

## Retorik, Politik Ethos ve Metis

Yurdagül KILINÇ<sup>1</sup>

### Öz

Olgular kadar idealler de siyaset felsefesinin kapsamındadır. Reelpolitik teoriler, siyasi gerçekliği empirik değerlendirmeyele anlaşılır kılmaya çalışırken idealist teoriler, normatif değerlendirmeyi kullanır. Yaygın tutum, bu iki tavırdan birini diğerine dışlayıcı biçimde tercih etmektir. Başka bir deyimle, reelpolitik teoriler normatif değerlendirmeden, idealist teoriler ise empirik bakış açısının pozitivist sonuçlarından uzak kalmayı tercih eder. Teorilerdeki dışlayıcılığa alternatif olması bakımından bu iki kutbun arasında gidip gelebilecek, siyaset alanının akışkanlığı ve değişkenliğini göz önünde bulundurmakla birlikte bireyin karakterini ve eğilimini entelektüel erdemlerle destekleyecek bir “politik *ethos*” tartışmasını yürütmek makul bir arayıştır. Bu arayışın bir ürünü olan bu çalışma, iki sonucu hedeflemektedir. İlki, *metis*, epistemik erdemler ve epistemik kusurları retorikle ilişkilendirmenin politik epistemolojiye katkısını göstermek. İkincisi politik *ethosun*, değişen yönüyle siyaseti ve değişmeyen yönüyle bireysel karakter ve alışkanlıkları bir araya getirebildiğini göstermek. Böylece bu çalışma, retorikğin çağdaş siyaset felsefesi, müzakere ve argümantasyona dair olası katkısını tartışmaya açmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

retorik  
*metis*  
politik *ethos*  
politik epistemoloji  
epistemik kusurlar

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 05.07.2022

Kabul Tarihi: 10.10.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1141091

## Rhetoric, Political Ethos and Metis

### Abstract

Ideas as well as facts are covered in political philosophy. While real-politics make political reality intelligible with empirical evaluation, idealist theories use normative one. The common approach is preferring one of these attitudes to the other exclusively. That is, while real-politics prefer to stay away from normativity, idealist theories avoid from positivistic results. As an alternative, it is a reasonable approach to make a political *ethos* discussion that goes back and forth between these two poles, considering the fluidity and volatility of the political field, and support the individual's character and inclination with intellectual virtues. This study reaches two conclusions. First, associating *metis*, epistemic virtues and epistemic vices with rhetoric will contribute to political epistemology. Second, political ethos covers both politics with its changing aspect and individual character with its unchanging aspect and habits. Thus, this study reconsiders the possible contribution of rhetoric to contemporary political philosophy, deliberation and argumentation.

### Keywords

rhetoric  
*metis*  
political *ethos*  
political epistemology  
epistemic vices

### About Article

Received: 05.07.2022

Accepted: 10.10.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1141091

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Konya/Türkiye. yurdagulkilinc@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1597-062X

## Giriş

Reelpolitik teorilerin siyaset alanına yansımalarından biri devlet, sivil toplum ve birey arasındaki mesafenin artmasıdır. Özel hayatın kamusal hayattan daha değerli olduğu, apolitik olmanın çağdaş bir tutum olarak kabul edildiği ve bu şekilde yurttaşlık bilincinin ve gelişiminin sürece ve zamana bırakıldığı bir anlayış tarafından yönetiliyoruz (Arndt, 2019, s. 10). Birey ve topluluklar, kimlik ve kültür olarak homojenleşiyor ve beklentiler birbirine benzer hale geliyor. Süreç devam ederken siyasi aktörler zaman ilerledikçe daha pasifize oluyor. Böyle bir siyasi yaşamdan yerleşik algıları bozan bir eylem, kitleleri harekete geçiren bir kararlılık ve fırsatlar sunan bir oluşum biçiminin tezahür etmesini beklemek gerçekçi olabilir mi?

Hannah Arendt totaliter rejimleri “insanı gereksiz kıldıkları” için eleştirmişti (Arendt, 2014, s. 44). Siyasette bireyleri pasifize eden, susturan ve apolitik olmaya teşvik eden homojenleştirici anlayışlara da benzer bir eleştiri getirilebilir. Zira kendi özel alanına ve zaruri ihtiyaçlarına odaklanarak Michael Sandel’in deyimiyle “yükümsüz ben” haline gelenler, tarihsel ve sosyal bağlarından koparılmış bir şekilde gelip geçiciliğinin hükmü altındadır (Sandel, 2014, s. 120). Siyasi hayat tecrübesine yönelik duyarsızlık arttıkça yaşanmışlığın izleri, tarih ve ortaklıklar daha bulanık hale gelir. Böylece Zygmunt Bauman’ın dile getirdiği gibi politik hayat, hakkında konuşulmayan, tartışılmayan ve üstü kapalı bir şekilde kabul edilmiş varsayımlar üzerine inşa edilmek zorunda kalır (Bauman, 2000, s. 14). Ne aktörlerin ahlaki ve entelektüel nitelikleri ne de karar süreçlerinin unsurları, derinlemesine düşünülür ve müzakere edilir. Şimdilerde adalet, özgürlük ve yaşam standartları gibi konularda uzlaşmanın sağlanamaması böyle bir ilgisizliğin sonucudur.

Öte yandan idealist teorilerin de siyasete yansımalarını görmek zor değildir. Siyasetin bir iktidar mücadelesi oyunu olduğu gerekçesiyle ahlaki olanın dışında değerlendirilmesi, siyasete karşı yaygın bir kuşkuculuğun nedenidir. Bu kuşkuculuk, çoğu zaman sosyal medyadan ve güncel politik tartışmalardan örneklerle desteklenir (Arndt, 2019, s. 10). Hâlbuki çağdaş temsil ve müzakere kalıpları söz konusu olduğunda demokrasi, aktörler ve iletişim üzerine düşünmenin kaçınılmazlığı ortadadır. Söz gelimi bir ortamda birbirimizi yanlış anlayıp anlamadığımız veya hiçbir şekilde anlayamadığımız bir sorun olarak görülmeli midir? Yanıt evetse o halde aktörlerden başlayarak yanlış anlamaya neden olan konuşmanın biçimi, içeriği ve aktörlerin ahlaki ve epistemik nitelikleri gibi değişkenleri görebilmek gerekir. Bu bize iletişim ve müzakere ortamlarındaki dışlayıcı eğilimleri gidermek için bir alternatif sunabilir. Aslında bunun için felsefenin elinde klasik bir yöntem olan retorik sanatı

bulunmaktadır. Retoriğin çağdaş siyaset felsefesi tartışmaları perspektifinden yeniden gözden geçirilerek müzakere süreçlerine dâhil edilmesinin siyasal iletişim yollarına dair katkı sunup sunamayacağı ise tartışmaya değerdir. Eğer çağdaş retorik tartışmalarının böyle bir katkısından söz edilecekse siyasi problemleri daha girift hale getiren politik söylem, manipülasyon ve ahlaki olmayan tutumların kaynağında yer alan epistemik nedenleri de bize gösterebilmelidir. Böyle bir araştırmanın, *ethosun* epistemik erdemler ve epistemik kusurlar ile irtibatını takip ederek siyaset felsefesinde yeni bir alan olan politik epistemolojiye katkı sunabileceği kanaatindeyim. Bu noktada “politik *ethos*” kavramının iki açıdan işlevsel olabileceğini iddia edeceğim. Politik *ethos*, hatibin dile tam hâkimiyetini, etkileyici söz söyleme kabiliyetini, yaşam tecrübesi ve ahlaki karakterini sahip olmasını gerektirir. Ayrıca politik *ethos*, iknayı konuşmacıdan dinleyiciye yönelen tek taraflı bir aktarım süreci olarak görmez. İknanın gerçekleşebilmesi için dinleyicinin de belli karakter özelliklerine, epistemik seviyeye ve *ethosa* sahip olması gerekir. Böyle bir politik *ethos* tanımı, bireylerin gönüllü olarak toplumsal kural ve ilkelere göre davranmalarının sadece politik değil ahlaki ve epistemik yönünü de öne çıkaracaktır. Bu da bize kuralların bireyler tarafından kuşatıcı bir tutum, eğilim veya kabullenme duygusuyla sahiplenilmesinin gerekçelerini verecektir. Bu çalışmada ilk olarak politik *ethos*, retoriğin bir unsuru olan *ethos* ile ilişkilendirilecek, daha sonra politik *ethosun* çağdaş siyaset felsefesine katkısı tartışmaya açılacaktır. Politik *ethos*, politik aktörlerin sadece karakter ve ahlaki özelliklerini değil aynı zamanda epistemik erdem ve kusurlarını da dikkate aldığından son bölümde bir epistemik nitelik olarak *metisin ethosu* şekillendirmedeki rolüne değinilecektir.

### **Politik *Ethos***

Retorik literatüründe *ethosun* iki farklı tanımı öne çıkar. İkna yöntemlerinden biri olarak ele alınan *ethos*, kişinin geliştirdiği ve sergilediği karakter, ahlak, genel duruş veya tutumu olarak anlaşılır. Bu tanım, söylemin etkisini ve inandırıcılığını artırması bakımından sözü söyleyen tekil konuşmacının kendine has yönlerini öne çıkarır (Wrobel, 2015, s. 409). Konuşmacı karakter, ahlak, zekâ ve iyi niyet bakımından dinleyici tarafından olumlu karşılandığında inandırıcılığı da artar (Baba, 2018a, s. 101). Bir başka *ethos* tanımı ise konuşmacı yerine dinleyici grubunun varlığını ve bu dinleyicilerin karakterini merkeze alır. Böyle bir tanım dinleyicilerin, bilgiye yaklaşım tarzını ve alışkanlıklarını doğrudan ilgilendirir. Çünkü bir topluluk, ulus veya grubun ortak özellikleri, inanç ve geleneklerine referansta bulunur. Çağdaş dönem retorik tartışmalarında *ethosun* öznel arası bu ikinci tanımının ilkinde göre daha yaygın olduğu görülür (Nelson, 1990, s. 258). Ancak bu iki

tanımın da *ethos* kavramını tam olarak karşılamadığı iddia edilebilir ve bu itiraz bir yere kadar haklıdır. Çünkü *ethos* tanımları, bazen birbirinden farklılaşır ve bazen de birbirine karşıt görünür. Örneğin bir sofistin tanımladığı *ethos* kavramı ile bir rasyonalistin tanımladığı *ethos* birbirinden farklıdır. İnsanın doğuştan doğruyu ve yanlış kavrama yeteneğine sahip olduğunu kabul eden bir hatip ile insanın doğuştan getirdiği bir bilginin olmadığını düşünen hatibin, dinleyici ile olan ilişkisi ve epistemik açıdan dinleyiciye yaklaşımı farklı biçimde yapılandırılır. Konuşmacı sofist ise mesajını, kanıtlarını ve kendini duruma göre her seferinde yeniden uyarlamada bir sakınca görmeyecektir. Öte yandan hatip, doğuştan bilginin varlığına inanıyorsa o durumda uyarlama ve değişikliklerde daha sınırlı davranacaktır. Bağlama ve duruma göre söylemin metot ve mahiyetini değiştiren sofistin tavrı, durum ahlakı (*situation ethics*) ile karşılanabilir. Çünkü bu ahlak anlayışı, önceden belirlenmiş karar ve kuralları reddeder. Ahlaki ilkelerin mutlak kurallardan ziyade esnek yönergeleri izlemesi gerektiğini ve vaka bazında alınması gerektiğini savunur (Kamtekar, 2004, s. 458).

