

Adaletin Kurgu Sökümü Yapılabilir mi? Derrida'nın bir Savı Üzerine Çeşitlemeler

Erdoğan Yıldırım^(*)
Hasan Ünal Nalbantoğlu^(**)

Birinci Kısım

Hasan Ünal Nalbantoğlu

Günümüz felsefecilerinden Jacques Derrida'nın "kurgusöküm"e (deconstruction) gelmeyen tek kavram olarak nitelediği "adalet" in gerçekten öyle olup olmadığı bu bildirinin tartışma konusudur.⁽¹⁾ Aşağıda özellikle Herakleitos'un iki fragmanı (Diels-Kranz, fr.

53 ve 80)⁽²⁾ üzerinden yola çıkılarak, onun neden adaleti (Dike) nifakla (cris⁽³⁾) özdeşleştirdiği tartışmamıza yön verecek, çatışma/savaş (pólemos) ile barış arasındaki karşıtlık üzerinden giderek irdelenmeye çalışılacaktır. Pólemos her zaman mutlak karşıtlık, çatışma ve savaş yaratan bir bölünme değildir elbette: karşıtları belirleyen bir

(*) Prof. Dr. ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

(**) Prof. Dr. ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

(1) Derrida'nın 'yasa' konusundaki görüşlerinin dilimizde kapsamlı bir değerlendirmesi daha önce Zeynep Direk tarafından yapıldı. Bu yazının özellikle ikinci kısmında üzerinde durulacak olan Derrida'nın "Force of Law" yazısına da bir ölçüde değinen Direk, "[a]çıklanabilirliğin ötesinde bulunan adalet[ini], yapı[sökümü] kıskırtan ama kendisi ona tabi tutulamayacak bir şey" olduğunun altını çizerken, bizce haklı olarak, Derrida'nın "adalet ve yasanın birbirinin içinden işleyişlerini vurgulamakla yetin[diğini]" de hatırlatmaktadır. (Direk, 2000, 55). 'Adalet' kavramı ise Türkiye Felsefe Kurumu'nun 17-18 Aralık 1992 tarihinde gerçekleştirdiği bir seminerde yerkin felsefeci, hukukçu ve bilim insanlarının tartışılmıştır. Bu kavramın "belirsizliği" değişik tarihsel ve güncel cepheleriyle Adnan Güriz tarafından bu seminerde ele alınmış bulunmaktadır (Güriz, 1994).

(2) Fr. 53, "Çalışma/savaş herşeyin hem atası hem de başbuğudur; gösterir bazılarını tanı diye, ötekilerini insan; kılar bazılarını köle, ötekilerini özgür." Fr. 80, "Görülmesi ki, çatışma/savaş her şeye ortaktır ve adalet nifaktır, ve de her şey nifağın zoruyla olagelir". (Diels-Kranz, 1974, 139-190, özellikle 162-169). Herakleitos fragmanları arasında adalet konusuyla ilgili başkaları da olmakla birlikte (örn. Diels-Kranz tasnifinde Fr. 94), özellikle bu ikisi tartışmamız için önemlidir.

(3) Bilindiği gibi, tanrıça Eris nifak yanında kıskançlık ve nefretin de tanrıçası olarak bilinir. İlyada'nın baş kahramanlarından Akhilleus'un babası ölümlü Thesalia kralı Peleus ile deniz tanrıçalarından Thetis'in evlenme törenine davetsiz konuk olarak gelen Eris, tanrıların oturduğu ziyaret masasının ortasına gözalıcı bir altın elma atar. Ancak, sevilene duyulan tutkunun simgesi sayılan bu meyvenin üzerinde, "en sevilene" ifadesi yer almaktadır. Öykünün gerisi malûm: özellikle üç tanrıça (Athena, Hera, Aphrodite), bu meyvenin kendi hakları olduğuna inandıklarından ve aralarında çekiştiklerinden Troya savaşına uzanacak yolu açan bir nifak oyununa geller (Vernant, 2002: 67-83). Öte yandan, Nietzsche'nin Homer'in Yarışması'nda o zamanın ahlâk kurallarını anlamak için en temel eser saydığı Hesiodos'un İşler ve Günler'den esinle altını çizdiği bir başka yüzü daha var Eris'in -ki bu iki Eris var demekle birdir. Nifak, zulüm, savaş ve nefrete açan, gece karanlığını doğuran birinci ve yaşlı olanı ne denli ürkütücü ise, heceriden en yoksun olanları bile evine dirlik ve düzene koymuş, zenginleşmişlerle yarıştıran ikincisi de o denli yararlı (Hollingdale, 1999, 75 vd.). İşte bu nedenle Nietzsche, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe başlıklı yarım katmış çalışmasında (beşinci kısım) bu ikinci Eris'in Hesiod ve Herakleitos tarafından bir 'dünya ilkesi'ne dönüştürülmesini alkışlıyor. (Nietzsche, 1963,)

çatışma ilişkisi olduğundan, bu karşıtlık ilişkisinde kaymalar görebilir, giderek uzun süre kalıcı ve görece güç den- gelerine dayanan bir ilişkiden bile söz edebiliriz (örn. yakın geçmişin 'Soğuk Savaş' dönemi). Bu arada unutulması gereken bir gerçek de günümüzde 'pozitif hukuk'un dayandığı mantıksal usyürütmenin geçmiş dönemlerde işlemediği, en azından antik çağda adalet üzerine söylem üretenlerin günümüzdeki gibi usyürütmedikleridir. Daha da ileri giderek daha yakın zamanlardan bir örnek verirse, onaltıncı yüzyıl Osmanlı ulemasından Kınalızâde Ali'nin bile biçimsel mantık önermeleriyle düşünen çağdaş bir siyasa-hukuk düşünüründen çok, özellikle Nasreddin Tûsi ve sonunda Aristoteles gibi düşündüğünü, dolayısıyla Ahlâk-i 'Alâ'î'inde sözünü ettiği "nefs-i insân" yani "nefs-i nâtika"yı, "zôion lôgon êchon" olarak gördüğünü ileri sürebiliriz.⁽⁴⁾ Bu doğ-

ruysa eğer, aynı durum Herakleitos gibi çok daha eski bir düşünür için haydi haydi geçerli olmalı.⁽⁵⁾ Tartışmamıza destek olacak daha bir çok örnek İslâm, Osmanlı dünyası ve çağdaş Türkiye'den getirilebilir: Bunlar, bir yanda felsefi boyutunun da irdelenmesi gereken adalet şema ve söylemlerinden ("daire-i adliyye" ve günümüzdeki her tür gizli açık "haklar söylemi"⁽⁶⁾) gibi tutun da, öte yanda tarihsel-toplumsal pratiklerdeki nifak ve çatışmaların yol açtığı adli-hukukî düzenlemelere, örneğin, 'olan'dan çok 'olması-gereken'i ifade eden Osmanlı 'adaletnâmeler'ine ve günümüzün bazı hukuk düzenlemelerine dek uzanırlar.

Derrida'nın değişik ortamlarda öne sürdüğü 'kurgusökümü yapılamayacak tek kavram adalettir' yolundaki ifadesi,⁽⁷⁾ bu noktada karşı çıktığı Heidegger'in adalet yorumuyla⁽⁸⁾ çelişmekle

(4) (Aclıvar, 1967, 710). Ayrıca bkz. (Sarac, 1959, 19-28). Nasreddin Tûsi, Farabi, Eflâton ve en başta Aristoteles etkisi özellikle Ahlâk-i 'Alâ'î'nin III. Kitabını sonlayan "Hâtime" de belirgin biçimde göze çarpmaktadır (Kınalızâde Ali Efendi, tarihsiz [Hicrî 1284], 273-287).

(5) (Kirk, Raven, Schofield, 1983, Chp. VI: "Heraclitus of Ephesus" 181vd; özellikle 186).

(6) Haziran 2003'te hem Jacques Derrida hem de Jürgen Habermas'ın imzaladığı ve 'Avrupa Birliği' odaklı bir insan hakları söylemi bildirdiği bunun son örneklerinden biridir (şimdilik özeli için bkz. <http://aldiborontophosphorhonio.blogspot.com/> Tam metnin çıkacağı kaynak: Constellations, Vol 10: Issue 3, Sept. 2003) -ki Slavoj _i_ek Eylül 2003 sonlarında Columbia Üniversitesi'ndeki bir konferansında bu bildirgenin gerisinde yatan görüşün zayıflığını eleştirmiş bulunuyor. Öğrencim H. Sinan Hoşadam'dan aldığım 3 Ekim 2003 tarihli bir e-postaya göre _i_ek, güçlerini birleştiren iki düşünürün fikirlerinin olsa olsa Avrupa'yı kurtarmaya yarayacağını, siyasi eylemin ise son derecede basit olduğunu öne sürerek, öyle 'kurgusökümcü'lerin yaptığı gibi söz cambazlığına gerek olmadığını, Derrida ve Habermas'ın çuval dolusu laftan sonra ne önerdiklerini açık açık soruyor; sonuçta da aralarındaki eski tüm teorik kavgalara, onca Nietzsche, Frankfurt, Heidegger mirasını kullanmalarına ve radikal politikalar istemelerine karşın gerçekte siyaseten çok yakın düşüştüklerini, yani politik pratiğe gelince ister ortanın solu ister solun ortası isterse de sol-liberal densin, imzaladıkları metnin de bunun en iyi kanıtı olduğunu öne sürüyor.

