

SOKRATES VE KENTİN İSTİKRARI<sup>1</sup>

R. Levent AYSEVER\*

## ÖZET

Atinalılar kentin istikrarını kentin bütün sorunları hakkında herkesin özgürce fikrini söyleyebilmesinde ve kenti ilgilendiren meselelerin yurttaşlar topluluğunca tartışılarak bir karara bağlanması ilkesinde görmekteydi. Ama bu ilkeye karşı olan bir grup Atinalı iki kez yönetimi ele geçirip kente büyük acılar yaşattı. Bu iki krizi de savıp genel bir afa yeni bir başlangıç yapmaya çalışan Atinalılar, demokrasiyi darbeyle ortadan kaldırma hevesinin hala devam ettiğini anlayınca, kenti bu hareketin fikir babası olarak gördükleri Sokrates'ten kurtarırlarsa, kent için sürekli bir istikrarsızlık, bir şiddet ve çatışma unsuru olan bu hareketten de kurtarmış olacaklarını düşündüler. Atinalıların amacı belki Sokrates'i öldürmek değildi; Sokrates'in artık konuşmaması ya da Atina'yı terk etmesi onlar için kabul edilebilir bir şeydi. Ama o susmayı ya da Atina'yı terk etmeyi değil, ölmeyi seçti. Bu makalede, mahkemenin Sokrates için verdiği hüküm gibi bir hükmün, arkasından da Sokrates'inki gibi bu hükme uyma kararının bir kente istikrar getirmesinin, kentteki toplumsal ve siyasal çatışmalara son vermesinin mümkün olup olmadığı tartışılacak; bir kentte şiddet ve çatışmadan uzak istikrarlı bir toplumsal ve siyasal gerçeklik yaratmanın yolunun nereden geçtiği sorusuna bir yanıt verilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sokrates, Searle, Arendt, toplumsal gerçeklik, toplumsal istikrar.

SOCRATES AND STABILITY OF THE *POLIS*

## ABSTRACT

Athenians believed that their city could be achieved social and political stability if the citizens would freely express their opinions about all the city affairs, and every problems of the city would be solved by discussing in public sphere. But a group of Athenians against these principles seized power twice in the city and destabilized it. Got rid of them and wanted to a fresh start with a general amnesty after the second one, sawing that the enthusiasm for demolishing democracy with the coup still was vigorous, Athenians thought that these anti-democratic efforts which constantly led to instability, violence and conflicts in the city could be saved if they get rid of Sokrates they saw him as a mastermind of all the anti-democratic movements at Athens. They probably did not intend to kill Sokrates and maybe it was more acceptable for them that Sokrates no longer made philosophy or left Athens. But he choose not to stop philosophizing or not to leave the city, but to die. So, could it be that the court's decision for Sokrates and the subsequent preference of Sokrates to comply with it have brought stability to the city and put an end to the social and

<sup>1</sup> 24-25 Mayıs 2013 tarihleri arasında "Hakikat ve Demokrasi Geriliminde Kent" başlığıyla düzenlenmiş olan Antalya Felsefe Günleri'nde sunulan metnin gözden geçirilip geliştirilmiş halidir.

\* Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü, levent.aysever@deu.edu.tr

political conflicts in it? How is it possible to create a stable social and political order without violence and conflict in a city? This article is trying to answer these two questions.

**Key Words:** Socrates, Searle, Arendt, social reality, social stability.

### GİRİŞ: Kent ve Sokrates

Sokrates'in yaşadığı İÖ 5. yüzyılda Atina, kentin bütün sorunları hakkında herkesin özgürce fikirlerini söyleyebildiği, daha da önemlisi bunun yapılmasının özellikle istendiği bir yerdi. Ama yurttaşlarının düşüncelerini özgürce ifade etmesini, kent sorunlarının yurttaşlarca özgürce tartışılmasını, kenti ilgilendiren kararlara bütün yurttaşların katkıda bulunmasını her şeyin üstünde gören bu kent, yurttaşlarına tanıdığı bu hakkı sonuna kadar kullanan ünlü yurttaşı Sokrates'i doğal nedenlerle ölümün çok yakın olduğu bir yaş olan 70 yaşında, Diognes Laertios'un (2002) altı yüzyıl sonraki aktarımıyla "devletin tanrılarına inanmamak... ve başka birtakım yeni tanrılar getirmek... ayrıca gençlerin ahlakını bozmak" (s. 82 / II.40)<sup>2</sup> gibi en başından itibaren siyasi bir suçlama olarak görülen<sup>3</sup> bir dizi suçlama nedeniyle mahkum edip ölümle cezalandırdı.

Evet hep ileri sürüldüğü üzere, Atina ile Sokrates arasındaki çatışmanın gerçek nedeni mahkemede ona yapılan suçlamalar değil, onun Atina demokrasisine karşı İÖ 411 ve 404 yıllarında iki kez darbe yapıp kısa sürelerle yönetimi ele geçiren, İÖ 401 yılında bunu bir kez daha deneyen demokrasi karşıtlarının liderleriyle, özellikle de 411 darbesinin lideri Alkibiades'le ve İÖ 404-403'te üç ay Atina'yı yöneten Otuzlar Tiranlığı yönetiminin baş aktörlerinden Kritias'la olan dostluğu. Sokrates söz konusu kişilerin kendi öğrettiklerinden yanlış sonuçlar çıkardığını, kendisinin yapmaya çalıştığı şeyin sorular sorarak kentte yaşayanların hayatlarını sorgulamalarını sağlamak ve böylece iyi bir yaşam sürmelerine aracılık etmek olduğunu, dolayısıyla kendisinin aslında bu yaptığından dolayı ödüllendirilmesi gerektiğini söylüyordu. Ne var ki Atinalıların en

---

<sup>2</sup> Platon ve Ksenophon da Sokrates'e yöneltilen suçlamayı buna paralel biçimde yansıtır. Bkz Platon (2006a, s. 53/ 24B); Ksenophon (1996, s. 12 / I.1.1.)

<sup>3</sup> İÖ 389'da doğan ünlü Atinalı hatip Aiskhines, Sokrates'in ölümünden yalnızca yarım asır sonra, İÖ 345'teki bir söylevinde ("Against Timarchus"), Atinalıların Sokrates'i öldürme nedenlerinin dinsizlik ve gençleri baştan çıkarmak değil, siyasi olduğunu açıkça belirtir: "Ey Atinalılar, siz, sofist Sokrates'i demokrasiyi deviren Otuzlardan biri olan Kritias'a öğretmenlik yaptı diye öldürdünüz" (Aischines, 1919, ss. 138-39 / I.173).

azından bir kısmının gözünde, çarşı pazarda söyledikleriyle bu demokrasi düşmanlarına fikri zemin hazırlayan kişi Sokrates'ten başkası değildi.<sup>4</sup>

Sokrates'in önüne çıktığı ve yargıç makamında ad çekmek suretiyle belirlenmiş otuz yaş ve üzeri 500 (bir olasılıkla da 501) Atina yurttaşının bulunduğu halk mahkemesinde, yasalar gereği, üç davacının (Meletos, Anytos ve Lykon) suçlamalarını kanıtlamaya çalışmalarını, arkasından da Sokrates'in savunmasını yapmasını<sup>5</sup> takiben birbirini izleyen iki oylama

<sup>4</sup> Sokrates'in ölümüne mahkum edilme gerekçesinin, öğrencisi Platon'un diyalogları (*Meneksenos*, *Sokrates'in Savunması*, *Kriton* ve *Phaidon*) ile çağdaşı tarihçi Ksenophon'un metinlerinden (*Sokrates'in Savunması* ve *Anılar*'dan) yola çıkarak daha çok dinsizlik olduğunu savunanlar vardır. Söz gelişi James Colaiaco *Socrates Against Athens*'inde bu görüşü savunur (bkz Linder 2002) Ona göre, Platon *Savunma*'da Sokrates'in mahkemede söylediklerini bire bir yansıttığı söylenemez elbette; ama Sokrates'in mahkemede kendisini savunurken söylediklerinin ana iskeletini en iyi veren kaynağın da o olduğu inkar edilemez: çünkü, Platon *Savunma*'yı davadan yalnızca birkaç yıl sonra yazmıştır, dolayısıyla okuyucularının çoğunun davayla ilgili ilk elden bilgi sahibi olduğunu bilerek yazmış olması gerekir. Yazdıklarının gerçeği yansıtmadığının kolayca anlaşılacağı böyle bir durumda Platon'un Sokrates'in savunması ile davacıların suçlamalarının ana esaslarını yanlış yansıtmaması beklenemez. Colaiaco'ya göre, bu gerekçelerle, *Savunma*'nın davayı aslına uygun bir şekilde yansıttığına, dolayısıyla davada dinsizlik suçlamasının büyük bir ağırlığı olduğuna, Sokrates'in Otuzlar yönetimiyle ilişkisinin önemsenecek bir ağırlığı olmadığına inanmak gerekir. Ancak Colaiaco, Sokrates'in Otuzlar'dan Kritias'la ilişkisinin jürinin kararında etkili olmasının da muhtemel olduğunu da kabul eder.