Durum ahlakı ile ilişkilendirilebilir bir retorik anlayış, Platon'un neden retoriğe mesafeli olduğunun da gerekçesini vermektedir. Bilindiği gibi Platon, dinleyiciyi yanıltmaya yönelik sofistik retoriğe karşıdır (Platon, 2016, s. 63-66). Hem konuşmacı hem de dinleyicilerin "iyi" hakkında bilgisiz oldukları sofistik tartışmada Platon, insanların kolayca görünüşlerin aldatıcılığına kandıklarını söyler (Bal, 2010, s. 184; Norris, 2017, s. 625). Platon'a göre hakikatin bilgisine uzak olan sofistler, bilgisiz kalabalığı kolayca yanlış inandırabilme kapasitesine sahiptir. İşte bu yüzden zanna dayanan sofistik retorik, Platon açısından bakıldığında rasyonel olmayan bir umutsuzluk politikasından başka bir şey değildir. *Gorgias*'da, Sokrates'in, retoriğin gerçek bir sanat (ya da *techne*) olmadığını, daha çok pratik yoluyla edinilen ve hakikatten çok "dalkavukluğu" hedefleyen bir hüner olduğunu savunması, Platon'un retoriğe karşı olduğu argümanını destekler (Schiappa, 2017, s. 39). Platon retorik karşıtlığını, bilgi ve hakikati korumak adına yapar (Bal, 2010, s. 184). Yine de Platon'da bu karşı duruşun biraz bulanık olduğunu kabul etmek gerekir. Zira Platon retoriği, sahte sanat (Platon, 2016, s. 68-69) olarak nitelendirirse de *Gorgias*'tan sonra kaleme aldığı *Phaedrus* diyalogunda diyalektik ile yakından alakalı, hakikatin bilgisine dayanan ve dinleyicinin ruh halini dikkate alan, felsefi olarak nitelendirebileceğimiz bir retorik anlayışın imkânından da bahsetmiştir (Platon, 2002, s. 75). "Monolojik retorik" olarak adlandırılan bu durumda konuşmacı gerçek iç görü ve gerçek bilgiye sahip olmalıdır. Nitekim filozof, şeyler hakkında gerçek bir iç görüye ve hakikatin bilgisine sahip olma ayrıcalığına sahiptir. İç görü ise felsefi tartışma, diyalog veya diyalektik içinde ve bunlar yoluyla kazanılabilir. Böyle bir diyalektik,

tek gerçek retoriktir (Ijsseling, 1976, s. 9). Bu tespit, bir yandan diyalektik dışındaki ikna yöntemlerine kapıyı kapatırken öte yandan *-Pheadrus*'taki tartışmada takip ettiğimiz üzere diyalektik yanında retorığın kaçınılmaz ve gerekli olduğu kabulüne götürür (Ramsey, 1999, s. 248). *Pheadrus* diyalogu “ak retorik” fikrini, retorığın kullanılma amacını dikkate alarak onaylar ya da reddeder. Nitekim bir tartışmanın amacı, sadece kazanan taraf olmak değil, hakikatin soruşturulması olmalıdır (Altınörs, 2011, s. 87). Bu yüzden iyi bir amaç için kullanıldığı sürece Platon retorığı tümüyle dışlamaz.

Platon ile karşılaştırıldığında Aristoteles'in retorığe yaklaşımı, daha soğukkanlı ve sistemattir. Aristoteles, Platon'a benzer şekilde sofistikt retorığe eleştirel yaklaşmış ancak retorikten faydalanmanın da yollarını aramıştır (Coşkun, 2014, s. 36). Bu sanatın diyalektiğin “eşdeşi” (*antistrophos*) veya “ikisinin aynı düzlemde” olduğunu, onu baltalamaktan ziyade tamamladığını savunmuştur (Altınörs, 2011, s. 89; Aristoteles, 1995, s. 19). Platon, kabul edilebilir retorığı, ebedi ve değişmeyen gerçeğin hizmetçisi olacak şekilde yükseltmeye çalışırken Aristoteles onu değişen insani ve toplumsal meseleler alanındaki argümanların keşfine hizmet etmek üzere gündelik hayatta yeniden düzenlemiştir. Aristoteles'in özellikle siyaset gibi karmaşa, belirsizlik ve zorluk koşullarında iyi ve açık bir şekilde ifade edilmiş sağlam argümanların iş göreceğini fark etmesi, retorığı felsefeye dâhil etmesinin asıl gerekçesidir (Finlayson, 2013, s. 246). Zira retorik, “mantık bilimi ile politikanın etik dalının bir bileşimidir ve kısmen diyalektiğe, kısmen de sofistikt usavurmaya benzer” (Aristoteles, 1995, s. 46). Bu yönüyle bir bilim dalı olan politikadan uzak olsa da retorik, dinleyiciyi iknaya yönelik bir yeti olması nedeniyle felsefi olarak üzerine düşünmeye ve tartışmaya değerdir (Aristoteles, 1995, s. 39; Bal, 2010, s. 185).

Aristotelesçi bağlamda retorığı “meşru” bir kıyas sanatı hale getiren, siyasi söylemin kesinlik bildirmemesidir. Bu yüzden retorik, analitik bilgi ya da mantıktaki kesin çıkarımlar yerine entimem (örtük tasım) ve örneklem (paradeigma) yoluyla ilerler. Aristoteles'in verdiği örnek, entimemin mesajı dinleyiciye daha ekonomik yoldan aktarmayı kolaylaştırdığını gösterir:

Örtük tasım [entimem], az sayıda, çoğunlukla da normal tasımı meydana getirenlerden daha az sayıda önermeden oluşmalıdır. Çünkü eğer bu önermelerden herhangi biri bilinen bir olguysa, adını anmaya bile gerek yoktur; işiten bunu kendisi ekleyebilir. Örneğin, ödülün bir taç olduğu bir yarışmada Dorieus'un galip olduğunu göstermek için, herkesin bildiği bir gerçek olan ‘Olimpiyat oyunlarında ödülün bir taç olduğu’ eklenmeksizin, ‘Çünkü o olimpiyat oyunlarını kazandı’ demek yeter (Aristoteles, 1995, s. 40).

Entimemin söylemi güçlendirmesi yönünden işlevi oldukça özgündür. Örneğin siyasi konuşmalarda öncülün birinin eksik söylenmesi konuşmayı daha etkili kılar. Dinleyici, boşlukları zihninde doldurduğu için konuşmacının argümanını kendisininmiş gibi daha fazla sahiplenir. İfadedeki eksik kısmı, dinleyici kendi istediği şekilde anlayabilir ve konuşma kesin, net ve sınırlı anlamından kurtulmuş olur (Durhan, 2018, s. 758). Konuşmacı açısından ise entimem hem sözü gerekenden fazla uzatmaktan korur hem de söylemdeki mesajın muhataba daha kolay ulaştırılmasını sağlar. Entimemin bu fonksiyonelliğini de kullanarak Aristoteles, daha önce siyasi platformlarda, mahkemelerde ya da törenlerde insanları yanıltmak, yanlış kararlar almalarına sevk etmek ve hakikati çarpıtmak maksadıyla kullanılan retorik bir kıyas sanatına dönüştürür (Baba, 2018b, s. 204). Böylece retorik, tasımlar yoluyla inandırıcılığı sağlayan bir akıl yürütme ve konuşma sanatı haline gelir (Durhan, 2018, s. 754). İbn Rüşd ise *Retorik* üzerine yazdığı şerhte, insanın iknaya olan yatkınlığını da ifade ederek entimemi şöyle tanımlar:

Herkesin ya da çoğunluğun yerleşik ilk görüşüne (bâdi'u'r ra'yi's-sâbık) göre sonuç veren bir kıyastır. Yerleşik ilk görüş, karşılaşır karşılaşmaz insanda kendisiyle ilgili baskın bir zannın olduğu ve derinlemesine bir araştırma yapmadan (yata'akkubu) dahi insanın nefis sükûnu bulduğu görüş (İbn Rüşd, 2015, s. 180).