(7) Örneğin, Derrida Villanova Üniversitesi'nde kattığı bir yuvarlak masa toplantısında (3 Ekim 1994) daha önce 'Cardoso Hukuk Okulu'nda tartıştığı bu konuya Walter Benjamin'in 'şiddet' üzerine bir metni (Zur Kritik der Gewalt) üzerinden yeniden dönerek, adaletin hesap-kitaba öyle pek de kolay gelmediğinin, dolayısıyla kurgusökümünün yapılamayacağını altını çizmekte ve şöyle demektedir: "Yasal sistemlerin, hakların, yasaların, siyasi yasaların bir tarihi vardır; bu tarih de yasaların dönüşümünün tarihidir. Bu nedenledir ki, yasayı geliştirebilir, başka yasalarla değiştirebilirsiniz; anayasalar, kuramlar var ve bu bir tarih ve böylesi bir tarihin kurgusökümü mümkündür."

kalmıyor, Herakleitos'un değindiğimiz iki fragmanında söyledikleriyle de çelişir görünüyor. Öyle ya, Parmenides'in Alétheia şiirindeki Léthe'nin de anası olan şu Eris, adalet (Dike) ile neden nerdeyse özdeşleşsin ki?⁽⁹⁾ Neden onun yol açtığı çatışma/savaş (pólemos) huzur/barışa dönüşsün? Üstelik biz ölümlüler dünyasında huzur/barıştan (pax) somutta söz edeceksek eğer, sormaz mıyız bu kimin barışı ve kim için diye? Derrida'nın da, sanırsız fazla diğerkâmlık endişesiyle —sebebi onu bile saran

çağımızın şu renksiz ve kokusuz sisi Angst mı, acaba?— önünde sonunda içine düştüğünü düşündüğümüz günümüz hümanizma söylemlerinin hazmetmekte güçlük çektiği bu türden çelişkiler, hak/hukuk/adaletin bildik yorumlar ve ideolojiler dışında ve ötesinde yeniden kavramlaştırılmasını gerekli kılmıyor mu?⁽¹⁰⁾ Bu, belki de Derrida'nın 'kurgusöküm'ünü bizzat onun yer yer aşırı kaygan söylemine geri yansıtmayı gerekli kılacak.

Bir yasal sistemi ya da yasayı bir başkasıyla değiştirdiğinizde ya da [varolanı] geliştirdiğinizde...bu bir tür kurgusöküm, çeşitli kurgusökümdür. Öyleyse yasa yalın haliyle [as such] kurgusöküme tutulabilir, tutulmalıdır da. Bu tarihselliğin, devrimin, törenin, etiğin ve ilerlemenin koşuludur. Ama adalet yasa değildir. Yasayı geliştirmeye, yani onun kurgusökümünü yapmaya bizi iten, teşvik eden şeydir adalet. Adalet çağrısı olmasaydı yasanın kurgusökümüne gerek duymazdık. İşte bu nedenle kurgusökümü mümkün kılan koşulun bir adalet çağrısı olduğunu söylemişim. Adalet yasaya, halihazırdaki bir yasal yapılar sistemine indirgenemez. Bunun anlamı şudur: adalet kendisiyle her zaman eşitsiz ilişkiindedir, hiç bir zaman kendine denk düşmez.” (Derrida, 1994).

(8) Derrida'nın adalet konusunda Heidegger'e bu noktada karşı çıkışının sonunda Yahudi-Hristiyan geleneğindeki mistiklikten beslendiğini düşüncemiz. Oysa, kendisi de belirli ölçülerde mistik olan Heidegger Dike ile tekhné arasındaki karşıtlığı, Sophokles'in Antigone'sinde insanın en aşırı ve en tekinsiz varlık (deinotaton) olarak nitelenişiyile bağlayarak tartıştığı “Metafizğe Giriş” dersinde (Einführung in die Metaphysik; 1935 Yaz yazını) öne çıkarır. Heidegger en üst-güçün uyarlayıcılığı (überwältigende Fug; düzen=kosmos) saydığı Dike ile tanımı gereği zanaat değil, şiddet de içeren 'bilgi' niteliğiyle tekhné arasındaki çatışmayı öne çıkarırken, hiç kuşkusuz Herakleitos'un dediklerini aklında tutmaktadır. Tartışmamıza konu olan Derrida'nın “Force of Law” (Yasanın Gücü) yazısında adaletin yasa ve hesap-kitaba gelmediğini öne sürerek, en geniş anlamıyla teknolojinin “en has” ve çıplak araçsallık alanı oluşunun altını çizdiği ve Walter Benjamin'in «Zur Kritik der Gewalt» [Şiddetin Eleştirisi] yazısı üzerinde fazlaca duruşu sanırsız Heidegger'i doğrular yönde. (Derrida 2002, 257, 284, 258 vdd.; Direk, 2000, 73-75). Heidegger şunları der: “Eğer Dike yasal ve ahlaki anlamda 'adalet' diye çevrilirse, sözcüğün temel metafizik anlamı yiter. Dike kural [Norm] olarak yorumlandığında da aynı şey geçerlidir. Hüküm sürdüğü tüm alanlarda bu en üst güç bir uygun düzendir [Fug]. Varlık [Das Sein], yani phúsis'in gücü esas ve kökte olandır; lógos ise yöneten uygundüzen [fügender Fug], yani Dike'dir” (Heidegger, 1953, 123).

(9) Bilindiği gibi, Dike Zeus'un Themis'ten —ki bu tanrıça nomos'la, yani düzen ve yasalarla özdeşleşmiştir— olan ve Khorai'lar olarak bilinen üç kızından biri olup, geçerahlık ve hatta evren düzeni ihlâl edildiğinde anansızlığı, kör öcalığı temsil eden ve sayıları hep değişen erynis'lerden farklı olarak, insan düzeninde adalet, hak ve doğruluğun temsilcisidir. Kızkardeşleri Eünomía iyidüzen ve yasalılığın, Eiréne ise huzur ve barışın temsilcisidirler. Belki de bazı Avrupa dillerinde adaletle ilgili dişil kavramlar/sözcükler ile bu dişililik arasında bir bağ kurulabilir (örneğin Almanca die Justiz [adalet] ve die Gerechtigkeit [doğruluk, hakçalık], Fransızca la justice [adalet] ve la justesse [doğruluk]).

(10) Nitekim, Nietzsche geç dönem notlarında adalet konusuna değindiğinde şöyle şeyler söylemekten geri kalmıyor: “Hak denen şey sözleşme olduğu yerden kaynaklanır; ama sözleşme olması için de belirli bir güçler dengesi olmalıdır... Adaleti kadının elinde bir terazi olarak temsil etmek kabul edilemez, çünkü yanlıtıdır; doğru allegori adaleti terazi kofecilerinin tam ortasına öyle bir yerleştirmek olmalıydı ki, kefeleri dengede tutabilin.

Öyle görünüyor ki, dil içine doğup, orada saçılırken yer tutmaya çabalayan türümüzün (zōion lógon êchon) sürekli üstesinden gelmeye çabaladığı, hatta genelde tüm “şeylere yansıttığı bir başka ve başat çelişki daha var ki, o da kosmos ile kaos arasındaki. Kanımca esas olan da o.⁽¹¹⁾ Bu ise, insan denen canlı türünün her dönemde ve her düzeyde sürekli başağrısı. Kosmos ile kaos arasındaki bu çelişki, kaleme aldığımız metnin hep arıl alanındadır ve bir anahtar işlevi görüyor. Heidegger'in Dike'nin buyruğu altında görerek >fügender Fug< dediği ve tekhné'nin şiddetine hep maruz olan kırılğan lógos da sözünü ettiğimiz aynı kosmos alanıdır işte.⁽¹²⁾

Örnek getirmek gerekirse, Hesiod'un ‘İşler ve Günler’inde⁽¹³⁾ safdil köylü kardeşi Perses'e telkin ettiği, gücünün haklı olması gerçeği karşısında insanın kendisini korumaya alması yönünde, ama gene de “doğruluktan (Dike) yana ol, / Aşırılığa (hubris) kapırma kendini” telkininde gizlenen yaşam stratejisinin yaygın olarak benimsendiği bir çağ ve dünyada kosmos ile

kaos arasındaki çelişki nasıl bir adalet sorununa yol açıyor (eğer o da açıyor idiyse)? Acaba, bu dönemden Draco'nun içerdiği ölçsüz şiddet dozu nedeniyle sonunda işlemeyen yasalarına, oradan da Solon'un önünde bir tür 'hakçalık paritesi' (isonomía) sağlayacağı umuduyla tasarladığı, Atinalılar'dan da on yıl boyu uyacakları sözünü aldığı yasalarına (nómos) giden uzun-ince yol soyut, tek tip adalet taşlarıyla mı döşenmişti? Geçmişten günümüze yol almayı sürdürdüğümüzde de gene acaba, bu uzun-ince yolu batıda despot, doğuda egemen (sovereign) buyruğunun yasa olmasından toplum sözleşmesine ve sonunda günümüz diktatörlerinin bile diline düşmüş şu içeriksiz 'insan hakları'na dek uzanan otopyola dönüştürenler adalet mühendisleri mi yoksa onları en fazla yarım kulak dinleyen iktidar ve güç sahipleri mi? Tabii, adaletin yolunu açan patikalar gerçekten bu denli kolay otopyola dönüştürülebiliyorsa...

