

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SES VE FENOMEN

CEVİREN / GÜLBEN SALMAN - Z. EMİR ÖZER

JACQUES DERRIDA

SES VE FENOMEN
HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE
GÖSTERGE PROBLEMİNE GİRİŞ

FOL 308

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

FELSEFE 207
ÇAĞDAŞ FELSEFE 12

SES VE FENOMEN
-HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE GÖSTERGE PROBLEMİNE GİRİŞ-
JACQUES DERRIDA

ÇEVİREN: GÜLBEN SALMAN, Z. EMİR ÖZER

ÖZGÜN ADI: *LA VOIX ET LE PHÉNOMÈNE/*
INTRODUCTION AU PROBLÈME DU SIGNE
DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HUSSERL
EDİSYON: PUF 2016

YAYINA HAZIRLAYAN: ZEYNEP DİREK
REDAKSİYON: EBUBEKİR DEMİR
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

ISBN 978-625-6584-09-9

BASKI: SALMAT BASIM YAYINCILIK AMBALAJ SANAYİ TİCARET LTD. ŞTİ.
MATBAA SERTİFİKA NO: 47771

1. BASKI: EKİM 2023

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

SES VE FENOMEN
HUSSERL FENOMENOLOJİSİNDE
GÖSTERGE PROBLEMİNE GİRİŞ

JACQUES DERRIDA

ÇEVİREN
GÜLBEN SALMAN, Z. EMİR ÖZER



JACQUES DERRIDA

Cezayir’de doğdu (1930). 1949’da Paris’e taşındı, École Normale Supérieure’e (ENS) kabul edildi (1952). Belçika’daki Husserl Arşivi’nde çalışmalar yaptı (1953-1954) ve felsefe alanında yüksek lisansını Husserl üzerine verdi. Savaşın ardından Sorbonne’da felsefe dersleri verdi (1960-1964) ENS’de kalıcı hocalık pozisyonunu 1984’e kadar sürdürdü. Columbia Üniversitesinden ilk fahri doktorasını aldı (1980). Birçok ülkede bir dizi konferans ve kalıcı görevde bulundu. 1983’ten itibaren Paris’teki École des Hautes Études en Sciences Sociales’de görev aldı. Paris’te öldü (2004). Başlıca eserleri: *L’origine de la géométrie de Edmund Husserl* (1962), *De la grammatologie* (1967), *La Voix et le phénomène* (1967), *L’Écriture et la différence* (1967), *Éperons. Les styles de Nietzsche* (1972), *Glas* (1974), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (1980), *Ulysse gramophone* (1987), *Limited Inc.* (1990), *Du droit à la philosophie* (1990), *Spectres de Marx* (1993), *Force de loi* (1994), *Politiques de l’amitié* (1994).

GÜLBEN SALMAN

Ankara doğumlu (1984). ODTÜ Felsefe Bölümünden lisans, Leuven Üniversitesi Felsefe Enstitüsünden yüksek lisans, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi Anabilim Dalından doktora derecelerini aldı. Araştırma görevlisi olarak çalışmaya başladığı DTCF Felsefe Tarihi kürsüsünde hâlen öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. *Vira Verita* ve *Posseible*’de yayın kurulu üyesidir. Fenomenoloji, siyaset felsefesi, çağdaş Fransız felsefesi alanlarında yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

ZÜLFÜKAR EMİR ÖZER

ODTÜ Elektrik-Elektronik Mühendisliğinden mezun oldu (2010). Lille Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek lisansını tamamladı (2017). Berlin Freie Üniversitesi, Leuven Katolik Üniversitesi ve Tilburg Üniversitesi felsefe bölümlerinde araştırmacı olarak yer aldı. Nietzsche ve Freud düşünceleri çalışmalarının ana hattını oluşturmaktadır. ‘Felsefede Hayvan Sorusu’ üzerine çalışmalarına devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	13
GİRİŞ	25
BİRİNCİ BÖLÜM	
GÖSTERGE VE GÖSTERGELER	41
İKİNCİ BÖLÜM	
BELİRTMENİN İNDİRGENMESİ	52
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
İÇSEL MONOLOG OLARAK SÖYLEMEK-İSTEMEK	58
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	
SÖYLEMEK-İSTEMEK VE TEMSİL	76
BEŞİNCİ BÖLÜM	
GÖSTERGE VE GÖZ KIRPMA	89
ALTINCI BÖLÜM	
SESSİZLİĞİ KORUYAN SES	100
YEDİNCİ BÖLÜM	
KÖKENİN EKİ	119
DİZİN	139

Eğer kimin yazdığını bilmeden ‘ben’ kelimesini okursak, en azından, normal bir anlamlandırmanın dışında kalan ama anlamsız olmayan bir kelimeye sahip oluruz.
Husserl, *Mantıksal Araştırmalar*

Karşımızda telaffuz edilen bir isim, bize Dresden Galerisi’ni düşündürüyor... Odalar arasında amaçsızca geziniyoruz... Téniers’in bir tablosu... bir resim galerisini temsil eder... Bu galerideki resimler de, deşifre edilebilecek kayıtları vb. kendi açılarından gösteren resimleri temsil eder.
Husserl, *İdeler I*

Çıkarılan ses [*le son*] ve ağızdan çıkan ses [*la voix*] hakkında konuştum. Şunu demek isterim ki çıkarılan ses açık, ve aynı zamanda korkunç, korkutucu şekilde hecelelemeye sahiptir. M. Valdemar *konuşt*u, açıklıkla bir soruya cevap... Şu anda şöyle dedi: –Evet, –hayır, –uyuyordum, –ve şu an, –şu an, *ben öldüm*.
Olağandışı Öyküler

SUNUŞ

*Ses ve Fenomen: Husserl Fenomenolojisinde Gösterge Problemine Giriş, Gramatoloji*¹ ve *Yazı ve Fark*² ile beraber Jacques Derrida'nın 1967 yılında yayımlanan üç kitabından biridir. *Gramatoloji* yayımlandığında, Derrida'nın geliştirdiği yapı söküm kavramını işe koştığı bir kitap olarak yalnızca Fransa'da değil dünya çapında bir üne kavuştuğu için diğer iki kitabın alınılmasını zorlaştırmıştır. *Yazı ve Fark*, Derrida'nın 1959-1966 yılları arasında bazı düşünürler üzerine yaptığı özgün okumalarından oluşan derleme bir kitap olarak, *Gramatoloji* ile ilişkilendirilebilmiştir. Derrida'nın kendisi de *Gramatoloji*'nin ortasına *Yazı ve Fark*'ın veya tam tersine *Yazı ve Fark*'ın ortasına *Gramatoloji*'nin zımbalanabileceğini düşünmektedir.³ 1967 yılındaki röportajında bu üç kitabın nasıl okunması gerektiğine ilişkin bir soruya cevaben bu şekilde aslında *Yazı ve Fark* ile *Gramatoloji*'yi iç içe geçirirken, *Ses ve Fenomen*'e bunlardan ayrı bir öncelik verilmesi gerektiğini söylemektedir.⁴ Fakat Derrida'nın bizzat

¹ Jacques Derrida, *Gramatoloji*, çev. İsmet Birkan, Ankara : Bilgesu, 2011.

² Jacques Derrida, *Yazı ve Fark*, çev. Burcu Yalın, İstanbul : Metis, 2020.

³ Derrida bu iki kitabın ilişkisi açısından şunları söylemektedir: “*Gramatoloji*’yi birisi (birleşme yeri empirik değil, teorik, sistematik olan) iki parçanın eklemlendiği uzun bir yazı olarak ele alabilir, bunun tam ortasına *Yazı ve Fark* zımbalanabilir. *Gramatoloji* sıklıkla bunu ister. Bu durumda Rousseau yorumu koleksiyonun 12. yazısı olabilirdi. Tam tersine, *Gramatoloji* de *Yazı ve Fark*’ın tam ortasına zımbalanabilir; önce gelen 6 metin –olgu itibarıyla ve yasa itibarıyla– *Gramatoloji*’yi (...) ilan eden metinlerdi; “Freud ve Yazı Sahnesi” ile başlayan son beş metin de gramatolojik açılışla uğraşmaktaydı”. Bkz. Jacques Derrida, “Implications: Interview with Henry Ross”, içinde, *Positions*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1981, s. 4. (Çeviri bana ait).

⁴ “Implications: Interview with Henry Ross”, s. 4-5

kendisinin “klasik felsefi bir yapıya sahip” olan, “en sevdiği eseri”⁵ olarak nitelendirdiği, önce okunması gerektiğini salık verdiği *Ses ve Fenomen*, yapısöküm kavramının kökenine ve ne olduğuna dair önemli bir başvuru kaynağı olmasına rağmen, bu üç kitap arasında üzerine en az çalışılan kitap olarak kalmıştır.

Ses ve Fenomen Derrida açısından o hâlde neden bu kadar önemlidir?⁶ Bilinenin aksine Derrida, felsefe eğitimine başladığı 1952 yılından 1967 yılına kadar, on beş yıl boyunca, fenomenolojik yöntemin kurucusu kabul edilen Edmund Husserl’in felsefi düşüncelerini öğrenmiş ve bunlar üzerine yoğun şekilde çalışmıştır.⁷ Derrida’nın öğrenci olduğu zaman Fransa’daki akademik ortamın fenomenolojiye olan ilgisi düşünüldüğünde bu sürpriz değildir. Derrida, *École Normale Supérieure*’e kabul edildiğinde, çağdaş Fransız felsefesi içinde daha sonra adları çeşitli şekillerde zikredilecek olan birçok önemli isim hâlihazırda orada çalışmaktaydı. Fenomenoloji çalışan Merleau-Ponty ve Sartre, Hegel üzerine çalışmalarıyla tanınan Jean Hyppolite bunlardan bazılarıdır. Bu dönemde Derrida üzerinde etkili olan üç düşünce biçiminden söz edilebilir. Birincisi, Derrida’nın Hegel üzerine dersleri Jean Hyppolite’ten alması ve bu şekilde onun Hegel okumasından etkilenmesidir. Jean Hyppolite’in dersleri, Derrida’nın Husserl’i Hegelci bir mantık ama Heideggerci bir ruh ile okuma denemesine girişmesine neden olacaktır. Jean Hyppolite’in Hegel üzerine olan kitabının adı *Hegel’in Timin Görüngübilimi’nin Oluşumu ve Yapısı* iken, Derrida’nın tezinin adı *Husserl Felsefesi’nde Oluşum Problemi* olacak-

⁵ “Implications: Interview with Henry Ross”, s. 5

⁶ *Ses ve Fenomen* kitabı üzerine daha önce yazdığım makalenin bir kısmında bu kitabın tarihsel arka planını ele almıştım. Derginin izni ile makalenin tamamının değil ama bazı kısımlarının geliştirilmiş ve kısaltılmış hâlini bu giriş yazısına taşıyorum. İlgili makalenin tamamı için bkz. Gülben Salman, “Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl”, *Dört Öge*, 15, ss. 1-14.

⁷ Joshua, Kates, *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, Illinois: Northwestern University Press, 2005, s. xvi.

tır. İkinci etki, Husserl'in Fransa'da tanınmasını sağlayan, Husserl'in asistanı olan Eugen Fink'in çalışmalarının Fransızcaya çevrilmesiyle onun düşünce biçiminin dolaşıma sokulmasıdır.⁸ Derrida, Husserl üzerine yazdığı bütün çalışmalarında Fink'e atıfta bulunmuştur ve dahası Fink'in Husserl felsefesi üzerine düşünme yapısından etkilenmiştir. Fink, genel olarak çalışmalarında Husserl'in çağdaş Yeni Kantçı kritiklerine karşı Husserl'i savunmaya çalışmaktaydı.⁹ Üçüncü olarak Derrida'nın zamanında Fransa'da, Husserl felsefesi üzerine hâlihazırda çalışan ve bu çalışmalarının ürünü olan yazılarını kitap olarak yayımlayan akademisyenler vardı. Bunlardan ikisinin düşüncelerinin, yani Tran-Duc-Thao ve Jean Cavaillès'nin, Derrida üzerinde oldukça etkili olduğu düşünülmektedir.¹⁰ Husserl, o dönem Fransa'da düşünce dünyasını etkileyen önemli bir figürdü muhakkak ve bu iki Husserl yorumcusu, ideal ve gerçek, öz ve olgu, mantık ve duyumsama arasında Husserl felsefesi açısından temel bir diyalektik olduğunu düşünüyorlardı. Tran-Duc-Thao, diyalektik materyalist bir bakış açısına sahipti ve ideal olanı gerçeğe indirgeme eğilimindeydi, Cavaillès ise tam tersine mantıksı olduğu için gerçek olanı ideal olana indirgeme eğilimindeydi.¹¹ Bu iki düşünür Derrida öncesinde, Husserl düşüncesindeki iki anlamlılığı tespit etmişlerdi ve temel bir diyalektik varsayıyorlardı. Derrida bu iki düşünürün Husserl yorumu arasında bir seçim yapmak yerine ikisinin düşüncesini gerçek ve ideal olan arasındaki diyalektik üzerinden kabul etme yoluna girdi. Derrida, bu üç etki altında erken döneminde Husserl üzerine çalışmaya başlamıştır diyebiliriz.

⁸ Leonard Lawlor, *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press, 2002, s. 11.

⁹ *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, s. 107.

¹⁰ Zeynep Direk, "Derrida Düşüncesi'nin Fenomenolojik Temelleri", Zeynep Direk & Refik Güremen, (ed.), *Çağdaş Fransız Düşüncesi*, Ankara: Epos Yayınları, 2004, s. 137.

¹¹ *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, s. 48.



Derrida, 1952-1967 yılları arasında Husserl düşüncesi ile ilişkili, sonuncusu *Ses ve Fenomen* olmak üzere üç önemli eser ortaya koymuştur. Bunlardan ilki olan *Husserl Felsefesi'nde Oluşum Problemi'ne Giriş* [*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*],¹² 1953-1954 senesinde Derrida'nın, *Ecole Normale Supérieure*'de ikinci sınıf öğrencisi iken Sorbonne'da profesör olan Maurice de Gandillac danışmanlığında ileri çalışmalar diploması [*le diplôme d'études supérieures*] için yazdığı tezdır.¹³ Bu çalışmalarını sırasında henüz Husserl'in çoğu eseri yayınlanmadığı için zamanında Husserl çalışan diğer pek çok düşünür gibi Leuven'deki Husserl Arşivinde çalışmalarda bulunmuştur. Tezin basılması için Françoise Dastur, Dider Franck, Jean-Luc Marion, Jean Hyppolite Derrida'ya telkinde bulunmasına rağmen¹⁴ Derrida, bu tezin basılmasına ancak 1990 senesinde ikna olabilmıştır. Bu metne dair 1990 senesinde yazdığı Giriş yazısında, Husserl metinlerine dair “kökenin kökensel karmaşıklığına” dair panoramik bir okuma yaptığını söylemektedir.¹⁵ Bu tez, Fink'in ortaya koyduğu fenomenolojinin empirik ve transandental arasındaki, dünyanın oluşum problemine bir çözüm denemesi olarak da düşünülebilir. Fink, oluşum problemini bir ayağı gerçekte bir ayağı transandental dünyada olan bir açmaz olarak formüle etmişti.¹⁶ Fink'e göre dünyanın oluşumu eğer aşkınsa, dünyaya ait olmamalıdır, Derrida buradan dünyanın oluşumunun algı-dışı olması gerektiği, yani sezgisel olduğu sonucuna ulaşır. Sezgi üzerine düşündüğünde ise sezginin,

¹² Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

¹³ Jacques Derrida, “Avertissement”, Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France, 1990, s. vi.

¹⁴ Derrida, ay.

¹⁵ Derrida, ay.

¹⁶ *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, s. 110.

sonlu, deneyimsel ve dünyevi olduğunu ve oluşum ve mevcudiyetin sezgi ile tam olarak tespit edilemeyeceğini tespit eder. Oluşum hep başkadır, hiçbir zaman mevcut değildir, ama bu durum onun hiçbir zaman ele avuca gelmez olduğu anlamına gelmez. Derrida Fink'in işaret ettiği bu açmazı Tran-Duc-Thao ve Jean Cavaillès'nin tespit ettiği iki anlamlılık etrafında düşünmüştür. Derrida, bu tezde Fink'in tespit ettiği paradokslar ve Tran-Duc-Thao ve Jean Cavaillès'nin düşünceleri arasında, Husserl'i Hyppolitevari bir tavırla oluşum problemi üzerinden okuyarak, Husserl felsefesi içerisinde bir çiftanlamlılık ve salınım olduğunu kabul edecek ve dahası, Husserl düşüncesini karakterize eden şeyin tam da bu olduğu sonucuna varacaktır.¹⁷

Derrida'nın tezinde ilgilendiği sorunlar onu oluşum probleminin aslında bir gösterge problemi olduğunu düşünmeye yönlendirmiştir. Bu saikle, Husserl'in "Geometri'nin Kökeni" adlı kısa bir makalesi üzerine çalışmaya başlamış ve otuz sayfalık¹⁸ yazıyı çevirip, bu yazıya yüz elli dokuz¹⁹ sayfalık uzun bir giriş yazısı yazarak 1962 yılında yayımlamıştır. Derrida, Husserl üzerine bu ikinci önemli çalışmasında, Husserl'in ideal nesnelerin oluşum problemine dil üzerinden cevap bulmaya çalışmaktadır.²⁰ Husserl'e göre, örneğin, geometrinin nesnesi olan çemberin, "olgusal olanı aşan ve ondan serbestleşen ideal bir anlamı vardır".²¹ Bu ideal anlam dil sayesinde mümkün olan bir sonsuza açılmanın ürünüdür aslında. Derrida, Hyppolite'ten Hegel diyalektiğinde oluşumda dilin indirgenemez bir role sahip olduğunu öğrenmişti ve bu

¹⁷ Derrida and Husserl: *The Basic Problem of Phenomenology*, s. 81.

¹⁸ Edmund Husserl, *Geometri'nin Kökeni*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023, s. 169-199

¹⁹ Jacques Derrida, "Geometri'nin Kökeni'ne Giriş", içinde, Edmund Husserl, *Geometri'nin Kökeni*, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023, s. 9-168

²⁰ Derrida and Husserl: *The Basic Problem of Phenomenology*, s. 81.

²¹ "Derrida Düşüncesi'nin Fenomenolojik Temelleri", s. 134.

yüzden aslında Husserl’de dil üzerine çalışmaya başlamıştı.²² Derrida yazıdan da ilk defa *Geometri’nin Kökeni’ne Giriş*’in 7. Bölümü’nde bahsetmektedir.²³ İdeallığın nesnellğe dil tarafından geldiğinin altını çizmektedir. Dil, ideal nesnellğe ulaşmada kurucu bir role sahiptir ve Husserl açısından bu dil saf ve transandental olarak belirlenmektedir. İnsanlar sonluğken, insanlar arasında sonsuz, transandental bir iletim mekanizması olduğu varsayılmaktadır ve Derrida burada bunu sağlayanın yazı olduğunun altını çizmektedir. Yazı ile onu temellendiren bilinç arasında saf bir ilişki vardır diyerek, yazının esasen sonsuz bir tekrar olduğunu da belirtmektedir. Husserl bilinçte nesnenin oluşumunu statik fenomenoloji diye adlandırırken, ideallerin tarihsel aktarımını Derrida’ya göre genetik fenomenoloji olarak adlandırmaktaydı. Hem Heidegger’in hem de Derrida’nın bu genetik fenomenolojiden, onun empirik ve transandental arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunun eleştirisinden çıktığı söylenmektedir.²⁴ Derrida *Geometri’nin Kökeni’ne Giriş*’in 7. Bölümünde, Husserl’in aşkınsal tavrında dünyanın kökenini göz önüne sermesinde, köken açısından kendi olmayan başka bir şeyin de olduğunu görmektedir. Köken dış dünya iken, bu durumda her zaman bir ‘bulaşma’ olduğunun nüveleri mevcuttur, ki bu ‘bulaşma’ Derrida düşüncesi açısından sonraki dönemlerde kurucu bir öneme sahip olacaktır.

Derrida’nın Husserl üzerine üçüncü çalışması *Ses ve Fenomen: Husserl Fenomenolojisinde Gösterge Problemine Giriş*’tir. Derrida’nın 1967 yılında yayınlanan üç kitabı arasında okuma sırasında önceliğin *Ses ve Fenomen*’e verilmesi gerektiğini belirttiğini söylemiştik. Aynı röportajında okuru bu kitaplar arasında bir ‘labirente’ sürüklemeye pahasına, *Ses ve Fenomen*’in önce okunmasının iyi olacağını ama bu kitabın

²² Derrida and Husserl: *The Basic Problem of Phenomenology*, s. 89.

²³ “Geometri’nin Kökeni’ne Giriş”, s. 85-110.

²⁴ Derrida and Husserl: *The Basic Problem of Phenomenology*, s. 85.

da *Geometri'nin Kökeni*'ne yazdığı Giriş'in diğer yarısı olarak okunması gerektiğini ilave etmektedir. İki kitap arasında ve hatta Husserl üzerine üç çalışmada önemli farklılıklar olmasına rağmen Derrida, yer yer hepsinde aynı motifin devam ettiğini iddia etmektedir. Husserl ve Derrida ilişkisi üzerine literatür ise 1967 senesine kadar Derrida'nın Husserl okumasında homojen bir bütün değil ama bir gelişim ve dönüşüm tespit etmektedir. Derrida yapısöküm kavramını tam olarak vücuda getirdiği *Ses ve Fenomen*'i esas kabul ettiği için, toptancı bir tavır takınmaktadır Husserl üzerine yazılarına karşı. Biraz da bu yüzden Derrida ve Husserl ilişkisi açısından genellikle başvuru kaynağı olan kitap Derrida'nın Husserl düşüncesine karşı oldukça eleştirel olduğu ve *différance* düşüncesini ilk olarak ortaya koyduğu *Ses ve Fenomen* kitabıdır.²⁵



Derrida, *Ses ve Fenomen*'de göstergenin her zaman bir erteleme ile malul olduğunu ve elimizde olanın yalnızca bir gösterenler zinciri olması gerektiğini Husserl'in gösterge teorisine üzerine yaptığı bu soruşturma ile görünür kılar. Çünkü Husserl'in elde etmeyi umduğu gibi bir ideallik ulaşılabilir değildir, klasik fenomenolojinin iddia ettiği gibi "bilincin kendine mevcut olma hâli" imkânsız bir durumdur.²⁶ *Différance*, işte bu imkânsızlığın adıdır. Derrida, *Ses ve Fenomen* kitabında, Husserl'in bulmaya çalıştığı idealliklerin çözüldüğü noktaları tespit etmeye çalışmaktadır. Bu kitabın ilk üç bölümünde Derrida, Husserl'in gösterge üzerine söylediklerini özetlerken, 4. Bölümü bir kırılma noktasına hasreder. Sonrasında gelen 5, 6, 7. bölümler ise *yapısökümün* bir tür yöntem olarak işletildiği bölümlerdir.

²⁵ *Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction*, s. 115.

²⁶ "Derrida Düşüncesi'nin Fenomenolojik Temelleri", s. 139.

1. Bölüm olan “Gösterge ve Göstergeler”e Derrida,²⁷ Husserl’in *Mantıksal Araştırmalar*’ın başında gösterge üzerine yaptığı ve ‘zorunlu ayırım’ olarak nitelendirdiği ifade ve belirtme arasındaki farklılık üzerine bir tartışma ile başlamaktadır. Derrida, Husserl’in bu ayırımının özsel değil, işlevsel olduğunu söylemektedir. Gerçek bir konuşmada belirtme her zaman ifade ile iç içe geçmiş şekilde bulunur, ama Derrida’ya göre Husserl imkânsız bir çaba ile, ifadenin belirtmeden ayrı ve saf bir şekilde bu bulaşmadan kurtulduğu fenomenolojik bir durumun peşindedir. Bunu bulduğu yeri ise yalnız bir zihin yaşamı olarak ortaya koyar. 2. Bölüm olan “Belirtmenin İndirgenmesi”nde Derrida, Husserl’in belirtmenin indirgendiği ve ifadenin saf zihinsel yaşamda bulunduğu durum üzerine tartışmaktadır. *Ses ve Fenomen* kitabının 3. Bölüm’ünün ismi işte bu durumun işaret edildiği alanı gösteren “İçsel Monolog Olarak Söylemek İstemek”tir. Belirtmenin indirgenmesiyle elimizde saf ifade kalmaktadır. Bu durumda, belirtmenin dışlandığı ama ifadenin hâlâ içerildiği bir durumu içsel monolog durumunda bulabileceğimizin altı çizilmektedir. Kendi kendimize konuştuğumuz zihin durumunda artık belirtme fonksiyonu devrede değildir, çünkü belirtme empirik bir duruma gönderme yapmaksızın kavranamaz. Böylece, bu indirgeme ile transandantal bir imkânın kapısı aralanırken, ‘fenomenolojik ses’ duyulur olmaktadır.

Bu noktadan sonra Derrida, Husserl’in göstergeler arasında yaptığı zorunlu ayırım ve ideallik arasında kurduğu ilişkiyi eleştirmeye başlamakta ve bu ayırımı ekarte edecek bir kırılma noktasına işaret etmektedir. 4. Bölüm, “Söylemek-İstemek ve Temsil”, monolog olarak, yalnız bir zihin yaşamını ideallikleri keşfetmek için düşündüğümüzde, aslında hâlâ bir temsil, tekrar, yeniden üretim yaparak bu ideallığa ulaşamayacağımızın

²⁷ *Ses ve Fenomen* kitabının bölümlerine dair yaptığım yorum ve kısa özet daha önce yayınladığım bir makalenin revize edilmiş hâlidir. Söz konusu makale için bkz. Gülben Salman, “Ses ve Fenomen: Derrida ve Husserl”, *Dört Öge*, 15, ss. 1-14.

Derrida tarafından açıkça ifade edildiği bölümdür. Husserl'in kendi içsel konuşmamda kendimle bir iletişim kurmadığını söylediğini fakat bu noktada dahi kendimi kendime mecburen temsil olarak sunmak zorunda olduğum eleştirisi getiriyor Derrida. Temsil, bir şeyin yeniden üretimi ve tekrarıdır, etkili konuşma belirtme durumunda söz konusuysen, temsili iletişim ifade durumunda etkindir. Kendi kendine konuşmanın, temsili bir karaktere sahip olduğunu gerçeklik ve temsil arasındaki ayrımında görebileceğimizi iddia eden Derrida, *logos* temelli Batı felsefe tarihinin de hep bu temsilden ve temsilin tekrar eden karakterinden oluştuğunun altını çizmektedir. Bu mekanizma türetilen bir karaktere sahip olduğu için metafiziğin dilinin kökensel ve türetilemez olması gerekirken, temsil mantığında tam tersi bir doğanın zincirine yakalanmış görünmektedir. Husserl'in idealleri üretme süreci de işte böyle bir tekrarın ve türetimselliğin bir sonucu olması sebebiyle, Husserl'in iddia ettiğinin aksine saf olmaktan uzaktır. Tarihsel süreçte, ideallerin oluşumu (geleneklerin oluşumu) kökenin her zaman varolanın modifikasyonları şeklinde tekrar edilmesinden başka bir şey olmayacaktır. Varlık'ın nihai hâli, şimdinin mevcudiyetidir. Mevcudiyet, transandantallığın, evrensel bir formudur. Bütün empirik içerikten azade bir mantık kurulmuş gibi düşünülmektedir ama temsilde işletilen imgelem, nötr-lüğün basit bir modifikasyonu değildir, çünkü her gösterge tekrar eden bir yapıya sahiptir ve bu açıdan aslında belirten gösterge ve ifade eden gösterge arasında mutlak bir ayrıma gidilemez. İkisi arasındaki ayrım kabul edilebilir değildir. Ses kendini niye temsil etsin, sesin kendisi zaten temsil diyor Derrida. Kendimizin deneyimi kendimizce aynı anda deneyimlenir olmalıdır, aynı göz kırpmamız gibi.

5. Bölümün adı, "Gösterge ve Göz Kırpma"dır. Husserl *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'de, bir nesnenin zaman-sallık içinde oluşumunu, bir kuyrukluyıldız şeklinde düşünebi-

leceğimizi iddia etmektedir.²⁸ Derrida da bu örneği ele alıyor. Bir kuyruklu yıldızın giderek silikleşen kuyruğunu düşünelim diyor. Mevcut olmama ve ötekilik mevcudiyete zaten dâhildir. Kuyrukluyıldızın hareketinde hem bir akış vardır hem de bir gölge vardır. Bir şimdi içinde algılayan özne, saklı tutulanlar ve gelmekte olanlar ile iç içedir. Burada Derrida, yitip gidenlerin, şimdinin bir yeniden üretimi olarak temsil olduğunu söylüyor. Bu şekilde mevcudiyet sonsuz şekilde tekrar edilebilirdir. Ayrıca Derrida, zihninin kendi kendine konuşmasında Husserl alter-ego varsaymadığı için ayrıca bir fark ve tutarsızlığın olabileceğini düşünemiyor (ya da düşünmek istemiyor) diye de ekliyor. 6. Bölüm, “Sessizliği Koruyan Ses”te Derrida’ya göre, indirgeme durumunda bir alter-ego yoktur ve bu yüzden bir iletişim söz konusu olamaz. Husserl’e göre özne kendiyile konuşurken kendisi hakkında hiçbir şey bilemez. Dili varolan bir şeye gönderme yapmaz. Bir nesnenin ideallığı seste ancak ifade edilebilir. Fakat Derrida’ya göre burada mutlaka bir öz-duygulanım mevzubahistir ve aslında bu öz-duygulanım kendilik bilincinin önkoşuludur, ki bu açıdan saf bir transandantal indirgeme mümkün olmayacaktır. Öz-duygulanımın iki veçhesi vardır, kimlik (*idem*) ve kendilik (*ipso*). Kimlik empirik hayatken, kendilik aşkın hayattır. Aynı olan heterojenliktir, farklı olan birliktir, hayat bu ikisi arasındadır. Burada, kapanamaz bir boşluk vardır. Her deneyim, her işaret, her gösterge bu kapanamaz boşluğa sahiptir. Ses kendini duyar, kendini etkiler. Şimdi, kendi olmayan kimliğim ve kendiliğim arasındaki “iz” üzerinde yükselir. Derrida, 7. Bölümde kökenin her zaman bir ek olarak mevcut olduğunu söylüyor. Bu bölümün ismi “Kökenin Eki”. Fark oyunu, idealleştirme hareketinin içindedir ve mevcudiyetin tekrar etmesi demektir. Bu durum tutar, rezerve eder ve anlamından faydalanır. Husserl’in yaşayan şimdisi, hep bir ertelemeyi söyler ve bu erteleme sonsuzdur (*ad infinitum*).

²⁸ Husserl, Edmund, (1991) *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time 1893-1917*, Edmund Husserl: Collected Works, vol. IV, ed. Rudolf Bernet, trans. John Barnett Brough, Dordrecht, Boston and London: Kluwer, s. 32,37



Derrida yapısöküm kavramını ilk olarak *Ses ve Fenomen* kitabında ele almaktadır. Bu kavramı kendi gelişim sürecinden ve oluşumundan yalıtarak, kendine özgü ve bağımsız bir şekilde ele almak ve *Gramatoloji* ile *Yazı ve Fark* kitaplarını temel almak yorumcular açısından sık sık benimsenen bir tavidir. Fakat bu durum, Derrida düşüncesini “yoksullaştırır ve çoğunlukla yanlış anlaşılmasına neden olur”.²⁹ Yapısöküm kavramı Derrida’nın düşüncesinde birdenbire ortaya çıkmış bir kavram olmadığı için, kavramın tarihsel gelişimini göz ardı eden her türlü tanımlama çabası eksik ve bir düzeyde anlaşılmaz kalmaktadır. Bu kavramın gelişimine bakmak da aslında bu on beş senenin sonunda yazdığı *Ses ve Fenomen*’e dair yakın bir okumayı, hatta başından itibaren Derrida’nın Husserl üzerine yazılarını gelişimi içerisinde incelemeyi gerekli kılmaktadır.

Husserl ve Derrida oldukça zor iki düşünür iken, Derrida’nın Husserl üzerine olan metnini çevirmek oldukça uzun süren titiz bir emek gerektirdi. Bu çeviriyi Zülfükar Emir Özer ile beraber bir senede tamamladık. Sonrasında mevcut çeviriyi Zeynep Direk ile ben zoom üzerinden düzenli olarak buluşarak satır satır okuyarak düzenledik. Saymadık ama bir sene zarfında en az elli civarı toplantı yaptığımızı sanıyorum. Bu çalışma bizim çeviriye harcadığımız özen ve dikkat kadar, Zeynep Direk’in bilgisini ve zamanını cömert bir şekilde paylaşmasına da çok şey borçlu. Bekir Demir’e de zamanını, sabrını, nezaketini bu süreçte bizden esirgemediği için teşekkür ederiz.

GÜLBEN SALMAN
ANKARA 2023

²⁹ “Derrida Düşüncesi’nin Fenomenolojik Temelleri”, s. 133.

GİRİŞ

Mantıksal Araştırmalar (1900-1901), bilindiği gibi, bütün fenomenolojiyi içine çeken yolu açmıştı. Dördüncü baskıya kadar (1928), temel bir değişiklik, kitabı sorgulayan belirgin bir çalışma yapılmadı. Elbette küçük düzeltmeler ve açıklamaya dönük güçlü bir çalışma yapıldı: *İdeler I* ve *Formel Mantık ve Transandental Mantık* kitapları yönelimsel ve noematik anlamın kavramlarını kesintisiz bir biçimde serimler; tam anlamıyla analitik iki katman (yargıların saf morfolojisi ve sonuç mantığı) arasındaki farkı açılar ve genel anlamda bilim kavramını o ana kadar etkileyen tümdengelimci veya nomolojik sınırlamayı ortadan kaldırır.¹ *Krisis*'te ve ona ek diğer metinlerde, özellikle de *Geometrinin Kökeni*'nde, *Mantıksal Araştırmalar*'ın kavramsal öncülleri, bilhassa da genel olarak tüm anlamlandırma ve dil sorunlarıyla ilgili olduğu sürece hâlâ iş başındadırlar. Diğer alanlardan çok bu alanda sabırlı bir okuma, *Mantıksal Araştırmalar*'da bütün Husserlci düşüncenin tohum hâlindeki yapısını ortaya çıkaracaktır. Fenomenolojik ve eidetik indirgemelerin zorunluluğu ya da örtük pratiği, bunların erişim sağladığı her şeyin toparlanabilir mevcudiyeti her sayfada okunabilir.

Oysa *Araştırmalar*'ın ilki (*Ausdruck und Bedeutung* [*İfade ve Anlam*]),² sonraki tüm analizleri titizlikle yönetecek olan

¹ *Logique formelle et logique transcendantale*, § 35 b, çev. Suzanne Bachelard, Presses Universitaires de France, s. 137.

² Bazı zaruri açılışlar ve öngörüler hariç, mevcut deneme anlamlandırma doktrininin *Mantıksal Araştırmalar*'ın ilkinde yapılandırıldığı şekliyle analiz etmektedir. Buradaki zor ve çetrefilli yolu daha iyi takip etmek için, genellikle Husserlci fenomenoloji ve anlamlandırmanın klasik ya da modern diğer teorilerinin arasına girmeye zaman zaman kendilerini dayatır gibi görünen karşılaştırmalardan,

‘özel ayrımlar’a tahsis edilen bir bölümle açılır. Ve bu bölümün iç tutarlılığı tamamıyla ilk paragrafta ileri sürülen bir ayrımdan ileri gelir: ‘Gösterge’ (*Zeichen*) kelimesi ‘çift anlama’ (*ein Doppelsinn*) sahip olacaktır. ‘Gösterge’ göstergesi, ‘ifade’ (*Ausdruck*) veya ‘belirtme’ (*Anzeichen*) anlamına gelebilir.

Arkasında ciddi meseleler varmış gibi görünen bu ayrımı hangi sorudan başlayarak ele almalı ve okumalıyız?

‘Gösterge’ kelimesinin iki anlamı arasında bu saf ‘fenomenolojik’ ayrımı ileri sürmeden ya da daha doğrusu göstergeyi tanımadan, basit bir betimleme olmaya niyet eden şeyde onu ortaya çıkarmadan önce Husserl, adı henüz konmamış bir çeşit fenomenolojik indirgeme yapmaya yeltenir: Tüm kurulu bilgiyi devre dışı bırakmış, ister metafizikten ister psikolojiden isterse de doğa bilimlerinden gelsin, varsayımların (*Voraussetzungslosigkeit*) zorunlu yokluğu üzerinde ısrar etmiştir. Dilin *Faktum*’undaki başlangıç noktası, örneğin olumsuzluğuna dikkat ettiğimiz sürece, bir varsayım değildir. Diller var olsun ya da olmasın, insan gibi varlıklar dilleri etkili bir şekilde kullansın ya da kullanmasın, insanlar ya da doğa ister bilfiil isterse de yalnızca ‘imgelemde ve olanaklılık kipinde’ var olsun, böyle yapılan analizler ‘anlamalarını’ ve ‘epistemolojik değerlerini’ –bilgi teorisinin düzeni içerisindeki değerlerini (*erkenntnistheoretischen Wert*)– korurlar.

Sorumuzun en genel şekli böylece reçete edilmiştir: Husserlci analizin fenomenolojik zorunluluğu, inceliği ve sağlamlığı, analizin cevap verdiği ve her şeyden önce hakkını teslim etmemiz gereken talepler, yine de metafiziksel bir varsayımı içinde saklamaz mı? Bu talepler, eleştirel projeye ve kendi öncüllerinin tesis edici değerine sahip fenomenolojik eleştiriyi, dogmatik ve spekülâtif bir bağlılığın dışında elbette ki tutamayacak, gözden kaçan bir naifliğin kalıntısı olmaya-

uzlaşmalardan veya karşıtlıklardan kaçındık. *Mantıksal Araştırmalar I* metninden öteye gittiğimiz her seferinde, Husserl’in düşüncesinin genel yorumunun ilkesini ve bir gün gerçekleştirilmeyi umduğumuz bu sistematik okumanın taslağını belirtmeyi amaçlamaktayız.

cak olan fakat yine de fenomenolojiyi kendi içinden *kuran* o dogmatik ve spekülâtif bağılılığı içinde saklamaz mı? Tam da fenomenolojinin çok geçmeden bütün değerlerin kaynağı ve garantisi, ‘ilkelerin ilkesi’, yani ona kökensel apaçıklığını bahşeden, tam ve kökensel bir sezgi için anlamın *mevcudiyeti* [*présence*] veya *şimdiliği* [*présent*]³ olarak tanıyacağı şekilde. Bir başka deyişle, şu ya da bu metafizik mirasın bir fenomenoloğun canlı dikkatini, öyle ya da böyle, sınırlandırıp sınırlandırmadığını değil ama bu dikkatin *fenomenolojik* formunun hâlihazırda metafiziğin kendisinin emrinde olup olmadığını sorgulayacağız. Az önce yukarıdaki satırlarda, metafiziksel varsayıma karşı duyulan güvensizlik, sanki bir bilgi teorisi projesi ‘eleştiri’ tarafından şu ya da bu spekülâtif bir sistemden kurtarıldığında, daha en başından metafizik tarihine ait değilmişçesine, özgün bir ‘bilgi teorisinin’ koşulu olarak zaten verilmekteydi. Peki bilginin ve bilgi teorisinin idesi, kendinde metafizik değil midir?

Burada söz konusu olan, gösterge kavramının ayrıcalıklı örneğinde, metafiziğin fenomenolojik eleştirisinin kendini metafiziğin teminatı içerisinde bir moment olarak duyurduğunu görmektir. Daha iyi ifade edersek mesele, tarihsel tamamlanışı ve yalnızca kökeninde restore edilen saflığında, eleştirel fenomenolojinin kaynağının metafizik projenin ta kendisi olduğunu kanıtlamaya başlamaktır.

Başka bir yerde,⁴ Husserl’in metafizik spekülasyonu sürekli eleştirdiği hareketin hedeflediği şeyin esasında ancak, onun özgün metafizik ya da *philosophia proté* [ilk felsefe] olarak düşünmeye devam ettiği ve restore etmek istediği şeyden bir sapma ya da yozlaşmadan ibaret olduğunu takip etmeye giriştik. *Kartezyen Meditasyonlar*’ı sonuçlandırırken Husserl, yine özgün metafizik (ki başarısını fenomenolojiye borçlu

³ *Présent* kelimesi, Derrida’nın bu metninde ‘şimdi’ kelimesi ile karşılanırken *maintenant* kelimesi ‘şu an’ olarak çevrilecektir. (Çev.)

⁴ *La phénoménologie et la dôtüre de la métaphysique*, *Εποχες*, Atina 1966.

olacaktır) ile alışlagelmiş anlamda metafiziği karşı karşıya getirir. Sunduğu sonuçlar hakkında burada şöyle der:

[Onlar] metafizikseldirler, eğer varlığın nihai bilgisinin metafizik olarak adlandırılması gerektiği doğruysa. Ama onlar terimin alışlagelmiş anlamıyla metafizikten çıkan sonuçlardır; kendi tarihinin gidişatı boyunca yozlaşmış olan bu metafizik, kökensel olarak, bir ilk felsefe olarak kurulduğu tinin ruhuna hiç uygun değildir. Fenomenolojinin somut sezgisel ama aynı zamanda apodiktik yöntemi ‘metafiziğin bütün macerasını’, bütün spekülatif aşırılığını dışlar (§ 60).

