



## kitap eleştirisi

Jacques Derrida (2001) *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

### Marx'ın Hayaletleri: Marksizmle Yapıbozumun Diyaloğu<sup>1</sup>

*Evren Balta*

*Marx olmaksızın gelecek de olmayacak. Marx'ın anısı ve mirası olmazsa; en azından belirli bir Marx olmazsa; dehası, ruhlarından hiç değilse biri olmazsa.*

*Marx'ın Hayaletleri, Jacques Derrida*

#### Başlarken

1990'lı yılların hemen başında Francis Fukuyama komünizmin çöküşü ve serbest piyasa ekonomisinin nihai başarısı ile 'tarihin sonunun' geldiğini iddia etti. Fukuyamaya göre soğuk savaşın sonu liberalizm lehinde dünya çapında bir uzlaşmanın oluşmasını sağlamıştı. Bu uzlaşma yalnızca kapitalizmi değil aynı zamanda ona eşlik eden bir siyasal sistemi yani liberal demokrasiyi de içeriyordu. Bu 'Batı'nın nihai zaferi' ve evet 'tarihin sonu'ydu. Bu iddiayı ortaya atarken Fukuyama kimi modernlik öncesi düşünce biçimlerinde varolan ama asıl olarak Aydınlanma tarafından kurumsallaştırılıp, 'evrensel' hale getirilen belirli bir tarih yaklaşımına yaslanıyordu.

Fukuyama'nın 'son'u evet doğru 'yeni', 'henüz kavuşulmuş' bir sondu, ama önümüzde bizi bekleyen ve nihayet bir gün ulaşılabilecek bir 'geleceğe' ya da 'sona' duyulan inanç yeni değildi. Hegel 'devlet'i, Marx 'komünist toplum'u insanlığın 'altın' geleceği olarak görüyordu. Fukuyama bir zamanlar Hegelin ve Marx'ın ilan ettiği 'son'un yani 'insanlığın önünde bekleyen aydınlık geleceğin' serbest piyasa kapitalizminin dünya çapında başarısıyla artık ulaşılmış olduğunu iddia edi-

yor ve tarihi kapatıyordu. Derrida *Marxın Hayaletleri* ni Fukuyama'nın kitabından bir yıl sonra yayınladı. Bu kitapta Marx tarafından da büyük ölçüde paylaşılan ilerlemeci, nedensellikçi tarih anlayışıyla hesaplaşıyor, tarihin sonu iddialarını egemen zaman anlayışını yapıbozuma uğratmaya çalışarak reddediyordu. Derrida'ya göre tarihin son buluşu belki de yalnızca belirli bir tarih anlayışının son buluşundan ibaretti.

Derrida *Ecole Normale Superieure* deki birçok arkadaşının aksine Fransız Komünist Partisinden hep uzak durdu ve daha sonra Fransayı sarsacak Mayıs 68'e ve kısa bir dönem yaşayan Maoocu akıma karşı da mesafeli oldu. 68'den sonraki on yıl boyunca, Michael Foucault solun esin kaynağı haline gelirken, Derrida yapıbozumu herhangi bir politik programla yakınlaştırmaya yol açacak herhangi bir girişimden hep kaçındı. Kendisini 'sol'da olarak gördüğünü açıklamış olsa da, 'reel', 'yaşayan' solun hep uzağında durdu (Lilla, 2000). Kişisel ve düşünsel olarak 'reel' politika ile mesafesi bilinen Derrida (ki *Marxın Hayaletleri* ni onun siyasal olana doğru uzattığı köprü olarak görmek mümkün) 1980'li yıllarda belki de hiç de niyetlenmediği bir biçimde Amerikan akademisinin post-modern kanonu haline geldi.

1990'lı yılların neler getirdiğini artık hepimiz biliyoruz. Sovyetler Birliği'nin yıkılması, soğuk savaşın sona ermesi, serbest piyasa kapitalizminin kendini bir dünya düzeni olarak ilan etmesi ile Marksizmin çağdaş akademi içerisindeki yeri iyice sarsıldı. Tam da bu dönemde, Sovyetler Birliği'nin çöküşünün hemen ardından Marksizmin yükseldiği ve popüler olduğu zamanlarda dahi Marksizmle 'mesafesini' hep korumuş olan Derrida *Marxın Hayaletleri* ni yayınladı. Derrida'nın neden Marksizmle yapıbozumun ilişkisini ve yapıbozumun politik implikasyonlarını açığa kavuşturmak için tam da bu zamanı seçmiş olduğu sadece spekülasyonlarla açıklanabilir. Ben bu yazıda bunu yapmayacağım. Niyet ya da öneri nasıl formüle edilmiş olursa olsun Marx'a 'dönüş' çağrısı yapan bu metnin oldukça önemli ve zamanında yapılmış bir müdahale olduğunu ve de Derrida'nın kendisini politik ve akademik olarak 'sol', 'demokratik' ve hatta 'Marksist' projeye müttefik yapma çabasının üzerinde önemle durulmaya değerliğini düşünüyorum. İlerlemeci zaman anlayışıyla hesaplaşmak Marksizmin (Derrida'nın deyişiyle) çoğul ruhunun tüm taşıyıcıları için önemli bir gereklilik. Bu açıdan bakıldığında Derrida'nın projesi başarılı bir proje ve de iddiası da oldukça yerinde. Bu yerindeliğe rağmen Derrida'nın Marx okumasının kimi sınırlılıkları da var. Bu sınırlılıklar ise adalet ve politikanın mümkünlüğü ile ilgili tartışmalarda özellikle belirginleşiyor. Ben bu yazı çerçevesinde yapıbozum ve Marksizm arasında Derrida'nın kurmaya

çalıştığı diyalogun sınırlarını göstermeye çalışacağım. Yapıbozumun dilin nasıl bir iktidar aracı olarak işlediğini göstermesi, ilerlemeci ve kendi üstüne kapanan zaman anlayışının totalitar yanlığına dair vurguların önemli tartışmalar açmasına rağmen, son kertede sol bir politikanın kendisini yapıbozum temelinde kurgulamasının mümkün olmadığı ve hatta adalet ve demokrasiyi ötekine karşı sınırsız bir hoşgörü olarak kurgulayan yapıbozumla sol politikayı uyumlaştırmaya çalışmanın tehlikeli olduğunu ileri süreceğim.

Yapıbozum ve genelde politika özelde ise Marksizm arasındaki ilişkiye geçmeden önce çok kısa da olsa yapıbozumun kimi temel öğelerine dair bir çerçeve çizerek başlayacağım. Daha sonra Derrida'dan da daha önce yapıbozum ve Marksizm arasında bir ilişki kurmaya çalışan Micheal Ryan ve Gayatri Spivak'ın düşüncelerine değineceğim. Aynı bölümde yapıbozum ve politika arasındaki ilişkiyi 'liberal-demokratik' bir proje olarak kuran Breadsworth'un görüşlerini de aktarmaya çalışacağım. Breadsworth'un benim bu yazıdaki ana eksenim olan Marksizm ve yapıbozum arasındaki ilişkinin dışında kalan bir yazar olmasına rağmen yazıda yer almasının nedeni çalışmasının yapıbozumun ultra-liberal yorumlarının politik izdüşümlerine iyi bir örnek teşkil etmesi. Yazının son bölümü *Marx'ın Hayaletleri* ne ve 'Derridacı' (eminim Derrida bu tanımlamadan hiç hoşlanmazdı) bir toplumsal dönüşümün olanaklılığına ayrıldı.

### Yapısalcılık Sonrası Çerçeve ve Yapıbozum

Yapısalcılık sonrası düşünce en temelde modernliğin ve Batı politik ve felsefi düşünme biçiminin bir eleştirisi olarak görülmelidir. Yapısalcılık sonrası akımlar kendi içinde birçok farklı kola ayrılmış olsa da, öznellik, dil, anlam ve/ya gerçeklik hususundaki temel bazı iddialarda birleşirler. Özne, gerçeklik ve anlama dair yapısalcılık sonrası argümanlar bu alanların birbiriyle olan iç içeliğini vurgular ve dil/söylem bu üç temel öğenin kurulduğu alan olarak görülür.

Yapısalcılık sonrası akımların dille ilgili temel argümanı dilin özne tarafından kurulduğu ve dilin dünyanın 'gerçekliğini' anlamamıza sağlayacak bir araç olduğu fikrinin reddidir. Akılmerkezcilik (*logocentrism*) dili gerçekliğin ve özün temel unsuru olarak algılar ve modern bireyi ne bildiğini bilen ve dünyayı nesnelere ayıran bir 'bilen' pozisyona yükseltir. Özne ve nesne arasında akıl merkezci kültürün yaptığı bu ayırım insanoğlu/kızını özne olma katına yükseltir ve bunun sonucunda doğrudan ya da dolaylı olarak baskıyı beraberinde getirir (Foucault, aktaran Rosenau, 1992:50). Yapısalcılık sonrası akımlara

göre, özneye içsel herhangi bir 'öz' yoktur. Tam tersine, özne ve özneye atfedilen anlamlar dilin kurgularından ibarettir. Bu eleştiri temelde Aydınlanmanın 'rasyonel öznesine' ve gerçekliğin verili olduğuna dair pozitivist inanışa yöneliktir. Yapısalcılık sonrası akımlara göre modernlik kendisini bugüne kadar baskıya hizmet eden gerçekliğin, bilimin, özgürlüğün, kalkınmanın, eşitliğin ve devrimin temsilcisi olarak sunmuştur, oysa şimdi bütün bu kavramların altında yatan şiddeti açığa çıkarmak gerekmektedir.

