

Adaletin Kurgu Sökümü ve Günümüzdeki Siyasi Anlamı

Erdoğan Yıldırım^(*)

Modern hukukun kaynağı olan Avrupa hukukunda adalet ve yasa kavramlarının bağdaştırılması her zaman sorunlu olagelmıştır. Bir tarafta ilahî ya da doğal adaletin vazgeçilemezliğini ve bunun yasanın ve yasadan doğan düzenin temeli olması gerektiğini savlayan görüşler yasal sisteme her zaman bir adalet fikrini sokmaya çalışırken, diğer tarafta da adaletin herkeşe göre değişen bir ideal olduğunu, herkes için geçerli bir adalet fikri üzerinde uzlaşmanın imkansızlığını öne sürerek yasanın niteliği ne olursa olsun egemenin buyruğundan başka bir şey olarak kavranamayacağını savlayan 'pozitif' hukuk düşüncesi yasayı adalet fikrinden ayrı düşünme uğraşı veriyordu. Mutlak monarşi döneminde daha muhafazakar bir tutumu ifade eden bu yaklaşım aydınlanma ve izleyen demokratikleşme ile yeni bir anlam kazandı. Artık verdiği buyruklarla yasaları ve yasal sistemi oluşturan egemen, tanrı tarafından seçilmiş mutlak monark değil, onun yerini alan ve temsil ettiği taban genişledikçe giderek çoğunluğun iradesini ve hatta kolektif insan aklını yansıttığı düşünülen parlamentoydu. Monarkın yerini parlamentonun alması pozitif hukuk anlayışının önündeki en büyük güçlüklerden birini çözmüş ve aydınlanmayla felsefedeki kolektif insan aklını ya da siyasette (Rousseau'dan giderek) ulusun kolektif iradesini yansıtan bir parlamentonun verdiği buyrukların yasa olarak kabul edilmesinde önemli bir zorluk kalmamıştı.

(*) ODTÜ Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Geriye kalan tek güçlük genel olan yasanın 'hakkaniyet' çerçevesinde çok daha detaylı değerlendirme gerektirebilen özel duruma uygulanması sorununda kendisini gösteriyordu.

Bunun aşılmasında esas olarak iki yönetime başvurulduğu söylenebilir. Birinci yöntem, biraz da 'yamama' (ad hoc) bir şekilde davanın bakılması sırasında çeşitli kademelerde hakim, jüri gibi otoritelere sınırlı da olsa karar verme ve gerekirse yasayı yorumlama gücünün tanınmasıydı. Sırf bu yönetime yönclenmiş olması bile aslında kendi teorisi açısından meseleyi çözmüş gibi duran pozitif hukuk anlayışının savları konusunda görüldüğü gibi kararlı ve güçlü olmadığını ve hukuk-adalet ilişkisinin doğurduğu soruna bir çözüm aradığını gösterir. Yasa, egemenin buyruğu bile olsa bu kendiliğinden onda 'hakkaniyet' ve giderek 'adalet'in aranmayacağı anlamına gelmiyordu. Anlaşılan, ne kadar çoğunluğun iradesine dayandığı savlansa savlansın kuramsal olarak temeline adalet fikrinin oturmadığı yasa ve yasal sistem kendisini meşrulaştırmakta başarısız kalıyordu. Egemen hukuk doktrinini ne olursa olsun adalet sisteminin uygulamada her zaman hem pozitif ilketere hem de doğal adalet prensibine dayanmasının belki de asıl nedeni budur.

Bunun sonucu olarak ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına

kadar Avrupa'da ülkeden ülkeye çeşitli farklılıklar göstermekle birlikte esas olarak pozitif hukuk doktrinine dayalı ama doğal hukuktan alınan bir adalet anlayışıyla da beslenen 'karma' bir hukuk sisteminin egemen olduğu söylenebilir. Ancak, yirminci yüzyılın ortalarından itibaren Batı hukukunda önceden kurulmuş olan bu dengenin giderek değişmeye başladığı ve bu değişikliğin yirminci yüzyılın son çeyreği ve yirmibirinci yüzyılda giderek ivme kazandığı gözleniyor. Yasayı kim olursa olsun egemenin emirleri olarak kabul eden pozitif hukuk anlayışı yerini yavaş yavaş yasayı insan hakları çerçevesine oturtan ve 'adalet' fikrini ön plana çıkartan moral ve yeni bir doğal hukuk anlayışına bırakıyor.⁽¹⁾ Bu dönüşümün ilk bakışta insana cazip gelen bir çok yönleri olduğunu inkar etmeyeceğim. Bir düşünelim: bütün 19 ve 20. yüzyıllar boyunca, ister bir monark olsun isterse bir parlamento egemenin emirleri tarafından belirlenen yasa ve kendisini buna boyun eğmeye zorunlu gören hukuk anlayışı daha demokratik, adil ve daha hakça bir düzen isteyenlerin başlıca şikayet konusu olmamış mıydı? Sürekli olarak pozitif yasanın adaleti yerine getiremeyişinden yakınmıyor muyduk? Yasa, kendi formelliği içinde eldeki vakaya göre ya çok katı ve acımasız kalıyor ya da formalitelerin boğduğu bir acz içine düşmüyor muydu?

Bütün bu yıllar boyunca egemenlere tanınan ayrıcalıklar, yoksulluk ve hak-sızlıklarla dolu bir dünyada insanlar de-

mokrazi, insan hakları ve nihayet sosyal adalet için haykırmadılar mı? İşte şimdi, dünyanın büyük devletleri, yani endüstrileşmiş, gelişmiş, insan hakları ve demokrasiyi içlerine sindirmiş (sindirmiş ne kelime, icat bile etmiş) ve bunu yaparken de sömürgecilikle, emperyalizmle, geri kalmış ülkelerdeki faşizm destekçiliğiyle suçlanmış ülkeleri aydınlanmanın bayrağını daha iyi bir dünya için yukarı kaldırmıyorlar mı? Üstelik sadece kendileri için değil, Türkiye gibi bu 'evrensel' insanlık hedeflerine yeterince ulaşamamış hatta daha da kötüsü bu insanlık yarışında Türkiye'den de geride kalmış ülkeler ve toplumlar için de. Bundan iyisini düşlerde bile bulmak zordur. Ama gene de...

Bu "gene" de bize bütün bu güzel düşlerin içinde bazı karanlık noktalar olduğunu da hatırlatıyor. Mülkiyet giderek içinden çıkılmaz bir kavram haline geliyor, şimdiye kadar bize barışın ve devletlerin güvencesi olduğu söylenen dokunulmaz egemenlik kavramı erezyona uğruyor. Belki de en önemlisi, aydınlanmanın ürünü, o çok yakından bildiğimiz, 'kendimiz' olduğuna inandığımız, akli sayesinde bilen, özgür iradesiyle kararlar alan, yöneticileri seçen, aldığı kararları toplum içinde uygularken ahlaki ve hukuki sorumluluk sahibi olan özne, hukuk öznesi olarak insan gözden yitiyor ve onun yerini ya insan olmayan tüzel kişiler ya da özne olmayan insanlar dolduruyor.

Bu kara noktaların varlığı, o safdiilli ilk iyimserliği bir yana bırakıp bizi Ba-

(1) Burada 'moral', 'moralite' (ahlaki) ile 'etik', 'etik olan' yani 'törel' olan arasında keyfi de olsa analitik bir ayrım yapmanın zorunlu olduğunu düşünüyorum. Bu, her iki sözcüğün (morality, ethic) etimolojik anlamları arasında böyle bir ayrımın gidilmesini haklı çıkaracak önemli farkların bulunmaması bakımından keyfi bir ayrım. Öte yandan, kaynağı ya da biçimleniş süreci hangi etkiler altında olursa olsun, (az ya da çok tutarlı) 'benliğe' ilişkin davranış kuralları dizgesi'nin (ahlak, morality, moralite) şu ya da bu şekilde benliğin ötekiyle ilişkisi içinde karşılıklı anlaşma, direnme, uyuşma ve mücadele sonucunda benlik ve öteki arasındaki sosyal uzayda biçimlenen davranış kuralları dizgesinden (ethic, törel) ayrılması bir analitik zorunluluk olarak çıkıyor karşımıza. Bu gereklilik konusunda Hegel'in Elements of the Philosophy of Right (1996) isimli kitabında özellikle sh. 62-64'de istenç idea'sının aşamalarını tartıştığı § 33'e bakılabilir.

tı ve onun önderlik ettiği dünya hukuk sisteminde meydana gelen gelişmelere daha yakından bakmaya zorluyor. Bu amaçla kaleme alınan yazımızda Jacques Derrida'nın 'kurgusöküm' yönteminin, hukuk-adalet ilişkisine değinirken bize yeni boyutlar açan kullanış bir araç işlevi üstleneceğini düşünüyoruz. Öteki Başlık: Günümüz Avrupası Üzerine Düşünceler (1992), Marks'ın Hayaletleri (1993), Dostluğun Siyaseti (1994), Kozmopolitanlık ve Bağışlayıcılık Üzerine (2001) ve Yas Tutma İş (2001) gibi kitaplarında adalet konusuna çaprazlama (obliquely) bir tarzda yaklaşan Derrida'nın bu konuya ilk 'doğrudan' yaklaşımı kendisinin 1989'da Cardozo Law School'da Kurgusöküm ve Adaletin Olanaklılığı adıyla düzenlenen sempozyuma sunduğu "Yasanın Kuvveti: Otoritenin Gizemli Temeli" başlıklı konuşmasında yer alıyor. Daha önce başka bir yerde değinmiş olduğumuz ve 2001'de çeşitli düzeltmelerle yeniden basılan bu konuşma metni hukukçuların içine düştüğü kısır adalet tartışmalarını aşması ve adalet-yasa ilişkisinin anlaşılmasına yeni boyutlar getirmiş olması bakımından oldukça önem taşıyor.⁽²⁾

Derrida bu kritik metinde işe yasa/hukuk (law, gesezts, droit) ve adalet (jus, justice) arasında hukukçular tarafından oldukça iyi bilinen o klasik ayrımı yapmakla başlıyor (Derrida, 2002: 235). Ona göre, bu ikisi birbirinden ayrı şeyler olsalar bile gene de aralarında çok yakın bir ilişki olmaksızın düşünülemezler. Benlikte ortaya çıkan adalet talebi (the call for justice, the cry for justice), güç/kuvvet/zor'la (force) birleşerek hayata geçmeyi başardığı anda

(moment), adalet olmaktan çıkar ve kendisi olmayan başka bir şeye —hukuka— döner. Yalnız, adalet çığlığının kuvvetle birleşmesi süreci kolay ve sorunlardan arınmış bir süreç olmaktan çok uzaktır. Derrida bu sorunsallığa işaret edebilmek için Pascal'ın Pensees'inden (1995) şu alıntıları sıralar (Derrida, 2002, 238-239):

Adil olanın izlenmesi adildir (juste), en güçlüünün izlenmesi ise zorunluluk (necessaire). (...) Kuvvete dayanmayan adalet güçsüzdür [iktidarsızdır], adaletsiz kuvvetse zorba. Kuvvetsiz adalet her zaman kötüler olduğundan çelişkilidir; adaletsiz kuvvetse haksızlıkla suçlanır. Bu nedenle adaletle kuvveti yan yana koymak gereklidir; bunun sağlamak için de ya adil olanı kuvvetli ya da kuvvetli olanı adil kılmalı. Adil olanı güçlü kılmak olanaksız olduğundan güçlü olanı adil kılmak gerekir.

Derrida bu alıntılardan birincisi üzerine konuşurken yaptığı küçük bir eklemeye asıl metinde olmayan önemli bir anlam kaymasına yol açar. Pascal'ın "adil olanı izlemek adildir, en güçlüyü izlemekse zorunluluk" şeklindeki ifadesini "buna göre adil olan izlenmelidir —ve bu adildir: sonuçları açısından izlenmeli, etkiler açısından izlenmeli, uygulanmalı, dayatılmalıdır; en güçlü olan da izlenmelidir" (Derrida, 2002, 238-39) diye yorumlayarak, adil olanın izlenmesinin adil olacağı ifadesine adaletin dayatılmasının bir gereklilik olduğu anlamını yükler.⁽³⁾ Ancak, Derrida'ya göre adalet, dayatılması bir gereklilik olarak kaldığı sürece adalet olmaya devam edebilir ve dayatma bir eylem niteliği kazandığı anda adaleti bozar.

(2) Bu metnin daha ayrıntılı bir tartışması için Direk (2000), ve Yıldırım ve Nalbantoğlu'ndan (2003) yararlanılabilir.

(3) Şimdilik hem adil olanın hem de güçlü olanın izlenmesine yüklenen bu fazladan zorunluluğun Derrida'nın bizler için çok anlamlı olan siyasi tavırını belirlemede kritik bir rol oynadığını söylemekle yetinelim. Zaten, ikinci Pascal alıntısının asıl önemi de esas o zaman ortaya çıkacak.

Bu düşünce, yani adaletin bir dayatma (enforcement) olarak benlikten dışa vurulduğu, onun dışına savrulduğu, yani performatif (eyleyici) edim aracılığıyla uygulamaya konduğu anda, artık adalet olmayan hukuka, yasaya dönüştüğü düşüncesi Derrida'ya hem adaleti isteme hem de onu gerçekleştirme zevkini ve fantazisini yaşatır.⁽⁴⁾ Bu sayede Derrida bir yandan varolan her türlü yasa ve hukuku 'adalet ereğine göre mükemmellikte uzak' diye eleştirebilme (sürekli iktidara karşı olabilmeye ve eleştirel/negatif bir tavır takınabilme) zevkini tadarken, öte yandan da gerçekleşmeyeceği bilinmesinden rağmen gelmekte olan ve bu yüzden de asla gelmeyen (avenir) 'mükemmel' bir adalete gönderme yapılarak bunun olanaksızlığına rağmen bir umut, kurtuluş ve tabii kurtarıcıdan (messiah) bahsetme şansını (pozitif) da elden bırakmaz. Aslında, ikinci durumda, yani adaletin, benliğin içinden basitçe yükseliveren bir adalet çığlığı olmaktan çıkarak, benlik dışında ifadesini ya da içeriğini 'doğru' olarak bulmasının olanaksızlığı apaçıktır ve bu nedenle de 'olanaksızın olanaklılığı' gibi ifadelerle ihtiyaç duymaz.

Fakat meseleyi burada bırakmak bir olanaksızlığa çarpmak ve önlere bir

'mesih' ya da 'messianik' bir proje olmaksızın eyleyemeyenler için burada durmak anlamına geleceğinden, Derrida burada durmamak zorunluluğunu hisseder ve kendi benliğinden gelen 'adalet çığlığını' (dışarıya çıktığı anda bozulacağını bile bile) kendi 'mükemmel olmayan bir adalet kurma' çabası içinde adaleti bir aporia, yani imkansızın deneyimi, deneyimlenmesi imkansız olanın deneyimi, bir geçişsiz geçiş olarak kurar. Özellikle bu son ifadede kullanılan 'geçişsiz geçiş' (impassable passage) fikri, bize benlikte biçimlendiğini varsayılan adalet istencinin buradan kalkarak bir yere doğru uzanan, ama bu uzanış sırasında kendisini ya da uzanışın içinden geçirmek istediği şeyi (yani benliğin istencini) o yere, yani benlik dışına, yani Levinas'ın (1991: 33-40) sınırsız olduğunu düşündüğü benolmayan'a, benin karşısına kendisini bir 'yüz' olarak koyan ötekine ulaştırıramayan bir geçiş, bir geçit olduğunu ima eder.

Adalet aporiasının, niteliği nasıl kavranırsa kavranırsa bir 'ben ve öteki' ilişkisi içinde düşünüldüğü, benden ötekine doğru uzanan bir geçiş olarak anlaşıldığı açıktır.⁽⁵⁾ Yani adalet, öteki ile

(4) Aslında adalet konusu üzerindeki bu ikili yaklaşım ideolojik ve kendini haklı çıkartma zeminlerinde oldukça işlevseldir. Böylece yasalarda ve varolan adalet sisteminde meydana gelen her türlü sorun önceden haber verilmiş olur. Bu öncülleme, kişiyi adaletin iyi işlememesinden doğan sorunların sorumluluğundan kurtarıncı (ya da sonra görüleceği gibi her türlü sorumluluğu üstlenerek hem kendi belirli sorumluluğunu anlamsızlaştırıp hem de başkalarına üstlenecek sorumluluk bırakmayan bir tavırla), 'mükemmel adalet' istenmekte olmasına rağmen gerçekleşmeyeceğinden bahsedilerek gene de bu mükemmel olmayan adaletin/düzenin her türlü adaletsizlik/düzensizlik/kaos'dan 'daha iyi' olduğu düşüncesinin de zemini sağlanmış olur.

(5) Bu ilişkinin tek yönlü kurulmuş olması (sadece ben'den öteki'ne doğru uzanıyor olması) benlik içinde oluşan 'adalet çığlığı ya da düşüncesi'nin siyasi açıdan ne denli 'adaletsiz' sonuçlar doğuracağını adeta önceden haber vermektir. Ne Derrida'nın ne de benzeri fikirleri paylaşan adalet düşünürlerinin hiçbir zaman öteki'nin adalet istencinden, ötekinde oluşup ben'e doğru gelerek kendisini öteki ve ben'in yarattığı uzayda kurmaya kalkın bir adalet istencinden bahsetmemesi bu bakımdan anlamlıdır. Öyle anlaşılmalıdır ki, kendisinde adalet istencini oluşturabilen (yapabilen) ve bunu kendi dışındakine doğru reddedilmez bir şekilde savurabilen (eyleyebilen) her aktör ben-öteki diyalogunda 'ben' olarak anlaşılmalıdır. Bu da Thrasymachus'un Socrates'e karşı çıkarken ne kadar haklı bir zemine hareket ettiğini gösterir (Plato, 1980: 588-589, 330c-339a): Adil'in (juste) güçlüünün yararından başka bir şey olmadığını onaylıyorum. Evet, neden alkışlamıyorsunuz? (...) her yönetim biçimi yasaları kendi yararını gözeterek çıkarır, demokrasi demokratik yasalar, tiranlık otokratik yasalar ve diğerleri de buna benzer şekilde, ve yasalar bu şekilde çıkararak tebalayı için adil olanın kendi —yani yönetenlerin— yararına olduğunu ilan ederler ve bu yasalardan sapan adamı da bir yasa tanımaz ve suçlu olarak cezalandırırlar. Yani, benim iyi efendim, bütün devletlerde geçerli değişmez adalet ilkesinden benim anladığım şey budur —yararlık yönetimin yarar.

ilişkisi içinde ben'in kendisinden yola çıkarak ötekine doğru uzanan, ama bu uzanma edimi içinde öteki üzerine yaptığı dayatmayla kendisini bozan, deforme eden, bu yolculuğu sırasında ötekinden gelen direnç, kabulediş gibi etkiler altında değişime uğramış olsa bile hala ben'den geldiğini, ben'e ait olduğunu bildiğimiz tek taraflı istencin (ben'in istencinin) bir ifadesi olarak çıkar karşımıza. Bu durumda, adalet ben'den ötekine doğru yolculuğuna bir çılgılık olarak başlar ama öteki'yle karşılaştığı anda bir zor'a, dayatmaya döner. Onun aporia olmasını sağlayan şey ya da aporia olmasının gereği budur.

Derrida'nın Pascal'dan biraz önce bahsettiğimiz alıntısına yaptığı "adaletin dayatılmasının gerekliliği" eklemesini, performatif edim üzerine vurgusunu ve Benjamin'den (1986) alarak kendi düşüncesine eklediği "yasa kurucu şiddet" (Rechtsetzende Gewalt) kavramını düşünürsek, adaletin hukuğa/yasaya dönüşme sürecinin aynı zamanda bir zor süreci olduğu daha da vurgulanmış olur. Zaten Derrida'nın Pascal'dan yapmış olduğu alıntının ikinci kısmına geri döndüğümüzde zor ve onu dayatabilecek kuvvet ilişkisinin adalet bağlamındaki gerçek anlamını daha iyi görürüz: "Kuvvetsiz adalet her zaman kötüler olduğundan çelişkilidir, adaletsiz kuvvetse haksızlıkla sonuçlanır. Bu nedenle adaletle kuvveti yanyana koymak gereklidir; bunu sağlamak için de ya adil olanı kuvvetli ya da kuvvetli olanı adil kılmalı. Adil olanı güçlü kılmak olanaksız olduğundan güçlü olanı adil kılmak gerekir".

Bu düşüncenin aslında yeni bir yanı yoktur. Adaletin bütün idealleştirilmesine rağmen ta Thrasymachus'dan Marx'a kadar uzanan bir çizgi içinde insanlar zaten adalet konusundaki de-

neyimlerinin güçlüünün iradesi/çıkarı çerçevesinde biçimlendiğinin imkansız olmayan deneyimine sahipler. Bu noktaya kadar Derrida'nın bize söylediği de bunun yeni bir onanmasından ibaret görünmektedir. Ancak, güçlü olanın nasıl adil olacağı ya da 'yapılacağı' sorusuna Derrida'nın pek de doğrudan vermediği cevap (oblique?) arandığında işlerin ilk bakışta görüldüğü gibi olmadığı gerçeği çıkar ortaya. Cevabı aradıkça karşımıza birbiriyle bağlantılı bir kavramlar dizisi çıkar: uygulama, eyleyici edim (performatif), zor ya da dayatma, şiddet, 'yasa koyucu şiddet' (Rechtsetzende Gewalt) ve son olarak da gene Benjamin'den alınma 'yasa koruyucu/sürdürücü şiddet' (Rechtserhaltende Gewalt). Bu ifadelerde hafiften yükseğe doğru dozu giderek artan şiddet, ben'deki adalet ile onun 'geçişsiz geçiti' katederek (ve bozularak) ulaştığı hukuk/yasa arasındaki mümkün olan tek bağı kurar. Ben'in adalet istencinin ifadesi olarak yükselen bu şiddet, öncesinde varolan yasaya başkaldırdığı, onu yıktığı ve 'yasa kurucu' olduğu anda, yani Derrida'nın ifadesiyle bu havada asılı kalma anında (moment) adalet ve yasa arasındaki bağı kurar. Benjamin'den yola çıkan Derrida "Force of Law"ın ilk basımında bu konuda şunu söylüyor (Derrida, 1992: 34-35):

Devlet, kökten, kurucu şiddetten, yani haklı çıkarabilen, meşrulaştırabilen (begründen, kuran, temellendiren), hukuk ilişkilerini (Rechtsverhältnisse, 'yasal koşulları') dönüştürebilen ve bu sayede kendisini yasa olmayı hakeden olarak sunabilen şiddetten korkar. Bu nedenle adalet duygumuzu yaralasa bile, bu şiddet daha şimdiden dönüştürülmesi ya da kurulması söz konusu olan hukukun (droit) düzenine aittir. Ancak

bu şiddet, onu doğal bir kuvvet uygulamasından farklı bir şey olarak belirleyen bir 'şiddetin eleştirisi'nin yolunu açıp olanaklı kılar.

Böylece gelmekte olan (avenir) bir hukukun zamansız habercisi olarak ortaya çıkan 'kurucu şiddet' aynı zamanda, halen gelmekte olan bu hukukun adaletle bağlantısını kurar ve onun kolayca ekonomik, siyasi veya ideolojik toplumsal bir gücün buyruğuna koşulmamasının da güvencesini oluşturur. Öyleyse pratikteki anlamı daima adalete yaklaşmaya çalışan ve bu uğurda kendisini yenileme/dönüştürme yetisine sahip ve bu nedenle de sürekli olarak bir 'gelmekte olan' olarak kalabilen hukuktan korkmaya ve bu hukuka Thrasymachus'tan beri yöneltilen eleştirileri yinelenmeye gerek yoktur.⁽⁶⁾ Derrida'ya göre böyle bir hukuk ve eski hukuku yıkarak böyle bir hukuku müjdeleyen şiddetin savunulabilir ve hatta savunulması gereken şeyler olduğu şüphesizdir, çünkü bu ikisi birlikte otoritenin o gizemli temelini oluştururlar (veya oluşturacaklardır).

* * *

Şimdi, kendimizi bu gizemler dünyasından çıkarıp, biraz daha az gizemli olan ve gelmekte olan'ı haberleyen şiddetin gerçekten olup bittiği dünyada bu kurguyu Derrida'nın hangi haberleyenler üzerine oturttuğuna bakalım.

Bunun için ilk kısımda felsefi terimlerin soyutluğu (ve kayganlığı) içinde kim olduğunu pek çıkaramadığımız şu 'ben' kavramından başlayıp, bunun gelmekte olanlar dünyasında değil de olup-bitenlerin şimdisinde ne olduğu sorusunu sordüğümüzde, bu konuda yukarıda sözünü etmiş olduğum Haber-

mas'ın yazıp Derrida'nın (2003) da imzalamış olduğu metinde önemli bazı ipuçları bulunduğunu görürüz. "Avrupahları Birbirine Bağlayan Nedir: Avrupa'nın Kalbinde Başlayan Ortak Bir Dış Politikaya Çağrı" başlığını taşıyan bu anlamlı metin, ben'i Batı Avrupa'dan başlayarak genişleyen ve 'bizden birileri' kategorisini oluşturan 'tinin Batı biçimi' adıyla şöyle tanımlanmaktadır (Habermas, Derrida, 2003: 294):

Köklerini Yahudi-Hristiyan geleneğinde bulan tinin Batı biçimi doğal olarak kendi belirleyici özelliklerine sahiptir. Ama Avrupa ulusları bireycilik, akılcılık ve eylemcilikle belirlenen bu zihni habitusu Birleşik Devletler, Kanada ve Avustralya'yla da paylaşırlar. 'Batı', Avrupa'dan daha fazlasını içerir.

Üçüncü Dünya aydınımının o çok tartışılan aşağılık kompleksiyle hareket etmiyorsak eğer, bu ifadedeki 'tin'in kesin çizgilerle (Batı biçimi Yahudi-Hristiyan gelenek; bireycilik, yani bireysel özgürlükçü; akılcı; eylemci, yani akıyla eylemekten geri durmayan; ve buna metnin biraz altında demokratiklik ve insan haklarına saygı ve onu dünya çapında savunma da eklenecek) 'öteki'nin tininden ayrıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Doğal olarak bu tine Avrupa dışında ama 'Batılı' olan uluslar da dahil edilmiş ve böylece bu konuda herhangi bir şüpheye yer bırakılmamıştır. Son yıllarda 'Batı' aydınlarında (ve şaşırtıcı bir şekilde özellikle eleştirel geleneğe dayanan aydınlar da)⁽⁷⁾ giderek yayılmaya başlayan bu tutumun en önemli özelliklerinden biri ulus-devleti aşip (transcend?) kendisini

(6) Gariptir ki, iyi kötü belirlenmiş bir hedefi olan her şiddet bu aynı iddiayı, "eskinin adaletsiz hukukunu yıkıp yerine yeninin adil, ama mümkün olduğu kadar adil (yani, avenir), hukukunu kuracağım" iddiasını yineler.

(7) Bu konuda iyi bir değerlendirme için Balibar'a (2003) bakınız.

bu kez gerçekten 'Batı', ama bu kez 'küresel bir Batı' olarak kurmaya çalışan bu kimliğin adalet, demokrasi, refah ve 'evrensel' insan hakları isteminde gerçekten kuvvete (şiddete) gereksinim duyduğunu düşünmesidir. Habermas ve Derrida bu son bahsettiğimiz metinde bizlere şöyle seslenirler (2003: 295): "Çok yönlü ve yasal olarak yönlendirilen bir uluslararası düzen arzusu, reforme edilmiş bir Birleşmiş Milletler çerçevesinde etkili bir küresel iç politika umuduyula alakalıdır."⁽⁸⁾

İlgili metinlerde her ne kadar ısrarla bunun bir devlet yapısı olmadığı söylenmeye çalışılırsa çalışılmıyorsa burada Birleşmiş Milletler'in çatı görevi göreceği bir dünya devletinden söz edildiği açıktır. 11 Eylül saldırılarından hemen sonra Amerikalı felsefeci Giovanna Borradori'nin Habermas ve Derrida ile yaptığı söyleşileri içeren Terör Döneminde Felsefe isimli kitapta (2003) aynı ayrı yaptıkları açıklamalardan her iki düşünürün de Birleşmiş Milletler'in reformasyonundan Amerika'nın gücünün sınırlanarak dünya politikası üzerindeki rolünün azaltılmasını, Amerika'nın Avrupa'nın yanına çekilmesini ve bu sayede oluşturulacak 'Batı' ittifakının bu kurumu ve buradan hareketle dünyayı (küresel!) yasal olarak yönlendirmesini anladıkları görülüyor.⁽⁹⁾

Böylece, Habermas ve Derrida'nın metinlerinde bahsettikleri 'ben' (ya da 'benlik') kendi olanaklılık koşullarını hazırlamış oluyor. Bundan sonra yapılması gereken şey, henüz bir olanaklılık

olarak beliren benliğin bir performatif aracılığıyla kendisini ortaya koyması ve bunun için de gereken kuvveti/şiddeti uygulamasıdır. Bu kuvvet Birleşmiş Milletler'de ya da Avrupa'da olmadığına göre, Terör Döneminde Felsefe'de epey eleştirdikten sonra Derrida deminkinden biraz daha gerçekçi bir tavırla bu kuvveti Birleşik Devletler'de bulduğunu söyleyiverir (Borradori, 2003: 95): "Birleşik Devletler halen dünya önümde belirli bir öz-sunumu kabul ettirebilme gücünü elinde tutuyor: kuvvetin ve yasanın, en büyük kuvvet ve yasa söyleminin öngörülen nihai birlikteliğini temsil ediyor." Bir üstteki paragraftaki yaklaşımla bunu birleştirecek olursak Birleşmiş Milletler Birleşik Devletler'in gücüne dayanan küresel bir yönetim olarak ortaya çıkar. Bu ilginç bir iddiadır ve savunulabilmesi için 'radikal' bir filozofun normalden çok daha fazla kıvrak zekasını gerektirir. Diğerleri bir kenara, Afganistan ve Irak operasyonlarını yürüten ve halen 'yasanın/hukukun ve şiddetin/kuvvetin o kaçınılmaz ve gerekli birlikteliğini temsil edebilen (Avrupa'yla dayanışması içinde çok yönlü/multilateralist bir düzleme çekilmiş) Birleşik Devletler'in sahip olduğu kuvvetin önderliğinde ve Birleşmiş Milletler'in 'gizemli' ve yasalastırıcı/hukuka dönüştürücü çabası altında kurulması özetle beklenen 'demokratik' bir yeni dünya düzeni fikrinin gerçekten de Avrupa'nın 'çekirdek ulusları' kategorisine dahil edilmeyen 'ötekiler' tarafından

gönüllü bir şekilde kabul edilmesini beklemek ikna edici bir tasarı olmaktan uzak duruyor.

Bu ilginç projenin 'ötekiler' tarafından kabul edilebilir ve hatta arzu edilebilir hale gelmesinin yolu da bellidir Derrida'ya göre. Terör'de eleştireliliğini Birleşik Devletler'in elinden çıkma kontrolsüz şiddet ve öz-bağışıklığa yönelik olarak sergileyen Derrida (Borradori, 2003: 99), 11 Eylül teröründen bahsederken bunun bir 'büyük olay' olduğunu, 'mutlak terör' olduğunu söylerken aslında bize bu yolu işaret ediyor. Bir 'büyük olay', 'mutlak terör' olarak ortaya konan 9 Eylül şiddetini bu yeni küresel 'öteki'nin tanımlanamayan yüzü olarak sunuyor. Bu 'mutlak terör'e ve onun yarattığı kaos ortamına karşı duyulan korku Hobbes'u hatırlatır bir biçimde Birleşmiş Milletler'in yasası ve Birleşik Devletler'in kuvvet'i ile sağlanacak olan düzeni haklı çıkaran bir nitelik kazanıyor.⁽¹⁰⁾ Bu yeni küresel düzenin 'Batılı'lara has ana unsurları "15 Şubat, ya da Avrupalıları Birbirine Bağlayan Nedir:..." (Habermas ve Derrida, 2003: 295-297) başlıklı metnin son kısmında yer alan bölümde (bölüm "Siyasal bir Profilin Tarihsel Kökleri" başlığını taşımaktadır) sıralanmıştır.

Onlara göre sivil toplum temeline oturan modern Avrupa'da devlet ve din arasında sınırlar çekilmiş de din siyasi olmayan bir konuma oturtulmuştur, "bizler [onlar] için günlük işlerini duayla başlatan ve önemli siyasal kararlarını ilahi bir göreve göre biçimlendiren bir başkan düşünmek zordur". Sivil

toplum mutlakiyetçi bir rejimin korumacılığından kurtulmuş ve Fransız Devrimi ideallerini benimsemiş olan Avrupa'da siyaset, gücün örgütlenmesini imkansız hale getirmeksizin, siyasal özgürlüklerin kurumsallaşmasını sağlamıştır. Avrupa'da kapitalizmin zaferi, sınıf çatışmalarını doğurduğu için pazar ekonomisi konusunda körü körüne bir kabul gerçekleşmemiş bu da pazarın hatalarını düzeltmeye olan inanca birlikte devletin uygarlaştırıcı (civilizing) gücüne olan güveni arttırmıştır. Fransız Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan siyasal parti sistemi birçok ülke tarafından kopyalanmış ancak sadece Avrupa'da kapitalist modernizasyonun sürekli siyasal değerlendirme altında tutulması sonucunu doğurmuştur. Bu sayede vatandaşların ilerlemenin paradokslarına karşı olan duyarlılıkları artmış, Avrupa'da işçi hareketleri ve Hristiyan sosyalist gelenekler çerçevesinde dayanışma etiği gelişmiş ve herkese eşit olanaklar öngören 'daha fazla sosyal adalet' mücadelesi kendisini acı-bilmıştır. Geçmiş soykırımların ve savaşların ışığında kişilik ve bedensel bütünlüğe yönelik saldırılar konusunda daha fazla duyarlılık geliştiren günümüz Avrupa'sı Avrupa Birliği'ne girişte idam cezasının kaldırılmasının bir ön koşul olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Kanlı geçmiş, Avrupalı ulusların savaşa karşı barışçı yollar aramasına yol açmış, böylece barışı sağlamanın aracı olarak Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi uluslararası işbirliği biçimle-

(8) İtalikler bana aittir [EY].

(9) Kitapta basılan görüşmelerin yapıldığı tarihte (11 Eylül 2001) Habermas ve Derrida'nın Birleşmiş Milletler'in o güne kadar gelişen küresel öneme sahip olaylarda (Irak, Kosova, Bosna-Hersek, Makedonya, Somali, vb.) saymakla bitmeyecek başarısızlıklarına rağmen bu inancı bu kadar kuvvetle savunabilmeleri garip. Daha sonra Afganistan ve Irak olayları geliştiği tarihlerde bu görüşe sarılmaya devam edebilmeleri de (Habermas, Derrida, 2003) bu görüşün belli bir bilgiye ya da tecrübeye dayanmaktan çok boş inanca dayandığını kanıtıyor. Kendi olmasını istedikleri, olabilecek olan ve tarafların özgür iradeleriyle üzerinde anlaşacakları adaleti birbirinden ayıramayan felsefe bu noktada Marx'ın bir zamanlar söylendiği gibi sefaletle düşüyor.

(10) Derrida'nın terör ve küresel bir yasal düzene duyulan gereksinim konusundaki görüşleri için özellikle Borradori (2003: 99-115)'ye bakınız. Bu arada, Hobbes'a da haksızlık etmemek gerekir. Hobbes, Birleşmiş Milletler çatısı altında birleşen Avrupa'nın yasalastırıcı gücüne ve ABD'nin performatif kuvvetine dayanan bir dünya düzeni/devleti tasarı önemliydi elbette. Onun üzerinde durduğu sorun daha çok feodalizmden sonra merkezi ve güçlü bir devletin kurulmasıyla ilgiliydi. Üstelik, Hobbes yasa ve adalet ilişkisi konusunda kimseyi hayallere sürüklemiyor, yasanın (adil olma gerekliliği bir yana) doğrudan doğruya tek egemen olmasına gereken monarhin buyruğundan başka bir şey olmadığını da açıkça belirtiyordu.

rinin temeli atılmıştır. Büyük Avrupa uluslarının her biri emperyal gücünün çiçek açtığını ve daha da önemlisi çöktüğünü görmüş, sömürgeleştirdikleri bölgeleri kaybetmişlerdir. Ancak, tahküm ve çöküş tarihi (bunların artık bir tarih olması) Avrupa güçlerinin kendilerine uzaktan bakabilmelerini (ve böylece kendilerini özgürce eleştirebilmeleri ve aşabilmelerini) sağlamaktadır. Kendilerini mağlupların konumuna koyup değerlendirmelerini öyle yapabilecek durumda olmaları, Avrupa-merkezci yaklaşımları reddedebilecek konumda olmalarını sağlamaktadır.⁽¹¹⁾

Avrupa'nın bilinen-bilinmeyen bütün bu niteliklerinin böylesi siyasal içeriği daha ağır basan bir metinde sayılıp dökülmesi boşuna değildir elbet. Avrupa'dan bütün bunları anlamlı bir proje haline getirecek son bir hamle beklenmektedir. İhtiyaç duyulan bu hamle adı geçen yazının son cümlesinin yukarıya bilerek almadığımız son kısmında ortaya konur: "... Kantçı küresel bir iç politika umudunu canlandırmak".⁽¹²⁾ Bu yolla Avrupa'yı, daha doğrusu 'Batı'yı küresel,

kozmpolit, Kantçı bir düzen kurmaya layık bir 'ben' olarak sunan Habermas ve Derrida, ait oldukları bu 'ben'in zaten kendi tarihsel süreci içinde biçimlenen kendi adalet arzusunu ve bunun çeşitli toplumsal alanlardaki yansımalarını da formüle etmekten geri durmazlar. Ne kadar Derrida (2002: 250)⁽¹³⁾ ve Levinas (1991: 51) ben ve öteki'nin ancak birarada, birbirleriyle etkileşim içinde biçimlendiklerini, adaletin bu etkileşimden doğduğunu savlasalar da, gene Derrida'ya göre ben ve öteki ilişkisi bir ilişkisiz ilişki (aporia) olarak düşünüldüğünden, onun Habermas'la ortak metninde, halen 'altın çağını' yaşayan 'Batı', kendi adalet arzusunu gene kendisine göre biçimlenen laiklik, demokrasi, evrensel insan hakları, sosyal adalet, adalet ve biraz da Yahudi-Hristiyan geleneği olarak ortaya koyar ve dünyaya dayatır (Habermas ve Derrida, 2003: 295).

Kuramın kendi içinde yer alan yasa-kurucu şiddet, ve —sadece Arap teröristlerin terörü değil de— bunun ortaya çıkardığı terör ve kaos düşünüldüğünde⁽¹⁴⁾, bize messianik bir umut olarak

vaat edilen bu projenin karanlık/gizemli bir yanının bulunduğunu ve ona yaklaşırken biraz daha tedbirli ve dikkatli davranmamız gerektiğini anlarız. Kuşular, Derrida'nın önerdiği Birleşmiş Milletlerin yasası ve Birleşik Devletler'in kuvvetti birlikteliğinden doğacak yeni dünya düzeninin hiç değilse kuruluş sürecinde kuramsal olarak ortaya çıkması beklenen 'kurucu şiddet' konusundaki tavrıyla daha bir derinleşmektedir. Çünkü, Derrida'nın (2003: 114) Arap terörüne karşı Birleşik Devletler'in yanında duruşu, demokratikleşmiş ve insan haklarına saygılı 'Batı' uluslarının (Irak ve ya Afganistan ve hatta yarın başka bir yer, gibi) dünyanın çeşitli yerlerinde meydana gelebilecek olası anti-demokratik hareketler ve insan hakları ihlallerine karşı müdahale hakkını savunması, Hristiyan ve İslam toplumlarını karşılaştırırken yapmış olduğu değerlendirmeler, onun 'Batı'nın kendi yeni dünya düzenini dayatırken uygulayacağı şiddeti gerekli ve istenir kurucu şiddet olarak değerlendirdiğini ve onadığını gösteriyor. Bütün bunların üzerine bir de 'gelmekteolan' (avenir) düşüncesinde ifadesini bulan mesianik (kurtarıcı, kurtuluşa götüren) unsurun bu şiddetin dozunu arttırma riski olduğu göz önünde bulundurulursa Derrida'nın düşüncesi konusundaki kuşkula-

rın daha da derinleşmesi kaçınılmaz oluyor. Durmadan beklenen, hep beklenen ama gelmeyen, hatta gelmesinden de korkulan şey bu mesianik adalet değil mi aslında? Ben olmayan 'öteki' benin istenci doğrultusunda biçimlenen bu mesianik adalet karşısında korkudan başka bir duyguya kapılabilir ve ben'e güvenmeyi öğrenebilir mi? Yoksa bu benin bu coşkun kendini aşması (transcendence— istenci ile kendisinden ötekine üzerine doğru uzanması, istencini ona dayatması) sırasında ötekinin yapması gereken şey sessizce kimlik değiştirip 'ben'e katılmak ve böylece öteki olmanın sıkıntılarından kurtulmak mıdır? Ya da öteki'nin bu ikisinden başka bir alternatifine sahip olduğu savlanabilir mi?

Bu son olası alternatif bir yolun öteki ne kadar arzularsa arzulasın ben tarafından kapatıldığı Habermas ve Derrida'nın (2003) metninde açıktır. Avrupa'nın ve 'Batı'nın kendi moral değerlerinden⁽¹⁵⁾ ödün vermeyeceği, artık bu moral değerlerin dünyanın başka yerlerinde başka uluslar tarafından çiğnenmesine katlanmayacağı ve hatta bunun için gerekirse aktif müdahalede bulunması gerektiği bu bildiriye açıkça belirtilmiştir. Dünyada meydana gelen olaylar da bu politikanın yaşama geçirildiğinin sinyallerini veriyor. Bunun 'Batı'

(11) Bu paragrafta yer alan ifadeler, "February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe" (2003: 295-297) isimli bildiriye ifade edildiği şekliyle Habermas ve Derrida'nın Avrupa'nın siyasal profilinin tarihsel kökleri konusundaki görüşlerini özetlemektedir. İtaliye banna aittir [EY]. Cürüldüğü gibi, burada Avrupa'nın geçmişinde ve bugününde var olan sorunlar bile günün birinde doğdukları ya da doğmaları beklenen 'iyi', 'başarılı' çözümlere bağlanmıştır. Paragrafta sıralanan unsurların seçimi ve bunlar arasında kurulan neden-sonuç ilişkilerinin tarihsel 'gerçeklerle' uyumak yerine bir tarih anlatısı (narrative) oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zaten yazarların buna fazla almadıkları da anlaşılmalıdır. Onlar, anlamlı bir Avrupa tarihi ve analizi yapmak ycrinc, Avrupa'yı dünyaya pazarlamanın peşinde bir anlatı üretiminin peşinde görünüyorlar. Aynı paragrafın sonunda, 'emperyal gücünü ve sömürgeleştirmelerini kaybeden Avrupa'nın 'mağdur' olarak tanıtılması da bunu destekler niteliktedir.

(12) Kant'ın moral buyruk temelinde kurulacak dünya barışı ve kozmpolit düzen konusundaki görüşleri için onun "Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap" (1784), "Kozmpolit Niyette Evrensel Tarih Düşüncesi" (1784), "'Teoriye Doğru Olabilir, Ama Pratikte Anlamı Yok' Deyiş Üzerine" (1793) ve "Kalıcı Barışa Doğru" (1794) gibi makalelerine bakılabilir (Kant, 1983).

(13) Ayrıca Derrida'nın *Politics of Friendship* (1994) isimli kitabı neredeyse tamamen bu konu üzerine yazılmış bir şiir gibidir.

(14) Terörizm ve bunların gücü elinde tutana göre tanımlanmaları konusunda Eşbal Ahmad'ın daha 1998'de (11 Eylül 2001'den yıllar önce) Colorado Üniversitesi'nde yaptığı ve benim elimde internetten alınan basılmamış bir kopyası bulunan konuşmaya bakınız. Burada (1998: 3) Ahmad, devlet terörü, dini terör gibi diğer türleri içinde insan yaşamı ve mülkiyet açısından en az maliyetli olmasına rağmen sadece tek bir terör tipi üzerinde durulduğunu ve bunun da 'seslerini duyurmak isteyenlerin' terörü olduğuna işaret ediyor. İktidarların ve bu arada küresel iktidarların da buna rağmen bu sesi duymaya yanaşmadıklarına değinen Ahmad, yazısında bir de uyarıda bulunuyor: "Aşırı çifte standart uygulamaktan kaçın. Çifte standartları uygulamaya devam ederseniz, karşılığında çifte standart görürsünüz. Bunu kullanmayın. (...) Müttefiklerinizin terörünü örtmeyin..."

(15) Moralite ve etik konusundaki ayrıma dıha önce değinmiştik. Hegel (1996: 62, § 33) istencin ikinci anı olarak tanımladığı moralite konusunda şöyle diyor: [İstenc] kendi dış varoluşunda kendi üzerine yansıtılır, evrensel —kısmen içsel, iyi ve kısmen de dışsal, varolan bir dünya olarak evrensel— karşısında öznel bireysellik [Einzelheit] olarak —sadece kendileri aracılarıyla iletilen İdea'nın bu iki yönüyle— belirlenir; kendi bölümlenmesi ya da kısmi varoluşunda [Existenz] İdea, dünyanın hakkı ve İdea'nın hakkına göre öznel istencin hakkı —ki, bununla beraber, sadece kendi içinde varlığa sahiptir; —moralitenin alanı. Derrida'nın yaklaşımında Hegel'in kendisini dış varoluşta içe yansıtan ve burada evrensellik karşısında öznel bireysellik olarak kurulan ve ancak sadece gene kendi içinde bir varlığa sahip olduğunu söylediği moral düşüncenin kendi içinden çıkma ve kendisini öznel olduğu halde bir 'evrensel'miş gibi (demokrasi-nin, hukuk devletinin, insan haklarının ve nihayet uluslararası ya da üstü düzenin evrensel kuralları gibi) dış dünyaya dayatmasının izlerini görmemek mümkün değildir. Dolayısıyla, böylesi bir moralitenin karşılıklı dayatmaların sonucunda 'içsel olarak yansıtılan istenc' ve 'dış dünya' ya da ben ve öteki arasındaki bir karşılaşmadan çıkan bir kural olarak anlaşılabilir (ya da Hegel'de etik yaşam [Sittlichkeit] yerini tutması beklenemez.

ve 'Batı-olmayan' arasında bir dizi gerilime yol açması kaçınılmazdır. Bu konuda, en basit siyasal yaklaşımların bile böylesi karşılaşmalarda ortaya çıkan kaba kuvvetin/şiddetin yengiyeye yetebileceğini ama otoritenin gizemli temelini kurmaya yetmeyeceğini öngörebileceğini hatırlamak yeterli olacaktır. Kurucu kuvvet yeni yasal düzeni öncülleyebilir ancak, onu kurup sürdüremez. Onu kurup sürdürebilmek için artık kaba kuvvet olarak ortaya çıkmaya ihtiyaç duymayan başka tür bir şiddete, 'yasa/düzen sürdürücü' gizemli bir şiddete gereksinim vardır. Bu ikinci ve daha incelenmiş tür şiddet hünerini öteki'ni ben'in istencini doğru ve haklı bulmaya 'ikna' etmesinde gösterir.

Siyasetin pazar ekonomisinin başka bir yansımasına dönüştüğü bir ortamda herkesin bildiği türden basit ve 'barışçı' pazarlama teknikleri aracılığıyla uygulanan ve otoritenin gerçekten de gizemli olmayan temelini oluşturan bu ikinci türden şiddet, Derrida'da (2002: 250) ifadesini Levinas'tan devraldığı ama Yahudi humanizmine uzanan kökleri nedeniyle fazla da ileri götürmek istemediği 'sınırsız sorumluluk' kavramında bulur.⁽¹⁶⁾ Buna göre 'sonsuz hak'kın temelini insan ('ben') değil, 'öteki' oluşturur. Yani, ben'in talep ettiği, bir

çığılık olarak ortaya koyduğu ve az sonra da bir eyleyici edimle (performatif) dünyaya fırlatılacağı adalet aslında öteki için istenen bir adalettir.⁽¹⁷⁾ Ancak, ben'in kendi öznel bireysel moralitesinden kaynaklanan —çünkü bunun yapılması iyidir ve değer— bu istenç, hesapta olmayan bir hareket yapar ve ben'i öteki yerine düşünebilen (dünyanın dününsel önderi Avrupa), onun yerine onun sorumluluklarını üstlenebilen (herkez için sınırsız sorumluluğa sahip Avrupa) ve onun için adil olanın ne olduğuna hükmedebilen (dünya düzeninin temelini olarak Avrupa ve Birleşik Devletler: 'Batı') bir konuma —kısaca iktidar konumuna— taşır. Bu hareketin sonucu ben'e öylesine bir kendi dışında genişleme ve şişme olanağı sağlar ki, sonunda ben öteki'ni kaplar ve ona ben dışında ayrıca bir öteki, evcilleştirilmemiş,⁽¹⁸⁾ göstereceği yüzü kendi hazırlayabilen bir öteki olabilme olanağını bırakmaz.

Gariptir ki, öteki'nin bu türden bir içerlenişi (ben bu sayede artık adaleti öteki için isteyebilir), konukseverlik kavramının ele alınışından da anlaşılabilir gibi, onu bir aynıya, iktidarın sahibi ben'in bir parçası olmaya, 'bizden biri' olmaya götürmez, ama Foucault'un (1980: 105-108) söylediği gibi,

(16) Derrida, 'ben'in kendi adalet fikrini gerçekleştirmek amacıyla ve 'öteki'ne yönelişinden bahsederken 'sınırsız sorumluluk' duygusuyla hareket ettiğini söylemektedir ama, *Politics of Friendship*'de (1994) 'konukseverlik' üzerine yürüttüğü tartışmalarda Kant'tan devraldığı biçimde bunun bir sınırı olduğunu, konukseverlik ilişkisinin bir ev sahibi-konuk ilişkisini aşmaması gerektiğini söylemekten ve böylece ben ve öteki arasındaki sınır vurgulamaktan da geri kalmıyor. Bu ikinci konuda sınır koyarken Derrida'nın aklında Üçüncü Dünya'dan Avrupa'ya daha iyi bir yaşam için 'sığınmaya' giden yabancılar olsa gerek: Avrupalı büyükler 'sizin' sorumluluğunuzu da üstlenebilirler, ama 'siz' sakın ha sizler için konmuş sınırları aşmayın, konukluğunuzu bilin, ve evinde evsahibine tabii olmayı ihmal etmeyin. Konukseverliğin ön koşulu budur!

(17) Böyle bir şeyi yapabilmesi için ben'in kendi durumunun ötekine göre 'daha adil' olduğunun varsayılması gerekir. Böylesi bir varsayım da bu ikisi arasında, yani öteki ve ben arasında halen sürmekte ve sürdürülmekte olan bir adaletsizliğin daha baştan onanmış olduğuna işaret eder zaten.

(18) Burada öteki'nin benleştirilmesinden, ben'e dönüştürülmesinden, ben'in "bizden birileri" diyeceği türden bir içerlemekten bahsetmek yerine ötekini evcilleştirilmesinden, ben'e oyun eğdirilmesinden, ona eğreti bir tarzda öykündürülmesinden bahsetmek daha yerinde olacaktır. Habermas ve Derrida'nın da bahsettikleri gibi (2003) sınırları net bir şekilde tanımlanan 'Batı' bütün Avrupa ülkelerini kapsamak şöyle dursun, ancak Avrupa'nın çekirdek uluslarını ve Birleşik Devletler, Kanada ve Avustralya'yı içermektedir. Bu anlamda, evet, 'Batı' Avrupa'dan daha büyük bir şeydir ama aynı zamanda daha küçük bir şeydir de.

onu 'uysallaştırır', disipline eder, terbiye eder ve kullaştırır (subjugate). Böylece, kendisi gizemli olmayan ama gizli tutulan bu süreçte, kendi yenilmişliği, ezikliği, uysallığı ve disiplinlerin kısıkcılığı içinde hapsedilen öteki için boyun eğmekten başka bir seçenek kalmaz ve otoritenin 'gizemli' temeli de atılmış olur. 'Sınırsız sorumluluk', 'karşılıksız armağan', 'dostluk', 'inanç' ve 'kalıcı barış' gibi Derrida'nın üzerinde durduğu ve gizemlerle bezediği kavramların, ben'in 'ötekini adaleti' adına ötekini hapsedmesi ve boyun eğdirmesinde üstlendiği kuramsal işlevler, Avrupa'da eleştirel felsefenin oynamaya çalıştığı rol düşünülürken garip bir ironi yaratıyor. Oysa Habermas ve Derrida'nın söylediklerinin aksine 'Batı'nın 'karanlık yüzünden' bahsedebilen başkaları da (örn. Foucault, Deleuze, vb.) bize güçlü ve gelişmiş 'Batı'da yasaların yerini disiplinlerin, demokrasi ve özgürlük ideallerinin yerini de kontrol toplumlarının aldığını anlatmıyorlar mı? Zaten, siyaset bilimi ve toplumbilimin diğer dallarında yönetim ve sivil toplum söylemlerinin giderek artmasını —Avrupa'da demokrasinin da doğruladığı gibi⁽¹⁹⁾ — o çok sözü edilen 'Batılı ve fakat evrensel' moral değerlerin ve siyasal sistemlerin ciddi bir kriz içinde bulduklarının işaretleri olarak okumamak mümkün mü?

Oysa her şey ne kadar açık. Kendi 'adalet çılgınlığını' duyan (yani kendinin bilincinde), 'adalet fikrini' formüle eden (yani kuramsal düşünebilen, akılcı, rasyonel) ve böylece kendisini 'adil'

olarak kurabilen 'ben', şimdi, kendi adalet çılgınlığını ben'e duyuramadığı için herhangi bir 'adalet fikrine' sahip olup olmadığı bilinmeyen ve umursanmayan 'öteki' için de (kendi) adalet(ini) istemektedir. Mesih Derrida'ya göre ancak bu yolla, dünyada kalıcı ve 'adil' bir düzen kurulabilir ve insanlar bu düzen içinde mutlu yaşayabilirler. Oysa, pozitif hukukta, bilinen bütün adaletsizliklerine rağmen, egemenin 'kutsal' dokunulmazlıkları kaldırılmalı beri yasa, hiç değilse egemen ve egemen-olmayanların karşılıklı mücadelelerine konu olabilir, mücadeleler ya da müzakereler yoluyla değiştirilebilir bir şey olarak düşünülüyordu. Buna karşılık, yeni 'Batı'nın ve onun sözcülüğünü yapan Derrida ve Habermas'ın nezdinde moral olarak düşünülen yasa, evrensel ama içeriği belirsiz ve tartışılmaz bir ahlaki ilke olarak konuyor önümüze. Böylece, egemenliği tartışılmaz bir 'ben'in ('Batı'nın) koyduğu moral —moral olduğu için de tartışılmaz ve evrensel— bir hukuk ve adaletin insafına kalınmış oluyor. İnsanın içinden, "hangisini beğendiyseniz onu alın!" demek geçiyor, ama eğer siz de 'öteki'lerden biriyeniz bunu biraz daha düşünmenizi öneririm.

Kaynakça

Ahmad, Ekbal, 1998, "Terrorism: Theirs and Ours", a presentation at the University of Colorado, Boulder, October 12.

Balibar, Etienne, 2003, "Europe: Vanishing Mediator", *Constellations: An International Journal of Critical and*

(19) Stein Ringen (2004), bize Avrupa'da demokrasinin içinde bulunduğu kriz konusunda son zamanlarda yapılan ilginç bir çalışmadan bahsediyor. Buna göre, Avrupa'da "yönetişimin seçmenlerin kontrolü altında olduğu demokratik komuta zinciri parçalanmış durumda, ve kamu rızasına dayanan yönetimin dokusu gözlerimizin önünde dağılıyor".

Democratic Theory, Vol. 10, No. 3, September, sh. 312-339.

Benjamin, Walter, 1986 (1921) "Critique of Violence", in Demetz, Peter (ed.), 1986, Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings, Schocken Books, New York, sh. 277-300.

Borradori, Giovanna, 2003, Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, The University of Chicago Press, Chicago and London.

Derrida, Jacques, 1992 (1989), "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'", Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gary Carlson (eds), Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge, New York, sh. 3-67.

-, 1992, The Other Heading: Reflections on Today's Europe, Indiana University Press, Bloomington.

-, 1994 (1993), Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International, Routledge, New York and London.

-, 1977 (1994), Politics of Friendship, Verso, London.

-, 2001, On, Cosmopolitanism and Forgiveness, Routledge, New York.

-, 2002 (1989) "Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority'", Acts of Religion, der. Gil Anidjar, Routledge, New York ve Londra içinde, sh. 230-298.

Direk, Zeynep, 2000, "Yasanın Kaynağı Üstüne", Defter, Yıl 14, Sayı 40, Yaz, sh. 49-75.

Foucault, Michel, 1980, Power/Knowledge: Selected Interviews

and Other Writings 1972-1977, ed. by Colin Gordon, The Harvester Press, Brighton, Sussex.

Habermas, Jürgen ve Jacques Derrida, 2003, "February 15, or What Binds Europeans Together: A Plea for a Common Foreign Policy, Beginning in the Core of Europe", Constellations, Vol. 10, No. 3, pp. 291-297.

Hegel, G. W. F, 1996 (1820), Elements of the Philosophy of Right, Cambridge University Press, Cambridge.

Levinas, Emmanuel, 1991 (1961), Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston & London.

Kant, Immanuel, 1983, Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge.

Pascal, Blaise, 1995, Pensees, Penguin Books, London.

Plato, 1980, Republic, in Hamilton, Edith and Huntington Cairns (eds), The Collected Dialogues of Plato (Including Letters), Princeton University Press, Princeton NJ, sh. 575-844.

Ringen, Stein, 2004, "Wealth and Decay: Norway Funds a Massive Political Self-Examination —and Finds Trouble for All", Times Literary Supplement, February 13, no. 5263, sh. 3-5.

Yıldırım, Erdoğan ve Nalbantoğlu, Hasan Ünal, 2003, "Adaletin Kurgusökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın Bir Savı Üzerine Çeşitlemeler", Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 9. Kitap, İstanbul Barosu, İstanbul, sh. 96-113.

Hukuk Kurallarının Temeli, ya da "Adalet Duyarlığı" / "Vicdan" Üzerine

Erkut Sezgin^(*)

Başlıktan anlaşılacağı üzere, konuşmanın amacı, bu toplantı vesilesiyle, hukuk kurallarının temeli üzerine katılımcılarla birlikte düşünmek. Düşünmek sözcüğünün altını çizmem, bildiri önermeleri olan bir konuşmayı amaçlamış olmama; daha çok düşünmeye açmak istediğim soruları, insanlık ve hukuk kültürünün gelişmesi, insanlarca paylaşılması açısından soruların önemi hakkında düşündüklerimi paylaşmak arzumu ilgili.

İçinde olduğumuz kültürel ortam, kurumlarca benimsenen değerler, büyük ölçüde geleneksel veya zamanın gereği olarak benimsenmiş kurumsal-lıklarını sürdürür görünüyorlar. Her türden inanışlar ve onları güçlendiren duygular temelinde ifadesini bulan değer inanışları toplumsal duyarlıkları, toplumsal vicdanı belirler görünüyor. Sözelimi bu nedenle, bazı toplumsal değer inanışlarının sorgulanması toplumsal vicdan, onun temel olduğu hukuksa veya toplumsal kurallar tarafından tepkiyle karşlanır. Yani sorgulama/düşünme başlamadan biter. Hepimizin bildiği gibi, insanlık kültürü gelişmesini sorgulama, araştırma, düşünme kültürünü geliştirmesine, bu kültürü toplumca paylaşabilmesine borçludur. Ne ki, "hepimizin "bildiğinden" söz ettiğim bu durum, içinde yaşadığımız dünyada sadece çok küçük bir azınlık

tarfından bilinmekte ve gerçek anlamında paylaşılmakta görünüyor.

Hukuk kurallarının geliştirilmesi, gelişmeyi isteyen insana bağlı; gelgelelim, "gelişmeyi istemek" "gelişmenin anlamı: gelişmeyi temsil eden eden değerler üzerinde düşünen insana; gelişmenin insan açısından anlamını, olanaklarını merak eden insana yakından bağlı. Kendi değer inanışları, onların dayandığı duygular üzerinde düşünmeye açık olmayan insana bağlı olarak ve onu besleyen ve güçlendiren kültürel alışkanlıklar içinde, hukuk ve kuralları da durumun korunmasının ve sürdürülmesinin hizmetinde olacak fakat onları değişime uğratan düşünme dinamiklerine kapalı kalmayı sürdürecektir. Kuralların daha gelişkin, daha özgür bir topluma hizmet eder yönde geliştirilmesi için toplumsal değer inanışları üzerinde insanların düşündürülmesi gerekir. Neyin insan açısından değerli, özgür insana uygun olduğunu kendi duyarlığı ile yoklamasına, olasılıkları düşünmesine yardımcı bir eğitim; bu tarz eğitimi sağlayacak kapasitede bir eğitim kültürü bunu başarabilir.

Görülebileceği gibi, gelişmenin, insanın ve toplumun özgürleşmesinin değerlerini düşünebilmek için düşünebilen insanın niteliklerine ihtiyaç var. Hukukun, hukuk değerlerinin düşünülmesi, o değerlere hizmet eden hukuk

(*) İstanbul Teknik Üniversitesi Öğretim Görevlisi