

## Kim Korkar Sofistlerden? Etik Doğruluğa Karşı

### Who's Afraid of the Sophists? Against Ethical Correctness\*

Barbara Cassin

Çeviren: Abrim Gürgen\*\*

SOFİST, özel isim. A. Doktrinler dizisi veya daha doğrusu, başlıca Yunan sofistlerinin (Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias, vb.) ortak entelektüel tutumu. B. (Cins isim.) Sağlamlık veya ciddiyyetten yoksun sözel bir akıl yürütme felsefesine atıfta bulunmak için kullanılır.

#### I. Durum

Sofistler olarak bilinen bireylerle ilişkili doktrinler veya öğretiler dizisine, sofistlik denir, Fransızcası *sophistique*'dir. İngilizcede bu ifade eksiktir, bu da kişiyi ya "sofistik", "sofistike" sıfatlarını kullanma ya da küçümseyici "safсата" ifadesini kullanma durumuna sokar. Bu doktrinlerin sistematik bir rolünü tartışacağım için, izninizi rica edeceğim ve şimdilik "sofistik" neolojizmi ortaya koyacağım. Sorun şu ki, bugün insan neden sofistlikle ilgilensin?

Ara sıra ortaya çıkan nedenler, açık ara en önemli ve en etkili olanlar olduğundan, her şeyden önce, sofistliğe olan ilgimin nereden kaynaklandı-

\*\* Hypatia, Autumn, 2000, Vol. 15, No. 4, Contemporary French Women Philosophers, s. 102-120.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü, abrimgürgen@yahoo.com

<sup>1</sup> Fransızcada, "les causes occasionnelles étant de loin les plus significatives." (Ara sıra ortaya çıkan nedenler, açık ara en önemlileridir.) Cassin'in referansı Malebranche'ın ara sıra nedensellik kavramına yöneliktir - örneğin bakınız, Malebranche (1997,448). Malebranche doğanın, cisimlerin, şeylerin ve insan iradesinin gerçek nedenler olabileceği görüşünü reddetti, çünkü o zaman Tanrı yerine doğaya tapılacaktı. Ona göre, irade ile onun varsayılan etkileri arasında zorunlu bir bağlantı yoktur. Malebranche şöyle yazar, "Öyleyse çaba başka, etkinlik başka şeydir" (Bkz. Church 1931, 89, 97, 99). Ed.

ğini açıklamak istiyorum. Bu ilgi, kelimenin her anlamıyla rakip olan iki yörüngeyi çarpışmasından doğdu. Hem coşku dolu hem de karmakarışık olan bu çalışmanın ilk aşaması, Martin Heidegger’in izinde gerçekleşti. Her şey yenilenmiş bir anlaşılabilirliğe sahip olduğundan, kişinin avucunun içine de düzgünce sığar. Felsefenin tarihi, kendini geri planda tutması gereken zamanı bilen, şimdiye kadar görülmemiş bir beceriyle Varlık sorununun incelenmesini ve çağlar ve dönemler halinde yeniden işlenmesini sağlayan felsefenin kendisiydi. Bugün filozofların hatta çalışmalarını *Kantbuch*’tan farklı bir giriş noktası olan Immanuel Kant’ta arayan Heidegger karşıtlarının bile Heidegger’in tavrını yeniden işlemekten başka bir şey yaptıkları fikrinden kurtulmak çok zordur (Heidegger 1997). Bu sınırlandırılmış bölgeden çıkmak için, kuşkusuz, tarihi boyunca felsefenin yeniden (a) tanımlanmasından daha azına gerek yoktur. Öyle ki, kapsamın bu genişlemesi, tarihsel<sup>2</sup> olarak çağımızın teknik ve teknolojik doğasına ve muhtemelen (b) Deleuze’cü anlamda bazı yeni kavramsal kişiliklere<sup>3</sup> kadar geriye doğru izlenebilecek salt bir analitik kısıtlama veya ahlaki katılık üretmez. Ancak Deleuze’ün kendisinin başlattığı ya da en azından eşzamanlı olarak kullandığı (Stoacıları, Spinoza ve Bergson’u kullanarak) en sık rastlanan yaklaşım, stratejik olarak imkânsız kabul edildikleri için Heidegger’in gerçekleştiremediği veya gerçekleştirmedeği okumalara dikkat çekmektir.

Bu bağlamda gelişen kendi katılımım, kökenin ve şafağın belirlenmesiyle ilgilidir. Heidegger’in bizim için ayarladığı Yunan şafağı bir konuya saplantılı ve kleptomaniktir. Parmenides’in şiirinin himayesi altına girebilmeleri için bir dizi metni ve olasılığı talan eder. Heidegger’in 1942-43 tarihli Parmenides’i, *polis*’i sadece *einai* (olmak) fiili yönünde Eski Yunanca bir fiil olan *pelein* olarak okur. *Polis*’in kendisi yalnızca “*pelein* kutbu”ysa, *polis*’i “yalnızca Yunanlılar kesinlikle politik olmayan bir halk oldukları için” bulmuşlar ve kurmuşlardır (Heidegger 1982, 142). Parmenides’in ortaya çıkışının gerçekten de bu görkemli perspektifinde, tek başına Heidegger’i

<sup>2</sup> “Tarihsel” (Fransızca, *historialement*) teriminin kullanımı hakkında, bu ciltteki “François Dastur By Her” röportajına bakınız.

<sup>3</sup> Örneğin bkz. “Kavramsal Kişilik” (Deleuze 1994: 61-83). Ed.

kullanarak gerçekleştirmeyi imkânsız bulduğum ilk okuma, Gorgias'ın *Var Olmayan Üzerine İnceleme* adlı eseri idi. Başlangıcından yaklaşık yarım yüzyıl sonra, bu inceleme, Parmenides'in "Şiiri"nin Heidegger'in rüyasına uymasını sağlayan mekanizmalar veya stratejilerin tam teşekküllü bir gösterimini sağlar. Oluşmakta olan haliyle ontolojiyi eleştirel olarak aşan bir metindir. Dolayısıyla, Sokrates öncesi olmanın farklı bir yöntemi vardı.

Anlambilim çalılgını kazarak anlamın çıplaklığına ulaşmak için değil bu teşhisi doğrulamak için Yunanca ve giderek daha fazla Yunanca çalışmaya girişmem gerektiğini kanıtladı. Söz konusu olan, aynı şekilde yanıt verecek araçları edinme meselesiydi: ortaya çıkan bir sözdiziminin belirsiz tahsisleri ve çeşitli gramerleştirmelerin olağanüstü yaratıcı katılığı. Demek ki bu benim karşı çıraklığımdı: Jean Bollack ve Heinz Wismann tarafından Lille ile Paris arasında bıkip usanmadan öğretildiği gibi, metnin hakları ile yorumcuların hakları arasındaki bitmek bilmeyen kelime oyunları ile filoloji.

Şimdi, bazı metinler diğerlerinden daha yozlaşmıştır ve bunlar ister tesadüfen ister seçimle ister geleneksel olarak, doksograftan yazıcıya ve büyük alim Alman filoloğuna uzanan bir modelde, nihai olarak reddedilen veya kullanılmaz kabul edilen metinlerdir. Parmenides'ten Heidegger'e kadar, bir tür metinsel Darwinizm vardır; bu, felsefe ve onun tarihi üzerindeki bakış açımızı tanımlayan muzaffer geleneğin bir seçim sürecidir. Geriye kalanlara gelince, gelenek yalnızca bir sapkınlık paleontolojisi aracılığıyla onu kabul etmemize izin verir. Örneğin, elimizde Anaksimandros, Herakleitos, Demokritos ve paradigmatik olarak Gorgias'ın ontolojiyi çok ileri götüren ve bu nedenle hoşgörülü bir retorik parçası olarak ele alınmayan eseri kaldı; başka bir deyişle, farklı bir şekilde Sokrates öncesi tüm figürlerle baş başayız.