Bu genel çerçevede yapıbozum kabaca Platodan Edmund Husserle oradan da Paul Ricoeura kadar uzanan maddi varlık, öznel kimlik, kolektif kimlik, bilinçli eylem, tarihöncesi öz gibi nihai çözümler ve temeller sunan ve Derrida'nın 'batı metafiziği' adını verdiği bir düşünce sisteminin eleştirisidir. Batı metafiziği varlığın çok boyutluluğuyla ilgilenmez, çok boyutluluk bir tekillğe indirilerek buradan da bir çıkarıma ulaşılır (Ryan, 1989:9). Beardsworth'a göre yapıbozum felsefe ve sosyal bilimler arasındaki müzakerenin sonucudur. Felsefi bilgiye ya da tasarımlara 'felsefe dışından' girmenin zorluğu ya da tam tersine sosyal bilimlerin ampirikliğini felsefi kategorilerle yönetmenin başaramamış olması bu iki söylem arasında sürekli bir gerginlik durumuna yol açar. Buradan hareketle Beardsworth yapıbozumu epistemolojik ve tarihsel bağlama yerleştirir ve sosyal bilimler ve felsefe arasındaki 'metafizik' gerginliğin yapıbozumun üstüne çalıştığı alan olduğunu iddia eder (Beardsworth, 1996).

Derrida'ya göre batı metafiziği kendini doğa/kültür, kafa/vücut, akıl/duygu, erkek/kadın, tekillik/çokluk, varlık/yokluk gibi sayısız ikili karşıtlığın üzerine kurar. Bu sistematik içerisinde her zaman baskıcı bir hiyerarşi vardır. Bu ikili kavram çiftinden ilki genellikle ikincisini yönetir, ona egemendir (Derrida, 1981:41). Başka bir deyişle, yöneten terimler ayrıcalık sahibidir (kadın/erkek ikiliğinde erkek), eşleri ise türetilen, güçsüz ve ilkinin göre kazara ortaya çıkmış gibi temsil edilirler (yani kadın). İlk terim (yani erkek) ikinci terimin ideal tipini oluşturur. İkinci terim (yani kadın) ilk terimin garantilediği mülkiyet, kimlik, varlık, yakınlık gibi özelliklere bir tehdit içerir ve bu özelliklerin kırıldığı noktayı ima eder. Örneğin varlık/yokluk ikiliğinde yokluk varlığın olmamasıyla tanımlanır (Ryan, 1989). Yapıbozum, ikili mantığın tiranlığı altında ezilen, farkı ortaya çıkarma ve 'varlık/yokluk' gibi bir karşıtlık temelinde anlaşılması mümkün olmayan yeni bir terim yaratma sürecidir (Derrida, aktaran Anderson, 1989:140). Yapıbozum çelişkileri aşmayı değil, onları ortaya çıkarmayı hedefler. İlk aşamada ikili karşıtlıklar tersine çevrilir. Ama yapıbozum burada durmaz. Yapıbozum işlemi ancak bastırılmış anlam-

lar tenmlere kazanılarak tamamlanabilir. Daha sonra ikinci kavramı ikili karşıtlık dışında bir alana yerleştirerek -ya da bağımsız üçüncü bir kavram oluşturarak- ikinci kavramın birinci kavramdan bağımsız da bir varlığının olduğu göstermeye çalışılır (Coole, 1993:207).

Pratik olarak, yapıbozum metnin içerisinde, söylemin kırıldığı ve süreksizleştiği alanlarda iş görür. Beardsworth'a göre yapıbozum yazarın metnin içindeki çelişkiler ve metnin dışında bıraktıklarına dikkat eder, metne dışsal herhangi bir kriter uygulamaz (Beardsworth, 1996:11). Yapıbozum için metnin anlamını metin dışında herhangi bir yerde ara-mak metafiziksel mantığa içsel olan şiddeti tekrarlanmaktan ibarettir. Yapıbozum hiçbir mutlak ve aşkın doğrunun varlığına ve herhangi bir metin hakkında karar vermenin olanaklılığına inanmaz. Derrida yapıbozumu şöyle tanımlar:

(Y)apıbozum negatif değildir. Yapıbozum içsel özü ortaya çıkarmak için bir varlığı oluşturan unsurları ortadan kaldırmayı ya da yok say-mayı amaçlamadığı oranda yıkıcı da değildir. Yapıbozum özle ilgili, varlıkla ilgili sorular sorar ve varlığı düşünmek için kullandığımız ikili karşıtlıkları sorgular. Bu mantığın kendisini sorgular... ama onu yık-mak, ortadan kaldırmak ya da arındırmak istemez, fakat onun imkan-larını çoğaltmayı hedefler" (aktaran Mortley, 1991:97).

Yapıbozumun hedefi yalnızca dil değildir. Dil etrafımızı dört bir yandan sarmış bütün bir metafizik geleneğin kurucu unsurudur. Derrida'ya göre eğer dil nötralize edilir ve dönüştürülürse politika da dönüşecektir (Derrida, 1997). Derrida Hannah Arendt üzerine yazdığı *Yalanın Tarihi* adlı makalesinde tarihin, özellikle politik tarihin yalan söylemeden olası olmadığını söyler: Gerçeklik kurulur, hiçbir zaman mutlak değildir ve her zaman ancak yalanın varlığıyla mümkün olur. Tarih ve onunla birlik-te özgürlük metafiziksel bir gerçeklik anlayışının totalitar yanlığına, ontolojiye ve fenomenolojiye başkaldırmakla başlar (1997a:143-151).

Derrida'ya göre Batı'nın politik geleneğinin üstüne inşa edildiği ve temel kurucu unsurunu dilde bulan metafizik geleneği bize kişinin kendine eşdeğer olduğunu öğrettiği için (içsel kopuşlardan bağımsız, bütünlük-lü bir benin varlığı), kamusal kimliklerimizi de aile, arkadaşlık, sınıf, ulus, cins gibi homojenleştirici, ayırmaştırılmamış kimlikler yoluyla kurmaya teşvik ediliriz (1997). Kardeşlik gibi doğal kategoriler olmadığı gibi cemaat, kültür, ulus, sınır gibi türetilen kavramlar da dile bağımlıdırlar. Bu kavramlarla ilgili temel problem ise bunların homojen kimlikler yaratmasından da öte, kendi içlerinde hiyerarşiler kurmalarıdır (kız ve erkek kardeşler, yabancılar ve vatandaşlar, dostlar ve düşmanlar gibi).

Bu açıdan bakıldığında bütün batı politik ideolojileri aynı oranda kabul edilemezdir, der Derrida. Kimliğin mutlaklığıyla karşılaştığımızda, mucizelere, sihre ve otoriteye tapınmaya başlarız (buna rağmen Derrida mucize ve sihre yer bırakır, ve hatta otoriteye de; fakat onun otoritesi hiçbir zaman aktif olmak istemez).

Son olarak şunu belirtmekte fayda var: Derrida yapıbozumu bir yöntem olarak görmez. Zira, Derrida'ya göre, herhangi bir yöntemin varlığı, üzerinde konuşulan metin hakkında yararıya varma prosedürünün önceden belirlenmiş olması anlamına gelir ki, bu tam Derrida'nın kaçınmak istediği şeydir.

