

## ARİSTOTELES VE BADIOU'DE DEVLET VE ADALET

Fahrettin TAŞKIN\*

**Öz:** Bu yazıda Aristoteles ve Badiou'nün devlet ve adalet kavramlarını karşılaştırarak (iki bin yıldan uzun bir sürede) söz konusu kavramların nasıl bir değişim geçirdiğini genel çizgileriyle saptamaya ve bu değişimden hareketle adalet ve devlet kavramları üzerinde tekrar düşünmeye çalıştık. Kuşkusuz çok farklı dönemlerde yaşamış olup fikirleri arasında birçok ortaklık bulunabilecek başka filozoflar seçilebilirdi. Başka düşünürlerin değil de Aristoteles ve Badiou'nün bu kavramlarla ilgili görüşlerini karşılaştırmamızın sebebi, sadece yaşadıkları dönemlerin değil, ayrıca konu hakkındaki görüşlerinin de birbirinden oldukça farklı olmasıdır. Bu farklılık, etiğin daha sahil bir soruşturmasını yapma olanağını verecektir. Buradan çıkan sonuçlar, belli bir adalet tanımına veya etiğe bağı kalınmaması gerektiğini ortaya çıkarabilir. Ancak burada asıl üzerinde durulmak istenen, etiğin hiçbir vakit temellendirilemeyeceği değil, temellendirmek için kendilerinden hareket edilmiş aksiyomların doğruluğunu tartışmaktır. Nihayetinde bu temelin insanın akıllı bir varlık olması kabulüne dayandığını ve onun bu özelliğiyle diğer tüm canlılardan koparıldığını ileri sürerek, etiğin ancak onun dünyayla bağı gerçekleştirildiğinde mümkün olabileceğini savunacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Aristoteles, Badiou, etik, devlet, adalet

## STATE AND JUSTICE IN ARISTOTLE AND BADIOU

**Abstract:** In this article, by comparing the concepts of state and justice according to Aristotle and Badiou, we attempted to show the shift in the meanings of these concepts (that happened through more than two thousand years) in general terms and to contemplate on these concepts depending on this change. In fact, other philosophers who lived in different time periods yet share many philosophical ideas could have been chosen for this comparison. The reason to compare Aristotle's and Badiou's ideas on these concepts rather than comparing other philosophers' approaches is not only the different time periods they lived in but also their considerable divergence on these topics.

\* Dr., Bağımsız Araştırmacı | Phd in Philosophy, Independent Researcher

Türkiye | Turkey

fahrettintaskin@hotmail.com

Orcid Id: 0000-0003-4362-3876

Taşkın, F. (2021). Aristoteles ve Badiou'de Devlet ve Adalet. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 100-116.

This divergence gives the opportunity to examine the possibility of ethics more precisely. The results that emerge from this examination might show the idea that one should not adhere to a certain definition of justice or ethics. However, the main emphasis here is not the idea that ethics can never be grounded, but to discuss the correctness of the axioms that grounds the ethics. We ultimately argue that the ground of ethics depends on the acceptance of human rationality and this feature makes humans detached from all other beings. We conclude that ethics is only possible when the connection between human beings and the world is carried out.

**Keywords:** Aristotle, Badiou, ethics, state, justice

## 1. Giriş

Aristoteles ve Badiou'nün etik görüşleri arasındaki farklılıkların nedeni, sadece yaşadıkları dönemlerden değil, varlık görüşlerinden de kaynaklanmaktadır. Bu sebeple iki düşünürün etik anlayışları ilk önce varlık görüşleriyle bağlantılı olarak ele alınacaktır. Devlet ve adalet kavramları Aristoteles söz konusu olduğunda *ousia*, mutluluk, erdem ve yurttaşlık, Badiou söz konusu olduğunda ise olay, türeyimsellik, hak ve eşitlik gibi kavramlar aracılığıyla soruşturulacaktır. İki düşünürün adalet ve devlet kavramları böyle bir perspektifle birbiriyle karşılaştırıldıktan sonra etik anlayışlarının üzerine temellendirildiği aksiyomlar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu temeller nelerdir, Aristoteles neye dayanarak insanın devlet içerisinde mutlu olabileceğini ileri sürmüş ve adaletin tanımını yapabilmıştır veya Badiou insanın eşitlik ilkesi gereğince eyleyebileceğini onun hangi özelliğine dayandırmıştır? Hem Aristoteles hem de Badiou'nün etik anlayışlarının genel olarak insanın akıl sahibi bir varlık veya başka bir deyişle düşünen bir varlık olması kabulüne dayandığı ileri sürülecek ve bu temel üzerine inşa edilen etiklerin gözden kaçırıldığı noktalar olduğu bizzat kendi adalet tanımlarına başvurularak gösterilmeye çalışılacaktır. Bir çıkış yolu olarak insanın dünyayla bağının kurulması gerektiği savunulacaksa da bu çalışmanın kapsamını aşacağı için ayrıntılı bir tartışmaya girilmeyecektir.

## 2. Ousia ve Olay

Devlet ve adalet kavramları, etiğin esas yapısını ortaya çıkarmak için başvurulabilecek en önemli kavramlar arasındadır. Biri politikayı, diğeri etiğin kendisini işaret eder ve özellikle Aristoteles'te etik ve politikanın ilişkisinin özünü göstermek açısından belirleyicidirler. Aristoteles ve Badiou gibi iki düşünürün etik konusundaki görüşlerine daha yakından bakmak istediğimizde onların varlık görüşlerini de göz önüne almamız gerektiğini ifade etmiştik. Aristoteles'e göre evrenselin bilimi (*e katholou episteme*) olan ilk felsefenin (*prote philosophia*) konusu, genel olarak varlık şeklinde ifade edilebilir. Bu durumda ilk felsefeyle varlığın, yani *ousia*'nın soruşturulduğunu söyleyebiliriz. *Ousia* varlık ve bilinme olarak farklı anlamlarda kullanılsa da biz Aristoteles'in varlığı, *hyle*, *eidos* ve *synolon* ile bağlantısı aracılığıyla ele almakla yetineceğiz. (Kuçuradi, 2009, 152) Platon'dan farklı olarak Aristoteles formu veya *eidos*'u işaret eden idenin tamamen şeylerden (varolanlardan) bağımsız olmadığını düşünür. Maddeyi işaret eden *hyle*, olanak halindedir (*dynamei*) ve

kendi amacını kendinde taşıyıp (*entelegkheia*) biçimi veya türü ifade eden *eidos*'la birleşmek suretiyle etkin haldeki (*energeia*) cismi, yani *synolon*'u oluşturur. Kısacası potansiyel haldeki madde, bir gayeyle hareket ederek bir forma (*eidos*) yönelir ve cismi oluşturur. (Aristoteles, 1996, s. 311) Tüm bunların kaynağı, maddesiz olan ve saf formdan oluşan ilk hareket ettiricidir (tanrı)<sup>1</sup>. Öyleyse tüm amaçlar daha en başta bütün varlıklarda belirlenmiştir – kendi formuna kavuşmaktır bu gaye. Böyle bir perspektifle Aristoteles'in varlık görüşüne bakıldığında onda ortada bir belirsizliğin olmadığı, her şeyin yerli yerinde olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunabilir.

Badiou'nün varlık anlayışına baktığımızda ise tamamen farklı bir kavrayışla karşılaşırız. Bu konuda fikir edinebilmek için Badiou'nün türeyimsel, olay, hakikat, çokluk veya boşluk gibi bazı temel kavramlarına kısaca da olsa değinmek gerekir. Badiou'nün varlık görüşü Aristoteles'e nazaran daha ayrıntılı ele alınacaktır, çünkü onun etiği varlık görüşü üzerine temellendirilmekle kalmamış, ondan ayrılamayacak kadar iç içedir de. Badiou'ye göre dünyanın hakikatlerin ortaya çıkmasına olanak tanuması "olay"ın karakterinden kaynaklanır. (Badiou, 2005b, s. 338) Hakikat ve olay arasındaki ilişkinin açık kılınması için felsefenin hakikat ile olan bağına bakmamız gerekir. Badiou'ye göre felsefe bir kararsızlık üzerine konuşmak, ona ad koymaktır, başka bir ifadeyle felsefi müdahale bir adlandırma eylemidir. Badiou, daha önce hakikati işaret eden adlandırmaların yanlışlığı yüzünden felsefi düşüncede bir yönsüzlük ve dağılma noktasına varıldığını düşünür. Bu, "hakikat diye bir şey yoktur" kararsızlığının karşısına "hakikat vardır" demek değildir. Yönsüzlüğü ve dağınıklığı giderecek bir ad koyma eylemi olarak hakikati savunmak ve nihayet onu *çokluk* veya *boşluk* olarak kurmak demektir. (Badiou, 2005a, ss. 152-53) Badiou'nün felsefenin dört koşulu olduğunu ifade etmesi, türeyimsellik ve dolayısıyla çokluk ve boşlukla ilişkilidir. Badiou, "bilim", "sanat", "politika" ve "aşk" olmak üzere felsefenin dört koşulu olduğunu ve bunların söz sanatı karşıtı, *anti-sophistique*, olarak düzenlenmesi ve korunması gerektiğini düşünür. (2005a, s. 23) Felsefeyi bu koşullardan herhangi birine indirgemek ya da içlerinden herhangi birinin eksik olması, felsefenin dağılmasına ve "yoksullaşmasına" yol açar. Badiou bu koşullara türeyimsel<sup>2</sup>, *generic* usuller adını verir. Türeyimsellik, bir kümeden türeyen alt kümenin içerisinde bulunan "boş küme"nin olanak tanıdığı hakikat

