

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

DERRİDA FELSEFESİNDE ADALETİN OLANAĞI

Doktora Tezi

Eda ÇAKMAKKAYA

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

DERRİDA FELSEFESİNDE ADALETİN OLANAĞI

Doktora Tezi

Eda ÇAKMAKKAYA

Tez Danışmanı

Pr. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

Ankara, 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

DERRİDA FELSEFESİNDE ADALETİN OLANAĞI

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı

Işıl BAYAR BRAVO

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

İmzası

1- Pr. Dr. Işıl BAYAR BRAVO

2- Pr. Dr. Hamdi BRAVO

3- Pr. Dr. Veli URHAN

4- Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN

5- Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Tez Savunması Tarihi

05.07.2022

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Pr. Dr. Işıl BAYAR BRAVO'nundanışmanlığında hazırladığım “Derrida Felsefesinde Adaletin Olanığı (Ankara.2022) ” adlı doktora tezimdaki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 21.07.2022

Adı-Soyadı ve İmza

Eda ÇAKMAKKAYA

TEŞEKKÜR

Bu tezi hazırlamamda her aşamada hem akademik hem insani bağlamda paha biçilmez katkılarıyla yanımda yer alan danışman hocam Sayın Prof. Dr. IŞıl BAYAR BRAVO'ya ve jürimde yer alan hocalarıma sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bugüne kadar felsefi bilgi ve birikimimde katkısı olan bütün hocalarıma saygılarımı sunarım. Aileme özellikle de nerde olursa olsun her zaman desteğini hissettiğim ağabeyim Sayın İlker ÇAKMAKKAYA'yı anmadan geçmek olmaz. Teşekkürlerime çalıştığım filozof Derrida'dan esinlenerek son verecek olursam, birer *hayaletimsi* olmak yoluyla zorunlu olarak olumlu ya da olumsuz "katkılarıyla" benle olan herkese saygı ve sevgilerimi sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	I
İÇİNDEKİLER	II
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM: DİL FELSEFESİ VE KESİNLİĞİN ŞİDDETİ.....	8
1.1. Derrida'nın Platon Okuması	16
1.1.1. Phaidros	16
1.1.2. Platon'un Eczanesi: Pharmakon	22
1.2. Derrida'nın Saussure Okuması	30
1.3. Derrida'nın Nietzsche Okuması.....	36
İKİNCİ BÖLÜM: ADALETİN APORİALARI	44
2.1. Sorumluluk ve Konukseverlik	44
2.2. Bağışlama/Miras/Hayalet.....	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞİDDETİN APORİASI.....	70
3.1. Yasanın İçinde: Dava İçinde Bir Derrida	70
3.2. Derrida Yasanın Önünde: Önyargılar	76
3.3. Yasanın Yasadışı Yasası	91
3.4. Yasanın Dekonstrüksiyonu	101
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HUKUKİ MUHAKAME.....	122
4.1. Cezalandırıcı Adalet ve Onun Dekonstrüksiyonu	130
4.2. Onarıcı Adalet.....	136
SONUÇ	143
KAYNAKÇA	147
ÖZET.....	163
ABSTRACT	164

GİRİŞ

Yirminci yüzyılın en tanınmış ve en etkili filozoflarından biri olan Derrida, ikili karşıtlıklar temelinde hareket ettiğini düşündüğü Batı metafizik geleneğini, Platon'dan başlayarak *dekonstrüksiyon*¹ adını verdiği stratejiyle eleştiriye tabi tutar. Dekonstrüksiyon stratejisiyle verili metinler ele alınır; metin dağıtılır ve başka bir metin oluşturulur. Yeni oluşuma girmiş her bir metnin aynı stratejiyle yeniden okunması, yine yeni bir metin açığa çıkarma kapasitesinde olacaktır. Bu dolayımında, dekonstrüksiyon her ne kadar bir tür rekonstrüksiyon hareketine dönüşüyor olsa da, her zaman dekonstrüksiyon okumasıyla ilerleyerek yeni bir oluşumu amaçlamaktan ziyade farklı oluşumların olanaklı olduğunu ve bunlardan hiçbirinin bir diğerine hiyerarşik anlamda üstün olmadığını göstermeyi amaçlar.

Derrida'yı bu stratejik okumaya yönlendiren etkinin Platon, Saussure ve Nietzsche okumalarıyla gerçekleştiği ileri sürülebilir. Derrida bu okumalar aracılığıyla, dilin, felsefe tarihinin metafizik yapısı bağlamında ortaya koyacağı üzere inşa edici oluşunu metinler üzerinden serimlemektedir. Bu dolayımında dil, varlığı betimleyen değil, onu kurandır. Varlığın dilin yaratımı olarak görülmesi, dil aracılığıyla yapılan her insanın en iyi olasılığında eksik olduğu ve her daim başka bir olanağın var olduğu anlamına gelir. En iyi olasılığında dahi eksik olan ifadeler aracılığıyla yapılan

¹ Metin boyunca dilimizde dekonstrüksiyon, yapıbozum, yapısöküm ve yapıçözüm gibi kullanımlarda yer alan bu kavram, yapma, bozma, çözme kelimelerinin soruna hakim olmayan zihinlerde yaratabileceği algı karışıklığı gözetilerek ve metin içinde bütünlük sağlanması adına yalnızca dekonstrüksiyon şeklinde kullanılacaktır. Demir(2012: 115) konu hakkında şöyle söylemektedir: “ Bu arada her kavrama mutlaka bir Türkçe karşılık bulma sevdalılarının bütün arzularına rağmen “deconstruction” kavramını “yapıbozum”, “yapısöküm” veya “kurgusöküm” diye karşılamak fahiş hatadır. Çünkü kavramların bir aurası yahut bir şebekesi vardır; ve bir kavramı bu anlam şebekesinden kopararak karşılamak sadece o kavramı sakatlar... Kavramın kontekstüel devamlılığını göz ardı ettiği için bu katon-karşıtlıklar sayesinde kavram, orijinal anlamının taşımadığı “yıkım, bozum, söküm” gibi asılsız anlamları da sadece Türkçede kazanmıştır... “Deconstruction”ı “yapısöküm” diye karşılamak hiç kuşkusuz “felsefi bir cinayettir”.

betimler üzerinde kurumlar oluşturulduğu için, betimlemeler ve onlara dayanarak oluşturulan kurumlarsürekli olarak sorgulanabilir. Derrida, oluşturduğu dil felsefesi temelinde yaptığı analizlerle, dilin kullanımını kesinlik dolayımında sebebiyet verdiği şiddet nedeniyle eleştiriye tabi tutar.

Derrida, adalet incelemesini de dil felsefesine koşut biçimde yürütür. Dil ile ifade edilen/edilmek zorunda olan adaletkesinlik iddiası bağlamında, her bir inşasında bir diğer olanağı dışlamak bakımından yine bir şiddet olarak ortada durur. Dolayısıyla, adaletin olanağı ve eğer böyle bir olanak varsa adalet anlayışlarının başka olanaklarının olup olmadığı sorunu önemlidir. Derrida, dekonstrüksiyonun adalet olduğunu iddia eder. Adaletin dekonstrüksiyonu, dil dolayımıyla hafıza ve sorumluluk kavramlarının kapsamında olanaklı hale gelir. Adaleti sağlamaya çalışan hukuk, hafızanın sınırlılığı ile sınırsız sorumluluk temelinde hareket eder. Bir yandan, sınırlı bir hafızaya karşın evrensellik iddiasındaki bildirimleriyle kendisini tarihten yoksun sunarak tekile ulaşma sorumluluğunu yerine getirmeye çalışır. Hukukun bu yönü, onun kaynağını ve amacını sorgulamaya yönlendirir. Öte yandan, sorumluluk, sınırlı hafıza nedeniyle aynı zamanda sonsuz bir sorumsuzluğa sebebiyet verir ve dolayısıyla tarihsel bir bakışı gerektirir. Bu iki dolayımında, adaletin bileşenlerini belirlememiz mümkün görünmektedir. Böyledir; çünkü sorumluluk alınacak karar aşamasında konukseverlik, hayalet, miras, bağışlama ve yasa kapsamında her yerde işlerlik kazanmış hale gelir. Bu nedenle Derrida felsefesinde adaleti sorgulamanın olanağı bu kavramların araştırılmasını gerektirir. Derrida tüm bu kavramların her birini dekonstrüktif okumaya tabi tutarak onların aporetik yapılarını ele alır ve olanaklı olup olmadıklarını araştırır.

Nihayetinde, Derridailgili temel bileşenlerin aporetik yapıları nedeniyle adalete ulaşmanın olanaksız olduğu sonucuna ulaşır. Kavramın aporetik yapısı her zaman bir başka olanağı kapsadığı için alınan her karar eksik kalacaktır. Bununla birlikte, adalet

istemi bir talep olarak ortada durmaya devam etmekte ve hukuk, adalet talebini yerine getirebileceği iddiasında bulunmaktadır. Bu nedenle, Derrida detaylı bir yasa araştırmasına girer. İlgili araştırma adına, yasanın temellendirilemeyeceği iddiasında bulunan Pascal, Montaigne ve Benjamin okumaları yapmak yoluyla yasaı temellendirmenin mümkün olup olmadığını sorgular. Yasa her ne kadar temellendirilemez olarak görülse de, adalet talebini karşılayabilecek tek araç olarak değerlendirilmek durumundadır. Bu bağlamda, yasanın nasıl kurulacağı ve kurulu yasanın nasıl uygulanacağı önem arz eder. Yine de bu, adalete ulaşmanın değil, *hukuk olarak adalet*'e (Derrida, 2010: 47) ulaşmanın bir yolu olarak görülür.

Hukuk, dekonstrüksiyona uğratılabilir; çünkü kurulmuştur, dil dolayısıyla yaratılmıştır. Dekonstrüksiyona uğratılabilir olması, adalet yaklaşabilmesinin olanağını oluşturur. Dilsel bir belirleme olan hukuk, dil felsefesinin temel argümanında olduğu üzere başka türlü kurulabilecek olması bakımından her zaman sınanmaya açık kalır. Hukuk yaşamın çoğulluğunu kapsayabilmek adına birbirleriyle uyumsuz gibi görünen (uyumsuz olan) kuralları da içerir. Bu noktada yapılması gereken hangi vakanın hangi kural kapsamında ele alınacağına karar vermektir. Bu yaklaşım, hukuki muhakeme yetisinin yargı vermedeki önemini gösterir. Hangi vakanın hangi kural altında ele alınacağı, vakayı kapsayan bir kuralın yokluğu halinde nasıl bir tutum sergileneceği sorunu önemlidir. Bu bağlamda yargı, kuralın askıya alınarak uygulanmasını gerektirir. Karar, kurallara belirli bir bağlılık içinde ondan bağımsız olmayı talep eder.

İlgili bağlamda, Derrida'nın dilin varlığı betimlemediği ama inşa ettiği iddiası tarafımızca çağımızın en yaygın adalet anlayışı olan cezalandırıcı adalet anlayışını ele almakta temel argüman olarak kullanılacaktır. Dilin varlığı inşa ettiği varsayıldığında, cezalandırıcı adalet anlayışının dadil aracılığıyla yaratıldığı gözetilerek, kesinlik iddiasında bulunamayacağı düşünülebilir. Bu nedenle, cezalandırıcı adalet anlayışının

dekonstrüksiyona uğratılması ve başka olanakların araştırılması gereği açığa çıkar. Bu sorgulamanın sonucunda, nihai olarak, Derrida'nın dil felsefesi temelinde adalet üzerine yaptığı incelemelere dayanarak, cezalandırıcı adalet sisteminin onarıcı adalet anlayışıyla desteklenmesi gerektiğini iddia edeceğiz.

Bu iddiayı temellendirebilmek adına, ilk bölümde, Derrida'nın dil felsefesine odaklanarak dilin kurucu yapısı serimlenecektir. Dil, bu özelliğiyle varlığı betimlemekten ziyade varlığa mahiyetini veren konumunda bulunmaktadır. Derrida'nın dile ilişkin olarak bu fikri ileri sürmesinde etkili olan Platon, Saussure ve Nietzsche² okumaları ele alınacaktır. Bu üç okuma da metinlerin farklı okumalara açık olduğu gibi, tamamen çelişkili okumalara da tabi tutulabileceğini gösterecektir. Derrida, Platon okumasını, *Phaidros* diyalogu üzerinden gerçekleştirir. Bu okumasıyla, metinde hiyerarşik bakımdan belirleyici olan kavramların daha detaylı ele alınmalarıyla birlikte ikincil gibi görünen kavramların da merkeze alınabileceği ve bu bağlamda temel anlamın tamamen değişebileceğini gösterir. Derrida için Saussure'ü önemli bir etki haline getiren onun dili betimleyici bir yapı olarak değil, uyuşimsal olarak anlamlandırmanın merkezinde yer alan bir yapı olarak ele almasıdır. Dil, uyuşimsal olarak kurucu bir yapı olduğuna göre, bir başka anlamlandırmayla kurucu öz niteliğini sürdürmeye devam edebilir. Bu yaklaşım biçimi de, ele alınan sorunun farklı yollarla da ele alınabileceği, kesinliğin olmadığı sonucuna ulaşmak adına işlevseldir. Kesinliğe karşı duran yaklaşım biçimi Nietzsche okuması tarafından da desteklenmiş görünmektedir. Derrida'ya göre, Nietzsche özdeşlik temelinde düşünmekten ziyade perspektivist bakış açısıyla ilerler. Nietzsche metinlerinde bir kavram köle-efendi

²Her ne kadar kronolojik olarak bakıldığında önce Platon sonra Nietzsche ve akabinde Saussure okumaları makul görünüyorsa da çalışmamızda değerlendirme sıralaması Platon, Saussure ve Nietzsche şeklinde olacaktır. Bunun nedeni Derrida'nın Platon ve Saussure okumalarının dil üzerine olmasına karşın Nietzsche okumasında düşünme biçimine yaptığı katkıdır. Dil değerlendirilmelerini kesintiye uğratmamak adına Derrida'nın Nietzsche okuması daha sonra ele alınacaktır.

ilişkisinde görüleceği gibi iki farklı ve hatta karşıt anlamı içerdiği gibi geleceğe dönük anlamlandırmalara da açık olması nedeniyle çoklu anlamlara sahiptir. Çoklu anlamlara sahip olmak bir şeyin iddia edildiğinden daha farklı olabileceğini işaret eder. Bu olanak okuyucudan kaynaklı olmaksızın, metnin doğasında var olan bir olanaktır. İlgili yaklaşım biçimi, aynı zamanda kesinlik fikrinin yaratacağı şiddete karşı duruş anlamını taşır. Dilin kurucu yapısı her alana sirayet eder (Lawlor, 2014: 123-124).

Genel olarak denilebilir ki, dekonstrüksiyon mevcudiyet metafiziğini, yani varlığın görünürde mevcut ve ulaşılabilir olduğu iddiasını eleştiriye tabi tutar. Derrida'nın ürettiği ya da içeriklerini değişime uğrattığı fark, karar verilemezlik, hayalet, konukseverlik, adalet gibi kavramlar deneyimlere bağlanarak anlam ifade ederler ve dekonstrüksiyon her bir deneyimde kavramın farklılaşabileceğini gösterir.

Dilin kurucu yapısının farklı olanaklar sunmasına bağlı olarak, adaletin farklı anlamlandırmalarla ele alınabileceği düşünülebilir. Bu nedenle, ikinci bölümde, adaletin aporileri olarak belirlenen kavramlar birbirleriyle olan ilişkileri içinde incelenmeye çalışılacaktır. Derrida'nın kuramı takip edildiğinde, adaletin aporileri olarak sorumluluk, konukseverlik, bağışlama, miras, hayalet ve yasa³kavramları üzerinde değerlendirmelerde bulunduğu iddia edilecektir. Derrida, bu kavramların ne anlama geldiğini/gelebileceğini inceleyerek adaletle ulaşmanın olanaksız olduğunu, ancak ona hukuk aracılığıyla yaklaşmanın olanaklı olduğunu iddia edecektir.

Adaletin pratik süreçte uygulanması, hukuk ve hukuki dengede oluşturulmuş yasalar aracılığıyla olanaklıdır. Bu bağlamda adalet araştırması, uygulama temelinde yasanın neligini ve nasıl kurulduğunu araştırmayı gerekli kılar. Bu nedenle, üçüncü bölümde, şiddetin aporisi olarak yasa ve yasanın açmazları ele alınacaktır. Derrida,

³ Yasa kavramı, adaletin aporileri olarak belirlenen diğer kavramlara dayanarak oluşturulduğu ve hukuki muhakeme sorununa bağlanarak inceleneceği içinde bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

yasanın neliğini ve yargılamanın nasıl yapılması gerektiğini Kafka, Lyotard, Montaigne, Pascal ve Benjamin okumaları üzerinden ele almıştır. Bu okumalar yasaların oluşturulması ve uygulanması hakkındadır. Adalet ve onun uygulanma aracı olarak yasa, Derrida'nın dil felsefesinde ortaya koyduğu kesinliğin söz konusu olmadığı, her zaman çoklu okumaların ve anlamların mümkün olduğu iddiası göz önünde bulundurularak değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Derrida'nın iddiasına bağlı olarak dilin kurucu yapısı ve çoklu anlamların olanağı, yasanın her zaman farklı bir biçimde oluşturulabileceği ve oluşturulmuş her bir yasanın farklı bir biçimde uygulanabileceğini gösterir.

Dördüncü bölümde, yasanın uygulanması sürecinde hukuki muhakeme sorunu tartışmaya açılacaktır. Hukuki muhakeme, elde bulunan yasaların ilgili vakaya nasıl uygulanacağına ilişkin bir yaklaşım sorunudur ve hangi vakanın hangi yasa altında ele alınması gerektiğine ilişkin karar vermeyi gerektirir. Vakanın bağlanabileceği yasa bulunmaması halinde, örf ve adet hukukuna başvurmayı, örf ve adet hukukunda yer bulunmaması halinde doğal hukuka başvurmayı gerektirebilir. Adaletin yasa aracılığıyla sağlanması sürecinde, yasanın vakaya uygulanmasında ortada duran bu karmaşık ağ, yasanın olabilir en mükemmel kuruluşunda bile oldukça iyi bir yetiye ihtiyaç duyar. Hukuki muhakeme sorunu aslında Derrida'nın adalet yaklaşımının olanağını teşkil eden *hukuk olarak adalet* göndermesinin hukuki süreçteki koşut ifadesi olarak görülebilir. Derrida'nın bu yaklaşımı oluşturulmuş yasanın her vakayı tam anlamıyla kapsamama olanağını gözeterek karar aşamasında daha geniş bir alan yaratmış olur. Bu bağlamda Derrida'nın karar aşamasına ilişkin iddiaları tezimizde ele alacağımız adalet anlayışlarını değerlendirmek bakımından önem arz edecektir.

Derrida adaletin yasa aracılığıyla sağlanmaya çalışılmasını *hukuk olarak adalet* şeklinde tanımlar. Adalet ulaşabilmek adına çağımızın en yaygın adalet anlayışı

cezalandırıcı adalet sistemidir. Bu bağlamda, tezimizde Derrida'nın dil dolayımında geliştirdiği ilgili iddiası tarafımızdan cezalandırıcı adalet anlayışına uygulanarak onun onarıcı adalet anlayışıyla desteklenmesi gerektiği iddia edilecektir. Cezalandırıcı adalet anlayışının hukuk olarak adalete ulaşip ulaşamadığını inceleyebilmek adına ilgili anlayış dekonstrüksiyona tabi tutulacaktır. Cezalandırıcı adalet anlayışı insanı iradi bir varlık olarak ele alarak suçu işleyen failin suçuna orantılı bir biçimde cezalandırılmasına odaklanır. Bu odaklanmada, adaletin tesisini sağlamak suç ve ceza ekseninde ele alınmaktadır. Bu yaklaşım dekonstrüksiyona uğratıldığında görüleceği üzere suç fail, mağdur ve toplum ekseninde bir bütün olarak değerlendirmeye tabi tutulabilir. Dahası, her bir suç faili, mağduru, sebepleri, işleniş biçimleri vb. bakımlardan farklılık göstermesi nedeniyle, benzer olanlar arasındaki farklılıkların ve farklı olanlar arasındaki benzerliklerin gözetilme gereğini açığa çıkarır. Ayrıca, adaletin tesisini sağlamakta suçlunun cezalandırılması kadar mağdurun mağduriyetini gidermek de önemlidir. Cezalandırıcı adalet anlayışının eksikliklerini giderebilmek adına açığa çıkan gerekliliklerin yerine getirilmesi onarıcı adalet anlayışının ilkelerinde görülebilir. Onarıcı adalet anlayışı suçu fail, mağdur ve toplum ekseninde ele alarak kapatılma kültürünü en son seçenek olarak görerek failin cezalandırılmasını, iyileştirilmesini, mağdurun mağduriyetinin olabilir en iyi ölçüde giderilmesini ve toplumsal iyileşmeyi amaçlar. Bu nedenle, sonuç olarak, adalete ulaşmanın imkansız olduğu, ancak ve ancak hukuk olarak adalete ulaşmanın mümkün olduğu, hukuk olarak adalete ulaşmanın imkanının cezalandırıcı adalet anlayışının onarıcı adalet anlayışıyla desteklenmesiyle mümkün olabileceği öne sürülecektir. Derrida felsefesinde adaletin olanağı sorununu ele alabilmek adına onun dil felsefesini irdelemekte fayda var gibi görünmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM: DİL FELSEFESİ VE KESİNLİĞİN ŞİDDETI

Derrida Batı felsefesi geleneğinin düşünme mantığını hedef alarak, dekonstrüksiyon aracılığıyla onun temellendirmesindeki hatayı ve çelişkiyi ortaya çıkarmayı amaçlar. Ona göre, Batı metafiziğinin genel işleyişi tamamen keyfidir. Bu keyfilik yalnızca felsefeye değil kültüre, siyasete, inanca ve hatta günlük hayatta yer eden her alana sirayet etmiş durumdadır. Dekonstrüksiyonla eleştiriyeye tabi tutulan şey, onun kendi deyişiyile mevcudiyet metafiziğidir. Mevcudiyet metafiziği aynı zamanda Batı metafiziği olarak bilinir. Ona göre, mevcudiyet, Batı metafiziğinin dayandığı temel anlayış olup, düşünmek bir mevcudiyet inşa etmek anlamına gelir. Bu mevcudiyet, bir merkez tarafından karakterize edilir. Batı geleneğinin temel hatası, her türlü yapının belirleyici ve yönlendirici bir merkezi olduğunu varsaymasıdır. Varsayılan merkez, kendine yeten saf bir mevcudiyet olarak düşünülür. Yapının tüm elemanları bu merkeze göre değerlendirilir ya da tanımlanır. Merkeze alınan bu mevcudiyet, tüm yapıya kurucu/belirleyici olarak konumlandırılır. Bu nedenle, merkezde yer almayan kavramlar türev gibi değerlendirildikleri için yeterince dikkate alınmaz.

Derrida için, mevcudiyet metafiziğinde yer alan bir merkez olmasının zorunluluğu şiddet içerir. Söz konusu mevcudiyet varsayımı, kavramlara şiddet uygulanmasıyla birinin diğerine nazaran daha tercih edilebilir, daha değerli olduğunu göstererek temellendirme yapar. Derrida'nın metni dekonstrüksiyona uğratmadaki amacı, bu şiddete dayalı inşa etme mantığının temelsiz, uyguladığı şiddetin de haksız olduğunu göstermektir. Bu amaca dayalı olarak, dekonstrüksiyonla öncelikle metinde varsayılan merkez bulunur, diğer kavramlar açığa çıkarılır ve merkeze bağımlı olarak değerlendirilmelerinden ötürü hangi anlamlarla nasıl içeriklendirildikleri tespit edilir. Merkezin yerinden edilmesi ya da merkeze alınan kavramın çifte bağıllığından hareket ederek, merkeze alınan kavramın farklı anlamına işaret edilmesiyle diğer kavramların

anlamları ve konumlarıyla oynanmış olur. Bir bakıma metinde en önemsizmiş gibi görünen ögenin dahi merkeze yerleştirilebileceği gösterilmiş olur. Mevcudiyet metafiziği bir merkez tarafından yönetilen hiyerarşiler ve karşıtlıklar üzerinden yürür; böylece merkezde yer alan kavramın diğerleriyle olan ilişkisinin doğal olduğu kabul edilir. Diğer bir deyişle, metinde yer alan öğelerden biri ya da birkaçı doğal ve gerçek olan olarak sunulurken, buna bağlı olarak diğerleri temsili, türetilmiş, yapay, ikincil, değersiz olarak sunulur. Merkeze yerleştirilen kavram dolayımında diğerlerine kimlik kazandırılması, onların eksik, yanlış ya da başkalaştırılmış olmaları anlamına gelir. Örneğin; ruh/beden, özne/nesne, dişil/erkek, varlık/yokluk, töz/varoluş gibi birbirlerine karşıt olarak konumlandırılan kavramlar çiftine ilişkin olarak, Derrida onların birbirlerine karşıt olmadıklarını yalnızca birbirlerinden farklı olduklarını iddia edecektir. Bu kavramların birbirlerine karşıt konumlandırılmaları, herhangi birinin faydasına, diğerinin ise zararına olacak şekilde bir metnin açığa çıkmasına neden olur.

Derrida söz konusu edilen karşıtlığın, ilk olarak Platon'un özellikle de *Phaidros* (1943) diyalogundasöz/yazı karşıtlığı biçiminde açığa çıktığını gösterir. Söz/yazı karşıtlığı ilgili diyalogda tartışmanın merkezinde yer almakla beraber, *Menon* (Platon, 2013), *Protogoras* (Platon, 2014) ve *Devlet*'te (Platon, 2015a) de desteklenmiştir. Bu destekleme *Menon*'da (2013: 81c-83 d) bilgi için anımsama kuramının oluşturulması;*Protogoras*'ta (2014: 329) hitabette usta olmamaları nedeniyle sorulara cevap vermekte yetersiz kalan politikacıların kitaba benzetilmesi;ve *Phaidros*(Eflatun, 1943:275b) diyalogundan elde ettiğimiz üzere yazının bir resim, bir sanat eseri olarak değerlendirilebileceği göz önünde bulundurularak taklidin taklidi olması bakımından hem bilgi hem de erdem bakımından yetersiz görülmesiyle mümkün hale getirilir.

Derrida'ya göre, metafizik gelenek Platon'un *Phaidros*'ta yazıya karşı geliştirdiği yaklaşımı farklı biçimlerde tekrarlamaktadır (Naas, 2014: 240-241). Derrida, Aristoteles hakkında şöyle söylemektedir:

“Örneğin Aristoteles'e bakılırsa, <<insan hançeresinden çıkan sesler (*ta en tephone*) ruh hallerinin (*pathemata tes psykhes*), yazılı sözcüklerse sesin söylediği kelimelerin simgeleridir.>> (*Peri Hermenias*, 1, 16a, 3); bunun nedeni, *birincilsimgelerin* üreticisi olan sesin ruhla asal ve dolaysız bir ilişkisi olmasıdır” (2014: 20).

Felsefe tarihine baktığımızda, Rousseau da sözü yazıya öncel ve önemli kılmıştır. Derrida için Platon'un sözü yazıya karşı daha değerli kılması kadar Rousseau'nun yaklaşımı da eleştiri konusudur. Bu iki düşünür kadar Saussure de Derrida için söz/yazı karşıtlığı, dil ve anlam bakımından ayrıca önem arz edecek; yer yer bazı argümanları kabul edilecek, yer yerse eleştiriye tabi tutulacaktır. Tüm bu bakımlardan, Derrida'nın en önemli çıkış noktalarından birini Platon kadar Saussure'ün dil hakkındaki düşünceleri oluşturacaktır. Bu nedenle, Derrida felsefesinde ve tez konumuz bakımından taşıdıkları önem gözetilerek Platon ve Saussure okuması için ayrı bir başlık açılmış olmakla birlikte, birebir yön verici olmaması nedeniyle Rousseau ile olan ilişkisi ayrı bir başlık altında detaylandırılmayacaktır.

Rousseau'nun dile ilişkin görüşlerini anlamak adına onun *Dillerin Kökeni*(2017)adlı metni kadar *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* (2015) ve *Bilimler Ve Sanatlar Üstüne*Söylev(2016) adlı metinleri de doğa durumundan toplum durumuna geçiş süreci ve bilimlere getirilen eleştiriler arasında bağlantı kurmak bakımından önemlidir. Doğa durumundan toplum durumuna geçiş aşamasında vahşilik, barbarlık ve uygarlık olmak üzere üç evre söz konusu edilir. Bunlardan ilki jest diline; ikincisi şarkı diline ve son olarak üçüncüsü ise daha karmaşık olan çözümlemeli dile

göndermede bulunur. Jest dilinin hakim olduğu dönemde insan yalnızdır, doğada bolluk bereket hakimdir ve yalnızca insanların birbirleriyle karşılaşması halinde bu dile başvurulur. Kaynakların azalması ve özel mülkiyetin açığa çıkışıyla birlikte toplumsal duruma geçen insan, hem yan yana yaşamak durumunda kalmıştır hem de yardımlaşma halinde olduğu için doğanın kendisine verdiği yırtıcılık, fiziksel atıklık gibi özelliklerini kaybetmiştir. Bu noktada Rousseau, diğerleriyle işbirliği yapılabilmesi adına sözlü dilin açığa çıkışından söz eder. Son olarak uygarlık halindeki insan, yazılı dille birlikte güçlü duygu durumunu ve iletişimini kaybetmiştir. Rousseau için jest dili de sesli dil de eşit derecede doğaldırlar (2017: 2). Yazı, Rousseau'nun eleştirdiği uygarlık dönemine aittir. Yazı dili, saptamaktan ziyade değiştirerek şarkı dilinde görülen güçlü duyguların anlatımının yerine kesinliği donuk bir biçimde inşa eder. Sözlü dilde sesin yarattığı vurgu ve tonlama anlamı olduğu gibi vermeye daha yetkin ve daha canlıyken, yazıda söz zayıflatılır (Rousseau,2017: 22-23). Görüldüğü gibi, Rousseau da yazıyı sözün temsili, ikincil ve daha az değerli olan olarak konumlandırmıştır. Bu hususa ilişkin olarak, Derrida, Rousseau'nun da Platon'u tekrarladığı iddiasındadır:

“Rousseau Platon’cu jesti tekrarlar ama artık başka bir mevcudiyet modeline gönderme yapmaktadır: duyguda, aynı anda içinde ilahi yasanın yazılı kaydını da taşıyan duyulabilir cogito’da, kendine mevcudiyet... Genelgeçer anlamda yazı “ölü söz”dür, ölüm getiricidir; hayatın soluğunu keser” (Derrida, 2014: 28).

Söz konusu söz/yazı karşıtlığı sorununda yazının ikincil ilan edilişi, ilave oluşu ve kötücüllüğü Rousseau’dan oldukça etkilendiğini söyleyebileceğimiz bir etnolog olan Levi-Strauss’un düşüncesinde, özellikle de *Hüzünlü Düşünceler*(2018)adlı yapıtında da görülmektedir. Tıpkı Rousseau gibi Levi-Strauss da yazıyı uygarlıkla dolayısıyla da şiddetle, sömürüyle ilişkilendirir. Bu bakımdan Levi-Strauss Nambikwara kabilesinde yaptığı gözleme dayanarak, yazıya hali hazırda sahip olmayan yabancı masumiyetiyle

gösterirken, kendisinin yazıyı kabileye sokma girişimiyle birlikte masumiyetin bozulduğu tespitinde bulunmaktadır. İlgili gözlem ve gözlemden yapılan çıkarım, hali hazırda tartışmaya açıktır. Dahası Levi-Strauss, söz konusu tekil gözlemini ve açığa çıkardığı sonucu evrenselleştirerek ilerlemektedir. Levi-Strauss şöyle ifade etmektedir:

“...yazı, insanların aydınlanmasından önce sömürülmelerini kolaylaştırmışa benzemektedir... yazılı bildirişimin birincil işlevinin köleliği kolaylaştırmak olduğu kabul edilmelidir. Yazının çıkar gözetmeyen amaçlarla, anlıksal ve estetik doyum sağlamak için kullanımı... ikincil bir sonuçtur... Yazı eğer bilgilerin sağlamaştırılmasına yetmediyse bile egemenlikleri güçlendirmek için vazgeçilmez nitelikteydi. Daha yakın dönemlere bakalım: Avrupa devletlerinde XIX. yüzyılda gelişen, zorunlu eğitim yönündeki ısrarlı girişimler, askerlik hizmetinin uzaması ve proleterleşmeyle birlikte yürümüştür. Böylece okuma yazma seferberliği ile iktidarın yurttaşlar üzerindeki denetiminin güçlenmesi birbirine karışmaktadır. Çünkü iktidarın ‘kanunu bilmemek mazeret sayılmaz’ diyebilmesi için herkesin okumayı bilmesi gerekir” (2018: 331-332).

Derrida için temel eleştiri konusu olan Batı metafiziğinin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu olduğu iddiası burada da geçerlidir.

Derrida’ya göre sesçil yazı metafiziği kendisini, yazının sesçilleşmesinin bir ürünü olarak ortada duran yazı kavramını; yazıyı söze karşı ikincilleştirerek logos’a bağlayan metafizik tarihin ve logosun hükmünü her zaman tartışma konusu etmiş olan bilim kavramına dayatmaya çalışmaktadır (2014: 9-10). Bununla birlikte, ne metafizik tarihinin basitçe bir üyesi olabilecek ne de ondan kurtulduğu iddia edilebilecek bir dönüm noktasında duran Saussure’e kadar yazıyı sözün türemiş bir temsili olarak ele almış olan gelenek, yerini ‘im’ kavramı ile birlikte dilin yazının kısmi bir biçimi olduğu fikrine bırakmaya başlamaktadır. İmbilim, dilbilimi de içerir bir noktada

durmaktadır. Gelenekçe yazıya atfedildiği düşünölen ikincillik, bir başka şeyin yerinde olma özelliğinin giderek en başından beri tüm imlenenler için geçerli olduğu fikrine bırakmaktadır. Bu bir anlamda “im” kavramına atfedilen bir başka şeyin göndergesi olarak ortada durma özelliğini yazının/dilin her alanında silmektedir. Öyle ki her bir im, kendi keyfiliğı nedeniyle kendini yıkmaktadır. Bir gönderge olmaklık özelliğı sonsuz bir silsile halinde ağ örerek, öznenin yokluğunda dahi yayılımıyla söz-yazı karşıtlığı olarak değeriendirilen yaklaşımdaki “söz” ve “yazı” kavramlarını yok ederek “yazı” olarak etkinleşmektedir. “Yazı” sözcüğü terminolojik olarak aynı adlandırmada kalmış olmasına karşın, bir metin olmak anlamına gelmesi bakımından içerikleme yoluyla ciddi bir değışime uğratılmıştır (Derrida,2014: 19). Bir bakıma, tıpkıPlaton’un Eczanesi’nde (Derrida, 2016: 62) Ra’nın kendi yumurtasını kendi içinde taşıyor olması gibi, metin her şeydir. Ne ses insan ruhunun aynası ne de sesçil yazı bu seslerin ifadesidir artık. Bir anlamda, doğal bir bütönlüğe gönderim yazının difference⁴ mantığına yabancıdır (Derrida,2014: 30).

“Sesle yazının doğuştan birliğinin kural koyucu (prescriptif) oluşu üzerine çok şey söylenebilir. İlk-söz (archi-parole) yazıdır, çünkü yasadır: bir doğa yasası. Duyulmaya başlayan söz, kendine-mevcudiyetin içselliğinde, ötekinin sesi olarak ve buyruk olarak işitilir.” (Derrida, 2014: 29).

Derrida, bir anlamda Saussure’ün Platon ve Aristoteles’i de tekrar edecek şekilde sözle yazı arasındaki ilişkide, yazıyı bağımlılığı nedeniyle dar, temsil etme

⁴Derrida *difference* kavramını Latince kökeni *differer* olan ve ayırım, erteleme, özdeş olmama hallerine göndermede bulunan kelimedenden türetir. Yine aynı kökenden gelen *difference* ile *difference* kelimeleri yazılışları bakımından farklı olmakla birlikte okunuşları bakımından aynıdır. Bu bağlamda sözlü olarak ifade edilemeyen yazılı olarak ifade edilebilir hale gelir ve bu dolayında sözün yazıya üstün kılınmasının doğru olmadığı gösterilmiş olur. *Difference* burada var olan arasındaki ayırma gönderme yaparken Derrida ürettiğı bu kavramın içeriğine ayırım, özdeş olmama ve erteleme anlamlarını da ekleyerek anlamın yayılımını öne sürmüş olur. Bu doğrultuda *difference* kavramıyla oluşturulmuş ve/veya oluşturulabilecek bütün hiyerarşiler kırılmaya tabi tutulabilir hale gelir (Derrida, 1999: 58).

özelliği nedeniyle de türeme gördüğü iddiasındadır: “Saussure, daha Platon ve Aristoteles’te sesçil yazı modeli ve sözcükler dili etrafında daralan, yazının geleneksel tanımını tekrarlar” (Derrida, 2014:47). Yazı simgesel ya da figüratif olmayıp temsil edicidir, dolayısıyla keyfidir. Yazının bu kendi kapsamına kıyasla dar algılanışı, physis ile nomos arasında karşıtlığa neden olur; böylece, yazı dile yabancı kılınır. İlgili algı dış/ıç, görünüş/öz, temsil/mevcudiyet şeklinde oluşturulmuş karşıtların ilişkisizmiş gibi düşünülmesine neden olur. Bu, dış’ın gedik açmak yoluyla canlı mevcudiyet’in iç’ine sızışıdır. Bu sızma ile birlikte ilişki tersine dönmüş olur. Dekonstrüksiyon hareketi metne dışardan yapılan bir müdahale değildir. Aksine, metnin içindeki yerdeşliği ile birlikte olanak kazanır ve etkili olabilir (Derrida, 2014: 39). Bu durum, köken’in kayboluşuna neden olma hareketinde bir ikileşme olarak değerlendirilebileceğimiz *différance*’ı açığa çıkarır. Bu nedenle, artık bir artı bir, iki değil ama üç eder olmuştur (Derrida, 2014: 56-57).

O halde, kendi ilkesine sadık kalabilen bir modelden söz edilemez. Derrida için bu, kaçınılmaz ihanetten başka bir şey değildir. Yazının kaydetme özelliği tüm imleri kapsamına alır. İmler alanındaki fark temelli oyun gözetildiğinde, yazan ve/veya okuyan bakımından başlangıçtaki amaç ne olursa olsun; son, kontrol edilebilir değildir. Öyleyse, yazı ile ifade ettiği şey arasında her daim bir gedik bulunur. Yazı ile ifade ettiği mevcudiyet arasında sıfır derece fark olması düşüncesi bir düşten ibaret hale gelir. Yazı, Derrida’nın zaman zaman *différance*, yayılım, iz, eklentisellik olarak kullandığı gönderimlerin birlikteliğinin kapsamından daha geniş bir içerik olmak üzere benzer bir anlamdadır. Bu gezinti Marx ve Shakespeare üzerinden gündeme getirilen hayalet figürünün hayaletimsi olarak kavramsallaştırılmasını açığa çıkarır. Hayaletimsi, mevcudiyetin kaygan zemininde hakkında kararverilemeyene dönüşmüş olur; hem vardır hem yok; ne vardır ne yok; hem geçmişten gelendir hem bugüne ait olandır, hem ne zaman ansızın çıkıp geleceği bilinmeyendir hem geçmişte kaybolandır; hem bugünde

yer almayandır hem de gelecekte hiç gelmemeyi bilebilendir. Özdeşlik olduğu düşünölen mevcudiyet böylece zamansallık içinde (eşzamanlı/artzamanlı) oluşturduğu tekrarlanabilirlik oyunu içinde herhangi bir iddianın kör noktalarının ortaya konulduğu aporia'yı açığa çıkarır. Bu aporia Platon'un *Timaios*'unda (2015c: 31-32) biçim verici mekan olarak geçen; ancak, onun neye bağlı olduğunun belli olmadığı o üçüncü alan ile ilişkilidir. Bu durum, mevcudiyet metafiziğinin hep arayışında olduğu köken fikrinin, hakikat fikrinin zemini kaydırır ve onu silerek yerine geçme hareketine dönüştürür. Bu, aynı zamanda Derrida'nın en önemli figürlerinden biri olan kıklık zarı'dır. Saptanamayan, anlamlandırılmayan yer olarak kıklık zarı, neyin sınırı olduğu bilinmeksizin yazının da yeridir ve saptama hareketi sabit olmamaklığı bilinerek saptayanın sorumluluğuna göndermede bulunmuş olur(Lucy, 2012: 225-229).

Derrida için ek, fark, iz gibi oluşumlar doğal ve zorunlu olduğu için yazının bir temsil niteliğinde ikincil olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Dahası, geleneksel Batı felsefesinde genel anlamda yazıya atfedilen anlam muğlaklığı, söz içinde geçerli olduğu için konuşanın mevcudiyetine gönderme yapan sözmerkezcilik kavramı kendisine yüklenen önceliği kaybetmiş olur. Derridametni tekrar okuyarak metinde başka herhangi bir kavramın da merkeze alınabileceğini göstererek doğal bir biçimde hiyerarşik olduğu düşünölen kavramların aslında hiyerarşik olmadığını iddia eder. Bu strateji, mantıksal olarak çıkmazı ifade etmek için kullandığı bir iddianın kör noktalarını gösteren aporia kavramıyla desteklenir (Lucy, 2012: 19). Derrida dil felsefesinde Platon, Saussure, Rousseau, Nietzsche gibi isimleri okuyarak oluşturduğu ilgili kavramlarla ve dekonstrüksiyoncu stratejiyle okuma yönünü etik, siyaset, adalet gibi konulara çevirmiştir. Derrida, dilin dünyayla olan ilişkisi, metafizik varsayımların akıl yürütmeleri koşullandırma dereceleri, demokrasi, konukseverlik, adalet gibi felsefi sorunlara kalıplaşmış açıklamalar getirmeyi reddeder (Reynolds & Roffe, 2004: 2). Terminolojik olarak aynı kalmalarına rağmen, yaptığı aporetik okumayla kavramların

içeriklerinde kendi düşüncesi uyarınca bir farklılık yaratmıştır. Her bir metne, kavrama pharmakon bağlamında yapılan inceleme eş zamanlı olarak bir kararverilemezlik haline neden olur. Derrida dil felsefesi temelinde oluşturduğu dekonstrüksiyon stratejisini adalet alanında da sürdürür (Derrida, 2010: 59). Dekonstrüksiyon dil felsefesi araştırması temelinde oluşmuş olsa da her zaman etik ve politik bir etkiye sahiptir (Lawlor, 2014: 123). Dolayısıyla, öncelikle Derrida'nın dil felsefesini kurmasında etkili olan Platon, Saussure ve Nietzsche okumaları ele alınacaktır. Akabinde yine dil felsefesine bağlı olarak analiz ettiği ve ilgili okumaların yön verdiği sorumluluk, konukseverlik, bağışlama, miras, hayalet, yasa vb. gibi kavramların birlikteliğinde kurulan adalet kavramının içeriği ele alınacaktır.

1.1. Derrida'nın Platon Okuması

1.1.1. Phaidros

Platon'un *Phaidros* diyalogu (1943), Sokrates'in yazı eleştirisiyle Derrida düşüncesinde merkezi bir rol oynamıştır. Dahası, denilebilir ki, Derrida Platon'un yazıya ilişkin görüşlerine açıkça yer vermediği metinlerinde dahi ilgili yazı eleştirisini, yaklaşımının merkezinde bulundurmıştır (Naas, 2014: 231-232). Derrida *Platon'un Eczanesi* (2016) adlı yapıtını temel anlamda Platon'un *Phaidros* adlı diyalogunu okuyarak yeniden yazmak yoluyla oluşturur. Bu diyalogu Platon'un diğer yapıtlarından ayıran iki önemli özelliği vardır: Bunlardan ilki, Sokrates'in kent dışına çıktığını göstermesi ve ikincisi, genel anlamda felsefe tarihinin bu diyalogu acemice yazılmış bir metin olarak ele almasıdır. Diyalogun acemice yazılmış olması önceleri Platon'un gençlik dönemlerine ait bir metin olmasına, daha sonraki çalışmalar ışığında ise

Platon'un yaşlılık dönemine ait olması nedeniyle yaşlılığına dayandırılmıştır(Direk,2016: 12-14).

Sokrates ve Phaidros'un konuşurulduğu diyalogun konusu aşktır (Eflatun, 1943: 4). Phaidros, Lysias tarafından kaleme alınmış nutku Sokrates'e okur. Lysias'ın aşk hakkındaki fikirleri temel olarak aşık olandan ziyade aşık olmayanın övülmesi üzerine kuruludur. Aşık olan, bir delilik halinde olması nedeniyle kendisine ve aşık olduğu kişiye zarar verebilir. Her şeyden önce aşk bitimli bir duygu olarak ele alınır ve bitmesi halinde aşık olan kişinin yaptığı iyiliklerden ötürü pişman olma hali ve bu süreçte aldığı zarar söz konusu edilir. Aşık olmayan içinse böyle bir durum söz konusu değildir. O, yaptığı her hamleyi hesapladığı için zarar görmediği gibi, sevdiğine yaptığı iyiliklerin aşırılık/delilik haline varmaması nedeniyle pişmanlık da hissetmeyecektir. Dahası,aşıklar, sevdiklerinin aileleri de dahil olmak üzere, başkalarıyla olan münasebetlerini kendilerinin şan, şöret, para, zeka gibi nedenlerle ikinci plana düşürülebileceği düşüncesiyle kısıtlamaya çalışırlar. Bu durum bir çeşit mania halinde olmamaları nedeniyle aşık olmayanlar için geçerli değildir. Aksine onlar sevdiklerinin kendilerine faydalı olabilecek insanlarla görüşmelerini desteklerler (Eflatun, 1943: 231-233b).Mangion (2017:5), sevgilinin neden kendisine aşık olanı değil, kendisine aşık olmayanı seçmesi gerektiğini bu sıraladığımız etkenlerle açıklamaktadır.

Sokrates nutukta dile getirilen düşüncelerin orijinal olmayıp daha önce başka birçok kişi tarafından dile getirilmiş olduğunu bununla birlikte Lysias'ın nutku tertip etme biçiminin övülmeye değer olduğunu düşünmektedir. Diyalogun başlangıcında Lysias'a aşk ve aşıklar konusunda hak verir. Onlar bencildir ve duygu durumunun bitişiyle birlikte aşk yerini akla bırakır. Bu da tüm süreç gözetildiğinde aşkın, aşık olan için de aşık olunan içinde nihai olarak zararlı olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte, Sokrates Aşk'ın Eros, yani Aphrodite'in oğlu olan Tanrı olduğunu hatırlayarak ve

hatırlatarak, her ne kadar nutukta kötü bir içerikle tanıtılmışsa da bunun mümkün olamayacağını ileri sürer ve Eros'tan özür dileyerek argümanını revize eder(Eflatun,1943: 242d-243b).

Eskiler mania sözcüğünü kötü bir içerikle kullanmamışlardı. Aşk halinde olanlar sapıtma/delilik aracılığıyla birçok iyiliği, hizmeti açığa çıkarmışlardı. Görüldüğü üzere bir önceki akıl yürütmede mania/sapıtma/delilik hallerinin sebep olduğu hallerden/zararlardan söz edilirken ikinci akıl yürütmede, açığa çıkardıklarından/faydalarından söz edilmektedir. Bir başka deyişle, aşık olmayanlar artık aşık olanlar karşısında övülesi değillerdir. Sapıtma, Tanrı vergisidir ve insanın kendinden getirdiğibilgeliğindendaha üstündür(Eflatun, 1943: 244b-244d). Bununla birlikte, sapıtma yine de biri hastalıktan diğeri de tanrılık bir durumdan kaynaklanan iki farklı hale işaret eder (Eflatun, 1943: 265).

Bu noktada, Sokrates bir nutku veya yazıyı iyi kılan özellikleri araştırır. Bu özelliklerden ilki, ilgili konu hakkında doğru ve tam bilgi; ikincisi ise, nutkun yazılı olsun olmasın gerektiği gibi düzenlenebilmiş olmasıdır. Konu hakkında yeterli bilgi olmaksızın iyi bir nutuk ikna edici olabilir; ancak, bir şekilde aktarılanın doğru olmadığı anlaşılacaktır. Bununla birlikte konu hakkında doğru ve tam bilgi olmasına karşın nutkun yetersiz kalması da bilginin aktarımında engel teşkil edecektir. Bu nedenle, Sokrates söz sanatını da tek yanlı değerlendirmek yoluna gitmez. Hitabette hitap edilenin nerede, ne zaman, neyden ve nasıl etkilenileceği analiz edilerek dinleyicinin yönlendirilmesi önem arz eder.Yazılı metinde ise önem arz eden okuyanın ortada olmaması ya da bilinmiyor olması nedeniyle bir başı, gövdesi ve sonu olması gereğidir. Bir nutku iyi yapan şey; konunun iyi tanımlanması, dağınık halde bulunan kavram ve görüşlerin tek bir iddia altında toparlanabilmeleri ve tam tersi olacak şekilde bir

söylevin/yazının eklem yerlerinden öğelerine ayrıldığında ilgili fikre ulaşılmasında bir sorunla karşılaşmadığının tespitidir (Eflatun,1943: 265d-255e).