Ancak daha yaygın ve daha güçlü bir görüş daha vardır. Söz gelişi I. F. Stone, bu ikinci görüşü savunduğu *The Trial of Socrates*'inde (bkz Linder 2002) mahkeme sürecinin gerçekten de Platon ve Ksenophon'un anlatılarında yansıtıldığı gibi olabileceğini, ama Atinalıların Sokrates'i mahkum edip ölümüne göndermelerinin gerçek nedenin onu, son on iki yılda Atina'da iki kez demokrasiyi rafa kaldırıp bir de kente ölüm ve sürgün acıları yaşatan demokrasi karşıtı hareketin fikir babası olarak görmeleri olduğunu ileri sürer. Çünkü hem İÖ 411 yılındaki darbenin lideri Alkibiades, hem de İÖ 404 yılında kente ilkinden çok çok daha büyük acılar getiren Otuzlar darbesinin baş figürü Kritias Sokrates'in eski öğrencileridir. Ancak, Otuzlar Tiranlığının ardından İÖ 403 yılında ilan edilen genel af, Sokrates'in söz konusu demokrasi karşıtı hareketlerin içerisinde yer aldığı yollu bir suçlamayı olanaksız kılıyordu. Aslında Platon'un *Savunma*'sında Sokrates'in Otuzlar döneminde kendisine verilen Salaminli Leon'u yargılanmak üzere Salamin'den getirme görevini reddettiğini belirtme gereği duyması, onun da, kendisine yöneltilen resmi suçlamaların gerisinde, demokrasi karşıtı hareketin içinde olan kişilerle yakın ilişkisinden duyulan rahatsızlık olduğuna inandığının işareti sayılabilir.

<sup>5</sup> Meletos, Anytos ve Lykon'un mahkemede yaptıkları konuşmaların günümüze ulaşan bir kaydı bulunmamaktadır; Sokrates'in mahkemede yaptığı savunmayı ise

yapıldı. Her yargıcın kendi kararını kendi başına verdiği oylamaların ilkinde yargıçlar Sokrates'in suçlu olup olmadığını oyladılar ve oylar sayıldığında suçlu bulanlarla suçsuz bulanların sayısının birbirine yakın olduğu görüldü: 280 yargıcın Sokrates'i suçlu bulmasına karşılık 220 yargıcın suçsuz bulduğu anlaşıldı.<sup>6</sup> Aslında yasalarda, yapılan suçlamayı düşüren kritik bir oran vardı: yasa suçlu bulan yargıçların sayısının beşte birin, yani Sokrates'in yargılandığı davada 100'ün altında olması halinde suçlamanın düşmesini ve suçlamayı yapanların mahkeme masraflarını karşılamasını emrediyordu. İşin ilginç yanı, Sokrates'in davasında onu suçlu bulanlarla suçsuz bulanlar arasındaki fark bu 100 kritik oy sayısının altında, yani 60'tı.

Bu 100 kritik oy sayısının epey altında bir oy farkıyla, ya da (kendisinin yaptığı hesapla söylemek gerekirse) aklanması için 500 (ya da 501) yargıçtan sadece 30'unun daha kendi lehine oy kullanmasının yeterli olacağı bir farkla bile olsa, mahkumiyet kararı çıkınca, Sokrates'e verilecek cezanın belirlendiği ikinci oylamaya geçildi. Yasalar, davacının istediği cezaya karşılık davalının da kendisi için bir ceza önermesini istiyordu. Sokrates, gerçekte yaptığı şeyin (Atinalıların iyi bir hayat yaşamalarını sağlamaya çalışmasının) karşılığının Olimpiyat oyunlarında zafer kazanmış atletler gibi ödüllendirilmek olduğu inancındaydı. Ama Meletos'un kendisi için istediği ölüm cezasına karşılık o da bir ceza önermek zorunda olduğu

---

Platon'un *Sokrates'in Savunması*'nda ve Ksenophon'un *Sokrates'in Savunması* ile *Sokrates'ten Anılar*'da bize yansıttı kadarıyla biliyoruz.

<sup>6</sup> Diogenes Laertios (2002) Sokrates'i suçlu bulanların sayısını 281 olarak veriyor (s. 83 / II.41). Platon'un *Savunma*'sında (2006a) ise Sokrates "oyların yalnızca 30 tanesi daha aklama yönünde olsaydı kurtulabilirdim" (s. 91 / 36a) der. Sayılarla ilgili bu iki farklı tanıklık arasındaki uyumsuzluk bir tartışma yaratmış durumdadır. Mahkemede yargıç makamında bulunanların sayısının 500 olduğunu kabul ederek Platon'un tanıklığına göre oyların 280'e 220 olduğu, Diogenes Laertios'un tanıklığına göreyse 281'e 219 olduğu da söylenebilir. İlk durumda ortaya eşitlik çıkar ki, bu durumda eşitliğin beraat getirdiği kuralının olması gerekir. İkinci durumdaysa *Savunma*'da sözü geçen 30 oyun Sokrates'in aklanmasını sağlaması mümkün olmayacaktır. Ancak Sokrates'in yargılandığı halk mahkemesindeki yargıç sayısının 501 olması ihtimali de bulunmaktadır (yargıç sayısının 201, 401, 1001 olduğu halk mahkemesi yargılamaları olduğu bilinmektedir, ama bunun ne zaman başladığı ve yargıç sayısını eşitlik durumu çıkmayacak şekilde belirlemenin genel bir uygulama olup olmadığı ise bilinmemektedir). Bu durumda oyların eşit çıkmasından kaçınıldığı, beraat için en az 251 oy gerektiği sonucu çıkar ki, 30 oy daha çıkarak 251 sayısına ulaşılacağı hesabı, ancak Sokrates'in beraatı için verilen oyların 221 olması durumunda doğru olabilirdi. Fakat bu kez de Sokrates'in mahkumiyeti yönünde verilen oyların sayısı 280 değil, 281 olmalı. Oyların sayısı konusundaki tartışmalar için bkz. Burnet (1979, ss. 230-31); Gören, (2006, s. 163).

için<sup>7</sup> Sokrates önce aslında kendi serveti<sup>8</sup> ölçüsünde yüklü sayılabilecek (ve 100 gümüş drahmiye karşılık gelen) bir gümüş minalık<sup>9</sup> bir para cezası önerdi. Sonra dostlarının ısrarıyla bunu, zamanın Atina'sı için küçük bir servet olan ve bir hesaba göre<sup>10</sup> o dönemde usta bir zanaatçının 3000 işgünü (hiç tatil yapmazsa sekiz yılı aşkın bir süre) çalışarak elde edebileceği bir gelire karşılık gelen<sup>11</sup> 30 gümüş minaya yükseltti.

Sokrates'in karşı ceza önerisinden sonra ikinci oylama yapıldı ve Diogenes Laertios'un sözleriyle "seksen oy daha ekleyerek onu ölümüne mahkûm ettiler" (s. 83 / II.42). Yani ilk oylamada Sokrates'in aklanması yönünde oy kullanan 80 yargıç, ikinci oylamada Sokrates'e ölüm cezası verilmesi yönünde oy kullandı ve para cezası yönünde verilen 140 oya karşılık ölüm cezası yönünde verilen 360<sup>12</sup> oyla Sokrates ölümüne mahkûm edildi.