<sup>1</sup> Ereğ, tanrı tarafından buyurulan bir şey değildir. Örneğin etik söz konusu olduğunda o, akıl tarafından belirlenmiştir. Aristoteles, "ereksel neden olarak akli başındalık buyurur" demektedir. (Aristoteles, 1999, s. 255)

<sup>2</sup> Cantor'un Küme Teorisine göre her kümenin eleman sayısı, alt kümelerinin kümesinin eleman sayılarından azdır. Örneğin 3 elemanlı bir D kümesinin (D=[1;2;3;]) alt kümelerini içeren D(t) kümesi, bağlı olduğu, daha doğrusu türediği D kümesinden daha geniştir. Öyleyse genişleme, ancak D'ye bağlı (D'nin elemanlarının bir kümesi) olduğundan D(t) kümesi *türeyimseldir*. Kısacası D kümesi üç elemanlı bir kümeysen D(t) kümesi genişleyerek 8 elemanlı bir küme dönüşür; bu küme D kümesinin elemanlarının kombinasyonlarından oluştuğundan daha geniş bir küme elde edilmiş olur. (Dt= [(1);(2),(3);(1,2);(1,3);(2,3);(1,2,3);( )]). Burada dikkat edilmesi gereken şey, genişleyen kümede seçikleştirilemez bir varoluşun kapsandığıdır: ( ). Boş küme adı verilen bu "fazla"nın anlamını, ihtimalin türeyimsel boşluğu, ya da Badiou'deki adıyla "çokluk" olarak niteleyebiliriz. Badiou için boş küme ( ) (boşluk) türeyimsel (t) (çokluk) için minimal bir koşuldur. (Badiou, 2005a, s. 151-152)

şeklinde formüle edilebilir. Örnek verecek olursak, felsefi koşullardan biri olan politika, felsefe kümesinin dört elemanından biri şeklinde düşünülürse, bu kümenin alt kümesi, felsefe kümesinin kendisinden büyük bir küme olacaktır. "Politika" adındaki bu (alt) küme "felsefe" kümesinden türediği için "türeyimseldir" ve ayrıca boş küme denilen bir "seçiktirilemezi" içinde barındırmaktadır. Politikada ortaya çıkacak olan herhangi bir hakikat, (diyelim ki insanlar eşit değildir, ama haklar eşit olmalıdır) varlığını bu daha ad konulmamış olan boş kümeye, başka bir deyişle seçiktirilemeze borçludur. Badiou'nün deyimiyle boş küme fazla olan, ihtimalin türeyimsel boşluğu ya da "çokluk" şeklinde nitelendirilebilir. Ad koymak denildiğinde, boşluktan "doğan" hakikat kastedilir ve öyleyse felsefe bu boşluğa ad koymakla hakikate mühürünü vurur. Burada söz konusu edilen boş kümenin de nihayetinde bir küme olduğu unutulmamalıdır, böylece bir hakikatin ortaya çıkışı hakikatlerin biteceği anlamına gelmez; "boşluk, yeni hakikatlere olanak sağlayacak şekilde oradaki varlığını her zaman için korur." (2005a, ss. 51-2) Dikkat edilirse hakikatlerden söz edilince daha çok "hakikatin ortaya çıkışı" ifadesi kullanılmıştır. Bunun sebebi, Badiou'ye göre hakikatin felsefenin ürettiği bir şey değil de yeni bir şey olmasıdır. Badiou aktarılan, tekrarlanan şeylerin bilgi olduğunu, hakikatin ise ortaya çıktığını, öyle ki bir oluşu işaret ettiğini düşünür:

Bir hakikat düşünceye yargı olarak değil, gerçek bir süreç olarak sunulur. Hakikat sürecinin başlaması için, bir şey olması gerekir. Ortada zaten olan –mevcut bilgi durumu– tekrardan başka bir şey yaratmaz. (Badiou, 2006b, s. 29)

Bir hakikatin yeni olarak ortaya çıkması seçiktirilemez olan bir boş küme ile açıklanmaya çalışıldığına göre onun rastlantıya bağlı olduğu ortadadır. Hakikatin ortaya çıkması öngörülemez, hesaplanamaz bir şeylerin cereyan etmesiyle mümkün olabilir. (Badiou, 2006a, s. 119) Kısacası meydana gelen artık 'olanın ötesinde' olduğuna göre ona *olay* denilecektir. Kuşkusuz her olay yeni bir hakikati ortaya çıkarmaz; olay ancak tekrarı kesintiye uğratırsa yeni bir hakikat diye adlandırılabilir. Bu da hakikate olanak tanıyan her olayın, karar verilemez olana, bir boş kümeye, bir fazlaya bağlı olduğunu gösterir, çünkü Badiou'nün deyimiyle "olayın ortaya çıkışı durum içinde hesaplanamaz"dır. (Badiou, 2006b, ss. 33-4)

Aristoteles ve Badiou'nün varlık görüşlerini karşılaştırmak istediğimizde Aristoteles'te maddenin forma doğru bir hareketini görebiliriz, ancak Badiou'de böyle belirli bir erek yoktur. Badiou'de hakikat, boş kümeye dayandırılarak açıklanır ve onun ortaya çıkışı önceden kestirilemez. Aristoteles'te ise rastlantısallık söz konusu değildir, maddenin kendisine doğru çekildiği gaye bir boşluktan zuhur etmez; halbuki Badiou boşluğu adeta tanrısal bir yaratım merkezi olarak görür. Aristoteles'te gaye açıktır ve illa hakikat kavramını kullanacak olursak, hakikat bu ereğin kendisidir, Badiou'de ise hakikat daha ortada bile yoktur, o ancak seçiktirilemez ve hesaplanamaz olana dairdir. Bundan da anlaşılmaktadır ki Badiou'nün adalet kavramını, Aristoteles gibi açık bir şekilde tanımlayarak ve sınırlarını iyice belirginleştirerek ifade etmesini beklememek gerekir. Onun

varlık görüşü dahi adaletin zapt edilip aklın sınırları içerisine hapsedilecek türden bir kavram olmadığını göstermek için yeterlidir.

### 3. Devlet ve Adalet: Yurttaşlık ve Eşitlik

Aristoteles'in etik konusundaki düşüncelerinin dolaylı da olsa varlık görüşüyle ilişkisi vardır ve burada onun iyi, mutluluk, adalet veya devlet konusunda da belirli "hakikat"leri öne sürdüğü ortaya konulmaya çalışılacaktır. Gerçekten de Aristoteles devletin iyi bir amaçla kurulmuş olduğunu ve sadece devletin değil, her meslek, her sanat ve her eylemin doğası gereği iyiyi aradığını belirtir. (Kraut, 2018) Bu *hyle*'nin doğası gereği *eidōs*'u aramasına benzetilebilir. İyi bir amaçla devinmek, bütün varlıklar kadar insan eylemleri için de geçerlidir. Öyleyse bir aile, aile olmayı, bir at, at olmayı, bir taş, taş olmayı, bir insan, insan olmayı ve nihayet bir devlet de devlet olmayı amaçlar. Aristoteles'e göre bütün topluluklar da her şey gibi bir iyiyi amaçlar ve toplulukların hepsini kapsadığından dolayı en sondaki ve en üstünü olan devlet, en iyiyi amaçlar. Bu anlamda varlıklar içerisinde "tanrı" en sonda yer alırken etikte (insanın iyi olma olanağı açısından) "devlet" en sonda yer alır. (Cohen & Marc & Reeve, 2020) Tanrı ve devletin bu ortak özelliği dikkate değerdir. Aristoteles, "İnsan evrendeki en değerli, en iyi şey değildir." der. (Aristoteles, 2009, s. 120) İnsanın *zōon politikon* olması, tam da onun mükemmel bir varlık olmamasından kaynaklanır. (Aristoteles, 2010, ss. 9-10) O "eksik" olduğundan toplumsaldır ve başkalarıyla birlikte olmakla (en yüksek iyi'yi amaçlayan şeyin (devletin) içerisinde bulunmakla) kendi iyisini, kendi formunu bulma olanağını edinir. Badiou için ise ne en sondaki varlık tanrı ne de en sondaki birlik devlettir, bu varlığın veya birliğin ne olduğuna geçmeden önce Aristoteles'in iyi derken gerçekten ne kastettiğini ele almalıyız.

