

GELENEK VE FARKIN SINIRLARI*

Scott LASH

Çev. Yücel KARADAŞ**

Giriş

Değişik disiplinlerden birçok farklı düşünür ve onları takip eden devamcıları, bizim az veya çok gelenek-sonrası dönemde yaşadığımızı söylüyorlar. Öyle ki, Ulrich Beck ve Antony Giddens gibi sosyologlar, erken basit modernlikteki son geleneksellik izlerinin ayıklandığı bir 'tepkisel modernlik' (reflexive modernity) çağında yaşadığımızı iddia ediyorlar. Bununla beraber John Rawls ve Jürgen Habermas gibi filozoflar, değer ve geleneklerle ilgili bütün konuşmaların prosedür ve meşrutiyet üzerine yoğunlaşma adına sistemli bir şekilde bir tarafa bırakıldığı, veya kullanılmayan 'arkaplan tahminleri' çöplüğüne atıldığı rasyonel bir etik düzen önermişlerdir. Öyle ki, Neo-Klasikler, sosyal demokratlar ve Marxist ekonomistler, bireyi piyasa yerinde geleneksel özgür aktörlerin sahip olduğu tercihlerin çizelgeleri ve ilgileriyle bir akılsal seçim olarak düşünmektedirler. Nitekim mimarların ve plancıların büyük bir çoğunluğu tarihe bakmaktan vazgeçmekte, yalnızca mimarların kendilerinin biçim ve işlev yapıcı pratiklerinde uzanan sayılardaki anlam olarak doktrinlerin hatırı için anlam ve yere bakmaktadırlar. Buradaki varsayma, Weber'in ünlü telaffuzuyla, her çağdaş yaşama düzeninde gelenek izlerinin sistematik olarak ayıklanması olarak rasyonelleşmenin bir kültürde etik sorumluluklarında bulunmasıdır.

Diğer bir grup düşünür, rasyonelliğin bu nosyonlarını 'yapısöküme uğratmayı' arzu etmektedirler. Henüz onlar gelenek konusunun yeniden sorunsallaştırılması için ciddi bir şey yapmamışlardır ama geleneği daha fazla yıkıma itmişlerdir. Öyle ki, Marxsist rasyonalizm ve kapitalist neo-klasik ekonomistler, metanın değişim değerinin tam geleneksizleştiriciliği tarafından iliştilmiş yapıcı ve kullanıcı şeylerin (making and using things) yerinden edildiğini hâlihazırda anladılar. Bu ikinci grup, bu yapısökümcüler geleneğin doğrudan doğruya daha fazla parçalanmasını ve libidinal devrimin

* Lash, Scott (1999) "Tradition and the Limits of Difference" *Detraditionalization* (eds.) P.Heelas, S.Lash, P.Morris. Blackwell Publs. 250-274.

** Araş.Gör. Gaziantep Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

anarşist pratiğinin desteğinde metanın topraksızlaştırıcılığını önermektedirler. Rasyonalist ve Freudçu bilinçsizlik, Oedipus'un ve güdülerin ilişkilerinin ve soyut güçlerin desteğinde sembolik değişiminin yıpratılmasında topraksızlaştırılır, sonra onun özsel yapısökümü bilinçsiz yersizliği bir evsiz, bir yer ihtimali yokluğunu tercih eder (Baudrillard, 1994). Parçaları için mimarideki yapısöküm, en azından ilkin, klasik, gotik, Romanesk ve Doğu kaynaklarını ima etmeleriyle (allusions) gelenek için bir yer restore etmek olarak belirir. Henüz bu hakiki tarih, anlam, değer ya da içeriğin yokluğunda şen bir ima etme ve biçimci bir yapı (formalist bricolage) olarak kalmaktadır. Kısaca *gelenek* yokluğunda.

Bu ikinci kültürel paradigma, yapısökümün, farkın, öteki ya da madunun (alterity) göstergeleri altında günümüzde devam etmektedir. Ona karşı olan Giddens ve Habermas gibi düşünürlerin altını çizdikleri gibi bu düşünce akademik hayatın çeşitli disiplinlerinde varlığını devam ettirmektedir. O popüler kültürün tüm alanlarının evsahipliğinde, 'kendi'nin parçalanmasında ve diğer insanın önemli yönünün bir kimlik yüklenmesinde (hypostatization), çağdaş sinema, pop müzik ve magazinlerde bulunduğu not edilmelidir. Ancak çağdaş kültür, boş vaktin izinde 'bir farkın metafiziği' tarafından basitçe işaretlenmez; ama ahlakta, gündelik hayatın politikalarında varlığını hissettirir. Öyle ki, kimlik, feminizm politikaları, anti-ırkçılık, 'tuhaflik politikaları' ve ekolojik hareketler madunluğun diliyle evde daha fazladır, öznenin yapısökümü, simgemerkezciliğin eleştirisinden daha fazla, onlar demokratik dilde ilgilerin toplamında ve akılsal sosyal düzenin yapılandırılmasındadırlar Bu yüzden feminizmin kimlik politikası, ırkçılık karşıtlığı, eşcinsel-lezbiyen politikalar ve çevreci hareketler, demokratik talepler için biraraya gelme ve rasyonel düzenin sınırlanması dilinden çok öznenin yapısökümünün gerçekleştiği ve mantık-merkezciliğin (logocentrism) eleştirildiği madun (alterity) dilinde kendilerine daha rahat yer bulmaktadırlar. Batı'da parçalanma ve ifade politikalarının kapıları 1968'de açıldıysa Doğu'da aynı süreç 1989'da yaşandı. Ama Marxizmin ölümü ya da Berlin Duvarı, gerçek olmayan bir proje olarak Aydınlanma'nın bir yeniden iddiasına yol açmaz. Bunun yerine, biz maduniyetin tekrarlarının -entelektüel, kültür dışı (subcultural) ve ulusal- en geniş ve en vahşi tomurcuklanmasını görebiliriz. Ve Güney'de 1990'da (ve Batı'nın güneyinde) modernleşme tartışmaları ve sorunlu toplanma, post-kolonializm, diaspora ve

melezleşme dilinin yapısökümü tarafından yerinden edilmektedir (Laclau).

'Fark' tarafından bu bağlamda anlamlandırılan şey, yapısöküm politikaları ve etik için merkezi bir bağlam mıdır? Fark, az da olsa, liberalizmin değersel çoğulculuğuyla yapılmaktadır. Bu her şeyden önce vurgulanmalı. Bunun altını Homi K. Bhabha, geliştirdiği fark ve 'başkalık' (diversity) arasındaki bir analitik ayrım ile çizmiştir. Başkalık, bu bakış açısıyla, Aydınlanmanın ve liberal düşüncenin özne-nesne-tip düşüncesiyle yapılmaktadır. Başkalık, kategorize edilebilir dünyada gruplar, kişisel mülkiyetler ve çeşitli yaşam biçimlerinden bir Arşimet noktasını (özne), 'dünya' dışındalığı (nesne) varsaymaktır. Karşıt olarak 'fark' diye not eder Bhabha, birinin diğerini yargılayamadığı, kategorize edemediği, hasıraltı edemediği radikal bir madunluğu varsaymaktır. Bir Arşimet noktası pozisyonunda olan, ötekiye saygı göstermez. Fark böylelikle, öteki hakkında bilgi kapasitemiz olarak bir Arşimet noktasını reddeder. Fark, üçüncü boyutta yaşayan bir politikadır; bu boyut ne özneyi ne nesneyi düşürür, evrensel ve özelde- ötekinin radikal madunluğuna açık bir boyuttur.

Şimdiye kadar iyiydi. Ama çağdaş bir radikal politik kültür, yalnızca idealarda ve fark pratiklerinde varsayılan esaslarıyla olamaz. O düşüncede ve dayanışma (solidarity) pratiğinde temellenmiş olmalıdır. Öyle ki dayanışma, fark olarak her radikal çağdaş politik kültürün yeniden inşasında çok önemlidir. Buradaki konuda ilk örnek, aynılıktaki dayanışmadır. Ben liberalizm ve Marxizmin önceden tahminleri olarak kolektif ilgilerin aynılık içindeki dayanışma için, kolektif eylem için yeterli bir temel oluşturduğunu düşünmüyorum. Şöyle ki, yaygın ilgiler değil, ama paylaşılan pratikler, paylaşılan anlamlar, paylaşılan gelenekler dayanışmayı inşa eder. Dayanışma, değere ve liberalizm olarak daha fazlaca devrimle ilgili olmayan ancak değerlerin konu dışı edilmesine tercih edilen esas değerlerin yapısökümüne yaslanmıştır. Nitekim paylaşılan anlamlar, hakiki bir öznelarasılık, ve paylaşılan –her ne kadar icat edilmiş olsa da- gelenekler, aynılık içindeki dayanışmaya bir temel oluşturur. Ama gelenek ötekiyle dayanışma için önemlidir; bu öteki kadın, etnik, 'sıradışı' ya da doğal olsa da; fark yeterli değildir. Bundan başka, *farkındalık* da (recognition) olmalıdır. Ve farkındalığın koşulu, madunluğa karşı kör olunmamasıdır ayrıca anlama, öznelarasılığın kesin bir yönü ve paylaşılan geleneğin bazı türlerini de içermelidir. Problem, günümüz entelektüellerinin çoğuna, yapısöküm

politikalarının organik entelektüellerine ilham kaynağı olan, yalnız bize verilen bir fark nosyonuyla, gelenek ve dayanışmayı savsaklamaktır.

Bu bölümde savunmak istediğim şey, fark politikasının dayanışma ve gelenek söz konusu olduğunda Marksizm ve çağdaş toplumsal liberalizm kadar zayıf olmasının bir tesadüfi olmadığıdır. Ben bu gelenek yokluğunu, fark politikalarının en köktenci felsefi varsayımlarının kalbi olarak tartışacağım. Ben bu fark nosyonunu her tutarlı öznelerarasılığı dışladığını tartışmak istiyorum. Yapısöküm aynı ve öteki, 'Ben' ve 'Sen' konusunda konuşmasına rağmen, ben onun köktenci varsayımlarının öznelerarasılık ile aynı ve ötekiyi içermediğini fakat, aynı ve metni (text) içerimlediğini, 'Ben' ve 'Sen'den değil 'Ben' ve 'O' (the It-Nesne)'dan hareket ettiğini iddia edeceğim. Ben fark politikalarının gelenek nosyonu olmaksızın, liberalizm ve Marxizme benzer şekilde, değerler ve geçicilik hakkında anlamlı bir şey konuşamayacaklarını tartışacağım.