Platon'un ve Ksenophon'un Sokrates'in savunmasını bize anlattıkları metinlerde, Sokrates yargıçlardan merhamet dileyen ya da onları ikna etmeye çalışan biri olarak değil, I. F. Stone'un benzetmesiyle<sup>13</sup> arenada boğayı kızdırmaya çalışan boğa güreşçisi gibi yargıçları kışkırtmaya çalışan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. O yargılama bitip verilen ölüm cezasının

---

<sup>7</sup> *Savunma*'da kendisi için önerebileceği ceza olarak hapis, sürgün, artık susup Atinalıları rahatsız etmeme ve para cezaları arasından bir seçim yapar. Ancak dönemin Atina'sında hapis uygulamasının bir ceza mı yoksa bir tedbir mi olduğu konusunda bir tartışma vardır. Burnet Atina'da hapis uygulamasının bir ceza değil verilen para cezaları ödenene kadar başvurulmuş bir tedbir olduğunu ileri sürer, ama Platon ve başka çağdaş yazarların metinlerinden yola çıkarak Atina'da Sokrates'in gibi devlete karşı işlenen suçlar söz konusu olduğunda verilebilecek cezalar arasında ölüm, sürgün, yurttaşlık haklarından men, mal varlığına el koyma, bedensel ceza ve para cezası dışında sürekli hapis cezasının olduğunu savunanlar vardır. Bkz Gören (2006, s. 166).

<sup>8</sup> Ksenophon'un *Oeconomicus*'ta (1997) belirttiğine göre, Sokrates'in bütün serveti, iyi bir müşteri bulunur da evi dahil her şeyi satılırsa 5 gümüş mina ederdi (s. 375, II.3)

<sup>9</sup> Diogenes Laertios (2002), "yargıçlar hangi cezaya çarptırılacağını ya da ne kadar para cezası ödeyeceğini görüşürlerken, yirmi beş drahmi ödemek istediğini söyledi. Eubulides ise yüz drahmiyi kabul ettiğini söylüyor" diyor (ss. 82-83 / II.41-42) ki, bu ikinci miktar da zaten 1 minaya karşılıktır.

<sup>10</sup> Bkz, Brickhouse ve Smith (2004, s. 167).

<sup>11</sup> 1 ve 30 minalık para cezalarının o günlerin Atina'sındaki satın alma gücü konusunda bkz Burnet (1979, ss. 240-41; s. 174); Gören (2006, s. 169).

<sup>12</sup> Diogenes Laertios'un hesabıyla 281+80=361.

<sup>13</sup> Aktaran, Linder (2002).

infazına kadar tutulduğu hapisshanedede de bu katı tutumunu sürdürdü: dostları onu hapisten kaçırıp Atina dışına çıkarmak için bütün hazırlıkları yapmıştı, ama o bunu da kabul etmedi; bir Atinalı olarak onun yasalarıyla yaptığı anlaşma gereği kendisine düşenin kentin yasalarına uymak olduğunu ileri sürdü ve kendisine verilen baldıran zehrini içerek öldü.

Atinalıların amacı belki Sokrates'i öldürmek değildi; kentte demokrasiyi darbeye ortadan kaldırma hevesini sonsuza kadar yok etmekte. Belki, bu fikrin fikir babası olarak gördükleri Sokrates'ten kenti kurtarırlarsa kent için sürekli bir istikrarsızlık, bir şiddet ve çatışma unsuru olan bir hareketten de kurtarmış ve böylece kente istikrar getirmiş olacaklarını düşünmekteydiler. Belki, Sokrates'in artık konuşmaması (yani felsefe yapmaktan vazgeçmesi), ya da Atina'yı terk etmesi Atinalılar için yeterliydi.<sup>14</sup> Ama o susmayı ya da Atina'yı terk etmeyi değil ölmeyi seçti. Peki, mahkemenin Sokrates için verdiği hüküm gibi bir hükmün ve Sokrates'inki gibi bir seçimin bir kente istikrar getirmesi, bir kentteki toplumsal ve siyasal çatışmalara son vermesi mümkün müdür? Değilse, bir

---

<sup>14</sup> Evet, Atina demokrasisi bütün yurttaşlarından kenti ilgilendiren konularda kendi fikirlerini söylemesini, kenti ilgilendiren her konunun yurttaşlar topluğunca tartışılmasını istiyordu, ama deyim yerindeyse bir kırmızı çizgisi de vardı: kentin kutsal saydığı tanrılar ve yasalar. On sekiz yaşına gelen her genç erkek, onlara bağlı kalacağına ve onlara karşı bir saldırı olduğunda tek başına ya da yoldaşlarıyla birlikte onları savunacağına bir törenle yemin etmek zorundaydı. İÖ 430'da çıkarılan ve çıkarılmasında büyük çabalar harcayan Diopethes'in ismiyle anılan meclis kararıyla da yasal koruma altına alınmaya çalışıldılar. Bu meclis kararı tanrılara inanmayan ya da gökte olup bitenlerle ilgili öğretiler ortaya atanlar hakkında dava açılmasını hükme bağlıyordu. Amaç kutsal sayılan şeyler hakkında kuşku yaratarak kentin istikrarının bozulmasını önlemektir.

Atina'da kentin kutsal saydığı şeylere saygısızlık yaparak kentin istikrarını bozmakla suçlanıp hakkında ölüm cezası istenen tek kişi Sokrates değildir. Ondan önce Anaksagoras, Protagoras ve Meloslu Diagoras hakkında aynı nedenle dava açılmış ve onlar da kendileri hakkında istenen ceza karşısında Atina'dan kaçmışlardı. Sokrates'in ardından da öğretileriyle kentin istikrarını bozdukları gerekçesiyle filozof ve şairler hakkında davalar açılmaya devam etti ve onlar da haklarında dava açılacağını öğrenince ya da açılınca dostları yardımıyla hemen Atina'yı terk ettiler. Bütün bunlara bakıp Atina demokrasisinin Sokrates'e yönelttiği suçlamayı kendi kutsal saydığı şeylere inanmayanlardan kenti temizlemek için hep kullandığını söylemek pek abartı olmaz. Fakat bunun Aristoteles'in ünlü öğrencisi Theophrastos gibi Atinalıların yoğun saygı ve sevgisi kazanmış olanlar için pek tutmamış olduğu anlaşılıyor. Laertios (2002, 224 / 5.37.3) Atinalıların ona çok büyük saygı duyduklarını ve bu yüzden onu dinsizlikle suçlayarak mahkeme veren Agonides'in az daha kendisinin mahkum olacağını yazıyor. Diopethes'in adıyla anılan meclis kararı ve onun kurbanları için bkz Beys (2006).

kentte şiddet ve çatışmadan uzak, istikrarlı bir toplumsal ve siyasal gerçeklik yaratmanın yolu nere(ler)den geçer?

Ben burada, John R. Searle'ün "toplum ontolojisi"nden ve Hannah Arendt'in "iktidar" kavramından yola çıkarak bu sorulara bir yanıt vermeye çalışacağım.

### **Kent ya da Toplumsal ve Siyasal Gerçeklik**

Sondan başlarsak, toplumsal ve siyasal gerçeklik ile dil arasındaki ilişki özellikle yirminci yüzyılın ortalarından itibaren felsefecilerin ana meselelerinden biri olmuştur. Bunlardan biri olan dil felsefecisi ve hocası John L. Austin'le birlikte söz edimleri kuramının yaratıcısı olan John R. Searle eski Yunandan günümüze dek toplum ve siyaset kuramcılarının, toplumsal ve siyasal gerçekliğin kurulmasında, yaratılmasında ve sürdürülmesinde dilin kurucu rolünü görememe gibi bir kusurları olduğunu söylüyor. Ona göre, evet, Aristoteles'ten Jean Jacques Rousseau ve Adam Smith'e, onlardan Max Weber, Georg Simmel, Emile Durkheim ve Alfred Schütz'a kadar birçok siyaset ve toplum kuramcısına toplumsal ve siyasal gerçekliğin yapısı konusunda ileri sürdükleri düşünceler için çok şey borçluyuz. Hatta ilk bakışta bütün bu insanların toplumsal ve siyasal gerçeklikle ilgili bize söylediklerine ilave edilecek çok az şey varmış gibi de gelebilir. Ama bütün bu düşünürler toplumsal ve siyasal gerçeklikten söz ederlerken dilden hiç bahsetmemekte, onun bu alandaki kurucu rolünü göz ardı etmektedirler. Searle için en şaşırtıcı olan şey, toplum sözleşmesi kuramcılarının bile bu yaklaşımı benimsemiş olmasıdır: kalkış noktaları önceden bir dile sahip olarak bir araya gelip oluşturacakları toplumun ilk harcı olarak bir toplum sözleşmesi yapan bir insan topluluğudur. Oysa Searle'e göre eğer o bir araya gelen insanlar arasında ortak bir dil varsa ve o ortak dile sahip olanlar o dili kullanarak birbirleriyle konuşuyorlarsa, zaten ortada bir toplum sözleşmesi var demektir; dolayısıyla da dili verili bir şey olarak alıp toplumu açıklamaya çalışmak arabayı atın önüne koşturmak başka bir şey değildir: kendisi de toplumsal bir kurum olan dil bütün diğer toplumsal kurumların varoluşunun önkoşuludur. Daha açık bir biçimde dile getirmek gerekirse, para, mülkiyet, hükümet, evlilik gibi toplumsal kurumlar dil olmadan var olamazlar. Searle'e göre, çağımızda dil problemine duyarlı Bourdieu, Habermas ve Foucault gibi toplum kuramcılarının geleneksel anlayışın bu eksiğini giderdikleri düşünülebilir, ama onlar da dili verili bir şey diye alarak işe başlamaktadırlar. Bourdieu, Foucault'yu izleyerek, ve çok da yerinde bir biçimde, bir toplumda ortak olan dilsel kategorizasyonları kontrolünde tutan kişilerin toplumda büyük bir iktidar gücüne sahip olduklarını ileri sürüyor; Habermas da toplumsal uyumun oluşturulmasında söz edimlerinin ve iletişimin önemini vurguluyor. Fakat bu üç düşünür de dilin özü itibarıyla *oluşturucu* olduğunu gözden kaçırıyorlar. Dil Bourdieu'nün belirttiği gibi yalnızca kategorizasyon işlevi görmüyor ve bu