Yapısalcılık sonrası akımların sosyal 'bilimleri' düşünme ve toplumsal muhalefeti kurgulama, kurumsal ve sabit rasyonellik ve okuma biçimlerine dair oldukça 'köktenci' eleştirileri olduğu muhakkak. Post-yapısalcılığın ve yapıbozumun metne dair yaptığı vurgunun kuramın hem büyük oranda gücünü ve iç tutarlığını sağladığı ve hem de en zayıf noktasını oluşturduğu kanaatindeyim. Metindeki ikili karşıtlıkları yapıbozuma uğratmak, özne ve nesne dilsel kurgulamalar olduğu ve kavramların bu tarz bir söylemsel kurguya direnme gücü olmadığı için daha kolay olduğu iddia edilebilir. Fakat eşitsizliklerin sürdüğü 'maddi' pratiklerdeki yapıbozum süreçleri sadece 'niyetin varlığına işaret eden bir strateji' ile mümkün değildir. Maddi alandaki eşitsizliklerin dönüşümü ile somut çıkarlar arasındaki bağ yapıbozumun büyük oranda 'görmezden geldiği' bir noktadır. Diğer önemli nokta ise her ikili karşıtlığın toplumsal yaşamdaki şiddetinin aynı oranda olmadığıdır. Özelde Derrida ve genelde yapıbozum akımı içerisindeki düşünürler ikili karşıtlıklar arasındaki hiyerarşik şiddeti reddettikleri gibi, çeşitli ikili karşıtlık çiftleri arasındaki herhangi bir hiyerarşi üretme çabasını da bir tür şiddet olarak görürler. Böylece 'varlık/yokluk' kavram çifti ile 'erkek/kadın' kavram çifti aynı düzeye konur ve kavram çiftlerinin baskıyı sağlayan iç mekanizmaları aynılaştırılır. Üstelik eğer yapıbozum Batı felsefi geleneğinin bütün politik ilkelerine şüphe ile yaklaşıyorsa -irade, ben, cemaat, özgürlük, özne, insan hakları- tavrı almak nasıl mümkün olacaktır, yanlış ile doğruyu, adil olan ile adil olmayanı nasıl birbirinden ayıracağız soruları yapıbozum içerisinde bir yanıt bulamaz.

## **Yapıbozum ve Politika**

Marksizm ve yapıbozum arasındaki ilişkiye ve yapıbozumun 'içsel olarak' solda olup olmadığına dair tartışma 1980'li yıllarda başladı. Bugüne kadar yapıbozum feministlerden, sömürgecilik-sonrası oluşumlara ve liberal toplumsal hareketlere kadar birçok taraftar buldu. Bu

gruplar arasında yapıbozumcu bir sol projenin teorik ve pratik sonuçları tartışıldı. Bu tartışma bu yazının da yazılmasına neden olan *Marxın Hayaletleri* nin yayımıyla hız kazandı.

Yapıbozum temelde metin üzerine odaklanan bir 'yöntem' gibi gözüküyor olsa da Derrida'nın kendisinde de, yapıbozumun metinden daha ziyade ve ondan öte kurumsal karakterine dair bir vurgu her zaman mevcuttu. Durum böyle olunca Derrida'nın *Konumlar (Positions)* adlı eserinde ilan etmiş olduğu Marksizmle yüzleşme anının nihayet 1990'larda gelmiş olmasına, Terry Eagleton'ın da bir yazısında belirtmiş olduğu gibi, şaşmamak gerekiyor.

Dinamik, açık-uçlu, metafizik ve mekanist olmayan, çok katmanlı bir Marksist projeyi savunan (Eagleton, 1995:35) Michael Ryan'a göre Marksist bir yapıbozumun olabilirliğinden öte, yapıbozum Marksist projeyi tamamlamak için önemli bir gerekliliktir (Ryan, 1989). Ona göre, Marksizm ve yapıbozum geniş bir projenin iki önemli ayağıdır; şöyle ki, Marksizm politik ekonomi analizine dair metodolojiyi sağlarken, yapıbozum Marksizmin önemsemediği insan aktivitesi üzerinde durur. Ayrıca yapıbozum Marksist teorideki metafiziksel artıkları temizlemek için kullanılmalıdır (Holub, 1992:119). Ryan'a göre yapıbozum Marksist analize 'ideoloji eleştirisi için oldukça sofistike bir yöntem sağlar' ve 'Marksizmdeki idealist artıkların tespiti ve temizlenmesi için önemli bir araçtır.' Marksizm de yapıbozuma 'politik ve sosyo-tarihsel arka planını' verir (Ryan, 1989). Yapıbozum otoriter birliğe karşı çoğulluğu, kabullenmeye karşı eleştirelliği, kimliğe karşı farkı savunduğu ölçüde devrimcidir. Bir başka deyişle, devrimci politika çok merkezli ve çoğul stratejili bir hale gelmelidir.

Ryan'ın çok-merkezli, çoğul stratejili politika anlayışını paylaşmama rağmen, bu politik gündem ile yapıbozumun uyuşma noktaları arasında Ryan'ın çok acele bir karar vermiş olduğunu düşünüyorum. Smith'e göre de Ryan'ın çalışması Derrida'nın eleştirel olmayan bir okumasına dayanmaktadır (1988). Smith de sorunun Ryan'ın önerdiği program olmadığını ama bu gündemin gerçekte herhangi bir biçimde yapıbozumun gündemine yakınlık ya da benzerlik taşıyıp taşıyamamasına ilişkin olduğunu söyler. Merkezsiz direniş projesi, Smith'e göre, her zaman 'çoğul stratejileri' 'çoğul öznelere' bağlama görevini üstlenmelidir. Diğer bir deyişle, direniş insan öznesinin eylemi ile onun 'rasyonel ya da irrasyonel' çıkarları veya inançları arasındaki ilişkiye bakılarak anlaşılabilir ve ancak bu ilişki üzerinden kurgulanabilir. Buna karşın, Derrida çıkar ya da inanç sahibi olan ve bu çıkarları 'rasyonel' ya da 'irrasyonel' olarak savunan insan eyleyicisi fikrini reddeder<sup>2</sup>. Derrida'ya göre

yapıbozum insansız olmalıdır (Smith,1988:46-51). Smith dönüşüm ile ilgilenen herhangi bir düşünce tarzının insanın eyleyici olduğu fikrini reddederek iş göremeyeceğini iddia eder. Yapıbozum son kertede hiçbir metin -ya da herhangi bir olgu, olay vs' hakkında karar verilemeyeceğini iddia ettiği ölçüde politik olanı imkansızlaştırır. Zaten Derrida da sık sık politikanın imkansızlığına vurgu yapmaktadır.

Yapıbozum ve politika ilişkisi üzerine yazan bir başka düşünür olan Beardsworth da tam bu noktadan ilerler. Beardsworth Marksizm ile yapıbozumu birleştirme iddiasında değildir ve bu açıdan Ryan ve Spivak dan ayrılır. Derrida'nın teorik açılımlarını doğrudan politik olaylara, fenomenlere ya da söylemlere uyarlamaz. Beardswortha göre yapıbozumun kendisi politik bir eylemdir ve Derrida en az politik olduğu zaman en çok politiktir, yani politikanın imkansızlığından bahsettiği noktada. Beardsworth, Derrida'nın düşüncesinin temelinde *Aporia* kavramının yattığını söyler. *Aporia* Yunanca *aporos* teriminden (*geçişsiz, konusuz, neticesiz, ele avuca gelmez*) türetilir. Bu kavramla Derrida Batı metafiziği tarafından geleneksel olarak sabitleştirilen ya da normalleştirilen her kavram ya da olgudaki temel indirgenemezliği ya da karar verilemezliği göstermeye çalışır. Beardswortha göre *aporia* kavramı Derrida'nın felsefesinin demokratik 'öz'üdür. Beardsworth Derrida'nın politliğini politikanın, karara varmanın ya da ayırım gözetmenin imkansızlığı olarak yorumlar. Böyle olunca Derridavari demokrasi; meşruluklarını karar verme ve ayırım gözetme gibi ilkelerden alan birçok demokrasi kuramından daha demokratik hale gelir. Gayatri Spivak'ın Derrida'yla kurduğu mesafeli ilişkinin temelinde de Beardsworth'un bu Derrida yorumu yatar

Gayatri Spivak yapıbozumu farklı söylemlerin gerçekliğin tam karşılığı olmaktansa nasıl ideolojik ve kültürel olarak kurulduklarını göstermek için kullanır. Spivak aynı zamanda yapıbozumun anlatıların (ona göre; örneğin işçi sınıfının öncü güç olması sadece 'evrensellik' iddiasındaki bir anlatıdır) sınırlarını göstermede, sorular sormada ve evrensel cevapların gücünü sarsmada kullanılabileceğini iddia eder. Sosyal adalete ulaşmak için anlatılar kurmak yerine anlatıların sınırlarını bilmemiz gerekmektedir. Yapıbozumun politik ve teorik olana katkı yaptığını düşünmesine rağmen, Spivak bizi yapıbozumun politik bir program olarak kullanılmaması gerektiği konusunda uyarır. Spivaka göre yapıbozum kendi pozisyonunu sarsabilecek şeyler dahil her tür şeyi kabul etme üzerine kurulduğundan, politik program haline gelemes. Yapıbozumun çerçevesi içinde kalarak hiçbir şeye 'hayır' dememiz mümkün olmaz. Yapıbozum farklılıkların bu farklılıkların oluştuğu tarihsel, ideolojik,



kültürel eşitsizlikler gözetilmeden her durumda onaylanması ilkesine dayanır. Oysa politik bir program bazı şeylere 'evet' derken, bazılarında da 'hayır' demeli, yani seçim yapmalıdır (aktaran Harasym, 1990). Spivak'a göre yapıbozumu, Marksizmle uyumlu hale getirmeye çalışmak tehlikelidir. Marksizm ve yapıbozumun birliği yapıbozumdaki her yararlı öğeyi daha radikalmiş gibi gözükken bir şeye çevirecektir. Marksizmde genişletebilir herşey ise böylece küçültülecek ve aşırı tarih-bağımlı, ırk-bağımlı, sınıf-bağımlı hale gelecektir (Harasym, 1990:37). Spivak'a göre Marksizmin yapıbozumdan alması gereken bir ders varsa o da şudur: anlatıların 'sınırlarının farkına varmak ve 'evrensel' çözümlerin mümkünsüzlüğünü anlamak' (Spivak, 1980).