Aristoteles'te devlet ideal bir *eidōs*'tur aslında. Devlet denilen siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, aynı zamanda soylu eylemlerde bulunabilmek için kurulmuş bir yapıdır. Siyasetin amacı en iyi olduğuna göre insanın siyasal bir varlık olması iyi ve erdemli bir yurttaş olması anlamına gelir. Siyasetin etikle olan ilişkisi burada barizdir: O, nihayetinde yurttaşların nitelikli ve iyi insanlar olmaları için iyi eylemlerde bulunmalarına olanak sağlamaktadır. (Aristoteles, 2009, s. 22) Aristoteles özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te insanın amacının neden mutluluk olduğunu ve mutluluğun erdemle ilişkili olarak ne olduğunu ayrıntılı bir şekilde soruşturur. Burada sadece birkaç nokta üzerinde durmakla yetineceğiz. Bunlardan en önemlisi, Aristoteles'in insanın işinin ne olduğu sorusunu sormasıyla belirginleşir. Bu soru oldukça önemlidir, çünkü Aristoteles etiğinin temellerini gerçekte bu soruya verdiği cevap üzerine kurar. Aristoteles, insanın işini, onun bitkilerden ve hayvanlardan farklılığı üzerinden belirler. İnsan canlı olduğundan bitkilerle, duyumsadığından hayvanlarla ortak özelliklere sahiptir; ama onlardan farklı olarak düşünmektedir de: "(D)emek ki akıl sahibi olarak düşünen bir varlık olmasıdır insanın işi ve buna göre eylem hayatıdır." (2009, s. 18) İleride ayrıntılı ele alacağımız gibi Badiou de böyle bir temelden hareket edecektir.

İnsanın amacının mutluluk olmasının, onun düşünen bir varlık olması ile ilişkisi erdemle kurulur. Nihayetinde Aristoteles mutlu kişiyi, “yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere<sup>3</sup> de yeterince sahip olan kişiye mutlu dememize engel yok.” diyerek tanımlar. (Aristoteles, 2009, s. 25) Bir huy<sup>4</sup> olan erdem gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi etkinlikte bulunmaktır. (2009, s. 37) “Gereken” ve “gerektiği” ifadelerinin bu denli vurgulanması, Aristoteles’in erdemi adeta bir formül olarak ortaya koymak istediğini gösterir. Bu formüle göre erdem ortayı “amaç” edinir ve öyleyse onun formu ortanın kendisidir.<sup>5</sup> Bu *eidos* da diyebileceğimiz amaç, yani ortanın kendisi adaletten<sup>6</sup> başkası değildir. Adalet de bir erdemdir kuşkusuz, ama herhangi bir erdem gibi orta olana yönelmesine gerek yoktur, çünkü kendisi bu orta olanın özelliğidir. Aristoteles adaleti erdemin bir parçası olarak değil, bizzatıhi bütünü olarak ifade eder. Bu durumda adalet diğer erdemlerin adeta özü hüviyetine bürünür. Adalet, başkalarıyla bir ilişki içerisinde eylemde bulunmayı işaret ederek “eşitliği” gözettiğinden kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir: “Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemin tam kullanılmasıdır.”<sup>7</sup> (2009, ss. 92-3)

Badiou’nün adalet ve adaletsizlik kavramlarına yaklaşımı, yine (onun varlık görüşünde olduğu gibi) çok farklıdır. Badiou’ye göre adaletsizlik açık ve net iken adalet böyle bir berraklığa olanak tanımaz. Yeryüzünde adaletsizliğe her an tanıklık edilebilir, halbuki adaletle belirgin bir şekilde işaret eden bir şey yoktur: “Adaletsizlik algılanabilir olanın, deneyimin ya da öznel olanın tarafında bulunurken, adaletin anlaşılabilir olanın, aklın ya da nesnel olanın tarafında” bulunduğunu söylemek mümkün değildir. (Badiou, 2006b, s. 37) Aristoteles’te hem adaletsizlik hem de adalet açık bir şekilde ortaya konulmuşken Badiou sadece adaletsizlik için bunun geçerli olduğunu düşünmektedir. Adalet, felsefeden

---

<sup>3</sup> Üç iyiyeye şu şekilde örnek verilebilir: dış iyiler (zenginlik), bedenle ilgili iyiler (haz), ruhla ilgili iyiler (erdem).

<sup>4</sup> Aristoteles, erdemin ne olduğunu araştırırken ruhta olup bitenlerin bakarak, onları etkilenimler (sevinç, öfke, sevgi, kıskançlık, haz), olanaklar (öfkelenemememiz, acı duyabilmememiz, vb.) ve huylar (etkilenimlerle ilgili iyi ya da kötü durumumuz) olmak üzere üçe ayırır (Aristoteles, 2009, s. 35). Erdemler, “tercih ve yakınlıkla ilgili oldukları” gerekçesiyle “huy”lar içerisinde değerlendirilir. (Aristoteles, 2009, s. 37)

<sup>5</sup> Orta olma, biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortasıdır. Kötülük etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırı ya da “az” şekilde etkilenmeyi ya da eylemeyi işaret eder. Erdem ise ortayı bulma ve bu ortayı tercih etmedir.

<sup>6</sup> Aristoteles adaleti birkaç anlamda ele alır, ancak burada özellikle “başkasıyla ilişkide olması bakımından adalet” kavramı üzerinde durulacaktır. Kendi başına bir huy olarak buna sahip olan kişinin, öyle ki bir münzevinin adaleti bir edilginliği işaret eder; bu türden bir adalet dışarıyla temas halinde olmadığından bir etkinlik durumundan söz edilemez. Halbuki insanın *zoon politikon* olması, nihayetinde onun ilişki içerisindeki bir varlık olmasından kaynaklanır; adaletle uygun davrandığı ölçüde iyi ve adaletle uygun davranmadığı ölçüde kötü insan olacaktır. Bu durumda ele alınan devlet ve adalet kavramları, hep başkasıyla ilişki içerisinde olmayı gerektirdiğinden, arandığı adalet de başkasıyla ilişkide söz konusu olan adalettir.

<sup>7</sup> Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanabilir, nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmazlar. (Aristoteles, 2009, s. 92)

gelen koşullu bir kelimeyi ifade eder. O, siyasi olanın koşuluna bağlıdır; bu durumda felsefenin adaleti dünyada gerçekleştirme gücü yoktur. Bu güç felsefenin elinde değildir çünkü adalet, ancak “ortaya çıkacak olan siyasi olaya” bağlı olarak gerçekleşir. Bu ise hakikatte olduğu gibi adalette de bir sürekliliğin söz konusu olmadığını gösterir.<sup>8</sup> “Felsefenin siyasi bir yönelimin olası hakikatini adlandırmak için başvurduğu isme adalet” denildiğinde “olası hakikat” ifadesi, Aristoteles’in erdem ve adaletle bağlantılı olarak “orta olma” ifadesiyle karşılaştırıldığında, aradaki fark daha iyi anlaşılır. (2006b, s. 38) Olası bir hakikat olarak adalet, tanımlanabilir bir şey değilse de onun en azından eşitlikle bağlantılı olduğunu ifade edebiliriz. Badiou’ye göre eşitlik, siyasi bir aktörün “sırf insana özgü bir kapasiteyle” temsil edildiği anlamına gelir. Bu insana özgü kapasite hangisidir biliyoruz. Aristoteles insanı bitkilerden ve hayvanlardan ayırmak için onun işinin ne olduğunu soruyordu. Badiou de ona benzer şekilde insanın sadece insan olmaktan dolayı farklı bir tarzda eyleyebileceğini belirtir. Ona göre insan “çıkardan farklı bir amaçla” eylemeye muktedirdir ve bundan dolayı o eşitlik ilkesince temsil edilebilir. Çıkar bütün canlılar için geçerli olabilir, ama insana özgü olan şey, diğerler canlılarda olmayan “düşünme kapasitesidir.” Bu yüzden de Badiou, bir siyasi yönelimin “adalet”e kapı araladığını söyleyebilmek için o siyasi yönelimin genel aksiyomunun şu olması gerektiğini ifade eder: “İnsanlar düşünürler, hakikate muktedirler”. Hakikate muktedir olmak, siyasi bir yönelim için düşünüldüğünde, onun adil veya iyi olanı tayin derken eşitlik ilkesine dayanması ile mümkündür. (Badiou, 2006b, s. 38) Burada Badiou insanı yine Aristoteles gibi diğer canlılardan ayırır ve bunu şöyle gerekçelendirir:

Her türlü özgürleşme siyaseti, yani eşitlikçi bir düstur dayatan her türlü siyaset, eylem halindeki bir düşüncedir. Düşünce bir insan-hayvanın bir hakikat tarafından kat ve alt edilmesini sağlayan özgül tarzıdır. İnsan böyle bir özneleşme içindeyken çıkarların sınırlarının ötesine geçer. (2006b, s. 40)

İnsan-hayvan ifadesi, Aristoteles’teki gibi insanın hayvanla olan ortaklığını işaret eder, ama düşünme işte bu insan-hayvanı kat ve alt edebilir. Sormamız gerekir: Badiou, insanın çıkarların sınırlarının ötesine geçeceğini belirtiyor, ama geçebilir mi gerçekten? Hangi insan, bu insan-hayvanı aşabilmekte ve düşünceyle alt edilebilmektedir? Nihayetinde düşünme hakikat olmadığına göre bütün insanlar düşünmeye muktedir olsalar da hakikate muktedirler mi? Şimdilik şuna dikkati çekmekle yetinelim: Aristoteles insanın işinin düşünen bir varlık olarak eylem hayatı olduğunu, Badiou de insanın düşünebildiğinden hakikate muktedir olduğunu söylemekle etik görüşlerini insanın akıllı bir varlık olması temeli üzerine bina etmişlerdir. (Shields, 2020)

Adalet ve eşitlik kavramlarına baktığımızda ise iki düşünürün de bu iki kavramı birbirleriyle özsel bir ilişki içerisinde ele aldıklarını görürüz. Aristoteles, adaletin yasaya

<sup>8</sup> Badiou bu konuda şöyle demektedir: “Platon bile ortada adalet olabilmesi için muhtemelen filozofun kral olması gerekecekse de bu krallığın hayatta kalabilmesi olasılığının felsefeye bağlı olmayacağını bilir. Siyasi koşullara bağlı olacaktır.” (Badiou, 2006b, s. 37)

uygun, çıkar gözetmeyen eşitlik olduğunu belirtir. Ona göre bütün erdemler içinde yalnızca adalet, bir yasa görevi görerek başkalarının iyiliği için kişiyi eylemlerinde yönlendirir.<sup>9</sup> (Aristoteles, 2009, s. 92) Daha önce adaletin orta olmanın özelliği olduğu belirtilmişti, adaletsizlik ise bu durumda uçların özelliğidir. Adaletsiz insan hem yasaya uymayan hem çıkarıcı hem de eşitliği gözetmeyen insandır. (2009, s. 95) Aristoteles, yasaların<sup>10</sup> herkes için konulduğunu belirtir, ancak yasalar herkes için konulmuş olsa da herkesin yararını amaçlamayabilir; onun kavradığı şekliyle adalet, yalnızca en iyilerin yararını ya da başka bakımdan yararlı olanı hedef alır.<sup>11</sup> Yararı gözetilmesi gereken en iyiler ve bu durumda yararı göz ardı edilebilecekler kimlerdir? Bunun için yurttaş tanımına bakmak ve hatta devlet yurttaşların toplamı olduğuna göre onu, yurttaşı inceleyerek soruşturmak gerekir. Aristoteles'in "yurttaş" tanımı, günümüz kabulleriyle birçok bakımdan çelişir. Her ne kadar Aristoteles'e göre yurttaş yargıya ve yetkeye katılan, dolayısıyla yasal, siyasal ve yönetsel görevler alabilen kişiyse de bu kişi kimdir diye sorulduğunda, kadınlar, yabancılar ve kölelerin genel olarak yurttaş tanımının dışında bırakıldığı görülür. (Aristoteles, 2010, ss. 70-1) Söz gelimi işçiler için şunu söylemektedir: "Devletin varolması için 'gerekli' bütün insanlara yurttaş demek zorunda değiliz. En iyi devlet işçiyi yurttaş yapmaz" (Aristoteles, 2010, s. 77). Bir işçi veya köle devletin ve yurttaşların (efendilerin) işleri ve hizmetleri için gereklidir kuşkusuz, ancak yine de bu 'gerekli' kişi yurttaş olarak kabul edilmemelidir. İnsanı akıl sahibi bir varlık olarak gören Aristoteles, bu akıl sahibi varlıklardan kimilerinin diğerlerinden daha az hakka sahip olması gerektiğini kabul etmektedir. (Aristoteles, 2009, s. 18) Aristoteles'e göre en iyi devletin işçiyi yurttaş yapmamasının nedeni, işçinin "aşağılık" işlerle meşgul olması, aşağılık işler yapmak zorunda kalmasıdır.<sup>12</sup> Özgür kişi ya da yurttaş, bu işleri yapmakla iyi olma olanağını elinden geçirir<sup>13</sup>. Kişiyi erdemli biri yapacak türden iyiler, Aristoteles'in deyimiyle "her türlü aşağılık işten kurtulmuş bulunanlara" özgüdür, çünkü ona göre bir işçinin yaşamını sürdürürken, bütün gerekli

---

<sup>9</sup> "O başkasına – bu ister yönetici ister ilişkide olan insan olsun, başka birine- yararlı olan şeyler yapar. Böylece hem kendine hem dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasıyla erdemle davranan insan en iyi insandır; çünkü bu güç iştir." (Aristoteles, 2009, s. 93) Aristoteles'te adalet erdemler, iyilik, hak ve devletin oluşturduğu bütünde bir temel işlevi görür.

<sup>10</sup> Aristoteles'e göre yasal olan şeyler, aynı zamanda haklı şeylerdir. (Aristoteles, 2009, s. 94) Yasaya uygun olanların her biri haklıdır, çünkü politik toplumda mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan veya koruyan şeyler haklıdır.

<sup>11</sup> Aristoteles, yasaların doğru bir şekilde yapılmamış olabileceğini kabul eder. Eğer yasa doğru bir şekilde yapılmışsa doğru, gelişigüzel bir şekilde yapılmışsa yanlış bir şekilde (emir ve yasaları) buyurur. (Aristoteles, 2010, s. 81)

<sup>12</sup> Mutlu olmak için erdem gereklidir, ancak Aristoteles'in yaptığı tanımdan da anlaşılacağı üzere erdem tek başına mutluluk için yeterli değildir. Mutluluğun tanımı, yurttaş tanımıyla birlikte düşünüldüğünde, dış iyilerin mutluluk için gerekli olduğu ve bu durumda kölelerin ya da işçilerin 'mutlu' olamayacakları anlaşılır.

<sup>13</sup> Aristoteles, "Barbarlar doğal kişilikleri gereği, Yunanlılardan (ve Asyalılar, Avrupalılardan) daha köle ruhlu oldukları için, despotça yönetime gık demeden boyun eğler." demektedir. (Aristoteles, 2010, s. 97) Atina'nın bağımsızlığını kaybetmesi ve böylece oradaki "erdemli" kişilerin artık "yurttaş" olamayacak şekilde özgürlüklerini yitirmeleri, Aristoteles'in yurttaşlık tanımıyla birlikte düşünüldüğünde trajiktir. Kısacası bir yurttaşın özgür olması ve aşağılık işlerle uğraşmaktan kurtulmuş olması gerekir. (Aristoteles, 2010, s. 53)



liyakat ve yetenekleri edinebilmesi tümüyle olanaksızdır. (Aristoteles, 2010, s. 77) Kuşkusuz aynı sorun günümüzde hala devam etmektedir. Ağır iş kollarında çalışan ya da çalışma koşulları zor olmasa bile bütün gününü bir ofiste geçirmek zorunda kalan kişiler “iyiler” için ya hiç “zaman” bulamamakta ya da hep iş yerinde bulunmak zorunda kaldığından “mekân” bulamamaktadır. Böylece kişi zamanı öldürme gereği duyarak gerçekte bizatihi kendisi olan bu “zamanı” boş geçirmek ve nihayet iyi olma imkânını azar azar yok ederek kendini uzun süren bir “ölüme bırakmak” zorundadır.