yolla bize yalnızca bir iktidar sağlamıyor; dil Habermas'ın belirttiği gibi yalnızca rasyonel anlaşmalara ulaşma işlevi görmüyor. Dil çok daha esaslı ve temel bir işlev görüyor: toplumsal gerçekliği kuruyor ve sürdürülmesini sağlıyor.<sup>15</sup>

Bir benzetmeyle anlatmak gerekirse, Searle'e göre toplumsal ve siyasal gerçeklik, Tanrının "Olsun!" diyerek yarattığı ve varlığı Tanrının varlığına bağlı fizik gerçeklik misali, insanın "X, B bağlamında / K koşullarında Y sayılır!" ve/veya "X'in K koşullarında Y üzerinde A yapma erki olsun!" diyerek mevcut fizik gerçeklik üzerinde dille yarattığı ve varlığı dilin varlığına bağlı bir gerçekliktir. Toplumsal ve siyasal gerçekliği oluşturan her toplumsal ve siyasal kendilik, her toplumsal ve siyasal olgu, her toplumsal ve siyasal kurum, insan "Olsun!" dediği için vardır ve insan "Olsun!" demeye devam ettiği sürece de varlığını sürdürür. Bu para için de böyledir, mülkiyet için de böyledir, devlet için de böyledir, evlilik için de, yurttaşlık için de böyledir.

Searle toplumsal ve siyasal gerçekliği dört temel kavramla açıklıyor: kolektif yönelimsellik, fonksiyon yükleme, statü fonksiyonu ve oluşturucu kurallar. Kolektif yönelimsellelikle kastedilen birlikte iş yapma, belli bir amaç için birlikte hareket etme yeteneği; fonksiyon yüklemeyle kastedilen belli bir kolektif yönelimselliğin ürünü olarak birtakım fonksiyonların nesne ya da bireylere yüklenmesidir ve bu ikisi yalnızca insanda karşımıza çıkmazlar. Örneğin ırmaklarda barajlar oluşturarak yuvalarını inşa eden kunduzların birlikte hareket edip ağaçları ve ağaç dallarını barajları için kullanırken yaptıkları tam da budur. Statü fonksiyonu ile oluşturucu kurallara gelince, bu ikisi sadece insanların belli kolektif etkinliklerinde söz konusudur. Statü fonksiyonları, insanların ve/veya nesnelere, bizim o nesnelere ve/veya insanların o fonksiyona sahip olduklarını kolektif olarak onayladığımız andan itibaren ve bu kolektif onayımızı devam ettirdiğimiz sürece yerine getirebildikleri fonksiyonlardır. Söz gelişi devlet ya da belediye başkanlığı, cebimizdeki banknotlar, öğretmenliklerimiz, öğrenciliklerimiz hep birer statü fonksiyonudur. Oluşturucu kural ise, nesnelere insanlara böyle fonksiyonları yüklememizi mümkün kılan "X varlığı ya da nesnesi, K koşullarında (B bağlamında) Y statüsüne sahip sayılır" şeklindeki beyanlardır.<sup>16</sup>

Searle toplumsal ve siyasal gerçekliği açıklayabilmek için statü fonksiyonlarının insanlara ve/veya nesnelere hangi yolla yüklendiklerini ve yüklenen bu statü fonksiyonlarının sürekliliklerinin hangi yolla sağlandığını bilmek gerektiğini söyler. Statü fonksiyonları, her şeyden önce, gündelik

<sup>15</sup> Daha fazlası için bkz. Searle (2006, ss. 14-15); (2008, s. 444); (2010, s. 62).

<sup>16</sup> Daha fazlası için bkz. Searle (2012, ss. 28-29).



hayatta kullandığımız nesnelere gördükleri fonksiyonlardan çok farklı fonksiyonlardır. Gündelik hayatta kullandığımız bir bıçağın veya bir kalemin fonksiyonu ile fizik yapısı arasında çok sıkı bir ilişki vardır: bir bıçak ister ekmek kesmek isterse cinayet işlemek için kullanılabilir, onun yerine getirdiği kesme ve öldürme fonksiyonları bıçağın keskin bir fizik yapıya sahip olması sayesinde gerçekleşen fonksiyonlardır. Buna karşılık toplumsal ve siyasal hayatta bir kişinin yerine getirdiği belediye başkanlığı fonksiyonu gibi fonksiyonlar o kişinin fiziksel ya da biyolojik yapısı sayesinde yerine getirdiği bir fonksiyon değildir. Benzer bir şekilde, örneğin cebimizdeki banknotun bir banknot olarak kullanılmasını sağlayan şey, onun söz gelişi kağıt oluşu değildir. Cüzdanlarımızdaki banknotlarla kredi kartları, devlet ya da belediye başkanlığı gibi konular, yasama organları olan meclisler ve bu türden kendiliklerin hepsi yerine getirdikleri fonksiyonları, insanlar kolektif bir şekilde onlara bu fonksiyonları yükledikleri için yerine getirirler. Birtakım nesne ve/veya insanlara bu statü fonksiyonlarını yüklemenin yolu ise “X varlığı ya da nesnesi, B bağlamında (koşullarında) Y statüsüne sahip sayılır” şeklinde oluşturucu kuralları koymaktır. Searle, toplumsal kendilikler olarak statü fonksiyonları yaratma gücündeki bu oluşturucu kuralların “statü fonksiyonu beyanları” olduğunu belirtir ve onların statü fonksiyonlarından oluşan toplumsal ve siyasal bir gerçekliği nasıl yaratabildiğini Austin ile kendisinin imzasını taşıyan söz edimleri kuramıyla açıklar.<sup>17</sup>

Söz edimleri kuramına<sup>18</sup> göre bir dili konuşmak demek söz edimlerinde bulunmak demektir. Söz edimleri ise bizim çok büyük oranda ancak bir şey söylemek suretiyle yerine getirebildiğimiz edimlerdir. Bir kaç örnek vermek gerekirse, söz vermek, emir vermek, soru sormak, açıklamada bulunmak, teşekkür etmek, toplantı ertelemek ve bunlar gibi daha çok sayıdaki edimi, biz çok büyük ölçüde ancak dil ortamında gerçekleştirebiliriz. Başka bir ifadeyle, bir dili konuşurken kullandığımız her tümceyle böyle edimlerde bulunuruz. Searle, konuşurken dile getirdiğimiz tümcelerin dünyayla olan ilişkisini temele alarak, beş tür söz ediminde bulunduğumuzu belirtiyor. Birine bir şey anlatmak üzere ağızımızdan çıkan tümcelerin bazıları, kuramın terminolojisiyle söylemek gerekirse, kısaca “sözcelem”imizin bir kısmı, şeylerin dünyada nasıl bir durumda bulduklarını tasvir ederler (*represent*). Bunların en tipik örneği bildirimlerdir: ‘Bütün insanlar ölümlüdür’, ‘Kitap masanın üzerinde’, ‘Bugün saat 7:30’da uyandım’ sözcelemleriyle bir şeyin ya da bir şeylerin dünyada buldukları durumu tasvir ederiz. Elbette doğru ya da yanlış bir şekilde tasvir ediyor olabiliriz, ama her iki durumda da sözcelemlerimizle bizim dışımızda, bizden bağımsız bir gerçekliği tasvir ederiz. Dolayısıyla bu tür sözcelemlerde dünya sözcelemlerimizden önce gelir, bunun için de

<sup>17</sup> Daha fazlası için bkz. Searle (2012, s. 29).

