

Levinas'ın Öteki Etiğini Badiou'nun Hakikat Etiği Perspektifinden Yeniden Düşünmek

Reconsidering Levinas's Ethics of the Other from the Perspective of Badiou's Ethics of Truth

Feyza Şule GÜNGÖR*

Öz: 20. yüzyılın önemli etik kuramcılarından Emmanuel Levinas, Batı düşüncesindeki Öteki ihmalinin kökeninin Aynı'yı önceleyen özdeşlik metafiziği olduğunu savunmuştur. Bu yadsıyıcı ihmalin reddi için felsefi hareket noktasını tümüyle değiştirmiş ve ontolojiyi değil, etiği ilk felsefe olarak kabul etmiştir. Öteki'ni Aynı'ya öncelediği etik teorisi bu nedenle “öteki etiği” olarak tanımlanırken, kendisi de “öteki'nin filozofu” olarak tanınmıştır. Levinas'ın tezleriyle temellenen Öteki etiği, çağın felsefi gündeminde oldukça yoğun bir ilgi görmekle beraber birçok yeni tartışma alanları da açmıştır. Öteki etiğine en keskin eleştiriler, aynı kıta geleneğine mensup Alain Badiou'dan gelmiştir. Badiou, ötekiliğin felsefi bir kategori olarak değerlendirilmesine ve Öteki'ne karşı merhamet retorisi ile etik kuramsallaştırma çabalarına karşı çıkmıştır. Tek sahici etik olarak gördüğü hakikat etiğini, kaba bir sosyolojiye dayandığını düşündüğü öteki etiğinin tam karşısı bir konuma yerleştirmiştir. Bu çalışmada Levinas'ın öteki etiği ile Badiou'nun hakikat etiğinin bazı temel sorun ve kavramları diyakritik bir yorumlama yöntemiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede özellikle “ötekilik ve *conatus essendi*” nosyonları üzerinde durulmuştur. Levinas ve Badiou'nun kuramlarının analizindeki temel amaç, indirgemeci bir kategorizasyona gitmek değil; radikal bir felsefi hamle yaparak klasik etik teorilerinden bir kopuş gerçekleştiren iki filozofun keskin ayrılmalarının felsefi anlamını sorgulamaya çalışmak ve alternatif düşünme tarzlarını tartışmaya açmaktır.

Anahtar sözcükler: Öteki Etiği, Hakikat Etiği, *Conatus Essendi*, Sorumluluk, Özne

Abstract: Emmanuel Levinas, one of the most important ethical theorists of the 20th century, advocated that the prioritization of the Same in identity metaphysics is the reason why the Other is neglected in Western philosophy. He changed the point of departure of philosophy and accepted ethics rather than ontology as the primary philosophy in order to deny this negative negligence of the Other. Therefore, ethics theory that prioritizes the Other to the Same is known as “ethics of the Other” and Levinas himself is known as “the philosopher of the Other”. Based on the dissertations of Levinas, the Ethics of the Other began new discussions together with attracting an intense interest in the philosophical agenda of the era. Alain Badiou, a thinker of the same continental tradition, came up with the most severe criticism on the ethics of other. Badiou objected to the consideration of the Other as a philosophical category, and attempts of theorization of ethics through the rhetorics of mercy on the Other. Badiou regarded his own ethics of truth as the only genuine ethics and considered the ethics of the other as based upon a vulgar sociology, thus he placed the former in an opposing position to the latter. In this study, an attempt is made to assess some essential problems and concepts of Levinas's ethics of the other and Badiou's ethics of truth through a method of diacritical hermeneutics. Within this framework, notions of “otherness and *conatus essendi*” are emphasized. The main aim in analyzing the ethics of Levinas and Badiou was not to achieve a reductionist categorization, but an attempt to question the philosophical meanings of the sharp contrasts between these two philosophers who made radical moves in philosophy by disengaging from classical theories of ethics, to raise alternative ways of thinking for discussion.

Keywords: The Ethics of the Other, The Ethics of Truth, *Conatus Essendi*, Responsibility, Subject

* Dr. Öğretim Ü., Necmettin Erbakan Üni., Sosyal ve Beşeri Bilimler Fak. Felsefe Böl. Konya. feyza_sule@hotmail.com

Giriş

Emmanuel Levinas, özdeşlik metafiziğiyle temellenen öteki ihmalinin pratik yansımasını toplama kampları ve savaş alanlarında bulduğunu savunmuştur. Savaşın temellendiği bir kavramsallıkta barışın temellendirilemeyeceği fikrinden hareketle bambaşka bir etik hareket noktası tasarlamış ve ilk felsefe olma vasfını ontolojiye değil etiğe uygun görmüştür. Etik kuramının merkezine Öteki'ni yerleştirmesi nedeniyle, teorisi “*öteki etiği*” olarak nitelendirilmiştir. Levinas'ın etik teorisi, çağdaş felsefede oldukça yoğun bir ilgi yakalamakla beraber yeni tartışma alanları da açmıştır. Levinas'ın tezleriyle temellenen öteki etiğine en keskin eleştiriler Alain Badiou'dan gelmiştir. Badiou, Levinas'ın etiği ötekinin etiğine hasretmesine, ontolojiyi tiranlık olarak değerlendirmesine ve kimliği/özdeşliği farklılığa tabi kılma çabalarına itiraz etmiştir. Badiou'nun Levinas'ı ve öteki etiğini eleştirirken benimsediği ton, felsefeyi felsefi olmayan bir edimin içine dahil ettiği suçlaması nedeniyle oldukça serttir. Öteki etiği reddiyle “*gaddarlıkları görmenin tahrik ettiği genel hissiyattan*” doğan bir sağduyu çabasından ya da şefkat retoriklerinden etik türetilmeyeceğini savunmuştur. Badiou Levinas'ın öteki etiğini bir tür etik radikalizm olarak nitelendirmiş ve hakikat etiğini öteki etiğinin tam karşıtı bir konumda kurgulamıştır. Hakikat fikrinin çağdaş felsefede ciddi bir saldırı altında olduğunu düşünen Badiou, “*hakikati felsefeye yeniden çağırmak*” mottosuyla klasik hakikat teorilerinden farklı bir hakikat teorisi geliştirerek, onu etiğinin temeline yerleştirmiştir.

Levinas'ın öteki etiği ile Badiou'nun hakikat etiğinin bazı temel sorun ve kavramlarının karşılaştırıldığı bu çalışmada, filozofların etik teorilerinin tüm yönleriyle incelenmesi çalışmanın hacmi nedeniyle mümkün olmadığı için konu ve sorun sınırlamasına gidilmiştir. Bu sınırlamada “*ötekilik ve conatus essendi*” temaları konusunda Levinas'ın tezleri üzerine Badiou'nun eleştirisi ve hakikat etiği ile sunduğu alternatif temel alınmıştır. Gerek geleneksel etik kuramları gerekse de çağın etik gündemleri için merkezi önemde olan bu temaların iki filozoftaki karşılaşması için diyakritik bir okuma ve yorumlama yoluna gidilmiştir. Düşünürler arasındaki yakınlıklar ve anlamlı farklılıkları değerlendirmek indirgemeci bir kategorizasyon amacı gütmekte; benzer sorunsallar ile geleneksel etik teorilerinden kopuş gerçekleştiren iki filozofun ayrışmasının felsefi anlamı sorgulanmaya çalışılmaktadır.

Öteki etiği ve hakikat etiğinin temel tezlerini değerlendirme amacı ile ilk bölümde, öteki etiği eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Bu bölümde Levinas'ın, ötekiliği felsefi bir kategori olarak kabulü ve ötekine karşı sonsuz sorumluluk nosyonu ile *conatus essendi* karşıtlığı tartışılacaktır. İkinci bölümde, Badiou'nun ötekiliğin felsefi bir kategori olarak değerlendirilmesine ve bunun etik alana yansımalarına itirazı yer alacaktır. Üçüncü bölümde ise Badiou'nun tek sahici etik olarak gördüğü hakikatler etiği ile sunduğu alternatif değerlendirilecektir. Bu üç bölüm ile ulaşılmak istenen genel amaç, Levinas'ın yoğun bir ilgiyle karşılaşan öteki etiğinin ve Badiou'nun -özellikle ülkemizde yeni tanınmaya başlayan- hakikat etiğinin çağın felsefi gündemindeki yerini sorgulamak ve alternatif düşünme tarzlarını tartışmaktır.