Çünkü günümüzün radikal kimlik politikaları fark ve yapısökümün kesin varsayımlarına sahip entelektüellerinden ilham almaktadırlar, ben bu kesin varsayımların düşünce düşünce en güçlülerine –Derrida, Hedegger ve Levinas) meydan okumak istiyorum. Bütün bu üç yazar, tepkisel modernlikten değil (reflexive modernity), reddedici bir tepkisellikten (a refusal of reflexivity), Husserl'in çalışmalarında temellenmiş olan özel bir reddedici tepkisellikten başlarlar. Husserl tepkiselliğe ve doğal davranışa (natural attitude) karşıt bir pozisyondan konuşur. Onun fenomenolojisi tepkisel davranıştan (reflexive attitude) anlam yapılandırmasına yaslanır. Problem, yapısöküm versiyonlarının hiç birinin bu doğal davranış içinde öznelerarasılık için bir alan vermemesidir. Şöyle ki, onların fark nosyonları gelenekten yoksundur ve dayanışma ihtimalini dışlar.

Yapısöküm: Fenomenolojiye Karşı Sonluluk

'Fark' kavramıyla anlamlandırılan şey tam olarak nedir? Jacques Derrida 'ayırım' (différance)dan ne anlıyordu? Anglo-Sakson dünyada Derrida'nın kabulünün iki yankısı olmuştur. İlki, başlıca olarak edebiyat eleştirisinde ve modern diller çalışmalarında yer bulanıdır. Burada Derrida, Saussurean dilbilim yapısalcılığını yapısöküme uğratan bir post-yapısalcı olarak anlaşılır. Burada Saussure için anlam bir durumdur (matter), gösteren ile gösterilen arasındaki bir ilişki değil, bir dilde gösterenler arasındaki farktır. Derrida bu konuda Saussure'un

yapısökümünü takip eder. O *dil* ve *parola* arasındaki ayrımın yapısökümünde post-yapısalcıdır. Öyle ki fark, gösterenler arasındaki mesafe ilişkisinin bir sorunundan daha uzun değil, geçici bir boyutta alınmaktadır. *Écriture* ya da yazı, *dil* ve *parola* ayrımında yerleşmez; *dil*in durağan ve eşzamanlı (synchronic) karakterinde bulunmaz ancak *parolanın* geçici ve artzamanlı (diacronic) karakterinde yer alır. Ve *écriture* de gösterenler arasındaki farklı ve mesafesel ilişki olarak anlam, daima geçici olarak ertelenir olmaktadır. Çünkü gösterenler ve gösterilenlerin geçici yakınsızlığınsızlığında (non-contiguity), anlam kararlı bir şekilde ima edilir ancak hiçbir zaman tam olarak başarılmaz.

Emin olunmalı ki, eleştirel edebiyat teorisi çok az bir mesafeyle bu fark düşüncesinden türemiştir. Ben onların yanlış yolda gittiğini düşünüyorum. Bu, temel olarak Derrida'nın farkla anlamlandırdığı şey değildir. Paradoks olarak Derrida'da farkın temel anlamı, edebiyat teorisine diğer insan bilimlerinden (etik, pozitivist olmayan sosyoloji, politika ve kültürel çalışmalar; post-kolonyalizm ve benzerleri) daha az uygulanabilir. Bu çünkü onu durumlar ve şeyler ya da deneyimler arasındaki ilişkiye yönlendirir (address). O böylelikle metinlere uygulanabilir ama öznelerarasılığa yönlendirmede çok kötüdür. Bize şuan yön veren şey, temel olarak fark konusunda Derrida'nın anlamlandırdığı şeydir. Referans noktası Derridacı ikinci akımdan tipik bir felsefeci olan Critchley (1992) gibi Saussure değil Husserl'dir. Derrida bir dilbilimci ya da edebiyat çalışmalarında değil, bir filozof olarak devam ettirildi. Onun yirmili yaşlarında ya da erken otuzlarında o bariz bir şekilde Husserl ekolündendir. Onun dil konsepti Husserl'den gelir, Saussure'dan değil. Onun dil nosyonu dilbilim ya da edebiyat teorisine nazaran biraz daha fazla mantık -özellikle Frege'de içerir.

Bu kısımda verilen, Saussurean semiyotik değil fenomenolojidir; fark tarafından anlamlandırılan yapısöküm teorisi ne olabilir? Heidegger'den yoğunlukla etkilenmiş olmasına rağmen Derrida, Levinas'tan (1973) farklı şekilde, başlıca olarak Husserl'in ontolojik bir okumasını bize vermez. O, Levinas'tan farklı olarak, ne oluş nosyonunun bir ihtimaline, ne de Husserl'deki pozitivizmin yıkıcılığına ve natüralizme odaklanır; bunun yerine, onun odaklandığı nokta Husserl'in göstergeler teorisidir (theory of sign). Husserl okuması ontolojik ve mantıksal (logical) olarak ayrılabilir. Örneğin Heidegger ve fenomenolojist sosyolog Max Scheler, Alfred Schutz ve tartışılabilir bir

şekilde Harold Garfinkel, Levinas gibi etnometodolojistler, Husserl'in ontolojik bir okumasını tercih ettiler. Derrida, Ricoeur gibi diğer Fransız teorisyenlerine benzer bir şekilde, ve çoğu Anglo-Sakson filozof gibi, bize içeriğin ontolojik olduğu kadar mantıksal (logic) bir okumasını verir. Ben aşağıda bu ontolojik Husserlcilerin bazılarını –özellikle Schutz ve Gadamer- bir öznelarasılık teorisi çalışması yönünde, aynı zamanda güçlü gelenek ve bununla bağlantılı dayanışma bağlamında tartışacağım. Ama bizi Derrida hakkındaki tartışmamız ve Husserl'in göstergeleri için biraz bekleyin.

Şimdi Derrida'nın (1978) ilk ani hücumu, onun otuzlu yaşlarının ortalarında, spesiyalist olmayan (non-specialist) edebiyatın içinde, Jean Piaget tarafından düzeltilen bir kitapta yaptığı yapısalılık eleştirisidir. Burada o 'sonlu totalite' (finite totality) nosyonunu –Saussure, Lévi Strauss ve Althusser tarafından paylaşılan bir şekilde- yapısalılık düşüncesi içinde kalarak eleştirir. Yapısalcılar için bir sonlu totalite, ya da sistemde elementler arasındaki ilişki, çeşitli yerlerdeki sistem örnekleri kadar sistemin içindeki anlamlar ve durumların değerini gerektirir. Derrida için Husserl'in bu aşkın ve 'sonsuzluk' duygusunda, ego bu yapıyı ve sonlu totaliteyi kırma ihtimalini teklif eder (Critchley). Burada biz yalnızca dolaylı olarak sonluluğun eleştirisini değil, Derrida'nın öğretmenleri kuşağının -Merleau, Ponty ve Ricoeur (1981)-sonluluk fenomenolojisini de görebiliriz. Bu filozofların ikisi, Husserl'in terimlerinde fazla yer almayan aşkın egonun teorik davranışını, vücudunun doğal davranışına, istenç ve duyguya tercih ederek yeniden tasarlamak istediler.

Derrida, yapısalıcılığın 'sonlu totalite'nin dışında bir yol olarak Husserl'in aşkın egosunu teklif eden bu iddiasıyla ne anlatabilir? O açıkça, aşkın olan dünya dinlerinin –kabile topluluklarındaki animizmin içkinliği (immanentism of animism), totemizme karşıt olarak yapısalıcılığın içkinliğinde aşkın örneğe bir hareketi anlatmıyor (Weber, Parsons). Derrida, Kant'ın sonluluk düşüncesiyle bir parça daha fazla olarak yapısalıcılığın sonluluk varsayımlarını anlamıştır. Kant birçok durumda aşkın kelimesini kullanır. O örneğin 'aşkın estetik', 'aşkın analitik', 'aşkın diyalektik' ve 'aşkın argüman' gibi ifadeler kullanır. Ancak bu terimlerin her biri sonsuzluğun alanında değil sonlulukta kullanılır. Bütün bu tekillikler muhtemel durumlardır; metafizik ya da sonsuzluk bilgisi değil, empirik ve sonlu bilgidir, gereklilikte deneyim için yargılanan sentetik bir aprioridir. Kant objektif hakikatlerden –

matematik ve fiziğin modellerinde- oluşan aklın hakimiyetine, 'anlama'nın, objektif bilginin bu hakimiyetine karşıt pozisyonda yer alır. Kant, fizik ve matematik modellerinde gerçekleşen ve nesnel doğrulardan/gerçeklerden oluşan bu 'anlama,' empirik bilgi dünyasını 'us' dünyasına karşıt olarak sunmaktadır. Deneysel bilgide varolan 'empirik iradeyi' ahlaki zorunlulukların sonucu ortaya çıkan saf pratik iradeye karşıt olarak sunar. Sonsuzluk istenci, özgürlük alanında bağımsızken, sonluluğun alanında istenç, Kant için başkasına tabi değildir. Ve o bu saf aklın eleştirisinde, bu metafizik eleştirisinde, anlamaya ulaşamaz olarak aklın hâkimiyetinde Tanrı'ya yer verir. Neden, öz, varoluş gibi Kantçı kategoriler anlamının görünen bilgisinde hareket ettirililer. Aklın sonsuzluğu Tanrı'yı, özgürlüğü, etiği, *noumenayı* ya da kendinde şeyleri içerir. Onlar Leibniz ve Descartes gibi metafizikçilerin iddia ettiği gibi bilinemezler. Onların kabulü yalnızca 'rasyonel inanç'ın temelinde olabilir (Wash, 1975).

