biri de şudur: “İnandırma tarzları, bu sanatın tek gerçek öğeleridir; bunun dışındaki her şey yalnızca ikinci önemdedir. Bununla birlikte bu yazarlar [*eski hitabet kuramcılarını* kastediyor. İD] (...) temelde asli olmayan şeylerle uğraşmaktadırlar. Önyargı, acıma, öfke ve benzeri coşkuların uyandırılmasının *temel olgularla* hiçbir ilişkisi yoktur, bunlar durumu yargılamakta olan insana kişisel bir çağrıdan başka bir şey değildir. Sonuç olarak, bütün bazı devletlerde -iyi yönetilen devletlerde- konulmuş olan duruşma kuralları her yerde uygulansa, bu gibilerin söyleyecek hiçbir şeyi olmazdı. (...) Yargıcı, öfkeye, hasede ya da acımaya sürükleyerek yolundan saptırmak doğru değildir (Aristoteles, 2015, 1354a10-30).”

söylevlerdir. Nitekim Gorgias, *Övgü*'ye “konuşmanın övücü²² doğruluğudur” diye başlar:

Bir kentin övücü yiğitliğidir; bedeninki güzellik; ruhunki ise bilgeliğidir; eylemindeki mükemmellik; *konuşmanın ki de hakikattir*; bunların zıttı utançtır. Bir erkek ve bir kadın, bir konuşma ve bir iş, bir şehir ve bir eylem –[her ne olursa] övülmesi gerekeni onurlandırmalı, değersiz suçlamalı. Çünkü övülmeye değer olanı suçlamak ve kınamaya layık olanı övmek aynı derecede hatalıdır ve cahilcedir. (...) Hem *doğruyu söylemek* (*lexai orthos*) hem de yalanı çürütmek aynı adamın işidir. (...) Bu *konuşmada*, *kesin bir kanıt*²³ aracılığıyla, karalanan (kişinin) [Helene'nin] suçlanmasını durdurmayı, onu itham edenlerin yalancılığını ifşa etmeyi, *hakikati göstermeyi* ve [bu konudaki] cehaleti engellemeyi diliyorum (Gorgias, 2016, D24[1,2]).²⁴

Logos her ne kadar içinde üretildiği zihin durumu olan sanıların etkisi altında kasıtlı olsun-olmasın, aldatmaya dayalı bir ikna aracı olsa da son tahlilde uygun *logismos* teknikleri kullanılarak doğruyu konuşma potansiyeli de her zaman vardır. Nitekim hakikati/doğruyu söylemenin (*alethes logos*) tekniği düzgün/uygun konuşmadır (*orthos logos*). Uygun konuşmanın içeriğini de aynı yerde belirtir: Uygun ya da düzgün bir konuşmada yalan ya da yanlış olan sav kesin bir kanıt aracılığıyla çürütülür.²⁵ Bu konudaki ısrarını *Savunma*'da da yineler. Her iki söylevinde de doğruyu söylemenin gereğini vurgularken, aynı zamanda bunun nasıl yapılacağını özellikle *Sa-*

²² “*Kosmos*” sözcüğü MÖ 5. yüzyılda “süs”, “düzen”, “edep”, “erdem”, “zarafet”, “övünç kaynağı”, “görmek” gibi anlamlara geliyor. Bu sözcüğünün sayılan seçeneklerden hangisiyle karşılanacağı Gorgias'ın *logos* ile *aletheia* arasında ne tür bir bağ kurduğunu da belirler. “Övülmeye layık olanı suçlayıp, ayıplananı övmek bir hata” ise bu bağlamda sözcüğü “düzen”, “övünç”, “uyum”, “erdem” diye çevirmek çok daha uygundur (Valiavitcharsk, 2006, s.149).

²³ “*Logismos*” edimi, mantıksal akıl yürütme, muhakeme anlamına gelse de bizatihi “doğruluğun” nihai ölçütü olamaz. (Çünkü mantık her ne kadar geçerli olanı saptasa da her geçerli yargının doğru olduğu ileri sürülemez.) Valiavitcharsk, 2006. s.153).

²⁴ “κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια.”; “λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ”; “δεῖξαι τάληθές”; “τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξει.”

²⁵ Gören (2016) “uygun konuşmanın hakikati iletmeye hizmet eden konuşma yöntemi olduğunun” altını çizer (77-79). Gagarin (2001) de Gorgias'ın metinlerinden hareketle *logismosun* (açıklama, *reductio ad absurdum*, vb) konuşmayı uygun ya da düzgün (*orthos*) hale getiren bir özellik olduğunu belirtir (279).

vunma söylevinde örnekler. Palamedes mahkeme heyetine ve/ya davacıya doğrudan hitaplarında kendisine atılı suçlamaların iftira (yalan/yanlış) olduğunu, *orthos logos* dediği *logismoslu* söz ile kanıtlar.

Bunun dışında doğrunun dile getirilmesi salt söylem bütünlüğüyle ilgili bir talep değildir, aynı zamanda ahlaki bir taleptir de:²⁶ “Övgüyü hak edeni onurlandırmak, değersiz-olanı kınamak uygundur. Zira övülmeye değer olanı ayıplamak ve kınanacak-olanı methetmek de hatadır, bilgisizliktir.” Böylece Gorgias *Övgü*’nün ilk paragrafında hakikati konuşmanın zorunlu oluşundan söz eder. Övgüye değer olanla olmayanı uygun yöntemle ayırmak hakikati ortaya çıkarmanın temel koşuludur; sözü değerli kılan ise hakikati söylemesidir.

İknanın yapısından söz ettiği kısımda da sanıya dayalı bilişin zayıflığını vurgular. *Övgü*’de listelenen tüm konuşma türlerinin ortak noktası, sani temelli olmalarıdır (Gorgias, 2016, D24 [8-15]).²⁷ Başka bir deyişle, kaygan insan sanısı *logosa* bağlandığında, nihai sonuç, “başarısız iknadır”. Bu nedenle ikna, Valiavitcharsk’nin, (2006) dediği gibi, bir konuşmada arzu edilen nihai sonuç değildir; çoğu durumda iknanın etkisi yozlaştırıcı da olabilir (151):

İnsanlar geçmişi anımsayabilseler, şimdi olup bitenle ilgili olarak bir kavrayışa erişebilseler ve geleceği öngörebilsediler, *logosun* gücü aynı dü-

²⁶ Bkz. 4.dipnot. Öte yandan akademisyenler bu metinden çok farklı yorumlar devşirmişlerdir. Örneğin Gorgias’ın söylem görüşünün “psikolojik” ve temsili olmayan bir dil kuramına dayandığı ya da söyleme bakış açısının varoluşçu ve göreci olduğunu savunanlar vardır; yukarıda anılan geleneksel yorumun burada da baskın olduğu söylenebilir: *Logos*, herhangi bir hakikati ya da gerçekliği temsil edemez ve en kötü ihtimalle, aldatmaya hizmet eder (Valiavitcharsk, 2006, s.147-148).

²⁷ *Logos* şiir ve ikna edici konuşmalar diye iki ana sınıfa ayrılır. Şiir, sözcüklerin belli bir ölçülüyle (*metron*) ifade edilmesi sonucunda onu işitenlerin ruhlarında başkalarının hislerini duyumsamalarını sağlayan, ayrıca keder, özlem, acıma, korku vb duyguları yaratan sözdür. Gorgias şiir üzerinde çok durmaz. İkna edici konuşmalar ise şunlardır: Ruhun hataları ve sanının aldatmasıyla işleyen büyüleyici sözler/büyü sözleri; doğa hakkında mevcut bir kanaati (sanıyı) inanılması güç bir başkasıyla değiştirmeye ikna edebilecek savlar; kalabalıkları memnun etmek amacıyla üretilen, hakikatten söz etmese de sanatla yazılmış söylevler; kamusal alanda karşıt felsefi savların hangisinin seçileceği hakkında yapılan tartışmalar (Gorgias, 2016, D24 [8-15]).

zeyde olmazdı. Ama ne geçmişi anımsayabilmenin ne de geleceği öngörebilmenin kolay bir yolu olduğuna göre aldanmak pek kolaydır, çünkü çoğu konuda insanların ruha öğüt diye sundukları şey sanıdır. Uçup gidici ve kesinlikten yoksun bir şey olarak sanı, şu ya da bu kanaate sahip olanları, yalancı ve kesinlikten yoksun bir talih içinde sürükler durur (Gorgias, 2016, D24[11]).²⁸

Bilgi ile sanıyı doğruluk temelinde karşı karşıya getirdiği başka ifadelere de, *Savunmada* rastlıyoruz. Palamedes kendisini savunurken şunları söyler:

Beni kesin *bilgiye* dayanarak mı yoksa *sanıya/zanna* istinaden mi suçluyorsun? [Bilgi mi?] [Bir suçlamanın] *bilgi temelli olabilmesi* için ya [işlenen suçta] tanık olunması ya bizzat [o suçta] iştirak edilmesi ya da suç ortağının [işlediği bu suçtan] söz etmesi gerekir. [Şayet suçta] tanık olduysan bu insanlara [suçun] yerini, zamanını, nasıl gördüğünü anlat; [şayet bu suçta] iştirak ettiysen sen de aynı suçlamalara maruz kalırsın; eğer herhangi bir suç ortağından duyum almışsan [o halde bu kişi] her kimse, ortaya çıksın, durumu söylesin ve tanıklık etsin. Çünkü bu şekilde bir tanık tarafından desteklenen suçlama *daha güvenilir* olacaktır (Gorgias, 2016, D25 [22]).²⁹

Belki de gerçekleşen şeylere tanık getirememekle, hiç vuku bulmamış şeylere tanık bulamamak aynı şey diyeceksin. Ama aynı şey değil. Zira vuku bulmamış şeylere tanık olunması mümkün değildir; oysa vaki olan bir [olaya] tanık bulmak mümkün hatta kolaydır, ayrıca yalancı tanık bulmak da zor değildir; oysa benim bunların ikisini de bulmam imkânsız (Gorgias, 2016, D25 [23]).