Husserl’in ‘yozlaşmış’ metafizikte ifşa ettiği tüm sapmaların ve tüm hataların kalıcı ve biricik motifini çok sayıda alan, tema ve argüman aracılığıyla görünür kılabildik: Bu her zaman *idealliğin* özgün kipinin karşısındaki bir körlüktür; yani *olan*, mevcudiyetinin özdeşliğinde belirsizce *tekrarlana-bilen*; tam da bu nedenle var olmayan, *reel* olmayan, kurmaca anlamında değil de başka bir anlamda pek çok ad alabilen *irreel* bir idealliktir; ki genel anlamda dünyasal-olmayan, düşünülür nesne, *noema*, özün gerekliliği ve gerçek-dışılığı hakkında konuşmaya izin verecek olan da bunun olanağıdır. Başka bir dünyasallık olmayan bu dünyasal-olmama hâli, bu ideallik gökten yere düşmüş bir varolan değildir, kökeni her zaman üretici bir ediminin tekrarının olanağında olacaktır. Bu tekrarın olanağının sonsuzluğa *idealiter* [ideal olarak] açılabilmesi için, idealliğin bir formunun *sonu belli olmayan* ve *idealiterin* [ideal olmanın] bu birliğini sağlaması zorunludur: Bu şimdidir ya da daha doğrusu *yaşayan şimdinin* mevcudiyetidir. Son kertede, tüm tekrarları hatırlayabilmemizi ve öngörmemizi sağlayan idealliğin nihai formu, idealliğin ideallığı, *yaşayan şimdi*, transandantal yaşamın kendine mevcudiyetidir. Mevcudiyet, apodiktik olarak söyleyebiliriz ki, her zaman içeriklerin sonsuz çeşitliliğinin üretildiği bir form olmuştur ve sonsuza kadar da böyle olmaya devam edecektir. Metafiziğin başlangıcındaki madde ve form arasındaki karşıtlık, yaşayan şimdinin somut idealliğinde nihai ve

radikal gerekçelendirmesini bulur. Transandantal yaşam ve yaşayan şimdi ifadelerindeki *yaşam* kavramının gizemine geri döneceğiz. Niyetimizi burada tam olarak belirli hâle getirmek istersek, fenomenolojinin zamansallaşma ve öznelarasılığın kuruluşu hareketine ilişkin yaptığı betimlemelerin, bize, ona eziyet etmekte ve hatta ona içeriden meydan okumakta gibi görüldüğünü not edelim. Betimlemenin belirleyici iki momentini birbirine bağlayanın en derininde, indirgenemez namevcudiyet kurucu bir değer olarak tanınacaktır ve bununla birlikte yaşayan şimdinin kendine ait olmaması veya yaşam-olmaması veya namevcut olması, kökünden sökülemez bir kökensel-olmamadır. Aldığı isimler onun mevcudiyet formuna direncini sadece daha canlı kılar. *İki kelimeyle*, burada mevzu: i. Özdeşliği tekrar edilebilen zamansal bir nesnenin (*Gegens-tand*) mevcudiyetinin kurulması içerisinde saklı tutulmadan⁵ [*ré-tention*] *yeniden-sunuma*⁶ (*Vergegenwärtigung*) zorunlu geçiş; ii. Alter-Ego ile ilişkide bulunan *eşsunum* (appresentasyon, *l'apprésentation*) yoluyla zorunlu geçiş, yani genel olarak ideal bir nesnelliği, nesnelliğin koşulu olarak öznelarasılığı ve yalnızca ideal nesneler mevzubahis olduğunda mutlak olan bu nesnelliği olanaklı kılan şeyle ilişkinin içerisindeki geçiş. Her iki durumda da sunumun modifikasyonu (*yeniden-sunumu*, *eş-sunumu*) (*Vergegenwärtigung* ya da *Appräsentation*) olarak adlandırılan şey sunumun başına gelmez, ancak onu *a priori* olarak çatlatarak koşullandırılır. Bu fenomenolojik-transan-

⁵ Husserl'e göre şimdi, hiçbir zaman yalın bir noktasallık olarak algılanamazdır. Bir başka deyişle şimdi, tek tek anların yanallığında bir an olarak anlaşılamaz. Eğer der Husserl zamanın böyle bir yapısı olsaydı, biz bir melodiyi duyamazdık. Husserl'e göre şimdinin bir kalınlığı vardır, bu kalınlık, henüz geçmiş anlar, şu an ve gelmekte olan anlar şeklinde bir kuyrukluyıldızın akışı gibidir. Şimdinin kalınlığı, saklı-tutulan anların da, bir an sonra gelecek olan anlarında şu anda ihtiva edildiğini ima etmektedir. *Rétention* kelimesi, Husserl tarafından henüz geçmiş bir anı betimlemek için kullanılmıştır. Bu metinde, bu zaman kuramına sadık kalarak *rétention* kelimesini saklı tutulan olarak çevirmeyi uygun gördük. (Çev.)

⁶ *Re-présentation* kelimesi tire ile ayrı yazıldığı sürece 'yeniden sunum' olarak çevrilmiştir. (Çev.)

dantal betimlemenin apodiktikliğini sorgulamayı gerektirmez, mevcudiyetin kurucu değerini zayıflatmaz. ‘Mevcudiyetin kurucu değeri’ ayrıca pleonastik⁷ bir ifadedir. Mesele, temel olmayanın kökensel olan ve ampirik olmayan alanını, ideallığın metafizik formundaki mevcudiyetinin güvenliği hakkında karar verildiği ve ortadan kaldırıldığı indirgenemez boşlukta görünür kılmaktan ibarettir. Burada fenomenolojik gösterge kavramını araştırdığımız ufuk işte budur.

Kullandığımız metafizik kavramı belirlenmeli ve bu sorunun aşırı genelliği burada daraltılmalıdır. Bu noktada: Gösterge üzerine düşünümü bir mantığa tabi kılan *kararı* öncelikle nasıl gerekçelendirmeli? Ve eğer gösterge kavramı mantıksal düşünümünden önce geliyorsa, ona veriliyorsa, mantıksal düşünümün eleştirisine teslim ediliyorsa bu kavram nereden gelir? Göstergenin özü, ki öze bağlı olarak onun kavramı da düzenlenir, nereden gelir? Dilin özünü ve kökenini belirleyen bir bilgi kuramına otoritesini veren nedir? Husserl’e bizim atfetmediğimiz böyle bir *kararı*, Husserl açıkça kendisi üstlenir; ya da daha ziyade bu kararın mirası ve geçerliliğini açıkça üstlenir. Bunun sonuçları sınırsızdır. Bir yandan, Husserl güzergahının bir ucundan diğer ucuna doğru, *genel olarak* dilin özü üzerine bütün açık düşünümü ötelemek zorunda kalmıştır. *Formel Mantık ve Transandantal Mantık*’ta (*Considérations préliminaires*, §2) bu düşünümü hâlihazırda ‘devre dışı’ bırakır. Ve Fink’in de çok iyi gösterdiği gibi, Husserl, fenomenolojinin indirgeme işlemlerinin sonuçlarını ürettiği ve sergilediği transandantal *logos* sorusunu, miras kalan dil sorusunu, hiçbir zaman sormamıştır. Gündelik dil (ya da geleneksel metafiziğin dili) ve fenomenolojinin dili arasındaki birlik, önlemlere, tırnak işaretlerine, yenilemelere veya yeniliklere rağmen asla bozulmaz. Geleneksel bir kavramı belirtici ya da metaforik bir kavrama dönüştürmek, o kavramı geleneksel olmaktan kurtarmaz ve Husserl’in hiçbir zaman yanıtlamaya girişmediği

⁷ Pleonastik, aynı anlamın farklı kelimelerle tekrar edilmesi demektir. (Çev.)

soruları dayatır. Diğer yandan, bunun sebebi ise Husserl'in sadece rasyonellik ufkunda dille ilgilenerek, mantıktan hareketle logosu belirleyerek aslında ve geleneksel bir biçimde dilin özünü *telosunun* normallliği olarak mantıksallıktan hareketle belirlemesidir. Burada önermek istediğimiz şey, bu *telosun* mevcudiyet olarak varlığın *telosu* olduğudur.

Bundan dolayı, örneğin mesele saf dilbilgisel olan ile saf mantıksal olan arasındaki ilişkiyi (metafizik varsayımlar tarafından saptırıldığı için geleneksel mantığın gözden kaçıracağı ilişkiyi) yeniden tanımlamak olduğunda, bu nedenle de mesele *Bedeutungen*'in (birazdan açıklayacağımız sebepler yüzünden bu kelimeyi çevirmiyoruz) saf bir morfolojisini oluşturmak, saf dilbilgiselliği, bir söylemin gerçekten söylem olup olmadığını –eğer bir anlamı varsa, eğer çelişkinin (*Widersinnigkeit*) saçmalığı, yanlışlığı onu düşünülemez, anlamlı bir söylemin niteliğinden yoksun, onu *sinnlos* [anlamsız] kılmıyorsa– tanımamızı sağlayan kurallar sistemini yeniden kavramak olduğunda, meta-ampirik dil bilgisinin bu saf genelliği genel olarak dilin olanağının bütün alanını kapsamaz, onun *a priorisinin* bütün kapsamını tüketmez. Meta-ampirik dil bilgisinin saf genelliği, sadece dilin mantıksal *a priorisi* ile ilişkilidir, *saf mantıksal dilbilgisi*dir. Husserl *Araştırmalar*'ın ilk baskısında ısrar etmemiş olsa da bu kısıtlama baştan beri işbaşındadır:

İlk baskıda, 'saf dilbilgisi'nden bahsettim, buradaki ad Kant'ta *doğanın saf bilimi* ile analogi içerisinde kavranmıştı ve bu açıkça belirtilmişti. Ancak *Bedeutungen*'in saf morfolojisinin kendi evrenselliğinde tüm dilbilgisel *a priori*yi kapsayabileceği olumlanamadığı ölçüde; zira, örneğin psişik öznelerin arasındaki iletişim ilişkileri dilbilgisi için öyle önemlidir ki kendi *a priorisini* içerir, *saf mantıksal dilbilgisi* ifadesi tercihi hak eder...⁸

⁸ Fransızcaya çev. H. Elie, L. Kelkel, R. Schérer, cilt. II, 2. kısım, s. 136. Bu çeviriden alıntı yaptığımız her seferinde, 'Fr. çev.' ifadelerini kullanacağız. Burada 'anlamlandırmalar' (*significations*) olarak çevrilen kelimeyi *Bedeutungen* olarak değiştirdik.

Dilin genel *a priori*isi içindeki mantıksal *a priori*inin deku-pajı bir bölgeyi, göreceğimiz gibi kesip ayırmaz, bir *telosun* saygınlığını, bir normun saflığını ve bir hedefin özünü belirler. Tüm fenomenolojinin hâlihazırda giriştiği bu hareket, metafiziğin kendisinin asıl niyetini tekrarlar. Bu sebeple Husserl'in nihai söyleminin sonradan hiçbir zaman sarsmayacağı kökleri, *Araştırmalar*'ın ilkinde tespit ederek göstermek istediğimiz budur. Tüm bu söylemin nihai hukuki mercisi olan *mevcudiyet* değeri (bir sezginin nesnesini ortaya çıkaran yakınlık ile nesnenin açık ve aktüel sezgisine formunu veren zamansal şimdinin yakınlığını bağlayan iki anlamda) kendini bilince herhangi bir nesnenin mevcut olduğu her defasında kaybetmeden modifiye eder. Nesne bilince dolu bir sezginin açık kanıtında mevcut olduğunda veya bilinçte kendine mevcudiyet söz konusu olduğunda, 'bilinç' yaşayan şimdide, şimdinin kendine mevcudiyetinin imkanından başka bir anlam ifade etmez. Bu mevcudiyetin değerinin tehlikeye düşeceği her seferinde, Husserl, *telos* formunda yani Kantçı anlamda ide anlamında onu uyandıracak, çağırarak kendine geri getirecektir. Bir belirsizliğin olanağını, tespit edilmiş bir ilerlemenin sonsuzluğunu ya da izin verilen tekrarların sonsuzluğunu açan Kantçı anlamda idenin işbaşında olmadığı durumda *ideallik* yoktur. Bu ideallik, genel olarak bir nesnenin mevcudiyetinin *aynı şekilde* sonu belirli olmayan bir biçimde tekrar edilebildiği formdur. Bilinçteki *Bedeutungun* gerçek dışılığı, ideal nesnenin gerçek dışılığı, anlamın ya da *noemanın* içerilmesinin gerçek dışılığı (ki Husserl *noemanın* reel olarak *-reel-* bilince ait olmadığını söyleyecektir) bilincin mevcudiyetinin sonu belirli olmayan bir biçimde tekrarlanabileceği güvencesini verecektir. İdeal ya da transandantal bir bilince ideal mevcudiyet. İdeallik, tekrardaki mevcudiyetin kurtuluşu ya da hâkimiyetidir. Safliğında, bu mevcudiyet yalnızca dünyada *varolan* bir şeyin mevcudiyeti değildir; o kendileri de ideal olan tekrar edimleriyle bir korelasyon içerisindedir. Bu tekrarı sonsuza açanın ya da idealleştirme hareketi güvence altına alındığında sonsuza

açılanın, bir ‘varolan’ın ölümüyle belirli bir ilişkisi olduğunu söylemek *midir* bu? Ve ‘transandantal yaşam’ bu ilişkinin sahnesi mi demektir? Bunu söylemek için çok erken. Önce dil sorununun içinden geçmek gerekmektedir. Dilin sahiden de bu mevcudiyet ve yokluk oyununun aracı olmasına şaşır-mayacağız. Dil her şeyden önce yaşam ve ideallığın birleşmiş gibi görüldüğü şey değil midir, bu dilde değil midir? Şimdi *bir yandan* ideallığı ve yaşayan mevcudiyeti bütün formlarıyla en iyi şekilde korumuş görünen anlamlandırmanın ögesinin –ya da ifadenin özünün– *fonem* olarak nefesin spiritüelliği, yaşayan söz olduğunu, diğer yandan ideallık formundaki mevcudiyetin metafiziği olarak fenomenolojinin de bir yaşam felsefesi olduğunu düşünmeliyiz.

Yaşam felsefesi, sadece dünyasal ilineğin deneysel ve dışsal bir anlamlandırması olarak ölümü merkezinde tanıdığı için değil, ayrıca genel olarak anlamın kaynağının her zaman bir yaşamın edimi, bir yaşayan varlığın edimi, bir *Lebendigkeit* [canlılık] olarak belirlendiği için bir yaşam felsefesidir. Şimdi, yaşamın birliği, yani fenomenolojinin bütün temel kavramlarına (*Leben, Erlebnis, lebendige Gegenwart, Geistigkeit* vb.)⁹ ışığını kırarak dağıtan *Lebendigkeit*’in ateşi, transandantal indirgmeden kaçır ve dünyasal yaşamın ve transandantal yaşamın birliği olarak indirgemenin bile yolunu açar. Ampirik yaşam ya da aynı şekilde saf psişik bölge paranteze alındığında, Husserl’in hâlihazırda keşfettiği şey, transandantal bir *yaşam* veya son tahlilde yaşayan şimdinin transandantallığıdır. Ve o bunu *yaşam* kavramının bu birliği sorusunu sormadan konu hâline getirmektedir. Esas olanağı *Idées I*’de (§ 54) ortaya konan ‘ruhsuz bilinç’ (*seelenloses*), zaten transandantal olarak *yaşayan* bir bilinçtir. Husserl’in kendi tarzında gerçekten de Husserlci olan bir jestle sonuçlandırırsak eğer, ampirik (ya da genel olarak dünyasal) yaşamın ve transandantal yaşamın kavramları radikal olarak heterojendir ve bu iki isim arasında

⁹ Yaşam, Deneyim, Canlı Mevcut Durum, Tinsellik (Çev.)

saf olarak belirtici veya metaforik bir ilişki olduğu sonucuna varılırsa, o zaman sorunun bütün yükünü çeken bu ilişkinin olanağıdır. Tüm bu metaforları mümkün kılan ortak kök hâlâ bize *yaşam* kavramı olarak görünür. Son kertede, saf psişik olan –transandantal bilince karşıt ve aşkın ve doğal dünyanın bütününe indirgenmesiyle keşfedilen dünyanın bölgesi– ile saf transandantal yaşam arasında Husserl’in dediği gibi bir *paralellik* ilişkisi vardır.

Fenomenolojik psikolojinin, aslında işleyişte olan tüm psikolojiye, temelindeki bütün eidetik varsayımlarını ve kendi dilinin koşullarını hatırlatması gerekecektir. Psikolojinin kavramlarının anlamının ve öncelikle de *psişe* denen şeyin anlamının sabitlenmesi ona düşer. Fakat böyle bir betimsel, eidetik, *a priori* bir bilim olan fenomenolojik psikolojiyi, transandantal fenomenolojinin kendisinden ayırmamıza ne imkân verecektir? Saf psişik olanın içkin alanını keşfeden *epokheyi* transandantal *epokhenin* kendisinden ne ayırt edecektir? Çünkü bu saf psikoloji tarafından açılan saha, diğer tüm bölgelere göre bir ayrıcalığa sahiptir ve onun genelliği hepsini domine eder. Buradan zorunlu olarak ortaya çıkan tüm yaşam deneyimleri, belirli herhangi bir nesnenin ya da herhangi bir bölgenin anlamı, bu saf psikoloji aracılığıyla duyurulur. Aynı şekilde *arkhe*-bölge [*archi-région*] olarak transandantal bilince göre saf psişik olanın bağımlılığı kesinlikle tekildir. Saf psikolojik deneyimin alanı, aslında Husserl’in transandantal deneyim olarak adlandırdığı şeyin alanının bütünlüğüyle örtüşür. Ve fakat bu mükemmel *örtüşmeye* rağmen, başka herhangi bir farklılıkla hiçbir ortaklığı olmayan radikal bir fark kalır; bu gerçekte hiçbir şeyi ayırt etmeyen, hiçbir varolanı, hiçbir yaşam-deneyimini, hiçbir belirli anlamlandırmayı ayırmayan bir farktır; yine de bu öyle bir farktır ki, hiçbir şeyi bozmadan bütün göstergeleri değiştirir ve yalnızca bu farkta transandantal bir sorunun olanağı yer alır. Bir başka deyişle, bu olanak özgürlüğün ta kendisidir. Bu temel fark olmaksızın dünyadaki başka herhangi bir fark

ne anlamlı olabilir ne de *olduğu gibi* görünme şansına sahip olabilirdi. Sağlamlığı herhangi bir iki-katlılığı [*duplicité*] tolere etmeyen böylesi bir *yinelemenin* (*Verdoppelung*) olanağı ve tanınması olmaksızın, *epokhenin* iki edimi arasında uzanan bu görünmez mesafe olmaksızın, transandantal fenomenoloji kökünden yok edilebilir. Zor olan, anlamın bu yinelemesinin ontolojik herhangi bir çifte karşılık gelmemesi gerektiğidir. Örneğin ve kısaca, benim transandantal *Ben*'im, benim doğal ve insani *Ben*'imden Husserl'in açıkça belirttiği gibi radikal bir biçimde farklıdır¹⁰ ve yine de transandantal *Ben*, doğal ve insani *Ben*'den hiçlik tarafından ayrılır; hiçlik ayrımının doğal anlamında belirlenebilir. (Transandantal) *Ben* bir öteki değildir. O bilhassa da ampirik benliğin metafizik ya da biçimsel hayaleti değildir. Bu bazen mutlak transandantal ego karşısındaki psişik benlik olan bu alışılmadık 'nesneyi' tarif etmek ve transandantal indirgemeyi duyurmak için sıklıkla yararlanılması gereken tüm bu analogik dilin, kendi psişik benliğinin mutlak izleyicisi olan *Ben* metaforunun ve teorik imgesinin geçersizliğini ifşa etmeye yol açabilir. Esasında hiçbir dil, transandantal egonun kendi dünyevi benliğini kurduğu ve ona karşı çıktığı, yani bir *Verweltlichende Selbstapperzeption* [dünyevileştiren tam algı] içinde kendi üzerine düşünümde bulunarak ruhuna karşı çıktığı bu operasyonla ölçülemez.¹¹ Saf ruh, bu tuhaf kendini nesnelleştirmedir (*Selbstobjektivierung*), ki kendinde monadın kendisi tarafından yapılır.¹² Burada da Ruh, Bir'den (monadik egodan) ileri gelir ve bir İndirgemedede özgürce ona dönüşebilir.

Bütün bu zorluklar muammalı 'paralellik' kavramında yoğunlaşır. Husserl bu şaşırtıcı, hayranlık uyandıran 'paralellığe', 'her ikisi de eidetik disiplinler olarak anlaşılan' transandantal fenomenolojinin ve fenomenolojik psikolojinin, 'eğer dene-

¹⁰ *Phänomenologische Psychologie*, Vorlesungen Sommersemester, 1925, Husserliana IX, p. 342.

¹¹ *Méditations cartésiennes*, §45.

¹² *Age.*, § 57.

bilirse, örtüşmesi' olarak işaret eder.¹³ “Bu birinin ötekinde, tabiri caizse, örtük olarak ikamet etmesidir.” Paralellikleri ayırt eden bu *hiçlik*, bu hiçlik olmadan hiçbir açıklama, yani hiçbir dil, herhangi bir reel ortam tarafından deforme edilmeden hakikatin içinde özgürce açılanmaz; bu hiçlik olmadan hiçbir transandantal yani felsefi soru nefes alamaz, bu hiçlik, diyebiliriz ki dünyanın *bütünlüğü* kendi varoluşunda nötrleştirilip kendi fenomenine indirgendiği için ortaya çıkar. *Bu operasyon transandantal indirgemenin operasyonudur, hiçbir durumda psiko-fenomenolojik indirgemenin operasyonu olamaz.* Psişik yaşam-deneyiminin saf eidetiği hiç şüphesiz belirli hiçbir varoluş, hiçbir ampirik olgusallıkla ilgili değildir; bilince aşkın olan hiçbir anlamlandırmaya başvurmaz. Ancak sabitlediği özler *psişe* denen bu dünyasal bölgenin türü altında dünyanın varoluşunu içerir, varsayar. Dahası bu paralelliğin transandantal eteri serbest bırakmaktan daha fazlasını yapması dikkate değerdir: Psişik olanın ve psişik yaşamın anlamını daha da gizemli kılar (ve bunu yapmaya muktedir olan tek şeydir), yani bir şekilde transandantallığı taşıyabilen veya besleyebilen, yine de transandantallığı bir çeşit upuygunlukla karıştırmadan alanının kapsamıyla eşitleyen bir dünyasallığın anlamını daha da gizemli kılar. Bu *paralelliği bir upuygunlukla* sonuçlandırmak en cezbedici, en incelikli ama aynı zamanda karışıklıkların en karartıcı olanıdır: transandantal psikolojizm. Buna karşı, paralellikler arasındaki kırılğan ve tehlike altındaki mesafenin korunması zorunludur; transandantal psikolojizm durmaksızın sorgulanmalıdır. Şimdi, transandantal bilinç kendi anlamında dünyanın yıkımı hipotezi tarafından zarar görmediğinden (*Idées I*, §49), “şu kesindir ki bir bilinci, bedensiz ve aynı zamanda paradoksal görünse de ruhsuz (*seelenloses*) olarak düşünebiliriz”.¹⁴ Ve yine de transandantal bilinç, psikolojik bilinçten *daha fazla ya da başka*

¹³ *Phänomenologische Psychologie*, s. 343.

¹⁴ *Idées I*, §54, çev. P. Ricoeur, s. 182

*bir şey değildir. Transandantal psikolojizm şunu anlamaz: Eğer dünya bir ruh ekine [d'un supplément d'âme] ihtiyaç duyarsa, dünyadaki ruh, bu hiç olan eke yani transandantale ihtiyaç duyacaktır ve hiçbir dünya da onsuz belirmeyecektir. Ancak 'transandantal' kavramının Husserlci yenilenmesine dikkat edersek, tersine, bu mesafeye herhangi bir gerçeklik yüklenmesine, bu tutarsızlığı somutlaştırmaya ya da basit bir analogiyle bu tutarsızlığı dünyanın bir şeyi ya da bir momenti hâline getirmeye karşı dikkatli olmalıyız. Bu, ışığı kaynağında dondurmak anlamına gelecektir. Eğer dil hiçbir zaman analogiden kaçmazsa, baştan başa analogi olsa bile, bu noktaya ulaştıktan sonra tam da bu noktada özgürce kendi yıkımını üstlenmeli ve metaforlara karşı metaforlar savurmalıdır; bu *Enneadlar*'da en orijinal formunu almasa bile en açık hâlini alan ve (özellikle Bergson'un) *Introduction à la Métaphysique* [Metafizığe Giriş] kitabına kadar sadakatle iletmeye devam eden en geleneksel buyruklara [des impératifs] itaat etmek demektir. Anlam ve anlamın kökeni sorusu, dilin kendine karşı savaşı pahasına düşünülecektir. Bu savaşın diğer bütün savaşlar arasında bir savaş olmadığını görüyoruz. Anlamın ve dünyanın olanağına ilişkin polemik, dünyada değil, yalnızca dil içerisinde, onun transandantal kaygısında ikamet ettiğini gördüğümüz bu fark içerisinde yerini alır. Gerçekten sadece dilde ikamet etmesinden öte, bu fark onun hem kökeni hem de meskenidir. Dil, dili koruyan farkı korur.*

Husserl, daha sonra, *Nachwort zu meinen Ideen*'de [*İdele-rime Sonsöz*] (1930) ve *Méditations cartésiennes*'de [*Kartezyen Meditasyonlar*] (§14 ve §57), 'bilincin saf psikolojisi' ve 'bilincin transandantal fenomenolojisi' arasındaki 'tam paralelliği' yeniden ve kısaca hatırlatacaktır. Ve diyecektir ki, 'özgün [authentique] bir felsefeyi imkânsız kılan' transandantal psikolojizme meydan okumak için (M.C., §14), biri dünyada, öteki başka bir dünyada olmadan dünya dışında olan, yani diğer tüm paraleller gibi, ötekinin yanında ve en yakınında olmaya devam eden paralelleri ayıran *Nuancierung*'u [nüans]

(*Nachwort*, s. 557) ne pahasına olursa olsun işleme koymak zorundayız. ‘Felsefenin yollarını ve sapmalarını (*Wege und Abwege*) kararlı bir şekilde belirleyen’, ‘görünüşte’ anlamsız, ince (*geringfügigen*), ‘faydasız nüansları’ her ne pahasına olursa olsun söylemimizde bir araya getirmek ve korumak zorundayız (M.C., §14). Söylemimiz bu nüansları kendi içinde koruma altına almalı ve hem de, bu şekilde onlarda kendi *olanağını ve sağlamlığını güvence altına almalıdır*. Fakat onları birbiriyle ilişkilendiren bu iki paralelliğin tuhaf birliği, paraleller tarafından kendinin bölünmesine izin vermez ve kendini bölerek sonunda transandantal olanı ötekisiyle, *yaşamla* teğeller. *Psişe* kavramının yegâne çekirdeğinin, kendiyle, bilinç biçiminde olsun ya da olmasın, bir ilişki olarak yaşam olduğunu aslında çok çabuk anlıyoruz. Dolayısıyla ‘yaşamak’, indirgemeyi önceleyen ve sonunda görünür kıldığı bütün bölümlenmelerden kaçan şeyin adıdır. Ancak bizzat yaşamak kendi bölümlenmesidir ve kendi ötekisine karşı kendi karşıtlığıdır. Böylece ‘yaşamak’ı belirleyerek söylemin güvensizliğinin kaynağına bir isim vermiş olduk, tam da, söylemin *olanağını ve sağlamlığını nüans içinde yeniden güvence altına* artık alamayacağı noktada bir isim vermiş olduk. Böylece bu *yaşam* kavramı artık transandantal-öncesi olmayan naifliğin bir anında, günlük yaşamın veya biyoloji biliminin dilinde yeniden yakalanır. Fakat bu ultra-transandantal yaşam kavramı, (günlük ya da biyolojik anlamda) yaşam hakkında düşünmemize izin verecekse ve eğer dile hiçbir zaman kayıt olmadıysa, belki de *başka bir adı* çağırır.

Bilincin ayrıcalığı yalnızca yaşayan sesin olanağı olduğundan (ki Husserl bilinç üzerine hayranlık uyandıran, sonu gelmez ve pek çok bakımdan devrimci derin düşünceleri olmasına rağmen, bilincin *ne olduğunu* asla gerçekten sorgulamadı), *logos* ve *fonem* arasındaki özsel bağlantıyı olumlamayı amaçlayan fenomenolojinin sesi korumadaki ısrarcı, dolambaçlı ve zahmetli çabası karşısında daha az şaşıracağız. Özbilinç yalnızca mevcudiyetini koruyabildiği ve tekrarlayabildiği bir

nesneyle ilişkisinde ortaya çıkar, hiçbir zaman dilin olanağına tamamen yabancı ya da onu önceleyen bir şey değildir. Göreceğimiz gibi, Husserl kuşkusuz yaşam deneyiminin kökensel olarak sessiz, 'ifade-öncesi' katmanını elde tutmak istemiştir. Ancak ideal nesneleri kurma olanağının bilincin özüne ait olması ve yalnızca hedeflenen ya da yaratım eylemleri sayesinde ortaya çıkan bu ideal nesnelerin tarihsel ürünler olması nedeniyle, bilincin ögesi ile dilin ögesini birbirinden ayırt etmek gittikçe zorlaşacaktır. Şimdi bunların ayırt edilemezliği, kendine mevcudiyetin tam kalbine namevcudiyet ve farklılık (dolayım, gösterge, gönderme vb.) getirmiş olmaz mı? Bu zorluk bir yanıt *çağırılmaktadır*. Bu yanıt da ses denir. Sesin muamması, burada yanıt veriyor görüldüğü her şeyden zengin ve derindir. Sesin, mevcudiyetin koruyuculuğunu simule etmesi, konuşma dilinin tarihinin bu simülasyonun arşivi olması, Husserlci fenomenoloji içerisinde sesin yanıt verdiği 'zorluğu' bir sistem zorluğu ya da kendine özgü bir çelişki olarak düşünmemizi buradan itibaren engellemektedir. Bu aynı zamanda, yapısı sonsuz karmaşıklığa sahip olan bu simülasyonu bir illüzyon, bir fantezi ya da bir halüsinasyon olarak betimlememizi de engellemektedir. Bu son kavramlar, aksine, ortak kökleri olarak dil simülasyonuna göndermede bulunmaktadır.

Bununla birlikte, bu 'zorluk' Husserlci söylemin tamamını yapılandırır ve onun çalışmasını tanımamızı gerektirir. Husserl, tüm metafizik tarihinin işaret ettiği fonemin zorunlu ayrıcalığını, tüm kaynakları en rafine şekilde eleştiri süzgecinden geçirerek radikalleştircektir. Çünkü Husserl, genel olarak *logos* ile kökensel bir yakınlığı sesli tözde, fiziksel seste ya da dünyadaki sesin bedeninde değil ama fenomenolojik seste, onun transandantal tenindeki sesinde, nefeste, kelimenin bedenini tene ve *Körper*'i [bedeni] bir *Leib*'e [yaşayan bedene], bir *geistige Leiblichkeit*'a [ruhsal bir bedenselliğe] dönüştüren yönelimsel canlandırmada tanıyacaktır. Fenomenolojik ses, dünyanın yokluğunda konuşmaya ve kendine mevcut

olmaya –*kendini duymaya*– devam eden bu spiritüel ten olabilir. Elbette sese verdiğimizizi *kelimelerin* diline, indirgenemez, ayrıştırılamaz olduğuna inandığımız, gösterilen kavramını ‘karmaşık fonik’ gösterene teğelleyen birimlerden oluşan bir dile de veririz. Betimlemenin ihtiyatlılığına rağmen, ‘kelime’ kavramının belki de naif bir şekilde ele alınması, şüphesiz fenomenolojide başlıca iki motif arasındaki gerilimi çözümsüz bırakmıştır: formalizmin saflığı ve sezgiciliğin radikallığı.

Bilinç olarak mevcudiyetin ayrıcalığının yalnızca sesin mükemmelliğiyle *oluşturulabilmesi*, yani tarihsel olarak kurulabilmesi ve aynı zamanda gösterilebilmesi, fenomenolojide hiçbir zaman göz önünde olmayan bir apaçıklıktır. Ne basitçe işlemsel ne de doğrudan tematik olan bir moda göre, ne merkezî ne de çeperdeki bir yerde, bu apaçıklığın zorunluluğu, fenomenolojinin bütününde bir çeşit ‘yakalanmayı’ [*prise*] kendine sağlamış görünüyor. Bu ‘yakalanmanın’ doğası, alışıldık bir şekilde felsefe tarihinin felsefesine adanmış kavramlarda kötü bir şekilde düşünülmüştür. Ancak bizim buradaki amacımız bu ‘yakalanmanın’ biçimi üzerine doğrudan düşünmek değildir. Sadece bunun ilk *Mantıksal Araştırmalar*’ın girişinde hâlihazırda –ve güçlü bir şekilde– zaten işbaşında olduğunu göstermektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GÖSTERGE VE GÖSTERGELER

Husserl bir karışıklığı ifşa ederek başlar: ‘Gösterge’ (*zeichen*) kelimesi, gündelik dilde her zaman ve felsefi dilde zaman zaman, iki heterojen kavramı kapsamaktadır: sıklıkla yanlış bir şekilde en genel anlamıyla gösterge ile eş anlamlı olarak ele alınan *ifade* (*Ausdruck*) ve *belirtme* (*Anzeichen*) arasındaki karışıklık. Şimdi, Husserl’e göre hiçbir şey ifade etmeyen, çünkü hâlen Almancasını kullanmaya devam etmemiz gereken *Bedeutung* ya da *Sinn* olarak adlandırabileceğimiz hiçbir şeyi taşımayan bazı göstergeler vardır. Bunlar belirtmelerdir. Kesinlikle ifade gibi belirtme de bir göstergedir. Fakat ifadeden farklı olarak, belirtme olduğu ölçüde *Bedeutung* veya *Sinn*den yoksundur: *Bedeutungslos*, *sinnlos*tur. Bununla birlikte belirtme, anlamlandırmadan yoksun bir gösterge değildir. Özünde anlamlandırmaya sahip olmayan bir gösterge, gösterilen olmadan bir gösteren olamaz. Bu nedenle anlamlandırma olarak geleneksel şekilde çevrilen *Bedeutung*, yerleşik ve neredeyse kaçınılmaz olmasına rağmen, Husserl’in metninin tamamını bulanıklaştırma ve niyetinin eksenini, devamında da ilk ‘özel ayrımlara’ dayanacak olan her şeyi anlaşılmaz hâle getirme riski taşır. Husserl ile birlikte, bir göstergenin *Bedeutung*dan yoksun olduğu (*bedeutungslos* olduğu, *bedeutsam* olmadığı), Almancada saçmalamadan söylenebilir, Fransızcada çelişki olmaksızın bir göstergenin anlamlandırmadan yoksun olduğu söylenemez. Husserl’in yaptığı gibi, ifadeden (*Ausdruck*) *bedeutsame Zeichen* olarak bahsedebiliriz; ancak *bedeutsame Zeichen*in çevirisini bir fazlalık olmadan *anlam ifade eden gösterge* ile yapamayız, çünkü bu apaçık kanıt

ve Husserl'in yönelimine karşı olarak, anlam ifade etmeyen göstergeler olabileceğinin hayal edilmesine izin verirdi. Şu hâlde tüm kabul gören Fransızca çevirilerden şüphelenirken bunların yerine başkalarını koymanın her zaman zor olacağını da itiraf etmek zorundayız. Bu nedenle, görüşlerimiz mevcut ve değerli çevirilere getirilen eleştirilerdir. Yine de yorum ve çeviri arasında kalan bazı çözümler önermeye çalışacağız. Ayrıca bu çözümler, yalnızca Husserlci metinlerin sınırları dâhilinde geçerli olacaktır. Sıklıkla, zorluk karşısında, değeri bazen sorgulanabilir olan bir yol alma biçimi olsa da, analizle aydınlatmaya çalıştığımız Almanca kelimeyi koruyacağız.

Böylelikle Husserl'e göre her zaman bir *Bedeutung*un idealliğini varsayan ifadenin ifadeselliğinin, sözlü söylemin (*Rede*) olanağıyla indirgenemez bir bağı olduğu hızlıca doğrulanacaktır. İfade saf bir dilsel göstergedir ve ilk çözümlemede onu belirtiden ayıran tam olarak budur. Sözlü söylem bir hayli karmaşık bir yapıda olmasına rağmen, olgu itibarıyla, göreceğimiz gibi, sınırları içinde tutulması ziyadesiyle zor olan, belirtici bir katman her zaman içermesine rağmen, Husserl sadece ona ifade hakkı tanır, dolayısıyla saf mantıksallığı ona saklar. Öyleyse belki de Husserl'in yönelimini zorlamadan, *bedeuten*i bir konuşan öznenin, Husserl'in de dediği gibi, 'bir şey hakkında' 'kendini ifade ederek' *söylemek istediği*¹ ve aynı zamanda bir ifadenin söylemek istediği anlamda *söylemek-istemek*² olarak tanımlayabilir veya tanımlayamasak da çevirebiliriz ve emin olabiliriz ki, *Bedeutung* her zaman birinin ya da bir söylemin *söylemek istediği*dir: Her zaman söylemin anlamı, söylemin içeriğidir.

İngilizcedeki 'to mean' ve 'meaning', Fransızca karşılığı olmayan 'bedeuten' ve 'Bedeutung' için iyi karşılıklardır.

² *Vouloir-dire*. Derrida'nın *Bedeuten*in Fransızca karşılığı olarak ortaya koyduğu *Vouloir-dire*, *vouloir* ve *dire* fiillerinden oluşmaktadır. *Vouloir*'in 'istemek, dilemek, niyet etmek' gibi; *dire*'in ise 'demek, söylemek' gibi anlamları vardır. *Vouloir*, metnin devamında da belirtildiği üzere, Husserl'in anladığı şekliyle geleneksel, metafizik kavram olan isteme ya da istenç ile yakın anlamda kullanılacağı için *vouloir-dire*'i söylemek-istemek olarak çevirmeyi uygun bulduk. (Çev.)

Bildiğimiz gibi, Frege'den farklı olarak Husserl, *Mantıksal Araştırmalar*'da *Sinn* ve *Bedeutung* arasında bir ayrım yapmaz:

Bunun yanında, bizim için, *Bedeutung*, *Sinn* ile (*gilt als gleichbedeutend mit Sinn*) aynı şeyi söylemek ister. Bir yandan tam da bu kavramda olduğu gibi, paralel terimlerin el altında olması, dönüşümlü olarak kullanılabilmesi çok kullanışlıdır ve özellikle de *Bedeutung* teriminin anlamına tamı tamına nüfuz etmek zorunda olduğumuz bu tür araştırmalarda. Ancak daha da fazla üzerine düşünülmesi gereken bir şey daha var: bu iki kelimeyi de aynı şeyi söylemek isterlermiş gibi kullanmanın sıkıca kökleşmiş alışkanlığı. Bu koşullarda, iki *Bedeutungen* arasında ayrım yapmak ve (Frege'nin de önerdiği gibi) birini bizim kullandığımız anlamda *Bedeutung* için ve diğerini de ifade edilen nesneler için kullanmak risksiz görünmemektedir. (§15).

Idées I'de iki nosyonun arasına giren ayırıştırma, Frege'de olduğu gibi tamamen aynı işleve sahip değildir ve bu durum bizim okumamızı doğrular: *Bedeutung*, sözel ifadenin, sözlü söylemin, ideal anlamının içeriğine ayrılmıştır, oysa anlam (*Sinn*) onun ifadesel-olmayan katmanına kadar bütün noematik alanı kapsar:

Ifadenin duyumsanır yüzü, diğer bir deyişle cismani tarafı ile onun duyumsanır olmayan, 'spiritüel' tarafı arasındaki iyi bildiğimiz ayrımı çıkış noktamız olarak benimseyeceğiz. İlki hakkında çok sıkı bir tartışmaya girmemize gerek yok; benzer şekilde, iki tarafın birleştiği tarzda bir tartışmaya da. Önemsiz olmayan fenomenolojik problemlerin başlıklarını da aynı şekilde belirlediğimiz açıktır. Özellikle 'söylemek-is-temek' (*bedeuten*) ve *bedeutung*'u dikkate alacağız. Köken-sel olarak, bu kelimeler yalnızca dilsel alanla (*sprachliche sphäre*), 'ifade etmeyle' (*des Ausdrückens*) ilgilidir. Fakat bu kelimelerin *Bedeutung*unu genişletmekten ve onları bir şekilde bütün noetik-noematik alanda uygulamaya izin verecek şekilde uygun bir modifikasyona uğratmaktan kaçınmak

güçtür ve bu aynı zamanda bilginin düzeni içinde de önemli bir adımdır: Bu nedenle, ifade edimleriyle ister iç içe geçmiş (*verflochten*) olsun ister olmasın, (modifikasyona uğratılmış bu kelimeler) bütün edimlere uygulanabilir. Böylelikle yönelimsel tüm yaşam deneyimleri söz konusu olduğunda, *Bedeutung* genel olarak eşdeğer bir kelime olan ‘anlam’dan (*Sinn*) aynı şekilde sürekli söz ettik. Kesinlik uğruna, *Bedeutung* kelimesini, özellikle ‘ifadesel’ ya da ‘mantıksal *Bedeutung*’un’ karmaşık söz kuruluşunda eski kavram için tercihen saklı tutuyoruz. ‘Anlam’ kelimesine gelince, onu en geniş kapsamıyla kullanmaya devam ediyoruz.

Ve geri dönmek zorunda kalacağımız bir pasajda, özellikle algıda yaşantının ya da anlamın ifade-öncesi bir katmanını ve sonra bu anlam katmanının her zaman bir ifade ya da *Bedeutung* aldığını olumladıktan sonra Husserl “mantıksal *Bedeutung*’un bir ifade olduğunu” ortaya koyar (*Idées I*, § 124).

Belirtme ve ifade arasındaki fark, *tözel* olmaktan çok *işlevsel* bir fark olarak betimleme sırasında çok hızlı bir şekilde görünür olur. Belirtme ve ifade, terimler değil, gösteren ilişkiler ya da işlevlerdir. Bir ve aynı fenomen ifade olarak ya da belirtme olarak, söylemsel veya söylemsel olmayan bir gösterge olarak anlaşılabilir. Bu, onu canlandıran yönelimsel yaşam deneyimine bağlıdır. Betimlemenin işlevsel karakteri, zorluğun derecesini hemen verir ve onun merkezine ulaşmamızı sağlar. İki işlev aynı göstergeler zinciri içinde iç içe geçebilir, birbirine dolanabilir. Husserl en başta bir işlevin diğerine eklenmesinden veya diğeriyle yan yana getirilmesinden söz eder: “... *Belirtme* (*Anzeichen*) anlamında göstergeler (ayırt edici göstergeler, işaretler vb.) belirtme işlevine *ek olarak* [*neben*, yanında; Husserl vurgular] bir *Bedeutung* işlevi yerine getirmedikçe *hiçbir şey ifade etmez*.” Ancak birkaç satır sonra, içeriden bir karışmadan, dolanmadan (*Verflechtung*) söz edecektir. Bu kelime belirleyici anlarda sıklıkla yeniden ortaya çıkacak ve bu tesadüfi olmayacaktır. Daha ilk paragrafta: “Söylemek-istemek (*bedeuten*), iletişimsel söylemde (*in*

mitteilender Rede) bu belirtme-varlık ile bir ilişki içinde iç içe geçmiştir (*verflochten*)...”

Bu nedenle, *olgu itibariyle*³ söylemsel göstergenin ve dolayısıyla söylemek-istemenin *her zaman* dolanık olduğunu, bir belirtici sisteme *yakalandıklarını* hâlihazırda biliyoruz. Yakalanmış, bir başka deyişle bulaşmışlardır: Bu, Husserl’in *logosun* olanağı olarak kavramak istediği *Bedeutungun* mantığı ve ifadesel saflığıdır. *Olgu itibariyle ve her zaman (allzeit verflochten ist) Bedeutungun* iletişimsel bir söyleme yakalandığı ölçüde. Elbette, göreceğimiz gibi, iletişimin kendisi Husserl’e göre ifadenin haricî [*extrinsique*] bir katmandır. Ancak olgu itibariyle ifadenin üretildiği her seferinde bir ifade bir iletişim değeri içerir, bu değer basitçe onunla ilişkilendirilse veya ifade kendini iletişimde tüketmese bile.

Bu iç içe geçmenin modalitelerini berraklaştırmak zorunda kalacağız. Fakat buradan itibaren şu açık ki ifade ve belirtmeyi derinlemesine ilişkilendiren dolanmanın olgusal zorunluluğu, Husserl’in gözünde, sağlam bir özsel ayrımın olanağına zarar vermemelidir. Bu olanak salt yasal ve fenomenolojiktir. Bütün analiz yasa ve olgu, varoluş ve öz, gerçeklik ve yönelimsel işlev arasındaki bu boşlukta ilerleyecektir. Tam da düşünümünün üzerinden atlayarak ve görünüşteki düzeni ters yüz ederek, şunu söylemeye meyilli olabiliriz: Bu boşluk, fenomenolojinin kendi mekânını belirler, dil probleminden önce var olmaz; fenomenolojinin içine herhangi bir problem veya alan olarak sokulmaz. Aksine, yalnızca dilin olanağı içinde ve dil sayesinde bu boşluk açılmıştır. Ve bu boşluğun yasal değeri, olgu ve yönelimsel yasanın arasındaki bir farkın yasası, tamamıyla dile bağlıdır ve dil de ifade ve belirtme arasındaki radikal farkın geçerliliğine bağlıdır.

³ *En fait*, Derrida tarafından arka arkaya iki defa burada italik olarak yazılmıştır. Derrida’nın Husserl’in tartışma hattını takip ederek *en fait* ile burada (özellikle italik yazılarak vurgulanmış yerlerde) ‘ampirik’ ya da ‘ampirik olarak gerçekleşen’ demek istediğini düşünebiliriz. Yani burada tartıştığı belirtme işlevinin ifadeye bulaşması ampirik alanda gerçekleşir, ilinekseldir ve özsel değildir. (Çev.)

Okumamızı takip edelim. Her ifade öyleyse, kendine rağmen, belirtme sürecinde yakalanabilir. Fakat Husserl bunun tersinin geçerli olmadığını tanır. Böylece ifade eden gösterge- nin ‘belirtme’ cinsinin bir türü olduğunu söyleme eğiliminde olabiliriz. Bu takdirde, en sonunda söz hakkında ona hangi saygınlığı, hangi kökenselliği bahşedersek edelim, onun yalnızca jestin bir biçimi olduğunu söyleyerek bitirmeliydik. Onun özsel merkezinde ve yalnızca Husserl’in onun ilinekleri (fiziksel yüzü, iletişim işlevi) olarak düşündüğü şey sayesinde değil, söz onu aşmadan, anlamlandırmanın genel sistemine aittir. Bu sonuncusu, belirtme sistemiyle karışacaktır.

Bu tam olarak Husserl’in karşı çıktığı şeydir. Dolayısıyla bunu yapmak için Husserl’in, bütün ifadeler belirtmeyle karışmış olsa da ifadenin belirtmenin bir türü olmadığını, tersinin de doğru olmadığını göstermesi gerekir.

Eğer kendimizi ifade söz konusu olduğunda istemsizce yapmaya alıştığımız gibi, en baştan canlı olarak yapılan tartışmalarda işlev gören ifadelerle sınırlandırırsak, daha sonra belirtme kavramı ifadeninkine kıyasla kapsamı en geniş kavram olarak görünür. İçerik açısından, belirtme hiçbir şekilde ifade için bir cins değildir. *Söylemek-istemek (bedeuten) belirtme (Anzeige) anlamında gösterge-varlığın (Zeichenseins) bir türü değildir.* Kapsamı daha darsa, bunun sebebi, söylemek-istemenin (*bedeuten*), iletişimsel söylemde bu belirtme-varlık (*Anzeichensein*) ile bir ilişkide her zaman dolanmış (*verflochten*) olmasıdır ve buna karşılık olarak söylemek-istemek dolanmanın dışında da görünebileceği için bu daha geniş bir kavram oluşturur. (§1).

Dolayısıyla cins/tür ilişkisinin koptuğunu kanıtlamak için, eğer varsa, ifadenin bu dolanma içerisinde artık karıştırılmadığı, belirtme ile iç içe geçmediği fenomenolojik durumları yeniden bulmak zorundayız. Bu bulaşma her zaman reel tartışmada meydana geldiği için (hem ifade sezgiden sonsuza kadar gizlenmiş bir içeriği, yani başkasının yaşam deneyimini reel tartışmada belirttiği için hem de *Bedeutung*’un ideal içeriği ve

ifadenin spiritüel tarafı reel tartışmada duyulur tarafla birleştiği için), ifadenin bozulmamış saflığının izini iletişimin olmadığı bir dilde, monolog bir söylemde, ‘ruhun yalnız yaşamı’nın (*im einsamen Seelenleben*) mutlak olarak alçak sesinde aramak zorundayız. Tuhaf bir paradoksla, söylemek-istemek yalnızca belirli bir *dışarı* ile ilişkinin askıya alındığı anda ifadeselliğin [*ex-pressivité*]⁴ yoğunlaşmış saflığını izole edebilir. Yalnızca belirli bir dışarıyla, çünkü bu indirgeme nesneyle olan bir ilişkiyi, bir nesnel ideallik hedefini silmeyecek, aksine onu saf ifadesellik içerisinde söylemek-isteme yöneliminin, *Be-deutungsintention*un karşısına çıkararak görünür kılacaktır. Az evvel paradoks olarak adlandırdığımız şey, aslında özü itibariyle fenomenolojik projeden ibarettir. ‘İdealizm’ ve ‘realizm’, ‘öznelcilik’ ve ‘nesnelcilik’ vb. arasındaki karşıtlığın ötesinde, fenomenolojik transandantal idealizm, nesnenin nesnelliğini [*l’objectivité de l’objet*]⁵ (*Gegenstand*) ve şimdinin *mevcudiyetini* [*présence*] (*Gegenwart*) –ve mevcudiyetteki nesnelliğini– basit bir *içeri* olmayan ama genel anlamda bir dışarıyla ve bir oradayla yakın ilişki olanağı olan bir kendilikten (*Eigenheit*), ‘içsellikten’ ya da daha doğrusu kendiliğe yakınlıktan yola çıkarak betimleme zorunluluğuna cevap verir. İşte bundan dolayıdır ki yönelimsel bilincin özü, yalnızca genel olarak varolan dünyanın bütününe indirgemesinde açığa çıkacaktır (örneğin *Idées I*, §49’da).

Bu tavır, nesneyle ilişki olarak ifadeyi ve *söylemek-istemeyi*

⁴ ‘İfade etmek’, Fransızcada *ex-* ön eki ve *presser* fiilinin birleşimiyle oluşmuş bir fiildir. Yani düz anlamda, *ex-presser* fiili, ‘dışa-vurmak’ anlamına gelmektedir. Burada Derrida’nın bahsettiği tuhaf paradoks, ifadeselliğin [*expressivité*], yani düz anlamda dışa-vurmanın [*ex-pressivité*] ancak dışarının ortadan kaldırıldığı durumda bulunabilmesidir. (Çev.)

⁵ Fransızca *objet* kelimesi, Latince *obiectum* kelimesinden gelmektedir, ki bu ‘öne konmuş şey’ anlamına gelmektedir. Almandadaki *gegenstand* kelimesi ‘karşıda, önde duran’ anlamına gelir. Burada Derrida *objet* kelimesinin *ob-* ön kısmını italik yazarak buna vurgu yapmaktadır, ki devamında gelen Fransızcada *jeter* ya da Latince *iacere*, ‘atmak, fırlatmak’ anlamlarına gelir. Burada mesele, fenomenolojinin bir proje olarak özne-nesne ya da idealizm-realizm karşıtlığının ötesine geçme çabası olduğuna vurgu yapmaktır. (Çev.)

konu eden *Araştırmalar*'ın ilkinde zaten genel hatlarıyla ortaya çıkar. “Ama *ifadeler* söylemek-istemek işlevlerini (*Bedeutung-sintention*), artık belirtme işlevinde olmadıkları *ruhun yalnız yaşamında* sermektedir. Hakikaten, bu iki gösterge kavramı birbiriyle, biri diğerine göre o hâlde daha geniş ya da daha dar kavramlar olarak asla ilişkili değildir.” (§1).

Ruhun bu yalnız yaşam sahasını, içindeki ifadeselliği ele geçirmek için açmadan önce, belirtmenin alanını indirgemek ve belirlemek zorundayız o hâlde. Husserl'in yaparak işe başladığı şey de budur. Fakat bu analizde onu takip etmeden önce bir mola verelim.

Henüz yorumladığımız hareket, aslında iki mümkün okumayı beraberinde getirmektedir.

Bir yandan Husserl dogmatik bir aceleyle, *genel olarak göstergenin yapısı* üzerine bir soruyu örtbas eder görünmektedir. Başından itibaren göstergenin iki heterojen tipi arasında, belirtme ve ifade arasında, radikal bir ayrışma öne sürerek genel anlamda göstergenin ne olduğunu kendine sormaz. Husserl'in en baştan kullanmak, anlamın bir odağı olarak tanımak zorunda olduğu genel anlamda gösterge kavramı, birliğini yalnızca bir özden alabilir, kendini sadece ona göre düzenleyebilir. Ve bu, deneyimin özsel bir yapısında ve bir ufkun aşinalığında tanınmak zorundadır. Sorunun açılışında ‘gösterge’ kelimesini anlamak (ya da işitebilmek) için genel anlamda göstergenin özsel yapısı, işlevi ya da özülle bir ön-kavrayış ilişkisine zaten sahip olmamız gerekir. Ancak ondan sonra, belirtme olarak gösterge ve ifade olarak göstergenin arasında nihayet bir ayrım yapabiliriz; bu iki tip gösterge cins ve tür ilişkilerine göre sıralanmamış olsa da. Husserlci bir ayrımın ta kendisine göre (krş. §13), genel olarak gösterge kategorisinin bir cins olmadığını, bir form olduğunu söyleyebiliriz.

O hâlde genel olarak bir gösterge nedir? Pek çok çeşitli nedenden ötürü bu soruya cevap verme iddiasında değiliz. Biz sadece Husserl'in hangi anlamda ondan kaçınıyor gibi

göründüğüne değinmek istiyoruz. *Hemen* ayırmayı ortaya çıkaran, Husserl'in ilk sözleri "Her gösterge bir şeyin göstergesidir...", bir şey içindir (*für etwas*), gibi sözlerdir: "Fakat her gösterge, göstergeyle birlikte *ifade edilen* bir 'Bedeutung'a, bir 'anlam'a (*Sinn*) sahip değildir." Bu, [bir şeyin] 'yerinde olma' anlamında [bir şey] 'için-olmanın' ne anlama geldiğini, örtük olarak bildiğimizi varsayar; bu ikamenin ya da göndermenin yapısını tanıdık bir şekilde anlamalıyız, böylece bu yapıda belirtici gönderme ile ifadesel gönderme arasındaki heterojenlik anlaşılır, hatta gösterilebilir hâle gelir ve hatta Husserl'in anladığı anlamda bile ilişkilerinin apaçıklığı bizim için erişilebilir olur. Bu noktadan hemen sonra (§8), aslında Husserl ifadesel göndermenin (*Hinzulenken*, *Hinzeigen*) belirtici gönderme (*Anzeigen*) olmadığını gösterecektir. Ancak görünmeyene işaret eden, daha sonra *Hinzeigen* veya *Anzeigen*'a dönüşebilen *genel olarak Zeigen*'in anlamı konusunda asıl soru sorulmaz. Buna karşın, bu 'Zeigen'in, belirtme ve ifade arasındaki bütün 'dolanmanın' zorunluluğunun ve kökeninin ilan edildiği yer olduğunu şimdiden tahmin edebiliriz ve belki daha sonra bunu doğrulayacağız. Husserlci analizi bundan böyle katedecek olan (ve hepsinin geleneksel metafiziğin kavramlarının içinde şekillendirileceği) bütün karşıtlıkların ve farklılıkların taslağının henüz çizilmediği yerdir. Ancak Husserl, anlamlandırmanın mantıksallığı temasını seçerek, dil bilgisinin *mantıksal a priorisinin*, dilbilgisinin genel *a priorisinde* hâlihazırda yalıtılabileceğine inanarak, *Zeigen*'in genel yapısının modifikasyonlarından birine kararlılıkla sarılmaktadır: *Anzeigen*'a değil de *Hinzeigen*'a.

Bu çıkış noktası ve işlemsel kavramın ön-kavrayışı ile ilgili sorunun eksikliği, zorunlu olarak bir dogmatizmi mi tercüme eder? *Bir diğer yandan*, bunu eleştirel bir ihtiyatlılık olarak da yorumlayamaz mıyız? Tam da mesele görünüşteki başlangıç noktası olarak, hatta bir tür varsayım ve ön yargı olarak ön-kavrayışın reddedilmesi veya silinmesi değil midir? Gösterge gibi bir şeyin özsel birliğini hangi hakla varsayarız? Peki ya

Husserl, görünüşünü parçalarına ayırarak göstergenin birliğini yerinden etmek, onu kavramsız bir sözelliğe indirgemek istiyorsa? Ya *bir* gösterge kavramı ve gösterge türleri değil de tek bir kelimenin uygun olmayan bir şekilde ilişkilendirildiği indirgenemez iki kavram varsa? Husserl ikinci paragrafın başında tam da *gösterge* kelimesine bağlı iki kavramdan bahseder. Onu genel olarak göstergenin gösterge-varlığını sorgulamakla işe başlamadığı için suçlayarak, bir kelimenin birliğine aceleci bir şekilde güvenmez miyiz?

Daha ciddi bir şekilde “Genel olarak ‘gösterge’ *nedir?*” diye sorulduğunda, gösterge sorusu ontolojik bir tasarıma tabi kılınır, anlamlandırma için ona bir ontoloji içinde temel veya bölgesel bir yer tayin edilir. Bu klasik bir gidişat olacaktır. Göstergeyi hakikate, dili varlığa, sözü düşünceye ve yazıyı söze tabi kılacaktır. Genel olarak göstergenin bir hakikati olabileceğini söylemek, göstergenin hakikatin olanağı olmadığını, onu kurmadığını, onu göstermekle yetindiğini, onu yeniden ürettiğini, onu cisimleştirdiğini, onu ikincil olarak kaydettiğini ya da ona göndermede bulunduğunu varsaymaz mı? Çünkü eğer gösterge hakikat ya da öz olarak adlandırdığımızı bir şekilde öncelerse, göstergenin hakikati ya da özü hakkında konuşmamızın hiçbir anlamı olmaz. Göstergeyi bir yönelim hareketinin yapısı olarak düşünebilirsek örneğin, Husserl’in şüphe duymadan yaptığı gibi, göstergenin genel olarak şey (*Sache*) kategorisinin altına girmediğini, varlığı hakkında bir soru yönelttiğimiz bir ‘varolan’ olmadığını düşünemez miyiz? Gösterge bir varolandan başka bir şey değil midir; bir şey olmayan, ‘nedir’ sorusunun kapsamı altına girmeyen tek ‘şey’ değil midir? Tam tersine zaman zaman bu soruyu üretmez mi? Böylece ‘felsefeyi’ *ti estinin* [nedir?] imparatorluğu olarak üretmez mi?

Husserl ‘Mantıksal *Bedeutung*’un bir ifade olduğunu’, teorik bir hakikatin yalnızca bir sözcede olabileceğini

olumlayarak,⁶ hakikatin olanağı olarak dilsel ifade hakkında bir soruyla kararlı bir şekilde uğraşarak, göstergenin özünün birliğini varsaymadan, geleneksel gidişatın yönünü tersine çevirir. Kendinde hakikate sahip olmayan, hakikat kavramını ve onun hareketini koşullayan anlamlandırmanın etkinliğine saygı duyuyor gibi görünebilir. Ve aslında, *Geometrinin Kökeni*'nde sona eren bir rota boyunca, Husserl'in ilgisi git-tikçe, anlamlandırmada, dilde ve ideal nesnelliğin emanet edildiği kayıt içerisinde, hakikatin ya da ideallığın *kaydını tutmak* yerine onu *üreten* şeye yönelecektir.

Fakat bu son hareket basit değildir. Bizim buradaki soru-numuzdur ve ona dönmemiz gerekecektir. Fenomenolojinin tarihsel yazgısı her durumda bu iki motif arasında içerilmiş gibi görünmektedir: Bir yandan fenomenoloji, naif ontoloji-nin indirgenmesi, değer ve anlamın etkin bir kuruluşuna, göstergeler üzerinden genel olarak hakikat ve değer üreten bir *yaşamın* etkinliğine geri dönüştür. Fakat aynı zamanda, başka bir zorunluluk basitçe bu harekete eklemlenmeden⁷ mevcudiyetin klasik metafiziğini de doğrular ve fenomenolojinin klasik ontolojiye ait olduğuna işaret eder.

Bizim burada ilgilenmeyi seçtiğimiz şey bu aidiyettir.

⁶ *Mantıksal Araştırmalar*'dan (krş. ör. Giriş) *Geometrinin Kökeni*'ne kadar çok sık yapılan bir olumlama.

⁷ Bizim klasik ontoloji ve geleneksel metafizikle çeşitli şekillerde yorumlayabileceğimiz ilişkiye dayanan bir harekettir. Nietzsche ve Bergson ile belirli, kısıtlı ama yine de bazı benzerlikleri olan bir eleştiridir. Her durumda eleştiri tarihsel bir düzenlemenin birliğine aittir. Bu tarihsel düzenlemelerin bu geriye dönüşlerinin metafizikte devam etmesi, Heidegger'in düşüncesinin en kalıcı konularından biridir. Bu yüzden bu problemler üzerine (bir kelimenin anlamının ön-kavrayışının çıkış noktası, 'nedir?' sorusunun ayrıcalığı, dil ve hakikat ya da varlık arasındaki ilişki, klasik ontolojiye aitlik vb.) Heidegger metinlerinin yalnızca yüzeysel bir okumasını yaparsak, Heidegger'in metinlerinin bu karşı çıkışların hızlıca altına düştüğü sonucuna varabiliriz. Aksine, burada geliştiremeyeceğimiz şekilde, bu metinlerden önce kimsenin daha iyi bu sorulardan kaçmadığını düşünüyoruz. Bununla söylemek istediğimiz, elbette, onlardan sonra da başkalarının sık sık kaçtığı değildir.

İKİNCİ BÖLÜM

BELİRTMENİN İNDİRGENMESİ

Metafizik aidiyet, hiç şüphesiz şu an geri döndüğümüz izlekte ortaya çıkar, yani belirtmenin ifadeye dışsallığında. Husserl *belirtmenin özüne* yalnızca üç paragraf tahsis eder ve aynı bölümde *ifadeye* ise on bir paragraf. Mantıksal ve epistemolojik bir öneriye göre mevzu, ifadenin kökenselliğinin ‘söylemek-istemek’ ve ideal nesneyle ilişki olarak güvence altına alınması olduğu için, belirtmeye yaklaşımın kısa ve öz, hazırlayıcı ve ‘indirgemeci’ olması gerekir. Dışsal ve ampirik bir fenomen olarak belirtme, dar bir ilişki onu ifade ile birleştirse, ampirik olarak onunla iç içe geçse bile ayrılmalı, soyutlanmalı, ‘indirgenmelidir’. Fakat böyle bir indirgeme zordur. Bu sadece görünüşte üçüncü paragrafın sonunda başarılmıştır. Bazen başka türden belirtme niteliğindeki bağlantılar daha sonra tekrar ortaya çıkmayı bırakmayacak ve onların silinmesi sonsuz bir görev olacaktır. Ve Husserl’in tüm girişi, *Araştırmalar*’ın çok ötesinde, tehlikeye düşebilir; eğer belirtmeyi ifadeye bağlayan *Verflechtung* kesinlikle indirgenemez, prensipte ayrılamaz, eğer belirtme ifadeye çok ya da az sıkı bir bağlantıyla eklenmemiş ama ifadenin hareketine özsel yakınlığını mesken tutmuşsa.

Belirtici gösterge nedir? Öncelikle *doğal* (Mars’taki kanallar zeki varlıkların olası mevcudiyetini *belirtir*) ve aynı zamanda *yapay* olabilir (tebeşir izi, yara izi, bütün uzlaşım sal adlandırmaların araçları).¹ Doğal olan ve kurumsallaşmış olan

¹ Örneklerinin ve analizinin mantığı dâhilinde, Husserl genel olarak yazı birimini [*graphie*] alıntılatabilirdi. Husserl’e göre yazı, hakkında kuşku olmaksızın, kendi

[*l'institution*] arasındaki karşıtlığın burada konuyla hiçbir ilgisi yoktur ve belirtici işlevin birliğini bozmaz. Bu birlik nedir? Husserl onu belirli bir 'motivasyon' (*Motivierung*) olarak tasvir eder: Bu, 'düşünen varlık' gibi bir şeye, bir şeyin düşüncesinden bir şeye *geçmesi* için hareket verir. Şimdilik bu tanım oldukça genel kalmalıdır. Bu geçiş bir kanaat (*Überzeugung*) veya bir varsayım (*Vermutung*) olabilir ve her zaman, *aktüel* bir bilgiyi *aktüel olmayan* bir bilgiye bağlar. Bu derecede bir genellikte düşünülmüş motivasyonda bu bilgi, zorunlu olarak ampirik varolanlarla, yani bireylerle değil, herhangi bir nesneyle (*Gegenstand*) veya şeylerin ahvalıyla (*Sachverhalt*) ilgilidir. Dolayısıyla, (aktüel ya da aktüel olmayan) bilinenin kategorisini belirlemek için, Husserl, planlı bir şekilde, varlık veya tutarlılık, ideal nesnelerin yapısı ve ampirik varolanları da kapsayan çok genel kavramlardan (*Sein, Bestand*) yararlanır. Bu paragrafın başında sıkça kullanılan ve temel olan *Sein, bestehen, Bestand* kavramları, *Dasein, existieren, Realität*'a indirgenemez ve bu fark –az sonra bizim de doğrulayacağımız gibi– Husserl için çok önemlidir.

Husserl böylelikle belirtici işlevlerin tamamını bir araya getiren en genel özsel ortaklığı tanımlar:

Öyleyse (bu gibi durumlarda) bu ortaklık başlığının altında aşağıdaki durumu buluruz: Birinin nesnelerin veya *herhangi bir şeylerin ahvalinin kalıcılığının* (*Bestand*) *aktüel* bir bilgisine sahip olması (*anzeigen*), ona bazı başka nesnelerin veya şeylerin ahvalinin kalıcılığını belirtir ki bazılarının varlığı hakkındaki kanaat onun tarafından ötekilerin varlığı

katmanında belirtici olmasına rağmen, Husserl'in yaratıcı sessizliğini muhtemelen açıklayan zorlu soruyu burada sorar. Gerçek şu ki, bu kelimeye verdiği anlamda yazının belirticiliğini varsaydığımızda, yazının bütün özsel ayrımların düzenini bozmayı riske eden tuhaf bir ayrıcalığı vardır: Fonetik yazı (ya da daha doğrusu, uygunsuz şekilde ve dünyaca kabul edilen şekliyle fonetik olarak adlandırılan yazının saf fonetik kısmı), bir ifadeyi belirtebilir; fonetik-olmayan yazı ifadesel söylemi ikame edebilir, ki burada onu doğrudan 'söylemek-istemek' (*bedeuten*) ile birleştirir. Burada bu problem üzerinde ısrar etmeyeceğiz fakat bu problem bu çalışmanın nihai ufku aittir.

hakkındaki kanaat veya varsayımı belirleyen bir saik (ki bu apaçık olmayan bir saiktir) olarak yaşanır. (§2)

Ancak bu özsel ortaklık hâlâ o kadar geneldir ki belirtme sahasının tamamını ve başka bir şeyi daha kapsar. Ya da daha doğrusu, burada betimlenen bir *Anzeigen* olduğu için, bu özsel ortaklığın belirtmenin ötesine geçtiğini, şu anda ele almamız gerekeceği gibi, *kesin anlamda* söyleyebiliriz. Ve böylece bir yandan *Sein* ya da *Bestand* ve diğer yandan *Existenz*, *Dasein* ya da *Realität* arasında ayırım yapmanın neden önemli olduğunu görürüz: Dolayısıyla genel motivasyon, belirtici imanın (*Hinweis*) anlamının yanı sıra apodiktik, apaçık, dedüktif kanıt (*Beweis*) anlamına da sahip olabilen bir ‘çünkü’nün motivasyonu olarak tanımlanır. Bu son durumda, ‘çünkü’, her ampirik *hic et nuncun* [burada ve şimdinin] ötesinde devamlı, baki olan, açık ve ideal zorunlulukları birbirine bağlar. “Burada, *hic et nunc* motivasyonu ile bağlanmış yargıların ötesine ulaşan ve aynı içeriğin yargılarını ve dahası, aynı ‘forma’ (*Form*) ait tüm yargıları meta-ampirik bir tür genellik içinde saran ideal bir yasallık ortaya çıkar.” Yaşam deneyimlerini birbirine bağlayan motivasyonlar, ideal olarak nesnel, zorunlu ve apaçık idealliklere yönelen edimler, olumsal ve ampirik, ‘apaçık olmayan’ belirtmenin düzeninde olabilirler; ancak apaçık kanıtlamada, ideal nesnelerin *içeriklerini* birleştiren ilişkiler belirtmeye ait değildir. Paragraf 3’teki tüm analiz gösterir ki, (i) A, B’yi tamamen ampirik bir kesinlikle (en yüksek olasılıkla) belirtse bile, bu belirtme asla apodiktik zorunlulukların bir kanıtlaması, ve burada tekrar klasik şemaya dönmek gerekirse, ‘olgunun hakikatlerine’ karşıt olarak ‘usun hakikatlerinin’ için bir kanıtlaması olmayacaktır; (ii) belirtme buna karşın kanıtlamada devreye giriyor gibi görünse bile, her zaman psişik motivasyonların, edimlerin, inançların vb. yanında olacak, hiçbir zaman bağlantılı hakikatlerin içeriğinin yanında yer almayacaktır.

Hinweis ve *Beweis*, belirtme ve kanıtlama, arasındaki kaçınılmaz ayırım, yalnızca, *Zeigen* hakkında yukarıda açtı-

ğımız sorunun biçimine benzer bir sorun ortaya çıkarmakla kalmaz. Görünmeyene işaret eden belirtme (*Hinweis*) ve kanıtın apaçıklığında bir şeyin görünmesine izin veren kanıtlama (*Beweis*) olarak düzenlenmeden önce, genel anlamda gösterme [*monstration*] (*Weisen*)² ne demektir? Bu ayrım, ‘birbirine dolanma’ olarak hâlihazırda dikkat çektiğimiz zorluğu da derinleştirmektedir.

Aslında, şu anda biliyoruz ki, genel anlamda anlamlandırmanın düzeninde, tüm psişik yaşam deneyimi, kendi edimlerinin tarafında, nesnel zorunlulukları ve ideallikleri amaçlasa dahi, yalnızca belirtici bağlantıları bilir. Belirtme, mutlak ideal nesnelliğin içeriğinin, bir başka deyişle hakikatin, dışına düşer. Yine burada, bu dışsallık ya da daha doğrusu belirtmenin bu dışsal karakteri, kendi olanağı itibariyle, eidetik ya da transandantal olsun bütün gelecek olan indirgemelerin olanağından ayrılamaz. ‘Kökeni’ çağrışım fenomenlerinde olan,³ dünyadaki ampirik varolanları her zaman birbirine

² Göstermek fiilinden (*montrer*) türetilmiş olan *monstration* sözcüğü ‘gösterme, kanıtlama, kanıt’ gibi anlamlara sahiptir. Latince ‘gösterme, gösteri’ anlamına gelen *monstrationem* kelimesinden türemiştir. Göstermek anlamına gelen *monstrare*, Latince *monstre* kelimesiyle ilişkilidir. Bu kelime doğuştan olağan dışı, anormal hayvan ve insanlar için kullanılır. Aynı zamanda, özellikle olumsuz olan ilahi bir alamet, işaret anlamına gelir. Derrida’nın burada *monstration* kelimesini kullanması, Fransızcadaki *canavar* anlamına gelen *monstre* kelimesine de vurgu yapmak istemesinden gelir. Bu kavram için alternatif bir çeviri (b) ‘işaret’ olabilir. *Beşaret* kelimesi Arapça *beşaret* kelimesinin yaygın olmayan bir kullanımıdır. *Beşaret* kelimesi ‘sevindirici haber, işaret’ anlamının yanında ‘yeni çıkan, görülmemiş veya yadırganacak şey’ anlamına gelir. Ayrıca *monstration* kelimesi ‘kanıtlama, kanıt’ gibi anlamlarıyla bağlantılı olarak ‘hakikati göstermek ya da ortaya çıkarmak’ anlamına da geldiğinden ve ‘canavar’ anlamına da gelen *monstre* ile ilişkili olduğundan (cana)varlaştırma terimi ile karşılanabilir. Bu iki alternatif çeviriyi de okuyucunun takdirine sunuyoruz. (Çev.)

³ Krş. §4: “İçinde belirt kavramının ‘kökenine’ sahip olduğu, yani soyutlama yoluyla kavranabildiği psişik olgular, ‘idelerin çağrışımı’ tarihsel başlığı altında anlaşılması zorunlu olan olguların en geniş grubuna aittir.” Husserl’in onu yenilerken ve transandantal deneyim sahasında kullanırken, bu ‘çağrışım’ kavramıyla işlem yapmaktan asla vazgeçmediğini biliyoruz. Burada saf ifadeden dışlanan, belirtme ve dolayısıyla ampirik psikoloji anlamında çağrışımdır. İfadeyi yöneten *Bedeutung*’un ideallliğini tanımak için paranteze almamız gereken ampirik psişik yaşam deneyimleridir. Dolayısıyla belirtme ve ifade arasındaki ayrım ilk olarak,

bağlayan belirtici anlamlandırma, dil içerisinde, ‘indirgeme’ hareketinin altına giren her şeyi kapsayacaktır: olgusalılık, dünyevi varoluş, özsel zorunlu-olmama, apaçık-olmama vb. Gelecekteki tüm indirgeme problematiğinin ve içinde telaffuz edildiği tüm kavramsal farkların (olgu/öz, transandantal/ dünyasalılık ve onunla bir sistem oluşturan tüm karşıtlıkların) iki tür gösterge arasındaki bir *boşlukta* ortaya çıktığını söylemeye hakkımız yok mudur? Bu boşlukla aynı zamanda, onun içinde değil de onun sayesinde mi? Dünyada olan saf psişik ile dünyada olmayan saf transandantal arasındaki ilişkileri tanımlayan ve böylece Husserlci fenomenolojinin tüm muammasını bir araya getiren *paralellik* kavramı, burada anlamlandırmanın bu iki modu arasındaki ilişkinin formu altında kendini duyurmaz mı? Ve yine de genel olarak (ampirik ya da transandantal) deneyimi ve dili hiçbir zaman bir tutmak istemeyen Husserl, anlamlandırmanın transandantal yaşamın kendine mevcudiyetinin dışında tutulması için durmaksızın çabalayacaktır. Az önce yönelttiğimiz soru, bizim açıklamadan yoruma geçmemizi sağlayabilir. Eğer bu soruya olumlu cevap verirsek, Husserl’in açık niyetine karşı olarak, ‘indirgeme’nin bir metot hâline gelmesinden önce bile, konuşulan sözün en kendiliğinden edimiyle, basit konuşma pratiğiyle, ifadenin gücüyle karışabileceği sonucuna varmamız gerekebilir. Bu sonuç, bizim gözümüzde belli bir anlamda fenomenolojinin ‘hakikatini’ oluşturmaları gerekse de, iki tür nedenden ötürü Husserl’in açık niyetiyle belirli bir düzeyde çelişecektir. Bir yandan, yukarıda hatırlattığımız gibi, Husserl anlamın dil öncesi ve ifade öncesi bir katmanın varlığına inandığından,

ampirik öznelliği nötrleştirmek gerektiğinde, fenomenolojinin zorunlu olarak nesnelci ve geçici aşamasında ortaya çıkar. Transandantal tema, analizi derinleştirdiğinde tüm değerini koruyacak mıdır? Ve kurucu öznelliğe ne zaman dönüşecektir? Sorumuz bu. Husserl bu soruyu daha sonra hiçbir zaman açmamıştır. İlk *Araştırmalar*’ın ‘özel ayırımlarını’ kullanmaya devam etmiştir. Bununla birlikte, diğer kavramların yorulmadan ele alındığı, doğrulandığı, onaylandığı ve bir betimlemenin merkezinde durmaksızın yeniden ortaya çıktığı bu temalaştırma çalışmasına bir daha hiçbir zaman başlamamış, onu tekrar etmemiştir.

indirgeme bazen dil katmanını dışarıda bırakarak onu açığa çıkarmak zorunda kalacaktır. Diğer yandan, söylem olmadan ifade ve söylemek-istemek yoksa, tüm söylem ‘ifadesel’ değildir. İfade edici bir çekirdek olmadan söylem olanaklı olmamasına rağmen, söylemin bütününe belirtici bir çerçeveye yakalandığını neredeyse söyleyebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İÇSEL MONOLOG¹ OLARAK SÖYLEMEK-İSTEMEK

Belirtmenin dışarıda bırakıldığını varsayalım. Geriye ifade kalır. İfade nedir? *Bedeutung* ile yüklü bir göstergedir. Husserl beşinci paragrafta onun tanımına girer: *Ausdrücke als bedeutsame Zeichen*.² İfadeler, ‘söylemek-isteyen’ göstergelerdir.

A) Kuşkusuz *Bedeutung* gösterenin başına gelir ve onu konuşmayla, sözlü-söylemle ifadeye dönüştürür: “*Belirten* göstergelerden *söylemek-isteyen* göstergeleri, ayırt ederiz.” Fakat neden *ifadeler* ve neden *söylemek-isteyen* göstergeler? Bunu ancak aynı yönelimin derin birliğinde bir sebepler demetini birbirine bağlayarak açıklayabiliriz.

1. İfade [*ex-pression*] dışsallaştırmadır. Başta belirli bir içte bulunan anlamı belirli bir dışa damgalar. Yukarıda, bu iç ve bu dışın mutlak olarak kökensel olduğunu önermiştik: Dışarıyı ne doğa ne dünya ne de bilince göre reel bir dışsallıktır. Netleştirmemiz gereken yer burasıdır. *Bedeuten*, ideal bir dışarıyı hedefler ki bu ideal nesneninkidir [*ob-jet*]. Daha sonra bu dışarıyı ifade edilir [*ex-primé*], kendinin dışından her zaman bilincin ‘içindeki’ başka bir dışarıya geçer: İfadesel söylemin, göreceğimiz gibi, neyse o olarak ve özünde, dünyada edimsel bir şekilde dile getirilmeye ihtiyacı yoktur. Söylemek-isteme göstergesi olarak ifade, böylece Husserl’in

¹ *Soliloque*, ‘başkaları da olsa kendi kendine içsel olan hakkında konuşmak’ demektir ama monologdan farklıdır. Monolog başkaları da olsa tek başına uzun bir konuşma yapmak demektir. Derrida metin içinde içsel monolog derken aslında başlıkta kullandığı *soliloque* kelimesini kastetmektedir. Bu yüzden başlıkta da içsel monolog demeyi uygun bulduk. (Çev.)

² Anlamli [*bedeutsam*] göstergeler olarak ifadeler. (Çev.)

‘ruhun yalnız yaşamı’ olarak belirlemeye başladığı şekilde anlamın (*Sinn*) kendinde, bilinçte, kendiyle-birliktelikte ya da kendi yakınlığında, kendi dışına bir çifte çıkışıdır. Daha sonra Husserl bunu, transandantal indirgemenin keşfiyle, bilincin noetik-noematik alanı olarak betimleyecektir. *Idées I*’in ilgili paragraflarına daha fazla açıklık getirmek amacıyla ve öngörerek referans verirsek, ifadenin ‘üretken olmayan’ katmanının aynada yansıttığını, biçimi ve içeriği bakımından tamamen başka bir yönelimselliği ‘düşünülür kıldığını’ (*widerzuspiegeln*) görürüz. Nesnellikle ilişkisi o hâlde daha sonra *Bedeutung*’a ve ifadeye dönüşecek olan bir anlamı hedefleyen ‘ifade-öncesi’ (*vor-ausdrücklich*) bir yönelimselliği belirtir. Noematik anlama ve ardından ifadeye yönelik düşünüm, tekrarlanan bu ‘çıkış’ın, üretken olmayan bir yeniden çiftleme olması, işte bu hiç açık değildir, özellikle de Husserl’in ‘üretken olmama’ ile ‘ifade etmeyle ve bu işlevle tanıtılan kavramsallık biçimiyle tüketilen’ bir üretkenliği kastettiğini dikkate alırsak.³ Bu nedenle buna geri dönmek zorunda kalacağız. Burada yalnızca Husserl’e göre ifadenin ne anlama geldiğine işaret etmek istiyoruz: bir edimin kendi dışına çıkışı, sonra yalnızca seste, ‘fenomenolojik’ seste kendinde kalabilen bir anlam.

2. *Araştırmalar*’da, ‘ifade’ kelimesi, hâlihazırda bir başka sebeple empoze edilmiştir. İfade, baştan başa istemli, kararlaştırılmış, bilinçli ve yönelimsel bir dışsallaştırmadır. Bir ifadenin olabilmesi için, bir öznenin yönelimiyle göstergeyi canlandırması, onu bir *Geistigkeit* ile donatması gerekir. Belirtmede, canlandırmanın iki sınırı vardır: göstergenin bir nefes olmayan bedeni ve dünyada bir varoluş olan belirtilen. İfadede yönelim mutlak olarak belirgindir, çünkü tamamen içte ka-

³ § 124, çev. P. Ricoeur, s. 421. Başka bir yerde, *Idées I*’deki söylemek-istemek ve ifade problematiğini daha doğrudan analiz etmiştik, krş. “La forme et le vouloir-dire, Note sur la phénoménologie du langage”, *Revue internationale de Philosophie*, Eylül, 1967.

labilen bir sesi canlandırır ve ifade edilen bir *Bedeutung*'dur, yani dünyada 'var olmayan' bir idealliktir.

3. İstemli bir yönelimsellik olmaksızın ifadenin olamayacağı başka bir bakış açısıyla da doğrulanmaktadır. Gerçekten de eğer bir ifadede bir söylemek-istemek, *bedeuten*, hep bulunuyorsa, o ifadeyi hep canlandırmışsa, bunun nedeni Husserl için, *Bedeutung*'un yorumu, anlaşılması, anlaşılabilirliği dediğimiz *Deutung*'un asla sözlü söylemin (*Rede*) dışında yer alamamasıdır. Sadece böyle bir söylem kendini bir *Deutung*'a sunabilir. Bu özünde hiçbir zaman bir okuma değildir, fakat bir iştmedir. 'Söylemek istenen', söylemek-istemenin söylemek istediği olan *Bedeutung*, konuşana ve söylemek *istediğini* söylediği sürece konuşana ayrılmıştır: belirgin bir biçimde, açıkça ve bilinçli olarak. Hadi bunu doğrulayalım.

Husserl 'ifade' kelimesinin kullanımının dili biraz 'kısıtladığının' farkına varır. Ancak bu şekilde uygulanan kısıtlama, yönelimini saflaştırır ve aynı zamanda metafizik çıkarımların ortak sermayesini açığa çıkarır. "... her söylemin (*Rede*) ve söylemin her bölümünün (*Redeteil*), özünde benzer doğaya sahip her göstergenin, gerçekten telaffuz edilip edilmediğine (*wirklich geredet*) bakılmaksızın, iletişim yönelimiyle bir kişiye hitap edip edilmediğine bakılmaksızın bir ifade olduğunu belirleyelim." Bu nedenle telaffuz edilenin etkililiğini, *Bedeutung*'un fiziksel olarak cisimleşmesini, sözün bedenini oluşturan her şey; ideallığında ampirik olarak belirlenmiş bir dile ait olan, söylemin dışında değilse de, en azından, onusuz hiçbir söylemin mümkün olamayacağı bu saf yönelime, bir çeşit ifadeselliğe yabancısıdır. Ampirik etkililiğin tüm katmanı, yani söylemin olgusal bütünlüğü, kapsamını henüz tanımayı bitirmediğimiz bu belirtmeye aittir. Etkililik, söylemin olaylarının bütünü, yalnızca dünyada olduğundan, dünyaya terk edildiğinden değil fakat aynı zamanda, bağıntılı olarak, bu *istemsiz* çağrışımından bir şeyi kendinde tuttuğundan belirtme niteliğindedir. Çünkü yönelimsellik hiçbir zaman basitçe istenç [*volonté*] anlamına gelmemişse de, Husserl'in gözünde

gerçekten de (sınırları olduğu varsayılarak) ifadenin yaşam-deneyimlerinin düzeninde, yönelimsel bilinç ve istemli bilinç eş anlamlı olarak görünmektedir. Ve eğer –Husserl’in *Ideen I*’de yetkilendireceği gibi– herhangi bir yönelimsel yaşam-deneyiminin, ilkece, bir ifade olan yaşam-deneyiminde ele alınabileceğini düşünmeye başlarsak, belki de şöyle sonuçlandırmalıyız ki pasif oluşum ve alıcı veya sezgisel yönelimselliğe ilişkin tüm temalara rağmen, yönelimsellik kavramı hâlâ istenç temelli bir metafizik gelenekte, bir başka deyişle belki de basitçe *metafizik* içinde yakalanmış hâlde kalır. Bütün transandantal fenomenolojiye hükmeden sarıh teleoloji, temelde yalnızca transandantal istemcilik olabilir. Anlam kendi anlamını ifade etmek ister, kendini yalnızca söylemek-istemekte ifade eder, ki bu sadece anlamın mevcudiyetinin bir kendini-söylemek-istemesidir.

Bu saf spiritüel yönelimden kaçan her şey, istenç olan *Geist*’ın saf canlandırmasından kaçan her şey, *bedeuten*’den ve dolayısıyla ifadeden dışlanmıştı: Örneğin fizyonominin oyunu, jestler, beden bütünlüğü ve dünyasal kayıtlar, tek kelimeyle, ne ise o olarak, görünenin ve mekânsal olanın bütünlüğü; oldukları gibi, yani *Geist* tarafından, istenç tarafından, kelimedede ve aynı derecede insani bedende *Körper*’i *Leib*’e (ete kemiğe [*en chair*]) dönüştüren *Geistigkeit* tarafından çalışılmamış olarak. Beden ve ruh arasındaki karşıtlık, yalnızca bu anlamlandırma doktrininin merkezinde değildir, doktrin tarafından teyit edilir ve her zaman felsefede temel olarak yaptığı gibi, bu karşıtlık dilin bir yorumuna bağlıdır. Yalnızca böyle bir görünürlük ve böyle bir uzamsallık, istencin kendine-mevcudiyetini ve söylemi açan spiritüel canlandırmayı kaybedebilir. *Bunlar kelimenin tam anlamıyla kendine-mevcudiyetin ölümüdür.* Böylece:

Öte yandan, söylemimize istemeden (*unwillkürlich*) eşlik ettirdiğimiz fizyonominin oyunu ve jesti (ifadeden) dışlıyoruz; bunlar, her hâlükârda, iletişim yönelimi olmaksızın ya da söylemin işbirliği olmaksızın kişinin ruh durumunu

etrafındakiler için anlaşılır ‘ifade’ hâline getirirse bile. Bu tür dışavurumlar (*Äusserungen*) hiçbir şekilde söylem (*Rede*) anlamında ifade değiller; ifadelerden farklı olarak, dışavurulmuş yaşam-deneyimleriyle birlikte kendini dışavuran birinin bilincinde fenomenal bir birliğe sahip değiller; bunlar aracılığıyla bir birey bir başkasına hiçbir şey iletmez, bu yaşam-deneyimlerinin dışavurumunda, eğer kendi kendineyse, bir başkasına ya da kendisine bir ‘düşünceyi’ açık bir şekilde (*in ausdrücklicher Weise*) ifade etme yöneliminden yoksundur. Kısacası, bu türden ‘ifadeler’, doğrusu, hiçbir *Bedeutung*’a sahip değillerdir.

Bunlar hiçbir şey söylemek istemezler, çünkü hiçbir şey söylemek istemezler. Anlamlandırmanın düzeninde açık yönelim, ifade etme yönelimidir. Örtük olan söylemin özüne ait değildir. Husserl’in burada, jestler ve fizyonominin oyunu hakkında olumladığı şey, *a fortiori*, bilinç-öncesi [*präconsent*] ya da bilinçdışı dil için de geçerlidir.

Jesti, fizyonominin oyununu, bilinçsiz olanı, istemsiz olanı, genel olarak belirtmeyi nihayetinde ‘yorumlayabiliriz’; bazen onları yeniden ele alabilir ve onları söylemsel ve açık bir yorum içerisinde açıklayabiliriz; bu, Husserl’in gözünde, yalnızca önceki ayrımları doğrular. Bu yorum (*Deutung*) daha sonra üstü kapalı bir ifadeyi, kendini hâlen saklı tutan bir söylemek-istemeyi (*bedeuten*) anlaşılır kılar. İfadesel olmayan göstergeler, yalnızca bir tür mırıldanma içinde söylenmek istenenleri, onlarda fısıldananları onlara söyletebildiğimiz ölçüde söylemek isterler. Jestler, onları dinleyebildiğimiz, yorumlayabildiğimiz (*deuten*) ölçüde söylemek isterler. *Sinn* ve *Bedeutung*’u özdeşleştirdiğimiz sürece, *Deutung*’a direnen her şeyin hiçbir anlamı yoktur ve tam manasıyla dil değildir. Dilin özü, onun *telosudur* ve onun *telosu* söylemek-istemek olarak istemli bilinçtir. Böyle tanımlanan ifadeselliğin dışında kalan belirtici alan, bu *telosun* başarısızlığını sınırlandırır. Bu belirtici alan, ifadeyle iç içe geçmiş olsa da, söylemek-istemeyle

dolu ve düşünülmüş bir söylemde tekrar ele alınamayan her şeyi temsil eder.

Tüm bu nedenlerden dolayı, linguistik olmayan gösterge ve linguistik gösterge arasındaki ayrıma benzer bir ayrımı, belirtme ve ifade arasında yapmaya hakkımız yoktur. Husserl'in çizdiği sınır, dil ile dil dışı arasından geçmez, genel olarak dil içerisinde, ifade edilen ile ifade edilmeyen arasından (onların tüm çağrışımlarıyla birlikte) geçer. Çünkü tüm belirtme biçimlerini dilden dışlamak zor –ve *aslında* imkânsız– olacaktır. Bu nedenle, Husserl'le birlikte en fazla 'tam manasıyla' linguistik göstergeler ve geniş anlamda linguistik göstergeler arasında ayrım yapılabilir. Jestler ve fizyonominin oyununun dışlamasını meşrulaştırarak, Husserl aslında şu sonuca varır:

Bunların hiçbirisi ikinci bir kişinin istemsiz dışavurumlarımızı (*unwillkürlichen Äusserungen*) (örneğin 'ifadesel hareketlerimizi') yorumlayabildiği (*deuten*) ve böylece de samimi düşüncelerimiz ve ruhumuzun hareketi hakkında çok şey öğrenebildiği olgusuyla değişmez. Onlar (bu dışavurumlar) öteki için, ötekinin onları yorumladığı (*deutet*) ölçüde 'söylemek-isterler' (*bedeuten*), ancak öteki için bile, onlar *Bedeutungen*'e linguistik göstergenin tam manasında değil (*im prägnanten Sinne sprachlicher Zeichen*) fakat yalnızca belirtme anlamında sahiptirler. (§5).

Bu bizi belirtme sahasının sınırını daha da ötede araştırmaya yönlendirir. Aslında başkasının jestini söylem halinde yeniden inşa eden biri için bile, ötekinin belirtme niteliğindeki tezahürleri ifadelere dönüşmez. Onları göz önünde tutarak kendini ifade eden kişi yorumcudur. Bunun nedeni, belki de, başkasıyla olan ilişkide belirtmeyi indirgenemez kılan bir şey olmasıdır.

B) Aslında sözlü söylemi ifadeselliğin bir ortamı olarak tanımak yeterli değildir. Doğrudan, sözün dışında olarak verilen bütün söylemsel olmayan göstergeleri (jest, fizyonominin oyununa vb.) bir kez dışarıda bıraktığımızda, bu sefer söze içsel olan hatırı sayılır büyüklükteki bir ifadesel-olmayış

[*non-expressivité*] kalır. Bu ifadesel-olmayış, yalnızca ifadenin fiziksel tarafından ('duyulur gösterge, fonik bileşimin eklemeliği, kâğıt üzerinde yazılmış gösterge') ibaret değildir. "Fiziksel gösterge ve genel olarak anlam veren yaşam deneyimleri arasındaki basit ayrım yeterli değildir, özellikle de eğer mantıksal amaçlar tarafından yönlendiriliyorsa."

Şimdi söylemin fiziksel olmayan yanını dikkate alarak, o hâlde Husserl, psişik yaşam-deneyimlerinin *iletişiminden* veya *tezahüründen* kaynaklanan her şeyi, her zaman belirtme başlığı altında söylemin fiziksel olmayan yanından dışlar. Bu dışlayıcılığı meşrulaştıran hareket, bu fenomenolojinin metafiziksel mahiyeti üzerine bize birçok şey öğretmelidir. Burada ele alınan konular, Husserl tarafından asla yeniden sorgulanmayacaktır. Tersine, durmaksızın doğrulanacaklardır. Son çözümlemede, ifadeyi belirtmeden ayıran şeyin, yaşayan şimdinin doğrudan kendine na-mevcudiyeti olarak adlandırabileceğimiz şey olduğunu düşündürür bu. Belirtme kavramını belirleyen dünyasal varoluş, doğallık, duyarlık, ampiriklik, birlik vb. değerleri, elbette öngördüğümüz birçok dolayımı katederek bu na-mevcudiyette kendi nihai birliklerini belki de bulacaklardır. Ve bu yaşayan şimdinin kendisine na-mevcudiyeti, eş zamanlı olarak genel anlamda başkasıyla olan ilişkiyi ve zamansallığın kendisiyle olan ilişkisini niteleyecektir.

Araştırmalar'da yavaş, ihtiyatlı ama sağlam bir şekilde bunun taslağı çizilir. Belirtme ve ifade arasındaki ayrımın tözsel değil işlevsel veya yönelimsel olduğunu gördük. Husserl o hâlde tözsel olarak söylemsel olan düzenden öğelerin (genel olarak söylemin parçalarının, kelimelerin) belirtme durumları gibi bazı durumlarda belirtme gibi işleyebileceğini düşünebilir. Ve söylemin bu belirtici işlevi, çok büyük ölçüde iş başındadır. *Tüm söylem, bir iletişime girdiği ve yaşam-deneyimlerini açığa vurduğu ölçüde belirtme işlevi görür.* Bu durumda sözcükler jestler gibi hareket eder. Daha doğrusu, jest kavramının kendisi, ifade-edilmezlik olarak belirtmeden hareketle belirlenmek zorundadır.

Husserl, ifadenin ‘kökensel olarak çağrıldığı’ işlevin iletişim olduğunu kuşkusuz kabul etmektedir (§7). Ve yine de bu köken işlevini yerine getirdiği sürece ifade asla saf bir biçimde kendisi değildir. Yalnızca iletişim askıya alındığı zaman saf ifadesellik açığa çıkabilir.

İletişimde aslında neler olur? Duyulur (işitilebilir veya görülebilir vb.) fenomenler, onlara anlam veren bir öznenin edimleri tarafından canlandırılır ve bir başka bir özne onun yönelimini eş zamanlı olarak anlamak zorunda bulunur. Oysa, ‘canlandırma’ saf ve bütün olamaz, bir bedeninin opaklığından geçmelidir ve bir şekilde orada kendini kaybetmek zorundadır:

Fakat bu iletişim ancak dinleyici, konuşanın yönelimini de anlarsa mümkün olur. Ve o [dinleyici], basit sesler çıkarmayan ancak *onunla konuşan*, dolayısıyla seslerle eş zamanlı olarak anlam veren, konuşanın dinleyicide tezahür ettirmek istediği ya da konuşanın anlamını ona iletmek istediği bazı edimleri gerçekleştiren bir kişi olarak konuşan kişiyi kavradığı ölçüde bunu yapar. Her şeyden önce, spiritüel alışverişi mümkün kılan ve ilişki içerisine sokan söylemin bir söylemini oluşturan şey, aralarında iletişim olan kişilere karşılık gelen fiziksel ve psişik yaşam-deneyimleri arasındaki –söylemin fiziksel tarafının aracılık ettiği– bu korelasyonda bulunur.

Söyleyimde başkasına bir yaşam-deneyimi göstermesi tayin edilen her şey, fiziksel tarafın aracılığından geçmek zorundadır. Bu indirgenemez aracılık, belirtici bir işlemdeki her ifadeyi bağlar. Gösterme işlevi (*kundgebende Funktion*), bir belirtme işlevidir. Burada belirtmenin köküne yaklaşıyoruz: Ne zaman ki anlamı veren edim, canlandırıcı yönelim, söylemek-istemenin yaşayan spiritüelliği tam olarak mevcut değildir, o zaman belirtme vardır. Aslında başkasını dinlediğimde, onun yaşam-deneyimi bana ‘ta kendisi olarak,’ kökensel olarak mevcut değildir. Husserl, kökensel bir sezgiye, yani o sezginin dünya içinde maruz kaldığının, bedeninin görünürlüğünün, jestlerinin, onun dile getirdiklerinin, seslerinin duyulmasına izin veren şeyin dolaysız algısına sahip olabilirim, diye dü-

şünmektedir. Ama onun deneyiminin öznel tarafı, bilinci, özellikle de göstergelerine anlam veren edimleri bana dolaysız ve kökensel olarak mevcut değildir; onunkiler ona dolaysız ve kökensel olarak mevcuttur. Burada, indirgenemez ve kesin bir sınır vardır. Başkasının yaşantısı, fiziksel bir tarafı olan göstergelerle dolaylı olarak belirtildiği ölçüde bana açık olur. ‘Fiziksel’ olan, ‘fiziksel taraf’ fikrinin ta kendisi, yalnızca bu belirtme hareketinden yola çıkılarak, kendine özgü farklılığı içinde düşünülebilir.

Husserl, söylemdeki tezahürün indirgenemez bir biçimde belirtici karakterini, açıklamak için *Kartezyen Meditasyonlar*’ın beşincisinde, sistemini özenle geliştireceği motifleri hâlihazırda önermişti: kendimin (*mir eigenes*), benim kendime özgülüğümün (*Eigenheit*), kendime mevcudiyetimin monadik transandantal alanının dışında ben, başkasına özgü olanla ya da başkasının kendine mevcudiyetiyle sadece *analogik eş-sunum, dolaylı ve potansiyel yönelimsellik* ilişkisine sahibim. Kökensel sunum bana yasaktır. Farklı, cüretkâr ve sağlam bir transandantal indirgemenin gözetimi altında betimlenecek olan şeyin, burada, *Mantıksal Araştırmalar*’da, psişğin ‘paralel’ boyutunda taslağı çizilmiştir:

Dinleyici [yaşantının] görünümünü, onu tezahür ettiren kişiyi algıladığı aynı anlamda algılar –onu bir kişi yapan psişik fenomenler, bir ötekinin sezgisine oldukları gibi giremeye bile. Ortak dil, yabancı kişilerin psişik yaşam deneyimlerinin bir algısını da bize atfeder, biz onların kızgınlığını, acılarını vs. ‘görürüz’. Bu dil, dışsal cisimsel şeyleri algılanan olarak kabul ettiğimiz ve genel bir biçimde, algı kavramını upuygun algı kavramıyla, en katı anlamda sezgiyle sınırlamadığımız sürece mükemmelen doğrudur. Eğer algının özsel karakteri, sezgisel olarak (*Vermeinen*) yönelmeden müteşekkile, ki sezgi kendisi olarak mevcut (*gegenwärtigen*) bir şeyi ya da bir olayı yakalama iddiasındadır –ve böyle bir yönelme mümkündür, hatta durumla-

rın büyük bir çoğunluğunda, [yönelinen] kavramsal veya açık bir formülasyon olmadan verilir– o zaman tezahürün (*Kundnahme*) kavranması, tezahürün basit bir algısıdır (*Kundgabe*)... Dinleyici, konuşanın belirli psikik yaşam deneyimlerini dışsallaştırdığı olgusunu algılar ve bu ölçüde bu yaşam deneyimlerini de algılar, fakat onları kendisi yaşamaz, onların bir ‘iç’ algısına sahip değildir, sadece ‘dışsal’ algısına sahiptir. Uyuygun bir sezgide bir varlığın etkili bir biçimde yakalanmasıyla, böyle bir varlığın uyuygun olmayan bir sezgisel temsil temelinde yönelinen olarak (*vermeintlichen*) yakalanması arasındaki büyük fark budur. İlk durumda, varlık yaşanmıştır; ikinci durumda, genel olarak, hakikatin karşılık düşmediği bir varlık varsayılır (*supponiertes*). Karşılıklı kavrama, tezahürde ve tezahürün yakalanmasında iki taraftan açılan psikik edimlerin belirli bir korelasyonunu tam olarak gerektirir, ancak hiçbir zaman özdeşliklerini gerektirmez.

Mevcudiyet nosyonu bu kanıtlamanın can damarıdır. Eğer iletişim ya da görünüş (*Kundgabe*) belirtmenin özüyse, bunun nedeni başkasının yaşam deneyiminin mevcudiyetinin bizim kökensel sezgimiz tarafından reddedilmesidir. Gösterilenin doğrudan ve tam olan mevcudiyetinin elden kaçtığı her seferinde, gösteren doğası gereği belirtme niteliğinde olacaktır. (Bunun nedeni, kabaca *görünüş* olarak çevirdiğimiz *Kundgabe*’nin, eğer görünüş aşikâr, açık, ‘şahsen’ verili demekse, görünmemesi, hiçbir şeyi görünür kılmamasıdır. *Kundgabe* bildirdiğini hem duyurur hem de kaçırır.) Her söylem ya da daha doğrusu söylemde, gösterilen içeriğin dolsuz mevcudiyetini yeniden tesis etmeyen ne varsa ifade-etmeyendir. Saf ifadesellik, içeriği (*Bedeutung*) mevcut olacak bir söylemi canlandıran bir *bedeuten*’in saf etkin yönelimi (tin, ruh, yaşam, istenç) olacaktır. Saf ifadesellik, doğada ve uzamda sadece belirtmenin yeri olacağı için, doğada mevcut değildir, bilinçte mevcuttur. O hâlde ‘içsel’ bir algıya veya bir sezgiye mevcuttur. Fakat mevcut olduğu sezginin bir ile-

tişim içinde başkasının sezgisi olamamasının sebebini henüz anladık. Bu sebeple, kendinden dünyaya, uzama ve doğaya çıkmamış olan bir şimdinin yaşamında *kendine mevcuttur*. Kendine mevcudiyetin yaşamını belirtme içerisinde sürgün eden tüm bu ‘çıkışlar’la, dilin bütün yüzeyini buraya kadar neredeyse kaplayan belirtmenin, göstergelerde işleyen ölüm süreci olduğundan belki de emin olabiliriz. Ve başkası görünür görünmez, belirtici dil –ölümle ilişkinin bir başka adı– artık kendinin silinmesine izin vermez.

Na-mevcudiyet olarak ötekiyle ilişki, o hâlde, ifadenin saf olmamasıdır. Dilde belirtmeyi indirgemek ve saf ifadeselliği sonunda yeniden kazanmak için ötekiyle ilişkinin askıya alınması dolayısıyla zorunludur. Bu durumda, artık fiziksel tarafın veya genel anlamda eşsunumun dolayımından geçmek zorunda kalmayacağım. 8. Paragraf, “*Ruhun Yalnız Yaşamında İfadeler*”, o hâlde, *Kartezyen Meditasyonlar*’daki monadik *Eigenheit* alanına indirgeme yoluna iki bakımdan paralel olan bir yol izler: psişik olan ve transandantal olanın paralellliği, ifadesel yaşam-deneyimleri katmanı ve genel yaşam-deneyimleri katmanının paralellliği.

Buraya kadar, ifadeleri iletişim işlevi açısından göz önüne aldık. Bu, esas olarak ifadelerin belirtmeler gibi iş gördüğü olgusuna dayanmaktadır. Fakat ruhun yaşamı bir iletişim ilişkisine angaje olmadığı sürece, ifadelere ruhun yaşamında büyük bir rol tahsis edilir. İşlevdeki bu değişikliğin, ifadeleri ifade yapan şeyi değiştirmedeği açıktır. İfadeler önceden olduğu gibi *Bedeutungen*’lerine ve diyalogtaki [*collocation*] *Bedeutungen*’lerin aynılarına sahip olurlar. İlgi alanımızı münhasıran duyulur olana, basit bir fonik oluşum olarak kelimeye yöneltmedikçe kelime, bir kelime olmaktan çıkmaz. Ancak kelimenin kavranışında yaşadığımızda, kelime birine hitaben söylene de söylenmese de bir ve aynı şeyi ifade eder. Dolayısıyla, ifadenin *Bedeutung*’unun ve hâlâ özü itibariyle ona ait olanın görünüş etkinliğiyle çıkışamayacağı netleşir.

İçsel monoloğa bu indirgemenin ilk avantajı, dilin fiziksel olayının aslında yokmuş gibi görünmesidir. Kelimenin birliği –kelime olarak, aynı kelime olarak, fonik bir bileşiminin birliği ve bir anlamın birliği olarak tanınmasını sağlayan şey– kullanımının duyumsanır olaylarının çokluğu ile karıştırılamaz ve bu nedenle ona bağlı değildir; kelimenin *aynılığı* idealdir, tekrarın ideal olanağıdır ve görünümüyle işaretlenmiş *hiçbir* veya *herhangi bir* ampirik olayın indirgenmesi ona bir şey kaybettirmez. ‘Bize belirtme (ayırt edici gösterge) olarak hizmet edecek olan, bizim tarafımızdan varolan olarak algılanmalı’ iken, bir kelimenin birliği *varoluşuna* (*Dasein, Existenz*) hiçbir şey borçlu değildir. Bu ifadesellik ampirik bedene ihtiyaç duymaz, sadece bu bedenin, bir söylemek-istemenin canlandırdığı ideal ve özdeş biçimine ihtiyaç duyar; hiçbir dünyasal, ampirik vb. varoluşa borçlu değildir. Bu hâliyle ifadenin saf birliği “ruhun yalnız yaşamında” nihayetinde bana yeniden geri verilmelidir.

Bu, kendi kendime konuşurken kendime hiçbir şey iletmediğim anlamına mı geliyor? Bu durumda, *Kundgabe* ve *Kundnahme* askıya mı alınır? Na-mevcudiyet ve onunla birlikte belirtme, analojik dolambaç [*détour*] vb. indirgenir mi? Ben kendimi değiştirmiş olmaz mıyım? Kendim hakkında hiçbir şey öğrenmez miyim?

Husserl [bu] itirazı değerlendirir, ama hakkını vermez: “Yalnızken konuşanın kendi kendine konuştuğunu, kelimelerin ona da göstergeler (*Zeichen*), yani kendi psişik yaşam deneyimlerinin belirtenleri (*Anzeichen*) olarak hizmet ettiğini mi söylemeliyiz? Böyle bir kavramsallaştırmanın savunulması gerektiğine inanmıyorum.”

Husserl’in buradaki argümanı belirleyicidir ve biz onu yakından takip etmeliyiz. Özel ayrımların ilk bölümünde ilan edilen anlamlandırma kuramının tamamı, eğer *Kundgabe/Kundnahme*’nin bir işlevi, benim kendi yaşam deneyimlerimin alanında indirgenmeye izin vermiyorsa ve eğer sonuç olarak öznelğin ‘ta kendisinin’ ideal veya mut-

lak yalnızlığı, hâlihazırda kendisiyle kendi ilişkisini kurmak için belirtmeye ihtiyaç duyuyorsa çökecektir. Ve temel olarak kendimizi burada kandırmayalım: Belirtmelere ihtiyaç duymak, basitçe göstergelere ihtiyaç duymak demektir. Zira belirtici gösterge ve ifadesel gösterge arasındaki başlangıçtaki ayrıma rağmen, Husserl için gerçekte yalnızca belirtmenin bir gösterge olduğu gitgide daha açıktır. Dolu ifade –yani, daha sonra göreceğimiz gibi, dolmuş olan söylemek-isteme yönelimi– gösterge kavramından belirli bir şekilde kaçır. Daha önce alıntılıdığımız Husserl’in cümlesinde şu okunabilir: “... göstergeler, bir başka deyişle, belirtmeler...” Fakat bunu, hakikati daha sonra açıklığa kavuşacak bir dil sürçmesi olarak dikkate alalım hâlâ. Şunu söylemek yerine, “... göstergeler, bir başka deyişle, belirtmeler...” (*als Zeichen, nämlich als Anzeichen*), şunu söyleyelim: “... göstergeler, bir başka deyişle, belirtme biçimindeki göstergeler.” Zira metnin yüzeyinde, Husserl iki tür gösterge arasındaki başlangıçtaki ayrıma saygı duymayı şimdilik sürdürür.

Ruhun yalnız yaşamında belirtmenin artık işlemediğini göstermek için, Husserl iki tür ‘gönderme’ arasındaki farkı işaretleyerek başlar: *Hinzeigen* olarak gönderme (en azından uzlaşımsal nedenlerden dolayı ve eğer metnin tutarlılığını bozmak istemiyorsak onu belirtme olarak çevirmekten kaçınılmalıyız; ona keyfî bir biçimde ‘gösterme’ [*monstration*] diyelim) ve *Anzeigen* (belirtme) olarak gönderme. Oysa, Husserl der ki, eğer sessiz monologda ‘kelimeler her yerde olduğu gibi göstergeler olarak işliyorsa’ ve ‘gösterme [*monstration*] (*Hinzeigen*) eyleminden, basitçe her yerde söz edebiliyorsa’, ifadenin anlama, gösterenin gösterilene geçişi, burada artık bir belirtme değildir. *Hinzeigen* bir *Anzeigen* değildir. Çünkü bu geçiş, dilersek bu gönderme herhangi bir varoluşa (*Dasein, Existenz*) dayanmaz. Aksine, belirtmede var olan bir gösterge, ampirik bir olay, en azından varoluşu varsayılmış bir içeriğe göndermede bulunur, belirtilenin varoluşuna dair öngörümüzü ya da inancımızı motive eder. Belirtmeyi, Husserl’e göre, *ego cogito*’nun varoluşuna karşıt olarak dün-

yasal varoluşun tanımı da olacak olan ampirik varoluşun, yani yalnızca olanaklı olanın kategorisini devreye sokmadan düşünemeyiz. Monoloğa indirgeme, pekâlâ ampirik dünyasal varoluşu paranteze almaktır. ‘Ruhun yalnız yaşamında’ artık reel (*wirklich*) sözcükleri kullanmayız, sadece temsil edilen (*vorgestellt*) sözcükleri kullanırız. Ve yaşam-deneyimi –ki yaşam deneyiminin kendisi aracılığı ile konuşan özneye ‘belirtilip’ belirtilmediğini kendimize soruyorduk– böyle belirtilmiş olmayacaktır; kendisine dolaysız bir şekilde mevcut ve kesin olacaktır. Reel iletişimde var olan göstergeler, yalnızca olanaklı ve dolayimli olarak çağrıştırılan öteki varolanları *belirtirken*,⁴ monologda, ifade dolu olduğunda, var olmayan göstergeler ideal gösterilenleri (*Bedeutungen*) *gösterirler*, yani onlar sezgiye mevcut oldukları için var olmazlar ve kesindirler. İçsellüğün varoluşunun kesinliğine gelince, Husserl onun anlamının ifade edilmesine ihtiyacı olmadığını düşünür. İçsel varoluş kendine dolaysız olarak mevcuttur. O, yaşayan bilinçtir.

İçsel monolog içerisinde, o hâlde, bir kelime yalnızca temsil edilecektir. Onun yeri belki de imgesel (*Phantasie*) olabilir. Bu şekilde varlığı nötralize edilen kelimeyi imgelemekle yetiniriz.

⁴ Zorlukları karıştırmamak ve çoğaltmamak için, bu kesin yerde sadece *Bedeutungsintention*’un ‘dolu olduğu’ mükemmel ifadeyi ele alıyoruz. Göreceğimiz gibi, bu tamlığın Husserl’in söylemek-istemek ve ifade adı altında izole etmek istediği şeyin *telos*u ve gerçekleşmesi olduğu ölçüde bunu yapmaya yetkimiz vardır. Dolu olmama ileride karşılaşacağımız asli problemlere neden olacaktır. Burada, geldiğimiz noktada bizi destekleyen pasajı alıntılayalım: “İfade ile *Bedeutung* arasındaki ilişki üzerine düşündüğümüzde ve bu amaçla iki faktörü, kelime ve anlamı, izole ederek karmaşık ve bunun yanında anlam ile dolu olan ifadeyle derinden birleşik yaşam deneyimini parçalara ayırdığımızda, kelimenin kendisi böylece bize kendinde farksız görünür, oysa anlam bize kelimeyle birlikte ‘bakış açımızda’ sahip olduğumuz, gösterge aracılığıyla amaçlanan şey olarak görünür; ifade bu nedenle ilgisini kendinden anlama doğru saptırır (*von sich ab und auf den Sinn hinzulenken*), sonuncusuna göndermede bulunur (*hinzuziehen*) gibi görünür. Ancak bu gönderme (*Hinzeigen*), onu tartıştığımız anlamda belirtme (*das Anzeigen*) değildir. Göstergenin varoluşu (*Dasein*) varoluşa ya da daha doğrusu *Bedeutung*’un varoluşuna olan inancımızı motive etmez. Belirtme (ayırıcı bir işaret) olarak işimize yaraması gereken şey, bizim tarafımızdan var olan olarak (*als daseiend*) algılanmalıdır. Bu aynı zamanda iletişimsel söylemdeki ifadelerin durumu için de geçerlidir, ancak tek başına olan söylemdeki ifadeler için geçerli değildir.”

Kelimenin bu imgeleminde, kelimenin bu imgesel temsilinde (*Phantasievorstellung*), kelimenin ampirik olayına artık ihtiyacımız yoktur. Onun varoluşuna ya da var olmayışına artık kayıtsız kalırız. Çünkü eğer kelimenin *imgelenmesine* ihtiyacımız varsa, şu hâlde *imgelenen kelime* olmasa da olur. Kelimenin imgelenmesi, imgelenen, kelimenin imgelenen-varlığı, onun 'imgesi', (imgelenen) kelime değildir. Nasıl ki kelimenin algısı, 'dünyada olan' (algılanan veya görünen) kelime, kelimenin görünüşünden veya algısından, kelimenin algılanan-varlığından, radikal bir şekilde farklı olan bir düzene aittir, hakeza (imgelenen) kelime de kelimenin imgelemine radikal bir şekilde heterojen olan bir düzene aittir. Aynı zamanda basit ve ince olan bu fark, fenomenliğin indirgenemez özgüllüğünü görünür kılar ve eğer bu özgüllüğe sürekli ve uyanık bir dikkat verilmezse, fenomenoloji hakkında hiçbir şey anlaşılamaz.

Ama neden Husserl'e, varolan (algılanan) kelime ile algı veya algılanan varlık, kelimenin fenomeni arasındaki fark yetmez? Bunun nedeni algı fenomeninde, kelimenin varoluşuna fenomenalliğin kendisinde bir referansın bulunmasıdır. 'Varoluş' anlamı, o hâlde fenomene aittir. İmgelem fenomeninde artık durum böyle değildir. İmgelemde, kelimenin varoluşu, yönelimsel anlamda dahi olsa ima edilmez. O hâlde *varolan* yalnızca kelimenin imgelemidir, ki yaşam-deneyimi olarak kendine-mevcuttur ve mutlak olarak kesindir. Burada zaten, öznel yaşam deneyimini mutlak varoluşun ve mutlak kesinliğin alanı olarak izole eden fenomenolojik bir indirgeme vardır. Varoluşun bu mutlaklığı, yalnızca aşkın dünyanın görelî varoluşunun indirgenmesinde bulunur. Ve hâlihazırda bu harekete ayrıcalıklı ortamını sağlayan 'fenomenolojinin yaşamsal ögesi' (*Idées I*), imgelemidir.

Burada (kendi kendine konuşmada) aslında reel kelimeler yerine normal olarak temsil edilen kelimelerle yetiniriz. Sözlü veya yazılı olsun, sözel bir gösterge imgelememizde uyanır, gerçekte hiçbir şekilde var değildir. Ancak imgele-

min temsilleriyle (*Phantasievorstellungen*) ya da onun temeli olan imgelemin içerikleriyle hiçbir şekilde imgelenen nesneleri karıştırmamalıyız. Varolan, imgelenen kelimenin sesliliği ya da imgelenen baskının karakteri değil ama onların imgelemdaki temsilidir. Bu fark, imgelenen sentor ile sentorun imgelemdaki temsili arasındaki farkla aynıdır. Kelimenin na-mevcudiyeti (*Nicht-Existenz*) bizi rahatsız etmemektedir. Ancak bu bizi daha fazla ilgilendirmiyor. Zira bu, ifade olarak ifadenin işlevine dair değildir.

Bu argümantasyon, sadece klasik imgelem psikolojisine başvursaydı çok kırılğan olurdu. Ve onu bu şekilde anlamak temkinsizlik olurdu. Böyle bir psikoloji için imge bir gösterge-portredir; bu gösterge-portrenin *gerçekliği* (ister fiziksel ister psişik olsun) imgelenen nesne tarafından belirtilir. Husserl *Ideen I*'de böyle bir anlayışın hangi çıkmazlara [*apories*] yol açtığını gösterecektir.⁵ Yönelimsel anlam ya da *noema* olarak

⁵ Krş. §90 ve III. Kısımın IV. Bölümünün tamamı, özellikle §99, 109, 111 ve hepsinden önemlisi 112: “Zorluk, ancak sarıh fenomenolojik analizin pratiği şu anda olduğundan daha kapsamlı olduğunda ortadan kalkacaktır. Yaşam deneyimlerini psişik ‘içerikler’ ya da ‘öğeler’ olarak ele aldığımız sürece, atomist ya da şeyci psikolojiye yönelik tüm moda polemiklere rağmen, onları minyatür şeyler (*sächelchen*) türünden düşünmeye devam edeceğiz; ‘yoğunluk’, ‘bolluk’ vb. materyal kriterlerdeki ‘duyumun içerikleri’ ile ona karşılık gelen ‘imgelemin içerikleri’ arasındaki farkı bulmaya inandığımız sürece, herhangi bir ilerleme göremeyeceğiz. Başlangıç olarak, burada bilinci ilgilendiren bir fark meselesi olduğunun farkına varmak gerekir...” (çev. P. Ricoeur s.374). Husserl’in saygı duymak istediği fenomenolojik özgünlük, onu kökensel algı ya da sunum (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*) ile temsili yeniden sunum [*ré-présentation*] ya da yeniden üretim [*ré-production*] arasında mutlak bir heterojenlik ortaya koymaya yönelindir, ki bu sunumlaştırma [*présentification*], (*Vergegenwärtigung*) olarak da çevrilir. Doğruyu söylemek gerekirse, Husserl bu heterojenliği tanımayla *yönlendirilmiyor*: Bu yalnızca mümkünse saf ya da özgün bir sunum olan bir anlama sahip fenomenolojinin tüm olanağını kurar. (En azından bellekte mevcut-olmuş-olarak ortaya koyan konumsal (*setzende*) sunum ile bu bakımdan nötr olan imgesel yeniden sunum (*Phantasie-Vergegenwärtigung*) arasına eklemek zorunda olduğumuz) böyle bir ayrım, ki böyle bir ayrımın karmaşık ve temel sistemini burada doğrudan inceleyemeyiz, bu nedenle klasik psikolojinin bir eleştirisi için vazgeçilmez bir araçtır, özellikle de göstergenin ve imgelemin klasik psikolojisinin eleştirisi için. Ancak bu naif psikolojinin eleştirisinin sadece belirli bir noktaya kadar zorunlu olduğunu varsayamaz mıyız? Ve son olarak, ‘saf sunumun’, saf ve kökensel algının, tam ve basit mevcudiyetin vb. temasının

imge, bilincin varoluş ve mutlak kesinlik alanına ait olmasına rağmen, başka bir gerçekliğin çifti olan (ya da kopyalayan) bir gerçeklik değildir. Sadece doğadaki bir gerçeklik (*Realität*) olmadığı için değil, *noema* bilincin reel (*reell*) olmayan bir bileşeni olduğu için durum böyledir.

Saussure de reel kelime ile onun imgesi arasındaki ayrım-la uğraşıyordu. O da ‘gösterenin’ ifadesel değerini sadece ‘akustik imge’ biçiminde kabul etmişti.⁶ ‘Gösteren’, ‘akustik

ya da değerinin fenomenolojinin ve klasik psikolojinin suç ortaklığını, metafizik varsayımı kurduğunu gösterebilir miyiz? Algının *var olmadığını* ya da algı olarak adlandırdığımız şeyin kökensel olmadığını ve her şeyin belirli bir şekilde ‘yeniden sunumla’ başladığını olumlayarak (ki bu sadece son iki kavramın silinmesiyle desteklenebilecek bir önermedir, ki bu önerme başlangıç olmadığı anlamına gelir ve yeniden sunum, kökensel bir sunumda ortaya çıkan bir ‘yenidenin’ değişikliği değildir), ‘kökensel’ olanın kalbindeki ‘gösterenin’ farkını yeniden ortaya koyarak, ister ‘ampirizme’ ister kökensel sezgiye yönelik iddianın ‘Kantçı’ eleştirisine doğru olsun, transandantal fenomenolojinin ötesine dönmek sorunu değildir. Böylece mevcut denemenin birincil niyetini –ve uzak ufkunu– belirlemiş olduk.

⁶ *Mantıksal Araştırmalar* metniyle *Genel Dilbilim Dersleri*’nin bu pasajını karşılaştırmak gerekir: “Dilbilimsel gösterge, bir şeyi ya da bir adı değil, bir kavramı ve bir akustik imgeyi birleştirir. Bu sunucusu materyal ses değildir, saf olarak fiziksel bir şeydir ama bu sesin psişik izi, duyarımızın tanıklığının bize verdiği temsildir; duysaldır ve eğer onu ‘materyal’ olarak adlandırıyorsak, bunun nedeni bu anlamda ve ona karşıt olarak çağrışımın öteki terimi olan kavramın daha soyut olmasıdır. Akustik imgelerimizin psişik karakteri, kendi dilimizi gözlemlediğimiz zaman daha iyi görünür. *Dudaklarımızı ve dilimizi hareket ettirmeden, kendimize konuşabilir ya da kendimize bir parça ayet okuyabiliriz.*” (s.98, italik bana ait.) Ve oldukça hızlı bir şekilde unuttuğumuz bu uyarı: “Dilin kelimeleri bizim için akustik imgeler olduğu için, ‘fonemler’ hakkında onları oluşturan şeyler olarak konuşmaktan kaçınmamız gerekir. Bu terim, reel vokal edimin bir idesine işaret ederek yalnızca sözlü kelimeye, söylemdeki içsel imgenin gerçekleşmesine uygun olabilir.” Bu uyarı unutuldu, ancak şüphesiz bunun sebebi Saussure tarafından öne sürülen ikame önermesinin riski arttırmasıdır: “Kelimenin sesinden ve hecelerinden konuşarak, meselenin akustik imge olduğunu hatırlamak kaydıyla bu yanlış anlamadan kaçınıyoruz.” Hatırlamanın fonem hakkında konuşurken, ses hakkında konuşmaktan daha kolay olduğunun farkına varmamız gerekir. Sesi doğada bir nesne olarak fonemden daha kolay yerleştirebildiğimiz derecede, ses reel vokal ediminin dışında düşünülebilir.

Öteki yanlış anlaşılmalardan kaçınmak için Saussure şu sonuca varır: “Burada mevcut olan üç nosyon, birbirini çağıran tamamen karşıt isimlerle belirlenirse, belirsizlik ortadan kalkabilir. Bütünü belirlemek için *gösterge* kelimesini tutmayı, sırasıyla *kavram* ve *akustik imgeyi gösterilen* ve *gösteren* ile değiştirmeyi öneriyoruz.” (s. 99.) Eğer *bedeuten/Bedeutung/anlam/nesne* yapısı Husserl’de Saussure’de olduğundan çok daha karmaşık olmasaydı, *gösteren/ ifade, gösterilen/Bedeutung*

imge' anlamına gelir. Fakat Saussure 'fenomenolojik' önlemi almayarak, akustik imgeyi, yani göstereni 'psşik izlenim' olarak yegâne özgünlüğü içsel olmak olan bir gerçeklik hâline getirir, ki bu yalnızca problemi başka yere kaydırır. Oysa Husserl, *Araştırmalar*'da betimlemesini psşik ve transandantal olmayan bir alanda yürütse de *Ideen I*'de taslağını çizeceği bir yapının özsel bileşenlerinin ayırıcına yine de varır: Fenomenal yaşam deneyimi gerçekliğe (*Realität*) ait değildir. Onda belirli ögeler reel olarak (*reell*) bilince (*hyle, morphé* ve *noesis*) aittir, ancak noematik içerik, anlam [*sens*], yaşam deneyiminin gerçek olmayan bir bileşenidir.⁷ İçsel söylemin irreelliği bu nedenle çok farklılaşmış bir yapıdır. Husserl ısrarcı bir şekilde olmasa da açık bir şekilde şunu yazar: "Sözlü veya yazılı olsun, sözel bir gösterge imgelememizde uyanır, gerçekte hiçbir şekilde var değildir. Ancak imgelemin temsilleriyle (*Phantasievorstellungen*) ya da onun temeli olan imgelemin içerikleriyle *hiçbir şekilde* (italik bana ait) imgelenen nesneleri karıştırmamalıyız." Öyleyse varolmayan, sadece kelimenin imgelemi değildir, ki bu imgelenen kelime değildir, aynı zamanda imgelemin *içeriği de* (*noeması*) edimden *daha az* var olur.

eşitliğini ortaya koyabilirdik. Aynı zamanda, Husserl'in *Araştırmalar*'ın ilkinde yürüttüğü sistematik işlemi Saussure'ün dilin 'iç sistemi' ile karşılaştırmamız gerekirdi.

⁷ İmge ve gösterge durumunda, *noema*'nın reel olmamaklığı hakkında, krş. özellikle *Idées I*, §102.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SÖYLEMEK-İSTEMEK VE TEMSİL

Bu kanıtlamanın nesnesini ve damarını hatırlayalım: İfadenin ve söylemek-istemenin saf işlevi, iletişim kurmak, bilgilen-dirmek, görünür kılmak, yani belirtmek değildir. Şu hâlde, ‘ruhun yalnız yaşamı’, belirtmenin olmadığı böyle bir ifadenin mümkün olduğunu kanıtlayacaktır. Kendi kendine konuş-mada, özne kendisi hakkında hiçbir şey öğrenmez, kendine hiçbir şey göstermez. Fenomenolojide sınırsız sonuçları olacak bu kanıtlamayı desteklemek için Husserl iki tür argümana başvurur:

- i. İçsel söylemde kendime hiçbir şey iletmiyorum. Kendime hiçbir şey belirtmiyorum. Kendimi en fazla bunu yaparken imgeleyebilirim, kendimi ancak kendime bir şey olarak gösteriyormuş gibi temsil edebilirim. Burada sadece bir *temsil* ve bir *imgelem* vardır.
- ii. İçsel söylemde kendime bir şey iletmem ve yalnızca ileti-yormuş gibi yapabilirim, *çünkü kendime bir şey iletmeye ihtiyacım yoktur*. Böyle bir işlem –kendi kendiyile ileti-şim kurmak– gerçekleşemez, çünkü hiçbir anlamı olma-yacaktır ve çünkü *hiçbir ereği* olmayacaktır. Psişik edim-lerin varoluşu belirtilmeyecektir (yalnızca bir varoluşun genel olarak belirtilebileceğini kendimize hatırlatalım) çünkü psişik edimlerin varoluşu şimdiki anda [*l’instant présent*], özneye dolaysız bir biçimde mevcuttur.

Önce iki argümanı birbirine bağlayan paragrafı okuyalım:

Belli bir anlamda, kendi kendine konuşmada da *konus-tu-ğumuz* doğrudur ve bundan dolayı kendini konuşan olarak kavramak, kendi kendine konuşan olarak görmek şüphesiz mümkündür. Örneğin birisi kendine şöyle dediğinde: “Yan-lış yaptın, böyle davranmaya devam edemezsin.” Fakat bu durumlarda, tam anlamıyla, iletişim anlamında konuşma-yız, kendimize hiçbir şey iletmeyiz, sadece kendimizi ko-nuşan ve ileten olarak kendimize temsil ederiz (*man stellt sich vor*). Monologda kelimeler ancak psişik edimlerin va-roluşunu (*Dasein*) belirtme işlevinde bize hizmet edemezler, çünkü böyle bir belirtmenin burada hiçbir ereği olmayacaktır (*ganz zwecklos wäre*). Mevzubahis olan edimler bizzat bizim tarafımızdan aslında aynı anda yaşanır (*im selben Augenblick*).

Bu olumlamlar çok çeşitli soruları gündeme getirir. An-cak soruların hepsi dildeki *temsilin* statüsüyle ilgilidir. Bura-da, temsilin *Vorstellung* olarak genel bir anlamı, ancak aynı zamanda, *Präsentation* ya da *Gegenwärtigung*’u modifiye eden *Vergegenwärtigung* gibi, sunumun yeniden üretimi ya da tekrarı olarak yeniden sunum anlamında bir temsil; son olarak başka bir *Vorstellung*’un yerini alan, işgal eden temsilci anlamında bir temsil vardır (*Repräsentation, Repräsentant, Stellvertreter*).¹

Öncelikle ilk argümanı ele alalım. Monologda kendimize hiçbir şey iletmeyiz, kendimizi konuşan ve ileten özne ola-rak kendimize temsil ederiz (*man stellt sich vor*). Bu nedenle Husserl, burada gerçeklik ve temsil arasındaki temel ayrımı dile uygular gibi görünmektedir. Etkili iletişim (belirtme) [*la communication effective*] ve ‘temsil edilen’ iletişim arasında özsel bir fark, basit bir dışsallık olacaktır. Dahası, saf temsil (*Vorstellung*) olarak içsel dile (iletişim anlamında) erişim

¹ Krş. Bu konu hakkında *Araştırmalar*’ın [*Recherches*] çevirmen notu (Cilt II, bölüm I, s. 276.), *Dersler’in* [*Leçons*] çevirmen notu (s. 26.).

sağlamak için kurgudan, başka bir deyişle temsilin belirli bir türünden geçmek gerekir: Husserl'in daha sonra nötrleştiren temsil (*Vergegenwärtigung*) olarak tanımlayacağı imgesel temsilden.

Bu ayrımlar sistemini dile uygulayabilir miyiz? Öncelikle, iletişimde, dilin 'etkin' denen pratiğinde, temsilin (kelimenin tüm anlamlarında) özsel ve kurucu olmadığını, muhtemelen söylemin pratiğine yalnızca bir ilinek olarak eklendiğini varsaymak gerekecektir. Şimdi dilde temsilin ve gerçekliğin birbirine burada veya şurada eklenmediğine inanmak için her türlü neden vardır; basit bir nedenden ötürü, prensipte onları sağlam bir biçimde ayırmak imkânsızdır. Ve hiç şüphesiz, bunun dilin *içinde* üretildiğini söyleyemeyeceğiz. Genel olarak dil *budur*. Yalnızca bu.

Husserl'in kendisi, bize bunu kendisine karşı düşünmemizin araçlarını sağlar. Aslında, söylediğimiz gibi, *etkili bir şekilde* kelimeleri kullandığımda, bunu iletişimsel amaçlarla yapsam da yapmasam da (burada kendimizi bu ayrımdan önce ve genel olarak gösterge örneğinin içinde konumlandıralım), daha baştan, oyuna girer girmez, öğeleri yalnızca temsil edici olabilen bir tekrar yapısı (içeren) bu oyunda buna göre hareket etmeliyim. Eğer olay yeri doldurulamaz ve geri döndürülemez ampirik bir tekillik anlamına geliyorsa, bir gösterge asla bir olay değildir. Yalnızca 'bir kere' kullanılan bir gösterge, gösterge olmayacaktır. Salt deyimsel [*idiomatique*] bir gösterge, gösterge olmayacaktır. Bir gösteren (genel olarak) kendi biçimi içinde, onu değiştirecek ampirik karakterinin çeşitliliği içerisinde ve çeşitliliğine rağmen tanınabilir olmalıdır. Ampirik olayın zorunlu olarak değişime uğratması olarak adlandırdığımız bozulmalar içerisinde ve bozulmalara rağmen, *aynı* kalmak ve olduğu şekliyle tekrar edilebilmek zorundadır. Bir fonem veya bir grafem [yazı-birim], bir operasyonla veya bir algıyla kendisini her sunduğunda, zorunlu olarak bir dereceye kadar her zaman başkadır, ancak yalnızca biçimsel özdeşliğinin izin verdiği ölçüde yeniden düzenle-

nip yeniden tanınıyorsa, genel olarak dilde gösterge olarak işleyebilir. Bu özdeşlik zorunlu olarak idealdir. Bu nedenle zorunlu olarak bir temsili ima eder: *Vorstellung* gibi, genel olarak idealliğin yerini; *Vergegenwärtigung* gibi, genel olarak yeniden üretimin tekrarının olanağını; *Repräsentation* gibi, her gösteren olayın bir ikame (gösterilen ve hem de gösterenin ideal formunun bir ikamesi) olması ölçüsünde. Bu temsilci yapı anlamlandırmanın kendisi olduğu için, belirsiz bir temsil edilebilirlikle kökensel bir şekilde uğraşmaksızın ‘etkili’ bir söylem başlatamam.

Belki de buna, Husserl’in tam da iletişimsel ve belirtici kabuğunu atarak söylemin özüne karşılık gelebilecek olan kendi kendine konuşma hipoteziyle tam olarak görünür kılmak istediği şeyin, ifadeselliğin bu münhasıran temsili karakteri olduğunu ve bizim sorumuzu tam da Husserlci kavramlarla formüle ettiğimizi söyleyerek karşı çıkılabilir. Kesinlikle. Ama Husserl, genel olarak anlamlandırmanın değil yalnızca ifadenin temsilin düzenine aidiyetini *Vorstellung* olarak betimlemek ister. Oysa, temsilin –ve temsil edici öteki modifikasyonlarının– genel olarak her bir gösterge tarafından ima edildiğini az önce önerdik. Öte yandan ve her şeyden önce, söylemin ötsel olarak temsilin düzenine ait olduğu kabul edildiğinde, ‘etkili’ söylem ile söylemin temsili arasındaki ayrım, söylemin saf olarak ‘ifadesel’ ya da bir ‘iletişim’ ile meşgul olup olmadığına bakılmaksızın şüpheli hâle gelir. Genel olarak göstergenin kökensel olarak tekrar içeren yapısı nedeniyle, ‘etkili’ dilin imgesel söylem kadar imgesel ve imgesel söylemin de etkili söylem kadar etkili olma ihtimali vardır. İster bir ifade isterse de belirtici bir iletişim söz konusu olsun, gerçeklik ile temsil, hakikat ile imgelem, basit mevcudiyet ile tekrar arasındaki fark zaten her zaman silinmeye başlamıştır. Bu farklılığın –metafizik tarihinde ve hâlen Husserl’de– muhafazası, mevcudiyeti kurtarma ve göstergeyi indirgeme ve türetme inatçı arzusuna karşılık gelmiyor mu? Ve bunun yanı sıra, göstergeyle birlikte tüm tekrarlama güçlerinin muhafaza

edilmesi? Bu aynı zamanda da mevcudiyetten mahrum eden farkın, temsilin, tekrarın –güvence altına alınmış, tekrar güvence altına alınmış, kurulmuş– etkisinde yaşamaktır. Az önce yaptığımız gibi, göstergede gerçeklik ile temsil vb. arasında *farka yer olmadığımı* olumlamak, bu nedenle bu farkı doğrulayan jestin göstergenin silinmesinin kendisi olduğunu söylemek anlamına gelir. Ancak göstergenin özgünlüğünü [*l'originalité*] silmenin iki yolu vardır ve tüm bu hareketlerin değişkenliğine dikkat etmek gerekir. Aslında biri diğerine çok hızlı ve incelikli bir şekilde geçer. Gösterge, bir sezgi ve mevcudiyet felsefesinin klasik tarzında silinebilir. Bu felsefe göstergeyi türeterek siler, yeniden üretimi ve temsili yalın bir mevcudiyetin modifikasyonu hâline getirerek iptal eder. Fakat gösterge kavramının kendisini kuran ve tesis eden bu türden bir felsefe –ve hakikaten Batı felsefesi ve tarihi– olduğundan, kökeninden itibaren ve anlamının kalbinde, bu türetme veya silme istenciyle işaretlenmiştir. Sonuç olarak, göstergenin özgünlüğünü ve türetilmemiş karakterini klasik metafiziğe karşı yeniden tesis etmek, aynı zamanda, belirgin bir paradoks yoluyla, tüm tarihi ve tüm anlamı mevcudiyet metafiziğinin macerasına ait olan bir gösterge kavramını silmektir. Bu şema, temsil, tekrar, fark vb. kavramları için olduğu kadar, onların tüm sistemi için de geçerlidir. Bu şemanın hareketi, şu an için ve uzun bir süre boyunca ancak içeriden, belirli bir içeriden, metafiziğin dilinde işleyecektir. Bu çalışma hiç şüphesiz daima ve hâlihazırda başlamış durumdadır. Metafiziğin kapanışı adlandırılmaya başlandığında, bu içeride neler olduğunu yeniden ele almak gerekecektir.

Reel mevcudiyet ile *Vorstellung* olarak temsildeki mevcudiyet arasındaki farkla birlikte, öyleyse bu, dil üzerinden aynı yapışökümün içine çekilmiş olarak bulunan bir farklar sisteminin tamamıdır: Temsil edilen ile genel olarak temsil, gösterilen ile gösteren, basit mevcudiyet ve onun yeniden üretimi, *Vorstellung* olarak sunum ve *Vergegenwärtigung* olarak yeniden sunum [*re-présentation*] arasındaki farklar; çünkü yeniden

sunumun [*re-présentation*], yeniden sunulunu [*représenté*] *Vorstellung* olarak bir sunumdur (*Präsentation*). Böylece – Husserl’in açık niyetinin tersine– *Vorstellung*’un kendisini olduğu gibi tekrar olanağına ve en basit *Vorstellung*’u, sunumu (*Gegenwärtigung*) yeniden sunum (*Vergegenwärtigung*) imkânına bağlı hâle getirme noktasına geldik. Şimdinin mevcudiyetini tekrardan türetiriz, tekrarı şimdinin mevcudiyetinden değil. Husserl’in açık niyetine karşı, ancak onun zaman-sallaştırma hareketini ve ötekiyle ilişkiyi tasvirinin içerimini hesaba katmadan değil; bu belki daha sonra açığa çıkacaktır.

İdeallik kavramı doğal olarak böyle bir problematiğin merkezinde yer almalıdır. Husserl’e göre, söylemin yapısı yalnızca ideallik olarak tanımlanabilir: Aynı kalması gereken ve bunu yalnızca bir ideallik olarak yapabilen gösterenin duyumsanır biçiminin idealliği (örneğin kelimenin), gösterilenin (*Bedeutung*’un) ya da yönelinen anlamın idealliği –ki bu ne yönelme edimiyle ne de nesneyle karıştırılabilir– bu son ikisi nihayetinde ideal olamazlar; son olarak, belirli durumlarda, bu ideal transparanlığı ve dilin mükemmel tek anlamlılığını [*univocité*] (kesin bilimlerde olan budur) güvence altına alan nesnenin kendisinin idealliği.² Fakat sadece aynının kalıcılığının adı ve tekrarının olanağı olan bu ideallik, dünyada *varolmaz* ve başka bir dünyadan gelmez. Bu ideallik tamamen tekrar edimlerinin olanağına bağlıdır. O, bu olanak tarafından kurulmuştur. Onun ‘varlığı’, tekrar gücüyle orantılıdır. Mutlak ideallik, belirsiz bir tekrar olanağıyla karşılıklı ilişki içindedir. Böylece diyebiliriz ki, varlık Husserl tarafından ideallik olarak, yani tekrar olarak belirlenir. Husserl’e göre tarihsel ilerlemenin özsel biçimi her zaman, tekrarı ve dolayısıyla geleneği son-suza kadar garanti altına alacak idealliklerin kurulmasıdır: tekrar ve gelenek, yani kökenin yeniden etkinleştirilmesi ve aktarımı. İdeallik olarak varlığın bu belirlenimi gerçekten de

² Krş. Bu konu hakkında *L’Origine de la géométrie* ve Fransızca çevirisine giriş bölümü, s. 60-69.

bir *tahmin*, felsefenin Platoncu biçimdeki kökensel kararını uyandıran etik-teorik bir edimdir. Husserl bazen bunu kabul eder: Onun her zaman karşı olduğu üzerinde uzlaşmış bir Platonculuktur. Husserl ideallığın var olmadığını ya da gerçek olmadığını onayladığında, bu her zaman ideallığın duyulur varoluşa ya da ampirik gerçekliğe, hatta onların kurgusuna indirgenemeyen bir kipe göre *olduğunu* tanımak içindir.³ Platon, *ontos on*'u *eidos* olarak belirlerken başka bir şey yapmıyordu.

Şimdi –ve burada yorumun şerhini yeniden açıklamak zorundayız– ideallik olarak varlığın bu belirlenimi paradoksal bir şekilde mevcudiyet olarak varlığın belirlenimi ile karışır. Bunun nedeni sadece saf ideallığın her zaman ideal bir ‘nesnenin’ [*ob-jet*] ideallığı olması, bu nesnenin tekrarlama ediminin önünde mevcut [*présent*] ve karşısında duruyor olması ve *Vor-stellung*'un bir bakışa yakınlık olarak varlığın genel biçimi olması değildir, fakat aynı zamanda, sadece kaynağı olarak yaşayan şimdiden, ‘kaynak-noktası’ [*point-source*] olarak şu andan [*maintenant*] hareketle belirlenen bir zamansallığın, ideallığın saflığını, yani aynının sonsuza dek tekrarının açılışını güvence altına alabilecek olmasıdır. Fenomenolojinin ‘ilkelelerinin ilkesi’ aslında ne anlama gelmektedir? *A priori*'lerin *a priori*'si olarak, anlam ve apaçıklığın kaynağı olarak, sezgiye kökensel mevcudiyetinin değeri ne anlama gelir? Her şeyden önce, tüm deneyimin (*Erlebnis*) ve dolayısıyla tüm yaşamın evrensel biçiminin her zaman *şimdi* [*le présent*] olduğuna ve

³ Tüm fenomenoloji tarafından ima edilen olumlama *İdeal*, varolmamış, gerçek olmayan olarak varlığın olumlamasıdır. Bu ön-belirlenim fenomenolojinin ilk kelimesidir. Varolmamasına rağmen, ideallik bir varlık-olmama [*non-être*] başka bir şey değildir. “Açıkça, idealin varlığını (*das Sein des Idealen*) reel olanın olanaklı varlığı (*in ein mögliches Sein von Realem*) olarak yorumlama girişimlerinin tümü genel olarak başarısız olmalıdır, çünkü olanakların kendisine gelince, onlar da ideal nesnelerdir. Reel dünyada, genel olarak sayılar ya da genel olarak üçgenler kadar az olanakları buluruz.” (*Recherches*, 2, I, §4, s.115) “Doğal olarak, yönelimimiz idealin varlığını, *kurgusal ya da saçma* (*Widersinnigen*) *olanın düşünce-varlığı* [*l'être-pensé*] ile aynı düzlem üzerine yerleştirmek değildir.” (*Age.*, Fransızca çev., s. 150.)

olacağına ilişkin, kendisi de ideal ve mutlak olan kesinliği imler. Şimdi olmamış bir şey hiçbir zaman yoktur ve [şimdi olmayacak bir şey] hiçbir zaman olmayacaktır. Varlık mevcudiyettir ya da mevcudiyetin modifikasyonudur. Varlığın ve ideallığın nihai biçimi olarak şimdinin mevcudiyeti ile olan ilişki, ampirik varoluşu, olgusalılığı, olumsuzluğu vb. ihlal ettiğim harekettir. Ve her şeyden önce *benimdir*. Mevcudiyeti, transandantal yaşamın evrensel biçimi olarak düşünmek, yokluğumda, ampirik varoluşumun ötesinde, doğumumdan önce, ölümünden sonra *şimdinin olduğunu* bilmeye kendimi açmaktır. Tüm ampirik içeriği boşaltabilir, olanaklı bütün deneyimin içeriğinin mutlak bir alt üst oluşunu, dünyanın radikal bir dönüşümünü imgeleyebilirim: Hiçbir belirli varolan ile ilgili olmadığı için hakkında tuhaf ve benzersiz bir kesinliğe sahip olduğum mevcudiyetin evrensel biçimi bundan etkilenmeyecektir. Dolayısıyla varlığın, mevcudiyet, ideallık, tekrarın mutlak olanağı olarak bu belirleniminde gizlenen, *benim ölümümle* (genel olarak ortadan kaybolmamla) ilgilidir. Göstergenin olanağı, ölümle olan bu ilişkidir. Metafizikte göstergenin belirlenimi ve silinmesi, yine de anlamlandırmayı üreten, ölümle bu ilişkinin gizlenmesidir.

Genel olarak mevcudiyetle bir ilişkinin kurulabilmesi için genel olarak kaybolmamın olanağının belirli bir şekilde deneyimlenerek yaşanması gerekiyorsa, benim mutlak olarak ortadan kaybolmamın (benim ölümümün) olanağının beni etkilediğini, bir *benim*'in [*je suis*] başına geldiğini ve bir özneyi modifiye ettiğini artık söyleyemeyiz. *Benim* [*je suis*] ancak ve ancak bir *şimdi mevcut ben* olarak yaşandığı için, genel olarak mevcudiyetle, mevcudiyet olan varlıkla bir ilişkiyi kendinde varsayar. *Benim*'de *ben*'in kendine belirişi, dolayısıyla kökensel olarak kendi kayboluşunun imkanıyla bir ilişkidir. Böylelikle *benim* demek, kökensel olarak *ben ölümlüyüm* anlamına gelir. *Ben ölümsüzüm* olanaksız bir önermedir.⁴ Dolayısıyla

⁴ Saf mantıksal dilbilgisi ile formel mantık ve transandantal mantık arasındaki

daha da ileri gidebiliriz: Dilsel olarak, “Ben olanım” [*je suis celui qui suis*] bir ölümlünün itirafıdır. *Benim*’i varlığının *res cogitans* (bu nedenle ölümsüz) olarak belirlenimine götüren hareket, mevcudiyetin ve ideallığın kökeninin mevcudiyette ve onu mümkün kılan ideallikte gizlendiği hareketidir.

Göstergenin silinmesi (ya da türetilmesi), bu şekilde imgelemin indirgenmesiyle karıştırılır. Burada Husserl’in durumu, gelenek göz önüne alındığında ikirciklidir. Kuşkusuz Husserl, imgelem problematiğini derinden yenilemektedir. Ve fenomenolojik yöntemde kurguya ayırdığı rol, imgelemin onun gözünde öteki yetiler arasında bir yeti olmadığına işaret eder. Bununla birlikte, imgenin fenomenolojik betimlemelerinin sağlamlığını ve yeniliğini ihmal etmeden, burada bu mirası açıkça saptamamız gereklidir. Bellekten farklı olarak, imgelem ‘nötrleştirici’ ve ‘konumlandırıcı’ [*positionnelle*] olmayan bir yeniden sunumdur, Husserl’in sürekli vurguladığı gibi, bu karakteri ona fenomenolojik pratikte bir ayrıcalık sağlar; bu, imgenin bellekle birlikte altında sınıflandırıldığı genel kavramın, ‘yeniden sunumun’ (*Vergegenwärtigung*), yani bir mevcudiyetin yeniden üretiminin –üretim salt kurgusal bir nesne olsa bile– sorgulanmasına yol açmaz. Bundan, imgelemin nötrleştiriyor olsa bile, basit bir ‘nötrlük modifikasyonu’ olmadığı sonucu çıkar (“*Nötrlük modifikasyonu* ve *imgelem* arasındaki çok basit bir karışıklığa karşı dikkatli olmalıyız.” *Idées I*, III, çev. P. Ricœur, s. 370.); ve nötrleştirici işlemi konumlandırıcı bir yeniden sunumu (*Vergegenwärtigung*), yani belleği modifiye eder (“Daha doğrusu, genel olarak imgelem, ‘*konumsal*’ mevcut kılmaya (*Vergegenwärtigung*), dolayısıyla

ayrımardan yararlanmak için, bu olanaksızlık şu şekilde belirtilmelidir: Bu önermenin kesinlikle bir anlamı vardır, anlaşılır bir söylem kurar, *sinnlos* değildir. Fakat bu anlaşılabilirlik içinde ve az önce belirttiğimiz nedenden dolayı, bu öneri ‘saçmadır’ (çelişkinin saçmalığı - *Widersinnigkeit*) ve *a fortiori* ‘yanlıştır’. Ancak bu ayrımlara rehberlik eden klasik hakikat idesinin kendisi, ölümlü ilişkiden böyle bir kurtulmanın sonucu olduğu için, bu ‘yalan’ hakikatin hakikatının kendisidir. Bu nedenle, bu hareketleri başka, tamamen başka ‘kategoriler’ (bu tür düşünceleri hâlen böyle adlandırabiliyorsak) üzerinden yorumlamak gerekecektir.

tasavvur edebileceğimiz en geniş anlamıyla belleğe *uygulanan nötrlük modifikasyonudur.*" (Age., s. 371.)). Sonuç olarak, eğer fenomenolojik nötrleştirmenin iyi bir yardımcı aracı ise, imge saf nötrleştirme değildir. Kökensel bir sunuma, yani bir varoluşun algısına ve konumlandırılmasına, genel olarak bir inanca olan ilk referansı kendinde muhafaza eder.

Bu nedenle, nötrleştirmenin erişimi sağladığı saf ideallik kurgusal değildir. Bu tema çok erken ortaya çıkar⁵ ve sürekli olarak Hume'a karşı olan polemigi besleyecektir. Ancak Humecu düşüncenin Husserl'i giderek daha fazla cezbetmesi tesadüf değildir. İdealligi açan saf tekrarın gücü ile imgesel yeniden üretimi ampirik algıdan serbestleştiren güç birbirlerine yabancı olamaz. Onların ürünleri de öyle olamaz.

Ayrıca birden fazla noktada, *Araştırmalar*'ın ilki bu bakımdan oldukça rahatsız edici kalır:

- i. İfade eden fenomenler, her şeyden önce, imgelemin temsilleri (*Phantasievorstellungen*) olarak, ifadesel saflıkları içinde düşünülür.
- ii. Bu kurgu tarafından böylece açılmış içsellik bölgesinde, kurgu adını, bir öznenin kendine yönelttiği ("Kötü davranmanın") iletişimsel söyleme veriyoruz, bu da iletişimsel olmayan, salt ifadesel bir söylemin 'ruhun yalnız yaşamında *etkili bir biçimde* yer alabileceğini düşünmeye izin verir.
- iii. Buradan yola çıkılarak aynı kelimelerin, aynı ifadesel çekirdeklerin işbaşında olduğu, sonuç olarak saf idealliklerin kaçınılmaz olduğu iletişimde kurgusal olan ile etkili olan arasında, ardından ideal olan ile reel olan arasında kesin bir ayrım yapılabileceği varsayılır; ve sonuç olarak, etkililiğin ifadenin üstüne tıpkı dışsal ve ampirik bir giysi, bir ruha bir beden gibi geldiği varsayılır. Ve Husserl, yönelimsel canlandırmada ruh ve beden birliğini vurguladığı zaman bile bu nosyonları kullanır. Bu birlik,

⁵ Krş. özellikle *Recherches logiques*, 2. Araştırma, 2. Bölüm.

özel ayrıma zarar vermez, daima bir bileşim birliği olarak kalır;

- iv. Saf içsel ‘temsiliyet’ içerisinde, ‘ruhun yalnız yaşamında’, bazı söylem türleri etkili bir biçimde *etkili* temsilciler olarak benimsenebilir (bu ifade eden, ve şimdiden söyleyelim, salt nesnel, teorik-mantıksal dilin durumu budur), bazı ötekiler salt kurgusal olarak kalırken (kurguda saptanmış bu kurgular, kendiyle kendi arasında, bir başkası olarak kendiyle kendi olarak kendi arasında vb. belirtme niteliğinde iletişimin edimleri olacaktırlar).

Şimdi, göstermeye çalıştığımız gibi, genel olarak her göstergenin kökensel olarak tekrarlayan yapıda olduğunu kabul edersek, bir göstergenin kurgusal kullanımı ve etkili kullanımı arasındaki genel ayrım tehlikeye düşer. *Kurğu kökensel olarak göstergede işler*. Buradan itibaren, belirtme niteliğinde ya da ifadesel iletişimle ilgili olsun, ne dışsal bir dil ile içsel bir dil arasında ne de içsel bir dilin kabul edilen hipotezinde, etkili bir dil ile kurgusal bir dil arasında ayrım yapmak için hiçbir kesin kriter yoktur. Yine de böyle bir ayrım, Husserl için, belirtmenin ifadeye dışsallığını ve bununla birlikte bu ayrımın yönettiği her şeyi kanıtlamak için kaçınılmazdır. Bu ayrımın meşru olmadığını ilan etmek, fenomenoloji için korkunç bir sonuçlar zinciri öngörmektir.

Gösterge hakkında az önce söylediklerimiz aynı zamanda konuşan öznenin edimi için de geçerlidir. “Ancak Husserl, bu durumlarda, asıl anlamda, iletişim anlamında konuşmadığımızı, kendimize hiçbir şey iletmediğimizi, yalnızca kendimize kendimizi konuşan ve ileten olarak temsil ettiğimizi (*man stellt sich vor*) söylemiştir.” Bu bizi daha önce bahsettiğimiz *ikinci argümana* yönlendirir. Bu nedenle Husserl, etkili iletişim ve konuşan özne olarak kendinin temsili arasında öyle bir fark olduğunu varsaymalıdır ki, kendinin temsili iletişim edimine sadece nihayetinde ve dışarıdan eklenebilir. Şimdi göstergeyle ilgili olarak az önce hatırlattığımız kökensel tekrarın yapısı, tüm anlamlandırma edimlerini yönetmelidir. Özne kendi

temsilini vermeden konuşamaz ve bu rastlantı [*un accident*] değildir. Dolayısıyla kendinin temsili olmadan etkili bir söylem ne kadar hayal edilebilirse, etkili söylemin olmadığı bir söylem temsili de o kadar hayal edilebilir. Kuşkusuz bu temsiliyet, gösterge bilimci, psikolog, edebiyat ya da sanat kuramcısı, hatta filozofun bile inceleyebileceği orijinal kiplere göre değiştirilebilir, karmaşıktırılabilir, yansıtılabilir. Bu kipler çok orijinal [*originaux*] olabilirler. Fakat hepsi, söylemin kökensel birliğini [*l'unité originaire*] ve söylemin temsili varsayar. Söylem kendini temsil eder, kendi temsidir. Daha iyisi, söylem, kendini temsilin *ta kendisidir*.⁶

Daha genel bir şekilde Husserl, etkili deneyiminde olduğu hâliyle özne ile yaşadığını kendine temsil ettiği şey arasında basit bir dışsallık olabileceğini kabul ediyor gibi görünür. Özne kendiyi konuştuğuna ve kendine bir şeyler ilettiğine inanabilir, aslında böyle bir şey olmaz. Buradan şu sonuca varmak bize cazip gelebilir ki, bilinç tamamen kendiyi konuştuğu yanılması veya inancıyla, tamamen yanlış bilinç tarafından işgal edildiğinde, deneyimin hakikati bilinçsiz olanın düzende olacaktır. Fakat durum bunun tersidir: Bilinç, yaşamın, *Erleben*'in, deneyimin kendine mevcudiyetidir. Bilinç yalındır ve özü gereği yanılmadan hiçbir zaman etkilenmez, çünkü yalnızca kendiyi mutlak yakınlıkta ilişki kurar. Kendiyi konuştuğu yanılması, yüzeyinde boş, çevresel ve ikincil bir bilinç gibi dalgalanacaktır. Dil ve onun temsili, basitçe kendine mevcut ve yalın bir bilince, her durumda kendi mevcudiyetini sessizce yansıtabilen yaşam deneyimi eklenecektir. Husserl'in

⁶ Ancak bu yeniden sunumun yeniden, (temsil kelimesinin her zaman *söylemek istediği*) basit bir mevcudiyette ortaya çıkan –tekrarlı ya da yansıtılmalı– basit bir çiftlemeyi söylemiyorsa, burada mevcudiyet ve temsil arasındaki ilişki hakkında yaklaştığımız ve geliştirdiğimiz şey başka isimlere açılmalı. Kökensel temsil olarak betimlediğimiz şey, burada ihlal etmeye çalıştığımız, çelişkili ya da desteklenemez önermeleri oraya yerleştirerek, orada göstererek, güvensizliği kesin olarak orada üretmeye çalışarak onu dışarıya açmaya çalıştığımız, ki bu sadece belirli bir içeriden yapılabilir, kapanışın içinde olan bu başlık altında geçici olarak belirtilebilir.

Ideen I''de söyleyeceği gibi, “genel olarak her yaşam deneyimi (tabiri caizse, etkili olarak yaşayan her yaşam deneyimi), ‘şimdi-olan’ [*l’étant-présent*] kipinde bir yaşam deneyimidir. Bir varolanı kesin ve şimdi olarak zorunlu bir biçimde nitelendirmeye el veren şey üzerine düşünümün imkânı onun özüne aittir” (§111). Gösterge, genel olarak kendine mevcudiyete, mevcudiyetin temeline yabancı olacaktır. Bunun nedeni, göstergenin yaşayan şimdinin kendine mevcudiyetine yabancı olması, denebilir ki, sezgi ve algı adı altında tanınabilecek genel olarak mevcudiyete yabancı olmasıdır.

Zira –ve *Araştırmalar*’ın bu paragrafındaki argümantasyonun nihai kaynağı budur– monologda, belirtici söylemin temsili yanlışsa, bunun sebebi yararsız olmasıdır. Eğer özne kendine bir şey belirtmiyorsa, yapamadığındandır ve buna ihtiyacı olmadığı için yapamıyordu. Yaşam deneyimi, kesinlik ve mutlak zorunluluk kipinde doğrudan kendine mevcut olduğundan, kendi kendine bir belirtmenin vekilliğiyle ya da temsiliyle tezahürü gereksiz olduğu için olanaksızdır. Kelimenin tam anlamıyla *gerekçesiz* [*sans raison*] olacaktır. Bundan dolayı nedensizdir. Nedensizdir, çünkü bir amacı yoktur: Husserl’in dediği gibi, *zwecklos*’tur.

İşsel iletişimin bu *Zwecklosigkeit*’ı, kendine mevcudiyet olarak mevcudiyetin özdeşliğindeki farksızlık, değişmezliktir. Elbette *mevcudiyet* kavramı, bir varolanın sadece kendine mutlak yakınlıkta belirişinin muammasını barındırmaz, aynı zamanda bu yakınlığın zamansal özünü de belirler, ki bu muammayı ortadan kaldırmaz. Yaşam deneyiminin kendine mevcudiyetinin şu an [*maintenant*] olarak şimdi [*le présent*] olanda meydana gelmesini gerektirir. Ve Husserl’in de dediği budur: Eğer ‘psşik edimler’ kendilerini *Kundgabe* aracılığıyla duyurmazlarsa, belirtme aracılığıyla kendileri hakkında bilgilendirilmek zorunda değillerse, bu “tam da aynı anda bizim tarafımızdan yaşamsal olarak deneyimlenmelerindendir” (*im selben Augenblick*). Kendine mevcudiyetin şimdiliği, bir göz kırpmaya kadar bölünemez olacaktır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

GÖSTERGE VE GÖZ KIRPMA

Anın doruk noktası, yaşam deneyiminin aynı an içinde kendine mevcut özdeşliği, o hâlde, bu kanıtlamanın yükünü taşır. Hiçbir şeyi göstergenin vekilliğiyle kendine bilinir kılmamış olmak için, kendine mevcudiyet, zamansal bir şimdinin bölünmez birliğinde üretilmek zorundadır. Kendi kendinin bu çeşit bir sezgisi veya algısı, mevcudiyet içerisinde, yalnızca genel olarak ‘anlamlandırmanın’ bir yere sahip olamadığı bir an olmakla kalmaz, aynı zamanda genel anlamda kökensel algı ve sezginin, yani *anlamlandırma-olmayanın* [*non-signification*] ‘bütün ilkelerin ilkesi’ olarak imkânını da güvence altına alacaktır. Ve daha sonra, Husserl kökensel sezginin anlamına işaret etmek istediği her seferinde, onun göstergenin yokluğunun ve gereksizliğinin deneyimi olduğunu hatırlatacaktır.¹

¹ Örneğin bütün bir altıncı araştırma, durmaksızın bir yandan edimler ve sezgisel içerik arasındaki, diğer yandan da edimler ve anlamlandırıcı içerikler arasındaki fenomenolojik farkın ‘indirgenemez’ olduğunu kanıtlamaktadır. Özellikle bkz. §26. Ve fakat orada kabul edilen ‘karışım’ imkânı, birden fazla soruyu gündeme getirebilir. Bütün *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [*İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi Üzerine Dersler*], sezgisel sunum ve “yalnızca nesneyi boş bir şekilde temsil eden sembolik temsil değil ama ayrıca göstergeler ve imgeler ‘yoluyla’ da temsil” arasındaki radikal süreksizliğe dayanmaktadır (Fransızca çevirisi, s. 133). *Idées I*’de şöyle okuyabiliriz: “Bir yanda algı ve diğer yanda imge veya gösterge boyunca sembolik temsil arasında, arası kapatılamayan *eidetik* fark mevcuttur... Sıradan şekilde yapıldığı gibi özsel olarak yapıları farklılaşan vs. temsilin bu modlarını karıştırırsak saçmalığa yönelmiş oluruz. *Idées I*, §43 (Fransızca çevirisi s. 139-140). Ve Husserl’in cisimsel duyulur bir şeyin algısıyla ilgili olarak söylediği şey, genel olarak algıyı nasıl düşünüyorsa öyledir, şöyle ki, bir kişinin mevcudiyetinde verili oluşu ‘kendisi-için gösterge’ oluşudur (*Idées I*, §52, Fransızca çevirisinde s. 174). Bir şeyin kendi için gösterge oluşu [*index sui*], ya da gösterge olmaması, aynı şey demek değil midir?

Bizi meşgul eden kanıtlama, *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'den daha önceki bir zamana aittir. Ve tarihsel olduğu kadar sistematik nedenlerden dolayı, yaşam deneyiminin zamansallığı, *Mantıksal Araştırmalar*'ın konusu değildir. Şu an bulunduğumuz noktada, belirli bir 'şu an' [*maintenant*], kavramını, anın noktasallığı olarak şimdiyi [*du présent çom-me ponctualité*], 'özel ayrımlar'ın bütün sistemini ihtiyatlı ama kararlı bir tavırla not etmekten kaçınamayız: eğer anın noktasallığı bir mitse, uzamsal veya mekanik bir metafor, miras kalan metafizik bir kavram veya aynı anda bunların hepsiye, eğer kendine mevcudiyetin şimdi *basit* değilse, kökensel ve indirgenemez bir sentez içinde kendi kendini oluşturuyorsa, Husserl'in bütün argümantasyonu ilkesi itibariyle tehdit edilmiş olur.

Burada *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'in takdire şayan analizlerine daha yakından bakamıyoruz. Heidegger *Sein und Zeit*'ta, bunların, Aristoteles'in *Fizik*'inden miras alınan ve 'şu an', 'nokta', 'sınır' ve 'daire' mefhumlarından hareketle belirlenen zaman kavramından kopuş açısından felsefe tarihinde bir ilk olduklarından bahseder. Yine de Husserl'in analizlerinin bazı referans noktalarını kendi bakış açımızdan ele almaya çalışalım.

1. *Noktasallık, stigme* [nokta] olarak *şu an* kavramı, metafizik bir varsayım olup olmamasından bağımsız olarak metafizikte hâlâ bir başrol üstlenmektedir. Şüphesiz hiçbir *şu an*, bir an ve saf bir noktasallık olarak izole edilemez. Bunu Husserl yalnızca fark etmekle kalmaz ("... yaşam deneyimlerinin noktasal olarak izole edilebilen bir safha barındırmadan serimlenmek zorunda olması, onların özüne aittir." Fr. çev., s. 65.), bütün betimlemesi, kıyas kabul etmeyen bir esneklik ve incelik, bu indirgenemez serimlenmenin kökensel modifikasyonlarına uyum sağlar. Ama yine de bu serimlenme, hâlâ nokta olarak

Bu anlamda, algılandığı 'tam da o anda', yaşam-deneyimi kendinin göstergesidir, belirtici bir *detour* [kendi üzerine dönüş] olmaksızın kendine mevcuttur.

şu anın kendisiyle özdeşliğinden yola çıkılarak düşünölmeye ve betimlenmeye devam edilecektir. ‘Kaynak-nokta’ olarak. Kökensel mevcudiyet ve genel anlamda ‘başlangıç’, ‘mutlak başlangıç’, *principium*² ideası, fenomenolojide her zaman bu ‘kaynak-noktaya’ göndermede bulunur. Zamanın akışı “devamlılık noktaları olarak, kendi başlarına varolabilen parçalara bölünemez ve kendi başlarına varolabilen safhalara bölünemez” olduğu hâlde, “içkin zamansal nesnenin akış kiplerinin bir başlangıcı, tabiri caizse, bir kaynak-noktası vardır. İçkin nesnenin varolmaya başladığı akış kipidir bu. Şimdi olarak karakterize edilir.” (Fr. çev., s. 42) Yapısının bütün karmaşıklığına rağmen, zamansallık yeri değıştirilemez bir merkeze, bir göz veya yaşayan bir nüveye sahiptir ve bu aktüel şu anın noktasallığıdır. “Şu-anın-kavranılışı, saklı tutulanlardan [*réentions*] oluşan bir kuyruklu yıldızın kuyruğına göre bir nüve gibidir.” (s. 45) ve “Şimdi şu an olması gereken noktasal bir safha her seferinde mutlaka vardır, halbuki diğerkleri ona saklı tutulanlardan oluşan bir kuyruk gibi takılırlar.” (s. 55) “Aktüel *şu an* zorunludur ve noktasal bir şey olarak kalır (*ein Punktuelleres*), *madde her zaman yeniyken kalan bir formdur.*” (*Idées I*, § 81)

İşte Husserl’in, bizim de çıkış noktamız olan, “*im selben Augenblick*” ile referans verdiği şey, aktüel şu anın bu kendine özdeşliğidir. Ve zaten felsefenin içinden, şu-an-şimdinin [*maintenant-présent*] ayrıcalığına muhtemel bir karşı çıkış yoktur. Bu ayrıcalık, felsefi düşüncenin en önemli unsurunu tanımlar, *apaçıklığın* kendisidir, bilinçli düşüncenin ta ken-

² Burada ‘ilkelerin ilkesi’nin tanımı ı yeniden okumak uygun olabilir: “Ancak saçma teorilerle bitirelim! İlkelerin ilkesiyle akla gelebilecek hiçbir teori bizi yanıltmaz: Yani kökensel olarak verici her sezgi, bilginin yaşallaşmasının bir kaynağıdır; sezgi bize kökensel bir şekilde (tabiri caizse cisimsel gerçekliğinde) sunulan her şey, verildiğı şey için, ancak daha sonra kendine verdiği sınırların ötesine geçmeden alınmalıdır. Teoriye gelince, bir teori kendi hakikatini ancak kökensel verilerden çıkarabilir. Basit bir açıklama ve onlara tam olarak uyarlanmış anlamlandırmalar aracılığıyla bu verilere bir ifade vermekle yetinen herhangi bir sözcü, bu nedenle, bu bölümün giriş satırlarında söyledığımız gibi, reel olarak, kelimenin tam anlamıyla temel, kısaca *principium* olarak adlandırılan mutlak bir başlangıçtır.” (*Idées I*, §24, çev. Fr., s. 78.)

disidir, hakikatin ve anlamın bütün mümkün kavramlarını komuta eder. Biz ondan, felsefenin dışından hareket ederek söylemin mümkün tüm *güvenliği* ve *temelini* ortadan kaldıracak bir biçimde, bilinci merkezsizleştirmeye başlamaksızın şüphe edemeyiz. Ve bu tartışma son kertede, aktüel şimdinin ve şu anın ayrıcalığıyla ilgilidir; başka bir tartışmaya benzetemez; her zaman mevcudiyet felsefesi olan bir felsefeyle bir na-mevcudiyet düşüncesi arasında cereyan eder. Bu na-mevcudiyet düşüncesi ille de mevcudiyet felsefesinin karşıtı değildir, ne olumsuz yokluk üzerine bir meditasyon olmak zorundadır, ne de bilinçdışı *olarak* bir namevcudiyet kuramıdır.

Şu anın egemenliği yalnızca metafiziğin kurucu karşıtlığıyla, yani *edim* ve *güç* arasındaki karşıtlık olarak form (veya *eidos* veya ide) ve madde arasındaki karşıtlıkla bir sistem oluşturmaz (“Aktüel şu an zorunlu olarak vardır ve noktasal bir şey olarak kalır: *madde sürekli yeni olduğu halde baki kalan bir formdur (Verharrende)*.”)³ Bu egemenlik, Yunan mevcudiyet metafiziği geleneğinin, ‘modern’ mevcudiyet metafiziğinde sürdürülmesini garanti altına alır. Yani, modern mevcudiyet metafiziği kendilik-bilinci olarak, ide metafiziğini temsil olarak (*Vorstellung*) sürdürür. Bu egemenlik, zaman kavramını reçete eder; bu kavram fenomenolojiyi, kararın gerçek meselesi ve karar anının derinliğine yaklaşabilecek her türlü bilinç-olmama düşüncesi ile karşı karşıya getiren bir sorunsalın yeridir. *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*’in şimdinin egemenliğini onaylaması ve ‘bilinçsiz bir içeriğin’ bilinçli-olduğu ‘olay sonrası’ni bir çırpıda reddetmesi, bir başka deyişle, Freud’un bütün metinlerinde ima edilen zamansallık yapısını reddetmesi tesadüfi değildir.⁴ Aslında Husserl şöyle yazar: “Olay sonrası (*nachträglich*) bilince gelen ‘bilinçsiz’ içerik hakkında konuşmak hakikaten gerçek bir saçmalaktır.

³ *Idées I*, § 81, Fransızca çevirisinde s. 276.

⁴ Krş. bu konu hakkındaki makalemlerle: “Freud et la scène de l’écriture”, *L’écriture et la différence*.

Bilinç (*Bewusstseins*), fazlalarının her birinde zorunlu olarak bilinçli-olmaktır (*bewusstseins*). Nasıl saklı tutma fazının [*la phase rétentive*] öncekine ilişkin onu bir nesne hâline getirmeyen bir bilinci varsa, kökensel olarak verili olan da nesne olmaksızın –ve ‘şu anın’ spesifik biçimi altında– zaten bilinçlidir.” (...) “Bilinçsiz bir içeriğin saklı tutulması imkânsızdır”. (...) “Eğer her ‘içerik’ kendinde ve zorunlu olarak ‘bilinçsiz’ olsa, onu sonradan verecek bir bilinç hakkında soruşturma yapmak da saçma olur.”⁵

2. Bilincin ‘arke-biçimi’ (*Urform*) (*Ideen I*) olarak bu noktasal şu an motifine rağmen, *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler* ve başka yerlerdeki betimlemenin içeriği, şimdinin kendine yalın özdeşliği hakkında konuşmamıza engel olur. Bu şekilde sadece metafizik güvencenin alası olarak adlandırabileceğimiz şey değil, aynı zamanda *Mantıksal Araştırmalar*’da bir yerde bulunan ‘*im selben Augenblick*’ argümanı da sarsılmış olur.

İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler’in hepsi, hem eleştirel tartışmalarında hem de betimsel tartışmalarında, kesinlikle temsilin (*Vergegenwärtigung*, *Repräsentation*) sunumsal algıya (*Gegenwärtigung*, *Präsentation*); ikincil ve yeniden üretici hafızanın saklı tutmaya, tahayyülün kökensel izlenime, saklı tutulan veya algılanmış olan yeniden üretilen şu anın aktüel şu ana vs. indirgenemezliğini elbette gösterip onaylamaktadır. Burada *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*’in takip ettiği titiz gelişimi takip edebilmeksizin ve onun kurucu değerini sorgulamak zorunluluğu olmaksızın, biz hâlâ onun apaçıklık zemini üzerine ve bu ayrımların ortamı üzerine, ayırt edilmiş terimlerin birini diğeriyle neyin ilişkilendirdiği ve aynı şekilde *karşılaştırma* olanağını neyin oluşturduğu üzerine soruşturma yürütebiliriz.

Algılanan şimdinin mevcudiyetinin, o hâlde, na-mevcudiyet ve algı-olmayan ile, yani ilksel hafıza ve ilksel beklenti ile

⁵ *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*, Ek 9, Fransızca çevirisi s. 160-161.

(saklı tutma ve öngörme), *bir süreklilik içerisinde bileştiği ölçüde* kendisi olarak beliremeyeceği hızlıca fark edilir. Bu algı-olmayanlar birbirine eklenemezler, şu anda algılanan şu ana *eninde sonunda* eşlik etmezler, kaçınılmaz ve özsel olarak algılanan şu anın olanağına dâhil olurlar. Şüphesiz Husserl, saklı tutmanın hâlâ bir algı olduğunu söylüyordu. Fakat bu mutlak olarak algının şimdi olmadığı ama geçmişin bir modifikasyonu olarak algılandığı eşi benzeri olmayan bir durumdur –Husserl hiçbir zaman buna benzer başka bir durumu tanımadı: “Eğer biz algıyı *her kökenin ikamet ettiği edim, kökensel olarak kuran edim* olarak adlandıırırsak, o hâlde ilksel hafıza algıdır. *Yalnızca ilksel hafızada geçmiş görebildiğimiz için*, geçmiş yalnızca onda kurulduğu için ve bu yeniden sunuma dayanan bir şekilde değil ama tam aksine sunumsal bir şekilde olduğu için” (Fr. çev., s. 58, §17). Böylece, saklı tutmada, bize görececek bir şey veren sunum, şimdi-olmayanı, şimdi-olmayan geçmiş ve aktüel-olmayanı verir. O hâlde eğer Husserl bunu algı olarak adlandırıyorsa, bunun sebebi, radikal bir süreksizliğin algı ile saklı tutma arasında değil, saklı tutma ve yeniden üretme arasında, algı ve imgelem arasında vs. bulunduğunu düşünüyor olmasındandır. Bu Husserl’in Brentano eleştirisinin *nervus demonstrandi*’sidir. Husserl burada tamamen “algı ile algının karşıtının sürekli bir uzlaşısı meselesinin kesinlikle olmadığını” savunur (Agy.).

Ve bununla birlikte, önceki paragrafta, bu sarıh ve güçlü bir biçimde mesele hâline gelmemiş midir? “Eğer biz şimdi, algı terimini zamansal nesnelerin sahip olduğu *veriliş şekillerindeki farklılıklarla* ilişkilendirirsek, *algının karşıtı* o hâlde, burada sahneye çıkan *ilksel hafıza ve ilksel beklenti* (saklı tutma ve öngörme) olur, öyle ki, böylece algı ve algı-olmayan sürekli bir biçimde biri diğerine geçer.” Daha sonra şöyle yazar: “İdeal anlamda, algı (izlenim), o hâlde saf şu anı ve hafızayı, sürekliliğin başka her fazını kuran bilincin bir fazı olacaktır. Fakat burada tam da kendinde bir varlık olamayan, soyut bir şey olan ideal bir limitte iş yapıyoruz. Buna ek olarak,

bu ideal şu an bile tamamen farklı bir şu-an-olmayan'ın *toto caelo*'su [tüm gökyüzü] değildir, ama tersine, onunla sürekli bir alışveriş içindedir. Ve algının ilksel hafızaya sürekli geçişi buna karşılık gelir.”

Bu saklı tutma ve kökensel izlenimin ortak kökensellik bölgesinde şu an ve şu an olmayan, algı ve algı-olmayan arasındaki geçişi kabul eder etmez, *Augenblick*'in kendine özdeşliğinde ötekini kabul ederiz: andaki göz kırpışımıza na-mevcudiyeti ve apaçık-olmayanı kabul ederiz. Göz kırpma hareketinin bir süresi vardır ve gözü kapatır. Bu öteki olma durumu, burada üretilebilecek bütün ayrışmalardan önce, mevcudiyetin, sunumun ve dolayısıyla genel olarak *Vorstellung*'un da koşuludur. Saklı tutma ve yeniden üretim, ilksel hafıza ve ikincil hafıza arasındaki fark, Husserl'in isteyeceği, algı ve algı-olmayan arasındaki radikal fark değil, algı-olmayanın iki modifikasyonu arasındaki farktır. Bu iki modifikasyon arasındaki fenomenolojik fark ne olursa olsun, yarattığı ucu bucağı olmayan sorunlara ve onları hesaba katma zorunluluğuna rağmen, bu fark, sadece, öteki bir şu anın indirgenemez na-mevcudiyetiyle ilişkilenmenin iki farklı kipini birbirinden ayırır. Na-mevcudiyet ile bu ilişki, bir kez daha, kökensel izlenimin mevcudiyetini altüst etmez, çevrelemez yani gizlemez; onun sürekli yeniden fışkırışına ve her zaman yenilenen bakırlığına müsaade eder. Fakat yalınlığında kendine özdeşliğin bütün olanağını radikal şekilde yıkar. Ve bu kendini en derininde kuran akış için de geçerlidir: “Eğer şu an bu *kurulmuş* birliklerle kurucu fenomenleri karşılaştırırsak, bir *akış* buluruz ve bu akışın her fazı gölgelenmelerin bir sürekliliğidir. Fakat prensipte, bu akışın herhangi bir fazını sürekli bir ardışıklıkta açmak ve böylece, bu fazı kendiyile özdeşliğe yayacak ölçüde akışı düşüncede dönüştürmek imkânsızdır” (§36, Fr. çev. s. 98). Na-mevcudiyetin ve ötekiliğin mevcudiyete olan bu yakınlığı, kökünde, kendiyile-ilişkide göstergenin yararsızlığı argümanını tehlikeye sokar.

3. Saklı tutma zorunluluğu ile göstergenin zorunluluğunu aynı şeymiş gibi görmeyi Husserl şüphesiz reddederdi; ikincisi, sadece, imge gibi, yeniden sunum ve sembol cinsine aittir. Ve Husserl, fenomenolojinin aksiyomatik *principium*'unu [ilk ilke] soru konusu etmeden bu kesin ayırmadan vazgeçemez. Husserl'in 'geniş anlamda' anlaşıldığı hâliyle saklı tutma ve öngörmenin kökensellik alanına ait olduğunu güçlü bir şekilde desteklemesi, ilksel hafızanın mutlak geçerliliğini ikincil hafızanın⁶ görelî geçerliliğiyle karşıt konumlandırmaktaki ısrarı, niyetini ve huzursuzluğunu açıkça göstermektedir. Huzursuzdur, çünkü uzlaşmaz gibi görünen iki olanağı beraber kurtarmak söz konusudur: a) yaşayan şu an, mutlak algısal kaynak olarak, ancak, algı-olmama olarak saklı tutmayla süreklilik içerisinde kurulur. Deneye ve 'şeylerin kendisine' sadakat, bunun başka türlü olmasına izin vermez; (b) genel olarak kesinliğin kaynağı yaşayan şu anın kökenselliği olduğu

⁶ Krş. örneğin diğer pek çok benzer metin arasında, *Dersler*'e ek III: "Zamanın bilincinin özsel kipleri olarak elimizde: i. Sunum olarak 'duyum', özünde onunla iç içe geçmiş, ancak bağımsız hâle de gelebilen saklı tutma ve öngörü (geniş anlamda kökensel alan); ii. Konumlu yeniden sunum (hafıza), eşlik edebilecek veya geri gelebilecek şeyin konumlu yeniden sunumu (beklenti); iii. İmgeleyen bir bilinçte tüm bu aynı kiplerin bulunduğu saf imgelem olarak imgesel yeniden sunum." (Fr. çev., s. 141-2.) Burada yine fark edeceğimiz üzere, sorunun düğüm noktası, fenomenolojinin özünde titizlikle çözdüğü ipliklerin birbirine geçmiş biçimde olmasıdır.

Kökensellik alanının bu genişlemesi, saklı tutmaya bağlı mutlak kesinlik ve yeniden sunum formundaki ikincil belleğe veya anımsamaya [*ressouvenir*] (*Wiedererinnerung*) dayanan görelî kesinlik arasında ayırım yapmayı olanaklı kılan şeydir. Arke-yaşam olarak algılardan deneyimler (*Urerlebnisse*) olarak bahseden Husserl, *Idées I*'de şöyle yazar: "Gerçekten de onları daha açık olarak düşünersek, somut tamlıkları içerisinde, mutlak olarak kökensel olan, ama aynı zamanda süreli olarak akmayı kesmeyen tek bir aşamaya sahiptirler: Bu yaşayan şu anın anıdır..." "Böylece örneğin içkin algı, yani saf ve basit içkin olarak düşünümün mutlak geçerliliğini kavrarız; bu geçerlilik, anlaşıldığı üzere, bu algının reel olarak kökensel verili olanın düzeyine akışında getirdiği unsurların bir işlevidir; aynı zamanda içkin saklı tutmanın mutlak geçerliliğini, kendi lehine, 'hâlihazırda' yaşayan ve 'henüz' olanın karakteriyle bilince erişen şeyle ilgili olarak da kavrarız; doğrudur ki bu geçerlilik, bu şekilde karakterize edilenin içeriğinin ötesine geçmez... Aynı şekilde, içkin anımsamanın görelî geçerliliğini de kavrarız..." (§78, Fr. çev., s. 255, 256, 257.)

için, saklı tutmayı kökensel kesinlik alanında bulundurmak ve kökensel olan ile kökensel olmayan arasındaki sınırı yerinden etmek gerekir, öyle ki, artık bu sınırı, saf şimdi ile şimdi-olmayan arasından; yaşayan bir şu anın aktüelliği ile aktüel-olmamaklığı arasından geçirmemek, şimdinin tekrar-dönüşü ya da tekrar-yerleştirilmesi veya şimdinin tekrar-saklı-tutma ve tekrar-yeniden-sunumunun iki formu arasından geçirmek gerekecektir.

Saklı-tutmayı yeniden sunumdan sonuçta ayırabilecek uçurumu azaltmaksızın, onların ilişkilerinin sorununun ‘yaşam’ tarihi ve yaşamın bilince gelmesi probleminden başka bir şey olmadığını saklamadan, onların ortak kökeninin, en genel anlamıyla tekrar olanağı, en evrensel anlamıyla iz, yalnızca şu anın saf aktüelliğinde ikamet etmek zorunda olmayan bir olanak olduğunu *a priori* olarak söyleyebilmeliyiz. Bu olanak, aynı zamanda şu anın saf aktüelliğini ona yerleştirdiği *différance*’ın hareketinin ta kendisi aracılığıyla kurmak zorundadır. Böyle bir iz, fenomenolojik kökenselliğin kendisinden daha ‘kökensel’dir, eğer izle çelişmeden ve onu derhâl silmeden böyle bir dil kurabilirsek. Mevcudiyetin formunun (*Form*) ideallığı, aslında onun kendisini sonsuza kadar tekrar edebileceğini ya da yeniden ortaya çıkabileceğini [*se ré-péter*], aynıının dönüşü olarak geri ya da yeniden dönüşünün [*retour*] doğası gereği sonsuza kadar zorunlu olduğunu ve bu hâliyle mevcudiyette kayıtlı olduğunu; dönüşün, saklı-kalma hareketinin sonlu hareketinde saklı kalacak olan bir şimdinin dönüşü olduğunu; ki burada yalnızca bu saklı kalmanın sonluluğunda köklendiği için, fenomenolojik anlamda, kökensel bir hakikat olduğunu; sonsuzla olan ilişkinin nihai olarak ancak mevcudiyet formunun ideallığına olan açıklıkta, sonsuzluğa geri ya da yeniden dönüş olanağı olarak kurulabildiğini ima eder. Güya kökensel olan mevcudiyetin kendine bu özdeş olmama durumu olmaksızın, her yaşam deneyiminin özüne ait olan düşünumün ve yeniden-sunumun olanağını nasıl açıklarız? Bu düşünumün ideal ve saf özgürlük olarak bilin-

cin özüne ait olduğunu nasıl açıklarız? Husserl durmaksızın özellikle *Idées I*'deki⁷ düşünümünde ve *İçsel Zaman Bilinci Üzerine Dersler*'de⁸ zaten yeniden sunum açısından bunun altını çizer. Bütün bu istikametlerde, şimdinin mevcudiyeti, dönüşün kıvrımından, tekrar hareketinin başlangıcından itibaren düşünölmüştür, tersi değil. Mevcudiyetteki ve kendine mevcudiyetteki bu kıvrımın indirgenemez olması, bu iz ve bu *différance*'ın her zaman mevcudiyetten daha eski olması ve onun açıklığını sağlaması, bizi '*im selben Augenblick*', basit bir kendine özdeşlikten söz etmekten alıkoymaz mı? Bu Husserl'in 'ruhun yalnız yaşamı' kavramını kullanmak istediği şekilde kullanmasında ve ardından ifade ve belirtme arasındaki kesin bölünmede bir gedik açmaz mı? Belirtme ve buraya kadar düşünmeye çalıştığımız belirtmeden ileri gelen bütün kavramlar (varoluş, doğa, meditasyon, ampiriklik vb.) transandantal zamansallık hareketinde kökünden sökülemez kökenini bulmaz mı? Aynı zamanda, 'ruhun yalnız yaşamı'na bu indirgemede (transandantal indirgemenin tüm etaplarına ve özellikle de monadolojik alandaki 'kendiliğe' –*Eigenheit*– vb. indirgenmesinde) ilan edilen her şey, zaman denen şeyin olanağında açılan çatlak gibi değil midir? Zaman denen şeydeki çatlama, zamana başka bir ad verme ihtiyacını doğurabilir, çünkü 'zaman' her zaman şimdi olandan başlayarak düşünölen ve bundan başka bir şey söyleyemeyen bir hareket anlamına gelmiştir. Saf yalnızlık kavramı –ve fenomenolojik anlamda *monad* kavramı– kendi kökeniyle, tam da kendine mevcudiyetinin koşuluyla *beslenmez* mi: 'zaman' öz-duygulanım içindeki *différance*'tan hareketle, *im selben Augenblick*'in 'aynısı'ndaki özdeşlik ve özdeşlik olmayanın özdeşliğinden hareketle yeniden düşünölmüz mi? Husserl'in kendisi de, egonun mutlak *monad*'ının içinde kurulan alter-

⁷ Özellikle § 77'de, örneğin ikincil hafızada, düşünüm ve yeniden sunum arasındaki fark ve ilişki sorunu gündeme getirilir.

⁸ Krş. örneğin § 42: "Ancak bu bilincin tam olarak eşleşen bir yeniden sunumunun ideal olanağı, her şimdi-mevcut olan ve suna bilince karşılık gelir."

egoyla ilişki ile yaşayan şimdinin mutlak aktüelliğinde kurulan öteki şimdi (geçmiş) ilişki arasındaki analojiye değinmemiş midir? (*Cartesian Meditations*, § 52). Bu ‘diyalektik’ –kelimenin bütün anlamlarıyla ve bu kavramın spekülâtif bir tarzda her yeniden ele alınışını önceleyecek şekilde– yaşam-deneyiminin saf içkinliğinde belirtisel iletişimin ve hatta genel anlamda anlamlandırmanın *çakışmazlığını* kurarak yaşamı *différance*’a açmaz mı? Gerçekten de belirtici iletişimin ve *genel anlamda anlamlandırmanın* çakışmazlığından söz ediyoruz. Husserl yalnızca belirtmeyi ‘ruhun yalnız yaşamı’nın dışında bırakmaya niyetlenmemiştir. Genel anlamda dili, *logos*’un ögesini, kendi ifadesel formunda, ikincil bir olay olarak, anlamın ön-ifadesel ve kökensel katmanına eklenmiş olarak dikkate alacaktır. Husserl’e göre ifadesel dilin kendisi, kendiyile ilişkinin mutlak sessizliğinin üzerine gelmek durumunda kalacaktır.

ALTINCI BÖLÜM

SESSİZLİĞİ KORUYAN SES

O hâlde fenomenolojik ‘sessizlik’, ancak bir çifte dışlama ya da bir çifte indirgemeye yeniden kurulabilir: belirtici iletişimde bendeki ötekiyle olan ilişkinin indirgenmesi, anlam [*sens*] katmanına dışsal ve onun üstünde, daha sonraki bir katman olarak ifadenin indirgenmesi. Ses örneğinin tuhaf otoritesi bu iki dışlama arasındaki ilişkide kendisini anlatacaktır.

Öncelikle, burada uyulacak bir kural olarak ele aldığımız, ‘özel ayrımlarda’ ilan edildiği biçimiyle ilk indirgemeyi düşünelim. İfade ile belirtme arasındaki ayrımın kriterinin, son kertede ‘içsel yaşamın’ son derece kısa ve öz bir betimlemesine dayandırıldığı fark edilmelidir: Bu içsel yaşamda, hiçbir belirtme olmayacaktır çünkü iletişim yoktur; hiçbir iletişim olmayacaktır çünkü *alter ego* yoktur. Ve içsel dilde ikinci kişi ortaya çıktığında, bu bir kurgudur ve kurgu sadece kurgudur. “Yanlış yaptın, böyle davranmaya devam edemezsin”, bu sadece sahte bir iletişim, bir numara yapmadır.

Bu tür numaraların ya da kurguların olanağı ve statüsü ya da monologda bu ‘sen’in nerede ortaya çıkabileceği hakkındaki kendini dayatan soruları *dışarıdan* formüle etmeyelim. Bu soruları *henüz* sormayalım: Husserl’in *sen* hariç genel olarak kişi zamirinin ve tekil olarak *Ben*’in ‘özünde duruma göre değişen’ [*essentiellement occasionnelles*] ifadeler, ‘nesnel anlamdan’ yoksun olduklarını ve etkili söylemde belirtmeler olarak işlev gördüklerini saptaması gerekeğinde bu soruların zorunluluğu daha da keskin olacaktır. Yalnızca *Ben*, söylemek istediğini kendi kendine konuşmada gerçekleştirir ve bu konuşmanın dışında ‘evrensel olarak etkili bir belirtme’ olarak işlev görür (Üçüncü Bölüm).

Şimdilik, içsel yaşamın yapısının burada hangi anlamda ve neye bakılarak ‘basitleştirildiğini’ ve örneklerin seçiminin Husserl’in projesini ne şekilde ifşa ettiğini kendimize soralım. En azından iki özelliği ile ifşa eder:

1. Bu örnekler *pratik* düzene aittirler. Seçilen önermelerde, özne sanki, suçladığı, teşvik ettiği, bir karara ya da bir pişmanlığa davet ettiği ikinci bir kişiye yönelir gibi kendine yönelir. Bu hiç şüphesiz, burada ‘belirtmelerle’ işimizin olmadığını kanıtlar. Doğrudan veya dolaylı olarak hiçbir şey gösterilmemiştir, özne kendisi hakkında hiçbir şey öğrenmez, öznenin dili ‘var olan’ hiçbir şeye göndermede bulunmaz. Özne kendini bilgilendirmez, ne *Kundgabe* ne de *Kundnahme* yapar. Husserl örneklerini pratik alandan seçmeye ihtiyaç duyar, çünkü hem onlarda hiçbir şeyin ‘belirtilmediğini’ hem de onların sahte diller olduğunu göstermek ister. Aslında bu örneklerinkinden başka bir cins örnek bulunamayacağı varsayılarak, içsel söylemin her zaman pratik, aksiyolojik, aksiyopoetik özü olduğu sonucunu çıkarma eğilimine kapılabiliriz. Kendimize, “Sen böylesin” dediğimiz zaman bile bu yüklem atfetme [*prédication*], değer veren ya da üretici bir edim içermez mi? Fakat Husserl, her şeyden önce ve ne pahasına olursa olsun, tam da bu eğilimden kaçınmak ister. Husserl, her zaman *genel olarak* hem belirtici hem de ifadesel dilin modelini *theorein*’den hareketle belirlemiştir. Sonradan anlamın ve ifadenin pratik katmanının özgülüğüne saygı duymak için ne kadar özen göstermiş olursa olsun, buna bağlı olarak analizleri ne kadar başarılı ve sağlam olursa olsun, aksiyolojik olanın mantıksal-teorik çekirdeğine indirgenebilirliğini olumlamaktan asla vazgeçmedi.¹ Burada onu, dili mantıksal ve epistemolojik bir bakış açısıyla çalışmaya itmiş olan zorunluluğu, nesneyle bir ilişki olanağı tarafından az

Krş. özellikle IV. Bölüm ve bilhassa *Idées I*’in tüm § 114’ten § 127’ye kadar olan alt bölümleri (III. Kısım). Onları başka bir yerde daha yakından ve onların kendileri için inceleyeceğiz. Krş. hâlihazırda alıntılanmış olan ‘Biçim ve söylemek-istemek’.

çok doğrudan yönetilen saf *mantıksal* dil bilgisi olarak saf dil bilgisini yeniden buluyoruz. Sahte söylem bir söylem değildir, çelişkili bir söylem (*widersinnig*), ancak o söylemin dilbilgiselliği, kendisi hedeflenen bir nesne olarak belirlenebilecek olan bir *Bedeutung*-yönelimini yasaklamıyorsa anlamsız olandan (*Unsinnigkeit*) kaçabilir.

Bu nedenle teorik mantıksallığın, genel olarak *theorein*'in, yalnızca ifadenin, mantıksal anlamlandırmanın belirlenmesini yönetmediği dikkate değerdir, zaten dışarıda bırakılan, yani belirtme, *Anzeigen* ya da *Hinweis*'taki *Zeigen* ya da *Weisen* olarak göstermeyi de yönetir. Ve *Husserl*, belirli bir derinlikte, belirtmeyi *teorik saf bir ifadeselliğin dışında bırakılabilmek için, belirtmenin teorik özünün çekirdeğine gönderme yapmak zorunda kalır*. Bunun nedeni belki de bu derinlikte, dışarıda bırakılmış gibi görünen şeyin kendisinin ifadenin belirlenmesine bulaşmış olmasıdır: Göz önünde olanı ya da görünürlüğünde, her zaman bir sezgiye görünebilmesi gerekeni parmağıyla gösteren *Zeigen* ya da belirten göstermenin nesneyle ilişkisi, *sadece geçici olarak görünmezdir*. *Zeigen* her zaman, belirtmenin *Anzeigen*'i ve ifadenin *Hinzeigen*'i arasındaki derin öz birliğini önceden belirleyen bir yönelmedir (*Meinen*). Ve gösterge (*Zeichen*), son kertede, *Zeigen*'e, uzama, görünürlüğe, karşı koyulan [*ob-jecté*] ve yansıtılanın [*pro-jeté*] ufkuna ve sahasına, yüzey ve yüz yüze [*vis-à-vis*] olarak, apaçıklık ya da sezgi ve her şeyden önce ışık olarak her zaman fenomenallığe göndermede bulunacaktır.

Peki, o zaman ses ve zamana ne olur? Gösterme [*monstration*], göstergedeki jestin ve algının birliğiye, anlamlandırma parmağa ve göze tahsis edilmişse, bu tahsis ifadesel ya da belirtici olsun, söylemsel olsun ya da olmasın, her göstergeye reçete edilmişse ses ve zamana ne olur? Görünmez olan öngörüşel [*pro-visoire*] ise, ses ve zamana ne olur? Ve *Husserl* neden ifadeyi belirtmeden ayırmak için çaba sarf ediyor? Bir göstergelyi telaffuz etmek ya da işitmek, belirtici uzamsallığı veya dolayımı indirgemek midir? Biraz sabredelim.

2. Husserl tarafından seçilmiş örnek (“Yanlış yaptın, böyle davranmaya devam edemezsin.”), o hâlde, aynı anda iki şeyi kanıtlamaktadır: bu önermenin belirtme olmadığını (ve de kurgusal bir iletişim olduğunu) ve özneye kendisi hakkında bileceği hiçbir şey sunmadığını. Paradoksal bir biçimde, bu önerme belirtme değildir çünkü teorik, mantıksal, bilişsel olmadığı için ifadesel de değildir. Bu yüzden, tam manasıyla kurgusal bir anlamlandırma fenomeni olacaktır. Bundan dolayı, belirtme ve ifade biçiminde iki dala ayrılma öncesi *Zeigen*’in birliğini doğrular. Oysa, bu önermelerin *zamansal kipliği* birbirinden farksız değildir. Bu önermeler, bilgi önermeleri değilse, bunun nedeni dolaysızca yüklemli biçimde olmamalarıdır: *Olmak* fiilini dolaysızca kullanmazlar, hem anlamları hem de dilbilgisel biçimleri şimdi değildir: bir geçmişin tenkit biçiminde, pişmanlığa ve telafi etmeye teşvik olarak saptanmasıdır. *Olmak fiilinin şimdiki zamandaki bildirme kipi*, ifadenin mantıksallığının saf ve teleolojik biçimidir. Daha doğrusu, olmak fiilinin şimdiki zamandaki bildirme kipinin üçüncü tekil şahsı, ifadenin mantıksallığının saf ve teleolojik biçimidir. Dahası bu, S’nin yerine bir kişi zamiri koyulmadığı bir durumda “S, P’dir” tipinde bir önermedir; S’nin bir kişi zamiri olabildiği durumda “S, P’dir” önermesi tüm gerçek söylemde yalnızca belirtme niteliğinde bir değere sahip olacaktır.² Özne S, bir ad ve bir nesne adı olmalıdır. Ve

² Krş. *Araştırmalar I*, Konu III, § 26: “Bir kişi zamiri içeren her ifade, hâlihazırda nesnel bir anlamdan yoksundur. *Ben* kelimesi, duruma göre farklı bir kişiyi adlandırır... Bu daha çok onda aracılık işine yarayan ve tabiri caizse dinleyiciyi, önündeki kişinin kendisine nişan aldığına dair uyarıcı, belirtme niteliğinde bir işlevdir.” (Fr. çev., s. 96, 97.) Husserl’in dediği, bütün sorunun, *Ben*’in *Bedeutung*’unun yerine getirildiği ve gerçekleştiği yalnız söylemde, ifadeselliğe özgü evrensellik ögesinin bu şekilde bu yerine getirmeye müdahale etmediğinin ve özneyi *Ben Bedeutung*’unun açık sezgisinden mahrum bırakmadığının bilinmesidir ve eğer yalnız söylem sadece diyalog durumunu kesintiye uğratar ya da içselleştirirse, bu diyalog durumunda Husserl der ki: “Her kişi gibi, kendi adına konuştuğunda *ben* der, bu kelime bu durumu belirlemek için evrensel olarak etkin bir belirtme karakterine sahiptir.”

Böylece her zaman öznel olan *tezahür edilen* ile *adlandırıldığı* gibi ifade edilen arasındaki fark daha iyi anlaşılır. *Ben* her ortaya çıktığında bu, gösterge niteliğinde

Husserl için “*S, P’dir*”in temel ve ilksel bir form olduğu, tüm mantıksal önermelerinin kendisinden basit bir karmaşıklıklaştırmayla türetilmesi gereken kökensel apofantik işlem olduğu bilinir.³ İfadenin ve mantıksal *Bedeutung*’un özdeşliğini koyutlarsak (*Idées I*, §114), *olmak* fiilinin şimdiki zamandaki bildirme kipinin üçüncü ‘kişisinin’ ifadenin indirgenemez ve saf çekirdeği olduğunu kabul etmemiz gerekir. Hatırlayacağımız üzere, Husserl bir ifade hakkında, onun aslında ilksel olarak bir ‘kendini ifade etme’ olmadığını, ancak en başından itibaren ‘bir şey hakkında kendini ifade etme’ (*über etwas sich aussern*, §7) olduğunu söylüyordu. Husserl’in burada restore etmek istediği ‘kendi kendine konuşma’, ‘kendine *S, P’dir*’ deme biçimini alamadıkça bir ‘kendi-kendine-kendi hakkında-konuşma’ değildir.

Burada *konusulması* gerekir. ‘Olmak’ fiilinin anlamı (ki Heidegger bize, onun mastar hâlinin, felsefe tarafından, gizemli bir biçimde şimdiki zamanın bildirme kipinin üçüncü kişisinden hareketle belirlendiğini söyler), *kelime* ile, yani anlamın ve fonemin birliğiyle, tamamen tekil bir ilişki içinde bulunur. Hiç şüphesiz, farklı dillere çevrilebildiği için ‘basit bir kelime’ değildir. Dahası, kavramsal bir genellik de değildir.⁴ Fakat olmak fiilinin anlamı hiçbir şeyi, herhangi bir

bir tezahür önermesi meselesidir. Tezahür edilen ve adlandırılan bazen kısmi olarak örtüşebilir (“Bir bardak su, lütfen.” şeyi adlandırır ve arzuyu tezahür eder), fakat yasada tamamen ayırık oldukları aşağıdaki örnekte olduğu gibi tamamen ayrıktır: $2 \times 2 = 4$. “Bu önerme hiçbir şekilde şunu söylemek demek değildir: $2 \times 2 = 4$ olduğu yargısına varıyorum. Dahası, bu iki önerme eş değer bile değildir; biri doğru, ve öteki yanlış olabilir.” (§25, Fr. çev., s. 93).

³ Krş. özellikle *Logique formelle et logique transcendante*, I, I, §13, çev. S. Bachelard, s. 75.

⁴ İster Aristotelesçi kipe göre ister Heideggerci kipe göre gösterilsin, var olmanın anlamı genel var olma kavramından önce gelmelidir. Kelime ile var olmanın anlamı arasındaki ilişkinin tekilliği hakkında, şimdi-mevcut belirtme niteliği probleminde olduğu gibi, *Sein und Zeit* ve *Metafiziğe Giriş*’e göndermede bulunuruz. Belki de hâlihazırda görüldüğü üzere, belirleyici noktalarda tamamen Heideggerci motiflere dayanarak *logos* ve *fonem* arasındaki ilişkilere ve belirli kelime birliklerinin sözde indirgenemezliğine göre Heidegger düşüncesinin

şeyi, hiçbir var olanı veya ontik belirlenimi belirtmediğinden, onunla kelimenin dışında hiçbir yerde karşılaşılmadığından, indirgenemezliği *verbum* ya da *legein*'in, sesin ve düşüncenin logos'taki birliğinin indirgenemezliğidir. Olmak'ın ayrıcalığı, kelimenin yapısökümüne direnemez. *Olmak*, bir kelimeler dilinin yapısökümüne direnebilecek ilk ve son kelimedir. Fakat sözellik, olmanın genel anlamda mevcudiyet olarak belirlenimiyle neden karışır? Ve neden şimdiki zamanın bildirme kipinin ayrıcalığı vardır? Neden fonem çağı, mevcudiyet biçiminde olmanın, yani ideallığın çağıdır?

Anlaşmak gereken yer burasıdır. Husserl'e dönelim. Saf ifadenin, mantıksal ifadenin, Husserl için, ifade öncesi anlam katmanını 'yansıtan' (*wiederzuspiegeln*), 'üretken olmayan' bir 'ortam' olması gerekir. Onun tek üretkenliği, anlamı, kavramsal ve evrensel biçimin ideallığına aktarmasından ibarettir.⁵ İfadede tüm anlamın tamamen tekrar edilmemiş olmasının ve ifadenin bağımlı ve tamamlanmamış anlamlandırmalar (*sin-kategorem* vb.) içermesinin özsel nedenleri olsa da, bütün ifadenin *telosu*, sezgiye etkin olarak verili bir anlamın bütünlüğünün, mevcudiyet biçiminde, yeniden tesis edilmesidir. Bu anlam, nesneyle bir ilişkiden hareketle belirlendiğinden, ifade ortamı; *hem* bakışa verilen bir *nesnenin önde-olması olarak anlamın mevcudiyeti* hem de *içsellikte kendine yakınlık olarak anlamın mevcudiyetini* korumalı, ona saygı duymalı, onu yeniden tesis etmelidir. Şimdi [*présent*] *nesnenin* [*objet*] şu-an-önündeki [*maintenant-devant*] *ön*'ü [*pré*] hem yakınlığın *tamamen-karşısındadır* hem de karşıtın [*op-posé*] karşıda olması anlamında bir karşıdır (*Gegenwart*, *Gegenstand*).

Oysa idealleştirme ve ses arasındaki ortaklık burada kusursuzdur. İdeal bir nesne, gösterimi [*monstration*] sınırsızca tekrar edilebilen, *Zeigen*'e mevcudiyeti, tam olarak tüm dünyevi uzamsallıktan kurtulmuş olduğu için sınırsızca yinelenebilir

mevcudiyet metafiziğiyle aynı soruları çağırıp çağırmadığını özellikle kendimize sormak istiyoruz.

⁵ *Ideen I*, §124.

bir nesnedir, en azından görünüşte dünyadan geçmek zorunda kalmadan ifade edebildiğim saf bir *noema*'dır. Bu anlamda, 'zamanda' bu işlemi gerçekleştiriyormuş gibi görünen fenomenolojik ses, *Zeigen*'in düzeninden kopmaz, aynı sisteme aittir ve o sistemin işlevini yerine getirir. Nesnenin idealleştirilmesinde sonsuzluğa geçiş, *fonemin* tarihsel istikbaliyle birlik oluşturur. İdealleştirme hareketinin ne olduğunu belirli bir 'işlevden' ya da 'yetiden' hareketle ve o işlev veya yetinin ne olduğunu 'kişinin kendi bedeninin fenomenolojisi' ya da bir nesnel bilim (fonetik, fonoloji ya da seslemenin fizyolojisi) deneyimine aşına olmak sayesinde nihayet anlayabileceğimiz anlamına gelmez bu. Hatta tam tersine, idealleştirme tarihinin, yani 'ruhun tarihinin' ya da kısacası tarihin, *fonem*'in tarihten ayrılamaması, *fone*'ye tüm gizemli gücünü yeniden sağlar.

Sesin gücünün nerede bulunduğunu ve neyin içinde metafiziğin, felsefenin, mevcudiyet olarak varlığın belirleniminin nesne-varlığın teknik ustalığı olarak sesin çağı olduğunu iyi anlamak, *fonem*'in ve *tekhne*'nin birliğini iyi anlamak için nesnenin nesnelliğini düşünmek zorundayız. İdeal nesne, nesnelerin en nesnelidir: Onu hedefleyen ampirik öznenin edimlerinin ve olaylarının *hic et nunc*'undan [burada ve şimdiden] bağımsız olarak, aynı kalırken sonsuza kadar tekrar edilebilir. Sezgiye mevcudiyeti, bakış önünde-varlığı dünyevi ya da ampirik hiçbir senteze bağımlı değildir, mevcudiyet biçiminde anlamının yeniden sağlanması sınırlandırılmamış ve evrensel bir olanak hâline gelir. Fakat onun ideal-varlığı dünya dışında hiçbir şey olmadığından, ona yönelmiş eylemlerin mevcudiyetini ve kendine mevcudiyetini bozmayan bir ortamda kurulmalı, tekrarlanmalı ve ifade edilmelidir: hem sezginin önündeki *nesnenin mevcudiyetini* hem de öznenin *kendine mevcudiyetini*, edimlerin kendine mutlak yakınlığını koruyan bir ortamda. Nesnenin ideallığı, onun, yalnızca, ampirik olmayan bir bilinç için [*être-pour*] varlığı olduğundan, sadece fenomenallığı dünyevi biçime sahip olmayan bir *ögede* ifade edilebilir. *Ses, bu ögenin adıdır. Ses işitilir.* Fonik

göstergeler (Saussurecü anlamda ‘akustik imgeler’, fenomenolojik ses), onların şimdisinin mutlak yakınlığında onları dile getiren özne tarafından ‘işitilir’. Öznenin, kendi ifade etkinliğinden doğrudan etkilenmesi için kendi dışına çıkması gerekmez. Sözlerim ‘canlıdır’ çünkü beni terk etmiyor gibi görünüyorlar; benim dışıma, nefesimin dışına görünür bir mesafe içine düşmez, ‘aksesuarsız’ bana ait olmayı, emrimde olmayı bırakmazlar. Böylece her durumda, ses fenomeni, fenomenolojik ses, *verilidir*. Bu içerideliliğin her gösterenin fenomenolojik ve ideal tarafına ait olduğuna belki de itiraz edilecektir. Örneğin yazılı bir gösterenin ideal biçimi dünyada değildir ve grafem [yazı-birim] ile karşılık gelen grafik gösterenin ampirik bedeni arasındaki ayrım, fenomenolojik bilincin bir içi ile dünyanın bir dışını ayırır. Ve bu, her görünür veya uzamsal gösterge için doğrudur. Kesinlikle. Bununla birlikte şu var ki, fonik olmayan her gösterenin, tam da ‘fenomeni’ içinde, verildiği fenomenolojik (dünyevi olmayan) alanda uzamsal bir referans içerir; ‘dışarının’, ‘dünyada olmanın’ anlamı, onun fenomeninin özsel bir bileşenidir. Görünüşte, sesin fenomeninde böyle bir şey yoktur. Fenomenolojik içeridelikte kendini işitmek ve kendini görmek, kendiyle ilişkinin kökten farklı iki düzenidir. Bu farkın bir betiminin taslağı çizilmeden önce bile, ‘monolog’ hipotezinin belirtme ve ifade arasında ayrıma, neden sadece ifade ve fonem arasında özsel bir bağ varsayarak izin verebileceğini anlıyoruz. Fonik öge (fenomenolojik anlamda ve dünya-içi seslilik anlamında değil) ile ifadesellik, yani bir *Bedeutung*’un (kendisi bir nesneyle ilgili olanın) ideal mevcudiyeti bakımından *canlandırılan* bir gösterenin mantıksallığı arasında zorunlu bir bağ olacaktır; Husserl tüm girişimini tehlikeye sokmadan, glosematikçilerin⁶ ‘ifadenin tözü’ olarak adlandırdıkları şeyi paranteze alamaz. Bu nedenle bu töze başvurmak önemli bir felsefi rol oynar.

Öyleyse sesin fenomenolojik değerini, onun saygınlığının

⁶ Saussurecü dil bilimcilerin. (Çev.)

aşkınlığını başka herhangi bir gösteren tözle [*substance signifiante*] ilişkisine kıyasla sorgulamaya çalışalım. Bu aşkınlığın sadece görünüşte olduğunu düşünüyoruz ve göstermeye çalışacağız. Ancak bu ‘görünüş’, bilincin ve tarihinin özünün kendisidir ve felsefi hakikat fikrinin, hakikat ve görünüş karşıtlığının, fenomenolojide hâlen işlev gördüğü hâliyle, ait olduğu çağı belirler. Bu nedenle onu ne ‘görünüş’ olarak adlandırabiliriz ne de ona metafizik kavramsallığın içinde bir isim verebiliriz. Bu aşkınlığı, miras alınan kavramlar arasında aramaya çalışırken adlandırılmaz olana doğru çekilmeksizin yapısöküme uğratmaya teşebbüs edemeyiz.

Bu nedenle sesin ‘görünürdeki aşkınlığı’, özünde her zaman ideal olan gösterilenin, ‘ifade edilen’ *Bedeutung*’un ifade edimine doğrudan şimdi olmasına dayanır. Bu doğrudan mevcudiyet, gösterenin fenomenolojik ‘bedeninin’, üretildiği anda silinmiş gibi görünmesine dayanır. Bu noktadan itibaren, ideallik ögesine aitmiş gibi görünür. Kendini fenomenolojik olarak indirger ve bedeninin dünyevi opaklığını saf bir saydamlığa dönüştürür. Duyulur beden ve onun dışsallığının bu silinişi, *bilinç için* gösterilenin doğrudan mevcudiyetinin biçiminin ta kendisidir.

Fonem neden göstergelerin en ‘idealidir’? Seslilik ve ideallik ya da daha doğrusu, ses ve ideallik arasındaki bu ortaklık nereden gelmektedir? (Hegel bu ortaklığa diğer filozoflardan daha çok ve metafizik tarihi bakımından dikkat etmişti, bu, başka bir yerde sorgulayacağımız dikkate değer bir gerçektir.) Konuşurken konuştuğum *zaman içinde kendimi işitmek*, bu işlemin fenomenolojik özüne aittir. Nefesimle ve anlamlandırma niyetiyle canlandırılan gösteren (Husserlci dilde, *Bedeutungsintention* tarafından canlandırılan ifade), mutlak olarak bana yakındır. Yaşayan edim, yaşam veren edim, gösterenin bedenini canlandıran ve onu söylemek-isteyen ifadeye dönüştüren *Lebendigkeit*, dilin ruhu kendini kendinden, kendine mevcudiyetinden ayırmıyor gibi görünür. Dünyaya ve uzamın görünürlüğüne terk edilmiş bir gösterenin bedeninde

ölümü göze almaz. *Lebendigkeit*, kendine şimdi-mevcut yaşamın içerideliliğinin dışına atılmadan, kendisiyle ilişkili olan ideal nesneyi ya da ideal *Bedeutung*'u gösterebilir. *Zeigen* sistemi, (yukarıda fenomenallikten ayrılıp ayrılamayacağını kendimize sorduğumuz) parmağın ve gözün hareketleri burada eksik değildir; içselleştirilmişlerdir. Fenomen, ses için nesne olmaktan çıkmaz. Aksine, nesnenin ideallığı sese bağlı görüldüğü ve böylece onda *mutlak olarak bulunduğu* ölçüde, fenomenallığı *Zeigen*'in olanağına bağlayan sistem seste hiç olmadığı kadar iyi işlev görür. Fonem, fenomenin hâkim olunan ideallığı olarak verilir.

Canlandırıcı edimin canlandığı şeyin şeffaf tinselliği içerisindeki bu kendine mevcudiyeti, yaşamın kendisine olan bu yakınlığı, ki bu her zaman sözün canlı olduğunu söyler; bundan dolayı tüm bunlar, konuşan öznenin şimdide kendini işittiğini varsayar. Sözün normallığı ya da tözü budur. Sözün yapısının ta kendisinde, konuşanın *kendisini işittiği* ima edilir: Aynı zamanda hem fonemlerin duyulur biçimini algılar hem de kendi ifade yönelimini anlar. Eğer bu teleolojik zorunlulukla çelişir gibi görünen kazalar ortaya çıkarsa, ya ikame bir işlemle üstelerinden gelinecektir ya da söz olmayacaktır. Dilsizlik ve sağırlık birlikte gider. Sağırlar, ancak edimlerini kelime biçimine sızdırarak konuşmaya katılabilirler, ki bu biçimin *telosunda* onları dile getirenin onları işitmesi içerilir.

Salt fenomenolojik bir bakış açısından ele alındığında, indirgemenin içerisinde, dünyanın doğal tutumu ve dünyanın varoluşu tezini zaten askıya almış olan sözün süreci, hâlihazırda saf bir fenomen olarak sunulma özgünlüğüne sahiptir. 'Konuşurken-kendini-işitme' işlemi mutlak olarak benzersiz türde bir öz-duygulanımdır. Bir yandan, bu işlem evrensellik ortamında işliyor; o ortamda beliren gösterilenler, *idealerweise* tekrarlanabilir olmalı veya aynılıkları içerisinde sınırsızca iletebilir olmalıdır. Öte yandan, özne kendini işitebilir veya kendi kendine konuşabilir; dışsallık, dünya ya da genel olarak kendi olmayana [*non-propre*] bağlı herhangi bir dolambaç

olmaksızın ürettiği gösteren tarafından etkilenmeye izin verir. Başka her öz-duygulanım biçimi ya kendi-olmayandan geçmeli ya da evrensellikten vazgeçmelidir. Kendimi gördüğümde, ister bedenimin sınırlı bir bölgesi bakışıma verildiği için olsun, isterse yansıtıcı düşünüm dolayısıyla olsun, kendi olmayan, artık saf olmayan bu öz-duygulanımın sahasına zaten girmiştir. Dokunan-dokunulanan deneyiminde de aynı şey olur. İki durumda da bedenimin yüzeyi, dışşallıkla bir ilişki olarak, kendisini dünyada [dışşallığa] maruz bırakarak başlamalıdır. Kişinin kendi bedeninin içsellğinde, hiçbir dünyevi yüzeyin müdahalesine maruz kalmayı gerektirmeyen ve yine de sesin düzeninde olmayan saf öz-duygulanım biçimleri yok mudur diye sorulacaktır. Ancak o hâlde bu biçimler salt ampirik kalır, evrensel bir anlamlandırma ortamına ait olamazlar. Bu nedenle, sesin fenomenolojik gücünün hesabını verebilmek için, bu saf öz-duygulanım kavramını daha da belirli hâle getirmek ve onu evrenselliğe uygun kılan şeyi tarif etmemiz gerekir. Saf bir öz-duygulanım olarak, konuşurken-kendini-işitme işlemi kendi bedenin iç yüzeyine indirgeniyor gibi görünmektedir; fenomeninde, içsellikteki bu dışşallıktan, kendi bedenimize ilişkin imgemizin ya da deneyimimizin içerisinde gerili olduğu bu içsel uzamdan vazgeçebilir görünmektedir. Bu yüzden, mutlak olarak saf bir öz-duygulanımdır; genel olarak uzamın mutlak indirgenmesinden başka bir şey olmayacak bir kendine yakınlıkta yaşanır. Onu evrenselliğe yatkın kılan bu saflıktır. Dünyada belirli hiçbir yüzeyin müdahalesini gerektirmeyen, *saf öz-duygulanım olarak dünyada kendisini üreten*, mutlak olarak bulunan gösteren bir tözdür [*substance signifiante*]. Zira tam da ses, dünyada kendisini *saf öz-duygulanım olarak* ürettiği içindir ki oradaki yayılmasının önünde herhangi bir engelle karşılaşmaz. Hiç şüphesiz bu öz-duygulanım, *öznellik* ya da *kendi-için* denenin olanağıdır, ancak onsuz hiçbir dünya *göründüğü gibi* görünmezdi. Zira o, derinliği içerisinde, sesliliğin (dünyada olan sesin) ve fonemin (fenomenolojik anlamda) birliğini varsayar. Nesnel bir 'dünyevi' bilim, bize

sesin özü hakkında kesinlikle hiçbir şey öğretemez. Ancak sesliliğin ve sesin birliği, ki bu birlik sesin dünyada saf öz-duygulanım olarak kendini üretmesine izin verir, dünya-içilik ve transandantallık arasındaki ayırmadan kaçan eşsiz bir örnektir ve aynı zamanda bu ayırımı mümkün kılar.