Spivak'ın yapıbozuma dair işaret ettiği sınırlılıklar ve yapıbozumun gücüne dair yaptığı vurgu bu yazı açısından oldukça önemli. Çünkü tam da Spivak'ın işaret ettiği 'seçim yapma zorunluluğu' *Marx'ın Hayaletleri*'nde Derrida'nın sunduğu projenin en önemli açmazına dair erken gelen bir uyarı niteliğindedeyken, kitap gücünü sınırlara yaptığı vurgu ve evrensellik iddiasına yönelttiği eleştiriden alıyor.

### **Derrida: *Marx'ın Hayaletleri***

*Marx'ın Hayaletleri* hiç kuşkusuz sol, Marksizmin bugünkü statüsü, sol politika ve adalet kavramlarına dair oldukça önemli tartışmalar içeriyor. Üstelik tam da yapıbozumun yaratıcısı tarafından kaleme alındığından yapıbozum ve sol politika ilişkisine dair ilk elden önemli bir referans olma niteliğine sahip. Kitapta Derrida stratejik bir konum alarak hem örneğin Fukuyama gibi anti-Marksist düşünürlerle karşı Marksizmi savunuyor ve hem de Marx'ı ve Marksizmin tüm tarihselci, ontolojik ve teleolojik versiyonlarını eleştiriyor. Derrida'nın belki de *Marx'ın Hayaletleri* kitabındaki en önemli vurgularından biri eğer Marksizmin bir geleceği olacaksa, bu geleceğin ancak Marksizmi merkeze almamakla, onu apaçık bir biçimde gördüğünü iddia etmemekle ve herşeyden önemlisi Marksizmi 'telos' ya da nihai hedef olarak düşünmemekle mümkün olacağı iddiası<sup>3</sup>. Derrida kitapta 'nihai olarak' Marksizmin yanında taraf tutarken, Marksizmsiz bir geleceğin mümkün olamayacağı iddiasını taşıyor. Fakat Derrida'nın yanında saf tuttuğunu söylediği Marx, hayaletlerle dopdolu ve birçok Marksist için tanınmaz hale gelmiş bir Marx.

Ben Derrida'nın Marksizmle kurduğu ilişkiyi *Marx'ın Hayaletleri* ndeki üç temel tartışma noktasına kısaca değinerek göstermeye çalışacağım; adalet, meta nosyonu ve son olarak da politikanın mümkünlüğü. Zaman kavrayışı ve bununla bağlantılı olarak hayaletlere dair olan tartışma ise kitap boyunca her üç noktaya epistemolojik temellerini vermesi nedeniyle sürekli ve belirgin bir tema olarak bu yazının devamında yer alacak.

### **Birinci Tema: Adalet**

Derrida'ya göre 'yapıbozum adalettir' (Derrida, 1992:15). Çünkü yapıbozuma içkin olan 'aporia' kavramı dünyanın algılanışının en 'etik', 'doğru' ve de 'dürüst' biçimidir. Yapıbozum adalettir çünkü dürüsttür, yani ötekine dair tek mutlak bilgi olarak ötekinin bilinemezliğini tanır. Etikler çünkü bize zorla empoze edilen anlam kategorilerini ve dilin şiddetini tersine çevirmeyi amaçlar. Doğru olan ise bilinemezliğin, şüpheliğin tanınmasıdır. Bu tarz bir açıklığın politik karşılığı da ucu açık ve sınırları belirsiz, herkese ve herşeye uygulanabilen bir adalet arzusudur. Derrida adalet ve demokrasi kavramlarını bugünkü dile ya da politik kültüre ait olan herhangi bir başka kavrama göndermede bulunarak açıklamak istemez. Hatta bu kavramları belirli sınırlara oturtmayı ya da tanımlamayı reddeder. Dolayısıyla bizi daha en başından yapıbozuma uğratılmış bir adalet fikriyle karşı karşıya bırakır.

Derrida'nın projesine içkin olan 'adaletin yapıbozuma uğratılması' durumuna karşın, Derrida bu tarz bir göreliliğin 'adalet ve demokrasi' gibi kavramlarda meydana getireceği hasarın da farkındadır ve 'belirli (ama yalnız belirli) bir adalet fikrinin' yapıbozuma uğratılamayacağı iddiasını gündeme getirir.

Bütün yapıçözümlerde indirgenemez olarak kalan nokta, yapıçözümün ta kendisinin olanaklılığı kadar yapıçözümüne uğratılamayacak şey, belki de belirli bir kurtuluş deneyimi, sözü yalnızca; belki de yapısal bir mesihçiliğin biçimselliği, dinsiz bir Mesihçiliğin, hatta Mesihçilik içermeyen bir Mesihsellik, günümüzde belirlenmiş yüklemelerinden ve günümüzde benimsenen kavramından ayrı tuttuğumuz bir demokrasi düşüncesi ve (hukuktan, hatta insan haklarından bile hep ayrı tuttuğumuz) bir adalet düşüncesi. (2001:99)

Bu *belirli*, yani yapıbozuma uğratılamayacak adalet fikrinin ne olduğunu 'yaşamak nedir?' sorusuyla oynayarak ve bu soruya 'hayalet' kavramını kullanarak verdiği cevap aracılığıyla geliştirmeye çalışır (okuyucunun alışageldiğimiz anlamda bir cevap bulmayı beklememesi gerekiyor elbette!).

*Marxın Hayaletleri* yaşamayı öğrenmemiz gerektiğini söyleyerek başlar. Evet, 'artık' yaşamayı öğrenmemiz gerekmektedir, fakat yaşamayı öğrenmek tanımı gereği (öğrenmiş olma durumunun eğer kendi üstüne kapanan, tamamlanmış bir edim olduğu varsayılırsa) yaşayan biri için olanaksızdır. Yaşamak yaşam yoluyla yaşamdan öğrenilemez, ancak başkasından ölüm yoluyla öğrenilebilir, der Derrida. Bir tek ölümle hesaplaşmaya girildiğinde ve yalnız yaşamla ölüm arasında gerçek-

leşebilir. Yaşamla ölüm arasında kalmış olanlar ise yalnızca hayaletlerdir. Dolayısıyla yaşamayı öğrenmek isteyen kişi, hayaletlerle birlikte yaşamayı öğrenmelidir.

Hayaletler -tıpkı Marx'ın hayaletinde olduğu gibi- bize adil bir yaşamın mümkün olduğunu veya nasıl mümkün kılınabileceğini gösterirler. Hayaletlerle olmak belleğin, mirasın ve geçmiş kuşakların siyasetidir de aynı zamanda. Şöyle der Derrida:

Hayaletlerden, miras ve kuşaklardan, hayalet kuşaklarından, yani ne bizler için, ne bizim içimizde ne de dışımızda şu an yaşamayan, aramızda bulunmayan bazı *başkalarından* uzun uzadıya söz etmeye hazırlanıyorsam, bunu *adalet* adına yapıyorum. Henüz var olmadığı yerde, henüz orada olmadığı, artık olmadığı yerde, yani artık *mevcudiyette* bulunmadığı ve de hukuka indirgenebilir yasada olduğundan farklı bir biçimde, asla mevcudiyette bulunmayacağı yerde, *adalet* adına yapıyorum bunu. Artık olmayan başkalarına ya da ister zaten olmuş ister henüz doğmamış olsunlar, hala *orda*, *şu an yaşamayan* başkalarına ilke olarak saygı duymayan, devrimci olsa da olmasa da hiçbir siyaset, hiçbir etik olanaklı ve düşünülebilir ve doğru olmadığı için, hayaletten söz etmek, hatta hayalete ve hayalet ile konuşmak gerekir. (11, *vurgular Derrida'ya ait*).

Böylece hayaletler *adalet* fikrini yaşayan ya da ölü, ya da doğacak tüm 'canlılara' dek genişletmek üzere kullanılır. *Adalet*in nesnesi ya da öznesi artık yalnızca yaşayan insan değildir. *Adalet* yaşayan ya da ölü, insan ya da değil tüm evreni kapsamalıdır. Hayaletselcilik kavramı hümanizmin (başka bir deyişle Derrida'ya göre geçmişe saygı duyma) ve nihilizmin (zamanın sonu, geçmişin yok olması) arasındaki antitezi ortadan kaldırma hedefinde bir uğraktır. Hortlak mantığı *adalet* fikri açısından önemlidir çünkü 'diyalektik ya da ikili bir mantığı, yani gerçek olmayı (burada bulunan, günümüzde, ampirik, canlı -ya da ölü) ve ülküsel olmayı (saltık ya da düzenleyici burada bulunmayı) ayırt eden ya da karşı karşıya getiren bir mantığı zorunlu olarak asan bir düşünceye işaret eder (2001:104)' Tanımı gereği hayaletlerin bir 'şimdisi' olmaz. *Adalet* yalnızca bugüne karşı da sorumlu değildir, geçmiş ve geleceği aktif birer bileşen olarak içersinde barındıran şimdije karşı sorumludur. Hayaletlerin gelişi ve gidişi önce-sonra, geçmiş ve gelecek gibi bir zaman kavrayışla anlaşılabilir, hayaletler geçmişe/şimdije, geleceğe ya da ölüme veya yasama da ait değildirler.