Bu nedenle, beni suçladığın şey hakkında [hiçbir] bilginin olmadığı açık. Geriye, bilgisiz, [sadece] bir sanın olduğu kalır. O halde, *şeylerin en güvenilirmezi olan sanıya güvenerek* ve [suçun faili konusunda] hakikati bilmediğin halde sen, insanların en cüretkârı, bir adamı cezası ölüm olan bir suçla mı itham edeceksin? O adamın [benim/Palamedes'in] böyle ne gibi bir iş yaptığını biliyorsun? Ve yeniden: İnsanların her konuda bir sanısı vardır ve sen bu hususta diğerlerinden daha bilge değilsin. *Ancak sanısı olana değil, bilgisi olana*

²⁸ Çeviri (Cevizci, 2014, s.121-122).

²⁹ İlk cümle: “πότερα γάρ μου κατηγορεῖς εἰδῶς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων”

güvenmeli, sanı hakikatten daha güvenilir sayılmamalı, tam tersine hakikat, sanıdan daha güvenilir sayılmalıdır (Gorgias, 2016, D25[24]).³⁰

Kalabalıkta bir hüküm verilirken, arkadaşların yalvarışları, ağıtları ve yakarırları [dinleyenleri ikna etmekte] işe yarar; ama benim ihtiyacım olan şey dostlarımın yardımıyla, yakarırlarıyla, ağıtlarıyla sizi aldatarak ikna etmek değil, [tersine] apaçık şekilde haklı olduğumu kavramanız ve sizlere doğruyu öğretebilmem sayesinde bu suçu işlemediğimi anlamanızdır. (...) Pekâlâ, bir konuşma eylemlerle ilgili neyin doğru olduğunu dinleyicilere saf [ve] açık biçimde ulaştırabilseydi, söylediklerime dayanarak bir yargıya varmak zaten kolay olurdu. Ama işler böyle olmadığı için bedenimi [şimdilik] koruyun, biraz daha bekleyin ve hakikate göre hüküm verin (Gorgias, 2016, D25 [33, 35]).³¹

Her iki söylev metninden yapılan alıntılara bakarak Gorgias'ın adeta Platon'un *Devlet*'inde rastladığımızı benzer *aletheia* – *doksa* ya da *haki-kat* – *sanı* karşıtlığını ileri sürdüğünü; “doğruluk”, “güvenilirlik”, “sanının yetersizliği” gibi temel epistemik talep ve değerlendirmeleri dile getirdiğini görüyoruz.³² Özetle doğruluk (*aletheia*) ve sanı (*doksa*) hakkındaki pozitif görüşlerini bu alıntıların yeterince açık ve güçlü şekilde desteklediğini düşünüyorum. Ancak Gorgias'ın söylevlerinde doğruluğun tanımıyla karşılaşmaz ya da sanının yanılıcılığından nasıl sıyrılabileceğimize dair

³⁰ Alıntıda *italik* olarak vurguladığım sözcükleri burada **bold** gösterdim: “ὅτι μὲν οὖν οὐκ οἴσθα ἃ κατηγορεῖς, φανερόν· τὸ δὲ λοιπὸν <οὐκ> εἰδότα σε δοξάζειν. εἶτα, ὃ πάντων ἀνθρώπων τολμηρότατε, δόξη πιστεύσας, ἀπιστοτάτω πράγματι, τὴν ἀλήθειαν οὐκ εἰδώς, τολμᾶς ἄνδρα περὶ θανάτου διώκειν; ἢ τί τοιοῦτον ἔργον εἰργασμένῳ σύνοισθα; ἀλλὰ μὴν τὸ γε δοξάζσαι κοινὸν ἄπασι περὶ πάντων, καὶ οὐδὲν ἐν τούτῳ σὺ τῶν ἄλλων σοφώτερος. ἀλλ' οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεῦειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τὰναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης.”

³¹ Bkz. 20.dipnot. Aristoteles'in uyarılarıyla tümüyle uyuyor.

³² Palamedes burada, *aldatmaya başvurmadan* “doğruyu öğreterek”, ithamdan kurtulmak istediğini söyler. Seçkin jüriyi aldatarak ikna etmek yerine hakikati göstererek masumiyetine inandırmayı tercih ediyor. *Şu hâlde bu cümleler, Gorgias'ın hakikati elde etme yöntemleri ile aldatmaya yol açan ikna yöntemleri arasında bir ayrım yaptığına işaret etmez mi?* Eğer D25 [35]'te Palamedes, “işlerin veya olguların doğrusunun söz aracılığıyla ortaya çıkarılamayacağını kabullendiyse, hakikatin ne olduğunu söz ile nasıl gösterecektir (*didaskain*)?” İlk iddia (D25[35]) *Var-Olmayan Üzerine*'de rastlanan üçüncü Tezdir, iletişimin imkânsız olduğunu ileri sürer; ancak ikinci iddia (D25[33]) konuşma ediminin hakikati gösterebileceğini dile getiriyor ki, bu Gorgias'a atfedilen yaygın tutumuna karşı bir savdır (Bermúdez, 2017, s.8).

kuramsal çözümlenmeler görmeyiz; tersine her iki söylevde de suçlamaları kabul edersek ortaya çıkacak “mantıksal açmazların serimlenmesine” (*logismosa*) rastlarız. Böylece söylevlerde itham edilen kişilerin üzerine atılı suçlamaların doğru olmadığı kanıtlanmış olur.

Örneğin Palamedes, savunmasını davacının iddiasının olasılık dışı oluşu üzerine kurar; kullandığı *logismos* (tümdengelimsel usavurmalar ve *reductio ad absurdum*) tekniği ona yöneltilen suçlamaların boşa çıkarılmasını amaçlamaktadır. Savunmasında Troyalılardan rüşvet parası almadığını, olgular üzerinden kanıtlamaya çalışmaz; tersine davacının iddiasının neden mümkün olamayacağını, rüşveti almasının yaratacağı saçma (*absurdum*) durumları sergileyerek gösterir. Elbette belli bir yer ve zamanda vuku bulan olgular çoğu durumda birer kanıt sayılırlar. Ancak birçok durumda tek ve zorunlu kanıt biçimi bu olmayabilir; bir savunmada, varsa, iddianın taşıdığı tutarsızlıklar ve mantık hataları gibi olgusal olmayan hataların saptanması, iddianın ileri sürdüğü savın yanlışlığını göstermekte önemlidir. Örneğin mevcut hukuk sisteminde de rastlanan “kimin yararına?” (“*cui bono?*”) gibi kılavuz sorular sormak, belli bir suç kimin işlemiş olabileceğine dair tümevarımsal/olasılıklı değerlendirmeler yapmakta kullanılan bir pratiktir. Ayrıca davalının üzerine atılı suç işleyecek araçlara, bu eylemi işleme dürtüsüne ve imkanlarına sahip olmadığını gösterecek açıklamalar da Palamedes’in izlediği savunma yönteminin öğeleridir.³³ Palamedes isnat edilen suç işlemesini sağlayacak tüm bu etkenlere (araçlar, sebepler, imkanlar) sahip olsa da bunlar bizatihi nihai kanıtlar sayılmayacağından her halükarda masum kabul edilmeliyken; bu saydığımız öğelerden birisinin bile kendisinde olmadığını gösterdiğinde ondan kuşkulanan için hiçbir sebep yoktur ve bu nedenle onu itham etmek saçmadır. Davacı ne olgusal bir kanıt vermektedir mahkemeye, ne de suç işlemeye matuf özelliklerin Palamedes’te bulunduğunu gösterebilmektedir, bu durumda dava düşmelidir:

³³ Palamedes kendisini savunurken bu soruları sıklıkla sorup, şöyle yanıtlıyor: Para karşılığında yurduna ve insanına ihanet etmesi için ne güçlü bir güdüsü vardır; ne bunu gerçekleştirecek imkanlara sahiptir; ne de bu ihaneti işlemesi için uygun araçları vardır. Bu durumda suçlanacak kişiler listesinde adının bulunması abestir (Gorgias, 2016, D25[5-20]).