Derrida Husserlci yapısalcılığa yönelttiği ilk eleştirisinde bir aşkınlık nosyonu ve Levinas'ın erken Husserlci aşamasına benzer bir sonluluk eleştirisi görülür. Husserl'in aşkın ego düşüncesini, Kant'ın benzeştirici ussal algılama düşüncesinin de bulandığı içkin ve sınırlılık çamurundan kopuş olarak anlardı. Bu Kantçı anlamayı değil, aklın alanına dayalı karakteristik bir düşünce biçimini gerektirir. Ancak bu, aynı zamanda Kant'ın metafizik dediği şeyden ayrıma dayalı bir düşünce biçimi olmalı. İddia, bizim metafiziksiz *noumena*'yı (*noumena* kendinde şey anlamına geliyor -çn.) bilebileceğimizdir. Husserl Kantçı objektif bilginin (anlama kategorileri bağlamında) evrensel olmadığını, yalnızca matematik ve doğa bilimlerinin biçimlerindeki bilginin evrensel olduğunu ima eder. Husserl'e göre Kant'ın mantıksal kategorileri bağlamındaki görünenin objektif bilgisi, gerçekte, şeyleri bilmeye dayalı doğa bilimlerinin yoludur. Husserl fenomenolojik metodun kullanımını doğa bilimlerinin kategorik yapısına ya da bu şeylerin doğa bilimleri için nasıl olduğuna göre değil, kendi kategorik yapılarına; kendi varoluş biçimlerine göre şeylerin bilinmesi için teşvik eder. Öyle ki bilgi onların özlerinin sezgisidir; *noumenanın* bilgisidir. O ayrıca sonlu aşkınlık ve bilincin içkinliğidir. (Levinas). Derrida için yapısalcılığın bilimsel varsayımları, elementlerin ilişkilerinin özsel konsepti kadar Kant'ın sonlu totallik geleneğinin içindedirler.

Gösterge: Fark ve Doğal Davranış[†]

Konuşma ve Fenomen'de (Speech and Phenomenon) Derrida fark nosyonunu ilk olarak Husserl'in göstergeler teorisinin yapısökümü bağlamında geliştirmiştir. Belirti (*Anzeihen*) ve ifade (*Ausdruck*) arasındaki ayrıma yaslanan gösterge nosyonu, referans (*Bedeutung*) ve duyu (*Sinn*) arasındaki Fregean ayırmadan türememiştir ama ona bağlıdır. Frege epistemolojik bir gelenekten başlıca bir ayrımla etkilenmiştir; bu gelenek, bilen öznenin zihninde yer etmiş anlamlar olarak özcü gelenek ve yüksek modernistliktir. Frege bunu anlamın mantıksal bir nosyonu için yerinden eder. Ona göre anlam, hakikat ve geçerlilikle daha yakın bir biçimde kimliklendirilmiştir. İfadelerin birbirine bağlanması, epistemolojik öznelerin zihinlerindeki imajlara tercih edilir. Anlam burada ifadelerin mantıki hakiki durumlarının kesin terimlerinin yerine tanımlanır. Frege duyuyu ayrıcalıklı kıldığını gizlemese de anlam burada hem duyuyu hem de gönderge (reference)'yi içerir. Frege başlıca olarak Husserl'den değil, Wittgenstein'in *Tractatus* ve Bertrand Russell'in mantıksal pozitivizminden etkilenir. Bu bağlamda Derrida'nın Husserl'in mantığına, onun çalışmalarındaki en aşkını düşüncelere ilgisine ve *Kartezyen Düşünceler* (Cartesian Meditations) ve *Avrupa Bilimlerinin Krizi*'nden (Crisis of the European Sciences) çok, aşkınıcılığın 'doğal izlenime' doğru kaydığı *Mantıksal Araştırmalar* (Logical Investigations) ve *Düşünceler* (Ideas) adlı çalışmalarıyla ilgilenmesine dikkat çekmek gerekir. Derrida'nın buradaki noktası, diğer post-Husserlcilerle karşı olarak –özellikle Max Scheller, Schutz ve Gadamer- yalnızca 'Ben-O (It)' ilişkisinin üzerinde 'Ben-Sen' (ya da öznelerarasılık) ilişkisine ayrıcalık vermesi değildir; o bundan başka, onlara benzemeyen bir şekilde, teorik davranışın üzerinde doğal davranışa öncelik tanıma eğiliminde olmasıdır. Bu iki nokta dayanışma ve geleneğe yapısökümün merkezi zayıflıklarıdır. Derrida mantık merkezilik ya da eril-mantık merkeziliği (*phallogocentrism*) konuşurken, tümünden 'onto-teolojik' geleneğe ya da metafizikselliğe yönelebilir; ki bu onto-teolojik gelenek, tam olarak mantık alanında, ve ifadelerin hakiki durumları olarak anlam

[†] ODTÜ İngiliz Dili Eğitimi Bölümü'nden Fırat Karadaş, İngilizcedeki *attitude* kelimesinin normal çevirisinin 'davranış' olduğunu; ancak makalenin yaslandığı literatür ve kendi iç anlam bütünlüğü düşünüldüğünde *attitude*'nin 'davranış' olarak değil de 'izlenim' olarak çevrilmesi gerektiğini belirtti. Ben çeviri boyunca 'davranış' kelimesini kullandım, ancak yazı okunurken 'izlenim' kelimesinin de bu kavramın karşılığı olarak zihinde canlı tutulmasını tavsiye ediyorum.

duyusunda, Frege, Husserl ve sonraki dönemin diğer modernist felsefecileri tarafından etkilenen klasik epistemolojiyle özel olarak kırılmaya yöneldiğini de not etmemiz gerekir.

Ayırım (différance) nereden gelmektedir? Frege ve Husserl, her hangi bir ampirik durum ya da göstergenin bazı duyu karmaşaları türlerinde ve ifadeyle belirti gibi yönlendirmede var olduğu, ama analitik olarak anlamın iki boyutunun bir ve diğeri olarak ayrıldığı konusunda mutabıktılar. Derrida bu analitik ayrımı yapısökümüne uğrattı. O belirti ve ifadenin analitik olarak birbirinden ayırlamayacağını iddia etti; Öyle ki onların her biri, ötekinin içine nüfuz etmiştir, onlar birleştirilmiştir. Husserl'in bu ilk yapısökümünde Derrida fark konseptine girmektedir. Yapısöküme uğratılan şey yalnızca ifade ve belirti arasındaki analitik ayırım değildir. Yapısöküme uğratılan şey gerçekte, ifade ve aşkıncı indirgemenin kendisidir. *Eidetic*[†] indirgeme ifadenin anlamları tarafından oluşturulur. Burada göstergelerde belirtinin elementleri, saf izahı elde etmek için indirgenmelidir. Belirti, indirgemenin dışında göstergelerin işlevinin nasıl olacağıdır. İfade ilk olarak, kaynağında, daima ifade bulaştırılıyorsa, sonradan Husserl'in fenomenolojik indirgemesi imkânsızlaşır. Husserl için anlamın muhtemel mantıksal durumu indirgenir. Öyle ki, yalnızca indirgeme bağlamında belirti tarafından ifade arındırıldığında anlam mümkündür. Yalnızca sonra bir gösterge anlama sahip olur. Ama belirtinin nüfuz etmesi her zaman indirgenmeyebilir diye tartışır Derrida, bir şey veya deneyimin anlamı ve bir gösterge arasında daima bir indirgenemezlik vardır.

Husserl için ifadeler tek bir anlama sahip iken belirtiler değişik anlamlara sahiptir. Belirtiler önemsiz sayılabilecek bir dizi farklı anlama sahipken ifadeler mantıksal hakikatin durumlarıyla karşılaşılır. Husserl için, yalnızca aşkın ego için, yalnızca teorik ve tepkisel davranış içinden doğal davranışın çıkışıyla anlam (Husserl sessiz ve mantıksal anlamı anlıyor) mümkündür. Gösterge daima belirtiyken indirgeme mümkün değildir ve anlam geciktirmeli ve ertelemelidir. Husserl için indirgeme, biz şeylerin kendisini nasıl bilebiliyorsak öyledir. Şeylerin kendisinin bilmek, bir masa gibi önemsiz şeylerin dış yüzeyini bilmek anlamına gelmemektedir. Kategorik yapısında, varoluş şeklinde, insan benzeri şeylerin konusunda, toplum, sayı, renk bilinç, dünya ve benzerlerinde

[†] Eidetic, doğal fenomene uyan canlı görsel imgeler içermeye veya çağrıştırmaya anlamına geliyor –çn.

şeylerin türüdür. İndirgeme, görünenlerin birbirini takip etmesinin desteklenmesi, şeylerin *Abschattungen*'i, ve şeylerin kategorik yapılarının kavranması, özlerinin kavranması anlamına gelmektedir. 'Özlerin sezgisi'dir. Nesnelere özel kategorik yapılarının bilgisinin anlamlarının bilinmesidir. Saf ifade olarak gösterge ve bu indirgeme gereklidir. Ve saf ifade olarak gösterge analitik olarak mümkün değilken, bu başlıca önemli tümelliklerin kategorik yapısını daha fazla bilme ontolojik duyusunda anlam ertelenir.

Bu, orijinal 'fark' duyusunun merkezidir. Tümellik olarak, nesnelere olarak ve belki deneyim olarak eleştirel edebi metin analizi için daha hoş görünebilir. Ancak o politika, dayanışma, insan bilimleri ve öznelerarasılıkla daha az uyur. Dayanışmayı anlamak, farkındalığı ya da ötekine saygıyı anlamaktır ve öznelerarasılık hakkında, ve öznelerarasılığı anlamak, ciddi biçimde bir gelenek nosyonunu gerektirir. Ancak her öznelerarasılık nosyonu burada dışlanır. Buna daha fazla yaklaşmamıza izin verin. Derrida, ifade ve belirti ayrımının yapı sökümünde, aynı zamanda ilk terimin üstünde ikincisine de öncelik tanımak istemiştir. O ifade üzerinde belirtinin önceliği, duyunun üzerinde referansın ve klasik duyuda mantığın üzerinde duyunun önceliğini istemiştir. O 'figürsel'in (figural) üzerinde söyleme (*discursive*)[§] öncelik vermek istemiştir.