Theuth yazı Tanrı'sıdır. O, yazıyı bulduğu gibi sayıyı, hesabı, geometriyi, astronomiyi, tavlâ oyununu ve zarları da bulmuştur. Theuth, Mısır'a hakim olan Tanrı-kral Thamus'a Mısırlıları daha bilge kılacağı iddiasıyla, belleğin unutkanlığının önüne geçeceğini düşündüğü icadı olan yazıyı sunar. Thamus icatların faydalı mı yoksa zararlı mı olduğuna karar verecek olanın kendisi olduğunu belirterek yazının unutkanlığın önüne geçmek şöyle dursun, aksine, unutkanlığa sebebiyet vereceğini bildirir. Bu icat, bellek için değil, hatırlama için bir devâ niteliği taşır; çünkü bellek yazıya bağlanarak gereksiz kılınır ve daha az çalışmaya mahkum edilerek köreltilir. Thamus, yazının gerçek olmadığını, gerçeği göstermeye çalışan kargacık burgacık işaretler olduğunu söylemektedir(Eflatun, 1943: 265).Bu metinde görülen Thamus'un akıl yürütmesi, *Devlet*(2015a:595-598) diyalogunda Platon'un sanatı, taklidin taklidi şeklinde eleştirmesiyle koşutluk gösterir. Nitekim taklidin taklidi olma hali, bilgiden olan uzaklığa işaret eder. Sanatçının asıl olanın bilgisine sahip olması halinde, onun kendisi yerine kopyasıyla meşgul olmayacağı iddia edilir. Bu durum bilgi ve erdem arasındaki ayrılmaz ilişki gözetildiğinde eş zamanlı olarak erdemden olan uzaklığı da gösterir. Thamus şöyle demektedir:

“Öğrenime gelince; sen öğrencilerine ancak gerçeğe benzer şeyleri öğretirsin, gerçeğin kendini değil. Bunlar, senin harflerin sayesinde, öğretmensiz olarak gırtlaklarına kadar bilgiye gömüldüler mi, çoğu zaman hiçbir şeyi doğru dürüst düşünemedikleri halde kendilerini bilgin sanacaklardır. Sonra, gerçekten bilgili adam değil de bilgili adam bozması oldukları için, çekilmez, bir şey olacaklardır!” (Eflatun, 1943: 275b-275d).

Yazıya karşı alınan tavır ayrıca *Menon*'da (2013: 81b-c-d-e) ve yine *Devlet*'te (2015a:608-611-614) de yer alan anımsama kuramıyla da koşutluk halindedir. Nitekim Sokrates'in iddiasına göre, yazının, yazı ile ifade edilen şeyleri, o şeyleri hali hazırda bilen insanlara anımsatmaya faydalı bir hatırdan daha fazlası olduğunu düşünenler Ammon'un ilettiği bilgiden haberdar değiller demektir (Eflatun, 1943: 275d). İlgili diyaloglarda anımsama her ne kadar olumsuz bir içerikle yüklenmiş gibi görünse de aynı zamanda öğrenmenin bir yolu olarak değerlendirilmektedir.

Diyalogda yazıya ilişkin olarak yer alan en önemli eleştirilerden biri de, yazının kendisini savunma gücünden yoksun olmasıdır. Mangion yazıya ilişkin geliştirilen olumsuz değerlendirmeyi şöyle analiz etmektedir:

“...Sokrates'in..., Phaidros'a Lysias'ın metnini okuması hakkındaki ısrarını fark etmek ilginçtir. Yazılı metin (orada bulunmayan) Lysias'ın mevcudiyetini tartışma konusu yapar ve yazı hakkındaki sonraki eleştirileri öngörerek, Lysias kendisini her türlü eleştiriye ya da olası yanlış yorumlamalara karşı savunamadıkça, felsefi iletişim için bir araç olarak konuşmacının mevcudiyetinin yerini alan yazının yetersizliğini pratikte gösterir” (2017:3).

Yazıya anlattıkları konusunda ne sorarsanız sorun, cevap hep aynıdır. Bu nedenle, yazarı hayatta olsa dahi dolaşımı gereği yazının babası yoktur. Dahası, yazı hitap edeceği kimseyi seçme olanağına sahip olmadığı için alımlayıcısına göre hitap edebilme olanağından da yoksundur. Kendisini anlayabilme hususunda yetkin olan olmayan herkesin elinde dolaşır. Bu durumda, yazı bir yandan sözün gölgesi gibi konumlandırılır bir yandan da yetkin olanın elinde gelişip serpilebilecek yeni bir okumaya kendini bırakmış olur (Eflatun, 1943: 275e-277). Bununla birlikte, aynı diyalog hitap edenin/hatibin yeterli yetkinliğe sahip olmaması halinde dinleyicisini istediği gibi yönlendirmekten yoksun olacağını da kabul eder; bu, aslında yazının

durumuyla belirli bir kümede kesişim halinde olarak görülebilir. Bu bağlamda Platon'un metni kaleme alma biçimindeki farkı görmek önemlidir:

“Platoncu metin kusursuz bir içerik sunmak için ya da bize ne düşüneceğimizi söylemek için bulunuyor değildir. Platoncu metin okuyucuyu felsefi sorgulama pratiğiyle tanıştır. Platon'u okumak yoluyla bir kimse nasıl felsefe yapılacağını öğrenir ve eğer felsefe bu kişiyi dönüştürecekse ve onu felsefe hayatı yaşamaya sevk edecekse, o zaman –sınırlandırmalarına rağmen- yazılı metinler bu tür bir yaşam yolunun nasıl izleneceği konusunda esinlendirici olarak hizmet edebilir” (Mangion, 2017: 13).

Sonuç olarak, diyalogun başlangıcını oluşturan ve bir nutuk aracılığıyla verilen aşık olma ve olmama hali de, yazılı nutuk üzerinden ele alınması nedeniyle akabinde yazının ve sözün değerinin incelenmesi de tek yönlü olmamıştır. Aşık olma/olmama, sözlü olma/yazılı olma durumlarının her biri hem bir yanıyla zararlı hem de bir yanıyla faydalı olarak ele alınmış gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle, bunlardan her biri hem faydalıdır hem zararlı; ne faydalıdır ne zararlı. Onların faydalı/zararlı olma hali alımlayıcısıyla bulunduğu her bir durumda yeniden oluşum sürecinde gibi görünmektedir. Metnin bu kısa sunumunun akabinde, Derrida'nın gözünden nasıl okunduğunu araştırmak, onun felsefe tarihinin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu olmasının sorunun temel kaynağı olduğu fikrini daha açık hale getirecektir. Derrida, bu okumayı özellikle hem deva hem de zehir bağlamında çifte anlamlara gönderme yapan pharmakon kavramıyla gündeme getirmiştir. *Phaidros*'ta ele alınan aşık olma/olmama, söz/yazı karşıtlığının kesinliğinin kırılması, Derrida'nın dozuna göre deva ya da zehir anlamı taşıyan pharmakon kavramıyla tüm felsefe tarihini yeni bir okumaya tabi tutmasını sağlayacaktır. Nitekim Platon için de hem deva hem zehir olabilme olanağını taşıyan pharmakon deva olma özelliği gösterdiğinde dahi zehir olma özelliğini korumaktadır. Bu bağlamda, Naas'a göre, Derrida'nın Platon odağında yazı sorunsalını

okuması, felsefe tarihi okuması adına bir referans noktası teşkil ettiği gibi pharmakon temelinde de dekonstrüksiyon sınırına dayanır (Naas, 2014: 243-245). Bu noktada, çalışmamızı Derrida'nın Platon okumasına yönlendirmek gerekir.

1.1.2. Platon'un Eczanesi: Pharmakon

Derrida'ya göre *Phaidros* diyalogunda en dikkat çekici durumlardan biri, anlamlar karşıtlıklar üzerine kurulmuş gibi görünse de metin derinlemesine incelendiğinde kavramların bir kararverilemezlik halinde salındıklarının ve bu salınımında bir içeriğe tabi tutulduklarının görülmesidir. Bu salınım aynı zamanda anlamın ertelenmesini, çokanlamlılığını açığa çıkarır. Bu nedenle, metnin iddia edildiği gibi sorulan her soruya her zaman aynı cevabı verdiği öne sürülemez. Yazı, okuyarıyla birleştğinde bir yazı olmak durumundadır. Dolayısıyla, ona atfedilen sabitlik, durağanlık okuyucusuyla buluşmasıyla birlikte yazının kendi içinde barındırdığı olanaklar nedeniyle yıkıma uğrar. Bu yıkım, yeni bir yazı anlamına gelir ve zincirleme bir yayılım halinde devam eder. Derrida *Platon'un Eczanesi'nde Phaidros'u* pharmakon temelinde okurken bağlama göre bir şeyin deva ya da zehir olabileceği algısıyla aslında temel bir müphemliğin ya da kararverilemezliğin izlerini oluşturur (Naas, 2014: 234).

Derrida şöyle söylemektedir:

“Metin, kompozisyonunun yasasını ve oyununun kuralını ilk bakıştan, önüne ilk gelenden saklıyorsa metindir ancak. Metin zaten daima algılanamaz olarak kalır... okuma ve yazmanın birliği diye bir şey varsa, okumak yazmaktır ise, bu birlik, hareketsiz olanın ne ayrışmamış karışımını ne de özdeşliğini belirtir; okumayı yazmayla özdeşleştiren *tir* eki bunu sökmek zorundadır” (Derrida, 2016: 19-20).

Metinde aşık olan/olmayan, zararlı olan/faydalı olan, sözlü olan/yazılı olan, baba/oğul, yasal oğul/gayri meşru oğul vb. gibi karşıtlıklar konulmuş ve bu karşıtlıklar üzerinden hangisinin daha değerli ve birincil olduğu konumlandırılmış gibi görünmektedir. Buna karşın, başlangıçta aşık olma hali bir mania hali olarak tanımlanmak suretiyle hem aşık olana hem aşık olunana zararlı olarak betimlenmekle birlikte sonrasında aşkın ya da mania halinin yaratıcı anlamı ele alınarak, olumlu bir içerikle faydalı olduğuna ilişkin bir değerlendirme de yapılmıştır. Söz ve yazı karşıtlığı söz konusu edildiğinde, bir oğul olan sözün, babası tarafından savunulabileceğine, yanlış anlaşılmanın önüne geçilebileceğine ve dinleyicisini yönlendirmede yetkinliğine vurgu yapılırken sonrasında doğru ve tam bilgi olmaksızın hitabet sanatında etkin olan sözün değeri düşürülmüştür. Yazı, ilk bakışta hep ikincil ve kendini savunacak bir babadan yoksun olarak tasvir edilmiş olmasına karşın sonrasında iyi bir yazı ve iyi olmayan bir yazı arasında ayırım yapılmaya çalışılmıştır. Nitekim yazı da sözün dinleyicisiyle birlikte bir anlam oluşturmasına benzer bir biçimde yazarın ifadesini bütünlüme olanağını okuyucusuna sunma kapasitesinde olacaktır.

Pharmakon ya da kavramın çifte bağlılığı nedeniyle yazı hiçbir zaman tek bir anlama sahip değildir; bu çifte bağlılık dolayısıyla okuyanın elinde yeni bir yazıya dönüşür. Bu durum, yalnızca iddia edilebileceği üzere okuyanın metni yorumlaması, yanlış anlaması, değişime uğratması gibi nedenlere bağlanamaz. Çifte bağlılık, anlamın saçılımını getirir ve farklı okumalara doğal olarak açık bırakır. Aslında, okurun metni dönüştürmeksizin okuma yapması mümkün değildir. Bu da metnin her bir okuyucuyla buluşması halinde yeni bir oluşumuna gönderme yapar, metinde bulunan anlamın çoğulluğu her bir okumada katlanarak çoğullaşır. Her bir okuyucu okuduğu her bir metinden yeni bir metin oluşturabilir. Her bir okuyucu da her bir metin de diğerinden farklıdır; bu Derrida'nın fark ilkesidir. Derrida'ya göre, metnin tek bir anlamı olamaz.

Pharmakon temelinde ele alınan bu yanlış algı ya da beklenti şiddeti açığa çıkarır (Glendining, 2014: 39). Bir yandan, yazı babadan yoksun olması nedeniyle kendisini savunmaktan, açıklamaktan aciz gibi görünür, diğer yandan babası olmaksızın ortada duran/durabilen yapısıyla bağımsızlığını ilan eden, güçlü yapı olarak görünür. Diğer bir ifadeyle, bir babaya sahip olmaklığıyla ve/veya bir babaya sahip olmamaklığıyla söz ve/veya yazı hem güçlüdür hem güçsüzdür, ne güçlüdür ne güçsüzdür.

“*Logos* baba değildir. Ama *logos*’un kaynağı, *babasıdır*... ‘konuşan özne’, kendi sözünün *babasıdır*... Öyleyse *logos* bir oğuldur, babasının *mevcudiyeti* (*presence*) ve babasının mevcut (*presente*) yardımı olmadan, oğul kendi kendisini yok edecektir. Babası onun adına cevap verir ve cevabı onu açıklar. O, babası olmadan sadece bir yazıdan ibarettir... yazının özgüllüğü (*specificite*) babanın yokluğuyla (*absence*) ilişkili olacaktır. Bu zavallılık çift anlamlıdır: ... yardımına koşacak bir desteğin mevcudiyetine ihtiyacı olan yetimin sıkıntısıdır; ama yetime acınırken, o ve onunla birlikte de yazı, aynı zamanda babayı uzaklaştırmış olmakla, kendine yetmenin verdiği bir hoşnutluk içinde özgürleşmiş görünmekle suçlanır” (Derrida, 2016: 42-43).

Derrida, Mısır mitolojisinde güneş kralı Amon-Ra’nın büyük oğlu olan yazı tanrısı Thot ile kurulan analogiye dikkat çeker. Burada söz konusu ettiğimiz Amon-Ra, yukarıda alıntıladığımız Ammon’dur. Hikayeye göre Ammon-Ra, kimi zaman yumurtadan çıkan kuş-güneş kimi zamansa ilk yumurtanın taşıyıcısıdır. Bu noktada yumurta mı tavuktan, tavuk mu yumurtadan çıkar sorusu Ra’nın kendi yumurtasında bulunması bakımından kronolojik özelliğini yitirir (Derrida, 2016: 61-62). Dolayısıyla da sözün gücü, yaratıcı güçle ilişkilendirilir. Bu anlamlandırmada yumurta mı tavuktan, tavuk mu yumurtadan çıkar sorusunun cevabı şu olur: “Ey Ra! Sen ki yumurtanda bulunursun” (Derrida, 2016: 62). Bu da yazıya değer vermeyen, onun etkilerinin Theuth’un iddia ettiğinin aksine olumsuz olacağını bildiren karar verici merci Thamus

ya da Ra'nın gözünde sözün birincil, yazının ise ikincil konumunun eksikliğini açıklamaya yeter(Derrida, 2016: 41).Açıktır ki hem yumurtadan çıkanolma hem de onun taşıyıcısı olan olma bakımındanilgili hiyerarşiklenme yıkılmaktadır. Öte yandan her ne kadar söze birincillik atfedilmişse de söz babasının yokluğuyla birlikte kendi kendini yok edendir. Sözü söyleyenin yokluğu, sözü de yok kılar. Buna karşın, yazının varlığı/mevcudiyeti babanın yokluğuyla anlam kazanır (Derrida, 2016:42-43). Bu varlık ile yokluğun, yokluk ile varlığın birbirlerinin yerlerine geçerek hem kendi olduğu hem yerine geçme hareketiyle kendini yıkarak öteki olduğu hem de khora düzeyinde üçüncü bir alanı temsil ettiği mekandır. Mısır mitolojisinde yazı tanrısı olarak yer alan Thot, bu mitolojide aynı zamanda her zaman ölümün düzenlenişinin hakimidir. Bu bağlamda ölüm, varlığı öldürerek var eden bir dayanak izlenimi taşımaktadır.

Yazının tanrısına ilişkin bir diğer önemli husus, onun yaratım sürecinin önünde hem kendisi, yaratım süreciyle birlikte de hem baba hem de oğul oluşudur. Bu, aynı zamanda onun ne kendisi ne baba ne de oğul olduğu anlamına gelir. O, hem odur hem bu, ne odur ne bu. Derrida,yazının tanrısını şu sözlerle betimler:

“Farkların oyununda kendisine belirli bir yer tahsis edilmesine izin vermez. Hermes gibi kurnaz, ele geçmez, maskeli, komplocu, soytarıdır, bu ne bir kraldır ne de bir vale; daha çok oyuna oyun katan bir tür joker, işe yarar bir gösteren, nötr bir karttır” (2016: 71).

Yazı, işe yarar bir gösteren olarak bir başka gösterenin yerini alırken söz konusu gösterenden başkadır ve onunla aynıdır. O halde, şimdi ve burada olan olmadığı gibi onun işlevini de görendir. Bu, Derrida'nın sözcüğü hem yazması hem de onun üstünü çizerek o sözcüğün yetersiz olmasına karşın gerekli olduğunu da bildirmesini işaret eden süreçtir (Spivak, 2014: 14).

Derrida'ya göre pharmakon sözcüğünün Yunanca'dan diğer dillere aktarımında deva sözcüğüyle karşılanmış olması, anlamın ikircikliğinin görülmesinde bir engel teşkil etmiştir. Bununla birlikte deva sözcüğüyle karşılanmış olması salt bir hata olarak değerlendirilmez. Yalnızca bağlamın eksik anlaşılmasına sebebiyet verir. Yine koştur bir biçimde, her ne kadar yukarıda değinildiği gibi Platon yazıyı sanatla, dolayısıyla da taklidin taklidiyle analogik bir biçimde değerlendirerek ona karşı olumsuz bir biçimde yaklaşmış olsa da Thamus üzerinden Theuth'un pharmakonunun (yazının) çifte bağlamına da vurgu yapmıştır. Denilebilir ki Platon diyaloglarında olumlu içerikle sunulmamış olan, sanat/şiir, yine kimi anlamlarda amaçları bağlamlarında olumsuz niteliklerinden sıyrılır. Aynı pharmakon yaklaşımı, Platon'un salt sanı alanında kalmakla eleştirdiği Sofistler söz konusu edildiğinde de el yordamıyla bilgiyi yakalamaya çalışanın *gerekçelendirilmiş doğru sanı* (Scaltsas, 2018: 244) anlayışı temelinde sanı alanında olması nedeniyle epistemedden daha az işlevsel ve daha az değerli olarak konumlandırılmıyor olmasıyla da (Platon, 2013: 97c) sunulmaktadır. Derrida'nın Platon okumasından elde ederek kendi felsefesini inşa edici bir kavram olarak kullandığı çifte bağlılık hareketi, kimi yerlerde ikili karşıtlıklar temelinde belirli bir kavram çiftinden birini daha değerli ilan ettiğini söylediğini iddia ettiği filozofun bütün diyaloglarına sirayet etmiştir.

Pharmakon ilaç niteliği taşıdığı anda dahi zararlıdır; çünkü yapay olmasının dışında acı vericidir. Derrida Platon'a hak vererek, canlının tehlikeli bir rahatsızlığı olmaması halinde ilgili rahatsızlığın alerjik bir reaksiyonda görülebileceği gibi kendi kendini tedavi edeceği dolayısıyla müdahale edilmemesi gerektiğini düşünür. Çünkü beden kendi kendisini iyileştirecektir. Dahası her canlının yaşamı sonlu olduğu için rahatsızlıkları da sonludur ve yaşamı uzatmak olası değildir (Derrida, 2016:83-86). Yine çifte bağlılık hareketine bağlı kalarak Derrida, doğruyu söyleyen ile söylemeyenin aynı kişi olduğunu düşünür. Derrida, Platon'un Sofistlere karşı sürekli olarak

geliştirdiği eleştirilerden de Platon'un aslında Sofistlerden, onların aleyhine kullanılacak olmak üzere ödünç alınan mirasa dikkat çeker; yazıyla hareket etmektense bellekle hareket etmek (Derrida, 2016:97-98). Sofistler yazıyı ikincil ya da türev olması nedeniyle eleştirmezler. Eleştirinin asıl odağı yazının kendine özdeş kalmasından ötürü hitap ettiğine göre biçim alamaması, diğer bir deyişle, hitap ettikleri arasındaki farkı gözetemiyor olmasıdır. Buna karşın,söz, verili bir metne bağlı kalmaksızın muhatabının özelliklerini gözeterek sözcükleri özenle seçebilir, vurguyu azaltabilir ya da artırabilir; göstergelerini etkin kullanmasıyla da daha iyi yönlendirebilir, etkileyebilir. Sofistler için yazı, belleğe zararlı olması nedeniyle değil, sözden daha güçsüz olması nedeniyle eleştiri konusu edilir. Bununla birlikte, söz de kendiliğinden iyi ya da kötü değildir (Derrida, 2016:107-111).

Yine benzer bir yaklaşımla, Platon şiir dilinde ya da düz yazıda övgü ve yergide bulunan yazılı ya da sözlü ifadelerin iyi bir yargıç tarafından hem iyi insanlar için hem de kötü insanlar için eş zamanlı olarak panzehir olabileceği fikrine göndermede bulunur. Bu panzehir, iyilerin korunmasını kötülerin düzelmesini sağlamakla beraber kendinde kötü olmaları nedeniyle düzelemeyecek olanların ölümle cezalandırılmaları halini dahi,daha kötü bir yazgıyla karşılaşmak zorunda kalmayacak olmaları bakımından cezanın ödül oluşuna dayandırır (Platon, 2019: 957d- 958a). Bu durum, bileşik olanların istikrarlı olamayışı ve değişim halinde olmaları bakımından bileşik olmayanlarca denetlenemeyeceği şeklinde(Platon, 2015b: 78c) açıklanır. Derrida, yazının sözle olan ilişkisini sözün ötekine hitap ederek ortada durmaklığı olarak varolduğu performatifliği nedeniyle ilk yasa olması bakımından "...yasa daima bir tekrarın yasasıdır ve yasa daima bir tekrara boyun eğmedir"'şeklinde açıklar (2016: 122). Felsefe tarihinde sunulduğu iddia edilen söz yazı karşıtlığında yazılı yasanın hastasını gören doktor misali ilk öncülü değiştirebilme hakkı (Platon, 2018:294a-297b) da Derrida tarafından yazının iddia edildiği gibi değişkenliği içermeyen bir sabit

olmadığı fikrini onaylamak adına devreye sokulur (2016: 125).Ayrıca, daha önce belirttiğimiz üzere,*Protogoras*'ta da hitabet konusunda usta olmayan, sorulan sorulara cevap veremeyen politikacılar yazıya, kitaba benzetilir (Platon, 2014:329a). Platon'da sözün yazıya üstün olduğu görüşü Derrida tarafından bu öğelerle yıkılır. Derrida'ya göre pharmakon “Kendisinde karar verilemez olan öge”dir (2016: 147). Metin, yazarı ne anlam ifade etmek istiyor olursa olsun, sözcüğün çok anlamlılığı nedeniyle belirli bir tanımlanmaya izin vermez (Kakoliris, 2017: 106).

Pharmakon'un bir diğer anlamı resimdir. Bu nedenle yazı, Platon metinlerinde ikincil görünür. Resim sanatı, taklidin taklidiydi. Bu, aynı zamanda pharmakonda bir yerine geçme hareketi olduğunu gösterir. O, taklit olması nedeniyle gerçek olmayandır, bir simülark halinde olandır. Öte yandan, kendisi olarak da kendisidir. Dolayısıyla, pharmakon kendi hakkında kararverilemezliği içerir (Derrida, 2016: 149).*Phaidros* diyalogu (Eflatun, 1943: 278b)söze karşı yazının mahkum edilmesiyle son bulmaz; iyi bir yazının kötü olanına tercih edilecek olmasıyla son bulur. Derrida, bu yazılı metnin iddialarını göz önünde bulundurarak gerçek hayatla ilmekler. Sokrates ve diyalogun yazarı Platon arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Sokrates hiç yazmamıştı ve söze daha çok değer veriyordu. Platon'un hocasıydı, yasal olmasa da adetavekili babası konumundaydı. Platon diyalogunda söze öncelik tanımış, yazıyı baba katli olarak değerlendirmişti. Buna karşın, Sokrates'in sözlerini yazılı hale getiren ve onun üzerinden kendi düşüncelerini anlatan da oydu. Bu ironik durumda, her ne kadar sözü yazıya öncelemiş görünüyor olsa da Platon'un kendisi, yazmaklığıyla en başından beri söz ile yazıyı birbirine ilmeklemektedir(Derrida, 2016:172).

Sonuç olarak, söylenebilir ki; Derrida'nın *Phaidros*okuması olan *Platon'un Eczanesi* adlı yapıtı detaylı bir biçimde değerlendirildiğinde, onun düşünsel sistemini oluşturan temel felsefi kavramların önemli bir kısmının tanımlanmış olsun olmasının

şekillendiği, işlerlik kazandığı metindir. Derrida, bu metni okumak yoluyla yeni bir metin oluşturmuştur. Bu metindeki kavramları açığa çıkararak hangisinin hiyerarşik olarak birincil konumda işlendiğini ve/veya felsefe tarihinde genel anlamda öyle okunduğunu bulmuş, akabinde ilgili her bir kavramın çifte anlamını keşfederek metinde geride kalmış gibi görünen anlam üzerinden akıl yürütmüş ve iddia edilenin doğru olmadığı, en azından eksik olduğu görüşüne ulaşmıştır. Bu, onun dekonstrüksiyon olarak kavramsallaştırdığı duruma denk düşer. Derrida, metni kendi içindeki anlamsal çelişkilerini açığa çıkarana kadar dekonstrüksiyona uğratır (Eagleton, 2004: 166-168). Diğer bir ifadeyle, dekonstrüksiyon varlığın karşıtlıklar bağlamında ele alındığı ve bu karşıtlıklardan birinin diğerine hiyerarşik bakımdan üstün olduğunu iddia ettiği düşünülen Platonculuğun eleştirisidir (Lawlor, 2021).

Kavramın çifte anlamından söz etmek eş zamanlı olarak pharmakon kavramını gündeme getirir. Her bir okumayla yeniden oluşan metnin yeniden dekonstrüksiyona tabii tutulması, bir başka deyişle, okumanın hiçbir zaman son bulmayacak oluşu, anlamın yayılımını gündeme getirir. Pharmakon kavramı her bir kavramda işlerlik kazanması nedeniyle, anlamın bir süreklilik halinde ertelenişinin de göstergesidir. Bu erteleniş, çifte anlamlılık, yayılım; kararverilemezliği açığa çıkarır. Karaverilemezlik karar vermenin önünde bir engel değil, karara giden yolda bir aşamadır. Diğer bir deyişle, Derrida için kararverilemezlik kavramı olumsuz bir içerik taşımaz, metnin doğal yapısında bulunur ve karar verilebilmesi için gerekli bir durumdur. Bir metinde herhangi bir kavrama birincilik atfedilmesi dilin şiddeti anlamına gelir. Nihai olarak dilin şiddetiyle birlikte düşünüldüğünde dekonstrüksiyon, pharmakon, yayılım, salınım, fark ilkesi vb. gibi kavramsallaştırmaların tamamı ortada bir kesinlik olamayacağına işaret eder. Bu bakımlardan değerlendirildiğinde Derrida'nın felsefesi kesinliğin şiddetine karşı çıkış anlamına gelir. Derrida'yı kesinliğin olmadığı, iddia edilen kesinliğin ancak ve ancak dilin kullanımı aracılığıyla inşaa edildiği fikrine götüren bir

diğer önemli düşünür Saussure'dür. Bu nedenle Derrida'nın Saussure okumasını incelemek ayrıca önem arz etmektedir''.

1.2. Derrida'nın Saussure Okuması

Saussure, dilin doğası ile öz niteliği sorunuyla ilgilenir ve dilin özerk olduğunu düşünür. Dilin özelliğini başka şeylerin özelliğine bağlı kıldığı gerekçesiyle dili bir temsil, bir yansıma, bir araç olarak değerlendiren görüşleri eleştirir. Saussure için dil basit bir biçimde araç değil, aksine verili şeyleri anlamlandırmanın merkezinde yer alan bir sistemdir (2001: 23-24). Dil çalışmalarında Saussure'ün bu kadar önemli olmasının nedeni, kendisinden öncekilerden farklı olarak dili kurucu bir sistem olarak ele almasıdır. Dil, kurucu dolayısıyla da özerk bir yapı olarak ele alındığında, sözcükler basitçe verili şeyleri adlandıran sessel imler olmaktan öteye geçer, şeyleri ve onların karşılıklı ilişkilerini oluşturan merkezi bir noktaya taşınır.

Saussure, Batı felsefesi geleneğinde yer alan ve Platon'dan kendisine kadar hüküm süren dilin bir adlar dizini olduğu fikrine karşı çıkar ve onu bir dizge olarak ele alır. Söz konusu bu dizgede adlar, kendi nesnelere gönderme yapan dilden bağımsız sesler olmaktan çıkarlar. Bu da adların dildeki diğer öğelerle birlikte anlam kazandığını gösterir. Sözcük temsil ettiği şeyle doğal değil, aksine uylaşımsal bir biçimde bağıntılıdır. Dil, bireysel bir yaratım olmadığı için doğası gereği toplumsaldır. Dolayısıyla, anlam doğal değil ilişkiseldir. O halde, genelde iddia edildiği gibi metnin ifade ettiği tek bir anlamdan söz edilemez, aksine silsile halinde zincirlenebilen anlamlar söz konusu edilmiş olur (Norris, 2004: 21). Daha da önemlisi; sözcük fiziksel bir nesnenin değil, zihinsel bir idenin/kavramın temsili konumundadır. Dildeki adların

salt bir algı nesnesinin temsili olmadığı, dildeki pek çok ögenin zarf, tümleç, -dır, ve, veya gibi algı nesnesi olmayan şeyler olması ve onlar olmaksızın adların tek başına bir anlam oluşturamayacak olmasında da görülür. Dildeki sözcüklerin ve eklemleme biçimlerinin uyuşumsallığının tanıtılması da her bir adın, eklemleme ya da düzenleniş biçiminin her bir dilde farklı ve kendine has oluşunda görülür (Saussure,2001:104; Altuğ, 2017a:173-175).

Saussure şöyle demektedir: “Dil bir sözleşme, bir anlaşmadır ve üstünde anlaşmaya varılan göstergenin öz niteliği önemsizdir” (2001: 31). Dil bir göstergeler sistemidir ve gösterge kendisinden başka bir şeyi imlemek adına ortada duran şeydir. Dildeki göstergeler, kullanıcılarının zihninde özdeş olmamakla beraber aynı kavramlara bağlanırlar.⁵Bu da kolektif iletişimde gösterge üzerinde baştan varsayılan karşılıklı anlaşmanın birebir aynılık değil, ortaklaşa bir algı durumuna kurulu olduğu anlamına gelir. Tüm bunlar gözetildiğinde, dilin belirleyici bir yanı olduğu gibi özgür bir hareket alanı açtığı da iddia edilebilir. Açıktır ki, sözdizimleri dildeki mevcut birleşim olanakları dahilinde olmak durumundadır; bu bir belirlenim gerektirir. Diğer yandan, bu olanaklılık içindeki seçme halinin bireye bağımlı oluşu bir anlamda ona özgür bir alan yaratır.Göstergenin uyuşumsal oluşu, bir yandan onun değişimi için sebep açığa çıkışının önünde engel gibi dururken diğer yandan da keyfiliği nedeniyle değişime olanak tanır. Saussure şöyle söylemektedir:

“Bu durum olayın bütünü içinde iki karşıt etken arasında bir bağ bulunmasını önlemez: Seçimi özgür kılan nedensiz anlaşma ve seçimi değişmez kılan zaman. Gösterge nedensiz olduğu için gelenek dışında yasa tanımaz ve ancak geleneğe dayandığı için de nedensiz olabilir” (Saussure: 2001: 118).

⁵Locke’un dil felsefesinde de *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* adlı yapıtında betimlediği üzere, dildeki imler kullanıcılarının zihninde özdeş olmamakla birlikte benzer idelere bağlanırlar (2017: 284-290).

Gösterge, gösteren ile gösterilenin birleşimidir. Gösteren bir işitimi imgesiyken gösterilen fiziksel bir nesne değil kavramdır. Gösterenin doğru okunabilmesi onun hem gösteren hem de gösterilen düzeyinin bir arada değerlendirilmesini gerekli kılar. Gösterenin keyfiliğini ileri sürmesi nedeniyle Saussure dilbilim alanında olduğu kadar Derrida düşüncesinde de etkili rol oynar. Derrida, Saussure düşüncesinde yer alan gösterenin keyfiliği ve anlamın farklar tarafından belirlenmesini dekonstrüksiyon yaklaşımında bir temel olarak kullanmıştır (Iannone, 2000: 141). Gösterenin bu keyfiyeti, gösterenin ilk konuluş anında geçerli olmakla beraber bireyin dili ve dildeki göstergeleri kullanım sürecinde bir keyfiyet halinden söz edilemez. Birey, dili kullanırken göstergelere bağlı kalmak durumundadır. Ayrıca dil içinde bazı göstergelerin kendi aralarındaki nedensizliğinden söz edilebilirken bazılarının da nedenli oluşundan söz etmek mümkündür. Örneğin ayakkabı ile göz arasında bir nedensel ilişkiden söz edilemez; ancak göz ve gözlük, ayak ve ayakkabı göstergelerinin birbirleriyle bağıntılı olduğu görülür. İkincisi, ilkinden türetilmiştir (Saussure, 2001: 61-64).

Dil de gösterge de bir yandan değişime direnir bir yandan değişime açıktır. Değişime direnir; çünkü gösteren ile gösterilen arasında kurulan ilişkinin keyfi oluşu onun değişimi için olabilecek gerekçeleri zayıflatır. Öte yandan gösteren ile gösterilen arasındaki keyfi ilişki her daim değişimi kendinde barındıran bir yapıya da işaret eder. Dolayısıyla dil hem değişime karşı direnir hem de değişime açıktır. Değişim ise belirli bir bireyin edimine ya da belirli bir amaçsallığa dayandırılmaz. Bir gösterge anlamını kendisinden değil ama kendisi-olmayan diğer göstergelerle olan ilişkisinden alır. Diğer bir deyişle, Saussure için anlam ayrımlar üzerine kuruludur (2001: 119). Saussure'de gördüğümüz göstergeler arasındaki ayrımsal ilişki radikal bir değişimdir (Dooley & Kavanagh, 2007: 33). Bu, anlamın negatif belirlenmesine gönderme yapar. Saussure düşüncesinde gösterenin keyfiyeti, uyuşumsallığı ve ayrımlar üzerine kurulu olan bu

negatif belirlemesi Derrida'nın kendi felsefi sistemini kuruşunda etkili olacaktır (Colebrook, 2014: 59; Gutting, 2014: 74).Dil, mevcudiyet metafiziğinin hem üzerine kurulduğu hem de onun temellendirilmiş olamayacağını gösteren alandır. Dilin bir göstergeler dizgesi oluşu ve göstergelerin keyfiliği fikri her daim başka bir keyfiliğe kapı aralaması nedeniyle, Derrida'nın dekonstrüksiyonuna temel teşkil eder. Bir başka deyişle, özdeşlik'in ayırım üzerindeki felsefe tarihindeki ayrıcalıklı konumu yerinden edilecektir (Altuğ, 2017b:215)

Derrida'ya göre, Saussure'ün de tam anlamıyla metafizik gelenekten koptuğu iddia edilemez. Saussure, daha çok bir kopuş noktasında yer almaktadır (Howells, 1998: 45).Her şeyden önce, onun düşünce sisteminde yazı, sözü temsil edendir. Gösteren ile gösterilen arasında yapılan ayırım, bir tür duyulur olan ile kavranılır olanın sınırlarına bağlı kaldığı için hiyerarşik bir yapı olmaktan kurtulamaz. Derrida şöyle söylemektedir:

“... sesi ruha veya imlenen anlamın düşüncesine veya hatta şeyin kendisine çözülmecesine birleştiren bağın karşısında... her türlü imleyen, en başta da yazılı imleyen, [birincil değil] türeme olacaktır. Bu türeyiş, zaten <<imleyen>> kavramının kökenidir. İm (*signe*) kavramı, son kertede, Saussure'e göre, bir yaprağın iki yüzü gibi yakın olsalar bile, her zaman kendi içinde imleyen ve imlenen ayırımını barındırır” (Derrida, 2014: 21).

Derrida için de negatif bir belirleme söz konusudur. Her gösterge, gösteren, gösterilen ve cümle kendi anlamını hem kendinde hem kendi olmayanda bulur. Bu da söylenen'in her daim söylenmeyenler'in iz'ini taşıyarak hareket ettiği anlamına gelir.Bu durum, sayısız belirlenemeyecek çok yönlü bir zincire işaret eder. Derrida'ya göre göstergeyi bölümleyen gösterenin gösterilenin yerini alması hali gösterilenin hem yokluğuna hem varlığına göndermede bulunur. Bu, aynı zamanda ikisi arasındaki silme

anlamına gelir. Bu noktada kavramın hem korunması hem iptali nedeniyle ikisi arasındaki hiyerarşi de kırılmış olur. Almondşöyle ifade etmektedir:

“Derrida'nın Saussure'ün dilin temelden farklılaştırılan doğasını “keşfine” karşı hissettiği borç –gösterge sistemlerinin herhangi bir pozitif unsurla değil de sadece farklar ile “çalışması”, yani bir şeyin ne olduğunu sadece ne olmadığı vasıtasıyla bilmemiz- ona metinleri, güçlerin dikleşen bir toplanması ve anlamın çeşitli parametreleri arasında daima belirsizce damgalanması olarak görmesine imkan tanımıştır” (2016: 39).

Öte yandan göstergeler arasında kurulan sonsuz zincirleme, anlamı tamamlanamazkılar ve yayılım haline sokar. Derrida bunu *differance* kavramıyla karşılar. Dolayısıyla, anlam hiçbir zaman tek ve sabit değildir; onun kesinliğinden söz edilemez. Metin her zaman kendinden önceki diğer metinlere bağlandığı gibi kendisinden sonra açığa çıkacak olan metinlere de bağlanmış olur(Derrida,1994: 45-51). Bu da kararverilemezliği gündeme getirir. Anlam, göstergeyle birlikte dil içinde açığa çıkan iz, silme, erteleme dolayımında her zaman karaverilemezlikle karşı karşıyadır. Bir bakıma Derrida, anlamların dil içindeki yer değiştirme oyunundan söz eder. Bu yaklaşım, merkez fikrini kırılmaya uğratar. Kimliklendirme, tanımlanması istenene ait belirlemelerle mümkün olmaktan ziyade, ötekiyle olan ilişkisinde bir kimliklendirme olmak durumunda kalır (Richards, 2020: 20). Artık merkez, ilgili metin içinde bir işlev olmaktan öteye geçemez. İlgili metnin dekonstrüksiyona tabi tutulmasıyla yapılacak olan her bir okuması, yine bir işlev olacak şekilde her defasında yeni bir merkez kurulma olanağını açığa çıkarır. Saussure düşüncesinde yer alan göstergenin keyfiliği fikri, Derrida düşüncesinde kapsamı genişletilerek kabul edilir. Derrida'nın düşünce sisteminde, göstergenin keyfi olmasına koşut olarak her bir metinde yer alan her bir merkez de keyfidir. Merkezin keyfiliği fikri, her metinde gedikler olduğu ve gediklerin

yakalanması halinde anlamın değişiminin nasıl da olağan olduğu fikrine götürür (Hurts,2004: 265).

Derrida'nın düşünsel yaklaşımıyla birlikte tezimiz açısından da hayati bir öneme sahip olan fark kavramına felsefe tarihinde özdeşlik kavramı karşısında atfedilen ikincil konum yerinden edilir (Altuğ, 2017b: 215-216).Bu ikincilleştirilmenin yerinden edilmiş olması, onun özdeşlik kavramına karşın birincilleştirilmesi anlamına da gelmez. Açık ki, bir şey kendisi dışında bir şey olmakla birlikte kendisi olma özelliğini de hiçbir zaman kaybetmez. Metin, asla tek başına kendisi değildir. Metin, yazarının ifade etmek istedikleriyle birlikte eş zamanlı olarak karşıt ifadelerde de bulunmak durumundadır. Dilin doğal yapısı bunu gerektirir; çünkü her sözcük çok anlamlıdır. Metnin heterojen oluşu bu durumu anlatır (Deutscher, 2005: 28).Derrida'nın Saussure okuması bizlere evrensel, nesnel, zorunlu bir hakikat anlayışından söz edilemeyeceğini ortaya koyar. Anlam kesin ve sabit olmaktan çıkar, çoklu anlamlar anlayışı gündeme gelir.Derrida (2016: 80) "Metinsellik farklardan ve farkların farklarından inşa edilmiş olduğundan, doğası yüzünden mutlak bir şekilde heterojendir ve onu yürürlükten kaldırmaya eğilimli güçlerle durmaksızın birleşir" demektedir. Bu durum, eş zamanlı olarak retoriğin ve dil oyunlarının önemini artırır.

Derrida'nın kesinliğe karşı olan duruşunun oluşumunda etkili olan ve kendisinin felsefe tarihinden tamamen ayrı tuttuğu düşünür Nietzsche'dir. Bu nedenle Derrida'nın Nietzsche okuması onun felsefi düşüncesini anlamakta ayrıca önem arz eder.

1.3. Derrida'nın Nietzsche Okuması

Derrida düşüncesinin oluşmasında Platon ve Saussure'ün düşünceleri kadar, Nietzsche'nin düşünme biçimi de ilham vericidir. Bu nedenle felsefe tarihinin geleneksel yapısından tamamen ayrı tutarak elzem düzeyde önem atfettiği Nietzsche'nin, Derrida metnindeki yerine bakmakta fayda vardır. Derrida, Nietzsche'nin metnlerini diğer düşünürlerinkinden ayrı tutar çünkü bu metinler kendilerini geleceğe açık bırakmak yoluyla yazıldığı için perspektivist bakış açısı nedeniyle özdeşlik üzerine kurulu değildir. (Derrida, 2011c:195). Norris, Nietzsche'nin yazım üslubunun Derrida düşüncesine olan katkısını şöyle değerlendirmektedir:

“Eğer Nietzsche'nin metnlerinin gelecekteki okumaları üzerinde bir etkisi olacaksa, bunun tek bir yolu vardır, o da yorumları asla kesin şekilde hükümsüz kılınamayacak olan, radikal bir biçimde revizyonist bir zihne sahip yorumcularla şanslarını denemeleridir” (Norris, 2013: 159).

Derrida'nın aporiası Nietzsche metnlerine hali hazırda sirayet etmiş durumdadır. Köle-efendi ilişkisinde, kölenin efendiyi vicdan yoluyla kendine bağımlı kılarak hem köle hem efendi olması ve efendinin sahip olduğu efendi karakterine rağmen üst-insana giden yolda kölesine bağımlı kalma durumuyla eş zamanlı olarak köle olması gibi (Nietzsche, 2014: 438). Dolayısıyla, Nietzsche'nin köle-efendi, üst-insan okuması, aslında hem kendi olan hem kendi olmayan hem de başkasına doğru açılan bir okumadır.

Nietzsche'nin yapıtlarının her bir okumasının farklı okumalara izin vermesinin temel nedeni, bu metinlerin Derrida'nın felsefe tarihini genel anlamda eleştirdiği hakikatçi anlayıştan farklı olarak heterojen olmalarıdır (Derrida, 2011b: 164). Nietzsche, hakikatçi yaklaşımın karşısındadır; çünkü ona göre dil hakikati betimleyen olarak değil,

hakikat dil tarafından yaratılan olarak konumlandırılır. Derrida, Nietzsche hakkında şöyle söylemektedir:

“... Nietzsche’de ya iyi ya da kötü yoktur: Teknik hem iyi hem de kötüdür. Elbette bu, Nietzsche’de her şey için geçerlidir; bu nedenle Nietzsche üzerine bütün söylemlerin, ona ilişkin bütün soruşturmaların... bir protokolü olarak Nietzsche’deki her filozofem, her kavram herhangi bir özdeşliği barındırmaz, her seferinde hem aktif hem de reaktif yönleriyle değerlendirilmelidir. Nietzsche, asla *x* yalnızca iyidir ya da kötüdür diye yazmaz. Her kendilik yorumuna açılır, bu yorum aktif ya da reaktif olan şeyin bir değerlendirmesidir... Nietzsche düşüncesinin bu yönüne her daim hayran oldum” (2011c: 226).

Dil dolayısıyla kavramların hakikati her betimleme çabası, doğası gereği en kötü olasılıkla yanlış; çoğulluğun ve bağlamların tam betiminin mümkün olamaması nedeniyle de en iyi olasılıkla eksik olacaktır (Megill, 2008: 89). Kavramsallaştırma aracılığıyla gerçeklikteki farklılıklar görmezden gelinerek benzerlikler ön plana çıkartılmış olur. Bu nedenle dil ile düşünen, analiz yapan, ilişki kuran insan bir süre sonra kendi yarattığı dilin çıkmazlarına hapsolarak eksik ve hatta kimi zaman yanlış bir temsille baş başa kalmış olur. Bu bakımdan, dil, gerçekliği resmeden bir öge olmaktan uzaklaşarak onu inşa eden yaratıcı bir edim haline gelir (Ansell-Pearson, 1998: 57). Nietzsche şöyle söylemektedir:

“Fenomen karşısında duran pozitivizme karşı –“Sadece gerçekler vardır” –Ben derim ki: Hayır, var olan gerçek bulgular değil, sadece yorumlardır... “Perspektivizm.”... Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımızdır; dürtülerimiz ve lehte ve aleyhte olanlardır. Her dürtü bir nevi hükmetme arzusudur; her biri, tüm diğer dürtüleri kendisini bir norm olarak kabul etmeye zorlamak ister”(Nietzsche: 2014: 326).

Derrida'nın Nietzsche'yi Batı metafiziğinden ve onun şiddet yanlısı yaklaşım biçiminden tamamen ayrı tutmasının gerekçesi, ilgili metinlerin henüz tahayyül edilemeyen gerçeklik ya da yorumlara dahi açık bırakılarak yazılmış olmasıdır. Gerçekliği anlamlandırmanın bu çoğulluğunda her daim bir yakalama ve kayboluş hareketi söz konusu olur. Clark (2001: 82) Nietzsche'nin hakikatçi anlayışın karşısında yer almasını duyumun bu çokluğuna dayandırır. Bununla birlikte, Nietzsche yine de gelenekten aldığı kavram ve düşünme biçimleriyle hareket ettiğinin de farkındadır. Nietzsche'nin metinleri, hem geçmişe bağlılık gösteren hem geleceğe yeni açılım sunan yazım tarzıyla bir çifte bağlılık hareketi içinde salınmaktadır. Nietzsche, kullandığı her kavrama onun tam bir resim olmadığı bilinciyle hem saldırmakta hem de eksik de olsa puzzle'in bir parçasına sahip olduğunun bilinciyle sahip çıkmaktadır. Derrida'nın çifte-bağlılık ve dolayısıyla *differance* kavramını oluşturmasında, Platon'un pharmakon, Saussure'ün göstergenin gösteren/gösterilen ayrımı ve onun keyfiliği kadar, Nietzsche'nin bu üslubunun da katkısı vardır.

Anlamın kayboluşu, yayılımı, eksikliği ya da yanlışlığına ilişkin olarak Derrida Nietzsche'den bir alıntı yapar:

“...öyle insanlar vardır ki, her şeyleri eksiktir, ama bir şeyleri pek fazladır-büyük bir gözden ya da büyük bir ağızdan ya da büyük bir karından ya da herhangi büyük bir şeyden başka bir şey olmayanlar – tersine sakatlar[*umgekehrte Krüppel*] derim ben bunlara.

Yalnızlığımdan çıktığımda, ilk kez bu köprüden geçerken; gözlerime inanmadım, baktım, baktım da en sonunda şöyle dedim: “Bir kulak bu! Bir insan kadar büyük bir kulak!” Daha yakından baktım; gerçekten de, kulağın altında kıpırdayan bir şey vardı, acınacak kadar küçük, zavallı, çelimsiz bir şey. Sahiden, o devasa kulak, küçücük bir sapın üstünde duruyordu – ama bu sap bir insandı! Büyüteçle bakan biri, küçük, kıskanç bir yüzün de farkına varabilir ve bu saptan şişkin bir canın

sarktığını da seçebilirdi. Ama halk bana, bu büyük kulağın yalnızca bir insan değil, büyük bir insan, bir dahi olduğunu söyledi. Ancak ben halka, büyük adamlardan söz açtığı zamanlar hiç inanmadım –ve her şeyin çok azına, bir şeyin çok fazlasına sahip olan kişinin, bir tersine sakat olduğu inancına bağlı kaldım’’(Aktaran, Derrida, 2011a: 77).

Şeyler arasında ilişkiler kurma, buna bağlı olarak öncüller oluşturma ve paradigmaya dönüştürme; her bir yeni analizde ilk öncüllere ve/veya paradigmaya geri dönme gibi her bir akıl yürütme, anlamın bu yayılımı ve olası kayboluşu nedeniyle her daim en kötü olasılığında bir tersine sakat edimiyle hareket etme tehlikesiyle yüz yüzedir. Tersine sakat düzeyinde bir uç anlamlandırmanın dışındaysa, anlam doğası gereği kendi başına bir saçılma halinde bulunmak durumundadır. Nietzsche anlamın tek ve doğru olduğu, dolayısıyla herkes için her zaman doğru ve geçerli olduğu fikrini reddeder (Gemes, 2001: 48). Buna dayanarak Derrida, bir metnin yazarına ilişkin olarak yapılabilecek psikolojik, sosyolojik, biyografik araştırmaların o metni ve imzalayanını anlamak adına hatalı bir yaklaşım olduğu görüşündedir.⁶ Böyledir, çünkü metin de yazar da ne aktiftir ne de pasif. Aralarındaki sınır çizgisi sürekli bir hareket halinde hem çizilir hem silinir. Bu çizilme ve silinme edimi eş zamanlı olarak metni okuyana da bağlıdır. Metni okuyan da daima çizilip silinen bir sınırdadır için metni okuruna atfetmek de olanaksız hale gelir (Derrida,2011a: 79). Dolayısıyla, anlam sürekli kullanılan simgeler aracılığıyla ayrımlar ağında belirsiz bir sürüklenmeye de tabi tutulmuş olur (Baldwin, 2019: 383).