Suçlayan kişi açıkça bilmediği halde³⁴ beni suçladı -bunun farkındayım. Çünkü böyle bir şey yapmadığımı elbette biliyorum. Ve herhangi birinin var olmayan [vuku bulmamış] bir şeyin var olduğunu [vuku bulduğunu] nasıl bilebileceğini de bilmiyorum. Ama [davacı] işlerin böyle olduğunu varsayarak [beni] suçluyorsa, onun doğruyu söylemediğini size iki şekilde göstereceğim. İsteseydim [bile] bu tür eylemlere girişebilir miydim, gücüm olsaydı da bunu yapmak istemezdim (Gorgias, 2016, D25[5]).³⁵

Görüleceği üzere Palamedes savunmasını olgulardan ya da dışsal gerçeklikten türetilen kanıtlar üzerinden yapmıyor; kendisinin durumuyla ilgili birbirini destekleyen iki önemli saptamada bulunuyor: 1. Suç işleme-yi istemiş olsaydı da buna uygun koşulları haiz değildir (Gorgias, 2016, D25[6-12]),³⁶ 2. bu koşulları haiz olsaydı da bunu yapmayı isteyecek bir sebebi/güdüsü yoktur (Gorgias, 2016, D25[13-20]).³⁷ Böylece o savunmasını fiilen neler olduğuyla ilgili kanıtlara başvurmak yerine, onu bir yurttaş olarak yakından tanıdığını düşündüğü kimselerin (elbette yargıçların da) dikkatini kişiliğiyle ilgili emin oldukları hususlara çekerek yapar: Örneğin daha önce hiç suç işlememiş olması, ulusuna, devletine olan hizmetleri suç işleme olasılığını düşürmektedir. Madem davacının elinde güçlü kanıtlar yoktur, o halde yargıçlar karar vermek için acele etmektense bu temiz sicile istinaden sabırlı olmalıdırlar (Gorgias, 2016, D25[34]). Şu hâlde bu örnekte *orthos logos*, davalının suç işleme yeterliği ve güdüsünün olmadı-

³⁴ D25[22,23,24] Önceki sayfada, *Savunma*'dan yapılan uzun alıntı.

³⁵ Bu durum suçlamanın inandırıcı olmasını engelleyen iki eksikliğe işaret eder: 1. Suç işlemek için yeter imkân ve araçları yoktur (yetersizlik kanıtı); 2. Suç işlemesine sebep olacak dürtüleri yoktur (güdü eksikliği kanıtı). “Yetersizlik” ve “güdü eksikliği” adlandırmaları Gorgias'a ait değildir, editörlerin tercihidir (Gorgias, 2016, D25).

³⁶ Yetersizlik kanıtı. Gorgias'ın Palamedes'in bu suçu işlemesini engelleyecek yetersizliklerini şöyle sıralar: Düşmanla anlaşma yapması imkansızdır; düşmanla anlaşma yapmak için birbirlerine karşılıklı güvence vermeleri imkansızdır; rüşvet eylemini gerçekleştirecek koşulların (imkan ve araçların) olması imkansızdır (Gorgias, 2016, D25[6-12]).

³⁷ Güdü eksikliği kanıtı. Gorgias Palamedes'in ağzından onu bu suça teşvik edecek güdülerin neler olabileceğini ama Palamedes'in özel durumunda bu dürtülerin hiçbirinin onun eyleminin sebepleri olamayacağını anlatır. Saydığı güdüler şunlardır: İktidar peşinde olma; zenginliği arzulama; (ülkeye ihanet ederek) onur kazanmayı isteme; güvenliğinin sağlama; dostlarına fayda sağlama ve onlara gelecek zararın önüne geçme; kendini koruma (Gorgias, 2016, D25[13-20]).

ğına dair, onu tanıyan muhatapların da bildikleri, deneyimlerini hatırlatan bir konuşmadır. Böylece muhataplar ya da karar vericiler zihinlerindeki Palamedes imgesinin bu suçları işlediği iddia edilen adamın imgesiyle örtüşmediğini göreceklerdir. Dolayısıyla, Gorgias'ın hakikati öğretmekten kastının, davacının iddialarındaki yanlışları saptama ve dinleyicilere (yargıçlara) bizzat tanık oldukları olguları hatırlatmak olduğu söylenebilir (Bermúdez, 2017, s.9-10).³⁸

Bu kısmı bitirirken konuyu toparlamak adına Versenyi'nin “olasılık” ile “tutarlık” arasında bulunduğunu ileri sürdüğü nedensel ilişki hakkındaki görüşlerine değinmek isterim. Versenyi (1988), Gorgias'a göre sanıların nihai gerçekliği temsil etmediğini, yani sanıların gerçekliğe referansla denetlenemediğini, bu nedenle onun bilgi kuramında doğruluktan (*episteme*) değil, olsa olsa olasılıktan (olası doğrudan) bahsedebileceğini söyler. İnsanın kesin bilgiyle arasındaki uçurumun sebebi, Gorgias'a göre elbette, mutlak Varlığa zihinsel araçlarla ulaşılmasından kaynaklanır.³⁹ Varlığı kabul etse bile ne onu bilir, kavrar ya da anlar ne de başkasına iletilebilir; sahip olduğu ve aktarabileceği tek zihin hali olasılıkların konusu olan imgelere ilişkin sanılardır. Olasılıklar yalnızca birilerini ikna etmek için dile getirilen söylevlerde kullanılmaz, aynı zamanda, bir inancı kabul etmek ya da yadsımak için kendilerine başvuru olan ussal ölçütler. Birbirleriyle tutarlı oldukları sürece sanılara bilgisel değer atfetmek yaşamsal ve makuldür. Gorgias'ın burada savunduğu öğretisi ilkel türden bir tutarlıktır. Aslında “olasılığa dayalı doğruluk” fikrinin temeli son tahlilde hiçbir zaman bilemeyeceğimiz şeyi (mutlak Varlığın kendisini) nesne edinemiyor ve dolayısıyla da konuşamıyor oluşumuzdur; insan sadece

³⁸ Ayrıca davacının savlarını çürütme biçimindeki işlem *Övgü*'nün başında (D24[2]) da vurgulanır. Buna göre Gorgias söylevinde Helene'yi suçlayanların yalancı olduğunu göstermek için muhakemeye başvurduğunda, yalanın ortaya çıkmasıyla eşzamanlı olarak doğrunun ne olduğu da anlaşılacaktır, demiş olur. (Bu yaklaşım kuşkusuz çok sınırlı bir alanda iş görür, zira doğrudan olgusal kanıtlar söz konusu olduğunda karar vericiler bu olgusal kanıtları esas alacaklardır.)

³⁹ Gorgias'ın *Var-Olmayan Üzerine*'sinde dönemin Eleacı ontolojisinin izleri olduğu genel kabuldür. Bu konuyu ayrıntılı olarak bir sonraki bölümde ele alacağım.

sanıları nesne edebilir, oysa sanılar olası olanın bilgisini verebilir yalnızca (Versenyi,1988, s.78-79).

Çağdaş bilgi kuramında rastlanan bağdaşımçı doğruluk kuramının ana fikrine benzer bir düşüncedir bu: Doğruluk, belli bir konu hakkındaki sanının aynı konuya ilişkin diğer sanıların tümüyle ya da çoğuyla tutarlı ya da bağdaşık olmasıdır; yanlışlık ise olası-olmayan, yani aynı dizge içindeki fikir ya da önermeler arasındaki çatışmadır, tutarsızlıktır.

5. Dil ve Varlık

Hatırlanacağı üzere yazının en başında Gorgias’ın söylevleri ile incelemesi arasındaki karşıtlık üzerinde durmuştum. Öyle ki, “iletişimi”, hatta “doğruluğu” mümkün gören söylevlerin tersine, inceleme sırasıyla varlığı, bilgiyi ve iletişimi yadsıyan bir Tez zincirini ileri sürüyordu. Yazının bu bölümüne kadar sırasıyla hitabet sanatı ile felsefenin içiçe geçmiş tarihine; söylevlerde dil-doğruluk ilişkisine değindim; son olarak *Var-Olmayan ya da Doğa Üzerine*’ye daha yakından bakmak ve başta sorduğum sorunun yanıtını verebilmek için Gorgias’ın metinlerini karşılaştırmak istiyorum.

*Var-Olmayan ya da Doğa Üzerine*⁴⁰ adlı incelemeyi *logos* ve doğruluk sorunu (üçüncü Tez) bağlamında ele alacak olsam da birinci Teze, *Varlık*’la ilgili olana, “dilini *neyi* iletmediğini” görmek adına değinmek gerekiyor.