Elbette, kanonik metinlerin de belki de bazı kötü etkiler nedeniyle aynı şekilde ele alınması gerektiği ortaya çıkar. Bu, onların "ötekiler" ile yüzleşmek zorunda kaldıkları heterodoks anlarda görülür: Aristoteles'in *Metafizik* eserinin gamma bölümünün (1984b) ya da Platon'un *Sofist* (1973b) adlı diyalogunun aşırı zorluğuna tanık olun. Bu, inkarlar ve icatlar arasında gidip gelen, yaratılan eserlerin eşsizliğinde de kendini gösterir. Bu nedenle,

tüm sonsuzluğun bir cümleyi yeterince anlamak için yeterli zaman olmayabileceğini düşünen filolojik tutku. Bu tutku, tüm metinsel nesnelere aynı önemi verir. Bu bağlılık, geride kalanları -burada sofistleri- deşifre etmek için özellikle gerekli olduğunu kanıtıyor.

Bu, araştırma nesnemin seçildiği an oldu: total, kel bir *kairos*<sup>4</sup>, gerçek bir felsefi-filolojik kentauros.

Bu seçimin başarılı sayılması için amacın, başka türlü gerçekleştirilmesi zor hatta imkânsız olan bir dizi çekici projeyi hayata geçirmemi sağlaması gerekiyordu. Aşağıda ileri süreceğim iddia, genel olarak (ya da genel anlamda) filozof olarak adlandırılanların ve kendilerine filozof diyenlerin karakteristiği olsa bile, şaşırtıcı görünebilir. Bununla birlikte, iddianın aşırı küstahlığını bir ihtarla yumuşatabilirim ve Francis Ponge'un Sofistlerin çok bilmiş kibirleri için kullandığı terimi kullanırsak, bunun "utanmadan" yapılacağını ilan edebilirim (Ponge 1961, 209-10). İddianın küstahlığı, seçilen nesnenin, sofistliğin, felsefe tarihinin yeni bir anlatısı gibi bir şey üretmek için iyi bir araç, hatta belki de mevcut araçların en iyisi olduğu varsayımında yatmaktadır. İnsanı şafağın parmaklarını saymak istemeye sevk eden yeni bir sabahın hikayesi. Sofistlik, inşa ettiği diğer varlıklarla (retorik olarak ve sonrasında edebiyat olarak sofistlik) ilişkili olarak "felsefe" adı verilen varlığın yeni bir sınırlandırmasını yapar.

O halde aşağıdaki açıklamalar, şeylerin sıradan alışkanlıklarımıza ait olmayan bir yönüne yanıt veren felsefi ve edebi bir gezinti biçimini alacaktır (ama buna bir kez yanıt verildiğinde, dikkatimizi tekellerine almış gibi olurlar). Gezinti, zaman içinde kendisine durma ve Parmenides, Platon ve Aristoteles'ten Hegel, Heidegger veya Habermas'a uzanandan farklı bir silsileden metinler toplama hakkını verir. Bu metinler bir kez toplandıktan

<sup>4</sup> Kairos: doğru zaman, kritik an. Kairos her zaman başının arkası tamamen kel olan ama ön tarafında bir tutam saçı olan güzel bir genç adam olarak temsil edilir, bu da onun "tam zamanında" yakalanması gerektiğini ve bunun doğru olduğunu gösterir, bunun için zaten neredeyse çok geçtir. Bu, Fransızcada "anı saçlarından yakalamak" (saisir l'occasion par les cheveux) ifadesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Topallamaya yapılan atf, topallayan kentauros Kheiron'u çağırıştırır. Kheiron, birinin filoloji, diğerinin felsefe olduğu bir ayaktan diğerine topallamaktan bahseden Nietzsche'nin ustasıydı.

sonra birbirleriyle rezonansa girmeye başlarlar. Bu, kuşkusuz, rasyonel ve irrasyonel arasındaki sınırın ne kadar yapay olduğunu bir an için görmemizi ve belki de daha zengin, daha eksiksiz, daha çağdaş veya başka bir şekilde etkili bir bakış açısından başlayarak felsefe evrenini yeniden düzenlememizi sağlamalıdır.

## II. Tarihi Bir Olgu ve Yapısal Bir Etki Olarak Sofistlik

Aynı antik metinlerin çevirilerinin ve dediğim dedik yeniden çevirilerinin durumunun ortaya koyduğu gibi, yakın zamana kadar, Fransa’da her halükârda, eskiçağın kendi kendine yansıtmaya çalıştığı imajın, yani birbirini takip eden mükemmellik anlarının mahkumlarıydık. Yine de bir araştırma nesnesi olarak sofistlik öğretiyi seçmem, en azından başlangıçta ya da sadece, çok fazla filolojik ve tarihsel çalışma gerektiren az bilinen metinler için eskiçağa ait bir hevesten ileri gelmez. Dolayısıyla, kabaca üstü çizili bu metinlerin bulunduğu kenar boşluğuna yönelik ve bu kenar boşluğunu bir araştırma alanı haline getirecek, yasaklamalara ve dışlamaya karşı lanetli düşünürler lehine bir pathosu meşrulaştıracak bir ilgiden de kaynaklanmaz. Bu nedenle, bir “iyileştirme” önermeyeceğim ve özellikle de döngüsel bir argüman aracılığıyla, tüm tarihlerin en gelenekselinin kalıcı çerçevesine sokmayı mümkün kıldıkları değişiklikler ve iyileştirmelere dayanan bu iyileştirmelerden birini önermeyeceğim.

Gerçekten de sofistlik öğretinin tekilliği, tarihsel bir olgu ve yapısal bir etki, yani yapının bir etkisi olduğu için, zaten var olmalıdır. “Sofistlerin öğretisi”, modeli gerçekten kendilerine sofist diyenlerin ve sofist diye adlandırılanların (Protagoras, Gorgias ve Antiphon gibi) asıl uygulamalarıyla gerçekten sağlanan felsefi bir kavramdır. Bu, André Lalande’nin *Vocabulaire*’indeki (1991) A tanımıdır. Ama aynı zamanda felsefede, felsefe olmayanın olası kiplerinden birine gönderme yapmak için de kullanılır. Bu, gizemli olduğu kadar ustaca olan B tanımıdır: “herhangi bir sağlamlık veya ciddiyetten yoksun sözel bir akıl yürütme felsefesi.” Bu tanımla sık sık çalışacağım.

Platon’un hareket noktası ve sorunun iki yarısını birbirine kaynaştırdığı nokta budur: Tarihsel bir gerçeklik olan sofistlik öğretisi, aynı zamanda fel-

sefe tarafından yapay olarak üretilir. Bu insan eliyle yapılmış şeyin özü basitçe sofist, filozofun olumsuz alter egosu olarak inşa etmektir: onun kötü Öteki'si. Yabancı'nın *Sofist*'teki sofistin filozofa benzediği “kurdun köpeğe benzediği, en vahşinin en evcil olana benzediği gibi” (231b)<sup>5</sup> yorumundan beri birbirlerine benzerler. Birbirlerine o kadar benzerler ki, biri birini yakalamak için iki eliyle uzandığında ötekini yakalar. Sokrates'in arındırıcı ebeliği (maieutics), onun reddiye uygulaması, *genei gennaia sophistikē*'ye (ki bu bağı pekiştiren vurgu göz ardı edilerek “halis ve hakiki soylu sofistlik sanatı” olarak tercüme edilir) ait olmakla sonuçlanır. Tersine, diyalogun sonunda, tüm ikiliklerin yeniden özetlenmesi gerektiğinde, konu demagog ya da konuşmacıyı nasıl tanımlayacağımız olduğunda, grafikteki son çatal bize aynı ikiliyi sunar: “bilge mi, sofist mi?” Karara ancak *Theaitetos* bir önerme söylediğinde varılır: “Onu bilmiyormuş gibi koyduk” (268c). Her halükârda, “bilgenin taklidi” (268c) olan sofist, filozofun kendisi kadar onunla aynı kökten gelir.