Bir hayaletin zamanı ve tarihi de nedir? Hayaletin bir bugünü var mıdır? Gidiş gelişlerini bir önce ile bir sonranın çizgisellik içinde bir -

birini izlemesi uyarınca mı yapmakta, bir geçmiş-şimdiki zaman, bir şimdiki-şimdiki zaman ve bir gelecek-şimdiki zaman arasında, bir "gerçek zaman" ve "bir ertelemeye bırakılmış zaman" arasında mı yapmakta? (2001:70)

Böylece Derrida ölüm/yaşam, geçmiş/gelecek gibi kavram çiftleri arasındaki ilişkiyi yapıbozuma uğratmak için üçüncü bir kavram olan hayalet kavramını kullanır. Kısaca özetlemek gerekirse belirli bir adalet fikrine dair elimizde iki ilke vardır; 1) adalet yalnızca yaşayan, capcanlı insana karşı sorumlu değildir, fakat ölü ya da diri, canlı ya da cansız bütün evrene ve o evrendeki her türlü tekilliğe karşı sorumludur, 2) adalet yalnızca bugüne içkin değildir. Dolayısıyla yapıbozuma uğratılmayacak olan şey bu ilke etrafında kurulu 'belirli bir adalet fikridir'. Açık olanı bir kez daha tekrar etmek pahasına da olsa şunun söylenmesi gerekiyor, bu iki ilke etrafında kurgulanan adalet nosyonu kendini her şeye karşı sorumlu hissettiği oranda hiçbir şeye karşı sorumlu olamaz. Derrida'nın adalet kavramı eşitsizlikleri ve bu eşitsizliklerin maddi temellerini görmezden gelir ve bizi etrafımızı saran herşeye karşı sınırsız bir hoşgörüyü çağırır. Derrida adil toplumu açık, kendini her hangi bir kimlikle özdeşleştirmeyen radikal demokratik bir proje olarak kurar.

Tam bu noktada asıl mesele Marksizmi (ya da Marksizmin 'her hangi bir ruhunu') sanki bu anlayışın esin kaynağıymış gibi göstermekte yatıyor. İktidar ve adalet Marx'ta tahakküm ve sömürü kavramları etrafında örgütlenmiştir. Marx'a göre tahakkümün merkezinde farkın reddi yatar. Elbette ki tahakküm işlerken bu mekanizmayı da kullanır ancak o daha ziyade bir mülksüzlük durumunu işaret eden maddi bir mekanizmadır. Sömürü ise üretim araçlarının mülkiyetinin artı-değeri üreten çalışan sınıflara ait olmamasından kaynaklanır. Tahakküm ve sömürü Marx'ın çalışmasında iç içedir ve kaynakları maddi dünyadadır. Derrida için ise ekonomik eşitlik, üretim araçlarının mülkiyeti, artı-değer gibi kavramlar gündem dışı değilse bile en azından kendini 'adalet' üzerine inşa eden 'özgürlükçü bir projenin' öncelikleri arasında yer almaz. Sonuç olarak, Derrida'nın tahakküm süreçlerini farklılığın bastırılmasına indirilmesi, maddi birer ilişki olarak sömürü biçimlerini analiz edememesine neden olur.

### **İkinci Tema: Meta Nosyonu**

*Marx'ın Hayaletleri'*nde iki hayalet paradigması karşımıza çıkar: Bunlardan ilki Hamlet'in babasının hayaletiyle, ikincisi de Marx'ın meta nosyonuyla temsil edilir. Hamlet'in babası maddesiz bir nesne ve bir ruhtur. Metalaşıp şey maddi varlığını muhafaza eder fakat kapitalist

piyasada değeri ve anlamı soyut ve maddi olmayan değişim sistemi ile belirlenir. Yani ikinci türdeki hayalet olan şeyleşmiş meta bir tür 'hayaletsel (specteral) soyutlama' ile varolabilir. *Marxın Hayaletleri* ndeki Marx hayaletlerle dopdolu bir Marx'tır.

Belki de herkesten daha çok hayalet dolaşıyordu Marx'ın kafasında, belki de herkesten daha çok Marx biliyordu neden söz ettiğini bilmeksizin.. Kuşku yok ki, saplantı (kendisi böyle diyor) olup çıkmıştı hayaletler onda ... bütün saplantılı kişiler gibi saplantısıyla didişiyor - du o da. (2001:165)

Derrida ya göre Marx belki tam da hayaletlere dair bu saplantısından dolayı hayaletleri ortadan kaldırmak, onların varlığına bir son vermek istemişti (tarihin sonu geldiğinde, yani komünist topluma ulaşıldığında hayaletler artık orada olmayacak). Derrida hayaletlerin bir sonu olmadığını değişim değerinin eleştirisiyle yeniden gündeme getirerek, belirli bir zaman anlayışının sonuna geldiğimizi (yani tarihi kapatan, hayaletleri kovalayan) bir kez daha vurgulamaya çalışır.

*Kapital*'in başlarında Marx metanın gizemli kimliğini nasıl betimleyeceğini sorar. Tam da bu an, Derrida ya göre, Marx'ın söz konusu gizemli kimliğinin kullanım değerine hiçbir şey borçlu olmadığını kanıtlamaya çalıştığı andır. Odundan masa yapıldığında odun gene odun olarak kalır. Oysa odun meta olduğunda, meta-masa ortaya çıktığında işler değişir ve meta-masa hayaletimsi, doğaüstü bir varlık kazanır. Meta şeye musallat olur, metanın hayaleti kullanım değerini işleyip durur. Ağaçsı ve maddiliğini yitirmiş olan bu Şey-Masa kendi kendinin ilkesinde, başlangıcında ve de kendi başının buyruğunda gibidir. Kendi girişiminin iplerini elinde bulundurur.

Derrida ya göre Marx masanın kullanım değerinin meta olarak sahneye adım attıktan sonra bile aynen kalmış olduğunu iddia eder. Bu hayalet uğrağına bir köken bahşetmek olduğu oranda kabul edilemez (yani masanın bir ontolojisi olduğunu). "Peki" der Derrida; "şu sözde kullanım değeri, hani mübadele değeri ile meta-biçimi oluşturan herşeyden arınmış bir kullanım değeri konusunda nasıl böyle emin olunabiliyor ki?" (2001:243).

Derrida Marx'ın değişim değerini en temelde toplumsal emeğin değil de bu toplumsal emeğin kapitalizm altında aldığı biçimin (ve yalnızca onun) bir efekti olarak görmesini Marx'ın hayaletlerden kurtulmaya çalışmasının başka bir göstergesi olarak değerlendirir. 'Oysa bu mümkün değildir' der Derrida. Burada söz konusu olan bir kullanım değerinin var olduğunu ya da bu kullanım değerine göndermede bulun-

manın gerekliliğini yadsımak değil, fakat kesinlikle katıksız olduğundan şüphelenmektir (2001:243). Her kullanım değeri kendisine içkin olarak değişim değerini içinde taşıdığından dolayı, kapitalist toplumsal formasyonun ortadan kalkması değişim değerini (yani hayaletimsi varoluşu) ortadan kaldırmayacaktır. Dolayısıyla Marx'ın hayaletlerden kurtulmaya çalışması boşuna bir çabadır.

Kullanım değeri ve değişim değeri üzerine yapılan bu tartışmanın iki temel noktaya gönderme yaptığı iddia edilebilir. Bunlardan ilki ontoloji ve musallat bilim (hontoloji<sup>4</sup>) ile ilgili olandır. Kullanım değerine mutlak bir biçimde sahip olmayan mallar belli bir ontolojiye de sahip olmaya -caktırlar. Nesneyi belirleyen şey sahip olduğu hayaletimsi varoluştur. Dolayısıyla nesneye ait bir özden söz etmek mümkün olamayacaktır. İkincisi ise değişim değeri ve tarihin sonu ile ilgili olandır. Değişim değeri eğer nesnenin varlığından ayırt edilemeyecek bir 'gerçekliğe' sahip ise kapitalist toplumsal formasyonun alt edilmesi değişim değerini ortadan kaldırmayacaktır. Burada Derrida'nın varsayımı Marx'ın temel olarak yabancılaştırma nosyonunu değişim değeri üzerinden kurduğudur. Oysa yabancılaştırma kavramını içerisinde değişim değerinden belki de daha önemli rol oynayan artı-değer ve sömürü gibi kavramlar bir kez daha gündem dışıdır. Marx'ın ortadan kalkacağını iddia ettiği değişim değeri o değer bizzat kendisi değil ama sömürü ve artı-değer ile yoğrulmuş, emeği kendi ürettiğine yabancılaştıran ve belirli bir toplumsal formasyona (yani kapitalizme) özgü bir 'değer'dir. Derrida tam da kaçınmak istediği şeyi yaparak değişim değerini tarihsel olarak biçim değiştirmeyen (ve de değişen biçimleriyle farklı mekanizmalar yaratmayan) bir sabitlik olarak algılar. Tam da bu nedenle nesneyi ontolojiden soyutlamaya çalışırken nesnenin tarihsel ve toplumsal konumlanışına bir ontoloji atfetmiş olur.

