KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi (KMUSEKAD)
KMU Journal of Social and Economic Research
Yıl/Year: 2026, 28(52): 255-276

Geliş/Received: 05.03.2025
Kabul/Accepted: 18.09.2025
DOI:10.18493/kmusekad.1649930

JUDITH BUTLER VE EMMANUEL LEVINAS DİYALOĞU: "İNSANCIL ÖTEKİ" VE ADALET ÇAĞRISI

Güllü ELDARZADE[1]

Öz

Bu çalışma, Emmanuel Levinas ve Judith Butler'ın eserlerinde kullandığı ilişkisellik, sorumluluk, adalet ve etik gibi kavram ve konulara odaklanarak iki düşünürün düşünceleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları incelemektedir. Bu çalışma iki düşünürün farklı dönemleri ve farklı felsefi ve politik gelenekleri temsil ettiği gerçeğini göz önünde bulundurarak, Emmanuel Levinas'ın felsefi ve etik düşüncesinin Judith Butler örneğinde postmodernizm üzerindeki yadsınamaz etkisini göstermeyi amaçlamaktadır. Nitel ve karşılaştırmalı analiz yöntemi uygulanarak yapılan bu incelemede Levinas ve Butler'ın yaklaşımlarının betimsel analizi sunulmakta ve argümanlarını farklı tarihsel dönemlerde inşa ettikleri gerçeğini göz önünde bulundurarak iki düşünürün düşünceleri arasındaki paralellikler ve ayrışma noktaları gözlemlenmektedir. Araştırma paralellikleri ve farklılıkları vurgulayarak, Levinas ve Butler arasındaki varsayımsal diyaloğun bize eşitsizlik, şiddet ve dışlanma dolu bir dünyada etik yaklaşımı ve adaleti yeniden hayal etmek için önemli bir mercek sağladığını vurgulamaktadır. Bu araştırma, daha insani ilişkileri sürdürmek için varoluşçuluk ve postmodernizm arasındaki olası iş birliğinin daha derin bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ben, Öteki, Adalet, Kırılgan Hayat, Yası Tutulabilirlik
JEL Sınıflandırması: D63, D72, J15

THE DIALOGUE BETWEEN JUDITH BUTLER AND EMMANUEL LEVINAS: "THE HUMANE OTHER" AND THE CALL FOR JUSTICE

Abstract

This study examines the similarities and differences between Emmanuel Levinas and Judith Butler by focusing on relationality, responsibility, justice and ethics. Considering that the two thinkers belong to different historical, philosophical and political traditions, it aims to show how Levinas's ethical philosophy informs Butler's postmodern approach. Based on qualitative and comparative analysis, the article first presents the main concepts of Levinas's ethics, then analyses Butler's treatment of precarious life, grievability and violence. It finally evaluates the points of convergence and divergence between the two thinkers. The study argues that the hypothetical dialogue between Levinas and Butler provides a significant lens for rethinking ethical responsibility and justice in a world marked by inequality, violence and exclusion. It also contributes to a deeper understanding of how existentialist ethics and postmodern political critique may be brought into productive conversation.

Keywords: Self, The Other, Justice, Precarious Life, Grievability
JEL Classification: D63, D72, J15

[1] Dr., Bağımsız Araştırmacı, e-mail: gullu.eldarzade@ogr.hbv.edu.tr, Orcid ID: https://orcid.org/0000-0003-3295-8961

1. GİRİŞ

Judith Butler, *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* isimli eserinde Emmanuel Levinas'ın ***insancıl öteki*** kavramını yorumlamakta ve vermek istediği mesajı doğru biçimde iletmek adına Levinas felsefesinin de esas yapı taşlarından biri olan adalet kavramını incelemektedir. Butler'ın Levinas ile etkileşimi şiddetin ve kırılganlığın sosyopolitik bağlamdaki eleştirel yaklaşımının etik boyutunda ortaya çıkmaktadır. Butler bu etkileşim aracılığıyla yaşamın kırılganlığı ve toplumsal yapılara yerleşmiş eşitsizliğin ve adaletsizliğin kaynağına inmeye çalışmaktadır. Butler, Levinas'ın fikirlerini birebir almaktan ziyade kendi argümanlarını Levinas'ın düşünceleri ile zenginleştirmekte ve kendi etik çerçevesini filozofun sorumluluklar ve adalet konusundaki içgörüleriyle pekiştirmektedir.

Makalenin temel amacı Levinas ve Butler felsefeleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları, özellikle etik, ilişkisellik ve adalet bağlamında ele almaktır. Bu amaca ulaşmak için makalenin ilk bölümünde Levinas felsefesinde yüz, ben, öteki ve adalet gibi temel kavramların tanımlarına odaklanılmaktadır. Bu bölüm Levinas'ın Butler timsalinde post modern felsefeyi nasıl etkilediğini ve filozofun etik söylemle olan kalıcı ilişkisini anlamak için gerekli zemini sağlamaktadır. İkinci bölümde Butler'ın *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* isimli eserinin analizine yer verilmektedir. Bu analiz kapsamında kitaptaki temel kavramlar ele alınmakta ve eserin bu denli analizi Butler'ın Levinas felsefesi ile kesiştiği ve ayrıştığı noktaları görebilmemiz için düşünürün temel savunularını anlamamızı sağlamaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse bu bölümde Butler'ın üzerinde durduğu kırılganlık, yası tutulabilirlik, etik ve politik yaşam ve bu yaşamı şekillendiren sistemsel koşullar gibi konulara odaklanılmaktadır. Makalede *Emmanuel Levinas ve Judith Butler Diyaloğu* başlığı altında iki düşünürün benzer ve farklı yaklaşımları analiz edilmektedir. Bu diyalog iki düşünürün felsefi bağlamda bağlantılarını göstermekten ziyade post modern bağlamda etik sorumluluk ve adalet gibi kavramların daha zengin ve daha ayrıntılı analizini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2. LEVINAS FELSEFESİNDE YÜZ, BEN, ÖTEKİ VE ADALET KAVRAMLARI

20. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Emmanuel Levinas, insan varoluşunun ilişkisel doğasına odaklanarak, etik düşünceye yeni bir bakış açısı getirmektedir. Levinas'ın felsefesinin merkezinde ***ötekinin yüzü*** kavramı yer almaktadır ki bu da yazar tarafından öznenin benmerkezciliğini bozan etik bir çağrı olarak görülmektedir. Genel olarak, yazarın fikirlerini incelediğimizde, yüzün yalnızca fiziksel bir görünüm olmaktan ziyade, ötekinin savunmasızlığının ve aşkınlığının bir tezahürü olarak değerlendirildiğini ve bu tezahürün de sorumluluk ve özen gerektirdiğini anlamaktayız. Ötekiyle ilişkinin bu tarzda tanımlanması, ötekini evrensel düşünce sistemlerine veya kişisel olmayan yapılara indirgemeye çalışan geleneksel felsefi yaklaşımları aşmaktadır. Levinas, aslında karşılıklı yükümlülükleri bile dikkate almadan öznenin öteki için sonsuz sorumluluk taşıdığı asimetrik bir etiğe vurgu yapmaktadır. Bu asimetrik etik ilişkiden ise salt yasal çerçevenin ve soyut evrenselliğin ötesine geçen Levinas'ın adalet anlayışı ortaya çıkmaktadır. Yazarın görüşüne göre, yüz yüze karşılaşmada kök salmış adalet, bireyin ötekine karşı sonsuz sorumluluğunu toplumsal bir çerçeve içinde birden fazla ötekinin ihtiyaçlarını karşılama talepleriyle dengelemeyi amaçlamaktadır.

Bu bölüm, Levinas'ın yüz, öteki ve adalet kavramlarını konu edinerek, bunların birbiriyle olan bağlantılarını incelemeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, bu üç kavram aşağıda daha detaylı bir şekilde ele alınmaktadır.

2.1. Levinas Felsefesinde Yüz Kavramı

Bu alt bölümde Levinas'ın etik felsefesinin temel taşlarından olan yüz kavramı ve insan ilişkilerini anlamak için kavramın derin çıkarımları incelenmektedir. Kısa bir giriş yapmak gerekirse, Levinas felsefesinde yüz fizikselliğini aşarak ötekinin kırılganlığını, onurunu ve aşkınlığını simgeleyen

benzersiz ve indirgenemez bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. Yüz, görünürlüğünün yanı sıra karşılaşılan, benliğin özerkliğini bozan ve ***beni***[2] sonsuz bir etik sorumluluğa çağıran bir şey olarak tanımlanmaktadır. Öteki ile yüz yüze karşılaşmada ben kaçınılması imkânsız olan etik bir talebe egoist eğilimlere meydan okuyan bir hesap verebilirlikle karşılık vermeye zorlanmaktadır. Bu alt başlık altında ayrıca yüz, bir kurtuluş sembolü olarak ele alınmakta ve ötekini tanımak ve ona hizmet etmek yoluyla gelen ahlaki bir uyanış olarak ortaya konulmaktadır. Bu kısımda üzerinde durulan diğer bir konu ise yüzün durgunluğu ve etkinliği temsil eden ikili karakteri ve soyulmuş, savunmasız hali olarak ifade edebileceğimiz çıplaklığıdır. Levinas'ın felsefesinin bu yönlerini ele alarak, bu alt bölüm yüzün hem ahlaki bir meydan okuma hem de etik sorumluluğa bir geçit olarak nasıl davranış sergilediğini ve ilişkiselliği ve adaleti şekillendirmede nasıl merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır.

Bu genel çerçevenin ardından, kavramın felsefî zeminini daha açık kılmak için Levinas'ın yüzü nasıl tanımladığına odaklanmak önemlidir. Levinas felsefesinde yüz kavramını anlamak için ilk olarak Levinas'ın yüzün tanımı konusunda oldukça filozofik bir açıklama yolunu seçtiğini belirtmemiz gerekmektedir. Levinas'a göre yüzün tek bir tanımı mevcut değildir ve yüz bir nevi değişkenliği temsil etmektedir. Yüzü anlamak, yüzün ifadesini bulmak insanlığa bir kapı açmaktadır. Yüzün karşısında sorumluluk taşımaktayız ve bu sorumluluğumuz birliğimizi simgelemektedir. Levinas felsefesinde yüzün tanımı beni varlıkla ilişkilendirmektedir (Levinas, 1991: 212-214). Böylelikle Levinas'ın yüz kavrayışı, benliği henüz hiçbir sözleşme ya da rızaya dayanmaksızın geri dönülmez bir sorumluluk ilişkisinin kalbine yerleştirmektedir.

Levinas için ötekinin yüzü, ben için her türlü özgür rızayı, her türlü paktı ve her türlü sözleşmeyi önceleyen istisnasız bir sorumluluğu ifade etmektedir. Bir yüzün açığa çıkması, çıplaklık ve biçimsizlik olarak benliğin terk edilmesi anlamına gelmektedir ve bu durum çıplaklıktan daha çıplaktır (Levinas, 1998: 88). Burada ötekine karşı etik yükümlülüğün esas olduğu vurgulanarak bu yükümlülük bütün toplumsal yapıların önüne konulmaktadır. Yüzün biçimsizliğinden bahsederken filozof, yüzün görsel ve kavramsal bir nesneye indirgenememesini kastetmektedir. Çünkü Levinas felsefesinde yüz, görülebilen ve düşünülebilenin ötesinde bir şeyi anlatırken mevcut ve görünür olanın sınırlarını aşmaktadır. Yüz, fenomenliğin çöküşüdür çünkü kırılgan ve savunmasızdır ve gücün ötesine geçen etik bir çağrıyı somutlaştırmaktadır. Yüzün savunmasızlığı ve çıplaklığı, beni ötekinin kırılganlığını ve insanlığını tanımaya zorlayan etik bir yanıt talep etmektedir. Yüz, Levinas tarafından *yoksulluk hali* olarak tasvir edilmektedir ki bu yoksulluk maddi anlamdan ziyade varlığın güçten veya iddiadan arınmış çıplak özü ile ilişkilendirilmektedir. Filozof için yüz, fiziksel bir özellik değil, etik bir karşılaşmadır. Ötekinin yüzünü gördüğümüzde onun kırılganlığı, insanlığı ve ölümlülüğü ile karşı karşıya kalmaktayız. Bu yüzleşmeye mantıksal akıl yürütme ve toplumsal yapılar aracılığıyla değil, derin bir kişisel ve etik sorumluluk yoluyla yanıt vermemiz gerekmektedir. Ötekinin yüzü ile karşılaşmada ötekinin ihtiyacından, kırılganlığından ve saklanamamasından bakım, sorumluluk ve adalet çağrısı doğmaktadır.