<sup>18</sup> Kuramın ayrıntıları için bkz. Aysever (2000).

sözcelemelerimizi dünyaya (doğru ya da yanlış olarak) uygun kılmaya çalışırız. Sözcelemelerimizin bazıları da vardır ki, bunlarda dünyada mevcut bir durumun değil, gelecekte mevcut olacak bir durumun tasvirini yaparız. Dolayısıyla bu tür sözcelemelerimizde dünya bizim sözcelemelerimizden sonra gelir, bunun için de dünyayı sözcelemelerimize uygun kılmaya çalışırız. Bunların bazılarında dünyayı sözcelemelerimize uygun hale getirmeyi konuşan kişi olarak biz üstleniriz, bazılarında ise bunu dinleyen kişi olarak muhatabımızdan talep ederiz. Örneğin söz verirken dünyayı söylediğimiz söze uydurma (dünyada söylediğimiz söze uygun bir durum meydana getirme) görevini biz üstleniriz, emir verirken muhatabımıza veririz. Searle bu iki farklı “uydurma doğrultusu”ndan yola çıkarak burada sözünü ettiğimiz sözcelemlere, sırasıyla, “kesinleyiciler”, “yükleyiciler” ve “yönelticiler” adlarını veriyor. Ona göre, bu üç tür söz ediminden başka “dışavurucular” olarak adlandırdığı dördüncü bir söz edimi türü daha vardır ki, bu tür söz edimlerinde bulunurken kullandığımız sözcelemlerde, dünyada belli bir olgu ya da durumun mevcut olduğunu elde bir kabul ederek onunla ilgili duygu ve tutumlarımızı dışa vururuz. Örneğin, geç kaldığım için özür dilediğimde, bana yardımda bulunan birine teşekkür ettiğimde, bir yarışmada birinci olduğunuz için sizi tebrik ettiğimde, geç kaldığımı, bana yardımda bulunduğunuzu, bir yarışmada birinci olduğunuzu elde bir kabul edip bunlarla ilgili olarak içinde bulunduğum belli ruhsal durumları dışa vururum.

Searle bu dört tür söz ediminden başka, kendi toplum ontolojisinde anahtar bir rolü olan beşinci ve sonuncu bir söz edimi türü daha olduğunu belirtiyor ve bunlara da “beyanlar” diyor. Ona göre bu tür söz edimlerinde bulunurken kullandığımız sözcelemlerde bir olgu ya da durumu dünyada mevcut bir olgu ya da durum olarak tasvir ederiz ve bu tasvir yoluyla o olgu ya da durumu mevcut hale getiririz ve böylece dünyayı söze uydurmuş olur ama bunu o olgu ya durumu mevcut olarak tasvir etmek suretiyle yaptığımız için de aynı zamanda sözü de dünyaya uydurmuş oluruz. Searle bu tür söz edimleri içinde en bilinenlerin, bir olgu ya da durumun olmuş olduğunu söyleyerek o olgu ya da durumu yarattığımız sözcelemler anlamında “performatif” (edimsel) sözcelemler olduğunu belirtiyor. Söz gelişi “Söz veriyorum” ya da “Toplantı ertelenmiştir” dediğimizde yaptığımız şey tam da budur: söz verdiğimiz söylediğimiz anda söz vermiş oluruz, toplantıyı ertelediğimizi söylediğimiz anda toplantıyı ertelemiş oluruz. Benzer bir biçimde bir devlet yönetimi de “Savaş ilan edilmiştir” beyanında bulunduğu anda savaş ilan etmiş olur, nikah memuru “Sizi karı koca ilan ediyorum” beyanında bulunduğu anda evlilik bağı kurulmuş olur. Ona göre, bir olgu ya da durumu var diye tasvir etmek suretiyle, tasvir edilmiş olan o olgu ya da durumu var etme kudretine canlılar aleminde sadece insan sahiptir. Searle bir Statü Fonksiyonları dizgesi olarak gördüğü toplumsal ve siyasal gerçekliğe biz insanlar tarafından işte bu söz edimleri türüne giren Statü Fonksiyonu Beyanlarıyla varlık kazandırıldığı ve bu gerçekliğin söz konusu beyanların

yinelenmesi (başka bir deyişle onaylanması) suretiyle bu gerçekliğin varlığının sürmesinin sağlandığı görüşündedir.

Searle'e göre her Statü Fonksiyonu Beyanı beraberinde bir "deontoloji"yi, daha açık bir deyişle, bir kısmı yasalarda bir kısmı toplumun ortak hafızasında ifadesini bulan birtakım haklarla (yetkiler, imtiyazlar, vb.) birtakım görevleri (sorumluluklar, yükümlülükler vb.) beraberinde getirir. Söz gelişi evlilik, yetkili bir ağızdan çıkan 'Sizi karı-koca ilan ediyorum' beyanı doğan, başka bir yetkili ağızdan 'Boşanmalarına karar verildi' beyanı çıkmadıkça da devam eden belli birtakım haklarla görevlerden başka bir şey değildir. Bir toplumu bir arada tutan şey, Statü Fonksiyonu Beyanlarının ve dolayısıyla onların yarattıkları Statü Fonksiyonlarının beraberlerinde getirdikleri ve yasalar ve/veya gelenek tarafından güvence altına alınan bu haklar ve görevlerdir. Bunlar hüküm sürdükleri toplumda, o toplumda yaşayanlara kendi arzu ve isteklerinden bağımsız eylem gerekçeleri sağlarlar ve en tepede siyasal iktidar ilişkilerinin yer aldığı bir iktidar ilişkileri ağı yaratırlar. Searle siyasal iktidar ilişkilerinin, altında yer aldığı bütün diğer iktidar ilişkilerini yönetip düzenlediğini, başka bir deyişle siyasal iktidarın yukarıdan aşağı uygulandığını belirtir. Ama yukarıdan aşağıya uygulanan siyasal iktidar aşağıdan yukarı gelir, yani toplumdaki bireylerin kolektif onayını gerektirir. Bunun için de gerisinde böyle bir onayı yitiren siyasal iktidar altında yer alan Statü Fonksiyonu dizgelerini düzenleyip kontrol edemez hale gelir: hükmü altındaki toplumda yaşayanlara onların kendi arzu ve isteklerinden bağımsız eylem gerekçeleri sunamaz hale gelir.<sup>19</sup>

### **Kentin İstikrarı**

Peki, yukarıda Searle'ün kısa bir özetini verdiğim "toplum ontolojisi" insanın içinde yaşadığı toplumsal ve siyasal gerçeklik anlamında "kent" ve onun istikrarı hakkında neler söylüyor?

Kuram bize diyor ki, bir kent, o kentte yaşayanların özgür iradeleriyle onay verdikleri yazılı ve yazılı olmayan Statü Fonksiyonu Beyanlarıyla yaratılıp o kentte yaşayanlara yüklenen Statü Fonksiyonları ve aynı Statü Fonksiyonu Beyanları ile bu Statü Fonksiyonları arasında kurulmuş olan iktidar ilişkileri ağından başka bir şey değildir. Kurulan ve kuramın "deontoloji" dediği bu iktidar ilişkileri ağı, yazılı ve yazılı olmayan yasalarla o kentte yaşayanlara tanınmış birtakım haklar (yetkiler, imtiyazlar vb.) ve onlara verilmiş birtakım görevler (sorumluluklar, yükümlülükler vb.) olarak kendisini gösterir. Bir kentte yaşayanlardan beklenen, meşruiyetlerini kendilerinin Statü Fonksiyonları Beyanlarına vermiş ve vermekte oldukları onaydan alan bu haklar ve ödevleri kendi arzu ve isteklerinin üstünde eylem

<sup>19</sup> Daha fazlası için bkz. Searle (2010, ss. 164-71).

gereçekleri sayıp onlara göre eylemeleridir. İstikrarlı (kuram “sağlıklı” diyor) bir kent, yurttaşlarının, onayladıkları Statü Fonksiyonu Beyanlarıyla kendilerine tanınan haklar ile kendilerine verilen görevleri eylem gerekçeleri yaparak eylemlerde bulunduğu bir kenttir.