Bir şeyin amacı, o şeyi aynı zamanda diğerlerinden ayıran bir özellik olduğundan retorik amacını belirlemek onu diğer alanlardan ayırmaya yardımcı olur. Retorikte amaç bilgiye ulaşmak değil, var olan bilgi ile dinleyiciyi ikna etmektir (Coşkun, 2014, s. 42). O yüzden entimem, form itibarıyla mantıksal iken, içerik itibarıyla ahlaki ve politiktir. Böyle bir yetinin siyaset alanında karşılığının olduğu açıktır. Bu yaklaşım, akıl yürütmenin ve ikna etme sanatının kamusal alanda nasıl çalıştığını analiz etmemize yardım eder. Görüldüğü üzere Platoncu düşünceye alternatif olması bakımından Aristoteles, bir “retorik sosyolojisinin” ana hatlarını vermektedir (Baumlin, 2007, s. 280). Nitekim Aristotelesçi anlamda insanın gelişimi (human flourishing), rasyonel argümanlar yoluyla başkalarını ikna etme ve ikna olma kapasitesini gerektirir (Aune, 2008, s. 410). Retorik sadece söz ve ikna değildir. Konuşmacı olarak hatip, dinleyici olarak muhatap ve içerik olarak mevzu, retorik unsurlarıdır (Baba, 2018a, s. 63-69). Retorik bir aktörü olan hatip kadar muhatap da, konuşmanın içeriği kadar dinleyicinin anladığı da ikna sürecini belirler. Bu bağlamda Aristoteles, üç ayrı inandırma ve ikna biçimi (*pisteis*) olan *ethos*, *logos* ve *pathos* ile ikna sanatının *techne* yönüne işaret eder (Duman, 2019, s. 20). Bu üçlü ayrıma uygun olarak üç konuşma biçimi vardır: politik (müzakereci), adli (forensic) ve törensel (epideiktik) (Aristoteles, 1995, s. 44-45). Siyasi

hatibin amacı, bir eylemin ya da kararın uygunluğuna dinleyicileri ikna etmek; mahkeme salonundaki hatibin amacı, bir eylemin adaletli olup olmadığını ortaya çıkarmak ve bir törendeki hatibin amacı, bir kimseyi övmek ya da tam tersi yermektir. Amaçlardaki bu farklılık, retoriği değersizleştirmez aksine siyaset gibi geleceğe yönelik, tikel ve müzakere gerektiren konuşmaları, içeriği açısından sağlam ve tutarlı, dinleyici açısından ise ikna edici kılar. Michael Leff, Aristotelesçi bu üçlü sınıflandırmanın sadece empirik olmadığını, aynı zamanda “farklı bağlamlardaki izleyiciler için mantıksal olarak uygun işlevleri oluşturduğunu ve retoriğin kendi etkinliğiyle bağlantılı normatif yükümlülük standartlarını ima ettiğini” ifade eder (Leff, 2002, s. 55). Leff’in bu tespiti, İbn Rüşd’ün bir sanat olarak retoriği tanımladığı şu cümlesiyle de uyumludur: “insanın tikel şeylerin her biri hakkında sanata göre bu şeylerde mümkün olan en tam şekilde ikna oluşturmasını sağlayan yol” (İbn Rüşd, 2015, s. 193).

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bu çalışmada bizi asıl ilgilendiren *ethos* ve daha özelde “politik ethos”tur. Retoriğin üç ikna yönteminden biri olan *ethos*, değişkenliğe ve bağlama değil karakterdeki tutarlılığa ve sürekliliğe göndermede bulunur. Retorun ahlaki bakımdan erdemi ve güvenilirliği, onun ikna kabiliyetini artırır (Baba, 2018, s. 207). Böyle bir tanımlı yapar yapmaz şu soruyu sormak gayet makul olacaktır: Siyaset alanının geçiciliği ve değişkenliği ile bireyin karakterindeki tutarlılık ve süreklilik, *ethos* bağlamında nasıl ilişkilendirilebilir?

Politik *ethos* kavramının işte bu noktada iki açıdan işlevsel olabileceği kanaatindeyim. Politik *ethos*, ilk olarak, hatibin dile tam hâkimiyetini, etkileyici söz söyleme kabiliyetini ve bunlara ek olarak hatibin mantıksal zorunluluğun ve bilimsel kanıtların ötesine geçen bir yaşam tecrübesi ve ahlaki karaktere sahip olmasını gerektirir. İkinci olarak politik *ethos*, iknayı konuşmacıdan dinleyiciye yönelen tek taraflı bir aktarım süreci olarak görmez. İknanın gerçekleşebilmesi için dinleyicinin de belli karakter özelliklerine, epistemik seviyeye ve *ethosa* sahip olması gerekir. Çünkü zannın dışlanamadığı siyasi söylemde eğer konuşmacı-dinleyici tüm tarafların *ethosu* ve ihtiyatlı bir akıl yürütme sanatı, bu söylemi desteklerse başarılı bir ikna süreci gerçekleşebilir.

*Politik ethosun* bir başka görünümü, bireylerin gönüllü olarak toplumsal kural ve ilkelere göre davranmalarında ve demokratik düzenin devamına destek olmalarında ortaya çıkar. Bilindiği üzere normlardan beklenen sonuçlar, bireyler tarafından bu normlar gerçekten benimsenmedikçe elde edilemez. Devletin meşruiyetine yönelik tartışmalara rağmen hala bu kurumların devam etmesini sağlayan esas unsur, sadece liderlerin yurttaşları ikna etmeleri değil bireylerin politik *ethosu* tarafından bu kurumların sahiplenilmesidir. Çünkü demokratik

bir toplum düzeni için normatif ilkeler gerekli olsa da bir sistem sadece ilkeler kümesine indirgenemez. Bu ilkelerin kuşatıcı bir tutum, eğilim veya kabullenme duygusuyla sahiplenilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, demokrasi normların baskın olduğu bir düzen olmasından dolayı değil bu normların bir politik *ethos* tarafından benimsenmesi nedeniyle ayakta kalabilmektedir.

Politik *ethos*, demokrasi deneyimini bizim için erişilebilir kılar; çünkü demokrasi, hükümetlerin seçilmesi ve devletlerin idaresi için basit bir kurallar dizisi olmaktan çok, karmaşık ve zengin bir yaşam tecrübesi ve deneyimidir. Kurumlar, kurallar ve prosedürler demokrasinin gövdesini oluşturur. Politik *ethos* ise bu gövdenin hareketini sağlayan dinamiktir. Bunu dil, karakter ve hakikat arasındaki uyumu kurarak gerçekleştirir. Böylece konuşmacı ile dinleyici arasında dil, argüman ve söz ağı yoluyla siyaset felsefesini ilgilendiren bir alan kurulur. Bu alan üç unsurdan oluşmaktadır: Dünya ve sözün muhteviyatı (mantıksal yön), konuşmacının politik *ethosu* (ahlaki ve epistemik yön) ve dinleyicinin politik *ethosu* (ahlaki, epistemik ve duygusal yön). Görüldüğü gibi politik *ethos*, ikna sürecinde sadece söz ve konuşmacıyı değil dinleyiciyi de asıl bir aktör olarak değerlendirir.

Dünya ve sözün muhteviyatı, konuşmanın mahiyetine ve logos yönünden mantıksal yapısına işaret eder. Konunun kompozisyonu, ifade ediliş şekli ve doğru bilgi içeriğine sahip olması ikna gücünü artırır. Konuşmacının doğru düşünmeye dayalı, tekil durum ve ihtiyaçların farkında olan erdemli karakteri, dinleyiciyi de doğru düşünmeye ve erdemli olmaya teşvik eden bir örnektir. Çünkü retorik bağlamında “keşfetmek ve doğrulamak karşılıklı (*reciprocal*) süreçlerdir” (Scott, 1976, s. 260). Konuşmacının politik *ethosu*, olumlu bir benlik imajı yansıttığı ölçüde dinleyicinin politik *ethosunu* şekillendirme gücüne sahip olacaktır. Konuşmacı ne kadar dinleyiciye gereksinim duyuyorsa aynı şekilde dinleyici de konuşmacıya gereksinim duyar. Nitekim Aristoteles de bu karşılıklı etkileşimi şöyle vurgular:

Özellikle politik söylevcilikte, ama aynı zamanda davalarda da, kendi karakterinin doğru olarak görünmesi ve dinleyicilerine karşı dürüst duygular taşıdığı düşünülmesi, bir hatibin yapacağı etkiye çok şey katar; bir de dinleyicilerinin kendilerinin de doğru bir düşünce tarzı içinde olması gerekir. Politik konuşmalarda hatibin karakterinin doğru olarak görünmesi, davalarda dinleyicilerin doğru bir düşünce tarzı içinde olması özellikle önemlidir (Aristoteles, 1995, s. 98).

Görüldüğü gibi Aristoteles, kamusal yaşam ve siyasetten kopuk bir *ethos* anlayışını değil konuşmacı ve dinleyici için karşılıklı bir süreç olarak tanımlanan geniş ve zengin politik bir *ethos* anlayışı sunar. Ancak Aristoteles, dinleyicinin doğru düşünmesinin önemini

özellikle yasal süreçler için vurgulamış görünüyor. Oysa politik konuşma dinleyicilerinin de söyleneni yorumlamak, hataların ve haksız yönlendirmelerin farkına varabilmek ve gerektiğinde konuşmacının kendini gözden geçirmesini sağlamak için doğru düşünme yeteneğine ve entelektüel erdemlere sahip olması beklenir. Politik *ethos*, konuşmacı ve dinleyicinin karşılıklı ve birlikte siyasi söylemi keşfetmesi, doğru olanı tasdiklemesi ve yanlış olanı terk etmesidir. Böylece yazılı yasaların ötesine geçen politik *ethos*, Aristoteles'in aşağıda tanımladığı haliyle hakkaniyeti de kapsar:

Hakkaniyet, insan doğasının zayıflığına karşı merhametli olmamızı; yasalardan çok onu yapmış olan insanları, o insanın ne söylediğinden çok neyi kastettiğini düşünmeyi; ve sanığın eylemleri üzerinde niyetleri kadar fazla durmamayı; ya da şu veya bu ayrıntı üzerinde olayın hikayesi kadar durmamayı; bir adamın şu anda ne olduğunu değil, her zaman ya da genellikle ne olduğunu sormayı emreder. Zararlardan çok yararları, verilen yararlardan çok elde edilen yararları anımsamayı; bize karşı kötü davranıldığı anda sabırlı olmayı; bir anlaşmazlığı güç yoluyla değil karşılıklı konuşmayı çözmeyi; dava açma yerine hakeme başvurmayı yeğlemeyi emreder –çünkü hakem bir davada hakkaniyetle hareket eder, yargıçsa, kesin yasayla; hakemlik, hakkaniyet için bütün gücü kullanma gibi açık bir amaçla icat edilmiştir (Aristoteles, 1995, s. 85).