Husserl'de belirti nosyonu çok sesli, hayatın formlarına daha yakın, veya doğal davranıştan arındırılmış olabilir; ama her ne olursa olsun bu nosyon öznelerarasılıkla değil, insanlar ve nesnelere arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Ben-Sen'in değil, Ben-O (It)nun bir durumudur. Belirti boyunca anlam Pierce'nin dizinli göstergeler (indexical signs) nosyonu ile büyük benzerlikler gösterir. Pierce böylece sembol, ikon ve dizin arasında göstergenin doğal izlenime yakınlığı, burada yerleşmişliği, başka bir deyişle antropologların göstergenin 'motivasyonu' diye adlandırdıkları şeyin düzeyi bağlamında ayrım koyar. Dizinler (Indexes), belirtilere benzer şekilde aşkın bir pozisyondan damıtılmaz. Belirtilere benzemez şekilde dizinler kendiliklerinden çok sesli değillerdir, ama onun yerine, anlamları onlardan süzülen hakiki pozisyon tarafından gerektirilir. Zamirler, örneğin, böyle bir dizindir, çünkü jenerik adlar tıpkı kapitalizm gibi somut bağlama göndergesi olmadan anlamlı

[§] 'Discursive' hem tartışma hem de söylem anlamına gelen 'discourse' kelimesinin sıfat halidir. Bu yüzden 'discursive' söylemsel anlamına da gelir. -çn.

olabilirken zamirler somut öncelleri halihazırda bilinmeden bir anlam ifade etmezler. Pierceian dizin nosyonu, Derrida'nın belirtilerinden daha fazla, herhangi bir anlamlı dayanışma ve gelenek nosyonundan dışta tutulması gereken doğal davranışa doğru bir adımdır. Heidegger'in bahsettiği *varlık* (being) ve *zaman* (time)da gösterge, doğal davranışta çok daha fazladır. Heidegger, Dünya'nın Dünyaperestliği (Worldliness of the World) bölümünde özel olarak göstergeden bahseder. Burada, 'Referans ve Göstergeler' diye adlandırılan 17. Kısımdır. Frege'de yalnızca referans değil, semiyotikte ve dil felsefesinde *Verweissen* olarak değil, *Bedeutung* olarak sunulur. Almanca'da *Verweissen*, *Bedeutung*'dan çok daha hakiki bir terimdir. O, özellik atfetme (*assign*) anlamındadır. *Verwissage* 'göndermek'ken (with reference to) – bir şeye *Verwissen auf* ya da *Verwissen an*- *Bedeutung* 'anlam' olarak çevrilebilir. *Verwissen* bir dizinden daha çok göstergeye benzeyen, belirtiye yön gösterme duyusudur, *Bedeutung* bu duyuda değildir. Henüz referansa yeni girildi, Heidegger göstergelerin ontolojik yapısının referans terimiyle anlaşılamayacağını, ama referansın, ilişkilerin ontolojik yapısının kalbinde olduğunu söyler. Öyle ki, formel ilişkiler referansın bu temelinden türemiştir.

Heidegger sonrasında, göstergelerin ilk başta, belirti için gereç (equipment) (*Zeuge*) olarak anlaşıldığını söyler. Bu, gerecin yapısının mesafesel açıklığına, hazır bir el olarak dünyayı anlamasıyla uyumludur. Çünkü göstergeler gereçtir, onların kategorik yapıları veya oluşları, kullanılmaya hazır bir biçimde gerçekleşir (*ready-to-handness*). Böylece Heidegger'in göstergeleri ilk görünüşte, Husserl ve Derrida'nın belirtiden anladıkları şeyle benzerdir. Ancak Heidegger, belirti için Husserlci *Anzeichen* terimini değil, bunun yerine nokta ya da gösterme anlamına gelen *Zeigen* terimini kullanır. Tekrardan, *Anzeichen*, *Ziegen*'nden türemiş bir özet olabilir. *Zeigen*, parmağınızla bir yeri işaret etmekken, *An-zeichen*'in anlamında *zeichen* (gösterge) içerilir. Heidegger örnek olarak bir otomobilde dönme sinyalinin kullanır. Öyle ki göstergeler, araçtır, *Zeigzeuge*'dir.

Ama Heidegger, göstergelerin gereçlerden daha fazla bir şey olduklarını belirtip devam eder. Onlar başka şeylere 'yol veren' özel bir gereç türüdür. Burada yol verme, gereçlerin totallığına ihtiyatımızı arttırmaktır. Bu duyuda gösterge, hazır ellik (*ready-to-hand*) yoluyla kendi kendine bildirmesidir. göstergenin oluşunun bu ikinci görünümü, gereçlerin oluşu ya da dünyanın oluşuyla aynı şey değildir. O, bunun

yerine *Dasein*'in oluşu ya da 'dünyada *Dasein*'in oluşu'na katılır. Heidegger'in göstergesinin bu ikinci ayrımı, Husserl'in ifade nosyonuna doğal davranışta tam olarak yer bulan benzerlikleri taşır. Bir göstergenin bu duyusu hala bir *Zeigzug*, belirti için gereçtir. Ancak gereç olarak bir şey kapasitesinde değildir. Husserl'in ifadesi, kendi kategorik yapılarını bildiğimiz şeylerin özünü sezmemizi sağlar. Benzer şekilde Heidegger'in göstergeleri, saf gereç fonksiyonunda değildirler, bize dünyanın gereçsel totallığıne –ihtiyatımıza getirilen bu totallığe- kendimizi odaklamamızı sağlar.

Husserl'in indirgemesinin Heidegger'de yer bulmaması, bilgi durumu hakkında her kültürel ya da teorik tartışmanın en merkezi durumudur. Problem, her öznelerarasılığın içeriğinin dışında giden tüm bu şeylerdir. Heidegger'in göstergenin *Destruction*'u, Derrida'nın yapısökümüne ve Husserl'in asıl niyetine benzer biçimde, öznelerarasılığın değil *Teknik*'in bir durumudur. Günümüzde Alman filozofları yaygın olarak *Philosophie der Moral* ve *Philosophie der Technik*'e karşıt bir pozisyonda bulunurlar. Daha fazla sistematik olarak *Technik*, *Mencchen und Dingen* arasındaki ilişkiye gönderirken *Philosophie der Moral*, *Menschen und Menschen* arasındaki ilişkiye yönlendirir. Ve Heidegger bu kontekste *Technik*'in 'Ben ve O (It)'nun bir filozofu olarak tartışılır. Heidegger'in ünlü Üçüncü Reich eleştirisinin özü, o ahlaki temelde Nazizm eleştirisini reddederken, teknoloji olarak Varlığın gönderiminde yetiştirilen oluşun temelindedir.

Bu öznelerarasılık reddi *Varlık ve Zaman*'ın (Being and Time) Varlık bölümünde daha fazla görünür. *Dünyanın Dünyaperestliği*'nde bölüm kategorik yapılarla, ya da oluşların (*Seienden*) varlığı ve dünyanın oluşuyla ilgiliyse, sonra *Being- In* (Varlık-İçinde olarak çevrilebilir) bölümünde başlıca olarak kategorik yapı, oluş, *Dasein*'in 'varoluşsal analitikliği'ni gösterir. Burada biz varlıkların *Dasein*'a nasıl ifşa edildiklerini görürüz, öyle ki, biz *Dasein*'a ifşa edilen varlıklar sayesinde 'varoluşun yolları'ni görürüz. Heidegger bunu 'Orada'lığın (the There) kategorik yapısının izahıyla gösterir. Ama ne kadar bir tür soyut uzamda yeralan bir özne olmasa da *Dasein* 'vardır' ve Heidegger'in belirttiği gibi 'oradadır.' Heidegger bize bilginin hermeneutik bir açıklamasının nosyonlarını Kant'ın kategorileri ve Husserl'in niyetselliğine' (intentionality) gönderme yaparak verir. Burada Husserl'in Kant'ın kategorilerini anlama kategorileri olarak değil, doğa bilimlerinin tasarladığından daha uzakta, şeylerin kategorik yapısı olarak anladığını

not edelim. Fenomenoloji için, bilinç çok özel bir kategorik yapı, varoluşun çok özel bir türüdür. Bilincin kategorik yapısı, bilincin özü, niyetsellikte yer alır. Öyle ki, bilinç yalnızca diğer oluşların özlerinin sezgisi olabilecek bir oluş türü, aşkın davranış ve *eidetic* indirgemenin yerine getirilmesi olarak varsayılabilir. Burada niyetsellik, Levinas'ın ifade ettiği gibi, bir nesneye bakış, bir 'özne'nin niyetselliğinin bütün anlamları değildir. Bilinç ne bir özdür ne de özne. Kendinin öz nosyonu, Aristotelesçi mantık kategorilerinde ve Kantçı anlamada naturalistiktir. Özne ideası ve özne iki özü gerektirir. Bu tam olarak Heidegger'in Varlık ve İçindelik'ine (*Being-In*) benzerdir. Niyetselliğin yerine 'kendi temel Varlığında kapalılık özelliğini taşımayan Varlık anlamına gelen' 'oradalık' kavramını Dasein olarak alabiliriz. Bu kavram ayrıca aydınlatıcı girişinde diğer varlıkların görünür hale geldiği varlık anlamına da gelir.

Heidegger, Husserl'e gibi bilmeye bir bilinç (*Dasein*)geçiciliyi yoluyla bakar. Heidegger için bu geçmiş anları, şimdii ve geleceği içerir. O geçmiş anı *Befindlichkeit*, tam olarak varoluştaki 'birinin kendini bulması' (finding oneself), özel olarak Heidegger için 'fırlatılmış birinin kendini bulması' (finding oneself thrown) (Kierkegardian bir duyuyla) diye söyler. Biz *Dasein*'in hakikate girişinin gelenekle, Gadamer gibi geçmişte bir önceki tarihsel öznelerarasılık deneyimiyle yapılacak hiçbir şeyin olmadığını not etmeliyiz. Her şey öznelerarasılıkla yapılamaz, ancak atılmışlığın yakınlığı ve ruh hali yapılabilir. Varlıkların hakikiliğine *Dasein*'in girişinin gelecek andaki geçiciliğine *Verstehen* ya da anlama denir. O geleceğin ufuklarının, varlıkların oluşlarının kendilerine ifşa edilmesine karşı korunmasıyla yapılabilir. Ama bunu Schutz gibi fenomenolojinin diğer önemlilerin anlama (*Verstehen*) nosyonuyla karşılaştırılmalıdır. Schutz için –Weber ve Scheller için de- 'anlama' (understanding) özel olarak öznelerarasılığın gerektirdiği 'anlam'dan (meaning) farklılaştırılmalıdır. O, ötekiyi anlamayla (*Verstehen*) yapılabilir, nesnelere ya da deneyimle değil.

Diğerleri, Heidegger'in varoluşsal analizinde küçük bir rol oynamışlardır. O, 'Ben-O (It) ilişkisini değil, 'Ben-Sen'i başat kılmıştır. Benzer şekilde Derrida, sonradan kendini düzene sokan şey olarak Levinas'taki Husserl'in ilk yapışökümünde Husserl'in öznelerarasılık nosyonunun düşürülmesini gördü. Fark öteki ve aynıyla hiçbir şeye sahip olamaz. O Ben-sen ilişkisinin izini bulmak için bir 'limitin' ya da Husserl'in 'Ben-nesne' ilişkisinin keşfiyle ilgili değildir. O Husserl'in

yersiz Ben-nesne ilişkisi yerine Derrida'nın kendi uzamsal (spatial) geçiciliğiyle Ben-O'yu erteler. Öteki hiçbir yerde gözükmez.