Aristoteles’in yurttaş tanımı konusunda tartışmalar mevcuttur. Bu tartışmalar, devleti yöneten kişilerin yurttaş olabileceği kabulü ile ilgili yapılmaktadır: “Madem tiranlıkta yasayı kuran ve yöneten yalnızca bir kişidir, öyleyse yurttaş da sadece odur” ya da “oligarşide devleti küçük bir azınlık yönettiğine göre yurttaş da yalnızca bu kişilerdir”, şeklinde çıkarımlar söz konusu olmuştur. (Morrison, 1999, s. 145) Konumuz itibarıyla bu tartışmaların ayrıntısına giremeyeceğimizden Aristoteles’in şu ifadesini göz önüne almakla yetineceğiz: “Bir kimse, yasama ya da yargılama yetkesine katılmaya hak kazanır kazanmaz, onu devletin yurttaşı saymalı. Kendi kendine yetebilecek kadar çok sayıda bu gibi kimseler olunca da bunlara aşağı yukarı bir devlet denebilir.” (Aristoteles, 2010, ss. 70-1) Böyle bir tanımdan yola çıkarak bir topluluğun devlet niteliğini kazanabilmesi için orada yurttaşlık hakkına sahip birçok kişinin bulunması gerektiği ve öyleyse Aristoteles’in yurttaşlarının genel olarak “özgür erkekler”den oluştuğu söylenebilir. Yurttaşların bu şekilde belirlendiği bir siyasal yapıda gözetilmesi gereken yararın da ancak bu yurttaşlara yönelik olacağı açıktır. Doğrusu bu yurttaşlar arasında dahi eşitlik söz konusu değildir, bu sebeple Aristoteles’in anayasaları adalet ve eşitlik ile olan ilişkisi bağlamında soruşturması konumuz açısından yol gösterici olabilir.

Aristoteles doğru anayasaları<sup>14</sup> yanlış olanlardan ayıran temel kıstasın, doğruların bütün topluluğun yararını amaçlaması, yanlış olan anayasaların ise bütün topluluğun değil de bir kişi, bir grup ya da çoğunluğun yararını amaçlaması olduğunu söyler. (Aristoteles, 2010, s. 81) Yanlış olan anayasalarda, herkes şu ya da bu çeşit bir adaleti amaçlarken, kimse ‘mutlak adalet’in tümünü göz önünde bulundurmaz. Aristoteles’e göre mutlak adalet eşitliktir, ama herkes için değil, yalnızca eşitler arasındaki bir eşitliktir bu. Eşitsizlik de adalettir, ama o da herkes için değil, eşit olmayanlar arasında eşitsizlik olması bakımından adalettir. Bu anlamda mutlak adaletin en iyilerin yararını amaçlaması ile herkesin iyiliği için olması arasında bir çelişki söz konusu değildir. Aristoteles, neyin adalet olduğuna karar verirken, bu (adalet) “kimin için” sorusunu göz önünde tutmak gerektiğini düşünür. (2010, s. 83) Bu durumda adalet, hatta “mutlak” diye nitelenen adalet, yalnızca belli kimseler için, öyle ki

<sup>14</sup> Aristoteles, üç doğru ve onlardan sapmayı ifade ettiği için üç de yanlış olmak üzere altı yönetim biçimini ele alarak soruşturmuştur. Krallık ve Tiranlık, Aristokrasi ve Oligarşi, Siyasal Yönetim ve Demokrasi. (Miller, 2017) Aristoteles’e göre ideal olarak en iyi devlete en iyi bir ya da birden çok adam egemen olacaktır. Bu devlet ya bir krallık ya da bir aristokrasidir. “Siyasal Yönetim”, ideal düzeyde en iyi olan değildir, fakat genel kullanım için en iyi olandır. “Siyasal Yönetim”in kolaylıkla kabul edilme olasılığı da yüksektir. Çünkü yurttaş sayısını hayli geniş tutar. (Aristoteles, 2010, s. 111)

ancak soylu doğmuş olanlar, özgür doğmuş olanlar, zenginler ve erdemli olanlar için geçerli olabilir<sup>15</sup>:

Toplumda önemli olan ve dolayısıyla düşünülebilecek nitelikler soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyettir; çünkü üyelerin özgür olmaları ve vergi vermeleri gerekir – kölelerden bir şehir yapamayacağınız gibi, ipsiz sapsızlardan (yoksullardan) da yapamazsınız. Fakat bunların yanında, başka şeyler de gerekir: Adalet ve askerce yiğitlik erdemlerini söylemek istiyorum. Bunlar olmadan bir şehrin yaşamının ve işlerinin devam edebilmesi olanaksızdır; özgür nüfus ve servet olmadan bir şehir hiç olmaz, adalet ve yiğitlik olmadan da iyi yönetilemez. (Aristoteles, 2010, s. 92)

Görüldüğü üzere Aristoteles'in "mutlak" adalet anlayışı, Badiou'nün adaleti kavrayış biçiminden çok farklıdır. Badiou için zenginlik, özgürlük veya erdemın kişiler arasında bir eşitsizlik oluşturması beklenemezken Aristoteles tamamen kişilerin eşit olmayan özellikleri vasıtasıyla adaleti temellendirir. Hatta bu eşitsizlik o denli mühimdir ki özgür, soylu, zengin ve erdemlilerin tümünün bir arada olduğu bir toplumda dahi "mutlak adalet" anlayışı gereği kimin en çok hakka sahip olması gerektiği, başka bir deyişle kimin en üstün olması gerektiği konusunu soruşturmak gerekmiştir. Aristoteles, böyle bir toplumda soylu eylemlerde bulunanların, yani erdemlilerin en üstün hakka sahip olduğunu, çünkü onların siyasal birliğin niteliğine (bir bakıma iyi olan devlete) daha çok hizmet ettiğini düşünmektedir. Bu sebeple erdemliler özgürlük, soyluluk ve zenginlik bakımından kendilerine eşit ve hatta üstün olanlardan bile daha büyük bir payı hak ederler. Aristoteles'e göre adil olan budur<sup>16</sup> ve iyi olan anayasalarda da zaten bu "doğrulara" riayet edilir. (Aristoteles, 2010, s. 85) Yine de bazı istisnai durumların ortaya çıkabileceğini, bu durumda da en iyiye, başka bir deyişle en üstün olana yol vermenin doğru olduğunu ifade eder. Şöyle ki bir ya da birkaç kişinin çok iyi olması, Yunanlıların deyişiyile "insanlar içinde bir tanrı" olan kişi ya da kişilerin ortaya çıkması durumunda, doğru olan, söz konusu kişi ya da kişilerin en büyük haklara sahip olmasıdır. (2010, ss. 93-4)

Yasalar doğum ve yetenekçe eşit olanları bağlar; bu olağanüstü kişileri ise yönetebilecek yasa yoktur. Onlar kendileri yasadır ve onları bağlamak için yasa yapmaya kalkışacak bir kimsenin çabaları boşa gider. Büyük adamlar, Antisthenes'in masalında kendileriyle eşitlik

---

<sup>15</sup> Soylu doğmuş olmak ve özgür doğmuş olmak insanların elinde olmadığı için soylu ve özgür olmayanların en azından zenginlik ve erdem konusunda bir olanakları var gibi görünür, ancak söz gelimi köleleri ele aldığımızda görürüz ki kölelerin bir gelirleri olamayacağı için zengin olma olanakları yoktur. Üstelik Aristoteles'in dediği gibi köleler sürekli ağır işlerde çalıştığı için erdemli olma (bir huydan çok bir etkinlik olarak, bunda eğitim de dahildir) olanakları çok azdır. Doğrusu köleler için yol daha baştan kapanmıştır, çünkü erdemli olsalar bile özgür olmadıkları için eşitler arasına alınmazlar.

<sup>16</sup> Aristoteles'e göre "her çeşit bilgi ve etkenlikte amaçlanan erek, iyiliktir. Bu, özellikle onların en yükseği, devletin ve yurttaşların etkenlikleri için doğrudur. Devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa bütün topluluğun iyiliği için olandır. Şimdi, bir toplulukta adaletin herkesin iyiliği demek olduğu besbellidir." (Aristoteles, 2010, ss. 90-1)

iddia eden tavşanlara aslanların söylediğini söyleyebilirler pekâlâ – “pençelerinizi ve dişlerinizi görelim bakalım.” (Aristoteles, 2010, s. 94)

Görüldüğü üzere Aristoteles her ne kadar etiği insanın akıl sahibi bir varlık olarak eylem hayatı şeklindeki bir kabule dayandırmışsa da gerçekte insanların özellikleri itibarıyla en az aslan ve tavşanlar kadar birbirlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Bu durumda ‘mutlak adalet’ gereği bir tavşan-insan, bir aslan-insan ile eşit olduğunu veya aynı haklara sahip olduğunu iddia edemez. (Aristoteles, 2010, s. 92) Adalet herkes içindir, ama haklar herkes için değildir; adalet devletin iyiliğini amaçladığı için kişilerin (bazı kişilerin) haklarını göz ardı edebilir. Kısacası adaletin herkesin iyiliği için olması ile onun sadece eşitler<sup>17</sup> için geçerli olması (eşitsizler için ise eşitsizlik olması) arasında bir tutarsızlık yoktur. Hatta asıl adil olmayan, eşitler için eşitlik ve eşitsizler için eşitsizliğin olmamasıdır.