Bu etik çağrının kökensel yapısını kavramsallaştırmak için Levinas okumasında öne çıkan tartışmalar, yüz-yüze karşılaşmanın bilinç düzeyine varmadan işleyen duyusal bir tabana dayandığını göstermektedir. Tam da bu noktada Bergo'nun ***bedenlenmiş duyarlılık*** vurgusu, sorumluluğun özsel ön-bilişsel karakterini aydınlatarak önceki tahlili derinleştirmektedir. Bergo (2019) Levinas'a göre, öteki karşısındaki spontane sorumluluk eylemlerine yol açan yüz yüze gelmenin, ***bedenlenmiş duyarlılık*** dediğimiz şey sayesinde, ön bilişsel bir düzeyde ortaya çıktığını aktarmaktadır. Bu yaklaşım, başka bir deyişle, yüz yüze gelme durumunda karşılaştığımız şeyin sadece resimsel anlamda bir yüz olmadığını, bize bir şeyler anlatan, sorumluluk yükleyen ve benin öteki ile ilişkisini belirleyen şey olduğunu iddia

[2] Burada *ben*, kişisel bir zamir ("I") değil, Levinas'ın etik ilişkisinde ötekinin çağrısına yanıt veren kavramsal "özne" (subject) terimi olarak kullanılmaktadır.

etmektedir. Bu ön-bilişsel duyarlılık, yüzün yalnızca algılanan bir imge olmadığını, temelde buyurgan bir ses taşıdığını açığa çıkarmaktadır. Levinas felsefesinde önemli yere sahip olan ***öldürmeyeceksin*** emri, işte bu sessiz buyruğun söze bürünmüş hâlidir.

Levinas, ötekinin yüzünde açığa çıkan ve hiçbir kavrama, egemenliğe ya da karşılıklılık ilkesine sığmayan bu mutlak aşkınlığı ***sonsuzluk*** olarak tanımlamaktadır. Söz konusu sonsuzluk, benin önüne konan sınırsız ve geri çevrilemez bir sorumluluk ufkudur. Yüzün buyurgan sesinde cisimleşen ***öldürmeyeceksin*** emri tam da bu etik sonsuzluğun dilsel ifadesi olarak belirmektedir. Levinas *"cinayetten daha güçlü olan bu sonsuzluk, ötekinin yüzünde bize direniyor, yüzdeki ilkel ifadenin ilk kelimesi: "cinayet işlemeyeceksin""* (1991: 199) diyerek aslında yüzün sadece şekil olarak mevcut olmadığını ve hatta buyruk verebilecek bir mefhum olduğunu anlatmaktadır. Bu noktada yüz bize bir buyrukta bulunmaktadır ve cinayet işlemeyeceksin, öldürmeyeceksin demektedir. Sadece şekilsel bir anlamda var olan bir mefhumun böyle bir buyrukta bulunması mümkün değildir. Cohen'e göre Levinas aşkınlık ve yüceliğin sadece ilk emri ***cinayet işlemeyeceksin*** olan yüzde bulunduğunu ifade etmektedir (1998: xii).

Bu noktada yüzün sonsuzluk, özgürlük ve kurtuluş boyutuna ilişkin tartışmayı, Bergo'nun Levinas yorumuyla genişletmek yerinde olacaktır. Bergo (2011: 20), Levinas'ın yüzü özellikle ***kurtuluşun simgesi*** olarak konumlandırdığına dikkat çekmektedir. Zira filozofa göre yüz, varoluşsal bağlamdan kopup aşkınlık düzlemine yükselen yegâne fenomendir. Levinas, bu ayrıcalıklı konumuyla yüzü, benliği kendi kapalı dairesinden çıkararak ötekiyle kurulan ilişkide köklü bir dönüşümün habercisi olarak görmektedir. Dolayısıyla özgürlük ve kurtuluş, ancak ötekinin yüzünde açığa çıkan bu anlamın tanınması ve ona yanıt verilmesiyle mümkün hâle gelmektedir (Levinas, 1991: 218-219).

Ne var ki yüzün özgürleştirici çağrısı tek yönlü değildir. Bu çağrıda hem dingin bir çıplaklık hem de buyurgan bir hareketlilik iç içe geçmektedir. Bu çift yönlü yapı, Levinas'ın yüzü durağanlık ile etkinlik arasında salınan dinamik bir fenomen olarak konumlandıran çözümlemelerinde belirginleşmektedir. Levinas yüzü ne tam anlamıyla durağan ne de tam anlamıyla etkin olarak değerlendirmektedir. Bergo, Levinas'ın yüz tanımının bazen etkinliğe bazen de durağanlığa işaret ettiğini ifade etmektedir. Bergo'nun anlatımıyla, Levinas felsefesinde yüz neye benzediği noktada durağanlığı ama bizimle konuşması veya bize bakması noktasında etkinliği temsil etmekte ve özünde bu iki durum arasında gidip gelmektedir (Bergo, 2011: 18).

Bu çift yönlü devinime eşlik eden bir başka boyut ise, Bergo'nun vurguladığı üzere, yüzün ***yoksullaşma*** diye nitelenen radikal çıplaklığıdır. Bergo'nun vurguladığı üzere Levinas, yüzü her türlü kudret ve iddiadan arınmış radikal bir çıplaklık hâlinde tasavvur etmektedir. Bu nedenle yüz, varlığın tanımından önce yokluğu, yani savunmasızlığın mutlak biçimini görünür kılmaktadır (Bergo, 2011: 24). Böylesi bir yoksulluk, yüzü hem korunmaya muhtaç hem de koşulsuz sorumluluk talep eden bir muhatap kılmaktadır. Zira yüz yalnızca bu çıplaklığıyla beni etik bir yanıt vermeye davet etmektedir. Böylece yüz, varlık ile yokluk arasındaki hassas eşiği temsil ederek Levinasçı ilişkiselliğin ontolojik temelini oluşturmaktadır.

Perpich'in (2005: 103) çözümlemesi, yukarıda değinilen bu ***radikal çıplaklık*** anlayışını teorik düzlemde pekiştirmektedir. Ona göre Levinasçı yüz, salt bir ***şekiller kümesi*** olmaktan ziyade paradoksal bir fenomendir. Yüz her türlü görüntüyü temsil etme iddiasıyla belirirken aynı anda kendi temsilinin imkânsızlığını da ifşa etmektedir. Bu retorik değişkenlik, yüzü sabit tanımlara direnen, kavramsal çerçeveleri sürekli aşan bir olgu hâline getirmekte ve etiğin kaynağını nihai bir forma mahkûm etmek yerine, daima ertelenen bir açıklıkta konumlandırmaktadır. Böylelikle Perpich, yüzün temsil

edilemezliğini vurgulayarak hem Bergo'nun işaret ettiği yoksullaşma boyutunu desteklemekte hem de yüzün beni durağan tanımlardan kaçınmaya zorlayan devingen yapısını yeniden görünür kılmaktadır.

Perpich'in işaret ettiği bu devingen ve temsil edilemez yapı, yüzün öteki adına bene yönelttiği kaçınılmaz sorumluluk çağrısının da zeminini oluşturmaktadır. Levinas'a göre öteki yüzüyle kendisini ifade ederek bir çağrı misali kendisi de farkında olmadan beni kendi varlığı karşısında sorumlu kılmakta, başka bir deyişle, ötekinin varlığı beni etik bir ilişkiye çekmektedir. Ben ötekinin yüzüyle karşılaştığı andan itibaren ötekinin varlığına yanıt verme zorunluluğu taşıyarak onun ihtiyaçlarına, çağrısına ve varlığına kayıtsız kalamamaktadır. Çünkü öteki kendisini ifade ettiği an bene emanet edilirken ben ötekinin varlığına duyarlı olma sorumluluğu taşımaktadır. Bu sorumluluk borç gibi değerlendirilemez zira bu sorumluluk karşılığı ödenebilir bir borç olmaktan ziyade alışveriş ilişkisine dayanmayan sonsuz bir sorumluluğu ifade etmektedir (Levinas, 2014: 15).

Sonuç olarak Levinas'ın yüz kavramı, fizikselliği aşarak her türlü temsil formunu kıran radikal bir çıplaklıkla ötekinin kırılganlığını ve aşkınlığını görünür kılmaktadır. Bu ***yoksullaşma*** hâli, yüzü hem korunmaya muhtaç hem de koşulsuz sorumluluk talep eden bir muhatap konumuna taşımaktadır. Böylece ben, henüz hiçbir sözleşme ya da rızaya dayanmaksızın, geri dönülmez bir etik ilişkiye dâhil edilmektedir. Yüzün ikili doğası (bir yandan dingin ve biçimsiz, öte yandan buyurgan ve etkin) Levinas'ın ***cinayet işlemeyeceksin*** emrinde cisimleşen sonsuzluk fikrini temellendirmekte ve etiğin kaynağını bilişsel düzenin ötesine yerleştirmektedir. Bergo'nun bedenlenmiş duyarlılık ve Perpich'in temsil edilemezlik okumaları, yüz-yüze karşılaşmanın ön-bilişsel derinliğini ve dinamik yapısını açığa çıkararak bu çağrının özgürleştirici niteliğini pekiştirmektedir. Böylece Levinas, yüz aracılığıyla adalet, bakım ve özen etrafında örülen bir etik vizyon sunmaktadır. İnsan ilişkilerinin merkezine yerleştirdiği bu kavram, benliğin egoizmini aşarak ötekiyle kurulan her karşılaşmayı sınırsız sorumluluk ve kurtuluş olanağına dönüştürmektedir.

2.2. Levinas Felsefesinde "*Ben*" ve Öteki Kavramları ve Bu Kavramlar Arasındaki İlişki

Bu alt bölüm Levinas'ın etik felsefesinin merkezi konularından olan ben ile öteki arasındaki dinamik ilişkiyi incelemektedir. Kısaca giriş yapmak gerekirse, filozof beni izole edilmiş, özerk bir varlık olarak değil, öteki ile karşılaşmada ilişkisel biçimde tanımlamaktadır. Levinas felsefesinde öteki benin benmerkezci varoluşuna meydan okuyan ve beni etik bir sorumluluğa çağıran aşkın bir ötekiliği temsil ederken, ben ile öteki arasındaki ilişki egemenlik veya eşdeğerlik ilişkisinden ziyade benin ötekine sınırsız bir yükümlülüğü üstlendiği ilişkiyi ifade etmektedir. Ben ve öteki arasındaki ilişkiyi inceleyen bu kısım, ayrıca, bu ikisi arasındaki bağı anlamak için ölümün temel bir tema olarak rolüne de odaklanmaktadır. Varoluşun nihai sınırı olan ölüm, benin kırılganlığını vurgulayarak ötekinin sorumluluk, özen ve ilişkisellik yoluyla hayata anlam vermedeki vazgeçilmez rolünü ortaya koymaktadır. Kısacası, bu alt bölüm benin öteki ile olan bağlantısının etik önemini vurgulayarak Levinas'ın insan varoluşunu nasıl yeniden tanımladığını ele almaktadır.

Levinas felsefesinde beni ötekinden ayrı düşünmek neredeyse imkansızdır. Bu felsefede öteki ben için tüm anlamın kaynağı olarak görülmektedir. Diğer kavramlar gibi öteki de Levinas felsefesinde tek bir anlamı kendinde barındırmamaktadır. Örneğin, öteki ben ile aynı mevcutluğu, aynı varlığı paylaşsa da birçok anlamda benden farklıdır. Ben gibi öteki de bene buyurabilmesine ve benden isteyebilmesine rağmen ses ile tanımlanamamaktadır. Dil ile ifade bulan ötekinin anlamı aslında çıplaklıkta, yoksullukta ve samimiyette ortaya çıkmaktadır. Öteki yakınlık ilişkisindeki diğer, sıradaki olan olarak, bir sıfat olarak değil ötekinin ötekisi olarak bakıldığında bende vücut bulmaktadır (Calin ve Sebbah, 2002: 8).

Böylesine çoğul ve buyurgan bir ötekilik tasavvuru, Levinas'ın beni de ötekiyle kurulan ilişki bağlamında anlamlandırmasına zemin hazırlamaktadır. Filozof beni bir nevi öteki üzerinden tanımlamaktadır. Bu nedenle, ben ve öteki arasında gerçekleşen her şey herkesi ilgilendirmektedir. Zira bu ikili etkileşim, kendiliğinden toplumsal bir boyuta genişleyerek ***üçüncü*** diyebileceğimiz yeni bir perspektifin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Üçüncü bir taraf bene ötekinin gözlerinden bakmaktadır. Bu bakış açısı kendine öteki olarak bakmayı da koşullandırmaktadır. Çünkü insanın en önemli mevkiyi kardeşliği ve insan ırkı fikrini ihtiva etmesi noktasında ortaya çıkmaktadır (Levinas, 1991: 13-14). Karşılıklı ilişkinin beni aşkınlık izinde ötekine bağladığını söyleyen Levinas *"Tanrı'ya şükürler olsun ki, ötekiyle kıyaslanamaz bir özne olarak, ötekiler tarafından öteki gibi görülüyorum. Tanrı'ya şükürler olsun ki, ben ötekiler için bir ötekiyim"* diyerek bu ilişkiye verdiği değeri ifade etmektedir (Levinas, 1998: 158). Benlik, öznelliğin her şeye tamamen açık ve hesap verebilir olmak, her şeyin ağırlığını taşımak ve her şeyi sürdürmek olarak tanımlandığı ötekinin yerine geçmek için var olmaktadır. Varlığın kendisinin sürekli, ezici varlığı, aşkın egonun rasyonel ve aktif doğasını bozmakta ve ona meydan okumaktadır (Levinas, 1998: 164). Dolayısıyla, ötekinin bakışıyla örülen bu sorumluluk ağı, şimdi benin belirsiz bir uyanıklık hâlinden sıyrılıp somut bir varlık olarak belirmesinin koşullarını tartışmaya açmaktadır.