Hakkaniyetle bütünlünen politik *ethos*, yerleşik kurumlar aracılığıyla üretilen kurallar, değerler ve kodlar dizisinin ötesinde siyasi ilkelerin oluşturulmasına ve takibine eşlik eden duyarlılıklar ve eğilimlerdir. Hatırlanacağı gibi *ethosa* verilen anlamlardan biri “alışılmış bir toplanma yeri” idi (Halloran, 1982, s. 60). Halka açık yerde bir araya gelen, konuşmacı ve dinleyici rollerine göre deneyimlerini ve fikirlerini paylaşan insanlar, karakter olarak adalet, cesaret, ölçülülük, ihtişam, cömertlik, yumuşaklık, sağduyu ve bilgelik gibi erdemlere sahip olmalıdır. Her ne kadar burada vurgu, bireye yönelik olsa da *ethosu* sadece kişiye özel bir nitelik olarak tanımlamak eksik olacaktır. Bunun yerine *ethosu* “bir toplanma yerinde” bulunan insanların etkileşimi, diyalogları ve etkileşimi olarak tanımlamak ve bunun politik, toplumsal ve kurumsal karşılığını görmek gerekir. Bu yönüyle *ethos*, hedefler, değerler, idealler gibi kolektif motivasyonlardan ve belirli sonuçları elde etmeyi sağlayan sistem ve süreçleri kapsar. Bir toplumun veya kurumun iyi bir politik *ethosa* sahip olduğunun göstergesi, hesap verebilirlik, temsiliyet, epistemik erdemlere uygunluk ve zorunlu faaliyetler konusundaki hassasiyetidir (Kidd, 2021, s. 351). Böylece *ethos*, hem içinde bulunduğu politik ve sosyal bağlamları yansıtır hem değerleri ve epistemik bağlamları değerlendirme fırsatı sunar (Butigan, 1998, s. 33). Anderson'un aşağıdaki sözleri de *ethosun* ne sadece normatif olana ne de sadece ampirik olana indirgenebilir olmadığını tasdikler:

*Ethos* tam olarak bir kuralın veya kodun açıklığına indirgenemeyeceği için kaygan kullanıma açıktır ve özellikle normların ve ilkelerin doğrudan kabulünden kaçınmaya çalışan ancak yine de pratik etiğe ve siyasete bağlılıklarını onaylamak isteyen teorisyenler için yararlı görünmektedir (Anderson, 2006, s. 137).

Bu haliyle politik *ethos*, klasik retorik normatif özlemleri ile modern liberal demokrasilerdeki kamusal yaşamın ampirik özellikleri arasındaki uçuruma ilişkin tutarlı bir açıklama sunabilir. Kabul etmek gerekir ki bireysel ve kurumsal politik *ethos*, zamanla değişebilir. Ara sıra anormallikler olabilir, bazen biriken bu anormallikler *ethos*u sistematik şekilde bozar (Kidd, 2021, s. 352). Politik *ethos*ta epistemik bozulma, bireylerin ve kurumların motivasyon, amaç ve değerlerini de yozlaştırır. Wolterstorff tarafından “düzenleyici epistemoloji” olarak adlandırılan yöntem, bu tür yozlaşmanın epistemik nedenlerine dikkat çekmektedir (Roberts ve Wood 2007, s. 20; Wolterstorff, 1996, s. xvi). Analitik epistemolojiden farklı olarak düzenleyici epistemoloji, inançlarımızın oluşma şekilleri, ikna olmamızın nedenleri ve bilgi edinmede eğilimlerimize odaklanır. Epistemik perspektif, bireyleri ve kurumları değerlendirirken epistemik erdemlerin yanı sıra epistemik kusurların da farkındalığını sağlar. Aslında epistemik erdem ve kusurların dâhil edildiği bir politik *ethos* araştırması, klasik *ethos* anlayışıyla çağdaş siyaset felsefesinin teorileri arasında bir köprü kurma kapasitesine sahiptir. Bunu yapabilmenin bir yolu, politik *ethos*u politik epistemoloji bağlamında tartışmaya açmaktır. Bu şekilde politik *ethos* ile epistemik olanı bir arada değerlendirmek ve ortaya çıkan politik çatışmalar ve anlaşmazlıkları ahlakın yanı sıra epistemik bir perspektiften değerlendirmek mümkün hale gelir. Ancak retorik ve retoriğe ilişkin unsurların, çağdaş dönemde de tümüyle sahiplenilmiş ve felsefi tartışmaya konu edilmiş olduğunu söylemek mümkün değildir. Bunun en iyi örneğini çağdaş müzakereci demokrasinin (*deliberative democracy*) bazı temsilcileri verir (Garsten, 2011, s.174). Antik dönemden çağdaş döneme kurmayı arzu ettiğimiz köprü için öncelikle çağdaş siyaset düşüncesinin ve müzakereci demokrasi teorisinin retoriğe dair bu bakış açısından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

### **Retorik ve Müzakereci Demokrasi**

Müzakereci demokrasi teorisinin çağdaş siyaset felsefesine katkısı, yurttaşların siyasi karar alma süreçlerine doğrudan iştirakinin ortak iyiyi (*common good*) artırıp artırmayacağını tartışmaya açmasıdır. Bireyci çağdaş yönetimlerin özgürlük, adalet ve yaşam standartları konusunda karşı karşıya kaldıkları sorunların katlanması ve bunların zamanla başka problemlerin kaynağına dönüşmesi, müzakereci demokrasiye yönelik ilgiyi artırmaktadır.

Ancak müzakere süreçlerinin nasıl yürütüleceği, hangi kuralların etkin olacağı ve ulaşılan sonuçların yeterliliği üzerinde tam bir uzlaşının olduğu söylenemez (Dryzek, 2010, s. 320). Bir kısım teorisyen Habermasçı rasyonel müzakereyi kapsamına alan bir yöntemi tercih ederken bir kısım da retorik ve iletişimsel müzakere yönteminden yanadır. Habermasçı müzakere süreci, belli mantıksal kurallar, argümanlar, bu argümanların gerekçelerini sunmak ve mantıksal ilişkilerini ortaya koymak şeklinde ilerler. Çünkü iletişimsel akıl, gerekçelendirmeye dayalı bir fikir birliği arayışıyla yönlendirilir (Habermas, 1988, s. 384). Açıktır ki kural ve ilkeler çerçevesinde ilerleyen böyle bir müzakere süreci, konuşmacının nitelikleri ve karakteri gibi değişken unsurları tarafsızlık gerekçesiyle göz ardı eder. Retorik ve *ethos*, eğer rasyonalite ile uyumlu ise müzakere sürecine dâhil edilir.

Müzakereci demokraside bu problemi gören ve alternatif olarak “iletişimsel demokrasi” den yana tavır alan Iris M. Young, retorik müzakere süreçlerine dâhil edilmesini ilk defa gündeme getirenlerden biridir (Young, 2000, s. 53). Young retorik politik iddiaların ve argümanların ifade edilme biçimleri olarak tanımlar. Bu yönüyle retorik, “konuşmacıları ve dinleyicileri birbirine göre konumlandırmak ve ilgili noktalara dikkat çekmek dâhil olmak üzere kapsayıcı ve ikna edici politik iletişime katkıda bulunan çeşitli işlevlere sahiptir” (Young, 2000, s. 53). Ona göre retorik, selamlaşma ve öyküleme gibi unsurları içermeyen müzakereci demokrasi teorileri, taraflara uzlaşma imkânı sunamaz. Hatta böyle bir müzakereye dâhil olan gruplar, uzlaşmada yaşanan başarısızlık sonrası beklenenin tam aksine müzakereden birbirinden uzaklaşmış ve daha da marjinalleşmiş şekilde ayrılırlar.

Habermas’ın kamusal alana ilişkin tarafsızlık idealini, aşırı rasyonalist ve homojenleştirmeye yönelik bulanlar arasında Young yalnız değildir (Cohen, 1999, s. 272). Benzer şekilde Dryzek, müzakereci demokraside Habermas ve Rawls’ın Kant sistemine dayanan tarafsızlık teorilerinin bu haliyle başarıya ulaşamayacaklarına inanır (Dryzek, 2010, s. 327). Retorik Dryzek’e göre farklı konumlarda bulunan aktörler, tartışma ortamları ve kurumlar arasında iletişim ve bağlantı kurmada anahtar rolü olabilir. Seyla Benhabib ise bu tartışmada Habermas’a yakın görünür ve retorik keyfiliğe götürebileceği endişesini dile getirir. Ona göre retorik insanları etkilemesi veya duygulandırması pozitif bir yönüdür. Ancak bunun bir de negatif tarafı vardır; çünkü retorik, eylemlerin gerekçelerini açıklamadığı için keyfiliğe yol açabilir. Bu yüzden Benhabib’e göre normatif bir ahlaki tarafsızlık ilkesi olmaksızın ortak iyiye ulaştıracak bir müzakere süreci yürütebilmek mümkün değildir (Benhabib, 1999, s. 125). Benhabib’in retorik ve keyfilik ilişkisine benzer bir yorum Noam

Chomsky'nin dil ve politika üzerine verdiği bir röportajında da görülür. Chomsky aşağıdaki ifadelerinde retorik yoluyla kurulacak yeni iktidar ve otoritelere karşı uyarıda bulunur:

Herhangi bir retorik teorim yok, ama aklımın bir köşesinde biri [bir başkasını] ikna etmeye çalışmamalı; bunun yerine, alanı elinizden geldiğince düzenlemeye çalışmalısınız, böylece diğer insanlar kendi entelektüel güçlerini kendileri için doğru ya da yanlış olduğunu düşündüklerini bulmak için kullanabilirler. [...] Kendi retorik faaliyetlerimi gözlemleyebildiğim ölçüde ki bu muhtemelen çok fazla değil, insanları kendi sonuçlarıma ulaştırma çabasından kaçınmaya çalışıyorum. [...] Uzak durulması gereken otoriter bir uygulama. Aynı şey öğretim için de geçerlidir. Bana öyle geliyor ki en iyi öğretmen, siz alanı hazırlarken öğrencilerin karmaşık materyaller arasında yollarını bulmalarına izin veren öğretmen olacaktır. [...] Bunun bir çeşit klasik versiyonu var - öğretmek bir kaba su dökmek değil, bir çiçeğin kendi yolunda büyümesine yardımcı olmaktır ve bence bu doğru. Bana öyle geliyor ki, mümkün olan en iyi şekilde yaklaşmamız gereken model bu. Bu yüzden en iyi retorüğün en az retorik olduğunu düşünüyorum (Chomsky, Olson ve Faigley, 1991, s. 5).