Öteki Etiği ve Conatus Essendi'yi Aşmak

Levinas, kendinden önceki etik yaklaşımlardan radikal bir şekilde ayrılan ve onlarla ciddi bir hesaplaşma içeren bir etik kavramsallaştırmasına sahiptir. Onun etik kuramı, Ben karşısında ötekine atfettiği ilksellik nedeniyle *öteki etiği* olarak da adlandırılmaktadır. Levinas'ın Batı metafiziğine temel eleştirisi, Aynı'yı önceleyen özdeşlik metafiziğine dönüşmesi ve ontolojiyi kendine temel almasıdır (Levinas 2001, 163-171). Levinas, Batı'nın temelleri Yunan-Roma düşüncesine dayanan metafizik mirasının Logos, Varlık, Töz, Akıl veya Ego adları altında Aynı'yı Başkası'na üstün tuttuğunu savunmuştur. Herakleitos'tan Hegel ve Heidegger'e kadar Batı

düşüncesinde dışsallığı yok eden tümlük nosyonu, her şeyi aynılaştırarak kendisinde eritmekte ve bir fikir olarak felsefede/ontolojide, olgusal olarak da siyaset ve savaşta yansımasını bulmaktadır (Ciaramelli 1991, 84; Türk 2013, 31). Etik olanın başkalığı, ontolojik olanın ise aynılığı öncelendiği kabulünden hareketle Levinas, Heideggeryan bir ontolojinin etiği temellendirmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre Aynı'yı temel alan düşüncenin Öteki'ni tanımaya dair sahil bir kavramsallaşma oluşturmaya ve tez üretmesi bu açıdan mümkün değildir. Kendini tüm araçsallığıyla Aynı'yı tanımaya adanmış özdeşlik metafiziği, ötekiyi daimi bir eksen ve ikincilikte tutmakta ve onu kendinin merkezliğini kuvvetlendiren bir diyalektiğin parçası olarak değerlendirmektedir. Bu ontoloji üzerine kurulan etik ise, Aynı'nın tahakkümünün kendini aklaması ve haklılığını gerekçelendirmesi için bir saha sağlamaktadır (Davis 2004, 34-38).

Levinas, barışın tesisi için, savaş üreten ontoloji temelli etikten tamamen farklı bir hareket noktasının gerekliliğini vurgulamaktadır; ontoloji dairesinde kalarak etikten söz etmek, ipleri siyasetin elinde olan bir düzenekte etiğe küçük bir yer açma çabası olarak kalacaktır. Levinas bu gerekçeden hareketle, ilk felsefe olarak ontolojiyi değil etiği temel alan bir kuram oluşturmuştur (Ciaramelli 1991, 85). Etiğin öncelendiği bu anlayışta, neyin “*var olduğu*” değil, ötekinin varlığının bize ne söylediği ve yüklediği öncelenmiştir. Ontolojinin önceliğini sarsmak, düşünce tarihinde daimi bir ikincil pozisyonda bulunan Öteki'nin sahneye alınması demektir. Levinas, Hellen'e karşı İbranilik atmosferini öne çıkardığı etiğinde aklın ilerlemesinin yok ettiğini düşündüğü içsellik yeniden çağırılmaktadır (Megill 2008, 443). Bu çağrıda “*Ben düşünmeden önce ahlakiyim*” mottosu hâkimdir.

Levinas'ın ontolojinin önceliğine dair reddi, etik anlayışında *conatus essendi* anlayışının reddini de beraberinde getirmiştir. Levinas'ın etiğini temellendirdiği “*ontolojinin ötesine geçmek*” temasının Ben'in ötekiyle olan ilişkisine nasıl yansıtacağı *conatus essendi* ve ötekine sorumluluk karşılığıyla daha net anlaşılabilir. Levinas'ın öteki etiğini klasik etik anlayışlarından radikal bir şekilde ayıran, Hellenik *conatus essendi*'nin kesinliğini ve önceliğini sarsacağını düşündüğü, etiğinin temel dinamiği olan sorumluluk fikridir (Levinas 2010, 87). Ötekine karşı koşulsuz sorumluluğu temel alan Levinasçı etik anlayış, etik yaklaşımlarda genel olarak kurucu öğeler olarak yer alan ussallık, ereksellik ve insan doğasının aşılmasını temel şart olarak belirler. Ontoloji temelli etiği aşmak, Hellen aklının dayattığı bu unsurların dışına ve/veya ötesine çıkmakla mümkün olabilir (Çırakman 2000, 186).

Levinas için Batı felsefesi bir egolojidir. Ben'in kendine yeterli ve özdeş, doğal bir varlık olarak merkezleştirilmesidir. Levinas varlığın unutuluşunun, var olana ilginin temel alındığı ontoloji felsefesini bir iktidar felsefesi olarak tarif eder (Levinas 1979, 46-47). Bu felsefenin en önemli dayanağı, varlığın varlığını/oluşunu sağlama alma çabasıdır. Bu çaba, bir etiğe temel olması anlamında en net şekilde Spinoza'nın *conatus essendi* nosyonuyla ortaya konulmuştur. *Conatus* insanın öncelikle kendi varlığını koruma, sürdürme ve güçlendirme çabasını göstermesi ve en iyi şekilde varlıkta kalmakta ısrarını ortaya koymasidir; Spinoza'ya göre insanın varlıkta sebat çabası onun fiili özüdür (Spinoza 2011, 138). Spinoza'nın *conatus* bağlamında temellendirdiği etik, iyi ve kötüyü ben'in varoluş zemininden hareketle belirlemektedir. Buna göre, insanın benliğiyle uyumayan kişi/olay/olgu/durumlar kötüdür ve insanın tüm varoluş kuvveti bu kötü karşılaşma sonucunda ona kötü etki eden nedeni itmek için çaba gösterir. Varlıkta sebatı merkeze alan bu etik anlayış ontoloji temellidir; ontolojinin ilk hakikati, tüm ötekilerden önce kendi varlığını/oluşunu koruma ve güçlendirme gerekliliğidir. *Conatus* merkezli etik açısından Ben, kendi varlığını korumaktan sorumludur; varlığının ontolojik önceliği, ancak kendi varlık mülkünü garanti altına aldıktan sonra ötekine yönelmesini gerektirir. Levinas, Heidegger'in Dasein'ı “*kendi varlığının endişesini taşıyan varlık*” olarak belirlemesinin de *conatusu* destek-

leyen Darwinci tarzda “*etiksiz yaşam mücadelesi*”ni teyid eden bir yorum olduğunu düşünmektedir (Levinas 2010, 89).