Platon'un diyaloglarını bir bütün olarak ele alırsak, bundan böyle geleceğe ait olacak olan sofist figürünü gerçekten de ayırt edebiliriz. Her bakımdan değersizleştirilmiştir; ontolojik olarak, çünkü sofist varlıkla ilgilenmez, var olmayana ve rastlantısal olana sığınır; mantıksal olarak, çünkü o gerçeğin ya da diyalektik kesinliğin peşinde değil, sadece fikir, görünüşte tutarlılık, ikna ve hitabet atışmalarında zafer peşindedir; etik, pedagojik ve politik olarak amacı, birey veya kent için bilgelik ve erdem değil, kişisel güç ve kazançtır. Sofist, edebi zeminde bile değersizleştirilmiştir çünkü kullandığı mecazlar, üslubu, ansiklopedik bir boşluğun şişkinliklerinden başka bir şey değildir. Sofistin öğretisini yargılamak için varlık ve hakikat ölçütü kullanılıyorsa, bu öğreti sözde felsefe olarak mahkûm edilmelidir: Görünüşlerin felsefesi ve felsefenin salt bir görünüşü.

Ancak bu temelde, Sofist'in sıkı örgütlenmesini sarsan başka bir boyutu gün yüzüne çıkar: Yapaylığın kendisi bir felsefe üreticisi haline ge-

<sup>5</sup> Grekçe metinlerden yapılan çeviriler, Charles Wolfe ve editörlü konuşan Barbara Cassin'e aittir. Ed.

lir. Sofist, felsefenin kendi alanından ve hatta Aristoteles'te göreceğimiz gibi, insanlığın kendisinden kovmaktan asla vazgeçmediği filozofun ötekisidir, çünkü filozof da kendisini sofistin ötekisi, giderek daha fazla köşeye ittiği bir öteki olarak tanımlar. Felsefe merakın çocuğudur ve Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin ilk cümlesine göre “bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.” Yine de “tanrıları onurlandırmak ve anne babayı sevmek gerekip gerekmediğini bilemeyen insanların cezalandırılması gerekir, karın beyaz olup olmadığını bilemeyenlerin sadece bakmaları gerekir” (Aristoteles 1984d, kitap 1, 11:105a). Sofist, Protagoras'ın tanrılar konusunda, Antiphon'un aile konusunda ve Gorgias'ın var olan ve algılanan şey konusunda abarttığı gibi abartır. Her zaman bir soruyu çok fazla sorar, her zaman bir sonucu çok fazla çıkarır. Bu küstahlıktan dolayı felsefe kelimenin tam anlamıyla kendinin dışındadır. Bilgelik sevgisi, kendisine koyduğu sınırları aşmaya ve sanki bir ceza gibi kesinlikle kendi işleyişine ait olmayan hareketler yapmaya zorlanır. Aşağıda, araştırmamın bir amacı olarak bu hareketlerden bazılarını analiz etmek istiyorum. Sofistlerin öğretisi gerçekten de felsefenin kapsamını sınırlamaya ve tanımlamaya hizmet eden bir operatördür.

Bu nedenle, seçtiğim bakış açısı, niteliğinin “etki” terimiyle ifade edilebileceği felsefi-sofistik bir algıdan (Novalis, *Logological Fragments I*'in on beşinci kısmında, “felsefe yapmak” (philosophistieren) terimini önermiştir [Novalis 1960, 526])<sup>6</sup> yararlanır. Her şeyden önce bu bir etkidir, çünkü sofistlik yapay bir yaratımdır, felsefenin bir yan ürünüdür (terminolojinin kendisindeki zorluğun gösterdiği gibi). Ama ikincisi bu bir etkidir, çünkü felsefenin bir kurgusu olan sofistlik, şeylerin yönünü tersine çevirir ve üzerindeki etkiyi hiç kesmeden felsefeyi şok eder. Bana göre bu, felsefe tarihçilerinin görmezden gelmelerinin yanlış olduğu, sonsuz derecede karmaşık fikirler tarihinin yapısal versiyonunu özetler.

<sup>6</sup> Cassin, “Philosophistieren ist dephlegmatisieren—Vivificiren” ile başlayan 15. fragmanın ilk paragrafına atıfta bulunur. Paragraf, Stoljar'ın 15. fragmanın İngilizce çevirisine dahil edilmemiştir. Ed.

### III. Sofistik Etki

Son on yıldaki çalışmalarım, sofistlik etkiyi ifade etmeyi ve sınırın tarihini yeniden oluşturmayı sağlayan üç kısımdan, üç ayrıcalıklı metin gövdesinden yola çıkarak sofistlik öğretinin felsefeyi kendi üzerinde düşünmeye ve kendini yansıtmaya nasıl zorladığını göstermeye odaklandı.

#### A. Şiire Karşı Bir İnceleme

Parmenides’in “Doğa Üzerine veya Varlık Üzerine”si<sup>7</sup> ile Gorgias’ın “Var Olmayan Üzerine”<sup>8</sup> (veya Doğa Üzerine)”sinin karşı karşıya gelmesi bize ilk sahnemizi sunacaktır. Heidegger’in gösterdiği gibi, ama sadece gösterdiği gibi değil, her şey varlığın ve söylemenin bağlantılı olduğu yolda asılı kalır (Lalande’nin tanımını hatırlayın: “sözel bir akıl yürütme felsefesi”): “Var olmayan yoktur; eğer varsa, bilinemez; eğer varsa ve bilinebilirse anlatılamaz” (Aristoteles, 1984c, 980b 4).

Gorgias’ın *İncelemesinin* üç tezi, Platon’dan günümüze, ilkin “Var Olanın var olduğu” ve “Var Olmayanın var olmadığı”nı söyleyen Parmenides’in “Şiiri”nin tersine çevrilmesi olarak kendini sunar ve ikinci olarak, bu Var Olan özünde bilinebilirdir, çünkü “var olan ve düşünme bir ve aynıdır.” Böylece felsefe doğru yola girmeyi, var olanı var olan olarak bilmeyi ve kendisini ticari olarak öğretiler, öğrenciler ve okullar şeklinde çeşitlendirmeyi başardı. Bununla birlikte, bu tersine çevirme serisi, ontolojinin radikal bir eleştirisi olduğu için, boş ve önemsiz bir oyun olarak görülmemelidir.

Gorgias’ın stratejisi, ilk tezinde ortaya koyduğu üzere, Odysseus’un Homeros’un kahramanı olması gibi Parmenides kahramanı olan Var Olanın Parmenidesçi Şiirin etkisinden başka bir şey olmadığını anlamamızı sağlamaktır. Şiirin başlangıç noktasında, “yol” (“vardır”) (Freeman 1948, 42’de) “sözcüğünün”, bundan sonra nesne (varlık) olarak tanımlanan tüm konuyu açığa çıkarmak için yeterli olduğu yolu izleyerek, sofist, bir dizi

<sup>7</sup> Parmenides’in tam çevirisi için bkz. Freeman (1948: 41-46). Ed.

<sup>8</sup> Gorgias’ın tam çevirisi için bkz. Freeman (1948: 127-38). Ed.



mastar ve sıfat fiil aracılığıyla, sözdiziminin anlambilim yaratma biçimini inceler. Eğer bir “sofizm” varsa, o “vardır”da ve onun ontolojik olarak ele alınmasında bulunur, çünkü var olanın özdeşliğinin salt ifadesi, kişinin kopulayı<sup>9</sup> varoluşla karıştırmasına yol açar, tüm değerini bir iki anlamlılıktan ve bir eş seslilikten alır.

Heidegger’in parataktik biçimde “var olan, düşünme, aynı” (1982, fragman 3)<sup>10</sup> diye çevirdiği Şiir’in ikinci postulatı, hakikatin açığa çıkma ve ardından yeterlilik olarak demir atma noktasını işaretler. Buradaki facia mükemmeldir. Bir şeyin olması için o şeyi düşünmem, dahası onu söylemem yeterlidir. Bu nedenle, eğer “savaş arabaları açık denizde savaşıyor” dersem (bkz. Freeman 1948, 129)<sup>11</sup>, o zaman savaş arabaları açık denizde savaşıyor demektir. Var olmayana, hatalara ve yalanlara yer yoktur. Söylemin yanıltmazlığını ve etkililiğini garanti eden ve dolayısıyla sofistlik olan, görüldüğü gibi kabul edilen ve sınırları zorlanan yalnızca Parmenides’in ontolojisidir.