⁴⁰ Gorgias’ın orijinal eseri günümüze ulaşmamıştır; elimizdeki parçalar metnin iki ayrı özeti-nden kalan fragmanlardır. Bunlardan ilki (D26a), tarihsel olarak önce gelen ancak yazarı bilinmediği için *Anonim* denilen *Melissos, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine* adlı eserdeki birkaç paragraftır; ikincisi (D26b) *Adversus Mathematicus*’ta Sextus Empiricus’un aktardığı birkaç uzun cümledir. Gorgias’ın bu metni Elealı filozoflara karşı yazdığı kabul edilir. Eserin yazılma niyeti tartışmalıdır. Kimi yorumcu bu metni Elealı filozofların düşünme biçimlerini eleştiren ciddi bir felsefe eseri sayar, kimisi de bu metnin Elealılara yönelik bir şaka olduğunu ve ciddiye alınmasına gerek olmadığını ileri sürer. İster ciddi ister şaka olsun Gorgias burada Elealılarının “varlık çokluk içinde değildir”, “varlık oluşmaz”, “varlık birdir” ve “varlığın bilinip anlaşılmasında görünür dünyaya ve duyu organlarına güvenilemez” benzeri düşüncelerini *reductio ad absurdum* (saçmaya indirgeme) yöntemiyle çürütür (Şar, 2021, s.259).

Birinci Tez:

1. Hiçbir şeyin olmadığını söylüyor ve eğer [bir şey] varsa bilinemez ve eğer [bir şey] var olsa ve bilinebilse de diğer insanlara aktarılamaz (Gorgias, 2016, D26a).
2. O [Gorgias], olan şeylerle ilgili (*peri to onton*) konuşup da çelişkili iddialarda buldukları besbelli diğerlerinin söylediklerini bir araya getirerek tartışmaz. Kimileri çok değil, tek bir varlığın olduğunu, kimileri de tek değil çok varlığın olduğunu gösterirken ve yine, kimileri onların oluşturulmamış olduğunu kimileri ise onların oluşturulmuş olduklarını gösterirken, o her iki tarafa karşı olan sonuçlara ulaşır (Gorgias, 2016, D26a, 979a12-18).⁴¹
3. Eğer bir şey var olsaydı bu ya varolan olurdu ya var olmayan ya da ikisi birden. Ama ne varolan var olabilir ne de var olmayan. *Var olmayanın var olamayacağı açık*; eğer var olmayan var olsaydı aynı anda hem var olacak hem de var olmayacaktı. Bir şeyin hem var olup hem var olmaması saçma olacağından *var olmayan var olamaz*. Eğer varolan varsa ya sonsuz ya yaratılmış ya da aynı anda hem sonsuz hem de yaratılmış olmalı. Ama hiçbiri değil. Eğer sonsuzsa başlangıcı olmamalı, eğer yaratılmışsa başlangıcı olmalı. Başlangıcı yoksa sınırı da yoktur. Sınırı yoksa bir yerde değildir. Eğer bir yerde ise onun dışında onu kapsayan bir şey de vardır. O şey aynı zamanda onun sınırı da olur. Kapsayanın kapsanandan daha büyük olması gerekir. Eğer öyleyse o zaman sınırsız olan kapsanan olacaktır, bu ise saçmadır. Bu da gösteriyor ki sınırsız bir şey bir yerde var olamaz. Kendisi tarafından da kapsanamaz çünkü bu sefer de kapsayan ve kapsanan aynı şey olacak. Böylece bir olan iki şeye dönüşecek: yer (kapsayan) ve cisim (kapsanan). Bu da saçmadır. Eğer varolan sonsuzsadır; sınırsızsa hiçbir yerdedir. Bir yerde değilse var da değildir. Yani varolan sonsuzsadır yoktur. Varolan yaratılmış da olamaz. Eğer meydana gelmişse ya var olandan ya da var olmayandan olacaktır. Var olandan meydana gelemez; çünkü zaten varolan bir şey meydana gelemez. Var olmayandan da meydana gelemez çünkü var olmayan bir şey başka

⁴¹ Çeviri (Palmer, 2020, s.56).

bir şey meydana getiremez de... *O halde varolan varolmamalı* (Gorgias, 2016, D26b, 68-72).⁴²

4. Hiçbir şey değişmez de, diyor. Çünkü eğer değişecek olursa, o artık aynı halde olamayacaktır; olan var olmayacak, olmayan da doğmuş olacaktı [krş. Melissos fr.7.2]. Dahası, hareket ederse ve bir yerden başka bir yere taşınan bir şey gibi sürekli değilse, olan bölünmüş olacak, bu noktada olamayacaktır. Bu yüzden bütünüyle hareket ederse, bütünüyle bölünmüş olacaktır (Gorgias, 2016, D26a, 980a1-5).⁴³

Var-Olmayan Üzerine'nin birbiriyle ilişkili biri öncellerinin hepsine yönelttiği, diğeri sadece Elealılar irdeleyen iki eleştiri gerçekleştirdiği söylenebilir. İlk eleştiri doğa filozoflarının *arkhe* hakkındaki bitimsiz spekülasyonlarının yararsızlığı ile ilgilidir. Birinci Tez “olan şeyler” hakkındaki (*peri to onton*) tartışmaların sonuçsuz kalmasından duyulan rahatsızlığı dile getirerek başlar: Kimileri çok değil, *tek bir varlığın olduğunu*, kimileri de tek değil *çok varlığın olduğunu* gösterirken ve yine, kimileri onların *oluşturulmamış olduğunu* kimileri ise onların *oluşturulmuş olduklarını* gösterirken, o her iki tarafı da yadsıyan sonuçlara ulaşır. Burada “var-olanlar” ile sadece ve özellikle diğer şeylerin temeli ya da bundan sorumlu olan öğeler (*arkhe*) kastedilir. Zira bu sınıflama görüldüğü üzere Miletoslularla başlayıp Demokritos’a kadar uzanan birciler – çokçular karşılaştırmasının adeta bir özetidir. “Var-olan” koşulsuzca bir tek öge ya da birden çok ögedir; bu öge ya da öğelere bağımlı oluşunlar *arkhe* sınıfına dahil

⁴² Çeviri (Oralgül, 2017, s.263). (İtalikler bana ait.) Muadili fragmanın (D26a 979a26-33) çevirisi de şöyle: “Oluşmuş da değildir. Hiçbir şey ne olandan ne olmayandan doğabilir. Çünkü olan değişecekse, artık ne ise o olmayacaktır; olmayan da oluşa gelemez çünkü o da artık olmayan olmayacaktır. Keza olmayandan doğmuş da değildir. Çünkü olmayan yoksa, hiçbir şey yokluktan doğmayacaktır. Ama öte yandan olmayan varsa, aynı nedenden ötürü olandan da doğmuş olamaz, olmayandan da doğmuş olamaz.” Çeviri (Palmer, 2020, s.271). Bu kanıtlamada çözümlene tarzı tipik Eleacıdır. Melissos, Zenon vb düşünürlerin çağdaşları tarafından Sofist sayılmalarının bir nedeni de bu yazı biçimidir. (Palmer, 2020, s.235 vd., 267 vd.; Gagarin, 1997, s.39.)

⁴³ Çeviri (Palmer, 2020, s.271). Palmer (2020) bu alıntının akabinde Gorgias’ın metnini yorumlarken “esere bütün olarak bakıldığında, Gorgias için, gerçekliğin tek, oluşmamış ve değişmez olduğu görüşünün esas temsilcisinin Parmenides’ten çok Melissos olduğu görülür”, (217-272) demektedir.

değildir (Palmer, 2020, s.165). Guthrie (2021) de bu savı teyit eder: Gorgias “Hiçbir şey yoktur.” derken, elbette sıradan insanın Varlık ile kastettiği dışsal şeylerin, nesnelere var olduğunu yadsımaz, o tüm geçmiş sistemlerin (doğa felsefelerinin) altında yatan *arkhe* varsayımını, oluşun ardındaki tözü, *phusisi* yadsır. Eleahıların kendilerine özgü diyalektik çözümlenmelerle “çok ve oluşmuş Varlık” fikrini yadsımalılarının ardından Gorgias’ın aynı yönetime başvurarak “bir ve oluşmamış Varlık” öğretilerini yadsımasıyla o güne kadar karara bağlanamamış *arkhe* tartışmaların başarısızlığı da ortaya serilmiş olur (189-190).