Yapısal olarak ve yasa itibarıyla ses olmadan herhangi bir bilinci olanaksız kılan da bu evrenselliştir. Ses, evrensellik biçiminde birlikte-bilmek [*con-science*] olarak kendine yakın olan varlıktır. Ses, bilinçtir [*conscience*]. Konuşmada, gösterenlerin yayılımı hiçbir engelle karşılaşmıyor gibi görünür, çünkü saf öz-duygulanımın *fenomenolojik* iki kökenini ilişkilendirir. Biriyle konuşmak, hiç şüphesiz konuşurken kendini işitmek, kendinden işitilmiş olmak,⁷ ama aynı zamanda da eğer ötekinden işitilmiş olmaksa, bu, ötekinin, benim ürettiğim biçimiyle konuşurken-kendini-işitmeyi kendinde *doğrudan tekrar etmesini* sağlamaktır. Başka bir deyişle ötekinin doğrudan tekrar etmesi, öz-duygulanımı herhangi bir dışallık olmadan yeniden üretmesidir. Tekrar üretimin bu olanağı –ki yapısı mutlak olarak benzersizdir– kendisini, gösteren üzerinde limitsiz bir güç veya hâkimiyet fenomeni olarak *verir*, çünkü bu gücün kendisi dışal olmama biçimine sahiptir. Bundan dolayı ideal olarak, sözün teleolojik özünde, gösterenin sezgi tarafından amaçlanan ve söylemek-istemeye rehberlik eden gösterilene mutlak olarak yakın olması mümkün olabilir. Gösteren, gösterilenin mutlak yakınlığının ta kendisi nedeniyle mükemmel bir şekilde saydam hâle gelecektir. Bu yakınlık, konuşurken-kendimi-işitmek yerine, kendimi jestlerle anlam ifade ederken ya da yazarken gördüğümde bozulur.

Gösterenin gösterilene bu mutlak yakınlığı ve dolaysız mevcudiyette silinişi koşuluyla Husserl, ifadenin ortamını tam da ‘üretken olmayan’ [*improductif*] ve ‘yansıtıcı’ [*réfléchissant*] olarak düşünebilecektir. Ayrıca bu koşulla, göstereni paradoksal olarak, zararsızca indirgeyebilecek ve onun ifade ön-

⁷ *Etre entendu de soi*; aracısız, yalnızca kendinden itibaren kendini işitmek. (Çev.)

cesi bir katmanda var olduğunu olumlayabilecektir. Husserl, anlamın kökenselliğini yeniden elde etmek için, belirtici ya da ifadeyel olsun, bütünsel olarak dili indirgeme hakkını bu koşulla kendisine verecektir.

Öyleyse Husserl *Mantıksal Araştırmalar*'dan *Geometrinin Kökeni*'ne kadar bilimsel hakikatin, yani mutlak olarak ideal nesnelerin yalnızca 'önergelerde' olduğunu düşünmeyi hiç bırakmazken, dilin bu indirgenmesini nasıl anlayabiliriz? İdeal nesnelerin, yani aynı olarak iletilebilen ve tekrarlanabilen nesnelerin kurulması için sadece sözlü dilin değil, *kaydın* da gerekli olduğunu düşünmeyi hiç bırakmazken, dilin bu indirgenmesini nasıl anlayabiliriz?

Her şeyden önce, kabul edilmelidir ki, çok önce başlamış olan ve *Geometrinin Kökeni* ile sonuçlanan hareket; dilin, deneyimin ikincil bir katmanıyla derin bir biçimde sınırlandırıldığını ve bu ikincil katmanın ele alınmasında, metafiziğin geleneksel fonolojisinin bulunduğunu en aşikâr yönüyle teyit eder. Eğer yazı, ideal nesnelerin kurulmasını başarıyorsa, bunu fonetik yazı olarak yapar.⁸ Zaten hazır olan bir sözü sabitlemeye, kaydetmeye, emanet etmeye, vücuda getirmeye gelir. Yazıyı tekrar etkinleştirmek, her zaman bir belirtme içindeki bir ifadeyi, bir harfin bedenindeki bir kelimeyi uyardırmaktır; bu harfin gövdesinde her zaman boş kalabilecek bir sembolden kaynaklanan bir kriz tehdidi bulunur. Söz ilk olarak düşünce kurulduğu hâliyle, anlamın özdeşliği açısından zaten aynı rolü oynuyordu. Örneğin 'ilk geometrici' düşüncede, limite geçiş yoluyla saf geometrik nesnenin saf ideallliğini, söz yoluyla onun aktarılabilirliğini güvence altına alarak üretmeli ve sonunda kökensel anlamını, yani anlamın ideallliğini yaratmış olan *saf düşünce* edimini onun aracılığıyla tekrar edebileceğimiz yazıya emanet etmelidir.

⁸ Tuhaftır ki çalışmasının başından sonuna kadar olumlanan biçimci motife ve Leibnizci sadakatine rağmen, Husserl yazı sorununu hiçbir zaman ne düşünümünün merkezine yerleştirir ne de *Geometrinin Kökeni*'nde fonetik yazı ile fonetik olmayan yazı arasındaki farkı hesaba katar.

Böyle bir cisimleşmenin yetkilendirdiği ilerleme olanağıyla birlikte, ‘unutma’ ve anlam kaybı riski durmadan artar. Tarihsel tortulaşmanın altına gömülen edimin mevcudiyetini yeniden kurmak giderek zorlaşır. Kriz anı her zaman gösterenin anıdır. Dahası, analizlerinin titizliğine, sağlamlığına ve mutlak yeniliğine rağmen Husserl, tüm bu hareketleri her zaman metafizik kavramsallığın içinde betimler. Ruh ve beden arasındaki mutlak fark yönetir. Yazı, sadece onu canlandıran sözlü ifade telaffuz edilirse, uzamı zamansallaştırılmışsa, ifade eden bir bedendir. Kelime, yalnızca bir yönelim onu canlandırır ve atıl seslilik (*Körper*) durumundan canlandırılmış beden (*Leib*) durumuna geçirilirse bir şey söylemek isteyen bir bedendir. Sözcüğün kendi bedeni ancak onu spiritüel bir tene (*geistige Leiblichkeit*) dönüştüren bir söylemek-istemek (*bedeuten*) edimi tarafından canlandırılırsa (*sinnbelebt*) ifade eder. Ancak sadece *Geistigkeit* ya da *Lebendigkeit* bağımsız ve kökenseldir.⁹ Bu şekilde, kendine mevcut olabilmesi için hiçbir gösterene ihtiyaç duymaz. Gösterenlerine karşı olduğu kadar onlar sayesinde uyanır ya da hayatını sürdürebilir. Husserlci söylemin geleneksel yanı budur.

Ancak Husserl, bu ‘cisimleşmelerin’ zorunluluğunu, faydalı tehditler olarak bile tanımak zorunda kaldıysa, bunun nedeni, derin bir motifin bu geleneksel ayrımların güvenliğine içeriden zarar vermesi ve meydan okumasıdır. Ve yazma olanağının, düşüncenin yakınlığında işleyen sözün içinde ikamet ediyor olmasıdır.

Ve burada, hâlihazırda birçok kez gün yüzüne çıkışının yerini belirlediğimiz kökensel namevcudiyetin tüm kaynaklarını yeniden buluruz. Husserl, gösterenin dışsallığındaki farkı bastırırken, onun anlam ve mevcudiyetin kökenindeki çalışmasını tanımazlıktan gelemezdi. Sesin bir işlemi olarak öz-duygulanım, saf bir farkın kendine mevcudiyeti bölmüş olduğunu varsayar. Öz-duygulanımdan dışlanabileceğine

⁹ Krş. *Geometrinin Kökenine Giriş*, s. 83-100.

inandığımız her şeyin olanağı bu saf farkta köklenmektedir: uzam, dışarı, dünya, beden vb. Öz-duygulanımın kendine mevcudiyetin koşulu olduğunu kabul ettiğimiz andan itibaren, saf transandantal hiçbir indirgeme olanaklı değildir. Ancak farkı, özdeşliğine, saflığına, ya da kökenine değil –onda bunlar yoktur– kendisine olabildiğince yakın bir şekilde kavrayabilmek için ondan geçmek gerekir. *Différance* hareketinden geçmek gerekir.

Bu *différance* hareketi transandantal bir öznenin başına gelmez. *Différance* onu üretir. Öz-duygulanım, zaten kendisi olabilecek bir varolanı (*autos*) niteleyen bir deneyim modalitesi değildir. Kendisiyle farkta kendisiyle ilişki olarak aynıyı, özdeş olmayan olarak aynıyı üretir.

Şimdiye kadar bahsettiğimiz öz-duygulanımın, yalnızca sesin işlemiyle ilgili olduğunu, farkın yalnızca fonik ‘gösterenin’ düzeni ya da ifadenin ‘ikincil katmanıyla’ ilgili olduğunu mu söyleyeceğiz? Ve Husserl’in ifade öncesi yaşam deneyiminin düzeyi olarak açmak istediği düzeyde, *Bedeutung* ve ifadeyi önceleyen anlam düzeyinde, saf ve saf bir biçimde kendine mevcut olan bir özdeşliğin olanağını saklayabileceğimizi mi söyleyeceğiz?

Fakat böyle bir olanağın, bizzat transandantal deneyimin kökünden dışlandığını göstermek kolay olurdu.

Gerçekten de öz-duygulanım kavramı, kendisini bize neden dayattı? Sözün kökenselliğini sağlayan, onu diğer bütün anlamlandırma ortamından farklı kılan şey, kumaşının salt zamansal gibi görünmesidir. Ve bu zamansallık, kendisi zamansal olan bir anlam ortaya çıkarmaz. Anlam, ifade edilmeden önce bile baştan sona zamansaldır. İdeal nesnelerin tüm zamanlara aidiyeti [*omnitemporalité*], Husserl’e göre, zamansallığın sadece bir kipidir. Ve Husserl, zamansallıktan kaçıyormuş gibi görünen bir anlamı tarif ettiğinde, burada meselenin analizin geçici bir aşaması olduğunu ve bu nedenle kurulu bir zamansallığı ele aldığını tam olarak belirtmek için acele eder. Oysa, *Dersler*’de zaten analiz edildiği şekliyle zamansallaşma

hareketini hesaba kattığımız andan itibaren, Heidegger'in, bilindiği gibi, *Kant ve Metafizik Problemi*'nde tam olarak zaman konusunda yararlandığı saf öz-duygulanım kavramı kullanılmalıdır. Zamansallaşma hareketinin üretildiği 'kaynak nokta', 'kökensel izlenim' zaten saf bir öz-duygulanımdır. Bu öncelikle saf bir üretimdir, çünkü zamansallık hiçbir varolanın reel yüklemi değildir. Zamanın sezgisinin kendisi ampirik olamaz, o hiçbir şey almayan bir alımlamadır. Her şu anın mutlak yeniliği bundan dolayı, hiç tarafından ortaya çıkarılır. Kendini yaratan kökensel bir izlenimden oluşur: "Kökensel izlenim, bu üretimin mutlak başlangıcı, geri kalan her şeyin sürekli olarak buradan hareketle üretildiği kökensel kaynaktır. Fakat onun kendisi üretilmez, üretilen bir şey olarak doğmaz, *genesis spontanea* olarak kökensel meydana gelişir." (Dersler, Fr. çev., s. 131.) Bu saf kendiliğindenlik bir izlenimdir, hiçbir şey yaratmaz. Yeni şu an, bir varolan, üretilen bir nesne değildir ve her dil, metafor kullanmaksızın, yani kavramlarını bu zamansallığın mümkün kıldığı deneyimin nesnelerinin düzeninden ödünç almaksızın, bu saf hareketi betimlemekte başarısız olur. Husserl, bu metaforlara karşı dikkatli olmamız konusunda bize sürekli uyarıda bulunur.¹⁰

¹⁰ Krş. örneğin Dersler'in hayranlık uyandırıcı 36. paragrafı bu tuhaf 'harekete', ki dahası bu bir hareket değildir, uygun bir adın yokluğunu gösterir. Husserl, "Tüm bunlar için isimler bizi hayal kırıklığına uğratar." sonucuna varır. Husserl'in bu niyetinin, belirli bir yönde hâlâ radikalleşmesi gerekecektir. Zira eğer bu adlandırılmaz olan hâlen 'özel mutlaklık' olarak, yani bir *töz*, *ousia*, *hypokeimenon* olarak mevcudiyetten hareketle düşünülen bir varolan, tözden bir özne oluşturan kendine mevcudiyetteki kendine özdeş varolan olarak belirleniyorsa bu tesadüfi değildir. Bu paragrafta, adlandırılmaz olduğu söylenen, kendine mevcudiyeti saf olan ve hiçbir duygulanıma, hiçbir dışa bağlı olmayan kendine mevcudiyet formunda olan, kelimenin tam anlamıyla şimdi varolan olduğunu, özneye, mutlak özneye dönüşmüş bir *töz* olduğunu bildiğimiz bir şey değildir. Bunların hepsi şimdidir ve biz onu adlandırabiliriz; bunun kanıtı, onun mutlak öznelliğinin varlığını sorgulayamamamızdır. Husserl'e göre, adlandırılmaz olanlar yalnızca bu öznenin 'mutlak özellikleri'dir, ki bu özne, bu nedenle, tözü (şimdi varolanı) yüklemelerinden ayıran klasik metafizik şemasına göre iyi bir şekilde belirlenmiştir. Mevcudiyet metafiziğinin kapanışı içinde karşılaştırılmaz derinliği tutan başka bir şema, özne-nesne karşıtlığıdır. 'Mutlak özellikleri' tarif edilemez olan bu varolan, yalnızca nesneye karşıtlığında *mutlak* öznellik

Kendiliğinden türeyerek meydana gelen yaşayan şu anın, bir şu an olabilmesi için, başka bir şu an içinde tutulması gerektiği süreç, ampirik bir başvuru olmaksızın, içinde geçmiş şu an vb. olarak şu-an-olmayan hâline geleceği kökensel yeni bir aktüellikte kendini etkiler; böyle bir süreç, aslında aynının yalnızca kendisini ötekiyle etkileyerek, aynının ötekisi hâline gelerek aynı olduğu saf bir öz-duygulanımdır. Kökensel izlenim, kendisinden başka hiçbir şeyden, başka bir şu an olan başka bir kökensel izlenimin mutlak ‘yeniliğinden’ etkilenmediği için bu öz-duygulanım saf olmalıdır. Bu ‘hareketin’ tarifinde belirli bir varolan öne sürdüğümüz anda, metafor aracılığıyla konuşuruz, onun olanaklı kıldığı terimlerle ‘hareket’ deriz. Ancak hâlihazırda biz her zaman ontik metafora sürüklenmiş durumdayız. Zamansallaştırma, yalnızca kökensel olabilecek bir metaforun köküdür. Metafizik tarihinde her zaman anlaşıldığı üzere, ‘zaman’ kelimesinin kendisi, bu öz-duygulanımın ‘hareketini’ *aynı zamanda* belirten ve gizleyen bir metafordur. Metafiziğin tüm kavramları –özellikle etkinlik ve edilgenliğin, istenç ve istenç-dışının kavramları ve dolayısıyla duygulanım

olarak şimdidir, *mutlak olarak* şimdi ve kendine *mutlak olarak* şimdi bir varolandır. Nesne görecelidir, mutlak olan öznedir. Şunu söylemekten başka türlü kendimizi ifade edemeyiz: “*Bu akış, kurulan şeyin ardından adlandırdığımız bir şeydir*, ancak zamansal olarak ‘nesnel’ bir şey değildir. Bu mutlak öznelliktir ve metaforik olarak ‘akış’ olarak belirlememiz gereken bir şeyin, kökensel bir kaynak-noktada, aktüelliğin bir noktasında, vb. ‘şu an’ fışkıran bir şeyin mutlak özelliklerine sahiptir. Aktüelliğin yaşam deneyiminde, kökensel kaynak-noktaya ve saklı tutma anlarının sürekliliğine sahibiz. Tüm bunlar için isimler bizi hayal kırıklığına uğratar” (Fr. çev. İtalik bana ait). Bu nedenle, şimdiyi *différance*’tan hareketle, tam tersi değil, düşündüğümüz andan itibaren bu ‘mutlak öznelliğin’ üstünün çizilmesi gerekir. Öznellik kavramı, *a priori* ve genel olarak kurulu düzene aittir. Bu, özneler arasılığı kuran analojik eşsunum için *a fortiori* olarak geçerlidir. Özneler arasılık, şimdinin kendi-dışına [*hors-de-soi*], başka bir mutlak şimdiye açıklığı olarak zamansallaşmadan ayıramaz. Zamanın bu kendi-dışı, onun aralanmasıdır [*espacement*]: *arke-sahne*. Bu sahne, bir şimdi-olanın bir başka şimdi-olanla ilişkisi olarak, yani türetilmemiş temsil (*Vergegenwärtigung* ya da *Repräsentation*) olarak, göstergenin yapısını genel olarak ‘gönderme’ olarak, bir şey-için-olan [*être-pour-quelque-chose*] (*für etwas sein*) olarak üretir ve onun indirgenmesini radikal bir şekilde yasaklar. Kurucu bir öznellik yoktur. Ve kuruluş [*constitution*] kavramına kadar yapısöküme uğratmayı gerektirir.

ve öz-duygulanımın, saflık ve safsızlığın vb. kavramları– bu farkın tuhaf ‘hareketini’ kapsar.

Ancak yaşayan şimdinin kendine mevcudiyetini kuran bu saf fark, ondan dışlayabileceğimize inandığımız tüm safsızlığı kökensel olarak yeniden ortaya çıkarır. Yaşayan şimdi kendine özdeş olmamasından ve saklı tutma izinin olanağından kaynaklanır. O her zaman hâlihazırda bir izdir. Bu iz, yaşamı kendine içsel şimdinin basitliğinden hareketle düşünülemez. Yaşayan şimdinin kendi kökensel olarak bir izdir. İz, yaşayan şimdinin kendisi “Kökensel izdir” diyebileceğimiz bir yüklem değildir. Kökensel-varlığı izden başlayarak düşünmek gerekir, tam tersi değil. Bu *arke-yazı*, anlamın kökeninde iş başındadır. Anlam, Husserl’in fark ettiği gibi, zamansal bir doğada olduğundan, hiçbir zaman basitçe şimdi değildir; her zaman hâlihazırda izin ‘hareketine’, yani ‘anlamlandırma’nın düzenine dâhil olmuştur. Anlam her zaman hâlihazırda kendisinden yaşam deneyiminin ‘ifadesel katmanı’na çıkmıştır. İz, yaşayan şimdinin yakınlığının kendi dışıyla ilişkisi, genel olarak dışsallığa, kendine özgü olmayana açıklık vb. olduğundan, *anlamın zamansallaşması başlangıçtan itibaren ‘aralanmadır’*. Aralanmanın hem bir ‘aralık’ ya da fark hem de açıklık ya da dışarıya açıklık olduğu kabul edildiği andan itibaren, artık mutlak bir içsellik yoktur; ‘dış’, hareketin içine sızmıştır, ki bu hareket üzerinden ‘zaman’ adına sahip uzam-olmayanın içi kendine görünür, kendini kurar, kendini ‘sunar’ [*présente*]. Uzam, zamanın ‘içindedir’, zamanın kendisinin dışına saf çıkıştır, zamanın kendisiyle olan ilişkisi olarak kendi-dışıdır [*hors-de-soi*]. Uzamın dışsallığı, uzam olarak dışsallık zamanı şaşırtmaz, zamansallaşma hareketinin ‘içinde’ saf ‘dışarısı’ olarak kendini açar. Fonik öz-duygulanımın saf içselliğinin ‘ifadesel’ sürecin salt zamansal doğasını varsaydığını şu an hatırlarsak, göreceğiz ki saf bir söz içselliği ya da ‘kendini-konuşurken-işitme’ teması ‘zamanın’ kendisiyle kökten çalışmaktadır. ‘Dünyaya’ çıkış da zamansallaşma hareketi tarafından kökensel olarak ima edilmektedir. ‘Zaman’ tam

olarak ‘mutlak bir öznellik’ olamaz, çünkü onu şimdi-mevcut olan ve şimdi-mevcut bir varolanın kendisine mevcudiyeti üzerinden düşünemeyiz. Bu başlık altında düşünülen ve en katı transandantal indirgeme tarafından dışlanan her şey gibi, ‘dünya’ kökensel olarak zamansallaşma hareketi tarafından ima edilir. Genel olarak bir içeri ile dışarı, genel olarak bir varolan ile bir varolmayan, genel olarak bir kurucu ile kurulan arasındaki ilişki olarak zamansallaşma, fenomenolojik indirgemenin aynı zamanda hem gücü hem de limitidir. Kendini-konuşurken-duymak, kendi üzerine kapanmış bir içeriğin içsellığı değildir; içerideki indirgenemez açıklık, sözdeki dünya ve gözdür. *Fenomenolojik indirgeme bir sahnedir.*

Ayrıca ifade, ifade öncesi bir anlamın mevcudiyetine bir ‘katman’¹¹ olarak eklenmediği gibi, belirtmenin dışarısı da ifadenin içini ilineksel olarak etkilemez. Onların birbiri içine geçmiş olması (*Verflechtung*) kökenseldir, metodik bir ilginin ve sabırlı bir indirgemenin bozabileceği olumsal bir ilişki değildir. Ne kadar zorunlu olursa olsun, analiz burada mutlak bir limitle karşılaşır. Anlama eklenmeyen ifadeye belirtme eklenmiyorsa, yine de onlar hakkında kökensel bir ‘ekten’ söz edilebilir: Onların *eklenmesi* [*addition*], bir eksikliğin, kökensel bir kendine namevcudiyetin *yerini tutmaya* [*suppléer*] gelir. Ve eğer belirtmenin, örneğin gündelik anlamda yazının, ideal nesnenin kurulması için zorunlu olarak söze ‘eklenmesi’ gerekiyorsa, eğer sözün nesnenin düşüncedeki özdeşliğine ‘eklenmesi’ gerekiyorsa, bunun nedeni anlamın ve sözün ‘mevcudiyetinin’ kendine göre kendini eksiltmeye başlamasındandır.

¹¹ Husserl, başka bir yerde adım adım takip edeceğimiz *Idées I*’in §124’ten §127’ye kadar önemli alt bölümlerinde ön-ifadesel yaşam deneyiminin altında yatan katman hakkında konuşurken, ‘bu tabakalaşma (*Schichtung*) imgesine olduğundan daha fazla değer vermemeye’ bizi sürekli olarak davet eder. “İfade, yüzeyi kaplayan bir çeşit vernik ya da üstüne alınan bir çeşit giysi değildir; yeni yönelimsel işlevleri altta yatan yönelimsel katmana [*Unterschicht*] uygulayan spiritüel bir oluşumdur.”

YEDİNCİ BÖLÜM

KÖKENİN EKİ

Bu şekilde anlaşıldığında, eklenti [*supplémentarité*] gerçekten de *différance*'tır; mevcudiyeti aynı anda çatlatan ve geciktiren, aynı zamanda onu kökensel ayırma ve gecikmeye maruz bırakan farklılaşma [*différer*] işlemidir. *Différance*'ı gecikme olarak farklılaşma ve farkın etkin çalışması olarak farklılaşma arasındaki ayırmadan önce düşünmek gerekir. Elbette bu, bilinçten, yani mevcudiyetten veya basitçe zıttı olan yokluk veya bilinç-olmayandan hareketle düşünülemez. Bir diyagramın ya da bir zaman çizgisinin yalın *homojen* karmaşıklığı olarak, karmaşık 'ardışıklık' olarak da düşünülemez. Eklenti fark, mevcudiyetin kendinden kökensel eksikliğinde ona vekalet eder. Şimdi, ilk *Araştırma* boyunca, bu kavramların genel olarak gösterge (belirtici olduğu kadar ifadesel) ile genel olarak mevcudiyet arasındaki ilişkilere hangi açıdan uyduğunu göstermemiz gerekir. Husserl'in metni *boyunca* derken, yani basitçe şerh ya da yorumlama olamayacak bir okumada.

Öncelikle, bu kökensel eklenti kavramı yalnızca mevcudiyetin tam olmadığını (ya da Husserlci dilde, bir sezginin dolmamasını) ima etmediğini, genel olarak bu ikame edici yer tutma [*suppléance*] işlevini, genel olarak her göstergeye ait olan '[bir şeyin] yerine olma' (*für etwas*) yapısını belirttiğini ve Husserl'in bu yapının olanağını herhangi bir eleştirel sorgulamaya tabi tutmadığına, belirtici gösterge ile ifadesel gösterge arasında ayırım yaparken bu yapının olanağını kendinden verili olarak kabul ettiğine en baştan şaşırdığımızı not edelim. Nihayetinde düşündürmek istediğimiz şey şudur: Geleneksel olarak, ismin -e hâli [*dative*] boyutunda

belirlenmişliği içerisinde kendine mevcudiyetin kendi-içinliği (*für sich*), fenomenolojik, düşünümsel ya da ön-düşünümsel biçimde kendi-kendine verme [*auto-donation*] olarak, kendisinin kökensel ikame olarak eklenti hareketinde, [bir şeyin] ‘yerine olma’ (*für etwas*) biçiminde, yani görmüş olduğumuz gibi, genel olarak anlamlandırma işleminin kendisinde ortaya çıkar. *Kendi-için*, bir *kendi-yerine* olacaktır: *kendi için*, kendi yerine, koyulabilir. Ekin tuhaf yapısı burada görünür: Bir olanak, eklendiği söylenen şeyi gecikerek üretir.

Bu eklenti yapısı çok karmaşıktır. Bir ek olarak gösteren, öncelikle ve yalnızca mevcut olmayan bir gösterileni yeniden sunmaz, kendisini başka bir gösterenin, eksik mevcudiyetle başka bir ilişkiyi, fark oyunu tarafından daha değerli hâle getirilmiş başka bir ilişkiyi sürdüren başka bir gösteren düzeninin yerine ikame eder. Daha değerlidir çünkü fark oyunu idealleştirme hareketidir ve gösteren ne kadar idealse, mevcudiyetin tekrarının gücünü o kadar artırır, anlamı o kadar çok korur, saklı tutar ve o kadar çok anlam biriktirir. Bundan dolayı, belirtme yalnızca belirtilenin yokluğunun veya görünmezliğinin yerini tutan ikame değildir. Hatırlanacağı üzere, belirtilen bir *varolandır*. Belirtme ayrıca başka bir tür gösterenin yerini alır: ifadesel gösterge, yani gösterileni (*Bedeutung*) ideal olan bir gösteren. Reel, iletişimsel vb. söylemde aslında ifade, yerini belirtmeye bırakır, çünkü hatırladığımız üzere, başkasının kastettiği anlam ve genel olarak başkasının yaşam deneyimi bana şahsen mevcut değildir ve hiçbir zaman olamaz. Husserl, bu nedenle, ifadenin ‘belirtme olarak’ işlev gördüğünü söyler.

Şimdi, hâlen bilinmeyi bekleyen –ve en önemlisi olan– ifadenin bizzat kendisinin, kendi yapısında bir doluluk olmamayı [*non-plénitude*] nasıl ima ettiğidir. Yine de ifade belirtmeden daha dolu olarak bilinir, çünkü eşsunumsal dolambaç [*le detour apprésentatif*] onun için gerekli olmayacaktır ve kendi kendine konuşmada güya kendine mevcudiyetinde olduğu gibi işlev görebilir.

Gerçekten de sezgisel bir bilgi teorisinin Husserlci dil kavramını hangi mesafeden –nasıl dile getirilmiş bir mesafeden– yönettiğinin ölçülmesi önemlidir. Bu kavramın bütün kökenselliği, sezgiselliğe nihai olarak tabi oluşunun, yanlış ve çelişkili olsa bile bir söylemin ifade özgürlüğü, açık sözlülüğü olarak adlandırılabilir. Şeyi ezmemesinde bulunur. Bilmeden konuşabiliriz: Husserl tüm felsefi geleneğe karşı şunu göstermeye çalışır ki, söz, bilgi kuralları olarak doğru- dan verilmeyen belirli kurallara uyması koşuluyla tamamen meşru bir sözdür. Saf mantıksal dilbilgisi, anlamlandırmaların saf morfolojisi, herhangi bir bilgiyi olanaklı kılmaya da bir söylemin hangi koşullar altında bir söylem olabileceğini bize *a priori* olarak söylemelidir.

Burada, Husserl'in ifadenin özgül saflığını izole etmek için bizi davet ettiği nihai dışlamayı –ya da indirgemeyi– düşünmeliyiz. Bu en cüretkâr olanıdır. Bu, ifadenin ‘özel olmayan bileşenleri’ olarak söylemek-istemi ‘dolduran’ sezgisel bilgi edimlerini oyunun dışında tutmayı içerir.

Bedeutung'u veren söylemek-istemek ediminin (*Bedeutungsintention*) her zaman nesneyle ilişkinin yöneldiği [şey] olduğunu biliyoruz. Ancak bu, söylemin vuku bulması için bu yönelimin bir gösterenin bedenine can vermesi yeterlidir. Yönelinenin bir sezgi tarafından doldurulması zorunlu değildir. Sezgide yönelinen nesnenin tam mevcudiyetinden vazgeçebilmek, ifadenin özgün yapısının bir parçasıdır. Husserl, ilişkilerin birbirine dolanmasından (*Verflechtung*) kaynaklanan karışıklığı hatırlatarak, şöyle yazar (§9):

Eğer saf betimlemenin zemininde kalırsak, bir anlam ile canlandırılan (*sinnebelebten*) somut ifade fenomeni, hem içinde fiziksel vechesi bakımından ifadenin oluşturulduğu *fiziksel fenomenle*, hem de ona *Bedeutung*'u ve muhtemel *sezgisel doluluğu* veren ve ifade edilen nesnelikle ilişkinin içerisinde kurulduğu edimlerle açıklanır. Bu sonraki edimler sayesinde

ifade basit bir *flatus vocis*'ten¹² daha fazlasıdır. Bir şeye yönelir ve ona yöneldiği için nesnel bir şeyle ilişkilidir.

Bu nedenle doluluk yalnızca er geç olacak bir şeydir. Yönelinen nesnenin yokluğu söylemek-istemekten ödün vermez, ifadeyi canlandırılmamış ve kendi içinde anlamsız fiziksel veçhesine indirgemez. Husserl şöyle yazar:

(Yönelinenle ilişkili olan) bu nesnel şey, birbirine bağlı olan ya da en azından yeniden sunulan (*vergegenwärtig*) (örneğin imgesel bir biçimde) sezgiler sayesinde hâlihazırda mevcut (*aktuell gegenwärtig*) gibi görünebilir ya da pekala görünür. Bunun vuku bulduğu durumda, nesnelikle ilişki gerçekleşir. Ya da durum bu değildir; ifade anlam yüküyle işlev görür (*fungiert sinnvoll*), onu temellendiren, ona nesnesini veren sezgiden yoksun kalmasına rağmen, her zaman basit bir *flatus vocis*'ten fazlası olarak kalır.

'Dolduran' sezgi bu nedenle ifade için, söylemek-istemenin yöneldiği [şey] için özsel değildir. Bu bölümün sonunun tamamı yönelim ve sezgi arasındaki bu farkın kanıtlarını toplar. Tüm klasik dil teorileri bu farka kör olduğundan,¹³ çıkmazlardan [*apories*] ya da absürtlüklerden kaçınamadılar. Husserl devam ettikçe bunları saptar. Burada takip edemeyeceğimiz ince ve belirleyici analizler esnasında, *Bedeutung*'un idealliğinin ve (her ikisi de ideal birlikler olarak) *ifade*, *Bedeutung* ile *nesne* arasındaki çakışmamanın kanıtlaması yapılır. Özdeş iki ifade aynı *Bedeutung*'a sahip olabilir, aynı şeyi söylemek isteyebilir ve yine de farklı bir nesneye sahip olabilir (örneğin iki önermede, "Bucephalus bir *at*'tır" ve "Bu beygir bir *at*'tır"). İki farklı ifade, farklı *Bedeutung*'lara sahip olabilir, ancak aynı nesneye yönelebilir (örneğin iki ifadede: "Jena galibi" ve "Waterloo mağlubu"). Son olarak, iki farklı ifade

¹² Düz anlamıyla sesin nefesi anlamına gelir. (Çev.)

¹³ Husserl'e göre, şüphesiz. Bu, *Formel Mantık ve Transandantal Mantık*'ta Erfurtlu Thomas'ın *Grammatica speculativa*'sına kısa bir gönderme haricinde, örneğin neredeyse hiç atıfta bulunmadığı Ortaçağ girişimlerinden daha çok çürüttüğü modern teoriler için daha doğrudur.

aynı *Bedeutung*'a ve aynı nesneye sahip olabilir (Londra, London, *zwei*, iki, *duo* vb.).

Bu tür ayrımlar olmadan, hiçbir saf mantıksal dilbilgisi mümkün olmazdı. Bunun sonucunda, olanağı *Formel Mantık ve Transandantantal Mantık*'ın tüm yapısını destekleyen yargıların saf morfolojisi yasaklanmış olacaktır. Aslında saf mantıksal dilbilgisinin *Widersinnigkeit* ve *Sinnlosigkeit* arasındaki ayrıma tamamen bağlı olduğunu biliyoruz. Belirli kurallara uysa da bir ifade, normal bir söylemi meydana getiren anlaşılır bir anlama sahip olmayı bırakmaksızın, anlamsız bir ifade (*Unsinn*) olmadan, *widersinnig* (belirli bir saçmalık tipine göre çelişkili, yanlış, saçma) olabilir. *Sinnlos* olmaksızın, anlaşılır bir anlama sahip olmayı bırakmadan, ampirik sebeplerle (altın bir dağ) ya da *a priori* sebeplerle (kare bir daire) olanaklı herhangi bir nesneye sahip olamaz. Dolayısıyla nesnenin yokluğu (*Gegenstandslosigkeit*), söylemek-istemenin yokluğu (*Bedeutungslosigkeit*) değildir. Bu nedenle, saf mantıksal dilbilgisi söylemin normallüğinden yalnızca *Unsinn* anlamında anlamsızlığı [*non-sens*] dışlar (*Abracadabra, vert est ou*¹⁴). ‘Kare daire’ veya ‘altın dağ’ın ne söylemek istediğini anlayamazsak, olanaklı bir nesnenin yokluğu sonucuna nasıl varabilecektik? *Unsinn*'de, anlamsız-

¹⁴ Düz anlamda, “Yeşil, veyadır” ya da ikisidir”, ki Husserl *ou/ou* işitsel belirsizliğine de göndermede bulunur, gibi ifadeler dilbilgisel olmayanın ya da *Sinnlosigkeit*'ın bir örneğidir. “‘Yeşil, veyadır’ veya ‘İkisidir’ ya da ‘Abrakadabra’ bağlamlarını kendi başlarına kurmazlar, hiçbir şey onların gösteren işaretleri (ya da Husserl’in diyeceği üzere belirtmeler) olarak başka bir bağlamda işlev görmesine engel olamaz.” (J. Derrida, *Marges de la Philosophie*, s. 381.) Burada Derrida, “sözlü veya yazılı herhangi bir işaretin yapısına ait olan ve herhangi bir semiyolojik-dilbilimsel iletişim ufkunun öncesinde ve dışında bile yazılı olarak her işareti oluşturan alıntı aşılama ve örnekleme olanağı; yazılı olarak, yani belirli bir noktada, ‘özgün’ olarak söylemek-istediğinden doyurulabilir ve kısıtlayıcı bir bağlama ait olmasından kopuk işleyebilme olanağı” üzerinde durur. “Her gösterge, linguistik olsun ya da olmasın, sözlü veya yazılı olsun (bu karşıtlığın gündelik anlamında), küçük veya büyük bir birim olsun alıntılanabilir, tırnak içine alınabilir; böylelikle herhangi bir bağlamdan kopabilir, mutlak olarak doyurulamaz bir şekilde sınırsız bir şekilde yeni bağlamlar üretebilir”. (Age., s. 381.) (Çev.)

lığın [*non-sens*] dilbilgisi-dışılığında [*a-grammaticalité*] bize verilmeyen, bu asgari anlayıştır.

Bu ayrımların mantığını ve zorunluluğunu takiben, söylemek-istemenin yalnızca nesnenin sezgisini özsel olarak ima etmemekle kalmayıp, aynı zamanda da onu özsel olarak dışladığı fikrini destekleme eğiliminde olabiliriz. Söylemek-istemenin yapısal kökenselliği, *Gegenstandslosigkeit*, sezgiye verilmiş bir nesnenin yokluğu olacaktır. Söylemek-istemenin yönelimini doldurmaya gelen mevcudiyetin doluluğunda, sezgi ve yönelim birbirinin içinde erir, “kökensel bir karakteri haiz bir karışımının yakınlığından oluşan bir birlik (*eine innig verschmolzene Einheit*) oluşturur”.¹⁵ Nesnesinin mevcudiyetinde konuşan dil, kendisine özgü kökenselliğini –yalnızca kendisine ait olan ve yönelimi sezgiden ayrıldığında, *tek başına* işlevini yerine getirmesine izin veren bu yapıyı– siler veya erimesine izin verir. Burada Husserl’in analize ve ayrıştırmaya çok erken başladığından şüphelenmek yerine, çok fazla ve çok erken birleştirip birleştirmediğini merak edebiliriz. Husserl’in de hatırlattığı gibi sezginin ve yönelimin birliğinin hiçbir zaman homojen olmaması ve söylemek-istemenin kaybolmadan sezgide temellenmesi gibi özsel ve yapısal sebeplerle bu zaten dışlanmadı mı? İlke olarak, Husserl’in deyişiyle söylersek, ifadede hiçbir zaman, ‘sezgiye dayanan taslağı onurlandıramamamız’ söz konusu değil midir?

Bir ‘algı önermesi’ uç örneğini düşünelim. Tam da algısal sezgiyle aynı anda üretildiğini varsayalım. Bilfiil o kişiyi gördüğüm anda, “Şu anda pencereden filanca insanı görüyorum” diyorum. İşlemimde, bu ifadenin içeriğinin ideal olduğu ve birliğinin *hic et nunc* algının yokluğundan zarar görmediği

¹⁵ “İfadenin nesnelliğiyle [*objectité*] gerçekleşen ilişkisinde, anlama canlandırılan ifade Bedeutung’un gerçekleşme edimleriyle birleşir. Sözcüğün fonik sesliliği, her şeyden önce, (*ist eins mit*) Bedeutung’un yönelimiyle bir olur ve bu da karşılık gelen Bedeutung’un gerçekleşmesiyle (genel olarak yönelimlerin kendi gerçekleşmeleriyle olduğu gibi) birleşir.” (§9. Husserl §10’un başında, bu birliğin ‘eş zamanlılık’ içinde basit bir ‘birlikte-olma’ değil, ‘yakın karışımın bir birliği’ olduğunu açıkça belirtecektir.

yapısal olarak ima edilir.¹⁶ Yanımda ya da zamanda ya da uzamda sonsuz bir mesafede bu önermeyi işiten, ne demek istediğimi, yasa itibariyle anlamalıdır. Söylemin olanağı olarak bu olanak, algılarken konuşan birinin bu edimini yapılan-dırmalıdır. Benim algı-olmayanım, sezgi-olmayanım, benim *hic et nunc* yokluğum tam da söyledikle, *ne* söyledikle ve söyledikle için söylenirler. Bu yapı asla sezgiyle bir ‘karışmanın yakınlığının birliği’ [*unité d’intime confusion*] oluşturamayacaktır. Sezginin yokluğu –ve dolayısıyla sezginin öznesinin yokluğu– yalnızca söylem tarafından *hoş görülmekle* kalmaz, bu yokluğu *kendisinde* pek az düşünsek de, genel olarak anlamın yapısı onu *gerektirir*. Bu yokluk radikal bir şekilde gereklidir: Bir önermenin nesnesinin ve öznesinin tamamen [totale] yokluğu –yazarın ölümü ve/veya betimleyebildiği nesnelerin ortadan kaybolması– bir metni ‘söylemek-istemekten’ alıkoymaz. Tam tersine, bu olanak böyle bir ‘söylemek-istemeyi’ doğurur, onun işitilmesini ve okunmasını sağlar.

Daha ileri gidelim. Öznenin tamamen yokluğuna rağmen, onun ölümüyle (ölümünün ötesinde) işlev gören göstergelerin ortak adı olarak yazı, genel olarak anlamlandırmanın, özel olarak ‘yaşadığı’ söylenen sözün hareketinin kendisinde ne şekilde içerilir? Yazının kendisi ne reel ne de ideal olduğu hâlde idealleştirmeyi ne şekilde başlatır ve tamamlar? Son olarak ölüm, idealleştirme, tekrar, anlamlandırma saf olanakları içinde bir ve aynı açıklık temelinde ne şekilde düşünülebilir? Bu sefer *Ben* şahıs zamiri örneğini ele alalım. Husserl, bunu ‘özü itibariyle belli bir duruma bağlı’ [*essentielllement occasionnelles*] ifadeler arasında sınıflandırır. Bu karakteri, “olanaklı *Bedeutung*’ların kavramsal bir birliğini mevcut kılan bütün bir grupla” paylaşır, “öyle ki bu ifadenin aktüel

¹⁶ “Bir algı sözcğinde, herhangi bir ifadede olduğu gibi, içerik ve nesne arasında ayırım yaparız ve bunu, içerikle, işitenin kendisini algılamasa bile kendisine özdeş olan *Bedeutung*’u doğru anlayabileceği şekilde yaparız.” (§ 14)

Bedeutung'unu her seferinde duruma göre, konuşan kişiye veya kişinin durumuna göre yönlendirmesi esastır". Bu grup hem çok sesliliği [*plurivocité*] olumsal olan ve bir uzlaşmayla indirgenebilir ifadeler grubundan (örneğin *règle* kelimesi hem tahta bir cetvel hem de talimat ya da reçete anlamına gelir) hem de söylemin koşullarının, bağlamının, konuşan öznenin durumunun tek anlamlılığı [*univocité*] etkilemediği 'nesnel' ifadeler grubundan aynı anda ayrılır (örneğin "Tüm teorik ifadeler, sonuç olarak ilkelerin ve teoremlerin, 'soyut' bilimlerin teorilerinin ve ispatlarının üzerine inşa edildikleri ifadelerdir". Bunların modeli matematik ifadelerdir). Yalnızca bu nesnel ifadeler, tüm belirtici bulaşmadan mutlak olarak arıdır. Özü itibariyle belli bir duruma bağlı olan bir ifade, onun ilke olarak önermenin *Bedeutung*'unu bozmadan kalıcı bir nesnel kavramsal temsille değiştirilemeyeceği gerçeğiyle tanınır. Eğer, örneğin bir önermede ortaya çıktığı şekliyle *Ben* kelimesinin yerine onun nesnel kavramsal içeriği ('konuşurken kendini belirten herhangi biri kişi') olduğuna inandığım şeyi koyarsam, kendimi saçmalıklar içerisinde bulurdum. "Ben memnunum" yerine, 'konuşurken kendini memnun olarak belirten herhangi bir kişi' önermesine sahip olurdu. Böyle bir ikame, önermenin formunu her bozduğunda, işlevi belirtici olarak kalan, özü itibariyle öznel ve belli bir duruma bağlı olan bir ifadeyle karşılaşırız. Böylece belirtme, söylem içerisinde öznenin durumuna yapılan bir göndermenin indirgenmesine izin vermediği her yere, öznenin durumunun bir kişi zamiri, bir işaret zamiriyle, *burada, orada, yukarıda, aşağıda, şu anda, dün, yarın, önce, sonra* vb. türünden 'öznel' bir zarf ile işaret edildiği her yere nüfuz eder. Belirtmenin, bütünüyle, ifadeye bu geri dönüşü, Husserl'i şu sonuca varmaya zorlar:

[Belirtmenin] bu özü itibariyle belirli bir duruma bağlı karakteri, doğal olarak, bu temsillerin veya benzer temsillerin parçalarını oluşturduğu tüm ifadelere aktarılır, bu konuşanın, normalde kendisiyle ilgili olan veya kendisiyle ilişkili olduğu düşünülen bir şeyi ifade ettiği söylemin tüm çoklu bi-

çimlerini kapsar. Tüm algı, kanaat, şüphe, dilek, umut, korku, buyruk vb. ifadelerinde durum böyledir. (Fr. çev., s. 100.)