Bu var olan, şimdi iki yönlü anlam kazanan bir konuşma etkisidir: Biz sadece bir ontoloji eleştirisiyle değil -sözde varlığınız, konuşma şeklinizin bir etkisinden başka bir şey değildir-, Novalis’in (1997, 56) ve aynı zamanda Dubuffet’in bir terimini kullanacak olursak, “logoloji”nin karakteristiği olan bir iddiayla karşı karşıyayız. Artık önemli olan zaten orada olması gereken bir varlık değil, söylemin ürettiği varlıktır. İlk sahneden itibaren manzaradaki değişimin büyüklüğünü değerlendirmek gerekir. En güvenli özdeşlik ilkesi artık “Var olan vardır” veya “Varlık vardır” şeklinde for-

<sup>9</sup> Özneyi konuyla birleştiren olmak fiili. Çev. Notu.

<sup>10</sup> Heidegger’in çevirisi, Kreil ve Capuzzi’nin Heidegger’in Parmenides’inin kısmi çevirisinde İngilizceye “Düşünmek ve Var olan aynıdır” olarak çevrilmiş (Heidegger 1975, 79). Cassin’in tartışması, Parmenides’in Nahm’da (1964,93) “Çünkü aynı şey var olabileceği gibi düşünülebilir” şeklinde görünen 3. fragmanına atıfta bulunur. Wright, bunun kelimenin tam anlamıyla “düşünmek ve var olan için aynı şey” olduğunu ve “düşünülebilen şeyin var olabileceği” olarak anlaşılacağını öne sürüyor. “Cümle son derece tartışmalıdır. Diğer yorumlar, “bilmek ve var olmak aynı şeydir” veya “düşünmek, düşündüğünüzün var olduğu anlamına gelir” (Wright 1985, 79). Ed.

<sup>11</sup> Gorgias’ın 82. fragmanı, Freeman’da (1948,129) “Düşünülen birçok şey gerçek değildir: Denizde çalışan bir arabayı veya kanatlı bir adamı tasavvur edebiliriz” olarak tercüme edilir. Ed.

müle edilmemektedir, Aristoteles'in "Melissus, Ksenophanes ve Gorgias Üzerine"sinden alıntı yapmak gerekirse: "konuşan konuşur" (1984c, 980b 4). Varlığın mevcudiyeti, Doğanın dolaysızlığı ve bunları yeterince ifade etmeyi amaçlayan bir konuşmanın kanıtı aynı anda yok olur; konuşmanın keşfettiği fizik, yerini söylemin yarattığı siyasete bırakır.

Gerçekten de sofistler sayesinde burada, bir *agon* için *agora* olarak politik boyuta ulaşıyoruz: dilin sürekli yaratımı olarak şehir. *Pharmakon* (zehir ve ilaç) beden için neyse, sofistlerin söylemi de ruh için odur: iyi ya da kötü bir durum değişikliğine neden olur. Ancak sofist, tıpkı bir hekim gibi, *pharmakon*'un nasıl kullanılacağını bilir ve bu bilgiyi aktarabilir. Çelişmezlik ilkesinin iki değerliliğine göre, hatadan gerçeğe veya cehaletten bilgeliğe değil, daha küçük bir durumdan daha iyi bir duruma, karşılaştırmanın içkin çoğulluğuna göre nasıl hareket edileceğini bilir ve öğretir. *Theaitetos* diyalogunda erdemi savunan Protagoras, bunu Sokrates'in ağzından söyler ve Sokrates onu savunur: "kişi başka bir durumdan daha iyiye doğru bir değişiklik yapmalıdır; sadece, hekim ilaçlar aracılığıyla bir değişiklik yaparken; Sofist bunu söylemler aracılığıyla yapar" (Plato 1973c, 167a). Onun gibi bilge ve iyi hatipler, "kötü şeyler yerine yararlı görünecek ve adil görünecek şekilde idare eder" (167c).

Bu nedenle sofistlerin tüm retorisi, toplumsal bağ için gerekli olan uzlaşmayı tekrar tekrar övgü ve öğüt yoluyla üreten muazzam bir icraattır. Bu uzlaşma minimaldir, hatta minimalisttir, çünkü tek tip bir birlik gerektirmekten çok uzak olan bu sofistlik uzlaşma, herkesin aynı şeyi düşünmesini (*homonoia*) bile gerektirmez, sadece herkesin konuşmasını (*homologia*) ve kulak vermesini (*homophōnia*) gerektirir. Bu şekilde, Ponge'a kulak vermek gerekirse, politik söylemin nihai itici gücünün [resort] eş seslilik ("tümcenin, terimlerinin her birinin anlamı için bir anlam taşıması"), olduğu ima edilir; bu, tek başına bir "metafizikçiye" olduğu kadar bir "aşçıya" de etki edebilir.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Francis Ponge'un son derece yavan ifadesini başka sözcüklerle ifade ediyorum (Ponge 1984,40).

Bu noktada, Heideggerci şafaktan elde edilen mesafe anlaşılmaya başlar. *Alētheia*'nın felsefe ile uğraşan Yunanistan'ında, kentlin icadı politik değildir, çünkü politik olarak politik olan hiçbir şekilde politik değildir; daha ziyade, her zaman Varlığa, Hakikate ve İyiye tabidir. Ancak, ontolojik olanın hemen logolojik olana geri döndüğü felsefeleştirilmiş bir Yunan'da *logos*, politik olanın içkinliğini, onun olanak koşulunda Platoncu ve Heideggerci olduğundan daha çok Aristotelesçi ve Arendtçi bir algı içinde kavramamızı sağlar. “İnsanlar konuşma tarzlarına göre birlikte yaşarlar” (Arendt 1986, 90): Politik olanın özgünlüğü, çoğul bir durumun ortasında “sadece herkesin rızasını kazanabilecek” (Arendt 1961, 222) beğeni normu (bu terimin Kant'tan beri sahip olduğu anlamda) tarafından yönetilen *logoi* rekabetinde yatar. Arendt, bu nedenle “siyaset felsefesi” yapmanın, yani “siyasete hakikat perspektifinden bakmanın... kişinin duruşunu siyasi alanın dışında tutmak anlamına geldiğini” vurgular (Arendt 1972, 330). İlk ifadenin himayesinde, yani Antiphon'un *Hakikat Üzerine*'deki “tek yurttaş”ın (politeuetai tis) (Antiphon 1989, ft. B, col 1) artık kişiye özel bir yarıktan kamusal alana kaçan bir şey dışında doğaya atıfta bulunmadığı iddiasında, hukuki alanı yaratan *logos*'un özerkliği ile politik olanın özerkliği artık iç içe geçmiştir.

## Bitkinin Logos'u

Aristoteles'in, içinde modernitenin icat edildiği tüm dil düzenlemeleri, haklı olarak, sofistlere bir cevap olarak görülebilir: dil nasıl evcilleştirilebilir, retorik-politik yaşamından önce ve bu yaşam sırasında nasıl etik hale getirilebilir?

İlk sahneye bir yanıt veya karşılık kolayca bulunabilir: Bu, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin Gamma 4 bölümünün başlangıcında gösterilen çelişmezlik ilkesinin ispatıdır ki, mesele birinci ilke olduğu için bilimsel olarak imkânsız bir ispattır. Yine de onu inkâr ettiğini iddia eden muhaliflerin reddiyesi şeklinde diyalektik olarak gerçekleştirilebilir. Şimdi, reddiye, sofistlerin en önemli silahıdır; Aristoteles, Sokrates'i takip ederek, bu vesileyle onu burada ödünç alır. Gorgias'ın incelemesi, az önce

önerdiğimiz şekilde okunursa, Parmenides’in şiirinin *bütünüyle* reddiyesi olarak karşımıza çıkar. Açıklayıcı bir yöntem ve konuyla ilgili açıklama olarak ötekinin konuşmasıyla başlar ve onun feci akıbetinin ortaya çıkmasını sağlar. Kelimenin tam anlamıyla ontoloji, logoloji veya başka bir deyişle Parmenides ise, o zaman Gorgias anlamına gelir. Oldukça simetrik bir şekilde, reddiye yoluyla kanıtlama, yalnızca inkârını ifade etmek için olsa bile, karşı tarafın ilkeyi açıklamasıyla başlar ve karşı tarafın, onu inkâr ettiği anda ilkeye itaat etmesi gibi sarsıcı bir sonucu açığa çıkarır. Sofistlik, kelimenin tam anlamıyla Aristotelesçidir; Protagoras konuşursa (sofistlerin normalde yaptığı gibi), yalnızca Aristoteles’in yaptığı gibi konuşabilir.

