

# FELSEFE DÜNYASI

2009/2 Sayı: 50 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof.Dr. Necati ÖNER

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof.Dr. Ahmet İNAM

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER  
Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Doç. Dr. Erdal CENGİZ  
Doç. Dr. İsmail KÖZ  
Araş. Gör. Ahmet EYİMAYA

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 15 TL ( KDV Dahil )

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No:11 Y.Mahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## ARİSTOTELES'İN RETORİK TEORİSİ: POLİTİK YAŞAMI SAVUNMAK

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU\*

Güntümüzde, Aristoteles'e geri dönüş hareketiyle, filozofun pratik felsefesi güncelliğini bir kez daha ispat etmiştir. Çağdaş Aristotelesçilerin gösterdiği gibi, Aristoteles'in etik ve politik eserleri, modern politik düşüncenin yüzleştiği sorunlara alternatif çözümler üretme gücüne sahiptir<sup>1</sup>. Bu bağlamda filozofun ünlü eseri *Retorik* özel bir anlam kazanır; çünkü eser çağdaş politika felsefesinin tartışma konularından birine, yani politikanın ve politik yaşamın otonomisi sorununa ışık tutar. Bu durum, *Retorik*'i başlı başına bir inceleme ve araştırma konusu yapar.

Aristoteles'e dönüş hareketinin etkisiyle yeniden güncellik kazanan eser, bir retorik teorisi ve savunusu içerir. Burada Aristoteles retoriğin Yunan kültüründeki krizini bizzat retoriği yeniden kavramsallaştırarak aşmaya çalışır. Sokrates'in sofist retoriğe yaptığı eleştiride en açık biçimde somutlaşan bu kriz, Aristoteles için aynı zamanda demokrasinin ve politik eylemin krizine işaret eder. Bu bakımdan Aristoteles'in retorik teorisi kaçınılmaz olarak politik yaşamın bir savunusuna dönüşür.

Bilindiği gibi, *Retorik*, farklı tarihsel geleneklerde (Hellenistik dönem, İslam ve Hıristiyan Ortaçağı, Rönesans, 17. Yüzyıl ve Aydınlanma gibi) retorik disipliniyle ilgili başlıca kaynak olarak kullanılır. Ancak, yine bilindiği gibi, bu tarihsel süreçte eserin felsefi boyutu, Platon'un retorik hakkındaki olumsuz değerlendirmelerinin de etkisiyle, çoğu zaman göz ardı edilir. Çağdaş *Retorik* yorumlarının ayırt edici niteliği işte bu noktada ortaya çıkar. *Retorik* hakkında gerek filolojik, gerek tarihsel gerekse çağdaş ilgilere hareketle yapılan birçok araştırma, eserin özellikle etik ve politik boyutu üzerinde odaklanır. Bu araştırmalara göre, *Retorik*, retoriği sadece bir ikna sanatı olarak incele-

\* Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Ed. Fak., Felsefe Bölümü.

<sup>1</sup> Çağdaş Aristotelesçilik ve Aristotelesçilerin temel problemleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: John R. Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, 20, 4, USA 1992, s. 613-641; Richard S. Ruderhann, "Aristotle and the Recovery of Political Judgment", *The American Political Science Review*, 91, 2, USA 1997, s. 409-420; Dieter Sturma, "Universalism und Neoaristotelismus", *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Editör: Wolfgang Kersting, Göttingen 2000, s. 257-282.

mek ve öğretmek amacıyla yazılmış bir el kitabı değil, aynı zamanda retorığın epistemolojik ve ontolojik, etik ve politik statüsünü açığa çıkarmak amacıyla yazılmış felsefi bir eserdir.

İşte bu çalışmanın amacı, çağdaş *Retorik* yorumlarının yukarıda değindiğiniz saptamasından, yani *Retorik*'i felsefi bir eser olarak inceleme ilkesinden hareketle, Aristoteles'in retorik teorisinin en temel hedeflerini araştırmaktır. Buna göre Aristoteles'in retorik teorisinin nasıl olup da bir retorik savunusuna, bu retorik savunusunun ise nasıl olup da politik yaşamın bir savunusuna dönüştüğünü göstermeyi amaçlıyoruz. Bu amacımız doğrultusunda, ilk olarak, Aristoteles'i retorığı yeniden kavramsallaştırmaya sevk eden tarihsel ve düşünsel koşulları araştırmamız gerekmektedir; çünkü Aristoteles kendi retorik teorisini tesis ederken, hem günlük politik yaşamdaki retorik pratiklerinin eleştirisinden hem de kendisinden önce retorik hakkında yapılan entelektüel tartışmalardan hareket eder.

Bizzat *Retorik*'in de tanıklık ettiği gibi retorik pratikleri başta Atina olmak üzere Yunan sitelerinde kültürel yaşamın en temel öğelerinden biriydi. Retorik, sadece tiyatro gösterilerinde ve agoradaki tartışmalarda değil, aynı zamanda yasama ve yürütme mekanizmalarında, yani meclislerde ve mahkemelerde kullanımı oldukça yaygın olan bir etkinlikti<sup>2</sup>. Ancak M. Ö. III. Yüzyıldan itibaren Atina'da retorığe ilişkin genel bir kuşku baş gösterir. Bu kuşku havası Aristophanes'in *Bulutlar* adlı tragedyasında gayet açık bir biçimde gözlenir. Söz konusu oyunda Aristophanes muhafazakar bir bakış açısından Yunan dünyasındaki ahlaksızlığı ve dinsizliği hiciv ederken retorikçileri bu yozlaşmanın temel sorumlularından biri olarak karikatürize eder. Kabaca özetlersek oyun, oğlunun müsrif harcamaları yüzünden kapısına alacaklıların dayandığı bir adamın mahkemede haklı çıkmak ve borçlarından kurtulmak için retorikçilere bel bağlamasını konu edinir. Buna göre retorikçi mahkemelerde söz oyunları ve hileli konuşmalarla suçlu bir insanı suçsuz gösterebilen, onun hiçbir ceza almadan aklanmasını sağlayan kurnaz ve dalkavuk biri olarak sunulur (*Bulutlar*, s. 5-9). Böylece *Bulutlar* demokrasiye ve hukuk

<sup>2</sup> Yunan kültüründe retorığın kullanım biçimlerine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. George A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton 1994, s. 11-29.

sistemine karşı toplumda oluşan güvensizliği açığa vururken pratik düzlemde bir retorik eleştirisi ortaya koyar.

Elbette ki, bu kuşku havasının entelektüel düzlemdeki tartışmalara yansması kaçınılmazdı. Nitekim Sokrates'in Sofistlerle girdiği tartışmada, retorik hem bir pratik olarak değeri bakımından hem de bir disiplin olarak ontolojik ve epistemolojik statüsü açısından başlıca sorgulama konusu haline gelir. Bu sorgulama, Platon'un *Gorgias* diyalogunun da konusunu oluşturur. Burada Sokrates, retoriğe karşı tamamen olumsuz bir tutum içinde Aristophanes'in pratik düzlemde yaptığı retorik eleştirisine felsefi temeller sağlamaya çalışır. Ne var ki, *Phaidros* diyaloguna geçtiğimizde, durumun büyük ölçüde değiştiğini, burada Platon'un, yine Sokrates'in ağzından, retoriği yeni bir felsefi model üzerinde temellendirmeye çalıştığını görürüz.

İşte Aristoteles'in retorik teorisi ve savunusu yukarıda özetlediğimiz kültürel ve entelektüel koşullar altında ortaya çıkar. Bu nedenle Platon'un *Gorgias* ve *Phaidros* diyaloglarını daha ayrıntılı bir şekilde incelemek, Aristotelesçi retoriğin özgünlüğünü ve *Retorik*'in hedefini açığa çıkarmak açısından yararlı olacaktır.