Peki, bir kente istikrar ne zaman bozulur? Kurama göre, söz konusu hakları ve ödevleri, yani “deontoloji”yi beraberinde getiren Statü Fonksiyonlarını yaratan Statü Fonksiyonu Beyanlarının gerisindeki kolektif onay sarsıldığında, dolayısıyla da söz konusu deontoloji, kentin yurttaşları nezdinde kendi arzu ve isteklerinin üstünde eylem gerekçeleri olarak tartışılabilir hale geldiğinde; başka bir deyişle, insanlar, artık şüphe duymaya başladıkları deontoloji yerine, başka Statü Fonksiyonu Beyanlarının yarattıkları başka Statü Fonksiyonları ve onların beraberinde getirdikleri başka bir deontoloji aramaya başladıklarında bozulur istikrar. Kuram bu kadarını açıkça söylemiyor ama, kentte yaşayan insanların kolektif onayını, bir deontolojinin meşruiyet kaynağı olarak görmesinden yola çıkarak, söz konusu kolektif onayın “nitelikli seviyede” olmaktan çıkıp “kritik seviye”ye düşmesinin kentin istikrarını bozacağını ilave edebiliriz. Aynı şekilde, insanların eylemlerinin gerekçeleri yaptıkları bir deontolojinin, aynı insanların ya da başka insanların “vicdanlarında yara açan” (başka bir deyişle eylem gerekçeleri yaptıkları deontolojiye başta verdikleri onayı sorgulamalarına neden olan) sonuçlar yaratmaya, kararlar üretip eylemlere yol açmaya başladığında da yaşanan kentin istikrarını bozacağını ekleyebiliriz.

Ayrıca şunu da ilave edebiliriz: kuram, belli bir tarihsel dönemde geçerli olan bir deontolojinin meşruiyetini o tarihsel dönemde o deontolojiyi eylemlerinin gerekçeleri yapanların o deontolojiyi yaratan Statü Fonksiyonu Beyanlarına o tarihsel dönemin başında verip o tarihsel dönem boyunca da vermeye devam ettikleri onayda görüyor. Dolayısıyla, kurama göre, bir kentte yaşayanlara kendi arzu ve isteklerinin üstünde tutmaları gereken bir deontoloji sunup onlardan o kentte o deontolojiye göre eylemelerini talep etmenin, o kentte yaşayanlara kendilerine sunulan deontolojiyi kendi eylemlerine gerekçe yapmama, başka deontoloji ya da deontolojilere göre eylemlerde bulunma imkanı yarattığını da söyleyebiliriz. Ne var ki, hem tarihsel tecrübe hem yaşamakta olduğumuz kentler (toplumsal ve siyasal gerçeklikler) işlerin hiç de böyle olmadığını gösteriyor. Başka bir deontolojiye göre eylemlerde bulunma imkanı tanımamak, kentin deontolojisinin sunduğu eylem gerekçelerinin mutlak hakimiyetini sağlamaya çalışmak, yaşanan kentin hakim deontolojisinin dışına çıkanların, tıpkı Sokrates örneğinde olduğu gibi, kentte yaşamalarına izin vermemek çok yaygın bir tutum. Fakat, Hannah Arendt’in *Şiddet Üzerine*’de (2012) belirttiği gibi, tarihsel tecrübe bize, bu yaygın tutumun istikrarlı değil, tam

tersine şiddet ve çatışmanın hakim olduğu bir kent, bir toplumsal ve siyasal gerçeklik yarattığını çok açık bir biçimde gösteriyor.

Hannah Arendt (1979), bu yaygın tutumun gerisinde, kökleri 16. ve 17. yüzyıla (Jean Bodin ile Thomas Hobbes'a) kadar uzanan ve iktidarı şiddet ile özdeşleştirip şiddeti iktidarın açığa vurumu olarak gören bir geleneğin bulunduğunu belirtiyor ve bize alternatif olarak bir başka geleneği, Yunan ve Latin geleneğini hatırlatıyor. İtaati kişilere değil, yasalara itaat olarak gören; kendisine çıkış noktası olarak kişilerin egemenliğini değil yasaların egemenliğini alan bir gelenektir bu. Yurttaşların itaat etmesi gereken yasalar, yurttaşlar topluluğunun rıza gösterdikleri ve o yasalara meşruiyet sağlayan uzlaşımın devamına katkıda bulunarak destek verdikleri yasalardır. *Şiddet Üzerine*'de Arendt'in kendisi de bu geleneği izleyerek iktidar ile şiddeti keskin bir hatla birbirinden ayırıyor ve iktidarın daima sayılara gereksinim duyduğunu, şiddetin ise araçlara dayandığından, bir yere kadar olsa bile sayılar olmadan da ayakta kalabildiğini belirtiyor. Ona göre iktidarın varlığı en aşırı nokta, Herkes'in Bir'e karşı iktidarı; şiddetin varlığı en uç nokta ise Bir'in Herkes'e karşı iktidarındır (s. 42).

Fakat Arendt iktidar ve şiddet terimlerini ayırmakla yetinmiyor, onlarla birlikte kullanılan kuvvet (*strenght*), güç (*force*) ve otorite terimlerini de özenle birbirinden ayırıyor. Ona göre, insanın insanı yönetmesinin araçlarını anlatmak için başvurulan bu terimlerin her biri başka bir fenomeni anlatmaktadır. Bunların aralarındaki farkları görmek için gereken şey, siyaseti ya da kamu meselelerini bir egemenlik işi olarak görmekten vazgeçmektir ve bu yapıldığında aralarındaki fark apaçık ortaya çıkar (s. 43).

İktidar bir gruba ait olan ve o grup bir arada kaldığı sürece varlığını sürdüren (çok sesli bir orkestra grubunun üyeleri misali) bir arada ahenk içinde eyleme (*to act in concert*) yeteneğidir. Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin olan, onun başka nesne ya da kişilerle olan ilişkisinde kendisini gösteren ama varlığı onlardan bağımsız olan, ait olduğu nesne ya da kişinin karakterine ait olan bir özelliktir. Bir grup onu yok etmek için bir araya gelir. Bireysel olan kuvvetin bağımsızlığına düşman olmak grubun ve onun iktidarının özelliğidir. Güç, fiziksel ya da toplumsal hareketin bıraktığı enerjidir. Özellikle de şiddet bir zorlama aracı olduğu durumlarda güç şiddetle eşanlamlı olarak kullanılır. En önemli belirtisi zorlama ya da ikna süreçlerine ihtiyaç duymadan sorgusuz sualsiz kabul edilmek olan otorite ise bir kişi ya da makama aittir ve onun ayakta kalmasını sağlayan şey saygı, en büyük düşmanı da kahahtadır. Şiddete gelince, onu bütün diğerlerinden ayıran şey bir araç olmasıdır. Bir fenomen olarak kuvvete yakındır, çünkü

tüm araçlar gibi, ayırıcı özelliği doğal olmak olan kuvveti çoğaltmak için ve kuvvetin yerine geçene kadar kullanılır.<sup>20</sup>

Arendt, yaşanan dünyada bütün bu fenomenlerin iç içe geçmiş olduğuna dikkat çekiyor ve devletin insanın insan üzerinde şiddet araçlarına dayalı iktidarı olarak görülmesinin bir sonucu olarak şiddetin iktidarla özdeşleştirildiğini, ama aslında hiç de öyle olmadıklarını vurguluyor. Ona göre iktidarı ortaya çıkaran şiddet değil, uzlaşdır, sayısal destektir. İktidar devletin özüne aittir, şiddet değildir. Şiddet araçsaldır dolayısıyla bir amacın rehberliğine ve gelecekte olacaklar gösterilerek haklı gösterilmeye (*justification*) ihtiyacı vardır; haklı gösterilmeye çalışılan bir şey ise hiçbir şeyin özü olamaz. İktidar araçsal değildir: bir amacı yoktur, amaç ve araç terimleriyle düşünmeyi ve eylemeyi mümkün kılan koşulların kendisidir. Siyasal toplulukların varlığında içkindir, bunun için de haklı gösterilmeye değil, meşrulaştırılmaya (*legitimacy*) ihtiyacı vardır. İnsanlar bir araya gelip ahenk içinde eylemde bulduklarında ortaya çıkar, meşruiyetini de başlangıçtaki bu bir araya geliştiren alır.<sup>21</sup>

Peki, şiddet iktidarın özü değilse nedir? Arendt, şiddetin, iktidarın kaybedilmesine rağmen egemenliğin sürdürülmesi arzusuyla birlikte ortaya çıktığını belirtiyor: siyasal bir topluluk ahenk içinde eylemde bulunma yeteneğini kaybettiği halde egemenliğini sürdürmeye çalıştığında şiddet gelişir. Buna karşılık, tıpkı Gandhi'nin şiddetsiz direniş stratejisinde olduğu gibi, gerisinde büyük sayıların bulunduğu iktidar şiddeti alt etmeye bile muktedirdir. Katıksız bir şiddete dayalı yönetim, iktidarın kaybedildiği anda devreye girer. Evet, iktidarın yerine şiddeti koymak, zafer getirebilir, ama bunun bedeli ağırdır: yenilen canını, yenen iktidarını yitirir (s. 53).