Levinas, *conatus* eleştirisi ile var olma hakkının öteki karşısındaki önceliğini sorgular. Temel eleştirisi *conatus* temelli etiğin insan doğasının işlenmemiş arzularını eğitmeye ve gerçekliğin şiddetini aşmaya dair bir yol sunmamasıdır (Chalier 1991, 119-120). Kişi ancak *conatus*’una sınırlama getirdiğinde ötekine karşı sorumluluğu önceleyebilir. Bu sınırlama, insanın hayvan tabiatını aşarak, kendi naturel varlığını ilk sıraya yerleştirme arzusunu reddetmesi ve sorumluluk almasıdır. Naturel yaşamın etik yaşama dönüşmesi, *conatus*’un aşılmasını gerektirmiştir. Levinas, Spinozacı *conatus* görüşünün aksine, kişinin kendinin değil ötekinin sorumluluğunu sınırsız, koşulsuz, karşılıksız bir şekilde üstlenmesi ve ötekine isim, amaç, niyet sormaksızın sonsuz bir açıklıkta bulunması gerekliliğini etiğin temeline koyar (Davy 2007, 43). Öteki ile olan bu etik ilişki asimetriktir; öteki için alınan sonsuz sorumluluk karşısında Ben’in talep edebileceği bir şey bulunmamaktadır. Levinas, etik ilişkinin olmazsa olmazı olarak bu asimetrik ilişkiyi görür. Çünkü ben ve ötekinin eşit taraflar olarak kurgulanması hala ontolojinin sınırlarında kalan ve Ben’in kavramlarıyla sağlanan bir eşitlik olacaktır (Davis 2004, 52-53; Başok-Diş 2018, 183). Levinas, etiği yasadan -Ben’in haklarını korumayı önceleyen yasadan- ayıranın da bu simetri uyumsuzluğu olduğunu ifade eder. Asimetrik ilişki kodlanmaya, formelleşmeye, toplumsallaşmaya ve evrenselleşmeye direnir. Bu ilişkide Ben’in dengelenme ve karşılık alma talebi yoktur. Ontolojinin dayattığı ben’in merkezi konumu, ancak etiğin varlığı rahatsız ederek ve düzenini bozarak müdahil olmasıyla sarsılabilecektir. Asimetrik ilişki Ben’e karşı ötekini “*dikkate almayı*” değil, ötekinin öncelenmesini ön kabul olarak belirler. Çünkü fiili özü kendi varlığını koruma özgürlüğü olan bir öznenen öteki için adalet beklemek, ötekini “*ne verirse razı*” niteliğinde ikincil bir pozisyona yerleştirmektir.

Kişi ancak *conatus* çabasının tersine, öteki lehine kendi varoluşunun merkezî pozisyonunu terk eder ve kendini kendi varlığından azledebilirse etik bir özneye dönüşebilir. Öteki için sorumluluğu radikal kılan, ötekiyle yan yana olmamı talep etmesi değil *onun için* olmamı talep etmesidir. Levinas yan yana olmanın değil, ötekinin yazgısını üstlenmenin etik daireye girebileceğinde ısrar eder (Levinas 2010, 89). “*Yanımda var olmak*”, simetrik bir ilişki tarzıdır; asimetrik olan ise -için olmak’tır. Etiğin ontolojinin önüne geçmesi bu bağlamda yorumlanır; ontolojik olarak en fazla birlikte olabiliriz, etik ise -için olmakla başlar. Öteki -ile birlikte olmak kodlanabilir kurallarla düzenlenirken, Levinas öteki-için-olmak ile “*kavramsız ve yasasız*” bir olayı işaret eder; amaçlılık, karşılıklılık, hesaplanabilirlik ve sözleşmesellik etiğinden dışlanır (Finkelkraut 2012, 23-28). Var olanın merkeziliğini kökten terk etmesi, kendine zincirlenmiş olan *conatuscu* ilgisini ötekine yöneltmesidir (Levinas 2010, 89). Öteki ontolojik varlığımızı sarsar; *conatus*’un zıttı olarak dünyadaki bulunuşumuzu ve bulunuşun bize yüklediği sorumluluğu başka bir kanala, ötekine yöneltir. Merkeziliği sarsılmış ontolojik varlık, ilgisini kendi iradesiyle ötekine yönelterek Varlığı aşma ve Varlık’tan başka türlü olanı anlama yoluna girer. Levinas bu ilişkide Ben’in kendi özgürlüğünün özgür bir sınırlandırılmasını görür; kişi kendi özgür iradesiyle sorumluluğu seçtiği için bunu kölelik olarak adlandırmayacaktır (Levinas 2004, 128). Levinas ontoloji-ötesi sorumluluğu etiğinin temel taşı olarak belirlerken “*etik durum*” nosyonunu kabul etmez. Ben’in duruma göre alacağı bir tavır söz konusu değildir; burada ötekinin durumu her ne olursa olsun, üstlenilmeye hazır bir sorumluluk talebi söz konusudur (Acar 2016, 101-102). Öznenin sorumluluğu başkasına devredememesi onu ikame edilemez bir pozisyona yerleştirir ki ikame edilemeyen özne nosyonu da ötekini aşkınlaştırmakta, Mesihsel tınıları olan bir diyalogu çağrıştırmaktadır.

Ben’in benliğini ezerek kendini ötekine sunması ve ontolojiyi aşarak varlığını aradan çıkar-

masının gündelik deneyimlerdeki karşılığı çokça tartışılmış ve Levinas'a bunun ütopya olup olmadığı sık sık sorulmuştur. Sorular, fiili öz olarak belirlenen varlıkta sebatı aşmanın hem amacını hem de deneyimdeki karşılığını sorgulamaya yöneliktir: Kendimden çok ötekine yükümlü olduğum ve ödendikçe artan bir borcun altına girdiğim bir varoluş tarzının hareket ettirici gücü ne olabilir? Ya da, ötekiye adanmışlığımın önceliği nereden gelir? Ben'in varoluşunu askıya alarak ötekiyle kuracağı asimetrik ilişki, kendi *conatus*'unu sergilemesini imkânsızlaştırmaktadır (Bernasconi 2004, 110). Levinas'ın öne sürdüğü bu koşulsuz açıklık, ötekini öncelerken benliği suçlanmış, sürülmüş, sorumluluk altında ezilmiş bir pozisyona yerleştirmektedir. Benlik, ancak kendi doğasına aykırı bir biçimde, bu kez ötekinin tahakkümüne maruz bir durumda kendini aradan çıkararak başkalığa açık olabilmektedir. Kendimi öteki için her türlü yaralanmaya açık hale getirmemin etik gerekçelendirmesi Levinas için Tanrı'ya yaklaşımın anahtarıdır (Hallward 2016, 153-157). Ben'in ötekiyle gireceği asimetrik sorumluluğunun gizi, sadece Mutlak Öteki tarafından bilinen ezoterik bir duruma dönüştürülmüştür. Doğası gereği insan, gerek birey gerekse toplum olarak öz varlığını kurma ve koruma temelinde hareket eder; *conatus* bir noktada kudret sorunudur. Bu kudreti ötekinin ellerine teslim etmek ve kendini her türlü tehdide açık bir aralıkta sallantıda bırakmak insan doğasını aşmayı/ezmeyi gerektirir. Etik ütopya, imkân ve ihtimalleri zorlaması açısından doğal kabul edilebilir. Ancak Levinas'ın öteki etiğinin çıkmazı, pratiğe dönüştürülmesinin zorluğunun ötesinde, benin benliğini ezerek, onu kurban pozisyonuna sokarak etik bir özne inşasına yönelmesidir. Levinas kendi varlığımıza tutkulu bağlanışımızın şiddeti getireceğini söylerken haklıdır; ancak bu kudreti benden alıp ötekine teslim etmek de şiddetin yönünü değiştirmektir. Levinas ötekinin bekasını öncelemeye çalışırken Ben'i silikleştirerek hatta bunun adına feragat bile demeyerek, bunu görev addederek etik bir özne oluşturduğunu düşünmektedir. Bu etik rol dağılımında Ben'e düşen pozisyon her türlü edilginliğin üzerinde bir edilginliktir; etik özne olarak takdim edilen portre saplantılı, kurban, suçlu, sürülmüş ve rehin alınmış bir öznelliktir. Levinas'a ütopya eleştirilerinin çok ötesinde benin pozisyonu için kullandığı dilin mazoşist bir dil olduğu yolunda eleştiriler vardır (Kearney 2012, 94). Öteki etiği benin ontolojik sığınağını terk etmesini zorunlu kılar, “zalimin zulmünden bile sorumlu olmayı” dayatmaktadır. Bu denli alçaltılan bir ben'in etik sahnedeki kurucu rolünün absürtlüğü tartışılmalıdır. Sorumluluk nosyonu üzerine kurulan asimetrik ilişki ben'i zayıflatmakta, etkin ve ahlaki bir özne olamayacak kadar kırılanlaştırmaktadır (Ciaramelli 1991, 83). Levinas öteki için sorumluluk alan, vaatlerde bulunan kişinin edilgin ve kurban olduğunu kabul etmemekte bilakis sorumluluk alma yetisinin özgürce karar verme kudreti nedeniyle ben'i dönüştürdüğünü iddia etmektedir.