### İki Farklı Retorik Modeli: Sokrates ve Platon

*Gorgias* diyalogunda Sokrates, Aristophanes'in retorik eleştirisini felsefi düzleme taşıırken, kendi entelektüalist ahlak anlayışının epistemolojik temellerinden hareket eder. Bu bakımdan *Gorgias*'taki retorik eleştirisi, aslında, sofistlerin perspektivist ahlak anlayışının köklerini oluşturan rölativist epistemoloji ile Sokrates'in ahlak anlayışının dayanağını oluşturan rasyonalist epistemoloji arasındaki ayrımın temellenir. Sokrates eleştirisine, bilginin kanıdan, hakikatin inançtan farkını ortaya koymakla başlar. Bu farklılık Sokrates'e hakikat keşfine dayanan diyalektik ile aldatmaya dayanan retorik arasında veya bilgi vasıtasıyla ve öğretme yoluyla ikna ile inanç vasıtasıyla ve kandırma yoluyla ikna arasında ayırım yapma olanağını sağlar (*Gorgias*, 454c-e). Buna göre retorik, diyalektik tartışmadan farklı olarak irrasyoneldir; çünkü o, diyalektik tartışmada olduğu gibi konunun hakikatiyle, evrensel bilgilerle değil, tam tersine inançlarla veya kanılarla ilgilenir. Bu yönüyle retorik, diyalektik konuşmanın tersine, insanlara hakikati öğretme-

yi değil, onları hakikatten uzaklaştırarak kandırmayı hedefler: “Söylev sanatı doğru olana veya yanlış olana kandırarak ikna eder, yoksa doğru olanı ya da olmayanı öğreterek değil” (Gor., 455a).

Epistemolojik düzlemde yapılan bu eleştiri ahlaki düzleme taşındığında retorik dalkavuklukla eşleştirilir. Diyalektik tartışma ile retorik konuşma arasında karşıtlık kurarak ve erdemin bilgidен doğduğu şeklindeki kendi entelektüalist yaklaşımından hareket ederek Sokrates, retorikçilerin doğru ve iyiye değil, tutku ve heyecanlara dayandıklarını, dolayısıyla insanları doğruya ve erdeme ikna etmek yerine onlarda “hoşa gideni” uyandırmaya çalıştıklarını iddia eder. Böylece Sokrates, retoriğin hakikati çarpıtıldığını ve insanları o an neden hoşlanıyorlarsa onunla kandırdığını (Gor. 464 d - 465a); dolayısıyla retoriğin ahlak dışı olduğunu iddia eder ve bu haliyle onu “dalkavukluk” olarak adlandırır (Gor. 464 d).

Bu betimleme de göstermektedir ki, Sokrates, *Gorgias*'ta retoriği her türlü ahlaki amaca kayıtsız salt bir kandırma tekniğine indirgeyerek tamamen değer kaybına uğratmakta ve retoriğe karşı oluşan genel güvensizliğe felsefi gerekçeler sunmaktadır. Sokrates bu gerekçeleri ortaya koyarken, *Gorgias* diyalogunun yapısından da açığa çıktığı gibi, diyalektik tartışma yöntemini kullanır ve diyalektik tartışmayı retorik konuşmanın alternatifi olarak gösterir.

Ancak *Gorgias*'ta Sokrates'in muhataplarıyla konuşmasında dikkati çeken önemli bir husus vardır. Sokrates'in muhatapları konuşmayı zaman zaman terk etmek isterler veya Sokrates'ten “tartışmayı kendi başına” sürdürmesini, “kendi kendine sorup kendi kendine cevaplamasını” (Gor., 505 d) talep ederler. Nitekim *Gorgias*, Sokrates'in uzun konuşmasıyla son bulur ve muhataplarını ikna ettiğine dair hiçbir belirti olmadan tamamlanır. Klasko, *Gorgias*'ta ortaya çıkan bu durumun aslında Platon'un özellikle orta dönem bir çok diyalogu için geçerli olduğuna dikkat çeker ve Platon'un bu yolla hocası Sokrates'in diyalektik tartışma yönteminin başarısızlığını göstermeye çalıştığını ileri sürer<sup>3</sup>. Başka bir deyişle, Platon diyalektik tartışmanın insanları hakikate ikna etmek

<sup>3</sup> George Klasko, “Persuasion and Moral Reform In Plato and Aristotle”, *Revue Internationale de Philosophie*, 47, 184, Brüksel 1993, s. 36-41, 47- 49.

konusunda yetersiz kaldığını fark eder. İşte bu farkındalık Platon'u, *Phaidros* diyalogunda yeni bir retorik modeli tesis etmeye yönlendirir<sup>4</sup>.

*Phaidros*'ta, *Gorgias* diyalogundaki eleştiri kısmen devam etmesine rağmen yeni bir ayrımla karşılaşırız: Kanılara dayanan sofistlik ve değersiz retorik ile bilgiye dayanan gerçek retorik (*Phaidros*, 262 b-c ve 269 d, 277 a). Bu ayrım doğrultusunda Sokrates (aslında Platon) gerçek bir retorikğin temel koşullarını sıralamaya girişir. Buna göre hakikati bilen bir retorikçi, konuşmasında belli kompozisyon ilkelerine dikkat etmelidir. Ama bu koşul sadece bir ön hazırlıktır. Tam anlamıyla başarılı olmak için retorikçinin tutku ve heyecanlar, yani duygulanımlar hususunda; farklı ruh veya karakter türleri hakkında bilgi sahibi olması ve bu sayede hangi karakteri hangi tür kanıtlarla hakikate ikna edebileceğini öğrenmesi gerekir. Bu noktada Sokrates gerçek retorik ile tıp arasında benzerlik kurar. Nasıl bir hekim hastasını iyileştirmek için öncelikle bedenleri incelemek zorundaysa, retorikçi de insanda "inanç ve erdem yaratmak için" (*Phaid.* 270 b) ruhun doğasını, insanın tutku ve heyecanlarının yapısını bilmek zorundadır. Bu bilgi retorikçiye, insanları hakikate ikna etmek için hangi karakter tipine hangi kanıtları kullanması gerektiğini gösterir. Buna göre moral hakikati pratikte tesis edecek olan retorikçi, Platon'un ifadesiyle, "konuşma ve ruh türlerini sınıflandırmalı ... hangi ruha hangi konuşmanın uygun düştüğünü düzenlemeli; belli bir konuşmanın belli bir ruhu kaçınılmaz olarak inandırırken, aynı konuşmanın bir başka ruh üzerinde kaçınılmaz olarak neden etkisiz kaldığını" (*Phaid*, 271b) öğrenmelidir.

Retorikğin doğru kullanıma ilişkin yukarıdaki betimleme de göstermektedir ki, aslında Platon retorik konuşmayı amacı bakımından diyalektik tartışmaya yaklaştırmaya çalışır. Şüphesiz Platon aşkın hakikatlere dayalı kanıtlardan hareket eden diyalektikğin tutku ve heyecanlardan hareket eden retorikten daha soylu olduğunu kabul eder: "Doğruyu, iyiyi ve güzeli", yani hakikati bilen bir adam "bu kavramlarla meşgul olmanın daha güzel ve soylu başka bir şekli", yani "diyalektik sanatını kullanarak bilgiye dayanan söylemler" (*Phaid.*, 276c - 277a) üretecektir. Ama aynı diyalektikçi, diyalektik akıl yürütmeye ikna olmayan ortalama insan tipi karşısında retorik konuşmalara, tutku

ve heyecanların işlenmesine başvuracaktır. Nitekim Platon, hakikati bilen ve insanları buna ikna etmeye çalışan diyalektikçi-retorikçileri filozofla özdeşleştirir: “Bunlara bilgeliği seven, yani filozof demek veya buna benzer bir başka ad vermek daha uygun olur; hem daha çok yakıştır.” (*Phaid*, 278 d).

O halde hocası Sokrates’in diyalektik tartışma yönteminin ortalama insanı hakikate ikna etmek konusunda başarısız kaldığını gören Platon, revizyonist bir yaklaşımla retorik yeni bir ikna aracı olarak tesis eder. Böylece *Gorgias*’ta bir kandırma tekniği olarak sunulan - ve aslında retorik’in özü olarak tasarlanan - duygulanımların işlenmesi, *Phaidros*’da Platoncu bir felsefi model üzerinde meşru bir dayanak elde eder. Platoncu modele göre, empirik olgulara ve politik alana aşkın bir hakikat vardır ve politik yaşam bu hakikate uygun olarak yeniden biçimlendirilmelidir. İşte bunun için kullanılacak olan yeni araç retoriktir. Retoriğin Platon’la birlikte gerçekleşen araçsal dönüşümünü, Yunis şu şekilde betimler: “Retorik tamamen felsefenin belirlediği sosyal ve politik ereklere gerçekleştirmek için kullanılan bir araç haline gelir. Bu bakımdan retorik, tıpkı mitolojik hikayeler, kent kültürü ve soylu yalanlar gibi, felsefeyle aydınlanmış hayırsever yöneticilerin emrindeki araçlarla”<sup>5</sup> aynı düzleme yerleşir.