Reddiyenin gerçek dinamiği, bir kez ifade edildiklerinde ontolojinin kendisi kadar apaçık olan bir dizi eşdeğer ilişkide yatmaktadır: Konuşmak, anlamı olan bir şey söylemektir ve bu anlam hem kişinin kendisi hem de başkası için aynıdır. Bundan sonra, aslında, çelişmezlik ilkesinin bu süreçte kanıtlanması ve somutlaştırılması için konuşmam (“Selam”) yeterlidir. Aynı (sözcüğün) aynı anda aynı (anlamının) olması ve olmaması mümkün değildir. Tek yapmam gereken, “karşı taraf bir şey söylediği sürece” ya da sırayla konuşmak (1984b, Gamma, 4 1006a 12-13). Aristoteles, bu gerekli ve yeterli koşulun insanın tanımında da bulunmasını sağlayarak ve onun ispatı kapsamına girmeyenleri baştan insanlıktan çıkararak prosedürü sonlandırmaktadır, “çünkü böyle bir adam, başlangıçtan itibaren bir bitki gibidir” (14-15). Anlam gereksinimi, bir kere bu şekilde tek anlamlılık amacı ile eşitlendiğinde, her şeyden önce eş sesliliğe karşı müthiş bir savaş makinesidir. Bu gerekliliğe boyun eğmeyi reddedenlerin tümü, Aristoteles’ten bu yana, dilden önce gelen, çok fazla sessizliğe veya gürültüye indirgenmiştir. “Sesin seslerinde ve kelimelerde ne olduğunu” (Gamma, 5,1009a 21-22), saçmalığı veya zırvayı (blabla) ya da başka bir deyişle, belirlemediği sürece belirleyiciyi sorgulamakta özgürdüler. Bu özgürlük, insan dilinin geleneksel alanına bile uzanmayacaktır.

Parmenides’ten Gorgias’a ve Gorgias’tan Aristoteles’e, sofistin mat edildiğini kabul edelim. Ancak bugüne kadar bu oyundan öğrenilecek çok şey var.

Bu öğretinin -tıpkı sofistlerin kınandığı gibi, parası ödenen bu konuşmanın, alınıp satılan bu *pharmakon*'un- ışığında psikanalizin muğlak durumunu deşifre etmek özellikle bize düşüyor. Çünkü, Aristoteles'in inatçı sofistlere devrettiği yeri, belirleyicinin yerini, Sigmund Freud'un, ardından Jacques Lacan'ın işgal ettiği aşıkardır. Yine de her şeyi değiştiren çok önemli bir fark var: Aristotelesçiler olarak bu bölgeyi işgal ediyorlar. Psikanaliz sayesinde saçmalık, hatta eş seslilik bile anlamın kucağına düşer. Freud'un "saçmalıkta anlam" (Freud 1976, 45) olarak "cinas" tanımı (kategorilerinden birinin "sofizm" olduğunu unutmayalım), birinin keyfi için konuşmanın ya da Lacan'ın dediği gibi "amaçsız konuşmanın" (parler en pure perte) (Lacan 1982,157) bugün Aristotelesçilik tarafından benimsenen veya devralınan karmaşık bir etkinlik olduğunun yeterli tanığı olarak durur.

Aristoteles'in *Metafizik*'teki tavrının hangi şekilde gözlerimizin önünde tekrarlandığını kavramak da bize kalmıştır. Anlam, uzlaş ve dışlama, tam olarak Karl-Otto Apel'in "iletişim topluluğunun apriori'si" dediği şeyin yapısıdır (Apel 1980, 225). Kendisini Ludwig Wittgenstein ve Charles Peirce'in izinden giden ama aslında Aristoteles'in takipçisi olarak gören Apel için temel soru, "anamlı söylemin veya anlamlı argümantasyonun imkânının şartı"dır (Apel 1987, 3). Bu, nihai bir zemin kavramının aynı sorunsallaştırılmasıdır: Tıpkı tüm ilkelerin ilkesinde olduğu gibi hem temellenmeli hem de temellenmekten vazgeçilmelidir. Aporia'nın çözümü de aynıdır: Bir adım geri atılır, bu, insan dilinin aşkın durumuna doğru bir gerilemedir. Kanıtlama stratejisi aynıdır: İster Karl Popper ister Protagoras olsun, ona "aşkın dil oyununun kurallarının" "geçerliliğini zaten her zaman üstü kapalı kabul etmiş" olduğu gösterilerek reddedilen bir karşı taraf gereklidir. (Apel 1981,926-27). Başka bir deyişle -tam olarak Aristoteles deyişiyle-, "Eğer *logos*'u yok ederseniz, mutlaka bir *logos*'unuz olmalıdır" (1984b, Gamma 4, 1006a 26). Son olarak ve hepsinden önemlisi, dil oyunu ya da anlam kararı olarak adlandırılınsın, "olası tüm insan kurumlarının üst-kurumunu" (Apel 1981, 926) reddetmekte ısrar eden radikal, diğer kötüyle aynı şekilde dışlanmaya maruz kalır. Bu reddin bedelini "anamlı bir fail olarak kendi kimliğini kaybederek", yani intihar veya akıl hastalı-

ğıyla (Apel 1981, 926) ödemek zorundadır. Kısacası, Aristoteles’in bitkileri bugün morga ya da akıl hastanesine gidecekti. Ancak, anlayacağınız gibi, bu dışlamanın çekişme konusu aynı kalmaktadır: Konuşmanın bütün boyutunu felsefi ve etik olarak duyulamaz kılmakla, ötekilik ile hiçliği karıştırmış oluyoruz.

## Keçi-Geyik’ten Romana

Anlam kararının iki yönlü sonucu vardır. Birincisi ve en radikal biçimde, gördüğümüz gibi, Gamma 5’in ifadesiyle “konuşma keyfi için konuşan” herkesin topluluktan dışlanması söz konusudur (Aristotle 1984b, 1009a 21-22). Aristoteles ve Apel’in bu kadar nahoş buldukları sofist insan değildir. Ama daha hoş olan ikinci bir sonuç daha var ki, bu Aristoteles’in eşdeğerlik önermesinin ana hatlarını çizdiği anlam topolojisiyle ilgilidir. Konuşmak, var olduğunu söylemektir; Parmenides’in tezi böyleydi ve yine *mutatis mutandis*, Aristoteles dilinin olağan düzeni veya günlük payına düşeni budur. Normalde, gerçekten de bir kişi konuştuğunda, sözcüğün anlamı o şeyin özünü ifade eder. Şey var olduğunda durum böyledir; varolanların özü, onlara atıfta bulunan sözcüklerin anlamıdır - eğer “insan”, “iki ayaklı hayvan” anlamına geliyorsa, o zaman insan var olduğu sürece, insan iki ayaklı bir hayvandır - ve tam da bu noktada ontolojik “boş konuşma”yı dışlama zorunluluğu Heidegger’e kadar uzanır. Şimdi, sofistle karşı karşıya gelindiğinde, aynı cinsten Aristotelesçi yanıt, yeni bir radikal olasılığın kapısını aralar. Kişi artık bir şey ifade etmek için var olan bir şeyden bahsetmeye zorlanmaz; ontolojiyi riske atmadan “keçi-geyik”ten (*De Interpretatione* [Aristotle 1984a, 1, 16a 16] en iyi örnektir) pekala bahsedilebilir. Var olmayan konuşabilir çünkü var olmamayı konuşabilir, çünkü olasılığın diliyle artık göndermeye bağlı olmayan bir anlam gelir. Bu nedenle, aslında hakikat değerleri, var olan veya var olmayan bir özne ile var olan veya var olmayan bir yüklem arasındaki bir güneş, sözdizimi ve sentez sorunundan başka bir şey değildir. Böylece, var olmayan şeyler hakkında konuştuğumuzda hakikati dile getirebiliriz (“Bir keçi-geyik inek değildir” ifadesi doğrudur), onlar hakkında konuşulduğunda, var olmayan şeyler var