### **Üçüncü Tema: Politikanın Mümkünlüğü**

Derrida günümüzde benzeri görülmedik bir hegemonya turunun yerleştirilmeye çalışıldığından söz eder. Marksizmin hayaletine karşı, ondan korkanlar bir fesat birliği içersindedirler (çünkü bu hayalet aslında hiç gitmemiştir). Fesat birliği edenleri asıl korkutan şey ise 'artık son derece güçlkle tanınabilmesidir' (2001:85). Marksistler artık korku salmamaktadır belki ama ne var ki Marx'ın mirasından hâlâ vazgeçmemiş kimi Marksist-olmayanlardan korkulmaktadır yine de (85).

Dogma makinesinin ve Marksist ideolojik araçların -devlet, parti, hücre, sendika ve diğer doktrinel üretim merkezlerinin- yokolmaya başladığı böyle bir dönemde miras her zaman bir sorumluluktur. Ama babanın

ölümüyle oğla kalan 'miras hiçbir zaman verili değildir' ve sadece tek bir sorumluluk da değildir<sup>5</sup>. Her zaman birden fazla sorumluluk vardır ve sorumluluk yaşamın çeşitli aşamalarının biçimini alır, onlarla şekillenir.

Marx'ın mirasçısı olmak için, bunun ya da şunun mirasını almak için, Marx'tan değilse de ondan geçerek, onun aracılığıyla bize kadar gelen şunun değil de bunun mirasını almak için sözcüğün gerçek anlamında ölmeden bile önce bunun için ölen Marx'ın onayını almaya çalışmamız gerekmez. Marx'ın kendi kendisiyle aynı görüşte olduğunu varsaymamız da gerekmez (2001:63).

Marksist eleştirinin, günümüzde kendini her zamankinden daha vazgeçilmez olarak duyuran bu ruhunu hem varlıkbilim, metafizik ya da felsefi dizge olarak Marksizmden, "diyalektik maddecilik" olarak Marksizmden, hem de tarihsel maddecilik ya da yöntem olarak Marksizm ve parti aygıtlarına, devletlere ya bir işçi Enternasyonaline katılmış Marksizmden ayırt etmek gerekir (2001:113).

Derrida insanlık ve dünya tarihinin hiçbir döneminde şiddet, eşitsizlik, dışlanma, açlık ve ekonomik baskının bu kadar çok insanı avucuna almadığını söyler. Böyle bir dönemde, mirası korumak bir ödevdir. Beğensek de beğenmesek de Marksizmin mirasçıları olduğumuzu söyler ve tüm varisler gibi yas tutmak zorunda olduğumuzu söyleyerek devam eder. Ahmad, Derrida bize özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılması yüzünden neden yas tutmamız gerektiğini ya da ne zaman kendisinin Sovyetler Birliği ile Marksizmi bir arada anmaya başladığını söylemediği için bu yasta belirsiz olan bir şey olduğunu söyler (1994:92). Zira, Derrida her zaman kendisini 'de facto Marksizm ya da 'komünizm' -Sovyetler Birliği, Komünist Partiler Enternasyonalisi ve onlardan kaynaklanan herşeye'- karşıt olarak tanımlamıştır (Ahmad,1994:33; *vurgu bana ait*). Buradaki herşey; tüm varolmuş olan sosyalizmleri, sadece rejimleri değil, hareketleri de kapsayacak ölçüde geniştir. Bir başka deyişle, tüm bu varolan sosyalizmlerin yaptıkları iyi hiçbir şey yoktur. Derrida ayrıca 'birçoğumuz için, komünist Marksizmin bitişi Sovyetler Birliği'nin yakın zamandaki çöküşü değildi, herşey 1950lerin başında başlamıştı' (1994:33) der. Bütün bunlardan sonra, Derrida'nın neden yasta olduğu ve bu yası neden şimdi tuttuğu iyice anlaşılabilir olur. 1990'lı yıllarda onu yasa boğan şey ne olmuştur? Ya da yas tutması için niye o zaman 1990'lı yılları beklemesi gerekmiştir? Ahmad bu soruya öfkeli bir biçimde cevap verir: 'bu yas metaforunun kesin ve sınırlı bir uygulama alanı vardır; Derrida; Hamleti oynamak, Marksizmin meşru temsilcisi olmak, Prens olmak - yapıbozumu Prens olmak- hayalini mantık çerçevesine sokmaya çalışmaktadır'. Yastadır, çünkü krallık onu 'hak

eden' yapıbozumu prensi tarafından değil, sağ kanat gaspçılar tarafından ele geçirilmiştir' (1994:93). Eagleton da 'bugün yas tutan Derrida ya Reagan-Thatcher döneminin karanlık uzun gecesinde ona ihtiyaç varken nerede olduğunu' haklı olarak sorar (1985:35).

Derrida ya göre 'ne yapılması gerekiyor' Marksist bir sorudur. Ama Derrida bu soruya bir yanıt vermememiz gerektiğini söyler ve hatta geleceği ancak bu soruya cevap vermemekle kurabileceğimizi iddia eder. Derrida'nın Marksizmi gelecek merkezli değildir, bütün projeleri sorgular ve radikal olanın sadece radikal eleştiri olabileceğini iddia eder. Marksizm bize bir 'söz' vermiştir ama bu 'vaadedilen' sözün ne olduğu konuşulamaz. Derrida ya göre sözün ne için söz verdiği ya da gerçekleşip gerçekleşmeyeceği önemli değildir. Önemli olan ortada bir sözün olmasıdır. Bu söz teleolojik bir proje ya da dizayn değildir. Sözün tutulması gerekir fakat bu söz 'ruhsal' ve 'soyut' olarak kalmalıdır.

Şu ya da bu vaatte bulunmuş olsa da, vaat yerine getirilmiş olsa da olmasa da, ya da yerine getirilmeyecek bir vaat olsa da, gene de vaat var gerekli olarak, yani gelecek olan olarak tarihsellik var gene de. Mesihçiliğe yer vermeyen mesihce diyoruz işte buna" (2001:119).

Burada sözü edilen Mesihçi tarz bir sözün varlığına ve sözün gerçek-leştirilmesine doğru her daim devam eden bir gidiş durumuna gönderme yapmaktadır. Mesihçilik bir varma durumunu ima ettiği oranda kabul edilemez ama sözün gerçekleştirilme biçimi mesihce olmalıdır.

Her türlü dogmatiklikten, hatta her türlü metafiziksel-dinsel belirlenimden, her tür Mesihçilikten kurtarmayı deneyebileceğimiz şey belirli bir vaat deneyimidir, hakların kazanımına ve mesihce olana ilişkin belirli bir olumlamadır. Üstelik bir vadin yerine getirileceğini de vaat etmesi gerekir, yani "ruhsal" ya da "soyut" kalmamayı, yeni eylem biçimleri, yeni kılıf, örgütlenme vb. biçimleri, olaylar üretmeyi vaat etmesi gerekir (2001:140).

Derrida her alanda yaşanan dönüşümlerin Marksizmin geleneksel verilerini aştığını iddia eder. İşsizlik, vatandaşlık, ekonomik savaş, dış borç, silah sanayi ve silah ticareti, nükleer silahlar, etnik savaşlar, Doğu Avrupa da ortaya çıkan hayalet devletler, uluslararası kurumların işlevleri bu dönüşümün en temel unsurlarını oluşturur ona göre. Kitapta dönüşümlere kısaca değinir ve bu dönüşümlerin birbirleriyle olan etkileşimlerini, bu dönüşümleri sağlayan mekanizmaları incelemeyiz. Derrida iktidar ve tahakküm mekanizmalarındaki değişikliklere dair ne yerel (eğer tekil bir kapitalizmin değil de kapitalizmlerin olduğunu varsayarsak) ne de evrensel kurucu dönüşümlerden bahsetmez.