Başka türlü ifade edersek gerçek retorik, hakikatin “bütüncül ve evrensel yapısını”<sup>6</sup> sosyo-politik gerçekliğe empoze etmek için geliştirilen yeni bir politik söylem türüdür. Ancak Platoncu politik söylem kamusal bir karakter taşımaz; o daha ziyade özel konuşmaya yakındır; çünkü Platon diyalektikçi-retorikçiye, tutku ve heyecanlar gibi kişiye özel halleri işlemesini ve farklı karakter yapılarına uygun farklı argümanlar kullanılmasını tavsiye eder.

Acaba Aristoteles’in, Platon’un formüle ettiği yeni politik söyleme, yani diyalektik-retoriğe ilişkin yaklaşımı nedir? O, hocası Platon’un retorik konusunda gerçekleştirdiği revizyonu ne ölçüde dikkate alır?

<sup>5</sup> Harvey Yunis, “Plato’s Rhetoric”, *A Companion to Greek Rhetoric*, Editör: Ian Worthington, USA, 2007, s. 79.

<sup>6</sup> Scott Consigny, “Dialectical, Rhetorical, and Aristotelian Rhetoric”, *Philosophy and Rhetoric*, 22, 4, Pensilvanya 1989, s. 281.

### Aristoteles ve Retorik'in Amacı

Aristoteles, *Gorgias* ve *Phaidros*'taki retorik modelleriyle kısmen uzlaşır kısmen de bu modellere mesafe takınır, ama tamamen farklı bir perspektiften yeni bir retorik temellendirmesi tesis eder. Nitekim *Retorik*'te, Aristoteles, *Gorgias*'da iddia edildiği gibi, retorik bir kandırma tekniği olarak kullanılabilceğini onaylar ve Sofistik ikna araçlarına karşı eleştirel bir tutum sergiler; ama retorik Sokrates gibi salt dalkavukluğa ve kandırmaya indirgemez. Öte yandan Aristoteles *Phaidros*'daki retorik modelini de dikkate alır ve iknada tutku ve heyecanların bir rolü olduğunu kabul eder; ama Platon gibi retorik, duygulanımların işlenmesi vasıtasıyla mevcut pratikler üzerine ideal bir düzeni empoze etmeye yarayan bir araç olarak formüle etmez. Aristoteles'in özgünlüğü, kendi genel eğilimine ve felsefesine uygun bir tarzda mevcut politik gerçeklikleri göz önüne almasında, analiz edici ve sınıflandırmaya dayalı bir retorik teorisi ve savunusu tesis etmesinde yatar. Aslında daha geniş düzlemde Aristoteles'in amacı, sofistlerin perspektivist-rölativizmi ile Platon'un mutlakçı-determinizminin politik yaşamda yaratacağı olası tehlikeleri geri püskürtmektir. Çağdaş bir terminoloji ile söylersek anarşizm ve despotizm tehlikesine karşı Aristoteles orta yolu, yani demokrasiyi tercih eder. O, demokrasiyi kurtarmanın yolunun retorik kurtarmaktan geçtiğini görür ve Yunan politik yaşamında önemli bir işlevi olan retorik üzerine geri vermeye çalışır. Bu amacı doğrultusunda Aristoteles, mevcut retorik pratikleri üzerine eleştirel bir takım sınırlar koyar. Bu sınırlandırmaların amacı, retorik kamusal konuşma zeminine çekmektir.

Aristoteles retorik pratiklerini üç bakımdan sınırlandırır. Bunların ilki retorik adli kullanımını kamusal yasalara tabi kılmak; ikincisi tutku ve heyecanların işlenmesini akıl yürütmenin genel kurallarına ve konuşmacının karakterine bağlamak, nihayet üçüncüsü retorikçileri "doğru" ile bağlantılı ortak kanılar (endoksa) alanında tutmaktır. Aristoteles'in retorik teorisinin zemininde yatan bu üç sınırlandırmayı tek tek incelemeye başlamadan önce Aristoteles'in retorik sınıflandırmasına bakmamız gerekir; çünkü bu sınıflandırma Aristoteles'in retorik getirdiği sınırların temel hareket noktasını oluşturur.

Aristoteles günlük yaşamdaki retorik pratiklerini incelerken, empirik nitelikte bir araştırma perspektiften hareket eder ve retorik üç türü arasında ayrım yapar: Adli



retorik, politik retorik ve törensel retorik. O, kendi retorik savunusunu geliştirirken bu üç retorik türünden özellikle politik retoriğe özel bir önem ve ayrıcalık verir. Kabaca özetlersek, birincisi mahkemelerde kullanılan retoriktir ve Aristoteles için o geçmişe dönüktür; yani bu tür retorik bir kişiyi geçmişte meydana gelen bir takım olaylardan ötürü mahkemede savunurken veya suçlarken kullanılır. İkincisi meclislerde söz konusu olan politik veya “müzakereci” (deliberative) retoriktir; bu tür retorik geleceğe dönüktür, çünkü bu tür retorik vasıtasıyla vatandaşlar kendi gelecekleri ve içerisinde yaşadıkları sitenin geleceği hakkında kararlar alırlar. Nihayet üçüncüsü birisini öven veya yeren törensel retoriktir; o şimdiki zamanla ilgilidir, çünkü bu tür retorik birisinin iyi veya kötü geçmişini şimdiki zamanının koşullarından hareketle övmek veya yermek için kullanılır (*Retorik*, 1358b 5-20). Aslında Aristoteles törensel retorikte yapılan övgü konuşmalarının teşvik edici bir işlevinin de olduğunu düşünür; çünkü törensel retorik birinin iyi ve soylu eylemlerini övüp onları hatırlamamızı sağlarken “insanları bir şey yapmaya teşvik etmeye” (*Ret.*,1368a 5) veya başka türlü söylersek gelecek için bir eylem kararı almaya yönlendirir. Törensel retorik ile politik retorik arasındaki bu benzerliği, Aristoteles’in politik retoriği savunurken esas eleştiri oklarını adli retoriğe yöneltmesinin nedeni olarak değerlendirebiliriz. Nitekim Aristoteles kendisinden önce retorik hakkında yapılan araştırmaların daha çok adli retorik üzerinde yoğunlaştığını; politik retoriği tamamen ihmal ettiklerini söyler (*Ret.*,1354b 25) ve kandırmanın daha çok adli retorik uygulamalarında söz konusu olduğunu düşünür (*Ret.*, 1354a 15-30). Acaba bunun nedeni nedir? Aristoteles’i kandırma ve dalkavukluğun en çok adli retorikte söz konusu olduğunu düşünmeye sevk eden şey nedir? Bu noktada artık Aristoteles’in birinci sınırlandırmasını, yani adli retorik uygulamalarına ilişkin eleştirisini ve bu eleştiriden çıkan politik retorik savunusunu incelemeye geçebiliriz.

### **Adli Retorik ve Politik Retorik**

*Retorik*’in I. Kitabının başlangıçlarında yapılan analiz göstermektedir ki, Aristoteles’in adli retorikte kandırmanın daha fazla ortaya çıkmasını iki temel nedene bağlar. Birincisi retorikçinin mahkemedeki muhatabı, ikincisi ise bizzat adli retoriğin konusu-

dur (*Ret.*, 1354b-1355a). Birincisinden başlarsak; adli retorikte konuşmacının muhatabı yargıçlardır ve mahkemelerde esas amaç, birinin suçlu veya masum olduğunu kanıtlamak, yani yargıçları birinin suçu veya masumiyeti konusunda ikna etmektir. Bu ikna sürecinde yargıçlar doğrudan kendileriyle ilgili olan sorunları değil, başkalarıyla ilgili sorunları karara bağlarlar. Diğer bir deyişle adli yargılar, yargıçların kendi geleceklerini doğrudan etkileyecek kararları içermez. Açıktır ki, bu durum usta bir retorikçiye yargıçları dilediği biçimde yönlendirmek için uygun bir ortam sağlar. Üstelik Aristoteles, adaleti dürüst bir şekilde uygulayacak aklı başında yargıçlar bulmanın zor olduğunu vurgulayarak, adli retorikte sıkça rastlanan kandırma olayında, retorikçinin mahkeme-deki muhatabının payına dikkat çeker (*Ret.*, 1354b 1).