İşte tam da bu noktada ikinci eleştiri devreye girer: Birinci Tezin üçüncü paragrafında gördüğümüz üzere Gorgias amacı, Eleahıların diyalektik çözümleme araçlarını kullanarak onların geliştirdiği Varlık tasarımının çelişğinin de iddia edilebileceğini;⁴⁴ bu düşünme yönteminin hem ‘A’yı hem ‘değil-A’yı eşzamanlı onaylayarak mantıksal-imkansızlığa (saçmalık) yol açacağını göstermektir (Guthrie, 2021, s.190-191).⁴⁵ O, Eleacı Varlık tasarımını “mantıkça imkansız” olduğunu göstererek yadsımış olur, diyebiliriz.⁴⁶

⁴⁴ Burada özellikle Parmenides’in görüşlerine yer vermektan kaçınıyorum. Zira Gorgias’ın doğrudan tartıştığı düşünürlerin Melissos ve Zenon olduğu; onların kavramsallaştırdığı ve çözümlendiği haliyle Varlık’ı incelemesinin görüşlerini şekillendirdiği kabul ediliyor. (Melissos’a atfedilen “Hiçbir şey var ise, olgusal olarak onun hakkında ne söylenebilir?” [Burnet, 2013, s.236] sorusuna doğrudan bir yanıtıtır belki de Gorgias’ın metni: “Hiçbir şey vardır ve hakkında konuşulamaz.”) Ayrıca Melissos ve Zenon’un Parmenides’in öğretilerini temsil etmedikleri ileri süren uzmanlar da var (Palmer, 2020, s.235 vd., 267 vd.). Gorgias’ın eserini yazarken hedefine aldığı öğretinin Eleahılarınki olduğu hakkında “*Var-Olmayan Üzerine*”nin orijinal olarak oluşturulduğu bağlam, Varlık hakkındaki Eleacı argümanlardan büyük ölçüde etkilenmiştir (Schiappa, 1997, s.22).”

⁴⁵ İsokrates’in Gorgias ile birlikte Zenon ve Melissos’u da Sofist saymasının ardında bu düşünürlerin üçünün de benzer diyalektik çözümlenmelerde bulunması yatar. Burada Zenon’un argümantasyon tekniğinin Gorgias’ın da içlerinde bulunduğu Sofistleri etkilediği savlanıyor. Zenon Sofistlerde rastlanan *antilojik*, *antitez*, *reductio* gibi teknikleri ve sağduyu karşıtı savları ileri sürme usulünü ilk kez kullanan isim olarak zikrediliyor (Palmer, 2020, s.241).

⁴⁶ *Var-Olmayan Üzerine* “her ne denli saçma sonuçlara götürse ve az ya da çok Parmenidesçi olan öncüllerden yola çıkarak, Parmenidesçi öğretiyi karşıtına dönüştürse de, bu türden uslamlamaların ve düşünce yöntemlerinin tümünün yanlışlığını ve güvenilmezliğini göstermek durumundadır (Versenyi, 1988, s.69).”

Buraya kadar önce Gorgias'ın yadsıdığı Varlık kavramının tözsel ögeye, *arkhêye* karşılık geldiğinden, sonra da bu kavramı çözümlemek için kullandığı aygıttan kısaca söz ettim. Şimdi ikinci eleştirinin doğrudan hedefinde olan Melissos'un Varlık tasarımını özetleyerek bu iki noktayı biraz daha belirgin hale getirmek istiyorum; böylece Gorgias'ın fiilen “mantıkça imkansız” demiş olduğu Eleacı Varlık öğretisinin ana hattını da görebiliriz.⁴⁷

Melissos'un *Var-Olan ya da Doğa Üzerine* adlı yazısının ilk beş fragmanı Eleacı Varlık tasarımını anlamak bakımından elverişli olacaktır. Melissos yazısına “Eğer hiçbir şey var ise, olgusal bir şey olarak onun hakkında ne söylenebilir?” sorusuyla başlar:

(1) Olmuş olan hep olmuştur ve olacaktır. Çünkü, eğer varlığa gelmiş olsaydı, varlığa gelmeden önce zorunlu olarak yokluk olmuş olması gerekirdi. Şimdi eğer yokluk olsaydı, yokluktan hiçbir yolda herhangi bir şey doğmuş olamazdı. (2) O zaman, varlığa gelmemiş olduğu için, hiçbir başlangıcı ya da sonu yok ama sınırsızdır. Çünkü, eğer varlığa gelmiş olsaydı, bir başlangıcının olması gerekirdi, ve bir sonunun olması gerekirdi; ama, eğer ne başlamış ne sonlanmış ise, ve hep olmuş ve hep olacak ise, hiçbir başlangıcı ya da sonu olamaz; çünkü herhangi bir şey için tümüyle varolmaksızın varolmak olanaklı değildir. (3) (...) büyüklükte hep sonsuz olmalıdır. (4) (...) ilksiz ve sonsuzdur. (5) (...) sınırsızdır (Burnet, 2013, s.236-237).

Görüldüğü üzere Melissos'ta *Varlık* “yaratılmamış”, “yok olmayan”, “değişmeyen”, “ilksiz-sonsuz”, “sınırsız” bir nevi *arkhe* niteliklerini hazırdır.⁴⁸ Birinci Tezin üçüncü paragrafında “hiçbir şey yoktur” iddiasının gerekçesini (*logismos*) verirken geliştirdiği “*reductio*” ile Gorgias, bu özelliklere sahip bir kavramın (*arkhenin*) mantıksal çözümlemesinin han-

⁴⁷ Schiappa (1997), Gorgias'ın argümanlarının anlaşılabilmesinin yolunun “Varlık” ve/ya “Olma/k” teriminin anlaşılmasından geçtiğini belirtir. Bu terime verdiğiniz anlama göre *Var-Olmayan Üzerine*'yi nasıl yorumlayacağınız şekillenir. Schiappa'ya göre terime belli bir açıklama dayatmadan bu metni çevirmek imkansızdır. Çünkü eldeki parçaların sözdizimi belirsizdir ve kişi şu veya bu okuma için bir tercihe sahip olmadan terimi yorumlayamaz. Dolayısıyla, *Var-Olmayan* ile ilgili tarafsız yorum yapılamaz, (13) der.

⁴⁸ *Arkhe*'nin “yaratılmamış”, “yok olmayan”, “ilksiz-sonsuz” tözsel varlık anlamına gelmesiyle ilgili ayrıntılar için bkz. (Daşkaya, 2021, s.13 vd.).

Arkhe teriminin MÖ 6.-5. yüzyıllarda ne anlama geldiği için bkz. Daşkaya, 2021, s.

gi “*absurdum*” sonuçlara yol açacağını serimler.⁴⁹ Bu durumda Gorgias'ın ilk Tezinin çözümlendiği Varlık kavramı, Melissos'un yukarıda betimlediği biçimiyle aslında *arkhe* kavramına karşılık gelir (Schiappa, 1997, s.25).

Bu savı destekler mahiyette, daha yakın tarihli görüşler de var: Örneğin Grote'ye göre, Gorgias'ın yadsıdığı şey Eleacı-Platoncu çizgide bir Varlık tasarımıdır:

Gorgias'ın kullandığı savlara bakılırsa asıl olarak Elealılarla ve özellikle de Parmenides'le alay ettiği anlaşılabilir ama tezin kendisi duyulur dünyanın değişken panoramasının ardındaki bir duyulur olmayan gerçekliğin (ya da gerçekliklerin) varlığını öne süren bütün o Sokrates öncesi düşünürlerle karşı aynı şekilde geçerlidir. (...) Gorgias, diyordu Grote, “olmak” fiilini Eleacı anlamda, fenomenlere uygulanmayıp noumenal varlığa uygulandığı şekliyle kullanıyordu. Bu türden noumenonun var olduğunu ya da bilinebileceğini, ya da anlatılabileceğini reddediyordu. Bu üç kısımlı tezde, ilk olumsuzlama ondan önce bunu olumsuzlamak üzere çalışan filozofların tezlerinden daha az ya da çok makul değildi: son ikisiyse onun çıkarımlarının ne paradoksal ne kuşkucu olmadığını mükemmelen adil olduğunu ve filozofların büyük kısmı arasında bulunan bu tür noumenon araştırmacılarının açık ya da örtük biçimde bir yana bırakılmasıyla haklı çıktığını göstermektedir (Guthrie, 2021, s.195).

Guthrie (2021) bu açıklamayı anakronik bulanlar olduğunu ancak aslında Grote'nin düşüncesinin Platon'dan önceki düşünürlerde de örneklerini bulabileceğimizi ileri sürer: “Görünümle gerçeklik arasındaki karşıtlık Sokrates öncesi düşüncenin ana motifidir ve Sofistlerle çağdaşlarına ilişkin mevcut değerlendirmenin temelinde görünüm ile gerçeklik ilişkisi yatar (195).” O bu ayrımı yapanlara örnek olarak, Herakleitos, Parmenides ve Demokritos'u verir; söz gelimi Parmenides, *ov*'u (varolan ya da gerçek olanı) *dokouta*'dan

⁴⁹ Benzer şekilde Bakaoukas (2001) da, Gorgias ve Aristoteles'in birbirleriyle “Varlık” (“*on*”) hakkında tartışan kimi presokratik filozofların çelişkili görüşlerine atıfta bulduklarını ve çelişkiden duydukları hoşnutsuzluğu dile getirir. Aristoteles'e göre, çelişkili görüşleri savunamayız. Aksi halde aynı öznenin karşıt yüklemeleri taşıması gibi bir sonuç doğar. Aynı şekilde Gorgias, *Palamedes'in Savunması* adlı söylevinde kendileriyle çelişen insanlara inanmamamız gerektiğini söyler. Önceki bölümde Gorgiasçı *logismosun* iç-tutarlık ile ilişkisine dair ayrıntı vermiştim.