Levinas'ın tüm bu varlığı aşma ideali, ancak Tanrı'yı etik düzleme kurucu bir faktör olarak yerleştirmesiyle anlaşılır hale gelebilmektedir. Levinas'ın ilk felsefe olarak etiğe attığı değer, etiği aşkınlığın biçimsel yapısının somutlaştığı yol olarak değerlendirmesindendir. Öteki'nin varlığı, Mutlak Öteki'nin kendini bir iz olarak ifşası olarak kabul edildiği için ona karşı alınacak sorumluluklar külfet olarak görülmez. O Batı felsefesinin ontoloji temelli etiğinin başkasına yönelik şiddetten uzaklaşabilmesi için Tanrı'ya ihtiyacı olduğunu ileri sürer. Tanrı'sız etik olmayacağını savunurken, Tanrı'ya yönelişin ise ancak ötekine yak(ın)laşmakla mümkün olacağını ifade eder (Levinas 2010, 87). Mutlak Öteki, dünyada her ötekinde varlığını yansıtacağı için benin dünyayla ilişkisi Tanrı'yla ilişkisinin de bir yansıması olacaktır; Levinas'ın insanlar arası ilişkilere getirdiği fenomenolojik ayar da bu noktada kendini gösterir: Bu dünya ve içindekilerle ilişkim etiği belirler ancak bu etik ilişkinin beni götürdüğü yer ise aşkın bir ilişkinin ilk adımıdır. Ötekiyle ilişki dünyada kurulur ve yine bu dünyayı sorgulanır hale getirir; Levinas'a “fenomenolojik ortodoksinin amansız eleştirmeni” sıfatı atfedilmesi de bu fenomenolojik itiraz nedeniyledir (Megill 2008, 439). Ötekine sorumluluk kalıbında gösterdiğim dindarca jestler,

aslında yanı başımdakinin yüzüyle ulaşabileceğim Tanrı'ya gösterilmiştir. Sonsuzla karşılaşma etik bir karşılaşmadır; sonsuzun ötekinde somutlaşmasıdır.

Levinas'ın etik tasavvurunu İbrani düşüncenin etkilediği yadsınamaz bir gerçektir. O İbranilik ve Hellen temellerinin kendisindeki etkisini şu şekilde açıklar: “*Kitabı mukaddese ait/kitabı düşüncenin bir ölçüde insanlararası ilişkilere dair etik yorumumu etkilediği, oysa Grek düşüncesinin onun dildeki felsefi ifadesini büyük ölçüde belirlediği söylenebilir*” (Levinas 2010, 83). Levinas etiğinde dinselliğin rolü kişinin evrensel usa ya da dinin buyruklarına tabiliği değil, Ben'in Tanrı'nın bir iz olarak kendini ifşa ettiği ötekinin yüzündeki buyruğa tabi olmasıdır. Tanrı, kişinin kendi varlığına çakılı kalmasıyla değil, bu varlıktan sıyrılıp ötekiyle kurduğu etik ilişkide kendini gösterebilir; öteki, Mutlak Öteki'ye açılan yegâne kanal olarak aşkınlaştırılmıştır. İnsanın kendi varlığını koruma ısrarı olan *conatus*'u tersine çevirmek, insanın doğasını ters yüz etmektir; Ötekinin aşkın yüzü için alınan sorumluluk Tanrı'nın varlığı aşma çağrısının karşılığı olarak değerlendirildiğinde asimetri başka bir boyuta taşınır. Ben'in kendi varlığını aradan çıkararak ötekinin kendine “*yukarıdan*” seslenmesini kabullenmesi, tanrısallığın izlerini kendinde taşımasıyla anlamlı kılınmaya çalışılmıştır (Türk 2013, 47). Levinas'ın etik denkleminde Tanrı'yı dahil ettiğinde bile belirsizlik içinde kalan bazı sorular bulunmaktadır: Etik özne, kendi varlığını aradan çıkararak sorgulamaksızın ötekine yöneldiğinde neden Tanrı'ya yaklaşmış olsun? Ya da, Öteki, ucu sonsuzca açık talep etme özgürlüğünü tanrısallıktan bir iz taşıdığı için hak ediyorsa, Ben'in de aynı tanrısallığı taşıdığını yadsımak zorunda mı kalacağız? Kişinin bedenlen, ruhen ve zihnen ötekini koruduğu kadar kendini de korumasının Tanrı'dan uzaklaşmakla ilişkilendirilmesi, etik ilişkileri Mesihsel tınılarla yüklü belirsizliklere ve karar verilemezliklere götürmektedir. Levinas'ın *varoluş kaygısından önce gelen azizlik çağrısı*, etik ilişkiyi gizemli ve tinsel yansımalarla yüklü bir ilişkiye dönüştürmüştür (Hallward 2016, 155).

Badiou'nun Öteki Etiği Eleştirisi

Badiou'nun yorum ve kanaatler normu haline geldiğini düşündüğü öteki etiğine ilk eleştirisi, etiğin toplumsallaşmış yönüne hasredilmesi ve bir arada yaşama şartlarımızı düzenlemeyi hedefleyen insan hakları etiğine dönüştürülmesidir. Etiğin insanın yanı başındaki ile ilişkisinden başladığını savunan insan hakları etiği, iletişimden tekniğe, tıbbi-etikten biyo-etige kadar geniş konu yelpazesi sayesinde tarihsel ve toplumsal düzlemde yoğun bir ilgi yakalamıştır. Bu anlaşılır ilginin handikapı ise etiğin somut insan ilişkilerine indirgenerek felsefi olarak temelsizleştirilmesidir. Levinas *Zaman ve Başka* kitabının önsözünde bu eğilimi felsefe için önemli bir adım kabul ettiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “*insanların daima ilgi duyduğu ama nazari bir konuşmada geçeceğini hayal bile edemedikleri şeyleri ifade eden kelimeler, kategoriler mertebesine yükseliyordu*” (Levinas 2005, 52). Levinas bunu filozofun özgürleşmesi olarak görmüş ve geçerli düzenin sözcüklerinin tiranlığına maruz kalmadan yaşam hakkında “*deşilmek, derinleştirilmek veya açılmak*” üzere fikirler üretilebileceğine değinmiştir. Çağın etik yaklaşımlarında hâkim olan “*felsefenin, derin varoluş meselelerinden gündelik hayata yönelmesi*” kabulü Badiou için ise felsefeyi felsefe olmayan bir edimin içerisine sokmaktadır. Badiou'nun, etiğin hayatın içinde temellendirilmesine, günlük insan ilişkilerinin belirleyicisi olmasına ilk itirazı, etiğin bu şekilde konumlandırıldığında evrensel olarak tanınabilir ve tanımlanabilir bir özne varsayıyor olma zorunluluğudur. “*İnsan hakları*” üst kategorisi ile evrensel olarak mutabakata varılmış bir özne prototipine yüklenen yine mutabakata varılmış hak ve sorumlulukların varlığı gerekçelendirilmektedir (Badiou 2016, 21). Levinas'ın insan hakları tanımı, Badiou'nun eleştirdiği evrensel özne kabulünü temel almaktadır: “*Rönesans'tan bu yana insan haklarının biçimsel karakteristiği, onların herhangi bir otorite veya geleneğin herhangi bir öncel güvencesinden ayrı olarak ve dahası bu hakları herhangi bir üstlenme veya onlara*

layık olma ediminden bağımsız olarak her insana ait oluşlarında yatar” (Levinas 2004, 126). Ve etik de bu hak ve sorumlulukların gözeticisi olarak konumlandırılmaktadır.