Özetlemek gerekirse, Arendt'e göre, şiddet ile iktidar karşıt şeylerdir: birinin mutlak hakim olduğu yerde diğeri hiç bulunmaz ve şiddetin karşıtı eylemsizlik değildir, yeniden ve yeniden bir arada ahenk içinde eylemde bulunmak, yeniden doğmak, yeni bir yaşam kurmak demektir.<sup>22</sup>

Peki, şimdi tam bu noktada kendimize soralım: Arendt'in bu düşüncelerinden yola çıkarak bir kentte istikrarlı, şiddet ve çatışmadan uzak bir toplumsal ve siyasal gerçeklik tesis etmenin yolunun, Yunan ve Latin geleneğine bağlı kalmaktan, yani kentte insanı değil, kentte yaşayanların onay verip bu onaylarını sürdürdükleri deontolojiyi, yani yasayı egemen kılmaktan geçtiğini söyleyebilir miyiz? Yoksa bir düzeltme, ya da bir ilavede mi yapmak gerekiyor? Bu sorunun yanıtını en sona bırakıyorum. Önce

<sup>20</sup> Daha fazlası için kz. Arendt (1979, ss. 44-46).

<sup>21</sup> Daha fazlası için bk kz. Arendt (1979, ss. 50-52).

<sup>22</sup> Daha fazlası için bkz. Arendt (1979, ss. 81-82).

Sokrates'in kendisinin, kentle ve kentin yasalarıyla nasıl bir ilişki kurduğuna bakalım.

### Sokrates ve Kentin Yasaları

Sokrates'i suçlayanların gözünde, onun yaptığı şey, devletin tanrılarına inanmayı başka birtakım yeni tanrılar getirmek ve gençleri baştan çıkarmaktı. Buna karşılık Sokrates kendisinin "felsefe yaptığını," (Platon 2006a, s. 69/28e 71/29d) "kendisini ve başkalarını sorguladığını," (s. 69/28e) "incelediğini" (s. 71/29c), en temelde de genci ve yaşlısıyla bütün Atinalıları bedenlerine özen göstermeleri, para peşinde koşmayı bir kenara bırakıp ruhlarını iyileştirmeleri için ikna etmeye çalıştığını<sup>23</sup> belirtir. O bu yaptığına karşılık olarak, tıpkı Olympia Oyunlarında kazanan atletleri onurlandırmak için yapıldığı gibi Prytaneion'da yemek yedirilmesi gerektiği (s. 93/36d) düşüncesindedir; ama önce de belirtildiği gibi, yapılan ilk oylamada suçlu bulunduğu ve suçlayanların onun eylemi için ona verilmesini istedikleri ölüm cezasına karşılık kendisinin de bir ceza önermesi gerektiği için 100 *mina*'lık bir para cezası verilmesi önerisinde bulunur. Dolayısıyla mahkemede ikinci oylamadan çıkan ölüm kararı Sokrates'in onayladığı bir karar değildir. Ama o kendisinin mahkemenin bu kararına uymak zorunda olduğuna inanmaktadır. Sokrates, *Kriton*'da (Platon, 2006b) ölüm cezasının uygulanmasını beklediği hücrelerinde dostu Kriton kendisini hapisten kaçırmayı teklif ettiğinde, neden kaçmamak, verilen karar gereği ölmek zorunda olduğunu, bizzat kentin yasalarını konuşarak (s. 41/50a vd.) şöyle açıkladığını söyleyebiliriz:

Bir kentte mahkeme kararlarına uymak gerekir, yoksa kent varlığını sürdüremez, ayakta kalamaz. Kent ve kentin yasaları ile kentte yaşayanlar arasındaki anlaşma bunu gerektirir: Bir kentin yasaları, o kentte yaşayan insanları o kentte var edecek (kentin yurttaşı yapacak), yasaları sayesinde bir kentte varlık kazanan insanlar da, buna karşılık, o kentin yasalarına itaat edeceklerdir. Kentin yasaları Sokrates'i var etmiştir: Babası bu yasalara göre annesiyle evlenip onu dünyaya getirmiştir; Sokrates'in ataları, kendisi ve çocukları bu yasalar tarafından yetiştirilip eğitilmişlerdir. Sokrates'e, atalarına ve çocuklarına düşen de yasalara itaat etmek, onun buyruklarını yerine getirmektir. Bu yasalar, kentte yaşayanlardan kendilerine uyulmasını zorbaca isteyen yasalar değildir: onların buyruğu altında bir süre yaşadktan sonra onlardan hoşlanmayanlara sahip olduğu her şeyi yanına alarak kenti terk etme izni de vermektedir. Sonra, kentin yasaları birine bir haksızlık ederse, ona kendisine edilenin haksızlık olduğunu gösterme hakkı tanınmıştır. Bunlardan hiç birini yapmayı kenti terk etmemek, kentte yaşamaya devam etmek kentin yasalarının beğenildiğinin işaretidir. Kentte yaşamaya devam ettikleri halde onun yasalarına uymayanlar üç büyük suç

<sup>23</sup> Bkz. Platon (2006a, s. 73 / 30a-b).

işlemiş olurlar: Onun varlık nedeni olan yasalara boyun eğmemek, onu yetiştiren yasalara boyun eğmemek, bir de boyun eğmeyi kabul ettiği halde, boyun eğmediği gibi bir de kendisine haksızlık yapıldığını göstermemek. Sokrates yetmiş yıl boyunca Atina'da yaşayarak, evlenip çocuklar dünyaya getirip onları yetiştirerek kentin yasalarını beğendiğini göstermiş, üstelik mahkemede de kenti terk etmeyi reddederek kentin yasalarını beğenmeye devam ettiğini de ortaya koymuştur. Dolayısıyla Sokrates'in gözünde kendisini mahkum eden yasalarda bir sorun yoktur. Kent iyi yasalarla yönetilmektedir ve bu yasalar tanrıların yasalarıyla kardeşlerdir. Sokrates'in yasaların kendisine haksızlık ettiğini, kendisi hakkında yanlış hüküm verdiğini iddia etmesi mümkün değildir. Evet, ölüme giderken bir haksızlığa uğramış olarak gidecektir, ama ona bu haksızlığı eden yasalar değil, insanlardır. Nitekim Sokrates de *Savunma*'da (Platon, 2006a) sürekli Atinalılara seslenir; en sonunda mahkemeden kendisi hakkında ölüm cezası çıktığında "Ey Atina erleri, adınız çıkacak ve kente çamur atmak isteyenler Sokrates gibi bilge bir adamı öldürmekten sorumlu tutacaklar sizi" (s. 97 / 38c) diye seslenirken,

Ölümümün hemen ardından beni öldürerek çarptırdığınız cezadan çok daha sıkıntılı bir belanın üzerinize geleceğini duyuruyorum size. Bunu bana hayatlarınızın hesabını vermekten kurtulacağınızı düşünerek yaptınız, ancak duyurduğum gibi tam tersiyle karşılaşacaksınız. Çoğalacak sizden hesap soranlar... Daha belalı olacaklar. Onlar gençleştikçe o denli çok sıkacaklar canınızı (2006a, s. 101/39c-d).

kehanetinde bulunurken muhatap aldığı, kendisinin mahkumiyetine oy vermiş Atinalılardır, kentin kendisi ya da kentin yasaları değildir.