Çağdaş filozofların retorüğe karşı mesafeli duruşuna rağmen Herbert W. Simons, 1990 yılında yayınladığı “retorik dönüş”ün imkânını savunan *The Rhetorical Turn* kitabının editörlüğünü üstlenmiştir. Kitabın ilk sayfalarında Simons, Aydınlanma ve pozitivist bilimsel bilginin, kanı (doxa) üzerindeki zaferini ilan etmesinin günümüz bakış açısından değerlendirildiğinde vaktinden önce olduğunu iddia eder (Simons, 1990, s. 2). Simons'ın bilimlerin epistemolojik temelleri hakkındaki sorgulaması retorüğe yeniden kapı aralamaktadır: “Bilimin katı gerçeklerden ve soğuk mantıktan çok daha fazlasını içerdiği ve dahası, gerçek veya mantık olarak adlandırılan şeyin sembolik olarak (yani sosyal olarak) inşa edilmese de sembolik olarak dolayımlandığı şimdi her zamankinden daha açıktır” (Simons, 1990, s. 2).

Retorik üzerine bu tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla özellikle çağdaş temsil ve müzakere kalıpları söz konusu olduğunda demokrasi, aktörler ve iletişim üzerine düşünmek, retorüğün gerekliliğini ve hatta kaçınılmazlığını ortaya koymaktadır. Söz gelimi bir konuşma ortamında birbirimizi yanlış anlayıp anlamadığımız veya hiçbir şekilde anlayamadığımız bir sorun olarak görülüyorsa o halde formel kuralların ötesine geçerek aktörlerden kaynaklı diğer değişkenleri de görmek gerekir. İletişimi donuk ve canlı özelliklerinden soyutlayan formel mantıkçı anlayışın, müzakere sürecinin içeriğine yönelik sınırlamalarını da fark etmek elzemdir (Van Eemeren, 2017, s. 664). Böylece müzakere süreçlerindeki dışlayıcı eğilimleri gidermek için bir alternatif bulunabilir. Aynı zamanda iletişimsel olarak demokratik süreçlerin

saygı ve güven üretebileceği, yapısal ve kültürel farklılıklar arasında bir uzlaşımın mümkün olabileceği belli yollar da gösterilebilir (Young, 2000, s. 57).

Bununla birlikte retoriğe ilişkin kaygılar da görmezden gelinemez. Gerçekten de siyaset alanında retorik, özellikle liderlerin toplumları yönlendirmesi ya da manipülasyonu perspektifinden değerlendirildiğinde doğruluğun erişimine ilişkin endişeleri haklı olarak artırmaktadır. Böyle bir algıda retorik sadece konuşmanın ya da mesajın ikna etmek amacıyla kullanılan sözcükler, metaforlar veya paragrafların düzeni gibi konulara indirgenmesinin etkisi vardır (Pogoloff, 1992, s. 11). Hâlbuki klasik anlamında retorik, *ethos* ile ilişkisinde değerlendirildiğinde siyasi konuşmacının ahlaki açıdan tutarlı olmasını ve dinleyiciye güven verebilecek erdemlere sahip olmasını gerektirir. Mevcut indirgmeden uzaklaşabilmenin bir yolu, *ethos*, epistemik erdemler ve epistemik kusurlar arasındaki ilişkiyi yeniden analiz etmek ve değerlendirmek gibi görünmektedir. Bunun için devam eden bölümde epistemik kusurlar ve *metis* perspektifinden politik *ethos* yeniden ele alınacaktır.

### **Metis ve Epistemik Kusurlar**

Şayet *ethosun* temel amacı, konuşmacının söylediğinin doğruluğuna dinleyiciyi inandırmaksa bu durumda *ethosun* tanımı sadece ahlaki karakter ve alışkanlıkları içermez. Bunun yanı sıra *ethosun* entelektüel niteliklerle bağlantısını da görebilmek gerekir. Peki, bu tam olarak ne anlama geliyor? Hangi epistemik nitelikler, iknanın gücünü artırır ya da bazıları tarafından insanları kandırmanın bir yolu olduğu suçlamasına engel olur? Muhatabı yanıltma ve kandırmanın neden olduğu epistemik kusura dair kavramsal bir araştırmaya başladığımızda karşımıza çıkan kavramlardan ilki *metistir*. İkna yöntemlerine dair çalışmalarda *metis* kavramı ile sıkça karşılaştığımız söylenemez. Benzer şekilde *metis*in yer aldığı az sayıdaki çalışma da doğrudan ikna yöntemleri ile ilgili değildir. *Metisin* detaylı olarak ele alındığı tek kitap Marcel Detienne ve Jean Pierre Vernant'a aittir. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society* başlıklı eserin yazarları, *metis*in Yunan edebiyat ve mitolojisindeki izlerini takip ederek kavramsal ve "arkeolojik" araştırmasını yapar. Kitabın ilk sayfalarında verdikleri aşağıdaki tanım, konu ile ilgili çalışmaların çoğunda referans olarak kullanılmaktadır:

Mētis'in bir tür zekâ ve düşünce, bir bilme yolu olduğuna şüphe yoktur; yetenek, bilgelik, öngörü, ince zihin, aldatma, beceriklilik, uyanıklık, fırsatçılık, çeşitli beceriler ve yıllar boyunca edinilen deneyimi birleştiren karmaşık ama çok tutarlı bir zihinsel tutum ve entelektüel davranış bütünüdür imâ eder. Geçici, değişken, rahatsız edici ve belirsiz durumlara, kesin ölçüme, kesin hesaplamaya veya katı mantığa uygun olmayan durumlara uygulanır (Detienne ve Vernant, 1978, s. 3-4).

Detienne ve Vernant'ın entellektüel nitelikleri içeren geniş kapsamlı yukarıdaki tanımına rağmen metinlerde genelde *metis* “kurnazlık” (cunning) olarak çevrilmiştir. *Metise* bu tanımsal karşılığı vermenin iki mitolojik bağlamı vardır. İlk olarak, Hesiod'un *Theogony* eserinde *metis* kelimesiyle karşılaşıyoruz (Hesiod, 2016, s. 886). Hesiod, *metis*i Zeus'un eşinin ismi olarak zikreder. Adının geçtiği pasajda *Metis*, kurnazlığı ve bilgeliği sayesinde Titanlara karşı verilen güç bir savaşın kazanılmasında etkili bir rol üstlenir. Zeus, eşinin bu özelliğinin farkına vardığında ona hem saygı duyar hem de onu tehdit olarak görmeye başlar (Dolmage, 2009, s. 9). Savaşı *Metis* sayesinde kazansa da kendisine yönelik tehdidi ortadan kaldırmak isteyen Zeus, hamile *Metis*'i yutar (Hesiod, 2016, s. 886–91). Böylece *Metis*'de bedenleşmiş olan kıvrak zekâ, Zeus'a geçer (Hawhee, 2005, s. 46). Anlatının bu yönü, *metis*i retorik ile bir araya getiren az sayıdaki feminist makaleye de ilham kaynağı olmuştur. Jay Dolmage'ın (2009) yazarı olduğu “*Metis, Mêtis, Mestiza, Medusa: Rhetorical Bodies across Rhetorical Traditions*” başlıklı makale, retorik tarihinin “bedenleri” sessizleştirdiğini iddia eder ve bu iddiayı Zeus'un *Metis*'i yutarak ortadan kaldırma hareketiyle destekler. Dolmage'in feminist okuması, *metis*i, beden ve retorikle ilişkilendirirken Hawhee'nin şu tanımından ilham almaktadır: “düşünce sadece bedenin içinde değil, beden olarak gerçekleşir” (Hawhee, 2005, s. 58). Dolmage'in ana hedefi, antik dönemin bedeni arka plana atan epistemoloji görüşüne karşı çıkmak ve bedensel hareket ve değerler temelinde yeni bir retorik modele ulaşmaktır (Dolmage, 2009, s. 8). Bunun için Platon başta olmak üzere bedeni, zihne göre aşağı kabul eden ve epistemolojiden uzak tutan antik dönem felsefesi ile hesaplaşır. Devamında retorik ile beden arasında mitoloji üzerinden kurulan ilişkileri hatırlatarak “retoriğin bedeni geri alabileceğini” iddia eder (Dolmage, 2009, s. 4).

*Metis*'in ikinci mitolojik bağlamı, Odesa destanında Homerik kahraman Odysseus'un kendisini tanımladığı dokuzuncu kitapta yer alır (Homer, 1919, s. 303). Bu bölümde Odysseus kendisini pratik akıl yürütmeyi ustalıklı kullanan “*metis*” (μητις) ve “hiç kimse” (Οὐτις) olarak şu şekilde tanıtır:

Cyclops, bana ünlü adımı soruyorsun.

O zaman söylerim

Ama söz verdiğin gibi bana bir misafir hediyesi vermelisin.

Hiç Kimse benim adım.

Annem ve babam, diğer arkadaşlarımdan yaptığı gibi

Bana Hiç Kimse der (Dougherty, 2015, s. 121; Homer, 1919, s. 329).