Eşitliği adaletin en temel yapısı şeklinde kabul eden Badiou için böyle bir adalet ve eşitlik anlayışı neredeyse tam zıt bir kutbu işaret eder. Badiou adaletin belli bir tanımını kabul etmediğini ve eşitliğin ne denli mühim olduğunu şöyle ifade eder: “Adalet öğretilerinin önce bir adalet tanımı arayıp sonra da bunu gerçekleştirmenin araçlarını bulmaya çalışmalarıdır asıl sorun; eşitlikçi siyasi düsturun felsefi adı olan adalet tanımlanamaz.” (Badiou, 2006b, s. 39) Badiou’ye göre adalet tanımlanamayacağı gibi kanıtlanamazdır da. Dolayısıyla adalet aklın sınırları içerisinde tüketilebilecek bir şey değildir. Kuşkusuz bu adaletin ya da eşitliğin akıldışı olduğu anlamına gelmez. Sadece akıl, söz konusu kavramların türeyimselliğine, boşluğuna ya da çokluğuna sınır çekip hakikatin olay olarak ortaya çıkışını durdurabilecek nitelikte değildir. Adalet ya da eşitlik Aristoteles’teki gibi bir gayeyi ya da doğayı hedefliyor değildir. Eşitlik, eylemin hedefi değil, aksiyomudur. Eşitliğin hedef değil de aksiyom olduğunu söylemek onun tanımlanamaz<sup>18</sup> olduğunu kendiliğinden kabul etmektir. Adalet, bir gayeye, bir forma doğru yol almaz, o aksiyomun tanımından da anlaşılacağı üzere zorunlu olarak, olması gerekeni değil, olanı adlandırır. Böyle bir durumda adalet, devletin tanımlayıcı ve sınırlandırıcı ufkundan çekip çıkarılmıştır, zira “adalete yönelik her türlü tanımlayıcı ve program niteliğinde yaklaşım onu devlet eyleminin bir boyutuna çevirir”. Aristoteles’te “hakikat” de adalet gibi ancak devletin “sınır” çizgileri içerisinde cereyan edebiliyorken Badiou’ye göre “devletin adaletle hiçbir ilgisi yoktur.” (2006b, s. 40) Adaletin aksine “devlet öznel ve aksiyomatik bir figür

<sup>17</sup>Aristoteles, özgür bir yurttaşın boş zamanın zekâ ve sanat yetilerini sonuna kadar kullanabilmesi için gerekli olduğunu düşünmektedir. Soylu bir bayın, yani bir yurttaşın eğitiminin başlıca amacı budur. Kişi ancak bu şekilde “erdem”li olabilir. Öyleyse boş zaman erdemli bir yaşam sürmek için olmazsa olmazdır. Siyasetin amacı en iyidir; siyaset, yurttaşları nitelikli ve iyi bir insan kılmak için çare aramaktır bir bakıma (Aristoteles, 2009: 22). Aristoteles “devlet dediğimiz siyasal birlik yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunmak, böylece erdemle hareket etmek içindir” (Aristoteles, 2010, s. 85) demektedir. Öyleyse “iyi yaşamı sağlamak bakımından eğitim, erdem ve yetenek en yüksek öneme sahiptir.” (2010, s. 92)

<sup>18</sup> Aksiyomları başka bir önermeye götürmeye gerek yoktur, kendileri diğer önermelerin temelidir. Kendiliğinden apaçık oldukları kabul edilir. Aksiyomlar, kanıtlanmayı gerektirmediği gibi kanıtlanamazlardır da.

değildir. Devlet, devlet olmaklığıyla, hakikatlere temas eden herhangi bir siyasi yönelimin varlığına kayıtsız ya da düşmandır." (2006b, s. 40) Badiou'ye göre devlet çıkarların uyumlu hale getirilmesine ve korunmasına dayanır, bu ise devletin nesnel karakterinden kaynaklanır. Devletin bu özelliği adalet ya da hakikatin devletin söz konusu olduğu yerde bulunamayacağını gösterir. Gerçekten de Badiou, "adaletin herhangi bir programa ya da devlete dayalı olarak" tanımlanmasının onu tam tersine çevireceğini düşünür: "Adalet çıkarların etkileşiminin uyumlu hale getirilmesi olur. Ancak bir eşitlik aksiyomunun teorik adı olan adalet zorunlu olarak, çıkarlardan bütünüyle arınmış bir öznelliğe atıfta bulunur." (2006b, s. 40)

Badiou, adaletin "kopuş ve düzensizlik halinde işlerlikte olan ilkeleri adlandıran şey" olduğunu düşünür. Bu durumda adaletin kendisinde hep bir belirsizliği koruyacağını söylemek mümkündür. (Badiou, 2006b, s. 41) Badiou'nün kendisi de "adaletin neyi adlandırdığını hâlâ açık seçik" bilmediğimizi kabul eder: "Onu soyut bir anlamda biliyoruz." der. Ona göre yapılması gereken, adalet meselelerinde nesnel bir tanımla, bir hakikat şeklinde kabul ederek ona göre davranmak değil, "sırtımızı tutarsızlıklara dayamak" ve "her şeyin bize bağlı olduğunu unutmamak"tır. (2006b, s. 44) Bu ise tetikte olmayı, hakikatin ve adaletin peşinde hiç durmadan arayış içinde olmayı gerektiren bir tavrıdır. Badiou böyle bir tavır dolayısıyla ki adaletin en somut ifadesini ancak bir şiirde bulur:

Tutarsızlıklara  
Dayan:  
İki parmak şıkıyor  
Uçurumda, bir  
Dünya kımıldıyor  
Ganyan kağıtlarında, her şey  
Sana bağlı  
Paul Celan

Aristoteles söz konusu olduğunda sırtımızı dayayacağımız ve kendimizi çok daha 'güvende' hissedeceğimiz "hakikat"ler vardır. Bu, mutlak bir tanrıya inanmak ve onun mülkiyetinde olduğu düşünülen hakikate göre eylemek şeklinde de ifade edilebilecekken Badiou için böyle bir "hakikat" ya da "tanrı" ortada yoktur. Onun tanrısı olsa olsa hiçliği andıran doğurgan bir boşluktur. Bu nedenle her defasında tetikte olmak ve arayış içerisinde bulunarak mücadele etmek gerekir. Aristoteles'in görüşlerini kabul edecek bir "köle" ya da "işçi" "kader"ine razı olmak zorundadır. Çünkü "mutlak adalet" ona köle veya işçi olarak yaşamını sürdürmesi ve ölmesi gerektiğini, bunun herkesin yararına olduğunu buyurur. Badiou ise herkesi bir adalet ve eşitlik mücadelesine çağırır. Aristoteles'te devlet özgür yurttaşların yeri iken, Badiou'de devlet sınırları olanın tarafındadır; devlet adaletle ilgilenmez, ona kayıtsızdır, o ancak ve ancak çıkarların uyumuyla ilgilenen bir yapı olabilir. Devletin hakikatin tarafında olmaması, onun adaletin önündeki bir "sınır" olduğuna işaret

eder, başka bir deyişle devlet, 'olası olan'ın önündeki bir "engel"dir. (Badiou, 2011b, s. 19) Badiou bunu olay kavramıyla şu şekilde açıklamaktadır:

Olay, duruma içkin veyahut dünyanın aşkınsal kurallarına bağlı bir olasılığın gerçekleşmesi değildir. Olay, yeni olasılıkların yaratılmasıdır. Olası olanların olasılığını açıkça sınırlayan kısıtlayıcı ağ sistemlerine ise Devlet ya da 'durumun durması' denir. (Badiou, 2011a, s. 190)

Devlet olasılığı sınırlandırırken<sup>19</sup> adalet, bu "sınır"lar içerisinde gerçekleşebilecek bir şey değildir. Badiou devletin "olası ile olmayan arasındaki ayrımı" belirlediğini düşünür. Bu ayrım belirlendiğinde olayın karakteriyle ilişkili olan "olasılığın sonsuzlaştırılması" mümkün olmaktan çıkar. Bu devlet, belirli sınırlarıyla daha çok Aristoteles'in devleti olabilir. Hâlbuki Badiou sınırların ötesinde yeni olasılıkların yaratımının mümkün olduğunu, ancak bu konuda öngörüle bulunabilmek için bir ideaya sahip olmak gerektiğini düşünür: "Bir İdea her zaman yeni bir hakikatin tarihsel olarak mümkün olduğunun olumlamasıdır." (Badiou, 2011a, ss. 190-91) Badiou'nün kendi adına sahip olduğu idea, "Komünizm İdeası"dır. Bu ideaya göre "kâr düzeni yasalarından ve özel çıkarlardan kurtulmuş bir dünya varsayımı" mümkündür ve ona yeniden sahip çıkmak gerekir. Dünyanın düzeninin bu olduğu ve bunun değiştirilemeyeceği kanısına boyun eğildiği sürece, "hiçbir özgürleşme siyaseti mümkün değildir". Badiou bu olasılığa, yani bu kurtarılmış dünya varsayımına komünist hipotez<sup>20</sup> adını verir. (2011a, s. 56) Dikkat edilirse artık devletin yerini kurtarılmış bir dünya tasavvuru almıştır. Aristoteles'in son birliği olan devlet, burada aşılmış ve dünyanın kendisine doğru genişlemiştir. Böyle bir dünya olmadığına göre *bu ideanın peşinde koşmak sonu olmayan bir süreci* işaret eder. Bu süreçte, "yeni politik hakikatlerin yaratımı, Devlet'e ait tarihsel olgularla, olayın sonsuz sonuçları" arasındaki sınırın her daim değiştirilmesine tanıklık edilecektir. (2011a, s. 200) Mühim olan sınırın kurtarılmış bir dünya lehine değiştirilmesidir; bu nedenle devleti bir hasım olarak görmeye gerek yoktur artık: "Eskiden devleti dışsal bir hasım olarak" gördüğünden devlet mekanizmasına tamamen dışsal veya yabancı yeni bir siyasi sahne inşa edilmesi gerektiğine inandığını belirten Badiou, artık bu fikirde olmadığını ifade eder (2011a, s. 199): "Mesele daha çok, devletten bir şeyler talep etme, devlet karşısında bir dizi talimat<sup>21</sup> ya da önerme

<sup>19</sup> Badiou'ye göre devlet, bugün kendisini oluşturan "kapitalist ekonomi, anayasal devlet biçimi, mülkiyet, miras, ordu, polis, vb. bütün aygıtlar aracılığıyla zor kullanarak" örgütlenmekte, gücü elinde tutmaktadır. (Badiou, 2009, s. 25)

<sup>20</sup> Badiou, "bilimsel bir problem, çözülemediği zaman bir hipotez biçimini alabilir" diyerek (üç yüzyıl boyunca matematikçilerin uğraştığı) Fermat Teoremine, komünist hipotezi savunmak için başvurur. Onca başarısızlığa rağmen bu uğraşlar, problemin kendisine çözüm getirememekle birlikte uzun erimli matematik çalışmaları için birer başlangıç noktası oluşturmuşlardır. Badiou, görünüşte başarısızlığa uğramış, hatta kimi zaman oldukça kanlı sonuçlar doğurmuş ve komünist hipoteze derinden bağlı olduğunu düşündüğü üç olayı ele alır (Mayıs 68, Kültür Devrimi, Paris Komünü). Bu olaylar, komünist hipotezin tarihinin aşamalarını teşkil ederek meydana gelen başarısızlıklar komünist hipotezin uzun vadede başarılı olabileceğini gösterir. (Badiou, 2011a, ss. 11-2)

<sup>21</sup> Devlet karşıtlığının iki zıt biçiminden ilki, devletin sosyalist inşa esnasında sönüp gideceği yolundaki eski komünist fikir, diğeri devletin bastırılması ya da en azından askeri ve polisiye işlevlerine indirgenmesi

formüle etme meselesidir.” (2011a, s. 200) Bu ise “olayın sonsuz sonuçları” lehine sınırın değiştirilmesiyle, hakikate ve adalete olanak oluşturulmasıyla mümkün olur.

İki düşünürün adalet ve devlet ile ilgili görüşleri yukarıdaki gibi ele alındığında Aristoteles'in eşitlik ve adalet ile ilgili görüşlerinin günümüzün bu konudaki kabulleriyle fazlasıyla çeliştiği ortaya çıkmış olabilir. Halbuki Aristoteles'in yaşadığı dönem göz önüne alındığında eşitsizler arasında eşitlik iddiası, “mutlak adalet” fikrine tamamen ters olacaktır. Bilim ve teknolojinin günümüzde olası yararları dışında, Antik Yunan mitolojisi (tanrılaştırılmış doğası) ve kültürü de göz önünde tutulmalıdır. Bu mitolojideki tanrılar arasında, yeryüzünde ise insanlar arasında bir eşitlik yoktu, dolayısıyla bir tür “rütbelere düzeni”nin tüm kültür ve düşünce dünyasını biçimlendirmiş olduğu savunulabilir. Onun varlık ve etik görüşleri de genel hatlarıyla bu rütbelere düzeni ile uyumludurlar. Her madde kendi formunu arar ve bu form, bir üstteki daha üstün olan form için ancak bir maddedir. Bu durumda insan her ne kadar akıl sahibi olarak diğer canlılardan ayrı tutulmuşsa dahi gerçekte kendi arasında eşitliğe sahip değildir. Her bir kişinin iyisi, kendisinden daha üstün olanın yararını gözetmelidir. Akıl sahibi varlık olmak, erdemli olmak veya yurttaş olmak için yeterli değildir. Çağdaş bir düşünür olarak Badiou ise, insanlar arasında eşitliğin olması için bu insanların her konuda eşit olması gerektiğini düşünür. Çünkü ne günümüz insanların arasında (en azından onların muhayyilesinde) Antik Yunan'ın tanrıları gezinmekte ne de makineleşme sayesinde “efendilerin” köle insanlara ihtiyacı kalmış durumda. (Hiç olmazsa felsefede) ortaya çıkan bütün tanrılar öldürülmüş ve şu donuk gökyüzünün altında geriye zavallı varoluşuyla insan yalnız başına kalmıştır. (Şimdilik) bu yalnızlıkta, insanın eşitliğini savunmaktan başka çare kalmamış olabilir. Üstelik eşitlik, insanları mümkün olduğunca gönüllülük esasınca birer yurttaş olarak yönlendirmek isteyen devletlerin de işine gelmektedir. Ayrıca Badiou'nün varlık görüşü, Aristoteles'in varlık görüşünden farklı olarak eşitsizliği dayatmaz. Boşluğun hesaplanamaz doğurganlığından varlığa geçen her hakikat, bir rütbelere düzeni oluşturmaya olanak vermeyecek kadar kırılgan ve geçicidir. (Badiou, 2005c, s. 104) Hegel'den esinlenerek söylersek, hakikat “doğduğu” anda bile sonsuzlaştırılan olasılığın bağrında kar taneleri gibi çok geçmeden yitmek ve yeni hakikatlere yer açmak için yeterince “mevcut olan” ile yıpranmıştır. Bütün bunların ışığında, adalet ve devlet konusunda iki düşünürün görüşlerine sonuna kadar bağlı kalmak mecburiyetinin olmadığı şeklindeki bir sonuca varabiliriz. Ancak kimi düşüncelerin tekrar canlandıklarını göz önüne aldığımızda, Aristoteles'in görüşlerinin (bugün modern devletlerde “görünürde” geçerliliklerini yitirmiş olsalar da) tarihin başka bir aşamasında tekrar rağbet görebileceklerini kabul etmeliyiz. Badiou ise her ne kadar günümüzdeki felsefi tavrı eleştirmişse dahi kendisi de adalet için belli bir açıklama yapmaktan imtina ederek bu “belirsizliğe sığınma” tavrından

---

çağrısında bulunan ultraliberalizmdir. Badiou bunları doğru bulmayarak kaydı olmayan göçmenlerin yaşadıklarını örnek verir. Eskiden göçmenlerin devlete karşı ayaklanmaları gerektiğini savunuyorken artık devletin söz konusu talepleri yerine getirmesi için devlete karşı talimatlarla iş görülmesi gerektiğini savunur. (Badiou, 2011a, s. 200)

kaçamamıştır. Belirsizliğe sığınıldığında ise kimi sorunlar ortaya çıkabilir: Belli bir adalet tanımının olmadığı durumda, adalet “adil olmayan”dan veya hakikat, “hakikat olmayan”dan nasıl ayırt edilebilir? Yoksa o adlandırıldığı anda “olay” olmaktan çıkıp bilgiye mi dönüşecektir? Bu durumda felsefe, yalnızca hakikatleri kendi dışlıları arasında öğütüp bilgiye dönüştüren düşünce makinelerinden mi ibarettir? Bir düşünür, bunca kapalı kavramın arasında, “sırtını tutarsızlıklara dayayarak” adaleti arayabilir, ancak sıradan bir insanın böyle bir adalet anlayışıyla hareket etmesi beklenemez.

#### 4. Sonuç

İki düşünürün görüşlerini, insanın düşünebilen bir varlık olmakla kendi türü içerisinde eşitliğe mazhar olup olmadığı veya devletin, adalete gerçekleştirebileceği bir ‘mekânı’ tahsis edip etmediği gibi soruların yol göstericiliğinde karşılaştırırken neredeyse tamamen farklı cevaplarla karşılaşmış olduk. Devletin iyi bir amaçla kurulmuş olup olmadığı sorusuna, Aristoteles iyinin ancak bir devlette olanaklı olduğunu (devlette amaçlanan iyilik adalet olduğundan bütün topluluğun iyiliği için olduğunu) savunurken Badiou devletin adaletle hiçbir ilgisi olmadığını ifade ederek, adaleti devletin sınırını çevrelediği “mekân”dan çıkarıp çok öteye, hakikatlerin ortaya çıkabileceği bir istikamet yol ağzına bırakır. Badiou’ye göre adalet devletin sınırları içerisinde mümkün değildir; çünkü devlet ne son birliktir ne de son birlik olmaya muktedirdir. Son birlik, Badiou’ye göre bir idea olarak “komünist idea”dır, yani kurtarılmış dünyadır. Aristoteles’in deyişiyle ifade edildiğinde “mutlak adalet” ancak burada, bu kurtarılmış dünyada bir olanak olarak ortaya çıkabilir. Aristoteles adaleti, herkesin eşit olmadığı gerçeğinden hareket ederek, herkesin kendi üstünlüğünce hak sahibi olması gerektiği şeklinde temellendirmiştir. Herkes eşit değildir, öyleyse “mutlak adalet” gereği haklar da eşit olmamalıdır. Badiou’ye göre ise insan düşünme kapasitesine sahip olduğundan hakikate muktedirdir ve öyleyse adalet “eşitlik” ilkesince belirlenebilir. Bu demektir ki insan (eğer varsa) kendi üstünlüğünden, hakikat uğruna vazgeçebilir ve herkesin eşitlik ilkesince hak sahibi olmasını kabul edebilir. Ancak iki düşünürün temel fikirlerine baktığımızda ortaya sorunlar çıkmaktadır. Aristoteles’te insanın akıl sahibi bir varlık olması, gerçekte hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Nietzsche’nin “insanlar arasında maymunun durumu neyse insanın da üst insanlar arasındaki durumu aynıdır”<sup>22</sup> şeklinde ifade edilebilecek düşüncesine benzer biçimde, Aristoteles de akıl sahibi insanları özgürlük, zenginlik, soyluluk gibi özelliklerine göre ayırarak “orta olan” adalet anlayışını “orta”nın dışına, uçlara (adaletsizliğe) doğru olabildiğince genişleterek adaletin olanağını ortadan kaldırmıştır. Onun savunduğu etik anlayışa göre insanlar arasında tanrı gibi olan kişiler ortaya çıktığında, onlar için hiçbir yasa geçerli olmayacak ve “orta olan” adaletin de bir anlamı kalmayacaktır. Öyleyse akıl sahibi olmakla eşitlenen ve temellerini burada bulan etik, yurttaş tanımının belirginleşmesiyle asıl temellerinden uzaklaşmış, tekrar Hobbes’un anladığı şekliyle “doğa durumu”ndaki haline geri dönmüştür. (Thornton,

<sup>22</sup> “What is the ape to man? A laughing-stock or a painful embarrassment. And man shall be just that for the overman: a laughingstock or a painful embarrassment.” (Nietzsche, 1985, s. 12)

2005, s. 71) Badiou ise, eşitlik ilkesine sonuna kadar bağlı kalmaya gayret etmiş ve insanın sırf düşünmekle bu eşitlik temeli üzerine bina edilen adaletin hakikatine muktedir olduğunu savunmuştur. Ancak sırf düşünmekle hakikate muktedir olduğunu ifade etmek, hakikate erişileceği anlamına gelmediği gibi adaletin bir gün ortaya çıkabileceği ve onun korunabileceği anlamına da gelmez. Adalet hep ötede, uzak bir ufukta durmaya, orada solgun ışığıyla parlamaya devam edebilir, ancak yeni bir hakikatin her an doğabileceği boşluk tüketilemeyeceğinden adaletin gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Düşünen varlığın hakikate ve adalete muktedir olduğunu söylemek, herkesin Kant'ın "ahlak yasası"na göre eylemesini beklemeye benzer. Halbuki öncelikle sorulması gereken hakikate muktedir olan hangi insandır. Sadece düşünmekle hakikate muktedir olunacağı tasavvur edildiğinde, Aristoteles'in insanından çok da öteye gidilmesi mümkün olmayabilir. Zira duyguların hesaba katılmadığı bir etik, insanı diğer tüm canlılardan ve dolayısıyla dünyanın kendisinden ayırmakla insan-hayvan ve hatta bitki ortaklığından kopararak eşitsizliği mubah kılmış olur. Bir hayvandan üstün olan neden bir insandan üstün olmasın ki! Aristoteles veya Nietzsche bu durumda insanlar arasındaki tanrıları ve maymunları fark edip, eşitliğin savunulabilecek bir şey olmadığını en zorlu dönemlerde kulağımıza fısıldamaktan geri durmayacaklardır. Bu nedenle tür olarak insanın eşitliğini savunan bütün etikler her defasında insanın eşit olmadığı gerçeğine toslayacaktır. Düşünmenin ve hissetmenin hiçbir zaman eşit olmadığı bu dünyada, etiğin dünyayı bütün canlılarıyla birlikte hesaba katması gerekir. Yoksa adalet geçmişte ve şimdi erişilemediği gibi gelecekte de imkân dahilinde olmayacaktır.

### KAYNAKÇA

- Aristoteles (1996). *Metafizik* (A. Aslan, çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (1999). *Eudemos'a Etik* (S. Babür, çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles (2009). *Nikomakhos'a Etik* (S. Babür, çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles (2010). *Politika* (M. Tunçay, çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Badiou, A. (2005a). *Felsefe İçin Manifesto* (N. Tural & H. Hünler, çev.). İzmir: Ara-Lık Yayınları.
- Badiou, A. (2005b). *Being And Event* (O. Feltham, çev.). New York: Continuum.
- Badiou, A. (2005c). *Metapolitics* (J. Barker, çev.). London&New York: Verso.
- Badiou, A. (2006a). *Etik* (T. Birkan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.



- Badiou, A. (2006b). *Sonsuz Düşünce* (I. Ergüden & T. Birkan, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Badiou, A. (2009). *Logics Of Worlds, Being And Event 2* (A. Toscano, çev.). London&New York: Continuum.
- Badiou, A. (2011a). *Komünist Hipotez* (O. Bülbül, çev.). İstanbul: Encore Yayınları.
- Badiou, A. (2011b). Komünizm İdeası. A. Badiou & S. Zizek (ed.), *Bir İdea Olarak Komünizm* içinde (ss. 12-28). (A. Ergenç & E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cohen, S. & Marc & C. D. C. Reeve. (2020). "Aristotle's Metaphysics", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), Url = <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-metaphysics/>
- Kraut, R. (2018). "Aristotle's Ethics", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), Url = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>
- Kuçuradi, İ. (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Miller, F. (2017). "Aristotle's Political Theory", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.), Url = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/aristotle-politics/>
- Morrison, D. (1999). Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem And Some Solutions. *History Of Philosophy Quartetly*, C. 16, S. 2
- Nietzsche, F. (1985). *Thus Spoke Zarathustra* (W. Kaufmann, çev.). New York: Penguin Books.
- Shields, C. (2020). "Aristotle", *The Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. E. N. Zalta (ed.). Url = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle/>
- Thornton, H. (2005). *State of Nature or Eden? Thomas Hobbes and His Contemporaries on The Natural Condition Of Human Beings*. New York: The University of Rochester Press.