Geçicilik ve Öznelerarasılık

Elbette farkın iki duyusu vardır. İlki, uzaklığın üstünde tartışılan – grafiksel olarak alınabilir- uzaysallıktır. İkincisi geçiciliktir. Derrida, *difference*'nin bir 'a'yla hecelenmesiyle oluşan *différance* (ayırım) ya da anlamın geçici ertelenmesiyle konuşur. Tekrar Husserl'in bir yapısökümü olan bu geçici ertelenmeye bakmamıza izin verin. Diğer yapısökümlerdeki gibi, Derrida'nın burada yaptığı şey, bir düşünürün arzusuna karşı, varlığın metafizik alanından onun dışındaki bir noktaya, durumlarının limitine kaçmaktır. Bu ikinci fenomenolojinin geçici yapısökümünün başlama noktası Husserl'in *İçsel Zaman-Bilincin Fenomenolojisi* (Phenomenology of Internal Time-Consciousness)dir. Burada niyetsellik ve indirgeme, nesnelerin özlerinin sezgisi ya da nesnelerin kategorik yapısının bilgisi değildir. O Husserl'in normal dünya duyusunda aşkınlık da değildir; bunun yerine aslında var olandır (immanent). Öyle ki, niyetsellik, nesnelerin yapısının sezgisinde bilince dışsal değildir; ama deneyimde bilince içsel olarak yönlendirilir. Biz aslında varolanlar (immanent) hakkında konuşalım, aşkın niyetselliğin değil.

Bu anlamın bir nosyonunun gerekliliği, acil deneyim ve bilinç arasındaki ilişkiye yaslanır. Anlam burada 'Husserl'in 'tepkisel göz atma' (reflective glance) dediği şeye doğru deneyimin akışının sağlanmasına bağlıdır. Sağlama, önce deneyimin parçalarında tekrarlı ve ayrılmış ilkede olur. Şöyle ki, deneyimler anlama sahip olmazlar ya da yalnızca onlar, deneyimi fenomen olarak inşa etmek yerine 'tepkisel göz atma'nın ego 'ışını'na doğru indirgenmelerine kadar önemsiz anlama sahip olurlar. Burada konu acil deneyime doğru iki davranıştır. Ve Husserl (Derrida gibi) bize düşünceyle ya da 'Ben düşünüyorum' diye değil, 'Ben deniyorum' (I experience) diye başlamamızı buyurur. Acil deneyimin davranışı 'doğal davranış'tır ve aşkın davranış ve *eidetic* indirgeme 'tepkisel' ya da 'teorik davranış'tır. Husserl doğal davranışı egonun deneyimin bir değişimine (a flux of experience) çekilmesi olarak tanımlar; geçiciliğin daha fazlaca bir türü, Derrida'nın sonradan not ettiği, Bergson'un *Durée*'si gibi. Tepkisel davranış –anlamın başarılması ve fenomenin inşa edilmesinin 'polisentetikliği' (polysynthetically) yerine pre-fenomenal deneyimin parçalarının dışa kaldırılması (lifting

out) ve onun sağlayıcılığıyla- zamanın uzaysallığının bir kesinliğini içerir, ancak naturalizm ve pozitivistimin özcülüğü gibi değil.

Şimdi acil deneyimin doğal davranışın geçiciliğinde, üstüne binilmiş gölgelerin akması, azalması ve *durée* imajlarının şaşırması verilmeliyken 'fark' nerede bulunur? O Husserl için ilk olarak hiçbir zaman bir 'varolma' durumu olamayacak anlamında yer alır. Çünkü bu 'tepkisel davranış'tadır, ego kendini deneyimin dışına çıkaramaz. Öyle ki, egonun deneyiminin bazı parçaları tepkisel davranıştaki diğerleri kadar doğal davranıştadır. Ve çünkü deneyimin parçaları geçici olarak birinin diğeriyle başarılmalıdır, ego aynı anda hem tepkisel davranışta hem de doğal davranışta bulunamaz. Ego, *eidetic* indirgemenin bir eyleminde anlam yaratırken bir geçmiş anın acil deneyimini yansıtmalıdır. Böylelikle anlam hiçbir zaman bir varoluş durumu olamaz, hiçbir zaman bir kimlik durumu olamaz, ancak fark ve yoksunluğun karakteri olabilir. Anlam inşası ve deneyim arasında daima bir geçici fark ya da erteleme olmalıdır. Anlam, Husserl'in 'aksiyonlar' dediği, eylemlerin bu zincirlemesi için kimlik ve bir varoluş durumunda bile vardır. Bunlar bir erek ve proje içerir. Burada anlam daima deneyimin verilen herhangi bir anının geleceğinde ertelenir. Tekrar söylersek, erteleme ve geçici fark vardır. Yalnızca geçici farkın tepkisel 'eylem'i bir hafıza ya da yeniden toplanma durumuyken, eylem tasarısında o bir umma durumudur.

Bu farkın geçiciliği düşüncesinde başlıca iki problem vardır. İlki, Derrida tekrar doğal davranış için tepkisel davranışla bütün kırılmaları yapmamıştır. Bu onun Husserl göstergelerinin yapısökümünün karakteristiğidir. Burada, halbuki Heidegger, yukarda da gördüğümüz gibi doğal davranış için tepkisellikten azıcık da olsa ayrılır, Derrida tepkisel davranışın bozulmasının bir kaçınılmazlığı olarak görmeyi bekler. Derrida aynı zamanda geçiciliğe bakar. Bergson'daki *Durée*'nin geçiciliği, onun *Lebenphilosophie*'si 'düşünce'nin teorik (tepkisel) davranışına karşı 'hayat'ın doğal davranışının bozulmazlığını koyar. Derrida, ne derece hala tepkisel davranışın içinde bulunsa da, anlamın kaçınılmaz ertelenmesini hiçbir şey daha fazla takip edemez.

Buradaki nokta gelenek ve dayanışmanın ciddi şekilde tematize edilmemesi, Ben-O değil, Ben-Sen olarak alınmasıdır; o temel olarak doğal davranış için tepkisellikte kırılır. Öyle ki, Habermas'ın ideal konuşma durumunun öznelarasılığı, tepkisel davranışta eşit yüksekliğe

yerleştirilir. O Gadamer'in öznelerarasılığına yaslanan geleneğe karşıt bir pozisyon takınır; değerlerin özsel dilleriyle konuşmaz, yalnızca prosedürel normların formalistliğinde konuşur. Onun konuşma eylemi nosyonu, hayatın devam eden formlarından yükselir. Sonuç olarak onun geçerlilik ideası, Frege'nın önerilerinin mantıksal hakikat durumlarını anımsattığını iddia eder. Problem görünüşte 'anti-Habermas'çılıktır, Jacques Derrida onların çirkinliklerinin farkındadır, hala tepkisel davranışın varsayımlarına önemli oranda katılmaktadır.

Doğal davranış için tepkisellikten ayrılan bir sürü yol vardır. *Lebensphilosophie*'de düşünceden Bergson'un hareketine, ya da Nietzsche'nin (tepkisel) köleci ahlakından (doğal) güç istencine bir yönelim vardır. Örneğin erken Wittgenstein'in tepkisel ve tanımlayıcı mantıksal pozitivizmiyle geç Wittgenstein'in hayatın (doğal) formlarına karşıt pozisyon alması vardır. Heidegger'in elde varolan/kullanılabilirliğe karşıt pozisyonu, ve kategorik ve varoluşsal karşıtlıkla uyuşması vardır. Varoluşçulukta varoluş nosyonu, örneğin, *cogito* düşüncesi ve özüne karşıt olarak doğal davranışa katılır. Jacques Lacan'ın bilinçsizliğe karşıt pozisyonunda Freudçu ego-psikolojisi vardır.

Ayrıca, doğal davranışta geçiciliğin tasarlanmasının farklı yolları vardır. Derrida'nın Husserl'in zaman nosyonuna yaptığı ilk yapısöküm çoğunlukla tepkisel davranışta bir duruşa sahip olur, onun sonrasındaki – ve tüm yapısökümlerinin- geçicilik felsefesi teorik davranışa karşı doğal bir kuyudur. Buradaki bakış noktası çoğunlukla Bergsoncudur, soyut düzen olarak zamana karşı radikal olasılık olarak zamanın kazılmasıdır. Burada *Durée* olarak, doğal davranışın geçiciliği, acil deneyimin (*Erlebnis*) zamanıdır da. O bağlantısızdır, kendisinin mantığını takip etmez, tesadüfî ve dağıtıcıdır; başlangıç ve bitişte krizdedir; o püskürür, onun figürleri ve imgeleri üst üste binmiştir. O anlatsal organizasyonun hiçbir türüne sahip olmaksızın geçicidir; tam anlamıyla topraksızlaştırılmıştır. Ancak geçiciliğin yapısökümünün bütün bu karakteristiklerindeki merkezi şey *Erlebnis* ya da acil deneyimdir.

Yapısöküme karşıt bir pozisyonda hermeneutik –hala içinde doğal davranış olan- geçiciliğin çok farklı bir türünü başlatır. *Being and Time* (Varlık ve Zaman)'daki geçicilik nosyonu tepkisel davranışta değil, doğalda olarak kurgulanmıştır. Zaman, Heidegger için, metafiziksel (teori-üstü) geleneğin soyut teorisine karşıt konumda tasarlanan *Existenz* horizonunda (ufuk) olarak doğal davranıştıdır. Ancak şeyler bir

horizonun zeminin karşısında karşılaşırlar. *Dasein* hiç acil deneyime ya da *Erlebnis*'e sahip olmaz, ama deneyim horizon tarafından dolaylandırılır. Sonrasında deneyim, *Erlebnis* olarak değil, daima dolaylandırılan olarak *Erfahrung* şeklinde tasarlanır. Şimdi Heidegger'in geçicilik nosyonunun öznelerarasılığa ve *Dasein*'a uzaklaştırılan varlıkların oluşlarına (diğer *Dasein*'ler değil, *Seinden*) karşı şekildeki *Dasein*'in horizonuna biraz borcu vardır. Daha fazlaca, bu horizonun formları olarak geçicilik geleneğin terimleri olmadan tasarlanır; ama ölüme, atılmışlığımıza, düşmüşlüğümüze ve projeksiyon olarak anlamamıza bakışta sonluluğumuz tarafından tanımlanmış olarak vardır.