Hatırlanacağı gibi Odysseus, zekâsını kullanarak gemisini tehlikelerden korumuş ve yolculuğu tamamlamayı başarmıştı. Bu serüvende Odysseus'un sadece kurnazlığını değil yeni durum ve değişimlere uyum sağlama, sonraki adımları tahmin etme ve kendi lehine çevirme yeteneğini de görürüz. Ancak pasaj bize Yunanca *metis* kelimesi hakkında yeni bir anlamı daha kazandırır. İki sözcüğün, “me” ve “tis”, birleşmesinden oluşan *metis*; hiç kimse, kimliği anlaşılması güç, öngörülemeyen ama becerikli ve zeki bir kişi anlamına gelir. Böylece Odysseus'un şahsında *metis*, klasik durağan ve değişmeyen kimlik anlayışından uzaklaşır. Çünkü Odysseus, kendisini sadece bir bedene ve kimliğe hapsolmuş olarak görmez (Hawhee, 2005, s. 46). Hiç kimse olmak ona farklı, değişken kimlikler kazandırır ve böylece muhataplarını kandırması kolaylaşır. Değişken veya belirsiz durumları, kendini göstermek için uygun bir zemin olarak kullanır. Öngörülebilir ve rutin değil karmaşık ve değişken ortamlar *metis* için en ideal olandır. Bu yönüyle *metis*, “hiçbir formülün uygulanamayacağı dehanın alanı ile alışkanlıkla öğrenilebilecek kodlanmış bilginin alanı arasındaki büyük boşlukta yer alır” (Scott, 1998, s. 474). Böyle bir tanım *metis*i, mantığa karşı konumlandırır. Bunun nedeni, *metis*in tikelliği ve yerelliğinden kaynaklanmaktadır (Scott, 1998, s. 476). Mantık evrensellik amacı taşıırken *metis* yerel ve tikele dair pratik bir zekâyâ işaret eder. Belki de mantık ile olan bu ayrışma, *metis*in hile ve kurnazlık gibi negatif anlamlar yüklenmesine ve filozofların bu kavrama karşı ilgisizliğine neden olmuş olabilir. Aslında hem Odysseus hem de Zeus'un eşi ile ilgili pasajlar, *metis*in pratik zekâ ve yeni koşullara adaptasyonundaki ustalık anlamını fazlaca vurgular. Buna rağmen neden *metis*in, hile ve kurnazlık anlamının ön plana çıkarıldığı sorusu haklı bir sorudur. Çağdaş feminist okuma bu soruya Zeus'un eşinin kadın olması şeklinde cevap verir. Buna göre önce kurnazlık ve aldatma niteliği, bir kadın olarak *Metis* ile eşleştirilmiş ve daha sonra erkek figür tarafından bedeni ortadan kaldırılmıştır (Dolmage, 2009, s. 5). Böylece pratik zekânın cisimleşmiş hali olan *Metis*, beden olarak olumsuzlaşmıştır. Feminist okumanın dışında yukarıdaki soruya verilebilecek diğer bir cevap ise entelektüel erdemler olan *phronesis* ve *techne* ile *metis* arasındaki bağlantıyı soruşturmadır. Aşağıda bu yolu takip edecek ve epistemik ayrımlardan hareketle *metis*in anlamını ve siyasette kullanım alanını araştırmaya devam edeceğiz.

*Phronesis*; pratik bilgelik, aklı başındalık, yargı ve sağduyu anlamına gelir ve ahlakın pratik yönüne vurgu yapar. *Phronesis*e sahip bir kimsenin özellikleri Aristoteles'in dilinden şöyle anlatılır:

Kimlere aklı başında [*phronimos*- φρόνιμος] dediğimize bakarak aklı başındalık konusunu ele alabiliriz. Öyle geliyor ki aklı başında kişinin işi, sağlıkla, güçle olanlar gibi ayrıntılarda değil,

bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. [...] Dolayısıyla genel anlamıyla kim iyi düşünürse o akli başında olsa gerek (Aristoteles, 1997, s. 117).

Aristoteles'in vurgusundan anlaşıldığı kadarıyla akli başındalık niteliğine sahip bir *phronimos*, entelektüel erdemler sayesinde sağduyu ve pratik bilgelikle hareket edebilen kişidir. Böyle kimselerin erdemleri farklı durum ve bağlamlara uyarlayabilme yetenekleri vardır. Erdem taşıyıcısı bu kişiler, erdemini pratiğe nasıl aktarıldığını gösterir ve böylece diğerlerinin erdemi pratikte gözleyebilmelerini sağlar. Yargıları bir alışkanlık, devamlılık veya sürekliliğe sahiptir. Bu tespit, *phronimos* olmanın tesadüfle ilgisizliğini ifade eder. Çünkü,

Bir *phronimos* (*phronesis* sahibi olan kişi), pratik sorunlarla ilgili en iyi yargıları oluşturan; hakkında kolayca hüküm verilemeyen ve mevcut ahlaki kurallar altına kolayca yerleştirilemeyen tikel-pratik görüngüleri, etik bir hakikate bağlamaya çalışan erdem sahibi kişidir. Bu bakımdan *phronesis* olumsal olan insani işler alanında hem dogmatizme batmadan hem de görecilik ve nihilizme sürüklenmeden, düşünme ve yargılama yeterliliğine sahip olmak demektir (Çörekçiöglü, 2015, s. 4).

Aristoteles sadece *Nikomakhos'a Etik*'te değil *Retorik*'te de *phronesis* yer verir ve *Retorik*'te *phronesis* ile *ethos* bağlantısını daha belirgin hale getirir (Aristoteles, 1995, s. 97-98). *Phronesis*, *ethos*a sahip konuşmacının özelliklerinden biridir. Muhataplarına kendisini *phronesis*e, erdeme ve iyi niyete sahip biri olarak sunabilen bir konuşmacının ikna gücü çok daha yüksektir. *Phronesis*in pratik ve tikelleri gözeten yönü sayesinde yargı, eyleme dönüşmüş olur (Çörekçiöglü, 2015, s. 8). Ancak *phronesis*i sadece konuşmacı değil dinleyicinin de bir özelliği olarak almak daha yerinde olacaktır. Dinleyicinin yargılama, karar verme ve dinlediklerini eyleme dönüştürmesinde *phronimos* olup olmadığı belirleyicidir (Beiner, 1983). Dinleyici ve konuşmacı her iki tarafın *phronimos* olması, siyasi karar alma süreçlerinde aktarımın ve diyalogun olumlu seyretmesini sağlar. Çünkü taraflar hem entelektüel olarak hem de ahlaki olarak olması gereken niteliklere sahiptir. Flyvbjerg (2001) *phronesis*i "etik açıdan pratik bir anlayış" ve "değerlerin analizi" olarak tanımladığında benzer bir kavrayışı ifade eder. Bu tanım *phronesis*i, iyi yaşama ulaşılmasında ve değerlerin eyleme yansımalarının takip edilmesinde etkili kılar (Gunder, 2011, s. 209).

*Phronesis*e verilen anlam ve pratik bilgeliliğe yapılan vurgu, ilk bakışta *metis* ile bazı ortaklıklara işaret etmektedir. Keskinlik, zekâ ve insanların yeni durumlara verdiği tepki bakımından *metis*, *phronesis*e benzer. Sağduyulu davranmak ile zekâ ve kurnazlık birbirinden uzak değildir. Zekâmızı kullandığımızda sağduyulu kararlar veririz ve buna uygun hareket

ederiz. Scott, *metis* tanımlarken dilin kullanımı ile bir analogi kurmaktadır. *Metisi* gramer kurallarını takip etmekten ziyade konuşmaya benzetir. Ona göre “Konuşma ne kadar gramerden türemişse *metis* de o kadar genel kurallardan türemiştir. Konuşma beşikten itibaren taklit, kullanım, deneme ve hatayla gelişir” (Scott, 1998, s. 478). Tıpkı dil gibi *metis* de pratik ile ilerler. Ancak Scott’un anladığı şekilde “hatalar yaparak gelişme” *metis*in kapsamındadır ve bu özelliği nedeniyle *metis*, *phronesis*ten ayırmak gerekir.

Oluş ve değişim alanını ilgilendiren *metis*, Platon’un bilgelik görüşüne ve hakikat alanına da yabancıdır (Detienne ve Vernant, 1991, s. 311). Bilindiği üzere Platon *Sofist* diyalogunda idealar âlemine yönelmiş filozofun bilgeliğinin karşısına sofistin bilgiye araçsal yaklaşımını konumlandırmıştı. Platon bu diyalogta sofistliği avcılık ve balıkçılığa benzeterek iddiasını güçlendirmişti: “Sofistlik mal kazanma sanatında, avda, canlı kara hayvanı, evcil hayvan, insan, tek insan avında, eğitim görünümü altında parayla yapılan takastan oluşan çıkarıcılık ve zengin ve asil çocuklarının peşinden koşmaktır” (Platon, 2015, s. 45). Sofistlik avcılık ise sofist de bu durumda bir avcıdır (Platon, 2015, s. 44) ve aynı zamanda sıkıştığında kaçmanın yollarını bilen bir kurnazdır (Platon, 2015, s. 75). Sofistin çıkarıcılığının, kurnazlığının ve avcılığının Platon’un hakikat dünyasında yeri yoktur. Bu yüzden kurnazlık, pratik ve kıvrak bir zekâ, el becerisi ve amaçlara ulaşmada başarı anlamına gelmesine rağmen muhtemelen *metis*, Platoncu sistemde uzak durulması gereken entelektüel bir kusur haline dönüşmüştür.

*Metis* ile ima edilen zekâ türünün entelektüel erdemlerin dışında bırakılması, ilk olarak retorikte yansımaları bulur. *Theogony*’de yer alan anlatının devamında Zeus’un *Metis*’i yuttuktan sonra onun kurnazlığından ve danışmanlığından zihninde bir ses olarak faydalanmaya devam ettiğine yer verilir. *Metis*, bedensel olarak ortadan kalksa da konuşmacı, dinleyici ilişkisini ve ikna eylemini devam ettirir. Çünkü Zeus’un zihnindedir ve onu yönlendirmeye devam eder. Bu yönlendirmenin antik dönem filozoflarını rahatsız eden bir yönü olsa gerek. Ancak doğrudan *metis*in entelektüel bir erdem olup olmadığına dair bir tartışma yürütmedikleri için bunu tam olarak tespit edebilmemiz mümkün görünmüyor (Detienne ve Vernant, 1991, s. 5). Sadece *metis* ile ilişkilendirilebilecek diğer entelektüel nitelikler hakkında söyledikleri üzerinden bir çıkarımda bulunabiliyoruz.

Her ne kadar ilk bakışta yakın anlamlar içerse de *phronesis metisten* çok epistemeye yakın görünür. Episteme ve *phronesis*in amacı, hakikate ulaşmaktır. *Phronesis*’in bu yönü onu *metisten* farklı kılar. Çünkü *metis*, amaçlardan diğer ikisine göre daha uzaktır ve bu yüzden seçim ve eylemlerde ahlakilik, zorunlu olarak öncelik değildir. Aristoteles’in

yukarıdaki tanımından hatırlanacağı üzere *phronimos*, herkes için ortak iyiyi arayan kişidir. Oysa *metis* sahibi kişi, eylemin gerektirdiği olaya ve ana odaklanır. Dolayısıyla tikele yönelir. Bir an önce eyleme geçerek problemi çözmeye çalışır. Bu durumda *metis*in ortak iyiyi öncelediğini söylemek mümkün olmayacaktır. *Phronesis* ile karşılaştırıldığında *metis*, yalnızca belirsizliğin değil, aynı zamanda adaletsizliğin, haksız güdülerin ve duyguların alanında işler. Bu tür durumlarda iki seçenekle karşı karşıya kalınır: ya akıllıca tepkiler vermek ya da ahlaki seçimlerde bulunmak (Kumar, 2021, s. 778).