Son bir soru daha... İlle de tarihte bir süreklilik arayacaksak, örneğin isonomía'yı kendi dil dünyasına özgü görüp

Ama adalet doğru temsil edilmediği gibi, ona yanlış sözcükler söylenebilir. Adalet 'herkese payını ver.' Demeyiz; o her zaman ve yalnızca şunu söyler: 'kısasa kısas.' [DeFTER No. 5{82}, 1886 Yazı-1887 Güzü]. Ya da Nietzsche'nin şu yazdığına ne demeli? "Adalet" ve 'yasa' önünde eşitlik'in eleştirisi: bu ikisi gerçekte neyi ortadan kaldırıyor ki? Gerginlik, düşmanlık, nefret-ana 'mutluluğun' bu yolla artınıldığını düşünmek yanlış: Korsakalılar kula komşularına göre daha fazla mutluluğun keyfini çıkarıyorlar." [DeFTER No. 5{107}, 1886 Yazı-1887 Güzü] Sonuçta da: "...adaletin kökeni olarak kudret istenci, dürüstlüğü (temiz vicdan ve neşelliliğin de) atası olarak savaş...adalet ve tefekkürün kökünde de güvenmeme." [DeFTER No. 8{7}, 1887 Yazı] (Nietzsche, 2003, 121-122, 123, 144)

(11) Gerçekten, Herakleitos'un kendisi de ne tanımlar ne de insan elinden çıkma, hep varolmuş ve varolacak, ölçüye uygun tutuşup sönecek ve herşeye ortak bir ateşten (pyr) dem vururken onu bir düzen (kosmos) olarak niteliyor; bkz. Fr. 30, (Diels-Kranz, 1974 [1951], 157-158); (Kirk, Raven, Schofield, 1983, Chp. VI: "Heraclitus of Ephesus" 198-199).

(12) Birbiri tamamlarken aralarında çatışan şu eski iki tekhné, yani 'yasa/hukuk' ile 'siyaset' artık teknolojiye dönüşmüş olarak bugün de 'adalet' karşısında yer almaktadırlar. Modern çağın eşliğinde bu ikisi arasındaki çelişki ve tamamlayıcılığın dönüşümü konusunda bkz. Terray, 2003.

(13) Hesiodos, "İşler ve Günler," (Cyboğlu & Erhat, 1983, 149, satır 213 vd.)

barbaros'tan esirgeyen Atina mucizesi (!) bugün de AB ve Amerikan imperium'larının dillere dolanan değil, gerçekte uygulanan adalet ve insan hakları anlayışının prototipi olmasın sakın? Derrida'nın kendini pek de olmadığı ve asla olamayacağı bir 'öteki'nin yerine koymaya çalışarak verdiği yanıt 'öteki'ni tatmin etmeye yetecek mi acaba? Yoksa, dem vurulan o 'öteki', halâ kendisi olan ama bu kez başkaları adına konuşan bir 'ego'dan mı muztarip? Tüm bu sorular, Derrida'nın metnini özellikle adalet üzerine konuştuğu yerlerde tüm aporia'larıyla yakın bir okumaya almayı zorunlu kılıyor; özellikle de Levinas'tan esinle ama bizce hem kaygan hem de yoğunluktan yoksun, kıvırtmaya yakın sol-liberal söylemli bir tartışma zemininde son bulmaya aday 'konukseverlik' ve 'ötekine [ya da, öteki için] adalet' gibi kavramların kozmetik albenisi düşünüldüğünde. Buraya kadarki tartışmamız hatırlanacak olursa, bu biçimde ötekine-dönük bir adaletin o gizli ölçü, 'o şey'in (to hōti, das Dass) gerektirdiği ortada bir yerde değil de kolaylıkla "Ötekinin adaleti"nde sonuçlanabileceğini hep düşünmek zorundayız. Hiç kuşkusuz, Derrida'nın da dediği gibi, "gelecek-olan" (à-venir; elle est à-venir), öteki her ne ya da kim olursa olsun hep tikel-dir ve de bu gelişin (vcnue) ne getirece-

ği hiç belli olmaz. Hele adalet düşünüldüğünde... Zaten Derrida'nın kendisi de hesaplanabilir saydığı şu performatif 'hukuk' ve 'yasa'nın, kısacası düpedüz tekhné'nin doğru ya da yanlış, hakça ya da değil olduğunu öne sürecektir belirleyici (constative) olanın, hesaplanamaz dolayısıyla kurgusökümlenemez 'adalet' olduğunu söylemiyor mu?⁽¹⁴⁾ Bizim buna ekleyeceğimiz soru yalnızca şu: somut tarihsel koşullardaki çelişkilerden, çatışmalardan kopuk olduğu kadar tabiatında da çelişki ve pölemostan arı düşünülen soyut bir adalet anlayışının kurgusu sökülse ne, sökülme ne?

Anımsayalım, Nietzsche iyilik ve kötülük karşısında doğanın muhteşem bir kayıtsızlık sergilediğini, ne doğada iyilik ne de tarihte adalet aramanın fuzuli bir çaba olmaktan öteye gitmeyeceğini vurgularken hiçlikçilikten uzak bir ayıklığa ve düşün açıklığına dikkatleri çekmeye çalışıyordu.⁽¹⁵⁾

Evet, gelecek uzun sürebilir; hem de cpeyce... Beklerken bu arada, metafiziği özürülü hümanist uykudan çıkmak, gelecek hakkında bol akıl veren her tür kaosdüzen 'avukat'ının boşlafına kulak asmadan 'gelen'in hesaplanamazlığı karşısında sürekli uyanık kalarak mücadeleye sürdürmek gerek; yurttaş 'Yurttaş' yapacak olan da bundan başka bir şey değildir zaten.

(14) (Derrida, 2002, 256-257).

(15) Nietzsche'nin 1887 Güzü Defterlerinden, No. 10[52]; (Nietzsche, 2003, 184)

İkinci Kısım

Erdoğan Yıldırım

Adalet Üzerine Yazan Derrida Üzerine...

Şimdiye kadar çok çeşitli konularda yazan günümüzün en popüler düşünürlerinden biri olan Jacques Derrida en sonunda değerler felsefesinin en metneli konularından adalet üzerine bir konuşma yapmaya davet edilince oldukça şaşırılmış görünüyor. 1-2 Ekim 1989 tarihinde Benjamin N. Cardozo School of Law tarafından düzenlenen Deconstruction and the Possibility of Justice (Kurgusöküm ve Adaletin Olanaklılığı) konulu sempozyuma davet edildiğinde, sunduğu bildirinin daha giriş cümlelerinde bu davetin kendisini iki açıdan düşündürdüğünü (ya da tedirgin ettiğini) belirtiyor. Birinci tedirginlik noktası oldukça anlaşılabilir: kendi anadilinden başka ve tam hakim olmadığını düşündüğü bir dilde (yabancı bir dilde) o dili anadili olarak konuşanların önünde karmaşık bir konuda konuşmaya çalışmak. Döne döne ve çeşitli açılardan üzerinde durduğu bu "yabancı bir dilin işleri güçleştirdiği" savıyla ilgili olarak bir yerde şöyle diyor (2002: 231)⁽¹⁶⁾: "Bu bir yükümlülük, size İngilizce hitab etmeliyim." Bunu izleyen başka bir yerde ise şu ifadeyi kullanıyor (2002:232):

Kendimin olmayan bir dilde konuşmalıyım, çünkü bu daha adil olacak, juste sözcüğünün başka bir anlamında,

adalet anlamında, şimdilik üzerinde çok fazla durmadan geçeceğim hukukî-ahlâkî-siyasal denebilecek bir anlamda: Çoğunluğun dilini konuşmak daha adilânedir, özellikle de çoğunluk misafirperverlik gösterip bir yabancıya konuşma hakkı verdiği zaman. Burada atıfta bulunduğumuz yasanın [loi] bir terbiye, kibarlık yasası mı yoksa en güçlünün yasası mı [la loi du plus fort] ya da demokrasinin eşitlikçi yasası mı [loi] olduğunu belirlemek oldukça güç. Ya da bunun adalet mi yoksa yasaya mı dayandığını."

Bu konuda duyduğu derin rahatsızlığı neredeyse bütün metin boyunca aralara sıkıştırdığı "sizin diliniz", "Fransızca böyle, İngilizce'de böyle mi?" gibi ifadelerden anlamak mümkün. Bu konu, üzerinde fazla durmaya değmeyecek bir nokta gibi görünmekle birlikte, Derrida'nın Fransızca dışında başka bir dile düşün dili olarak fazla güvenemediğini göstermesi açısından ilginç olduğu muhakkak (bunu hukuk ya da yasa anlamında kullandığı her justice deyişinde hemen ardından parantezlerin arasına Fransızca droit ya da loi sözcüklerini sıkıştırmasından çıkarmak mümkün).

İkinci nokta ise düşünsel açıdan daha önemli ve bizim esas üzerinde durmak istediğimiz noktayı oluşturuyor. Bu ikinci rahatsızlık Derrida'nın kurgusöküm ve adalet kavramlarını yan-

(16) "The Force of Law" ilk biçimiyle Cardozo Law Review XI, (1990)'da çıkmıştır. Aynı konuşma daha sonra Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld ve David Gray Carlson, 1992, Deconstruction and the Possibility of Justice, Routledge, New York ve Londra içinde Derrida, Jacques, 1992, "Force of Law: the 'Mystical Foundation of Authority'" isimiyle basılmıştır. Aksi belirtilmediği takdirde, parantez içi bütün numaralar bu son makalenin genişletilmiş ve elden geçirilmiş biçimiyle yer aldığı Derrida, Jacques, 2002, Acts of Religion, düzenleyen Gil Anidjar, Routledge, New York and London'daki sayfa numaralarını belirtmektedir.

yana düşünmeye zorlanmasından kaynaklanmışa benziyor (2002: 231):

Her ne kadar "baş konuşmacı" şerefiyle onurlandırılmış olsam da bu başlığın ya da sorunsalın kesin belirlenmesiyle hiç bir ilgim olmadı. "Kurgusöküm ve Adalet Olanaklılığı": "Ve" bağlacı sanki aynı kategoriye ait olmayan kelimeleri, kavramları, belki de şeyleri bir araya getiriyor. Ve gibi bir bağlaç, nasıl çalışırsa çalışsın —ister kıyaslama, ister ayırıştırma, isterse de zıtlıkla çalışsın— düzeni, taksonomiye, sınıflandırıcı mantığı reddetme cüretini gösteriyor. Kötü niyetli bir konuşmacı şöyle diyebilirdi: "Arada bir bağlantı görmüyorum; hiçbir retorik böyle bir girişimin altından kalkamaz. Bu şeylerin ya da kategorilerin ('kurgusöküm', 'olanaklılık', 'adalet') ve hatta bu syncategoremelerin ('and', 'the', 'of') herbiri hakkında konuşabilirim, ama bu sırada, bu taxiste, bu taksonomide ya da bu bileşkede değil.