Bununla bağlantılı olan ikinci neden ise, adli retorikğin konusunun özel olmasıdır. Burada retorikçiler savundukları veya suçladıkları kişiye özgü özel konularla ilgilenirler; dolayısıyla adli retorik aslında kamusal konuşma tarzına değil, özel konuşma tarzına dayanır. Bu nedenle adli retorik özel amaçlar peşinde koşan ve davalarda kişilerin özel çıkarlarını savunan bir retorik türüdür. Şimdi özel çıkarların devreye girdiği yerde, yani söylemin özel konuşma doğrultusunda kurulduğu mahkemelerde çeşitli duygulanımların işlenmesi kaçınılmazdır ve bunun da yargıçların yönlendirilmesine fazladan bir katkı sağladığı açıktır.

Adli retorikte kandırmanın ve dalkavukluğun önünü kesmek için, Aristoteles yargı sürecinde retorikçinin görevini mümkün olduğunca kısıtlama yoluna gider. Bunun için Aristoteles'in önerisi şudur: Yasaları tam ve ayrıntılı olarak tanımlamak ve böylece "yasaların ... yargıçların kararlarına mümkün olduğunca az şey bırakmasını" (*Ret.*,1354a 30) sağlamak. Sonuç olarak Aristoteles yargıçların karar verme yetkisini kamusal yasalarla tam olarak belirleyip sınırlandırarak, mahkemelerde kullanılan özel konuşmayı kamusal konuşma zeminine çekmeyi amaçlar.

Peki acaba bu şekilde tam olarak belirlenmiş ve sınırları çizilmiş yasaların yapılma sürecinde retorikçiye ihtiyaç var mıdır? Yani mecliste retorikğin kullanılması gerekli midir? Bu noktada Aristoteles politik retorikğin alanına geçer ve ona ilişkin şu saptamada bulunur: Politik retorik adli retorikten "daha soyludur ve vatandaşa (politikos) daha yaraşır

bir uğraştır” (*Ret.*, 1354b 20). Aristoteles’in politik retorîği adli retorikten daha soylu ve vatandaşa daha uygun bulmasının nedenlerini tahmin etmek zor değildir. Politik retorik daha soyludur; çünkü bu tür retorik özel çıkarlar yerine kamusal çıkarları konu edinir, dolayısıyla özel konuşma biçimi yerine kamusal konuşma biçimine dayanır. Üstelik o, vatandaşa daha yaraşırdır; çünkü politik retorik vatandaşın temel görevini yerine getirmesinde, yani *sitenin geleceği ile ilgili* (*Ret.*,1359a 30; 1359b 20) kararlar almasında etkili olur. Bir karar alan veya Aristoteles’in kelimeleriyle söylersek “bir yargı veren insan kendi yaşamsal çıkarı için karar veriyor” (*Ret.*, 1354b 30) demektir. O halde politik retorikte başkalarının çıkarları için karar verecek olan yargıçlar değil, kendi gelecekleri için yargı oluşturacak vatandaşlar söz konusudur. Bu nedenle Aristoteles politik retorikte “kendi yaşamsal çıkarı” için karar veren insanları kandırmanın daha zor olduğunu düşünür. Politik retorîğin “vatandaşa daha yaraşır” olduğunu söylerken de, onu bütün vatandaşların kullanması gereken bir politik söylem türü olarak sunar.

Aslında daha geniş bir perspektiften baktığımızda, Aristoteles’in politik retorik vasıtasıyla özel çıkarlar ile genel çıkarları uzlaştırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim *Politika* adlı eserinde Aristoteles, insanları site halinde bir araya getiren temel etkenin ortak iyi olduğunu, “ortak çıkarların ... tek tek herkesin iyi yaşam ölçütlerine kavuşmasını” (*Politika*, 1278b 20/ III-6) sağladığını iddia eder. Eğer durum buysa, o zaman vatandaşın mecliste kendi özel çıkarı adına kamusal iyiyi tümünden görmezden gelmesi akla yatkın bir şey olmaz; çünkü bu, vatandaşın kendi kendisini imha etmesi anlamına gelir. Ancak şu da var ki, Aristoteles’in formüle ettiği gibi, site halinde yaşamak ile herkesin kendi çıkarı arasında ilişki kurmak, tutkuların, arzuların ve eğilimlerin de göz önüne alınması anlamına gelir. Bu nedenle Aristoteles özel çıkarların ve onların zemininde yatan duygulanımların politik retorikte oynadığı rolü tümünden reddetmez; ama yasa koyma etkinliğinin bizzat kendine has doğasından ötürü duygulanımların ve özel çıkarların politik retorikte daha az etkili olacağını düşünür. Açıktır ki, mecliste alınacak kararlar veya konacak yasalar genel ve ortak çıkarı gözeteeği için yasa yapılmasına katkıda bulunan vatandaşlar, bizzat kendi vatandaşlık görevlerinden dolayı, kendi özel çıkarlarına mesafe takınmak ve kamusal konuşma tarzına yönelmek durumunda kalırlar.

Ancak Nichols'un vurguladığı gibi, Aristoteles için bu durum, mecliste özel çıkarların kesinlikle gündeme gelmeyeceği ve mecliste konuşmaların özel çıkarlarla hiçbir ilgisi olmayacağı anlamına gelmez<sup>7</sup>. Yine açıktır ki, meclisteki bir retorikçinin önerdiği genel yasalar dinleyicilerin özel çıkarlarına taban tabana zıt düşerse, kabul edilme olasılığı oldukça düşük olacaktır. Nitekim Aristoteles' göre, "bütün insanlar çıkarlarına saygı duyularak inandırılırlar". Ancak Aristoteles bu cümlenin hemen ardından insanların özel çıkarlarının aslında "kurulu düzenin sürdürülmesine" (*Ret.*, 1365b 24-5.) dayandığını ilave eder. Buradan da anlaşılacağı gibi, Aristoteles özel çıkarların aşırılığını kamusal çıkar ile özel iyilerin aşırı taleplerini ortak iyiyle, yani sitenin iyisiyle dengelemeye çalışır. Peki politik retorik insanları ortak iyiye ikna etme işinde acaba hangi araçları kullanmalıdır? Retorikçi hangi tür kanıtları kullanarak özel çıkarlar ile genel çıkarı dengeler? Bu noktada Aristoteles'in retoriğe getirdiği ikinci sınırlandırmayı, yani retoriğe duyulanımların işlenmesine yönelik tesis ettiği yeniden-yapılandırmayı incelemeye geçebiliriz.

### Retorik Kanıtlar

Aristoteles retoriği "veri olan herhangi bir durumda elde bulunan ikna etme araçlarını kullanma yetisi" (*Ret.*, 1355b 25) olarak tanımlar. Bu betimlemeye göre retoriğin amacı en iyi şekilde ikna etmektir. Retorik ne bilimdir ne de bilgiyi öğretme yöntemidir; o sadece ikna edici konuşmalar yapma sanatıdır.