(öyle görünen ama var olmayandan) ayırır (196). Bu yorum, her ne kadar söylendiği bağlam bilinmese de, Gorgias’ın şu sözleriyle desteklenebilir belki: “Görünüşte-olmadığı için var-olmak bilinemez, var-olmadığı için görünüşte olmak güçsüzdür (Kranz, 1976, s.48).”

Aslına bakılacak olursa Parmenides’in Varlık anlayışı üzerinden açıklanmaya kalkışılırsa Gorgias’ın Varlık’tan ne anladığı sorusuna kesin bir yanıt vermek çok zordur; zira Parmenides’in Varlık’ı, bir uzlaşmadan çok anlaşmazlık alanıdır Sokrates öncesiyle ilgili literatürde. Bu nedenle Palmer’in, “Parmenides ile Elealıların birbirinden farklı varlık tasarımları olduğu” iddiasına atfen, özellikle Melissos’un Varlık tasarımı üzerinden Gorgias’ta “neyin var-olmadığını” göstermeyi denedim. Elbette aktardığım açıklama Grote’den Enos’a pek çok uzmanın benimsediği bir görüş olması bakımından kabule şayan olsa da, kuşkusuz Kerferd’den Schiappa’ya pek çok araştırmacının da yadsıdığı bir savdır. Ancak bu eleştirileri burada tek tek incelemek makalenin sınırlarını fazlasıyla aşar. Bu nedenle geçici olarak yukarıdaki açıklamayla yetinerek, dilsel iletişimin imkanı hakkındaki Tezi okumaya geçebiliriz.

* * *

Gorgias’ın son iki Tezi insani bilgi ve bu bilginin uygun biçimde iletilebilir olup olmaması hakkındadır. Gorgias, ister ikinci Tezde Elealıların saf ya da mutlak Varlık’ını kavrayamayayı; ister üçüncü Tezde algının konusu olan *ta ontayı* (mevcudiyet) uygun (*orthos*) biçimde konuşamayayı kastediyor olsun, son tahlilde Platoncu bir hakikat sayılıtsını onaylamıyor, hatta bunun imkansız olduğunu savlıyor. Başka türlü dersek, pozitif iddiasının ne olduğunda anlaşamazsak bile negatif savı çok açık: Eleacı “hakikat tasarımı” yine Elealılardan devşirdiği diyalektik, antilojik vb tekniklerle teşrih edilebilecek bir kurgudan ibarettir. O, tek ve mutlak bilginin birörnek saltanatını üreten felsefe (*diialektike*) ile değil, karşıt savları “zamani gelince” (*kairos*) birbirine tercih edebilecek, çoksesli bir düşünme sanatının (*tekhne rhetorike*) olasılıkları (*eikos*) bilme ve ifade etmesiyle çiziyor insani bilginin sınırlarını.

Buraya kadar Gorgias'ın Melissos'un Varlık görüşünü yadsıdığı söyle-necek olsa da üçüncü Teze getirdiği argümantasyon konuyu içinden çıkı-lamaz bir sorun haline getiriyor. Çünkü Varlık algılanabilir olarak resme-diliyor bu açıklamada. Algının konusu olabilecek şeyler dil aracılığı ile başkasına gösterilemez, ifade edilemez; algının hem özne bakımından hem söze dökülebilirlik açısından özgül sorunları olduğu ileri sürülüyor. Sonuç olarak da sözün algıyı temsil etme kabiliyeti yoktur, deniliyor ki bu da Gorgias'ın Varlık'tan ne anladığını belirsizleştiren bir sav.

Üçüncü Tez:

A. Ama şeyler bilinebilirse bile diyor, bir kimse nasıl onu başkalarına göste-rebilir ki? Zira diyor, bir kimse gördüğü şeyi nasıl konuşarak (*logoi*) ifade edebilir? Ya da o, onu görmeksizin duymuş olan için nasıl anlaşılabilmiş olur? Zira görüşün sesleri görmemesi gibi, işitme de renkleri değil sesleri işitir ve konuşan kimse konuşur ama bir rengi ya da bir şeyi konuşmaz.

Bir kavrama sahip olmama durumuna geldiğimizde, renkler söz konusu olduğunda görmedikçe, sesler söz konusu olduğunda duymadıkça, kişi bir kimsenin bir şeye ilişkin sözcüklerinden ya da başka işaretlerinden nasıl bir kavram şekillendirebilir? Zira her şeyden evvel bir konuşmacı bir sesi ya da rengi değil de sözcükleri (*logon*) konuşur. Öyleyse bir rengi idrak et-mek imkansızdır ancak görmek mümkündür; bir sesi idrak etmek imkan-sızdır ancak duymak mümkündür (Gorgias, 2016, D26a, 980a20-b9.)⁵⁰

B. Ve konuşmanın görülenler ve işitilenlerle aynı tarzda mevcut olduğu (*hypokeimenon*) söylenemez, böylece Söz (*logos*) de, bundan dolayı kendisinde mevcut olandan ve varolandan (*ontos*) hareketle mevcut olanları ve *varolanları* bildirebilir. Çünkü Söz mevcut olsa (*hypokei-menon*) bile diğer mevcut olanlardan farklıdır ve görünen bedenlerin pek çoğu sözlerden farklıdır. Çünkü görünür olan bir organ aracılığıyla kavranabilir ve söz ise başka bir organ aracılığıyla kavranabilir. Bu yüzden söz mevcut olan birçok şeye işaret etmez, tıpkı onların bir-birlerinin doğasını açıkça belirtmemeleri gibi (Gorgias, 2016, D26b, 82B3).⁵¹

⁵⁰ Çeviri (Palmer, 2020, s.117).

⁵¹ Çeviri (Şar, 2021, 261-261).

Üçüncü Tez dil felsefesinin öne çıkan sorunlarından birisi olan dilsel temsilin doğası üzerine bir tartışmayı başlatıyor. Bir önceki bölümde doğruluğun örtüşme değil tutarlık olduğundan söz etmiştim. Örtüşme kuramının nesne ile dilsel birim (önerme ya da cümle) arasında bir temsil ilişkisi gördüğünü; dilsel birimin nesneyi olduğu gibi temsil ettiğinde doğru kabul edildiğini biliyoruz. Tutarlık kuramı ise nesne ile önerme arasında bir örtüşme talep etmez; bu kuramın doğruluk tanımına göre, bir önerme ile bu önermenin içinde yer alacağı önerme dizgesi arasında bağdaşım olmalıdır. Bu tür bir doğruluk öğretisi nihai olarak gerçekliğin dilsel temsiline gerek duymaz. Bu konuyu biraz daha ayrıntılı görelim.

Bu Tezin açıklanması esnasında Gorgias iki gerekçe verir:

1. Kategori ayrıklığı: Bu gerekçe ontolojide rastlanan “kategorilerin indirgenmezliği” ilkesini hatırlatır. Söz (*logoi*) ve şeyler (*ta onta*) farklı ontolojik kategorilere ait olduğundan biri diğerinin aracılığıyla bilinemez; bu nedenle iletişim, yani A kategorisine ait *şeyleri*, B kategorisinin yani *sözün* erişilebilir kılması, mümkün değildir. Bilinebilen bir şey varsa bu şey duyulara da konu olacaktır; işitilen sesler, koklanan kokular, görülen renk ya da biçimler, tadılan tatlar. Görme duyusunun konusu olan “kırmızılığı” düşünelim. Kırmızı bir nesne ile karşılaştığımda bu özelliği koklayarak ya da tadarak değil görerek idrak ediyorsam, sahip olduğum bu algı/zihin durumunu bu deneyimi daha önce yaşamamış (daha önce hiç kırmızı renk görmemiş) bir başkasına yalnızca “kırmızı” sözcüğünü kullanarak aktaramam. Zira algı sırasında zihnimde oluşan idrak durumunun birebir aynısını, sadece “kırmızı bir şey gördüm” demek suretiyle muhatabımın zihninde de yaratamam. Son tahlilde işittiğim bir sestem ibaret olan “kırmızı” sözcüğü ile gördüğüm bir renk olan kırmızılık arasında Kerferd’in deyimiyiyle aşılabilir bir uçurum vardır.