20. yüzyıl felsefecilerinin geçmişin soyut konularından sıyrılıp, ilk kez gerçek insani sorunlara eğilerek gerçek felsefe yapıldığı iddialarını Badiou “küstahlık” olarak nitelendirir (Badiou 2016, 23). Badiou felsefeden çağın sorunlarının tamamen dışlanması gerektiğini düşünmemekte ancak hakikat ve varlığa dair Platonik ilgiyi terk etmenin, ontolojiyi tiranlık olarak nitelendirmenin felsefeye yönünü kaybettirmek olduğunu savunmaktadır. Öteki üst başlığı altında insan hakları, bireysel özgürlükler, kadın hakları, ırkçılık, göçmenleri yadsıyan milliyetçilik gibi meseleleri felsefenin temel meselesi haline getiren postmodernist yaklaşımlara ve belirli bir davranış ya da düşünce tarzı dayatmalarına karşı sağduyuya dayanarak etik kuramsallaştırma çabalarına karşı tavizsiz bir eleştirelilik içindedir (Hewlett 2018, 39-45).

Badiou, etiği tekil durumların kalıcı bir düsturu haline getirmeden konuşmanın ve bir şefkat retoriği üzerine etik bina etmenin felsefi bir edim olamayacağının altını çizmektedir: “Onu kurbanlara duyulan merhametin bir veçhesi yerine tekil süreçlerin kalıcı düsturu yapmak gerekiyor. Vicdan sahibi bir muhafazakarlığın yerine, çoğul hakikatlerin kaderiyle ilgili hale getirmek gerek” diyerek etik teriminin somut kullanımını öne çıkarır (Badiou 2016, 19). Ona göre ötekine karşı sağduyu temelli etik anlayışının temel sorunu, kötülük ve mağduriyet düşüncesine dayanmasıdır. “Kurban öteki” saikiyle hareket etmek, esasen bir tarafa aşırı güç atfetmekle sonuçlanır. “Mağduru kurtaran kahraman” payesi, hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerde etiğin kötülük ve mağduriyet fikrinden hareketle kuramsallaştırılmasına dayanır. Badiou, evrensel bir ahlaki sistem fikrinin Batı’nın iyi taraf olarak kötüye müdahale etme düşüncesinden kaynaklandığını savunmaktadır. İyinin kötü üzerinden tanımlandığı her etik sistem kaçınılmaz olarak böyle bir diyalektiği doğuracaktır. Onun iddiası kendilerini etik ve farklılık hakkının müridi ilan edenlerin, ancak kendilerinden olanların farklılığına saygı duyduklarıdır. “Öteki, iyi bir öteki ise ona karşı sorumluluk alabilirim” şeklinde yansımaları bulan etik tutarsızlığın yanında etik iki yüzlülük suçlaması da söz konusudur. Öteki etiği taraflarının “Afrikalıların adetleri barbarca, Müslümanlar korkutucu, Çinliler totaliter” gibi genellemelere ses çıkarmayışlarının “bize benzer farklılıklara saygı duymak” gizli alt metnini taşıdığını savunur. Kabul edilebilir farklılığa saygıdan bir etik türetmek de bir noktada etik ideolojidir (Badiou 2016, 37-38).

Öteki etiğinin evrensel öznesinin belirlenimi de farklılık ideolojisinin bir yansıması olarak değerlendirilir. Bu özne bir yandan evrensel standartları belirlenmiş edilgen bir özne; diğer taraftan da bu standartlara uygun yargılarda bulunan, yasalar oluşturan aktif bir öznedir. Bu pasif ve aktif roller, arkasında daimî bir hegemonya saklar; evrensel mutabakatı dayatan ve kötünün standardını belirleyen özne, gücü elinde tutan öznedir. Yığınları düzenlemeyi ve medenileştirmeyi kendine görev bilen, doğruluğu ve hakkaniyeti belirleme konusunda kendini otorite olarak yine kendisi atayan ayrıcalıklı kurucu özne. Badiou burada etikten, insan haklarından çok daha ağırlıklı olarak siyasetin rolünü hâkim görür; etik kalıplara uymak üzere düzenlenen insan yığınlarını koordine eden politik hegemonya bu etiğin koruyucusudur. “Birinci, ikinci, üçüncü dünya” sıralamasını normalleştiren, “anlam”ı kendi tekelinde bulunduran ve adına insan hakları dediği ölçütleri belirleyen kurucu özne siyasi gücün yaratımıdır. Badiou bu kurguda etikten olduğu kadar insan haklarından bahsetmenin de tutarsızlık olduğunu savunur; ona göre bu bir egemen etiği çabasıdır. Bu tür bir hâkim etiği, etiği kötüye dair mutabakat olarak belirler; kötünün işaret edilmesi kolayken İyi’nin dolambaçlı yollarında kaybolmayıp, kötünün karşıtı olarak konumlandırmak daha işlevsel gözükmektedir (Badiou 2016, 31). Onun etik tavrı, iyinin önselliğine dayanır. Kötünün iyinin kendisinden türediği şey olarak önceliği reddedilmedikçe etik, bir tür beklilik olarak var olacaktır. Badiou bu anlayışı bir motto kabi-

linden şu cümle ile tasvir eder: “*Ne yapılması gerektiğini göstermeye çalışmaktansa, neyden sakınmasını neyin yasak olduğunu söylemek daha kolaydır*” (Badiou 2016, 26).

Badiou Levinas’ın tezleriyle temellenen öteki etiğinde, ötekinin aynı karşısındaki önceliğinin dini bir aksiyoma bağlanmasına itiraz eder. Levinas ötekine karşı Ben’in kendi varlığını aşarak sorumluluk almasını “*Tanrısallığın izini yansıtan öteki*” çerçevesinde olumlama ve başkaları için yaşamayı bir iman deneyimi boyutuna taşımıştı (Critchley 2012, 16). Levinas Kitab-ı Mukaddes’e ait kitabı düşüncenin etik yorumunu etkilediğini, Hellen düşüncesinin ise onun dildeki felsefi ifadesini belirlediğini ifade etmişti (Levinas 2010, 83). Badiou tam da bu noktayı kendine hedef almış ve Levinas’ın etiğindeki dinî temel nedeniyle felsefe yapmadığını, terminolojisiindeki Hellen atmosferi nedeniyle yaptığının artık teoloji de olmadığını iddia etmiştir. Onun “*bozulmuş din olarak etik*” adlandırması da itirazının şiddetini ortaya koyar. Onun felsefesini “*Levinas’ın bir felsefesi yoktur, teolojinin hizmetkârı olan bir felsefesi bile yoktur. Daha çok, teoloji tarafından hükümsüz kılınan bir felsefedir karşımızdaki; bu teoloji de artık teoloji değildir*” diyerek anti-felsefe ilan eder (Badiou 2016, 37). Badiou anti-felsefe ile her türlü kavramsal ayırımın ötesindeki bir alana saf ya da mutlak değer yüklenmesini kastetmektedir.

Etiği, Mutlak Öteki’nin izlerinin ifşa edildiği ötekine sorumluluğa hasretmek Badiou açısından onu adına felsefede denilebilecek her şeyden soyutlamaktır. Badiou öteki etiğinin sorumluluk nosyonunda, bir hakikatin gerektirdiği yeni tavır ve yaşam tarzı inşa edilişindeki etkin kudretin eksik olduğunu savunur. Yeni durumlara yeni tavırlar icat etmek yerine, sorumluluk adı altında genel bir davranış kalıbı sunulur. Levinas’ın sorumluluk adını verdiği sonsuz açıklık, temelinde tamamen dindarca jestlerdir; Ben’in kendi varlığını yadsımak pahasına öteki için yaptığı her şey dinî bir edimdir. Levinas’ın “*etik kuramının teoloji olmadığı*” ısrarının, etik tezlerinin dinî karakterini maskeleye çalışmak olduğunu söylemekte ve felsefe-teoloji karışımı oldukça muğlak bir kanaatler toplamı meydana getirdiğini ifade etmektedir. Badiou’nun öteki etiğine yönelik “*dindar olmayan dindarca söylem, beceriksiz hükümetlerin kullandığı manevi dolgu malzemesi, yeni moda vaazlarda rahmetli sınıf mücadelesi yerine vazedilen bir kültür sosyolojisi*” şeklinde atfettiği sıfatlar bu maskeleye çabasına dair sert eleştirilerdendir (Badiou 2016, 37). Badiou felsefi soruların yeniden tanrısallıkla ilişkilendirilmesini, bir dönemin kazanımlarının reddedilmesi olarak değerlendirir ve sorar: “*Kutsaldan arındıran bir çağın kendisine sunduğu özgürlüğü ve gücü ürpererek reddettirecek ne geldi felsefenin başına?*” (Badiou 2012, 52).