Tüm bu ifadelerin kökü, bunu hemen görürüz, öznel kökenin sıfır-noktası; *Ben, burada, şu anda*'dır. Bu ifadelerin *Bedeutung*'u, başkası için reel bir söylemi hayata getirdiği her seferinde belirtmeye taşınır. Ancak Husserl, *konuşan kişi* için bu *Bedeutung*'un nesneyle bir ilişki olarak (*Ben, burada, şu anda*) 'gerçekleştirildiğini' düşünüyor gibi görünür.¹⁷ "Kendi kendine konuşmada, *Ben'in Bedeutung*'u özsel olarak bizim kendi kişiliğimizin doğrudan temsilinde gerçekleşir..."

Bu kesin midir? Böyle bir doğrudan temsilin olanaklı ve bilfiil verili olduğunu varsaysak bile, *Ben* kelimesinin kendi kendine konuşmada ortaya çıkması (doğrudan temsil olanaklıysa, varlık nedenini zaten görmediğimiz bir ek) hâlihazırda bir ideallik olarak işlev görmez mi? Sonuç olarak, ampirik mevcudiyetim radikal bir şekilde kaybolsa veya değişikliğe uğrasa bile, *Ben* kelimesi genel olarak bir ben-burada-şu-an için *aynı* kalabilen, kendi anlamını muhafaza edebilen olarak kendini sunmaz mı? *Ben* dediğimde, kendi kendine konuşmada bile, söylemin bir nesnesinin olanaklı yokluğunu, burada benim yokluğumu, her zaman olduğu gibi, ima etmeksizin, önermeme anlam verebilir miyim? Kendi kendime 'ben...-im' [*je suis*] dediğimde, bu ifade, Husserl'e göre, tüm diğer ifadeler gibi, yalnızca nesnesinin, sezgisel mevcudiyetin, yani burada Ben'im kendimin yokluğunda anlaşılır olursa, söylem statüsüne sahip olur. Dahası *ergo sum* bu şekilde felsefe geleneğine takdim edilir ve transandantal ego üzerine bir

¹⁷ Tek başına olan söylemde, *Ben'in Bedeutung*'u bizim kendi kişiliğimizin doğrudan temsilinde gerçekleştirilir ve burası aynı zamanda, iletişimsel söylemde bu kelimenin *Bedeutung*'unun bulunduğu yerdir. Her muhatap kendi benliğinin temsiline (ve dolayısıyla bireysel ben kavramına) ve bu kelimenin *Bedeutung*'unun her bireye göre farklılık göstermesinin nedeni budur. Her bireye göre farklılık gösteren bu bireysel kavram ve bu '*Bedeutung*' karşısında şaşkınlık elde değildir. Ve buradaki şaşkınlık, Husserlci öncüller tarafından teşvik edilmektedir. Husserl şöyle devam eder: "Ancak herhangi biri kendinden bahsederken *Ben* der, bu kelime evrensel olarak etkin bir belirtme karakterine sahiptir..."

söylem bu şekilde olanaklı olur. Kendi kendimin halihazırda sezgisine sahip olayım ya da olmayayım, ‘ben’ ifade eder ki, yaşıyor olsam da olmasam da *Ben...-im* [*je suis*] ‘söylemek ister’. Burada da dolduran sezgi, ifadenin ‘olmazsa olmaz bir bileşeni’ değildir. *Ben*, kendi kendine konuşmada konuşan varlığın kendine mevcudiyeti ile işlev görsün ya da görmesin, *sinnvoll*’dur [*anlamla donanmıştır*]. Ve onu anlamak ve hatta onu dile getirmek için konuşanın kim olduğunu bilmemize gerek yok. Bir kez daha, kendi kendine konuşma ile iletişim arasındaki, gerçeklik ile söylemin temsili arasındaki sınır pek de kesin görünmüyor. Husserl, *Gegenstandslosigkeit* ve *Bedeutungslosigkeit* arasındaki fark bakımından tesis ettiğiyle şunu yazarak çelişmez mi? “*Ben* kelimesi, duruma göre, farklı bir kişiyi adlandırır ve bunu her zaman yeni bir *Bedeutung* aracılığıyla yapar.” Herhangi bir *Bedeutung*’un söylemi ve ideal doğası, bir *Bedeutung*’un ‘her zaman yeni’ olduğunu dışlamaz mı? Husserl, yönelimin bağımsızlığını ve dolduran sezgiyi olumlamasıyla şunu yazarak çelişmez mi? “Her seferinde onun (*Ben* kelimesinin) *Bedeutung*’unu oluşturan şey, yalnızca yaşayan söylemden ve onun bir parçasını oluşturan sezgisel olarak verili olanlardan çıkarılabilir. Kimin yazdığını bilmeden bu kelimeyi okuduğumuzda, *Bedeutung*’dan yoksun olmasa da en azından normal *Bedeutung*’una yabancı bir kelime vardır karşımızda.” *Husserl’in öncülleri bize tam tersini söyleme yetkisi vermelidir*. Bir algı önermesini anlamak için algılamaya ihtiyacım olmadığı gibi, *Ben* kelimesini anlamak için de *Ben* nesnesinin sezgisine ihtiyacım yoktur. Bu sezgi-olmayanın olanağı, neyse o olarak bir *Bedeutung*’u, normal bir *Bedeutung* olarak *Bedeutung*’u oluşturur. *Ben* kelimesi ortaya çıktığında, onun *Bedeutung*’unun ideallığı, ‘nesnesinden’ farklı olması bakımından, bizi Husserl’in anormal olarak betimlediği duruma sokar: *Ben* kelimesi sanki bilinmeyen biri tarafından yazılmıştır. Bu tek başına, *Ben* kelimesinin sadece ‘yazarı’ bilinmediğinde değil, tamamen kurgusal olduğunda ve öldüğünde de onu anladığımız olgusunun hesabını vere-

bilmemizi sağlar. *Bedeutung*'un ideallığı burada yapısal bir tanıklık değerine sahiptir. Nasıl ki bir algı önermesinin değerinin ne algının aktüelliğine ne de olanağına bağlıysa, *Ben*'in gösteren değeri de konuşan öznenin yaşamına bağlı değildir. Söylemek-istemenin işleyişi, algının algı önermesine eşlik edip etmemesine, kendine mevcudiyet olarak yaşamın *Ben*'in önermesine eşlik edip etmemesine karşı tamamen kayıtsızdır. Ölümüm, *Ben*'in telaffuzu için yapısal olarak zorunludur. Benim de 'yaşıyor' olmam ve bunun kesinliğine sahip olmam, söylemek-istemenin hareketine dayanır. Ve bu yapı aktiftir; "Ben yaşıyorum" dediğim tam o anda veya yaşadığımın tam ve bilfiil sezgisine sahip olmam mümkün olsaydı bile o aktif yapı yine de kökensel etkililiğini koruyacaktı. 'Ben...-im' *Bedeutung*'u veya "Ben yaşıyorum" veya hatta "Benim yaşayan şimdiki... -dir" *Bedeutung*'u olduğu her ne ise ancak, herhangi bir *Bedeutung*'a özgü ideal özdeşliğe kendisinin sahtelikten zarar görmesine izin vermediği durumda sahip olabilir, bu demektir ki, işlev gördüğü anda ölü olabilmem gerekir. Kuşkusuz o, "Ben ölüyüm" *Bedeutung*'undan farklı olacak, ama "Ben ölüyüm" *olgusundan* zorunlu olarak farklı olmayacaktır. Ölü-varlığım "Ben yaşıyorum" önermesine eşlik eder ve "Ben yaşıyorum"un olanağı ölmüş olabilmemin olanağını gerektirir ve bunun tam tersi de geçerlidir. Buradaki, Poe'nun sıra dışı bir hikâyesi değil, dilin sıradan hikâyesidir. Yukarıda, 'Ben... -im'den hareketle "Ben ölümlüyüm"e ulaştık. Burada, "Ben ölüyüm"den hareketle 'Ben... -im'i anlıyoruz. Yazılı *Ben*'in anonimliği, *ben yazıyorum*'un uygunsuzluğu, Husserl'in dediğinin aksine, 'normal durum'dur. Sezgisel bildiği söylemek-istemenin özerkliğine, Husserl'in gösterdiği ve yukarıda bizim dilin özgürlüğü olarak adlandırdığımız özerkliğe, 'açık sözlülüğe' normunu veren yazı ve ölümlle ilişkidir. Bu yazı söze eklenmeye gelmez, çünkü sözün uyanışından itibaren onu canlandırarak çiftler. Burada belirtme, ifadeyi ne bozar ne de saptırır, belirtme ona dikte eder. Bu nedenle, bu sonucu, saf mantıksal dil bilgisi fikrinden çıkarıyoruz:

Her zaman ‘boş’ işlev görebilen söylemek-istemenin yönelimi (*Bedeutungsintention*) ile nesnenin sezgisi tarafından ‘eninde sonunda’ doldurulması arasındaki sağlam ayırmadan çıkarıyoruz. Bu sonuç, ‘anlam’ ile doldurma ve ‘nesne’ ile doldurma arasındaki ek ayrımla, ki bu ayırım da sağlamdır, daha da pekiştirilir. İlki, ikincisini zorunlu olarak gerektirmez ve aynı ders §14’ün dikkatli bir şekilde okunmasından da çıkarılabilir (*Bir nesne olarak içerik, dolduran bir anlam olarak içerik ve basit bir anlam ya da Bedeutung olarak içerik*).

Husserl bu sonuçları, aynı öncüllerden çıkarmayı neden reddeder? Bunun nedeni, dolu ‘mevcudiyet’ motifinin, sezgisel buyruğun, bilgi projesinin –diyelim ki bir mesafeden– betimin tamamını yönetmeye devam etmesidir. Husserl, tek ve aynı harekette, söylemin kurtuluşunu bilgi olmayan [*non-savoir*] olarak tarif eder ve siler. Bir amaç olarak söylemek-istemenin özgünlüğü görü *telos*uyla sınırlıdır. Radikal olmak için yönelimi sezgiden ayıran fark, yine de *geçicidir* ya da *ön-görüye dayalıdır* [*pro-visoire*]. Ve bu geçicilik ya da görüye dayalı olma, her şeye rağmen, söylemek-istemenin özünü oluşturmaktadır. *Eidos*, *telos* tarafından derinlemesine belirlenir. ‘Sembol,’ eksiklik olarak kurulan ‘hakikate’ her zaman işaret eder.

Eğer ‘olanak’ ya da ‘hakikat’ eksik gelirse, sözcenin niyeti/ yönelimi apaçık bir şekilde yalnızca ‘sembolik olarak’ gerçekleşir; epistemolojik değerini oluşturan tamlığı, sezgiden ve temelinde uygulaması gereken kategorik işlevlerden almaz. O zaman, söylemeye alışık olduğumuz gibi, ‘doğru’, ‘sahici’ *Bedeutung*’dan yoksundur.

Başka bir deyişle, doğru ve sahici söylemek-istemek, doğruyu-söylemek istemektir. Bu incelikli yer değiştirme, *eidos*’un *telos*’ta ve dilin bilgide yeniden ele alınmasıdır. Bir söylem, yanlış olduğu zaman söylemin özüne hâlihazırda uymuş olabilir. Yine de doğru olduğunda *entelekhia*’sına ulaşır. “Çember, karedir” diyerek pek tabii *konusabiliriz* ya da değildir diyerek *pek tabi* konuşuruz. İlk önermede hâlihazırda bir anlam vardır. Ancak anlamın hakikati *beklemediği* sonucunu çıkarmak

hatalı olacaktır. Hakikati beklediği ölçüde onu beklemez, hakikati onun beklentisi olarak önceler. *Hakikaten*, ‘sonra’ için vad edilen gerçekleşmeyi duyuran *telos*, hâlihazırda nesneyle ilişki olarak anlamı önceden açmıştır. *Normallik* kavramı Husserl’in tarifine her müdahil olduğunda söylenmek istenen budur. Norm bilgidir, nesnesine uygun sezgidir, yalnızca seçik değil, aynı zamanda ‘açık’ olan kanıttır: yaşamının, yaşayan şimdisinin tamlığında kendi kendisine mevcut olan bir bilinç için anlamın dolu mevcudiyeti. Ayrıca, ‘saf mantıksal dilbilgisinin’ sağlamlığını ve cüretini yanlış anlamadan, onu rasyonel dilbilgisinin klasik projeleriyle karşılaştırdığımızda sunabileceği avantajları unutmadan, ‘biçimselliğinin’ sınırlı olduğunu gerçekten tanımamız gerekir. Aynı şey, *Formel Mantık ve Transandantal Mantık*’ta saf mantıksal dilbilgisini ya da *anlamlandırmaların* saf morfolojisini belirlemeye gelen *yargıların* saf morfolojisi için de söylenebilir. Biçimin saflaştırılması, *nesneyle olan bir ilişkiden* hareketle belirlenen bir anlam kavramının kendisine göre düzenlenir. Biçim her zaman bir anlamın biçimidir ve anlam, yalnızca nesneyle olan ilişkinin epistemolojik yönelimselliğinde açılır. Biçim, yalnızca bu yönelimselliğin boşluğu ve saf yönelimidir. Belki de hiçbir saf dilbilgisi projesi ondan kaçamaz, belki de epistemolojik rasyonelliğin *telosu* saf dilbilgisinin idesinin indirgenemez kökenidir, belki de anlamsal tema, ne kadar ‘boş’ olursa olsun, biçimci projeyi her zaman sınırlar. Husserl’de her zaman, transandantal sezgicilik, biçimci tema üzerinde çok ağır basmaya devam eder. Görünüşe göre dolduran sezgilerden bağımsız olan anlamlandırmanın ‘saf’ biçimleri her zaman ‘boş’ ya da üstü çizilmiş anlam olarak, nesneyle bir ilişkinin epistemolojik ölçütü tarafından düzenlenir. “Daire karedir” ve “Yeşil veyadır” ya da “İkisidir” veya “Abrakabra” arasındaki fark (ve Husserl, bu son iki örneği biraz hızlı bir şekilde bir araya getirir, belki de farklılıklarına yeterince özen göstermez), nesneyle bir ilişkinin ve üniter bir sezginin biçiminin yalnızca ilk örnekte görünmesidir. Bu amaç burada her zaman hayal

kırıklığına uğrayacaktır, ancak bu önerme yalnızca *başka bir içeriğin*, bu forma (S, P'dir) kayarak, bize bilmemiz ve görmemiz için bir nesne sağlayabileceği için *anlamlıdır*. Anlamla donanmış (*sinnvoll*) bir ifade olan “Daire karedir”, olanaklı bir nesneye sahip değildir, ancak dil bilgisel biçimi nesneyle bir ilişki olanağını tolere ettiği ölçüde anlamlıdır. Bu kurallara uymayan, yani herhangi bir bilgi vadetmeyen göstergelerin etkililiği ve biçimi, eğer nesnellik olarak hakikat temelinde en geleneksel felsefi jest uyarınca genel olarak anlam önceden tanımlanmışsa, anlamsız (*Unsinn*) olarak belirlenebilir. Aksi hâlde, bilginin bu dilbilgisi yasalarını ihlal eden ve kendisinin bu yasalara indirgenmesine asla izin vermeyen herhangi bir şiirsel dili, mutlak anlamsızlığın içine atmak zorunda kalırdık. Söylemsel olmayan anlamlandırmanın biçimleri içinde (müzik, genel anlamda edebî olmayan sanat) ve “Abrakadabra” ya da “Yeşil veyadır” türündeki söylemlerde, olanaklı nesneye işaret etmeyen anlam kaynakları vardır. Husserl, bu tür oluşumların anlamlandırma gücünü inkâr etmeyecektir, bu tür oluşumların anlamla donanmış ifade biçimsel niteliğine, yani bir *nesneyle* ilişki olarak mantığın biçimsel niteliğine sahip olduklarını reddedecektir. Bu, anlamın bilgiye, *logos*’un nesnellige, dilin usa olan ilk sınırlamasını tanımadır.



Anlam, ideallik, nesnellik, hakikat, sezgi, algı, ifade kavramlarının sistematik dayanışmasını sınadık. Onları bir arada tutan rahim *mevcudiyet* olarak varlıktır: Kendiyle özdeşliğin mutlak yakınlığı, elde olan nesnenin tekrarlanabilecek şekilde önde olması, ideal biçimi transandantal yaşamın kendine mevcudiyeti olan zamansal şimdinin tutulmaya devam edilmesidir. Bu transandantal yaşamın ideal özdeşliği sonsuza kadar tekrara ideal olarak izin verir. Bir özne ve bir yüklem biçiminde ayrıştırılamaz bir kavram olarak yaşayan-şimdi, bu nedenle metafizik olarak fenomenolojinin kurucu kavramıdır.

Ne var ki bu kavram altında *saf bir biçimde* düşünülen her şey aynı zamanda *ideallik* olarak belirlenirken, yaşıyan-şimdi *aslında*, reel, etkili vb. olarak sonsuza dek ertelemektir. Bu *différance*, ideallik [*idéalité*] ve ideal olmama [*non-idéalité*] arasındaki farktır. Bu, bizi meşgul eden bakış açısından, *Mantıksal Soruşturmalar*'ın başlangıcında zaten kontrol edilebilecek bir önermedir. Böylece nesnel ve özsel olarak öznel ifadeler arasında öz bakımından bir ayrım önerdikten sonra, Husserl, mutlak ideallığın yalnızca nesnel ifadelerin tarafında olabileceğini gösterir. Bunda şaşırtıcı olan bir şey yoktur. Ancak bu, özsel olarak öznel ifadelerde bile dalgalanmanın, ifadenin nesnel içeriğinde (*Bedeutung*) değil yalnızca söylemek-istemek ediminde (*bedeuten*) olduğunu derhâl eklemek içindir. Bu, önceki kanıtlamasına karşı bir şeymiş gibi görünmesine rağmen, öznel bir ifadede *içeriğin* her zaman nesnel, dolayısıyla ideal bir içerikle değiştirilebileceği; o hâlde sadece edimin ideallik için kaybedileceği sonucuna varmasına olanak tanır. Ancak bu ikame (geçerken not edelim, *Ben*'deki yaşam ve ölüm oyunu hakkında söylediklerimizi yine doğrulayacaktır) idealdir. İdeal olan, Husserl tarafından her zaman Kantçı anlamda ide biçiminde düşünüldüğünden, ideallığın ideallik olmayanın, nesnelliğin nesnellik olmayanın yerine ikame edilmesi *sonsuz dek ertelenir*. Dalgalanmaya öznel bir köken atayarak, dalgalanmanın *Bedeutung*'un nesnel içeriğine ait olduğunu ve dolayısıyla onu zayıflatacağını öne süren teoriye itiraz ederek Husserl şöyle yazar:

Böyle bir kavrayışın geçerli olmayacağını kabul etmeliyiz. Belirli bir durumda, *Bedeutung*'unu duruma göre yönlendiren öznel ifadenin hedeflediği içerik, sabit bir ifadenin içeriğiyle aynı anlamda ideal bir *Bedeutung* birliğidir; bu, ideal olarak konuşursak, bütün öznel ifadelerin, verili bir anda *Bedeutung*'un kendisine tahsis edilmiş yönelimin özdeşliğini sürdürmesi durumunda, nesnel ifadelerle değiştirilebileceği olgusunun gösterdiği şey budur. *Doğrusunu söylemek gerekirse, burada bu ikamenin uygulanamayacağını, yalnızca*

pratik zorunluluklar sebebiyle değil, örneğin karmaşıklığından dolayı değil, ancak çok büyük ölçüde aslında gerçekleştirilebilir olmadığını ve aynı zamanda her zaman gerçekleştirilemez kalacağını kabul etmeliyiz. Aslında herhangi bir öznel ifadenin nesnel bir ifadeyle değiştirebileceğini olumladığımızda, temelde yalnızca *nesnel usun sınırlarının yokluğunu (Schrackenlosigkeit)* ilan ettiğimiz böylelikle açıktır. Olan herhangi bir şey ‘kendinde’ bilinebilirdir ve varlığı, içeriği bakımından belirlenmiştir, şu veya bu ‘kendinde hakikatlere’ dayanan bir varlıktır... Fakat kendinde açıkça belirlenmiş olan, *nesnel olarak* belirlenebilmeli ve nesnel olarak belirlenebilmiş olan, ideal olarak konuşursak, açıkça belirlenmiş sözlü *Bedeutung*’lar ile ifade edilebilir... *Ancak bu idealden sonsuz derecede uzağız... Özsel olarak duruma bağlı olarak kullanılan kelimeleri dilimizden kaldıralım ve herhangi bir öznel deneyimi tek anlamlı ve nesnel olarak sabit bir şekilde betimlemeye çalışalım: Açıkçası bu türden herhangi bir girişim boşunadır (§28).*¹⁸

Geometrinin Kökeni erişilemez bir ideal olarak nesnel ifadenin tek anlamlılığına dair bu önermeleri kelimenin tam anlamıyla özdeş bir biçimde yeniden ele alacaktır.

İdeal değerinde, ‘özel ayrımlar’ sisteminin bütünü bu nedenle salt teleolojik bir yapıdır. Tek bir hamleyle, gösterge ve gösterge olmayan, linguistik gösterge ve linguistik olmayan gösterge, ifade ve belirtme, ideal olan ve ideal olmayan, özne ve nesne, dilbilgisellik ve dilbilgisel olmayan, saf dilbilgisellik ve ampirik dilbilgisellik, saf genel dilbilgisellik ve saf mantıksal dilbilgisellik, yönelim/niyet ve sezgi vb. arasında ayırım yapma olanağı, bu saf olanak sonsuza dek ertelenmiştir. Bundan böyle, ‘özel ayrımlar’ şu aporia’da yakalanmıştır: Onlara, *realiter* [gerçekte], asla saygı duyulmaz ve Husserl bunu kabul eder. Onlar, *yasal olarak ve idealiter*, sadece yasa ve olgu, ideallik

¹⁸ *Bedeutung* kelimesini görünür kıldığımız ve altını çizdiğimiz sözdizimi, Fransızca çevirinin 106-7. sayfalarındadır.

ve gerçeklik arasındaki farkın ayrımları olarak yaşadıkları için silinirler. Onların olanakları olanaksızlıklarıdır.

Fakat bu fark düşünceye nasıl verilir? Burada ‘sonsuz dek’ dendiğinde söylenmek istenen nedir? Sonsuz dek *différance* olarak mevcudiyet dendiğinde söylenmek istenen nedir? Sonsuz dek *différance* olarak yaşayan şimdinin yaşamı dendiğinde söylenmek istenen nedir?

Husserl’in, sonsuzluğu her zaman Kantçı anlamda ide olarak, bir ‘sonsuz dek’in belirsizliği olarak düşünmesi, onun hiçbir zaman farkı bir *parousia*’nın doluluğundan, pozitif bir sonsuzluğun dolu mevcudiyetinden *türetmediğini*; sonsuz bir kavramın *logos*’ta ‘mutlak bir bilgi’nin kendinin berisindeki mevcudiyet olarak gerçekleşebileceğine asla inanmadığını düşündürür. Zamansallaşma hareketiyle ilgili olarak bize gösterdiği şey, bu konuda hiçbir şüpheyi yer bırakmaz: Anlam ve göstergenin kuruluşunda farklılığın ‘ayırıcı’ [*diacritique*] çalışmasını, ‘eklemlenmesi’ni bir tema hâline getirmemiş olsa da, bunu yapmanın zorunluluğunu derinden fark etmiştir. Ve yine de, yeterince gördüğümüz üzere, tüm fenomenolojik söylem, farkı durmadan türetmeye çalıştıkça nefesi kesilen bir mevcudiyet metafiziği şemasına yakalanmıştır. Bu şema içerisinde, Hegelcilik daha radikal görünür: *différance*’ın tanımsızlığının *öylece* belirmesi için pozitif sonsuzluğun düşünülmesinin gerektiğini (ki bu ancak *kendi* kendini düşünürse mümkündür) mükemmelen gösterdiği o noktada daha radikal görünür. Hegel’in Kant eleştirisi, şüphesiz Husserl’e karşı da geçerli olacaktır. Ancak *İdeal*’in sonsuz *différance* olarak belirmesi, genel olarak ancak ölümle ilişkide kendini üretebilir. Sadece benim-ölümüm ile bir ilişki, mevcudiyetin sonsuz *différance*’ını ortaya çıkarabilir. Aynı zamanda, pozitif sonsuzluğun ideallığı ile karşılaştırıldığında, benim-ölümümle olan bu ilişki sonlu ampirikliğin bir ilineği hâline gelir. Sonsuz *différance*’ın belirişinin kendisi sonludur. Bu ilişkinin dışında hiçbir şey olmayan *différance*, bundan dolayı, kendi ölümüyle ilişki gibi kendiyi özsel ilişki olarak yaşamın sonluluğu

hâline gelir. *Sonsuz différence sonludur*. Artık onu sonluluk ile sonsuzluk, varlık ile yokluk, olumsuzlama ve olumlama karşıtlıkları üzerinden düşünemeyiz.

Bu anlamda, mevcudiyet metafiziği, nesnenin mevcudiyetinin bilgisi, bilinçte bilmenin kendi-berisinde-olması olarak felsefenin *içinde*, tarihin sonu değilse bile *kapanışı* olarak, basitçe, mutlak bilgiye inanıyoruz. Kelimenin tam anlamıyla kapanmaya *ve böyle bir kapanmanın gerçekleştiğine* inanıyoruz. Mevcudiyet olarak, mutlak bilgide kendine mevcudiyet olarak, *parousia*'nın sonsuzluğunda kendi(nin) bilinci olarak varlığın tarihi olan bu tarih kapanmıştır. Mevcudiyetin tarihi kapanmıştır, çünkü 'tarih'in şundan başka bir anlamı yoktur: bilme ve hâkimiyet olarak varlığın sunumu (*Gegenwärtigung*), varolanın mevcudiyette meydana getirilmesi ve toplanması. Dolu mevcudiyetin *çağrısı*, birlikte-bilme'de [*con-science*] kendine mutlak mevcudiyet olarak sonsuzluk olduğu için, mutlak bilmeyi gerçekleştirmek, *différance*'sız bir seste, kavramın, *logos*'un ve bilincin birliğinden başka bir şey olamayacak olan sonsuzluğun ereğidir. *Metafizik tarihi mutlak bir konuşurken-kendini-işitmeyi-istemektir*. Bu mutlak sonsuzluk [*absolu infini*], kendi ölümü olarak belirlediğinde bu tarih kapanmıştır. *Différance olmadan, yazı olmadan bir ses aynı anda hem mutlak olarak canlıdır hem de mutlak olarak ölü*.

Öyleyse mutlak bilmenin ötesinde neyin 'başladığına' gelirsek, eski göstergelerin anısının içerisinde aranan *duyulmamış* düşünceler gerekmiştir. *Différance*'ın, mevcudiyetten mi yoksa daha evvelinden hareketle mi düşünülmesi gereken bir kavram olduğunu kendimize sordüğümüz sürece, *différance* eski göstergelerden biri olarak kalır; ve bize bilmenin kapanışı içerisindeki mevcudiyeti durmaksızın sorgulamaya devam etmemiz gerektiğini söyler. O, bu şekilde ve başka bir şekilde işitilmelidir. Başka bir şekilde, yani ne bir bilmeye ne de gelecek bir bilme olan bir bilme-olmayana açılan, duyulmamış bir sorunun açıklığında işitilmelidir. Bu sorunun açıklığında, *artık bilmiyoruz*. Bu, hiçbir şey bilmediğimiz anlamına gelmez,

ancak bu soruya yönelmiş olan mutlak bilmenin (ve onun etik, estetik veya dinsel sisteminin) ötesinde olduğumuz anlamına gelir, ki bu sorudan hareketle onun kapanışı ilan edilir ve kararlaştırılır. Böyle bir soru, meşru bir şekilde *hiçbir şey söylemek istemiyor* olarak, artık söylemek-istemek sistemine ait olmayan olarak işitilecektir.

Her zaman basit sunumun türetilmiş ve değiştirilmiş yeni-den-sunumu olarak [*re-présentation*], ‘ek’, ‘gösterge’, ‘yazı’, ‘iz’ olarak her zaman sunulanın zorunlu bir anlamda değil ancak yeni bir şekilde tarih-dışı, yani mevcudiyetten ve hakikat sisteminden daha ‘eski’, ‘tarih’ten’ daha eski ‘ol’madığını [*n* “*est*” *pas*], dolayısıyla artık bilmiyoruz. Anlam veya duyu-lardan daha ‘eski’, kökensel olarak verici sezgiden daha eski, ‘şeyin kendisinin’ etkin ve dolu algısından daha eski, hatta görmeden, işitmeden, dokunmadan daha ‘eski’, hatta onların ‘duyumsanır’ düz anlamlılığı ile felsefe tarihi boyunca metaforik olarak sahnelenmeleri arasındaki ayrımın yapılmasından da önce. Bu nedenle, ‘gösterge’ ve ‘yeniden-sunum’ eski adları altında her zaman bir ilinek, değişiklik ve yeniden-dönüş [*re-tour*] olarak indirgenmiş ve alçaltılmış olanın, hakikati, kökeni olarak kendi ölümüyle ilişkilendiren şeyi bastırmış olmadığını; onda *Gegenwärtigung*’un kendisini bu şekilde yeniden sunmak için kendi sunumunu-ortadan kaldırdığı [*dé-présente*] *Vergegenwärtigung*’un kuvvetinin, hiçbir zaman kendisine mevcut olmamış olduğu için *ek*’te yeniden-sunulan yaşayan şimdinin tekrar gücünün, kuvvet ve *différance* eski adlarıyla çağırdığımız şeyin ‘kökensel olan’dan daha ‘eski’ olmadığını artık bilmiyoruz.

Bu çağı düşünmek için, onun hakkında ‘konuşmak’ için, gösterge ya da yeniden-sunum adlarından başka adlar gerekecektir. Ve Husserl’in tikel, ilineksel, bağımlı ve ikincil bir deneyim olarak izole edebileceğine inandığı şeyi ‘normal’ ve köken-öncesi olarak düşünmek gerecektir: amaçsızca gezinme ve sahnelerin değişmesi (*Verwandlung*) olarak göstergelerin tanımsızca, yeniden-sunumları (*Vergegenwärtigungen*) bir-

birine başlangıcı sonu olmaksızın zincirleyerek türetilmesi deneyimi. Algı hiçbir zaman olmadı ve ‘sunum’, onda kendi doğumu ya da kendi ölümü olarak kendisini arzulayan temsilin bir temsilidir.

Şüphesiz her şey şöyle başladı:

Karşımızda telaffuz edilen bir isim, bize Dresden Galerisi’ni düşündürüyor... Odalar arasında amaçsızca geziniyoruz... Téniers’in bir tablosu... bir resim galerisini temsil eder... Bu galerideki resimler de, deşifre edilebilecek kayıtları vb. kendi açılarından gösteren resimleri temsil eder.

Hiç şüphesiz bu durumu hiçbir şey öncelemedi. Kesinlikle hiçbir şey onu askıya alamayacak. O, Husserl’in isteyeceği gibi, sezgiler ve sunumlar arasında *anlaşılmaz*. Galerinin dışında, mevcudiyetin günışığında meydana gelen hiçbir algı bize verilmez ya da bize güvence verilerek vadedilmez. Galeri, çıkışlarını kendi içinde barındıran bir labirenttir: deneyimin tikel bir *durumu* ile karşılaşmışçasına, Husserl’in bir zamanlar betimlediğine inandığı gibi, bu labirente asla düşülmez.

Öyleyse geriye konuşmak kalır; mevcudiyetin ışıltısının yerine geçmek için sesin koridorlarda *yankılanmasını* sağlamak. Fonem, *akoumène labirent fenomenidir*. Fonem’in *durumu* budur. Mevcudiyetin güneşine doğru yükselen, Ikarus’un yoludur.

Ve her zaman bir algı fenomenolojisi olan fenomenolojinin bizi inandırmaya çalıştığı şeyin aksine, inanmaya ayartılmaktan kurtulamayan arzumuzun inandığının aksine, şeyin kendisi hep kaçır.

Husserl’in bize çok geçmeden vereceği güvencenin aksine, ‘bakış’, ‘kalamaz’.

DİZİN

- A**
anlam 32, 41, 42, 43, 44, 49, 59, 64, 65, 66, 71, 73, 74, 75, 82, 100, 105, 111, 113, 114, 120, 121, 122, 127, 130, 131, 132; ~ın mevcudiyeti [presence] 27, 105; ~ın şimdiliği [présent] 27
anlamlandırma 11, 25, 33, 46, 49, 51, 55, 56, 79, 89, 99, 102, 125, 131, 132
anlamlandırma-olmayan [non-signification] 89
anlamsız 31
Anzeichen 26, 41, 44, 69, 70 (bkz. belirtme)
Anzeigen 49, 53, 54, 70, 71, 102 (bkz. belirtme, belirtici gönderme)
Aristoteles 90
arkhe-bölge [archi-région] 34
Ausdruck [ifade] 25, 26, 41, 43
- B**
bedeuten 42, 43, 44, 46, 53, 58, 60, 61, 62, 63, 67, 74, 113, 133 (bkz. söylemek-istemek)
bedeutsam 41, 58
Bedeutung 25, 31, 32, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 55, 58, 59, 60, 62, 63, 67, 68, 71, 74, 81, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 114, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134; ~sintention 47, 48, 71, 108, 121, 130
belirtici: ~ anlamlandırma 56; ~ gönderme [Anzeigen] 49; ~ ima [Hinweis] 54
belirtme 26, 41, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 54, 55, 58, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 77, 86, 88, 98, 100, 102, 103, 104, 107, 112, 118, 120, 126, 127, 129, 134
belirtme-varlık [Anzeichensein] 46
Bergson, Henri 37, 51
Bestand 53, 54
Beweis 54, 55
Bewusstsein [bilinç] 93
bilgi teorisi 26, 27, 120
bilinç 32, 33, 36, 37, 38, 39, 40, 47, 58, 59, 61, 62, 66, 67, 73, 74, 87, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 106, 107, 108, 111, 119, 131, 136
Brentano, Franz 94
- Ç**
çift anlam [Doppelsinn] 26
- D**
Dasein 53, 54, 69, 70, 71, 77
dışavurumlar [Äusserungen] 62, 63
différance 97, 98, 99, 114, 116, 119, 133, 135, 136, 137
- E**
eidetik indirgeme 25, 55
Eigenheit 47, 66, 68, 98
epokhe 34, 35
Erlebnis 33, 82
eşsunum [appresentation] 29, 66, 116
Existenz 54, 69, 70, 73 ex-expression 58
- F**
farklılık 39, 127
fenomenoloji 25, 27, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 45, 47, 49,

51, 56, 64, 72, 73, 74, 82, 86, 91,
92, 96, 108, 132, 138

fenomenolojik: ~ indirgeme 26, 118;
~ psikoloji 34, 35; ~ ses 39, 106,
107; ~ transandantal idealizm 47; ~
indirgeme 25

Fink, Eugen 30

fonem 33, 38, 74, 78, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 138

Frege, Gottlob 43

G

Gegenstand 29, 47, 53, 105

Gegenstandslosigkeit 123, 124, 128

Gegenwärtigung 73, 77, 81, 93, 136,
137

Geist 61

Geistigkeit 33, 59, 61, 113

gerçeklik 75, 82

gönderme 39, 49, 70, 71, 102, 116,
122

gösteren 41, 70, 74, 78, 79, 81, 107,
108, 111, 113, 114, 120, 121

gösterge 26, 27, 30, 39, 41, 42, 44,
45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 56, 58,
59, 60, 63, 64, 69, 70, 71, 72, 73,
74, 75, 78, 79, 80, 83, 86, 87, 88,
89, 95, 96, 102, 104, 107, 113,
116, 119, 120, 123, 134, 135, 137

gösterilen 40, 41, 81, 108, 111

grafem 78, 107

gündelik dil 30

H

Hegel, G. W. F. 108, 135

Heidegger, Martin 51, 90, 104, 105,
115

hiçlik 35, 36

Hinweis 54, 55, 102

Hinzeigen 49, 70, 71, 102

Hume, David 85

İ

ideal: ~ mevcudiyet 32; ~ nesne(ler)
29, 32, 39, 51, 53, 54, 55, 112, 118;

~ nesnellik 29, 51, 55

idealiter 28, 109, 134

idealizm 47

idealleştirme 32, 105, 106, 120, 125

ideallik 28, 30, 32, 33, 47, 51, 60, 79,
81, 82, 83, 84, 85, 105, 108, 127,
132, 133, 134

ifade 26, 27, 32, 39, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 55,
56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 67, 68, 70, 71, 73, 74, 76, 79,
86, 91, 98, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 111, 113, 114, 116,
118, 120, 121, 122, 123, 124, 126,
127, 128, 132, 134

ifadesel gönderme [Hinzulenken,
Hinzeigen] 49

ifadesellik 47, 48, 62, 63, 68, 79, 102

ilk felsefe [philosophia proté] 27, 28

indirgeme 26, 30, 35, 38, 47, 52, 56,
57, 68, 71, 72, 79, 100, 112, 114,
118, 121

istenc 42, 60, 61, 67, 116

K

Kant, Immanuel 31, 115, 135

kaynak-noktası 82, 91, 116

kendine mevcudiyet 32, 39, 88, 89,
90, 98, 114, 115, 120, 129, 136

kendini nesnelleştirme 35

Körper 39, 61, 113

Kundgabe 67, 69, 88, 101

Kundnahme 67, 69, 101

L

Leben 33

Lebendigkeit 33, 108, 109, 113

Leib 39, 61, 113

logos 30, 31, 38, 39, 99, 104, 105,
132, 135, 136

M

mantıksal a priori 49

metafizik 26, 27, 28, 30, 31, 32, 35,
39, 42, 49, 60, 61, 74, 79, 80, 90,
92, 93, 106, 108, 112, 113, 115,
116, 132

mevcudiyet 25, 27, 28, 29, 30, 31,
32, 33, 39, 40, 47, 51, 56, 61, 64,
67, 68, 69, 73, 79, 80, 82, 83, 84,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97,

98, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 118, 119, 120, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 138; ~ değeri 30, 32; ~ metafi-ziği 33, 92, 135, 136
 modifikasyon 29, 95
 monad 98
 monadik ego 35
 monstration 55, 70, 102, 105

N
 na-mevcudiyet 29, 39, 64, 73, 92, 95
 nesnelcilik 47
 nesnellik 29, 51, 55, 133
 nesnenin yokluğu [Gegenstandslosigkeit] 122, 123, 124
 Nicht-Existenz 73
 noema 28, 32, 73, 74, 75, 106

O
 olmak 103, 104, 105
 ontoloji 50, 51

Ö
 özbinliç 38
 öz-duygulanım 98, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 117
 özgürlük 34
 öznelcilik 47
 öznelararasilık 29

P
 Platon 82
 Präsentation 73, 77, 81, 93
 psikoloji 26, 34, 55, 73
 psikolojik bilinç 36
 psişe 34, 36, 38
 psişik yaşam 36, 55, 64, 65, 66, 67, 69

R
 Realität 53, 54, 74, 75
 realizm 47
 Rede 42, 45, 60, 62 (bkz. söylem)
 reel [wirklich] 71
 ruhsuz bilinç 33
 ruhun yalnız yaşamı 47, 48, 59, 76, 98, 99

S
 Sachverhalt [şeylerin ahvalı] 53
 saf mantıksal dilbilgisi 31, 102, 123, 129, 131, 134
 saf öz-duygulanım 110, 111, 115
 saklı tutulma [réntention] 29
 Saussure, Ferdinand de 74, 75
 Sein 53, 54, 82, 104
 Selbstobjektivierung 35
 sessizlik 100
 Sinn 41, 43, 44, 49, 59, 62, 71
 sinnlos 31, 41, 84
 söylem 31, 32, 38, 39, 42, 43, 44, 46, 47, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 75, 76, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 100, 101, 102, 103, 113, 120, 121, 123, 125, 126, 127, 128, 130, 135; ~sel gösterge 44, 45
 söylemek-istemek 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 69, 70, 71, 76, 101, 113, 121, 122, 123, 124, 125, 129, 130, 133, 137 (bkz. bedeuten)
 sözce 50, 91, 130
 sözlü-söylem 58

T
 tekhne 106
 telos 31, 32, 62, 71, 105, 109, 130, 131
 temsil 11, 63, 67, 71, 72, 76, 77, 78, 79, 80, 86, 87, 89, 92, 93, 116, 127, 138
 theorein 101, 102
 transandantal: ~ Ben 35; ~ bilinç 32, 33, 34, 36; ~ deneyim 34, 55; ~ ego 35, 127; ~ epokhe 34; ~ fenomenoloji 34, 35, 37; ~ idealizm 47; ~ indirgeme 33, 35, 36, 59, 55, 98, 118; ~ logos 30; ~ psikolojizm 36, 37; ~ yaşam 28, 33, 34, 38, 56, 83, 132

V
 varolan 28, 32, 33, 47, 50, 69, 72, 83, 115, 116, 118, 120
 varoluş 72
 Vergegenwärtigung 29, 73, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 116, 137

Vorstellung 77, 79, 80, 81, 92, 95

W

Widersinnigkeit [çelişki] 31, 84, 123
wirklich 60, 71

Y

yaşam deneyimi 34, 39, 46, 55, 65,
66, 67, 69, 71, 72, 75, 87, 88, 89,
90, 97, 114, 117, 118, 120
yaşayan şimdi 28, 29, 32, 33, 64, 88,
99, 117, 135, 137

yeniden sunum 29, 73, 74, 77, 80, 81,
84, 87, 94, 96, 97, 98, 137 (bkz. re-
présentation, Vergegenwärtigung)
yineleme [Verdoppelung] 35
yorum [Deutung] 42, 62

Z

zamansallaşma 29, 114, 115, 116,
117, 118, 135
Zeichen 26, 41, 58, 63, 69, 70, 102
Zeigen 49, 54, 102, 103, 105, 106,
109

Ses ve Fenomen, Gramatoloji ve Yazı ve Fark ile beraber Derrida düşüncesinin köşe taşlarından biridir. Husserl'in gösterge teorisi üzerine olan bu kitap, aynı zamanda yapışöküm kavramının kökenine ve ne olduğuna dair önemli bir başvuru kaynağıdır.

Derrida, göstergenin her zaman bir erteleme ile malul olduğunu ve elimizde olanın yalnızca bir gösterenler zinciri olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü Husserl'in elde etmeyi umduğu gibi bir ideallik mümkün değildir. Klasik fenomenolojinin iddia ettiği "bilincin kendine mevcut olma hâli" imkânsız bir durumdur. *Différance*, işte bu imkansızlığın adıdır. Derrida, bu kitapta, Husserl'in bulmaya çalıştığı idealliklerin çözüldüğü noktaları tespit etmeye çalışır. Yine burada Husserl'in gösterge teorisinin eleştirel bir okumasını ve yapışökümün bir tür yöntem olarak işletildiğini görürüz.

Derrida'nın fenomenolojik çalışması, Husserl'in yapıtının kökten bir sorgulamasıyla birlikte onun ötesine geçmeyi dener.



FOL

SES VE FENOMEN

KİTAP NO / 308

BASKI / 1



/folkitap



/folkitap



/folkitap

ISBN 978-625-6584-09-9



9 786256 584099