Varlık ve Zaman'da Heidegger öznelerarasılık için çok küçük bir alan verir –yalnızca *Mitsein*'de geliştirdiği küçük ve zayıf bir kısımda o bunu gösterir. *Mitsein* burada, Bauman ve Levinas'ın dediği gibi, başlıca olarak, *Mit ein andersein* ya da *mit ein andermarschieren*'daki bir milliyetçi ya da militaristik durum değildir. *Mitsein*, Derrida'nın da not ettiği gibi optik/görme duyusuyla ilintili değil, varoluşsal bir kategoridir. Henüz biz Heidegger'in Kara Orman kabileciliğine –ki bu onun tüm öznelerarasılık nosyonlarında az da olsa vardır- katılan öznelerarasılık nosyonunu noktalamadık. Anlatılan, *Varlık ve Zaman*'daki kısa öznelerarasılık tartışmasında Heidegger'in *Das Man*'daki uğursuz giriş tarafından direk takip edilmesidir.

Benim burada *Erfahrung*'un eşdeğeri olarak söylemek istediğim şey –ve nosyonum, temelde, son derece bireysel olarak *Varlık ve Zaman*'da Heidegger tarafından tasarılanan Gadamer'den alınmıştır. *Varlık ve Zaman*'da dünyaya verilen 'workshop model', birine Alman gündelik hayatındaki bir *erfahrender Geselle*, deneyimli bir seyahat adamına daha fazla benzeyen bir *Erfahrung* nosyonu umabilirdi. Böylelikle deneyim, *Erfahrung* gibi, *Erlebnis*'in her acil deneyimine, ya da ölüme doğru oluşun bireyselciliğinin yükselmesine karşıtlıkta gelenek ve öznelerarasılığa yaslanır, geleneğin uzun öznelerarasılığı tarafından ve daha uzun olan tarih tarafından dolayımlanır. Öyle ki, Bourdieu'nun 'habitus' ve Mauss'taki vücut nosyonu -teori ve pratiğin logomerkezi yan yana koyulmasından ve tepkisellikten kaçınılan- bu duyuda 'pratik' ve 'pratiksel'dir, ki bu tepkisel davranışta değil, doğal davranışta yerleştirilmiştir. Ancak pratik nosyonlarında vücut –habitus- bir kendinin ya da bilincin acil deneyime karşı koymasına benzemez. Deneyim daima geleneğin öznelerarasılığıyla demlenmiş ve öğretilmiş kendilik olarak bir habitus, bir vücut bağlamında dolayımlanır.

Varlığa Karşı Zaman

Belki farklılığın, yapısökümün etiğini anlamının daha iyi bir yolu Emanuel Levinas'ın çalışmalarına bakmaktır. Levinas, apaçık bir şekilde Buber'in 'toplumsallık' (sociality) dediği bir öznelerarasılık inşasındaki 'Ben-Sen'ini takip etmiştir. Onun çalışması açıkça bir etik ve geçiciliğin güçlü bir nosyonundan oluşur. Yukarıda da gördüğümüz gibi Levinas, Husserl'in çok güçlü bir ontolojik okumasını yapmıştı. Buna karşılık olarak onun Heidegger okuması, varlıkların varoluşsal yapısını, varlığın 'gönderimi'ne (sending) tercih eden, varlıkların oluşlarına odaklanmış biçiminde fenomenolojiktir. Öyle ki, Derrida fenomenolojinin mantıksal ayrımının yapısökümü olarak okunmalıysa, Levinas'ın yapısökümü, tam olarak ontolojiye bir meydan okumadır. Levinas, kendi çalışmasıyla Derrida'nınki arasında bir yakınlığın olduğunu farkındaydı, çalışmasını yapısökümün bir örneği olarak değil, bunun yerine fenomenolojik olarak görürdü. Böylelikle o (Heideggerci) ontolojinin 'sezgisel özü'nü istemektedir. Levinas her şeyde özün olmadığını, kategorilerin ya da varoluşsal yapıların olmadığını buldu, ancak bunun yerine, 'Ben-Sen'in etik ilişkisini de buldu.

Böylelikle, Husserl ve Heidegger'e çok genç bir adam olarak çıraqlığında *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* adındaki ileriye gören kitapla sonuçlanan Levinas *De l'existence a l'existant*'ı yazdı. O, varolan (existents) ve varoluşu (existence) varlıklar ve oluş hakkında konuşmanın ahenkli bir yolu olduğunu söyler. *De l'existence a l'existant*, oluş ideasına Levinas'ın ilk başlıca saldırısıdır, onun sezgisi Heidegger ve Husserl'in ikisini kırmıştır. Burada 'oluş', Levinas'ın ünlü 'ilya' nosyonunda geliştirilir. Levinas özel olarak kendi oluş nosyonunu Heidegger'in oluşu 'cömertliğin' bir 'bolluğunda' (*plenitude of generosity*) veren *es gibt*'inden ayırır. O varlıkların oluşunun, uzaklaştırılan varlıkların oluşlarına doğru açılmış şekilde dolan *Dasein*'in oluşu kadar, dolmasını ve tam dolmasını verir. Levinas, *ilya* olarak kendi varlık nosyonunun cömertçe olmadığını, bunun yerine boş ve cimri olduğunu not eder. *'Il pleut'* ya da *'il fait nuit'* olarak bu duyuda kişisel olmayan, kişisel değildir. *İlya* bir çöl gibi boştur, o saplantılıdır, korkunç, uykusuzdur, o bir çocuğun bir kâbustan uyanıp yatak odasında bir devin gölgesinden başka bir varlık görmemesine benzer. *İlya*, bundan başka, kaçılmaz varlıklar olan şeylerdir. O varlıkları, insan oluşlarını bir gölge gibi takip eder. Öyle ki, *Dasein* oluşunun varlığı tarafından bunaltılır. Levinas, *De l'existence a l'existant*'da tembellik ve bezginliğin

bir fenomenolojisine doğru *ilya* ideasının bazı karakterlerini verdiğini düşündü.

Ancak varlık boşluktan daha fazla bir şeydir. O Maurice Blanchot'un söylediği gibi bir 'telaş'tır, bir ev halkı telaşı, bir cihaz telaşı olarak bir '*remue-ménage*'dir. Varlığın, *ilya*'nın boşluğu, kişiselliksiz yansızlığında, ekonominin, mülkiyetin, Hobbes'in 'tümelliğin tümelliğe karşı savaşı' ve erken liberalizmin mülkiyetçi bireyciliğidir. Bunda öznellik, oluşun *ilya*'sının anonimliği üzerinde egonun egemenliğidir. Öznellik bir materyallığı, yalnızlığı, sonsuzluğun yokluğunu, bununla birlikte içkinlik de gerektirir. Levinas, 'deneyim ve yalnızlık'ın 'bütün diğerlerini emen bilginin ışığı' olduğunu söyler. Levinas için varlık ve varoluş, oluşun muhtemel durumu değildir, ancak oluşun telaşı, varoluşsuz oluş, oluşsuz oluşturmaktadır. Bu, varoluşun onların yutulmasıyla varolanları yadsımasıdır. Varlık, özleri tarafından, kategorik yapıları tarafından, varoluş modları tarafından esir edilemeyen onların parçaları olarak oluşların madunluğunu yadsır. *Dasein* ya da bilinç olarak varlık, Levinas için 'aşkın indirgeme' ya da 'yakın olmayan' hayvanlar olarak insanın oluşunu zorlamalıdır. Bu insan varoluşu -hayvanların yakınsızlığı ve indirgenmesi olarak kapasitemizi dışlayan- olarak bizliğin parçaları, varlık tarafından reddedilir. Platon'daki 'varlığın arkası' gibi olan Tanrının dışsallığında *ilya*'dan, varlıktan bir çıkış, dışarı bir yol vardır. Levinas bir varoluşun Tanrıya doğru hareketi olarak hareketin varoluştan daha iyi bir hareket olmadığını ama diğer bütün kategoriler ve varlıktan bir çıkışın hareketi olduğunun altını çizer. Levinas burada varlık ya da aşkın bilinç iken ontolojinin 'insansız yansızlığı'nın dışında bir hareket olduğunu not düşer. O öteki şeklinde oluşların daha hafif istençlerine doğru aynılık olarak oluşların temsilinin dışında bir harekete yakarır. Bu ötekinin daha uzun dolayımından ancak en yakınlaşarak olması biçimindeki oluşun 'nötürsüzleştirilmesidir'. 'En Yakınlaşma' ve dolayimsızlaşma olarak öteki, temsil edilemez ve bilinemez olur. Öteki, böylelikle kendinde şey olarak duyusunda sonsuzdur, Tanrı ve akıl Kant'ta bilinemez ve sonsuzdur. Varlığın dışındaki Tanrı ve etik, ötekine egonun ya da *Dasein*'in ilişkisi sorunudur. Bu ne niyetselliğin, ne de *Mitsein*'de olarak yakınsızlaşmanın bir ilişkisidir. Levinas, doğal davranışta öznelerarasılığın bir türüne ve doğal davranışa doğru bir değişim önerir. Ancak Schutz ve Gadamer'den farklı olarak bu öznelerarasılık ötekinin bilinen bir durumu değildir; o anlamının bir nosyonuna tümünden yaslanmamıştır. Ben, anlamasız farkındalığın

mümkün olmadığını ve bu şekilde dayanışmaya ulaşamayacağını öne sürüyorum.

Levinas kendine bir 'metafizikçi' demesi bağlamında birçok yönü olan bir düşündürür. İlk o, etiği bir 'ilk felsefe' olan bir metafizikçidir. İkinci olarak, ontolojinin sonluluğuna karşı metafiziğin sonsuzluğunda hareket eder. Üçüncü olarak o bir hümanisttir. Ancak onun hümanizmi erken hümanizmin evrenselciliğine karşı konumlanmıştır. Erken modern (Grotian) doğal hukuka, on sekizinci yüzyıl liberalizmine ve Marxist (Feurbachçı) hümanizme karşı tanımlanmıştır. Levinas'ın hümanizmi evrenselci değil, yakınsalcıdır (proximal). O insaniyetliğimizi değil, hayvanların sezgisel özü olarak kapasitemizde uzanan insaniyetsizliğimizi devam ettirir. İnsaniyetimiz, bu terkedilmiş kısım yerine varlığın yansızlığından çıkan kendi *part maudite* 'mizdir.