Sonuç olarak Sokrates, kendisine verilen cezanın haksız olduğuna inansa bile kent ve kentin yasalarıyla yaptığı anlaşma gereği, mahkemenin kendisi için verdiği karara uymak ve ölmek zorundadır. Ayrıca bunu yapmaz kaçarsa, "en az kötülük yapması gerekenlere" kötülük yapmış olacaktır: kendisine, dostlarına, kente ve kentin yasalarına. Kendisi insanların arasında yaşayamayacak bir hale gelecek; dostları kentten sürülme, yurttaşlık haklarından mahrum bırakılma ya da mallarını ve mülklerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklar; kentin yasaları gücünü yitirecek ve kent yok olup gidecektir. Ama onun mahkemenin ölüm kararına uymasını asıl gerekli kılan, kendisinin peşinde olduğu ve karşısına çıkan genci ve yaşlısıyla bütün Atinalıları tercih etmeleri için ikna etmeye çalıştığı "iyi yaşam"dır: "İyi yaşam" onu tercih edenlerden, kendilerine haksızlık edildiğinde bile haksızlık etmelerini ve sözleriyle eylemlerinin uyum içinde olmasını talep etmektedir. Kararı tanımaz kentten kaçarsa, kentle ve kentin yasalarıyla yapmış olduğu, ölüme giderken bile bağlılığını sürdürdüğü



anlaşmayı bozarak kendine bir haksızlık etmiş olacak; mahkemede, kenti terk edip başka bir kentin yasaları altında yaşamaktansa Atina'da kalıp ölmeyi tercih ettiğini belirtirken söylediği sözlere aykırı davranmış olacaktır.

### **SONUÇ: Sokrates, Kent ve Kentin İstikrarı**

Peki, Sokrates'in seçimi kente ne getirdi? Sokrates'i suçlu bulup öldüren kent, onun ölümünün ardından beklediği istikrara kavuştu mu? Kent'in tarihi bize Sokrates'in yaşadığı dönem olan 5. yüzyılda kentin diğer birçok yönden olduğu gibi siyasal yönden de altın çağını yaşadığını; onun suçlu bulunup öldürülmesiyle başlayan 4. yüzyılda ise felsefede Platon ve Aristoteles'le altın çağını yaşarken siyasal bakımdan bir çöküşe girdiğini söylüyor. Bunun Atina'nın Sokrates'i öldürmesinin karşılığında ödediği, ya da Sokrates'in kendisine verilen ölüm cezasını kabul ederek Atina'ya ödettiği bir bedel olduğunu ileri sürmek elbette aşırı bir yargı olur. Ama felsefe şöyle bir soru sormak mümkün: Kent mahkemesinin Sokrates için verdiği hükmün ve arkasından Sokrates'in bu hükme uyma kararının kente istikrar getirmesi, kentteki toplumsal ve siyasal çatışmalara son vermesi mümkün müydü? Ya da kent ve Sokrates kentte yasayı egemen kılmakla bunun imkânını yaratamadılar mı?

Sokrates hakkında verilen hüküm ve Sokrates'in bu hükme uyma kararı, iki nedenle kentte toplumsal ve siyasal çatışmalara son verme, kente istikrar getirme gücüne sahip değildi, diyebiliriz. Evet, kentte mahkemenin verdiği hüküm de Sokrates'in kararı da, kentte yaşayanların arzu ve isteklerinin üzerinde tek geçerli eylem gerekçeleri olarak kentin yasalarını tanımalarının, kentte yasaları egemen kılma iradelerinin bir sonucuuydu. Ama o yasalar, kentte yaşayanların çoğunluğunun, daha doğru bir ifadeyle "nitelikli" orandaki bölümünün aynı yönde eyleme geçmelerini sağlayacak bir kolektif onaya sahip olmaktan uzaktı: aynı yasa kentte yaşayanların "nitelikli" olmaktan uzak bir bölümüne Sokrates'i suçlu ilan etme gerekçesi sağlarken neredeyse yarısına da suçsuz ilan etme gerekçesi sağlayabilmekte; üstelik kentte yaşayanların neredeyse yarısının suçsuz olduğuna karar verdiği Sokrates hakkında ölüm hükmü verme gerekçesi olabilmekteydi. Ama daha önemlisi, Sokrates'in, kentin bir bölümünün yasaların ihlali olduğuna ikna olduğu eyleminin, yani Atinalıların mal ve mülkleri, şan ve şerefler için değil, ruhları için kaygılanmaları gerektiğine ikna etmeye çalışmasının gerekçeleri de kentin yasaları değildi, "iyi yaşama"nın insanın kendi ruhunu iyileştirmesini gerektirdiği kadar, kentte yaşayan öteki insanların ruhlarını da iyileştirmeye çalışmasını gerektirdiği şeklindeki moral kanaatiydi. O bir insanın moral kanaatlerinin yasalardan önce (yasaların üstünde değil) geldiğine inanan biriydi. Ona mahkemenin kendisi için verdiği ölüm cezasını haksız bulsa bile kentte kalıp ölmek zorunda olduğunu söyleyen de yasalar değildi; bir insanın haksızlığa uğradığında bile haksızlık yapmaması, sözleriyle eylemlerinin uyum içinde olması gerektiği şeklindeki

moral kanaatleri ve yasalarla yapmış olduğu anlaşmadan doğan moral yükümlüktü. Evet, kentin yasaları da Sokrates de yasaları egemen kıldılar, ama o yasalar kendisini kentte yaşayan insanların moral kanaatlerinin yalnız üstünde değil önünde de gören, insanların ancak o yasanın çizdiği sınırlar içinde kalmak şartıyla kendi moral kanaatlerini kentteki eylemlerine gerekçe yapmasına izin veren yasalardı.

Yukarıda Arendt'ten yola çıkarak sorup yanıtını en sona bıraktığım soruya gelebiliriz artık. Bir kentte şiddet ve çatışmadan uzak, istikrarlı bir toplumsal ve siyasal gerçeklik yaratmanın yolu kentte yaşayanların onay verip bu onaylarını sürdürdükleri yasaları egemen kılmaktan mı geçiyor? Evet; ama eğer kentin yasaları, egemen olduğu kentte yaşayanların her birine, kendi moral kanaatlerini kentin yasalarının önünde eylem gerekçeleri sayma ve kendi moral kanaatlerine göre kentte eylemde bulunma imkânı tanıyan yasalarsa.

## KAYNAKÇA

- Aeschines (1919). *The Speeches of Aeschines*. İngilizceye çeviren C.D. Adams. London: William Heinemann / New York: G.P. Putnam's Sons.
- Arendt, H. (1979). *On Violence*. San Diego/New York/London: HBJ Books.
- Arendt, H. (2012). *Şiddet Üzerine*. Çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aysever, R.L. (2000). "Dil Felsefesi, Söz Edimleri Kuramı ve John R. Searle". Searle, J.R. (2000). *Söz Edimleri*. Çev. R. Levent Aysever. Ankara: Ayraç Yayınevi. İçinde s. 7-62.
- Aysever, R.L. (2017). Şiddetin Ontolojisi. Ö. Duva-Kaya ve E.E. Çelik-Karaçor (Der.) *İzmir Felsefe Günleri 2012-2016 Bildiri Kitabı*: İçinde 53-78. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Beys, K.E. (2006). "The Trial of Socrates", <http://www.kostasbeys.gr/articles.php?s=2&mid=1096&mnu=1&id=10001>, son erişim 23.01.2018.
- Brickhouse, T.C. ve N.D. Smith (2004). *Plato and the Trial of Socrates*, New York/London: Routledge.
- Burnet, J. (1979). *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford: Clarendon Press.
- Diogenes Laertios (2002). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gören, E. (2006). Platon, *Sokrates'in Savunması* içinde "Notlar", s. 111-175.
- Ksenophon (1996). *Sokrates'ten Anılar*. Çev. Candan Şentuna, Ankara: TTK Yayınları.
- Ksenophon / Xenophon (1997). *Memorialia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. İngilizceye Çev. E.C. Marchant ve O.J. Todd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Linder, D. (2002). The Trial of Socrates. <http://www.famous-trials.com/socrates>, son erişim 23.01.2018.
- Platon (2006a). *Sokrates'in Savunması*. Çev. Erman Gören, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (2006b). *Kriton*. Çev. Filiz Öktem ve Candan Türkkan. İstanbul: Kabalcı Kitabevi.
- Searle, J.R. (1995). *The Construction Social Reality*. New York: The Free Press.

Searle, J.R. (2006), Social Ontology: Some Basic Principles, *Anthropological Theory*, Vol. 6, No. 1, s. 12-29.

Searle, J.R. (2008), Language and Social Ontology, *Theory and Society*, Vol. 37, No. 5, s. 443-459. Bu makalenin Türkçe çevirisi

Searle, J.R. (2010), *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford/New York: Oxford University Press.

Searle, J.R. (2012), Human Social Reality and Language, *Phenomenology and Mind*, 2012 (2): 27-38.