⁶Derrida biyografinin yazarın teorisini etkilemediğini düşünmektedir. Buna karşın, kendisinin özel hayatına ilişkin olarak yöneltilen soruya verdiği cevap bu fikri hususunda düşündürücüdür. Derrida, Marguerite Aucouterier ile 1957’den vefatına kadar sürecek olan bir evlilik gerçekleştirmiştir. Çiftin bu evlilikten Pierre ve Jean adında iki çocuğu dünyaya gelmiştir. Daha sonra Derrida’nın Sylviane Agaçinski ile kurduğu evlilik dışı bir ilişkiden Daniel adında üçüncü bir oğlu daha olmuştur. Derrida, son röportajında, bu duruma ilişkin olarak yöneltilen soruya, Yahudilik’te ve Müslümanlık’ta tek eşliliğin olmadığını; tek eşliliğin Avrupalılarca dayatıldığını söylemiştir (Mikics, 2019: 40).

Derrida, yazarın yazarlığını ve yazımına ilişkin sorumluluğunu elinden alacak şekilde, Nietzsche ve Heidegger'in Hitler taraftarı olarak addedilmelerini örnekleştirerek şu sözleri söyler: “Sonra, bir metin sonuçları ya da onun ‘hakikat’ine, onun varsayılan yazarının kastettiği anlama ya da hatta onun sözde biricik ve tanınabilir imza sahibine indirgenemez” (Derrida, 2011a: 103). Derrida, metnin yayılım hareketi gereği yorumsal bir kararın olabilirliğine; bu yorumsal kararına tek taraflı atfetme yapmaktan uzak olduğuna dikkat çeker. Metin kendisini imza atanıyla birlikte ortaya koyarken hem kendisini hem de imzacısını kaybederek ilerlemektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi yazar, yazma edimiyle hem ölen hem yaşayan çifte bir salınımda yer alır. Yazarın yaşayan kısmı sorumluluğu üstlenme olarak ortada dururken ölen kısmı sorumluluğu sonsuzca devreden, paylaştıran olarak ortada durur. Metin ötekinin kulağının tekinliğiyle ya da tekinsizliğiyle karşı karşıyadır. Derrida şöyle söylemektedir:

“Keskin bir kulağım var, keskin bir kulağım ben ve keskin bir kulak talep ediyorum, ben her ikisiyim, ben çiftim, ben çift imzalıyorum, yazılarım ve ben iki ediyoruz, ben (eril) ölü (dişil) yaşayanım ve ben onlara yazgılıyım, ben onların ikisinden geliyorum...” (2011a: 95).

Derrida düşüncesinde yasanın şiddeti temelinde ele alınacak olan şey, aslında onun dil felsefesi temelinde oluşturduğu anlamın kayboluşundan kaynaklanmaktadır. Anlamın kaybı ve dağılımı yasanın temelsizliğini gösterdiği kadar imzanın ve sorumluluğun dağılımını, dolayısıyla ortaklığını da gösterecektir. Derrida bu süreci Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin yazımının analizleriyle açıklar. Thomas Jefferson tarafından düzenlenen bu metin, delegelerin imzasıyla birlikte geçerlilik kazanmak adına Tanrı'ya gönderme yaparak halkı temsil etmektedir. Dolayısıyla anlam Thomas Jefferson'ı aşmaktadır. İmza atan Jefferson mıdır? Sadece kendi adına mı imza atmaktadır? Öteki adına imza atabilme yetkisini nereden almaktadır? İmzadan önceki

Jefferson ismiyle, imzadan sonraki Jefferson ismi aynı mıdır? Böylesi bir belgeyi imzalayacak otorite öncesinde mi vardır yoksa yazım ve imza aşamasındamı kendi kendini var etmiştir? Bu ve benzeri sorular, Nietzsche’de anlamın çoğulluğu ve gerçekliğin inşası fikriyle birlikte örnek olarak Derrida düşüncesine taşınmıştır. Nietzsche’nin *Ecce Homo*’daki *Kişi Nasıl Kendi Olur?* sorusuna verdiği keskin bir kulağın benzerlikleri ve farkları ayırt ederek karşıdaki imzanın alıcıyla birlikte anlam kazandığı ve kişinin kimliğinin bu dolayım yoluyla açığa çıktığı cevabıyla (2013: 44-46) yarattığı yayılım Derrida’da devam eder. Mevcudiyet zamansal olarak da geçmişe, şimdiye ve geleceğe bağımlıdır. Metin zamansal olarak da yazarının imzasından sonra ötekiler tarafından imzalanmaktadır. Ötekilerin imzası nedeniyle metnin yazarının imzası hem onaylanmış olmakta hem yeni bir imzaya dönüşmekte ve imzalamadan önce sahip olması beklenen kimliklendirme hareketi ironik bir biçimde imzadan sonra açığa çıkmakta ve hatta yazı yazmak özneyi yok etmek yoluyla diyalogu sanal bir iletişime dönüştürmektedir (Derrida, 1989: 88). Bu imza, imza sonrasında açığa çıkacak olan sıfatla bir bütünlük olarak mevcut olmayan halk tarafından imzacısına hem yetkisi olmadığını hem de yetkisi olduğunu söyleme hakkıyla donatılmıştır; tıpkı ilgili sıfatı açığa çıkaramaması durumunda muhatabının imza yetkisini vermiyor olmayışı gibi (Derrida, 2002: 49-50). O halde, bizler aynı zamanda bir başkasının metnini imzalayanlarızdır. Bu, bir başkasının imzasının reddiyesinin de açılımını sunar. Derrida, iletişimin çok yönlülüğünü ve ilişkiselliğini kartpostal örneğiyle de açıklamaktadır. Bir kartpostalın postalanma süreci her ne kadar ilgili iletinin adresine tam teslimine olan güvenceyle hareket ediliyor olsa da, ilk olarak, onun adresine ulaşma; ikinci olarak, yanlış adrese ulaşma ve üçüncü olarak, kaybolma nedeniyle hiçbir zaman hiçbir yere ulaşmama/ulaşamama olanağını barındırır. Bu kartpostal metaforu, aslında metnin de kendisidir. Metin, bu üç olasılığı her zaman zorunlu olarak barındırması nedeniyle bir anlamda doğru ya da yanlış adres ya da hiçbir zaman adrese teslim olamama haliyle bir

bakıma hedefe yöneldiği kadar, doğal yapısıyla hedef olmayana da yönelmektedir. Bu nedenle metin, yazarının niyetini de hitap ettiği kitleyi de aşar ve bulunduğu noktada yeni bir metne dönüşür (Derrida, 1987: 28-30).

Derrida'ya göre;Nietzsche'nin kendisine kadarki filozoflar her zaman için bir karşıtlık mantığı, iki karşıt şeyin birbirleriyle uyuşamayacağına olan inançları tarafından belirlenmiştir. Buna karşın filozofların yapması gereken, bunun şu ya da bu şekilde kategorize edilebilecek bir çelişki olmadığını, geleceğe ilişkin bir belki mantığı olduğunu kabul etmektir (Derrida,2011c: 202-203).Nietzsche'nin değerlendirmeleri gerçeği anlamlandırmak adına yapılan hiçbir açıklamanın herhangi bir ölçüte dayanarak bir diğerine göre daha doğru olamayacağını gösterir (Reginster, 2000: 43).Nitekim efendinin köle tarafından köleleştirilebilme süreci, efendinin köleden çok köle olması nedeniyle efendinin kurtarılması gereğine de işaret eder. Dolayısıyla, aslında en güçlü olanın zayıftan zayıf oluşu bakımından zayıfa karşı korunması talebi de eş zamanlı olarak ortada durur. Diğer bir deyişle, Nietzsche düşüncesinde güçlü olan zayıf, zayıf olan güçlüdür; betimlemeler birbirine karışır. McDonald (1988: viii) “Nietzsche'nin metinleri henüz bitmemiştir; aynı dil, aynı kelimeler etkin bir şekilde karşıt güçlerce okunabilir” demektedir.

Platon, Saussure ve Nietzsche okumaları dolayımında dil felsefesi temelinde varlığın betimlenmediği ancak inşa edildiği sonucuna ulaşan Derrida, özdeşlik fikrini yerinden ederek farklar üzerine odaklanmıştır. Bu bağlamda, kavramdaki anlamın yayılımını ve çifte bağlılığını gündeme getirmiştir. Sarmal halinde her bir iz aynı zamanda bir başka iz niteliği taşıyarak bağlamsal düzlemde anlamlandırma sürecindedir. Her bir bağlam da, yine başka bir bağlam içinde ele alınacağı için ne iz ne de bağlam kapatılabildir. Bu nedenle, metin asla sonu gelmeyendir ve dolayısıyla her zaman başka anlamlandırmalara açıktır (Bennington & Derrida: 1993: 90-91).Bu

yaklaşım, kesinliğin olmadığı sonucunu açığa çıkararak kesinlik fikrinin yol açtığı şiddet örgüsünü gözler önüne sermiştir. Aynı yaklaşımı adalet soruşturmasında da sürdüren Derrida, bu soruşturma sürecinde sorumluluk, konukseverlik, bağışlama, miras, hayaletve yasa sorunlarını ele alarak bunlardan her birini yine aporetik bir okumaya tabi tutmuştur.



İKİNCİ BÖLÜM: ADALETİN APORİALARI

2.1. Sorumluluk ve Konukseverlik

Derrida dil sorununu adalet ve adaletin olanağına bağlar (2010: 63). Bu dolayında adaleti dekonstrüksiyonun olanağına, dekonstrüksiyonun uygulanmasının olanağını hukukun yapısına ve hukukun yapısını ise hukukun kuruluş sürecine ilmekler (Derrida, 2010: 60). Bu nedenle hafıza ve sorumluluk kavramları kapsamında sınırlılık halinde bir sınırsızlığa hitap edilme zorunluluğuyla karşı karşıya gelinmiş olur. Dolayısıyla sınırlılık içinde sınırsızlığı gözetebilmek sorumluluk, konukseverlik, bağışlama, miras, hayalet ve yasa kavramları üzerine alınacak olan karar aşaması birer aporia olarak karşımızda durur. Bu kavramların her biri birbirleriyle olan bağlarına dayanılarak anlaşılabilmesi için, adalet kavramını bu kavramların aporetik yapıları ve birbirleriyle olan ilişkileri çerçevesinde değerlendireceğiz. Koşullu ve koşulsuz ayırımına bağlı olarak her zaman sorumluluk halinde olmamız gözetilerek diğer kavramların analizinde yardımcı olacağı için öncelikli olarak sorumluluk kavramı üzerinden hareket etmekte fayda var gibi görünmektedir.

Derrida koşullu-koşulsuz ayırımını sorumluluk, konukseverlik, bağışlama gibi kavramları organize edebilecek formülasyonda bir aporia olarak kullanır (Custer, 2014: 44). Belirli tekil bir vakaya/duruma ilişkin olarak, ortada verili haritanın hem varsayılması hem yok sayılmasıyla kararverilemezliğin içinden geçerek alınan karar sorumluluktur. Bu kavram, daha öncesinde sahip olunan bütün bilgi birikimi ve deneyime karşın vakanın neliğinin kararverilemezliğinde kişinin kendi değerlendirmesine gönderme yapar. O halde, sorumluluk kişinin özgür edimiyle de sıkı sıkıya bağlıdır; bilinen tüm programların hem gözetilmesini hem de onların dışına çıkılmasını gerektirir. Böylesine bir kararverilemezlik halinde alınacak olan her karar

ise bir tarafın lehine iken diğerk tarafın aleyhine olmak zorundadır. Dolayısıyla, karar veren kendisinde tam anlamıyla doğru/haklı/adaletli bir karar verdiğini düşünme/söyleme hakkını bulmaktan yoksundur. Böyledir; çünkü karar kararverilemezlik sürecini bitiren bir aşama değildir. Bu, arayışın her daim devam ettiği ve asla keskin bir doğrunun olmadığı anlamına gelir. Dekonstrüksiyonun siyasetle olan en temel bağı budur (Mouffe, 2016: 8-10).Derrida, birbiriyle çatışan iki kurala karşın karar almayı Kiekeegard’a göndermede bulunarak “bir delilik” hali olarak betimler(2010: 75).

“Çifte sorumluluk delirtir, çünkü birbiriyle çelişen iki yasakla, iki emirle karşılaştığınızda delirmeye başlarsınız. Birini delirtmek istiyorsanız, ona çifte bir sorumluluk yükleyin, yalnızca bir dakikalığına değil, sürekli bunda ısrar edin. Çifte sorumluluk, sorumluluk ya da etiğın önkoşuluysa eğer, etik çılgınlıktır”(Derrida, 2004: 37).

Derrida için sorumluluk herhangi birinin herhangi birine herhangi bir gerekçeyle devredemeyeceği bir tekillikle kendi öznesine aittir. Bernstein (2006: 398) bir iltifat olacak şekilde Derrida’nın sorumluluk ve karar kavramları hakkında takıntılı bir düşünür olduğunu söylemektedir. Sorumluluk ötekinden bana doğru gelen sonsuz çağrıdır. İnsanın sınırlılığı/sonluluğu, sorumluluğun talep ettiği sınırsızlık/sonsuzlukla buluşmaya çalıştıkça hep yetersiz kalacağı için, sorumluluk yerine getirilmeye çalışıldıkça diğerk taleplerin karşılanamayacak olması nedeniyle sorumsuzluğunu sürdüreceğ ve dolayısıyla aynı zamanda da asla giderilemeyecek bir suçluluk hali olmaya devam edecektir.

“Suçluluk sorumluluğun içindedir, çünkü sorumluluk hiçbir zaman kendisine eşit değildir: kişi hiçbir zaman yeteri kadar sorumlu değildir, çünkü sonludur ve çünkü sorumluluk birbiriyle çelişkili iki hareket gerektirir. Sorumluluk kişinin kendisi olarak ve yeri doldurulamaz bir tekillik olarak tepki

vermesini, yaptığı, söylediği ve verdiği her şey için cevap vermesini talep eder, ama aynı zamanda iyi olarak ve iyilik yoluyla, kişinin verdiği şeyin kökenini unutmasını ya da silmesini gerektirir” (Derrida,1996: 51).

Derrida'nın kendi örneğiyle; evimizde kedi besliyor olmamız diğer kedileri açıklıkla, bakımsızlıkla baş başa bırakmışlığımızla sorumluluğumuzu sorumsuzluğumuza çevirir (1996: 71).Ötekinden, başkasından yüklenilen sorumluluğa davet bir kurallar listesi talep ediyor olmakla beraber, ötekinin ve onun talebinin tekilliği kuralların yok sayılmasını da gerektirir. Sorumluluk etikte de adalette de evrensel ile tekil arasında kalan salınımdaki karar anıdır. Laclau (2016: 84-85) kararverilemezlik ve karar bağlantısıyla dekonstrüksiyonun toplumsal alandaki olumsuzluğu göstermesi nedeniyle siyasi bir etkiye sahip olduğunu iddia etmektedir.

Derrida'ya göre, her sorumluluğun yerine getirilişi aynı zamanda sorumsuzluğun yerine getirilmesiyle mümkündür.⁷ İnsanın sonluluğu, sınırlı çevre ve imkanı çerçevesinde sonsuz bir taleple sorgulanmasının gerekliliği yeterince açık görünmemektedir. Sorumluluk bağlamdan yoksun bir biçimde değerlendirildiğinde,

⁷Sorumluluğun yerine getirilişinin eş zamanlı olarak sorumsuzluğu barındırdığını gösterebilmek adına şöyle bir örnek verebiliriz. Yönetmenliğini Rob Reiner'in yaptığı orijinal adı *A Few Good Men* olan Türkçeye *Birkaç İyi Adam* olarak çevrilen 1992 yapımı film, Küba sınırındaki bir birlikte erlerden birinin öldürülmesi ve aynı birlikten iki erin cinayete sebebiyet vermektan ötürü sanık sandalyesine oturtulmasını konu edinir. Söz konusu iki erin ölümüne sebebiyet verdikleri doğrudur. Ancak erlerin ifadeleri ve diğer deliller ışığında, askeriyede yasal olmamasına karşın birliğe uyum sağlayamayan erin zor kullanma yoluyla uyumunun sağlanması adına kırmızı kod uygulaması yapıldığı anlaşılır. Faillere kırmızı kod uygulanması emri verilmiştir. Tanık sıfatıyla mahkemeye çağrılan albayın da kod emrini verdiğini itiraf etmesiyle durum netlik kazanır. Hikayenin konumuz açısından önemli olan yanı Derrida'nın aporetik mantığını serimlemesidir. Erler emri uygulamak zorundaydılar; uygulamamaları halinde suç işlemiş olacaktı. Ancak erler emri uygulayamazlardı çünkü bu emrin yasalara aykırı olduğunu bilmek zorundaydılar. Bu dolayında, emri uygulamayı seçerek aldıkları sorumluluk gereği bir tarafa ilişkin olarak sorumluluklarını yerine getirmişken, diğer tarafa karşı sorumsuz davranmışlardır. Diğer bir ifadeyle, onlar hem suçludur hem suçsuz; ne suçludur ne suçsuz. Kapatılmaya maruz kalma riskleri söz konusuysen durumun açıklığa kavuşmasıyla ordudan onursuz olarak ayrılmasına karar verilmiş ve albay sanık sıfatıyla mahkemede yerini almıştır.

öznesine sorumsuzluğu ve suçluluğu getirmesi kaçınılmaz bir analize dönüşmektedir. Derrida için adına layık olan olanaksızlıkla olanaklı olabilir (Caputo, 2014: 472). Konukseverlik de konuk eden ve edilenin birbirlerine karşı sorumlulukları çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulur. Sorumluluğun bu sonsuz durumu ve sorumlu tutumun sorumsuz bir tutumu zorunlu olarak içinde barındırması, konukseverlik araştırmasında da merkezi bir rol oynar.

Derrida'nın konukseverliğe ilişkin fikirleri hemen her çalışmasına sirayet etmiş olmasına karşın, özellikle *OfHospitality* (2000) adlı yapıtında ele alınır. Konukseverliği koşullu olan ve koşulsuz olan olarak iki ayrı biçimde değerlendirmek yoluyla, koşullu olanın bir konukseverlik olmadığı koşulsuz olanın ise olanaklı olmadığı yönündeki analizleriyle konukseverliğin ne olduğuna ilişkin tartışmayı bir bakıma askıda bırakır.

Derrida, koşullu konukseverlik olarak gördüğü yaklaşımı Kant okuması üzerinden oluşturur (2012: 8-9). Kant *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme* (1960) adlı çalışmasında yer alan *Dünya Vatandaşlığı Hukuku, Evrensel Bir Misafirlik Şartları ile Sınırlandırılmalıdır* şeklindeki başlıkta iddia ettiği konuğun ve ev sahibinin en başından karşılıklı olarak sahip olmaları gereken hukuki sözleşmeye göndermede bulunmuştur. Bu sözleşme uyarınca Kant, sömürgeciliği konukseverlik kurallarının ihlali ve suistimali olması gerekçesiyle eleştirir. Konuk olunan, konuğunu korumakla yükümlüdür. Diğer bir deyişle, konuk olan da konuk olunan da bu ilişkinin sınırları uyarınca karşılıklı olarak kurallara uymalı ve birbirlerini korumalıdır. Bu bakımdan, konukseverlik hukuki bir bağlama tabidir; haklar ve ödevler tanımlanmıştır. Taraflardan birinin ilgili hak ya da ödevi ihlali, ilgili konukluk sözleşmesinin feshedilmesinin nedeni olarak görülür (Kant, 1960: 26-28).

Derrida'nın Kant okuması uyarınca, bireysel bağlamda da hukuki-politik bağlamda da konukluğun koşullarını belirleyen ev sahibi olduğu için en başından beri

bir güç uygulanmasından söz edilebilir (Derrida,2001:20-23). Ev sahibi kuralı koyan olarak,misafirinini edimini zaten hali hazırda ve daima gözetleyen konumundadır. Bu durumda Derrida'nın gözünden bakıldığında, iki başka'nın ev sahibi ve konuğa dönüşebilmesi, söz konusu iki başka'nın birbirlerini başka olarak tanıma/kabul etme edimlerinden değil, aksine aralarında oluşturulan hiyerarşikleşmeden geçmektedir. Öte yandan, konuk edenin konuk edebilmesinin koşulu, konuk edilenin başkalığını tanımakla mümkündür ve tam tersi.Bu döngüsellik, benden başka olanın başkalığının kabul edilmesini sağlar. Söz konusu konukluk, başkanın başkalığından ve onun tanınmasından ileri gelmediği için düşmanlığı her zaman içinde barındırır. Konukluk kavramı; konuk edenin konukluk şartlarını belirlemesi nedeniyle, gelene karşı en başından beri uygulanacağı bildirilmiş olan bir tür şiddettir: “Konukluğun olması için bir kapı olması gerekir. Ama kapı varsa, artık konukseverlik yok demektir. Konuksever ev yoktur. Kapısız, penceresiz ev olmaz da ondan” (Derrida, 2012: 29).

Derrida, Kant'ın düşüncesinde konukluğun hukuki kısıtlamalara tabiiyetinin koşullu konukseverlik anlamına gelmesi nedeniyle etik konukseverlik olmadığı iddiasındadır. Öyle ki, böyle bir durumda konukluk herhangi bir gelene karşı değil,belirli bir gelene karşı olacaktır. Buna karşın, konukseverlik, konukseverlik yapanın, gelenin koşulsuz konukluğa kabulünü; gelenin bilinmemesi gereğini, bilinme isteğinin etik bağlamda olmaması gereğini açığa çıkararak yasanın dışında kalır (2000:77; 2006c: 85). Derrida yasayı, ne temellendirilebilen ne de temellendirilemeyen olarak ele aldığı için konuğun yasanın dışında ve üstünde salt kabulü gerekir. Salt kabulün nedeni tam olarak birbirinden farklı bütün yasa, kural, görgü, adet vb.nin sebepsiz oluşuna, içinde bulunulan yasa, kural, görgü, adet vb.nin farklı olmaları halinde mevcut durumda bireysel, ahlaki, hukuki, politik süreçlerde uygunsuz ya da tehlikeli olanın olanaklı bir diğer durumda tamamen uygun olma olasılığına da dayanır.Derrida verili olanda bir başka olasılığı gözetme eğilimindedir. Derrida'nın bir

anlamda Kant'ın yöntemini yinelediği, bildiğimiz şeylerin yalnızca fenomen olma olasılığını ciddiye aldığı ve bu bağlamda olasılık koşullarını sorarak bu koşulları analiz ettiği düşünülebilir (Custer, 2014: 55).

Derrida'nın koşulsuz konukseverliği Levinas etiğine dayanır. Buna göre, geleneksel felsefe ontolojiyle başlamak suretiyle Ben ve ben-olmayan/başka ayrımıyla başlar ve başkayı anlayabilmek için onu kendine benzetmeye çalışan bir özdeşlik tasarımı yapar. Levinas için ilk felsefe etikdir (Direk, 2012: 27). Ben ve başka ayrımıysa kendi başına bir şiddet olduğu gibi her tür şiddetin temelinde yer alır; ancak etik bir duruşta şiddetten söz edilemez. Derrida'nın Levinas düşüncesine dayanarak koşulsuz konukluğun koşulunu arayışında, konuğun kim olduğuna bakılmaksızın, gelenin düşman gibi görünmemesi hakkının kimliğe ilişkin bilgi olmaksızın nasıl mümkün olabileceği konusu yeterince açık görünmemektedir.⁸Koşulsuzluk hali tehlikeli olma olasılığı dahi kabul edilerek kimlik sorulmayan yabancının sorgusuz kabulünü talep eder. Bu nedenle, konukluk hem olanaklı hem de olanaksız olandır; konukluk

⁸Konukluğun koşullandırılıp koşullandırılmayacağına ilişkin olarak ilerde ele alacağımız üzere bağışlama sorununa da ilmeklenecek şekilde Derrida'nın Koşulsuzluk fikrine eleştirel gözle bakmamızı sağlayabilecek bir örnek verebiliriz. Turgut Özakman tarafından kaleme alınan *Töre* (2015) adlı oyun Karagiller ve Çolakgiller arasındaki kan davasını ele alır. Çolakgiller'den Mustafa köye gelmiştir ve öldürme hakkı sıra gereği Karagillerindir. Mustafa kolundan yaralanmıştır. Ancak ne öldürmek ister ne de ölmek. Karagiller'in evine bir anda girerek evin aile büyüğü olan neneye silahını teslim eder. An itibarıyla kan davasından vazgeçip konukseverlik yasasına sığındığını bildirir. Konukseverlik gereği eşiğin bu tarafında olduğu sürece güvende olması gerektiğini, bağışlanması halinde gideceğini ve bağışlanmaması halinde evden ayrılmayacağını bildirir.

Kan davası da töredir konukseverlik de. İkisi de törenin gereği olduğu için, ikisi de kendine bağlılık talep eder. Metin ya da yasa hiçbir zaman tam anlamıyla birbirleriyle uyumlu, birbirlerini destekleyen yargılardan oluşmazlar; çünkü yaşamın doğası buna uygun değildir. Mustafa kan davasına karşı konukseverliği seçer ve aile de zorlanarak da olsa konukseverliğin gereğine uygun hareket eder. Bu noktada konukseverlikle bağışlama arasında sıkı bir ilişki görülür. Derrida'nın bağışlama'nın bağış talebi gerektirmeyeceği iddiası kanımca çok makul görünmemekle beraber Mustafa'nın durumundaki pişmanlık hali ve geleceğe ilişkin olarak verilen güven bildirimini bağışlama için daha anlaşılır görünmektedir. Aristoteles'in bağışlamaya ilişkin iddiasıyla olan uyumu ayrıca dikkat çekmektedir.

olanağın olanaksızlığı olduğu gibi olanaksızlığın da olanağıdır. Koşullu olan bir davet, gelenin bilinişine gönderme yapması bakımından tam anlamıyla konukseverlik olarak değerlendirilmezken koşulsuz olan olanaklı olup olmadığına bakılmaksızın bilinmeyene karşı hazırlıklı olmayı talep eder. Bu duruş, bir bakıma hesaplanabilirlikler ile hesaplanamazlıkları iç içe geçirir. Bu talep henüz konukluğun ya da ev sahipliğinin başlamadığı belirsiz bekleyişte iç, dış, kapı, eşik, aile, soy, kültür, ulusal sınırlar vb.nin sınırlarının belirsizleştiği yerdir (Derrida, 1993: 34).

Konukseverliğe ilişkin olarak 11 Eylül örneğinde olduğu gibi belirsizlik hali de düşmanlığa kapı aralayandır. Bununla birlikte, yine Derrida'ya göre, tüm insanlığa bu vahim durumun bir daha yaşanmayacağına ilişkin telkinde bulunan bildirimler yapılmış olsaydı eğer⁹, muhtemeldir ki yas çalışması görece daha kısa sürecek ve gelecekte beklenen korku, kaygı halleri bastırılabilirdi. Derrida '*terörle savaş*' (2006b: 52) ifadesinin iki eş derecede sorunlu sözcük olduğunu bildirirken Hobbes, Schmitt ve hatta Benjamin'de de olduğu gibi devletin de bir şiddet tekeline dayandırıldığına dikkat

⁹ Bağışlama'nın bağış talebi gerektirmemesi hususunda ısrarlı olan Derrida, dünya tarihi bakımından, çok büyük bir olay olarak kabul edilemeyecek olmasına karşın 11 Eylül'ü bu düzeyde korkutucu hale getiren şeyin gelecekte benzer bir şey yaşanmayacağına ilişkin herhangi bir bildirim bulunmamasına açıkça bağlamaktadır. Bir garantör olma durumu olanaksız olmakla beraber, bir iyi niyet ve pişmanlık olarak geleceğe ilişkin beyanda bulunmama hali, Derrida tarafından geçmişin gelecek-ten bugüne yönelerek bir tehdit unsuru oluşturması olarak açıklanmaktadır. *Töre* (2015) oyunu ve Derrida'nın 11 Eylül'e ilişkin açıklamaları birlikte düşünüldüğünde, Derrida'nın konukseverlik ve bağışlamak üzerine bildirimleri tutarlı görünmemektedir. Bağışlanacak olan kişinin durumunda, neden herhangi bir pişmanlık bildirimine gerek duyulmadığı açık değildir. Nitekim Derrida, 11 Eylül'ü geleceğe ilişkin bir iyi niyet bildiriyle ilişkilendirerek gelecekte gelecek bir geçmiş çerçevesinde ele almaktadır. Derrida, mevcudiyet metafiziğini, tüm bir Batı felsefesi geleneğini, metinleri ele almakta tek yanlı kalmak, farmakon bağlamında hareket edememek şeklinde eleştiriye tabi tutmaktadır. Buna karşın, kendisi, bağışlanan ve konuk edilen taraflarını gözetirken bağışlayan ve konuk eden tarafları aynı özenle ele almış gibi görünmemektedir. Bağışlama ya da konukluk kavramlarında hep bağışlanan ve konuk edilenin faydasına olan durumlar gözetilmiş görünmektedir. Oysaki öyle iddia ediyorum ki, Derrida'nın iddiasının aksine, asıl önemli olan bağışlayan ve konuk eden tarafıdır. Bağışlayan ya da konuk edenin, anlık ya da geleceğe yönelik yeterli faydası olmadığı durumlarda bağışlama eğilimi zayıftır. Bir kimsenin bağışlanması ya da konuk edilmesi halinin çoğunlukla, bağışlayan ya da konuk edenin çıkarına sonuçlanması muhtemeldir.

çeker (2006b:55). Derrida'nın kendi adalet hatta konukseverlik anlayışı da şiddetten tam bir arınma haliyle karşımızda durabilmekten yoksundur. 11 Eylül'ün failleri de ulusal sınırların dışında bir menşeye sahip olsalar dahi, yine de konukseverlik yasasına tabi bir biçimde Amerika Birleşik Devletleri'nde yer aldığı varsayılan; buna ilişkin beyanı olanlardı. Dolayısıyla, ne bağışlamanın ne konukseverliğin ne de adaletin şiddetten arınmış olduğu tanıtlanabilir. Derrida, adalet sorununun bağış sorunundan ayırlamayacağını iddia etmektedir. Bağış, ötekinin hakkının ötekine bırakılması anlamını ifade eder (2019: 51). Derrida düşüncesinde bağışlamak fikri, miras ve hayalet kavramlarıyla olan sıkı bağıyla birlikte değerlendirilebilir. Bu nedenle, adalet tartışmasını daha detaylı ele alabilmek adına bağışlamak kavramını ve bağışlama edimini gerekli ve mümkün kılacak olan hayalet ve miras yaklaşımının ne olduğunu incelemek önem taşımaktadır.

2.2. Bağışlama/Miras/Hayalet

Derrida problem konumuz açısından temel önem taşıyan, *Bağışlamak: Bağışlanamaz Olan ve Zaman Aşımına Uğramayan* (2015a) adlı çalışmasına “Pardon” sözcüğünün etimolojik incelemesiyle başlar ve onu “verme” edimiyle ilişkilendirir. *Bağışlama*'nın verme edimiyle ilişkilendirilmesi bu iki eylem arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların da ortaya konulmasını gerektirecektir. Bağışlama, geçmişe ilişkin olduğu kadar geçmemiş bir şimdiye de bağlantılıdır (Derrida, 2015a: 14). Derrida'nın diğer metinlerinde de bulunabilecek olsa da özellikle *Marx'ın Hayaletleri*'nde görüldüğü üzere, bağışlamak edimi geçmemiş/geçmeyebilecek ya da geçebilecek bir geleceğe ilişkindir. Derrida, bu metinde, ansızın çıkıp gelen hayaletimsi babasından devraldığı öcü *Çığırından çıkmış zaman* (Shakespeare, 2019: 37) sözleriyle

dile getiren *Hamlet*'e gönderme yapar (Derrida, 2019: 13-14). Devralınan bu miras, geçmiş/şimdi/gelecek olduğu kadar geçmişi ve geçmemiş şimdii, gelecek bir geçmişe de taşınmış olur. Sorumluluk miras olarak gelir (Derrida, 2006d: 15). Miras sözcüğünü gündelik dilde de hukuki dilde de özel kılan işte budur. Bağışlama ile verme arasındaki ilişki İngilizcede oldukça açıktır: to forgive, forgiveness, asking for forgiveness, to give, to get, to forget. Derrida'nın bağışlamak ve miras kavramı incelemeleri birbirleriyle öylesine ilmeklenmiştir ki, bu iki kavramı birbirinden ayrı değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Murphy (2014: 539) Derrida'nın bağışlama edimine yaklaşımının büyük ölçüde miras kavramı üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir.

Mirasta da olduğu gibi bağışlama ediminin içeriği tam bir belirlilik halinde değildir. Hatta tüm bir araştırma sürecinin akabinde dahi bazı soruların hala muallakta olduğu iddia edilebilir. Kimin kimden ne zaman ve hangi hakla bağış dilediği, kimin kimi ne zaman ve hangi hakla bağışlayabildiği sorularının yanıtları muğlaktır. "Kim" sorusuyla işaret edilen özne, kendi içinde ayrıca problemlidir ve ciddi bir düşünmegerektirir (Derrida, 2015a: 19). Bir başka deyişle, tekil ile çoğul arasında kurulan bağlantıda bir kimsenin bir kimseden mi, bir kimsenin bir topluluktan mı, bir topluluğun bir topluluktan mı, bir topluluğun bir kimseden mi af dileyebileceğine ilişkin dört ayrı dağılım sunulmaktadır. Benzer bir durum miras kavramı için de geçerlilik göstermektedir. Kim, kime, neyi, ne zaman ve hangi hakla miras bırakabilmektedir sorunu aynı muğlaklığı içerir. Onur, mülkiyet vb. gibi değerlerin miras bırakılması özellikle özel mülkiyet tartışmalarında yer alabiliyor olmakla beraber; onursuz bir isim, borç, öç (Hamlet'in durumunda da gördüğümüz gibi), bağışlama hakkının zorunlu devri gibi olumsuz durumların miras bırakılması ya da kalması hali ayrıca tartışmalıdır. Derrida bağışlamanın unutmak anlamını taşımadığını belirterek "... işlenen bir suçun, yapılan bir hatanın, haksızlığın, kötülüğün bir şekilde daima yalan yere yemin" (2015a: 19) olduğunu iddia etmektedir. Bütün bu süreçler birlikte düşünüldüğünde, hatayı

yapan, mağdur ve olası bir durumda mirasçıları biçiminde üçayaklı bir noktaya gelinmiş olunur. Hatayı eyleyenin veya mağdurun ya da her ikisinin hayatta olmaması halinde mirasçının bağışlama hakkı ve sınırları bireysel, ulusal ya da uluslararası ilişkilerde muğlaklığını korumaya devam etmektedir. Hukuki süreçteyse, bağışlama'nın olanağı koşulların belirlenmesi ve nihayetinde onaylanması bakımından egemenin onayındadır. Derrida, gerçek anlamda bir bağışlamanın egemenin gözetimi olmaksızın yalnızca zarara uğrayan ve zararı veren arasında gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini sorgulamaktadır (2001: 58). Bu noktada, genel yaklaşım, egemenin rolünü bağışlama ve yaptırımlar hususunda oran/orantıyı sağlayabilecek tarafsız bir mercii olarak değerlendirmek eğilimindedir.

Derrida'nın bağışlamaya ilişkin yaklaşımı metafizik saf bağışlama ile bağışı çağırın pratik-tarihsel koşulların karşılaşmasında oluşan çıkmaz üzerine kuruludur. Onun bağışlama hakkında yaptığı çözümlerler Jankelevitch ve Arendt'in bağışlama üzerine yaptıkları analizlere dayanır (Rubin, 2009: 2-3& Ivic, 2021: 3).Derrida, Jankelevitch'in *Le Pardon* adlı eserine göndermede bulunarak onun gayet de yerinde olacak şekilde bağışlamayı *ceza mantığına bir meydan okuma* (2015a: 22) olarak okuduğunu belirtir. Buna karşın, Arendt bağışlamanın öce yabancı olmakla beraber ceza mantığıyla doğrudan çelişmediği fikrindedir. Arendt şöyle demektedir:

“Ceza[landırma], bağışlamanın zıttını değil ama seçeneğini oluşturur ve müdahale edilmediği takdirde sürgit devam edebilecek olan bir şeye son vermek, her ikisinin de ortak özelliğidir. O nedenle insanların, cezalandıramayacakları bir şeyi bağışlamaktan da aciz olmaları, insani meselelerin yer aldığı kamu alanının son derece anlamlı bir yapısal ögesidir” (Arendt, 1994: 329-330).

Derrida, tartışmasını Jankelevitch üzerinden sürdürür ve onun bağışlama, zaman aşımı, unutuş kavramlarını birlikte ele alarak unutuşa neden olabilecek bir bağışlama

tehlikesine karşı uyarıda bulunduğunu bildirir. Jankelevitch'in bu uyarısı, kurbanlar adına bağışlama hakkına şerh düşer ve sonuç olarak bağışlamanın olanaksız olduğunu iddia eder (2015a: 26). Bu noktada, Derrida için, Jankelevitch'in düşünceleri iki hususta sorunlu gibi görünmektedir. Bunlardan ilki, açıkça ya da üstü örtülü bir biçimde hatanın itirafıyla birlikte af dilenebileceği fikri; ikincisi ise, suçun çok ağır olması, insani çizgiden çok uzak olması halinde affın mümkün olamayacağı fikridir. Derrida için bu bir bağışlama olamaz, çünkü bir alış-veriş, bir hesap kitap anlamı taşır. Derrida bağışlamanın ancak ve ancak dilenmesi halinde mümkün olabileceği fikrini reddetse de Jankelevitch'in bu sert tavrının ciddiye alınması gerektiğini düşünür ve ekler:

“Bağışlama ancak olanak-sız olanı yapmaya ve bağışlanamaz olanı bağışlamaya çağrıldığı zaman *anlam* kazanır (en azından bağışlamanın bir *anlam* taşıması gerekiyorsa, ama bu da kesin değildir) ve kendi bağışlama *olanağına* kavuşur... Bağışlama, eğer böyle bir şey varsa, ancak bağışlanamaz olanı, telafi edilemez olanı bağışlamak zorundadır ve bağışlayabilir – ve dolayısıyla olanaklı olanı yapmak zorundadır ve yapabilir” (2015a: 33-34).

Jankelevitch'in ortaya koyduğu mantık aslında egemen geleneğin de talep ettiği pişmanlık, itiraf, kefaret vb. edimlerle uygunluk içerir. Derrida için bağışlama adeta olanaklılığın olanaksız, olanaksızlığın olanaklı olduğu anı düşündürür. Böyledir, çünkü Derrida için mazur görülebilir olanı bağışlamak, bağışlamak anlamına gelmez. Derrida, Jankelevitch'in onarılamaz olanın bağışlanamayacağı fikrine katılmaz. Derrida ve Jankelevitch'in bağışlamak hususunda uyuşmuyor gibi görünen fikirlerinin Arendt'in bağışlamanın öce yabancı ama cezalandırmayla doğrudan çelişmeyen bir edim olduğu düşüncesiyle birlikte değerlendirilmeleri daha makul görünmektedir (Rubin, 2009: 6-7). Nitekim onarım bir şekilde zarar görmüş olanın eski haline tam anlamıyla getirilmesini değil, ama bir tür telafi, bir tür ilave anlamını ifade eder. Dahası ve en önemlisi,

onarmaya çalışmaya çalışmak ya da bağışlanma talebi, zararı açığa çıkaran kişi, kişiler ya da kurumun ilgili eylemi istemedен/istemeyerek eylediği ya da istenerek eylenmiş olması halinde bile ilgili zamanda eylemden pişmanlık duyulduğu, artık onaylanmadığı anlamına gelir. Bu sorun aslında Derrida'nın tekrarlanabilirlik fikriyle birlikte düşünülmelidir. Bağışlanma talebi ya da mümkün olması halinde bir onarım talebi, ilgili hatanın istemli bir biçimde tekrarlanmayacağına ilişkin bir bildirimdir. Derrida onarılamaz olanın bağışlanabilir olacağı fikrini, bağışlamanın kendi içinde hiçbir hesap barındırmayan bir edim olmasına dayandırır. Derrida,bağışlamanın özür ve mazeret gibi temalarla anlaşılmaya çalışıldığı görüşündedir. Her ne kadar bunların önemini tam anlamıyla yok saymasa da; bunun mutlak ya da koşulsuz bağışlama olmadığı iddiasındadır. Böyle bir durumda, bağışlamanın anlamının yıprandığını düşünmektedir. Bu etimolojik inceleme, bağışlayan için neden koşulsuz bir bağışlama aranacağı hususunda etkin bir açıklama getiriyor gibi görünmemektedir. Bernstein,Derrida'nın hesap edilebilirlik kullanımını indirgemeci bir dille bağışın mahiyetini çarpıtma olarak değerlendirir. Bernstein'a göre, bağışlama geçmişin yeniden tekrarlanmayacağına ilişkin bir yargı ve bilgi içinde inanca tabidir (Bernstein, 2006: 401).

Derrida, her ne kadar Jankelevitch'in aksiyomlarının yeterince açık olmadığını iddia etse de, kendi aksiyomu da yeterince açık görünmemektedir. Ona göre, itirafta bulunma, bağışlanma talep etme, pişmanlık bildirme, mümkünse onarmaya çalışma hallerinin akabinde bağışlama'nın açığa çıkması ya da bağışlama için bunlardan en az birinin elzem görülmesi bağışlayan'ın bir hesaplama halinde olduğunu gösterir. Zarar açığa çıkaran eyleme ilişkin olarak iki durum söz konusudur: İlk olarak, fail ya da mirasçıları hayatta değildir ve ikinci olarak, fail ya da mirasçıları eylemi onaylamamaktadır.Zira Derrida, failin hayatta olduğu, bağışlanma talep edilme sürecinin ve hatta belki onarım sürecinin mümkün olduğu hallere ilişkin olarakfailin neden bunu tercih etmediğine ilişkin bir tartışma sürdürmeksizin yalnızca bağışlayan

ayağına odaklanmaktadır. Derrida hatırlayacağımız gibi aynı zamanda bir miras olarak gelebilecek bağışlama ediminin geçmişle ve dolayısıyla şimdiyle, geçmeyen bir geçmişle ve gelecekte gelen bir geçmişle ilgili olduğunu bildirmişti. Nitekim *Hamlet*'e ilişkin açıklamaları öç almanın ya da bağışlamanın aynı zamanda gelecekle ilgili olduğunu gösteriyor olsa da Derrida *Bağışlamak* adlı metninde geleceğe ilişkin bir tartışma yürütmemiştir. Bağışlanabilir olanın bağışlanamaz olan olduğu fikrine katılmıyor olmakla beraber, Derrida'nın aksiyomunun bağışlamak gibi başlangıcında en az ikili bir yapı gerektiren eylem söz konusu olduğunda neden yalnızca bağışlayan'a odaklandığı ve bağışlanan'ın durumunu yeterince detaylı araştırmadığı hususu açık değildir. Bir başka deyişle, olanak halinde bağışlamanın neden bağışlanacak olan'ı sıfır derecesinde gözetmesi gerektiği hususu muğlaktır. Derrida, bu sözleriyle bağış talebinin bağışlayan açısından her ne kadar bir garantöre bağlanmaksızın da olsa iyi niyet bağlamında bir garanti sunma hali olduğunu gözden kaçırıyor gibi görünmektedir. Kearney (2013: 155) bağışlamanın asla Derrida'nın iddia ettiği kadar kör ya da çılgın olmadığını belirtir. Bağışlama, belirli bir yas çalışması dahilinde sevgi ile harekete geçirilerek geçmişte olanların gelecekte tekrarlanmayacağı beklentisiyle adaletin mantığına karşı duyarsız değildir. Arendt için cezalandırmayı bağışlamanın tersi değil, alternatif haline getiren, bağışlama ile cezalandırma arasındaki kombinasyon müdahale olmadan sonsuza kadar devam edecek olana son verme girişimidir (Perrone-Moises, 2006). Diğer bir ifadeyle, Derrida bağışlama'nın etimolojik incelemesine gereğinden fazla odaklandığı için pratik temelli olarak bir bağış gereğini gözetmemiş olabilir. Koşullara ilişkin olarak, bağışlanma talebinin mümkün olmasına karşın failin bağış talebinde bulunmamayı tercih ediyor olması; failin eylemini hala geçmiş-şimdi-zaman diliminde onayladığı ve gelecek şimdi zaman dilimi bağlamında kendisini bir risk unsuru olarak sunduğu anlamına da gelebilir. Acar, Jankelevitch

üzerine yaptığı çalışmasında bağışlamanın olanağı sürecinde her zaman var olan bir riske dikkat çeker:

“Bir yanıyla çok zor bir yanıyla da bu kadar kolay olan bağışlamada mağdur, bahsettiği lütufla büyük bir riske de girmiş olur. Bağışlama faile ve suça ait özelliklerden bağımsız olduğu ve mağdur tarafından sebepsizce verildiği için, failin suçu tekrar işlemesi, göze alınan bir risktir”(Acar, 2016: 221).

Bu noktada, Aristoteles’in bağışlama hakkındaki düşüncelerine kulak vermekte fayda var gibi görünmektedir, çünkü Aristoteles’in bağışlamak hakkındaki iddiaları adeta antik çağdan Derrida’ya karşı sunulmuş bir eleştiri mahiyetinde görünmektedir. Aristoteles *Nikhomakhos’a Etik*’in (2015) birinci kitabında sözünü ettiği, daha sonra kitap boyunca açıkladığı erdemler hakkında, onların iki türlü olduğunu söylemektedir: düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. Düşünce erdemlerini bilgelik, doğru yargılama ve akli başındalık olarak bölümler (Aristoteles, 2015: 1103a5). Bu üç erdem birbirleriyle olan ilişkilerinde anlaşılır. Adaletle ilişkin karar verme hali bu düşünce erdemleriyle özellikle de doğru yargılamayla ilişkilidir. Düşünce erdeminin oluşumu eğitimle ilişkilidir, deneyim ve zaman gerektirir. İnsan için iyi olan belirlendiği takdirde, yasa yapıcı ve uygulayıcı yurttaşlarının iyiliğini gözeteceği için en iyi yönetim biçimi de ortaya konmuş olacaktır. Üçüncü kitapta, erdem hakkında araştırma yapılırken “isteyerek”, “istemeyerek” ve “bilmeden yapılan” eylemler gündeme getirilir. Bu bağlamda, zor kullanılma nedeniyle ya da bilgisizlik halinde eyleyenler “istemeyerek” yapılan eylemlere daha yakın kabul edilir; ancak, zorla yapılan eylem, eyleyen kişinin eylemin başlangıcında yer almıyor olmasını gerektirir.

Aristoteles erdemlerin duygular ve eylemlerle ilgili olduğunu ve isteyerek yapılan iyi eylemlerin övülmesi gerektiğini, istemeyerek yapılan kötü eylemlerinse bağışlanabilir ya da acıma uyandırabilir nitelikte olduklarını belirtir. Buna göre,

eylemlerin istenerek mi yoksa istenmeyerek mi yapıldığının araştırılması önemlidir. Zor altında ya da bilgi eksikliği nedeniyle yapılanlar istemeyerek yapılanlara daha yakın gibi görünmektedir. Eylemin istenerek mi istenmeyerek mi yapıldığının anlaşılabilmesi için de eylemin eylendiği ana ve o anın koşullarına bakılmalıdır. Zorla yapılan eylemde, zorlanan kişinin eylemin başlangıcında yer almadığı izlenimi uyanmaktadır. Bilgisizlik nedeniyle yapılan eylem de tamamen isteyerek yapılan eylem olarak kabul edilemez; ancak sonrasında da pişmanlık ve üzüntü getirmesi beklenir. Bununla birlikte, bilgi eksikliği nedeniyle hata yapan pişman değilse, buna istemeyerek yaptı da denilemez. Nitekim söz konusu bilgisizlik hali de tek tek durumlara ilişkindir; genele ilişkin olamaz. Genele ilişkin olanın zaten hali hazırda biliniyor olması gerekir. Tek tek şeylere ilişkin olan bilgisizlik halinde açığa çıkan hata ve akabindeki pişmanlık durumunda acıma ve bağışlama söz konusu olabilir (Aristoteles, 2015: 1109b30-1110b). Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

“Bilgisizlikten dolayı yapılan, istenerek yapılan değildir; üzüntü ve pişmanlık getireni istenmeyerek yapılandır. Bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan tedirgin olmayan insan, yaptığını –bilmediğine göre- isteyerek yapmamıştır, ama –üzüntü duymadığına göre- istemeyerek de yapmamıştır. O halde bilgisizlikten dolayı bir şey yapanlardan, pişman olan için “istemeyerek yaptı” denebilir, ama pişman olmayan için –ötekinden farklı olduğundan- “isteyerek yapmadı” ifadesini kullanalım... istemeyerek yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin... bilgisizliktir; bunlarda acıma ve bağışlama söz konusu, çünkü bunlardan birini bilmeyen yaptığını istemeden yapıyor” (2015: 1110b20-1111a).

Bu nedenle, iyiliğin teşvikini, kötülüğün engellenmesini amaçlayan yasa koyucu kötü iş yapanı cezalandırırken iyi iş yapanı ödüllendirir. Yine yasalarda yer alanı genel anlamda bilmemek de cezai işleme tabidir; çünkü savsaklanma nedeniyle

bilinmemektedir (Aristoteles, 2015: 1113b20-1114a). Bu hususa ilişkin olarak her zaman akılda tutulmalıdır ki, Aristoteles ikinci kitabında cezanın bir tedavi olduğunu belirterek (2015:1104b20) onu öç kavramından uzaklaştırmıştır. Derrida'nın bağışlamayla ilişkin verdiği açıklamalar, Aristoteles'in ortaya koyduğu iddialarla yüzyıllar önce hali hazırda ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuş gibi görünmektedir.

Bununla birlikte, egemenkaynağını mitsel şiddetten aldığı için yine yasanın üzerinde yer alacak şekilde cezai yaptırım yetkisine sahip olduğu gibi bağışlama yetkisine de sahiptir. Derrida bu hususa ilişkin olarak radikal kötülük de dahil olmak üzere cezalandırma ve bağışlama yetkisi bakımından Kant'a kulak vermeyi önerir. Kant için egemenin yetkileri arasında bir suçun cezasının affedilmesi, verilecek olan cezada indirime gidilmesi ya da verilen hükmün ertelemeye bırakılması söz konusudur. Bu hak egemene en büyük yüceliği verebileceği gibi, onu adaletsiz olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakması nedeniyle oldukça kaygan bir zeminde yer almaktadır. Egemen yalnızca ve yalnızca bizzat kendisine karşı işlenen suçları tebaasına karşı risk oluşturmadığından tamamen emin olduğu sürece bağışlama hakkına sahiptir (Derrida, 2015a: 44). Bu aslında suça karşı belirlenecek cezai yaptırım sürecinde mağdurun da yer alması gerektiği anlamına gelir. Buna rağmen, failin ve mağdurun hayatta olmadığı durumlarda, varis sıfatıyla üçüncü şahıs ya da şahıslar sahneye çıkmak durumundadır.

Derrida kitabını bitirirken yine de muallakta kaldığını düşündüğü üç hususa dikkat çeker. Bunlardan ilki, *pardon* sözcüğüyle başlamasının nedeninin bu kelimeyi anmak ya da kullanmak değil, ama bu kelimeyle açığa çıkan bir edimseli bildirmek olduğudur. Pardon sözcüğü edimseldir yani aslında bir fiildir. Bu da affın sözcüklerin ötesine geçtiği anlamına gelir. Hayvanları da gözeterek belirtir ki bağışlama yalnızca insana özgü değildir. Gözlemler üzere açığa çıktığını öne sürerek, bazı hayvanlarda da savaş, saldırganlık, suç, utanç, pişmanlık, cezalandırma gibi toplumsal işleyişlerin var

olduğunu söylemektedir. Yine onlar arasında da mağlubiyet, egemenlik, af, merhamet talep etme ve bu talebin olumlu karşılanması hallerini gündeme getirir. Buradan olanak olarak sözel ve/veya sözel olmayan bir biçimde insanlar arasında olduğu gibi hayvanlar arasında da bağışlama olduğu çıkarımında bulunur (Derrida, 2015a:79-82). Bununla temel olarak ifade etmek istediği şey, suçun ve bağışlamanın öznesi olarak yalnızca insanın ele alınışını felsefe tarihinin insan merkezli bakış açısının bir sonucu olduğu gibi af talebinin olması ya da açık bir biçimde olması zorunluluğunun olmayışıdır bir anlamda (Royle, 2014: 528). Yine de bu noktada bir hayvanın suçluluk emareleri göstermesi, cezalandırma ya da kınamaya bağlı kalması gibi süreçleri gözetmektedir. Buna karşın, hayvanlar arasında da kendi sembolik dilleri bakımından birbirlerine karşı bir hatanın kabulü, bağış talebi, geleceğe ilişkin bir beyan ve bunun sonucunda bir bağış olduğunu açık bir biçimde bildirmekten imtina etmektedir (Derrida, 2015a: 82). İkinci olarak, bağışlama olanaksızın olanağında teşkil edilebilir.¹⁰Derrida şöyle söylemektedir:

“Eğer bağışlama diye bir şey varsa sadece bağışlanamaz olanın bağışlanması vardır. O halde bağışlama, eğer böyle bir şey varsa, olanaklı değildir, olanak olarak var değildir, ancak olanaklılığın yasasına istisna teşkil ederek, deyim yerindeyse, kendini olanaksızlaştırarak ve olanaksız olarak

¹⁰Olanaksızın olanağı her ne kadar evrensel ile tekili buluşturmada bir işlev olarak sunuluyor olsa da, Derrida'nın bu ve benzer ifadelerinin anlaşılabilirliğinin önünde engel teşkil ettiğine ilişkin aksi iddialar da söz konusudur. New York Times Derrida'nın vefatını, anlaşılabilirliği hedefleyen filozofun vefatı olarak ilan eder ve kendisinden dekonstrüksiyonun ne olduğuna ilişkin bir tanımlama yapılması istenecek olsa cevap vermesinin olanaksız olduğunu yazar (Mikicks, 2019: 255).

olanak-sızın sonsuz sürekliliğinde söz konusudur” (Derrida, 2015a: 83).

Üçüncü olarak, her suç, kabahat, kötülük vb. üstü örtülü ya da açık bir biçimde sözleşmeye aykırılık teşkil etmesi bakımından verilmiş ya da verildiği varsayılan bir sözün, vaadin çiğnenmesi anlamına geldiği için yalan yere yemindir. Derrida buna dayanarak, yalan yere yemin etmekle bağışlamayı ilişkilendirerek ilerlemektedir. Bu aslında her defasında üstü örtülü ya da açık bir biçimde sorunu yasanın kuruluş sürecine yeniden taşımak anlamına gelir. Birine karşı adil olmak demek öyle ya da böyle mutlaka bir diğerine adil olmamak anlamına gelmektedir:

“Yalan yere yemin bir kaza değildir; bir söze ya da başlangıçtaki yemine göre vuku bulan ya da bulmayan bir olay değildir. Yalan yere yemin, onun yazgısı, kaderi, telafi edilemez varış yeri olarak, sözün ve yeminin yapısında, şeref sözünde, adalette, adalet arzusunda baştan kayıtlıdır... Adil olabilmek için daima birine ihanet ederim. Biri için diğerine ihanet ederim, soluk alır gibi yalan yere yemin ederim. Ve bunun sonu da yoktur...” (Derrida, 2015a: 86-87).

Bu noktada Derrida açık olmayan bir biçimde öznenin kendi olumlamasının, söz verişinin olmayışından, –nitekim ilgili durum olanaklı değildir- sözleşmenin içine doğmuşluğundan söz etmektedir. Sözleşmenin içine doğduğu içinyalan yere yemin bir bakıma onun yazgısıdır.

Her ne kadar Derrida bağışlama için bağış talebinin gerekli olmadığını düşünüyor olsa da, bağış talebine ilişkin beklentinin sebeplerini onun bir başka metninde *Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar*'da (2006b) bulabiliriz. Giovanna Borradori'nin Derrida'yla yaptığı bu söyleşide 11 Eylül olayına yer verilir. Derrida 11 Eylül'ün vahametini kabul etse de dünya tarihindeki diğer büyük olaylarla kıyaslandığında; gösterildiği, algılandığı düzeyde büyük olmadığını düşünmektedir.

Onu bu düzeyde trajik kılan onun hem biliniyor hem de bilinmiyor olmasıdır. 11 Eylül dediğimizde, iletişim teknolojisinin açığa çıkardığı pozisyon gereği o hem bilinendir hem bilinmeyen. Bu tarihte yaşanan görüntüler sürekli olarak tekrarlanmaktadır. Tekrarlama edimi travmanın etkisini bir yandan zayıflatarak daha etkisiz kılarken öte yandanguçlendirerek yas çalışmasının önüne geçer. Diğer bir ifadeyle, tekrar yoluyla etki hem yeniden yaratılır hemnötrleştirilir. Dahası, düşman ya da saldırının kaynağı tam anlamıyla belirli de değildir. Saldırı dışarıdan olduğu kadar içeridendir de. Derrida bu süreci bedeninin hem kendi kendine savaşı hem de kendi kendini korumaya çalışması anlamında otoimmünite kavramıyla ifade eder (2006b: 38-45). Derrida'ya göre, 11 Eylül'ü bu düzeyde büyük bir olay haline getiren şey travma dediğimiz şeyin geçmiş, şimdi ve gelecekle kurulan ilişkisindedir. Geçmişte yaşanmış olan olay, aynı zamanda geleceğe ilişkin bir korku durumu olarak ortada durmaktadır. Olayı büyük yapan, ilgili durumun gelecekte yaşanabilme olanağının kapatılmasına dönük herhangi bir edimin herhangi bir biçimde sunulmamış olmasıdır. Bağışlama adına bir talep beklentisi aslında Derrida'nın bu açıklamasında daha önce de belirttiğimiz gibi ayrıca yer buluyor görünmektedir. Derrida'nın bağışlama kavramı araştırmasıyla 11 Eylül analizi tutarlı görünmemektedir:

“Eğer kötülüğün geldiği yer en kötünün geleceği imkanıysa, en kötü olduğu halde gel-ecek'in tekrarıysa, yas çalışması yapma imkanı bırakmayan bir travma vardır. Travma 'olup bitmiş' bir saldırıdan ziyade, *gelecek* tarafından, *gel-ecek* tarafından, daha kötüsünün *geleceği* tarafından meydana getirilir” (2006b: 49).

Derrida'nın bu ifadelerine karşın, yine de bağışlama'nın bağış talebi gerekmediğine ilişkin fikri çok anlaşılır görünmemektedir. İlgili tutarsız açıklamalara ilişkin olarak Bernstein, Derrida'nın birçok hususta etik-politik duruşunun takdire şayan bir cesareti gösterdiğini, ancak hala bizimle olsaydı verdiği her açıklamanın akabinde

mutlaka “öte yandan” şeklinde karşıt bir açıklamaya gideceğini bildirirerek şöyle söyler: “Jacques, lütfen beni affet!” (2006: 405).

Sorumluluk ve sorumluluk dolayımında miras olarak gelen bağışlama, geçmiş, şimdi, gelecek zaman ardışıklığını kırar ve bu bağlamda hayalet kavramına bağlanır. Derrida'nın hayaletler ile adalet arasında kurduğu bağ, 22-23 Nisan 1993'te California Üniversitesi'nde *Marksizm çökmekte mi?* anlamına da işaret eden *Marksizm nereye gidiyor?* temalı konferansta verdiği tebliğinin geliştirilmiş hali olan *Marx'ın Hayaletleri* başlıklı kitapta ele alınır (Derrida, 2019: 6). Bu hayaletler ile-olmak aynı zamanda hafızanın, mirasın kuşaktan kuşağa aktarılan bir siyaseti anlamını işaret etmek durumunda kalır (Derrida, 2019: 11). Derrida hayaletten/hayaletlerden söz etmeye dönük tavrının hukuka indirgenemeyecek olan adaletin nelliğini açıklamak adına olduğunu belirtmektedir. Hali hazırda ölmüş olduğu ya da henüz doğmamış olduğu için hayatta olmayan, aramızda olmayan başkalarına ilkece saygı göstermeyen bir etiğin olanaklı olmadığını düşünmektedir. Hayaleti gözetme, onunla konuşma bu etiğe bağlantı anlamını taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir totalitarizm biçiminin kurbanı olmuş ya da olmamış hayatta olmayanların tamamının hayaletleri önünde sorumlu olunmadan –hukuk olarak adalet değil ama- adalet olanaklı değildir (Derrida, 2019: 11-12). Denilebilir ki, Derrida adalet kavramını bir bakıma hayalet, miras, sorumluluk, konukseverlik, bağışlama, cezalandırma vb. kavramları ekseninde tartışmaya açmaktadır. Henüz doğmadığı ya da ölmüş olduğu için hayatta olmayan ama aramızda her biri birer hayalet olarak var olanlara karşı sorumlu olduğumuzu bildirirken, ilgili durumun zamansallığına ayrıca dikkat çeker. Ölümü nedeniyle aramızda olmayanlar geçmişin bugüne ve geleceğe taşınması şeklinde, henüz doğmadığı için aramızda olmayanlarsa bir olanak dahilinde ve bu olanaklılıkla her şeyle ilişkin varlığa gelişleri şeklinde tüm zamana ilişkin olarak tasvir edilir. Bu nedenle, hayaletlere karşı sorumluluk zamansallıkla ilişkilendirildiğinde onun *hayaletimsi an* (Derrida, 2019:

13) şeklinde belirttiği betimleme geçmiş şimdi, şimdi (şu an), gelecek şimdi olmak bakımından hem zamansaldır hem de zaman içinde yer almaz. Hayaletimsi olan, varlığa gelmiş olanın yitişi olduğu kadar yiten varlığın ne zaman ne şekilde olacağı bilinmeksizin belirişe gelmesi ya da gelebilmesi olanağıdır (Derrida, 2019:23). Adaleti inceleyebilmek adına hayaletlerden söz etme gereği duyan Derrida'nın hayaletimsi an kavramıyla doğrusalmış gibi görünen zaman çizgisi bir salınım hareketi kazanır ve geçmiş, şimdi, gelecek belitleri bilinen/tanıdık anlamlarını yitirerek her daim birbirlerinin yerini alan bir konuma geçiş yaparlar. Bu, aynı zamanda Derrida'nın *siperlik etkisi* (2019: 25) adını verdiği hayaletlerin bakışsımsızlığının zamanı kırmaya yönelik çağrısıdır. Diğer bir deyişle, her bir var-olan ya da hiç var-olmamış olan, olanak halinde bir hayalettir. Hayaletse her zaman için denetlenemez bir biçimde geri-gelebilen/gelmeyen ya da geri-gidebilen/gitmeyen'dir.

Derrida çeşitli betimlemelerle hayalet ile ne demek istediğini aktarırken Shakespeare'in *Hamlet*(2019) oyununa göndermede bulunarak adaletin neliğini tartışmaya açar. Hamlet'in babası ölmüş, soy ağacı gereği kraliyet tahtı amcasına geçmiş ve akabinde amcasıyla annesi arasında bir izdivaç gerçekleşmiştir. Ardından, babası görünümünde bir hayalet bir anda çıkagelir ve amcasının onu öldürerek tahtı elde ettiğini, annesini kandırarak onunla bir izdivaç gerçekleştirdiğini; ancak annesinin olayda aktif bir biçimde yer almaması nedeniyle masum olduğunu söyler. Amcasından,kendisinin/babasınınintikamını almasını ister. Derrida'nın bu kitapta ele aldığı ilk hayalet Marx ve Engels'in *KomünistManifesto* 'ya (Marx & Engels, 2018: 51) başlangıç yaparken kullandığı hayalet olmakla beraber -kitabın adı da buradan gelir- kitapta ele alınan ve adalet araştırmasında önemli bir yer edinen ikinci hayalet Hamlet'in babasıdır.

Hamlet yerinden çıkmış zamanı yeniden zıvanasına sokmak (Derrida, 2019: 42; Shakespeare, 2019: 37) görevini, bu yazgısını lanetlemektedir. Kuşkusuz, Hamlet başlangıcında kendisinin hiçbir biçimde yer almadığı bu olayın akabinde, kendisine durumu düzeltme görevinin miras kalmasından ötürü hoşnut değildir. Derrida bu görevin *doğrulukve hak (to set it right)* (Derrida, 2019: 43) adına içinde intikamı, onarımı, cezayı vs. barındıran bir değişim olduğunu belirtir. Derrida'ya göre, Hamlet'in lanetlediği bu görevi; cezalandırmak, misillemeler yapmak, intikam almak yoluyla adaletin ve hukukun uygulanılmaya çalışıldığı bir süreçtir. Derrida Hamlet'in görevinde lanetlediği şey hakkında şu ifadelerde bulunmaktadır:

“kefaretin ta kendisinin kefaretidir zaten; her şeyden önce, doğuştan gelen bir şeydir bu, doğumunda olduğu kadar doğumuyla da verilmiş bir şeydir bu. Öyleyse kendinden önce gelmiş şey tarafından belirlenmiştir.” demektedir (Derrida, 2019: 43).

Bu bakımdan Derrida, ilgili durumda Hamlet'in söz sahibi olmadığını varsayarsak, suçun ya da sorumluluğun kendinden bağımsız bir biçimde yüklenildiği hususunda haklı gibi görünmektedir. Hamlet'in durumunu hukuk adamına benzetmekte ve yalnızca suçtan sonra geldiğini düşündüğü hukuk kurumuyla karşılaştırmaktadır. Ona göre birey, doğumla birlikte zararları cezalarla ya da ölümlerle gideren hukuk adamı konumundaki mirasçısıdır. Derrida kendi aporetik mantığıyla uygunsuz biçimde mirasın olumlu yanlarını –ilgili durumda Hamlet'in o güne kadar sahip olduğu olanaklar ve olanak halinde hala var olmaya devam eden kraliyet tahtı gibi–gözetmekten imtina etmekle beraber,

olumsuzluklarla beraber tanıttığı varis aracılığıyla hukuku lanetlemeye/lanetlenmeye, intikama dayandırmaktadır.

“...Değil mi ki doğum birini zararları gideren mirasçı olarak, yani ancak cezalandırarak, cezalandırıp terbiye ederek, öldürerek zararları gideren mirasçı olarak hukuk adamından başka bir şey olmamaya mahkum eder, öyleyse zamanın *out of joint* olması, doğumun da tanıklık ettiği bir şeydir. Lanetleme hukukun kendinde var demek ki. Öldürücü kökeninde var demek ki. Hukuk intikamdan kaynaklanmışsa, (Nietzsche’den, Heidegger’den, Benjamin’den önce Hamlet’in yakını gibi görüldüğü bir şeydir bu) bir gün, artık tarihin malı olmayan bir gün, neredeyse Mesihçe bir gün, sonunda kendini intikamın kaçınılmazlığından kurtarmış bir adaletin ardından rahat bir nefes alınamaz mı?” (Derrida, 2019:44).

Derrida Hamlet’in ya da herhangi bir bireyin gözünü dünyaya açtığı gün adalet dağıtıcının lanetiyle karşı karşıya kaldığı fikrindedir. Bu değerlendirme, olumlu olana karşı olumsal durumları dışalayan bir yaklaşıma doğru sürüklenebilme tehlikesi de içerir. Derrida, Hamlet’i tahlil etmekte yeterli görünmekten ziyade onu kendi adalet ve hukuk olarak adalet/yasa anlayışı bağlamında yeniden yazmış gibi görünmektedir. Bir bakıma verilerden, sebeplerden sonuca gitmiş olmaktan çok, kendi aklındaki sonuçlar üzerinden metin incelemeleriyle veri oluşturmuş gibidir. Nitekim Hamlet detaylı bir biçimde okunduğunda, hayaletin; kralın/babanın adalet talebinde değil intikam talebinde bulunduğu görülecektir. Bir kurban konumunda olan kralın adalet istemi de makul görünebilir olmakla beraber intikam talebi de gayet beklenebilir görünmektedir. Buna karşın, babanın hayalet şeklinde gelmiş olması nedeniyle Hamlet, hayaletin söylediklerinin doğru olup olmadığını sahneye konacak olan bir oyunda yaptığı yeni bir düzenlemeyle sorguladıktan sonra hayaletin sözlerinin tam doğruluğuna inanmaktadır. Amacı hala bir intikam olmaktan ziyade, suçun açığa çıkarılmasını sağlamak ve haksız

yolla edinilmiş olan kraliyet tahtından bu konumu hak etmeyen amcasının henüz belirlenmemiş bir cezayla indirilmesini sağlamaktır. İlerleyen süreç Hamlet'in tam anlamıyla kontrolünde olmadığı için olay amcanın, annenin ve Hamlet'in de dahil olduğu ölümlerle sonuçlanmıştır. Dikkat edilmesi gereken en önemli husus ise, Derrida'nın hayaletin intikam talebiyle ortada durması ve amcanın ölümüne sebebiyet verilmesi temsilleri arasında yanıldığını düşündüğümüz yanlış bir analogi kuruyor olmasıdır.¹¹ Her şeyden önce, hayalet adaletin temsilcisi değildir; o bir kurban olarak intikam talep etmektedir. Hamlet'in oyun boyunca tüm edimleri de yaşananların açığa çıkarılması istemiyle intikam fikrine uzak ama ceza mantığına yakın, haksız yollarla ve suç işlenerek elde edilmiş olanların geri alınması temelinde gelişir. Derrida, adeta hayaleti adaletin temsilcisi gibi sunmak yoluyla hukuk ile intikam arasında bir bağ kuruyor gibi görünmektedir. Bütün bunların yanı sıra Derrida, faile (amcaya) ilişkin nasıl bir tutum sergilenebileceği hakkındayine herhangi bir bildirimde bulunmamaktadır. Aslında, denilebilir ki, Shakespeare'in bu metni, özünde intikam fikrinin hiçbir tarafa kazandırmadığının altını çizmektedir. Buna rağmen, Derrida, Hamlet'i bir hukuk adamına benzeterek ve hukuk adamı olmasının gereği olarak intikam arayışında olduğunu iddia etmektedir. Yine aynı babanın/Shakespeare'in birdiğeri oğlu/*Romeo ve Juliet*'te(2020: 133) de intikam duygusu işlenmiş ve intikamın, intikam alınan kadar intikam alana da zarar verdiği gösterilmiştir.¹²

Derrida'nın adalet ya da hukuk olarak adalet açıklamalarında mesafe gözetmeksizin hayatta olanlar, ölmüş ya da doğmamış oldukları için aramızda olmayanlar dahil zamansallığıyla ve asla bitmeyecek oluşuyla sonsuz sorumluluk

¹¹ İlgili yorum tarafıma aittir.

¹² Alexandre Dumas, *Monte Cristo Kontu* (2015: 126) adlı yapıtında aynı duyguyu işlemiş ve hatta intikam duygusunun sahip olan kişiye verdiği zararın daha büyük oluşunu ele alan bir metin kaleme almıştır.

fikrine göndermesi vardır. Buna rağmen, mağdurun failini bağışlaması, mağdurun varisinin faili bağışlaması, varisinin failin varisini bağışı, cezanın intikamla asla kopmayan eklem bağı söz konusu edilmiş olmakla beraber fail ve ona ne yapılacağı sorunu aktif olarak ele alınmamıştır. Aksine Derrida bu metni okurken şu ifadeleri dile getirmektedir:

“...Peki ama, ötekiyle eklem yerinin bu ayrılması, “işler iyi gitmiyor”un bu uyarı bozulmuşluğu gerekli değil mi acaba işlerin iyiye dönmesi ya da en azından doğrunun ortaya çıkması için? Eklem yerinin ayrılması ötekinin olanak kazanması değil mi zaten?” (2019: 45).

Derrida, adaletin sağlanması adına mağdur, toplum gibi diğer ayaklarla beraber en temel öge olarak yer alan fail hakkında ne yapılması gerektiğine ilişkin herhangi bir bildirimde bulunmaz. Dahası, bu tutumuyla faili, fail konumundan uzaklaştırmak eğiliminde görünmektedir. Faile ilişkin değerlendirilmede bulunulmaması, teorideki en önemli eksiklik gibi görünmektedir. İlgili gerekçelendirme üstü örtülü biçimde öznenin sözleşmeye pasif katılımı, sözleşme içine doğmuşluğu; dolayısıyla da yalan yere yeminin bir yazgı olduğu biçiminde verilir. Ancak bu süreç sözleşmenin neliğinin önemini ortadan kaldıracak şekilde her bir sözleşme için geçerli olmakla beraber, her bir öznenin kendi olumladığı bir sözleşmeye dahil olma olanağı hali hazırda pratikte söz konusu değildir.

Hukukun intikamdan kaynaklandığı fikrine ilişkin olarak; hukukun amacı toplum düzenini sağlamaktır, yasa ise bu bağlamda meydana gelmiş ya da gelebilecek olanları gözeterek henüz ilgili tikel olay meydana gelmeden önce gelme olanağına karşı olası uzlaşma ve ceza yollarını tanımlar. Yasanın tikel olaydan teorik bakımdan sonralığı yasadaki daha önceden yer almamış bir olayın meydana gelmesiyle; ona ve ona benzer açığa çıkabilecek durumlara ilişkin kural oluşturulma haline gönderme yapar.

Derrida'nın iddia ettiği gibi hukuk suçtan sonra gelen değildir; önce olandır, çünkü bir eylemin suç olup olmadığının tanımının yapılabilmesi temel düzlemde onun önce olmasına bağlıdır. Hukukun suçtan sonralığı onun pratik yanına, uygulama sürecine gönderme yapar. Cezalandırma, kefarete, düzeltme, onarım ise intikam mantığına dayanmaz; intikam suç-ceza orantısında cezanın kabul edilebilmesi zor düzeyde ağır olduğu durumlara ilişkin olarak söz konusu edilebilir. Cezaların ağır bir biçimde tasarlandığı sistemlerde dahisuç ve ona ilişkin ceza belirlemelerinin ilgili suç açığa çıkmadan önce ortada olmaları nedeniyle işletilen mantık intikam değil, caydırıcılıktır (Çetintürk, 2017: 2).



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ŞİDDETİN APORIASI

3.1. Yasanın İçinde: Dava İçinde Bir Derrida

Yukarıda belirttiğimiz üzere Derrida tarafından adaletin dekonstrüksiyon olduğunun düşünülmesi ve dekonstrüksiyonun hukuka uygulanmasının hukukun oluşturulma sürecini sorgulamaya açması bizi yasa kavramına bağlar. Dil temelinde her zaman her yerde şiddet içerildiği varsayıldığında dekonstrüksiyon son aşamada adaletin tesisi adına şiddetin aporiası olarak kendisini yasada gösterir. Bu nedenle Derrida'nın yasa araştırmasını yürüttüğü metinler ele alınacak olmakla birlikte ilk olarak Kafka soruşturmasını ele alacağız.

Kafka'nın *Dava* (2017) adlı metni bir banka memuru olan Joseph K.'nin bir gün sebebi bilinmeyen bir biçimde tutuklanışını ve akabinde infazını konu alır. Tutuklamanın ilk aşamasında Bay K.'nin gerekçeye ilişkin bilgilendirme talebi, tutuklama emri alanların da gerekçeyi bilmedikleri ve kendisinin gerekçe hakkında bilgilendirilmesi gereğinin de olmadığı dayanak gösterilerek reddedilir. Suçunu bilmeyen K. yasayı ihlal edip etmediğini de bilemez. Modern hukuk devletlerinin en önemli ilkelerinden birinde olduğu gibi, yasayı bilmemek mazeret değildir. Aynı ilke önemli bir farkla Aristoteles için de geçerlidir: Yurttaş hali hazırda erdemini de gereklerine tam uygunluk içeren genel yasaları (öldürme, çalma, hakaret etme gibi) bilmekle yükümlü olmakla birlikte (2015: 1114a), yasanın bütünü bilmemesi mazeret olma/olmama bakımından ele alınmaz(2015: 1111a).

Bay K. tutuklanmış olmakla beraber bu durum, onun günlük hayatını sürdürmesine engel teşkil etmeyecektir. Önceleri durumu ciddiye almaz; çünkü hem günlük hayatına devam edebilmektedir hem de zaten suçsuz olduğunu bilmektedir.

Sonra, giderek bir buhran hali yaşamaya başlar. Amcasının yardımıyla bir avukat edinir ve ondan mahkemenin hiyerarşik bakımdan ulaşılmazlığını, savunmadan ziyade yargıyla kurulabilecek kişisel ilişkilerin önemli olduğunu öğrenir. Davası ilginç bir biçimde başkaları tarafından da bilinmektedir; iş gereği görüştüğü bir tüccar aracılığıyla ona yardımcı olabileceğini düşündüğü bir mahkeme ressamıyla tanışır. Ressam mahkeme salonlarını ve yargıçları, onların talebi doğrultusunda olduklarından çok daha heybetli görünecek şekilde resmetmektedir. Adaletin, yasanın yüceliği karşısında insanın küçük kalışına gönderme yaparcasına, mahkeme salonlarının mimari yapısında da yüksek tavan hakimdir. Bay K., ressamdan bütün davalara ilişkin olarak üç olasılık var olduğunu öğrenir: Birincisi, gerçek anlamda aklanma; ikincisi, görünüşte aklanma; üçüncüsü ise, sürüncemede bırakmadır (Kafka, 2017: 168).

Kuşkusuz en iyi seçenek gerçek anlamda aklanmadır. Ne yazık ki, ressam buna ne tanık olmuştur ne de baba mesleğini icra eden ve bu nedenle çocukluktan beri bir ayağı mahkemede olan biri olarak hemen her şeyi öğrenmiş olmasına karşın böyle bir şey duymuştur. Bu mümkünse de, büyük olasılıkla alt kademede yer alan yargıçlar bile bilmiyorlardır; çünkü bu duyurulmaz; yalnızca ilgili dosya bir yerlerde vardır ve karar böyle çıkmıştır. Gerçek anlamda aklanmaya ilişkin bilinebilecekler yalnızca bunlardır. Dahası, ne ile suçlandığını bilmeyen Bay K.'nın bunu başarması, sahip olmadığı bilgiden ötürü olası görünmemektedir. Hiyerarşik yapı gereği yalnızca en alt kademede yer alan yargıçlara ulaşılabilir; onların da tam aklama yetkileri yoktur. Bu yetki, yalnızca asla erişilemez olan yüksek mahkemenindir. Görünüşte aklanma ise yoğun bir çaba gerektirir; ancak o da geçicidir. En alt düzeydeki yargıcın aklama yetkisi yoktur; bu nedenle dosya yeniden açılacaktır. İlgili aklanma her an son bulabilir ve yeni bir tutuklanma emri gelebilir. Ressamın aktardığına göre, ikinci aklanmayı üçüncü tutuklanma, üçüncü aklanmayı dördüncü tutuklanma izler ve bu böylece sürüp gider. Bu durumda sanık, yalnızca her an tutuklanma fikrine hapsolmuş durumda kalır. Bu,

görünüşte aklama kavramının özü gereği olan bir durumdur (Kafka, 2017:172-175). Ressama göre en iyi seçenek üçüncü olasılık olan sürüncemede bırakmadır. Bu, davanın her daim başlangıç aşamasında kalmasını sağlamak anlamına gelir. Bu aşama, davalının ve yardımcısının mahkemeye düzenli olarak ilişkisini korumasını gerektirir. Söz konusu yardımcı, bir avukat olabileceği gibi yargıçlarla kişisel bağlamda diyalog kurabilecek herhangi biri de olabilir. Görünüşte aklanmaya nazaran daha az uğraş gerektirir. Ara ara yapılacak olan sorgulamalarla birlikte davanın düzenli takibi şarttır. Yargıcın resmi olmayan yollarla sürekli etkilenmesi şarttır. Davanın başlangıç aşamasında tutulması, bir anlamda dosyanın üst mahkemelere taşınmasının sürekli olarak ertelenmesidir. Bu durum bürokrasinin ağır işlediği yapılarda teknik olarak en alt kademede olanın pratikteki yetkisinin ne kadar da üst düzeyde olduğuna gönderme yapar. Böylece, davalının hayatını özgürmüşçesine, sanki davalı değilmiş gibi yaşaması da sağlanır; ancak dava asla bitmez. Davalı bir gün aniden yeni bir tutuklanmayla ve akabinde belki de infazıyla karşılaşmayacağından emin olabilir; ancak üzerindeki töhmet de asla kalkmamış olur. Görünüşte aklanma ile sürüncemede bırakma, sonuçları bağlamında birbirlerinden çok farklı olmakla beraber ortak bir noktaları da vardır: mahkûmiyetin önünde engel oldukları gibi aklanmanın önünde de engeldirler. Bir bakıma sürüncemede bırakma hem suçluluğunuzu hem de suçsuzluğunuzu sürdürür. Suçlusunuzdur, çünkü sanık sandalyesindeyinizdir; suçsuzsunuzdur, çünkü suçlu olduğunuza ilişkin bir karar çıkmamıştır.

Bay K. ressamın yanından ayrılırken çatı katında bir mahkeme kalemi olduğunu fark eder ve şaşırır. Oysa her çatı katında bir mahkeme kalemi vardır (Kafka, 2017: 180). Bilinsin bilinmesin, o size gelsin gelmesin, siz ona gidin gitmeyin; yasa her zaman her yerdedir. İddia edilebilir ki, yasanın bilinmezliği, erişimsizliği, gücü, şiddeti, yüceliği, bürokratik yapısı vb. kendisini en derin biçimiyle ‘yasanın önünde’ değil, ama yasanın içinde hissettirir. Yasanın önündeyken yalnızca potansiyel olarak onun öznesi

olma hali söz konusudur; bu durumda yasa potansiyel öznesini içine almaz, kendisi de ona gitmez. Öznesi yasaya, yasa da öznesine ulaşmadıkça bir olağanlık hali vardır. Yasanın içindeyse koridorlar, salonlar, kürsüler, unvanlar, evraklar, bürokratik süreçler silsilesi vardır. Yasanın içinde olmak onu bilmek, tanımak anlamına gelmez; daha çok onun izin verdiği kadarıyla ne olduğu, nasıl işlediği bilgisine teğet geçilmesi anlamına gelir. Bu bir kayboluş halidir; ne olduğu anlaşılmadığı gibi anlaşılmasına da olanak tanınmaz. Ne ilk tutuklanma hali ne karar aşaması sorgulanmaya açıktır.

Bay K. kendisinin de iyi bir savunma dilekçesi yazabileceği inancıyla, şimdiye kadar gerçek anlamda bir şey yapmamış olduğuna inandığı avukatını azletmeye karar verir. Sonunda, ressamın anlattıkları doğrultusunda bir durumla karşı karşıya gelinir. Bay K. avukatını azletmiş, ikinci davasını da kaçırmıştır. Mahkemeye kurabileceği kişisel hiçbir bağı da yoktur. Otuz birinci doğum gününün bir önceki akşamında iki bey Bay K.'yı almaya gelir. Bay K. bir taş ocağına götürülür ve dizleri üzerine çöktürülür. Keskin bir bıçak Bay K.'nın üzerinden iki adam arasında değiş tokuş yapılmaktadır. Bay K. şunu çok iyi anlamıştır ki artık onun üstüne düşen, bıçağı alıp kendisine saplamaktır. Yine de kendi infazını kendisi yerine getirmez. Bu, onun kendi infazının sorumluluğuna ortak olması anlamına gelecektir. Bay K. hala suçsuz olduğunu düşünmekte ve neden infaz edileceğini dahi bilmemektedir. Bu nedenle, sorumluluğu söz konusu iki beye, hiç görmediği yargıca, hiçbir zaman erişemediği yüksek mahkemeye bırakır (Kafka, 2017: 246). Derrida da Çek Cumhuriyeti'nde Prag'ta, gizli bir biçimde muhaliflerin korunmasına yönelik olarak oluşturulan konferansa katılımının akabinde, bavulunda uyuşturucu bulunduğu gerekçesiyle tutuklanır. Uyuşturucudan haberdar olmadığını iddia eder. Avukata suçsuz olduğunu söyler. Avukat da ona bütün suçluların böyle konuştuğunu hatırlatır ve bunun bir Kafka romanı değil, gerçek olduğunu söyler. Nihayetinde, Fransız hükümetinin devreye girmesiyle Derrida serbest bırakılır (Derrida, 2006a: 31-36). Derrida, Kafka'nın hikayesinde anlatılan sürecin

benzerini kısa bir süre için yaşadığı kanaatindedir. Kişisel bir ilişki sonucu serbest bırakılmıştır.

Derrida, Kafka'nın *Dava*'sında geçen *Yasanın Önünde*'den uzun bir alıntı vererek bazı varsayımları vurgulayacağını ve bu vurgular hususunda dinleyicileriyle uyum içinde olacağını düşündüğünü bildirmektedir. Bu uyumun nedenini temkinsiz davrandığını kabul ederek de olsa "... hepimizin aynı kültüre ait olan ve belli bir bağlamda, aynı anlaşmalara [convention] kayıtlı bir özneler cemaati oluşumuza..." (2015b: 122) şeklinde açıklamaktadır. Dikkat edilmelidir ki, Derrida bu noktada felsefe tarihini aynılık/benzerlik temelli yaklaşımı gerekçesiyle eleştiriye tabi tutmasına karşın, aynı yaklaşımı kendisi de sergilemektedir. Bu anlaşmalardan ilki, ilgili metnin kendine özdeş, tekil, birlikli bir yapısının olması ve bunun bir yasa tarafından güvence altına alınmış olmasıdır. İkincisi, anlatıdan farklı olarak kurgusal olmayan bir biçimde bir yazarının olmasıdır. Üçüncüsü, bu metnin edebiyata ait olmasıdır. Bununla birlikte, bu metnin edebi olduğuna kimin hangi ölçütlere dayanarak yargıda bulunduğuna ilişkin oluşturulabilecek olan sorunun boşlukta kaldığını da belirtir. Derrida bu metinde yasanın evrenselliği ile taşralı insanın tekilliği arasındaki kararverilemez salınımı inceler. Taşralı adam, evrensel ve dolayısıyla herkes için geçerli olması bakımından yasaya ulaşmaya çalışırken, herkes olmadığı yalnızca tekilliğiyle kendi olduğu için yasaya erişim sağlayamaz (Foshay, 2009: 199-200).

Derrida şöyle demektedir:

"Yasa ile ilişkide bir tekillik, tekilliğin bir yasası vardır: Bu öyle bir yasadır ki kendisini, aslında asla bunu başaramadan, yasanın evrensel veya genel özü ile bir ilişkiye sokmak zorundadır" (Derrida, 2015b: 125).

Ona göre bu metin, yüz yüze gelmeksizin çatışmaya giren yasanın ve tekilliğin paradoksunu anlatmaktadır. Yasanın herkesi kapsamı iddiası insanın kişisel

deneyimleriyle çelişir. Yasanın evrenselliği ancak toplumsal olarak olumsal tekillikten arındırılırsa mümkün olabilir (Conklin, 2016: 5). Dördüncüsü ise, metnin belirli bir toposta sahip olduğu başlıktır. Başlığın kendisi metne topolojik olarak belirli bir yerde olduğu gibi, ‘Yasanın Önünde’ başlığı başlık olarak metnine topolojik olduğu kadar kendi göndermesinde de ayrı bir topolojiye sahiptir. Bu başlık kendinde “...’nın Önünde” ifadesiyle hem kendi oluşturduğu tamlamada, hem metnin başlığı olarak başlık olmasında, metnin ilk cümlesinde yer alarak metnin girişinde üç ayrı toposta sahiptir. Bu nedenle, her biri birbirleriyle ilişkili ve göndergesel olmakla birlikte birbirinden farklı üç anlam ve göndergeye de sahiptir. Başlık hikayeye yön verir ve bu dolayımında hikayede neler anlatılacağına ilişkin fikir sunar. Başlıktaki ‘önünde’ kelimesi yalnızca yasaya herhangi bir başvuran anlamında değildir. Bu ifade aynı zamanda yasadan önce gelen, yasanın olanaklarını oluşturan anlamında bir öncelik olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda yine yasanın meşruiyetine dair bir göndermeyi içinde barındırır. Diğer bir deyişle, taşralı adam yalnızca yasanın önünde değildir, aynı zamanda ondan öncedir (Ville, 2011: 86).

Derrida *Yasanın Önünde*’yi Lyotard ve Kant’a dayanmak üzere iki program üzerinden okuyacağını bildirir:

“Şimdi *Yasanın Önünde* için yapmayı deneyeceğim okuma, eğer böyle denebilirse, iki program tarafından ve dolayısıyla –pragmatik olarak- iki yön tarafından belirlenmiş olacak... Jean-François Lyotard adına bizi gönderen ilk yön... Diğer okuma yönü ise... Gerçekte, Kant’ın pratik akıl doktrinindeki ahlak yasasıyla ve yasaya saygıyla ilgili...” (Derrida, 2015b: 129-130).

Bunlardan ilki, Jean François Lyotard ve onun *Hakkıyla*(2014) adlı yapıtında ele alınan Yahudilik emri üzerine kuruludur. Buna göre Tanrı’nın itaat emri verilmiştir; ancak emrin ya da yasanın tam olarak ne olduğu belirli değildir. Yasa belirli bir hamleyi

buyurmamaktadır; ama aksine, adil olmayı buyurmaktadır. O halde bu buyruk kararın her an'a özsel bir yargı olduğu anlamına gelir. Lyotard bu durumu şöyle ifade eder:

“Sadece “Bir yasa var” denir. Ve bir “yasa” dendiğinde bu, söz konusu yasanın tanımlı olduğu ve buna uygun davranmanın yeterli olduğu anlamına gelmez, çünkü tam da bir yasa vardır ama bu yasanın ne dediği bilinmemektedir. Yasaların yasası olan bir tür meta-yasa vardır:“Adil olun”.” (2014: 109).

İkinci okuma ise Kant üzerinden yapılmaktadır. Ahlaki iyinin simgesel sunumuyla saygı onun örneği olmak bakımından kişilere yönelir. Özünde asla kendisini sunmaz, kendisini kendisi olarak sunmaz. Derrida kendi Kafka okumasının da böylesi bir paradoksa dayandığını bildirir (Derrida, 2015b: 129-130). Bu hususta Derrida, Kantçı bir okuma yapar. Kant'ın kategorik buyruğu üzerinden içeriğin örnekte kurulabilecek olması dolayımında evrensellik tekille ilişkisinde açığa çıkar. Bu nedenle kapı yalnızca taşralı adam içindir. Yasa, evrenselliği temelinde tekille bireysel ilişki kurar (Direk, 2000: 60-61).

Derrida, evrensel olan ile tekil olan arasındaki gerilimde en iyi yargıyı verebilmek adına Kafka'nın *Yasanın Önünde* (2017) metni üzerine Lyotard ve Kant temelli bir okuma yapar. Bu okuma temelinde adalet yaklaşabilmenin olanağı olarak yasa sorgulamaya açılır.

3.2. Derrida Yasanın Önünde: Önyargılar

Derrida, *Yasanın Önünde, Önyargılar* başlıklı metninde, bu başlığın hukuki ve yerlemsel bir biçimde hem yapıtını adlandıran olarak özel bir ad olması hem de yapıtın

konu olarak ele aldığı şeyin adı olması nedeniyle paradoksal olan işlevine dikkat çeker (2015b: 106-107). Burada *Önyargılar* başlığı ne biri ne öteki olmasına karşın, potansiyel olarak önceden yargılanmışlık anlamında sıfat, önyargılar olma anlamında da isim olma özelliğini korur. İsim olarak, nasıl yargılaması gerektiğine ilişkin sorunun yargının ne olduğunun bilindiğini varsayılması nedeniyle kabullenilmiş önyargılara işaret eder. Sıfat olarak, halihazırda zaten yargılanmışlara göndermede bulunur. Bir başka deyişle, Derrida'nın gözünde yasanın A ya da B biçiminde varlığı başından beri bir önyargılamaya göndermede bulunur; çünkü yasa olanakların sınırını belirler. Nitekim nasıl yargılamalı şeklinde bir sorunun sorulabilmesi yargı nedir sorusunun cevabına ilişkin olarak bir varsayımda bulunulduğu anlamına gelir. Derrida'ya göre, yargının ne olduğunu söylemek A, B'dir şeklinde bir tümce oluşturmak itibarıyla onun nasıl işlemesi gerektiğine ilişkin bir bildirimde bulunmak demektir. Bu yolla, teorik olana/saptayıcı olana, uygulamaya yani performatif olana karşın bir ayrıcalık tanınmış olur. Derrida'nın gözünde, nasıl yargılamalı sorusu, yargının neliğini tekrar gündeme getirme kudreti bakımından özel bir önem arz eder (2015b: 112).

Derrida öncelikli olarak yargılamanın ne anlama geldiği sorusu yerine yargılamanın nasıl yapılması gerektiğine ilişkin soru sorulmasının daha makul olduğu görüşündedir. Bu durumun, felsefe tarihinde genel anlamda klasik olduğu iddia edilebilecek olan, önce bir şeyin özünü tanımlamayı gerektiren ontolojik düzleme dayalı düzeneğin askıya alınması anlama geldiğini ifade eder.¹³ Saptayıcı olanın bağımlılık ilişkisi yaratması nedeniyle performatif olanı ikincilleştirmesi söz konusu edildiği gibi, performatif olandan da ikincil olması nedeniyle vazgeçmek mümkün değildir. Her ne kadar nasıl yargılamalı sorusu biçimi itibarıyla yargı nedir sorusunun cevabına hali

¹³ Benzer bir biçimde Lyotard (2016: 23-26) da “felsefe nedir” sorusu yerine “niçin felsefe yaparız?” sorusuyla başlanması gerektiğini düşünmektedir. Bu soru benzer bir biçimde felsefenin ne olduğuna ilişkin yeni bir soruşturmaya kapı aralar.

hazırda sahip olduğunu gösteriyor olsa da askıya alınmış bir soru mahiyetinde yargının neliğini her daim sorgulamaya açık bırakır.

“Biçimi itibariyle, “Nasıl yargılamalı?” sorusu en azından yargılamanın ne demek olduğu konusunda bir ön yargıya sahip görünür. Yargılamanın ne demek olduğunu bildiğimiz veya *önceden varsaydığımız* bir durumda bizler ancak “*nasıl yargılamalı*” diye kendimize sorarız. Ama askıya alınmış bir başlık biçiminde *nasıl yargılamalı?* sorusu paradoksal, tam manasıyla paradoksal bir etkiye sahip olabilir... *Nedir?* sorusu yerine *nasıl?* sorusuyla başlamak, yargı konusunda klasik bir imtiyazı askıya almak anlamına gelebilir” (Derrida, 2015b: 111).

Derrida, yargıya dolayısıyla da yasaya ve adalete ilişkin görüşünü Lyotard’ın fikirlerine dayandırır. Lyotard adalet ve yargı hakkındaki görüşlerini *Hakkıyla* (2014) adlı kitapta J-L. Thebaud ile diyalog halinde aktarmıştır. Lyotard yargılama hakkı, gücü, kriterleri, araçları ve hatta yetisinden yoksun olunması halinde dahi nasıl yargılamalı sorusu karşısında Aristoteles’e gönderme yaparak, tıpkı onda da olduğu gibi adil olan ve olmayana ilişkin hiçbir kriter sahibi olmaksızın yargıda bulunmak durumunda olan basiretli kişinin pozisyonunda olduğumuzu, kritersiz yargıladığımızı iddia eder (Lyotard, 2014: 49-50). Lyotard, adalet fikrinde Aristoteles’e başvurur, çünkü Aristoteles’in basiret (phronesis) dediği şey kriterlerin dışına çıkmak yoluyla Lyotard’ın amacına hizmet edebilecek bir zemin sağlar. Karar verme yetisinde Aristoteles ve Lyotard bunun eğitimle elde edilen bir yeti olmadığı hususunda uzlaşsalar da, onun alt yapısını oluşturan eğitim ve öğretim konusunda farklılaşırlar. Aristoteles için karar alma bilginin gereğini yerine getirmekten fazlasıdır ancak yine de bilgi, birikim ve deneyime dayanarak yol alır. Lyotard ise bunu reddeder (Shaun, 1993:299-300).

Nitekim Aristoteles’in böyle bir iddiası yoktur. Aristoteles başlığın hemen altında aktarılan sözleriyle kendi tasım mantığına da tam anlamıyla uygun düşecek bir

biçimde eldeki tümel yargılarla, ilgili yasa yapıcının mükemmel düzeyinde iyi olması halinde bile, herhangi bir tekil vakanın tümelin altına sığdırılmadığı durumlarda bir kriter oluşturabilme çabasına gönderme yapar. Her şey genel bir biçimde ifade edilemez. Öyle sanıyorum Lyotard'ın kriter yokluğu şeklinde göndermede bulunduğu şey, tekillerden tümele ulaşılması noktasında, ilgili tümele uygun olmayan tekil ile karşılaşıldığında tümel yargının değişimine sebep olmamakla beraber ilgili tekil için pratikte bir başka uygulamaya gidilmesi gereğidir (Gratton, 2018). Daha da önemlisi, Aristoteles'e göre, her türlü bilgi, birikim ve deneyim halinde dahi yargı yetisi basiret gerektirir. Aristoteles'in teorisinde kriterin varlığı, yokluğu, yeterliliği ile basiret arasında kurulabilecek bir ilişki yoktur. Basiret her durumda gereklidir. Buna karşın Lyotard, *Hakkıyla* (2014) adlı kitabının başlangıcına Aristoteles'in yukarıda ifade ettiğimiz bağlamda ifade edilmiş olan bir tek cümlesini *Nikhomakhos'a Etik V*, 1137 b 29-30 kaynağını vermek suretiyle şu alıntıyla başlar: "Belirsiz olanın kuralı da belirsizdir" (2014: 16).

Aristoteles ahlak ve onunla ilişkili olarak adalet anlayışını *Nikhomakhos'a Etik* adlı yapıtında ele alır. Bununla birlikte, belirtilmelidir ki Aristoteles'in adalet incelemesinin anlaşılabilmesi, bilgiye ulaşım sürecinde kullandığı iki yöntem olan tümevarım ve tasımla olanaklıdır. Bilgiye gözlem aracılığıyla ulaşılır. Tek tek yapılan gözlemlerden yeterli nicelikte bir örnekleme ulaşılarak duruma ilişkin genel/tümel bir yargı oluşturulur. Her durumda tek tek yeniden gözleme yoluna pratik süreç gereği gidilemeyeceği için, ilgili tümel yargı ilk öncül olarak konumlandırılır ve referans niteliği taşır. Verili duruma ilişkin öncül ise ilk öncüle dayandırılarak sonuca ulaşılır; bunun adı tasımdır. Temelleri Aristoteles'te bulunmakla birlikte aynı akıl yürütme Derrida için de önem arz eder. Burada sorun olarak karşımıza çıkan ikinci öncülün/tikel durumun tümel yargı tarafından kapsanıp kapsanmadığının her vakada sorgulanması gereğidir. Adaletin tezahürü olarak işlev gören hukuk sistemleri her vakada yeni bir

kontrol sistemi çalıştırmalıdır. Diğer bir deyişle, karşımızda duran vaka yeni açığa çıkmış bir gözlem niteliği taşır ve o ana kadar gözlemlenmiş diğer vakalara eklenerek ilgili tümel yargının doğruluğunun yeniden kurulması gerekir. Akıl yürütme ya da sonuca ulaşma biçimi teknik olarak hala aynıdır. Önce tekil vakaya, sonrasında tümele, akabinde tasım yoluyla sonuca ulaşılır. İlgili vakanın, ilgili tümel yargıyı aksatması halinde ise tümel yargıdan hemen vazgeçilmez; ancak yine de tümel yargıya belirli bir bağlılık hali saklanarak tikele özel bir durum uygulanması gereği açığa çıkar. Aristoteles şöyle ifade etmektedir:

“...insanlar, bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar... Şimdi deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesnelere sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar... Pratikte ilgili olarak deney, hiçbir bakımdan, sanattan daha aşağı bir şey olarak görünmemektedir. Hatta deney sahibi insanların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni deneyin bireysel olanın, sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. Her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Çünkü tedavi eden hekimin iyileştirdiği, ilineksel olarak alınması dışında “insan” değil, Kallias ve Sokrates’tir veya ilineksel olarak bir insan olma durumunda bulunan diğer herhangi bir benzeri bireysel ad taşıyan kişidir. O halde deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen, ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen bir insan, sık sık tedavi yanıışları yapacaktır. Çünkü tedavi edilmesi gereken bireydir” (2017: 981a5-981a20).

Her şeyden önce Aristoteles bu yapıtta daha adalet konusunu ele almadan önce Platon’un idea anlayışını eleştirir. Konumuza ilişkin olarak, bu eleştiri tekile bağlanması bakımından önem arz eder: “Nitekim doktorun ...daha çok belirli bir insanın sağlığını ele aldığı görünüyor; çünkü o tek tek kişileri iyileştirir” (Aristoteles, 2015: 1097a10). Bir başka deyişle, doktor, amacı sağlık olarak koymuş olsa da; sağlığı, sağlık olarak

aramaz/arayamaz, belirli bir insanın sağlığını arar. Bu örnekte ve nitekim kitap boyunca ortaya koyulan bütün açılımlarda genelin tikele nüfuz edebilmesi süreci hem genel ilkeyi hem de her defasında tikel olanın kendine has tikelliğinin gözetilmesini gerektirir.

Aristoteles, beşinci kitabında adalete ilişkin değerlendirmelerde bulunur ve nelerin ortasının adil olduğunu araştırır. Adalet hem yasaya uygun olan hem de eşitliği gözetilen olarak verilir. Bu noktada herkesin ortak yararını gözetilen, herkes için yapılmış olan yasa iyi yapılmış olmalıdır. Böylece yasa, siyasal bir birlik içinde mutluluğu sağlamaya ve korumaya çalışan şeydir. Adalet kendi amacını kendinde taşıyan –kendi başına değil, ama bir başkasıyla ilişkisinde- bir erdem olarak konumlandırılır. Adalet erdem bir parçası değildir, erdem bütünüdür. Hem yasaya uymayan insanın hem çıkarıcı insanın hem de eşitliği gözetmeyen insanın adaletsiz olduğu düşünülür. Öyleyse, adalet yasaya uygun olan ve eşitliği gözetilen vardır. Bu bağlamda, yasal olan şeyler bir anlamda adil şeylerdir. Yasalar da yasama sanatı tarafından belirlenir ve herkes için konur: Herkesin ortak yararını ya da erdem bakımından önde gelenlerin yararını hedef alır.

Adil olan yasa, eşitliğe uygun olandır; adil olmayan ise yasaya aykırı olan ile ilgilidir. Yasaya ve eşitliğe aykırı olan şeyler aynı değildir -bütün-parça ilişkisi gibi. Yasa eşitliği kapsar, ancak eşitlik yasayı kapsamaz. Bu noktada, eşitsizlik ile bir değerlendirme yapılır. Eşitlik bir orta olduğuna göre adil olan da bir orta olmalıdır. O halde, adil olanda zorunlu olarak en az dört şey söz konusudur. Adil olanın söz konusu olduğu kişiler ikidir, şeyler de ikidir. Kişilerde de şeylerde de aynı eşitlik söz konusu olmalıdır; kişilerin birbirine karşı durumu nasılsa şeylerin durumu da öyle olmalıdır. Eğer kişiler eşit değillerse sahip oldukları şeyler de eşit olamazlar. Bu, adaletin bir türüdür. Yasa eşitliği kapsar; ancak eşitlik yasayı kapsamaz. Eşit olan kişilerin eşit şeylere sahip olmaması da eşit olmayan kişilerin eşit şeylere sahip olması da çatışma ve

suçlamaya sebebiyet verir (Aristoteles, 2015:1131a10-1131a25). Aristoteles,yargı konusunda adaleti başkasının yaptığıнын aynısıyla karşılığını almaları (kıyas) olarak tanımlamaları nedeniyle özellikle Pythagorasçılarını eleştirir (2015:1132b20). Çünkü adalet gerektiğinde geometrik gerektiğinde aritmetik ortayı gerektiren paylaştırıcı ya da düzeltici özellikte olmalıdır.

Aristoteles'in ilgisi hem genel anlamda adalet hem de siyasi adalettir. Ona göre, "yasal adalet asıl adaletten farklıdır" (2015: 1137a). Aristoteles'in bu okuması, Derrida'nın adalet ve hukuk olarak adalet ayrımının kökeni niteliğindedir.Derrida'nın *Dekonstrüksiyon adalettir*(2010: 59)sözü Aristoteles'in genelin tekile nüfuz etme aşamasındaki verdiği aşamaları anımsatır gibi görünmektedir (Rosenfield, 2012: 806).Yasal adaletin birtakım çıkmazları söz konusudur. Aristoteles bunun nedenlerini kısaca şöyle sıralar: İlkin, yasanın genel olmasına karşın kimi tikel durumlarda genellik düzeyinde söz etmenin imkansızlığı söz konusudur; ancak bu durumda hata yasa koyucuda değil, yasanın kendisinde, konu edilenin doğal yapısındadır. Yasa koyucunun dile getirdiği genel ilkeye aykırı bir durum ile karşılaşıldığında ise Aristoteles, yargıcın sanki yasa koyucu ordaymışçasına ilgili durumun düzeltilmesi için yeni bir karar ile hüküm verilmesi gerektiği iddiasındadır. Bu durum hem geneli hem de tikeli gözetmek durumundadır. Kimi durumlarda, bazı konularda yasanın var olmadığı fark edilebileceği gibi bazen de ilgili durum ilk kez vuku bulmuş olabilir.

Aristoteles için doğruluk ile adalet ilişkisi oldukça önemlidir. Doğru ile adaletli olan aynı şeydir ve her ikisi de erdemli şeyler olmakla beraber doğru olan daha iyidir. Bunun nedeni ise doğru olanın *adaletli* olmasına karşın *yasaya uygun adaletli* olmamasıdır. Doğru, yasaya uygun olan adaleti düzeltendir. Diğer bir deyişle, her yasa geneldir; ancak kimi konulardan genellik düzeyinde söz etmek olanaklı değildir. Burada hata yasadan ya da yasa koyucudan kaynaklanmaz. Konu edilenin doğal yapısı

genellikle ifade edilmeye uygun değildir. Bu gibi durumlarda yasa koyucunun dile getirdiği genel olana aykırı bir şey vuku bulduğunda, hakim adeta yasa koyucunun kendisiymiş gibi durumu düzeltmelidir. Bu nedenle, doğru adaletli bir şeydir ve bir tür adaletten daha iyidir, ama genel olarak adaletten daha iyi değildir. Doğrunun işi, genel olması nedeniyle yetersiz kaldığı yerde yasayı, yasal adaleti düzeltmektir. Aristoteles bu durumu hukuk terimiyle *kararname* olarak belirler (Aristoteles, 2015: 1137b25).

Derrida da Lyotard'ın Aristoteles okumasından hareketle şöyle söyler:

“Daha baştan bir önyargı içinde bulunmaksızın “yargı nedir?” sorusuyla başlanamadığına göre; bilmeksizin, güvence olmaksızın, ön yargı olmaksızın “Nasıl yargılamalı?” sorusuyla başlamak gerektiğine göre, kriter yokluğu neredeyse bir yasa yerine geçer” (2015b: 113).

Yukarıda Aristoteles'in adalet, yasa ve kritere ilişkin olarak görüşlerini detaylı bir biçimde verdiğim üzere, Lyotard, Aristoteles'i en kötü olasılıkla yanlış, en iyi olasılıkla eksik okumaktadır. Aristoteles her ne kadar yargıya ilişkin düşüncelerinde pratik bilgeliği bir model olarak almış olsa da Lyotard Aristoteles'i genele uygun olmayan vaka karşısında bir kriterlilik olduğu üzerinden değil, hemen her durumda kriterlilik temelinde ele almıştır (Gratton, 2018). Derrida'nın bu soruna ilişkin Aristoteles okumasıysa Lyotard okuması üzerinden gelişmekte, bu nedenle de bütün hakkında eksik kalıyor gibi görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, kriter yokluğunun bir yasa yerine geçtiğini iddia etmek için yeterli temellendirme söz konusu değildir. Yargı nedir ya da nasıl yargılamalı gibi herhangi bir şeye ilişkin soru oluşturabilmek, o konuya ilişkin herhangi bir biçimde zaten hali hazırda bir ön yargıya sahip olunduğu anlamına gelir. Derrida'nın bu yönlü hareket etmesinin temel sebebi basit bir biçimde kriterlere, yasaya sahip olunması halinin yargı verilmesi durumunu imkansız hale getireceğine inanmasıdır. Ona göre bu durum, bir yargı verilmesinden ziyade bir karar

görüntüsü şeklinde ortada duran ancak hali hazırda varolan bir kuralın –bir başka deyişle hali hazırda vaka olmaksızın verilmiş bir kararın- hayata geçirilmesinden başka bir şey olmayacaktır. Bununla birlikte, kriterlilik yargının önünde bir engel değil, aksine yargının imkanı olarak ortada durur. Kriterlilik yargılamaktan ve/veya yargılanmaktan vazgeçileceği anlamına gelmez. Aksine (ön)yargı kriter içinde bir kriterlilik, kriterlilik içinde bir kriter gerektirir (Derrida, 2015b: 114).Ön-yargıladığımız kadar ön-yargılanmış olanlarızdır; ön-yargılanmış olduğumuz kadar ön-yargılayanlarızdır. İster temellendirilmiş ister temellendirilmemiş olsun yargı ikincildir ve ikincil olması nedeniyle ondan vazgeçilmesi mümkün değildir (Derrida, 2015b: 116-117).

Lyotard içinyargı ne temellendiren ne temellenmiş olandır;kriter içinde bir kriterlilik ve kriterlilik içinde bir kriter gerektirir. Lyotard, yargının, yargıyla analizler yoluyla oluşturulan/oluşturulabilecek kurallar silsilesiyle işinin bitmiş olduğunu düşünen hiç kimsenin peşini bırakmayacağını düşünmektedir. Lyotard'ı Derrida'nın gözünde bu kadar önemli kılan, onun yargıya ilişkin görüşleridir. Derrida'nın bu hususa ilişkin olarak felsefe tarihine yaptığı eleştiride haklı görülemeyeceğini yukarıda Platon ve özellikle Aristotelesokumaları üzerinden gösterilmiş bulunmakla beraber, Lyotard'ın Aristoteles okumasının açık bir biçimde eksik olduğubelirtilmelidir.Lyotard'a göre, kriter fikri hakikatçi anlayışa dayandığı için adalete ait değildir. Yargı, evrensel ile tikel, tikel ile evrensel arasında arabuluculuk yapmak adına gerekli bir yetidir. Aristoteles'te pratik bilgi olumsal olandan ayrılamaz. Bununla birlikte, yargı aşaması her şeyden önce tikeller tarafından tek tek durumların özelliklerinin anlaşılmasını gerekli kıldığı gibi tümeli de gerekli kılar. Fairfield'e göre, Aristoteles'in bildiği ancak Lyotard'ın unuttuğu şey, yargının bir eğitim öğretim ürünü olduğu ve her ne kadar yöntem bağlamında bir garantör olmasa da eğitim öğretime ihtiyaç duyduğudur. Hiçbir yargı sıfırdan başlamaz, bir şekilde belirli bir algı ya da

kritere ihtiyaç duyar. Karar verme sürecinde, Lyotard'ın iddiasının aksine, kriter yokluğundan ziyade kriter çokluğu vardır ve bu noktada kritik olan hangi kriterin öncelikli olduğuna karar vermektir (Fairfield, 1994: 72-73).

Bu bağlamda Lyotard ve Lyotard'a hak veren Derrida, yargıya dolayısıyla adalete ilişkin olarak Platon ve Aristoteles'i eksik okumuş gibi görünmektedir. Platon *Yasalar*'da¹⁴(2019), Aristoteles *Nikhomakhos'a Etik*'te (2015: 1137b) genele uygun vakayla karşılaşmadığında hakimin yasayı yeniden yaparcasına vakaya uygun kural tesis etmesi gerektiğini bildirmiştir. Ayrıca Aristoteles, yukarıda *Metafizik*'ten (2017: 981a15-20) alıntıladığımız üzere, yalnızca tümelin bilgisine sahip olan, buna karşın deneyim eksikliği nedeniyle bireysel olan üzerinde yeterince hakimiyet kuramayanın hata yapacağını iddia etmiştir.

Kant da evrensel olan ile tekil olan arasında alınacak karar temelinde benzer bir görüş ortaya koyar. Kant'ın *Ahlakın Metafiziği*'nde belirlemesini yaptığı maxim anlayışı Derrida'nın ilgili eksik okumasına ilişkin bir başka tanıtılamadır. Maksim, eylemi eğilimden dolayı değil, ama ödevden dolayı yapmaktır ve içerikten yoksundur. Ödev, yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğudur. Maksim öyle kurulmalıdır ki, genel bir yasa olması istenebilsin. Akıl eğilimlere hiçbir şey vaat etmeksizin buyurur iken, eğilim başka bir şey isteyebilir. Bundan da doğal bir diyalektik açığa çıkar. Akıl, eğilimler nedeniyle ödevin kesin yasalarını şüpheli kılarak eğilimine uygun hale getirmeye çalışır. Yargı verme gereğiye bu doğal antinomiden açığa çıkar.

¹⁴ Ayrıca, yasalar üzerine konuşma hakkı yaşlılara tanınmıştır (2019: 632e), iyi yasalar dahi yeterince yetenekli ellerin yönetiminde olmazlarsa ciddi zararlar açığa çıkabilir (2019: 751c), yasa zararın giderilmesini hedeflediği gibi zarar verenin düzeltilmesine yönelik hareket ederek tarafların düşman değil dost olması amacıyla hizmet etmelidir (2019: 862a). Bu bağlamda, yasa toplumsal uzlaşmayı amaçlar. Yasa üzerine konuşma hakkının yaşlılara tanınması da iyi yasaların dahi yetenekli ellerde olmadığı sürece işlevsel olmayacağı iddiası da bilgi temelinde alınacak olan karar aşamasında deneyimin önemini vurgulamak adınadır. Böylece kuralın ilgili vakayı kapsamamsı halinde istisna teşkil etmesine olanak tanınmış olur.

Kant ahlakının, biçimsel bir ahlak anlayışı olarak değerlendirilmesinin temel nedeni onun içeriksiz oluşudur. Yargı her defasında maksimin ilgili durum uyarınca yeniden kurulmasını gerektirir. Biçimsellik ve karar verme halini Kant'ın şu sözlerinde de görebiliriz: “Ahlaklılığı örneklerle göstermeyi istemek, ahlaklılığa yapılabilecek en büyük kötülüktür” (Kant, 2015: 29). Söz konusu ahlaklı olma hali, kişinin ilgili durumu gözeterek her an yeniden kurduğu maksime gönderme yapar. Ona göre, bütün bilimlerde yer alan pratik bölüm bir amaca nasıl ulaşılabileceğine ilişkin “*beceribuyrukları*”nı (Kant,2015: 41) gösterir; bu yeti, sonradan öğretilbilir olmayıp doğuştan sahip olunandır. Deha, doğa vergisi bir yetenektir, öğrenilebilir olmadığı gibi kendisine belirli bir kural verilmesine izin vermez; özgündür, öykünen değil öykünülendir, nasıl karar verdiğini betimleyemez, aktaramaz, genius'un gereğidir ve ilgili kişiye hastır (Kant, 2016b: 46).Aristoteles de benzer bir biçimde amaçlar üzerinde değil, onlara ulaşılmasını sağlayacak olan araçlar üzerinde düşündüğümüzü belirtmektedir (2015: 1112b). Derrida, Aristoteles okuması hususunda Lyotard'a hak verirken onun Kant okumasını göz önüne almaktan özenle imtina etmiş gibi görünmektedir.

Lyotard'ın Kant okumasına kulak vermekte fayda vardır. Lyotard, Kant için yargılamanın öğrenilen bir şey olmamak kaydıyla kurala uygun vakayı ve vakaya uygun kuralı bulabilmek olduğu iddiasındadır. Bu yeti öğrenilemez, ancak alıştırmalarını yapmak mümkündür. Öğrenilemeyecek olması nedeniyle, eğitimi mümkün olmamakla beraber, temel kurallara ilişkin bir eğitim gereklidir. Bu da demektir ki hangi vakanın hangi kural tarafından kapsandığı ve uygunluğu en başından belirlenmiş olmadığı gibi bir kural altına uygun düşmeyen bir vakayla da karşılaşılabilir. O halde, yargıya ilişkin en temel sorun bu ayrımı yapabilmektir (Lyotard,2015: 247-249).

Nitekim Kantşöyle ifade etmektedir:

“Buradan görürüz ki, 1)deha ona belirli hiçbir kuralın verilmesini istemeyeni üreten *yetenektir*; herhangi bir kurala göre öğrenilebilene doğru bir beceri değildir; sonuçta *özgünlük* onun ilk özelliği olmalıdır. 2) Özgün saçmalık da olabileceği için, ürünleri aynı zamanda modeller, e.d. *örneksel* olmalıdır; dolayısıyla öykünme yoluyla doğmamalı, başkalarının öykünmesine, e.d. yargılama ölçünü ya da kuralı olarak hizmet etmelidir. 3) Ürünün nasıl ortaya çıkardığını kendisi betimleyemez ya da bilimsel olarak belirtemez, ama *doğa* gibi kural verir...”(2016b: 46).

Bilinmeyen, kendini kendi olarak sunmayan dolayısıyla yüce ve saygın duyulurüstüne yönelerek yetersizliği ortaya koymasıyla hem hazsızlık hali hem de bu hazsızlık yetersizliğiyle bir ereksellik yolunda olmasıyla haz hali oluşturur. Bu, Kant’ın kendi benzetmesiyle hem itme hem çekme hali yaratan bir uçurum gibidir. Zihnin duyulurüstüne imgelem yoluyla ulaşma çabasıysa aşkın değil, yasaldir; dolayısıyla imgelem yetisi ve akıl öznel oyunlarla antinomilerle uyum halinde olmaya çalışır. Doğayı, dolayısıyla, ona yükselmeye çalışan imgelem yetisini yüce buldurtan budur. Bu nedenle, aslında yücelik anlakta bulunur. “Bizim için yasa olan bir ideaya erişme yetimizin yetersizliğinin duygusu olan Saygıdır” (Kant, 2016b: 27).

HeimsoethdaKant’ın *Felsefesi*(2016: 148) adlı yapıtında üçüncü kritik üzerine değerlendirmede bulunurken yargıgücünün yapıtların sınıflandırılmasında hali hazırda kabul görmüş normlar, kriterler ve yasalar ortaya koymadığını belirtir. Tek tek olan şeylerin gözlemlenmesiyle, genele ilişkin olan hakkında düşünülebilir. Bu edim, kendi başına bilgi ve ahlak alanındakinden farklı olarak belirleyici bir yargılama olmaktan uzaktır. Tek tek şeylerin hangi yasa altında toplanabileceği fikrinden çok bükümlü olma hali söz konusudur.Bu durum, kriterlilik içinde bir kriter değil, kriter içinde bir kriterliliğe, biçimsel yapı içerisinde öznenin her bir tekil durumda yeniden yapması gereken içerikleme gönderme yapar. Bununla birlikte, bazı benzerlikler de söz

konusudur. Kritik olan farklar arasındaki benzerlikleri, benzerlikler arasındaki farkları görebilmektir.

Lyotard'ın Kant okuması ve Derrida'nın Kafka okuması aynı kongrede gerçekleşmiş olup *Yargılama Fakültesi* adlı yapıtta okuyucuya sunulmuştur. Bu nedenle, Derrida, Lyotard'ın *Hakkıyla*'da ele aldığı Aristoteles okumasını bildiği gibi Kant okumasını da bilmektedir. Daha önce iddia ettiğimiz üzere, Lyotard'ın Aristoteles'i eksik okuması (kritersizlik) (Shaun, 1993: 299-300 & Fairfield, 1994: 72-73) Derrida'nın kendi argümanı için zemin hazırlarken, yargının genel için uygun olan tikel ve gerektiğinde tikel için tümel oluşturabilme yetisi üzerine odaklanan Kant okuması zemin hazırlamamaktadır. Derrida, bu nedenle, kendi argümanını desteklemek amacıyla Lyotard'ın Aristoteles okumasını ele alırken Kant okumasını görmezden geliyor gibi görünmektedir. İlgili iddiamıza koşut bir biçimde, David Mikicks, Derrida hakkında şu ifadelerde bulunmaktadır:

“Onun Rousseau, Platon ...okumaları, ... yanlış okumalardır. Derrida onların özgünlüğünü bulanıklaştırır ve onları yekpare bir logosentrizmin nünuneleri haline getirir... Ötekiliğin ve indirgenemez farkın savunucusu Derrida, bu metinleri kendi meşgalesinin bir yansıması haline dönüştürür” (2019: 23).

Kant'ta saf ahlakın tarihi olmayışına ya da Lyotard'da tarihin gelecek tarafından şekillendirilişine koşut biçimde, Derridada yasanın kendi yetkisine sahip olabilmek adına tarih dışı kalarak kesinlik iddiasında bulunduğu fikrindedir. Yasayı yasa yapan şey budur. Tıpkı Kafka'nın *Yasanın Önünde*'sindeki köyden gelen adamın pozisyonu gibi, yasaya bazı anlatılar aracılığıyla yaklaşmak denenebilir; ancak onu halihazırda mevcut hale getirmek, onunla aktif bir ilişki içinde olmak mümkün değildir. Simmel bu durumu şöyle ifade eder:

“Kapının adeta insanların [var olduğu] alanda ve bu alanın dışında kalan her şey ile arasında bir bağ oluşturmasından dolayı, kapı içerdeki ve dışardaki arasındaki ayrılığı aşar. Aynı zamanda, kesinlikle kapının aılabilmesinden dolayı, kapalı olması; her şeye karşı daha güçlü bir ayrılık duygusu ortaya koyar” (Simmel, 2013: 19).

Söz konusu olan, yasaya yalnızca ve yalnızca dışsal bir biçimde yaklaşmaktır. Bu, onun nereden geldiğini, yerinin tam olarak neresi olduğunu sorgulamaktan başka bir şey değildir. Yasayı yasa yapan şey, onun yasa-olmaklığı, görünüşe gelmeyen saklı yanıdır. Buna karşın, yine de yasanın yerini ve kaynağını araştırmak kaçınılmazdır. Yasa buyurduğunda tarih dışından konuşur ve bu yolla büyülenme etkisi yaratır. Derrida, yasa denilenin şehre, şehirde yükselen korunaklı binalara, demir parmaklıklara ve kapalı kapılara aidiyeti nedeniyle köyden gelen adamın yasayı tanımadığı; bu nedenle köyden gelen adamın söz konusu şehirli yasa muhafızı karşısında şaşkına döndüğünü iddia eder ve ekler:

“Zaman sırasına göre giden anlatısal ögelerin basitçe art arda dizilmesinden ibaretmiş gibi görünse de, yan yana dizilen ögeler ve vurguların seçimi mantıksal bir çıkarıma götürür” (2015b: 136).

O halde, bu noktada Derrida, *Dava* metninin temel konusunun Joseph K. olduğunu ve bu metnin bir parçasını teşkil eden *Yasanın önünde* metninin bir hapis hane rahibi tarafından Bay K.’nın kendi davasına ilişkin olarak kendisine kitabın son kısmında nakledildiğini de göz önüne almalıdır. Dikkat edilmesi gereken husus ise Joseph K.’nın şehirde yaşayan bir banka memuru olmasıdır. Bay K.’nın şehirli bir banka memuru olması, onun bürokratik süreçlere takılmasına, ne ile sulandığına ilişkin bilgilendirmeden yoksun bırakılmasına ve hatta sonuç itibarıyla infaz edilmesine engel olmamıştır/olamamıştır. Derrida’nın anlatısal ögelerin zamansal sırasının bir anlamı

olduğu iddiası da gözetilerek yasanın şehrin, şehirde yükselen yapıların yasa olduğu ve dolayısıyla köyden gelene karşı daha mesafeli olduğuna ilişkin analiz bu bağlamda sorunlu görünmektedir. Derrida, *Dava* metnindeki herhangi bir bölüm yerine *Yasanın Önünde* metni üzerinde konuşmasının sebebi olarak bu başlığın hukuki işlevini ve toposunu gösterir. Anlatısal öğelerin dizilim sırasının belirli bir mantıksal çıkarım gereği olduğunun düşünülmesine karşın, ilkin, şehirli bir banka memurunun ve ikinci olarak, köyden gelen adamın yasa ulaşamama ardışıklığı gözetilmeksizin yasa şehre bağlanmaktadır. Bu nedenle, Derrida'nın metnin Joseph K.'ya ilişkin bölümünü ya da tamamını ele almaktan ziyade, yalnızca *Yasanın Önünde* adlı metni ele almasının sebebi kendi gerekçelendirmesinden ziyade, istediği sonuca gidebilmek adına bu metni seçtiği izlenimi uyandırmaktadır.

Kafka'nın metninde, yasanın saklı olma özelliğinin köyden gelen adam için olduğu kadar şehirde yaşayan için de benzer ölçüde geçerli olduğu söylenebilir. Köyden gelen adam bakımından, yasanın toposuna giriş izni ertelenerek verilmiş ve/veya ertelenerek verilmemiştir. Bay K.'nın ise nispeten giriş yaptığı düşünülebilir. Ancak, dikkat edilmelidir ki, Bay K., yasa için zan altında olması bakımından aktif özne olması nedeniyle yasanın içinde yer alırken köyden gelen adam, yasa için potansiyel özne olması bakımından yasanın dışındadır/önündedir. Bu nedenle, Derrida'nın fark ilkesi de gözetilerek birbirlerinden farkı görülerek denilebilir ki, yasa şehirli olana da köylü olana da mesafesini köylü ya da şehirli olmaları bakımından değil, ama eylemleri/sıfatları bakımından kurmuştur. Platon'un gözünden bakacak olursak adalet herkesin kendi doğasına uygun olarak verili görevini yerine getirmesi ve her gruptan insanların birbirlerine karışmaktan imtina etmesidir (2015a:433). Platon'un uyum ve denge temelli bu iddiası uyarınca da köyden gelen adamın yasanın önünde yer almasının kendisine yapılan bir adaletsizlik değil, ilgili durumun gereği olduğu düşünülebilir. Öte yandan, Benjamin'in (2010:24) genel grev örneğiyle açıkladığı hukuk kurucu şiddet ya

da hukuki sistemin tamamen değişebilirliği düşünöldüğünde bu düşünce sorunu görünmektedir. İnsan yasanın içine giremezken onun önünde durabiliyor olması gerekçesiyle bir yandan yasanın dışında yer aldığı gibi her daim onun önünde ve huzurunda oluşuyla da ona tabidir. Kişi, aslında kendisini yasaya değil, onun temsilcisine sunmaktadır. Dahası, yasanın kendisinin yasak olması aslında bir *differance*'tır.

Hukuki yapının niteliği ne olursa olsun yapıt daima yasa önündedir ve yasa dolayısıyla var olur. Her yapı bir yasaya gönderme yapar, hem onu gözetir hem onun tarafından gözetilir. Tekil olmaklık ve evrensel olmaklık daima sorgulanır ve her bir sorgulama sonuç itibarıyla bir ayramı açığa çıkarır. Hapishane papazı da, Bay K. da sırasıyla hem köyden gelen adamın hem de kapı muhafızının yerine geçerler. Evrensel ile tekil arasında her daim doğal ve zorunlu bir biçimde var olan gerilim nedeniyle, evrensel olanın temelleri sorgulandığı gibi olumlanması halinde dahi tekille nasıl ilişkilendirileceği sorunu ayrıca önemlidir. Bu durumda, bütün bir sisteme alternatif geliştirilebilmesi söz konusu olabileceği gibi, bütüne dayanılarak alınabilecek her bir kararın da esnek bir zeminde yer aldığı düşünölebilir. Evrensel geçerliliğe sahip gibi kurulan yasanın, değişen karşısındaki tutumu ayrıca değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, Derrida'nın yasanın temellerine ilişkin düşüncelerini ele almakta fayda var gibi görünmektedir.

3.3. Yasanın Yasadışı Yasası

Yasanın meşruiyeti sorunu, geçmişten günümüze hem profesyonel anlamda yasa yapıcılar, uygulayıcılar, teorisyenler hem de pratik anlamda yasaya tabi olmak

durumunda olanlar için-dolayısıyla istisnasız her bir kişi için- ciddi bir tartışma konusu olmayı sürdürmektedir. Bu, her daim başka nitelikte bir yasanın sonsuz olanağını ve bu olanaklılıklar içinde mümkün olabilecek herhangi birinin mevcut olandan daha iyi olup olamayacağını araştırılması demektir. Yasanın olduğundan başka türlü olma olasılığının araştırılmasıysa, yasanın kendini temellendirmesinin hakikatçi bir zemine dayandırılıp dayandırılmayacağı sorunu içinde barındırır. Derrida'nın da gönderme yaptığı üzere, özellikle Montaigne, Pascal ve Benjamin yasa, güç ve adalet ilişkisini sorgulamışlar ve yasanın ne kadar adil olduğu/olabileceğine ilişkin soruşturma yürütmüşlerdir. Öncelikle Montaigne, Pascal ve Benjamin'in yasaya yaklaşımlarını gördükten sonra Derrida'nın bu analizleri nasıl değerlendirdiğini ve eğer varsa katkıları görmek fayda vardır. Andre Gide'in (2019: Xxvii)aktarımına göre Pascal, Montaigne'in *Denemeler*'inde yazılı olan her şeyi kendisinin de kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu yüzden, öncelikli olarak Montaigne'in sonrasında Pascal'ın ve akabinde Benjamin'in yasa, adalet ve güç ilişkilerine bakmak gerekecektir.

Montaigne *Denemeler* adlı çalışmasının *Kanunlar Üstüne* adlı başlığında şöyle demektedir:

“Kanunlar doğru oldukları için değil, kanun oldukları için yürürlükte kalırlar. Kendilerini dinletmeleri akıldışı bir güçten gelir, başka bir şeyden değil. Mistik olmak işlerine gelir. Kanunları koyanlar da çok kez budala ya da eşitlik korkusuyla haksızlığa düşen kimselerdir. Nasıl olursa olsunlar, insandırlar nihayet, her yaptıkları şey ister istemez sudan ve değişkendir. Kanunlardan daha çok, daha ağır, daha geniş haksızlıklara yol açan ne vardır?” (2019: 14).

Görüldüğü üzere, Montaigne, kanunun kendini temellendirmekten yoksun oluşuna dikkat çekmektedir. Bu nedenle, kanunun yürürlükte kalabilmesinin sebebi, içeriği ne olursa olsun haklılığından ileri gelmemekte, aksine sahip olduğu

temellendirilemez gücünden ileri gelmektedir. Montaigne, bu durumu kanunun mistik olması şeklinde betimler. İlerde karşılaşacağımız üzere, mistik betimlemesi Pascal tarafından Montaigne'den ve Derrida tarafından da Pascal'dan ödünç alınarak benzer anlamlarda kullanılacaktır (Direk, 2000: 54). İlgili mistik olma hali, kanunun yararınadır. Kanun, doğası gereği böyledir; çünkü değişkenlik içerisinde değişmezliğiyle yer almaya çalışmaktadır. Değişene karşı değişmeyi uygulama çabası dolayısıyla kanun, haksızlıklara sebebiyet veren en ağır yargı olarak konumlandırılmıştır.

İster akıl aracılığıyla ister görgü aracılığıyla olsun yapılan her analiz, kendini eleştiriden sakındıracak/sakındırabilecek, temellendirecek/temellendirilebilecek şekilde farklı izlekler oluşturabilme olanağına sahiptir. Montaigne için, asla birbirleriyle eşit olmamaları nedeniyle vakaların analizlerinden sonuçlara ulaşmak inanılır değildir. Nitekim gözlemlediğimiz şeylerin birbirlerinden ayrı ve değişik olmaları dışında başka ortak özellikleri yoktur. Çok sayıda kanun aracılığıyla yargının ve yargıcın yetkilerinin kısıtlanmasına karşıdır; çünkü kanunların yapılışı kadar onların yorumlanması ve uygulanışı da otonomi gerektirir. Kanun yapıcılarının deneyimlenmiş ve deneyimlenebileceği düşünülebilen şeylere ilişkin ayrı ayrı kural belirlemeleri, gelecekte karşılaşacakları vakaları kapsamaya yetkin olmayacaktır. Bu yaklaşım, işleyişi ancak ve ancak zorlaştıracaktır; nitekim hayat kitaba sığmayacaktır. Değişen dünyayı değişmeyen kurallar altında toplamaya çalışmak mümkün olamayacağı için, kanunların olabilir en genel biçimde, az sayıda, öze yönelik olmaları gerekir (Montaigne, 2019:214). Aynı yaklaşımı Platon'un yasa anlayışında da görmekteyiz. Ona göre de kanun genel ve az sayıda olmalıdır; hatta kanun sayısının çokluğu o topluluğun ne kadar vahim durumda olduğuna ilişkin bir gösterebilir (2015:427). Bununla birlikte, Pascal, Benjamin ve Derrida'da da göreceğimiz ve Benjamin tarafından kurucu şiddet olarak

adlandırılan duruma işaret edecek biçimde, Montaigne de bir devleti en çok rahatsız edecek şeyin yenilik olduğunu yazmıştır (2019: 36).

Pascal da Montaigne gibi insan bilgisinin doğruluğu üzerine düşünür (Evans, 2018: 236) ve Montaigne'den etkilenerek yargıların yanılabilir kişisel görüşler ve doğal içgüdülere bağlı olduğunu iddia eder (Simpson, 2021). Pascal'a göre yasa, insanın kendi çıkarlarına göre hareket etmemesi adına, karar mekanizmasının tarafsız bir birime yüklenmesi gereğiyle açığa çıkmıştır. Olabilir en adil insanın dahi kendi davasında yargı vermesine izin verilmez. Pascal, diğerlerinin davası söz konusu olduğunda bile, yalnızca ve yalnızca tarafsız görünebilmek adına adil karar vermekten vazgeçen yargıçları bildiğini iddia eder. Dahası, ücretini peşin alan bir avukat, hali hazırda ücretini peşin almamış olana kıyasla davasını daha haklı görecektir. Bununla birlikte, Pascal, Kafka'nın *Dava*'dasöz konusu ettiğine benzer bir biçimde, kişisel ilişkilerin haklı bir davanın dahi seyrini aleyhte değiştirebileceğini düşünmektedir. Salt bu pratik süreçler nedeniyle son derece duyarlı olan adalet ve hakikate ulaşmak adına insanlığın kullandığı araçlar, onlara temas edemeyecek kadar yetersizdir. Bu araçlar, öyle yetersizdirler ki, adalete temas etmeleri halinde ona ya zarar verirler ya da adaletin gereğinin tersini olumlarlar. İnsan yanılığının en tuhaf sebebiyse akli ile duyguları arasındaki mücadeledir. Ona göre çocukluktan getirilmeleri nedeniyle tamamen doğal görünen ilkeler dahil olmak üzere, kaynağını eğitim ve deneyimden alsa da her düşünceye yanlış olma olasılığı gözetilerek bakılmalıdır (Pascal, 2017: 82). Pascal şöyle ifade etmektedir:

“Bu karmaşanın sonucu olarak bazıları adaletin özünün yasa koyucunun otoritesi olduğunu, bazıları hükümdarın menfaati olduğunu, bazıları ise mevcut adetler olduğunu söylüyor. En sağlam görüş de bunun sonuncusu. Sadece akla göre değerlendirirsek, hiçbir şey kendi başına adil değil, her şey zamanla değişiyor. Adetler, sırf kabul gördükleri için,

hakkaniyet namına ne varsa belirliyor. Bu [kabul görme] onların otoritesinin gizli (mistik) temeli; kim birincil ilkelere indirgemeye çalışırsa onları tahrip eder. Hiçbir şey kusurları ıslah eden bu yasalar kadar kusurlu olamaz. Adil oldukları için bu yasalara itaat edenler, adaletin özüne değil hayali bir adalete itaat etmektedir. Bunlar kendilerinden başka bir şeyi referans göstermezler, sadece yasa olmaktan ibarettirler” (Pascal, 2017: 294).

Pascal gücün bulunuşunu adil olanın bulunamayışına bağlar. Güçlü olanın takibi zorunlu iken adil olanın takibi yalnızca adil olandır. Güçten yoksun adaletin iktidarından söz etmek mümkün değildir; adaletten yoksun gücün ise hakkaniyetinden değil, ancak ve ancak baskıcılığın söz edilebilir. Adaletten yoksun güç suçlanacak, güçten yoksun adaletse ciddi düzeyde muhalefetle karşı karşıya kalacaktır. Bu nedenle, adalet ile gücün birlikteliği şarttır. Adil olanın güçlü, güçlü olanınsa adil olması gerekir. Güç, üzerinde ne olduğuna ilişkin tartışma bırakmayacak düzeyde açık iken adalet her zaman sorgu odağı olmuştur. Böylece adalet, gücü kendi emri altına alamamış, aksine, güç neyin haklı olan olduğuna karar verecek mercii konumuna yükselmiştir:

“Ve böylece, haklı olanı güçlü kılamadığımızdan, güçlü olanı haklı kıldık... Adalet geçerli olandır; dolayısıyla, geçerli olan bütün yasalar incelenmeden, sırf geçerli olduklarından zorunlulukla adil sayılırlar” (Pascal, 2017: 298-312).¹⁵

¹⁵Bob Gale tarafından yazılıp yönetilen, Türkçeye *Bilinmeyen Yol* olarak çevrilen, orijinal adı *Interstate 60* olan filmde iki sahneyi aktarmak yoluyla Montaigne’in ve Pascal’ın iddialarında gördüğümüz adalet adına ortada duran yasanın temellendirilemediği; daha ziyade görgü, alışkanlık, güç, yönetim gibi ögelere bağlanarak kendini sunabileceğini örneklemeye çalışacağım. İlk sahnede, filmin ana kahramanlarından biri olan Neil Oliver on altı yaşındaki oğlunu arayan bir kadını otostopçu olarak alır ve böylece yolu Banton County’ye düşer. Girişte, sentetik bir uyuşturucuya ilişkin ciddi uyarılar yer almaktadır. Şehir sınırları içinde küçük bir doz dahi polise rapor edilmektedir, çünkü en ufak dozu bile bağımlılık yaratmak için yeterlidir, dolayısıyla her mantıklı insan ondan uzak durmalıdır, bu ilaçla araç kullanmak ölümcül yaralara neden olabilir. Reklamı serbest olmakla beraber satış yasa

Benjamin *Şiddet Eleştirisi Üzerine* (2010) adlı yapıtında şiddetin yasa ve adalet ile bağıntılarını ortaya koymaya çalışırken yaptığı ‘kurucu şiddet’ ve ‘koruyucu şiddet’ ayrımıyla yasanın meşru zemini olup olmadığını sorgulamaya açar. Derrida ise Benjamin’in ilgili metnini *Nazizm ve ‘Nihai Çözüm: Temsil Sınırlarının Araştırılması* başlıklı toplantıda şiddetin yasa ve adaletle olan ilişkisi bağlamında değerlendirecektir (2010: 79).

Yasa hem yasaldır hem yasadışı, ne yasaldır ne yasadışı. Benjamin şiddeti, adalete ulaşmanın dayanağı olarak ilan edilmiş olan yasa ile ilişkisindeki araç

dışıdır; yalnızca serbest bölgede kullanılabilir. Gece serbest bölgede kullanıcı olduklarını gösterecek şekilde bileklerinde mühürleri olanlar partiye alınmakla beraber; mühürsüz olanlar giriş yaparken tekrar uyarıya tabi tutulurlar. Anne, oğlu reşit olduğu ve kalmak istediği için onu alamaz ve onunla kalabilmek adına kendi de uyuşturucu kullanmaya karar verir. Sahnenin sonunda kasabanın daha önceden ciddi bir uyuşturucu sorunu olduğunu ve bunun başka toplumsal sorunlara da sebebiyet verdiğini, çözüm için ceza, hapis, kınama, iyileştirme gibi hemen her türlü şeyin denendiğini; ancak başarılı olunamadığını öğreniriz. Bağımlılar kendilerine verili görevleri yerine getirerek ilgili sentetik uyuşturucuyu satın almış olmakta ve belirli bölgede kullanım hakkını elde etmektedir; dahası, böylece kasaba halkı sorunsuz ve mutlu bir yaşam sürmektedir. Onlar bir seçim yapmışlardır, karar vermeleri gerekmemektedir, sorumlulukları yoktur ve mutludurlar. Neil Oliver’a ise kasabaya yeni bir bağımlı kazandırdığı için üç yüz dolar ödeme yapılır. İkinci sahne, Marlow kasabasında geçmektedir. Kahramanımız kasabanın girişinde, kasabadan birinin kedisine vurduğu gerekçesiyle tutuklanır. Sokaktaki herkes kendisinin avukatı olmak için anında çabalamaya başlar ve bir tanesi onun davasını bildiğini ve avukatı olmak istediğini söyler. Bu imkansızdır; çünkü kasabaya henüz yeni giriş yapmaktadır. Avukat sebebi söyler ve nerden bildiği sorusuna ilgili kişinin (ki yargıçtır) bunu her zaman yaptığını ve onun aslında hiçbir zaman bir kedi sahibi olmadığını söyler. ‘‘O halde neden dava edildim?’’ sorusunun cevabı ise ‘‘Kedi yüzünden’’dir. Ofise gidene kadar kimseyle konuşmaması, kimseye bakmaması vb. gerekmektedir; çünkü her bir durum ayrı bir dava konusu edilebilir. Hatta biri de arabası nedeniyle dava açabilir; çünkü metal çevreye zarar verir ve bu dava konusu olabilir. Aslında, kasaba yalnızca yetişkin ve her biri avukat olan ve aynı zamanda diğer işleri de yapan bireylerden oluşmaktadır. Yasayı yapmak ve ona her gün yeniden uymak entelektüel bir ziyafettir. Davamızın beraat edebilmesinin tek koşuluysa karakterine ilişkin tanıklık yapabilecek bir tanıdaktır ve bu birey de yolda aldığı bir diğer otostopçu olan dürüstlüğüyle bildiğimiz altı ay sonra hastalık gerekçesiyle öleceğini bildiği için kendini sakınmayan biridir. Otostopçu, tanık olarak mahkemeye çağrılır ve suçlamanın yalan olduğunu öğrendiğinde üzerindeki bombayla herkesi tehdit eder ve yasanın değişimini sağlar. Marlow vatandaşı olmayanlara karşı yapılan suçlamalar, cezalar geri alınacak ve benzeri bir durum bir daha gündeme gelmeyecektir. Bu aynı zamanda Foucault’nun tarihsel a priorisinin tek bir hamleyle mümkün olabileceği fikrine de örnek teşkil etmektedir (Foucault, 2014: 153-157).

konumunu ele alır. Şiddet, her daim ahlaki olup olmadığı değerlendirilmeye açık olan amaçlar bağlamında bir araçtır. Doğal hukuk için de pozitif hukuk için de şiddet başvurulacak zorunlu araç konumundadır. Bir araç olarak şiddet, doğal hukuk anlayışında adil amaçlar söz konusu olduğunda olumlanırken adil olmadığı iddia edilen amaçlar bağlamında olumsuzlanır. Rousseau (2012: 67), Locke (2016: 31) ve Hobbes'un (2007: 106) sözleşme teorilerinde de, Pascal'ın (2017: 82) düşüncesinde olduğu gibi kişiler arasında açığa çıkabilecek bir çatışmanın uzlaşma sürecinde yetki, oran/orantının gözetilmesi amacıyla tarafsız bir otoriteye/devlete bırakılır. Bu da pozitif hukuka geçiş anlamına gelir. Benjamin'de gördüğümüz yasanın meşruiyetinin sorgulanması sorunu birbirlerinden farklı gerekçelere dayanarak birbirlerinden çok farklı sistemler inşa eden bu üç filozofun açığa çıkardıkları performatif sonuçların karşılaştırılmasında da önem arz eder.

Bir kez pozitif hukuka/yasaya geçildikten sonra şiddetin meşruluğunun tartışma alanı amaçlar alanından çıkar ve salt araçlar alanında kalır. Araçlar alanında kalınması, pozitif hukuka geçilmek suretiyle yasaların oluşturulmasının amaçların hali hazırda tanımlandığı bir metin sunmasından ötürüdür. Pratik hayatta söz konusu verili metnin doğruluğunun, uygunluğunun sürekli olarak sorgulanması bir kısır döngü oluşturacağı için mümkün değildir. Verili metnin içine doğan insanlar ilgili metin tarafından yetiştirildiği için doğal bir eğilimle kendisine biat etme olasılığını güçlendirecektir (Benjamin, 2010: 21).

Benjamin için, pozitif hukukun tarihsel bağlamda değerlendirilmesi gereği de ortada durmaktadır. Bu durum, şiddeti bir hak olarak salt kendi elinde bulunduran hukukun kurucu ve koruyucu yanını sorunsallaştırır. Koruyucu şiddetin tek işlevi hali hazırda var olan yasaları korumak değildir. Koruyucu şiddet aynı zamanda pratikte

başka yasalar inşa ederek var olan yasaların ortadan kaldırılmasına da hizmet eder (Ferris, 2008: 55).

Adalet adına varoluşa gelen hukuk, hukuk dışı şiddete karşı durmakla kalmaz; ama aynı zamanda kendisine karşı gelen, kendisini yıkarak yeni bir hukuk sistemi inşa edebilecek olan şiddete karşı da kendini güvence altına almaya çalışır. Diğer bir deyişle, sebebi ve sonucu ne olursa olsun, hukuk tarafından uygulanmayan her türlü şiddet hukuka karşı bir tehlike olarak görülür (Benjamin, 2010:23). Pascal'ın düşüncesinde de hali hazırda varolan adetler, onların kökenlerine inilerek yıkılmaya çalışılır. Bu kökene inme hareketi, adaletin ve otoritenin kaynağının mistik olduğunu gösterebilecek olan “Devletlere karşı isyan ve devrim sanatı”dır (Pascal, 2017: 294).

Nitekim bu yaklaşım Hobbes için de geçerlidir. Dikkat edilmelidir ki, Hobbes için suç, mağdurundan önce devletin yasasını ihlal etmesi nedeniyle devlete karşı işlenmiş bir eylem olarak ele alınır ve gerekli cezanın neliğine egemen karar verir (Hobbes, 2007: 141-142). Şiddetin, hukuk dışı organlar tarafından kullanılmasının yasaklanması hem yapılabilir ve yapılamaz olanların belirlenimine gönderme yapar hem de ve daha da önemlisi yeniden kurulumunun önünde engel teşkil eder. Öte yandan, hukukun bu yolla tehdit edilebilirliği ve kendini koruma çabası yıkılabilirliğinin, hakiki bir zeminde temellenmediğinin bilincinde olduğunu gösterir. Suçun büyüklüğü de minör düzlemde suça ilişkin yasanın çığnenebilirliği dolayısıyla yıkılabilirliğini gösterir.

Derrida, “Büyük suçlu’nun karşısında kitlelerin hayranlıkla titreyişi, o suçlu bireyin tıpkı ilkel zamanlarda olduğu gibi, üzerinde yasa koyucunun veya peygamberin izlerini taşıyor olmasından ileri gelir” demektedir (2010: 100).Büyük suçlu, Foucault’nun kuramında da benzer bir bağlamda ele alınmaktadır. Tarihi itibarıyla sıradan bir olay olmasına karşın, kendi ailesini öldüren Pierre Riviere’yi konu edinirken

anlatı yoluyla gündelik olanın tarihsel olana dönüşümünde medyanın, ahlakın ve yasanın olumlanması olarak ortada durduğu gibi onun çığnenebilirliğini de göstermektedir. Bu bakımdan suç/suçlu özellikle de büyük suç/büyük suçlu, hukukun kurucu ve koruyucu şiddetinin her daim bir başka şiddete tabi tutularak yeni bir hukuk kurucu şiddetin imkanını serimler.

“Cinayet, tarih ve suçun kesişme noktasıdır. Savaşçının ölümsüzlüğünü (savaşçılar öldürür, öldürme emri verir ve kendileri ölüm riskini göze alırlar) yaratan şey cinayettir; suçlulara (kan dökerek onlar da darağacı riskini zaten göze almışlardır) karanlık ünlerini sağlayan da cinayettir. Cinayet yasal olanı ve yasal olmayanı muğlak kılar” (Foucault2007: 251).

Hukukun kendisini olası bir kurucu şiddetten koruyabilmesinin yolu daimi bir gözetleme hareketinden geçer.Foucault'nun, Jeremy Bentham'dan ödünç alarak kullandığıpanopticonile yaptığı gözetleme hali kapatılma kültürünün dışında, sokakta (henüz) yasaı ihlal etmemiş olanlar için de geçerlik gösterir; esasında hukukun her an ve her yerde henüz aktifleşmemiş olası bir tehdide karşı kendini koruma çabası olarak ortada durur(2006: 295-298). Yasanın önünde olmak, panopticonun önünde olmaktan farklıdır. Bir anlamda panopticon, yasanın önüne taşınmaya önsel anlamda bir önünde olma halidir.

Böylece, öncesinde hali hazırda var olmamasına ve geçici mahiyetine rağmen, yasanın kurucu şiddeti bir hakikat olarak tanımlanan kurallar bütününe işaret eder. Bu şiddet, yeni bir şey icat ettiği için hem kurucudur hem de zamansal olarak önseldir. Bu önsellik ve şiddet, yasanın zeminini sallantılı kılar. Koruyucu şiddetse, hukuksal düzende kolluk kuvvetleri şeklinde tezahür eder. Kurucu şiddet de koruyucu şiddet de Aristoteles'in adalet anlayışında olduğu gibi herkesi kapsar. Öte yandan Aristoteles'te adaletin yasa olarak tezahür edişindeki herkesi kapsayışın özünde erdem bakımından

iyileri, yasaya uygun olanları korumak üzere kapsayıcı oluşu, Benjamin'in metni için de geçerlidir. Benjamin için de kurucu şiddet de koruyucu şiddet de herkesi kapsar. Bu iki şiddet biçimi, kendilerine itaat etmeyenleri zorlamaya maruz bırakmakla beraber özünde yasaya itaat edenleri korumayı amaçlar. Benjamin, bu durumu, genel grev hakkının yasallığına rağmen, onun tehditkâr yanı gözetilerek lokavt hakkının da yasal olmasıyla örnekleştirir. (Benjamin, 2010: 22-24). Bir başka deyişle hukuk, kaynağı gereği de performatif yapısı gereği de bir tür şiddettir. Şiddetten bağımsız bir hukuk anlayışından ya da adaletten söz etmekse ne Benjamin'in ne de Derrida'nın düşünme sisteminde olanaklıdır (Martel, 2014: 770).

Öte yandan, Derrida, Nietzsche için de içeriğinin ne olduğu önemli olmaksızın bir yasanın oluşturulma aşamasının şiddet içeren bir süreç olduğuna dikkatleri çeker. Yasanın kurulumu, normatif bir biçimde adaletin ölçütlerini açığa çıkarır. Yine Pascal, Montaigne ve Benjamin'de de olduğu üzere adaleti belirleyen ölçütler yasanın oluşturulmasında sebep değildir; aksine oluşum sonrası sonuçlar olarak karşımızda dururlar. Aralarında bir sebep-sonuç ilişkisinden söz edilemez; bu daha çok bir sebep-sonuç yer değişimi olarak okunabilir. Yasanın kendisini koşulsuz bildirmesi, aynı zamanda gücünü de koşulsuz bildirmesi anlamına gelir. Hukuk zor kullanımında olmadıkça hukuk olarak işleyemez (Legrand, 2014: 591). Yaşam istencinin iktidar peşinde ilerleyen ve daha büyüğünü yaratma arayışında olan kısıtlı edimi nedeniyle de her zaman bağlama ilişkin koşullara gönderme yapmak durumundadırlar. Bu nedenle, yasa hem kuruluşunda hem de kurulduğu anda iki kere şedittir (Derrida, 2011c: 206).

Bu bakımlardan yasanın, temellendirilemezliği üzerine temellendirildiği ve bu nedenle başka tür bir yasanın olabilirliği iddia edilebilir. İlgili temellendirilemezlik dolayımında temellendirme hareketinde, elde bulunan verili yasa ile adalete ulaşmanın olabilir en yüksek olanağını değerlendirmek gerekmektedir. Derrida'da yasa adalet

fikriyle düşünülebilirdir çünkü adalet adına işlemektedir. Bu bağlamda adalet yasayı sorgulayan bir üst yasa görünümündedir (Direk, 2005: 113).

3.4. Yasanın Dekonstrüksiyonu

Dekonstrüksiyon adalettir (Derrida, 2010: 59).

Dekonstrüksiyon esasen etik ya da politik bir amaca hizmet eder ve bu bağlamda hukuk, demokrasi, adalet gibi kavramları her daim eleştiriye tabi tutar. Adaletsizliğin sebebi kararverilemezliğin içinden geçilerek alınan kararın doğası gereği başka türlü alınabilecek olması, dolayısıyla, zamansal olarak da etkisini geleceğe taşıyacak olmasından ileri gelir (Lawlor, 2014: 126-130). Adalet ve/veya sorumluluğun olması kararın da varlığını gerektirir. Karar alınabilmesiancak ve ancak nedenselliğin sekteye uğratılmasıyla mümkün olabilir. Kararın belirlenimi bilgiden bağımsızdır. Teorik bir yargı ya da belirleyici bir şema sınıflandırmasını aşar. Sorumluluk, adalet gibi karar ile ilgili tüm temalar, bir bilgi nesnesi olmaktan uzaktırlar. Bu, onların bilinemezliklerini değil, heterojen olduklarını gösterir: heterojen olmaları nedeniyle şiddeti gereksinirler. Yasanın kurulumu da, kurulumuna dayanak olacak herhangi bir yasaya bağlı olmaması nedeniyle şiddete dayalıdır. Diğer bir deyişle, bu süreç keyfiliğin açığa çıkardığı şiddet olarak da yorumlanabilir.

“Bir bilgi biçimiyle yönlendirilen karara gelince – örneğin yapıyor olduğum şeyin nedenlerinin ve sonuçlarının ne olduğunu, yapıyor olduğum şeyin programını bilsem, bu durumda karar olmaz; bu yargı anında belirli bir nedenselliğin uygulanması sorundur. Makinayı çalışır kıldığımda karar yoktur, makina çalışır; ilişki, neden ve sonuç ilişkisidir”(Derrida, 2011c:209).

Bütün açık seçik bilgilere ve alınan sorumluluğa dayanarak verilmiş bir karar dahi geleceğe dönük olması bakımından kendi yapısı gereği kördür. Kararın doğruluğundan ya da sorumluluğun yerine getirilip getirilmediğinden tam olarak kişinin sonluluğu nedeniyle emin olmak mümkün değildir. Karar olduğunu varsaydığımız şeyin bir karar olup olmadığı, iyi olup olmadığı, kararın kendi özsel yapısı gereği asla bilinemeyecek olan şey olarak kalmaya mahkumdur.

Derrida *Hukuktan Adalet*e başlıklı metnini 1989 yılında Cardozo Law School'da felsefecilerin, edebiyatçıların ve hukukçuların katılımıyla gerçekleşen *Dekonstrüksiyon ve Adaletin İmkani* başlığını taşıyan kolokyumda sunar (2010: 43). Kolokyumun başlığı olan *Dekonstrüksiyon ve Adaletin İmkani*'nda geçen "Dekonstrüksiyon" ile "Adalet" ve onun "İmkani"ni birbirine bağlayan "ve" bağlacı ve "-in" eki önemlidir. Bunun sebebi fark, benzerlik, karşıtlık ya da herhangi bir ilişkisellik kurdurmaya dönük olan "ve" bağlacı ve "-in" ekinin alımlayıcısını şüpheli bir biçimde en az iki tarafa bölmektedir. Kimileri, dekonstrüksiyonu adaletin tesisine ilişkin olarak garantör olabilecek bir düzleme yerleştirirken kimileri, dekonstrüksiyonun adaletle ilişkin söyleyebilecek hiçbir sözünün olmadığını, hatta hukuki kuralları her seferinde sorgulamaya açması nedeniyle hukuka ve hukuk dolayısıyla adaletle karşıt bir düzleme yerleştirecektir. Bununla birlikte, Critchley (2016: 49) Derrida'nın dil felsefesi bağlamında geliştirdiği dekonstrüksiyon dolayımında adalet üzerine yaptığı çalışmalarla hukuki yapılanmaya müdahale edebilecek etik ve siyasi içerimleri olan kamusal bir düşünür olduğunu belirtir. Başlığın kuruluşuyla birlikte, daha en baştan alımlayıcısını en az ikiye bölen şey hukuk ile adalet arasında ayırım yapmaya neden olabilecek ve/veya ayırımı ortadan kaldıracak bir ölçütün yokluğuna işaret etmesidir. Ölçütü kendisine sorun edinen dekonstrüksiyon,

yargının ya da yargılayanın yargı yetkisini aldığı merciiyi yargılamaya tabi tutmaya çalışmaktadır.

Derrida bütün çalışmalarında temel nitelik taşıyan dil felsefesine bağlı kalarak, yargı yetkisine yönelik sorgusunu capcanlı bir biçimde konuşmasını sürdürdüğü anda, konuşmasında gerçekleşen durumla ilişkilendirerek devam eder. Bu kolokyumda, yargı yetkisine yönelik sorgusunu bir ödev ve hatta belki de mecburiyet nedeniyle üç ayrı gerekçeyle İngilizce konuşarak sürdürdüğünü ifade eder. Bunlardan ilki kendi kontrolünün dışında, ona dayatılmış bir biçimde ve eğer dinleyicileriyle iletişim kurmak/kurabilmek istiyorsa İngilizce konuşmak zorunda oluşudur. İkincisi dinleyicilerin dilini kullanması gerekmektedir. Bu şekilde anlatım doğruluk/upuygunluk ölçütünü taşıma imkanına sahip olabilecektir. Böylece, zihninde varolanlar, söyledikleri ve anlaşılanlar arasında, aranan upuygunluğa doğru daha sağlıklı bir yol alma halinde olabilecektir. Üçüncüsü ise bu yolla hukuki, etik ve siyasi boyutta daha adil olana gönderme yapabilmesidir.

Derrida, sözü edilen dil ve deyim sorununun, tartışmaya açtığı dekonstrüksiyon ve adalet ilişkisinin merkezinde yer aldığı fikrindedir.¹⁶Sözü edilen dile ilişkin kuralın

¹⁶Derrida ilgili kolokyumda İngilizce konuşma zorunluluğunun yaratabileceği sorunları gözetmesine karşın yine de dil sorununu adalet ve dekonstrüksiyona bağlamak yoluyla İngilizce konuşmak zorunda olduğunu düşünmektedir. Vereceğimiz örnek ile birlikte dil sorununun adalet ve dekonstrüksiyonla olan sıkı ilişkisinin çok daha net biçimde görülebileceğini düşünüyoruz. Sami Selçuk, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun başlangıç aşamalarında yargıçlara rehberlik edecek tek metnin Majno Şerhi olduğunu bildirir. İtalyancadan dilimize çevrilen bu metnin tercümanları belirsizdir, bazı yerleri kısaltılmış, kimi yerler hiç çevrilmemiş, kaynak verilmemiş, hukukçular tarafından çevrilmemiş ve ayrıca yanlışlıklarla doludur. Dahası, İtalyancadan dilimize aktarılmaya çalışılan ilgili metnin Türk hukuk dilinde çevirinin kendi doğası gereği eksik ya da yanlış karşılama süreçleri de söz konusu edilir. Ayrıca ilgili durumdan ötürü açığa çıkan yanlış karar ve algıların bugün de güncelliğini koruduğu iddia edilmektedir. Selçuk şöyle demektedir: “Esasen her çeviri yapıt, yara almış bir yapıttır; ikinci eldir. Majno Şerhi ise, yalnızca yara almamış, yapılan yanlışlıklar aslına bakılmaksızın el yordamıyla düzeltilerek bir bakıma yeniden yazılmıştır. Türk ceza hukuku uygulamacılarının bugün de başvuru kitabı olan bu Şerhteki görüşlerin çoğu, Cumhuriyet'in ilk yıllarında yanlış çevirileriyle birlikte olduğu gibi yargısal görüşe

görgü mü, nezaket mi, gücün dayatması mı, hakkaniyet mi olduğu bilinmeksizin dil tercihini çoğunluğun koşullarına göre belirlemesi daha adil olmalıdır. Görünürde herhangi bir zorlamayla karşılaşmamış olmasına karşın, bunun zorlamayla mı açığa çıktığı yoksa gönüllü bir tercih mi olduğu; adaletin mi yoksa hukukun mu gereği olduğu sorusu adeta boşlukta süzülmetedir. Bir başkasının dilini asgari ölçülerde de olsa kullanmak/kullanabilmek aynı zamanda o dilin kullanıcısı tarafından bir nebze de olsa sahiplenilmesi, kendinin yapılması anlamına gelir. Bu da, biri kendi anadilinde, öteki ise bir başkasının dilinde olmak üzere iki farklı anlatımın olanağına karşın mükemmel olmayan biçimine başvurulduğunu gösterir(Derrida,2010: 47-48). Başkasının dilinin kullanımı hem bir tür mecburiyettir hem de mecburi olarak dilin mükemmel olmayan biçimine başvurmadır. Derrida felsefeyi kaçınılmaz olarak dilde kabul eder. Onun dile atfettiği önem aşlında diller arasında iletişimsizliği aşılmaz görece kadar keskindir (Legrand, 2014: 581-582).Bununla birlikte,Derridabaşkasının dilini (İngilizce) kullanmak suretiyle Fransızcada göndermesi bakımından birebir yer almayan yasanın zorla uygulanmasının İngilizce'deki tam karşılığına dikkatleri çeker: *to enforce the law* ya da *enforceability of the law or of contract* (2010: 47). O halde, bir başka dili kullanmak kendini ifade etmek bakımından ana dile karşın birçok güçlüğü beraberinde getiriyor olmasına karşın,başka bakımlardan kendini ifade edebilmenin çok daha iyi yollarını sağlıyor da olabilir. İngilizcede yasaya ilişkin olarak dilde yer alan zor kullanımına dolayısıyla güce yapılan vurgu, Fransızcada yasanın uygulanması (*appliquer la loi*) olarak geçmesi nedeniyle yeterince belirgin değildir(Derrida,2010: 47). Bununla birlikte güç, yasa tarafından uygulandığında haklı olduğu gibi haklılaştırılmaz da olmalıdır. Bu güç, hukuka dışarıdan verilmiş değildir; aksine hukukun olabilirliği özsel bir biçimde güce ilişkindir (Legrand, 2014: 590-592).Adalet, kimi

dönüşmüştür. Çoğu yanlış olan bu kararlardan bugün bile dönülememektedir.’’ (Selçuk, 2009: 50-51).

zaman yasayı ya da daha kapsamlı olarak hukuku gerektirirken kimi zaman da onunla çelişir.

O halde, içeriği gereği daima zor kullanımıyla özdeşleştirilmiş ve haksız olarak değerlendirilegelmiş olan şiddet ile yasanın şiddetini birbirinden ayırabilecek bir ölçüt araştırması sorunu açığa çıkmaktadır. Bu durum, her zaman haklı olduğu varsayılagelmiş olan hukuku hem oluşturan hem onun yürütülmesini sağlayan güç ile bir diğerine zorla müdahaleyi gündeme getiriyor olması nedeniyle haksız olduğu düşünüleegelmiş olan gücün nasıl ayrımlaştırılacağına ilişkin bir analizi davet eder. Şiddet Almancada *Gewalt*(Derrida, 2010: 48)sözcüğüyle karşılanmakta ve bu sözcük aynı zamanda meşru iktidar anlamına gelmektedir. Meşru iktidarın, şiddetinin de meşru olması nedeniyle söz konusu meşruiyetin nereden ve nasıl temellendirildiğine ilişkin söylenebilecek tek şeyi Derrida şöyle ifade eder:“Öyleyse bu şiddet, başlangıç anında ne yasal ne de yasadışıdır –başkaları çok hızlı bir biçimde, ne adil ne de adaletsizdir diyeceklerdir.” (2010: 49).

Derrida, Nietzsche metinlerinde en güzel örneklerinden birini köle-efendi ilişkisinde gördüğümüz ve daha önce söz ettiğimiz üzere köle ve/veya efendinin hem kendi olması hem öteki olması hem de başkaya doğru yol alması gibi gücün daima diferansiyel bir özellik taşıdığını hatırlatmaktadır. Bu diferansiyel özellik, güçle/güçlü olanlarla zayıflığın/zayıf-olanların vazgeçilmez ilişkisine ve sabitlenemeyen yer değişimine işaret eder. Bu bağlamda, yapıtı olan yasa ile doğanın, pozitif olan ile doğal hukukun vb. karşıtlığı sabitleyici olmaktan çıkar; daha çok geçici/geçişkenli bir sabitlikle karmaşıklaşarak dekonstrüktif bir sorgulamaya dönüşür. Derrida, dekonstrüksiyonun görünüşü itibarıyla adalete hitap etmekten uzak olduğunu kabul eder. Bu izleniminse, dekonstrüksiyonun adalete yönelmesinin tek izleğinin doğrudan değil, çaprazlama olma zorunluluğundan kaynaklandığını iddia etmektedir. Demek ki,

uygulama bakımından hukukun zorlayıcılığı olan adaletin ikinci ayırıcı özelliği, olası tesisinin hukukun gücü ya da gücün hukukuyla söz konusu edilebilmesidir. Derrida, bu hususa ilişkin olarak Pascal'ın ve Montaigne'in adalet, yasa ve güç ilişkilerine olan yaklaşımlarını gündeme getirerek otoritenin temelini temellendirilemeyeceği ve özellikle de Pascal'da geçtiği biçimiyle otoritenin temelini "mistik" oluşuna yapılan vurguyu hatırlatır. Bu vurguyla yapılan konumlandırma, başlı başına hukuk ile adaleti birbirinden ayırmaktadır. Hukukun belirleyici kuralları olarak yasalara uyulması gereği, yasanın sağlayacağı adaletten ziyade onun otoritesinden ileri gelmektedir. Derrida, Pascal'ı da Montaigne'i de ekonomik, siyasal vb. bakımlardan toplumda en güçlü olanın kendini saklamak suretiyle ortaya koyan hukuk eleştirileri bakımından ele almaktadır. Bununla birlikte, kendisinden önce varolan bir şeye dayandırılmadığı için onun yasal olduğu söylenemez ve yine kendisinden önce bir şeye dayandırılmadığı için onun yasal olmadığı da söylenemez. Bunun karşın, kendi kendine dayandırılmasından ötürü meşruluğundan söz etmek mümkündür.

Hukukun dekonstrüksiyona uğratılabilme olanağı, tam olarak onun sonradan kurulması nedeniyle başka türlü kurulabilecek olmasından ileri gelir. Hukukun kendi tarihi başlı başına onun değişebilir, dönüşebilir, yorumlanabilir olduğunun en iyi tanıtılması olarak kabul edilebilir. Hukukun kendi özsel yapısı gereği, dekonstrüksif okuma bir felaket değil, ama aksine ilerlemenin olanağı olarak ele alınmaktadır. Hukukun dekonstrüksiyona tabi tutulabilir olmasının garantörü ise onun kendinde dekonstrüksiyoya sahip olmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle, yasa dekonstrüksiyona uğratılabilir, hatta dekonstrüksiyona uğratılabilme adına yasadaki daha elverişli hiçbir şey yoktur. Dekonstrüksiyonun önemi gelenekleri, sosyal ve politik yapıları, kurumları sorgulamaya açabilmesidir. Hukukçular refleksif olarak üçüncü bir terimin varlığına yer vermeyen hukuk/hukuk dışı, yasama/yargı, kamusal/özel gibi karşıtlıklar temelinde düşünerek keskin bir sınırla hareket ettikleri için asla bu sınırla

belirlenemeyecek olan tekile nüfuz etmekte farkında olmaksızın zorlukla karşılaşılabilmektedirler (Legrand, 2014: 584-589). Derrida için, ilkin, adalet dekonstrüksiyonun olanağıyla söz konusu edilebilirdir; ikinci olarak, hukukun ve yasanın kendi özsel yapısı dekonstrüksiyona tabi tutulmaya olanak tanır; üçüncü olarak, yasanın kendi kendisine dayanarak kendisini kurması, yetkilendirmesi dekonstrüksiyona uğratılabilmesinin en özsel olanağını yaratır(2010:60).

Yine Fransızcada birebir anlamı vurgulamayan, ama İngilizcede vurgulayan to address, yani hitap etme (Fransızcada birine hitap edilebilir ancak bir soruna hitap edilemez) dekonstrüksiyonun çapraz sorgulaması için önemlidir (Derrida,2010: 61). Mistik olması nedeniyle bir açmaz olarak karşımızda duran adalet; yalnızca deneyimlenebilenin deneyimi olabilir. Hukuk ya da adaletin; daha doğrusu hukuk olarak adaletin gereği, adresin yönelimiyle birlikte tam doğruluğunu talep eder. Gönderilen kartpostal doğru yoldan doğru adrese uygun bir zaman diliminde ulaşmalıdır. Kendisi adalet olmayan ancak bir hesaplama işi olan hukukun olması ise adildir. Adalet,aporetik bir biçimde hesap edilebilme talebini, hesap edilemeyen üzerinden kurmak durumundadır. Bu nedenle, adaletin deneyimi aporetik olanın içinden hareket ederek hem kriterizlikte bir kriteri hem de kriterde bir kriterizliği gözetme zorunluluğu taşır. Bütün bu karmaşık süreci daha da karmaşık hale getirense, adresin doğası gereği tekil olmasıdır. Söz konusu tekillik, hataya yer bırakmayacak bir biçimde teslimat yapılmasını gerektirir. Derrida'nın çoğunluk gereği İngilizce konuşmak durumunda olması da adrese tam teslimat sorununda açığa çıkabilecek eksikliklere, yanlışlıklara işaret eder. Bu durum, kendi ana dilini konuşan insanlar arasında hali hazırda var olan/var olabilecek tam anlaşılama sorununu daha da artırması bakımından adalet sorununa karmaşık bir ağ ile bağlanır.

Adaletin olanağı yargılayanlar, yargılananlar, tanıklar, yasaları yapanlar, okuyanlar, yorumlayanlar kısacası hukuk düzeninin içinde yer alan/yer alabilecek her bir kişinin verili dile ve hukukun kendine has özel diline muktedir olduğunda varsayılabilir. Bu nedenle, Derrida'ya göre, hukukun yerleştirildiği dil ve hukukun kendine has terminolojik dili toplumun tüm üyelerince bilinmedikçe açığa çıkan adaletin değil, adaletsizliğin gereğidir; şiddettir. Nitekim ilgili dile hakim olmaya/olabilmeye ilişkin olarak söz konusu edilebilecek ideal durumun hiçbir biçimde mümkün olmadığı iddiasındadır. Dahası, Derrida, dile hakim olanları şöyle betimlemektedir: “Bu ‘biz insanlar’ın, ‘biz yetişkin, erkek, beyaz, et yiyen ve kurban etmeye muktedir’ anlamına geldiği bir zaman olmuştur ki bu zaman ne çok uzaktır ne de sona ermiştir” (2010: 64).

Hayvanlar dile hakim olmamak bakımından başından beri adalet sorununda değerlendirilmezler. Felsefe tarihini, Aristoteles'ten Lacan'a kadar, Descartes, Kant, Heidegger ve Levinas dahil olmak üzere neredeyse tüm filozoflar söz konusu ikili karşıtlıklar temelinde hareket ettikleri gerekçesiyle eleştirir. Bu yaklaşım, hayvanı dilden ve düşünmeden yoksun ya da en iyi olasılıkla insanla kıyaslanamayacak düzeyde ele almakla yetinmektedir. Tam olarak dil aracılığıyla yapılan bu ayırım nedeniyle, hayvanların ne dilin şiddetine maruz kalabilme ne de adaletsizliğe uğrayabilme süreçlerinin gündeme getirilişinden söz etmektedir (Derrida, 2008: 27-29). Derrida *The Animal That Therefore I Am* (2008: 5) adlı yapıtına kendisinin bir kediyi çıplak gördüğünde utanç yaşamamasına karşın, kedinin kendisini çıplak gördüğünde utanç duygusuna kapıldığını anlatarak başlar. İnsan, bu manzara karşısında utanç hissederken hayvan hissetmez. O kedi, hayvan, hayvanlar çıplak değildir; çünkü çıplaklardır. Hayvan doğada çıplaklık olmadığı için kendisini çıplak hissetmemektedir. İnsandan sadece farklıdır. Kendisine seslenildiğinde, kedi türüne ait bir varlık değil, kendi öz tekilliğinde karşılık vermektedir. Derrida, bu örneği onun bir türe ait olmaklıkla

değerlendirilemeyeceğini, kendine has olarak değerlendirilmesi gerektiğini anlatmak için verdiğini belirtir. Bir papağan, bir böcek, bir kutup ayısı, bir maymun vb. olan bu çoğulluğun ve her bir tür içinde kendi öz tekilliklerine sahip bu canlıların yalnızca ve yalnızca akıl/zeka ya da dil bakımından insan denilen varlığa karşın daha yoksun ya da yalnızca insandan daha farklı olmasını gözeten insan-merkezli anlayışın, onları ‘hayvanlar’ olarak değil aynılaştıran ‘hayvan’ adlandırmasına karşı çıkmaktadır. Bu adlandırma, hayvanlar çoğulluğunun insanların yaşam alanlarının doğal bir parçası, arkadaşları, akranları (fellow) olarak görülmesine engel olmakta onların her birine karşın işlenen bir suç olarak dilin şiddetine maruz bırakmakta ve bu yolla adaletin öznesi olmaktan alıkoymaktadır (Derrida, 2008: 47-48). Hayvan haklarına ilişkin hukuki süreçlerse arkaik olmakla beraber, aktüel olmasına karşın merkezde yer almayan marjinal ve nadir bir durumdur. Adaletin ya da adaletsizliğin öznesi olarak hayvanların, bitkilerin ya da taşın söz konusu edilmiyor olmasını gündeme getirir. Bununla birlikte, yukarıda alıntıladığımız üzere erkek, beyaz, yetişkin vb. olmaması nedeniyle özne olarak tanınmamasından ötürü hayvan muamelesi gören insan öznelerinin, adaletin öznesi olarak ele alınmayışlarına ayrıca dikkatleri çeker (2010: 64).

Adaletin dekonstrüksiyonunu çifte bir edimle dil dolayımıyla hafıza kavramıyla ilişkilendirerek şematikleştirir: (1) Hafızanın sınırlılığı ile hesaba gelmez sınırsız sorumluluğun karşın karşın geliş hukuka atfedilen tarihin, anlamın, önceden varsayılan buyrukların hesaba katılmasını gerektirir. İlgili sınırlılık ve sınırsızlık ilişkisinde hukuk, evrensellik iddiasına karşın tekilliğe hitap etmek durumundadır. Bu da adalete karşın adil olmayı denemek, kaynağını, talebini araştırmak, onu okumak, yorumlamak ve somuta yönelmek demektir. (2) Sorumluluğun hafızayla olan bu ilişkisi bir kararın adil olup olmadığı sorununa ilişkin olmakla beraber; sınırlılık/sınırsızlık, sonluluk/sonsuzluk bağlamında sorumlu olmaya davet ederken, aynı zamanda her an sorumsuzluğa da bir davet niteliği taşır. Bu hususta Glendining’in (2016: 189) verdiği bir örnek göz önünde

bulundurulabilir. Ocak 1983'ün son gününe kadar Birleşik Krallık'ta araçlarda emniyet kemeri takma zorunluluğuna ilişkin herhangi bir yasa yoktur, aksine bu gönüllülük esasındadır ve çoğu araçta emniyet kemeri yoktur. Emniyet kemerine ilişkin yasayı imzalayan Kraliçe'dir ve muhtemelen Kraliçe'nin bu imza yetkisine sahip olduğunu gösteren bir yasa vardır. Diğer bir deyişle, bu imzayı yetkilendiren ondan önce gelen bir başka imzadır. Bu bağlamda, yasa hakkında onun oluşumu ve bu bakımdan geriye giderek sorgulama yapılabilir. Söz konusu geriye gitme hareketinde Derrida, bu yasanın gücünün kaynağını sorgular. Buna karşın nihai olarak, bu otorite ne yasaldır ne de yasa dışıdır. Yasa geri gidilemezliğinde uğradığı kesinti nedeniyle haklılaştırıcı bir üst dile sahip değildir, çünkü geriye gitme hareketi her zaman devam edecektir. Yasayı haklı kılan performatifliğidir. Epistemolojik olarak zorunlu bir önerme olmaması nedeniyle yasayı doğrulayan onun başarı koşullarıdır. Performatiflik gerçeklik bakımından değerlendirilemeyen, ancak başarısı bakımından değerlendirilebilen bir yapıdır. Dekonstrüksiyon, birbirine bağımlı olacak şekilde ilk olarak, tarihsel görünümünden yoksun mantıksal paradoksların ortaya konması; ve ikinci olarak, soykütüksel ilerlemeyle metin okuması yapan tarihsel bağlamı gözetken iki ayrı tarzda uygulanır.

Adalet ile hukuk arasındaki aporia, sonsuz, hesaba gelmeyen, kurala bağlanamayan, bakışsız, heterojen ve yerdışılık ile; hesaba gelen, kurala bağlanan, bakışlı, homojen, yerdeşlik arasındaki dağılıma tabidir. Derrida, bu salınımda üç aporia belirler. Bunlardan ilki, *kuralın epokhe*'sidir (2010: 70). Adil olmak ya da olmamak eyleyenin, karar alanın en azından ilgili edime ilişkin olarak özgür ve sorumlu olmasını gerektirir. İlgili edimde özgür ve sorumlu olmak, yalnızca adalet sorununda değil, başka her şeyde özneye bir sıfat yüklenebilmesi için zorunlu koşuldur. Buna karşın, adil ya da adil-olmayan sıfatının yüklenebilmesi için eyleyen yine de bir kurala bağlı kalmakla yükümlüdür. Diğer bir deyişle, kuralın takibi gerektiği gibi, özerk olmak bakımından kuralın takipsizliği de gerekmektedir. Özerk bir tutum olmaksızın salt

kurala, yasaya bağıllıkla alınan bir kararın adaletinden söz edilemez. Bu durum, basitçe bir programın uygulanmasından başka bir şey olamayacağı için bir kararın varlığından söz edilemez. Karar almanın ve onun adil olup olmadığı koşulu, zorunlu olarak genel bir biçimde ifade edilmek durumunda olan kuralın ilgili duruma ilişkin olarak ya tekrar olumlanmasını ya da olumsuzlanmasını gerektirir. Karar, hem kurallı hem kuralsız olmalıdır. Her durum biriciktir, bu nedenle, her karar başkadır; var olan hiçbir yasa bir yoruma ya da karara garantör niteliği taşımaz. Bu, var olan yasanın askıya alınması demektir. Öte yandan karar, hiçbir kuralı gözetmiyorsa, tamamen yorumsal kalacağı için adalet temelinde ele alınmayacaktır.

İkinci aporia *Karar Verilemez Olanın Musallat Oluşu*'dur (Derrida, 2010: 71). İlk apoiarada ortaya konulan kurala bağıllıkla birlikte, özerklik ve sorumluluk gereği kurala bağıllığın dışına çıkılması edimi, kararverilemez olanı deneyimlemek anlamına gelir. Adaletin hukuk olarak uygulanması, kararverilemez olanın deneyimlenmesiyle hem kurala bağıllığı hem kuralın dışına çıkılmasını gerektirir. Yasayı bilmek, okuyabilmek, ilgili duruma uygulayabilmek hesaplanabilir ile hesaplanamaz olan arasındaki kararverilemezlik aşamasıyla karara gitmektir. Kararverilemezlik, yalnızca tek vakaya ilişkin olarak var olan/olabilecek birbiriyle çelişen iki kural arasında yapılacak olan seçime gönderme yapmaz. Bu gönderme, aynı zamanda Platon, Aristoteles, Montaigne ve Pascal'da da gördüğümüz gibi yaşamın sonsuz çoğulluğuna karşın yasanın sonluluğu bağlamında, yasaya yabancı olguyu gözetebilmeyi ve onun üzerinde özgür ve sorumlu bir karar alabilmeyi de kapsar. Bu nedenle, hafıza bağlamında kararverilemez olanın deneyiminden geçen karar, bir iz olarak da belirlenime gelir. Söz konusu karar ya bir kuralı izlemiştir ya da bir kuralı yeniden oluşturmuştur. Kararın yalnızca bir kurala ya da kuralsızlığa göre alınması hali hazırda değişken olanın yalnızca bir sabitliğe ya da sabitliğin yok sayılmasına göre değerlendirilmesini gerektirmesi bakımından adaletin önünü tıkar. Diğer bir ifadeyle, değerlendirilen durumun hem değişken doğasının hem

de o anki geçici sabitliğinin ele alınması makul görünmektedir. Bu kararverilemezlik deneyimi geçmemiş bir geçmişte, şimdide ve gelecek şimdi, gelecek geçmişte ve gelecekte her zaman kendisini bir iz halinde geçici sabitleyerek dağılıma uğrar.

Derrida şöyle ifade eder:

“...eğer iz mutlak bir geçmişe gönderme yapıyorsa, bizi artık değiştirilmiş-şimdi formunda, bir geçmiş-şimdi olarak anlayamayacak bir geçmiş düşünmeye mecbur etmesindedir. İmdi “geçmiş” her zaman geçmiş-şimdi demek olmuş olduğundan, izde tutulan mutlak geçmiş tam bir kesinlikle <<geçmiş>>adını hak etmez... *Şimdi, geçmiş ve gelecek* kavramları, zaman ve tarih kavramlarında bunların klasik apaçıklığını varsayan her şey –genel olarak metafizik zaman kavramı- izin yapısını gerektiği gibi betimleyemez” (2014: 113).

Geçmemiş geçmiş ile yaşananın zamansal olarak geçmiş zaman diliminde yer almasına karşın, geleceğe dönük belirlemesi anlatılmaktadır. Gelecek geçmiş ifadesiyle gelecekte yaşanacak olanın zamansal olarak geçmişe dönüştüğü gelecek anına gönderme yapılmaktadır. Şimdi ile geçmemiş geçmiş, gelecek geçmişe bağlanır. Bu ifadelerle anlatılmak istenen, zamanın doğrusal bir çizgiyle değil, sarmal bir yapıyla ilerlediğidir. Bu bağlamda, etkinin ilişkisellik temelinde her zaman her yerde bir yayılım halinde olduğuna dikkat çekilir. Zamana yapılan ilgili vurgu, bir kararın hem kurallı hem kuralsız alınmış olmasına karşın, onun adaletinden söz etmeye yine de izin vermeyecektir; çünkü adalet gelecekle ilgilidir. Kararverilemez olanın musallat oluşu, hayaletin musallat oluşudur. Hayaletin zaman ve mekandaki belirsiz yerdeşliği/yerdeşliği, var olan herhangi bir adalet anlayışının kesinlik iddiasını yıkıma uğratar. Hayaletin belirsiz etkinliği, adaletin sözleşme öncesi sonsuzlukla birleştiğini gösterir.

Üçüncü aporia,*Bilme Ufkunu Tıkayan Aciliyet*'tir (Derrida,2010: 75). Adalet hem şimdi ve burada yerine getirilemeyen hem de beklemeye gelemeyendir. Derrida bu aciliyeti şöyle gerekçelendirir:

“Ve bu sınırsız bilmeyi elinde bulunduruyor olsa, kendisine zamanı, tüm zamanı ve bu konu için gerekli olan tüm bilgileri veriyor olsa bile, adil olması gereken, *karar olarak karar* anı, her zaman sonlu bir aciliyet ve acele anı olarak kalacaktır; çünkü bu kuramsal veya tarihsel bilmenin, bu düşünümün veya bu düşünüp taşınmanın sonucu veya etkisi olmamak *zorundadır*, çünkü onu önceleyen, öncelemesi gereken hukuksal veya etik ya da siyasal bilişsel düşünüp taşınmanın kesintiye uğratılmasını işaretleyecektir” (2010: 75).

Derrida, bu hususta performatif ve saptayıcı olana ilişkin kısa bir değerlendirme yapar. Bir performatif, zorunlu olarak kendine öncel bir başka performatife dayanır. Her durumda söz konusu iki performatif arasında ikinci performatife öncel bir biçimde bir ara halka olarak yeni bir saptama yapılır ve ikinci performatif, yapılan saptama uyarınca öncel performatife uygunluk ya da uygunsuzluk gösterebilir. Nitekim kendi iddiası olan “askıya alma” edimi, özünde gizil saptamaya dayanan performatifin her bir yeni performatife geçerken ara yüzde yapılan saptamaya göndermede bulunmaktadır.

Bilgiye ve koşullara ilişkin var olabilecek tam hakimiyet halinde bile, kararın ne kadar sürede alındığı önemli olmaksızın karar kendi yapısı gereği bilgi-siz, kural-sız aciliyettir. Bu, kuralın yokluğundan ziyade, onun yeniden kuruluşu anlamına gelir; Derrida hiçbir kuralın kararı önceleyemeyecek olması itibarıyla Kant'ı eleştirir. Kant'ın iddiası gibi evrensel bir ilkeye göre eylemde bulunma itaat talep ettiği için sorumluluğu, ettiği, adaleti ortadan kaldıracaktır (Derrida, 2006b: 167).

“Aşkın özne gibi bir şeyin varlığında, karar hapsolmuş demektir. Çünkü eğer görev, kategorik imperatif ile belirlenebilir bir özne arasındaki basit bir ilişki olarak

anlaşıyorsa, bu durumda görevden kaçılıyor demektir”
(Derrida, 2005: 87).

Derrida'nın an'a ilişkin adaleti, hem tekile hem evrensele bağlı çifte bir hareket gerektirir. Kant'a yönelik eleştirisi onun düşüncesinde bir ufuk fikriyle geleceğin belirliliğine ilişkin bakış ve yasaya bağlı alınan karar ile an'ı hesap etmediği değerlendirmesine bağlıdır. Kant “Öyle eyle ki, her defasındasenin istemenin maksimi aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin” demektedir(2016a: 55). Derrida için, Kant adalet adına gerekli aşamalardan biri olan karar aşamasında evrenseli gözetmekle bir nebze haklı olsa da verili kurala bağlılık talebiyle an'ı, tekil'i görmezden gelmekte ve aslında kararın dolayısıyla da adaletin imkanını ortadan kaldırmaktadır. Buna karşın, Kant ahlakının içeriksiz ama biçimsel oluşu Derrida'nın iddiasının aksine, Kant'ın teorisinde tekilin önemiyle her bir öznenin kendinde amaçlar olarak görülmesine işaret eder; diğer özneyi amaç olarak görme beyanı Derrida'nın öteki'siyle koşutluk göstermektedir. Eğer kategorik buyruk davranışı belirleyen bir ilke olarak kararı yok edebiliyorsa; aynı şekilde, Derrida'nın kuralın epokhe'si de kararın önünde engel teşkil edecek şekilde okumaya tabi tutulabilir.

Kategorik buyruk en üst ilkedir ve maksimin genel bir yasa olması istenebilecek şekilde oluşturulmasını talep eder. Genel yasa, koşullar aynı olmak üzere, ben'in seçebileceği eylemin her bir öteki'nin seçmesinin ben tarafından onanmasını gerektirir. Maksim, bütünün gözetilmesiyle tamamen tekil duruma ilişkin ilke belirlenimidir. Dolayısıyla kategorik buyruk her zaman için en üst ilke olarak sabitliğini korurken maksim de genel yasa da her bir durumda*yi bir isteme*'nin (Kant,2015: 1) altında değişime açıktır.

“Demek ki içerikli (dolayısıyla deneysel) bir koşulu birlikte getiren pratik bir buyurtu hiçbir zaman pratik bir yasa sayılmamalıdır. Çünkü özgür olan saf istemenin yasası, istemeyi

deneysel alandan büsbütün farklı bir alana koyar ve yasanın ifade ettiği zorunluluk, doğa zorunluluğu olması gerektiğine göre, sırf bir yasanın olanaklılığının biçimsel koşullarından ibaret olabilir” (Kant,2016a: 60).

Kant'ta yargı yetisi düşünülmezsizin ahlak düşünülemez; nitekim aydınlanmaya ilişkin beyanları da özneye kendi aklıyla karar almayı buyurmaktadır(Kant, 1983: 1-5). Bu noktada, Arendt'in Kant okuması (Arendt,2012: 142-144) onun tek metnini değilaksine üç kritiğin birbirini tamamlayışını gözetmektedir. Aklın çalışma prensipleriyle uyumlu olarak ortada duran ahlak öğretisinde belirli bir içeriğe davette bulunulmadığı biçimsel bir düzenlemeyle diğerini gözeterek maksimi içeriklendirme yetkisinin öznedede olduğunu iddia etmesi bakımından daha doğru görünmektedir. Mikics şöyle demektedir:

“Derrida, ifadelerinin dizginlerini elinde tuttuğunu ve söylediği şeyi kastedip neyi kastettiğini de bildiğini sanan bilinçli egonun, mağrur ve saf beyanlarına saldırır... Derrida'nın şuurlu şüpheciliği, bizleri söz ve eylemlerimizin sorumluluğundan azat eder; böylece Derrida bizleri işaret edici bir makinenin basit parçaları haline getirir” (Mikics, 2019: 24-25).

Derrida, Benjamin'in düşüncesinde ayrılaşmış gibi görünen kurucu ve koruyucu şiddet arasındaki çizgiyi, koruyucu olanın kurucu olanın performatif biçimi olması ve bu yönüyle her eyleminde onun tekrarlanabilirliğini ortaya koyması nedeniyle kesintiye uğratar (Derrida, 2010: 23). O halde, kurucu şiddeti için amaç olan adalet koruyucu şiddet için de amaçsallığını sürdürmektedir. Derrida, bu noktada,Aristoteles'in yaptığı “asıl adalet” ve “yasal adalet” ayırımına koşut bir biçimde “adalet” ve “hukuk olarak adalet” ayırımına gider. Aristoteles yasanın iyi yapılmamış olması, ilgili duruma uygun yasanın yokluğu gibi durumlara dikkat

çekmekle beraber, yasanın olabilir en iyi şekilde yapılması halinde bile kendi doğasından kaynaklı olarak tikelin genellik düzeyinde ele alınmaya imkan vermeyişi halinde yasal adalet'in asıl adalet'e uygun kılınması sürecini "doğruluk" kavramıyla sağlamaya çalışır. Aristoteles'in adalete ilişkin görüşleri, Derrida'ya önsel olarak onun kökeni kabul edilebilir. Derrida da gerekli hallerde, yargıcın kendisi yasa koyucuymuş gibi karar vermesine olanak tanımıştır. Buna karşın, ilgili sürecin nasıl işlemesi gerektiği Derrida tarafından daha detaylı aktarılamamıştır. Derrida yaptığı dağılım hareketleriyle sorumluluğu dağıtarak kararın alınmasını da ciddi düzeyde zorlaştırıyor gibi görünmektedir. Derrida her ne kadar yargıcın ilgili tekil vakayı kendine has özelliklerini gözeterek hükme gitmesi gerektiğini bildirmiş olsa da şu iddialarda bulunmaktan da geri kalmaz: "-ne var ki, bağlam denen şey hep açık uçludur, yani hep yetersizdir ve kusurludur-" (Derrida, 2019: 9). Bu nedenle, Aristoteles'in adalete daha fazla yaklaştığı iddia edilebilir.

Derrida *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli* adlı yapıtında *Hukuktan Adalet* adını taşıyan bir başlık açar (2010: 44). Bu metne göre, adalete ulaşmak olanaksızken, hukuk olarak adalete ulaşmak olanaklıdır. Adalete ise hukuk olarak adalete ulaşmak yoluyla ancak ve ancak yaklaşmak mümkündür; hukuk olarak adalete ulaşmaksa dekonstrüksiyona başvurmayı gerektirir. Derrida *Dekonstrüksiyon adalettir* demektedir (2010: 59). Hukuk olarak adalet, yani yasa, kendisini tarihin ve bağlamın dışında, hakikatin temsili olarak evrensel, mutlak, nesnel ve zorunlu gibi sunar. Tarihsel bağlamda ele aldığımızda çok açık bir biçimde görülebilir ki yasa, ülkeden ülkeye, zamandan zamana değişiklik göstermiştir. Dahası, aynı ülke içinde bölgeden bölgeye değişiklik gösterebildiği gibi aynı yasa içinde birbirleriyle uyumlu olmayan kurallar da bulunur. Yasa, kapsayıcılığının yanı sıra sabit anlamlar ileten bir metin olduğunu buyurur. Hukuk için yasa önünde eşitlik ilkesine göre hareket etmemek, adalet

duygusunun zedelenmesinin önünde engel teşkil etmek anlamına gelir. Bu yaklaşım, hukukun adalet adına herkese karşı eşit mesafede durduğu görüşüyle desteklenir.

Derrida “...kararverilemez, ölçülemez veya hesap edilemez olan üstüne söylemler, tekillik, fark ve heterojenlik üstüne söylemler de baştan sona, en azından çarpaz bir biçimde adalet üstüne söylemlerdir” (2010: 50) şeklinde çarpıcı görünebilecek iddiasıyla adaletin salt adli süreçlere olan aidiyetliğini reddederek her an ve her yerdeliğini vurgular. Hukuk, kendi doğumunu unuttur ve unutturur; hem kendi kendini hem diğerlerini manipüle eder. Bu yolla, kendini bir hakikat konumuna yükseltmiş olur. Oysa, hukukun doğum sancısı ve doğum anına kuş bakışıyla yaklaşmak bile onun ulusal ve uluslararası düzlemde ilgili sosyo-kültürel, ekonomik, coğrafi, ahlaki, dini vb. süreçlerde şekillendiğini ve tarih içinde değiştiğini göstermektedir. Bir anlamda hakikatlerin yer değiştirmesiyle, bir tür hakikatler oyunu oynanmaktadır. Yasanın, adaleti sağlamak adına kendisini hakikat olarak sunması, heterojeni homojenmiş gibi ele alması bütün süreç boyunca adil olmama-ya ilişkilendirilmelidir. A’ya benzer, ama a-olmayan’ı, a-olmaya zorlar; onun kendi kimliğini tanımazdan gelerek ona varoluşsal temelde şiddet uygular. Bu şiddet, adil amaçlar doğrultusunda ya da hukukun düzeni korumak adına koyduğu şiddetten farklı görülmelidir; çünkü düzenlemeye giden şiddet araçken, buradaki şiddet varlığı hedef alır. Işıқтаç (2007: 515) ve Demir (2012: 117-118) gözlerinin bağlı olması nedeniyle, Themis’in -iddia edildiği gibi- adaleti yetkin bir biçimde temsil edemediği görüşündedirler. Bu yaklaşım hukuk sistemlerinin aynılık üzerine değil ama Derrida’da da yer aldığı fark temelli olması gereğine yaklaşmış görünmektedir.

Derrida’nın *Dekonstrüksiyon adalettir*(2010: 59) sözü de onun ilk olarak dil felsefesinde açığa çıkan ve Batı felsefe geleneğini eleştiri konusu yapan, temel sebep olarak aynılık üzerine kurulu düşünme mantığındaki hatanın fark ilkesiyle düzeltilmeye

çalışmasının hukuka uygulanmasıdır. Hukukun dekonstrüksiyona uğratılması gereği ve süreci mevcudiyet metafiziğinin/dilin şiddeti ve etik sorumluluk düşüncesinden bağımsız düşünülemez. Nitekim dekonstrüksiyon düşüncesinin temeli Derrida'nın Platon, Saussure ve Nietzsche okumalarında şekillenir. Dekonstrüksiyon bir ve tek olduğu, belirli ve sabit anlamlar iletmediği iddia edilen metnin yaratıcısı bakımından da alımlayıcısı bakımından da birden fazla, belirsiz, muğlak ve çoklu anlamlara sahip olduğunu gösterir. Yasa da metnin dekonstrüksiyonuna tabidir. Bu bakımdan Evink (2006: 256-257) “Yapısöküm yasa ile adalet arasında yer alır; yasalardan adalete ve adaletten yasalara bir salınım hareketi yapar” demektedir.

Adalet, hukuk olarak adaleti aşar, ondan daha fazlasıdır ve onunla çelişme olasılığını her daim kendinde barındırır. Hukuk olarak adaletin, adaletle çelişebilme olanağı Benjamin'de açığa çıkan ve Derrida tarafından da ele alınan yasanın gücünün kendini temellendirmekten yoksun olan ve tam olarak da bu yoksunluk dolayısıyla kendini temellendirebilen ilksel şiddetiyle ilişkilendirilir. Diğer bir deyişle, ilksel otoritenin yokluğu hem temellendirmeyi olanaksız kılar hem de temellendirmenin olanağına hizmet eder. İlksel otorite hem yasalır hem yasadışı, ne yasalır ne yasadışı (Derrida, 2010: 48-49). Bu husus yalnızca yasanın farklı olabilirliğine gönderme yapar (Mansfield, 2011: 234). Yasa ile adalet arasında bir salınım halinde duran dekonstrüksiyonun yasaya uygulanışı, yasaya şiddet uygulanması anlamına gelir. Bu yolla, doğal hukuk ile pozitif hukuk arasındaki ayırım, amaç sabit kalsa da araçlar alanında kırılma yaratır. Söz konusu kırılma, yargı sürecinde failin tüm yönleriyle ele alınmasına olanak tanır. Adaletin sağlanması, hukukun dekonstrüksiyona uğratılmasına bağlıdır (Derrida, 2010:59). Derrida'nın temel noktası, şiddetin dile içkin oluşuyla ilgilidir. Çünkü herhangi bir belirleme, bir anlam yaratma edimi olduğundan ve bu anlam en iyi olasılığında bile eksik olacağından şiddet içerir. Bu bağlamda, şiddetten kaçınabilmenin tek yolu hiçbir şey söylememektir. Verilecek karar ne olursa olsun yasa

hali hazırda bir belirleme yapmak yoluyla şiddet içerir çünkü yasal belirleme her zaman için en az bir alternatif belirlemenin inkarıdır. Bu bakımdan dekonstrüksiyon hukukun şiddetini hafifletmeye çalışır (Legrand, 2014: 592-593). Hamacher (1991: 1134) de hukukun tamamıyla önermeler üzerine kurulu olduğunu, sınır çizmesi nedeniyle şiddet içermeyen hiçbir önermenin olamayacağını ve bu nedenle, hukukun şiddetli olduğunu iddia eder.

Her vaka tekildir ve tekil olması nedeniyle, diğerleriyle benzerlik gösteriyor olsa da onlardan farklıdır. Diğer bir deyişle Derrida, hukukun genel anlamda aynılık üzerine kurulu olduğu fikrine karşı fark ilkesini, heterojenliği ön plana çıkartır. Unutulmamalıdır ki, ne olduğuna bakılmaksızın eylem aynı olsa dahi fail, mağdur, zaman, mekan, neden, sonuç vb. farklıdır. Tüm bu farklılıklar silsilesi içinde, salt tümel bir yargıya bağlı kalınarak eylemin neliğinin ve yasaya aykırılığının belirlenmiş olması, onu aynılık düzleminde ele alabilmek için yeterli değildir. Derrida düşüncesinde bir diğer önemli husus onun, metin derken belirli yazılı bir yapıya değil, hayatın kendisine gönderme yapıyor olmasıdır (Derrida, 2004: 28). Metin ile hayatın kendisine gönderme yapılması başlı başına çokanlamlılığı, canlılığı, değişebilirliği ve ilişkiselliği varsaymak demektir. Aristoteles düşüncesinde de yargıda bulunanın bilgelik, doğru yargılama, akli başındalık, erdem gibi sayılabilecek diğer tüm özelliklerin yanı sıra basiretli olunması gereği vardır. Bu da yargıda bulunanın kazanabileceği özelliklerin dışında sonradan edinilebilir gibi görünmeyen bir özelliğe de sahip olması gerektiğini gösterir. Yine Kant için de, iyi bir yargının iyi isteme altında olması gerektiği düşünülen özelliklerin (2015: 1) yanında, benzer olanlar arasındaki farklılıkları ve farklı olanlar arasındaki benzerlikleri (2016b, IV) görebilmek adına doğuştan olduğu düşünülebilecek beceriklilik yetisi (2015: 41) gerekir. Bu durum, siyaset ve hukuk felsefesi alanlarında önemli bir yer edinen Dworkin'in düşüncesinde de benzerdir. Dworkin'e göre de, hakimin yetkisi daha geniş olmalıdır ve gerekli gördüğü takdirde yasanın dışına

çıkabilmelidir. Fail ya da vaka *eşit değerlendirme*'ye değil, *eşitler-miş gibi değerlendirme*'ye tabi tutulmalıdır (Dworkin, 1981: 185); bu da benzerliğin ve farklılığın eş zamanlı olarak ayırt edilmesini gerektirir.

Dekonstrüksiyon, yargı aşamasında tümel yargının askıya alınmasını gerektirir. Yasanın askıya alınması, yalnızca tekilin tekilliğine dayandırılmaz; bu, sebeplerden bir tanesidir. Yargı süreci karar vermeyi gerektirir. Yargıcın elinde bulundurduğu kurallar silsilesini basitçe izlemesi, karar verdiği anlamına gelmez. Kuralın takibi tamamen mekanik bir biçimde programlanmış bir düzenek olmaktan öteye gitmez. Derrida şöyle söylemektedir:

“Örneğin bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez yalnızca –o kuralı veya yasayı tekrar tesis eden bir edimle üstlenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırda, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi icat ediyormuş gibi” (Derrida, 2010: 70).

Derrida için, bir yargının karar niteliği taşıyabilmesi karar verenin sorumluluk almasına bağlıdır. Sorumluluğun olmadığı yerde karardan söz edilemez. Bu nedenle, adil olabilmenin koşulu bir kurala bağlılıktan ileri gelmez, o kurala belirli bir bağlılığı da koruyarak ondan kopuşu gerektirir. Sorumluluk alınmadığı takdirde, kararın yasal olduğundan söz edilebilirken adil olduğundan söz edilemez. Yasaldır denilebilir; çünkü yasaya bağlı kalınmıştır; adildir denilemez, çünkü adalet yasayı kapsar, ama yasa adaleti kapsamaz.

Dahası, metinde birbirleriyle uyumsuz pek çok kural vardır. Bu durum, hayatın kendisinden kaynaklanmakla beraber Derrida tarafından aporia kavramıyla karşılaşılır. Bu aporetik yapı her şeyden önce yasada birbirleriyle uyumsuz halde bulunan

kurallardan birinin, vaka göz önünde bulundurularak diğzerinin aleyhine tercih edilmesi gereğini ortaya koyar. Bir uyumsuzluk halinde tercihe gitme durumu, vakanın olabilir en detaylı haliyle incelenmiş olmasını zorunlu kılar.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: HUKUKİ MUHAKAME

Suç toplum düzeninin bozulmasına neden olan kurala aykırı eylem halidir. Toplumsal bir kavram olarak suç, düzene karşı aykırılık içermesi nedeniyle engellenmeye çalışılır, engellenememesi halinde ilgi yapıya göre belirli bir yaptırım gerektirir. John Locke ve Rousseau'nun henüz hukuki bir yapıda olmayan toplumun doğa durumu tasarımlarında da, bir bireyin bir diğer bireye zarar vermesi halinde; zarar gören (mağdur) zarar verene yaptırım uygulamak eğilimindedir. Ancak bu yaptırım ortada hukuki bir yapı olmaması nedeniyle yaptırımı uygulayanın kendi inisiyatifine kalmış durumdadır. Locke, sivil yönetimi doğa durumunun sakıncalarını ortadan kaldıracak uygun çözüm yolu olarak kabul eder ve şöyle söyler:

“... İnsanın, benim genel olarak *Mülkiyet* adıyla adlandırdığım, Yaşamlarının, Hürriyetlerinin ve Servetlerinin karşılıklı *Korunması* için... Doğa Durumunda, yerleşik Yasaya göre bütün ihtilafları karara bağlama Yetkisine sahip, *bilinen ve tarafsız olan bir Yargıç* eksikliği vardır” (2016: 131-132).

Rousseau da koşut betimlemelerde bulunur:

“...toplumsal anlaşma yurttaşlar arasına öyle bir eşitlik getirir ki herkes aynı koşullar altında verdiği sözle kendisini bağımlı hisseder ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir... Eğreti ve belirsiz bir durum yerine daha iyi ve daha fazla güven veren bir durum, doğal bağımsızlık yerine özgürlük, başkasına zarar verebilme tehlikesine karşı kendi güvenlikleri, başkalarının alt edebileceği güç yerine toplumsal birliğin yenilmez kıldığı bir hak...” (2012: 86-87).

Bu nedenle, cezanın belirlenmesi ve infazı süreci tarafsız olmadığı için adil olma/olmama ölçütü gündeme gelir. Siyasal toplumlarda gördüğümüz hukuk da bu noktada adaletin temeli olarak ortada durmaktadır.

Her bir birey özgürdür, dolayısıyla da bir diğersinin özgürlüğüne müdahale edememesi de doğal bir süreçle eşitlik ilkesini beraberinde getirir ve özgürlük ilkesine bağlanır. Yine toplumsal bir kavram olan özgürlük belirli hak ve ödevlerle belirlendiği için çalışma boyunca özgürlük kavramı kullanıldığında sözü edilen pozitif özgürlük olacaktır. Bu da suç ve ona ilişkin yaptırımın ayrılmaz birliğini gündeme getirir.

Benjamin şiddet eleştirisiyle hukuk ve adalet kavramlarını ele alırken, şiddetin yok edilmesinin yine şiddet aracılığıyla mümkün olduğu iddia etmiştir. Şiddet doğal hukukta da pozitif hukukta da vazgeçilmez bir unsurdur. Pozitif hukuk gerek hukuku kurma gerekse de hukuku koruma olarak şiddete başvurur. Şiddet meşruiyetini hukuka uygunluğundan alır. Bu, haklı olan ve olmayan amaç bağlamında temellendirilir. Söz konusu durum, yukarıda sözünü ettiğimiz sözleşmecî teorilerde de içerilir. Toplum düzeninin sağlanması ve korunması sürecinde şiddet içermeyen bir araca başvurulup başvurulamayacağı sorununa Benjamin'in cevabı şudur: “Soru bizi öncelikle, çatışmaları şiddetten tamamen arınmış bir yolla çözmenin hukuksal bir sözleşmeye dayanarak gerçekleştirilemeyeceği tespitine zorlar” (2010: 29). Sözleşme, sözleşmeyi ihlal edene şiddet uygulanması gerektiğini bildirir; şiddet sözleşmenin hem kaynağında hem sonucunda vardır. Asli sorun ilgili şiddetin hangi kapsamda uygulanacağı sorunudur. Hukuk, düzene aykırılık gösteren insan eylemleriyle ilgilenir (Cairns, 1941: 1-2). Hukuki kuralların toplumsal hayattaki işlevini yerine getirebilmesi adına eldeki verili kural ile vaka arasında en uygun akıl yürütmeyi sağlayabilmesi açısından hukuki muhakeme elzemdir (Walker, 2007: 1687).

Adnan Güriz (2017: 2) Türk Medeni Kanunu'nun 2001 yılı tarihli kabulünün ilk maddesi uyarınca, hakkında hüküm bildirilmemiş hususlara ilişkin olarak hakim in öncelikle örf ve adet hukukuna, örf ve adet hukukunda da yer almayan hususlara ilişkin olaraksa kendisi yasa yapıcıymış gibi konumlanarak hükümde bulunabileceğini belirtmektedir. Bu bakımdan hukuki muhakeme yetisi, hangi vakanın hangi hükme

bağlanacağı, ortada vakanın bağlanabileceği hüküm bulunamaması halinde örf ve adet hukukunda hangi sürece uygun olacağı, örf ve adet hukukunda yer bulunamaması halinde de doğal hukukun gözetilmesi gereği nedeniyle oldukça kritiktir.

Hukuki muhakemede formel, materyal ve deontik mantık olmak üzere üç temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan ilki, olası bir karasızlık halinde değerlerin ortaya konması ya da adaletin tesisini sağlamak adına ortada duran yasaların amaçlarıyla ilgilenmeksizin, vakanın hangi kurala uygulanacağına ilişkin kararı şekli olarak hakime bırakır. Bu durum genellikle normlar arasında genel olan ile genel olan, genel olan ile özel olan ve özel olan ile özel olan arasında çelişkinin tespiti halinde, sonraki kuralın ya da özel kuralın ya da hiyerarşik yapılanmada en üstte bulunan kuralın işletilmesi sürecine gönderme yapar. Bu mantık pozitif hukuk anlayışıyla uyum içindedir.¹⁷Bunlardan ikincisi, doğal hukuk anlayışına daha yakındır ve özel vakadan başlayarak vakanın hangi kurala bağlanacağını, çoklu değerlerin varlığını kabul ederek araştırmak yoluna gider. Hukuk, birbirleriyle bağdaşmayan sosyal gerçekliklerin ve değer yargılarının varlığını kabul ederek uygulama sürecinde ilgili çeşitlilik uyarınca hareket edebilmelidir. Bir bakıma, gerçeklikte var olan çelişkilerin hukuki uygulamada bir arada işletilmesinin hali hazırda sürecin doğası olduğu iddiasındadır. Recasens Siches'in temsil ettiği materyal mantık uyarınca tümdengelimsel bir akıl yürütme ile hukuk betimlenemez. Hukuk doğa bilimlerine benzer bir biçimde açıklama yapmaz, çünkü yapıttır. Her ne kadar hukukun kuramsal bakımdan ele alınışı formel mantığı gerektirse de hukukun uygulanımı materyal mantığı gereksinir, çünkü hukuk kuralları zaman mekan dahilinde insanların hedef olarak koydukları davranışları hedefler (Aktaran, Atalay, 2015: 6). Perelman (1993: 66) ise materyal mantığı hukuk kurallarının yaşamın çeşitliliği nedeniyle zorlamayla kalmasıyla ilişkilendirir. Buna göre, hukuk

¹⁷ Ross (1958: 18) pozitif hukukun geçerliliğinin meşruiyetinin sorgulamaya açık olduğunu kabul etmekle beraber onun geçerliliğinin bağlayıcılığının da açık olduğunu bildirir.

kurallarının değişim hususunda belirli bir çekinceye kalması kaçınılmazdır, çünkü bu yolla hukukun yerleşikliği ve güven tesisi sağlanmış olur. Değişim ise hukuken kabul göreceğ biçimde çoğunluğun onayıyla geleceğe dönük olarak adaleti tesis etmede daha faydalı olacağı düşünölen durumlarda yapılır.Üçüncüsü ise, yükleme yapma, yasaklama oluşturma ve izin verme bağlamlarında dilin kullanımını yoluyla bir sistem inşa edildiğini ve kuralların dilin kullanımını temelinde ele alınmaları gerektiğini düşünür (Güriz, 2017: 47).

Hukuki muhakemenin olabilir en iyi şekilde yapılmak suretiyle adaletin tesisini sağlayabilmesi; zorunlu olarak soyut ve genel olarak ortada duran kuralın somut vakaya en doğru uygulanımını gerektirir. Bu uygulama sürecinde de, temel anlamda üç ayrı yöntemden söz edilebilir. Kavramcı yöntem olarak adlandırılan bunlardan ilki, doğa bilimlerinde olduğu varsayılan yüksek derecedeki keskinliği hukukta da oluşturabilmek adına pozitif hukuktan hareket ederek tekile gidecek olan geneli yaratmaya çalışır. Bu yolda amaç, hukuki süreci öznel bağlamda işletmekten tamamen uzaklaşarak nesnelleşme yoluna gidebilmektir. Menfaatler İctihadı yöntemi ise kavramcı yaklaşıma karşı çıkararak salt analitik bakış açısının gerçek yaşamın ihtiyaçlarına nüfuz edemeyeceği gerekçesiyle yasa koyucunun da hakimin de değişen yaşamın değişen koşullarını gözeterek karşılıklı menfaatlerin korunması gereği üzerinde durur. Yaşamın çeşitliliği ve değişimi karşısında hukuku nesnelleştirmeye çalışan kavramcı yaklaşımı da bu nedenle hatalı bulur. Bir diğeri ise fonksiyonel yöntemdir. Bu yaklaşım sosyolojik araştırmaların önemine dikkat çeker ve hukuk kurallarının kuruluş amacında yer alan sosyal hayattaki uyumsuzlukları çözmek, çatışmalara engel olmak amaçlarının asli olduğunu düşünür (Güriz, 2017: 49-53). Bu da hakimin yasanın amacına öncelik vererek hukuki muhakeme yapmasını gerekli kılar (Friedman, 1967: 334).Hukuki muhakemede evrensel olan ile tekil olan arasındaki salınımla ilişkilendirilebilecek şekilde Derrida şöyle demektedir:

“Adres, yön gibi, doğruluk (*rectitude*) gibi, hukuka ilişkin bir şeyler söyler ve adalet istendiği zaman, adil olunmak istendiği zaman ıskalanmaması gereken şey adresin doğruluğudur... adreste yanılmamak gerek ve adres her zaman tekil olarak mevcuttur. Bir adres her zaman tekilken, idiomatikken, adalet tıpkı hukuku gibi, bir kuralın, bir normun veya evrensel bir buyruğun genelliğini varsayar gibi görünür” (Derrida, 2010: 62).

Hukuki muhakemenin kalitesi hukukun üstünlüğünü sağlar. İlgili muhakeme, her defasında belirli zaman ve mekanda gerçekleşmiş olan tekil bir vaka için söz konusu olduğu için her zaman dengeyi amaçlaması bakımından pragmatiktir (Walker, 2007: 1687-1691). Adalet hukuki muhakemeyi gerektirir, çünkü yasaya atıfta bulunmaksızın karar alınması hali bir keyfiyet anlamına gelir ve bu durumda ilgili kararın adil olduğundan söz edilemez. Buna karşın, yasada var olanlar arasında vakanın tekilliğinin gerektirdiği gözetilerek seçim yapılmazsa yine alınan kararın adil olmasından söz edilemez. Derrida şöyle demektedir:

“... bir yargıcın kararının adil olabilmesi için onun bir hukuk kuralını veya genel bir yasayı izlemesi yetmez yalnızca -o kuralı veya yasayı tekrar tesis eden bir edimle üstelenmeli, tasdik etmeli, onun değerini onaylamalıdır, sanki sınırda, bu yasa daha önce var olmamış gibi, sanki bu yasayı her seferinde yargıcın kendisi iact ediyormuş gibi” (2010: 70).

Glendining’in Derrida okumasına (2016: 198) göre, hukuk olarak adalet aracılığıyla aralarında bağ kurulan hukuk ve adalet, yasanın genelliği ile adaletin tesisinin tekilliğindeki aporetik ilişkidir. Yasa geneldir, herkes içindir ve herkese eşit olarak uygulanır. Buna karşın her bir durum tektir ve genel olanın bu tekile uygulanması gerekir. Yasanın genelliğine karşın adalet her zaman bir tekille ilişkili olduğuna göre, genel ile tekil arasındaki olağan gerilime olabilir en iyi yolla müdahale edilebilmesi hukuki muhakemede yetkinlik gerektirir. Gerilim yasadaki bir hatadan

kaynaklanmadığı için aşılabilir; bu nedenle hukuki muhakeme yapacak yetkili hesaplanamaz olanı hesaplamakla karşı karşıyadır. Derrida için adına layık olanın koşulsuz olduğu ileri sürülebilir. Kararverilemez olana karar verilebilir; bağışlanamaz olan bağışlanabilir; hoş görülemez olan hoş görülebilir; konuk edilemez olan konuk edilebilir (Custer, 2014: 44).

Birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da bütün hukuk sistemleri, adaletin tesisini aksiyomatik bir amaç olarak ortaya koyarlar. Bir hukuk sistemi yalnızca yasalar, sözleşmeler aracılığıyla ortaya konulmuş normlara gönderme yapmaz. Nitekim bir hukuk sistemi oluşturmamış toplumlar da belirli örf, adet, gelenekler yoluyla toplum düzeninin hali hazırda kendiliğinden ya da oluşturulan kurallarıyla ilgili düzeni beyanlı ve/veya beyansız tanımlar. Bu düzen hem görev, mülkiyet, onur vb. dağılımını hem de nelerin bir uyumsuzluk açığa çıkardığını ortaya koymak bakımından kuralları ve kuralın/kuralların ihlali halinde olası çözüm yollarını da belirler. İlgili kuralların ihlali halinde ceza aracılığıyla ortada duran sorunu çözmeye çalışan hukuk koluna ise “ceza hukuku” adını verirler (Çetintürk, 2017: 1). Bu nedenle de ceza toplumsal hayat için işlevsel bir araçtır (Centel, 2001: 370).

Ceza hukuku düzenleri her ne kadar vakalardan hareketle, konulan genel kurallara bağlanarak tekil olana müdahale ediyor olsa da asli amaç bütünü, toplumun korunmasıdır. Bireyin hak ve özgürlüklerinin toplumun genel refahı lehine ikincilleştirilemeyeceğini iddia eden teorilerde bile bireyin korunması, her bir bireyin karşılıklı korunmasını gerektirdiği için yine de özünde toplumsal düzeni öncelemeye devam etmek durumundadır. Öncelik bakımından kişiler sosyal düzene göre ikincil unsurdur (Cairns, 1941: 2-3).

“Ceza muhakemesi hukuku, hukukun bir dalı olduğuna göre, hukukun gayesi, ceza muhakemesi hukukunun da gayesidir... İnsanlar, barış içinde, korku duymadan ve insanca

yaşamak ve daha iyi bir hayat sağlamak için, haklarından ve hürriyetlerinden bazı fedakarlıklar pahasına da olsa, toplum halinde yaşarlar. Toplum hayatında düzen olmadıkça ne fertlerin hakları ne de toplumun menfaati korunabilir” (Kunter & Yenisey, 1998: 25).

Bu yaklaşımlar yalnızca birey haklarını artırmak bakımından diğerlerinden ayrılırlar. Bireyin hak ve yükümlülüklerindeki belirlenim, sistemin neliğini ciddi düzeyde farklılaştırmakla beraber (ki oldukça önemli bir farktır), sonuç itibarıyla her durumda toplumsal düzen hedef alınmış olur. Buna paralel bir biçimde, cezadaki amaç da en az iki yönlüdür. İlk amaç, toplumsal düzenin korunması iken ikinci amaç, ihlalin ihlal eden ya da hakkı ihlal edilen bakımından düzenlenmesine yöneliktir. Günümüzde, ihlal edene yönelik olarak verilen ceza suçlunun cezalandırılması, ıslahı, topluma yeniden kazandırılması, yeniden suç işlemesinin önlenmesi gibi amaçları içermektedir. İlgili cezai yaptırımda, ceza belirleniminde intikama dönüşmemek adına suç-ceza arasında oran gözetilmelidir.

“Ceza hukuku toplumsal yaşamı olanaklı kılmak amacıyla, toplumda korunmaya değer yararların ihlali durumunda *ceza vasıtasıyla tepki göstermektedir*... Buna göre ceza, toplum yaşamını olanaklı kılmaya çalışan bir araçtır. Cezanın bu genel amacı yanında bazı özel amaçları da bulunduğu kabul edilmektedir. Esasen çok tartışmalı bir konu olmakla birlikte genellikle cezanın, faili ıslah etmek, yeniden sosyalleştirmek, suç işlenmesini önlemek, potansiyel suçluları caydırmak ve toplumda güven duygusunu, hukuka bağlılığı ve hukuk bilincini güçlendirmek gibi özel amaçları olduğu söylenmektedir” (Çetintürk, 2017: 1-2).

Sözünü ettiğimiz ceza hukuku sisteminde genel olarak tartışma konuları şunlardır: Ceza hukuku, adaleti tesis etmekte yeterli midir? Ceza hukukunun kurulumunda, yapılamaz olanların belirlenim süreci ne düzeyde doğrudur ve iddiasının

temelini nereden almaktadır? Ceza, bozulan toplumsal düzenin yeniden kurulumuna imkan sağlamakta mıdır ya da ne düzeyde sağlamaktadır? Ceza faili ıslah edebilmekte, toplum düzenine yeniden kazandırabilmekte midir? Suça ilişkin verilen ceza kapsamında failin ve yakınlarının bakış açısından ilgili süreç nasıl algılanmaktadır? (Çetintürk, 2017: 2). Fail-mağdur arasında gerçekleştirilen her cezai işlem en az ilgili taraflara seslendiği kadar toplumlara da seslenmektedir. Birçok cezai işlemin basında yer alarak topluma/toplumlara aktarımı gözetildiğinde, adalet duygusunun zedelendiği de görülmektedir. Bu aktarım süreci ayrıca aktarımın doğruluğu, yanlışlığı, eksikliği, yanlışlığı gibi bakımlardan en az orta düzey bir medya okur-yazarlığını da gerektirmektedir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz sorunlar hemen her zaman güncelliğini korumakla birlikte, özellikle yirminci yüzyılda teorik araştırmalardan ziyade pratik gerekçelerle ceza sisteminin içine düştüğü krizden ötürü çok daha fazla önem arz etmeye başlamıştır. Bu pratik gerekçeler arasında özellikle şunlar sıralanabilir: Birçok fail mahkeme sırasında kendilerine yeterince söz hakkı tanınmadığını, cezalarının işledikleri suçla oranla çok daha ağır olduğunu, cezaevi koşullarının yeterli olmadığını düşünmektedirler. Birçok mağdur, faile verilen cezanın yetersiz olmakla kalmayıp, bu sürecin kendi mağduriyetlerine ilişkin bir çözüm üretmediğini/üretmediğini/üretmeyi denemediğini düşünmektedir (Jahic & Yeşiladalı, 2008: 15-16). Derrida'nın Kafka okumasında belirttiğimiz üzere, yasanın şehirlinin yasası olduğu, diğer bir deyişle, özellikle ekonomik açıdan güçlü olanların yasası olduğu fikri de ayrıca yaygındır. Günümüzde, yaygın olarak işletilen adalet anlayışı cezalandırıcı adaletsistemidir. Bu bağlamda, genel olarak cezalandırıcı adalet sisteminin temel ilke ve amaçlarını ele alarak, olası eksikliklerini ve hatalarını dekonstrüksiyon aracılığıyla açığa çıkararak ne gibi iyileştirmeler yapılabileceğini araştırmakta fayda var gibi görünmektedir.

Cezalandırıcı adalet anlayışının dekonstrüksiyonu sürecinde Derrida'nın belki en çok başvurulması gereken yaklaşımı yasanın askıya alınarak hem ona bağlı kalınmasını hem de her bir tekil durumun kendine has özelliklerini görmeyi gerektiren fark ilkesi'dir. Bu ilke ile birlikte aslında oldukça alışıl gelmiş olan uygulamaların her bir tekil durumda adaleti sağlamak şöyle dursun ona engel teşkil ettiği görülebilir. Esasında yasanın askıya alınmasıyla tekile nüfuz edebilme çabası hukuki muhakemeye gönderme yapar. Çünkü kuralın uygulanabilirliği fikri onun hem genelliği nedeniyle herkes için geçerli olması hem de tekilin kendi özelinde işlev görebilmesindedir (Glendining, 2016: 189). Bir diğer önemli husus Braithwaite'in (2013: Xv) bir deyim (don't define water too narrowly) kullanarak belirttiği gibi, bir şeyi tanımlamakta çok keskin olmaya çalışmak, ilgili şeyin diğer özelliklerini görebilmemizin önüne geçebilir.

4.1. Cezalandırıcı Adalet ve Onun Dekonstrüksiyonu

Cezalandırıcı adalet temelde fail odaklı olmakla birlikte cezanın caydırıcılık ölçütünü değerlendirerek toplum düzenini korumaya çalışır ve ceza ile birlikte mümkün olması halinde iadeyi gerçekleştirerek dengeyi sağlamayı amaçlar. Ceza mantığı güdülmesinin asli sebeplerinden biri, genel bir kabul olarak insanın akıllı bir varlık olması temelinde bilinçli eylemde bulunduğu; bu nedenle de, eyleminin sorumluluğunu yüklediği fikridir. Baştan bilinçli olduğu kabul edilen eylem hatalı/kusurlu ise suça, baştan alındığı varsayılan sorumluluk ise cezaya tekabül eder. Yavuz şöyle söylemektedir:

“Cezalandırıcı adalet anlayışına göre, rasyonel varlıklar olan insanlar suçları bilerek ve isteyerek işlerler, dolayısıyla yaptıkları eylemlerden sorumludurlar. Bunun bir sonucu olarak

da suç niteliğindeki eylemler karşılığında bir “ceza” uygulamak esastır. Cezanın uygulanması ise “caydırıcılık” temeline dayanmaktadır” (Yavuz, 2015b: 90-91).

Cezalandırıcı adalet anlayışında adaletin ne ölçüde sağlanıp sağlanmadığı hususunda kriter mağdurun mağduriyetinin ne ölçüde giderildiğinden ziyade, failin eyleminden ötürü ne ölçüde ceza aldığıdır (Benjamin, 1999: 2). Hukuk düzeniyle, kişilerin suç işlemekten öncelikle caydırılması, sonrasında ise, suçun açığa çıkmasıyla failin cezalandırılması amaçlanır. Geçmişe baktığımızda, suçluya toplum önünde işkence edildiği ve akabinde öldürüldüğünü görmekteyiz. Bedene yönelik olan bu cezanın infazının toplum önünde gerçekleştirilmesiyle masuma bir ibret niteliği taşıması amaçlanmaktadır. Zamanla bu anlayış değişmiş, kapatılma kültürü açığa çıkmıştır. Kapatılma ile suçlunun toplumdaki izole edilerek ruhunun tedavi edilmesi öngörülmüştür. Kapatılma kültürüyle birlikte hapisyanenin doğuşu, Hollanda’da 1588 yılında gerçekleşen bir uygulama değişikliğine dayandırılır. Hakkında hırsızlık suçlaması olan on altı yaşında bir sanık hakkında ölüm cezası yerine onun eğitimi ve iyileştirilmesi yönünde verilen bir infaz kararı söz konusudur. İlk adımı atan söz konusu hükümden yaklaşık yüz yıl sonra 1595 yılında Klarissen Manastırı’nın bir bölümü iyileştirme kurumu olarak kullanılır ve bu kurum hapisyanenin ilk biçimi olarak kabul edilir¹⁸ (Demirbaş, 2013: 109).

¹⁸ Orijinal adı *The Life of David Gale* olan, Türkçeye *Ölümlerle Yaşam Arasında* şeklinde aktarılan, yönetmenliğini Alan Parker’ın yaptığı 2003 yapımı sinema filmi Texas eyaletinde uygulanan idam cezasını konu edinir. Filmin teması bir felsefe profesörü olan David Gale’in hayat hikayesi üzerinden aktarılır. Gönüllülerden oluşan *DeathHouse* adlı bir sivil toplum örgütü teorik dayanaklarını ortaya koyarak idam cezasının eyalet yasalarının dışına çıkartılmasını talep etmektedir. Bu sivil toplum örgütünün önde gelen isimlerinden biri olan David Gale, öğrencisine tecavüz ettiği gerekçesiyle suçlanır; aklanmış olmasına karşın suçlama üzerine yapışır, işinden olur, eşinden ayrılır ve çocuğunu görmekten mahrum edilir. İlerleyen süreçte, aynı zamanda en yakın arkadaşı olan bir gönüllüye önce tecavüz etmek sonrasında onu öldürmek suçundan idama mahkum edilir. David Gale hiç konuşmamıştır, suçlamaları kabul etmediği gibi reddetmek yoluna da gitmemiştir. İdamına üç gün kala bir gazeteciye

Böylece birçok hapishane inşa edilmiş, her bir suçta uygun düşecek şekilde kapatılma süresi belirlenmiş, suç ceza orantısı gözetilerek, her bir suçluya eşit davranılması yönüyle de adil olmak amaçlanmıştır. O güne kadar görülmüş her bir suç biçimine uygun bir cezai işlem yasa yoluyla önceden belirlenmiş, kuralı ihlal ederek cezanın sorumluluğunu üstüne alabilecek kişiye karşı caydırıcı olması bakımından cezanın olabildiğince ağırlaştırılması gündeme gelmiştir. Caydırıcılıktan daha önemli olansa, ceza davasının olabilir en kısa zamanda sonuçlandırılması gereğidir. Nitekim suç işlenmesine engel teşkil eden en önemli etkenlerden biri verilecek olan cezanın niteliğinden daha çok ondan kaçınılamayacağını bilmesidir. Cezanın kaçınılmaz olduğu bilgisi ise onun olabilir en hızlı şekilde verilmesiyle sağlanmaktadır (Beccaria,2004: 129).

Belirli suçta belirli bir infazı uygun gören yasa, bu düzenlemeyi, insanları eşit değerlendirmek ve dolayısıyla da adil olabilmek kaygısıyla yapmaktadır. Bu yaklaşım, eksik bir değerlendirme gibi görünmektedir; çünkü eşitlik kavramının hatalı tanımlanmasından ileri gelmektedir. Fark ilkesini yeterince detaylı ele almamakta, eşitlik kavramını özdeşlik kavramı gibi kullanmaktadır. Fakat eşit olma hali özdeş olma haline değil, ama aksine eşit hak ve ödevlere göndermede bulunur. Eşitlik ilkesinin yanlış değerlendirilmesi farkları görmenin önünde bir engel haline dönüşmektedir. İlgili soruşturma biçimi, her biri bir diğerinden farklı rasyonel benliklerin aynı minvalde ele alınan eylemlerinde benzerlik temelli hareket ederken, benzerlikteki farka yeterince odaklanmamaktadır. Homojenleştirme hakkında Derrida şöyle demektedir:

röportaj teklifinde bulunur. Filmin sonundaysa ilk suçlama olan öğrencisine tecavüzün; en yakın arkadaşına tecavüz etme ve öldürme suçlarının söz konusu gönüllülerin idam cezasının masum insanları da geri döndürülemez bir biçimde infaz ettiğini kanıtlamak amacıyla bir düzenek kurdukları anlaşılır. Ancak idam cezasının haksız yere verilebilir olduğunu kanıtlayabilmek adına suçsuzluğun açığa çıkarılması yine ilgili düzenekle cezanın infazından sonra mümkün kılınmıştır.

“... geniş ölçüde heterojen olan ve eşit olmayan söylemleri, tarzları, söylemsel bağlamları birbirleriyle karıştırmamak da o kadar yaşamsaldır... Halihazırda içinde bulunduğumuz evrede bağlamsal, akademik kurumsal, söylemsel özelliklere saygı göstermek, aceleci benzeştirmelere (*analogismes*) ve aktarımlara (*transpositions*), iki şeyi birbirine karıştırmış olma sonucu yapılan homojenleştirmelere karşı ihtiyatlı olmak bana uyulması gereken ilk buyruk gibi görünüyor” (2010: 52-53).

Her biri bir diğerinden farklı rasyonel benlikler söz konusu olduğu için, bu yaklaşım, suçufailinden ayıramamaktadır. Bir başka deyişle, kategorizasyon aşamasında, benzer olmakla beraber, her birinin ayrı bir vaka olması nedeniyle kendine özgü farkları olan suçta suçlu da vaka da özdeş kabul edilmek eğiliminde olmuştur. Cezalandırıcı adalet anlayışı, bu bağlamlarda, bir çeşit aynılık/özdeşlik ilkesinde hareket etmektedir; bu, gerek kategorileştirme süreci gerekse infaz süreci bakımından pratik temelde bir tür kolaylığa da işaret etmektedir. Birey, zaman, mekan, koşullar, nedenler, sonuçlar çoğu zaman benzer olmakla birlikte nihai olarak farklıdır; buna bağlı olarak kuralın ihlali her bir vakada kendine özgüdür. Bu da aslında cezanın da bireysel, ilgili vakaya has olması gereğini açığa çıkarır. Suç, yalnızca toplum düzenini sağlamakla yükümlü olan ve bu nedenle yasalar inşa eden devlete karşı işlenmiş olarak kabul edilmekte ve infaz süreci yine salt devletin tekelinde fail odaklı bulunmaktadır; ancak suç hem devlete hem de mağduruna karşı işlenmiştir. Suçun devlete karşı işlendiği kabul edilmektedir; çünkü suç, kuralın ihlali olarak ele alınmaktadır. Bu durumun, vakalar arasındaki farkı görmenin önünde engel teşkil ettiği ileri sürülebilir. Strang onarıcı adalet anlayışının antik çağdan günümüze yargı dışında her zaman her yerde var olmasına karşın, bu anlayışın baskın bir biçimde modern devlet anlayışlarıyla birlikte değiştiğini bildirmektedir. Bu değişim ile birlikte baskın hale gelen cezalandırıcı adalet

anlayışı fail odaklı hareket etmekte ve mağdur olarak devleti ilan etmektedir (Strang, 1999: 3). Bu hususta en etkin tarihsel değişim Norman'ların İngiltere istilasıyla birlikte, 1066 yılında meydana gelmiştir. William'ın bölgedeki hakimiyetini güçlendirmek amacıyla öncesinde tarafların birbirlerine karşı işlediği suçlar olarak kabul edilen cinayet, hırsızlık, gasp vb. suçların değerlendirilmesi oğlu I. Henry tarafından yayımlanan bir fermanla değiştirilmiştir. Devlet düzenine karşı gelinmiş olması gerekçe gösterilerek, bu vb. suçların devlete karşı işlendiği ve dolayısıyla cezai yetkinin de devlete ait olduğu bildirilerek mağdurun konumu zayıflatılmıştır (Baytaç, 2013: 121; Umbreit, 2000: 2). Bu da yavaş yavaş suçun asıl mağdurunun devlet olduğu fikriyle mağdurun konumunun ilişki ağında zayıflatılmasıyla suça ilişkin tutumun devlet ve fail arasında ikili bir yapıda ele alınmasına sebep olmuştur.

Bu bağlamda, karara giden yolda failin cezai işlemi kadar mağdurun mağduriyetinin giderilmesi süreci de gözetilmeli; sürece mağdur da dahil edilmeli ve devlet hakemlik yetkisiyle daha minimal bir rol oynamalıdır (Gehm, 1998: 5-6). Adaletin tesisi adına mağdurun talebinin failin cezasından önemli olduğunu iddia edilmektedir. Mağdur aldığı zarara ilişkin hissiyatını ve çözüm yollarına ilişkin beklentilerini bildirme hakkına sahip olmalıdır, çünkü yaşanan her vakanın mağdurda yarattığı travmatik süreç farklıdır (Douglas, 1996: 3; Zehr, 1997: 69).

Cezalandırıcı adalet sisteminin gerekleri, zamanla devlet bütçesi adına ciddi maliyetler getirmiştir: hapishanelerin inşası, organizasyonu, güvenlik, yemek, giyim, sağlık giderleri ve bunlarla ilgilenmek üzere tahsis edilmiş görevli personeller gibi... Ayrıca zamanla hapishanelerde yaşanan ciddi doluluk oranları da bir problem haline gelmiştir. Hapishanelerde yaşanan doluluk oranları pratik bir zorluk olarak birçok ülkede cezalandırma yöntemlerinde paradigma değişimine neden olmuştur. Yavuz (2015a: 18) bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Zira denetimli serbestlik, birçok ülkedeki ilk uygulama zamanlarında hükümetler tarafından cezaevlerindeki nüfusun

azaltılması şeklindeki pragmatik amacı gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanılmıştır.”

Daha da önemlisi toplum düzenini sağlamak, suç oranını azaltmak, suçlunun kapatılması yöntemiyle onu rehabilite etmek ve topluma geri kazandırmak amacıyla ortada duran söz konusu adalet anlayışı amacı bağlamında verimsiz kalmıştır. Belirli bir süreyle cezalandırılan suçlu, toplumsal yaşamdan koparıldığı için toplumsal hayata yeniden uyum sağlayamamakta, sabıka kayıtları dolayımında toplumda yaşadığı sorunlar nedeniyle, aslında, cezası süresiz konuma gelmektedir. Bir diğer önemli husus ise, hapishaneler birer suç okulu işlevi görmekte, suçlu yeni suç biçimleri öğrendiği gibi bir suç ağı içerisine çekilmektedir. Böylece, suç oranını düşürmek bir yana artışa ve suçlunun/ailesinin yoksullaşmasına neden olmaktadır.

Yapılan bir araştırma (Bilgiç, 2014:15; Koç, 2012: 2437-2438) mahkumların çoğunun işsizlik kaygısı taşıdığını ve bu nedenle, infazlarının tamamlanmasının akabinde sabıka kayıtlarının silinmesi, iş olanaklarının devlet eliyle arttırılması ve/veya kendi işlerini kurabilmeleri için kullanılmak üzere kredi olanakları oluşturulması, bir başka şehirde yaşayabilmeleri adına maddi imkan tanınması gibi taleplerde bulduklarını göstermektedir. Mahkumlar, sosyalleşme sürecinde problem yaşayacaklarını, aileleri ve toplum tarafından dışlanmaktan, işsiz kalmaktan korktuklarını bildirmişlerdir. Mahkumların bir kısmı yargılama sürecinde kendilerine yeterince söz hakkı tanınmaması nedeniyle adalete olan güvenlerinde azalma olduğunu iddia etmiştir; bu, adalete olan güveni sarsmanın yanında intikam duygusunu açığa çıkarmaktadır. Ayrıca, ilk kez suç işleyen bireyler kapatılma kültürünün getirdiği bir etki olarak diğer suç biçimlerini de öğrenmektedirler. İşsizlik, eski mahkumu yeni mahkuma dönüştürecek önemli bir etken olarak değerlendirilmiştir.

Söz konusu adalet anlayışı fark ilkesini gözetmemekte, mağdura yönelik bir uygulamaya gitmemekte olduğu gibi, pragmatik bir gerekçe olarak hapisanelerde yaşanan nüfus yoğunluklarıyla devletin baş etmede zorlanması, eski mahkumun toplumda kabul görmemesi ve yeni mahkuma dönüşmesi gibi nedenler kapatılma kültüründen bir başka uygulamaya geçmenin zeminini hazırlamıştır. Zamanla cezalandırıcı adalet anlayışının yanında denetimli serbestlik olarak adlandırılan bir uygulamada yürütülmüş ve cezalandırıcı adalet anlayışı yerini yavaş yavaş onarıcı adalet anlayışına bırakmak eğilimine girmiştir. Yine de açıktır ki şiddetin engellenmesi yine şiddete dayalı olmak durumundadır. Bu nedenle, cezalandırıcı adalet anlayışından tamamen vazgeçmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, yasa tarafından belirlenecek uygulamalar dahilinde olabilir en kısa süre kapatılma ve mümkün olan durumlarda uzlaşma ve denetimli serbestlik kurumlarıyla beraber infazın yerine getirilmesi adalet amacı bağlamında daha etkin görünmektedir.

4.2. Onarıcı Adalet

Cezalandırıcı adalet anlayışının eksikliklerini gidererek neden olduğu sorunları çözmek adına ona bir tepki olarak gelişmeye başlayan onarıcı adalet anlayışı aslında yeni değildir. İnsanlar arasındaki uyuşmazlıkları çözebilmek adına antik dönemden beri en küçük birimi aile olarak kabul edilen hemen her toplulukta uygulanageldiği bilinmektedir. Nitekim cezalandırıcı adalet anlayışının esas alındığı zaman ve mekanlarda da hukuki sürece taşınmaksızın uyuşmazlıklar onarım yoluyla giderilmeye çalışılmıştır. Ceza yerine uygun durumlarda tarafların ve yakınlarının müzakere ederek iki tarafı da memnun edebilecek uzlaşım yolları araması, intikam temelli açığa

çıkabilecek daha büyük sorunların önüne geçerek toplumsal hayatı iyileştirmektedir (Baytaç, 2013: 120).

Cezalandırıcı adalet anlayışının açığa çıkardığı problemleri çözebilmek adına onarıcı adalet ilk olarak Anglosakson dünyasında uygulanmaya başlanmıştır (Çetintürk, 2017: 3). Onarıcı adalet anlayışı, cezalandırıcı adalet anlayışının tamamlayıcısı mahiyetinde olmakla birlikte, failden ziyade mağdur odaklıdır. Adaletin sağlanmasının gereğini zararın onarımı bağlamında ele alır. Bu anlayış hapishanelere alternatif taşıyacak şekilde taraflar arası iletişimi geliştirmeye çalışır. Diğer bir deyişle, suçu ele alırken fail, mağdur ve toplum ekseninde üçlü bir yapıda hareket ederek failin salt cezalandırılmasını değil, aynı zamanda topluma kazandırılmasını gözetmekle kalmaz, mağdurun zararını gidermeyi de amaçlayarak toplumsal temelde de bir onarım hedefler(Umbreit, 2000).Özellikle mağdurun zedelenen güven duygusunun tamiri önemlidir (Lafin, 2004: 582). Her iki adalet anlayışı da hedefler bağlamında aynı olmakla beraber kullandıkları araçlar bakımından birbirlerinde ayrışır; cezalandırıcı adalet sisteminden farklı olarak onarıcı adalet sistemi ilişkileri geleceğe dönük biçimde onarma amacı güder (Marshall, 1999: 5).Bununla birlikte,Derrida'nın fark ilkesine uyumlu bir biçimde, onarıcı adalet cezalandırıcı adaletin aynılık bakışından farklı olarak özellikle yerel bölgelerde yaşayan insanların kendi yaşam biçimlerini gözeterek sisteme davet eder.

Bu adalet anlayışında suç, yalnızca devlete karşı işlenen bir ihlal olmaktan çıkar, mağdur ön plana çıkartılmış olur.Bu yolla Derrida'da gördüğümüz şekilde merkeze alınan kavram dolayında diğerlerinin haklı olmayan bir biçimde ikincilleştirilmesinin önüne geçilmiş olur. Mağdurun süreç içinde aktif bir özne olarak tanınmasıyla birlikte faille olanak halinde faille diyalog kurması da sağlanır.Böylece suçluda yaratılmak istenen pişmanlık, mağdurla iletişime geçmesi yoluyla artırılır. Mağdur da suçlunun içinde bulunduğu koşulları öğrenmek suretiyle bu eylemin salt onu gözetilen bir eylem

olmadığının farkına varır ve suç eylemi toplumsal bir bağ içinde algılanır. Bu süreçte mağdur ve failin gönüllüğü esastır. Tarafların gönüllü olmadığı hallerde ya da uzlaşma sağlayamadıkları durumlarda ceza sisteminin gereği uygulanır (Barton, 2000: 43).

Onarıcı adalet günümüzde çeşitli ülkelerde geniş bir uygulaması olan denetimli serbestlik ve yardım sistemidir (Nursal&Ataç, 2006: 33). Ayrıca, bu sistem failin rehabilitasyonunu, failin tutum ve davranışlarının toplum içinde bağlandığı hükümde öngörülen süre içinde gözetimini ve gerekli hallerde destek sağlanmasını öngörür. Gerekli denetim süreci, uygun görülmesi halinde infaz sonrası aşamaya kadar taşınabilir (Kamer, 2008: 69). Failin denetimi sürecinde vakanın gizliliğine özen gösterilir. Sosyal çevresinden koparılmamış olan sanık, kuralları ihlal etmediğini, verilen hükmü yerine getirdiğini göstermekle yükümlüdür. Böylece, cezalandırıcı adalet anlayışının en önemli problemlerinden biri olarak açığa çıkan sosyalleşme sorununun önüne geçilmeye çalışılır. Hükmün öngörmesi halinde sanık yaşlı bakım evleri, engelli kuruluşları gibi kamuya faydalı işlerde çalıştırılabilir. Yine gerekli hallerde, sanığın eş zamanlı olarak psikolojik destek almasına karar verilebilir. Bununla birlikte, suç oranını azaltabilmek ve suçluyu iyileştirebilmek adına hükmün verilmesi ertelenebilir.

Yasanın öngördüğü şekilde belirli suçlar için uygulanmak üzere olan denetimli serbestlik kurumunun en temel hedefleri şunlardır: suçlunun denetimi, iyileştirilmesi, toplumsal uyumun sağlanması, mağdurun zararının onarımı. Onarıcı adalet anlayışının çok katmanlı olması nedeniyle, yargı sürecinde hakimin sosyolog, psikolog gibi birçok uzmanla beraber çalışması gerekmektedir. Mağdur fiziksel ya da psikolojik bağlamlarda da zarara uğramış olabilir. Dolayısıyla zararın onarımına ilişkin olarak psiko-sosyal destek önemlidir.

Cezalandırıcı adalet anlayışı ile onarıcı adalet arasındaki en önemli ayırım suçun bireye karşı da işlenmiş olduğunun kabul edilerek mağdurun yargı sürecine dahil edilmesidir. Cezalandırıcı adalet anlayışı failin cezalandırılmasını ön planda tutarken,

onarıcı adalet anlayışı mağdurun mağduriyetinin giderilmesini ön planda tutar. Bununla birlikte, asıl amaç failin eylemi uyarınca faile verilmesi gereken cezadan ziyade fail, mağdur ve toplum ekseninde ilişkilere verilen zararın onarımıyla ilgilenir (Roach, 2000: 257). Son birkaç asırdır suçun asıl mağdurunun devlet gibi algılanıyor olmasına karşın, suç kişi ve/veya kişilerin, kişi ve/veya kişilere karşı haksızlığıdır. Haksızlığın asıl mağduru devlet değil, zarar gören kişidir. Bu nedenle, devlet yaşanan olayın açıklığa kavuşturulması ve sürecin iyileştirilmesiyle ilgilenmelidir. Bu bağlamda devletin hakemliğinde, fail, sebebiyet verdiği zararın sorumluluğunu alarak zarar verdiği ilişkilerin onarımında aktif rol oynamalıdır. Onarıcı adalet, bu bağlamda, ilgili haksızlığın neden olduğu sonuçları bir bütün olarak telafi etmeye çalışır (Zehr& Mika, 2018: 77).

Onarıcı adalet anlayışının uygulanması arabuluculuk kurumuyla mahkemelerin iş yükünün azalmasına da yardımcı olur. Cezalandırıcı adalet anlayışının açığa çıkardığı sorunlar; hapishanelerin yarattığı yük, sosyalleşmeye engel teşkil etme, işsizlik, yeni suçların öğrenilmesi, yeniden suç işlemenin önüne geçilememesi gibi süreçlerin bir kısmı onarıcı adaletin uygulanmasıyla ortadan kalkabilir. Ancak belirtilmelidir ki, uzlaşma kurumu her suç için uygulanamaz. Bu bağlamda, cezalandırıcı adalet ve onarıcı adalet eş zamanlı kullanılmak durumunda olan paradigmalardır. Ancak onarıcı adalet kapsamında değerlendirilebilecek olan suçların, cezalandırıcı adalet anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesinin problemleri arttırdığı iddia edilebilir.

Onarıcı adalet her ne kadar Kuzey Amerika, Yeni Zelanda, Avustralya ve Avrupa'da yeni dönemde ortaya çıkmış gibi görünse de kökenleri yerli halklarda onarıcı öğelerle yer almaktadır. Bununla birlikte, onarıcı adaletin ilkelerini ve felsefesini araştırmak: ilk olarak, bir yaşam biçimi olarak birçok alanda uygulanabilirliğe sokulabilmesi; ikinci olarak, bir felsefe biçiminde pratiklerin geliştirilebilmesi

bakımından önem arz eder (Zehr, 2013: Xvii-xviii). Her şeyden önce belirtilmelidir ki, onarıcı adalet günümüz adalet anlayışıyla yer değişimi sağlayacak bir adalet sistemi olmaktan ziyade, günümüz adalet anlayışında yer alan sağlıklı toplum, suç kontrolü, zarar gibi belirlemeleri yeniden sorgulayarak onu iyileştirmek ve olası pozisyonlara alternatif geliştirmeye hizmet eder (Gavrielides & Artinopoulou, 2013: 8-10). Onarıcı adalet terim olarak literatürde Eglash ile anılmaktadır. Eglash ceza adaletini cezalandırıcı, dağıtıcı ve onarıcı olmak üzere üç ayrı alanda ele alır. Ona göre bunlardan ilk ikisi yasaya dayalı suç temelli hareket etmek yoluyla karar sürecinde failin pasif katılımına, mağdurunsa sürece katılımdan yoksun olmasına dayanırken; onarıcı olan salt yasaya dayalı hareket etmeksizin zararın onarımını ve tarafların aktif katılımını talep eder (1977: 2).

Hukukun amacı toplumsal düzeni ve barışı sağlamak, olası çatışmalara engel olmak ve suç açığa çıktığında gerekli düzenlemeyi yapmaktır. Dolayısıyla, aslında hukuk, adaletin temsilcisi konumunda olmakla beraber toplumsal hayatın korunması, devamlılığı, barış, güvenlik ve eşitliğin güvencesidir. Hukukun en önemli unsurlarından biri olan ceza hukuku herhangi bir hakkın ihlali halinde yaptırım gücüne başvurur. Bir araç olarak ceza, hakkın ihlalini gerçekleştiren failin cezalandırılmasını amaçladığı gibi üzerinde tartışmalar olmakla beraber failin ıslahını sağlamak, yeniden suç işlenmesinin önünde engel teşkil etmek, potansiyel olarak açığa çıkabilecek suçlara karşı caydırıcılık niteliği taşımak gibi yan amaçları olduğu da düşünülmektedir (Centel, 2001: 370-371). Hangi cezai yöntemin tercih edildiğine bakılarak amacı bağlamında verimli olup olmadığı sorunu oldukça önemlidir.

Cezalandırıcı adalet anlayışının dayandığı teorik zemin ve açığa çıkardığı sonuçlar bağlamında, cezanın intikam amacı gütmesi nedeniyle sorunu çözmekten uzak olduğu düşünülebilir. Şimdiye kadar adalet sisteminden, failden, failin tabi bulunduğu

süreçten söz ettik. Onarıcı adalet anlayışını cezalandırıcı adalet anlayışından ayıran en önemli unsur mağdurun gözetilmesidir. Mağdurlarla yapılan görüşmeler de faile verilen cezanın onların intikam duygularına yönelik bir hareket olmaktan öteye gidemediği yönündedir. Çünkü cezalandırıcı adalet anlayışında fail ve hukuk karşı karşıya olmakla beraber mağdura yer verilmemektedir. Psikolojik destek, sosyal hizmetler gibi bazı kısıtlı haller dışında mağdurun mağduriyetini gidermeye yönelik uygulamaların olmaması aynı zamanda mağdurun da adalete olan inancını zedelemektedir.

Mağdurun yargı sürecinde aktif yer almamasının¹⁹ temel anlamda teorik temelini suçun özünde devlete karşı işlenmiş olduğu düşüncesinde yatar. Bu yaklaşım, modern devlet anlayışlarının özünü oluşturur. Bu noktada denilebilir ki, suç toplumsal düzene aykırılık teşkil etmesi bakımından devlete karşı işlenmiş olmakla beraber, devlete karşı işlenmiş suçlar şeklinde kategorileştirilenler dışında kalanlar açıkça aynı zamanda bireye karşı işlenmişlerdir. Açığa çıkan bu yaklaşımla birlikte onarıcı adalet çerçevesinde mağdur da yargı sürecinin bir ayağı olarak adalet sistemine dahil olmaktadır.

Bu da onarıcı adaletin temel bağlamının suçlu-mağdur-toplum ekseninde hareket etmesini gerektirir. Suçlu-mağdur-toplum eksenini suçluyu suça iten etmenlerin de aktif değerlendirilmesini gerektirir. Onarıcı adalet ilkeleri gereği her suç kapatılma kültürüyle

¹⁹Mağdurun alınacak karar hakkındaki fikri onarıcı adalet anlayışında oldukça önemlidir. Örneğin;*Kız Kardeşimin Hikayesi* (2009) adlı filmde Fitzgerald ailesi bir gün kızları Kate'in lösemi olduğunu öğrenir. Kate'in birkaç yıl içinde ölümünün beklenmesi üzerine ona donör olması amacıyla bir çocuk sahibi daha olmaya karar verirler ve Anna adında bir kızları daha olur. Anna kendisinin hiçbir sağlık sorunu olmamasına karşın kendi kararı sorulmaksızın yıllarını hastanelerde acı çekerek geçirir. Bu sürecin sonunda Kate'in böbrek nakline de ihtiyacı vardır. Anna harçlıklarını biriktirerek bir avukata başvurur ve bu duruma bir son verilmesini ister. Daha fazla acı çekmek istemediği gibi şimdiye kadar bütün bunlara katlanmış olsa da böbreğini kesinlikle vermek istememektedir. Bu hem onun yaşam kalitesini düşürecek hem de günün birinde o tek böbreğe ihtiyaç duyabileceğini düşünmektedir. Anne avukata bu davayı alamayacağını çünkü Anna'nın bu davayı açacak yasal yaşta olmadığını söylediğinde avukatın cevabı şu olur: Tam da bu nedenle bu davayla ilgileniyorum. Anna davayı kazanır. Kısmi velayeti aileden alınır.

infaz edilmeyi gerektirmez. Bazı küçük ve zarar düzeyi az olan suçların infazı hakimin öngöreceği şekilde kapatılma kültürüne maruz bırakılmadan gerçekleştirilebilir. Bu gibi durumlarda fail belirli yardım kuruluşlarında belirli sürelerde çalıştırılmak, psikolojik destek alması sağlanmak vb. yöntemlerle gizlilik ilkesi içerisinde sabıka kaydı oluşturulmaksızın infaz edilebilir. Bu kurum “denetimli serbestlik” olarak adlandırılır. Bununla birlikte “uzlaşma” kurumu adı altında fail ve mağdurun karşılıklı gönüllüğü halinde bir uzman gözetiminde fail ile mağdur arasında bir uzlaşma sağlanabilir. Özellikle uzlaşma kurumunun aktif işletilmesi halinde mağdurun mağduriyetini gidermek mümkün olabildiği gibi failin kapatılma kültürüne maruz kalması, sabıka kaydının oluşturulması gibi süreçlerin de önüne geçilebilir.²⁰

Uzlaştırma kurumu günümüzde (yavaş yavaş aktifleşmekle birlikte) Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Avusturya, Finlandiya, Fransa, İtalya, Norveç, Danimarka, İngiltere, İsveç, Avustralya gibi birçok ülkede uygulanmaya başlanmıştır. Avrupa Konseyi ve Birleşmiş Milletler tarafından yapılan araştırmalar olumlu sonuçlar elde edildiğini açıklamaktadır. Türk Ceza Adalet Sistemi de uzlaştırma kurumuna yer vermiş (5237 sayılı TCK ve 5271 sayılı CMK) olmakla birlikte henüz etkin bir biçimde uygulanmadığı düşünülmektedir (Çetintürk, 2017: 593). Bunda en önemli neden adaletin tecellisinin hala yalnızca ve yalnızca failin cezalandırılması gereğinden geçtiğinin düşünülmesinin önemli bir payı vardır.

²⁰Kapatılmaya maruz kalmaksızın uzlaşma kapsamında sorunların yargı gözetiminde çözülebileceğine olarak şu örneği gözetebiliriz. Yönetmenliğini Barry Levinson’ın yaptığı *Taciz* (1994) adlı film Tom Sanders’in patronunu cinsel tacize maruz bıraktığı iddiasıyla bir anda iş hayatının ve evliliğinin tehlikeye girmesini konu edinir. Ancak cinsel tacizde bulunan erkek değil, kadındır. Konu mahkemeye taşınmadan uzlaşma kurumu kapsamında ancak yine de delillere dayalı olarak çözümlenmek durumunda kalmıştır.

SONUÇ

Derrida felsefesi, mevcudiyet metafiziğinin düşünsel geleneğini hedef alarak kesinliğin şiddetine karşı çıkmayı amaçlar. En temel eleştirisi, bu felsefi geleneğin ikili karşıtlıklar üzerine kurulu olduğudur. Bu karşıtlıklar aracılığıyla, metinde bir merkez oluşturulur ve diğer kavramlar merkez ekseninde tanımlanmak bakımından ikincilleştirilerek sahip olmadıkları bir temelde yer almaya zorlanmış olurlar. Metnin dekonstrüksiyona uğratılmasıyla, onun hali hazırda sunulduğu biçiminden farklı bir biçimde kurulabilir olduğu açığa çıkarılır. Bu, dilin şiddeti olarak betimlediğimiz, hemen her alanda gördüğümüz/görebileceğimiz bir bağlamdır.

Derrida'nın düşüncelerinin oluşumunda Platon, Saussure ve Nietzsche okumalarının oldukça etkili olduğu söylenebilir. Platon'un hem deva hem zehir anlamını taşıyan pharmakon kavramı, Saussure'ün dilin gerçekliği betimleyen bir temsil olmaktan ziyade gerçekliği kuran bir yapı olduğuna ilişkin iddiası ve Nietzsche'nin metinlerini kaleme almaktaki perspektivist yaklaşımı bu bağlamda önemlidir. Derrida bu minvalde, aynılık üzerine değil ama fark üzerine odaklanır. Varlık, dil tarafından betimlenmekten ziyade kurulan olarak ele alınır. Bu nedenle, varlığa ilişkin her betimleme en iyi olanağında dahi eksik olacağı için, diğer olanakları dışarda bırakmak bakımından bir şiddet olarak ortada durur. Adalet ve adaletin tesisini sağlamak adına ortada duran hukuk da dil aracılığıyla yaratıldığı için, sunduğu kesinliğin sorgulamaya tabi tutulması gerekir. Adalet araştırmasında, farkların oyununa kurulu bir biçimde açmazların temel ayakları; sorumluluk, konukseverlik, hayalet, miras, bağışlama ve yasa/yasanın şiddeti olarak belirlenir.

Sorumluluk, sahip olunan bütün bilgi birikiminin ilgili tekil duruma kendine has özelliklerinin gözetilmesiyle kararverilemezliğin içinden geçilerek alınan karardır. Tekile nüfuz edebilmek adına, kuralların bir program gibi uygulanışından ziyade,

kurallara belirli bir bağıllıkla birlikte, onlardan bağımsız kalabilmeyi gerektirir. Sonluluğa karşın bir sonsuzluk temelinde hareket edilmesini gerektirdiği için her sorumlu tutum aynı zamanda sorumsuz tutumdur. Konukseverlik, koşullu ve koşulsuz olarak değerlendirilir. Koşullu olan, konuk edenin konuk edileni özünde hiyerarşik bakımdan ikincilleştirdiği gerekçesiyle gerçek bir konukseverlik olarak görülmez. Dahası, içinde her an bir tersinme hareketi barındırır. Koşulsuz olan ise gelenin bilinmeksizin, sorgulanmaksızın kabulünü talep eder. Bu nedenle, ne koşullu ne de koşulsuz olanın konukseverlik olduğundan söz edilebilir. Olanaksızın olanağı halinde de, her ikisi de şiddet içerir. Şiddet uygulanımı bağışlama sorununu gündeme getirir. Bağışlama olmaksızın adaletten söz etmek mümkün değildir. Bağışlama; miras ve hayalet kavramıyla sıkı ilişkisi içinde anlaşılabilir.

Bağışlama, bağışlanacak olandan herhangi bir bağış talebi olmaksızın bağışlanamaz olanın bağışlanmasıdır. Bağış talebinin akabinde bağışlamanın gerçekleşmesi, hesap mantığıyla hareket edildiği için bağışlama olarak değerlendirilmez. Bağışlayan ve bağışlanan temelinde, ilgililerin hayatta olmamaları halinde bu sorumluluk bir miras olarak aktarılır. Bu nedenle, zamansal olarak hayalet figürüyle bağimlanır. Tartışmaya açtığımız üzere, Derrida ne sorumluluğun sorumluluk alan tarafından değerlendirilmesini ne konukluğun konuk edilenin gözetilmesiyle araştırılmasını ne de bağışlamanın bağış talebinden yoksun bir biçimde bağışlama konumunda bulunana yüklenmesini yeterince açıklamış görünmektedir.

Özellikle adalet talebinde en temel öge olan bağışlama kavramının bağış talebi gerektirmemesi hususu, Aristoteles'in görüşleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Fail tarafından eylemin hangi koşullar altında; istenerek, istenmeyerek, bilgisizlikten ötürü vb. eyleyip eylemediği ya da akabinde pişmanlık uyandırıp uyandırmadığı ele alınmalıdır. Adaletin temel ayaklarını oluşturan söz konusu kavramların aporetik

yapılarına bağlanarak, anlamın yayılımı içerisinde değerlendirilmeleri her bir kavramın olanağını olanaksızlaştırmış gibi görünmektedir. Derrida için adalet olanaksızdır; ancak, ona yaklaşmak mümkündür. Bu hususta Derrida haklı görünmektedir. Adalet yaklaşmak ise hukuk olarak adalet ile mümkündür. Hukuk olarak adalet, hukukun dekonstrüksiyona uğratılmasını gerektirir.

Kurulmuş olması dolayısıyla dekonstrüksiyona uğratılabilir olan hukuk, bu özelliğiyle adalete yaklaşabilme olanağına sahiptir. Bu olanak dahilinde sorumluluğun da gereği olarak, yasa metni vakanın benzer olanlarıyla farkı gözetilerek uygulanır. Benzerlikte farkı bularak, gözeterek değerlendirmeye gitmek önem taşır. Benzerlikler üzerine kurularak tümel ifadelerle oluşturulan yasa, askıya alınmak yoluyla tekile ulaşmayı deneyimler. Bu deneyim, kararın bir karar niteliği taşımasının gereğidir. Derrida, yasanın askıya alınarak her vakaya uygulanımı hususunda haklı görünmektedir. Bununla birlikte, ilgili iddia kendisi adına orijinal olmayıp, yukarıda detaylı olarak belirtildiği üzere, Platon, Aristoteles ve Kant'ta koşut biçimlerde yer almaktadır.

Bu noktada, hukuki muhakeme vakanın değerlendirilmesi için ayrıca önemlidir. Hukuki muhakeme, karasızlık halinde vakanın hangi kurala bağlanacağına ilişkin soruşturmadır. Günümüzün en yaygın uygulaması olan cezalandırıcı adalet anlayışı, pratik temelde açığa çıkardığı sorunlar gereği yapılabilir iyileştirmeler hakkında tartışmayı artırmıştır. Bu hususta, cezalandırıcı adalet anlayışı faili akıl sahibi ve yasaların bilgisini edinmiş birey olarak kabul eden hukuk sistemi, suç-ceza orantısını gözetmeye çalışarak faili cezalandırır. Bu sürecin asıl amacı, birçok hukuk sisteminde olduğu gibi suç oranını en aza indirmek, suçluyu cezalandırmak, ceza aracılığıyla iyileştirerek topluma kazandırmaktır. Açığa çıkardığı sorunlar gereği hem pratikte hem teoride değerlendirilen bu adalet anlayışının failin cezalandırılma sürecine odaklanarak suç temelinde mağdur-toplum ekseninden uzaklaştığı görülmüştür. İlgili uzaklaşmanın

asıl nedeni, suçun yasanın ihlali olarak değerlendirilmesiyle öncelikle devlete karşı işlenmiş olduğu kanısıdır. İlgili kanı yine insanın akıl sahibi bir varlık olarak sorumluluk almasına bağlanır. Fakat bu yaklaşımda, suçun eş zamanlı olarak mağdura yönelik olduğu ve ilgili zararın onarımının sağlanamaması halinde mağdurda ve toplumda açığa çıkan zararlar görmezden gelinmiş olur. Bu bağlamda, hukuk olarak adaletin, yasanın dekonstrüksiyona uğratılmasıyla mümkün olabileceği hatırlanarak cezalandırıcı adalet sisteminin onarıcı adalet ile desteklenmesi gerekebilir. Onarıcı adaletin fail-mağdur-toplum ekseninde hareket ederek öncelikli amacı onarmak olduğu açıktır.



KAYNAKÇA

Acar, M. Sengün (2016). ‘‘Vladimir Jankeleviştch’te Bağışlamanın Olanağı Üzerine’’, FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) Güz, Sayı:22, ss. 207-226.

Almond, Ian (2016). İbni Arabi ve Derrida. Çev. Kadir Filiz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Altuğ, Taylan. (2017a). ‘‘Bir Değerler Dizgesi Olarak Dil: Ferdinand de Saussure’’, Dile Gelen Felsefe içinde, ss. 173-215, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Altuğ, Taylan. (2017b). ‘‘Postmodern Dil Durumu: Jacques Derrida’’, Dile Gelen Felsefe içinde, ss.215-241, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ansell-Pearson, Keith. (1998). Kusursuz Nihilist, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Arendt, Hannah. (1994). ‘‘Tersine Çevrilemezlik ve Bağışlamanın Gücü’’, İnsanlık Durumu içinde, çev. Bahadır Sina şener, ss. 323-333, İstanbul: İletifim Yayınları, 1. Baskı.

Arendt, Hannah. (2012). Kötölüğün Sıradanlığı, çev. Özge Çelik, İstanbul: Metis Yayınları.

Aristoteles. (2015). Nikhomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 6. Baskı.

Aristoteles. (2017). Metafizik, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Kitap, 1. Baskı.

Atalay, H. Ahmet, (2015). ‘‘Bir Hukuk Mantığı Var Mıdır?’’, Hukuk Kuramı içinde, C.2, ss. 22-40, <https://hukukkurami.net/media/file/hukukmantigi.pdf> 29.12.2021

Baldwin, Thomas. (2019). ‘‘Derrida’’, Dil Felsefesi içinde, ss. 372-394, çev. Türkan Fırıncı Orman, Der. Barry Lee, Ankara: Fol. 1. Baskı.

Barry Levinson, Michael Crichton, James Flamberg (Yapımcı), & Barry Levinson (Yönetmen) (1994). Taciz [Sinema Filmi] ABD.

Barton, Charles (2000). ‘‘Theories of Restorative Justice’’, Australian Journal of Professional and Applied Ethics, Vol. 2, No. 1, ss. 41-53. July

Baytaz, Abdullah Batuhan (2013). ‘‘Onarıcı Adalet’e Genel Bir Bakış’’, İÜ HFM C. LXXI, sayı 1, ss. 117-130.

Beccaria, Cesare, (2004), Suçlar ve Cezalar Hakkında, çev. Sami Selçuk, Ankara: İmge Kitabevi.

Benjamin, Carmel. (1999). ‘‘Why is Victim/Offender Mediation Called Restorative Justice’’, Restoration for Victims of Crime Conference, Australian Institute of Criminology, Melbourne, September.

Benjamin, Walter. (2010). ‘‘Şiddetin Eleştirisi Üzerine’’, Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde, çev. Ece G. Çelebi, Hazırlayan ve Sunuş: Aykut Çelebi. ss.19-43, İstanbul: Metis Yayınları, İlk Basım.

Bennington, Geoffrey & Derrida, Jacques (1993). Jacques Derrida, çev. Geoffrey Bennington, Chicago: University of Chicago Press.

Bernstein, J. Richard (2006). ‘‘Derrida: The Aporia of Forgiveness?’’, Contellations Volume 13. No. 3, pp. 394- 406. Oxford: Blacwell Publishing Ltd.

Bilgiç, Şükrü. (2014). ‘‘Mahkumların Suç Algısı’’, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 16 (Özel Sayı I) içinde, ss. 8-17, ISSN: 2147-7833,

www.kmu.edu.tr[online]

Available

at:

<http://dergi.kmu.edu.tr/userfiles/file/Mayis20141/2m.pdf> [Accessed 18 Dec. 2016].

Braithwaite, John. (2013). *“Foreword”*, *Reconstructing Restorative Justice Philosophy* içinde, Ed. by Theo Gavrielides & Vasso Artinopoulou, ss. xiii-xv, England: Ashgate Publishing Limited.

Cairns, Huntintgton, (1941). *The Theory of Legal Science*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Caputo, D. John (2014). *“Derrida and The Trace of Religion”*, *A Acompanion to Derrida* içinde, pp. 464 – 480, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell.

Centel, Nur. (2001). *Cezanın Amacı ve Belirlenmesi*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları. ss. 337-372. [online] Available at:

<https://hukuk.deu.edu.tr/wp-content/uploads/2020/01/Centel-3.pdf>

[Accesed

17.05.2021]

Clark, Maudemarie (2001). *“The Development of Nietzsche’s Later Position on Truth”*, *Nietzsche* içinde, Ed. John Richardson and Brian Leiter, ss. 59-84, Oxford: Oxford University Press.

Critchley, Simon (2016). *“Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”*, *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde, ss. 35-65, Der. Chantal Mouffe, İstanbul: İletişim Yayınları.

Custer, Olivia (2014). *“A Certain Truth: Derrida’s Transformation of the Kantian Heritage”* *A Companion to Derrida* içinde, pp. 42-57.

Colebrook, Claire (2014). "*Difference*", A Companion to Derrida içinde, ss. 57-71, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell.

Conklin, E. William (2016). 'Derrida's Kafka and the Imagined Boundary of Legal Knowledge', ss. 1-7, Law, Culture and the Humanities, DOI: 10.1177/1743872116660778, volume 15 issue 2 [online] Available at: <https://philarchive.org/archive/CONDKA-2>[Accessed: 15.12.2021]

Çetintürk, Ekrem. (2017). Onarıcı Adalet ve Ceza Adalet Sisteminde Uzlaştırma, Ankara: Adalet Yayınevi.

Demir, Gökhan Yavuz, (2012). Ertelemiş Adalet: Hukuk ve Dekonstrüksiyon. 'Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-5' Sempozyum, 23. Kitap içinde, İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları.

Demirbaş, Timur. (2013). İnfaz Hukuku, Ankara: Seçkin Yayınevi.

Derrida, Jacques. (1987). The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond, trans. Allan Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. (1989). Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction, trans. J.P. Leavey, Lincoln & London: University of Nebraska Press.

Derrida, Jacques. (1993). Aporias. Trans. Thomas Dutoit, ed. Werner Hamacher & David. E. Wellbery. Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. (1994). Göstergibilim ve Gramatoloji, çev Tülin Akşin. İstanbul: Afa Yayınları.

Derrida, Jacques. (1996). The Gift of Death, trans. David Mills. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. (1999). "Difference", çev. Önay Sözer, Toplumbilim Dergisi, sayı 10, ss.49-59.

Derrida, Jacques. (2000). “*Step of Hospitality/ No Hospitality*”, *Of Hospitality*, trans. Rachel Bowlby, Standford, California: Standford University Press.

Derrida, Jacques. (2001). *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Mark Dooley & Michael Hughes, London: Routledge.

Derrida, Jacques. (2002). “*Decleration of Independence*”, *Negotiations* içinde, ss.46-55 ed. ve trans. Elizabeth Rottenberg, Standford, California: Standford University Press.

Derrida, Jacques. (2004). “*Teoriyi İzlemek*”, *Teoriden Sonra Hayat* içinde, ss. 1-52, çev. Ebru Kılıç, ed. M. Payne-J.Schad, İstanbul: Agora.

Derrida, Jacques. (2005). “*Remarks on Decostruction and Pragmatism*”, *Deconstruction and Pragmatism* içinde, ss. 79-90, trans. Simon Critchley, ed. Chantal Mouffe, Taylor & Francis E-Library.

Derrida, Jacques. (2006a). “*İstanbul Mektubu*”, *Cogito- Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünmek* içinde, sayı: 47-48. Çev. Ss. 17-36.

Derrida, Jacques. (2006b). “*Otoimmünite: Gerçek ve Simgesel İntiharlar*”, *Cogito- Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünmek* içinde, sayı: 47-48. Çev. Ss. 37-60.

Derrida, Jacques. (2006c). “*Şiddet ve Metafizik*”, *Cogito- Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünmek* içinde, sayı: 47-48, çev. Zeynep Direk, ss. 62-160.

Derrida, Jacques. (2006d). *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarıalioğlu, İstanbul: Dharma. 1. Baskı.

Derrida, Jacques. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Trans. David Mills, New York: Fordham University Press.

Derrida, Jacques. (2010). “*Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli*”, Şiddetin Eleştirisi Üzerine içinde, ss. 43-133, Hazırlayan: Aykut Çelebi, çev. Zeynep Direk, İstanbul: Metis.

Derrida, Jacques. (2011a). “*Otobiyografiler: Nietzsche'nin Öğretimi ve Özel İsim Politikası*”, Nietzsche'nin Şöleni içinde, ss.75-113, Derleme ve çev. Ali Utku & Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2. Basım.

Derrida, Jacques. (2011b). “*Mahmuzlar: Nietzsche'nin Üslupları*”, Nietzsche'nin Şöleni içinde, ss. 137-188, Derleme ve çev. Ali Utku & Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2. Basım.

Derrida, Jacques. (2011c). “*Nietzsche ve Makina*”, Nietzsche'nin Şöleni içinde, ss. 189-238, Derleme ve çev. Ali Utku & Mukadder Erkan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2. Basım.

Derrida, Jacques, (2012), “Konuksev(-er-/-mez-)lik”, Jacques Derrida İle Birlikte Pera Peras Poros, çev. Ferda Keskin, Önay Sözer, İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Derrida, Jacques. (2014). Gramatoloji. çev. İsmet Birkan, Ankara: BilgeSu, 2.Baskı.

Derrida, Jacques. (2015a). Bağışlamak, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl.

Derrida, Jacques. (2015b). “Yasanın Önünde, Önyargılar”, Yargılama Fakültesi içinde, ss. 103-168. Çev. Melih Başaran, İstanbul: İthaki, 1. Baskı.

Derrida, Jacques. (2016). Platon'un Eczanesi. çev. Zeynep Direk, İstanbul: Alfa, 1. Basım.

Derrida, Jacques. (2019). Marx'ın Hayaletleri, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 3. Basım.

Deutscher, Penelope (2005). How to Read Derrida, London: Granta Books.

Direk, Zeynep (2000). ‘‘Yasanın Kaynağı Üstüne’’ Defter sayı 40. Ss.49-75.

Direk, Zeynep (2005). Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupası Felsefesi Üzerine Denemeler, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Direk, Zeynep (2012). ‘‘Konukseverliğin Düşüncesi’’ , Defter, Sayı 31, ss. 11-36.

Direk, Zeynep. (2016). ‘‘Platon’un Eczanesi’ne Önsöz’’ , Platon’un Eczanesi içinde, ss.9-17, İstanbul: Alfa.

Dooley, Mark & Kavanagh, Liam. (2007). The Philosophy of Derrida, Stocksfield: Acumen Publishing Ltd.

Douglas, Kathy (1996). ‘‘ADR: Is It viable in criminal matters?’’, Legaldate, Volume 8, Issue: 3, July, ss. 3-5.

Dumas, Alexander. (2015). Monte Cristo Kontu, Uyarlayan. Ali Aydoğan, Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Dworkin, Ronald. (1981). What is Equality? Part 1: Equality of Welfare. Philosophy & Public Affairs, Vol. 10, No.3 (Summer, 1981), ss. 185-246 [online] Available at: URL: <http://www.jstor.org/stable/2264894> [Accessed: 12.12. 2020].

Eagleton, Terry (2004). Edebiyat Kuramı, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eflatun. (1943). Phaidros, Çev. Hamdi Akverdi. İstanbul: Maarif Matbası.

Eglash, Albert. (1977). ‘‘Beyond Restitution: Creative Restitution’’, Restitution in Criminal Justice içinde, edited by B. Galaway, Lexington, MA:DC Health and Company.

Evans, C. Stephan (2018). A History of Western Philosophy *From the Pre-Socratics to Postmodernism*. Downers Grove: InterVarsity Press.

Evink, Eddo. (2006). ‘‘Patocka ve Derrida: Sorumluluk Üzerine’’, Cogito- Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken sayı: 47-48 içinde, ss. 256-272.

Fairfield, Paul. (1994). ‘‘Habermas, Lyotard and Political Discourse’’ in Reason Papers, 19: 58-80.

Ferris, S. David (2008). The Cambridge Introduction to Walter Benjamin, Cambridge: Cambridge University Press.

Foshay, Raphael (2009). ‘‘Derrida on Kafka’s ‘Before the Law’’, Rocky Mountain Review, Vol. 63, No. 2 (Fall) pp. 194-206.

Foucault, Michel. (2006). Hapishanenin Doğuşu. Çev., Kılıçbay, M. Ankara: İmge.

Foucault, Michel. (2007). ‘‘Cinayet Söylenceleri’’, XIX. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti içinde, ss. 245-255, çev. Erdoğan Yıldırım & Alev Özgüner, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, Michel. (2014). Bilginin Arkeolojisi. Çev. Veli Urhan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım.

Friedman, W. (1967). Legal Theory, fifth edition, New York.

Gavrielides, Theo & Artinopoulou, Vasso (2013). ‘‘Chapter:1. Prolegomena: Restorative Justice Philosophy through a Value-based Methodology’’, Reconstructing Restorative Justice Philosophy içinde, Ed. by Theo Gavrielides & Vasso Artinopoulou, ss. 3-24, England: Ashgate Publishing Limited.

Gehm, R. John (1998). ‘‘Victim-Offender Mediation Programs: An Exploration of Practice and Theoretical Frameworks’’, Western Criminology Review, Volume:1, Issue: 1 ss. 1-30.

Gemes, Ken (2001). ‘‘Nietzsche’s Critique of Truth’’, Nietzsche içinde, Ed. John Richardson and Brian Leiter, ss. 40-58. Oxford: Oxford University Press.

Gide, Andre. (2019) ‘‘Montaigne Üzerine Düşünceler’’, Denemeler içinde, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XXXVII. Basım.

Glendining, Simon (2014). Derrida, Çev. Nursu Öрге, Ankara: Dost.

Glendining, Simon (2016). ‘‘Derrida and the Philosophy of Law and Justice’’ Law Critique 27: 187-203.

Gutting, Gary (2014). ‘‘The Obscurity of ‘Difference’’, A Companion to Derrida içinde, ss. 72-88, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell

- Güriz, Adnan. (2017). Hukuk Felsefesi. Onikinci Basım. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Gratton, Peter, "Jean François Lyotard", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/lyotard/>.
- Hamacher, Werner (1991). "Affirmative, Strike", translated by Dana Hollander, *Cardozo Law Review*, 13, pp. 1133-1157.
- Heimsoeth, Heinz. (2016). Kant'ın Felsefesi. Çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 7. Basım.
- Hobbes, Thomas. (2007). Leviathan. Çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 6. Baskı.
- Howells, Christina (1998). Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics, UK: Polity Press.
- Hurts, Andrea (2004). "Derrida's Quasi-Transcendental Thinking" *South African Journal of Philosophy*, pp. 245-266.
- Iannone, A. Pablo (2000). Deconstruction. *Dictionary of World Philosophy* içinde. London and New York: Routledge.
- İşıktaç, Yasemin., (2007) Hukukun Kaynağı Olarak Sözleşme, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Ivic, Sanja (2021). "Jacques Derrida's philosophy of forgiveness" *Filosofia Unisions, Unions Journal of Philosophy*. 22 (2), pp. 1-9.
- Jahic, Galma. and Yeşiladalı, Burcu. (2008). "Onarıcı Adalet: Yeni Bir Yaklaşım" *Onarıcı adalet, Mağdur-Fail Arabuluculuğu ve Uzlaşma Uygulamaları*, içinde, ss. 15-20, 1st ed. Der: Galma Jahic & Burcu Yeşiladalı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Kafka, F., (2017), Dava, çev. Ahmet Cemal, İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Kakoliris, Gerasimos (2017). ‘‘Kararverilemez Pharmakon: Derrida’nın Phaidros Okuması’’ Yaşayan Platon içinde, ss. 99-117, Çev. Sadık Erol Er, Ed. Sadık Erol Er ve Birdal Akar, Konya: Çizgi Kitabevi.

Kamer, Vehbi Kadri, (2008), Ceza Adalet ve İnfaz Sistemi İçinde Denetimli Serbestlik Sisteminin Önemi, Adalet Dergisi, 31. Sayı, Mayıs 2008, ss.69-80.

Kant, Immanuel (1983). Aydınlanma nedir?, çev. Nejat Bozkurt, Felsefe Yazıları.

Kant, Immanuel. (1960). Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme, çev. Yavuz Abadan & Seha L. Meray. Ankara: SBF Yayınları, Ajans Türk Matbaası.

Kant, Immanuel. (2015). Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel. (2016a). Pratik Aklın Eleştirisi. çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, Altıncı Baskı.

Kant, Immanuel. (2016b). Yargı Yetisinin Eleştirisi. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

Kearney, Richard (2013). ‘‘Forgiveness at the Limit: Impossible or Possible?’’, Studia Philosophica Wratislaviensia Supplementary Volume, ss. 143- 155.

Koç, Canan Olpak. (2012) ‘‘İslah Edici Yöntemlerin Kurgusal Düzlemde Keşfi: Avrupa Sarı Kağıtları Yırtabildi mi?’’, Turkish Studies Journal, Vol. 7/4, Fall 2012, ss. 2431-2439.

Kunter, Nurullah & Yenisey, Feridun (1998). Muhakeme Hukuku Dalı Olarak Ceza Muhakemesi Hukuku, İstanbul: Beta.

Laclau, Ernesto (2016). ‘‘Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya’’, Yapıbozum ve Pragmatizm içinde, ss. 79- 109, Der. Chantal Mouffe, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laffin, Maureen E. (2004): Remarks on Case-Management Criminal Mediation, Idaho Law Review, Vol.40, No, 3, ss.571-622.

Lawlor, Leonard (2014). ‘‘Deconstruction’’, A Companion to Derrida içinde, ss. 122-132, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell.

Lawlor, Leonard, "Jacques Derrida", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/derrida/>>. Erişim: 1.12.2021

Legrand, Pierre (2014). ‘‘Derrida/ Law: A Differend’’, A Companion to Derrida içinde, pp. 581-599.

- Levi-Strauss, Claude. (2018). Hüzünlü Dönenceler, çev. Ömer Bozkurt, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı.
- Locke, John. (2016). Yönetim Üzerine İkinci İnceleme, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Eski Kitaplar.
- Locke, John. (2017). İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Baskı.
- Lucy, Niall. (2012). Derrida Sözlüğü, Çev. Sabri Gürses. Ankara: Bilgesu.
- Liotard, Jean-François. (2014). Hakkıyla, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki, 1. Baskı.
- Liotard, Jean-François. (2015). "Çatışmada Adalet", Yargılama Fakültesi içinde, ss. 231-283, çev. Melih Başaran, İstanbul: İthaki. 1. Baskı.
- Liotard, Jean-François. (2016). Niçin Felsefe Yaparız?, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: Pharmakon, 1. Basım.
- Mangion, Claude (2017). "Phaidros'ta İletişim ve Felsefi Yaşam Tarzı Arasındaki İlişki Üzerine", Platon Okumaları. Çev. Metin Bal, [online] Available at:
http://web.deu.edu.tr/felsefe/wp-content/uploads/2017/10/C.Mangion_Paidrosta.I%CC%87letes%CC%A7im.ve_.Felsefi.Yas%CC%A7am.Tarzi_.pdf[Accessed: 07.12.2021].
- Mansfield, Nick. (2011). Derrida, Democracy and Violence. Studies in Social Justice. Vol. 5. Issue 2. Ss. (231-240).
- Marshall, F. Tony (1999). Restorative Justice An Overview, Research Development and Statistics Directorate, Home Office, London.
- Martel, James. (2014). "A More Exact Criterion": Law's Violence And The Possibility of Nonviolence in The Work of Walter Benjamin. Fall 2014. Wake Forest Law Review. Ss. 757-770.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). Komünist Parti Manifestosu, Çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 1. Baskı.
- McDonald, Christie (1988). "Preface", The Ear of the Other, Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Megill, Allan. (2008). Aşırılığın Peygamberleri, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Ayraç Yayınları.
- Mikicks, David. (2019). Jacques Derrida Kimdir? Entelektüel Bir Biyografi, çev. Mustafa Bozkurt Gürsoy, Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Montaigne. (2019). Denemeler, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XXXVII. Basım.

Mouffe, Chantal (2016). ‘‘Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti’’, Yapıbozum ve Pragmatizm içinde, ss. 7-20, Der. Chantal Mouffe, İstanbul: İtişim Yayınları.

Murphy, V. Ann (2014). ‘‘On Forgiveness and the Possibility of Reconciliation’’, A Companion to Derrida içinde, ss. 537-549, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell.

Naas, Michael (2014), ‘‘Derrida and Ancient Philosophy (Plato and Aristotle)’’, A Companion to Derrida içinde, ss. 231-251, Edited by Zeynep Direk and Leonard Lawlor, UK: Wiley Blackwell.

Nietzsche, Friedrich. (2013). Ecce Homo. Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları. 6. Baskı.

Nietzsche, Friedrich. (2014). Güç İstenci, çev. Nilüfer Epçeli, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı.

Norris, Christopher (2004). ‘‘ Chapter Three:Metaphysics’’, Understanding Derrida içinde, ss. 14-26, edited by Jack Reynold ve Jonathan Roffe, Continuum Publication, New York.

Norris, Cristhopher (2013). ‘‘Kendine Karşı Yapıbozum: Derrida ve Nietzsche’’, Nietzsche Paris’te içinde, ss. 157-177, çev. Mehmet Akkurt- Fatma Erkek, Der. Sadık Erol Er, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Nursal, Necati & Ataç, Selcen, (2006), Denetimli Serbestlik ve Yardım Sistemi, Ankara, Yetkin Yayınevi.

Özakman, Turgut (Yazar). (2015) Töre. (Dans Tiyatrosu) available at: <https://tiyatrolar.com.tr/tiyatro/tore>.

Pascal (2017). Düşünceler, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, I. Basım.

Perelman, Chaim (1993).’’Yeniden Soruşturulan Adalet’’, HFSA/1. Kitap içinde, ss. 61-69, Çev. Murat Önderman, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, İstanbul: Nüans.

Perrone-Moises, C. 2006. Forgiveness and Crimes against Humanity: A Dialogue Between Hannah Arendt and Jacques Derrida. Hannaharendt.net., Available at: <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/90/146>. Accessed on: August 20th, 2020.

Peter Bray, Neil Canton (Yapımcı), & Bob Gale (Yönetmen). (2002). Bilinmeyen Yol [Sinema Filmi]. Kanada, ABD.

Platon, (2013), Menon, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı.

Platon, (2014), Protogoras, Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı.

Platon. (2015a). Devlet, Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı.

Platon. (2015b). Phaidon. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı.

Platon. (2015c). Timaios. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 1. Baskı.

Platon. (2018). Devlet Adamı. Çev. Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları. 3. Baskı.

Platon. (2019). Yasalar. Çev. Candan Şentuna & Saffet Babür, Ankara: Pharmakon. Birinci Basım.

Reginster, Bernard (2000). *‘Perspektivism, Criticism and Freedom of Spirit’*, European Journal of Philosophy, Volume 8: 1, Blackwell Publisher.

Reynolds, Jack & Roffe, Jonathan (2004). *‘Chapter One: An Invitation to Philosophy’* Understanding Derrida içinde, ss. 1-5, Edited by Jack Reynolds & Jonathan Roffe, Wiltshire: The Cromwell Press.

Richards, K. Malcom (2020). Derrida. Çev. Zeynep Talay, İstanbul: Kolektif Kitap.

Roach, Kent (2000). *‘Changing Punishment at the Turn of the Century: Restorative Justice’*, Canadian Journal of Criminology, Volume 42, Issue 3, July, ss. 249-280.

Rob Reiner, David Brown, Andrew Scheinman (Yapımcı), & Rob Reiner (Yönetmen). (1992). Birkaç İyi Adam. [sinema filmi]. ABD.

Rosenfield, Michel (2012). “10 x 10”, International Journal of Constitutional Law içinde, Volume 10, Issue 3, July pp. 799-808, [online], Available at: <http://doi.org/10.1093/icon/mor062>[Accessed: 05.05.2019]

Ross, Alf. (1958). On Law and Justice, London Stevens & Sons Limited.).

Rousseau, Jean-Jacques. (2012). Toplum Sözleşmesi, Çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques. (2015). İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques. (2016). Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques. (2017). Dillerin Kökeni Üstüne Deneme, Çev. Ömer Albayrak, 6. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Royle, Nicholas (2014). “*Poetry, Animality, Derrida*” A Companion to Derrida içinde, pp. 524-537.

Rubin, Abraham (2009). “*Between Resentment and Reconciliation: The Indeterminancies in Derrida, Arendt and Jankelevitch*”, Berlin Roundtables Event, Memory Politics: Education, Memorials and Mass Media, ss. 1-10, Berlin: The Social Science Research Center (WZB).

Saussure, de Ferdinand. (2001). Genel Dilbilim Dersleri, Çev. Berke Vardar, İstanbul: Multilingual.

Scaltsas, Theodore (2018). “Platon’da ‘Doğru İnanç ve Tekilleşme (Individuation)’ Olarak Bilgi” çev. Eda Çakmakkaya, Dört Öge Dergisi içinde, ss. 235-259 Yıl: 7, Sayı: 14, Ankara: Nobel.

Selçuk, Sami. (2009). Adalet ve Yaşayan Hukuk. Ankara: İmge Yayınları. 1. Basım.

Shakespeare, William. (2019). Hamlet, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Shakespeare, William. (2020). Romeo ve Jüliet, çev. Özdemir Nutku, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Shaun, Gallagher (1993). ‘‘The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics’’ in Philosophy Today, 37: 298-305.

Simmel, Georg (2013). ‘‘Köprü ve Kapı’’ Çev. Özgü Ayvaz, Felsefelogos Dergisi, (50), 17-20. İstanbul: Fesatoder Yayınları.

Simpson, David. ‘‘Blaise Pascal (1623- 1662)’’, The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN: 2161-0002, online] Available at:<http://iep.utm.edu/>, [Accessed: 18.12.2021].

Spivak, G. Chakravorty (2014). Gramatoloji’ye Önsöz, Çev. İsmail Yılmaz, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Stephen Furst Scott Goldman Tropper, Mark Johnson Chuck Pacheco (Yapımcı), & Nick Cassavetes (Yönetmen) (2009). Kız Kardeşimin Hikayesi. [Sinema Filmi]. ABD.

Strang, Heather (1999). ‘‘ Restoring Victims: An International View, Restoration for Victims of Crime Conference, Australian Institute of Criminology, Melbourne, September.

Umbreit, Mark. (2000). The handbook of victim offender mediation. 1st ed. San Francisco: Jossey-Bass.

Universal Pictures (Yapım), & Alan Parker (Yönetmen) (2003). Ölüm ile Yaşam Arasında. [Sinema filmi]. ABD, Almanya.

Ville, de Jacques (2011). ‘‘On Law’s origin Derrida reading: Frued, Kafka and Levi-Strauss ‘’ pp. 77-92. Volume 7, issue 2 (April).

Walker, Vern R. (2007). ‘‘Discovering the Logic of Legal Reasoning’’, Hofstra Law Review, Volume 35, Issue 4, Article 2, pp. 16807-1707 [online] Available at: https://scholarlycommons.law.hofstra.edu/hlr/vol35/iss4/2?utm_source=scholarlycommons.law.hofstra.edu%2Fhlr%2Fvol35%2Fiss4%2F2&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages[Accessed:11.01.2022].

Yavuz, Hakan.(2015a). Türkiye’de Denetimli Serbestlik Mümkün Müdür? Dünyü, Bugünü ve Yarınıyla Türk Ceza Adalet Sisteminde Denetimli Serbestlik. D. Özyörük (Ed.), Türkiye’de Denetimli Serbestlik 10. Yıl Uluslararası Sempozyumu Bilidir Kitabı içinde (ss. 15-23). Ankara: Atalay Matbaacılık.

Yavuz, Hakan (2015b). ‘‘Onarıcı Adalet ve Uzlaştırma Kurumu Bağlamında Ceza Adalet Sisteminde Mağdurun Konumu ‘’, TAAD, Yıl:6 Sayı: 23 ss. 85-115.

Zehr, Howard (1997). ‘‘Restorative Justice:The Concept ‘’, Corrections Today, Volume 59, Issue 7, December ss. 68-70.

Zehr, Howard. (2013). ‘‘Preface’’, Reconstructing Restorative Justice Philosophy içinde, Ed. By Theo Gavrielides ve Vasso Artinopoulou, ss. Xvii-xix, England: Ashgate Publishing Limited.

Zehr, Howard & Mika, Harry (2018). ‘*Fundamental Concepts of Restorative Justice*’,
Restorative Justice içinde, Edited by Declan Roche, pp. 73-85, London and New York:
Routledge.



ÖZET

Bu tezin amacı Derrida felsefesinde adaletin olanağını ve olanaklılık halinde adaleti sağlamanın hangi araçlarla sağlanabileceğini araştırmaktır. Adalet kavramının temel bileşenlerini sorumluluk, konukseverlik, bağışlama, hayalet, miras, yasa/yasanın şiddeti olarak belirleyerek, bu kavramları aporetik okumaya tabi tutar. Derrida, bu soruşturma temelinde ulaşılan sonuca göre, adalete ulaşmanın olanaksız olduğunu, ancak *hukuk olarak adalet'e* ulaşmanın olanaklı olduğunu iddia eder. Derrida hukuk olarak adaletin olanağını, diğer bir ifadeyle, yasanın dekonstrüksiyona uğratılmasını, kesinliğin şiddetine karşı duruş temelinde oluşturduğu dil felsefesi bağlamında temin eder. Bu nedenle, ilk olarak, felsefesinin temel kavramları gözetilerek, felsefi düşünümünün oluşumunda etkili olan Platon, Saussure ve Nietzsche okumaları ele alınacaktır. Akabinde, adalete ulaşmanın olanaksız olduğu iddiasını serimleyebilmek adına, adaletin temel bileşenleri olarak verilen kavramlar incelenmeye çalışılacaktır. Sonrasında, Derrida'nın hukuk olarak adalet biçiminde adalete yaklaşılmasına olanak tanıyan yasaya ilişkin görüşleri Pascal, Montaigne ve Benjamin okumaları üzerinden detaylandırılacaktır. Derrida'nın adaletin dekonstrüksiyon olduğu kabulü üzerinden yasanın askıya alınması gerektiği iddiası, haklı bir yaklaşım olarak değerlendirilmekle birlikte, felsefe tarihinde koşut değerlendirmelerde bulunan Platon, Aristoteles ve Kant ile olan ilişkileriyle birlikte ele alınmaya çalışılacaktır. Derrida'nın hukuk olarak adaleti sağlama amacıyla dekonstrüksiyon stratejisine hak verilmekle birlikte kendisi adına orijinal bir iddia olmadığı öne sürülecektir. Derrida'nın *differance* ve *yasanın dekonstrüksiyonu* önerisi tarafımızca günümüzün en yaygın adalet anlayışlarından biri olan cezalandırıcı adalet anlayışına uygulanmaya çalışılacaktır. Hukuki muhakemenin önemi gözetilerek cezalandırıcı adalet anlayışının teorideki ve pratikteki eksiklikleri dolayımında dekonstrüksiyona uğratılmasıyla onarıcı adalet sistemiyle desteklenmesi gerektiği iddia edilecektir.

Anahtar kelimeler: Dil, dekonstrüksiyon, adalet, yasa, onarıcı adalet

ABSTRACT

The aim of this thesis is to investigate the possibility of justice in the philosophy of Jacques Derrida and the means by which justice can be provided in case of possibility. Determining the basic components of the concept of justice as responsibility, hospitality, ghost, inheritance, forgiveness, law/violence of law, he subjects these concepts to an aporetic reading. Derrida claims that, according to the conclusion reached on the basis of this investigation, it is impossible to reach justice, but it is possible to reach *justice as law*. Derrida assures the possibility of justice as law, in other words, the deconstruction of the law, in the context of the philosophy of language he created on the basis of his stance against the violence of certainty. For this reason, first of all, considering the basic concepts of philosophy, Plato, Saussure and Nietzsche readings, which are effective in the formation of Derrida's philosophical reflection, will be discussed. Then, in order to present the claim that it is impossible to reach justice, the concepts given as the basic components of justice will be examined. Afterwards, Derrida's views on the law, which allows to approach justice in the form of justice as law, will be detailed through his Pascal, Montaigne and Benjamin readings. Although Derrida's claim that the law should be suspended on the basis of the acceptance of justice as deconstruction is considered as a just approach, it will be tried to be dealt with together with his relations with Plato, Aristotle and Kant, who have made parallel evaluations in the history of philosophy. Although the deconstruction strategy seems to be right in Derrida's aim of providing justice as law, it is not an original claim on his behalf. We will try to apply Derrida's concepts of differance and deconstruction of law to one of the most common justice understandings of the present day, the punitive justice understanding. Considering the importance of legal reasoning, it will be argued that the punitive justice understanding should be supported by the restorative justice system by deconstructing it due to the deficiencies in theory and practice.

Key words: Language, deconstruction, justice, law, restorative justice