Badiou, bu eleştirilerinden sonra Levinas felsefesinin temel mottosu olan ötekini aynı’ya öncelemeyi tamamen ters yüz etmek gerektiğini ve sorunun “*aynı’yı tanımak*” sorunu olduğunu savunur. Öteki’ni tanımaya, onu aynı karşısında öncelemeye yönelik her türlü etik hüküm terk edilmelidir (Badiou 2016, 38-39). Bununla Badiou’nun bir tiranlığı felsefi bağlamda desteklediğini düşünmek yanlış olacaktır. Badiou’nun derdi, ötekiliğe gösterilen ilgiyi sahici bulmaması ve bu ilginin kaba bir sosyolojiye dayandığını düşünmesidir. Öteki etiğini bir tür kültür kuramcılığı olarak niteler ve öteki karşısında takınılan tavrı “*bir turistin töre, adet ve inançlar çeşitliliği karşısında kapıldığı büyülenmeye*” benzetir. Ona göre vahşiler karşısında sömürgecinin yaşadığı egzotik şaşkınlık ve alakaya benzeyen öteki yaklaşımına itibar edilemez. Badiou, Levinas’ın temel teması olan “*ötekini tanımak*” kavramının hiçbir somut durumu aydınlatamayacağını ve tüm dünyanın sosyolojik farklılıklara sahip ötekilerle dolu olduğunu ve bunun üzerine bir etik inşa etmenin imkânsız olduğunu ifade etmiştir. Badiou ötekiliği, farklılığı kültürden tamamen soyut bir bağlamda tartışma taraftarıdır; öteki etiğinin gündemleri sosyolojinin mevzusudur. O başkalık konusunu, kendilik deneyiminin içinde yorumlamak ister; kendilik deneyimimizin hiçbir şekilde “*bir birlik sezgisi değil bir farklılaşma labirenti*” olduğunu ifade

eder. Kendilik ve başkalık ile ilgili Rimbaud'nun, “*Ben bir başkasıdır*” dizesini başkalığın özü olarak yorumlar (Badiou 2016, 39-40).

Öteki etiğinin insan hakları kategorisi, sorumluluk ve tanrısallık tezlerine dair Badiou'nun bu itirazlarını değerlendirdikten sonra, onun Öteki etiğinin karşısında konumlandığı alternatif hakikat etiğini tartışmaya geçebiliriz.

Etiğin Sahne Değişimi: Hakikat Etiği

Badiou'nun *hakikat etiği* ile sunduğu alternatif, öteki etiğinin açmazlarına dair tanısı kadar radikaldir. Hakikat fikrinin çağdaş felsefede ciddi bir saldırı altında olduğunu düşünen Badiou, klasik hakikat teorilerinden farklı bir hakikat teorisi geliştirerek bunu etiğinin de temeline yerleştirir. Onun teorisinde hakikat, aşkın olmadığı gibi ampirik olguların gerçeğe uygunluğu ya da mantık önermelerinin tutarlılığı değildir; verili durum içinde ortaya çıkan baştan başa yeni bir icat düzenidir (Critchley 2012, 111).

Badiou'nun etik ve özne konusundaki hareket noktası, genel teorik soyutlamalara dayanmaktan ziyade belirli bir koşul, konu, yer ve zamanı da içeren tekil olaylardır; o genel bir etik kabul etmez, ona göre “*bir şeyin etiği*” vardır. *Tekil durumların düşünce içindeki yerinin saptanması* çabası, genel etik varsayımının sığ sularından çıkılarak gösterilebilir (Badiou 2016, 32). Hakikat, bizzat bireyler ya da gruplar tarafından belli bir zaman ve mekânda ve belli koşullarda yaratılır; bu anlamda aşkın hakikatin yerini icat edilen dünyevi hakikatler almıştır (Hallward 2016, 164). Badiou hakikat üretilebilecek alanları bilim, sanat, politika ve aşk olmak üzere sadece dört kategori ile sınırlar. Ancak üzerlerine bir hakikat etiği inşa edilebilecek bu dört alandaki tekil olayların bir etiği olabilir. Felsefe bu alanlardaki hakikatleri üretmez; onları yakalar ve düşünce içerisindeki konumlarını belirler (Badiou 2016a, 117).

Hakikat etiğinin temel üç ögesi bulunur; olay, olayın öznesi ve öznenin olaya sadakatı. Bu üç öge birbirinin zorunlu koşulu olarak hakikat etiğinin kurucu faktörleridir. *Olay*, durumdan, kanaatlerden ve statükonun her türlü teorik ve pratik bilgi sürecinden kopuşu serimleyen geniş kapsamlı değişimlerdir; olay dünyada meydana gelse de o dünyanın yasalarından çıkarsanamaz ve hesap edilemez. Hakikat olaylarına bilimsel olay olarak Galileo'nun devrimi; sanat olayı olarak Aiskhylos'un tragedyası; politik olarak Fransız Devrimi ve aşk olayı olarak da insanın kendinde başka biri olmayı deneyimleyebileceği bir aşk örnek verilebilir. Bu hakikat olayları, verili durumda radikal bir kırılma ile hesaplanamaz bir kopuşu imler. Olay'ın olay olarak adlandırılabilmesi, ona sadakat eden Özne'nin varlığıyla mümkündür. Hakikatler etiğine göre genel ve tek bir özne yoktur; ne kadar hakikat varsa o kadar özne vardır (Badiou 2012, 21-23). Bir bireyin Özne olabilmesi için vuku bulan hakikat olayına sadakat göstermesi gerekir. Hakikat usulünün maddi topolojisine paralel olarak hakikate tabi olan öznesi de soyut özne değil, maddi hakikate sadakat duyan somut ve tekil öznedir.

Hakikatin vuku bulması, Özne'yi yeni bir varoluş ve olaya bağlı davranış tarzı icat etmeye sevk eder. Hakikat alanlarının herhangi birinde gerçekleşen “*hakikat olayı*” özneyi geleneklerin önerdiğinden veya alışlagelmiş davranış tarzlarından farklı davranmaya ve yaşamını bütünüyle yeniden işlemeye çağırır. Bir hakikat etiğinin işleyişi ve amacı bireyin hakikate bağlı tavırlar oluşturmada yatar. Badiou hakikat sürecine bağlılığa ve bu sürece uygun bir tavır ve yaşam tarzı işlemeye “*sadakat*” adını verir. Bireyi özne haline getirebilecek olan hakikate sadakatidir (Badiou 2016a, 30-31). Sadakat, Özne'nin alışılmış durumdan sıyrılmasını ve yeni bir tavır geliştirmesini gerekli kılan, duruma karşı Olay'ın tarafında olma konusunda gösterdiği öznel azimdir. Hakikat de Özne'nin sadakatının durum içinde inşa ettiği şeydir (Critchley 2012, 111).