Gorgias’ın bu ilk gerekçesine göre, \bar{O}_1 öznesi algıladığı şekliyle x ’in (kırmızının) dilsel temsilini içeren bir dile getirmeyle \bar{O}_2 öznesine x ’i iletmeyi ya da göstermeyi deneyebilir. (Örneğin az önce görmüş olduğu bir arabanın renginden söz etmiş olabilir. “Kırmızı bir araba gördüm.”) Ancak nesnelere (bu örnekte nitelikler) sözcük olmadıklarından, \bar{O}_1 nasıl olur da

x'in uygun dilsel temsilini üretebilir; x'i, \ddot{O}_1 'in kendi algısına aslen sunulduğu şekliyle \ddot{O}_2 'de "yeniden temsil edebilecek" yeterli dilsel temsili nasıl mümkün olabilir, diye sorar Gorgias.

Kategorik ayrıklığının arkasında bir nesneyi ortaya çıkarmak ya da onu işaret etmek için kullanılagelen sözcüklerin bunu yapabilme kabiliyetlerinin sınırlı olduğunun Gorgias tarafından fark edilmesi yatar. Çünkü sözcükler asla bir işaretten ya da belirteçten fazlası değildir; kendi ifade-siyle "sözcükler şeyler değildir." Gorgias, \ddot{O}_1 'in algılayarak elde ettiği bir x kavrayışını, \ddot{O}_2 'nin kendisi algılamadan nasıl şekillendirebileceğini merak eder. \ddot{O}_2 'nin hiç görmediği bir rengi \ddot{O}_1 'in, \ddot{O}_2 'nin zihninde yaratmaya çalışması mümkün değildir; böyle bir algı transferinin imkanı yeniçağda da, günümüzde de tartışılmaktadır.⁵² Kırmızılık hakkında \ddot{O}_1 'in \ddot{O}_2 'ye yapacağı hiçbir açıklama, şayet \ddot{O}_2 bu renkle daha önce hiç karşılaşmamışsa, başarılı olamayacaktır.

2. Algıların farklı oluşu: Çizilen resimde \ddot{O}_1 'in algısal içeriğinin neye karşılık geldiğinin \ddot{O}_2 tarafından bilinmediğini tekrar vurgulayayım. Ayrıca burada her iki öznenin ne gördüklerinden bağımsız, gördükleri şeye "kırmızı" demek gibi toplumsal bir arka plan (anadil olgusu) olduğunun da altını çizelim. Annesi çocuğuna kırmızı bir top gösterirken, "Bak! Bu top kırmızı." diyerek benzer uyarıcılar karşısında çocuğun da "kırmızı", "top", "kırmızı top" gibi sözcükleri kullanmayı öğrenmesine yol açacaktır. Ancak Gorgias'ın sorusu hala geçerlidir: Anne ile çocuğun baktıkları şey aynı ve bu şeye verdikleri ad ortak olsa da, gördükleri şeyin ortak olup olmadığı hala belirsizdir.

Algıların farklı oluşu savı bu durumla ilgilidir: İki farklı öznedeki (\ddot{O}_1 ve \ddot{O}_2) belirli bir nesnenin (x) aynı algısal deneyimi ya da zihin imgesi olmaz; hatta aynı özne (\ddot{O}_1) bile farklı konum ya da farklı zamanlarda (t_1 ve t_2) aynı deneyimi yaşayamaz. İkinci gerekçede, gerçekleşmediği ileri sürülen

⁵² Locke (*Deneme*, II. Kitap, 2.Bölüm) yalın idelerin ancak algılar aracılığıyla öğretilebileceğini, örneğin doğuştan kör bir insana, tanımları vererek "kırmızı" idesinin öğretilmeyeceğini söylediğinde, o Gorgias'ın burada aktarmaya çalıştığımız düşüncesiyle hemfikiridir.

deneyim ortaklığı iletişimin temel koşullarındandır; bu ortak deneyim vaki olmuyorsa iletişim de mümkün olamaz.⁵³

Kategori ayrıklığı bir gerekçe olarak yeterli olmasa bile algıların farklı oluşu tek başına bilinenler hakkında dilsel iletişimde bulunmayı engellemeye devam eder. Çünkü burada artık nesneyi kendinde ve doğasına özgü şekilde aktarma sorunu çözülmüş olsa da, algının kendisinin her özne için nesneyi olduğu haliyle temsil edip etmediği meselesi öne çıkar. Yani algılananı dosdoğru ifade edemeyen sözcüklerin yetersizliğinden önce, asıl sorun zihinsel yeteneğimiz olan algılama kabiliyetimizin güvenilirliğidir. Zira sözcükler sorunsuzca kırmızı rengi karşındakine aktarmama yetecek araçlar olsa da \ddot{O}_1 ve \ddot{O}_2 'nin zamansal ve mekânsal koşulları farklı olduğundan zihin durumlarını etkileyecek algıları da farklı olacaktır. Hatta Gorgias açıkça belirtiyor ki, \ddot{O}_1 öznesi belli bir x niteliğini farklı bir noktadan algıladığında ya da aynı noktada ama farklı zamanlarda algıladığında, zihin durumu da farklı olacaktır.

6. Çözüm

Artık yazının başındaki sorunun çözümü hakkında konuşabiliriz: Bir hatip ve hitabet kuramcısı olarak Gorgias “dilsel aktarılamazlık” Tezini ileri sürdüğünde, genel bir öğretisi varsa eğer, bu öğretiye bütüncül bir perspektiften nasıl bakabiliriz, bakabilir miyiz, diye sormuştum. Yukarıda (46. dipnot) Schiappa’dan aktardığım üzere bu soruya verilmiş yanıtlar Gorgias imgemize göre şekilleniyor; çözüm arayanlar da son tahlilde büyük ölçüde el yordamıyla bazı kanıtlar bulup, bunları yorumladıklarını söylemekten

⁵³ Mourelatos’a göre Gorgias bu Tezlerden ilkiyle, dilin dışsal nesnelere temsil ettiğini savunan klasik temsil (*referential*) öğretisini, ikinci sav da dilin zihinsel imge ya da düşünceleri yansıttığını ileri süren zihinselci (*mentalist*) yaklaşımı dışarıda bırakıyor. Kategorik ayrılık savı bir sözcük ya da ifadenin anlamının, bu sözcük ya da ifadenin karşılığı olan nesneye atıfla kurulamayacağını; çünkü bu iki kategorinin birbirine dönüştürülemez olduğunu, yani örneğin kırmızılığın “kırmızı” sözcüğüyle doğasına uygun biçimde ve eksik bırakmaksızın muhataba aktarılamayacağını iddia eder. Zihinselcilik ise algısal ayınlık üzerine temellenmiştir. Hem farklı zihinlerin belli bir nesneyi belli bir t_1 anında hem de tek bir zihnin aynı nesneyi t_1 ve t_2 anlarında aynı şekilde algıladığı sayılısı üzerine kuruludur. Bu durumda algısal farklılık savı zihinselci anlam kuramıyla çatışacaktır (Bermúdez, 2017, s. 5).

çekinmiyorlar. Beşinci yüzyıldan (MÖ) konuşulacaksa bu işin yazgısı da böyle bir şey, bir nevi yap-boz parçalarından olabildiği kadar tutarlı bir betimleme sunmayı deniyor uzmanlar. Yazıyı bitirirken bu “makus kade-re” razı olmuş halde birkaç noktayı, ki tutarlı kalmaya azami ölçüde riayet ederek, ifade etmek isterim.

Yazının başında sorunsallaştırılan şey, “aktarılamayan” ya da “bilinmeyen” Varlık’ın ne olduğu değildi; sorun tam olarak şuydu: “Gorgias (...) söylevlerinin her ikisinde de (...) doğruluğun (*aletheianın*) ifade edilebilmesini, sözün/konuşmanın (*logosun*) işlevleri arasında sayar. Bu durumda onun söylevlerinde bulduğumuz ‘doğruluk’, dolayısıyla ‘bilgi’ ve o halde ‘Varlık mümkündür’ Tezi ile *Var-Olmayan*’da karşılaştığımız karşı-Tezler nasıl telif edilebilir?”

Bu soruya iki adımda yanıt vermeyi deneyeceğim: 1. Gorgias’ta Varlık nedir? 2. Gorgias doğruluktan ne anlar?

1. “*Gorgias’ta Varlık nedir? sorusuna bu yazının önereceği net bir yanıt yoktur.*”

Parmenides’in Varlık’ına dair yorumları yukarıda belirttiğim nedenlerle dışarıda tuttuğum için⁵⁴ aslında Varlık ve dolayısıyla Varolmayan’ın ne olabileceğine dair iki yorum öne çıkıyor: İlk seçenek birinci Tezden türetilebilir: Varlık, Eleacı-Platoncu çizgide tanımlandığı biçimiyle görünenin ardında yatan ve mevcudiyetin (*ta onta*, var olan tek teklerin) sebebi olan “mutlak”tır. Diğer yorum üçüncü Teze dayanıyor: Algının bireyselliği ve algılananın, yani duyuma gelen şeylerin (mevcudiyet, *ta onta*) sözcüklerle temsil edilemeyecek olmasından dolayı burada Varlık ile kastedilen “var olan tekler”dir. Anakronik bir dil ile konuştuğumun farkında olarak ilk seçeneğin *noumenonu* ikincinin ise *phenomenonu* karşıladığını söylemem mümkün. İlk Tezde “Hiçbir şey yoktur” dediğinde *ta onta*’yı kastetmediğinden, diğerinde ise tam olarak bunu düşündüğünden emin olabiliriz.⁵⁵

⁵⁴ Bkz: 42. dipnot.