olmaya devam eder. Aristotelesçi anlambilim, kendi payına, doğru tüm-celerin var olmayanlara var olmayan yüklemeler atadığı paralel dünyalar üretir; bu, yanlış olandan değil, var olmayan doğrudan kaynaklanır. Aristoteles tarafından bu şekilde güvence altına alınan ontolojiden, bir logoloji varsayımının olasılığı akar: Varlığı olmayan ve dolayısıyla Aristoteles'in terminolojisinde özü veya tanımı olmayan şeylerden söz etmekle, fiziksel veya fenomenal referansı bir kenara bırakarak, yalnızca anlamın, yani anlamın kendisini geliştirme olanağı açılmış olur. Parmenidesçi ontolojinin her zaman zaten sofistik logoloji haline gelmesi gibi, burada, Aristotelesçi zeminde, sofistik logolojiye yeni bir mesken tahsis edilir: Edebiyat, *legein ti*<sup>3</sup> nin *sēmainein ti* olarak yorumlanmasıyla meşrulaştırılan bir olgudur.

Zaten “konuşmak” yerine “bahsetmek” ifadesini seçen retoriğin ardından, Sofistlerin ikinci dalgasının, daha anlaşılır hale gelen tamamen farklı bir külliyattır, hâlâ Yunan ama zaten Latin'dir ve bu, romanın başlangıcına işaret eder. Roman bu açıdan ele alınırsa, felsefi yasaklara karşı son derece özgün bir yanıt olarak kendini gösterir. Çünkü roman, bilinçli olarak uydurmadır ve kendisini böyle sunar. Herhangi bir ontolojik denkleği reddeden ve kendi yaratıcı yolunu izleyen, yani bir şey ifade etmek için konuşmaktan ziyade konuşma keyfi için konuşan ve böylece bir dünya etkisi, romansal bir “kurgu” üreten bir söylemdir. Ve Homeros şiirlerinin temel geleneğini sürdüren romanların popüleritesi, *Pax Romana* aracılığıyla yaşanan dünyanın sınırlarına kadar uzanan siyasi bir uzlaşmanın kültürel avatarını oluşturur. Dio Chrysostom'un dediği gibi, herkes aynı gökyüzünü görmez ama Kızılderililer bile Homeros'u tanır (1946, 7-8).<sup>13</sup>

Böylece hakikat paradigması dönüştürülmüştür. Bundan böyle, sofistlik artık felsefi özgünlükle değil, daha çok tarihsel olgunun doğruluğuyla savaşmak zorundadır. Artık uydurmaların suçlamasını sofistlere ve onun

<sup>13</sup> “Örneğin, Homeros'un şiirinin Hindistan'da bile söylendiği, bunu kendi sözlerine ve dillerine tercüme ettikleri söylenir. Sonuç şu ki, Hindistan halkının bizim dünyamızdaki yıldızların çoğunu görme şansı olmasa da - örneğin, Ayıların (Büyük Ayı, Küçük Ayı) ülkelerinde görünmediği söylenir - yine de Priamos'un acılarından, Andromakhe ve Hekabe'nin ağrıları ve feryatlarından ve hem Akhilleus'un hem de Hektor'un yiğitliğinden habersiz değildiler.” (Chrysostom 1946, 363). Ed.

edebi soydaşlarına yönelten tarihçinin bakışıdır. Özellikle Lucian'ın *Tarih Nasıl Yazılır* adlı eseri bu yeni çatışmanın varlığına tanıklık eder: Tarihçi bir ayna olarak, “Epipollerin kalesini bir kalem darbesiyle devirme” hakkına sahip olan şaire tamamen karşıdır ve kendisini romancı olmamakla tanımlar (Lucian 1959, 53, s. 38; çeviride değişiklik yapıldı). Ancak Lucian, sofistlerin sanatını sofistliğin kendisi üzerinde uygular; *Gerçek Tarih*'te yaptığı ironi kendi uygulamasını tehlikeye atar: “Bir noktada doğruyu söyleyeceğim, o da yalan söylediğimdir” (Lucian 1913, 253, bölüm 4; çeviride değişiklik yapıldı). Burada, “gerçek” tarih, yalancı paradoksunu yeniden ele alır ve vakanüvislerin tarihine ve olayların doğru anlatımına karşı, uydurup icat etmenin emsalsiz gücüyle karşılık verir.

Felsefe ile yüzleştiklerinde, ilk sofistler, varlığa veya varlığın varlığına uymaya çalışan bir uzlaşma oluşturucu söylemi tercih ettiler. Yeterlilikten siyasi ve kültürel uzlaşmaya geçişin kendisi, ilgili muhalefetteki değişimi de etkiler: Sonraki sofistler felsefe yerine tarihle yüzleşmek zorunda kaldılar. Böylece ontolojiden insan bilimlerine ve sofistlerin sanatından edebiyata geçtik.

#### IV. Etik Doğruluk

Felsefe tarihinin merkez üssü, felsefenin sınırlandırılması tarihi olarak sofistlerin etkisi altında yeniden yazıldığında, dilin düzenlenmesi sorunu haline gelir. Gündelik felsefe (ki ondan gündelik dille aynı saygıyla bahsediyorum), bu düzenlemeyi etik olarak güçlendirmek için tüm güçlerini, her düzeyde ve emrindeki tüm araçlarla -Platonik, Aristotelesçi, Kantçı, Heideggerci, Levinasçı, analitik, Habermasçı, Foucaultcu ve hatta Perelmancı- bir araya getirir. İdeoloji eksik olduğu için bunun yerine bize ahlaki dersler veriliyor. Sonuç olarak, Allan Bloom'dan Vaclav Havel'e, sofistlerin ana hedef olması gerektiği konusundaki fikir birliği, siyasete kadar uzanan dikkate değer boyutlara ulaştı.

Filozof ile onun kötü ötekisi arasındaki alanın ortak sınırına bir kez daha dönmeme izin verin. Bunun en elle tutulur etkisi, etiğin temeli olan iyi ile kötü arasındaki ayrımı terk edip, onu en kaygan tür olan benzerlik



türüne teslim etmesidir; Friedrich Nietzsche'nin belirttiği gibi, "iyi ve kötü arasındaki sınır bulanıktır- bu Sofisttir" (Nietzsche 1968, 231, §427). Sonuç olarak, felsefenin benzerliğinin iyi tarafını kötü tarafından ayırt etmek için geliştirdiği iki ana tema, sofistlikler tarafından etiğin yerini alacak şekilde ortadan kaldırılır.

İlk tema, birinin üzerine giydiği "ikiyüzlülük" maskesidir. Platon'un *Gorgias* diyalogunda boy gösteren dalkavukluk ve hilekarlık suçlamalarına aşınayız: Retorik ve safsata, adalet ve yasamanın "gözünden kaçan" erdem görüntüleridir (*eidōla*). Ancak, kendisini gururla yüzünü gösteren biri olarak tanımlayan Protagoras'ın, kendi mitinin sonunda, takması gereken tek maskenin gerçekten de adalet maskesi olduğunu gösterdiğinde, bu suçlamayı kelimenin tam anlamıyla geri aldığı genellikle fark edilmez:

Diğer erdemlere gelince, [...] bir kimse, meselâ flüt veya başka bir sanatta iyi olmak isterse, olmadığı zaman alaya alınır, kızılır, yakınları gelir ve onu aptallığından dolayı kınar. Tersine, mesele adalet ve genel olarak siyasi erdem ise, adaletsiz olduğu bilinen bir adam toplum içinde kendisi hakkında doğruyu söylemeye son verdiğinde, daha önce bilgelik olarak görülen bu dürüstlük, bu durumda delilik olarak kabul edilir ve adalet maskesi takmanın deli olduğu, adaletli olsun ya da olmasın herkesin kendini adil ilan etmesi gerektiği söylenir. (Platon 1973a, 323b)

Sosyal bağ, varmış gibi davranarak yaratılır ve felsefe sofistleri ikiyüzlü olmakla suçladığında, bu ikiyüzlülük siyasi erdemden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, etiği politik alana sürükleyen, sofistlik alter egodur.