Badiou, Spinoza'nın varlıkta sebat (*conatus*) dediği şeyi aşmayı, varlıkta sebatan kopmayı

sadakat nosyonu bağlamında olumlar. Levinas da *conatus*'u aşmayı etiğin temeline koymuştur; ancak Badiou'nun *conatus*'u aşma amacı da tarzı da Levinas'inkinden bütünüyle farklıdır. *Conatus*, Badiou için insanın çıkarının peşine düşmesi, kendini korumasıdır ve bu haliyle insanlar için yol gösterici bir yasadır. Ancak hakikat alanına girmek, *conatus* arzusunu temele almakla mümkün değildir. *Conatus* herkes gibi duruma ait olmayı gerektirir ancak kişiyi bir hakikatin öznesi yapacak şey varlıkta sebatı kırmak, ondan kalıcı bir kopuş gerçekleştirmektir. *Conatus*'u aşmak ve hakikatler alanının öznesi olmak, telaffuzu kolay ancak gerçekleştirilmesi zor olan bir mottoda ortaya konulur: “*Sebatını aşan şeyde sebat edebilmek için elinden geleni yap! Kesintiye uğratmakta sebat et*” (Badiou 2016, 56). Bu motto Badiou'nun felsefesinin genel amacıyla da uyumludur. “*Felsefe varoluşu değiştirmeye yarayan bir şeydir*” cümlesi kişinin fiili özü olan *conatus*'u aşma ısrarıyla aynı bağlamı teyit eder. Badiou'nun mutluluk ve tatmin arasında gördüğü negatif korelasyon *conatus*'u aşmanın etikle bağlantısına ışık tutabilir. Kişinin bireysel çıkarları ve dünyanın ona sundukları arasındaki uyum, tatmin duygusu yaratır. Dünya ve yasalarıyla bütünleşen insanın duyduğu tatmin, *conatus*'unu gerçekleştirmiş olsa da, aslında öznel bir ölümdür. Bireyin mevcut haliyle dünyaya uyumdan ibaret olması, “*olmaya kadir olduğu türeyimsel özne*” potansiyelini ortadan kaldıracaktır. Mutluluk, olumlamanın, yaratımın, yeniliğin ve türeyimselliğin tarafında yer alır. Bu hareket noktasından, bireyin dünyada varlığını koruması ve güçlendirmesi için doğru yeri tayini yani *conatus* çabası ölüm itkisi ile sınırlıdır (Badiou 2015, 64-65).

Hakikat Öznesi'nin Olay'a sadakati, Levinasçı sorumlulukta olduğu gibi hesaba gelmez ve yasa üstü bir şeydir ancak aşkın bir bağlılığa tekabül etmez. Onun öznesinin duyduğu sadakat, Mesihsel tınıları olan sorumluluk gibi bilinmezliği, gizemi çağrıştırmamakta, statükoyu aşan olay'a karşı bağlılık olmaktadır. Bir olay'a öznel sadakat, durumun içindeki olay'a göre davranış tarzını, yaşamını işlemektir. Bir kültür devrimi olayına sadık olmak demek, siyaseti olay'ın öncesindeki düzenden ve sistematiğinden tamamen farklı bir yolla yapmak demektir. Bir aşk olayına sadakat duyan birinin yaşam tarzını, aşk olayını temele alarak yeniden işlemesi gerekir. Aşka düşen kişinin, varlıkta sebatı temel olarak sürdürdüğü hayatını artık kendinden başka bir şeyle ölçmesi zorunludur; bu zorunluluğu gerektiren şey, aşk olayının doğurduğu hakikatin etiğidir (Badiou 2016, 66). Olay öncesi ve sonrası arasında Özne'de yaşama tarzını değiştirme bakımından hiçbir kopuş gerçekleşmemişse, orada bir hakikatten ve hakikat etiğinden bahsedilemez. Durumun içinde meydana gelen, durumdan beklenilemeyen olay'ın ve o olaya sadakatle özne olan kişinin yaşadığı süreç, hakikat etiğinin temelidir (Badiou 2016, 52-53). Hakikat etiği, bu bağlamda hakikat sürecini kurgulayan ve devamını sağlayan ilkedir. Kişinin varlıkta sebatı aşarak olay'a gösterdiği bağlılık bireye dayatılmamakta, birey kendi iradesiyle bu olaya sadakat duyarak özne olmaktadır. Badiou için bir sadakate yaraşır biçimde yaşamamak ihanettir ve Kötü'dür. Onun kötülük tasavvuru İyi'den yola çıkılarak oluşur. İyi olan, Özne'nin, olgusallığın, verili durumun ayartmalarına aldırmandan, sadakat duymasındır; Kötü de hakikat olayına ihanet ederek ona sadakati reddetmek, varlıkta sebatında ısrar etmektir.

Olay'ın hakikatine bağlılığın Özne'nin varoluşuna yansımaları, kendinde sahip olduğunu bilmediği bir kapasiteyi keşfetmesidir. Badiou gerçek mutluluğun kendine dair bu keşifte yattığını savunur; keşif, *olayın neticeleri* adı verdiği olanaksız görünen konusunda büyük “*ever*” kullanarak olanaklılık vaadini tasdik etmektir. O, sıradan durumlarda kırılma yaşatan bu somut süreçleri “*mutluluğun icra gücü*” olarak adlandırır. Her gerçek mutluluğun bir sadakat olduğu savı ile aşkınlık, yasa ve etik arasındaki tüm bağları bir kez daha koparır. Yenilik, daima yeni bir öznenin ortaya çıkışını haber verir. Olay'ın neticelerini üstlenmeye, sürece ve sonuçlarına dahil olmaya karar verip sadakat duyan öznenin mutluluğu, dönüşebileceğini keşfettiği Özne'nin zuhur etmesidir. Bilimsel bir keşif, icat; bir sanat eseri, yaratım; siyasi bir olay, özgür-

leşme ve gerçek bir aşk da *kendinde başkası haline gelme anlamında başkalaşma* olarak bireyin muktedir bir özne olmasına kapı açar (Badiou 2015, 58-65). Bu değişimlerin hepsi, bir hakikate sadık olup ona dahil olmakla, hakikatin etiğini oluşturmakla mümkün olacaktır. Kişinin dünyayı ve dünyasını dönüştürmesi, Levinas'ın kurguladığı gibi ontolojiyi ikinci sıraya yerleştirerek değil bizzat ontoloji temelinde aynı anda Öteki ve Ben olan bireyin bir hakikatin sadakatiyle özneleşmesiyle mümkündür.

Sonuç

Levinas'ın öteki etiği ile Badiou'nun hakikat etiğinin bazı temel sorun ve kavramlarını diya-kritik bir yorumlama yöntemiyle değerlendirdiğimiz bu çalışma sonucunda, ötekilik ve *conatus essendi* kavramlarının iki filozofta da birtakım çıkmazlara yol açtığını düşünmekteyiz. Bu çıkmazlar içinde Levinas'ın öncelediği Öteki'ni Badiou'nun yok saymasına ve *conatus essendi*'yi aşma bağlamında sundukları etik tavrılara odaklanmayı gerekli bulduk.

Spinoza'nın etiğin temeli olarak gördüğü, kişinin önce kendi varlıkta sebatını sağlama arzusunun serimleyen *conatus essendi*, Levinas ve Badiou'da önemli yakınlıklardan biridir. İki filozof da etik olanın ancak insanın *varlıkta sebatını aşma* çabasıyla mümkün olabileceğini savunmaktadır. Ancak *conatus essendi*'yi aşma yöntemleri ve bunu gerekçelendirme yolları, iki filozofu tamamen ayrı kulvarlara götürür. İki filozof da etiği “*varlığı aşmak*” ile ilişkilendirmiş, Levinas bunu Mutlak Öteki'ye yakınlaşmanın ön şartı olarak görürken, Badiou dünyevi somut hakikatler alanına girmenin koşulu olarak değerlendirmiştir. *Conatus* arzusunu aşmak Levinas'ta ötekine sonsuz *sorumluluk* ile belirlenmiş, Badiou'da ise somut bir hakikate *sadakat*'in gereği olarak temellendirilmiştir. Levinas'ın teorisi, etiğin başkalarının refahı ile ilgili olduğu sağduyudan hareket etmekte; Badiou ise muğlak bir başkalık ve ötekinin refahı üzerine etik inşa etme çabasının felsefeyi kötürümleştirdiğini savunmaktadır. Öteki ile ilişkimizi nasıl tesis edeceğimize dair kuramsallaştırma çabalarının felsefe açısından -Badiou'nun vurguladığı gibi- bir risk taşıdığı yadsınmaz; ancak bu riske binaen ötekiliği sadece kültürel göreceliğe hasretmek de konuyu basite indirgemek olacaktır.