Aristoteles retorik konuşmalarda kullanılan ikna araçlarını veya ikna kanıtlarını (*pistis*) üçe ayırır ve onları konuşmanın üç bileşeniyle ilişkilendirir: "Birincisi konuşmacının kişisel karakterine; ikincisi dinleyicileri belli bir ruh haline sokmaya ve üçüncüsü konuşmanın kendi kelimelerinin sağladığı kanıtı veya aşıkâr kanıtı dayanır" (*Ret.*, 1356 a 1-5). Bu ikna araçlarını sırasıyla *ethos*, *pathos* ve *logos* kanıtları olarak adlandırabiliriz. Aristoteles kendi çağındaki retorikçilerin esas olarak duyguların ve heyecanların yükseltilmesine odaklandıklarını; buna karşılık *ethos* ve *logos* kanıtlarını ihmal ettiklerini iddia eder (*Ret.*, 1356a10; 1354a 10-15). Retoriğin bütününde yapılan analizlerin

<sup>7</sup> Mary P. Nichols, "Aristotle's Defense of Rhetoric", 49, 3, *The Journal of Politics*, Cambridge 1987, s. 663.

de işaret ettiği gibi, Aristoteles ikna edici bir konuşmanın bu üç ögenin hepsini de içermesi gerektiğini düşünür. Bu öğelerden ilki, yani *ethos* kanıtları retorikçinin karakterine; ikincisi, yani *pathos* kanıtları dinleyicinin duygulanımlarına ve nihayet sonuncusu, yani *logos* kanıtları ise konuşmanın rasyonalitesine dayanır. Aristoteles kamusal konuşmada bu üç kanıtın da kullanılması gerektiğini düşünür ama konuşmanın neden onların hepsini de içermesi gerektiğine ilişkin ayrıntılı bir açıklama vermez. Aristoteles'in sadece ima etmekle yetindiği bu açıklamayı (*Ret.*, 1358a 35) biz, konuşmanın bizzat kendi doğasından kaynaklanan öğelerden hareketle ortaya koyabiliriz. Kamusal bir konuşmada her şeyden önce konuşmanın bir öznesi vardır ve en azından ilkece konuşmacının kendi söyleminin niyetini gizlemediği varsayılır. Bu, Aristoteles'in sınıflandırmasında *ethos* kanıtlarına, yani konuşmacının karakterine denk düşer. İkincisi, konuşmanın bir göndereni, bir muhatabı, yani ondan etkilendiği kabul edilen birileri vardır ve ilkece muhatabın eğilimleri, arzuları, özel çıkarları ve talepleri olan bir kişi olduğu kabul edilmelidir. Bu, *pathos* kanıtlarına tekabül eder. Nihayet üçüncüsü, konuşmanın akılsal bir yönü vardır; yani konuşma akıl yürütmenin temel kurallarını takip eder ve ilkece onun akıl sahibi olan herkes tarafından anlaşılabilir bir yapıda kurulması gerekir. Bunu sağlayan da *logos* kanıtlarıdır. Şimdi bu analiz bize Aristoteles'in konuşmayı iletişim, retorik de iletişimsel bir politik eylem olarak tasarladığını gösterir.

O halde Aristoteles'in üçlü ikna yönteminin insanın hem akılsal hem de akılsal olmayan yönlerini göz önüne alan bir iletişime olanak tanıdığını söyleyebiliriz. Ancak bu tür bir iletişimde Aristoteles esas ağırlığı *logos* ve *ethos* kanıtlarına verir. Nitekim Aristoteles retorikğin hem diyalektik hem de etik (özellikle karakter incelemesi olarak etik) ve politikanın bir dalı olduğunu iddia eder (*Ret.*, 1356 a 25-35).

*Retorik*'in ünlü başlangıç cümlesinde retorik diyalektik benzeri olarak tanımlanır. Bu tanımlama daha ilk elden konuşmada *logos* kanıtlarının, yani rasyonel kanıtın önemine işaret eder. Ancak burada kullanıldığı biçimiyle diyalektik, Platon'un *Phaidros*'ta betimlediği tarzda bir diyalektik değildir. *Phaidros*'ta konu edilen diyalektik kavramları toplama ve bölme yöntemi olarak diyalektiktir (*Phaid.*, 266 b-c) ve Platon'un *Devlet*'de tanımladığı şekliyle o, duyular dünyasından idealar dünyasına yükselmeyi, kanılar düz-

lemine terk edip aşkın hakikatler düzlemine geçmeyi sağlayan bir akıl yürütme tarzıdır (*Devlet*, 511 a-c). Oysa Aristoteles *Topikler*'de karşıt görüşlerin ortaya çıktığı yerde kanıtlar ileri sürme yöntemi olarak tanımladığı diyalektiği ortak kanılar düzleminde ele alır (*Topikler*, 101a30 / I, 11). Aristoteles, özellikle etik ve politika gibi, hakkında kesin ve zorunluluğu bilgilere ulaşamayacağımız bazı alanların olduğunu, bu tür alanlarda olası öncüllerden hareketle olası sonuçlara ulaşabileceğimizi düşünür. İşte diyalektik akıl yürütme bu gibi alanlarda ortaya çıkan tartışmalı konularda, "insanların ya da onların çoğunluğunun veya bilgelerin" (*Top.*, 100b 20 / I, 1) ortak kanılarından hareketle olası ve makul sonuçlar üreten bir akıl yürütme tarzıdır. Arslan'ın belirttiği gibi, Aristoteles'te diyalektik akıl yürütme bilimsel akıl yürütmeler gibi "eşyanın kendisinin doğasına" değil, "fiziksel doğadan büyük farklılıklar gösteren"<sup>8</sup> ahlaki ve politik alandaki ortak kanılara dayanır. Açıktır ki, kanılar bilimsel hakikatler seviyesine yükselemeyeceği için bilimsel kanıtlar ile diyalektik kanıtlar birbirinden farklıdır; yani diyalektik kanıtlar bilimsel kanıtların kesinliğine asla erişemez.

Aristoteles *Reorik*'te, *Topikler*'e gönderme yaparak retorik akıl yürütme ile kendi diyalektik akıl yürütme tasarımı arasındaki benzerliği bir kez daha vurgular (*Ret.*, 1355a 25-30). Eğer retorik, diyalektiğin benzeri ise, o zaman diyalektikle ilgili yukarıdaki iki koşul retorik kanıtlar için de geçerlidir. Buna göre retorikte kullanılan *logos* kanıtları bilimsel hakikatlere değil, ortak kanılara dayandırılmalıdır ve tam da bundan dolayı onların sonuçlarının olumsal olduğu bilinmelidir. Bunun nedeni açıktır; çünkü retorikte tartışma konusu olan şeyler, yani etik ve politik meseleler, hakkında bilimsel kesinliğe sahip olabileceğiniz varlık alanıyla ilgili meseleler değildir. Tam tersine bu meseleler, olumsal karakter taşıyan irade ve eylem alanıyla ilgilidir. İşte bu nedenle Aristoteles retorikteki *logos* kanıtlarını özgül olarak örtük tasımla (entimem), yani olumsal alanda kök salan akıl yürütmelerle sınırlandırır.

Örtük tasımlar bir tür tasımdır; ama zorunlu öncüllerden hareketle değil, ortak kanılardan, diğer bir deyişle ortalama insanın bildiği şeylerden hareket eden eksik akıl yürütmelerdir. Buna göre örtük tasımın iki temel özelliği vardır: Ortak kanılara dayanır

<sup>8</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul 2007, s. 108.

ve mantıksal olarak tamamlanmamıştır. Birincisine göre, örtük tasımların kaynağında genel kabul görmüş düşünceler, inançlar ve doğrular yatar. Elbette ki, ortak kanılardan hareket eden tek akıl yürütme tarzı örtük tasımlar değildir. Aristoteles eristik (didişmeci) akıl yürütmelerin de bazen ortak kanılara dayandığı söyler (*Top.*, 100b 25- 101a30/ I-1). Ancak zaman zaman ortaya çıkan bu benzerliğe rağmen, örtük tasımlar eristik tasımlar gibi değildir. Eristik tasımlar ortak kanılara veya ortak kanı gibi görünen öncüllere dayanır; ama onlar ortak kanılara dayandırıldıkları zaman bile, akıl yürütmenin kendisinde hatalar veya çarpıtmalar yapılan tasımlardır<sup>9</sup>. Buna karşılık örtük tasımlar, eksik olmalarına rağmen, bizzat akıl yürütmenin kendisi bakımından düzgün ve doğru bir biçimde yapılandırılırlar. Böylece Aristoteles *Retorik*'te örtük tasımları inceleme konusu yaparak, onları sofistlik retorikte kullanılan eristik akıl yürütmelere alternatif olarak sunar.