Aristotelesçi ifadelerde, bir ayırım yerine ikinci ayrıntı, niyetle, *proairesis* ile ilgili olandır. Sofistler bir kez daha "filozofla aynı şekle" "girerler" (Aristotle 1984b, Gamma 2,1004b 17-18), ancak bu sefer ikisi arasındaki fark, "onların yaşam tarzı seçimleriyle" ilgilidir. (24-25). Niyetin mahrem karakteri, aradaki farkı kavramayı daha da zorlaştırır. Bu, ahlaki sorunsalı diğer tersine çevirme noktasına taşımak için Latin retorik ve sofistliğin ikinci dalgası tarafından sıkıca kavranır. "Philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest" (Felsefe taklit edilebilir, belagat edilemez)

(Quintilianus 1922, XII, 3,12)<sup>14</sup>. Cümlelerin ikinci bölümünde Quintilianus, kişiyi birinci bölümü tam olarak yeniden değerlendirmeye zorlar. O, niyet sorununu hem onun tartışılabilir ölçütsel statüsü hem de somut ya da fiilen kavranamaz karakteri açısından felsefeye bırakır. Bu yüzden felsefe her zaman “sahte olabilir”, oysa belagat, her zaman olduğu gibi, eksiksiz biçimde *index sui* etkisi yapar. Felsefe, niyet kavramına güvenerek sofistlerin maskesini düşürme iddiasından asla vazgeçmez; sofistlik, etkilerin muhasebesini vurgulayarak kendisini felsefeden ayırmayı asla bırakmaz. Etkilerin değerlendirilmesi niyetinkiyle eşleşebilir, çünkü etki artık bir ikiliğin insafına kalmamıştır: Niyetin kutuplaşmış ikiyüzlülüğü ile karşı karşıya kalındığında, tam olarak *de facto* bir etki vardır veya yoktur. Niyet sorusuna etkiyle yanıt verildiğinde, felsefenin tanımsal kalkanı olan etik sorunsalın zemini başka bir alana, estetiğin alanına kaydırılmıştır.

Bu iki yönlü istikrarsızlık ya da etiğin altüst olması, belli ki bazılarını yalandan imdat diye bağırıma itiyor. Günümüzde yalandan imdadın en yaygın adı “rölativizm”dir. Rölativizm, son derece felsefi, yani Platoncu bir tarzda, etik altüst oluşun, söylemi hakikat hükmünün ölçütüne tabi tutmayı reddetmeye bağlı olduğunun altını çizer. Ne yazık ki, görüşlerini yineleyenler için, bunlardan biri olan Joseph Moreau bunu en istikrarlı şekilde sürdürenlerden biridir. Örneğin, özellikle medyayla ilgili olarak, (bizimki gibi) “teknolojik güç ve sözcüğün gücü” ile tanımlanan “sofistik uygarlığın büyük başarısızlığını” kınar. “Teknolojinin ve *logosun* kullanımını düzenleyebilecek ve onsuз teknolojinin sınırsız arzusunun hizmetinde olduğu, *logosun* kabul edilemez çıkarların meşrulaştırılmasına izin verdiği” bu “sofistike” uygarlıkta herhangi bir işlevin olmamasından üzüntü duyar (Moreau 1987,14). Bunun üzerinde kesinlikle düşünölmelidir. Moreau, ekonomide altın standardının çöküşünden özellikle “sofistik aklın” sorumlu olduğunu düşünür: “Elbette altın sadece bir puttur, ancak evrensel iyi niyetin yokluğunda vazgeçilmez bir idoldür. Sağduyuya ve dürüstlüğe yönelik bu sofistlik meydan okumanın neden olabileceği hasarı görmeye başlıyoruz” (Moreau 1987, 16).

<sup>14</sup> Quintilianus'ta (1922, 407) “Felsefe sahte olabilir, ama belagat asla” olarak çevrilmiştir. Ed.

Moreau'nun argümanında ilginç olan şey, onun doğru zamanda suçunu kabul edecek kadar zeki olması ve böylece kişinin en başından sahip olabileceği izlenimi haklı çıkarmasıdır. Kişi kendini rahatsız hisseder, ama aynı zamanda bunu “etik doğruluk” olarak adlandırmaya cüret edeceği durumundan dolayı tikanıp kalır. O'nun yazdığı gibi, “Hakikat hakkını talep ederken, fikir egemenliğini ilan edenlerle karşı karşıya kalındığında hoşgörüsüzlükle suçlanmaktan kaçınılamaz. Bununla birlikte, hoşgörüsüzlük suçlaması yersizdir, çünkü hakikatin mutlak taleplere uygun olması gerektiğini ve bunun dikkate alınması gerektiğini söylediğimde, bu suretle ona sahip olduğumu ya da ne pahasına olursa olsun görüşümü empoze etmem gerektiğini iddia etmem (1987, 17). Bu düşünce, mevcut tartışmada anti-rölativist olmanın iki yönünü ayırt etmeyi sağlar. Biri diğerinden daha “kaba” veya tahammül edilemezdir çünkü dogmatiktir ve eleştirel değildir. Bir durum, sanki hakikat yalnızca düzenleyici bir fikir, bir alan değil, aynı zamanda saygı duyulması gereken, insanların saygı duymasını sağlaması gereken bir içerikmiş gibi işlediğinde dogmatiktir. Francois Furet'in politik doğruculuk özelliği bulduğu “Avrupa kültürünün kınanmasına” karşı tepkisi büyük olasılıkla bu kategoriye girer. Furet, bu yeni politik ortak ifadenin entelektüel düzeydeki insanı “tüm sanat ve ruh eserlerini rölativize etmeye, onsuz eğitim kavramının anlamını yitirdiği hakikatin evrenselliği fikrini yıkmaya” götürmesinden üzüntü duyar (Furet 1992, 84).

Dogmatizm ve rölativizm, hakikat alanını bırakmaya gayret gösteren ikinci tür anti-rölativistler için simetrik tehlikeler haline gelir. Politik doğruculuğa karşı savaşan Allan Bloom, bu nedenle, “akla karşı iki tehdit olduğunu belirtir, kişinin en önemli şeyler hakkındaki hakikati bildiği düşüncesi ve onlarda hiçbir hakikatin olmadığı düşüncesi; ... birincisi hakikat arayışının gereksiz olduğunu iddia ederken, ikincisi bunun imkânsız olduğunu iddia eder” (Bloom 1990, 18). Dolayısıyla doğru tutum, klasik yaklaşımla Sokratik cehalet bilgisidir.

Alain Badiou'nun rölativizm karşıtlığı yöntemi, hem kendisini etik üzerine uzlaşımçı söylemden ayırmaya hem de yapısal bir sofistlik algısına yer açmaya çalıştığı sürece, radikal farklı bir bakış açısı sağlar. Bu ara-

da, bu konuda bu kadar farklı bakış açısının bir araya gelmesinin hiç de önemsiz olmadığını belirtmek gerekir. *Koşullar*'da (1992; ayrıca bkz. Badiou 1989), Badiou, “modern safsata” (Nietzsche ve Wittgenstein) ve onun “çağdaş” biçimiyle (Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty, Gianni Vattimo ve Jacques Derrida) yüz yüze gelen Platonik bir tavrı yeniden canlandırır. Sofistlik olmadan felsefe yoktur ve kendini sofistin karşıtı olarak tanımlayan hiçbir filozof yoktur (“felsefenin her tanımı, onu sofistlerden ayırmalıdır”) (1992,59). Ancak sofistliğe bağlı olan yalnızca genel olarak felsefenin tanımı değil, aynı zamanda iyi ve kötü felsefe arasındaki ayırmadır: “Felsefe asla sofistlik karşıtı aşırılığa yer vermemelidir. Felsefe, sofist *tek kalemde* ortadan kaldırmaya yönelik karanlık bir arzu beslediğinde yoldan çıkar. Bana göre dogmatizmi tanımlayan şey tam olarak budur: Sofistin sırf filozofun sapkın ikizi olduğu için var olmaması gerektiğini iddia etmek. Hayır, sofist *sadece onun yerine atanmalıdır*” (Badiou 1992, 73).