Badiou hakikatler etiğini, farklılığa ve ötekiliğe atfedilen değere ve felsefeyi kültürel çalışmalara dönüştüren ortodoksiye radikal ve sert bir başkaldırı olarak konumlandırmakta ve Levinas'tan sonra ötekilik konusunun çağın bir modası haline geldiğini ifade etmektedir. Badiou'nun ötekilik durumuna indirgemeci veya yadsıyıcı yaklaşımı, ötekiliğin felsefi idrak ufkuna yeniden girmesinin anlam ve önemini göz ardı etmesine neden olmuştur. Ötekilik, kökleri Batı metafiziğinin başlangıcına, Parmenides ve Platon'a kadar uzanan bir muammadır; İyi'nin aynılık ile, Kötü'nün ise dışsallık ile ilişkilendirilmesi bu muammanın daimî bir yansımasıdır. Ötekiliğin “*kaba bir sosyoloji*” denilerek yok sayılması da öteki etiğindeki gibi aşkınlaştırılıp fetişleştirilmesi de ötekilik konusuna sahil yaklaşımlar üretmekten uzaktır. Levinas'ın yaklaşımı ötekiliğin değişik türleri arasında bir ayrım yapmaya imkân vermemekte, *conatus* temelli etiği tersine çevirerek “*tüm benler şeytan/düşman, tüm ötekiler de melek/iyici*” diyalektiğine kapı aralamaktadır. Ötekiyle radikal bir asimetri içinde kurulan ilişki, etik ayrımcılık ölçütlerini ortadan kaldırıp zorlu bir pasifizmi dayattığı gibi etik idrak sorununu da ortaya çıkarmaktadır. Ben, ötekine karşı hiçbir ayrım yapamayacak kadar açık olduğunda, iyi ve kötü arasında ayrım yapacak bir irade ve idraki devreye sokamayacaktır. Ötekinin beni yok etmenin yollarını arayan biri mi yoksa yardımına ihtiyacı olan biri mi olduğunu ölçüp tartmaya imkân tanıyacak, yarıltıcı kategorileri ifşa eden çift taraflı bir eleştirel yaklaşım zorunludur. Ben'den beklenen asimetrik ilişki, Öteki'ne bir benlik kurmasına izin verecek sorumluluklar yüklememekte, hitabı sadece Ben'e yönelik kalmaktadır. Etik, Ötekine ne söylemektedir? Ondan varlığını nasıl kurgulamasını beklemektedir? Asimetrik etik ilişkide bu soruların cevabı bulunamamaktadır.

Ötekinin de muktedir bir benlik olabilmesi için her iki tarafa da başkasına devredemeyeceği sorumluluklar yükleyen bir etik tasavvur sahici bir ilişki tarzı inşa edebilir. Ötekilik konusundaki keskin uçlar hakkında Kearney'in sunduğu *“ontolojik kategoriler ile etik kategoriler arasındaki dolambaçlı yolu makul bir patikaya dönüştürme”* önerisi bu çerçevede irdelenmeye ve tartışılmaya değerdir. Bu önerinin temeli, Ötekilik üzerine inşa edilecek etik kuramın, *“yargılama konusunda acele etmeyen, aşırı aceleci ikili dışlama edimlerine kaymayan”* bir yorum bilgisini temel almasının gerekliliğidir. Kişinin çıkarlarının ve varlığının narsistçe peşine düşmesi de, varlığını ezip kendini ötekinin boyunduruğu altına sokması da etik ilişkileri çıkmaza sokacaktır. Diyakritik yorum yönteminin önemi bu noktada ortaya çıkmaktadır; Ben'i de Öteki'ni de mutlaklaştırmayan iki kutuplu bir eleştiri, hem yargıları ayırt etme imkânını önleyen kayıtsız bir adaleti, hem de ötekini yadsıyan logosentrizme kayma riskini azaltacaktır.

KAYNAKÇA

- Acar S. M.(2016). “Levinas'ta Aşkınlık Düşüncesine Giriş”. *Kaygı Dergisi* 27 (2016). 93-110.
- Badiou A. (2012). *Felsefe İçin Manifesto*. Çev. M. Erşen. İstanbul 2012.
- Badiou A. (2015). *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*. Çev. M. Erşen. İstanbul 2015.
- Badiou A. (2016a). *Sonsuz Düşünce*. Çev. I. Ergüden & Tuncay Birkan. İstanbul 2016.
- Badiou A. (2016b). *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Çev. T. Birkan. İstanbul 2016.
- Başok-Diş S. (2018). “Bauman'ın Modern Etik Eleştirileri Bağlamında Ahlakiliğin Müphemliğine İlişkin Görüşleri”. *Kutadgubilig* 37 (2018) 173-191.
- Bernasconi R. (2004). “Levinas ve Ötekilik Politikası”. Ed. Y. Aktay, *Levinas Öteki, Etik ve Siyaset, Tez-kire* 38-39 (2004) 110-125.
- Chalier C. (1991). “Ethics and Feminine”. Ed. R. Bernasconi-Simon Critchley, *Re-Reading Levinas*. (1991) 119-130. London.
- Ciaramelli F. (1991). “Levinas's Ethical Discourse Between Individuation and Universality”. Eds. R. Bernasconi-Simon Critchley, *Re-Reading Levinas* (1991) 83-109. London.
- Critchley S. (2012). *İmansızların İmanı-Siyasal Teoloji Deneyleri*. Çev. E. Ünal. İstanbul 2012.
- Çırakman E. (2000). “Levinas'ta Öteki ve Adalet: Eleştirel Bir Not”. *Doğu Batı* 13 (2000) 185-207.
- Davis C. (2004). *Levinas- An Introduction*. Cambridge 2004.
- Davy B. J. (2007). “An Other Face of Ethics in Levinas”. *Ethics & the Environment* 12/1 (2007) 39-65.
- Finkelkraut A. (2012). *Sevginin Bilgeliği*. Çev. A. Ekmekçi. İstanbul 2012.
- Hallward P. (2016). “Sonsöz”. A. Badiou, *Etik-Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. Çev. T. Birkan. İstanbul 2016.
- Hewlett N. (2018). *Badiou, Balibar, Rancière*. Çev. H. İ. Mavituna. İstanbul 2018.
- Kearney R. (2012). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar-Ötekiliği Yorumlamak*. Çev. B. Özkul. İstanbul 2012.
- Levinas E. (1979). *Totality and Infinity*. Çev. A. Lingis. Hingham 1979.
- Levinas E. (2001). *Sonsuza Tanıklık*. İstanbul 2001.
- Levinas E. (2004). “Öteki İnsanın Hakları”. Ed. Y. Aktay, “*Levinas Öteki, Etik ve Siyaset*”. *Tezkire* 38-39 (2004) 126-129.
- Levinas E. (2005). *Zaman ve Başka*. Çev. Ö. Gözel. İstanbul 2005.
- Levinas E. (2010). “Sonsuz'un Etiği”. Çev. H. Arslan, *Çağdaş Filozoflarla Söyleşiler Kıta Felsefesi Tartışmaları* (2010) 75-96. İstanbul
- Megill A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Çev. T. Birkan. Ankara 2008.
- Spinoza B. (2011). *Etika*. Çev. H. Z. Ülken. Ankara 2011.
- Türk D. (2013). *Öteki, Düşman, Olay, Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. İstanbul 2013.