Derrida'nın önerisi yeni bir enternasyondur (2001:135). Derrida ya göre bu yeni enternasyonal statüsüz, ünvanlı, adlı, kontratsız, eklemli, partiz, ülkesiz, milliyetsiz, vatandaşlı, sınıflar üstü bir bağ olacaktır. Bu yeni enternasyonale Marksizmin birçok ruhundan birinden ilham almış herkes katılabilecektir. Derrida'nın kendi sözleriyle bu yeni siyasal organa biz göz atalım:

Zamansız ve konumsuz, adlı ve ünvanlı, gizli değilse de pek az kamusal, sözleşmesiz, out of joint, eşgüdüksüz, partiz, vatansız, ulusal topluluksuz ... yurttaşlığa, belirli bir sınıf üyeliğine yer vermeyen bir bağ. Burada yeni Enternasyonal dediğimiz şey, sosyalist-Marksist Enternasyonale, proletarya diktatörlüğüne, bütün ülkelerin proleterlerinin evrensel birliğinin Mesihçi-öte-dünyacı görevine artık inanmasalar ya da hiç inanmamış olsalar da, Marx'ın ya da Marksizmin ruhlarının en azından birinden esinlenmeyi sürdürüp, yepyeni, somut, gerçek bir kipte kurduğu, kurumsal olmayan bir ittifakin dostluğudur. (135-5).

Derrida'cı metinde sosyalizm sadece Marksizmin bir sözüne indirgenir. Derrida Marksizmin temel öğeleri olarak sayabileceğimiz tahakküm ve sınıf analizini bütünüyle reddeder. Derrida ya göre Marx ve Marksizmler tarafından tanımlanan sınıf kavramı ontoloji temellidir. Sınıfların nesnel olarak varolduğunu iddia etmek Marksizmin en problemlili unsurudur. Marksizm kendini ontolojiden kurtardığı zaman ancak gerçek potansiyeline ulaşabilir, der Derrida. 'Zaman eklemelerinden çıktığında' -ve zaten her zaman öyledir- Derrida ya göre rahatlık verici bilgi türleri yerlerini (*spectrality*ye) bırakırlar ve ontoloji ancak musallat bilim olarak varolabilir.

Marksizmin sınıfın nesnelliğini kendinde şey olarak varsaydığı iddiasının Marksizm içindeki tartışmaların son derece indirgemeci bir yorumu olduğunu düşünüyorum (en azından Derrida'cı kavramlarla söylersek 'Marksizmin bazı ruhları' için bu böyle). Bu iddia bir kategori olarak sınıfın politik statüsüne, sınıf sömürsü ile diğer sömür türleri arasındaki ilişkilere dair tartışmaları gözden kaçırır nitelikte. Dahası en azından (yine Derrida'cı bir kavram kullanırsam) 'birçok Marksizm' için sınıf orada, öyle duran birşey değil, tam tersine politik öznenin müdahalesiyle her an yeniden kurulması gereken ve sürekli kabuk değiştiren bir kategori. Dışarıda hayata baktığımızda onu tanımlamak için kimi analitik araçları kullanıyor olmamız (örneğin sınıfın ne olduğunu anlamaya çalışırken sömürü ve tahakküm mekanizmalarına bakıyor olmamız) kategorilere tarih üstü/mutlak anlamlar ve özler yüklememiz anlamına gelmiyor/gelemez de.

Derridanın en büyük tehlike olarak gördüğü ontolojinin tuzağına düşmemesi için yapması gereken hiçbir tanım vermemesi olabilir ancak Derridanın önerdiği direniş formülasyonuna gelmez ya da sistematize edilemez. Derridanın bahsettiği söz belirsizdir, o söze nasıl ulaşılacağı muhtemeldir, ulaşıldığı anda; kendini gerçekleştirdiği andan itibaren kendine ihanet etmeye başlayacak bir sözdür. Derrida sözün taşıyıcısı mesihin gelişinden heyecan duymamızı ister. Biliriz ki Derridanın mesihi hiçbir zaman bizi hayal kırıklığına uğratamaz, çünkü bize sadece söz verdiğini biliriz ama bu sözün ne olduğunu hiç bilemeyiz (Eagleton, 1995:37). Eagleton, Derridanın bize mutlak bir post yapısalcı fantezi olarak değerlendirilmesi gereken Marksizmsiz bir Marksizm önerdiğini iddia eder. 'Sistemik ya da kalıcı biçimde ortodoks olmayan bir muhalefet, formüle edilebilir tüm söylemlerin ötesindedir' ve verilen sözde kendi kendinin gerçekleştirilmesi sürecinde kendine ihanet eden, hiçbir şey yapmadığı için bizi asla hayal kırıklığına uğratmayacak Mesihe duyulan ebedi bir itaatten ibarettir' (1995:37).

Marksizmi ilerlemeci ve erekselci yorumlarına karşı mesihsiz bir mesihciliği savunurken Derrida teolojik olanla teleolojik olan arasındaki ayrımı mutlakmış gibi algılar. Mesiyaniğin olanı önemser, ona yer verir, fakat bu yaklaşım Marksizmin içindeki teleolojik nosyonlar ile mesiyaniğin olanın nasıl içiçe geçmiş olduğunu görmez, idealizmin kalıntılarından kurtulmak isteyen herhangi bir politik hattın teleolojik olan kadar mesiyaniğin olanla da savaşması gerektiğini algılamaz (Ahmad, 1994:93). Ahmad'e göre Derridanın elinde sosyalizm sadece Marksizmin bir sözü, bir inanç haline gelir, mesiyaniğin öğelerle de birleştiğinde sosyalizm sadece 'inanca bağlı iradi davranışlar alanına doğru iteklenir'. Ahmadın bu saptaması en genel düzeyde doğru da olsa Derridanın 'inanca ya da akla bağlı iradi insan davranışlarıyla' arasına koyduğu mesafenin Derridanın çalışmasını sosyalizmin iradeci bir versiyonu olarak okumamızı da engellediğini düşünüyorum.

Derridanın belirli bir özgürleştirici idealin yapıbozumuna uğratılmayacağı vurgusuna rağmen, hayaletlerin politikası bizi nasıl ve ne zaman hareket edileceğine dair herhangi bir seçimin ya da kararın ve hareketin bir ön koşulu olarak ötekine dair elimizde herhangi bir temsilin mümkün olamayacağı bir alana çağırır. Söz konusu olan yalnızca nesnellik iddialarının sorgulanması değildir, aynı zamanda 'gerçek ve gerçek-olmayan, etkili ve etkili olmayan, canlı ve canlı-olmayan, varlık ve varlık-olmayan (alışlageldik okumaya uyarsak to be or not to be) arasındaki keskin ayrıma (2001:31)' inanmamaktır.

Derrida yapıbozumun metinler alanında yaptığını politik alana taşır, ta-

nihsel olanı (hatta tarihin kendisini) dışarıda bırakır ve iktidar ilişkilerinin nasıl yapılandığını sorgulamaz. Derrida'nın projesi 'ötekine' karşı sınırsız bir misafirperverlik üstüne kurulu bir demokrasi anlayışıdır. Bu misafirperverlik Derrida'ya göre 'adil toplumun' temelinde yatar. Derrida bize ötekinin mutlak ötekiliğine karşı sorumlu olmamız gerektiğini söyler. Bu sorumluluğun bizi baskı ve eşitsizlik karşısında önyargısız bırakabileceği ihtimali ise Derrida tarafından tartışılmaz.

*Marx'ın Hayaletleri*'nde Derrida dikkatlerimizi bir tehlikeye çeker:

Başımıza gelebilecek olan tehlike, Marx'ı Marksizme karşı kullanıp, siyasal buyrultuyu sınıflandırılmış bir yapının sakın sakın yorumlanması, açıklanması içinde etkisiz kalmak ya da sesini boğmaktır (58-9).

Derrida'nın iddiası kendi Marx okumasının böyle bir tehlikeye izin vermeyecek bir okuma olduğudur.

Ama ben burada Marx'a yüzümü dönerken ya da geri dönerken bambaşka birşey yapmak istiyorum. Bu öylesine başka birşey ki ... Marx'a felsefi-filolojik bir geri dönüşün ağır basmasını engellemek için, zaman geçirmeksizin, beklemeksizin ne yapmak gerekiyorsa onu yapmayı buyuran şey üstünde daha ısrarla durmam gerekecek. (2001:60)

Bu alıntılarda Derrida açıkça Marx'ın sözünün siyasal bir söz olduğunu temsil eder, fakat beklemeksizin ortaya koyulması gerektiğini düşündüğü siyasal projenin dünyayı değiştirecek güce sahip olup olmadığı tartışmalıdır. Örgüt, gerekli araçlar ve iyi formüle edilmiş bir program olmaksızın sosyalizm başarılı olamaz. Ancak Derrida, dünyayı değiştirme sorununa odaklanmadığı için, sosyalizmin başarı şansını da tartışmaz ve Marksizmi daha çok bir eleştiri aracı olarak kullanır. Eagleton'un ifade ettiği gibi;

Derrida şimdi neyi düşünmek isterse istesin, yapıbozum gerçekte radikal bir Marksizm önerisi değildir, fakat daha çok sosyalizmin ortadan yok olmaya başladığı böylesi bir dönemde yapay metinsel politikadır. Akademik solcular kendilerine yerinden çıkarılmış bir muhaliflik olanağı sunduğu için yapıbozuma minnet duymaktalar. Zira yapıbozumcu Marksizm bir taşla iki kuş vurmaya sağlamaktadır: cüretkar bir avant-gardcılık ve yapıbozuma uğratılmamış herşeye -dayanışma, örgüt, hesaplanmış politik eylem gibi- karşı duyulan son derece şüpheli bir duyarlılık (1995:35).