Örtük tasımın ikinci özelliği, yani mantıksal olarak tamamlanmamış olması ise, onu tam tasımlardan ayıran şeydir. Tam bir tasım öncül ile sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi açıkça kanıtlarken, örtük tasım bu ilişkiyi kapalı bir biçimde ifade eder. Buna göre örtük tasımlar öncül önermelerinden birinin veya bir kaçının veyahut da sonucun eksik bırakıldığı akıl yürütmelerdir. Şimdi eğer retorik akıl yürütmeler Aristoteles'in iddia ettiği gibi örtük tasımlara dayandırılmalıysa, o zaman eksik öncülü veya sonucu düşüncede tamamlayacak olanlar, retorikçilerin kanıtlarını sundukları kişilerdir, yani konuşmanın göndereni veya muhataplarıdır. O halde hem ortak kanılara dayandıkları hem de dinleyicileri ortak düşünmeye dahil etme işlevine sahip oldukları için örtük tasımlar, Aristoteles'in retorik teorisinde kamusal konuşmaya veya iletişime uygun tasımlar olarak tasarlanır.

*Logos* kanıtları hakkında yukarıda çizmeye çalıştığımız çerçeve göstermektedir ki, Aristoteles'in retorik teorisinde diyalektik, kamusal konuşmanın ve iletişimin rasyonel yönünü oluşturur. Ancak Aristoteles bir retorik teorisinin, diyalektiğin yanı sıra ahlak psikolojisini de içermesi gerektiğini düşünür. Bu ikili yaklaşımın nedeni açıktır; çünkü Aristoteles karar alma mekanizmalarımızda yalnızca aklımızın değil, aynı zamanda karakterimizin ve onun ayrılmaz bir parçası olan duygu ve heyecanlarımızın da olgusal

<sup>9</sup> Bkz. a.g.e, s. 110.

olarak etkili birer faktör olduğunu görür. O halde bir retorik teorisi, Aristoteles'in ikna araçlarına yönelik üçlü sınıflandırmasının da işaret ettiği gibi, ikna süreçlerinde karakterin ve duygulanımların oynadığı rolü de açıklamak zorundadır. Bu nedenle Aristoteles'in retorik teorisinde geri kalan iki retorik ikna aracı, yani *ethos* ve *pathos* kanıtları diyalektikten değil, ahlak psikolojisinden hareketle incelenir.

İkinden yani karakter vasıtasıyla iknadan başlırsak, Aristoteles retorikçinin kendisini iyi karaktere sahip biri olarak göstermesinin, "en etkili ikna aracı olduğunu" söyler. Bu, en etkili ikna aracıdır; çünkü karşıt kanıtların veya iddiaların ikisinin de aynı ölçüde güçlü olduğu bir tartışmada karakter kanıtları özel bir önem ve öncelik kazanır (*Ret.*,1356a 5-15). Aristoteles karakter kanıtlarıyla iknadan retorikçinin kendini muhataplarına dürüst biri olarak sunmasını anlar; ama bununla retorikçinin dürüstlüğü veya iyi karakteri konusunda önceden herhangi bir şöhrete sahip olması gerektiğini kast etmez. O, tam tersine, konuşmacının dürüstlüğünün veya erdeminin "konuşmacının söylediği şeylerle", yani bizzat konuşmanın kendisi vasıtasıyla başarılması gerektiğini iddia eder (*Ret.*,1356a 10). Buna göre karşısındakini kendi karakteri vasıtasıyla ikna etmeyi amaçlayan bir konuşmacı, konuşmasında üç şeye dikkat etmelidir: Pratik bilgelik, erdem ve iyi niyet (*Ret.*,1378 a 5-10). Retorikçi, muhataplarına kendisinin hem pratik bilgeliğe, hem erdeme hem de iyi niyete sahip olduğunu gösteren kanıtlar sunmalıdır. Bu üç niteliğin, konuşmacının kendi sahip olduğu erdeme değil de, bizzat konuşmaya atfedilmesi, Aristoteles'in retorik teorisinde önemli bir noktaya işaret eder. Aristoteles, retorikçinin kendi işini layıkıyla yerine getirmesi için, yani karşısındakini ikna edebilmesi için onun erdemli ve iyi olması gerektiğini söylemez. Aristoteles'in kast ettiği şey sadece şudur: Retorikçi konuşmasında kendisini pratik bilgeliğe sahip, erdemli ve iyi niyetli biri olarak sunmalıdır.

Elbette ki, karakter kanıtlarını kullanarak bir retorikçi belli bir konuşmada kendi gerçek amaçlarını gizleyebilir ve kendi özel hedeflerine ulaşmak için kendisini erdemli ve dürüst biriymiş gibi gösterebilir. Ancak böyle bir retorikçinin her konuşmada ve uzun vadede başarılı olamayacağı ve güvenilirliğini yavaş yavaş yitireceği açıktır. Karakter kanıtlarına vurgu yaparak aslında Aristoteles, Pedersen'in iddia ettiği gibi,



dinleyicilerin konunun hakikatiyle ilgilendiklerine ve kandırılmak istemediklerine yönelik bir ön kabulden hareket eder<sup>10</sup>. Diğer bir deyişle, Aristoteles'in karakter kanıtlarına ilişkin formülasyonu, sağduyu ve dürüstlük konusundaki kamusal beklentiye dikkat çeker ve bu beklentiye göz önüne alan bir retorikçinin iknada daha başarılı olacağını ima eder. Peki acaba bir retorikçi bu beklentiye en iyi nasıl karşılar? Aristoteles'in duygulanımlar hakkında yaptığı analizin satır araları göstermektedir ki, bir retorikçinin muhataplarını kendi iyi niyetine ve dürüstlüğüne ikna etmesinin en sağlam yolu, özellikle *pathos* kanıtlarını kullanırken iyiye, erdeme ve adalete gönderme yapmasıdır. Bu nedenle Aristoteles "iyi niyet" kavramının duygulanımlar üzerine yapacağı analizin "bir parçası" olduğunu söyler ve *ethos* kanıtları ile *pathos* kanıtlarını aynı kısımda ele alır (*Ret.*,1378a 15). Bu noktada artık Aristoteles'in, esas konumuz olan, *pathos* kanıtlarına getirdiği sınırlandırmayı incelemeye geçebiliriz.

Duygulanımlar analizinde Aristoteles korku, nefret, dostluk, kin, sevgi, öfke vb. tutku ve heyecanları inceleme konusu yapar. Böyle bir analiz retorik teorisinin bileşeni olmak zorundadır; çünkü duygulanımlar, "insanları yargılarını ... etkileyecek ölçüde değiştirirler" (*Ret.*,1378a 20). Aristoteles'in duygulanımları retorik ikna araçları arasına yerleştirilmesi ve inceleme konusu yapması ilk bakışta hocası Platon'un *Phaidros*'ta yaptığı dönüşümü dikkate aldığını gösterir; ama *Retorik*'teki analize baktığımızda, Aristoteles'in *pathos* kanıtlarını Platon'dan tamamen farklı bir şekilde tasarladığını görürüz. *Phaidros*'da Platon, yukarıda değindiğimiz gibi, *pathos* yoluyla iknayı, filozofun veya diyalektikçi-retorikçinin, mutlak hakikati sıradan insanlara empoze etmek için kullanacağı bir araç olarak tasarlar. Bu düşünce, bilgi ile kanı, filozof ile halk veya *Devlet*'de tesis edildiği biçimiyle akla sahip yönetici sınıf ile tutkulara sahip yönetilen sınıf arasındaki Platoncu hiyerarşide temelini bulur (*Devl.* 415 a-d, 497 b-c). Oysa Aristoteles, *Ruh Üzerine*'de, insanı bitkisel, hayvani ve akılsal ruhtan oluşma bir bütünlük olarak alır ve bu parçalardan her birinin diğerini hiyerarşik olarak içerdiğini iddia eder (*Ruh Ü.*, 415a 1- 415b 10; krş. *N. Etik*, 1102b-1103a). Açıktır ki, bu tür bir insan tasarımı, insan akılsal ve duysal-duygusal kısımlardan oluşma bir bütünlük olarak ele alınır. İşte

<sup>10</sup> T. Enberg-Pedersen, "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric?", *Essays On Aristotle's Rhetoric*, Editör: Amélie O. Rorty, Berkeley 1984, s. 136.

retorikteki duygulanımlar analizinin zemininde de bu felsefi antropoloji yer alır. Nitekim burada Aristoteles, Platoncu anlamda bir sınıf hiyerarşisine başvurmadan genel olarak insanda duygulanımların akıl ile olan bağlantısını analiz edip tanımlamaya çalışır.

Aristoteles duygulanımları üç bakımdan analiz eder: Belli bir duygulanım içinde bulunan kişinin durumu, söz konusu duygulanımın kendisine yöneldiği nesne ve nihayet duygulanımın nedenleri (*Ret.*, 1378a 20-25). Duygulanımların nesnesinden ve nedenlerinden bahsetmek, onların rasyonalitesinden söz etmek demektir. Fortenbaugh'un dikkat çektiği gibi, Aristoteles, duygulanımları "zihinsel tepkiler" olarak görür ve böylece onlara "düşünme ögesini" dahil eder<sup>11</sup>. Aristoteles'in analizinde, örneğin, bir başkasına karşı öfke duyan birisi, söz konusu kişi tarafından aşağılandığını veya önemsenmediğini *düşünür*. Bu noktada esas araştırılması gereken, öfkenin nedenleri, yani kişinin duyduğu öfkede haklı olup olmadığı veya kişinin aşağılandığına dair fikrinin gerçek bir dayanağı olup olmadığıdır. Wörner'in belirttiği gibi, bir duygulanımın haklı bir sebebi olup olmadığını belirleyen şey ise rasyonalite alanında yatar<sup>12</sup>.

Duygulanımların zihinsel süreçler olduğunu göstermekle Aristoteles'in esas hedefi, günlük retorikte ve sofistlerin eristik akıl yürütmelerinde sıkça kullanılan *pathos* kanıtlarını akıl yürütmenin genel kurallarına tabi kılmaktır. Bu yolla Aristoteles, retorikçiye, rasyonel akıl yürütmeleri, yani örtük tasımları kullanarak da insanlarda duygusal tepkiler uyandırabileceğini; başka bir deyişle duygulanımları rasyonel olarak işleme ilkesiyle de insanların düşüncelerini ve kanılarını değiştirebileceğini göstermeyi hedefler. Bu, aynı zamanda tutku ve eğilimlerin aşırılığını akıl düzleminde dengelemek ve retorikçiyi uzlaşmacı bir pozisyona sevk etmek demektir. Bu noktada tutkuları rasyonel olarak işleme ilkesine karakter kanıtları da eklenir. Adalet, doğruya ve iyiye gönderme yapmayı gerektiren karakter kanıtları, retorikçinin uzlaştırmacı pozisyonunu besleyen en önemli ikna aracıdır. Eğer bir retorikçi, örneğin öfke duygusunu kullanarak öfkeye eşlik eden intikam duygusunu işliyorsa, yani dinleyicisini öç almaya sevk ediyorsa, bu durum

<sup>11</sup> William W. Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden 2006, s. 30-31.

<sup>12</sup> Markus H. Wörner, "Pathos als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles", *Pathos, Affekt, Gefühl*, Editör: Ingrid Craemer-Ruegenberg, Freiburg 1981, s. 69-70

retoriğin uzlaşma sağlamasını değil, çatışmayı körüklemesini ifade eder. Buna karşılık Aristoteles'in retorikçisi *pathos kanıtlarını*, öfke duygusunun nedenlerinden, öfkenin haklı veya haksız dayanaklarından hareketle, tarafları uzlaştıracak bir biçimde kullanılmalıdır. Üstelik o, bu kanıtlarını iyiye, soyluya ve erdeme göndermede bulunan, dolayısıyla aynı zamanda kendi karakterini ifşa eden, örtük tasarımlarla ifade etmelidir. Böylece Aristoteles *pathos* kanıtlarını sadece *logos* kanıtlarıyla değil, aynı zamanda *ethos* kanıtlarıyla sınırlandırır. Bu yolla Aristoteles, bir yandan tutkuların irrasyonel bir tarzda işlenmesine dayanan ve sözüün ikna gücünü "büyüye"<sup>13</sup> benzeten sofist retoriğin önünü kesmeye çalışır; diğer yandan retorikçiyi uzlaştırmacı bir pozisyona sevk ederek, *pathos* kanıtlarının kullanımına ilişkin Platon'ununkinden tamamen farklı bir tasarım geliştirir.

*Pathos* yoluyla iknaya getirilen bu sınırlandırma eğer retorikçinin uzlaştırmacı tutumunu besleyen bir şeyse, o zaman açıktır ki, Aristoteles'in retorikçisi, tutkuları rasyonel olarak işlerken, en başta değindiğimiz gibi, özel çıkarlar ile kamusal iyi arasındaki dengeyi de gözetmelidir. Bu noktada Aristoteles'in retoriğe getirdiği üçüncü sınırlandırmayı, yani retorikçileri ortak kanılar alanında tutma ilkesini incelemeye geçebiliriz.

### Ortak Kanılar

*Logos* kanıtlarını incelerken gördüğümüz gibi, Aristoteles, retorik konuşmaları ortak kanılara dayanan örtük tasarımlarla sınırlandırır. Bununla Aristoteles, aynı zamanda kamusal konuşmanın "uzun akıl yürütme zincirlerini takip edemeyen" (*Ret.*1357a 1) ortalama insana hitap ettiğine ve retorikçinin kullandığı kanıtların kamu tarafından anlaşılabilir olması gerektiğine işaret etmek ister. Diğer bir deyişle, retorikçi konuşmasında ortalama insanının iyi-kötü, haklı-haksız, soylu-çirkin, adaletli-adaletsiz gibi kavramlardan ne anladığını göz önüne almak zorundadır. O, ortak kanının nelerde uzlaştığını bilmek zorundadır. Aristoteles'in *ethos* kanıtını incelerken örtük bir biçimde ifade ettiği gibi, ortak kanı en azından formel düzeyde pratik bilgelik, erdem, iyi niyet, dürüstlük gibi temel iyiler veya *doğrular* üzerinde uzlaşır. Ama bu formel uzlaşım zorunlu

<sup>13</sup> Sofist Gorgias retorik iknayı şu şekilde tanımlar: "İkna gücü söze katılarak ruha dilediği şekli verir ... sözlerin ... inandırma gücü ruhu ... büyüler" (B17.11.12), Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, İstanbul 1984, s. 198.

ve otomatik olarak içeriksel açıdan uzlaşmayı beraberinde getirmez. Bu açıdan ortak kanı çatışmaya eğilimlidir. Bunun nedenlerini anlamak zor değildir: Birincisi ortak kanının oluşmasında belli ölçüde duygulanımlar rol oynar. İkincisi, *Nikomakhos'a Etik*'de vurgulandığı gibi, insanlar doğru olanı farklı şekillerde kavrarlar; marangozla geometrici dik açıdan aynı şeyi anlamaz (*N. Etik.*,1098ba 25-30).

Aslında ortak kanılara başvurmak Aristoteles'e özgü bir şey değildir; sofistlerden adli retorikçilere kadar bir çok retorikçinin ikna araçlarını kullanırken ortak kanıları işlediği bilinmektedir<sup>14</sup>. Ancak Aristoteles'in bu konudaki yeniliği ortak kanılar ile doğru (iyi ve soylu olan) arasında bir ilişki olduğunu iddia etmesidir. Bu bağlantıyı anlayabilmek için Aristoteles'in etik ve politikasına başvurmamız gerekmektedir; çünkü bildiğimiz gibi, Aristoteles, retoriği aynı zamanda etik ve politikanın bir dalı olarak görür.