Derrida her ne kadar daha önceleri başka eserlerinde adalet konusuna değinmiş olsa bile bu değinmelerin üstü örtülü ve adaletle çok yakından ilişkili konular çerçevesinde gerçekleştiğini ve adalet konusunu önplana alır görünmediğini de kabul ediyor (2002: 235):

Kuşkusuz alelacele "kurgusökümsel" olarak tanımlanan metinlerin çoğunun adalet temasını (tam anlamıyla tema olarak), hatta etik ve siyaset te-

malarını da önplana almıyor görünmesinin —görünmesinin diyorum— birçok nedeni var. Doğal olarak bu sadece bir görüntü, özellikle, örneğin (sadece bahsetmekle yetineceğim) Levinas, şiddet ve metafizik, Hegel'in hukuk felsefesi, Freud'da güç dürtüsü ya da güç paradoksları, Kafka'nın Yasa Önünde'si gibi konulara hasredilmiş birçok metin düşünülürse.

Buradan anlaşıldığına göre kurgusökümsel olduğu söylenen hemen bütün çalışmalarında güç/kuvvet/zor (force) konusuna göndermelerde bulunduğunu söyleyen Derrida, birçok metninde doğrudan olmasa da dolaylı ya da çapraz bir şekilde (obliquely) adalet konusu üzerinde de durmuş olduğunu belirtiyor.⁽¹⁷⁾ Ve hemen peşinden adalet temasıyla önemli bağlantıları olan (çifte onama, dönüşüm ve dağılımın ötesinde hediye, karar-verilemez, karşılaştırılmaz, hesaplanamaz, tekilik, fark, heterojenlik gibi) kavramları sıralayarak bize yazının devamında ortaya konacak kurgusökümsel yaklaşımı konusunda ipuçları vermeye başlıyor. Ancak burada dikkat çekici olan bu seminer daveti gelene kadar Derrida'nın kendi ifadesiyle de doğrudan doğruya adalet konusunda kurgusökümsel tekniğini konuşturmamış olması, adalet bu doğrudan yaklaşımı böyle bir vesileye kadar kendinde saklı tutmuş olmasıdır. Bu ani zorunluluk karşısında düştüğü şaşkınlığı kendisi şu sözlerle ifade edi-

(17) Burada Zeynep Direk'in (2000: 54) çapraz görme konusundaki bana göre (E.Y.) biraz şiirsel sezgisine katılmakta güçlük çekiyorum. Kanımca bu 'oblique' ifadesinden anlaşılması gereken, elbette özellikle sözcüğü Derrida'nın kullandığı biçimiyle, ele alınan ve böylece 'şeyleştirilen'e bir doğrudan bakamama sorunuyla karşı karşıya olunduğudur. Gerçekten de Derrida'nın sunumunda bir yandan şeyleştirilen, kendisinden sanki bir 'şey'miş gibi bahsedilen adalet öte yandan da öylesine insan yaşamından uzak ve soyutlanmış bir 'şey' olarak düşünülmemektedir ki, bırakın ona doğrudan bakmayı yandan bir bakış atabilmek bile bir 'ustalık ve maharet' işi olsa gerek.

yor (2002: 235): "Ayrıca, kurgusökümsel tarzdaki çalışmaların sonunda hukuk, yasa (loi) ve adalet sorununa gelip dayanması sadece normal, öngörülebilir ve arzu edilen bir şeydi."

Metni biraz daha okuyunca, ilk bakışta bir ilgi alanları odaklanması ya da tesadüflere dayalı ihmal sorunu gibi algılanabilecek bu doğrudan adalet konusuna yaklaşma eksikliğinin aslında sağlam ve kuramsal bir gerekçeye dayandığı anlaşılıyor. Derrida, adalet konusunda doğrudan bir söylem geliştirmenin adaletin kendisine ihanet etmesizin mümkün olamayacağını, bu nedenle kurgusökümsel metinlerin dolaylı olarak sürekli adalet konusu etrafında (çaprazlamasına) dönmüş olmalarına rağmen doğrudan bir yaklaşım sergile(ye)mediklerini söylüyor (2002: 237):

... kurgusöküm denen şeyin, bir yandan adalet sorununa yönelmez görünürken, neden ve nasıl doğrudan değilse de sadece çaprazlamasına ona yönelmekten başka bir şey yapmadığını göstermek. Çaprazlamasına diyorum, çünkü tam da şu anda yasaya değilse bile daha o anda adaletle ihanet etmeden insanın adalet konusunda doğrudan konuşamayacağını, adaleti konu haline dönüştüremeyeceğini ya da nesnelleştiremeyeceğini, 'bu adil' ya da daha da kötüsü 'ben adilim' diyemeyeceğini göstermeye hazırlanıyorum.

Yukarıdaki ifadede ortaya konduğu şekliyle Derrida'nın belirttiği anlamda kurgusökümün adalet düşüncesi-nin/kavramının/fikrinin ("the concept

or idea of justice", örn. bkz. sh. 237 ve diğer yerler) analizini hem yapamayışı hem de ona yönelmekten ("address") başka bir şey yapmıyor olması anlaşılabilir olmaktan oldukça uzaktır. Görülen odur ki, Derrida'ya göre adalet konusu bir yandan bütün kaçınılmazlığıyla kurgusökümün karşısında dururken, kendisini adaleti anlama işini yerine getirmekle yükümlü gören kurgusöküm, bu yükümlülüğü üstlendiği andan itibaren adaletin içeriği konusunda birtakım çıkarsamalarda bulunmak riskiyle karşı karşıya buluyor ('bu adil', 'ben adilim' gibi ifadeler bunu gösteriyor'). Birazdan tartışılacağı üzere, adaletin içeriği konusunda çıkarsamalarda bulunmak ise doğrudan doğruya adaletle ihanet ve onu hukuka dönüştürme anlamına geliyor. Halbuki, burada yeri yokmuş görünse de aslında bir söylem üretme disiplini/disiplinsizliği olarak işleyen bir kurgusökümün⁽¹⁸⁾ adalet konusuna yönelmesiyle birlikte adaletin içeriği üzerine, hangi karar, tavır ve davranışların adil olup hangilerinin olmadığı gibisinden bir karar vermeye kendisini zorunlu hissetmesinin mantıksal gerekçesini bulmak oldukça zordur. Adalet ve hukuk konularında onca söylem üretmiş olan Kant ve Hegel'in bile adaletin içeriği (kimlerin ve nelelerin adil olup olmadığı) konusunda açık betimlemelerde bulunmaktan kaçınmaları böyle mantıksal bir gerekliliğin olmadığını gösteren açık örneklerdir.

Şayet, Derrida'nın konuşmasında Pascal'dan yaptığı alıntıları ve buradan yola çıkılarak güç temeline oturtulduktan sonra ortaya konan adil/adalet (jus-

(18) Belirli bir yöntemin benimsenip uygulamaya konmasının kendi başına taşıdığı o 'gizli' siyasi anlam şimdilik bir kenara bırakılırsa.

te/justice) ve hukuk/kanun (droit/law) ayrımını bu alanda çalışanların zaten bildiklerini varsayarsak,⁽¹⁹⁾ Derrida'nın metnindeki asıl önemli noktaların, kendisinin droit'ya karşı kurduğu ve juste dediği adalet kavramını ve onunla ilişkili olarak otoritenin mistik temelini kurgusökümüne tabi tutmaya girişmesiyle ancak başladığı söylenebilir.

Yasanın Mistik Temeli

Derrida'ya göre birbirlerinden farklı şeyler olarak beliren adalet ve hukuk (yasa) arasında gene de çok yakın bir ilişki vardır. Benlikte ortaya çıkan adalet talebi (the call for justice/the cry for justice) —ancak güç/kuvvet/zorla (power/force) birleşerek herhalde— hayata geçmeyi başardığı anda (moment) adalet olmaktan çıkar ve kendisi olmayan başka bir şeye —hukuka— dönüşür. İşte tam bu dönüşme anında artık bir hukuk söylemine dönüşüven(!) adalet herhangi bir nitelemenin ve söylemin ötesine geçerek Wittgenstein'in kastettiği anlamda —yani artık sözün

bittiği yerde— mistik bir nitelik kazanır (2002: 241):

Adalet —droit (hukuk veya yasa anlamında)— basitçe bir sosyal kuvvet ya da gücün, örneğin, onun dışında ve ondan önce varolan ve gerekli olduğu zaman ona uyduğu ve ona göre eğilip büküldüğü bir ekonomik, siyasi, ideolojik gücün hizmetine sunulamaz. [Adaletin] tam kuruluş ya da kurumsallaşma anı (...), yasanın (droit) kurulmasına, başlatılmasına, haklı çıkarılmasına götüren, yasanın yapılmasına götüren işlem, kendisi ne haklı ne de haksız olan ve hiç bir adaletin ve kendi kurucu öncül anyla öncegelen hiç bir yasanın garanti edemediği, çelişmediği ya da geçersiz kılamadığı bir coup de force'u, bir performatifi ve bu nedenle de yorumsamacı bir şiddeti içerecektir.