*Techne* ise teknik beceriler anlamına gelir ve apaçık ilkeler ve mantıksal çıkarımlara dayanır. Kesin ve kapsamlı bir şekilde kurallar, ilkeler ve önermeler şeklinde ifade edilebilir. Düzenin bilgisini temsil eden *techne* evrenseldir. Bu yüzden bazen “uygulamalı episteme” kavramı ile karşılanır (Flyvbjerg, 2001, s. 111). *Techne*, tümdengelimden türer ve evrensel ilkeleri amaçlar. *Metis* yine evrensellik bakımından *techne*den ayrılır. *Metis* ne kadar bağlamsal ve özel ise *techne* o kadar evrenseldir. *Techne*nin evrenselliği, analitik olarak küçük, açık, mantıksal adımlar halinde organize edilmesinden, hem ayrıştırılabilir hem de doğrulanabilir olmasından kaynaklanır. Bu evrensellik, *techne* biçimindeki bilginin bir disiplin olarak öğretilebileceği anlamına gelir. *Techne* kuralları, pratik uygulamaları ve teorik bilgileri sağlar. Kişisel olmayan, genellikle nicel kesinlik, açıklama ve doğrulama ile ilgilidir. Hedefler ve hedeflere ulaşma sürecinde *techne* standart, değişmez ve ölçülebilir niteliktedir. Tam aksine *metis*, kişisel beceri ve pratik sonuçlarla ilgilidir (Scott, 1998, s. 320). *Metis* dinamik olduğu için sürekli değişen, doğal ve insani çevreye karşılık birçok maske ve metafora bürünür. Değişkenliği yüzünden *metis*in genel bir formülü yoktur ve her duruma farklı şekilde uygulanabilir. Özgünlüğü ve karmaşıklığı, *metis*in genel ve soyut bir formülasyonunu bulmayı engeller (de Certeau ve Rendall, 1988, s. 82). Bu yüzden rasyonel karar verme ilkelerini her zaman takip etmez. Öte yandan, *techne* yerleşik ve istikrarlı bilgidir. Parçalanabilen ve doğrulanabilen “küçük, açık, mantıklı adımlardır” (Scott, 1998, s. 320).

Görüldüğü gibi *metis* ve *techne* iki farklı bilgi biçimidir. Buna rağmen, birbirlerinden tamamen kopuk değildirler. Tironi, teknik olan ile politik olanın, episteme ile *metis*in, bilimsel olanla deneyimsel olanın çoğu zaman karmaşık bir bilgi dolaşımını ağı oluşturduğunu ifade eder (Tironi, 2015, s. 71). Örneğin politikacılar ve uzmanlar, vatandaşları ikna etmelerine yardımcı olan yerel bilgiye ve kurnazlığa sahiptirler. Çok daha iddialı bir düzlem olan savaş diplomasisi ve müzakereler, *metis* yüklü becerilerdir. Her iki örnekte de kişiler rakiplerinin davranışlarını kendi amaçları doğrultusunda şekillendirmeye çalışır (Scott, 1998,

s. 472). *Metisin* deneyselliği, politika gibi sürekli değişen beşeri ortamda geniş pratik yetenekleri ve kazanılan kavrayışı temsil eder. Yine de *metisin phronesis* belli açılardan uzak olduğu, kurnaz zekânın ancak daha sistematik ve epistemik hale getirilmesi halinde politik *ethos* ile ilişkilendirilebilir olduğu not edilmelidir.

Retoriğin dinleyici yönünden bilgi ile ilişkisini, bireylerin duyduklarını test etme eğiliminden kurabiliriz. Bir fikir, kapsamlı bir şekilde test edildikten sonra bilinen olarak kabul edilen şeyin bir parçası haline gelir. Elbette bu kabul, geçicidir ve değişime açıktır. Retorik etkileşimler arttıkça şu anda genel kabul gören düşünceler sorgulanabilir. Tıpkı *metisin* sürekli revize edilmeye açık olması gibi problemler değiştikçe çözümler de değişir (Li, 2005, s. 389). Ancak *metisi*, siyasi ve epistemik yozlaşmadan korumanın bir yolu olmalı. Siyasi ve epistemik yozlaşma, bir failin veya kurumun karakteri veya ahlakı, epistemik kusurların gelişimini ve uygulanmasını kolaylaştırma eğiliminde olan koşullar, olaylar veya süreçlerden zarar gördüğünde ortaya çıkar (Kidd, 2021, s. 352). Böyle bir durumda *metisin* de olumlu yönleri, bozulma veya yıkıma uğrar. Buradan hareketle *metisi* entelektüel bir kusur olarak sınıflamak isteyenler de olacaktır. Şu halde *metisi*, politik *ethos* ile ilişkilendirebilmek için entelektüel bir kusur sayılıp sayılmayacağını değerlendirmek gerekir.

Entelektüel kusur, son yıllarda bu konuda özgün çalışmalar yapan Quassim Cassam tarafından “sistematik olarak zararlı düşünme biçimleri, tutumlar veya karakter özellikleri” olarak tanımlanır (Cassam, 2019, s. viii). Cassam entelektüel kusurlar ile karakteri çoğu kez birbiriyle doğrudan ilgili şekilde ele alır. Ona göre bu kusurlar doğru bilginin elde edilmesini engeller ve sonuç itibarıyla politik alanda felaketlere yol açar (Cassam, 2019, s. viii). Erdem epistemolojisi teorisyenlerinden Linda Zagzebski entelektüel kusurları kibir, ihmal, tembellik, korkaklık, dikkatsizlik, katılık, önyargı, hüsnükuruntu, dar görüşlülük ve ayrıntılara karşı duyarsızlıkla örneklendirir (Zagzebski, 1996, s. 152). Bu kusurları burada detaylı olarak tanımlamamız mümkün olmasa da genel bir bakışla tüm bu kusurların ortak özelliğinin bilginin edinilmesini engelleyen zihinsel kısıtlıklar olduğunu görebiliriz. Oysa *metis*, bilginin edimini engelleyen zihinsel bir kısıtlamadan ziyade bilginin beceri ve pratikliğe dönüştürülmesini kolaylaştıran dinamik bir süreçtir. Böyle bir becerinin temelinde tikelin ve yerelin bilgisine sahip olan kişinin özgüveni ve kıvrak zekâsı vardır. *Metis*, somuttur ve bir bedende temsil olunur (Dolmage, 2009, s. 7). Benzer şekilde politik *ethos* da bir şahısta sergilenir. Entelektüel bir kabiliyet olarak *metisin* politik *ethos* ile birlikte düşünülmesi için bir engel var gibi görünmemektedir. *Phronesis* ve *techne* den ayrı bir özellik olarak *metis*, konuşmacının ikna kabiliyetini artıran entelektüel bir katkıdır. Politik *ethos*, *metisin* hile,

kandırma, aldatma gibi ahlaki olmayana doğru yönelimini engellerken *metis* de politik alanın değişen, tikel ve pratik yapısına daha kolay uyum sağlayan bir “retorik eyleme” dönüşecektir.

Retorik eylem, siyasette argüman oluşturmayı, devletin yönetimine aktif katılımı, gerektiğinde protesto etmeyi, kavramlar üzerinde tartışma ve uzlaşmayı içerir. Politik *ethos* ortak bir bilinç, epistemik ve ahlaki erdemler sahip olma şeklinde tanımlandığımızda *metis* ve onun retorik eyleme dönüşmesiyle doğrudan alakalı hale gelir. Retorik eylem ve politik *ethos*, bir topluluktaki bireylerin paylaşımları, ortaklıkları, idealleri ve eylemleri hakkında bir anlayıştır. Böyle bir anlayış, siyasal hayatta insanların yapıp etmelerini anlamada rehberlik edebilir (Arndt, 2019, s. 32). Bu da retorik etkileşimin yolunu açar ve birbirimizi atomik bireyler gibi susturmak ya da yok saymak yerine konuşmaya ve aktif dinlemeye daha yatkın hale geliriz.

### Sonuç

Çağdaş siyasetin pek çok problemi, ahlaki olduğu kadar epistemik karaktere de sahiptir. Müzakereci demokrasi gibi güncel teorilerin bazı savunucuları, retoriğe yer açmak istese de rasyonel akıl yürütmeden taviz vermemek adına *ethos* ve epistemik bağlantıları güçlü bir biçimde kuramadılar. Klasik teoriler ise siyaset alanının akışkanlığı ve değişkenliğini göz önünde bulunduracak; bireyin karakterini, farkındalık ve eğilimini entelektüel erdemlerle destekleyecek bir politik *ethos* tartışmasını yürütme konusunda yeterince istekli olmadılar. Bu açıdan çağdaş siyaset felsefesi perspektifinden retorik ve *ethos* yeniden ele almanın haklı gerekçeleri vardır. Bu çalışma bu haklı gerekçeleri ve sonuçlarını göstermeyi hedeflemiştir.

İlk olarak klasik *ethos* kavramı yerine yine bu kavramla ilişkisini vurgulayarak “politik *ethos*” kavramı tanımlanmaya çalıştık. Çünkü politik *ethos* dil, ahlaki karakter ve hakikat arasındaki uyumu kurarken epistemik yönü de ihmal etmez. Böylece konuşmacı ile dinleyici arasında dil, argüman ve söz ağı yoluyla siyaset felsefesini ilgilendiren bir alan açılma imkanı doğar. Bu alanın üç unsuru olan dünya ve sözün muhteviyatı, konuşmacının politik *ethos* ve dinleyicinin politik *ethos*, ikna sürecinde sadece söz ve konuşmacıyı değil dinleyiciyi de asıl bir aktör olarak kabul eder. Politik *ethos*, hakkaniyetle de bütünleşir ve yerleşik kurumlar aracılığıyla üretilen kurallar, değerler ve kodlar dizisinin ötesinde siyasi ilkelerin oluşturulmasına ve takibine eşlik eden duyarlılıklar ve eğilimleri besler. Bu özellikleri politik *ethos*un, klasik retoriğin normatif özlemleri ile modern liberal demokrasilerdeki kamusal yaşamın ampirik özellikleri arasındaki uçurumu kapatmaya yönelik içeriğini gösterir.