Ancak bu noktada hemen belirtelim ki, retorik'in etik ve politikanın bir dalı olması veya ortak kanı ile doğru arasında bir ilişkinin bulunması, retorikçinin etik ve politika biliminde uzman olmasını gerektirmez. Aristoteles için, etik ve politika biliminin ilkelelerini ortaya çıkarmak retorikçilerin veya kamuya hitap eden konuşmacıların değil, uzmanların işidir (1359b 10-15). Ancak Aristoteles çoğunluğun kabul ettiği doğruların veya ortak kanıların da bilimsel bir araştırma nesnesi haline gelebileceğini kabul eder; bu nedenle Aristoteles'in etik ve politika uzmanı da ortak kanılardan işe başlar. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te mutluluk problemini tartışırken herkesin mutluluk konusunda farklı görüşleri olduğunu söyler ve bu farklı görüşlerin uzlaştığı noktalardan genel bir ilkeye, bir mutluluk tanımına ulaşmaya çalışır (*N. Etik.*,1099a-1102a ). *Politika*'ya baktığımızda ise Aristoteles, "bütün insanların iddialarında adalet (haklılık) payı olduğunu, fakat bununla herkesin mutlak hakları olduğunu iddia edemeyeceğini" (*Pol.*,1283a30/ III, 13) belirtir. Bu durumda esas problem şudur: "Çatışan haklılık iddialarının hepsi bir arada bulunduğu zaman" ne yapmamız veya "nasıl karar vermemiz" gerekir? (*Pol.*,1283b 5/ III, 13) Aristoteles'in *Politika*'daki çözümü ise basitçe şöyledir: Çatışma durumuna son verecek olan şey, en haklı olandır. Peki, Aristoteles en haklıdan

<sup>14</sup> Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz . Christopher Carey, "Rhetorical Means of Persuasion", *Essays On Aristotle's Rhetoric*, Editör: Amelié O. Rorty, Berkeley 1984, s. 399- 410.

acaba neyi anlar? Ona göre, “en haklı olan dürüst ve eşit olarak haklı olan”dır. Aristoteles’in kelimeleriyle söylersek bu nihai olarak, “devletin iyiliğine ve bütün yurttaşların ortak yararına” denk düşer (*Pol.*,1283b 40/ III, 13).

*Nikomakhos’a Etik ve Politika*’da yer alan bu görüşler de göstermektedir ki, Aristoteles, etik ve politika uzmanının kendi alanıyla ilgili ilkelere ulaşırken izlediği yöntemin benzerini retorikçilere de tavsiye eder görünmektedir. Buna göre retorikçi, eğer iknada uzun vadeli bir başarı elde etmek istiyorsa, ortak kanıları göz önüne almalı ve çatışan pozisyonları uzlaştırmalıdır. Ancak tekrar edelim bu benzerlik, Aristoteles’in tasarımında ne retorikğin bir bilim ne de retorikçinin bir uzman olmasını gerektirir. Retorikçi ortak kanılarda kalır; o bir etik ve politika uzmanı gibi ortak kanılardan genel ilkelere yükselemez. O halde Aristoteles, retorikçileri ve retorik kanıtları ortak kanıllarla sınırlandırarak hem retorikçinin kanıtını ortalama insan için anlaşılır kılmaya hem de retorikçileri olumsal alanda tutmaya çalışır.

Sonuç olarak hem teorik bir eser hem de pratik bir el kitabı olan *Retorik*, kamusal konuşmanın temel ilkelerini, araçlarını ve sınırlarını belirleyerek, retorikçilere (en genel anlamda vatandaşlara) ortak iyide uzlaşmanın yollarını gösterir. Konuşmayı politik yaşamın temel ögesi olarak alan Aristoteles, onu çatışmadan uzlaşmaya götüren bir *politik praxis* olarak tesis eder. Bu anlayışa göre, politik söylemi çatışmaları körüklemek için kullanmak veya onu tözsel bir aklın ilkelerini politik alanda tesis etmek için bir araca dönüştürmek politik yaşamın önündeki en büyük tehlikedir. Aristoteles’i konuşma hakkında bir kitap yazmaya sevk eden şey işte bu tehlikeyi ortadan kaldırmaktır. Eser, politik yargının ve politik akıl yürütmenin olumsal alandan, yani bizzat pratikten doğan ve insanların ortak iletişim eylemlerinde temellenen bir biçimini tesis etmeyi amaçlar. Bu bakımdan politika felsefesi tarihinde bir ilk olan Aristoteles, böyle bir politik yargı biçimini garanti altına almak için Yunan demokrasisini kurtarmak, bunun için de “konuşmaya” itibarını geri vermek gerektiğini görür. O halde *Retorik*’in en temel amacı, politik toplumu güçlendirmek ve politikaya kendi otonomisini kazandırabilmektir. Eseri bizim için bugün hala değerli ve incelenmeye layık kılan şey tam da budur.

**Abstract: Aristotle's Theory of Rhetoric: Defending Political Life**

This article aims to explore how Aristotle's theory of rhetoric transformed into a defense of political life. Our investigation seeks to show the cultural and intellectual conditions, which impelled Aristotle to establish a new theory of rhetoric and to analyze the main elements of Aristotle's theory. Aristotle sees the crisis of rhetoric in ancient Greece as a crisis of political life and seeks to establish the conditions of public speech and political communication via his theory of rhetoric. In this context, he imposes the certain restrictions on the means of rhetorical persuasion and thus he justifies the public speech as a political practice. Through those restrictions, Aristotle establishes a new form of political judgment and reasoning, which emerges from practical life and is guarantors of the autonomy of politics. In this regard, *Rhetoric* casts light upon one of main issues of contemporary political philosophy, the problem of autonomy of politics.

**Key Words:** Rhetoric, Rhetorical Persuasion, Deliberation, Public Speech, Communication, Enthymeme, Common Good.

**KAYNAKÇA**

ARISTOTELES, *The Complete Works of Aristotle*, Editör: Jonathan Barnes, vol.I-II, Princeton University Press, USA 1984.

-----, "Rhetorik", Çeviren: Ernst Grumach, *Aristoteles Werke*, Editör: Hellmut Flashar, Akademie Verlag, 4, Berlin 2003.

-----, *Retorik*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul 1995.

-----, *Politika*, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

-----, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffer Babür, Ayraç Yay., Ankara 1997.

-----, *Ruh Üzerine I-II*, Çeviren: Cemal Gürbüz, Ara Yay., İstanbul 1990.

-----, *Organon V: Topikler*, Çeviren: H. Ragıp Atademir, MEB, İstanbul 1989.

ARISTOPHANES, *Bulutlar*, Çeviren: Ali Süha Delilbaşı, Maarif Basımevi, İstanbul 1957.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007.

CAREY, Christopher, "Rhetorical Means of Persuasion", *Essays on Aristotle's Rhetoric*, Editör: Amélie O. Rorty, University of California Press., Berkeley 1984, s. 399-415.

CONSINGY, Scott, "Dialectical, Rhetorical, and Aristotelian Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric*, 22, 4, Pensilvanya 1989 s. 281-287.

STURMA, Dieter, "Universalism und Neoaristotelismus", *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Editör: Wolfgang Kersting, Velbrück W., Göttingen 200, s.257-282.

ENGBERG-PEDERSEN, T., "Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric", *Essays On Aristotle's Rhetoric*, Editörü: Rorty O. Amélie, University of California Press., Berkeley 1984, s.116-141.

KENNEDY, George A., *New History of Classical Rhetoric*, Princeton University Press, Princeton 1994.

KLASKO, George, "Persuasion and Moral Reform In Plato and Aristotle", *Revue Internationale de Philosophie*, 47, 184, Brüksel 1993, s. 31-49.

KRANZ, Walter, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren: Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.

NICHOLS, Mary P. , "Aristotle's Defense of Rhetoric", 49,3, *The Journal of Politics*, Cambridge 1987, s. 657-677.

PLATON, *Complete Works*, Editör: J. M. Cooper, Hackett, USA, 1997.

-----, *Phaidros*, Çeviren: Hamdi Akdemir, MEB, İstanbul, 1990.

-----, *Gorgias*, Çeviren: Melih Cevdet Anday, *Diyaloglar-I*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.47-138.

-----, *Devlet*, Çeviren: Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

RUDERMANN, Richard S., "Aristotle and the Recovery of Political Judgment", *The American Political Science Review*, 91, 2, USA 1997, s. 409-420.

YUNIS, Harvey "Plato's Rhetoric", *A Companion to Greek Rhetoric*, Editör: Ian Worthington, Blackwell, USA 2007, s.75-89

FORTENBAUGH, William W. *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Brill, Leiden 2006.

WALLACH, John R. "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, 20, 4, USA 1992, s. 613-641.

WÖRNER, H. Markus, "Pathos als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles", *Pathos, Affekt, Gefühl*, Editör: Ingrid Craemer-Ruegenberg, Alber, Freiburg 1981, s.53-78.