Levinas'ın savaş sonrası acil çalışması, 'Tanrı ve Zaman' olarak karakterize edildi. Öyle ki, yaptığı *Le temps et l'autre* konferansları, *De l'existence a l'existant* 'ın yazılmasıyla aynı döneme denk gelir. Levinas'ın bunda inşa ettiği Tanrı'nın geçiciliğine bakmamıza izin verin. Zaman burada, ölüme-doğru-oluşun varoluşsal sonluluğunun bir sorunundan daha uzun değildir; bu 'sonsuzluk istenci'ne tercih edilir. Heidegger için *Dasein* ve varoluş en son öncesi sonlulukken, varlık ne sonluluk ne de sonsuzluktur. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın ayırımında her birinin *Dasein*'in oluşu olduğunu ileri sürer. Kitabın iki bölümü büyük ölçüde geçicilik horizonuna bakışta yeniden düşünmenin kaygısına adanmıştır. Öyle ki, Heideggerci geçicilik Levinas için *Dasein*'in kendi bilincinin sınırının üzeridir; ki varlık *Dasein*'a kendi yakınsızlığını ve yakınsızlığın geçici bir yapısını verir. Bu nosyonlar Levinas'ın hiddet ve mahkum etme duyularını uyandırır. Onun için zaman ne *Dasein*'in oluşunun ontolojik horizonu, ne de *Dasein*'in kendini temsili olarak senkronik zamandır. Levinas *Dasein*'da Heidegger'ci zamanı 'varlığın yayılımı/yokoluşu' olarak mahkûm eder; Levinas'a göre Heidegger'ci zaman yayılım/yokoluşu birbirini dışalayan, her birinin ötekini kendi varlık alanından çıkarıp geçmişe iteleyeni ama gene de onun varlığını anlamın varlığı-yokluğu ve ölüm-yaşam arasında kabullenen anlardan oluşur. Levinas burada Heideggerci zamanı 'onto-teolojik' olarak gördü. O bir tekliğin sonsuzluğu, 'Tanrı'nın ölümünün' bir sonucu olarak *Dasein*'da çoğulluk şeklinde dağılıma dayalı bir 'entelektüelist' Tanrı konseptine karşı durdu.

Levinas için fenomenolojik ve ontolojik zaman, *Erlebnis* ve *Erfahrung*'un geçiciliğinde, ötekinin 'temsili' ya da bilgisine temellenmiş senkronik zamanın örnekleridir. Husserl'de bu ötekilik ya acil deneyimin sürekli değişimidir ya da nesnelere ego tarafından sezilmesidir. Diğer bir deyişle, iki geçicilik olmalıdır: ilki refleksif ego, ve ikinci olarak ya deneyimler ya da ikincil olarak temsil edilen ilk senkronikliğin geçiciliğinde nesnelere. Heidegger'de zaman *Dasein*'in izin verdiği, senkronik olarak oluşların bilgisi ve temsili şeklindeki doğal davranışın horizonları olmalıdır. Karşıt olarak Levinas için zaman sonsuzluk olarak ötekinin 'istençleri' düşüncesinde bir 'öteki düşüncesinin' 'diakronik (art zamanlı) ilişkisi'dir. Bu bakış açısıyla 'dia-kronik' –ontolojinin senkronik zamanına karşıt olarak- ötekinin temsili ve bilgisini engeller. Bunun yanında, bir 'hoşlanma' ve 'memnuniyet' ilişkisinde ötekinin iptal edilmesini de engeller. Levinas burada bir 'toplumsallığın fazlalığının belirtilmeleri' olarak memnuniyet bağlamında bir ilişkiyi konuşur. Kim (bu ötekidir) ve ne ilişkisi türü hakkında biz konuşuyoruz? Öteki Heidegger ve Husserl'de bir oluş (*Seiende*), ya da bir deneyim, ya da nesnelere değildir. Öteki bir bilinç, bir ego ya da *Dasein* da değildir. Levinas için öteki ya 'Tanrı' ya da 'öteki adam'dır. Tanrı ya da insan, bu öteki, onun (kız veya erkek) bilinemez olduğu Kant'ın noumena duyusunda sonsuzdur. Öyle ki, bu senkronizasyonsuzlaştırmada düşünce ötekiliği bilemez veya üretmezse, sonrasında bu öteki düşünceyle nasıl ilişkili olur? Cevap 'istenç'tedir.

Düşüncenin ya da 'Ben'in ilişkisi ya Tanrı'ya ya da insana ötekilik istenciyle ilişkilidir. İstenç burada akıl, hukuk ya da Kant'ın 'rasyonel inanç'ına tercih edilen bir duyusal ilişkidir. Bunun sınıflandığı yer Kierkegaard'ın *Korku ve Ürperti*'sidir. Bu, Old Testament (Eski Tat)'ta anlatılan ve Tanrı'nın İbrahim'e genel bir ego, aşkın bir bilinç veya 'rasyonel bir insan' değilmiş gibi hitap ettiği hikayenin yeniden anlatılması gibidir. Tanrı, et ve kanının tekliğinde İbrahim'e yönelir. İbrahim, Tanrı'dan önce İbrahim olarak sorumluluğundan kaçamaz. O 'Ben buradayım' demeli. Karşıt olarak, Tanrı'yla dinsel anlaşma ya da duygunun bir türü olarak anlama olabilen şey, her kodlanmış ya da doğal yasalara karşıt olarak, akla karşıt olarak, İbrahim oğlunu kurban etmek istedi. O aklın ya da yasanın meşrulaştırılmasının bahanesi olarak değil, hislere doğru, hissedilebilir sese doğru, Roland Barthes'in Tanrı'nın sesi şeklindeki duyusu olarak 'tohum'a doğru bir yöneliştir. Ondan bir anlamın tümelliği ve gerekliliğinde, hükmün hâkimiyetini aşan hissedilebilir olan bir kelimenin yoluyla istenir. Kierkegaard bunu bir

utanç olarak değil, İbrahim'in şanı olarak anlar. Tanrı ve İbrahim arasındaki ilişkide sonsuzluk Tanrıdır ve O, Yahudi-Hıristiyan geleneğin entelektüel versiyonlarındaki gibi bir 'yüce oluş' değildir. Bir ismin duygusu yoktur (ve ne bir fiilin ne de belirtecin). Yahudi *Yahweh* olarak tanrı, yalnızca temsil edilemez değildir, anlaşılamazdır da. Heidegger'in *Verweisen*'i olarak tanımlanamaz. Bu Öteki bilgiyle kavranamaz, ancak bir Sonsuzluk olarak 'kendi içinde yeterli (in-adequate)' bir varlıktır.

Ötekiyle ilişkim –aynılık ve ötekide 'tek' (ne evrensel ne de özel) olan bir ilişkidir- Levinas'ın yazdığı gibi terimsiz bir ilişkidir; bir özde ne aynı ne de ötekinin olduğu bir ilişkidir. 'Ben'in geçiciliğiyle ötekiye bağlayan şey, niyetsellik değil, 'bir iplik, çok zayıf bir iplik'. 'Ben' burada tümellikte dolaylanmamış olan anlam olarak ötekiye yakınlıktır. Acil olunmalıdır; motivasyon edilmişliktir. İndekse (dizine) sembol ya da ikondan daha yakın değildir. O indeksten daha fazla yakınsal (proksimal) ve bir göstergedenden daha fazla anlamlı ve doğrudan olmalıdır. Levinas'ın dediği gibi ötekinin 'yüzü'yle, ötekinin yüzünün 'teni'yle bir ilişkidir. Bu düzensizlik değildir, ama kavramın 'figürsel' rejimini, Levinas'ın dediği gibi ayrı olarak yazılamaz şekilde 'figürsüz' (non-figure) olan anlama vermektir. Bu özleri olmayan ve tartışmada konuşanların pozisyonlarının işaretlenemez olan vücutları arasındaki bir anlam formudur.

Levinas'ın ötekisinin en ciddi örneğinde yakınlık ve tekilsellik, özel doğallığının terimlerinde özet olarak tutulur. Genellikle öteki Tanrı ya da *l'autre homme*, ya da adsız ve aynı zamanın tekilliğindeki bir yüzdür. Henüz o hala ötekinin, konseptin ardında 'toplumsallığın bir fazlalığı' olduğunda direnmektedir. Bu fazlalık 'toplumsallık figürlerinin öteki adamın yüzüyle karşılaşmasının' bir görünümü olarak alır: erotizm, babalık...Levinas "dis-cronic'iğin (kronik olmayan/sıradışı)" düşüncenin ötekilikle –yani dişille, çocukla veya ego'nun verimliliğiyle- ilişkisini ifade ettiğini yazar. Buna göre, İyi olan şey ötekiye dönüşen coşku (ecstasy) değil, ötekiliği temsil eden ve "Zamanın aşkınlığında ifade bulan" dişil, çocuk veya egodur. Levinas için 'başlanan' zaman, bu aşkın madunluktur. Öyle ki, geçici madunluk, benzer özlere sahip farklı niteliklerin terimlerinde logosentrizm olarak farkın anlaşılması değildir, ama 'içeriklerin' farkıdır; böylelikle Levinas, kadınlığı insan varlığının farklı bir niteliği olarak değil, erkekten kadınlığın radikal bir madunluğu olarak anlar. 'Yüzün olağanüstü görünümünde' etik, diye yazar Levinas, bu duygusal '*socialité a deux*'a bağlıdır. Burada 'erotizmde etiğin parlaklığı' kadınlığın madunluğunda, 'sen ölmeyeceksin' tarafından taşınan madunluk olarak 'yüzün büyüselle görünümünde' hızlandırılır.

Sonuç

Ancak zaman türünde Levinas'ın gönderme yaptığı şey neydi? İlk olarak, tarihsicilik ve tarihselciliğe değil, tarihin kendisine karşıtlıkta inşa edilmesidir. Nitekim Levinas için tarih *ilya*'nın hâkimiyetine havale edilmelidir. Ancak *illey*** bunların dışındadır. Dışsallık tarihin kamusal hâkimiyetindedir. Bundan dolayı 'özel alanda', bereketlilikte, kuşaklar, aile, ve kadınlık *illeity*'in istila ettiği yerlerdir. Kamusal egemenlik, indirgemenin kuralları tarafından, ekonomi tarafından, her şeye karşı olan tümellik tarafından yönetilir. Ve geçicilik, tarihe karşıt olarak, yalnızca *illeity*'in başladığı yeredir. Üstelik özelde bile, kadınlığın duyusundadır, ama diğer bir değişle, 'yüzün büyüsel görünümü'nde taşınan duyusal ve devrimsel 'Sen ölmeyeceksin' dedir. Geçiciliğin türü, bu yakarma Bergson'nun (ya da Derrida'nın) *durée*'sinin geçiciliğinin ayrımı değil, bunun yerine eskatolojidir (dünya ve hayatın sonrasına dair doktrin, bilim -çn.). Şöyle ki, Tanrı'nın geçiciliği devrimde ve en son ödemede gerekliliğinde bulunur. Burası *illeity*'in ikamet ettiği yerdir. Bu, Levinas'ın ifadesiyle ontolojiden daha 'eski', daha 'öncel'dir.