İkincisi, politik aktörlerin ve kurumların karar alma süreçlerindeki bozulmalarının temelinde epistemik nedenlerin de olabileceğini ve bu bağlamda *ethos* ile epistemik erdemler ve kusurların daha yakından incelenmesi gerektiğini ifade ettik. Böyle bir inceleme için *metis* tercih ettik. Çünkü *metis*, pratik zekâ ve şartlara uyum sağlama özelliği olarak tanımlandığında politik *ethos* ile uyumlu hale getirilebilir. Bu şekilde *metis*, entelektüel bir kusur olmak yerine tikel olay ve ana odaklanarak pratik çözümler üreten bir nitelik vasfıyla politik *ethosun* epistemik yönünü destekleyebilir. Bu durumda *metis*in ortak iyiyi öncelediğini söylemek mümkün olmasa da politika gibi belirsizliğin, adaletsizliğin, haksız güdü ve duyguların alanında faaliyet göstererek politik *ethosu* destekleyeceğini bekleyebiliriz.

### Kaynakça

- Altınörs, A. (2011). Platon ile Aristoteles'in retorik anlayışlarının karşılaştırılması. *Ekev Akademi Dergisi*, 15(49), 81-92.
- Anderson, A. (2006). *The way we argue now: A study in the cultures of theory*. New Jersey: Princeton University Press.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin kaynakları 3: Totalitarizm*. (İ. Serin, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orjinal çalışma basım tarihi 1948).
- Aristoteles. (1995). *Retorik*. (M.H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Nikomakhos'a etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Arndt, D. (2019). *Arendt on the political*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ataç, C. A. (2019). Truth, truth-telling and gender in politics: The "Hillary" experience. *European Journal of American Studies*, 14(2), 1-23.
- Aune, J. A. (2008). Modernity as a rhetorical problem: Phronēsis, forms, and forums in norms of rhetorical culture. *Philosophy & Rhetoric*, 41(4), 402-420.
- Baba, C. (2018a). *Retoriğin ikna gücü*. Çizgi Kitabevi.
- Baba, C. (2018b). *Retorikte ethosun yeri*. *Felsefe Dünyası*, 67, 203-219.
- Bal, M. (2010). Aristoteles'e göre retorik. *Özne Kitap*, 11-12, 183-193.
- Bauman, Z. (2000). *Siyaset arayışı*. (T. Brikan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orjinal çalışma basım tarihi 1999).
- Baumlin, J. S. (2006). *Ēthos*. *Encyclopedia of rhetoric (e-reference edition)* içinde. <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780195125955.001.0001/acref-9780195125955>
- Beiner, R. (1983). *Political judgment*. New York: Routledge.
- Beiner, R. ve Nedelsky, J. (2001). Introduction. R. Beiner ve J. Nedelsky (Ed.) *Judgement, imagination and politics: Themes from Kant and Arendt* içinde (s. vii-xxvi). Oxford: Rawman & Littlefield.
- Benhabib, S. (1999). Müzakereci bir demokratik meşruiyet modeline doğru. *Demokrasi ve farklılık siyasal düzenin sınırlarının tartışmaya açılması* içinde (s. 101-139). (Z. Gürata ve C. Gürsel, Çev.). İstanbul: Dünya Kitaplığı. (Orjinal çalışma basım tarihi 1996).
- Butigan, V. (1998). The political *ethos* of the civil society. *Political Philosophy*, 41, 32-36.

- Cassam, Q. (2019). *Vices of the mind from the intellectual to the political*. Oxford: Oxford University Press.
- Chomsky, N., Olson, G. A. ve Faigley, L. (1991). Language, politics, and composition: A conversation with Noam Chomsky. *Journal of Advanced Composition*, 11(1), 1-35.
- Cohen, J. L. (1999). Eşitlik, farklılık ve kamusal temsil. *Demokrasi ve farklılık siyasal düzenin sınırlarının tartışmaya açılması içinde*. (s. 268-309), (Z. Gürata ve C. Gürsel, Çev.). İstanbul: Dünya Kitaplığı. (Orjinal çalışma basım tarihi 1996).
- Coşkun, A. (2014). *İbn Sina felsefesinde retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Çörekçioğlu, H. (2015). *Phronesis* ve düşünümsel yargı üzerine bir karşılaştırma. *FLSF*, 20, 1-16.
- de Certeau, M. ve Rendall, S. (1988). *The practice of everyday life*. Los Angeles: University of California Press.
- Detienne, M. ve Vernant, J. P. (1991). *Cunning intelligence in Greek culture and society*. (J. Lloyd, Çev.). Chicago: University of Chicago Press. (Orjinal çalışma basım tarihi 1996).
- Dolmage, J. (2009). *Metis, mêtis, mestiza, medusa: Rhetorical bodies across rhetorical traditions*. *Rhetoric Review*, 28(1), 1-28.
- Dougherty, C. (2015). Nobody's home: *Metis*, improvisation and the instability of return in Homer's *Odyssey*. *Ramus*, 44(1-2), 115-140.
- Dryzek, J.S. (2010). Rhetoric in democracy: a systemic appreciation. *Political Theory*, 38(3), 319- 339.
- Duman, M. A. (2019). *Retorikten belâgate mecâzdan metafora*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Durhan, G. (2018). Aristoteles retoriğinde kullanılan kanıtlamaların bilgi değeri. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8(2), 751-769.
- Finlayson, A. (2013). Ideology and political rhetoric. M. Freeden, L. T. Sargent ve M. Stears (Ed.), *The Oxford handbook of political ideologies* içinde (s.242-260). Oxford: Oxford University Press.
- Flyvbjerg, B. (2001). *Making social science matter: Why social inquiry fails and how it can succeed again*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Garsten, B. (2011). The rhetoric revival in political theory. *Annual Review of Political Science*, 14, 159-180.
- Habermas, J. (1988). On the distinction between poetic and communicative uses of language. M. Cook (Ed.), *On the pragmatics of communication* içinde (s. 384-398). Cambridge: MIT Press.
- Halloran, S. M. (1982). Aristotle's concept of *ethos*, or if not his somebody else's. *Rhetoric Review*, 1(1), 58-63.
- Hawhee, D. (2005). *Bodily arts*. Austin: University of Texas Press.
- Hesiod. (2006). *Theogony, works and days, testimonia*. (G. W. Most, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Homer. (1919). *The Odyssey*. (A. T. Murray, Çev.). Cambridge: Harvard University Press.
- Ijsseling, S. (1976). *Rhetoric and philosophy in conflict: A historical survey*. Netherlands: Martinus Nijhoff.
- İbn Rüşd (2015). Retorik üzerine küçük şerh. (A. Tekin, Çev.). *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2),179-193.
- Kamtekar, R. (2004). Situationism and virtue ethics on the content of our character. *Ethics*, 114(3), 458–491.
- Kidd, I. J. (2021). Epistemic corruption and political institutions. M. Hannon ve J. Ridder (Eds.), *Routledge handbook political epistemology* içinde (s. 301-311). London: Routledge.
- Kumar, A. (2021). Between *metis* and *techne*: Politics, possibilities, and limits of improvisation. *Social & Cultural Geography*, 22(6), 783-806.
- Leff, M. (2002). The relation between dialectic and rhetoric in a classical and a modern perspective. F. H. van Eemeren ve P. Houtlosser (Eds.), *Dialectic and rhetoric: the warp and woof of argumentation analysis* içinde (s. 53-64). Dordrecht: Kluwer.
- Li, T. M. (2005). Beyond “the State” and failed schemes. *American Anthropologist*, 107(3), 383-394.
- Nelson, J. S. (1990). Political foundations for the rhetoric of inquiry. H. W. Simons (Ed.), *The rhetorical turn: Invention and persuasion in the conduct of inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.

- Norris, A. (2017). Rhetoric and political theory. M. J. Macdonald (Ed.), *The Oxford handbook of rhetorical studies* içinde (s. 625-636). Oxford: Oxford University Press.
- Platon. (2002). *Phaedrus*. (R. Waterfield, Çev.). Oxford: Oxford University Press.
- Platon. (2015). *Sofist*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2016). *Gorgias*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Pogoloff, S. M. (1992). *Logos and sophia: The rhetorical situation of 1 Corinthians*. Atlanta: Scholars Press.
- Ramsey, E. (1999). A hybrid *techne* of the soul?: Thoughts on the relation between philosophy and rhetoric in Gorgias and Phaedrus. *Rhetoric Review*, 17, 247-63.
- Robert, C. R. ve Wood, W. J. (2007). *Intellectual virtues: An essay in regulative epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Sandel, M. (2014). *Liberalizm ve adaletin sınırları*. (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (Orjinal çalışma basım tarihi 1982).
- Schiappa, E. (2017). The development of Greek rhetoric. M. J. Macdonald (Ed.), *The Oxford handbook of rhetorical studies* içinde (s. 33-42). Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt, C. (1986). *Political romanticism*. (G. Oakes, Çev.). New York: Routledge. (Orjinal çalışma basım tarihi 1986).
- Schopenhauer, A. (2012). *Eristik diyalektik: haklı çıkma sanatı*. (Ü. Hınçal, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orjinal çalışma basım tarihi 1831).
- Scott, J. C. (2008). *Devlet gibi görmek: İnsanlık durumunu geliştirmeye yönelik projeler nasıl başarısız oldu?* (N. Erdoğan, Çev.). İstanbul: Versus Kitap. (Orjinal çalışma basım tarihi 1998).
- Scott, R. L. (1967). On viewing rhetoric as epistemic. *Central States Speech Journal*, 18(1), 9-17.
- Scott, R. L. (1976). On viewing rhetoric as epistemic: Ten years later. *Central States Speech Journal*, 27(4), 258-266.
- Simons, H. W. (Ed.). (1990). *The rhetorical turn: Invention and persuasion in the conduct of inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tironi, M. (2015). Modes of technification: Expertise, urban controversies and the radicalness of radical planning. *Planning Theory*, 14(1), 70-89.

Van Eemeren, F. H. (2017). Rhetoric and argumentation. M. J. Macdonald (Ed.) *The Oxford handbook of rhetorical studies* içinde (s. 661- 671). Oxford: Oxford University Press.

Wolterstorff, N. (1996). *John Locke and the ethics of belief*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wróbel, S. (2015). Logos, *ethos*, pathos: classical rhetoric revisited. *Polish Sociological Review*, 191, 401- 421.

Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. New York: Oxford University Press.