Bir sonraki sayfada da (2002: 242): “Burada söylem kendi sınırına ulaşıyor —kendi içinde, bizzat kendi performatif gücünün içinde. Bu, benim gizemli demeyi önerdiğim şeydir. Burada, ku-

(19) Aslında bu konuda da söylenebilecek çok şey olduğunu hemen belirtelim. Örneğin, Derrida'nın bu alıntılara yaklaşımında ve onları yorumlayışında göze çarpan ilk şey —ki yazımızın sonraki kısımlarında da etkili olacaktır ve ona da yeri geldiğinde değineceğiz— adaleti kendine has bir formu ve içeriği olan bir şey olarak düşünmesidir. Pascal'ın yaklaşımında açıkça ortaya çıkan bu durum Derrida'da da aynen devam etmektedir. Derrida'nın alıntısında Pascal şunu söyler: “Adil olanı izlemek adildir, en güçlüyü izlemek zorunluluk” (Derrida, 2002: 238 ve sh. 238-239'da Pascal'dan yapılan diğer alıntılar). Değinen Pascal alıntısıyla ilgili olarak Derrida şöyle demektedir (2002: 238): Buna göre adil olan izlenmelidir —ve bu adildir; sonuçlar açısından izlenmelidir, etkiler açısından izlenmelidir, uygulanmalı, dayatılmalıdır; ve en güçlü olan da izlenmelidir, sonuçlar, etkiler vb. açısından. Başka bir deyişle, ortak aksiyom adil ve en güçlü olanın, en adil olanın da en güçlü olan gibi ya da kadar izlenmesi gerektiğidir. Ancak, adilde ve en güçlüde ortak olan bu “izlenmesi gerekir”, birinde ‘adil’ (‘juste’) diğerindeyse ‘gerekli’dir: “Adil olanı izlemek adildir” [başka bir deyişle, adil kavramı ya da fikri, adalet anlamında, analitik ve a priori adil olanın “izlenmesini”, “dayatılmasını” ve bu şekilde düşünmenin adil olduğunu —gene ‘adil’ (justesse) anlamında— ima eder —J.D.], en güçlü olanı izlemek gereklidir. Yakından bakıldığında anlaşılacaktır ki, her iki alıntıda da (Pascal ve Derrida'dan) neyin adil olduğunun zaten bilindiği (ama nedense asla söylenmez) ima edilmektedir. Her iki yazar da adil'in ne olduğu sorusunu sormazlar, onlara göre adil adildir, onlara göre adil ile güç arasındaki ilişkiyi çözmek ve böylece otoriteyi mistik bir temele oturtabilmektir (Derrida, 2002: 239-240). Sanki bu adil herkes tarafından zaten ve apaçık bilinen ve üzerinde sorunsuz bir şekilde anlaşmaya varılmış ve bu yüzden de ‘ne’liği konusunda daha fazla açıklama yapmaya gerek olmayan bir şeymiş gibi...

rucu eylemin şiddet içeren yapısı içinde de bir sessizliğin⁽²⁰⁾ etrafı duvarlarla örülmüştür,” diyen satırları okuyoruz. Aslında bu pasajlarda Derrida'nın yakalamış görüldüğü nokta dikkatli bir bakışı hak etmektedir. Derrida'nın yorumunda, Pascal'dan yapılan alıntılarda sanki birbirinden bağımsız iki şeymiş gibi sunulan adalet ve güç/kuvvet kavramları arasındaki ilişkinin niteliği değişir, yani güç/kuvvetin otoriteye dönüşebilmesi için adil olması gerekliliği⁽²¹⁾ ortadan kalkar ve onun yerine Montaigne'nin ‘yasanın otoritesinin gene yasadaki kaynaklandığı’ düşüncesine dönüşür⁽²²⁾. Derrida (2002: 241-42), adaletten başka bir şeye haline dönüşmekte olan yasanın (hukukun) bu otoriteyi bizzat kendisini kurma eylemi içinde bulduğunu söylüyor. Ancak burada unutulmuş gibi görünen nokta, bu kurma eyleminin bizzat kendisinin bir güç ifadesi (performative/gücün nes-

nelleşmesi) olduğu gerçeğidir. Yoksa, bir düşüncenin, ortada hiç bir fiziksel güç, kuvvet, zor bulunmaksızın (buna düşüncenin kendisinin düşünce olmakla içinde barındırdığı güç de dahil olmak üzere) kendisini uygulama alanına (praxis) soktuğunu, gerçekleştirdiğini varsaymak gerekecektir ki, bu pek de mantıksal ‘veya’ gerçekçi görünmüyor.⁽²³⁾

Ancak, Derrida'nın otoritenin gizemli temelleri üzerinde ısrarla durması basit bir ‘ifadeyi yinelemekten hoşlanma’ durumundan öte çok daha ciddi kuramsal bir nedene dayanıyor. Derrida, adalet ile yasa/hukuk arasındaki ayrıştırmasını, otoritenin bu ‘gizemli temeli’ üzerinde birer ‘şey’ olarak ele aldığı adalet ve yasa/hukuk arasında uygulayıcı/kurucu şiddet aracılığıyla gerçekleşen bir imkansız geçiş, bir geçerken bozulma/dönüşme durumu üzerine, bir aporia üzerine oturtmak isti-

(20) Burada hakıyla bir sessizlikten bahsedebilmek için herhalde insanın “kurucu şiddetin” ya da “performatif ve edimin” çıkardığı gürültü patırtıyı duyamayacak kadar sağır olması ya da belki de —söylemin sınırlarını her fırsatta aşma becerisine sahip olan— yaşamdan o ölçüde kopuk olması gerekir.

Derrida'nın alıntı yaptığı pasajda Pascal (Derrida, 2002: 239; Pascal, Pensées, 293): “Ve böylece, adil olanı güçlü yapmak mümkün olmadığına göre, güçlü adil kalındı”, dedikten sonra adaletin bir şey olmadığını farkında olduğunu gösterircesine şunu söyler (Derrida, 2002: 239; Pascal, Pensées, 294):

“... biri adaletin özünün yasakoyucunun otoritesi olduğunu, bir başkası egemenin çıkarı olduğunu, bir başkası da yürürlükteki gelenek olduğunu söyler; en doğrusu bu sonuncusudur: basit bir akıl yürütme bize hiç bir şeyin kendi başına adil olmadığını söyler; her şey zamanla değişir. Tüm hakkaniyetin yegâne temeli gelenektir, çünkü kabul edilmiştir de ondan. Otoritenin gizemli temeli budur. Her kim onu ilk prensiplere taşırsa yok eder.”

(21) Derrida'nın adaletin gizemli temelini gelenek olduğunu söyleyen Pascal'la yasaların gizemli temelinden bahseden Montaigne'i aynı şeylerden söz ediyorlarmışcasına değerlendirmesi ilgi çekici. Oysaki, Pascal adaletten (juste), Montaigne ise yasalardan (lois) bahsederek otoritenin gizemli temelini ulaşıyor. Bu ikisinin birbirleriyle aynı şey olmadığını ise gene Derrida'dan (2002: 240) öğreniyoruz: “Montaigne burada açıkça yasaları [lois] ayırıyor, yani yasayı [droit] adaletten ayırıyor. Yasanın adaleti, yasa olarak adalete değildir. Yasalar yasa oldukları için adil olmazlar.”

(22) Derrida'nın metninde Montaigne (2002: 239-240; Essais 3, ch.13, “De l'expérience”, 1962: 1203) şöyle demektedir: “Yasalar güvenciler için korunmazlar, onlara yasa oldukları için uyulur; otoritelerinin gizemli temeli budur, başka bir temelleri de yoktur... Onlara adil oldukları için uyan kişi onlara uyması gerektiği gibi uymuyor demektir.”

(23) Burada, insan, Derrida'ya göre kurucu eylemin ne olduğunu sormadan edemiyor.

yor.⁽²⁴⁾ Bu, bir kurgusöküm denemesi mi, belli değil. Çünkü, yasanın kurgusökümünün pekâlâ mümkün olduğunu söyleyen Derrida,⁽²⁵⁾ adaletin kurgusökümünün hem yapılamayacağını hem de yapılabileceğini, hatta kurgusökümün bizzat kendisinin adalet olduğunu söyleyiyor (2002: 243):

... kurgusökümün olanaklılığını sağlayan da bu yasanın, ya da isterseniz, yasa olarak adaletin kurgusökülebilir yapısıdır. Adaletin kendisinin, eğer böyle bir şey varsa, yasanın dışında ve ötesinde, kurgusökümü yapılamaz. Kurgusökümün, eğer böyle bir şey varsa, kendi kurgusökümünün yapılamayacağı gibi. Kurgusöküm adalettir.

Aporia Deneyimi

Aporia sözcüğü Yunanca ve sonra Fransızca'ya girdiği haliyle kuşku, tereddüt, güçlük, geçilemeyen, kuramsal bir konuda birbirine zıt fikirlerin farkında olunmasından kaynaklanan ve felsefi olarak sistematik bir kuşkuya yol açan güçlük ya da sorun, konuşma ya da yazıda bir güçlük veya kuşkuyu ifade eden bölüm anlamlarına geliyor. Kısacası aporia, düşüncenin çaprazlamasından doğan bir aşılamaz. Derrida (2002: 244), 'aporia deneyimi'ni yan yana gelen bu iki sözcüğün içerdiği zıt

anlamlara dayandırarak temellendiriyor. Ona göre, deneyim (experience) "ulaşmak için geçiş bulduğu bir hedefe doğru yol alan, giden bir şey"dir. Ancak, aporia bir 'yol-olmayan' olduğu, geçişe izin vermeyen bir şey olduğu için aporia'nın tam bir deneyimi söz konusu olamaz.

Burada adalet ve yasa arasındaki temel bağlantıyı kuran şey deneyimdir. Çünkü, adalet dışı vurulmadığı, yani benliğin içinden deneyimler dünyasına çıkarılmadığı sürece olanaksız deneyiminden, adalet istencinden, arzusundan, talebinden öteye gidemez ve bir adalet çağrısı haline dönüşmez.⁽²⁶⁾ Adaletin deneyimlenebilmesi için bir çağrı haline dönüşmesi, dışı vurulması gerekir. Halbuki, adaletin bu dışı vurumu, onun bir deneyim haline dönüştürülmesi onu adalet olmaktan çıkaran şeyin de bizzat kendisidir. Adaletin çağrıyla birlikte nasıl olup da adalet olmaktan çıktığı sorununu bir an erteleyerek, burada 'adaletin olanaksız deneyimi olduğu' şeklindeki ifadeye biraz daha yakından baktığımızda bunun ciddi güçlükler içerdiğini söyleyebiliriz. Buna göre adalet; ya daha deneyime dönüşmeye başladığı anda (moment) adalet olmaktan çıkmaktadır —ki bu durumda ondan bir deneyim olarak

(24) Derrida (2002: 243) bu çabasını şöyle özetliyor:

1. (Örneğin) yasanın kurgusökümünün yapılabilmesi kurgusökümü olanaklı kılar.
2. Adaletin kurgusökümünün yapılamaması da kurgusökümü olanaklı kılar, dahası ondan ayrılmaz [se confond avec].
3. Sonuç: Kurgusökümün adaletin kurgusökülemezliğini yasanın kurgusökülebilirliğinden ayıran aralıkta yer alır. Olmasa da, hazır bulunmasa da adaletin olduğu yerde kurgusökümün bir olanaksızlık deneyimi olarak olanaklıdır...

(25) Derrida (2002: 242): "... yasa esas olarak kurgusökülebilirdir, ..."

(26) Derrida (2002: 244): "Ama, ne kadar olanaksız olursa olsun, bu aporia deneyimi olmaksızın adaletin olmayacağına inanıyorum. Adalet, bir olanaksızlık deneyimidir: yapısı bir aporia deneyimi olmayan bir adalet istenci, arzusu, talebinin olduğu şey olmaya hiç bir şansı olmayacaktır —yani, haklı bir adalet çağrısı/çığı olmaya."

bahsedilemez. Çünkü deneyimlenemeyen bir şey algıya girmeyeceğinden — yok olmasa da— bir belirsizlik olarak kalır ve biz ya olmayan bir deneyimden bahsederiz ya da bir olanaksızlık deneyimi, daha da beteri, geçişsizlik/aporia karşısında duyulan düşüklüğü deneyimine dönüşen bir şeyden söz etmek zorunda kalırız. Her iki durumda da adaleti başka herhangi bir olanaksızlıktan ayırmanın yolu kalmayacağından, neden bazı belirsizliklere adalet dendiği anlaşılabilir hale gelir.

Bir başka sorun da, aporia'nın tıkadığı söylenen ve bize bir yol katediş ya da gidiş olarak sunulan deneyimin yola nereden çıkıp nereye gittiğiyle ilgili. Derrida'nın istenç, arzu, talep gibi nitelendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla, iç-benlikten yola çıkan deneyim yukarıdaki ifadeleri yalanlarcasına gene benlik içinde biçimlenmiş olan⁽²⁷⁾ belli bir 'şey'in —burada adaletin— istenci, arzusu, talebi olarak benlik dışında o 'şey'i kurma hedefine doğru yol almaktadır. Hatta, Derrida bu konuda daha açık bir ifadeyle Levinas'dan alıntı yaparak (2002: 250; Levinas, Totality and Infinity, 1969: 89), "ötekiyle ilişki, yani adalet" diyerek, adaletin ötekiyle kurulan ilişkinin aracı olduğunu ima etmektedir. Kısacası, Derrida'ya göre adalet deneyimi istencin benlikten kalıp ötekine doğru uzanması olarak biçimlenir.⁽²⁸⁾ Oysa, benliğin bu istencini,

arzusunu, talebini bir çağrıya dönüştürme cylemi (performatif edim/söylem) tam da Nietzsche'deki 'güç istenci' anlamında ötekini ve benliğin öteki'yi de kapsayan benlik-dışını (ben-olmayan) kendisine göre biçimlendirme çabası değil midir? Ve eğer durum böyleyse, benlik içinde kurulmuş adaletin gerçekleşmesi açısından benliğin kendi adalet arzusunun kurucu/performatif bir eylem sonucunda öteki için hukuğa dönüşmesinde olanaksız ve gizemli bir taraf kalır mı? Yazık ki öteki'nin buna adalet deyip demeyeceği, kendisini benlikle ne ölçüde özdeşleştirebildiğiyle ilgili bir sorun olarak kalmak zorunda gibi görünüyor. Oysaki, tersine bir durumda, yani öteki öteki olarak kaldığı sürece benliğin ona sunduğu adaletin karşısına kendi adalet istencisiyle çıkmak isteyecek, gücü yetmediği ölçüde bunu bir hukuk olarak tanımaya razı olacaktır. Elbette bu karşılaşma ve karşı karşıya kalıştan (confrontation) beklenebilecek tek sonuç bundan ibaret değildir. Her karşılaşma kendi içinde bir risk taşır ve o risk karşılaşma sonunda benlik ve öteki arasında şimdiye kadar varolan (geçici) güçler dengesinin başka bir yerde (locality) yeniden kurulması olasılığını içerir. Yani, öteki de tıpkı benlik gibi bu istenci eyleme koyduğunda (performative), dahası, koymayı başardığında ortaya çıkan sonuç benlik ve öteki'nin rollerinde basit bir yer değiş-tirmeyeyle sonuçlanabilir.⁽²⁹⁾ Sanırım, her

(27) Bu biçimlenişin geçmişi ya da altyapısı ne olursa olsun.

(28) Derrida (2002: 250), bu noktada Levinas'ın ötekini sonsuz hakkından bahsettiğini söyleyerek karmaşaya yer vermemek istemediğinden kendisinin Levinas'ın bu Yahudi humanizmi doğrultusunda daha fazla ilerlemeyeceğini söylüyor. Derrida'nın aktardığı Levinas'daki ifade şudur (Levinas, Nine Talmudic Readings): "ötekini hakkının uzamı" "pratikte sınırsız haklı".

(29) Benlik ve öteki'nin adalet istençlerinin içerikleri burada dikkate alınmamıştır. Zaten, birbirlerine olan göreceli duruşları açısından bunun pek de bir önemi yoktur. Birinin adalet istencini hiç bir zaman öbürünün adalet istenci olarak ikame etme olanağı olmayacaktır.

iki durumda da ortaya çıkacak olan — Derrida'nın haklı olduğu yer de burasıdır— adalet değil hukuk olacaktır; ya da Derrida'dan farklı söylersek, benliğin adaleti, benliğe ve ötekine ait, her ikisince paylaşılan, paylaşılmak zorunda kalınan ortak bir hukuk oluşturacaktır.

Şiddet

Şimdi, Derrida'ya göre adaletin çağıyla birlikte nasıl adalet olmaktan çıktığına bakalım. Bu noktada Derrida adil yargı anıyla daha sonra yasanın kuruluş anında gerçekleşen şiddeti birbirinden ayrı ele alıyor. Birincisinde, şiddetten üstü örtülü bir yeniden keşfetme olarak önceden var olan yasanın her davada yeniden bozulup yeniden yapılması süreci içinde bahsediyor. Bu durumda Derrida, kişinin vardığı yargıların adil olup olmadığına karar verebilmek için kişinin özgür ve edimlerinden sorumlu olması gerektiğini belirttikten sonra bu yargıların adil olduğunun söylenebilmesi, böyle kabul edile-

bilmesi için bir de yasaya [loi] uygun olmaları gerektiğini ekliyor (2002: 251). Ancak, eğer yargılar sadece yasaya uygun olmakla kalırlarsa onun gözünde yasal, meşru vb. olabilirler, ancak adil olamazlar. Kendisi yargının adil olabilmesi için yargıcın sadece yasayı uygulamakla kalmayıp onu yeniden yapması gerektiğini belirtiyor.⁽³⁰⁾ Ancak, burada Derrida'nın önceki ifadelerinin tersine bir durum söz konusu gibidir; o da adaletin mümkün olabilen bir deneyim olduğu sonucudur. Derrida, "taze yargı"nın yasal düzeyde adaleti sağlayabileceğinden, dolayısıyla, adaleti deneyimlemenin olanaklı olduğundan söz ediyor. Buna göre, adalet olanaksızın deneyimi, aporetik bir deneyim olmaktan çıkıyor, özgür ve sorumlu bir yargıcın yasal çerçevenin içinde kalarak, yasayı özü açısından yorumlamaktan korkmaksızın her durumda yeni bir yasa keşfederek eski yasayı onayladığı bir edimin sonucu oluyor.⁽³¹⁾

(30) Derrida bu konuda şöyle diyor (2002: 251):

Örneğin bir yargıcın yargısının adil olması için sadece bir yasa kuralına ya da genel bir yasaya [loi] uygun olması yetmez; ama aynı zamanda sanki, sınırda, yasa [loi] önceden yokmuşçasına yorumlamanın yenidenkurucu edimiyle onu varsayması, onaylaması, değerini kabul etmesi gerekir —sanki yargıç her durumda onu yeniden keşfediyormuş gibi. Yasa olarak her adalet denemesi ancak "taze bir yargı" ise adil olabilir... Kısacası, bir kararın adil ve sorumlu olabilmesi için, eğer varsa, kendi uygun anında, hem düzenlenmiş olması hem düzensiz olması gerekir, karar yasayı [loi] korumalı ama aynı zamanda her davada yeniden keşfetmeyi gerektirecek [pour devoir] kadar tahrip etmeli ya da askıya almalıdır; en azından onun özünü yeniden unamasında ve yeni ve özgürce onaylamasında yeniden haklı çıkarmalı, yeniden keşfetmelidir.

(31) Derrida bu konuda her ne kadar olumsuz bir dil kullansa da adil bir karar için öne sürdüğü koşulların karşılanma olasılığının bulunmadığını düşünmek en azından mantıksal açıdan doğru görünmüyor. Derrida'nın olumsuz ifadeleri ve vardığı olumsuz yargı aynen şöyle (252):

... bununla birlikte [hesap makinesi gibi karar veren bir] yargıcın tamamen adil, özgür ve sorumlu olduğu söylenemez. Ama, aynı şekilde yargıç bir yasaya, kurala gönderme yapmıyorsa ya da kendi yorumundan başka bir kuralı kabul etmediği için kararını askıya alıyor, kararverilemezde kalıyor ya da bütün kural ve kaidelerin dışında doğaçlama yapıyorsa o zaman da adil olduğu söylenemez.

Peki, ya yargıç bu ikisini de yapıyor ya da daha iyisi Derrida'nın betimlediği iki aşırı ucun arasında kalmayı başarıyor, yani kuralı tanıyıp, ona göndermelerde bulunup, kendi özgür iradesiyle önüne gelen davayı değerlendirip, buna göre bir karar veriyorsa —ki bir çok yargıç böyle yaptığını düşünebilir— ne olacak? Anlaşılan Derrida için yargıçların ne düşündüğünden çok onun kendi düşündükleri daha önemli; çünkü kendisi hemen devamında paradoks olarak nitelendirdiği bu durumda herhangi birisinin adil olamayacağını, adil bir karar verilemeyeceğini söylüyor:

Bu paradokstan çıkan şudur ki, hiçbir zaman hiçbir kimse halihazırda bir kararın adil olduğunu, salt adil olduğunu (yani, özgür ve sorumlu olduğunu) söyleyemez, hatta, 'ben adilim' hiç diyemez.

Derrida her ne kadar adını koymaktan çekinse de aslında düpedüz bir şiddet uygulaması olan böylesi bir durumda, yani yargıcın aynı zamanda hem yıkıcı hem de onaylayıcı olan bu eyleminde adalet ve hukuk arasındaki ilişki aporetik bir deneyim olmaktan çıkıyor ve adalet erişilebilecek, deneyimlenebilecek bir şey haline geliyor⁽³²⁾; Şayet Derrida'nın söylediğinin tersine, "ben kararlarımı özgür ve sorumlu olarak, yasayı dikkate alarak ama her davanın gereğine göre veriyorum" diyebilen yer yüzünde yaşayan tek bir yargıç varsa ya da sadece var olma olasılığı varsa o zaman aporia yok, adalet deneyimi olanaklı demektir.

İkincisindeyse, bu yukarıdaki yargı eylemiyle bağlantılı yeni bir yasanın kurulması söz konusudur ve şiddet, kurma eyleminin bizzat içinde apaçık yer almaktadır. Derrida, her iki olayın, yani 'taze karar' ve yeni yasanın kurulması durumlarında ortaya çıkan yıkıcı eylem ve şiddetin birbiriyle bağıntılı olduğunu kabul ediyor (2002: 252): "Çünkü, yasanın kuruluşunda ya da onun kurumsallaşmasında aynı adalet sorunu gündeme gelecek ve şiddetle çözümlenecektir, yani gömülecek, gizlenecek, bastırılacaktır."⁽³³⁾ Ancak burada, her ikisi de birbiriyle doğrudan ilişkili olmasına rağmen Derrida'nın yargıcın 'taze karar' verdiği durumla ilgili olarak hafifçe değinmediği şiddeti — yani yargıcın yıkıcı eylemini— adaletin gereği olarak sunmasına karşın, yasanın kuruluş eylemi sırasında ortaya

konan şiddeti adaleti gömen, gizleyen ve bastıran bir şey olarak nitelemesi anlaşılır olmaktan uzak. Oysa, tıpkı 'taze karar'da olduğu gibi, burada da aklın düzenleyici kısıtlamalarının ötesine taşan, hiç bir adalet ya da meşruluk garantisi taşıyamayan, kuruldu-ça/deneyimlendikçe biçimlenen ve nihayet yasaya dönüşen, kendisini özgür ve sorumlu kılacak denli güçlü bir istenç söz konusudur: bu istencin yaptığı, Derrida'nın özgür ve sorumlu yargıcınınkinden hiç de farklı olmayan bir tarzda, kendi adaletini gene toplumda önceden varolagelen bir normatif yapı üzerinden herkesin tabi olacağı bir hukuka dönüştürmekten ibarettir. Sonuç olarak, neden birincisinde adaletin önkoşulu olan bir durumun ikincisinde adalet sorununu bastıran bir şeye dönüştüğünü Derrida'nın metninden anlamak mümkün olamamaktadır.

Burada tekrar aporia kavramına geri dönecek olursak, bu konudaki bir diğer sorunun da kavramın zaman zaman çoğul halde 'aporialar', benliğin belli istençlerinin aporiaları ya da aporetic deneyimleri olarak sunulmasına karşın, başka bir yerde sadece bir aporia olduğunun savlanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Derrida birbirini izleyen iki cümle içinde hem aporialardan hem de aslında sadece bir tek aporia olduğundan söz ediyor (2002: 250): "Öncelikle kuru ve doğrudan doğruya aşağıdaki aporiaları belirteceğim, (aşağıdaki aporialara) 'yöneleceğim.' Aslında, kendisini sonsuzca dağıttan tek bir

(32) Derrida'nın adaleti belli bir şey olarak kavradığını gösteren şu pasaj ilgi çekici (2002: 248):

(33) İnsan adalete karşı adil [juste] olmalı [il faut], ve adil davranılması gereken ilk şey, onu dinlemek, nereden geldiğini, bizden ne istediğini, bunu tekil deyimlerle (Dike, Jus, justitia, justice, Gerechtigkeit —(...)— gibi) yaptığını bilerek onu anlamaya çalışmaktır. İtalikler benimdir [EY].

aporetic potansiyel vardır". Bu cümle- nin arkasından Derrida'nın bu 'biricik aporetic potansiyel'in ne olduğunu aç- ması, onun adaletten hukuka uzanan deneyimin aporiasıyla ne türden bir ilişki içinde olduğunu anlatması bekle- nirdi. Ama bu açıklama metnin hiçbir yerinde yer almıyor. Sanırım metinden anlaşıldığı kadarıyla bunu, "istenç" in, "arzu" nun, "taleb" in henlikten dışarı doğru akarken yöneldiği nesneye do- kundluğu/çarptığı anda o nesneyi (ve o nesneye yönelik olarak biçimlendiği ölçüde kendisini de) parçalaması ola- rak anlamak mümkün. Çünkü, Derrida adalet istenci örneğinde, istencin bir is- teme eylemine, çağrısına (operatifine) dönüşmesiyle birlikte olmuş olduğu şey (burada adalet) olmaktan çıktığını ve başka bir şeye (burada hukuk) dö- nüştüğünü söylüyor. Yani adalet istenci adalete yönelmekle (çağrı) hem adaleti hem de adalet istenci olarak kendisini yokediyor. Eğer durum böyleyse, "saf istenç-gerçekleştirme eylemi-elde edi- len sonuç" dizgesinde Derrida'ya göre adalet, benliğin istencinden başka hiç bir yerde olamaz. Dahası, benlik kendi içinde adalet istencini saf olarak biçim- lendirmek zorunda olduğu için bu ada- let istencinin tanımlanabilir, anlaşılabi-

li, iletilebilir, sosyal alana —ve tabii ötekine— taşınabilir hiç bir yanı da ol- mayacaktır. Buradan zorunlu olarak varılacak mantıki sonuç ise adaletin benliğin içinde bile bir kavram olarak doğmasının olanaklı olmayışdır. Bu da basitçe, "adalet yoktur, sadece benli- ğin tanımlanamayan ve her şeye uyar- lanabilen bir istenci sözkonusudur" de- mekle aynı şeydir.

Oysa Derrida'nın da dediği ve on- dan bir şey olarak söz ettiği adalet var- dır. Kendisi de metnini bunun üzerine yazmıştır ve en azından konuyla ilgili kimselerin hiç değilse bir kısmı da böyle düşünmektedir. Ancak, buradaki sorun Derrida'nın adaleti sanki kendi- ne ait belli, genel geçer bir içeriği olan bir şey olarak düşünmesinden kaynak- lanmaktadır. Oysa, uzaktan ve geçmiş- ten Aristoteles'in (1934: 1094b14-18) ya da yakından ve günümüzden Anıl Çeçen'in (1993: 63) de belirtmiş ol- dukları gibi, adalet içeriği kişiden kişi- ye, sosyal gruptan sosyal gruba göre değişen göreceli bir kavramdır ve —ne yazık ki, kaygan ve muğlak bir kavram olarak belli, sabit bir şeye göndermede bulunmaz.⁽³⁴⁾ Bu durum bir kavram ola- rak adaletin kendisine has, genelgeçer

(34) M.Ö. 350 gibi erken bir zamanda, kendisinden önce gelen Plato ve Sokrates'in tersine, içinde adaletin de bir parçasını oluşturduğu siyasetin amacı olan mutlak iyinin doğal bir şey olmadığını ama insanların sosyal yaşamının bir sonucu olduğunu biliyordu:

Şimdi, siyaset biliminin araştırdığı iyi ve adil eylemler çok çeşitlilik ve dalgalanma gösterir, öyle ki, anlaşmayla varoldukları, doğal olmadıkları düşünülebilir. Birçok insana zarar verdiklerinden iyiler de benzeri bir dalgalanma sergilerler; çünkü bunda önce de insanlar ama servetleri ama cesaretleri nedeniyle helak olmuşlardır.

Atina Anayasası'nda da toplumdaki tabakalaşmaya göre adaletin kısımlılığından ve göreceliğinden söz eder (Aristotle, 1996: 1281a9-10) "... farklı yönetim biçimlerinin bütün taraftarları adaletin sadece bir parçasından bahsedebilirler".

Adı geçen yerde Çeçen şöyle diyor: "Her an görünüm değiştirebilmesi, bu kavramın bir bakıma boş bir kalıp olduğunu ve göreceli bir yapıya sahip bulunduğunu açık bir şekilde kanıtlamaktadır."

bir içeriği olmadığı, ya da daha açık ifade edersek, içeriğinin sadece ve sa- dece her adalet çağrısı yapan benliğin kendi benlik-olmayana yönelik dü- zen talebinin sonucu olarak biçimlen- diği anlamına gelir. Adaletin kurgusö- kümlünün yapılamamasının gerçek ne- deni kavramın kendi genelliği çerçeve- sinde ortaya çıkan bu içeriksizliği olsa gerek; yoksa Derrida'nın savladığı gibi onun gizemli bir temele sahip olması değil. Bunun tersine, adalet ve hukuk kavramlarını gerek bireyler gerekse toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin yer aldığı tüm sosyal pratikler dünya- sında varolan ve biçimlenen benlik ve öteki ilişkileri üzerine oturttuğumuzda bütün gizem bir anda yok olmaktadır.

Sonuç (ya da Kimin Adaleti?):

Bize göre Derrida'nın bu meseleyi gizemli görmesinin sırrı daha önce de belirttiğimiz gibi adaleti benlikten di- şarıya doğru, ötekine doğru, ötekine adalet getirmek, ötekine adil olmak ve hatta öteki için, öteki adına adil olmak için uzanan bir istenç deneyimi olarak görmesinde yatıyor. En azından kendi- sini —anlatıda değil, sözcüğün en katı anlamında— gerçekten ötekine dönüş- türemeyen benlik açısından böyle bir deneyimin olanaksızlığı ortadadır ve bu anlamda adalet —yani Derrida tara- fından anlaşıldığı anlamda 'adalet'— deneyimlenemeyen bir aporia olmak- tan öteye gidemez. Daha doğrusu, de- neyimlenen tek şey adalet değil kendi- sine adalet aporiası bile denemeyecek olan içeriksiz bir aporia, bir düş kırıklı- ğından başka bir şey olamaz: "İçimden

öteki için adalet istenci yükseliyor ama, ötekinin adaletini duyumsayama- dığım için benliğimin ötekine uzatabil- diği (ortaya koyabildiği) tek adalet ge- ne benim —bu sefer onun için adil ol- duğunu gene kendimin düşündüğü— kendi adaletim oluyor." Kendisine ve başkalarına karşı biraz dürüst olabilen bir benliğin adalet adına iddia edebile- ceği tek şey budur.

Ama tersine eğer benlik, Derrida'nın kendi benliğinde olduğu gibi, bu aşılabilir karmaşık bir söylemin arka- sında gizlemeye çalışıyor ve muğlak paradoksların örtüsü altından, "bunun aslında olanaksız olan, ama gene de olanaklı olan" bir durum olduğunu sav- lamaya kalkıyorsa,⁽³⁵⁾ o zaman o öteki- nin bu söylemin kendisi açısından ne anlama geldiğini, ne adına üretildiğini sorgulama ve savlama ediminin kendi- sine yöneltilen etkilerini ölçüp biçme zorunluluğu doğar. Öyle anlaşılıyor ki, Derrida'nın metninde kendisini açık eden benliğin kendisinden çıkıp öteki- ne yerleşerek, bir yandan benlik olarak kalmaya devam ederken (Derrida hala Derrida'dır) öte yandan da öteki için- den öteki adına (Derrida Afrika'da, Derrida Mandela'yla) ve öteki için, hem de evrensel olduğu savlanan, bir adalet istenci ortaya koyması, benliğin ötekilere —Afrika yerlileri, Mandela ve izleyicileri vs.— yönelik olarak or- taya koyduğu edimler içinde belki de şimdiye kadar en incelmış (refined) bu nedenle de en tehlikeli müdahalelerden birini oluşturmaktadır.

(35) Bu savlama basitçe bir söylem olmanın çok ötesinde, başlı başına bir 'performatif edim' olma niteliği taşır.

Bu zamana değin o, öteki, benliğin kendisine doğru akışının çeşitli biçimleriyle (militarist sömürgecilik, kölecilik, sonra yumuşak sömürgecilik, aşagılanma, dışlanma, vs.) karşılaşmış ve bunlara karşı iyi kötü kendi konumunu belirlemişti, bugün de belirlemeyi sürdürüyor. Bütün bu artık eskimiş müdahale biçimlerinin hepsinde öteki olan hiç değilse 'öteki' olarak kendisine gene de bir varlık alanı bulmayı başarmış görüntüyordu. Oysa, Derrida'nın bu çok yeni ve ince savıyla ötekine sunulan, artık 'öteki' olarak bile olsa kendisine varoluştta bir yer tutmayı başardığı varolan konumu da terketmesi ve benliğin, o-ötekinin kendi yerine de konuşmasına razı olmasıdır. Hem de ne adına? İçeriğini tamamen benliğin belirlediği 'evrensel' bir insan hakları söyleminin bütün sosyal dünyaya rakipsiz egemen olması adına. Peki, şayet durum böyleyse, o zaman 'herkes'e sunulan bu evrensel insan hakları söyleminin ve tabii şu Derrida'nın metninde sıkça geçen o 'saf' adalet kavramının, kendisinden yola çıkarak ötekine uzanan ve oradan öteki adına konuşma hakkını kendinde gören benliğin tek ve bütünleştirici (ve ötekini yok edici) egemenliğini temellendiren, haklı çıkaran, meşrulaştıran bir söylem olmaktan başka ne anlamı kalıyor?

Bu noktada bu yazının tâ başında değinilen Herakleitos fragmanlarını yeniden hatırlamak yerinde olacak (Diels-Kranz, 1974: 139-190, Frs. 53 ve 80). Alıntılanan birinci fragmanda Herakleitos şöyle diyordu: "Çatışma/savaş her şeyin hem atası hem de başbuğudur; gösterir bazılarını tanrı diye, ötekilerini insan; kılar bazılarını köle,

ötekilerini özgür." İkinci fragman ise adaleti nifakla özdeşleştirilmesi bakımından belki de birincisinden daha önemli: "Görülmeli ki, çatışma/savaş her şey ortaktır ve adalet nifaktır, ve de her şey nifağın zoruyla olagelir"

İnsanca, fazlasıyla insanca...gizli hümanizmalar barındırmadığından olacak.

Kaynakça

Adivar, A. Adnan, 1967, "Kınalızâde Ali" maddesi, İslâm Ansiklopedisi, Cilt. VI Milli Eğitim Bakanlığı yay., İstanbul: 709-711.

Aristotle, 1934 (second revised edition), *The Nichomachean Ethics*, Greek original with an English translation by H. Rackham, William Heinemann, Ltd and Harvard University Press, London and Cambridge, Massachusetts

Derrida, Jacques, 2002, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'," *Acts of Religion*, Edited and with an Introduction by Gil Anidjar, Routledge, New York and London: 230-298.

Derrida, Jacques, 1994, "Roundtable Discussion with Jacques Derrida - Villanova University, October 3, 1994," [<http://www.cas.usf.edu/journal/fobo/vill1.html>].

Diels, Hermann, herausgegeben von Walther Kranz, 1974 (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch, Erster Band*, von, Weidmann.

Direk, Zeynep, 2000, "Yasamın Kaynağı Üstüne," *Defter*, Yıl 14, Sayı 40 (Yaz 2000): 49-75.

Çeçen, Anıl, 1993, *Adalet Kavramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara.

Eyüboğlu, Sabahattin & Erhat Azra, çev., 1983 (1977), *Hesiodos Eski ve Kaynakları*, Önsöz, Giriş, Sözlük A. Erhat, TTK Yay., Ankara.

Güriz, Adnan, 1994, "Adalet Kavramının Belirsizliği," *Adalet Kavramı*, Editör: Adnan Güriz, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu: 5-25.

Heidegger, Martin, 1953, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer, Tübingen.

Hollingdale, R. J., 1999, *Nietzsche, The Man and His Philosophy*, Revised Edition, Cambridge University Press, Cambridge.

Kirk, G.S., Raven, J. E. and Schofield, M., 1983, *The Presocratic Philosophers*, 2nd. Ed. Cambridge University Press., Cambridge.

Kınalızâde Ali Efendi (tarihsiz [Hicrî 1284]), *Devlet ve Aile Ahlakı* [Ahlak-ı 'Alâî, II-III], Baskıya hazırlayan

Ahmet Kahraman, İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser, No.69.

Nietzsche, Friedrich, 1963 (1956), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, trans. by Nusret Hızır, Elif Yayınları, İstanbul [ilk baskısı: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara]

Nietzsche, Friedrich, 2003, *Writings from the Late Notebooks*, Edited by Rüdiger Bittner, Translated by Kate Sturge Cambridge University Press., Cambridge

Sarac, Celâl 1959, "Ahlak-ı Alâî," *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Cilt I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: 19-28.

Terray, Emmanuel, 2003, "Law versus Politics," *New Left Review*, Second Series, No. 22 (July-August 2003): 71-91.

Vernant, Jean-Pierre [told by], 2002 (1999), *The Universe, the Gods, and Mortals: Ancient Greek Myths*, trans. by Linda Asher, Profile Books, London.