⁵⁵ Bkz: 23. sayfadaki (Guthrie, 2021, s.195) alıntısı.

“Varlık nedir? tartışmasındaki asıl sorun Gorgias’ın aynı metin içinde Varlık’a atıfta bulunduğu birbiriyle telif edilemez iki varlık-kavrayışı öne sürüp sürmediğidir; eğer böyleyse bu iki varlık tasarımı birbirinden bağımsız okumak mümkün müdür? Bu soruya evet yanıtını vermek için saptayabildiğim bir gerekçe yok. Hiç değilse birinci Tezin argümantasyonuna (çözümleme biçimine) bakarak “Var-olmayan”ın Eleacı-Platoncu “Varlık” olduğu savına tereddütle de olsa katılabilirim. Ancak diğer Tezin sözünü ettiği “bilsek de aktarılamaz olan şeyin” bu türden mutlak bir Varlık olduğu (bana kairsa) kesinlikle söylenemez; nitekim duyu algısının konusu olduğu açıkça belirtilen nesneyi Eleacı Varlık saymak besbelli yanlış. Şu halde üçüncü Tezde algılanabilir dünya ile dil ilişkisini çözümlediğine göre Varlık’la kastettiği de nesnelere, nitelikler vb gibi gözüküyor.

Bu belirsizliği aşmak için belki de (çok da benimsemediğim) şu yoruma kulak verebiliriz: “*ta onta*”yı olduğu gibi algılayıp, dile getirmeye uygun zihinsel donanımımız yokken, Varlık’ı alımlayıp, hakkında konuşmak imkansızdır (Boyarın, 2007, s.322). Başka türlü dersek, insani biliş Varlık’ı kavrayamadığı gibi (ikinci Tez), çevresinde algıya konu olan dış dünyayı bile (*ta onta*) dile getiremez; yani insan dili, bırakın özsel gerçekliği (Varlık’ı) aktarmayı, duyu algılarını bile iletme konusunda yetersizdir.

2. Gorgias doğruluktan önermeler-arası bağdaşımı, iç-tutarlılığı anlar.

Gorgias’ın aktarılamaz dediği şey ister Eleacı Varlık olsun, ister mevcudiyet dünyasında yer alan tek tekler olsun, bu onun özellikle söylevlerinde ifade ettiği tutarlılığa dayalı doğruluk öğretisini gölgelemez. Çünkü doğruluk (nesne – önerme örtüşmesi/uygunluğu değil de) önermeler-arası tutarlık/bağdaşım ise, hangi varlık tasarımı seçilirse seçilsin, önerme hiçbirine atıfta kurulmaz ve dolayısıyla doğruluk da bu ilişkiye bağlanmaz. “Doğruluk” dil/önerme ile nesne (ister Varlık olsun, ister *ta onta*) arasında bir bağın kurulmasıyla değil, önermelerin dilin kendi içinde oluşturacağı biçimsel tutarlık ölçütlerini yerine getirmesiyle gerçekleşir. Bu durumda söylevlerde öne çıkarılan *aletheia* (gizli olanın açığa çıkarılması) ne görünenin ardındaki Varlığı ne de dış dünyada olup biteni ifşa eder; doğruluk önermeler-arası bağdaşımın *logismos* ile kurulması, bu bağdaşımın olmadığının yine *logismos* ile gösterilmesidir.

Kaynaklar

- Aristoteles. (1926). *Rhetoric*, (J. H. Freese, Çev.). Harvard University Press.
Erişim: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text>
- (2005). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul: Kebikeç Yayınları.
- (2015). *Retorik*. (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: YKY.
- Bakaoukas, M. (2001). Gorgias the Sophist on Not Being: A Wittgensteinian Interpretation. *Sorites*. 3. 80-89.
- Bermúdez, J.P. (2017). Truth and Falsehood for Non-Representationalists: Gorgias on the Normativity of Language. *Journal of Ancient Philosophy*. 11 (2), 1-21.
- Bett, R. (1989). The Sophists and Relativism. *Phronesis*. 34 (2), 139-169.
- Boyarin, D. (2007). The Scandal of Sophism. *Common Knowledge*. 13 (2-3), 315-336.
- Cevizci, A. (1994). Platon'un Devletinde Bölünmüş Çizgi Analojisi. *A.Ü. Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi Araştırma Dergisi*. Ankara: A.Ü. Basımevi. (2014). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Daşkaya, İ. (2021). Miletosluların *Phûsis* Kavrayışına Bir Örnek: Anaksimenes'in *Aêri*. *Phusisten Naturaya İlkçağda Doğa*, Haz. A. Gürgen, *Phusisten Naturaya İlkçağda Doğa*. (ss.73-96). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Freeman K. (1952). *Ancilla to the Presocratic Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gagarin, M. (1997). On the Not-Being of Gorgias's *On Not-Being*. *Philosophy and Rhetoric*. 30 (1), 38-40.
- (2001). Did the Sophists Aim to Persuade? *A Journal of the History of Rhetoric*. 19 (3), 275-291.
- Gorgias (2016). Encomium of Helen (D24). Ed. & Trans. Laks, A. & Most, G.W. *Early Greek Philosophy VIII, Sophists*. (ss.166). Cambridge: Harvard University Press.
- (2016). Defense of Palamedes (D25). Ed. & Trans. Laks, A. & Most, G.W. *Early Greek Philosophy VIII, Sophists*. (ss.186). Cambridge: Harvard University Press.
- (2016). Nonbeing or On Nature (D26). Ed. & Trans. Laks, A. & Most, G.W. *Early Greek Philosophy VIII, Sophists*. (ss.218). Cambridge: Harvard University Press.
- Goebel, G.H. (1989). Probability in the Earliest Rhetorical Theory. *Mnemosyne*. 4, 41-53.
- Gören, E. (2016). *Kratylos'a Yorumlar Physis-Nomos Karşıtlığı Bağlamında Filolojik ve Yorumbilimsel Bir İnceleme*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Guthrie W.K.C. (2021). *Yunan Felsefe Tarihi 3, Beşinci Yüzyıl Aydınlanması: Sofistler ve Sokrates*, (S. Gürses, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

- Kranz, W. (1976). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, (S. Baydur, Çev.). İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Magee, B. (2001). *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstien'a Batı Felsefesi*. (A. Cevizci Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- McComiskey, B. (1997). Gorgias and The Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of The Extant Gorgianic Fragments. *Rhetoric Society Quarterly*. 27 (4), 5-24.
- Oralgül, E.D. (2017) Sofist ve Filozof Ayrımı Işığında Antik Felsefe. *FLSF*. 23, 259-275.
- Palmer, J. (2020). *Parmenides ve Sokrates Öncesi Felsefe*. (E. Yavuz, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Platon (1989). *Gorgias*. (R. Erben, Çev.). İstanbul: MEB Yayınları.
(2014). *Phaidros*. (B. Akar, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Poulakos, J. (1983a). Toward a Sophistic Definition of Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric*. 16 (1), 35-48.
(1983b). Gorgias' *Encomium to Helen* and the Defense of Rhetoric. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. 1 (2), 1-16.
- Schiappa, E. (1990a). Neo-Sophistic Rhetorical Criticism or the Historical Reconstruction of Sophistic Doctrines? *Philosophy and Rhetoric*. 23 (3), 192-217.
(1990b). Did Plato Coin Rhetorike. *The American Journal of Philology*. 111 (4), 457-470.
(1991). Sophistic Rhetoric: Oasis or Mirage? *Rhetoric Review*. 10 (1), 5-18.
(1997). Interpreting Gorgias's "Being" in *On Not-Being or On Nature*, *Philosophy and Rhetoric*. 30 (1), 13-30.
- Spatharas, D.G. (2001). Patterns of Argumentation in Gorgias. *Mnemosyne*. 54, 393-408.
- Şar, G. (2021). Sofistlerin Doğa Anlayışı. *Phusisten Naturaya İlkçağda Doğa*, Haz. A. Gürgen, *Phusisten Naturaya İlkçağda Doğa*. (ss.257-281). İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Valiavitcharsk, V. (2006). Correct Logos and Truth in Gorgias' *Encomium of Helen*. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. 24 (2), 147-161.
- Versenyi, L. (1988). *Sokrates ve İnsan Sevgisi*. (A. Cevizci Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Walters, F.D. (1994). Gorgias as Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought. *Philosophy and Rhetoric*. 27 (2), 43-155.