Bu bağlamda Levinas, ötekinin ve ***üçüncünün*** bakışıyla kuşatılan bu sorumluluk ağının beni nasıl biçimlendirdiğini ve belirsiz bir uyanıklık hâlinden çıkararak açık bir varlık kipine taşıdığını vurgulamaktadır. Filozofa göre benin kendisini hissetmesi ve tanımlaması, önce öznesi belirsiz bir teyakkuz durumundan yani kişinin kendini netleştirmediği bir farkındalık hâlinden sıyrılmayı gerektirmektedir. Bu ilk safhada henüz adlandırılabilecek bir ben yoktur. Yalnızca ham bir varoluş mevcuttur. Ben kavramı, tam da bu muğlak bilinç durumundan kurtulup kendini bir varlık olarak ortaya koyabilme kudretiyle anlam kazanmaktadır. Levinas, böyle bir geçişin ancak ötekiyle yüz yüze karşılaşma sayesinde gerçekleşebileceğini savunmaktadır. Ben ötekinin çağrısına yanıt verdikçe belirginleşmekte ve kendini sorumluluğun diliyle tanımlamaktadır. (Levinas, 2021: 67-68). Böylece ötekine yönelen bu ilk ve geri dönüşsüz sorumluluk, benin özünü bütünüyle ötekine açılan radikal bir bağımlılıkla dokumaya başlamaktadır.

Tam da bu radikal bağımlılığın izini sürerken Levinas, benliğin yapısını sıradan özne anlayışlarının ötesine taşıyarak yeniden düşünmeye yönelmektedir. Levinas benin ilişkisel ve etik doğasını vurgulayarak beni tam bir rehine olarak tanımlamaktadır. Çünkü ben ötekine tamamen bağlıdır ve ötekine karşı sorumluluğuyla tanımlanmaktadır. Burada o kadar derin bir sorumluluk kastedilmektedir ki bu sorumluluk benliğin bilinçli egosu oluşmadan ve hatta herhangi ahlaki ilke belirlenmeden önce bile vardır. Benin özü kendi hayatta kalması veya var olması ile ilgili olmaktan ziyade öteki uğruna var olmakla ilgilidir. Bu sorumluluk bencillik ve fedakârlık arasındaki geleneksel ayrımları aşarak varoluşun daha derin ve hatta kutsal bir boyutunu temsil etmektedir (Levinas, 1998: 117). Levinas egonun doğasını ve kimlikle ilişkisini maddenin edilgen ve değişmeyen doğasıyla kıyaslayarak incelemektedir. Ego kendi formuna mükemmel şekilde uyan ve değişmeden kalan madde gibi durağan veya kendi kendine yeten bir şey değildir, tam tersi "*kendi teninde gerginlik*" hissine benzer bir rahatsızlık ve gerginlik halinde var olmaktadır. Başka bir deyişle, kendisiyle tamamen barışık olmayan ego doğası gereği huzursuz ve savunmasızdır. Levinas, maddenin basitliğine karşı egonun daha derin bir katman içerdiğini öne sürerek egoya maddeden daha maddi bir maddesellik niteliğini uygun görmektedir. Bu nitelik derin bir kırılganlığı ve zarara, tahrişe veya duygusal etkiye karşı duyarlılığı temsil etmektedir. Ötekine karşı sorumluluk egonun kırılganlığını tanımlamakta ve tipik kimlik kavramının ötesine geçmektedir. Ego aslında bu anlamda ilişkisellik ve etik sorumluluk temelinde daha derin bir varoluş boyutunu ima etmektedir (Levinas, 1998: 108).

Benliğin bu sorumluluğa dayalı yapısını pekiştiren bir yorum da Düşgün'den gelmektedir. Düşgün, Levinas'ın bütün bir yaşamı ötekiyi anlamaya adanmış etik bir sefer olarak gördüğünü hatırlatmaktadır (2017: 244). Levinas'a göre öteki, yüz yüze karşılaşmada benin karşısına çıkan, kimi yönleriyle bene benzeyen fakat her zaman farklılığıyla konuşan bağımsız bir özne, başka bir bendir. Bu ***benzer-ama-farklı*** konum, karşılaşmayı iki birey arasında simetrik bir diyalog olmaktan çıkarmaktadır. Ötekinin sözü her zaman önce gelmekte ve benin söylemini kesintiye uğratarak ona yön vermektedir. Kendi dünyasında yaşayan bu yabancı, dil aracılığıyla ben ile ortak bir zemin kurmakta, dil, Levinas'ın deyişiyle, benliğin kapalı totalitesini delmekte ve onu sonsuzun izine, diakronik bir zamansallığa açmaktadır (Levinas, 1991: 13-14). Böylece ötekinin sorumluluk çağrısı ete kemiğe bürünmekte, salt içsel bir duygu olmaktan çıkıp söylemsel, toplumsal ve hatta politik bir boyut kazanmaktadır. Bu dilsel yakınlık, önceki paragrafta çizilen kırılgan bağımlılık ilişkisini somutlaştırmaktadır. Her yeni karşılaşmada benlik kendi sınırlarını aşarak sonsuz sorumluluğun ufkuna bir kez daha adım atmaktadır.

Bu sürekli genişleyen sorumluluk ufku, benliğin varoluşunu yalnızca ötekine yönelmeye değil, aynı zamanda ötekini anlama girişimine de kökten bağlamaktadır. Levinas açısından bu ***anlama***, ötekinin mutlak farklılığını tüm çıplaklığıyla tanıyarak diyalogda canlılığını sürdürmek, yani ötekini kavramaya çalışırken onu tüketmemeye özen göstermektir. Düşgün de bu noktada, Levinas'ın bir yaşamın ötekini anlamakla mümkün olduğunu vurguladığını ve felsefesinin omurgasını bu anlayışın oluşturduğunu belirtmektedir (2017: 244). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Levinas, ötekini yüz-yüze karşılaşmada benin karşısına çıkan, kimi açılardan bene benzeyen ama farklı özellikleri taşıyan bağımsız bir özne, başka bir ben olarak tanımlamaktadır. Öteki temelde beninkinden farklı bir dünyada yaşasa da ilk bakışta yabancı gibi görünse de dil aracılığıyla benlikle aynı varoluş zeminini paylaşmaktadır. Çünkü dil, iki benin birbirine açıldığı ortak alanı oluşturmaktadır (Levinas, 1991: 13-14). Böylece ötekini anlamaya yönelik etik sefer, dilsel karşılaşma sayesinde somutlaşmaktadır. Ben her yeni diyalogda kendi sınırlarını yeniden tartmakta, ötekinin çağrısına yanıt vermekte ve sonsuz sorumluluğun diyalektik akışına kapılmaktadır.

Levinas felsefesinde ötekine ve onunla yüz yüze karşılaşmaya atfedilen yüksek önem yalnızca dilin açtığı etik alanda değil, zamanı kavrayış biçiminde de kendini göstermektedir. Dil aracılığıyla kurulan bu diyalog, beni sürekli ertelenen bir yanıta davet ederken aynı zamanda zamansal bir boyut oluşturmaktadır. Bu boyutta bekleme, umut etme ve sorumluluğu sürdürme iç içe geçerek komplike bir durum oluşturmaktadır. Nitekim *Zaman ve Başka* isimli eserinin önsözünde Levinas, zamanı "*mutlak ötekiyle ilişki*" olarak tanımlamaktadır (2021: 53). Burada ***mutlaklık*** asimile edilemeyen ve bu nedenle kavranışı hep ertelenen sonsuz farklılığa işaret etmektedir. Böylece zaman, geleneksel düşüncede olduğu gibi nötr ya da ardışık bir görüngü değildir. Ötekinin indirgenemezliğinin ışığında şekillenen varoluşsal bir yapıdır ve beni her an ötekinin talebiyle sınırlarını aşmaya çağırmaktadır. Bu çerçeve, Levinas'ın etik düşüncesinde dil ve yüz yüze karşılaşma kadar merkezi olan sorumluluk ufkunu derinleştirmekte, dilde duyulan çağrı, zamansal bir bekleyiş ile yanıt sürekliliği içinde somutluk kazanmaktadır.

Levinas'ın tasvir ettiği bu zamansal sorumluluk hattı, ötekinin ölümüyle yüzleşildiğinde en keskin gerilimine ulaşmaktadır. Bergo (2019) Levinas felsefesinde varlığı ve varlığın ötesini anlamanın temelini teşkil eden ölümün bile sadece ötekinin ölümünde tanık olduğumuz bir kavram olarak görüldüğünün altını çizmektedir. Çünkü somut anlamda öteki ile karşılaşmak görünür ve algılanabilir bir şeyle karşılaşmak demektir. Bu öyle bir öteki ki ben ile konuşmakta, yalvarmakta ve dahası buyruklarını ifade etmektedir. Levinas benin kimliğinin kendine dönük bir varoluşla değil ötekiyle kurduğu ilişkiler ve ötekine karşı duyduğu sorumluluk sayesinde şekillendiğini söylemektedir. Ben denilen kimlik ötekinden gelen çağrıya verilen yanıtta oluşmaktadır. Bu anlamda ötekinin ölümünün

ben üzerindeki etkisi ciddiye alınmalıdır. Ötekinin ölümü ben üzerinde öyle derin bir etki yaratmaktadır ki bu etki sadece duygusal bir perspektiften yorumlanamamaktadır. Çünkü varlığı beni etik olarak tanımlayan ötekinin ölümü ötekiyle kurulan sorumluluk ilişkisinin kırılması anlamına gelmektedir. Öteki öldüğünde benin ona karşı duyduğu sorumluluk saygı formunda varlığını sürdürmektedir. Bu saygı suçluluk duygusuyla da omuz omuzadır. Çünkü öteki öldükten sonra ona yanıt vermek imkânsız olmaktadır ve ötekinin ölümünden doğan suçluluk onunla olan ilişki artık sürdürülemez olduğundan ötürü geride iz bırakmaktadır (Levinas, 2014: 16-17).

Ötekinin ölümü karşısında duyulan suçluluk ve saygı, Levinasçı felsefe çerçevesinde sorumluluğun sona ermediğini, aksine ötekinin yokluğunda bile sürüp gittiğini göstermektedir. Bu kalıcı sorumluluk düşüncesini genişleten Bergo, daha da ileri giderek Levinas'ın etik varoluş zeminini herhangi bir fayda, erdem ya da görev hesabına dayandırmadığını, ötekinin ***kendisi***ni evrensel ilke konumunda tutan özneler arası bir sorumluluk kabulüne yer verdiğini vurgulamaktadır (Bergo, 2019). Levinas'a göre hiçbir şey benin öteki karşısındaki sorumluluğunun denetimi dışında kalmamaktadır. Çünkü benlik, koşulsuzca ve bütünüyle ötekine açılmıştır (Levinas, 1998: 159). Böylece sorumluluk, ötekinin yaşamı boyunca süren etik bir görev olmaktan çıkmaktadır. Ötekinin yokluğunda dahi varlığını koruyarak benliğin temel ontolojik boyutu hâline gelmektedir. Bu yaklaşım, önceki paragrafta ele alınan ölüm olgusunun yarattığı gerilimle birleşerek Levinas'ın etik düşüncesinde sorumluluğun ne denli sınırsız ve geri döndürülemez olduğunu bir kez daha açığa çıkarmaktadır.

Bu geri döndürülemez sorumluluğun boyutu, Levinas'ın ötekiyle kurulan yakınlık anlayışında daha da belirginleşmektedir. Filozof, ötekinin salt varlığının bene ezici bir yük yüklediği bu bağı, temelde asimetrik bir ilişki olarak tanımlamaktadır. Yani benin öteki karşısındaki sorumluluğu yalnızca bene aittir. Bu bağ, görevlerin paylaşıldığı karşılıklı bir değiş tokuş değildir. Öteki, sorumluluğu iade eden ya da dengeleyen bir muhatap olmaktan ziyade beni koşulsuz hesaba muhatap eden kurucu bir ilke konumundadır. Böylece etik, tarafların hak ve ödevlerini eşitleyen bir sözleşmeler dizisi olmaktan çıkmakta ve tek taraflı bir adanmışlık hâlini almaktadır. Levinas, hiçbir şeyin benin bu sınırsız yükümlülüğünün denetimi dışında kalmadığını vurgulamaktadır. Söz konusu sorumluluk benliğin kimliğini biçimlendiren asli güç olarak karşımıza çıkmaktadır (Levinas, 1998: 158). Asimetri bu yönüyle Levinasçı düşüncede yalnızca ahlaki bir özellik değil, benliğin ontolojik temelini belirleyen kurucu bir ilke olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu ontolojik asimetrinin pratik boyutuna odaklanan Nooteboom, Levinas'ın etik yaklaşımının her durumda benden önce ötekiyi savunduğunu vurgulamaktadır (2012: 162). Levinas'a göre ben, ötekiyle karşılaştığında hiçbir talepte bulunmadan teslim olmaktadır. Bu teslimiyet, aklın ardında yatan hesaplı bir seçim değil, kendiliğinden doğan bir sorumluluktur. Ötekinden gelen bu çağrıda, benin ötekinin ıstırabından mustarip olmaya içkin bir adanmışlık bulunmaktadır. Böyle koşulsuz bir adanmışlık, özneyi zaman zaman masum olsa bile kurban konumuna düşürebilmektedir. Zira sorumluluk, ötekinin engel teşkil ettiği veya zulmettiği durumlarda bile geçerliliğini yitirmemektedir. Dolayısıyla Levinasçı etik, hak ve ödev dengesi arayan bir sistemden ziyade, benliğin varoluş koşulunu ötekine açılmada bulan radikal bir özveri mantığını öne çıkarmaktadır.

Radikal özverinin bu çerçevesi, Levinas'ın ben ve öteki ilişkisini Heidegger'in yalnızlık kavrayışından kesin biçimde ayırmasıyla daha da netleşmektedir. Levinas, Heidegger'in bireyi temelde kendi içkinliğine kapanmış gösteren yalnızlık tanımını benimsememektedir. Ona göre öznenin varoluşu, zaten baştan itibaren ötekinin çağrısıyla sarsılmış bir açıklık durumudur (Levinas, 2021: 59-60). Dolayısıyla benin ötekine yönelişini belirleyen şey, iki varlığın yan yana duruşunu imleyen ***ile*** edatı değildir. Belirleyici olan, mutlak başkalığın yarattığı sorumluluk gerilimidir. Levinas bu noktada ontolojik çoğulluğu da salt mantıksal ya da biçimsel farklılıkla sınırlandırmamaktadır. Filozofun kendi

ifadesi ile, "*her çokluğun terimleri salt formel ve mantıksal başkalık sayesinde birbirinden ayrılır; çoklukta her terim, farklı niteliklerin taşıyıcısı olarak zaten başkadır ve eşit terimlerin çokluğunda her terim, bireyleşmesi itibarıyla ötekinin ötekisidir*" (Levinas, 2021: 57). Böylece özne yalnızlıkla tanımlanmak yerine, ilk elden ötekinin yönelttiği itirazla ve çokluğun etik yüküyle şekillenmektedir. Benliğin ontolojik sınırları, her karşılaşmada yeniden farklılık tarafından esnetilmektedir.

Levinas'ın ***ile*** edatının ötesinde konumlandırdığı bu sorumluluk gerilimi, onun ötekiyle ilişkiyi hiçbir zaman uyumlu bir ***bir-aradalık*** olarak düşünmemesinde doruğa ulaşmaktadır. Bunu en açık biçimde şu sözlerinde dile getirmektedir: "*Başka, hiçbir surette, benimle ortak bir varoluşa katılan başka bir ben değildir. Başka ile ilişki pastoral ve ahenkli bir hemhal olma (communion) ilişkisi değildir. Başka ile ilişki Gizem ile bir ilişkidir. Onun varlığını tümüyle kuran şey, dışsallığı veya daha doğrusu—dışsallık mekânın bir özelliği olduğundan ve özneyi ışık yoluyla kendine gönderdiğinden—başkalığıdır*" (Levinas, 2021: 90). Bu vurgu, ötekinin başkalığının ortadan kaldırılamaz bir ***gizem*** olarak kaldığını, dolayısıyla etik karşılaşmanın asla tam bir özdeşleşmeye indirgenemeyeceğini göstermektedir. Ötekiyle karşılaşmak, onun farklılığını iptal eden pastoral bir uyum değil, tersine bu farklılığı tanıyarak sorumluluğu sürdürme yükümlülüğüdür. Böylece Levinasçı etik, önceki paragrafta tartışılan ontolojik çoğulluğu somutlaştırmaktadır. Benlik her temasta başkalık tarafından geri çekilmekte, sınırlarını aşmaya davet edilmekte ve sorumluluk tam da bu ayrımın muhafazasında derinleşmektedir.

Sonuç olarak Levinas, ben ile öteki arasındaki ilişkiyi yalnızca etik düşüncesinin değil, insan varoluşunun da temel eksenine yerleştirmektedir. Dil sayesinde kurulan yüz-yüze karşılaşma, beni başlangıçtaki belirsiz uyanıklıktan çıkararak büsbütün ötekine açılmış bir sorumluluk varlığına dönüştürmektedir. Bu sorumluluk, zamanın diakronik akışında bekleyiş ve yanıt sürekliliği kazanırken ölüm karşısında dahi kesintiye uğramamaktadır. Asimetrik karakteriyle öteki, bene iade edilemez bir yük yüklemektedir. Böylece etik, hak ve ödev dengesi arayan sözleşmeler dizisinden çok, tek taraflı bir adanmışlık mantığına dönüşmektedir. Radikal başkalık gizemini korudukça benlik her karşılaşmada sınırlarını aşmaya, ötekinin ıstırabını üstlenmeye ve sonsuz sorumluluğu yeniden üstlenmeye davet edilmektedir. Levinasçı etik, bu sürekli gerilim ve açılma hareketiyle, insanı öz-koruma itkisine dayalı klasik antropolojinin ötesine taşıyarak ilişkisel, kırılgan ve özverili bir varoluş vizyonu ortaya koymaktadır. Ben ancak ötekine verdiği yanıtta kendini bulmakta ve her defasında kendini yeniden inşa etmektedir.

2.3. Levinas Felsefesinde Adalet Kavramı

Bu alt bölüm Levinas felsefesindeki adalet kavramını incelemekte ve bu kavramın köklerinin ben ve öteki arasındaki etik ilişkide bulunduğunu vurgulamaktadır. Kısaca özetlemek gerekirse, Levinas'a göre adalet basitçe yasal veya kurumsal bir yapı değil, benliğin ötekine karşı sahip olduğu derin sorumluluğun bir uzantısıdır. Adalet ötekine karşı sonsuz yükümlülük taşıyan benin daha geniş bir toplumsal bağlamda birden fazla öteki ile karşılaşmasında ortaya çıkmaktadır. Bu alt bölüm, Levinas'ın adaleti kişisel etik ile toplumsal yapılar arasında bir köprü olarak nasıl konumlandırdığını incelerken yakınlık ile evrenselliği dengeleme ihtiyacı açısından adaletin yerini ele almaktadır. Levinas bunu yaparken adaletle ilgili geleneksel tanımlara meydan okuyarak adaleti sorumluluk, özen ve ötekinin indirgenemez onurunun kabulüne dayanan derin bir etik uygulama içinde çerçevelemektedir.

Levinas, adalet kavramının etik köklerini sorumluluk, akıl ve barış arasındaki bağlantıda aramaktadır. Filozof adaleti, ikili ilişkide doğan sonsuz sorumluluğu kamusal alana taşıyarak ona toplumsal bir ölçek kazandıran ilke olarak tanımlamaktadır. Bilindiği üzere üçüncü ya da daha fazla ötekinin ilişkiye dâhil olması toplumsal boyutu genişletmektedir. Bu genişleme sorumluluğun yoğunluğunu korurken adaletin tüm ötekilere eşit davranmayı zorunlu kıldığını vurgulayarak etik talebi

daha da derinleştirmektedir. Bununla birlikte ötekiyle yüz yüze gelmenin ortaya çıkardığı asimetrik sorumluluk talebi de varlığını sürdürmekte ve ben ötekilere duyduğu sorumluluğu yine onların bene duyduğundan daha ağır bir yük olarak taşımaya devam etmektedir. Adalet de aslında bu özveriyi, ötekilerin ihtiyaçlarını kendi haklarının önüne koyma ilkesiyle beslemektedir. Tesadüf değildir ki Levinas adaleti çatışmayı değil barışı besleyen etik sorumlulukta temellendirmektedir. Böylelikle adalet hem düşünsel hem zamansal düzeyde varlığını sürdürürken ***burada şimdi*** ötekine yönelen somut sorumluluk eyleminde görünürlük kazanmaktadır (Levinas, 1998: 159-160).

Tam da bu somut sorumluluk zemini üzerinden Levinas, adaletin bilinç, etik ve topluluk bağlamındaki işlevini ele alırken bireysellik ile evrensellik arasındaki gerilimi de tartışmaktadır. Filozofa göre bilinç adalete dayanmaktadır lakin adalet akıl yürütmeden kaynaklanmamaktadır. Aslında adalet akıl yürütme ve tefekkür gibi süreçler için koşulları yaratmaktadır. Adaletten yapılandırılmış ve paylaşılan iletişim ve topluluk alanına girmek için ötekine yakın ve ötekinden mesul olmanın etik sorumluluğuna olanak tanıyan eşzamanlama, kıyaslama ve kavramsallaştırma gibi eylemler doğmaktadır. Benlerin eşitler olarak bir arada var olduğu bir çerçeveye dönüşen sonsuz etik yükümlülük adaleti mümkün kılmakta, hakların ve görevlerin dengelendiği bir alan yaratmakta ve benin daha geniş bir toplulukta bir vatandaş olarak katılımını sağlamaktadır. Levinas, benliğin tekil bir etik sorumluluk oluşu üzerinde dursa da benin eşitlerden oluşan bir topluluğun parçası olmanın bir yolunu bulması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre adalet yalnızca, ötekinden sonsuz ve karşılıklı olmayan bir biçimde sorumlu olan benin diğerleri gibi bir öteki olduğu koşulda anlamlıdır. Çünkü bene hükmeden sonsuz sorumluluk beni kendisi ve öteki ile dengeli bir biçimde ilgilenmeye ve bu vesileyle de adil bir toplumu mümkün kılmaya itmektedir. Bu denge güvencesiz bir dengedir çünkü devlet gibi paylaşılan adalet yapıları beni ve ötekini sönümleyerek kolektif bir ***biz***in anonim üyelerine dönüştürme riski taşımaktadır (Levinas, 1998: 160-161).

Levinas'a göre adalet benin kendisini ötekinin yerine koymasının mutlak ve sınırsız sorumluluğunu yumuşatmakta ve insan ilişkilerine denge, ölçüm ve hesaplama getirmektedir (Levinas, 1998: 158-159). Başka bir deyişle, adalet bireyin ötekine karşı duyduğu sonsuz sorumluluğu düzenleyerek dünyada insan ilişkilerini daha dengeli bir hale getirmektedir. Burada kastedilen şey etik sorumluluğun yumuşatılmasından ziyade onun toplumsal düzen içinde uygulanabilir olması ile ilgilidir. Sonuç olarak, adalet etik sorumluluğu ölçülebilir ve hesaplanabilir kılarak toplumsal ilişkileri bir nevi dengelemektedir. *"Ötekinin yakınlığında ötekinin dışındaki ötekiler beni takıntı haline getirmekte ve bu takıntı ölçü ve bilgi talep ederek adalet diye haykırmaktadır; bu bilincin ta kendisidir"* (Levinas, 1998: 158) diyen filozof birçok ötekinin varlığına benin tüm bu ötekilere nasıl adil davranacağını sorgulayarak sorumlulukları ölçülebilir ve düzenli hale getirme ihtiyacının adaletin temelini oluşturduğu ifade etmektedir. Çünkü adalet birçok ötekiyle aynı anda ilişki kurma mecburiyetini yönetme biçimi anlamına gelmektedir.

Cohen, Levinas'ın *Otherwise Than Being or Beyond Essence* isimli eserinde birincil meselesinin ötekinin ötekiliğini ahlaki ***yücelik*** ve ***mahrumiyet*** olarak belirlemek ve ayrıntılandırmak olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre Levinas felsefesinde sadece aşırı metafizik bir arzu olan iyilik arzusu yükümlülükler, sorumluluklar ve adalete çağrı ile ötekinin radikal ötekiliğine karşı adil bir davranışı ortaya çıkarmaktadır (Cohen, 1998: xii). Yine Cohen'in aktarımı ile, Levinas ahlakın, tüm insanlığı ve dolayısıyla bir şekilde beni de kapsayan ötekinin ötesine ulaşması şartıyla Tanrı'yı adaletle ve dolayısıyla bilgi, bilim ve felsefe görevleriyle ilişkilendirmektedir. Dahası Levinas dünyamızın ahlaki ve hukuki kusurlarına karşı hassastır, böylece yüz yüze gelinen kişiye sonsuz bir ahlaki yanıt bile mevcut olmayanlar için adaletsizlik yaratmaktadır. Birine her şeyi vermenin başkalarını yoksul bırakmak anlamına geldiği düşüncesine göre adalet olmadan ahlak adaletsizlik ve dolayısıyla da

ahlaksızlık yaratmakta ve adalet iyilik adına sonsuza dek ötekine ait olan bir benliğin münhasırlığını, iyilik arzusunu tashih etmektedir (Cohen, 1998: xvi).

Calin ve Sebbah'a (2002: 42-44) göre Levinas'ın özellikle *Ölüm ve Zaman* isimli eserinde adaletin asimetrik etik ilişki olarak tanımlandığını görmekteyiz. Bu tanımda benin öteki karşısında asimetrik sorumluluğunun etik adilliği söz konusu olmaktadır. Yine Calin ve Sebbah, Levinas'ın *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Varlıktan Başka Türlü veya Özün Ötesinde) isimli eserinde öteki ile ilişkide üçüncü bir tarafın, ötekinin ötekisinin ve öteki için öteki olan benin de hesaba katılması ile adalet kavramının yeniden değerlendirildiğini ve ötekinin mevcutluğunu göz önünde bulundurmanın zorunluluğunun adillik olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Bu anlamda ötekinin varlığına son vermemenin, başka bir deyişle öldürmemenin etik bir zorunluluk olduğunu da hatırlatmaktadır. Yazarlara göre Levinas felsefesinde adalet, ötekiyle ben arasındaki yatay bir eşitlik değil, ötekinin daha yüksekliğinin kabulü anlamına gelmektedir ve böyle bir kabul ediş söz konusu olduğunda dil adaletin sunucusu olma görevini üstlenmektedir.

Sonuç olarak, Levinas adaleti benin ötekine karşı sorumluluğunda kök salmış etik bir uygulama olarak yeniden tanımlamakta ve bu yükümlülüğü ötekilerin birden fazla olduğu daha geniş bir toplum konseptinde genişletmektedir. Levinas'a göre adalet tarafsız veya kişisel bir yapı olmaktan ziyade bireysel sorumluluk ile kolektif adalet arasında bir dengeyi temsil etmektedir. Levinas adaleti etik sorumluluğa dayandırarak adaletin eşitliği, özeni ve ötekinin benzersiz onuruna saygıyı teşvik etmedeki rolünü vurgulamakta ve toplumsal ilişkilere farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

3. KIRILGAN HAYAT: YASIN VE ŞİDDETİN GÜCÜ: BUTLER'IN "*İNSANCIL ÖTEKİ"* YORUMU VE ANALİZİ

Levinas felsefesinde yüzün kırılganlığı, öznenin etik açılımının önkoşulu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ötekinin bene yönelttiği sessiz ***öldürmeyeceksin*** buyruğu, her türlü özselcilik ya da beden-ötesi evrensel ilke yerine radikal bir karşılaşma etiği üretmektedir. Ancak bu etik karşılaşmanın günümüz toplumunda hangi koşullarda mümkün kılındığı sorusu, bizi öznenin tarihsel olarak nasıl tanınır hâle geldiğine yöneltmektedir. Bu noktada Michel Foucault'nun söylem, iktidar ve özne ilişkisine dair analizleri önemli bir kuramsal eşiğe işaret etmektedir. Foucault'ya göre özne, belirli iktidar ağları ve normatif çerçeveler içinde inşa edilmektedir. Birey, kendilik anlayışını özgür irade ile değil, söylemsel pratikler aracılığıyla edinmektedir (Foucault, 1982: 781-782). Judith Butler, bu düşünceyi temel alarak öznenin tanınabilirliğinin normatif sistemler tarafından belirlendiğini, bazı yaşamların insan olarak kabul görürken bazılarının dışlandığını savunmaktadır. Böylece Butler, Levinas'tan devraldığı etik ötekilik fikrini Foucault'dan aldığı normatif tanınabilirlik eleştirisiyle kesiştirerek çağdaş bir etik-politik sorgulama alanı açmaktadır.

Butler'ın bu çerçevesi, karşılaşmanın zemininin artık yalnızca iki özneden ibaret olmadığını, medyatik çerçeveler, devlet aygıtları ve piyasa ilişkileri aracılığıyla kurulan filtrelenmiş kamusal bakışın bu zemini şekillendirdiğini göstermektedir. Yazarın ifadesiyle "beden… toplumsal ve siyasal ağlar içinde yaşayabilir hâle gelir" (Butler, 2009: 53). Dolayısıyla etik sorumluluk, Levinas'ın önerdiği gibi kendiliğinden doğan bir ilksel borcun ötesine geçmekte, bedenlerin sürdürülebilirliğini garanti eden kurumsal koşulları dönüştürme yükümlülüğüne evrilmektedir. Bu bakış açısı, makalemizin Levinasçı "insancıl öteki" kavramını çağdaş savaş, yas tutma rejimleri ve normatif dışlama mekanizmalarıyla buluşturma amacına doğrudan hizmet etmektedir.

Butler'ın felsefesi, ontolojik bireycilik eleştirisi ile toplumsal normların bedende yarattığı ***yaralanabilirliğin*** iç içe geçtiği çok katmanlı bir çerçeve sunmaktadır. Düşünür performatif cinsiyet kuramından itibaren benliğin, ancak normların tekrar-tekrar "*alıntılanması*" ile kavranabilir olduğunu

(Butler, 2014: 3-4), bu alıntılamanın her seferinde kusurlu kalışı nedeniyle de öznenin kaçınılmaz bir "*opasite*" taşıdığını vurgulamaktadır (Butler, 2005: 40-43). Aynı opasite, etik alanda ***tam ve kusursuz muhasebe*** talebini imkânsız kılmaktadır. Özneyi, kendisini kuran normları eleştirel olarak sorgulamaya ve başkalarının kırılganlığına karşı tetikte kalmaya zorlamaktadır. Butler'ın "*yasın siyaseti*" analizinde ortaya koyduğu gibi, kamusal alan kimlerin ölümünün haber yapılacağı, kimin adına topluca ağlanacağı konusundaki görünmez ön-kararlarla örülmektedir (Butler, 2018: 12). Bu normatif hiyerarşi, Levinas felsefesindeki yüz yüze gelmenin taşıdığı evrensel sorumluluk potansiyelini pratikte boşa düşüren asıl engeldir. Çünkü ötekinin yüzü, çoğu zaman medyanın seçici kadrajında hiç belirmemektedir.

İşte bu nedenle makalenin Butler ayağı için *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*nü merkez almak tercih edilmiştir. Söz konusu eser, Butler'ın *Frames of War: When Is Life Grievable* (Savaş Tertipleri - Hangi Hayatların Yası Tutulur?) ve *Undoing Gender* (Çözülen Cinsiyet) gibi eserlerinde geliştirdiği kırılganlık, yas ve normatif dışlama temalarını 11 Eylül sonrasının güvenlik söylemleriyle iç içe tartışarak, Levinasçı etiğin güncel bir ***siyasal ekonomisi****ni* sunmaktadır. Kitabın bölümleri burada özetlenmek yerine, ana tezi odağa alınmaktadır: ortak ama eşitsiz bir **genelleştirilmiş kırılganlığın** tanınması, hem özneyi toplumsal koşullara eklemleyen bağımlılık bağlarını görünür kılmakta hem de şiddet sarmalını meşrulaştıran yas hiyerarşilerini ifşa etmektedir. Butler'ın vurguladığı üzere, "*sürdürülebilir bir yaşam, 'hayatın kendisine' değil, o hayatı mümkün kılan koşullara yönelik politik yükümlülükten geçer*" (Butler, 2009: 23). Dolayısıyla bu bölüm, Levinas'tan devraldığı "*insancıl öteki*" düşüncesini Butler'ın kırılganlık temelli etik ve siyaset teorisiyle çaprazlayarak, çağdaş şiddet ortamında etik sorumluluğun koşullarını yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır.

Levinas'ın ***öldürmeyeceksin*** buyruğunun etik talebi, çağdaş dünyada öncelikle medyatik yapıların ideolojik filtreleriyle bastırılmakta ve kendi çıkarlarına uygun söylemsel çerçeveler içinde yeniden kurgulanmaktadır. Butler'ın 11 Eylül okumaları tam da bu dönüşümün siyasal mantığını görünür kılmayı amaçlamaktadır. Levinasçı anlamda etik borcun kamusal ölçekte nasıl askıya alındığını sergileyebilmek için yazar, kamusal bakış açısını biçimlendiren ***çerçeve*** kavramını kilit analitik araca dönüştürmektedir. Çerçeve, burada hangi ölümlerin ***yası tutulabilir*** olarak sunulacağına, hangilerinin ise şiddet rejiminin dışına itileceğine ön-karar veren normatif filtre olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden yazar, "*ya bizdensiniz ya da teröristlerden*" (Butler, 2018: 20) dikotomisini yeniden üreten Amerikan ana-akım medyasını eleştirirken, temsiliyet hakkından yoksun bırakılan bedenlerin siyasal olarak ***ölmeden önce gömüldüğünü*** ifade ermektedir. Chouliaraki'nin uzak acının ekrandaki "*seyir ekonomisi*"ne ilişkin çözümlemesi Butler'ın tespiti ile örtüşmektedir. Bu çözümlemeye göre, medya, acıyı evcilleştirerek seyircinin empati kapasitesini ideolojik bir zarfa hapsetmektedir. (Chouliaraki, 2006: 18). Böylece kamusal alan aslında daha en baştan eşitsiz bir yas rejimiyle örülmektedir. Bazı hayatlar toplu matem alanının dışında bırakılırken Levinasçı evrensel sorumluluk ilkesinin fiilen bastırılmasına yol açmaktadır (Butler, 2018: 52)

Bu çerçeve mantığının güncel medyada nasıl işlediğini en açık biçimde gösteren örneklerden biri, Alsultany'nin (2012: 71) 11 Eylül sonrasındaki Amerikan haber bültenlerini incelediği çalışmasında ortaya koyduğu "*mazlum Müslüman kadın*" temsilidir. Yazar, bu temsiliyet pratiğinin yüzeyde çoğulcu ve duyarlı bir dil kullanmasına karşın, haber anlatısını ısrarla ***kurtarıcı Batı / mağdur Doğu*** ikiliğine yerleştirdiğini göstermektedir. Böylece empati, önceden kurgulanmış jeopolitik bir hiyerarşi içinde yönlendirilmektedir. Bu strateji, şiddeti Batı-dışı coğrafyalara aitmiş gibi resmederken Doğu'yu pasif kurban konumuna sabitleyerek müdahaleci politikaları ahlâkî bir sorumluluk kisvesiyle meşrulaştırmaktadır. İzleyiciye sunulan bu insani dram senaryosu, ötekiliği gerçekten yakınlaştırmak yerine, Butler'ın ele aldığı normatif filtrenin içsel işleyişini güçlendirmektedir. Hangi hayatların kurtarılmaya değer, hangilerinin görünmez kalacağı aslında en başından itibaren belirlenmektedir.

Sonuçta medya, görünürde şefkat üretirken fiilen Levinas'ın evrensel sorumluluk ufkunu daraltan yeni bir görsel siyaset ekonomisi inşa etmektedir.

Medyanın ötekiliği yönlendiren bu görsel siyaset ekonomisini kavramakla yetinmeyen Butler, dilsel iktidar çözümlemesini kırılganlık ontolojisiyle kesiştirerek eleştirel ufku daha da genişletmektedir. *Frames of War: When Is Life Grievable* (Savaş Tertipleri – Hangi Hayatların Yası Tutulur?) başlıklı eserinde bu yaklaşımı derinleştirirken, "*sorumluluğumuz, 'yaşamın kendisine' değil, yaşamı mümkün kılan koşullara yöneliktir; daha doğrusu, sürdürülebilir bir yaşamın bu koşullar olmadan var olamayacağına dair kavrayıştan doğar ve bu koşullar hem siyasal sorumluluğumuzun hem de en zorlu etik kararlarımızın konusunu oluşturur*" (Butler, 2009: 23) sözleriyle kırılganlık ile kurumsal düzenlemeler arasındaki bağı netleştirmektedir. Böylece medyatik çerçeve, bedensel kırılganlığı sınıflandırarak bazı yaşamları ***savunmaya değer***, diğerlerini ***yası tutulmaya değmez*** kılacak biçimde işlev görmektedir. Bu iddianın ampirik karşılığını Kanji'nin Kanada basınında Müslüman fail/gayrimüslim fail ayrımını inceleyen çalışması daha da net ortaya koymaktadır. 2001-2018 arasında The Globe and Mail, National Post ve CBC'de haberleştirilen on ideolojik şiddet vakasının karşılaştırması, Müslüman faillerin eylemlerinin ortalama 1,5 kat daha fazla habere konu edildiğini ve ***terör*** etiketiyle anılma olasılıklarının benzer nitelikteki gayrimüslim vakalara göre 23 kat daha yüksek olduğunu göstermektedir. (Kanji, 2018: 4-5). Dolayısıyla Butler'ın katkısı, 11 Eylül anlatısını aşarak şiddetsizliğin ve sahici kamusal yasın önkoşulu olarak kırılganlığın evrensel paylaşımını tanıma yönünde etik bir çağrı üretmektedir.

Bu etik çağrının somut nedenleri, 11 Eylül'ün ana-akım medya tarafından sahnelendiği anlatıda açıkça görünür hale gelmektedir. Butler, söz konusu haber kurgusunun olayı "*saldırıya uğrayan ulus*" çerçevesiyle kayda geçirerek ABD'yi ahlâkî merkez konumuna yerleştirdiğini belirtmektedir. Böylece hem fail-mağdur ayrımı önceden sabitlenmekte hem de küresel izleyicinin bakışı bu eksende yeniden biçimlenmektedir (Butler, 2018: 21-23). Bu ben-merkezci düzenek, Campbell'in devlet söyleminin dünyayı "*ahlâkî coğrafya*" mantığıyla iyiler ve kötüler eksenine ayırdığını gösteren çözümlemesiyle jeopolitik bir boyut kazanmaktadır. Haber dilindeki ikili kurgu, Amerikan askerî müdahalelerini doğal ve kaçınılmaz bir savunma refleksi olarak sunmaktadır (Campbell, 1992: 99). Sonuçta ***terör*** terimi koşulsuz bir dış düşman kimliğine sabitlenirken, ABD kaynaklı şiddet görünmezleşmekte ve önceki paragrafta sözü edilen seçici yas rejimi ulus-ötesi ölçekte meşrulaştırılmış olmaktadır.

Bu ulus-merkezli bakış, kamusal yas hakkını yalnızca ***bizim*** kayıplarımıza özgüleyerek yaşam ağlarının karşılıklı iç içeliğini görünmez kılmaktadır. Butler ise bu tek yönlü anlatıyı, bedenlerin birbirine içkin ontolojik karşılıklı bağımlılığına dikkat çekerek sarsmaktadır. Yazara göre, hiçbir özne, barınma, beslenme, sağlık ve iletişim altyapılarından bütünüyle bağımsız değildir. Var olabilmek, ancak bu maddi-toplumsal zeminin sürdürülmesiyle mümkündür (Butler, 2018: 33-34). Wearing ise Butler'ın ***bağımlılık*** anlayışını derinleştirerek özne-öteki ilişkisini çoğu zaman görünmeyen altyapı ve bakım ağlarıyla ilişkilendirmektedir. Gıda tedarik zincirlerinden kamusal sağlık sistemlerine uzanan bu ağlar perde arkasında kaldığında, şiddet kültürü tam da bu inkârın yarattığı boşlukta filizlenmektedir (Wearing, 2023: 935). İşte Butler bu nedenle, ABD'nin tek-yönlü yas söylemine karşı hayatların temelden iç içe geçtiğini vurgulamakta ve soruyu daha da keskinleştirmektedir: "*Bir Müslümanın yaşamı, Birinci Dünyalılann yaşamları kadar açık bir biçimde değer taşıyor mu?*" (Butler, 2018: 28). Bu sorgulama yalnızca etik bir çağrı değil, aynı zamanda kimin yasının tutulabilir olduğunu belirleyen ölçütlerin, paylaşılan maddi-toplumsal koşulların adil dağılımına bağlı olduğunu hatırlatan epistemik bir meydan okumadır.

Bu epistemik meydan okuma, adalet talebini yalnızca avantaj eşitsizliklerini ifşa etmekle sınırlamamaktadır. Bu farklılıkları üreten ve meşrulaştıran söylemsel örgüleri deşifre etmeyi de zorunlu

kılmaktadır. Butler'ın "*sorumluluğumuz, başkalarının eylemlerine maruz kalmamız ile kendi edimlerimizin kesişim noktasında yatar*" (Butler, 2018: 32) saptaması, dilsel-ideolojik yapıları sorgulamadan kalıcı bir etik ilerlemenin olanaksızlığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle ABD-merkezli anlatıdan kopmak hem ***faili*** tanımlayan söylemi hem de şiddetin tarihsel ve maddi önkoşullarını görünür kılmakla mümkündür. Ancak bu sayede küresel kırılganlık eşit koşullarda tanınabilir olmaktadır. Böyle bir kopuş, adaleti salt dağıtımcı bir hesaplamacılıktan çıkarıp ontolojinin temelindeki karşılıklı bağlılığı yeniden kavramsallaştırma girişimine dönüştürmektedir. Bu perspektif, kamusal yasın evrensel ölçekte paylaşılmasına imkân tanıyan zemini inşa etmektedir.

Bu adalet tasavvurunun ontolojik bağlılık zeminine oturtulması, bizi kaçınılmaz biçimde Butler'ın kitabının ikinci bölümünde tartıştığı temel soruya götürmektedir: İnsan sayılmanın eşiği nerededir ve bu eşik, hangi hayatların kamusalca ***yası tutulabilir*** kabul edileceğini belirlemektedir (Butler, 2018: 35)? Bir yaşamın yasının resmen tutulması, o yaşamın tam anlamıyla ***insan*** statüsüne kabulünün koşulu hâline gelmektedir. Bu eşiğin küresel düzeyde nasıl kurulduğunu ise Mbembe'nin "***nekropolitika***" kuramı açıkça ortaya koymaktadır. Bu kurama göre egemen güç, kimin ölebileceğine ya da "*ölü gibi*" yaşamaya zorlanacağına karar vererek yas hakkını hiyerarşik biçimde dağıtmaktadır (Mbembe, 2019: 66). Benzer biçimde Berlant'ın "*yavaş ölüm*" kavramı, değersizleştirilen toplulukların zaman içinde görünmez kayıplar aracılığıyla erozyona uğratıldığını göstermektedir (Berlant, 2007: 754). Böylece Butler'ın incelediği ***ırksal histeri*** ve ***ortak yaralanabilirlik*** temaları, ölüm ve yas üzerindeki bu siyasallaşmış ayrımı aydınlatan eleştirel bir merceğe dönüşmektedir. Kimin hayatının korunmaya, kimin kaybının yası tutulmaya değer görüleceğini belirleyen dilsel ve maddi düzenekler tüm çıplaklığıyla görünür kılınmaktadır.

Bu hiyerarşik ölüm siyasetine karşı Butler, yası siyasal bir imkân olarak konumlandırmaktadır. Yas, özneyi baştan sona kesen ilişkisel ağları açığa çıkarmakta ve ötekinin kaybı, öznenin kırılgan varlığını zorunlu bağlılıkları içinde kavramasının koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır (Butler, 2018: 45-46). Oliver'ın "*tanıklıktan öte*" olarak adlandırdığı etik model, bu farkındalığı pasif bir içsel hisle sınırlandırmamaktadır. Tanıklığı, başkasının acısına verilen aktif ve dönüştürücü yanıt olarak tanımlamakta ve karşılıklı sorumluluğu kurumsal yapıların dönüşümüne kadar genişletmektedir (Oliver, 2015: 475). Başka bir deyişle, etik tanıklık ancak acıyı mümkün kılan toplumsal düzenekleri değiştirmeye dönük eylemle tamamlanmaktadır. Böylece özne, ötekinin yasını tutmakla yetinmeyip o yasın eşitsiz biçimde dağıtılmasına yol açan koşulları da sorgulamaktadır. Bu yaklaşım, yası bireysel duygulanım düzeyinden çıkarıp kolektif adalet arayışının dinamiğine dönüştürmektedir. Dolayısıyla yasın dönüştürücü gücü, yalnızca duygusal bir telafi değil, kırılganlığın eşit paylaşımına dayalı yeni bir etik-politik düzen tasavvurunu mümkün kılmaktadır.

Bu kolektif adalet tasavvurunun pratik göstergesi, Butler'ın ölüm ilanlarına odaklanan incelemesinde belirginleşmektedir: "*Ölüm ilanı varsa, itibar görme vasfını taşıyan, kayda değer, önem vermeye ve korumaya değer bir yaşamın olmuş olması gerekir*" (Butler, 2018: 49). Bu noktada Kwon'un Vietnam Savaşı'ndaki ***kötü ölümlere*** ilişkin antropolojik çalışması, ilan edilemez kayıpların nasıl toplumsal hiçliğe sürüldüğünü somutlaştırmaktadır. Yazara göre evinden uzakta kimliksiz ölen "*sokakta ölüm*" (chet duong) kategorisindeki bedenler ritüel sahiplenmeden yoksun kaldıkları için atalar hiyerarşisine ya da resmî şehitlik anlatısına dâhil olamamakta ve hatıraları belirsizliğe hapsedilmektedir (Kwon, 2008: 85-86). Aynı mekanizma, ABD'nin 11 Eylül sonrasında benimsediği ***meşru müdafaa*** söylemiyle küresel düzeyde yeniden üretilmektedir. Devlet şiddeti görünmezleşirken ötekinin ölümü yas kapsamının dışına itilmekte, böylece kendini durmaksızın yeniden üreten bir "*güvenlik istisnası*" döngüsü tahkim edilmektedir (Butler, 2018: 54). Böylece Butler'ın çözümlemesi bu çıkmazı aşmak için

radikal eşitlikçi bir uluslararası dayanışma çağrısına evrilmektedir. Yas evrenselce paylaşılmadıkça şiddetsiz bir geleceğin temeli atılamamaktadır.

Yasın evrensel paylaşımını engelleyen ***güvenlik istisnası*** mantığı, en uç biçimini Guantánamo gibi ***yasa-dışı ama yasal*** mekânlarda uygulanan süresiz alıkoymada bulmaktadır. Butler, bu kampları hukukun askıya alınıp tüm karar yetkisinin idari takdire devredildiği radikal bir istisna hâli olarak değerlendirmektedir. Hussain'in terörle mücadele rejimlerinde due process (usul güvencesi) hakkının ***süresiz geleceğe ertelenmiş*** bir ayrıcalığa dönüştüğünü gösteren incelemesi, Butler'ın vurguladığı keyfî zaman uzatımını ampirik olarak doğrulamaktadır (Hussain, 2003: 18-20). Böylece lex temporis (zamana bağlı hukuk) yerini lex personaeye (kişiye göre hukuk) bırakmaktadır. Failin kimliği, uygulanacak hukuki prosedürü baştan sona belirlemektedir. Foucault, modern iktidarın **hayatı yönetmeye** (gouvernementalité/yönetimsellik) yönelmesiyle egemenliğin ***ölümü buyurma*** yetkisinin geri planda kaldığını ileri sürse de Butler bu keskin ayrımın abartılı olduğunu savunmaktadır. Yazara göre devlet biyopolitik yönetimin tam merkezinde bile ölüm odaklı yetkisini, kalıcı gözaltı pratiğinde görüldüğü gibi, icra etmeyi sürdürmektedir (Butler, 2018: 72).

Butler'ın Guantánamo okuması, istisna rejiminin yalnızca kamp duvarlarıyla sınırlı kalmadığını, onu mümkün kılan uluslararası hukuk zeminine kadar uzandığını ortaya koymaktadır. 1949 tarihli Cenevre Sözleşmesi'nin koruma şeması tanınmış ulus-devlet yurttaşlarına göre tasarlandığından, ***tanınmayan*** statüdekiler metnin himayesi dışında kalmaktadır (Butler, 2018: 49). Hajjar, Sözleşme'nin "*yüksek akit taraflar*" kavramına dayanan devlet-merkezli mimarisinin devlet-dışı aktörler ve vatansız toplulukların yer aldığı asimetrik savaş biçimlerini kapsamakta yetersiz kaldığını ayrıntılı biçimde göstermektedir. Böylece, hukukun tanımlı koruma şeması dışında bırakılacak biçimde etiketlenen çatışma aktörleri için sınırsız alıkoymayı mümkün kılan kritik bir ***hukukî boşluk*** açığa çıkmaktadır (Hajjar, 2005: 54-55). Butler'ın hukuka yönelttiği itiraz tam da buradan güç almaktadır. İnsan haklarını korumayı amaçlayan metin, dışlayıcı ontolojisi nedeniyle yeni ***çıplak hayatlar*** üretmekte ve istisna rejimine meşruiyet sağlamaktadır.

Bu dışlayıcı hukuki mimariye paralel olarak, kamusal söylemde de eleştiriyi bastıran bir ***istisna*** dili devreye girmektedir. Butler, Harvard rektörü Lawrence Summers'ın İsrail'e yönelik boykot girişimlerini ***fiilî antisemitizm*** diye damgalayan konuşmasını örnek göstererek, eleştirinin ulus-devletle özdeşleştirilmiş bir kimliğe indirgenince nasıl mutlaklaştırıcı bir söylem ürettiğini açıklamaktadır (2018: 108-110). Klug'un (2004) "*yeni antisemitizm miti*" çözümlemesi de antisemitizm kavramının her İsrail eleştirisine şematik biçimde genişletilmesinin terimi anlamsızlaştırdığını ve gerçek Yahudi karşıtı nefreti teşhis etmeyi zorlaştırdığını ortaya koymaktadır. "*Hiçbir siyasî etik, mağdur konumunun Yahudilerin tekelinde olduğu varsayımıyla yola çıkamaz*" (Butler, 2018: 109) diyen Butler, Summers'ın sözlerinde işleyen ben-merkezci paradigmayı açığa çıkarmaktadır. Zira İsrail eleştirisini toptan antisemitizmle özdeşleştirmek, Filistinlilerin maruz kaldığı yapısal şiddeti görünmez kılmakta ve evrensel adalet talebini susturmaktadır. Böylece ***mağduriyet tekelini kırma*** ısrarı yalnızca teorik bir öneri değil, somut siyasal sonuçlar doğuran zorunlu bir etik müdahale olarak belirginleşmektedir.

Bu etik müdahaleyi bir adım ileri taşıyan Butler, antisemitizmi her eleştiriye set çeken kalıpların ötesine geçerek tartışmayı İsrail-Filistin bağlamında küresel ölçekte adalet arayışının merkezine taşımaktadır. Summers'ın, konuşması ***tüm Yahudiler adına konuşan*** yekpare bir otorite izlenimi yaratarak Yahudi topluluğundaki çoğul sesleri görünmez kılmaktadır. Butler ise bu topluluk içindeki farklı sesleri ve Filistinlilerin hak taleplerini aynı etik çerçevede değerlendirme zorunluluğunu savunmaktadır (Butler, 2018: 114-116). Klug'un (2004) vurguladığı gibi, antisemitizme karşı mücadele eleştirel söylemleri bastırmak yerine gerçek nefreti teşhir etmeye odaklanmalıdır. Böylelikle hem Klug hem de Butler, ben-merkezci mağdur söylemini aşarak ötekinin acısına duyarlı, çok merkezli bir politik

etik geliştirmektedir. Bu etik, hiçbir ulus ya da kimliğe ayrıcalıklı bir ***acı tekeli*** tanımadığı için evrensel sorumluluğu mümkün kılmaktadır.

Bu çok-merkezli etik tasarımını Levinas'ın ötekilik anlayışıyla temellendirmek üzere Butler, eserine ismini veren *Kırılgan Hayat* isimli bölümde Levinas'ın ***insancıl ötekisini*** inceleyerek filozofun yüz mevhumunun anladığımız anlamda yüz olarak tanımlanmadığını, başka bir deyişle, münhasıran yüz olmadığını, yüzün aslında kelimelerle ve cümlelerle tanımlanamayacağını ifade etmektedir. Yazar Levinas'ın yüz tanımını yaparken cümle biçiminden, özellikle de fiilden ve koşaçtan kaçındığını belirterek filozofun bunu bilinçli bir şekilde yaptığını düşündüğünü söylemektedir. Yazara göre, tanımı ne olursa olsun, Levinas yüzün anlamını ***öldürmeyeceksin*** buyruğuyla ifade ederek etikte ötekinin varoluş hakkının benden önce geldiği fikrini benimsemektedir. Başka bir deyişle ötekinin yüzünün kırılganlığı beni onu öldürme içgüdüsünden alıkoymaktadır. Butler bu noktada Levinas'ın kendi hayatı için korkarken ötekini öldürmek zorunda kalabileceğinden doğan kaygı ikilemini de incelemekte ve Levinas'ın etik yaklaşımla öldürülme durumunda olsan dahi, nefsi-müdafaa ile öldürme eyleminin gerekçelendirilmesini kabul etmediğinin üstünde durmaktadır. Butler bu bölümde "*temsil hakkını, özellikle de kendi kendini temsil hakkını elde edenlerin insanlaştırılma şansları daha yüksektir*" (2018: 143) diyerek insanlaştırma olgusu üzerinde durmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Butler bazı insanların insan kalıbına çok kolay sığdırılması söz konusu iken bazılarının bu şansı hiç bulamamasını ifade ederken insanlaştırılmayanların ya da insanlaştırılamayanların da mevcudiyetinin altını çizmektedir. Sonuç olarak, Levinasçı miras ile çağdaş siyasal şiddet arasında kurduğu bağ evrensel adalet çağrısını temellendiren bir kapanış sağlamaktadır.

4. EMMANUEL LEVİNAS VE JUDITH BUTLER DİYALOĞU

Hem Emmanuel Levinas hem de Judith Butler literatüre etik ve felsefi katkıda bulunan düşünürler olarak insan ilişkilerinin, sorumluluğun ve adaletin doğasına dair derin içgörüler sunmaktadır. İki yazar farklı entelektüel geleneklerden gelseler de Levinas felsefesindeki etik ile Butler'ın sosyopolitik eleştirileri arasındaki diyalog ilişkiselliğin etik zorunluluklarını anlamak için sağlam bir çerçeve oluşturmaktadır. Makalenin bu bölümü Levinas'ın sınırsız ve sonsuz sorumluluk kavramı ile Butler'ın *Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü* eserinde ele aldığı güvencesiz ve kırılgan hayat kavramı arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları inceleyerek iki düşünürün görüşlerinin etik ve adalet hakkındaki tartışmaları nasıl zenginleştirdiğini göstermektedir.

Levinas ve Butler'ın birleştiği noktalar etiğin tanımlanması açısından ilişkiselliğin ve kırılganlığın merkezi konumu vurgusunda yatmaktadır. Her ne kadar Levinas ilişkiselliği metafizik bir yaklaşımla ötekinin etik talebinin karşılanmasıyla temellendirirken Butler, maddi ve politik bir yaklaşımla ilişkiselliği insan yaşamlarının güvencesiz bağımlılığı ile açıklasa da her iki düşünür öznenin kendi kendine yeten varlık olarak tanımlanmasına karşı çıkarak benliğin ötekilerle olan ilişkilerde oluştuğu fikrinde hemfikirdir. Yine her iki düşünür de etik sorumluluğu soyut bir ilke olarak değerlendirmek yerine insan varoluşunu tanımlayan karşılaşmalar ve koşullar ile şekillendirilen gerçeklik olarak değerlendirmektedir.

İki düşünürün düşüncelerindeki kesişim noktalarını daha detaylı incelememiz gerekirse, Levinas ve Butler yüzün tanımlanması noktasında birebir aynı olmasa da benzer yaklaşım sergilemektedir. Hem Butler hem de Levinas yüzü tanımlarken yüzün salt fiziksel tanımından kaçınmaktadır. Daha önce de söylediğimiz üzere, Butler aslında temelde Levinas'ın yüz tanımını onaylamaktadır. İki düşünürün bu konuda farklı olduğu nokta Levinas'ın yüz tanımını yaparken daha metafizik ve aşkınlığı çağrıştıran bir tanımlama yapmasıdır. Aynı şekilde her iki düşünür de yüzün karşısında sorumluluk taşımamız konusunda hemfikirdir. Lakin yüzün gücün ötesine geçen bir çağrıyı

somutlaştırması konusunda Levinas Butler'a göre daha idealist bir yaklaşım sergilemektedir. İki düşünürün felsefi yaklaşımlarını ele aldığımızda bu durum olağandışı görünmemektedir.

Düşünürlerin benzeştiği diğer bir husus ise ötekinin kırılganlığı ve onuruna yüksek önem vermeleri noktasında ortaya çıkmaktadır. Levinas ve Butler fikirlerini ortaya koyarken benin egosundan ziyade ötekinin kırılganlığına odaklanmaktadır. Örneğin Butler kendi eylemlerimiz basına tam anlamıyla yansımıyor ve kendi eylemlerimiz terör sayılmıyor diye eleştiri yaparken Levinas felsefesi ile yaklaştığını açıkça sergilemektedir. Levinas felsefesinde yüz yüze gelmenin ortaya çıkardığı sorumlulukları ve Butler'ın eserinde vermek istediği esas mesajı ele aldığımızda her iki düşünür için de yüzün özünde bir yoksulluk ve çıplaklık durumuna işaret ettiğini, yüzleşme sonucunda benin ötekine derin kişisel ve etik sorumlulukla yanıt vermesi gerektiğini, yüz yüze gelmenin ***bedenleşmiş duyarlılıkla*** ilgili olduğunu ve ötekinin ***cinayet işlemeyeceksin*** çağrısı sonucu benin cinayetten daha güçlü bir sorumluluk taşıdığını anlamaktayız. Hem Levinas hem de Butler kurtuluşun ötekinin yüzünün tanıttığı anlamı görerek elde edilebilmesi konusunda aynı tarafta yer almaktadır.

Düşünürlerin yaklaşımlarındaki benzerliği ortaya koyan diğer bir mesele ise yüzün dille ifade bulması noktasıdır. Düşünürler öznenin öteki ile ilişkiselliği, benin ötekinden ayrı düşünülememesi, benin kendisinin de ötekiler için bir öteki olması, yaşamın ötekiyi anlamakla mümkün olması, benin ötekilerle aynı ortamda varoluşu üzerinde dilin etkisi ve dolayısıyla da *ben* ve öteki arasındaki ilişkinin de dil ve beden aracılığıyla tanım bulması konularında ortak paydada buluşmaktadır. Butler medyanın rolünden bahsederek, medya ve basın aracılığıyla ya bizdensiniz ya da teröristlerden ayrıştırmasının empoze edildiğini söyleyerek, terimlerin iktidarlar tarafından sömürülmesine ve bu sayede anlamların muğlaklaştırılmasına işaret ederek, şiddet eyleminin dil ve anlatım aracılığıyla manipüle edilebilirliğine dikkat çekerek ve 11 Eylül olayları bağlamında anlatımın gücünün ne kadar etkili olduğunu ifade ederek Levinas ile dilin sunuculuk özelliğinin kabul edilmesi noktasında ortaklaşmaktadır. Her iki düşünür toplumun birbirinden farklı unsurlardan oluşması, ben ile öteki arasındaki ilişkinin hemhal ilişkisi olmaması ve bu unsurların insan ırkı çerçevesinde bir araya gelmesi gibi insancıl idealler zeminine oturtulmuş bir bakış açısını paylaşmaktadır.

Düşünürlerin kesiştiği bir diğer temel hat adaletin işlevine dair yaklaşımlarıdır. Levinas ile Butler, aralarındaki aşağıda detaylandırılacak olan indirgeme düzeyi farklarına karşın, adaleti haklar ile ödevler arasında canlı bir denge oluşturan ve bireysel sorumluluğu toplumsal düzene tercüme eden normatif bir çerçeve olarak görmektedir. Her iki düşünür için de adalet, soyut bir kavram olmaktan çıkmaktadır. Söylem, hukuk dili ve somut politik pratikler aracılığıyla toplumsal sahada cisim kazanmaktadır. Bu nedenle dil, adil ilişkilerin hem kurucu zemini hem de sürekli eleştirel denetim mekanizması konumuna yerleşmektedir. Levinas'ın yüz yüze karşılaşmada açığa çıkan etik talebi ile Butler'ın kırılgan yaşamları görünür kılma çabası, adaletin dilsel ve kurumsal düzeyde yeniden üretilmesi gereğini ortak paydada buluşturmaktadır. Böylelikle hakkaniyet, yalnızca teorik bir ideal değil, anlam ve güç ilişkilerini dönüştürme kapasitesine sahip etkin bir dil edimi olarak konumlanmaktadır.

Levinas ve Butler'ın yaklaşımları pek tabii birebir benzerlik taşımamaktadır. Her şeyden önce, Levinas felsefesindeki etik yaklaşım köklerini ötekinin aşkınlığına vurgu yapan metafizik bir çerçevede bulurken Butler'ın eleştirel bakış açısı sosyopolitik bağlamlar içinde kesinkes konumlandırılmış olup güç yapılarının insan ilişkileri ve etik sorumluluklara nasıl aracılık ettiğine odaklanmaktadır. Dahası, adalet tanımında Levinas sonsuz sorumluluğu hesaplanabilir terimlere indirgemeye asla yanaşmazken, Butler'ın adalet tanımı kurumlar, politikalar ve normlarla eleştirel bir hesaplaşmayı gerektirmektedir. Bu farklılıklar iki düşünürün yaklaşımında etik sorumluluk ve kolektif politik eylem arasındaki gerginliği ortaya çıkarmaktadır.

Yine iki düşünürün birbirinden ayrıştığı hususları daha detaylı incelememiz gerekirse, benzerliklerden bahsederken de belirttiğimiz üzere Levinas tanımlar konusunda daha soyut ve filozofik bir tavır sergilemektedir. Somut örnekler üzerinden post modern yorumlar yapan Butler için ise özellikle makalemizde ele aldığımız eserinde aynı soyutluk söz konusu olmamaktadır. Düşünürleri ayrıştıran diğer bir husus ötekine karşı yükümlülükleri önemli görmelerine rağmen, Levinas'ın bu yükümlülükleri bütün toplumsal yapıların önüne koyması noktasında ortaya çıkmaktadır. Butler ABD örneğinde açıkça ifade ettiği üzere eleştirilerini salt soyut ve aşkın düzeyden ziyade devlet bağlamında daha siyasi ve somut bir zemine oturtmaktadır. Mevcut düzeni işlevsiz bulmasına karşın Butler, eserinde politik kurumların tümüyle iflas ettiğini savunmamaktadır. Radikal ve eşitlikçi uluslararası bağlar kurmanın gerekliliğini vurgularken, kimi hayatların ***insanlaştırılma*** şansının başkalarına kıyasla daha yüksek olmasını toplumsal ve siyasal bir sorun olarak teşhir etmekte, olağanüstü hâl ve süresiz alıkoyma uygulamalarını da yönetimsellik, egemenlik ve hukuk eksenlerinde sert biçimde eleştirmektedir. Böylece toplumsal sözleşmelerin adaletsiz içeriklerini teslim etse bile, onları bütünüyle reddetmeyerek Levinas'tan ayrılmaktadır.

Levinas ve Butler'ın farklı görüş sergilediği diğer bir nokta ise Levinas'a göre yüzün güçten tamamen arınmış bir şekilde tanımlanması ve yüzleşmenin mantıksal akıl yürütme ve toplumsal yapı aracılığıyla gerçekleşebileceğini kabul etmemesidir. Eserinde şiddet ve hegemonyadan, iktidar ilişkilerinden, birinci dünyacılıktan sık sık bahseden Butler için yüzün güçten tamamen arınmış olması ve yüzleşmenin toplumsal yapılardan bu derece izole edilmiş olması söz konusu değildir. Levinas ve Butler ötekinin bene buyurması konusunda da temelde aynı görüşü paylaşmalarına rağmen birebir aynı görüşü savunmamaktadır. Levinas'ta ötekinin beni sorumlu kılışı adeta Tanrısal bir konumdadır ve bu çağrı varlığın aşkın egosunun rasyonel, etkin doğasına köklü biçimde meydan okumaktadır. Bu meydan okuma beni bir rehineye dönüştürmektedir. Erdem ya da görev ölçüsüne başvurmadan, asimetrik sorumluluk içinde kutsal bir fedakârlığı içselleştirmesine yol açmaktadır. Butler ise ben ile öteki ilişkisini toplumsal ve politik düzlemde çözümlemekte, ikili güç anlatılarını reddetmekte ve çoğulcu siyaseti savunmaktadır. Ayrıca şiddetin toplumsal öncüllerini, ırksal histerinin etkisini ve bir yaşamın ***insan*** olarak tanınıp tanınmayacağını belirleyen kurumsal mekanizmaları titizlikle sorgulamaktadır.

Adalet konusunda her iki düşünür adaletin kaynağının savaş mı barış mı olması açısından barış lehine aynı görüşü paylaşsa da Levinas adaleti özveriyle ve sorumluluktaki kökleriyle tanımlarken daha metafizik bir yaklaşım sergileyip beni bizin anonim yapılarına dönüştürme riski taşıyan toplumsal ve politik adalet yapılarının güvensizliğinin altını çizmektedir. Lakin Butler adalet tanımında tanrısal yaklaşımdan ziyade daha somut bir bakış açısı ile, toplumdaki bazı birey veya grupların diğerlerinden daha avantajlı konumda olmasını sağlayan şeylerin kaynağını bulmanın öneminden bahsederek adaleti avantaj farkı gibi somut bir düzeye indirgemektedir. Butler'ın Filistin-İsrail savaşını ele alırken uluslararası adalet çağrısı yapması düşünürün adaleti soyut bir düzeyde ele almamasının en açık örneklerinden biri olmaktadır.

Son olarak, Levinas ve Butler zaman ve ölüm konularında da birebir aynı perspektiften bakmamaktadır. Levinas zamanı çok geniş anlamda ve metafizik boyutta ele alırken, Butler olayların vuku bulduğu zamana odaklanarak ve örneklerini mevcut zaman içerisinden seçerek daha güncel boyutta eleştiri sunmaktadır. Başka bir deyişle, Butler'ın eserinde zaman geniş anlamda incelenmesi gereken mefhum olarak karşımıza çıkmamaktadır. Ölüm meselesi de her iki düşünür için önem taşısa da Levinas ölümü ben ve öteki arasındaki ilişkide ararken benin öteki karşısındaki sorumlulukları ve ölümün sadece ötekinin ölümü ile deneyimlenmesi noktalarına odaklanarak ölümün ben üzerinde bıraktığı etkilere dikkat çekmektedir. Butler ise ölümü yası tutulabilirlik noktasında inceleyerek, bireyler veya gruplar arasındaki eşitsizliğin eleştirisi noktasında ölümden bahsetmektedir. Ölümün ben

üzerindeki etkilerinden ziyade yas ilanlarının verilmesi örneğindeki yasın hiyerarşisine dikkat çeken Butler, ölüm konusunda Levinas'tan farklı kaygılar taşımaktadır.

Kısacası, Levinas ve Butler arasındaki diyalog eşitsizlik, şiddet ve dışlanmalarla kuşatılmış bir dünyada etiği ve adaleti yeniden tasavvur etmek için etkili bir mercek sunmaktadır. Hem Levinas'ın ötekiyle karşılaşmadan kaynaklanan sonsuz sorumluluğu hatırlatması hem de Butler'ın bazı yaşamları diğerlerinden daha kırılgan ve güvencesiz kılan toplumsal ve politik sistemlerle yüzleşme çağrısı etik ufkumuzu genişletmemiz açısından önem taşımaktadır. Her iki düşünürün içgörüleri sorumluluklar ve adalet arasındaki hassas dengeyi bulmaya çalışırken bize karmaşık insanlık hali içinde etiğin ötekinin savunmasızlığına yanıt verme açısından önemini hatırlatmaktadır.

SONUÇ

Bu makale, Emmanuel Levinas'ın metafizik temelli sonsuz ***sorumluluk*** anlayışı ile Judith Butler'ın toplumsal ***kırılganlık*** ve normatif dışlama eleştirisini yüz–öteki ilişkisi ekseninde karşılaştırarak, etik sorumluluğun hem ontolojik derinliğini hem de siyasal somutluğunu açığa çıkarmıştır. Levinas'ın radikal çıplaklık ve ***öldürmeyeceksin*** buyruğunda ifadesini bulan yüz kavramı, özneyi geri dönülmez bir etik talep karşısında konumlandırırken, Butler bu talebi güncel güç ilişkilerinin şekillendirdiği kırılgan bedenler ile medyatik çerçeveler üzerinden yeniden düşünmekte, kimin hayatının ***yası tutulabilir*** sayıldığını sorgulayarak adaletin kurumsal ve söylemsel boyutlarını görünür kılmaktadır.

Sonuç olarak, Levinas ve Butler'ın düşünceleri, etiği yalnızca bireysel bir iç muhasebe değil, aynı zamanda eşitsiz toplumsal koşulları dönüştürme çağrısı olarak konumlandıran bütüncül bir perspektifle buluşturmaktadır. Levinas'ın aşkın sorumluluk ufku, Butler'ın kırılganlık temelli siyasal okumasıyla birleştiğinde, insan ilişkilerindeki şiddet ve dışlanmaya karşı hem derin metafizik bir duyarlılık hem de pratik müdahale imkânı sunmaktadır. Böylece etik ve adalet, ötekinin onuruna saygıya dayalı kapsayıcı bir gelecek vizyonunun temelini oluşturmaktadır.

Etik Beyan

"Judith Butler ve Emmanuel Levinas Diyaloğu: "İnsancıl Öteki" ve Adalet Çağrısı" başlıklı çalışmanın yazılması ve yayınlanması süreçlerinde Araştırma ve Yayın Etiği kurallarına riayet edilmiş ve çalışma için elde edilen verilerde herhangi bir tahrifat yapılmamıştır. Çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir.

Katkı Oranı Beyanı

Çalışmadaki yazarların tümü çalışmanın yazılmasından taslağın oluşturulmasına kadar tüm süreçlere katkı yapmış ve nihai halini okuyarak onaylamıştır.

Çatışma Beyanı

Yapılan bu çalışma gerek bireysel gerekse kurumsal/örgütsel herhangi bir çıkar çatışmasına yol açmamıştır.

KAYNAKÇA

Alsultany, E. (2012). *Arabs and Muslims in the media: Race and representation after 9/11*. New York: New York University Press.

Bergo, B. (2019). Emmanuel Levinas. E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy* (Fall 2019 ed.) içinde. Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/levinas/, (02.02.2025).

Bergo, B. (2011). The face in Levinas: Toward a phenomenology of substitution. *Angelaki, 16*(1), 17-39. https://doi.org/10.1080/0969725X.2011.564362

Berlant, L. (2007). Slow death (sovereignty, obesity, lateral agency). *Critical Inquiry, 33*(4), 754-780. https://doi.org/10.1086/521568

Butler, J. (2018). *Kırılgan hayat: Yasın ve şiddetin gücü* (B. Ertür, Çev., 3. basım). İstanbul: Metis Yayınları.

Butler, J. (2014). *Bodies that matter: On the discursive limits of "sex"*. London ve New York: Routledge.

Butler, J. (2009). *Frames of war: When is life grievable?* London ve New York: Verso.

Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.

Calin, R. ve Sebbah, F.-D. (2002). *Le vocabulaire de Lévinas*. Paris: Ellipses Marketing.

Campbell, D. (1992). *Writing security: United States foreign policy and the politics of identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chouliaraki, L. (2006). *The spectatorship of suffering*. London: SAGE Publications.

Cohen, R. A. (1998). Foreword. E. Levinas, *Otherwise than being or beyond essence* içinde (A. Lingis, Çev., ss. xi-xvi). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Düşgün, C. K. (2017). The self and the other in the philosophy of Levinas. *Mediterranean Journal of Humanities, 7*(2), 243-250. https://doi.org/10.13114/MJH.2017.360

Foucault, M. (1982). The subject and power. *Critical Inquiry, 8*(4), 777-795. https://doi.org/10.1086/448181

Hajjar, L. (2005). *Courting conflict: The Israeli military court system in the West Bank and Gaza*. Berkeley: University of California Press.

Hussain, N. (2003). *The jurisprudence of emergency: Colonialism and the rule of law*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kanji, A. (2018). Framing Muslims in the "War on Terror": Representations of ideological violence by Muslim versus non-Muslim perpetrators in Canadian national news media. *Religions, 9*(9), 274. https://doi.org/10.3390/rel9090274

Klug, B. (2004, 15 Ocak). "The myth of the new anti-Semitism", *The Nation*. https://www.thenation.com/article/archive/myth-new-anti-semitism/, (18.06.2025).

Kwon, H. (2008). *Ghosts of war in Vietnam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Levinas, E. (2021). *Zaman ve başka* (Ö. Gözel, Çev., 1. basım). Ankara: FOL Kitap.

Levinas, E. (2014). *Ölüm ve zaman* (N. Başer, Çev., 2. basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Levinas, E. (1998). *Otherwise than being or beyond essence* (A. Lingis, Çev.). Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

Levinas, E. (1991). *Totality and infinity: An essay on exteriority* (A. Lingis, Çev.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-009-9342-6

Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* (S. Corcoran, Çev.). Durham ve London: Duke University Press.

Nooteboom, B. (2012). Levinas: Philosophy of the other. *Beyond humanism: The flourishing of life, self and other* içinde (ss. 162-184). London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230371019_8

Oliver, K. (2015). Witnessing, recognition, and response ethics. *Philosophy & Rhetoric, 48*(4), 473-493. https://doi.org/10.5325/philrhet.48.4.0473

Perpich, D. (2005). Figurative language and the "face" in Levinas's philosophy. *Philosophy & Rhetoric, 38*(2), 103-121. https://muse.jhu.edu/article/182804

Wearing, J. (2023). Ontology as a guide to politics? Judith Butler on interdependency, vulnerability, and nonviolence. *Ergo, 9*(35), 911-942. https://doi.org/10.3998/ergo.2624

Extended Abstract

THE DIALOGUE BETWEEN JUDITH BUTLER AND EMMANUEL LEVINAS: "*THE HUMANE OTHER*" AND THE CALL FOR JUSTICE

Aim: This study examines the philosophical relationship between the self and the other through Emmanuel Levinas and Judith Butler. Its main aim is to analyze how the encounter with the other produces an ethical demand, how this demand is expressed through the concept of the face, and how justice emerges from this relation. The article also shows that Butler's engagement with Levinas does not simply repeat his ethical philosophy but reworks it within a sociopolitical framework. While Levinas develops transcendental and metaphysical ethics centered on the infinite responsibility of the self toward the other, Butler relocates this ethical insight within the concrete conditions of violence, vulnerability, mourning, and political exclusion.

Method: The study is based on qualitative and comparative philosophical analysis. First, Levinas's key concepts, including the face, the self, the other, responsibility, death, and justice, are examined through a descriptive reading of his ethical philosophy. Second, Butler's arguments in *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* are analyzed with particular attention to precariousness, grievability, vulnerability, violence, and the unequal distribution of human value. Finally, the study compares the two thinkers by identifying their shared concerns and points of divergence. This method allows the article to evaluate both the conceptual similarities between Levinas and Butler and the different historical, philosophical, and political contexts in which their arguments are developed.

Findings: The analysis shows that Levinas places the face of the other at the center of ethical thought. The face is not merely a physical appearance or an object of perception. It is an ethical event that interrupts the self's egocentric existence and calls it to an infinite, unconditional, and asymmetrical responsibility. The encounter with the face precedes contract, reciprocity, social calculation, and legal obligation. For Levinas, the self becomes responsible before it chooses to be responsible. This responsibility is expressed most clearly in the command "you shall not kill," which reveals the other's vulnerability, exposure, and irreducible dignity. Justice, therefore, is not limited to legal procedure or abstract universality. It emerges when responsibility toward the other must be extended and balanced in a world composed of multiple others.

The article also finds that Butler takes Levinas's ethical concern seriously but shifts the discussion toward sociopolitical structures. In Precarious Life, Butler argues that all lives are vulnerable, yet vulnerability is not distributed equally. Some lives are publicly recognized, protected, and mourned, while others are rendered invisible, ungrievable, or outside the frame of full humanity. Butler's concept of grievability reveals how political power decides which lives count as lives and which losses are treated as losses. In this sense, Butler transforms Levinas's ethical relation into a critique of violence, exclusion, and unequal recognition. Her work shows that ethical responsibility cannot remain detached from the institutional, discursive, and political conditions that shape the visibility of the other.

The comparison further shows that both thinkers give priority to relationality over sovereign selfhood. Both reject the idea of an isolated and self-sufficient subject. For both, the self is formed through exposure to the other and through a responsibility that exceeds individual will. However, their approaches differ significantly. Levinas grounds ethics in transcendence, metaphysics, and the sacred meaning of the face, whereas Butler emphasizes the historical and political production of vulnerability. Levinas sees the face as beyond power and representation, while Butler insists that the encounter with the other is mediated by frames of recognition, language, norms, and power relations.

Conclusion: This study concludes that Levinas and Butler offer distinct yet complementary ways of thinking about ethics, responsibility, and justice. Levinas provides a foundational account of ethical responsibility by showing that the self is always already called by the other. Butler extends and politicizes this insight by asking why some others are recognized as worthy of protection and mourning while others are excluded from recognizability. Their dialogue enables a richer understanding of justice as both an ethical demand and a political task. Read together, Levinas and Butler show that responsibility begins in the face-to-face encounter, but it must also confront the social and political mechanisms that distribute vulnerability, dignity, and grievability unequally. Therefore, their combined perspectives offer a powerful framework for rethinking human relations, ethical obligation, and justice in a world marked by violence, exclusion, and unequal recognition.