“Felaket” (64, 72) ile karşı karşıya kalan, “sofist olmamalı” ifadesine dayanan ve dolayısıyla “ötekinin ortadan kaldırılmasını” (75) emreden “dogmatik terörle” (72) karşı karşıya kalan “felsefe etiği”, tam tersine, “sofisti rakibi olarak tutar” ve “*polemos*’u (savaşı) sürdürür (74)”: “Felsefenin etiğini elinde tutması için her zaman sofist gereklidir. Çünkü bize Hakikat kategorisinin boş olduğunu hatırlatan sofisttir. Elbette bunu sadece gerçekleri reddetmek için yapar ve bu konuda onunla mücadele edilmelidir. Ancak bu mücadele etik normlar temelinde gerçekleşir” (Badiou 1992, 76).

İlk antirölativizm türü olan dogmatik Platonizm’e göre, sofistin kendisi etik için bir tehlikedir. Sofistlerin sayesinde anlaşıldığı şekliyle (bu daha sonra “işleyiş” ve “geçersizlik” şeklinde etik olarak gerekli hale gelen) hakikat kategorisinden vazgeçmeyi reddeden bir “Çeşitliliğin Platonculuğu” (Badiou 1989, 85) için [Badiou 1992, 74]), felsefeye sıkı sıkıya bağlı kalmak, yalnızca çokluğu “dilin otoritesinden” (Badiou 1989, 86) geri çekmek ve “dilsel çeşitliliğin kurucu karakterini kabul etmek” zorunda olmak anlamına gelebilir (87).

Bana göre, eğer felsefe tarihinin felsefi olarak yeniden yazıldığına inancaksak, tam da bu noktada terör estirmenin daha akıllı bir şekli ortaya

çıklar. Bu, gerçekten de yer tahsis etme eylemini ortadan kaldırma eyleminden ayıran sınırın özgürlük derecesinin tehlikeli derecede zayıf olduğunu bize öğretir. İyi olan ilk tavrı, onun kötü olan etkiler zincirinden nasıl ayırabiliriz? Platon'dan Habermas'a, ateist olduğunu söyleyenlere verilen yerin hapishane olduğu, ardından da gömülmeden ölümün geldiği konu hep *Yasalar*'ın X. Kitabı'dır. *Metafizik*'in Gamma bölümünde çelişmezlik ilkesini inkâr eden, yeri insanlığın dışında olan bir bitkidir. Bu açıdan bakıldığında, artı değeri olan kesişim noktaları ne olursa olsun, ahlak ile ahlakçılık ya da etik ile ahlak arasındaki fark henüz tamamlanmamıştır.

Anti-Platonculuk, modası geçmiş bir kavram gibi görünüyor! Ancak anti-sofistikler de çok modası geçmiş görünüyor! Bu karşılıklı tehditlerin ötesine çoktan geçmedik mi? Ne Heideggerci sorunsalı ne de Kant'a dönüş bana yeterli görünüyor. Her halükârda, Fransız faaliyet alanının, felsefe içinde ve dışında, etik söylemi tehlikeli bir şekilde anlamsız bir şeye indirgemesini engellemekte başarısız oluyorlar.

## Kaynakça

- Antiphon. 1989. Sur la vérité. In *Corpus dei papiri filosofici greci et latini*, ed. Francesco Adorno. Florence: Accademia Toscana di Scienze e Lettere.
- Apel, Karl-Otto. 1980. *Towards a transformation of philosophy*. Trans. Glyn Adley and David Frisby. London: Routledge and Kegan Paul.
- Apel, Karl-Otto. 1987. Interview: Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie. *Concordia* 10: 2-25.
- Arendt, Hannah. 1961. The Crisis in culture: Its social and its political significance. In *Between past and future: Six exercises in political thought*. London: Faber and Faber.
- Arendt, Hannah. 1986. Philosophic et politique. *Les cahiers du griph* 33 (Printemps): 85-96.
- Arendt, Hannah. 1972. Vérité et politique. In *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.
- Aristotle. 1984a. *De Interpretatione*. In *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. 1984b. *Metaphysics*. In *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

- Aristotle. 1984c. On Melissus, Xenophanes, and Gorgias. In *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle. 1984d. *Topics*. In *The complete works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- Badiou, Alain. 1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Le Seuil.
- Badiou, Alain. 1992. *Conditions*. Paris: Le Seuil.
- Bloom, Allan. 1990. *Giants and dwarfs: Essays 1960-1990*. New York: Touchstone.
- Chrysostom, Dio. 1946. Discourse 53. In *Discourses XXXVII-LX*, vol. 4 of *Dio Chrysostom in Five Volumes*, trans. H. Lamar Crosby. Loeb Classical Library. Cambridge and London: Harvard University Press and Heinemann.
- Church, Ralph. 1931. *A study in the philosophy of Malebranche*. Port Washington: Kennikat Press.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. 1994. *What is philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press.
- Dubuffet, Jean. 1970. Note écrite à l'occasion de l'exposition "Le cabinet logologique," CNAC, 14 avril-11 mai 1970. Fascimile 24: Tour aux figures, amoncellements, cabinet logologique. In *Catalogue des travaux de Jean Dubuffet*. Paris: Weber.
- Freeman, Kathleen. 1948. *Ancilla to the pre-socratic philosophers*. Oxford: Basil Blackwell.
- Freud, Sigmund. 1976. *Jokes and their relation to the unconscious*. Trans. James Strachey. Harmondsworth: Penguin.
- Furet, Francois. 1992. L'utopie démocratique à l'américaine. *Le débat* 69 (mars-avril): 80-89.
- Heidegger, Martin. 1975. *Early Greek thinking*. Trans. David F. Kreil and Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row.
- Heidegger, Martin. 1982. *Parmenides*. In *Gesamtausgabe*, Band 54. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1997. *Kant and the problem of metaphysics*. Trans. Richard Taft. Bloomington: Indiana University Press.
- Lacan, Jacques, and the École Freudienne. 1982. *Feminine sexuality*. Ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose. London: Macmillan.
- Lucian. 1913. A true story. In vol. 1 of *Lucian in eight volumes*, trans. A. M. Harmon. Loeb Classical Library. London and New York: Heinemann and Macmillan.

- Lucian. 1959. How to write history. In vol. 6 of *Lucian in eight volumes*, trans. K. Kilburn. Loeb Classical Library. Cambridge and London: Harvard University Press and Heinemann.
- Malebranche, Nicolas. 1997. *The search after truth*. Trans. Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, Joseph. 1987. “Qu’est-ce qu’un sophiste?” In *Platon devant les sophistes*. Paris: Vrin-Reprise.
- Nahm, Milton C. 1964. *Selections from early greek philosophy*. New York: Meredith.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *The will to power*. Trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage.
- Novalis [von Hardenberg, Friedrich]. 1960. *Novalis Schriften*. Vol. 2. Ed. Richard Samuel with Hans-Joachim Mähl and Gerhard Schulz. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis [von Hardenberg, Friedrich]. 1997. *Philosophical writings*. Trans. M. Stoljar. Albany: State University of New York Press.
- Plato. 1973a. *Protagoras*. In *The collected dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press.
- Plato. 1973b. *Sophist*. In *The collected dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press.
- Plato. 1973c. *Theaetetus*. In *The collected dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press.
- Ponge, Francis. 1961. Tentatives orales. In *Méthodes*, Paris: Gallimard Folio/Essais.
- Ponge, Francis. 1984. *Pratiques d’écriture ou l’inachèvement perpétuel*. Paris: Hermann.
- Quintilian. 1922. *The institutio oratoria of Quintilian in four volumes*. Vol. 4. Trans. H. E. Butler. Loeb Classical Library. Cambridge and London: Harvard University Press and Heinemann.
- Wright, M. R. 1985. *The pre-Socratics*. Bristol: Bristol Classical Press.