Weber'in söylediğiyle bu sosyolojiyi okusaydık, geleneğin özelsiciliği olarak ontolojiyi ve modernliğin evrenselciliğinin terimlerinde Levinas'ın fenomenoloji dediği şeyi anlamalıydık. Levinas'ın burada söylediği şey, ontoloji ya da geleneğin modernlik olarak epistemoloji gibi, bilişçi (cognitivist) gibi, rasyonalist gibi olduğudur. Ve tarih -gelenekte ya da modernlikteyken- bu ötekinin zamanının ilksel anında reddedilmelidir- onun için zaman yalnızca durumlardır-. O bu zamanın pre-modern olmadığını, aynı zamanda gelenek-öncesi de olduğunu söyler.

Ancak Levinas'taki açığa çıkma/ifşaat anının ilkelsi duyusal ve tekil yönü, ve bu yönün oluşturduğu eskatolojik zaman gerçekte ne derecede eskidir/tarihseldir? Burası bu tartışmayı ayrıntılandırmanın yeri değildir; ancak belki de sosyolojik birkaç iddiada bulunulabilir. Rasyonel kurallara karşı duyusal yakınlık konusunda ısrar edilmesine rağmen geleneksellikten çok ilkelsellik midir? Yoksa bizzat kendisi dünya dinlerinin doğuşundan beri geleneksel-ötesi midir? Yoksa Tanrı sözünün yakınlığı ve nesneliliği konusundaki ısrarına rağmen onto-teolojik, veya seküler tarihi Hıristiyan dinindeki kefarete ve ifşaat tarihiyle anlatan ve

** Çevirmen notu: Levinas'ın felsefesindeki en önemli kavramlardan biri olan *illeity* 'üçüncü' etkeni kutsal Öteki olarak sunan ve etik ilişkilerde mutlak sorumluluğun ve yakınlığın varolduğunu ifade eden bir kavramdır.

Weber'ci sosyologların 'dinsel-metafizik' olarak adlandırdıkları şey midir? Kuşkusuz Levinas felsefesinin bu tarzda okunması ancak onun etik olanın sonsuzluğu ve bilinmezliği konusundaki Kantçı ısrarıyla desteklenebilir. En azından çok önemli bir noktada, Yirmibirinci yüzyılın başlangıcındaki koşullardan Marxism ve liberalizmi o kadar kopuk hale getiren soyut temelsiz etiğe ve meta-anlatıma geri mi dönüyoruz? Yapısökümün Levinasçı versiyonu, dayanışmayı kavramada Marxism ve liberalizm kadar yetersiz olmaz mı?

Ben farkın felsefesinin limitlerini tartıştım. Yapısöküm politikaları ve etikle beraber problem, logomerkezcilik ikilemiyle evrensel özelcilik karşıtlığında problematiğinin çok 'tekilliğinden' dolayı Gillen Rose tarafından çok yardımseverce anlaşılmasıdır. Bu üç terim – indirgenemezse bile- Weberci gelenek (özel), modernlik (evrensel) ve karizma (tekillik) üçlüsüyle uyuşur. Burada yapısöküm negatif diyalektik, kahince tekilliğin heteredoksisidir. Ve bu, aynı zamanlılıkta zenginlik ve fark teorisinin limitlerini inşa eder. Bu iki yanlılık, çağdaş politik kültürün yeniden düşünülmesinin yapısökümünün en zengin damarlarından biri tarafından hızlandırılır: post-kolonyal teori. Post-kolonyal teori, örneğin, en güçlü yandaşlarından Homi Bhabha çalışmasında, bir geçicilik politikası, 'ulusun anlatısını' önerir. O, anlatı olarak ötekini dışta tutmanın 'performatif' geçiciliği, saçılma, ayırma ve Derridacı ulusun genelleştirici 'pedagojik' tarihinin limitleri arasında yer alan bir geçicilik önerir. Madunluk olarak, fark olarak öteki, aynılık tarafından bilinemez. Bu özgün ve provokatif bir çalışma, ve Bhaba'nın Batıyla post-kolonyal halklar arasında 'buluşma ve farklılık çizgisi', 'sınır' düşüncesi diye nitelendirilebilecek, Derrida ve Levinas'ın 'sınır' düşüncelerinin soyut dışsallık bağlamında geliştirilmiş halidir. Ancak gene de pedagojik anlatımın hem zaman-dışı hem de tarihsel ilya olduğu ve 'tarihsiz insanlar' illeity'sinin parçalayıcı etkisinin görüldüğü aynı yapı vardır. Öyle ki, evrenselciliğin milliyetçi anlatısının ötekisi, özellik (particular) değil tekliktir (singular).

Bu bölümde ne modernizmin evrenselliği, ne de postmodernin tekilliği için değil, yalnızca bu özellik (özel olma durumu) için bir mazerette bulunuldu. Post-kolonyal diaspora, 'hezimetin' terimlerinde değil, 'köklere' bakmakla anlaşılabilir. Varlığın hakimiyeti, kurumları, cemaatleri, ekonomileri ve gündelik hayatın alanını içerir bir şekilde, 'ilya'nın kısırlığı olarak değil, 'es gibt'in bolluğunda anlaşılabilir. Dayanışma nosyonunun her ihtimaline, yapısöküm politikalarının bir

tasarımındaki her 'biz' nosyonuna karşı engeller varsa, o –adına rağmen- kesinlikle yapıcılıktır (constructionism). Bundan dolayı toplumsal cinsiyet değil, cinsellik yapılandırılır, bilim yapılandırılır, kimlik yapılandırılır, nesnelere yapılandırılır. Ancak olan şey *es gibt* hakkındadır. 'Verilen şey' hakkında olmak nedir? Biz halihazırda varolan hayatın formlarının bir düzeni içinde doğarız, atılırız ya da kendimizi atarız, biz bir *habitus*uz, biz, kendi pratiklerimizdir, insan varlığı bireyseliğe giden herhangi bir şey değildir, ancak yapılandırılmaları boyunca, 'verilen'in bu türünde kendini özsel olarak (*enracinated*) bulur. 'Verilen'in bazı türleri olmaksızın, özneler olarak bize doldurulan gündelik hayatın tamamlıklı formlarının bazı türleri olmaksızın, anlama yokluğu, farkındalık yokluğu –ne aynıya ne de ötekiye- mümkündür. 'Verilen'in bazı türleri olmaksızın, değerler olmaz, yalnızca prosedürlerin normları, ya da anti-normatif, ve 'giden bir şeylerin' kıymet takdirinin yapılmaması (anti-valuation) olur. Ama kim bu verilenin vericisidir? Tanrı, Hıristiyan, devlet ya da aile olmaması gerekir. Belki hediye ya da *die Gabe* olarak bütün bu verilenlerin potansiyel vericisi bizleriz. Belki hediye tatlı ve aydınlık değil, intikamdan türeyen bir hediye olarak, verilen sembolik karşılıklı değişimin karşılıklı durumuyla yapılabilir. Ancak bu bir çağda, sembolik karşılıklı değişimde değil, ölümden, rakamsallaştırılmış sembollerde; hayatın formlarında değil, gerçekte varolan bir habitusta nasıl mümkün olabilir? Bu fenomenolojik indirgemeden farklı radikal bir tepkisellik içeren 'tepkisel cemaat' sorunu olarak anlaşılan şeydir. Ben, bu bölümde, bu sorunun problemleştirilmeye başlanmasında bazı adımlar aldığımızı umuyorum.

Bibliografya

- BAUDRILLARD, J. (1994) *Symbolic Exchange and Death*. London: Sage.
- BAUMANN, Z. (1993) *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.
- BECK, U., Giddens, A. And Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity
- BENHABIB, S. (1992) *Situating the Self*. Cambridge: Polity.
- BHABHA, H. (1990) "The Third Space" In J. Rutherford (ed.), *Identity*, London: Lawrence & Wihart.
- BHABHA, H. (1994) *The Location of Culture*. London; Routledge.
- CRITCHLEY, S. (1992) *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell.
- DERRIDA, J. (1973) *Speech and Phenomenon. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Evanston: Northwestern University Press.
- DERRIDA, J. (1978a) "'Genesis and Structure' and Phenomenology". In J. Derrida, *Writings and Difference*, London: Routledge, pp. 154-68.
- DERRIDA, J. (1978b) "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas" In J. Derrida, *Writings and Difference*, London: Routledge, pp. 79-153.
- ECO, U. (1984) *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: Macmillan.
- GADAMER, H. (1976) *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- GADAMER, H. (1986) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: JCB Mohr, fifth expanded edition.
- GADAMER, (1989) *Truth and Method*. London: Sheed and Ward, second revised edition.
- GAME, A. (1991) *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.
- GARVER, N. (1973) Preface, to J. Derrida, *Speech and Phenomenon*. Evanston: Northwestern University Press.
- HABERMAS, J. (1971) *Knowledge and Human Interest*. London, Heinemann.

- HEIDEGGER, M. (1986) *Sein und Zeit*. 16th edition. Tubingen: Max Nimeyer Verlag.
- LACLAU, E. (1990) *New Reflections on The Revolution of Our Time*. London: Verso.
- LACLAU, E. (ed.) (1994) *The Making of Political Identities*. London: Verso.
- LASH, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- LEVINAS, E. (1973) *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- LEVINAS, E. (1974) *Autrement qu'□tre ou au del□ de l'essence*. Paris: Kluwer/Martinus Nijhoff.
- LEVINAS, E. (1983) *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- LEVINAS, E. (1990) *De l'existence □ l'existant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2nd edition.
- PARSONS, T. (1968) *The Structure of Social Action*. New York: Free Press.
- RICOEUR, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge and Paris: Cambridge University Press and Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.
- ROSE, G. (1992) *The Broken Middle. Out of Ancient Society*. Oxford: Blackwell.
- SCHUTZ, A. (1974) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- SEARLE, J.R. (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Lenguage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SRUBAR, I. (1988) *Kosmion*.
- THOMPSON, J. (1981) *Critical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WALSH, W.H. (1975) *Kant's Critique of Metaphysics*. Edinburg.
- WEBER, M. (1963) *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon.