mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Rawls'a Karşı Badiou: 'Hakkaniyet Olarak Adalet'ten, 'Olay'da Somutlaşan Adalete

Turgay Kahveci, Ankara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
ORCID: 0000-0003-1781-8776
E-posta: tkahveci@ankara.edu.tr

Özet

Adaletin, liberal gelenek ile Marksist gelenek arasındaki formülasyonları birbirinden çok farklıdır. Liberalizm içindeki genel yaklaşım, adaleti, devletin sınırlılıkları dâhilinde düşünmeye ve bir hedef olarak belirlemeye yatkındır. Liberalizmin Hobbes gibi düşünsel kökenlerinden itibaren adalet, sözleşmenin yapılması ve devletin kurulması ile ulaşılacak bir ideal olarak saptanmıştır. Liberal düşüncede kalıtsal olarak yer etmiş bu bakış açısı, adaleti bir düzen-nizam diskuru içinde, istikrarlı bir yönetim ve dağıtım meselesi olarak kavramıştır. Bu bakış açısına göre adaletin tecessüm etmesi, üst bir otoritenin ortak rıza ekseninde yetkilendirilmesi ile mümkündür. Ancak liberal düşünce içinde de belirli ayrımlar görülmektedir. Adil bir toplumu yaratmak için yetkilendirilmiş üstün otorite, Hobbes'ta olduğu gibi tek bir egemen ya da Rousseau'daki gibi genelin iradesi olabilmektedir. Devlet gücünün cisimleştiği otorite yahut egemen özne değişse de söz konusu özneyi yaratan iki işlev öne çıkar. Bir kısım liberallere göre devlet, insanlar arasındaki çıkar çatışmalarını sona erdirecek bir öznedir ve adalet bu şekilde sağlanır. Bu yaklaşım topluma çatışmacı bir perspektiften bakarken etik-politik bir tavır geliştirmez. Devlet yalnızca çıkar mücadelelerini dizginleyen negatif bir tanımlama çerçevesinde düşünülür. Doğal olarak adalet de çıkarların uyumlulaştırılması haline gelir. İkinci olarak devlet, öznelerin ahlaki yaşamını sağlayan etik-politik bir temelden hareketle düşünülür. Bu bakış açısı, ahlaki bir yaşam sürmek için bir düzeni oluşturan yargı sahibi, rasyonel ve ahlaki insanları merkeze alır. İşte Rawls ikinci geleneğe dâhil olmaktadır. Kant'ı takip eden Rawls, insanların ahlaki kararları ile yargıya vardıkları ve hakkaniyetli bir toplumu oluşturdukları kuramsal bir yaklaşım sunar.

Liberal geleneğin tam karşısında, Marksist bir perspektiften adalet düşüncesine yaklaşan Badiou ise adaletin, bir düzene ve düzenin kurumlarına sabitlenmiş tüm açıklama biçimlerini reddeder. Rawls'ta olduğu gibi Badiou'da da insan ahlaki ve rasyoneldir ancak Badiou, insanın bir hakikat ideasına sahip olduğunu öne sürer. Hakikati bildiği için insan, onu eşitsiz düzenin içinde aramaz. Badiou, Rawls'ın aksine her an hakikati arayan

Makale Gönderim Tarihi: 07.05.2022, Makale Kabul Tarihi: 02.01.2023

insanın her eyleminde de eşitlik varsayımıyla yola çıktığını belirtmektedir. Adalet de bu yüzden bir düzenin insanlara sunabileceği bir hedef değildir. Adalet, düzenin kesintiye uğratıldığı her an ortaya çıkar. Badiou'nun bu görüşü Rawls'un tam aksi istikamettedir. Rawls, adaleti ve adil toplumu bir hedef olarak saptarken aynı zamanda adaleti bir düzen içinde düşünür. Badiou ise adaleti, bütünüyle düzenden kopuş olarak görmekte ve bir hedef değil, bir önsel varsayım olarak düşünmektedir. Adalet her zaman, olması gerekeni değil olanı adlandırır ve onun temel yapısı olan eşitlik de hedef değil aksiyomdur. Bu makalede her iki düşünürün kuramsal yaklaşımları analitik olarak serimlenmiş ve adalet teması çerçevesinde bir karşılaştırmaya gidilmiştir.

Anahtar Sözcükler: John Rawls, Adalet Teorisi, Alain Badiou, Olay, Durum.

Badiou Against Rawls: From 'Justice as Fairness' to Justice Embodied in 'The Event'

Abstract

The formulations of justice between the liberal tradition and the Marxist tradition are very different. The general approach within liberalism tends to consider justice within the limitations of the state and to set it as a goal. From the intellectual origins of liberalism such as Hobbes, justice has been determined as an ideal to be reached with the conclusion of the contract and the establishment of the state. This point of view inherited in liberal thought, has understood justice as a matter of stable management and distribution within an order discourse. According to this point of view, the embodiment of justice is possible with the authorization of a higher authority on the axis of common consent. However, certain distinctions are also seen within liberal thought. The supreme authority empowered to create a just society can be a single sovereign, as in Hobbes, or the will of the general, as in Rousseau. Although the authority or the sovereign subject, in which the state power is embodied, changes, two functions that create the subject in question come to the fore. According to some liberals, the state is a subject that will end the conflicts of interest between people and justice is provided in this way. This approach does not develop an ethical-political attitude when looking at society from a confrontational perspective. The state is considered only within the framework of a negative definition, which limits the conflicts for interests. Naturally, justice also becomes the harmonization of interests. Secondly, the state is considered on the basis of an ethical-political basis that ensures the moral life of the subjects. This perspective centers on judgmental, rational and moral people who create an order to lead a moral life. Here Rawls are included in the second tradition. Following Kant, Rawls offers a theoretical approach in which people make judgments with their moral decisions and create a fair society.

Contrary to the liberal tradition, Badiou, who approaches the idea of justice from a Marxist perspective, rejects all forms of explanation of justice that are fixed on an order and its institutions. In Badiou, as in Rawls, man is ethical and rational but Badiou argues that man has an idea of truth. Because he knows the truth, man does not seek it in an unequal order. Badiou states that unlike Rawls, a person who seeks the truth at every moment sets out with the assumption of equality in every action. That's why justice is not a goal that an order can offer people. Justice emerges whenever order is disrupted. Badiou's view is the opposite of Rawls's. Rawls considers justice and a fair society as a goal, while at the same time considering justice in an order. Badiou, on the other hand, sees justice as a completely break from order and not as a goal but as an a priori assumption. Justice always names what is, not what ought to be, and equality, which is its basic structure, is not a goal but an axiom. In this article, the theoretical approaches of both thinkers are presented analytically and a comparison is made within the framework of the theme of justice.

Keywords: John Rawls, Theory of Justice, Alain Badiou, Event, Situation.

Giriş

İnsanlık tarihinde 'nedir?' diye başlayan tüm soru cümleleri arasında en netameli olanlarından biri, adaletin ne olduğuna dair sorudur. Kelsen; "Başka hiçbir soru, bu kadar tutkulu bir şekilde tartışılmamış; başka hiçbir soru böylesine çok kan ve gözyaşı dökülmesine sebep olmamış ve başka hiçbir soru Eflatun'dan Kant'a en ünlü düşünürlerin yoğun ilgisine konu olmamıştır. Ancak başka hiçbir soru bugün, diğer zamanlarda olmadığı kadar da cevapsız kalmamıştır" der (2013: 431-432). Bu çalışma, cevapların sonsuz çeşitliliği arasında adalet mefhumunu tartışırken 20. yüzyıl siyaset felsefesinin iki düşünürüne odaklanmaktadır: John Rawls ve Alain Badiou.

İlk elden bakıldığında iki düşünür, kulağa pek de karşılaştırılabilir gelmeyen iki farklı geleneğin temsilcileri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak çalışma boyunca görüleceği üzere, adı geçen birbirinden apayrı iki düşünürün konumlandığı felsefi pozisyonların derinine inildiğinde, Rawls'un adalet teorisini inşa ettiği yerden Badiou'nun da kendi kuramını temellendirdiği fakat Rawls'un aksi yönde, yani onun temel mekanizmalarını reddederek inşa ettiği görülmektedir. Her iki düşünür birbirlerine gönderme yapmadıkları eserlerinde aynı adalet mefhumuna getirdikleri yaklaşımların teorik mekanizmalarında karşı karşıya gelirler. Bu teorik örüntüler inşa edilirken, Rawls'un ileri sürdüğü ve üzerine kendi kuramını bina ettiği argümanları, Badiou reddetmekte ve bu kez tam da reddederek kendi teorisini inşa etmektedir. Rawls'un dağıtıcı adalet, cehalet örtüsü gibi unsurları hakkaniyetli bir 'sayım'ı öne sürerken ve adalet kuramında merkezi yer teşkil ederken; Badiou'nun kuramı asıl olarak, sayım

ilkesinin kendisine dolaysız bir karşıtlık ve adaletin dağıtıcı bir prosedür olarak algılanmasına yönelik reddiye üzerine kuruludur. Dolayısıyla Rawls'un üzerine teorisini inşa ettiği unsurları Badiou, yadsımakta ve adaletin ne olmadığını tam da bu unsurlar üzerinden göstererek kendi olay kuramını dizayn etmektedir. Bu noktada literatüre bakıldığında Rawls'u ve Badiou'yu karşı karşıya getirerek başlı başına bir karşılaştırmaya yönelen herhangi bir çalışmaya rastlanmasa da daha yüzeysel karşılaştırmalar ve fragman biçiminde atıflar söz konusudur. Örneğin Peter Hallward, felsefi ya da meta-politik problemi basitçe, siyaset nasıl düşünülür ve hangi kategoriler aracılığıyla anlaşılır sorunu olarak ele alırken; Hallward'a göre bu kategoriler Saint-Just için erdem ve yozlaşma kategorileri, Arendt için makûl müzakere, Sartre için ıstıraplı seçim, Rorty için toplum mühendisliği uzmanlığı, Rawls içinse adaletin prosedürel nosyonlarıdır. Badiou ve Lenin tüm bunların karşısında muhteşem devrimci düşünürlerdir.[1] Hallward; Rawls ve Badiou'yu adalet teması üzerinden değil de politikanın kategorizasyonu ve nasıl düşünülmesi gerektiği üzerinden daha "vulger" biçimde karşı karşıya getirirken uzlaşma-çatışma[2] eksenlerine vurgu yapmaktadır ancak detaylı bir tartışmaya girmemektedir.

İki düşünürü adalet ekseninde ele alıp karşılaştıran ve sorunsallaştırmasını bu iki düşünür arasındaki örtük münazaradan alan çalışmaların pek yer tutmamasının sebepleri arasında birinci olarak öncelikle Badiou'nun bir sistem düşünürü olması gelmektedir. Onun kendi sisteminin içsel bileşenleri arasında adalet, sisteme içkin olarak değerlendirilmeye alınmakta ve göreli olarak örtük, ikincil kalmakta; böylece sistemin daha palyatif bir unsuru olarak incelenmektedir. Oysa Rawls için adalet, düşünce sisteminin aslî kurucu kavramıdır. İkincisi ise Badiou'nun çok geniş çalışma alanıdır. Gerçekten de düşünür çok üreten ve farklı konu ve kapsamlarda tematik çeşitliliği oldukça fazla olan bir filozoftur. Bu çalışma ise Badiou düşüncesinde, bütün içinde çalışan bir parça olarak adalet nosyonunu, yine bir düşünsel bütünlük içinde fakat liberal bir paradigma içinden çalışan Rawls'a karşı adlandırılmamış, gizli bir diyaloğun merkezi teması yapmaktadır. Bu diyaloğun, düşünürlerin adalet kavramsallaştırmalarının mekanizmalarına kadar, birbirini olumsuzlayan karşılıklı "yanıt"lardan oluşmakta olduğu iddia edilecektir. Söz konusu yanıtlar iki düşünürün adalet kavramları arasındaki radikal farkı ortaya koyarken bu fark da düşünürlerin kuramsal kökenleri tarafından koşullandırılmaktadır. Ancak önemli olan ve bu çalışmanın da amacını teşkil eden, iki düşünürün adalet nosyonlarının karşılaştırılmasının, bugünün dünyasını kavramada yeni bir anlam haritası sunup sunmadığını sorguya açmaktır.

Buradan hareketle, makalenin sorunsalı bakımından Rawls ve Badiou'yu adalet teması çerçevesinde karşı karşıya getiren problematik, aynı zamanda güncel

bir cevap arayışıdır. Bu bağlamda "Rawls'a karşı Badiou" sorusunun, güncel bir mahiyeti bulunmaktadır. Neo-liberalizmin yapısal krizleriyle kırılganlığını maskeleyemediği günümüz dünyasında adaleti, halen çağdaş liberalizmin paradigmatik çerçevesinden düşünmek oksimoron bir hal almıştır. Dolayısıyla bu makalenin temel derdi, adaleti bugün Rawls'un formüle ettiği üzere bir uzlaşı, kolektif bir ortaklık ve karara varma kapasitesi, tarih ötesi bir "sıfır" anında kurgusal bir başvuru ile ilkeler tanzim etme ve bu ilkelere uyma girişimi olarak kabul edebilir miyiz sorusunu sorguya açmaktır. Yoksa İran rejimi tarafından ahlak yasalarını çiğnediği gerekçesiyle gözaltına alındıktan sonra darp edilerek komaya sokulan ve öldürülen Masha Amani'nin hemen ardından adaleti, eylemlerinin gücüyle tebarüz ettiren İran halkının; kadınlarının ve erkeklerinin edimlerinde mi saklıdır adalet? 2 Ocak 2022'de gaz fiyatlarının zamlanmasına karşı düşük tonlu bir adalet tınısıyla yayılan ve sonunda halk hareketine dönüşerek siyasal iktidarın alaşağı edilmesi ile sonuçlanan Kazakistan halkının eylemciliğinde mi billurlaşmıştır adalet? 3 Ocak 2022'de Sudan halkının eylemleri ve tam da Badiou'nun "olaya sadakat" diye adlandıracağı, halkın bu eylemlere olan kararlılığı neticesinde başbakan Abdullah Hamduk'un istifa etmesinde mi somutlaşmıştır adalet? Güncel meseleleriyle içinde yaşadığımız dünyanın her yerinden halklar, adaleti yerine getirme/tesis etme noktasında hangi kavramsal-kuramsal çepere denk düşerler? Daha kısacası, günümüzün somut olguları hangi düşünürle "konuşur", onun düşünce sistemine "yanıt verir?". Rawls'un sosyal liberal parametrelerine, dengeleyici unsurlara ve harmoniye mi; Badiou'nun olay izleğine, ayaklanmaya ve kopuşa mı? Bu iki teorik yapının karşılaştırılmasının, mezkûr sorulara cevap niteliği taşıdığı düşünülmektedir. Sorular netleştiğine göre Rawls'un girişimiyle başlamak uygun görünmektedir.

Bu bağlamda çalışmada ilk olarak Rawls'un *Bir Adalet Teorisi* ve *Siyasal Liberalizm* gibi eserleri, ardından Badiou'nun olay kuramını işlediği ve adalet düşüncesinin izinin sürülebileceği kitapları metodik bir okumaya tabi tutulacaktır. Nitekim, önce Rawls, ardından Rawls'un da 'içerisinden' konuştuğu liberal paradigmanın tam karşısında mevzilenen Badiou, sırasıyla ele alınacak ve karşılaştırılacaktır.

Rawls ve 'Hakkaniyet Olarak Adalet'

Rawls, 1970 sonrası canlanan Amerikan siyaset felsefesi geleneğinde liberal paradigmanın kanonik metinlerini kaleme almıştır ve çalışmalarını yönlendirdiği odak, ahlak felsefesi ekseninde yeni bir adalet kuramının ilkeler setini geliştirmektir. Temel eseri olan *Bir Adalet Teorisi* (A Theory of Justice), bu arayışın entelektüel yol haritasını oluşturur. Rawls, adaleti, eserinin hemen başında "sosyal kurumların birincil değeri" olarak tanımlar (1971: 3). Öyle ki söz konusu değer, toplumun yeniden düzenlenişinin kalkış noktası haline gelecektir.

Bahsi geçen düzenlenişte Rawls, belirli bir yol haritası izler.

Bu açıdan ilk olarak düşünürün faydacılığa yönelttiği eleştirileri ve ahlak felsefesiyle kurduğu bağlantıyı, ardından adalet kuramının temel parametrelerini izlemek gerekmektedir. Nitekim Rawls'un çalışmamızı ilgilendiren mahiyeti, onun adalet kuramını ahlaki bir uzlaşı üzerinden tesis etme çabasıdır. Rawls'un çabası çatışma, çekişme ve ihtilafı değil, üyelerinin ahlaki tercihlerine dayalı bir dağıtım vetiresiyle olgunlaşmış uzlaşmacılığı esas alır. İyi karşısında adil olanı öne çıkarırken, bunu orijinal pozisyon *(original position)* ve cehalet örtüsü *(veil of ignorance)* gibi bir dizi hipotetik prosedürel mekanizmaları takiben gerçekleştirir. Nihayetinde ilerleyen çalışmalarında kamusal akıl ve müzakere yordamıyla çoğulcu bir toplumda çatışmayı sona erdirecek istikrarlı bir adil düzen arayışına girer. Bu noktada Rawls'un adil olanı ortaya koyma izleğine geçmeden önce ilk olarak genelin optimum faydasını salt iyi olarak gören klasik faydacılığın Rawls tarafından eleştirisi ile başlamak gerekiyor.

Faydacılık, düşünsel kökenini 18. yüzyıl felsefesinde bulan bir düşünce ekolüdür. İnsanın acıdan kaçan ve hazza teşne bir canlı olması üzerine kurulu gelenek, sonuç odaklı pragmatizmi düstur edinir. Böylelikle tüm eylemler, yarattığı sonuçlar baz alınarak değerlendirmeye tabi tutulur. İlk olarak faydacılık geleneğinin önde gelen isimlerinden David Hume, aydınlanmanın ikonik isimlerinden biri olmasına rağmen akılcı ve evrenselci bir felsefi pozisyona karşın duygu ve fayda temelli bir yaklaşım benimseyerek faydacı okulun giriş kapısını aralar (Akdemir, 2020: 451). Hume, duygu kavramını ahlakın temeline yerleştirir. Düşünüre göre ahlâk, aklın değil duygunun alanına girmektedir ve akıl, ahlaki değer yargılarında ikincil bir öneme sahiptir (Hume, 1902: 170). Nitekim Hume'un siyaset felsefesinde de devletin nihai amacı mutluluğun sağlanmasıdır ki düşünür, bireysel hazcılıktan toplumsal hazcılığa bu bağlamda geçiş yapar. Hume'u Antik Yunan hazcılığından ayıran en temel nokta, toplumsal hazza ve duygudaşlık mefhumuna verdiği önemdir. Hume açısından kişisel çıkar yerine toplumsal çıkar peşinde oluşumuz, kamusal faydayı düşünmeye yönlendirerek bizi toplumsal ve daha önemlisi ahlaki bir varlık haline getirecektir (Akdemir, 2020: 459-461). Ahlaki bağlamın, faydacı gelenek[3] dâhilinde devreye girmesi, Rawls'ta daha da derinleştirilecektir.

Rawls, kendisine kadar süregelen klasik faydacılığa alternatif olarak faydacılığın farklı bir versiyonunu geliştirmek istemiştir. Klasik faydacılığın, toplumun genel mutluluğu için bireyin tekil olarak mutluluğunu görmezden gelebilecek bir tür toplumsal dengelenme uğruna eşitsizliği salık verdiğini düşünür. Nitekim bireyin ahlaki özerkliğini temel alan Kantçı ilkeyi benimsemiş Rawls için bu durum kabul edilemezdir. Bireyin biricikliği, toplumun fayda maksimizasyonu uğruna

soğurulamaz. Yine faydacılık, fayda maksimizasyonunu hedeflediği için süreçte ortaya çıkabilecek tekil bireysel hak gasplarını önemsemez, hak ve özgürlükler en yüksek toplumsal fayda için araçsallaştırılarak kurban edilebileceklerdir. Klasik faydacılık, Rawls için tüm bireysel farkları siler zira Kantçı[4] bireysel özerklikten hareket eden Rawls'a göre klasik faydacılık, toplumun genel mutluluğu adına bireyi hesap etme şablonundan çıkarır. Aynı zamanda klasik faydacılık, teleolojik öğretiyi benimseyerek iyinin hak nosyonundan yalıtılmış bir formunu içerir. Kantçı deontolojiyi baz alan Rawls açısından ise hak kavramı iyi kavramına öncel olarak konumlandırılmak durumundadır. Öyle ki bir eylem, haksız olmasına rağmen iyi olamaz (Rawls, 1971: 19-24). Böylece Rawls, genelin mutluluğunu tekil bireyin biricikliği aleyhine tercih eden klasik faydacılığın argümantasyonunu Kantçı bireycilik lehine ters çevirecek 'hakkaniyet olarak adalet' düşüncesiyle yeni bir formülasyonuna dönüştürür.

Adalet Kuramı ve 'Orijinal Pozisyon'

Rawls'un toplum tasavvuru, ortak bir adalet duygusuna *(sense of justice)* yaslanan dayanışmacı bir görünüm sergiler. Ancak çıkarlar ve zenginliğin dağıtımı çatışmalara sebep olmaktadır. Rawls, bu durumu 'hakkaniyet olarak adalet' önerisi üzerinden çözmeye çalışır. Düşünüre göre: "İnsanlar hangi prensiplerin toplumun temeli olması gerektiği konusunda hemfikir olmayabilirler. Ama buna rağmen, her bireyin bir adalet anlayışı vardır. Dolayısıyla insanların bireysel çıkarları onları diğerlerine karşı uyanık yapsa da, paylaşılan bir adalet duygusu onların birlikte yaşamalarını mümkün kılar." (Rawls, 1972: 5). Dolayısıyla toplumun tüm üyeleri adalet ilkesini kabul ederler, bu ilkeyi toplumsal kurumların uygulayacağını ve düzenleyeceğini var sayarlar ve adalet ilkelerini bizzat kendileri üzerinde de uygularlar. Rawls, toplumsal adaletin düzenlenişinde sözü geçen şartların makul olduğunu ve makul olanın da rasyonel olduğunu öne sürer (Rawls, 2001a: 316-317). Düşünürün klasik liberalizmden farklılaştığı nokta da buradadır. Rawls'a göre klasik liberalizmin haklarla donatılmış bireyi yalnızca rasyonel değil, aynı zamanda makul biri olmak zorundadır (Uygur, 2013: 714).[5]

Rawls'un adalet kuramı, adaletin sosyal işbirliğindeki rolünü vurgulayarak ve toplumsal sözleşme anlayışını daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşıyarak 'hakkaniyeti' arayan bir telos görünümü sergiler. Hakkaniyet, herkes tarafından kabul edilen bir adalet ilkesi oluşturabilmektir. Düşünür bu hususta adaletin objektif ve sübjektif koşullarından söz eder. Adaletin objektif koşulları, belirli bir coğrafyada insanların fiziksel ve zihinsel yetileri açısından belirli bir ortalama oluşturuyor olmasından ileri gelir. Toplumun bir üyesinin diğer üyesi üzerinde mutlak üstünlük kuramayacağı düşünüldüğünde, toplumsal işbirliğine gidilerek

yaşam olanaklı hale getirilir ki objektif koşullar insanları bu birlikteliğe iter. Sübjektif koşullar ise, insanlar ne kadar birbirine benzerlerse benzesinler her zaman öznel bir 'iyi' kavrayışına ve yaşama dair spesifik bir planlamaya sahip oldukları gerçeğini öne çıkarır (Rawls, 1971: 110). Söz konusu durum sosyoekonomik açıdan da çatışmalara neden olur. Bu sebeple bir toplumun düzenlenişini belirleyecek kökensel bir adalet ilkesine ihtiyaç duyulur.

Böylelikle adalet ilkelerine duyulan ihtiyaç bizi Rawls'un adalet kuramındaki başlangıç noktası olan 'orijinal pozisyon' adını verdiği hipotetik bir düşünüme götürmektedir. Orijinal pozisyon, toplum üyelerinin hiç birinin doğal talih veya sosyal açıdan avantajlı ya da dezavantajlı olmadığı adalet ilkelerini oluşturmaya yönelmiştir. Böylesi spekülatif bir girişim, verili mülkiyet rejimini de zihinsel olarak askıya alacak tasarımsal bir düşünme/tercih sürecini beraberinde getirmek zorundadır. Zira Rawls da toplum içerisindeki üyelerin sosyal ve iktisadi pozisyonlarını biliyor olmalarının anlaşmaya varmayı imkânsızlaştıracağını belirtmektedir. Rawls'a göre: "Eğer bir adam zengin olduğunu bilseydi, refah önlemleri için geliştirilen çeşitli vergilendirme ilkelerini rasyonel olarak haksız bulabilirdi. Fakir olduğunu bilseydi büyük olasılıkla aksini önerirdi." (1971: 17). Bu şekilde orijinal pozisyon, adil anlaşmaları ortaya çıkaracak bir *status quo ante bellum*, savaş öncesine dönüşü vurgulayan başlangıç anındaki seçim durumu olarak karşımıza çıkar (Özkök, 1999: 77).

Bu noktada Rawls'un kavramlaştırması olan cehalet örtüsü, orijinal pozisyonda tercih ve kararları etkileyebilecek toplumsal hayatın tüm bakiyesini sıfırlama girişiminin prosedürel bir aracı olarak devreye girer. İnsanlar orijinal durum adı verilen bir başlangıç uğrağında tüm olumsal verilerden mahrumdurlar. Cehalet örtüsü, söz konusu bilgisizlik anını mümkün kılan kavramsal bir aparattır. Toplum üyeleri, bu örtünün ardında tüm toplumsal, siyasal, hukuki, politik rejimin verilerinden sıyrılırlar. Böylelikle cehalet örtüsü, grupları hem eşitlik hem tarafsızlık çerçevesinde konumlandırırken keyfiliğin ve talihin rastlantısallığının etkilerini de ortadan kaldırır (Uygur, 2013: 722). Rawls açısından gruplar, temsil ettikleri insanların avantajına olan adalet ilkelerini seçerlerken, bu tür bir bilgisizlik hâlinde sosyal durumdaki çıkar ve zenginlikleri, sınıfsal tabiiyetlerini ve etnisitelerini, dinlerini, kabiliyet ve zekâlarını, güçlerini, 'iyi' ye dair kavrayışlarını, başka bir deyişle tam anlamıyla avantaj ya da dezavantaj içeren sosyal pozisyonlarını bilmediklerinden ötürü kendileri için en kötüsünü düşünerek eşit olmaya razı olacaklardır. Dolayısıyla sezgisel olarak varılan yargılarda toplumun temel yapısı hakkında benzer sonuçlara ulaşılabilecektir. Rawls'un koyduğu kriterler, orijinal pozisyondaki üyelerin eşit ve özgür olmaları, benimsenen ilkeleri anlayarak buna göre hareket etme yetisine sahip olmaları ve ahlaki davranmalarıdır. Orijinal pozisyonda üzerinde uzlaşılacak olan,

yalnızca herhangi bir zenginliğin paylaşımı değil, daha kökensel olarak toplumun genel düzenlenişinin ilkeleridir. Nitekim bu ilkeler, duruma göre revizyona da tabi olabilirler. İlkeler üzerinde kimi zaman ileri ve geri gidişler, sözleşmenin koşullarında kısmi değişimler, yargıların geri alınması yahut ilkelere uygun hale getirilmesi söz konusu olabilir. Rawls, bu durumu ilkeler ve yargılar üzerinde belirli gelgitlerden sonra olsa da nihai bir örtüşme sağladığı için "yansıtıcı denge" olarak kavramlaştırır. Yansıtıcı denge durumunda bile kararların gözden geçirilmesine neden olacak özel durumlar ortaya çıkabilir. İşte sözleşme anı tam o anda insanların ulaştığı bir uzlaşıdır ve gerekli her an yeniden orijinal pozisyon sürecini işletmek zaruri hale gelebilir. Öte yandan Rawls, ulaşılan adalet ilkelerinin zorunlu hakikatler olduğunu ya da böylesi hakikatlerden türetilmiş olduğunu belirtmediğini özellikle vurgulamaktadır. Nitekim adalet ilkeleri, apaçık olduğuna kanaat getirilmiş öncüllerden değil; tüm üyelerinin düşüncelerinin karşılıklı desteklenmesiyle varılan görüş birliğinden ortaya çıkarlar. Rawls, adalet teorisini bir görüş ortaklığının fiktif çerçevesi içinde konumlandırır. Düşünüre göre orijinal pozisyonda toplumsal özneler salt sezgisel olarak davranmazlar. Hatta Rawls çoğunlukla sezgiselciliğe karşıttır. O, adalet kuramını her insanda ahlaki olarak bulunan adalet duygusuna dayandırır. Ahlaki duygu, ahlaki yargılara ulaşılmasını sağlayacak temel birim olarak öne çıkmaktadır. Aynı zamanda ahlaki duygu, bireylerin orijinal durumda toplumsal yaşama dair genel geçer bilgilere sahip olmadıkları anlamına gelmez. Aksi halde insan bütünüyle ahlaki bir soyutlamadan ibaret bir varlığa dönüşürdü. Aksine Rawls, orijinal pozisyonda üyelerin siyasal, ekonomik, toplumsal ve insani ilişkiler ağının ne olduğuna dair genel bilgilerinden yalıtılmış olmadıklarını belirtmektedir (1971: 17, 19, 199).

Rawls'un müzakere sürecinin işlemesini sağlayacağını belirttiği ilkelerin seçiminde birincil toplumsal değerlere *(primary social goods)* ulaşma motivasyonu insanların cehalet örtüsü ardındaki potansiyel kaygıları kadar etkilidir. Birincil değerler; hak ve özgürlükler, fırsatlar, güç, gelir ve refah olarak işaretlenmiştir. Ancak Rawls'a göre en önde gelen birincil değer kendine saygı ilkesidir. Kendine saygı ilkesi, başkalarına saygıyı da beraberinde getirir zira zorunlu olarak karşılıklı ilişkiler ağından oluşan toplumda kendine saygı duyabilmenin ön koşulu, başkalarının da sana saygı duymasıdır. Bu açıdan toplumun diğer üyelerine saygı duymak makul ile ilintiliyken ve kamusal bir tema iken; özsaygı birey ve rasyonellik ile ilintilidir. Rawls, bu bağlamda makul ile rasyonel olanı birbirine mezceder. İnsanların tamamı, tüm toplumsal pozisyonlarından bağımsız biçimde bu birincil değerlerden pay almak isterler (Rawls, 1971: 53, 91, 103, 147; Uygur, 2013: 732).

Birincil değerlerin yanı sıra Rawls, öz saygı *(self-respect)* kavramının da altını çizer. Öz saygı olmaksızın hiçbir toplumsal pozisyon elde edilmeye değer değildir. Üstelik hak ve özgürlükler, fırsatlar, güç kazanımı, gelir ve refah gibi değerler bireyin, toplumun diğer üyeleriyle arasındaki ilişkileri düzenlemekteyken özsaygı kişinin kendisiyle kurduğu bir ilişki biçimidir. Bir bakıma kendi değerine *(sense of one's own)* ilişkin bireyin var oluş motivasyonudur. Öz saygı, aynı zamanda özgüven duygusuyla birlikte işler ve insanın kendi yapıp etmelerine olan inancını pekiştirir. Rawls için kendine güvenen birey başka insanları takdir etme konusunda isteksiz davranmaz. Aynı zamanda o, yeteneklerini realize edebilmektedir (Rawls, 1971: 387).

Adalet İlkelerinin Niteliği ve İki Temel İlke

Hakkaniyet olarak adalet teorisinde adalet ilkeleri, kendinden menkul başlangıçlar olarak değil seçilmiş ilkeler olarak işlev görürler ve kendi gerekçelendirmelerine sahiptirler. Orijinal pozisyonda adalet ilkeleri seçilirken belirli müzakerelere giren bireylerin üzerinde oydaşacağı nitelikler söz konusudur (Kocaoğlu, 2015: 70). İlk olarak, ilkeler genel olmak durumundadır. İnsanlar, kendi bireysel kriterlerinden başka, bir anlamda zorlanacakları genel ilkelere dolayımlanmışlardır. Adalet ilkelerinin bir diğer niteliği evrenselliktir. Evrensellik ilkesi, herkesin bu ilkeleri kavrayabileceğini ve özgül planlaması dâhilinde kullanabileceğini ima eder. Alenilik (kamusallık), üçüncü bir niteliktir. Her katılımcı, orijinal pozisyonda kendisi gibi diğer herkesin de ilkeleri bildiğini ve özgür iradesiyle seçtiğini bilmektedir. Dördüncü nitelik sıralamadır. İlkeler arasında bir sıralama mevcuttur ve bu aynı zamanda önem sıralaması anlamına da gelir. Birinci sıradaki ilke, ikinci sıradaki ilkeye pratikte öncelik içerir. Son nitelik ise kesinliktir. Cehalet örtüsü ardındaki orijinal durumun içerisinde tüm bireyler uzlaşıyı tamamladıklarında ve ortak yargılara vardıklarında tekrar bireysel inisiyatif koyarak süreci akamete uğratamazlar (Rawls, 1971: 113-116). Adalet ilkelerinin sayılan beş niteliğinin ardından, ilkelerinin ne olduğuna gelecek olursak, Rawls'un orijinal pozisyonunda toplum üyeleri iki temel adalet ilkesine göre hareket etmektedirler. İlk olarak tüm üyeler özgürdürler. Bu husus, eşit özgürlük olarak adlandırılır ve özgürlük, herkes için eşit biçimde koyutlanmış birinci ilkedir. Rawls bu manada özgürlüğün önceliğini kural olarak koyar. Özgürlük Rawls'a göre toplumsal yaşamın iki düzeyini kapsar.

İlk düzey siyasal özgürlüklerdir; siyasal özgürlükler belirli haklar içermesi bağlamında toplum üyelerinin sahip oldukları değerlerdir. Özgürlüğün ikinci düzeyi ekonomik refahın dağılımını içeren maddi bir muhtevaya sahiptir (Schwartz, 1973: 303). Ekonomik refahın dağıtımındaki eşitlik, özgürlüğün kullanımının önsel koşulu olduğu için Rawls özgürlüğü, bu tür bir refah

paylaşımına dolayımlamıştır. Özgürlüğün birinci düzeyi olan siyasal özgürlükler ise, ifade hürriyeti, mülkiyet hakkı, yargı önünde bağımsızlık, düşünce özgürlüğü gibi demokratik hakların tamamını kapsar (Kocaoğlu, 2015: 75). Bu noktada belirtilmesi gereken temel nokta, adaletin birinci ilkesi olan özgürlük nosyonunun, ikinci ilkesine hiyerarşik üstünlük taşıdığıdır.

Adaletin ikinci ilkesi ise liberal bir eşitlik ilkesidir. Rawls özgürlüğü ve eşitliği birbirine çok güçlü biçimde rapteder. Adaletin ikinci ilkesine göre, toplumdaki görevler ve kariyer pozisyonları herkese eşit uzaklıkta olmalıdır. Düşünür, ikinci ilkeyi iki alt maddeye ayırır. Rawls'ın ikinci ilkesi, toplumsal ve iktisadi eşitsizliklerin a) fırsat eşitliği gereği tüm sosyal değerlerin herkes için açık ve ulaşılabilir olması gerektiği ve b) muhtemel eşitsizliklerin toplumdaki en dezavantajlı kişilerin optimum faydası lehine olacak şekilde düzenlenmesi gerektiği iddialarını öne sürer. A maddesi, tüm toplumsal kaynakların herkese eşit uzaklıkta olduğunu garantileyen "fırsat eşitliği" *(fair equality of opportunity)* adını alırken bir alt madde olan b maddesi toplumsal yapının en az avantajlı olan adına organize edilmesini içeren adil tasarrufu amaçladığı için "fark ilkesi" *(difference principle)* adını alır (Rawls, 1971: 53, 73). İkinci ilkenin ikinci maddesi olan b maddesi böylece, liberal eşitlik ilkesinin ihlâl edilebileceği fark ilkesi durumunu ifade etmekle beraber, Rawls'un bir şerh olarak düştüğü ve eşitsizliklerin toplumun en dezavantajlı üyeleri lehine gerçekleştirileceği önermesini dile getirir (Rawls, 2001a: 399-401).

Rawls, bu mantıksal çıkarıma "lexical düzen" *(lexical order)* adını vermektedir (1971: 37). Lexical düzen, özgürlüğü yalnızca daha fazla özgürlük pahasına sınırlayan bir önerme olarak ortaya çıkar. Öyle ki özgürlük, adaletin birincil ilkesidir ancak özgürlük, adaletin nitelikleri olan genellik ve evrensellik nitelikleriyle de çelişmemek durumundadır. Bu koşul, özgürlüğün ekonomik açıdan özgürlüğe ulaşamayacak hiçbir toplum üyesinin kalmaması şeklinde genelleşmesi ve evrenselleşmesi şartıyla realize olmasına sebep olur. İşte bu koşullanmışlık, toplumdaki refah dağılımının en az avantajlılar lehine eşitsizlik içerebilmesinin makul olduğunu ve en çok kişinin özgürlüğüne imkân tanıyacağını ortaya koyan lexical düzen kavramlaştırmasının alt yapısını oluşturur. Başka bir ifadeyle Rawls'un ilkesel çerçevesinde toplumsal yapı, eşitsizliğin daha fazla sayıda insanın daha yüksek-çoğul özgürlüğe ulaşabilmelerini mümkün kılması şartıyla dizayn edilmiştir. Yine Rawls için ikinci ilke dâhilinde a) maddesinde bahsedilen "fırsat eşitliği ilkesi", b) maddesinde ortaya konulan "fark ilkesi"nden önceldir. Zira fırsat eşitliğine rağmen ortaya çıkan eşitsizlikler ancak toplumun dezavantajlı üyelerinin yararına olmalıdır. Daha açık bir ifadeyle fırsat eşitsizliği olacaksa ya da bir kez ortaya çıkmışsa dahi avantajlı konumda olmayanların yararına (fark ilkesi) olmalıdır. Onun dışında fırsat eşitliği ilkesi fark ilkesine her

zaman önceldir. Belirtmek gerekir ki fırsat eşitliği ilkesini temel almadan en baştan dezavantajlı sayılabilecek biçimde toplumsal üyelerin yararına bir pozitif eşitsizlik uygulamak da adil olmayacaktır. Yalnızca kaçınılmaz olarak eşitsizlik söz konusu olacaksa bu durumda en az avantajlıların lehine olması öngörülür. Rawls, bu koşul dışında adil fırsat eşitliğini fark ilkesinin her daim önüne koyar. Düşünür, ilkesel matrisini şu şekilde özetler: "Tüm toplumsal değerler – özgürlük ve fırsatlar, gelir ve zenginlik, ve öz saygının toplumsal temelleri – bu değerlerin herhangi birisi ya da tamamı eşitsiz dağıtılmadığı müddetçe herkesin yararına dağıtılmalıdır." (Rawls, 1971: 54).

<table>
<tr><td colspan="2">Birinci ilke = Eşit temel özgürlükler ilkesi (siyasi özgürlüklerin tüm vatandaşlara eşit biçimde açık olması)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">İkinci İlke = Liberal eşitlik ilkesi (toplumsal yapıdan kaynaklanan eşitsizliklerin adil biçimde düzeltilmesi)</td><td>a) Fırsat Eşitliği İlkesi = Tüm toplumsal değerler toplumun her üyesine eşit mesafede açıklık barındırmaktadır.</td></tr>
<tr><td>b) Fark ilkesi = Sosyal ve iktisadi eşitsizlikler toplumun en dezavantajlı kesiminin lehine olmaları şartıyla düzenlenirler.</td></tr>
</table>

Yukardaki tabloda görüleceği üzere adalet ilkeleri arasında birinci ilke ikinci ilkeye öncel iken, ikinci ilke dâhilinde fırsat eşitliği ilkesi de fark ilkesine öncel olarak konumlandırılmaktadır. Rawls, her şeyden önce adil dağılımı öncelikli olarak fırsat eşitliği yoluyla kurmayı dener ve tüm bu süreç birinci ilke olan özgürlüğün önceliği suretiyle ilerler. Bu anlamda Rawls, klasik liberalizmin *homo economicus* kavramlaştırmasında olduğu gibi kendi bencil çıkarları peşinde koşan atomistik bireyini değil, Rousseau'cu vatandaşı daha çok tanımlar gibidir (Kocaoğlu, 2015: 87). Klasik liberalizmin evrenselleştirdiği insan doğası tasarımının kâr maksimizasyonu peşindeki bireyi, Rawls'ta en dezavantajlının yararını düşünerek yine uzun vadede yarar sağlayacağını bildiği için Rousseau düşüncesine benzer bir ortaklığa yakınlaşır. Zira Rawls, ahlaki duyarlılığın rasyonel olandan ziyade makul olan ile ilgili olduğunu ve makul olanın kişiye kendi dezavantajına olan durumlarda bile adalet ilkelerini ihlâl etmeyeceği Kantçı bir pratik ahlak kazandıracağını düşünmektedir (Uygur, 2013: 718-719). Rawls da Rousseau gibi etik politiğin sınırları içinden konuşur ve görüş birliğinin yollarını inşa etmeye çalışır. Gerek *Bir Adalet Teorisi*, gerekse de *Siyasal Liberalizm* kitapları, düşünürün, adaleti insanların ortak yargıya varabildikleri bir momentte kurdukları bir bakış açısı geliştirmektedir.

*Bir Adalet Teorisi'*nden *Siyasal Liberalizm'*e: Rawls'ta Siyasi Adalet

Rawls, *Bir Adalet Teorisi*'nden *Siyasal Liberalizm*'e geçişte kısmi değişimlere gitmiştir. İlk olarak *Bir Adalet Teorisi*'ndeki istikrarlı ve adil bir toplumun yaratılması hususunda ortaya konulan görüşlerin evrenselliği iddiasından vazgeçildiği görülmektedir. Bu açıdan Rawls, siyasal bir adalet düşüncesine geçiş yapmış, günümüz demokratik toplumlarıyla ilişkili ve topluma mündemiç ahlaki birey tasavvuru üzerinden işleyen bir adalet tanımı ortaya koymaya girişmiştir. Bir anlamda bu, siyasal bir liberalizme geçiştir.

Siyasal Liberalizm, *Bir Adalet Teorisi*'nde derinleştirilen 'orijinal durum' ve 'cehalet örtüsü' gibi kavramsal araçların yerini yavaş yavaş somut toplumsallığa bıraktığı ve bu gerçeklik dâhilinde bireylerin demokratik, istikrarlı ve adil bir toplum yaratma niyetleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu açıdan *Bir Adalet Teorisi*'ndeki ahlakilik vurgusu, *Siyasal Liberalizm*'de yerini daha çok siyasal olanın sahasında demokratik/çoğulcu bir konsensüs düşüncesine bırakmıştır (Hünler, 1997: 284-285).

Bir diğer ayrım, *Bir Adalet Teorisi*'ndeki homojen toplum vurgusundan çıkılarak çoğulcu bir toplum tipine geçilmesidir. Rawls'un çabası, anayasal zeminde belirlenmiş çoğulcu bir siyasal sistem içerisinde makul fikirlerin bir aradalığını sağlayabilmektir. Bu açıdan Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de, çoğulcu bir toplumda *Bir Adalet Teorisi*'nde sunduğu adalet anlayışının nasıl gerçekleştirilebileceği ile ilgilenmektedir. Bu açıdan *Siyasal Liberalizm*, *Bir Adalet Teorisi*'ndeki argümantasyon şemasının realize olduğu bir çalışmadır. Demokrasinin olmazsa olmazı olan çoğulculuk, hem homojen ve yekpâre bir toplum yaratmamalı, hem de istikrar ve düzen sağlamalıdır. Rawls, böylesi bir toplumu haritalandırma girişiminde sırasıyla siyasi bir adalet anlayışını, 'örtüşen konsensüs' *(overlapping consensus)* ve 'kamusal akıl' kavramlaştırmalarını merkeze koyar (2005: 47-48). Evrensellikten bu bağlamda vazgeçen düşünür, gerçekçi biçimde çağdaş ve demokratik toplumların kalbine yerleştirilecek adil ve kapsayıcı bir toplum ideasına yönelmektedir.

Bu bağlamda ilk olarak, Rawls'un yaklaşımında siyasi adalet anlayışı, farklı kapsayıcı doktrinlere sahip bireyler arasında varılan görüş birliği üzerinden işlemektedir. Kapsayıcı doktrinler, yaşama ve topluma dair az çok bütünlüklü, tutarlı fikir kümeleridir. Düşünürün toplumsal tasarımında bu kapsayıcı doktrinlerden hiçbiri diğer kapsayıcı doktrinler tarafından koşulsuz şartsız desteklenmemektedir. Fakat ayrı ayrı tüm kapsayıcı doktrinlerin müzakereler ve diyaloglar neticesinde vardığı ortak fikirler siyasi adalet anlayışını oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle örtüşen konsensüs dahilinde bireyler, farklı gerekçelerle de

olsa aynı adalet anlayışına sahiptirler (Rawls, 2005: 12). Söz konusu kapsayıcı doktrinler, esasen hayatın algılanış ve kavranışıyla ilgili etik, estetik, dini, felsefi bakış açılarını ihtiva etmektedir. Bu tür farklı kapsayıcı doktrinlerin bir aradalığı şüphesiz çoğulcudur ancak Rawls, buna makul bir çoğulculuk adını verir. Makul çoğulculuk, doktriner yaklaşımların yalnızca siyasi adalet boyutuna uyum gösteren formlarına işaret eder. Başka bir deyişle, siyasal içerik taşımayan herhangi bir kapsamlı doktrin makul kıstasından geçemez. Böylesi bir 'siyasal dışı' değer seti, toplumun adil olarak kuruluşunda kendini anayasal esas olarak da kabul ettiremez (Rawls, 2007: 175). Bu açıdan *Siyasal Liberalizm*'de konsensüs, bu anlamda kapalı bir görünüm arz eder. Görüşler, değerlendirmeler ve bakış açıları, siyasi adalet anlayışı ile ahenkli olduğu müddetçe makuldür. Rawls, makul olarak adlandırılabilecek kapsayıcı doktrinlerin soyutlama düzeyi güçlü kuramsal akıl yürütmelerin ürünü olabilecek; din, felsefe ve ahlâk gibi alanlarda toplumsal karşılığı olabilecek içeriklere sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Makul kapsayıcı doktrinler aynı değerleri başka biçimlerde düzenlerler. Öte yandan makul kapsayıcı doktrinler, Rawls'ın Kantçı eğilimlerini hatırlatır biçimde pratik aklın da alanına girerler. Aynı temalar üzerinde birbirinden farklılaşmış yorum ve görüşlerden mürekkep kapsayıcı doktrinler, nihayetinde uzlaştırılırlar ki pratik akıl yürütme bu noktada devreye girer. Yine makul kapsayıcı doktrinler, değişime ve dönüşüme açıktırlar. Böylece üç doktriner temel özellik öne çıkar: teorik akıl yürütme, pratik aklın uzlaştırıcılığı ve sabitlenemezlik (Rawls, 2005: 67; Avşar, 2006: 67-68).

Sonuçta makul kapsayıcı doktrinler bir arada yaşayabilmekte, aynı zamanda her biri toplumun tamamı tarafından oluşturulan ve kabul edilen siyasi adalet anlayışına etkide bulunabilmektedirler.

Rawls, kapsayıcı doktrinleri tanımlayan makul sözcüğünü, rasyonel olanı dışarda bırakmak adına tercih eder. Makul bireyler, tüm yapıp etmelerini ortak ilkeler etrafından düzenlemeye teşnedirler. Rawls, yaşamı birlikte var eden ve sürdüren toplum üyelerinin adil ve işbirliği içindeki bir yaşam dâhilinde birbirlerinin eşit ve özgür olduklarını karşılıklı olarak kabul ettiklerini ifade eder. Bu tutum makul insanı, rasyonel bireyden ayırır. Rasyonel birey, işbirliğinden ziyade kendi çıkarlarının peşinde 'atomistik' ve 'biricik' bireydir. Adil işbirliğine istek noktasında ise bir eksiklik içindedir. Oysa kamusal alanda, karşılıklılık esasına göre eyleyen insan makul insandır, çünkü içinde devindiği ilişkiler bütünü bir ortaklık ve konsensüs yaratmayı zaruri kılar (Rawls, 2007: 94). Kamusallık, makullüğü rasyonellikten ayıran ayrım çizgisidir. Elbette Rawls, kişiyi rasyonel vasıflarından bütünüyle soyutlayan bir çıkarıma varmaz. Makul kişi, özgür iradesiyle aldığı kendi tercihlerinin peşinden giderken rasyonel olduğu kadar, toplumdaki herkesin eşit özgürlüğünü ve tüm toplumsal öznelerin karşılıklı

kabul edecekleri şartlar ileri sürmeyi onaylayacak kadar da makuldür. (Kocaoğlu, 2015: 100-101). Makul ve rasyonel özneler bireysel açıdan özerk kalmak ile birlikte makullüğün sınırları içerisinde eyledikleri için demokratik yurttaşlık idealini de hayata geçirirler. Yurttaşlığın gerektirdiği, bireysel çıkar karşısında ortak bir görüş etrafında konsolide olmuş makul çoğulculuğu öncelemek, Rawls'un örtüşen konsensüs kavramlaştırmasında derinleşmektedir (Rawls, 2007: 104-110).

Örtüşen Konsensüs vs. *Modus Vivendi*

Demokratik rejimlerde çoğulcu bir toplumsal yapı arzu edildiği için farklı kapsayıcı doktrinler bir görüş birliğine varmak durumundadırlar. Görüş birliğinin önemi, farklı kapsayıcı doktrinlerin, siyasal kurumların düzenlenişinde eşit biçimde etkili olmasını sağlamasıdır (Lehning, 2009: 127). Siyasal liberalizm çatışan kapsayıcı doktrinler arasında pek çok farklı iyi anlayışına sahip bir toplumu varsayar. Bu noktada Rawls, 'örtüşen konsensüs' adını verdiği bir konsensüsün siyasi liberalizmin kalbi olacağını düşünmektedir. Böyle bir konsensüs, oldukça kırılgan olan belirli çıkar gruplarının birbirleriyle geçici anlaşmasını ima eden uzlaşı düşüncesinden farklıdır. Örtüşen konsensüs, derin bölünmelere rağmen çoğulcu bir anayasal düzenlemeyi mümkün kılar. Rasyonel bir politik konsept üzerinden istikrarlı bir ortaklığa ulaşılmasını sağlar (Rawls, 1987: 2). Örtüşen konsensüs, içkin/sezgisel fikir ve değerlerin uzun erimli görüş birliğidir. Ahlaki nesneler ve ahlaki zemin üzerinde, istikrarlı/stabil bir sosyal birliktelik oluşturur. Rawls, temel özgürlüklerin sınırları çizilirken, kilise-devlet ayrımıyla ilgili genel kamusal görüşlerde, adaletin dağıtımının yorumlanması hususunda, temel toplumsal yapının genel prensipleri üzerinde zıt fikirler olacağını ifade ederek, belirli ihtilafların çıkacağını kabul eder. Rawls bu bağlamda, tüm bu ihtilaf noktaları üzerinde kapsayıcı/tümleyici bir doktrin kabul etmeyi reddetmektedir. Bu çelişkili görüşler açısından örtüşen konsensüsün istikrarlı yapısı bir umut vaat etmektedir (Rawls, 1987: 14). Görüleceği üzere Rawls'un gayesi adaletin kabul edilebilir ortaklaşmış kamusal temelleri üzerinde bir siyasal proje yaratmaktır.
Örtüşen konsensüs, dini, ahlaki ve felsefi açılardan bağlı oldukları doktrinlerin peşinden gitseler de doktrinel tutumlarının güç kazanması durumunda yine de siyasi adalet anlayışından kopmayan bireyleri önsel olarak kabul eder ve bu kişiler diğer makul kapsayıcı doktrinlerin önerilerine bütünüyle sırtlarını dönmezler (Rawls, 2007: 183-184). Bu bağlamda Rawls'un sözünü ettiği uzlaşı, Hobbesçu bir formülasyon izlemez. İnsan toplumlarının bireyler arası ilişkilerinde arzu, tutku ve zaaflardan değil; makul kapsayıcı doktrinlerin bir aradalığından ve paylaşılan siyasal değerlerden müteşekkil bir adalet anlayışından söz edilebilir (Freeman, 1990: 150). Böylece Rawls'un siyasal liberalizminin siyasi adalet anlayışının merkezindeki örtüşen konsensüs kavrayışı, farklı kapsayıcı

doktrinlerin kendisine eklemlendiği bir modüldür (Rawls, 2005: 145).

Rawls'un teorik inşasında metodik ilerleyişinin tamamında olduğu gibi örtüşen konsensüs tasarımında da aşamalı bir yol izlenmektedir. Öncelikle anayasal uzlaşma *(constitutional consensus)* gelir ki süreçlerle ilgili prosedürel bir uzlaşmadır. Örtüşen konsensüs toplumun temel yapısına dair olmakla beraber anayasal uzlaşma yalnızca biçimsel-morfolojik bir uzlaşma mantalitesi barındırmaktadır. Görüş birliğinin hangi kurumlara nasıl yansıtılacağı ve yine bu kurumlar tarafından nasıl güdümlenip denetleneceğini düzenleyecek prosedürel süreci imler (Rawls, 2005: 158). Anayasal uzlaşmadan örtüşen konsensüse varılması ise insanların tartışma ortamında fikir ve yargılarına destek bulabilmeleri için düşüncelerini çeşitli şekillerde yeniden formüle etmeleri neticesinde gerçekleşecektir (Avşar, 2006: 71). Bu şekilde ortaya çıkan örtüşen konsensüsün bileşeni olan birbirinden farklı makul kapsayıcı doktrinler, siyasi adalet anlayışı ile uyumlu olmadıkları sürece dışlanmaya maruz kalacaklardır. Rawls, gerektiğinde dışlamanın zaruri olduğunu belirtir zira toplum sonsuz derecede farklı fikir ve yaklaşımları bünyesinde taşıyamaz (Rawls, 2005: 197). Benzer şekilde makul kapsayıcı doktrinlerin çoğulluğu ve diyalojik bir tartışma ortamında müzakere sürecinin işlemesinin önüne geçecek katı ve dar bir perspektiften bir kapsayıcı doktrini empoze etme çabası da dışlanacak bir tavırdır. Öyle ki hatırlanacağı üzere özgürlük, Rawls için adaletin birinci ilkesidir ve hiyerarşik üstünlüğe sahiptir. Söz konusu üstünlük, herhangi bir kapsamlı doktrinin mutlak hegemonyasını da doğal olarak imkânsız kılar. Toparlamak gerekirse örtüşen konsensüs, dünyayı, birbirinden farklı değer setlerinden oluşan kapsayıcı doktrinler arasında bir konsensüs olarak görmekte, konsensüsün temeline ise siyasi adalet üzerindeki ortaklaşmayı koymaktadır.

Rawls, örtüşen konsensüsün karşısına *modus vivendi* kavramlaştırmasını koyar. Karşılaştırma, analitik açıdan örtüşen konsensüsün ne olup ne olmadığını berraklaştırmaktadır çünkü *modus vivendi*, siyasi adalet yaklaşımının ilkeleri temelinde değil; karşılıklı çıkar çakışmalarının dengelenmesi hususunda kalıcı olmayan ve fazlasıyla kırılgan bir uzlaşı biçimini belirtmektedir. *Modus vivendi*'ye bir örnek olarak Rawls, Katolik ve Protestanların 16. yüzyılda birbirlerini karşılıklı olarak tolere ettikleri dönemi gösterir (Rawls, 1987: 11).

Böyle bir tolerasyon ancak bir *modus vivendi* olabilir çünkü herhangi bir inanç, diğeri karşısında tekrar dominant hâle geldiğinde söz konusu tolere etme durumu sona erecek, *modus vivendi* ortadan kalkacaktır. Rawls'a göre örtüşen konsensüsü *modus vivendi*'den ayıran en temel ayrım noktası, örtüşen konsensüsün ilkeler bazında uzun erimli bir görüş birliği olması ve geçici çıkar uzlaşmasından oluşmamasıdır. Nitekim toplumdaki tüm yurttaşlar, adalet

duygusu ve orijinal pozisyondaki merhaleler sayesinde örtüşen konsensüsü *modus vivendi*'den ayıracak, kapsamlı makul inançlar ekseninde örtüşen konsensüsü kabul edeceklerdir. Söz konusu siyasi doktrinler arasında herhangi birinin hegemonya kuracak ölçüye gelmemesi de örtüşen konsensüsün gereklerinden biridir. Diğer yandan Rawls, yalnızca ilkeler üzerindeki eşit ve özgür tartışma ortamına dayalı olarak ortaya çıkmış örtüşen konsensüsün adalet duygusu ile güçlendirilmediği takdirde *modus vivendi*'den öteye geçemeyeceğini de özellikle bildirmektedir (Rawls, 2006: 46-47). Başka bir deyişle yurttaşlar kamusal aklı oluştururken makul kapsayıcı doktrinlere duydukları inancı *modus vivendi* şeklinde geçici çıkarlar ittifakı formunda değil, örtüşen konsensüs biçiminde kalıcı ve yapıcı bir doktriner/ilkesel çerçevede uygulayacaklardır (Kocaoğlu, 2015: 107, 122, 177; Rawls, 2006: 484-485).

Rawls, *modus vivendi*'den aşamalı olarak örtüşen konsensüse dönüşme ihtimaline de kapı aralamaktadır. Çıkarlar bağlamından ilkeler bağlamına geçmek her ne kadar niteliksel bir geçiş içerse de diyalojik zemin bu imkânı saklı tutmaktadır. Aksi durumda *modus vivendi*, örtüşen konsensüse dönüşmediği halinde salt Hobbesçu bir formülasyon olarak kalır. Hobbes'un insan topluluğunu doğa durumundan çıkaran sözleşmesi, çıkarlar üzerinde kırılgan bir uzlaşmayı içerir. Grup çıkarları dengelenerek anayasal bir çerçeveye dâhil olur ki bu süreçte yasa koyucu özne, ölümlü bir tanrı *(deus ex machine)* [yahut bir parlamento] olacaktır. Bu tür bir *modus vivendi*'de esas olan, yaşamın güvenliğini merkeze almış çıkarsal bir sözleşmedir. Söz konusu durum, Hobbes'çu sözleşmeyi bir tür *modus vivendi* hattına çeker. Rawls, *modus vivendi*'yi Hobbes'çu bir kavramlaştırma olarak eşleştirirken, örtüşen konsensüs düşüncesini ise liberalizmin kapsamlı ahlaki doktrinleri ile eşleştirir. Kant ve Mill, politik liberalizmin yaslanması gereken kapsayıcı ahlaki doktrinler üzerine kurulu örtüşen konsensüs düşüncesini, liberal düşüncenin temel modellemesi olarak sunmaktadırlar (Rawls, 1987: 24). Rawls'un koyduğu bu ayrım bir anlamda iktisadi liberalizmin; C. B. Macpherson'ın 'sahiplenici bireycilik' *(possessive individualism)* diye de tanımlayacağı *homo economicus* bireyinin yerine Kantçı ahlaki bireyi öne çıkarmaktadır.

Kamusal Akıl

Kamusal akıl, Rawls'un teorisindeki son uğrağı teşkil etmektedir. Kamusal akıl, orijinal pozisyondaki cehalet örtüsünden yavaş yavaş çıkan toplum üyelerinin, toplumun siyasal, ideolojik, hukuki örüntüleriyle karşılaştığı, inandıkları makul kapsayıcı doktrinler arasında örtüşen konsensüse vardıkları uğrağın müzakere boyutunu imlemektedir. Bu açıdan Rawls, artık kurgusal bir yaklaşımdan somut toplumsal hayatın zengin çoğulculuğu içinde adil bir istikrar zemini arar.

Müzakere yordamı ve bu yordamın işleyeceği anahtar kavram olarak kamusal akıl burada devreye girer.

Herkesin farklı görüş ve 'iyi yaşam' ideallerine sahip olduğu bir toplumda farklı bakış açıları kaçınılmaz olduğu için, örtüşen konsensüse varmanın yolu da, adalet duygusunu daha önce cehalet örtüsünün ardında kazanmış insanların kamusal akıl yürütmesi, müzakere ve tartışma sürecini işletmesi sayesinde olacaktır. Bu açıdan kamusal akıl, kamusal olmayan hiçbir alanı kapsamaz ve yalnızca kamusal meseleler üzerine tartışan, akıl yürüten bireyler savundukları değer ve fikirleri gerekçelendirerek süreci ilerletirler. Kamusal alandaki tartışma, bu müzakere süreçleri neticesinde epistemik politik analizlere vararak zenginleşir. Söz konusu yöntemle siyasal olanın sınırları aşılarak siyasal değerlerin önceliğinin meta-etik ve epistemik kökenlerine ulaşmak da mümkün hâle gelir (Quong, 2011: 242-258).

Rawls, siyasal adalet anlayışının sunulmasında liberal konseptin, üç temel unsuru şart koştuğunu ifade etmektedir: ilki temel hakları, özgürlük ve fırsatları belirlemektir. İkincisi bu hak, özgürlük ve fırsatlar manzumesine özel bir öncelik vermektir. Üçüncüsü ise tüm yurttaşların yeterli ölçüde haklardan, özgürlüklerden ve fırsatlardan yararlandıklarını ölçmektir (Rawls, 1987: 18). Tüm bu unsurlar ancak özgür kamusal aklın yürütülmesi sayesinde gerçekleşebilecektir. Diğer bir ifadeyle kamusal akıl, adaletin kuramsal mimarisinde düşünürün teorik parametrelerinin son adımıdır.

Kamusal aklın kullanımını mümkün kılan koşul, kamusal aklın işletilmesinin herkes tarafından kabul edilmesi ve yargıların kamusal aklın bir değer olarak koyutlandığı bir süreç içerisinde olgunlaşmasıdır. Dolaylı olarak bu durum, siyasal açıdan ortak değerlerde uzlaşmış kapalı bir toplumu ön gerektirir (O'Neill, 1997: 420). Her ne kadar kapalı bir toplum varsayılsa da ortak siyasal değerler manzumesinde oydaşmış kitleler, bakış açılarında katı bir tutuma da yönelmezler. Bu açıdan ortak makul siyasal değerler çeperinde kendi doğrularını müzakere eden toplumsal özneler, çeperin dışında bırakılmışları da zaruri olarak beraberinde getirir. Başka bir deyişle makul siyasal değerler, makul kapsayıcı doktrinlerin ortak paydada buluştuğu kümedir. Makul değerlerle ortak paydada buluşmayan ve asgari zemini paylaşmayan kitleler ise dışlanırlar. Kamusal akıl kavrayışı açısından söz konusu dışlama sorun yaratmakla beraber, makul değerlerde ortaklık kurulamazsa örtüşen konsensüse de ulaşılamayacaktır. Makul değerler, farklı kapsayıcı doktrinlerin ortaklaştığı unsur olması ve siyasal tartışma formatında ilerlenerek örtüşen konsensüse varılmasını sağlaması açısından da kapsayıcı bir zemindir. (Kocaoğlu, 2015: 118, 119, 120). Siyasal toplumun neşet ettiği bağlam da, bu nedenle Rawls açısından tek bir

kapsayıcı doktrinin kuşatıcılığının aksine kamusal aklın çoğulcu ve demokratik kullanımına dayanır. (Rawls, 2007: 257). Freeman, Rawls'un teorisinde toplumsal uzlaşıya özgür ve eşit bireylerin demokratik konseptler dolayımıyla ulaştıklarını belirtirken her birinin farklı iyi kavrayışlarına sahip olduğunu öne sürer (Freeman, 1990: 141-142). Nihayetinde siyasal liberalizm, karşılıklılık esasına dayanan müzakereci yöntemi temeline koyarak müzakereci demokrasi modeline doğru çekilmektedir. Tüm yurttaşlar, ifadelerini sebepleriyle birlikte ve sürecin sonunda fikirlerinin değişme ihtimalini de kabul ederek müzakerede yer alırlar. Böylece kamusal akıl, müzakerenin tüm boyutlarına (asgari tartışma ortamı, doğruluk güvencesi, akılsal gerekçe sunma) bir biçimde gönderme yapmaktadır (Lehning, 2009: 147).

Müzakere, kamusallığın sınırlarını çizen siyasal sorunlarla ilintili olup, din, felsefe ve ahlak gibi özel alan unsurları kamusal aklın dışında bırakılmıştır. Örneğin Rawls için kamusal akıl, siyasi seçimler, hoşgörü mefhumu, mevcut zenginliğin dağılımı yahut mülkiyet sistemi gibi konuları kapsarken kiliseler, üniversiteler, meslek örgütlenmeleri özel alanda yer alması gereken kurumsal bileşenlerdir (Rawls, 2007: 250).

Rawls özetle, hem kapsayıcı doktrinlerin çoğulculuğunu ve buradan doğan müzakereyi, hem de ortak adalet ilkeleri çerçevesinde oluşturulan düzeni bünyesinde barındıran teorik inşa sürecini *Bir Adalet Teorisi*'nde ve *Siyasal Liberalizm*'de ortaya koymaya çalışmıştır (Kocaoğlu, 2015: 124-125). Çoğul ve istikrar içinde adil bir toplumsal organizasyon oluşturmaya çalışan Rawls, toplumsal organizasyonun düşünsel altyapısını cehalet örtüsünde ve ahlaki öznelerin örtüşen konsensüsünde aramaktadır. Rawls, stabil/istikrarlı bir toplumsal düzen yahut kendi terminolojisi ile "hakkaniyetli" bir toplum inşasında adaletten hareket etmektedir. Badiou ise adaleti, tam da Rawls'un kurmaya çalıştığı o hakkaniyetli ve stabil düzenin sekteye uğradığı dönemeçte; 'olay'ın içinde kavramaktadır. Rawls, hakiki bir toplumsal örgütlenmenin temeline kendi adalet kuramını koyarken; Badiou, kendi adalet düşüncesinin temeline tüm toplumsal örgütlenme ve ilişkilerin paralize oluşunu koyar. Rawls adaleti, özünde bir konsensüs ve dağıtım süreci olarak görürken Badiou, bir eylem süreci olarak görür. Rawls için zenginliğin adil dağıtımında devletin rolü, vergilendirme yoluyla sosyal kurumlar üzerinden gerçekleşmektedir (Rawls, 2001b: 140). Badiou için ise devlet, kapitalist toplumsal formasyonun yani "durum"un içinde ikinci kez sayım ile eşitsizliği tahkim etmekten başka bir anlam içermez.

Badiou Felsefesinin Temel Özellikleri

Badiou'nun düşüncesi kendi dönemindeki farklı düşünce ekollerinin etkisi altında kalmaması bakımından oldukça özgündür; var olan kalıpların dışına çıkar, çoğu zaman temel ilkelere geri dönen bir sorgulama hattı izler. Komünist ideal içinden konuşurken benzersiz bir mevzide konumlanır. Badiou'nun felsefesini geliştirdiği tarihsel bağlam, Cezayir'in bağımsızlık mücadelesinin ve 1968 Olayları'nın sıkı şekilde etkisini taşır ki bu etkilenmeler düşünürün felsefi sistemini de biçimlendirmiştir. Cezayir'deki ulusal kurtuluş mücadelesinde De Gaulle'e kâh açık kâh örtük destek veren Fransız soluyla sert tartışmalar yaşayan Badiou, 1958'de Birleşik Sosyalist Parti'nin (BSP) kurucu üyelerinden olmuş, 1960'larda Lacancı-Althusserci bir çizgide yer almıştır (Hewlett, 2018: 41). İlerleyen süreçte Althusser etkilerinden de kopmuştur.

Badiou'nun felsefesi iki temel bölgeden oluşmaktadır: ontoloji görüşü ile içinde özne kuramının geliştiği 'olay' görüşü (Ergül, 2013: 817). Ontoloji görüşü, matematiksel mantık ve kümeler teorisi gibi daha yüksek düzeyde soyutlama girişimlerini içerirken olay görüşü, tarihsel akışı sekteye uğratan ayaklanmayı kavramsallaştırma gayretiyle sıkıca ilintilidir. Böylece ontoloji düzeyi ve olay kuramı Badiou düşüncesinde birbirine dolayımlanmıştır. Badiou'ya göre felsefe dünyaya bir müdahalede bulunmalı, dünyaya yarı tabi konumu aşmalı, dünyayla arasına mesafe koyarak dünyayı anlamalı ve insanın kendini gerçekleştirmesinin bir aracı olmalıdır. Düşünürün kuramına detaylı baktığımızda ise felsefe, hepsinin de günümüzde tehdit altında olduğu dört boyutu kapsamalıdır: isyan, mantık, evrensellik ve risk boyutlarını. İlk olarak Batı, Badiou açısından artık isyan mantığını barındırmamaktadır. İsyan mantığı Batı'nın hem konforlu yaşam, hem düşünsel sahadaki konformizmi altında erimiştir. İkinci olarak Batı yaşamı, "mantık dışı bir iletişim rejimine" teslim olmuştur (Hewlett, 2018: 44, 45). Böylesi bir iletişim rejimi mantık ilkesinin de altını oymaktadır. Üçüncü boyut olan evrenselliğin tehdit altında oluşu ise Badiou açısından çağdaş felsefedeki üç geleneğin 'günahı'dır: Heidegger ve Gadamer gibi düşünürlerin başını çektiği hermenötik gelenek, mantıksal pozitivizm ve onunla bağlantılı biçimde Wittgenstein'in analitik felsefesi. Son olarak da postmodernizm [meta anlatılara karşı anlamların çokluğu problemi üzerinden] evrenselliği zayıflatmaktadırlar. Hepsi de hakikati görelileştiren ya da altını oyan bu gelenekler, sofistliğe denk düşen yaklaşımlardır. Bu yaklaşımlarda evrensel bir hakikat düşüncesinden vazgeçilmiştir (Hewlett, 2018: 45-47). Badiou, bu yaklaşımlar karşısında felsefenin en temel argümanının geniş çaplı değişim ve dönüşümleri kavrama girişimi olması gerektiğini belirtmektedir. Bir statüko felsefesi olarak post-modern felsefe karşısında felsefenin rolü, statükodaki istisnaları, kırılma ve kopuşları çözümlemektir. Öyle ki Badiou açısından söz konusu kırılma ve

dönüşümler hakikat ve özneleşme süreçlerini açığa vurmaktadır. Dolayısıyla Badiou'nun felsefesi, hakikatin aşkınlığının sona erdiği ve göreli hakikatlerin makbul görüldüğü bir çağın tam karşısında konumlanmaktadır (Güngör, 2018: 472-478). Bu bağlamda Badiou, 'bilim', 'sanat', 'siyaset' ve 'aşk' olmak üzere felsefenin dört koşulu olduğunu belirtmekte, bu koşulların da Badiou'nun sofizm olarak gördüğü post-modern felsefenin karşısında anti sofistik *(anti-sophistique)* bir yaklaşımla düzenlenmesi ve korunması gerektiğini ifade etmektedir (2005b: 23). Bahsi geçen felsefenin dört koşulunun her biri bir olay, olaya duyulan sadakat, olayın içindeki özneleşme süreçleri ve olay ile ortaya çıkan evrensel bir hakikat ekseninde işlemektedir.

Badiou Düşüncesinde 'Durum' ve 'Olay' Kavramları

Badiou'nun felsefe sisteminin bir yanı, belirtildiği üzere ontoloji meselesidir. Düşünürün siyaset felsefesini ve adalete dair düşüncelerini türettiği yer de onun varlık felsefesine güçlü biçimde dolayımlanmıştır. Varlık, Badiou'ya göre sonsuz ve tutarsız bir çokluktur. Başka bir deyişle 'bir'-siz [bir olmayan] çokluktur ve ontoloji, bu tutarsız çokluğu düşünen felsefe dalıdır. Fakat tutarsız çokluğu düşüncenin nesnesi kılmak, onu tutarlılaştırmak anlamına gelecektir. Ontolojinin, tutarsız [saf] çokluğu düşünebilmek için üzerinde bir dizi işlem yapması, tutarsız çokluğu anlaşılabilir, kavranabilir ve sunulabilir *(presented)* bir forma sokması gerekmektedir. İşte Badiou bu işlemi, 'bir olarak sayma' *(count as one)* diye adlandırır. Nitekim sayma işlemi sonrası tutarsız çokluk yapılandırılmış ve tutarlılaştırılmış olur. Badiou, tutarlılaştırılmış çokluğa 'durum' adını vermektedir (Karahanoğulları, 2012: 238-241). Durum, bir sayım işlemini devreye sokarak oluşturulan tutarlılık-düzen mantığıdır.

Badiou'ya göre hâlihazırdaki sorun da sayma işleminin yarattığı eşitsizlikte gizlidir. Durumcu siyasetin öznesi olarak devlet, insanları eşit mi saymaktadır yoksa hiç mi saymamaktadır? Temel problem, sayıma tabi tutulan şeylerin nasıl sayıldığı [ya da sayılmadığı] ile ilgilidir (Badiou, 2004: 102). Sayılmama işlemi ya da eksik sayım, durum içinde sürekli durumdan kaçan bir fazlalık olarak boşluğu meydana getirmektedir.

Boşluk, durumdan sürekli kaçışı ifade etmekte ve durumun sayamadığı bir 'gerçek noktası'nı oluşturmaktadır. Boşluk, bir sayamama hali; halen tutarsız, saf bir çokluk olarak kalmış eksik sayımın alanıdır. Düzene gelmemiş bir düzensizlik olarak boşluğun en iyi örneklerinden birini Fransız Devrimi sırasında ve sonrasında yurttaş kategorisinden "sayılmayan" kadınlar oluşturmaktadır. Benzer biçimde Komünist Manifesto'da proletarya da "duruma ait olduğu halde temsilden yoksun" kalmıştır (Ergül, 2013: 819). Dolayısıyla boşluk, durum

içinde sunulamaz/ifade edilemez noktadır ve devlet de kendi geçerliliğini bu boşluğun denetim altına alınmasında bulur. Devlet, sayımdan kaçan bu fazlalığı yani boşluğu denetim altına alma amacını ima ederken, siyaset ise söz konusu boşluğu yeniden görünür kılmaktadır (Karahanoğulları, 2012: 265).

İşte Badiou'da durum içinde sürekli bir fazlalık, sayımdan kaçış olarak beliren boşluk, düşünürün olay dediği kırılmaya/kesintiye sebep olmaktadır. Olay kavramı, durumu aşan ve varlık-dışına ait olacak biçimde gerçekleşen bir kopuştur. Olay neticesinde birey, verdiği karar doğrultusunda durumdan kopmakta, bu kopuşa uzun dönemde sadık kalarak da özneleşmektedir. Dolayısıyla olay öncesinde öznelerden söz edilemez, sadece bireyler mevcuttur (Badiou, 2012a: 25; Güngör, 2018: 480). Olay, yepyeni olasılıklar yaratması bakımından duruma içkin değildir, dünyanın aşkınsal kurallarına bağlılık da içermez (Badiou, 2011a: 190). Olasılıklar zinciri yaratması açısından olay, durumun istisnasıdır. Olay kavramı, herhangi bir tarihsel bağlam ve coğrafyada normal düzenden kopuşa karşılık gelmektedir. Durum sürekli olarak kendi düzenini yeniden üretirken; olay, bu tekrarı kesintiye uğratır. Böylece olay, verili durumun başka türlü de olabileceğine dair ihtimallerin mümkün oluşunu vurgulamaktadır. Durumdan bir kesinti, bir kırılma anı olarak olay, yeni bir düzen de yaratmaz. Olay, bir normal düzeni kesintiye uğratmaktan öteye geçmez. Bu anlamda tarihten bir eksiltmedir *(subtraction)*, tarihin itici gücüdür (Karahanoğulları, 2012: 247-251).

Örneğini Fransız Devrimi, Kültür Devrimi ve 1968 Olayları gibi ânlarda görebileceğimiz çok nadir olarak yaşanan siyasal olay, ampirik verilerle kanıtlanabilir ve analiz edilebilir bir süreç değildir. Bu ânlar, "tarihsel akıştan çıkarılmış eşsiz" olaylardır. Olay(lar)a dair ampirik bilgiler, düşünür açısından anlam ifade etmez, hakikat bu tarihsel kopuş ânlarının lineer akışını bildiren bir dizi enformasyon ile iltisaklı değildir; aksine olay, bilgide yarılma meydana getirmektedir (Hewlett, 2018: 53, 56). Fransız toplumu, bilgi erişimine açık simgesel bir düzlem olarak bir durumdur ve belirli iktisadi, politik ve tarihsel veriler ışığında analiz edilebilir. Fransız toplumunun verili düzeninin bir durum oluşu karşısında Fransız Devrimi ise, kişilerin devrime sadakatleri yoluyla özneleştikleri ve bir hakikati açığa çıkaran kopuş ve kırılma anı olarak olaydır. Fransız Devrimi bu yönüyle, düşünür bağlamında devrimin yollarını döşeyen tüm parçaların toplamından büyük ve başka bir şeydir. Tarihsel, iktisadi ve politik analizlere kapalı tarih-dışılık uzamıdır, söz konusu verilerle anlaşılamaz. Verili bir düzendeki bilgi birikimiyle anlamlandırılamayacak bir yenilik; hiçlikten doğmuş *(ex nihilo)* sınırsız olasılıklar seviyesidir (Güngör, 2018: 479; Demirtaş, 2014: 71). Badiou'nun da belirttiği üzere, "olayın ortaya çıkışı durum içinde hesaplanamaz" (Badiou, 2006: 33-34).

Badiou'da olay öyle merkezi bir konumdadır ki özne de ancak olay ile ortaya çıkabilmektedir. Althusserciliğin yapısalcı etkilenmelerine karşıt bir felsefi tavır takınan Badiou için özne, olay öncesinde var olmadığı gibi olayın ortaya çıkıp, kayboluşunun ardından geçen süreçte olaya sadakat besle(n)mez ise yine özneleşme mümkün olmayacaktır. Özgürleşme siyasetinin aktörleri, olayın ardından olaya besledikleri sadakat ile özneleşenler olacaklardır. Böylece olayın uzun erimli sonuçlarını takip ederken doğal olarak da politikleşen ve olaya sadakati sürekli besleyen insanlar, özneleşmiş olmaktadırlar (Demirtaş, 2014: 72). Badiou, Mayıs 1968 Olayları'nı bahsi geçen sadakatin en kristalize örneği olarak göstermektedir. Olayın ardından uzun süre 1968 Hareketi'ne yönelik kalıcılığını koruyan sadakat, özneleşmenin[6] yolunu açmıştır (Hewlett, 2018: 109).

Olay, düzenden bir kopuşu imlemesi bakımından özneleşmeyi ortaya çıkarmakla beraber, hakikati de ortaya çıkarmaktadır. Hakikat ile olay arasındaki ilişki tespit edilirken bağlantıyı kuran hat, felsefenin kararsızlığı tartışma ve ona bir ad verme görevidir. Başka türlü ifade edilecek olunursa felsefe, müdahaleyi adlandırma girişimidir. Dolayısıyla felsefe, düzene bir müdahale olarak olayı adlandırmaktadır. Hakikat de Badiou'nun tekrarlanan şeyler dediği bilgilerden değil, 'oluş'tan türetilmektedir. Hakikat, hesaplanamaz olana; yani olaya dairdir (Taşkın, 2021: 102-103). Badiou'ya göre;

> Hakikatin başlaması için, bir şey olması gerekir. Ortada zaten olan -mevcut bilgi durumu- tekrardan başka bir şey yaratmaz. Bir hakikatin yeniliğini teyit etmesi için, ortada bir eklenti olması gerekir. Bu eklenti de rastlantıya bağlıdır. Öngörülemez, hesaplanamaz. Olanın ötesindedir. (Badiou, 2006: 29-30)

Hakikat; siyaset, aşk, sanat ve bilim alanlarında ortaya çıkmaktadır. Tıpkı aşkın, birbirine âşık olan iki kişi arasındaki sadakati doğal olarak beraberinde getirmesi gibi özgürleştirici siyasete bağlılık da bir sadakat[7] biçimidir. Badiou 1968 Mayıs ayaklanmalarına, siyasal olaya duyulan sadakat örneği olarak bakmaktadır. Bilimsel buluşlar peşinde tutkuyla koşan bilim insanında ve sanat eseriyle estetik bir bağ kuran sanata yönelimli kişide de söz konusu sadakat mevcut bulunmaktadır (Hewlett, 2018: 52-54). Bu konuda Badiou, dört türeyimsel alanda belirginleşen hakikati açımlarken ilkin, bilimsel bir olay olarak Galileo devrimini ele alır. Galileo devrimi bilimsel bir olaydır ve bir hakikati ortaya çıkarmıştır, Fransız Devrimi ve Mayıs 1968 Olayları ise siyasal olay'lardır ve yine bir hakikatle ortaya çıkmaktadırlar. Aiskylos'un tragedyası, bu kez sanatsal bir olaydır ve son olarak aşk da, insanların verili durumu aşarak tutkuyla âşık olmalarını beraberinde getirmesi bakımından aynı şekilde olay kapsamına girmektedir. Tüm bu olaylar, durumdan köklü bir kopuştur ve bu

olaylara beslenen sadakat, özneleşmenin anahtar kavramıdır (Hewlett, 2018: 57). Böylece hakikatin olay ile bağı; bilim, sanat, siyaset ve aşk düzeylerinde görüldüğü üzere "verili olanın yıkımında onaylanmasını bulur" (Ergül, 2013: 826). Bir olayın kendisine eklemlenmediği hiçbir durumun hakikati yoktur, yalnızca gerçekliği vardır ki düşünür bu iki kavramı birbirinden ayırır. Hakikat ancak bir olaya aittir ve bir olayın belirişine bağlıdır (Badiou, 2010: 69).

Bu noktada Badiou'ya göre hakikat Foucault'nun belirttiğinin aksine bir ideoloji değil, olumlu ve evrensel bir geçerliliktir. Böylelikle Badiou'nun esin kaynağı olarak Platon belirmektedir. Platon'un evrensel hakikat (idealar dünyası) görüşüne yakınlaşan Badiou için hakikat, bir olay içinde, olayın öznesi ve öznenin olaya duyduğu sadakat ekseninde ortaya çıkacaktır. Böylece her hakikat, kökenini olaydan alır (Hewlett, 2018: 51). Evrensel hakikatlerin varlığı bağlamında da Badiou'nun tavrı net biçimde Platoncudur. Kesin bir ifadeyle "hakikatler vardır" der (Badiou, 2003: 128).

Badiou, durumun çizdiği verili sınırları aşmanın her zaman imkân dâhilinde olduğunu ancak bu konularda öngörü yapabilmenin bir ideaya sahip olmaktan geçtiğini söylemektedir. Badiou'ya göre, "bir idea her zaman yeni bir hakikatin tarihsel olarak mümkün olduğunun olumlamasıdır." (Badiou, 2011a: 190-191). Düşünür, hakikatin imkânını muştulayan bu ideanın, Komünizm ideası[8] olduğunu öne sürmektedir. Komünizm ideası, durumdan radikal bir kopuşu, yeni öznelerin ortaya çıkışını sağlayan bir olayı içerir. O, tüm olasılıklar zincirini devindiren kalkış noktasıdır. Komünizm fikri, yıkıma, savaşa indirgenmeyen fakat devletin yetkilerinin de kesintiye uğratıldığı ya da ortadan kaldırıldığı ve bireylerin birlikteliğinden gelen kolektif bir politik inşadır. Badiou'nun "tarihin uyanışı" dediği bu anlarda özne kendini, bireysel çıkarlarının bilincinden sıyırır ve insanlığın tarihsel özgürleşmesi için militanlaşır. Böylesi ânlar, temsil siyasetine sıkıştırılamaz (Demirtaş, 2014: 75).

Badio'nun kuramsal matrisinin tüm uğrakları onun özgürleştirici siyaset tasavvurunun birbirine raptedilmiş parçalarıdır. Badiou'nun sistemi bütünüyle praksis felsefesidir. Siyasal liberalizm ve çağdaşı düşüncelere de meydan okumaktadır. Düşünürün olay dediği süreç her düzeyde devrimci bir kırılmadır. Bir toplumsal devrim veya ayaklanma da bir yıldırım aşkı da olaydır ve hakikati ortaya çıkarır; yalnızca kalıcı olması, ona sadakat duyulması gerekmektedir (Hewlett, 2018: 71-74). Dolayısıyla Badiou için özgürleştirici siyaset gerçek siyasettir ve sarsıcı değişim momentleriyle bağlantılıdır. Akıp giden güç ve iktidar mücadeleleri, diktatörlükler, işgaller, darbeler, eşitlik varsayımıyla yola çıkmış olay türündeki özgürleştirici siyaset süreçlerinden sayılmazlar. Badiou için olay mutlak suretle eşitlikçi ve özgürlükçüdür (Hewlett, 2018: 107-108). Olaya

dayanan özgürleştirici siyaset de "devlet-dışı bir aktivizm" biçimine, "kolektif insan kapasitesinin olumlanması"na ve "yeni siyasal öznelerin ortaya çıkmasını sağlayan bir praksis"e olanak tanımaktadır (Demirtaş, 2014: 76). Böylece siyaset, devlet düzenini değil; devlet düzenini askıya alarak "yeni imkânlar" yaratabilmeyi ima eder (Karahanoğulları, 2012: 222-223). Özgürleştirici siyaset, "eylem halindeki bir düşünce" (Badiou, 2006: 40) olarak eşitlikçi düsturu dayattığı için durumcu siyasetin ya da devletin sayım işleminin/sunum mantığının geriletilmesine dayanmaktadır. Badiou'nun tabiriyle, "bir olay ancak Devlet'in gücünden çalabildiği ölçüde gerçekleşebilir." (2011b: 200).

Bu noktada Badiou açısından devlet nosyonunu biraz açmak gerekmektedir. Badiou, durumun durumu ya da siyasal durum olarak devleti, durumun düzenleyici işlevlerinin uygulayıcısı olarak tanımlamaktadır. Durumu kuşatarak sabitleştiren, durumu organize eden devlet, durum üzerinde devamlı müdahalede bulunur. Durumun ikinci kez yapılandırılmasını sağlayan devlet, sayımın yapısını ve pratiklerinin etkisini sağlamlaştırırken sayımı doğrular ve olumlar. Nitekim "bir olarak sayımın" dışına kaçan boşluğu ortadan kaldırmak amacıyla ikinci sayma işlemi olarak ifade edilebilecek olan durumun hali (ya da durumun durumu) olarak devlet, bir'in varlığını sağlama alır (Badiou, 2005a: 94). Devlet[9] bu açıdan boşluk üzerinde denetim kurduğu oranda ontolojik olarak boşluğa bağlıdır.

Kapitalist toplum duruma karşılık gelirken, kapitalist devlet ise kapitalist durumun durumuna (durumun haline) tekabül etmektedir. Nasıl ki proletarya, durumun fazlalığı olan boşluk olarak beliriyorsa göçmenler de kapitalist durumda bir boşluk olarak karanlıkta kalırlar. Tam bu açıdan devlet, durumun bir parçası olarak yaşayan insanları yurttaş olarak tasnif eder ve kaydeder. Nihayet birey olmaktan çıkan yurttaşlar devlet kertesinde erkekler, kadınlar, suçlular, vergi mükellefleri, askerler vb. olarak sınıflandırılır ve temsil edilirler. Sınıflandırma haricinde adlandırma, bölme ve paylaştırma da durumun hali olan devletin edimlerindendir (Dişçi, 2019: 175, 176; Hallward, 1998: 92). Hallward (1998: 92), siyasal durum olarak devletin işlevini şu şekilde ifade eder:

> Bir durum öğelerini sayar, durumun hali ise öğeleri bir araya getirmenin yolu olan parçaları sayar. Badiou'ya göre durum öğelerini sunarken, durumun hali onları temsil eder. Devlet durumun üst-yapısı olarak, bütün ve öğeleri, 'sayılan ve sayılmayanlar' arasındaki ilişkiyi sıralar. Devlet, toplumsal bağdaşmaların olası anarşik örgütlenmelerinin durumun hükmetme çıkarlarını koruyacak bir şekilde yapılandırılmasını sağlama alınır.

Durum ile durumun hali arasındaki ilişkinin, sunum ile temsil ilişkisi olduğu açıkça görülmektedir. Çokluk, bir olarak sayımda kendisini tutarlı bir çokluğa

dönüştürülerek sunulmuş bulur. Dolayısıyla durum, bir sunum *(presentation)* mekanizmasını devreye sokarken ikinci sayma işlemi olan durumun hali ise bir temsil *(representation)* mekanizmasını devreye sokmaktadır. Durumun hali, durumun bir öğesi değildir; fakat durumun öğelerinin kalıcılığını sağlayarak onları sabitler ve yapılaştırır. Üstyapı olarak devlet (veya durumun hali) bir olarak sayılan çokluğun temsilini sağlar (Ergül, 2013: 818; Badiou, 2005a: 99).

İşte duruma içkin olan sunum mekanizması ve durumun haline özgü bir işleyiş olan temsil mekanizmasının karşısında Badiou açısından siyaset, hem anlık ve kısa ömürlü, benzersiz bir süreç; hem de verili düzene karşı eşitlik temelinde özgürleştirici bir kolektif isyandır. Olumlu siyasal enerjinin açığa çıkışıdır. Siyaset bu anlamıyla durum denilen ve ezel-ebed gibi görünen devamlılık sürecini, fasit daireyi istisna ile bozan müdahaledir. Öyle ki bu müdahalenin nereden geldiği belirsizdir, mevcut konjonktürün ampirik verileriyle aydınlatılamaz, kalıcılığı süreç içinde özneleşen eylemcilerin sadakatine bağlıdır ve evrensel bir hakikati ortaya çıkarır. Tüm bu niteliklerle anlattığımız esasen olaydır, diğer bir ifadeyle Badiou'ya göre özgürleştirici siyaset bir olaydır ve adalet tam da olayın içinde ortaya çıkmaktadır. Fakat adalet de eşitlik de, tam olarak bir fiili girişimin içinde zuhur ettiği içindir ki hedef olarak saptanmış bir ideal değil, kalkış noktasıdır. Rutin siyasi düzlemin, iktidar ilişkilerinin, halk oylamalarının, lobi faaliyetlerinin, seçimlerin, kampanyaların ifade ettiği durumcu siyaset, tutarsız çokluğu [ki Badiou'nun ontolojisinde varlık bir değil, çokluktur ve tutarsızdır] tutarlı hale getirecek sayma işlemine tabi tutmaktadır. İşte bu sayımdan kaçanların, sayılmayanların ifade ettiği boşluk, durumcu siyasete kısa devre yaptırıp olayı meydana getirir. Evrensel hakikat de adalet de olayın ortaya çıktığı bu noktada billurlaşmaktadır. Bu haliyle özgürleştirici ve hakiki siyaset anlamına gelen olay, lokal ve kırılgan olmaya yazgılıdır. Olay, hakikati ortaya çıkarmakla ve temsil mantığını kesintiye uğratarak sunum/sayım prosedürünü parçalamakla kalmamakta; adaletin de tecessüm etmesini sağlamaktadır (Ergül, 2013: 833-834).

'Olay' İle Açığa Çıkan Bir Fenomen: Adalet

Badiou felsefesinde adalet, aklın sınırları içine hapsedilecek türden bir kavram değildir (Taşkın, 2021: 104). 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, hâlbuki adalete belirgin bir şekilde işaret eden bir tanım 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, 2006: 37).

Badiou'ya göre diğer canlılardan farklı olarak düşünme kapasitesine sahip insan türü, insan olmaktan ötürü, saf çıkarlarına göre hareket etmek yerine siyasi yönelimleri adalete kapı aralayacak biçimde eşitlikçi bir ön kabulle hareket edebilir ki bu insan için tasavvur dâhilinde bir potansiyeldir. İnsanların siyasi yönelimlerinin genel aksiyomunun ne olması gerektiğini düşünür şu şekilde formüle eder: "İnsanlar düşünürler, hakikate muktedirler" (Badiou, 2006: 38). Hakikate muktedir olmak da eşitlik ilkesini, insanın adil ve iyi olanı tayin ederken temel kabul etmesi aracılığıyla mümkün olacaktır. Dolayısıyla Badiou, insanın hakikati aramaya ve bulmaya dönük kuvve halindeki kapasitesine önem vermektedir.

Adalet, söz konusu kapasiteye sahip insanın yaratacağı, durumdaki bir anlık kesintiyle meydana gelecek olay aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Verili düzene bir fiili müdahale, ayaklanma, başka deyişle olay yoksa adalet de yoktur. Tıpkı hakikat gibi adalet de olayın ortaya çıkmasına güçlü biçimde koşullanmıştır. Diğer yandan adalet, tüm tanımlayıcı ve program niteliğindeki yaklaşımdan bağımsız ve ayrıdır. Bu tür bir tanımlayıcı ve programatik yaklaşım, adaleti devlet eyleminin bir düzeyine dönüştürecektir. Oysa adaletin, devlet ve faaliyetleriyle hiçbir ilgisi yoktur. Devlet, aksiyomatik ve öznel bir figür değildir ve evrensel hakikatlerin ortaya çıkışıyla temas halindeki her tür siyasal yönelim ve eylem biçimine de ya kayıtsız ya da muarızdır (Badiou, 2006: 40). Badiou, adaletin tüm tanımları yadsıdığını şu sözlerle ifade etmektedir:

> 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, 2006: 39)

Adalet eğer bir programa ya da devlete endekslenmiş durumcu siyasete referansla anlaşılırsa, çıkar çatışmalarının uyumlu hale sokulmasından başka bir anlam taşımaz. Ancak adalet aksine, çıkarların dengelenmesinden doğan bir uzlaşı momenti değil; eşitlik aksiyomunun teorik adıdır ve zorunlu olarak çıkarlardan arın(dırıl)mış bir öznelliğe gönderme yapar (Badiou, 2006: 40). Gerçekten de çıkarların uyumundan mülhem bir adalet kavrayışı geliştirdiğimizde doğrudan devleti düşünmüş oluruz. Devlet, adalet ile ilgilenmez, ona kayıtsızdır hatta adaletin önünde 'sınır'dır. Devlet hakikatin tarafında olmamakla birlikte, hakikatin açığa çıkacağı 'olası olan'ın [olayın] da önünde engeldir. Nitekim devlet sınırlayıcı olanın tarafında yer alan, olaya ve olayın doğal uzantısı olarak ortaya çıkan hakikate engel bir figürdür. Olayın ortaya çıkışına engel olduğu için adaletin cisimleşmesine de set çekmektedir (Badiou, 2011b: 19). Böylece adaletin, ancak bir olay ile açığa çıkabilen, tanımlanabilir olmasa da eşitlikle bağlantılı bir olayın ürünü olduğu kesinleşmektedir (Taşkın, 2021: 106).

Kanıtlanması veya tanımlanması mümkün olmayan adalet, verili durumdan ideal duruma doğru ilerlenecek rotanın idealize edilmiş nihai noktası da değildir, esas olarak o bir aksiyom ve etkinliktir. Nitekim adaleti ve eşitliği postüla olarak kavrayan hakiki siyaset, çıkar siyasetinden bağımsızlaşmaktadır. İşte olay da, siyasal bir sekans olarak eşitlik maksimi altında kolektif bir kapasitedir. Eşitlik, politik failin eyleminin *a pirori* unsurudur (Ergül, 2013: 828).

Eşitlik, bir eylemin hedefi değil aksiyomudur. Eşitliğin önsel bir kabul, bir belit, verili bir şey olma hali, eşitliğin her ilişkinin başlangıç anından itibaren geçerli olduğunu ve adaletin rasyonel olarak tanımlanıp, aklın sınırları içinde tüketilemeyeceğini doğrulamak demektir. Eşitlik bir hedef değil *a priori* bir kabuldür ve tam da bu yüzden tanımlanamaz. Adalet bir ereğe doğru yol almaz; olması gerekeni değil olanı adlandırmaktadır. Bu yüzden adalet, devletin sınırlı, tanımlayıcı ufkuna sığmaz. Badiou'nun net tanımıyla "kopuş ve düzensizlik halinde işlerlikte olan ilkeleri adlandıran şey"dir adalet (Taşkın, 2021: 110). Dolayısıyla her zaman belirsizliğini korur. Bu yüzden adaleti ancak soyut anlamda bilebiliriz. Yapılacak tek şey ise nesnel bir adalet tanımı yerine "sırtımızı tutarsızlıklara dayamak", "her şeyin bize bağlı olduğunu unutmamak" olacaktır (Badiou, 2006: 40-44).

Eşitlik, verili bir mevcudiyet olmanın yanı sıra özneldir. Ergül'ün de ifade ettiği üzere (2013: 829), "Saint Just için eşitlik kamusal bilinç, Mao için siyasal kitle hareketidir." Eşitlik ve adaletin politik ya da sosyal bir programla bağlantısı yoktur, akışı durduran anın sıcaklığında, o anda ve orada belirir. Adalet, eylem halindeki insanın, içinde siyasal faile dönüştüğü özgürleştirici siyasal anın temel niteliğidir. Adaleti devlete, düzene, Badiou'nun 'durum' adını verdiği süreklilikler dünyasına veya bir programa/prosedüre eşitlemek, çıkar çatışmalarının dengelenmesinden ibaret bir adalet tanımı yaratır. Fakat adalet düzensizliktir, kırılmadır, tanımlanamayandır (Ergül, 2013: 829). Adalet, devlet iktidarı yahut programatik bir sürecin devreye sokulması tarafından gerçekleştirilemez. Bu nokta-i nazardan Badiou, Rawls'ta olduğu gibi insan hakları ve bireylerin özgürlüklerine merkezi önem atfeden siyasal liberalizme eleştirel yaklaşmaktadır. Bu eleştirel yaklaşım kuramsal izleğinin her noktasında belirgin olmakla beraber, adalet yaklaşımında da oldukça belirgindir.

Sonuç

Rawls ve Badiou, biri çağdaş siyasal liberalizmden, diğeri Althusser ve Fransız soluna dair eleştirileriyle birlikte Marksizm ekolünden gelen iki farklı geleneğin temsilcileridirler. Çalışmada Rawls ve Badiou'nun felsefi düşüncelerinin genel nitelikleri ve tematik açıdan düşünürlerin adalete dair geliştirdikleri özgül

yaklaşımlar ayrı ayrı aktarılmıştır. Bu bağlamda, makalenin konusu olan Rawls ve Badiou'da adalet fikrinin karşılaştırılması noktasında bazı bulgulara ulaşılmıştır. Rawls'a göre adalet, Badiou'nun olay dediği ve olağan süreci bütünüyle askıya alan edimsellik dışı bir sıfır durumunda; yargıya varan öznelerin, Kantçı ahlaki bireylerin konsensüsü neticesinde ortaya çıkar. Rawls'un hakkaniyet olarak adalet düşüncesinin kurucu parametresi ve başlangıç anı olan cehalet örtüsü, Badiou terminolojisi ile esasen olayı reddederek durumu ortaya çıkarmaya dönük bir girişimdir. Rawls cehalet örtüsü ile aslında, Badiou'nun kavramsal ifadesiyle durumu; yani toplumsal düzeni ve toplumsal ilişkilerin süregiden bölünmezliğini, devamını ve insicamını kurmaya dönük bir inşa prosedürünü amaçlamaktadır. Tam da bu yüzden Rawls bu inşa sürecinde, kurulacak 'adil' düzenin istikrarının akamete uğramaması için tüm katılımcıların kabul edeceği temel adalet ilkeleri tespit etmeye girişmektedir. Bu bakımdan Rawls, adaleti Badiou'nun reddettiği yerden, olay[sızlık] üzerinden tesis etmektedir. Müesses nizamı askıya alacak yeni ve yaratıcı müdahalelerin [olayın] imkânını ortadan kaldıracak, iyi tasarlanmış *ex nihilo* bir başlangıç anı tasarlamaktadır. Öyle ki o başlangıç anında adalet ilkelerini seçen ve onaylayan özneler, adalet ilkelerinin üzerine bina edilmiş toplumsal paylaşım ilişkilerini kabul ederler ve mevcut nizamı kesintiye uğratacak girişimlere de başvuramazlar. Rawls'un başlangıç anı, tüm sürprizleri ortadan kaldıracak, hakkaniyet temelinde sıkıca örülmüş bir adalet kuramına ve oradan neşreden hareketsizleştirilmiş bir topluma yaslanmaktadır. Hakkaniyet olarak adalet kuramı, sürdürülebilir, kesintisiz bir siyasal/toplumsal yapının embriyosudur. Oysa Badiou için adalet, ancak bir olayın sonucu olabilir. Belirli adalet ilkeleri vesilesiyle sürprizleri, olumsallıkları, anları silip atmak; olayı ve dolayısıyla hakikati geçersizleştirmek imkânsızdır. Rawls'unki dâhil hiçbir adalet ilkesi, Badiou'nun durum dediği kesintisiz toplumsallığı kurmak için fonksiyonelleştirilemez, daha doğrusu adalet bu türden bir nosyon değildir. Adalet ancak, aynı zamanda bir hakikati de ortaya çıkaran olayın [kopuş ve ayaklanmanın] evreninde gerçekleşebilir.

Bunun yanında Badiou, olayın ortaya çıkmasını yeterli saymamakta, sadakatin gerekliliğini de olayın kalıcılığı için zaruri görmektedir. Badiou sadakati olaya ve olay ile ortaya çıkan evrensel hakikate matuf görürken; Rawls ise sadakatin, cehalet örtüsü sonrası benimsenecek adalet ilkeleri üzerine kurulacak olan hakkani bir toplumsal düzene duyulması gerektiğini öne sürmektedir. Başka bir ifadeyle Rawls, sadakat duygusunu, cehalet örtüsü dolayımıyla kurulan toplumsal sistemin tüm mülkiyet ilişkilerinin, zenginliklerin dolaşımının ve paylaşım etiğinin rutin döngüsüne sadakat anlamına gelmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Yine Badiou açısından kavrayış ancak bir şeye müdahale ile mümkündür

(Hewlett, 2018: 65). Bu haliyle kavrama yeteneği ancak olay içinde vuku bulabilir. Rawls ise kavrayışı, Badiou'nun öne sürdüğü üzere "tekrarın içinde patlak veren" (Hewlett, 2018: 60) olayın bir sonucu olarak düşünmez. Hatta kavrayış, duruma da önceldir; Rawls'a göre kavrayış, toplumsallıkla ilgili tüm bilgilerden yoksunluk anında Kantçı bir ahlakilikle yüklü kişilerin 'adil olan'ı seçebilmelerini sağlayan ahlaki ve bilişsel yetileridir.

Adil olan seçilirken Rawls, birincil değerlerin toplumsal dağıtımında en dezavantajlıdan yana pozitif bir tavır alırken, aslında Badiou açısından 'tutarsız çokluğun' sayılabilirliğini sağlamaya ve sayımı genişletip düzenlemeye çalışmaktadır. Badiou, boşluğu durum içinde, sunumun sunulamayan öğesi, durum içinde somutlaşmış ancak durum tarafından hiçlik olarak adlandırılan sunulamaz bir nokta olarak belirtmektedir. Hatırlanacağı üzere varlık, Badiou için saf tutarsız çokluktur ancak 'bir' değildir. Durum, bu tutarsız çokluğu sayılabilir kılar. Başka deyişle tutarsız çokluk, durum içinde bir sunum yoluyla tutarlı çokluğa dönüşür. İşte boşluk da durum içindeki sunumda sunulmamış olarak kalan, sunulamayan ve sürekli sayma işleminden kaçan bir çokluğu [fazlalığı] imlemektedir. Tutarlı çokluk olarak durumda, sayma işleminden kaçan ve tutarsızlığa geri düşen çokluk, işte bu boşluktur ve Badiou tarafından boş küme olarak tanımlanır (Karahanoğulları, 2012: 240-242). Badiou, olayı ve olay üzerinden inşa ettiği adalet düşüncesini boşlukla sıkı şekilde ilişkilendirir. Söz konusu sayma işleminden kaçan boşluk, durumda yaratıcı bir kesinti ile olayı meydana getirecek ve adalet de bir aktüalite olarak o momentte tesis edilecektir. Diğer deyişle adalet, durum içindeki tutarsız çokluğun [yani boşluğun] duruma kısa devre yaptırmasıdır. Rawls ise aksine, tam da o sayımdan kaçan boşluğu saymak, sunumda ifade edebilmek için en baştan bir düzenlemeye gitmektedir. Tüm toplumsal ve öznel belleğin silindiği fiktif bir başlangıç anında [cehalet örtüsü anında], hiçbir boşluk yaratmayacak bir "durum"u oluşturma çabası gütmektedir. Sunulamayan ve sayımdan kaçan, "durum"un tutarlılaştırılmış çokluğunda bir tutarsızlık olarak kalan boşluğun tam da başlangıç noktasında çözümünü hedeflemektedir. En net ifadeyle Rawls cehalet örtüsü ile esasen, Badiou'nun 'boşluk' dediği tutarsız çokluğun yaratacağı 'olay'ın önüne geçecek mekanizmaları örmektedir. Sayımdan kaçan bu boşluğun toplumsal düzene yerleştirilmesini ise Rawls, boşluğu [yani sayımdan kaçan fazlalığı] tekrar hakkaniyetli bir sayıma tabii tutarak gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bu hakkaniyetli sayımın zeminini, cehalet örtüsünün ardında adalet ilkeleri temelinde bir araya gelen toplum üyeleri oluşturmaktadır.

Son olarak Badiou, eşitliği; öznenin eyleminin nihai amacı değil aksiyomatik varsayımı olarak gördüğü için eşitliğin, ulaşılacak bir hedef olarak düşünülmesini kabul etmemektedir. Eşitliği her durumda verili saydığı ve adaleti de olayın,

durumda yaratacağı kesintiyle birlikte değerlendirdiği için eşitliği de adaleti de bir hedef olarak işaretlemez. Eşitlik tüm insanlar arası ilişkilerde postüla olarak kayıtlıdır. Adalet de bir hedef değil, insanların içinde özneleştiği bir edimsel süreçtir, bu yüzden adalet olayda vuku bulur. Badiou açısından adaletin ereksel bir pozisyona sabitlenmesi, adaletin dünyadaki deneyimlerimizde az ya da çok gerçekleşmesi için uğraştığımız bir kavram olarak sunulmasına yol açacaktır. Ancak soyut kavramsallaştırmalar programatiktir ve tanım getirir. Böylesi bir yaklaşım, adaletin eylemsellikle ortaya çıkan olaya perçinlenmesinin altını oyar, öznelliğini ortadan kaldırır. Hepsinden öte, bir program ve bir tanım olarak adaleti düşünmek; adaletin eylemle, eşitlik postülasıyla ilintili tüm içsel devingenliğini silerek onu, çatışan çıkarları dengeye sokacak prosedürel bir meseleye dönüştürür (Ergül, 2013: 829). Söz konusu prosedürellik Rawls'ta, Badiou'nun iddia ettiği üzere çıkarsal bir konsensüs olmasa bile ahlaki bir temelden hareket eden bir konsensüs düşüncesi şeklinde görülebilmektedir. Rawls gerçekten de çıkarların konsensüsünü ifade eden *modus vivendi* karşısında ahlaki öznelerin uzlaşısını ifade eden örtüşen konsensüs nosyonunu bize sunmaktadır. Fakat Badiou, Rawls'un ahlaki konsensüsünü ve cehalet örtüsünü de aynı şekilde eleştirmektedir. Zira örtüşen konsensüs için işlevselleştirilmiş cehalet örtüsü fikri de bir programdır, kökenini deneyimden almaz ve olayı yadsır. Öyle ki Rawls'un kalkış noktası olan Kantçı 'yargı' mefhumunun, özneyi eylemden soyutlayarak salt muhakeme eden ve mutabakat kuran[10] bir düzleme indirgemesi, söz konusu yargıda bulunuşlardan ve kanaatlerden mürekkep bir tür tiyatrodan başka bir şey değildir (Badiou, 2005b: 12). Kant'ın yargı sahibi öznesi muhakemede bulunan ve karar veren bir seyircidir, bir eylemci değildir. Rawls'ta da doğal olarak cehalet örtüsü hipotetik bir karar anıdır; bir eylem anı değil.

Böylece karşımıza çıkan şemada, iki farklı gelenekten gelen iki düşünürün ayrımları ve karşı karşıya geldiği noktalar billurlaşmaktadır. Rawls'un iki adalet ilkesiyle sistematize etmeye çalıştığı adalet kuramı, tam da Badiou'nun durum dediği kesintisiz ve rutin düzeni kurmayı hedefler. Siyasal liberalizmin diskuru içinden konuşan Rawls için adalet bir program, bir düzenleme zeminidir. Düşünürün cehalet örtüsü tasavvuru da sermayenin ve toplumsal refah ve ayrıcalıkların dağıtımı için araçsallaştırılmış bir spekülasyondur. Cehalet örtüsünün ardında siyasal bir adalet anlayışı geliştiren toplum üyeleri Rawls'un tabiri ile "iyi düzenlenmiş toplum"a *(well ordered society)* ulaşacaklardır. İyi düzenlenmiş toplum, herkesin kamusal adalet fikri noktasında aynı kavrayışı geliştirebildiği toplumdur. Bu nosyon, toplumu adil biçimde organize edici, merkezi bir kavram olarak adaletin kamusal kavranışının herkesçe benzer kabul edildiği bir toplum biçimini imler. Adaletin kamusal kavranışının prensipleri de

herkesçe ortaklaşmış prensiplerdir. İkinci olarak kamusal adalet anlayışı toplumu etkili biçimde regüle eder. Toplumun temel yapısını, politik ve sosyal kurumları düzenler. Üçüncüsü tüm bunların temelinde yurttaşların bu adalet anlayışına dair etkin bir duygusu vardır. Bu adalet duygusu, sözü edilen kamusal adalet anlayışının prensipleri tarafından şekillendirilmiştir. O halde iyi düzenlenmiş bir toplumda vatandaşların yargıda bulunmaları için ortaklaşmış kamusal bir adalet anlayışı mevcuttur. Böylece siyasi kurumlar karşısında ya da bir kişinin diğer bir kişi karşısında hakkını arayabilmesi açısından herkesin ortaklaşabildiği adil bir bakış açısı ve onun prensipleri söz konusudur. İyi düzenlenmiş bir toplum fikri, sosyal işbirliğinin, merkezi düzenleme fikrini daha fazla belirlemeye yardımcı olur. İyi düzenlenmiş bir toplumda üyeler aynı kapsamlı doktrini kabul etmenin imkânsız olduğunu bilirler ancak farklı kapsamlı doktrinlere sahip demokratik vatandaşlar, politik bir adalet anlayışı üzerinde anlaşabilirler (Rawls, 2001b: 8-10).

Rawls'un kuramı "adil" olanı, düzenleme *(regulation)* ve anlaşma *(aggreetion)* gibi iki düzeyden kurmaya çalışırken Badiou'nun "sayım" ve "durum" adını verdiği konseptlere denk düşer. Rawls'un önerdiği kamusal adalet fikrinde anlaşma, Badiou'cu bir lügatle sayım işlemine rıza gösterme ve sunumda temsil edilmedir. Badiou ise adalet düşüncesini, tam zıttı bir yönde "olay" felsefesine dayandırmaktadır. Badiou'da olay felsefesi dâhilinde düşünülen adalet nosyonu, Rawls'un adalet kuramının reddinde kristalize olmaktadır. Badiou'nun adalet tanımından çıkarsayabileceğimiz temel eleştiri şudur; adaleti Rawls'un geliştirdiği cehalet örtüsü yaklaşımı içinden düşünmek, adaleti bir tanımlamaya, programa, prosedüre sıkıştırmak anlamına gelecektir. Badiou'ya göre ise adalet ancak, içinde bir hakikatin açığa çıktığı 'olay'ın apansız biçimde zuhur edişine koşullanmıştır ve bu şekilde kavranmalıdır. "İyi düzenlenmiş" bir toplum değil; düzenleme ilkesinin kendisi hatalıdır. Adalet, dağıtıcı bir mekanizmanın kuruluşunda değil; yıkımında varlık bulmaktadır. Badiou, Rawls'un orijinal pozisyonda önerdiği şekliyle hakkaniyetli bir dağıtımı değil; dağıtımın da temelini oluşturan bir olarak sayma ilkesini ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Öyle ki Rawls adil bir paylaşımı önerse de halen bir sayım ilkesine ve sunum mantığına tabiidir. Badiou'ya göre ise sorun zaten, "sayılanların" hakkaniyetli biçimde sayımı değil; sayımın kendisidir. Böylece adalet, tutarlı çokluğu vaaz eden durumcu siyasetin ve onun 'adil' olduğunu öne sürdüğü tüm mekanizmaların fragmantasyona uğratılmasıdır. Adalet, Badiou'nun teorize ettiği gibi İran'da, Kazakistan'da, Sudan'da ayaklanma ve durumcu siyasetten kopuş momentiyle ortaya çıkan sürecin adıdır. Adalet, deneyimlendiğinde kavranan edimselliğin; başka bir ifadeyle olayın mantığında saklıdır.

Sonnotlar

[1] Bkz. Badiou's Politics: Equality and Justice — Peter Hallward. https://culturemachine.net/the-ethico-political-issue/badious-politics-equality-and-justice/. Son erişim tarihi, 27.11.2022.

[2] Rawls ve Badiou'yu karşı karşıya getiren metinler gerçekten daha çok siyaset nosyonu bağlamında ya da demokrasi yaklaşımları kategorisi dâhilinde öne çıkmaktadır. Rawls da bu açıdan Jürgen Habermas'ın müzakereci demokrasi modeline yaklaştırılırken siyaset açısından uzlaşma, iletişimsellik modeline oturtulur. Rawls kendisi de "Hakkaniyet Olarak Adalet" ilkelerini en iyi temsil edecek adın, yer yer "Mülk Sahipliği Demokrasisi" adı verilen bir demokrasi formu olduğu ifade eder (Rawls, 2001b: 140). İletişimsellik, kamusal alan nosyonlarından uzaklaşan ve siyasette çatışmacılığı merkeze alan en önemli isimlerden biri ise şüphesiz Ranciere'dir. Ranciere de Badiou'ya çok yakın bir dil kullanır ve esasen dağıtıcı mekanizmaların iyi bir eleştirisi Ranciere'de de bulunur. Ranciere ve Rawls'u karşılaştıran Türkçe yazılmış bir metin için bkz. Tosun, Mehmet E. (2021), "John Rawls'un Adalet Anlayışının Jacques Ranciere'in Siyaset Düşüncesi Temelinde Değerlendirilmesi", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,* 6(2): 46-64. Ranciere, görev ve hiyerarşilerin dağılımını *arkhe* temelli polis düzenine matuf görürken politikayı arkhe yoksunluğu bağlamında özgürleştirici kabul eder. Bu açıdan Ranciere'in yaklaşımı da Rawls'a karşı, ilan edilmemiş bir meydan okuma gibidir. Ancak burada bir şerh de düşmek gerekir. Ranciere hiçbir zaman sosyal ve iktisadi erk, görev ve hiyerarşi dağıtımlarına karşı çıkmayı, başlı başına özerk bir adalet nosyonu altında bir araya getirmemiştir. Aksine bu süreç Ranciere'in politika adını verdiği bir süreçtir ve adalet olsa olsa ancak onun alt bir kategorisi olabilir. Oysa Badiou adaleti başlı başına, bir hakikat ile aynı anda ortaya çıkan, olayla doğrudan bağlantılı bir kavram olarak düşünür. Ranciere'de adalet teması belki ancak politika vurgusunun içinde silikleşerek var olabilirken Badiou'da adalet başlı başına bir kategoridir. Üstelik daha geniş kuramsal bir mekanizma olarak Badiou'nun sayım ilkesi, Ranciere'in dağıtıcı mekanizmalarını da içine alır. Yalnızca zenginliğin, görev ve erklerin pay hesabı doğrultusunda bölüştürülmesinin teorisini inşa etmez; ikinci kez sayıma tabi tutularak yurttaş, vergi mükellefi, asker kaçağı vs. olarak tasnif edilmeyi de işin içine katar. Zaten Rawls'un çizdiği resim de ileriki bölümde görüleceği üzere, adil hale getirilmeye çalışılmış bir "sayım"dır. Bununla beraber Ranciere polis düzeni adını verdiği, *arkhe*'yi temeline alan hiyerarşik dağılımın işleyiş mekanizmasını detaylandırmaz. Badiou'da ise bu mekanizmanın, sayım, ikinci kez sayım, çokluk/tutarlı çokluk, boşluk gibi pek çok içsel unsuru, düşünce sisteminin kurucu parametreleri olarak işlenirken adalet de, bu düzenin alaşağı edilmesiyle ilgili başlı başına bir aşama *(stage)* haline gelir.

[3] Faydacılık geleneğinde Hume'un açtığı izleği takip eden diğer düşünür Jeremy Bentham'dır. Bentham, nicel bir yorumlama ile en çok sayıda insanın en yüksek mutluluğu ilkesini faydacılık felsefesinin temel düzeyi olarak öne sürer. Bentham'ın hazdan kastı fiziki haz olmakla beraber fayda ilkesi en yüksek mutluluk ilkesi olarak yorumlanır (Doğan, 2013: 343-344). Öte yandan Hume, hazzı arama ilkesini duygu temelli ele alırken Bentham, maksimum sayıda insanın en yüksek mutluluğu şiarıyla

faydacılığına rasyonaliteyi iliştirir (Yayla, 1992: 80). John Stuart Mill son temsilcisi olarak faydacı geleneği daha da detaylandırmıştır. Özellikle entelektüel hazlardan bahseden Mill, yüksek ve düşük hazlar sınıflandırmasına gider. Bu açıdan bir nitelik koymakla beraber her bireyin mutluluğunu da birbirine eşit görmektedir. Bir filozofun mutluluğu ile bir balıkçının mutluluğunu da eşit olarak değerlendirebilir, birim olarak hesaplayabiliriz. Ancak iş niteliğe geldiğinde durum değişir. Bireysel olarak gelişmiş insanlar için yüksek ölçekli mutluluklara ulaşmak geçerli olabilir ki nitel fark da buradan doğar (Silier, 2013: 415-416). Mill'in kendi ifadesiyle: "halinden memnun bir domuz olmaktansa muzdarip bir Sokrates olmak daha iyidir." (Mill, 1986: 15).

[4] Burada dikkat etmek gerekir ki Rawls, Kant'ı takip ederken liberalizmi püriten biçimde Kantçı kapsamlı bir doktrin biçiminde değil; çeşitli dünya görüşlerine sahip kişilerin de benimseyebileceği bağımsız *(free-standing)* bir adalet teorisi üzerinden politik bir sunum şeklinde yorumlar. Yani liberalizm, Rawls'un *Siyasal Liberalizm* eserine adını da verdiği üzere "siyasal" sınırlar içerisinden düşünülür. Bu sayede Rawls, Kantçı bir metafizikten de kendini sakınmış olur. Özellikle Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical" makalesinin girişinde, *A Theory of Justice* eserinde yapmaya çalıştığının "evrensel hakikat iddialarında" bulunmak veya "insanların kimlikleri ve tözsel doğaları hakkında iddialar" sunmak olmadığını özellikle vurgular (Rawls, 1985: 223).

[5] Bu hususta Martha Nussbaum, Rawls'un adalet teorisinin bir yönüyle cehalet örtüsünün bencilce olmayan bir makullüğü, diğer yönüyle kişilerin amaçlarını teşkil etmesi açısından grupların rasyonelliğini taşıdığını öne sürmektedir (Nussbaum, 2006: 492-493).

[6] Hewlett, olay dışında bu denli pasif olan kitlelerin, nasıl bir anda olay içinde özneleştiklerini sorarak yerinde bir eleştiri geliştirir (Hewlett, 2018: 107).

[7] Siyaset bağlamında sadakat, Badiou için yalnızca olaya, yani durum denilen sürecin fişini çeken ayaklanmaya yönelik olabilir. Oysa Hewlett bir soru sorar: "(…) apansız bir değişim anına değil de (çok daha eşitlikçi ve toplumsal olarak çok daha adil) bir statükoya sadık olamaz mıyız?" (2018: 58).

[8] Her hareketi bir "olay" olarak anmamamız gerekir. Devrim, 'komünist idea'yı barındırmak zorundadır, aksi halde İran Devrimi'ne de Badiou terminolojisine göre olay olma özelliği atfetmek, yanlış bir çıkarıma yol açacaktır (Badiou, 2012b: 37-38).

[9] Badiou, olasılıkların olası sonuçlarını sınırlayan ağ sistemleri olarak da ifade ettiği devlete kimi yerde "durumun durması" adını vermektedir (Badiou, 2011a: 190).

[10] Mouffe da, "Rawls: Political Philosophy Without Politics" makalesinde Rawls'un kuramının eylemsizliğine vurgu yapar. Mouffe'a göre Rawls'ta siyasal tartışmanın ahlaki tartışma ile birleştirilmesi; iktidarı, çatışmayı, antagonizmayı, ayrışmayı ve hükmetmeyi, aynı zamanda tüm bunların kolektif bir eylem içinde realize olduğunda değer arz etmesini açıklayamaz. Siyasal değerler ancak politik bir topluluğa aidiyet ve kolektif eylem ile gerçek hale gelebilirler (Mouffe, 1987: 119-120).

Kaynakça

Akdemir F (2020). David Hume'da Ahlak-Siyaset İlişkisi: Duygu Temelli Ahlaktan Fayda Temelli Siyasete Geçiş. *FLSF Dergi*, 30, 451-472.

Avşar H (2006). Siyaset Felsefesi Açısından John Rawls'un Adalet Teorisi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.

Badiou A (2003). Beyond Formalisation: An Interview. *Angelaki: Journal of The Theoretical Humanities,* 8(2), 111-136.

Badiou A (2004). *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerinde Bir Deneme.* Çev. T Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou A (2005a). *Being and Event.* Çev. O Feltham, London: Continuum.

Badiou A (2005b). *Felsefe İçin Manifesto.* Çev. N Tutal ve H Hünler, İzmir: Ara-Lık Yayınları.

Badiou A (2006). *Sonsuz Düşünce*. Çev. I Ergüden ve T Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou A (2009). *Logics of Worlds.* Çev. A Toscana, Londra: Continuum.

Badiou A (2010). *Başka Bir Estetik*. Çev. A U Kılıç, İstanbul: Metis Yayınları.

Badiou A (2011a). *Komünist Hipotez.* Çev. O Bülbül, İstanbul: Encore Yayınları.

Badiou A (2011b). Komünizm İdeası. İçinde: A Badiou ve S Zizek (der), *Bir İdea Olarak Komünizm,* Çev. A Ergenç ve E Kılıç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 12-28.

Badiou A (2012a). *Felsefe İçin Manifesto*. Çev. M Erşen, İstanbul: MonoKL Yayınları.

Badiou A (2012b). *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings.* London: Verso.

Birler Ö (2019). Alain Badiou'nun Düşüncesinde Devrim ve Siyasal Örgütlenme. *Mülkiye Dergisi*, 43(1), 3-25.

Demirtaş M (2014). Badiou ve Özgürleşme Siyaseti. *Posseible Düşünme Dergisi*, 5, 70-79.

Dişçi Z (2019). Alain Badiou'nun Düşüncesinde Devlet ve Siyaset. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* 28, 169-186.

Doğan A (2013). Jeremy Bentham. İçinde: A Tuncel ve K Gülenç (der), *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 343-364.

Ergül S (2013). Alain Badiou. İçinde: A Tuncel ve K Gülenç (der), *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 816-835.

Freeman S (1990). Reason and Agreement in Social Contract Views. *Philosophy and Public Affairs*, 19(2), 122-157.

Güngör F Ş (2018). Alain Badiou'nun Olay Felsefesine Dair Eleştirel Bir Değerlendirme. *Beytulhikme An International Journal Of Philosophy*, 8(2), 471-489.

Hallward P (1998). Generic Sovereignty. *Angelaki Journal of The Theoretical Humanities*,

3(3), 87-110.

Hewlett N (2018). *Badiou, Balibar, Ranciere: Özgürleşmeyi Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Metropolis Yayıncılık.

Hume D (1902). *Enquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press.

Hünler S Z (1997). *İki Adalet Arasında: Rawls ve MacIntyre*. Ankara: Vadi Yayınları.

Karahanoğulları D T (2012). Çağdaş Siyasal Teoride Etik ve Siyaset İlişkisi: Levinas, Schmitt, Badiou. (Basılmış Doktora Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.

Kelsen H (2013). Adalet Nedir?. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 107, 431-454.

Kocaoğlu M (2015). *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramlar*. Ankara: İmaj Kitabevi.

Lehning P B (2009). *John Rawls: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mill J S (1986). *Faydacılık*. Çev. N Coşkunlar, Mili Eğitim Basımevi: İstanbul.

Mouffe C (1987). Rawls: Political Philosophy Without Politics. *Philosophy and Social Criticism,* 13(2), 105-123.

Nussbaum M C (2006). Rawls and Feminism. İçinde: S Freeman (der), *The Cambridge Companion to Ralws*, Cambridge: Cambridge University Press, 488-520.

O'Neill O (1997). Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls, Political Liberalism. *The Philosophical Review*, 106(3), 411-428.

Özkök G (1999). John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi. (Basılmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Quong J (2011). *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.

Peter H Badiou's Politics: Equality and Justice. https://culturemachine.net/the-ethico-political-issue/badious-politics-equality-and-justice/. Son erişim tarihi, 27.11.2022.

Rawls J (1971). *A Theory Of Justice*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.

Rawls J (1972). *A Theory of Justice*. New York: Oxford University Press.

Rawls J (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy & Public Affairs,* 14(3), 223-251.

Rawls J (1987). The Idea of an Overlapping Consensus*. Oxford Journal of Legal Studies*, 7(1), 1-25.

Rawls J (2001a). *Collected Papers*. London: Harvard.

Rawls J (2001b). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: Harvard University

Press.

Rawls J (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls J (2006). *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeninden Ele Alınması*. Çev. G Evrin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Rawls J (2007). *Siyasal Liberalizm*. Çev. M F Bilgin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Schwartz A (1973). Moral Neutrality and Primary Goods. *Ethics*, 83(4), 294-307.

Silier Y (2013). John Stuart Mill. İçinde: A Tuncel ve K Gülenç (der), *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 406-425.

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

Uygur G (2013). John Rawls. İçinde: A Tuncel ve K Gülenç (der), *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 712-735.

Yayla A (1992). *Liberalizm*. Ankara: Turhan Kitabevi.