## Sonuç Yerine

Marx ve Derrida ütopyik anti-ütopyacılık konusunda temel olarak ortak bir konumlanmış sergiler. Ancak, hemen söyleyelim ki, Marx yaşasaydı, Derrida'nın toplumsal dönüşüm süreci konusundaki idealist fikirleri ve sınıf çatışmasını göz ardı eden düşüncesiyle, onun tam bir ütopyacı olduğunu söylerdi. Yine aynı biçimde, hem Marx hem de Derrida temel ilkeleri dışında 'adil topluma' ilişkin spekülasyon yapmaktan uzak durur. Ancak, bu düzeyde bile onların adil toplum anlayışları birbirinden radikal bir biçimde farklıdır. Derrida'nın 'ütopyası' ötekine karşı sınırsız bir hoşgörüyü dayanan bir demokrasi modelidir. Ki bu öteki, insan olsun ya da olmasın, ölmüş ya da doğmamış olsun ona göre fark etmez; evrendeki herşey öteki kimliğine bürünebilir.

Derrida için adil toplumun temelinde yatan hoşgörü, gerekli ancak aynı zamanda olanaksızdır. Dolayısıyla kendi ütopyası da gerekli ancak olanaksız olacaktır. Derrida bize ötekinin mutlak ötekiliğine karşı, her temsili ilişkide kendimizmiş gibi sorumlu olmamız gerektiğini söyler. Ancak böyle bir sorumluluk, demokrasi ve adalet için bir tavsiye değil, olsa olsa siyasal suskunluğu meşrulaştırıcı bir araç olabilir. Eğer Derrida'ya inanırsak, hiçbir önyargı taşımadan ötekine saygı göstermemiz gerektiğinden, zalimlerin ve işkencecilerin elindeki 'ötekilerin' yaşadığı baskıya sadece seyirci kalmamız gerekecektir.

## Notlar

1) Bu yazının ilk halini bundan altı yıl önce *Marxın Hayaletleri*'nin İngilizce baskısının yayınlanmasından bir süre sonra ODTÜ'de katıldığım bir seminer dersine ödev olarak yazmıştım. Yazıyı yeni tartışmalarla güncelleştirmeye çalıştım. Yazıyı yazmama vesile olan Ünal Nalbantoğlu'na, yazıyı yazdığım sırada bana elindeki tüm kaynakları veren, yazımı okuyan ve düzelten Şerife Geniş'e ve yazının yeniden yazımında tüm tashihleri yapan, yazının büyük bir bölümünü Türkçeye çeviren ve de yorumlarıyla yazıyı son haline getiren Ecehan Balta'ya teşekkürler.

2) Örneğin Derrida'ya göre "ben" seçim yap(a)maz, dil makinası ve düşünce "beni" seçer. Ben yalnızca güçler sisteminin bir ürünü olarak vardır. Derrida şöyle der: "Ben çoğulcu değilim, ve hiçbir zaman her yorumun eşit değerde olduğunu söyleyemem, fakat yorumları ben seçmem. Yorumlar kendilerini seçerler" (Derrida'dan aktaran Smith, 1988:47).

3) Derrida'nın bu çabasını oldukça anlamlı bularak destekleyen Jameson Marx'ın ünlü deyişini aktarır; "Ben Marxist değilim" ifadesinin muhtemelen artık tırnak içine alınması gerekmiyor" ve devam eder: "tıpkı Marx için olduğu gibi aptallaştırıcı/ketleyici doktrinden uzak durma arzusu, eleştirel itkiyi muhafaza etme isteği, ve böylece Marxizmi yaşayan, canlı bir gelenek olarak koruyabilme durumu için "ben Marxist değilim" her "sahici" Marksistin kucak açması gereken bir ifade olmalıdır", der (Jameson, 1999:60-61).

4) Derrida "varlığa dair temel bir kimliğin düşüncenin işleyişine dair zemin sağlayabileceğine duyulan inanç" (Jameson, 1999:370) anlamına gelen ontoloji kavramı yerine zamanın ve mekanın *aporia*'sını kavrayan 'musallat bilim (*hontoloji*)' kavramını önerir. Hontoloji (*hauntology*) kavramı hortlak olarak daima yanında bulunmak anlamına gelen (*haunt*) bir kökten türetilmiştir.

5) *Marx'ın Hayaletleri*'nin feminist bir okuması için bakınız Postl (1999). Postl'un Derrida'ya yönelttiği temel eleştiri noktası Derrida'nın baba ile oğul arasındaki patriarkal ilişkiyi temel referans noktası olarak almasıdır. Spivak'a göre de *Marx'ın Hayaletleri*'nde kadınlar hiçbir yer işgal etmezler (1995). Derrida'nın verdiği mesaj, bizim açıkca annelerimizin mirasını taşımadığımızdır. "Hiçbir zaman tam anlamıyla maddi bir kamusal varlığa kavuşamamış kadınlar için" der Spivak, "sorun hayaletlerle yaşamak değil fakat kendilerini hayalet gibi yaşamaktan kurtarmaktır".

## Kaynakça

Ahmad, A (1994) "Reconciling Derrida: Spectres of Marx and Deconstructive Politics", *New Left Review*: 208,88-106.

Anderson, D.J.(1989) "Deconstruction: Critical Strategy/Strategic Criticism" Douglas Atkins&Laura Morrow (der) *Contemporary Literary Theory* içinde Massachusetts: MacMillan

Atkins,D.G. (1983)*Reading Deconstruction, Deconstructive Reading* Kentucky: The University Press of Kentucky

Berman, A (1988) *From the New Criticism to Deconstruction:The Reception of Structuralism and Post- Structuralism*, Urbana: University of Illionis Press.

Callinicos, A.(1996) "Messianic Ruminations: Derrida, Stirner and Marx' *Radical Philosophy*: 75;37-41.

- Capra, D.(1989) *Soundings in Critical Theory*, Ithaca: Cornell University Press.
- Coole, D. (1993) *Women in Political Theory*, Lynne Rienner Publishers, Colorado.
- Culler, J.(1982) *On Deconstruction*, New York: Cornell University Press
- Derrida, J. (1981) *Positions*, çev. Alan Bass, London: Athlone Press
- Derrida, J. (1985) "Racism's Last Word", *Critical Inquiry* 12:290-99
- Derrida, J. (1992) "Force of Law: The Mystical Foundations of Authority" Drucilla Cornell (der) *Deconstruction and the Possibility of Justice* içinde, çev. Mary Quaintance. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1994) "Spectres of Marx", *New Left Review* : 205:31-58.
- Derrida, J. (1987) "Women in the Beehive" *Men in Feminism* içinde, der. Aliçe Jardin ve Paul Smith New York, London: Methuen.
- Derrida, J. (1997) *Politics of Friendship*, çev. George Collins Londra: Verso
- Derrida, J. (1997a) "History of the Lie: Prolegomena" çev. Peggy Kamuf, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19(2).
- Derrida, J. (2001) *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal* çev Alp Tümerekin İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Eagleton, T(1995) "Marxism without Marxism", *Radical Philosophy*, 73:35-7.
- Ellis, J. M. (1989) *Against Deconstruction*, New Jersey: Princeton University Press.
- Fletcher, J. (1996) "Marx the Uncanny? Ghosts and Their Relation to the Mode of Production", *Radical Philosophy*, 75:31-7.
- Grosz, E. (1989) "Sexual Difference and The Problem of Essentialism," J. Clifford & V. Dhareshwar (der) *Traveling Theories; Traveling Theorists* içinde, Univ. of California, Santa Cruz, pp. 86-101.
- Harasym, S. (1990) *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues/ Gayatri Chakravorty Spivak*, New York: Routledge.
- Holdheim, W. (1989) "Jacques Derrida's Apologia", *Critical Inquiry* 15:784-96.
- Holub, R (1992) *Crossing Borders: Reception Theory, Poststructuralism, Deconstruction*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Jameson, F (1995) "Marx Purloined Letter", *New Left Review* 207:75-108
- Kronick, J (2000) "Philosophy as Autobiography: The Confessions of Jacques Derrida", *MLN* (5)115: 997-1018.

- Lewis, M (2000) "Timely Materialisms: New Combinations of Poststructuralism and Cultural Critique", *Modern Fiction Studies* (2)46: 480-95.
- Lloyd, G (1999) "Fate and Fortune: Derrida on Facing the Future", *Philosophy Today*, 43, 27-35.
- Mortley, (1991) "Interview with Jacques Derrida" *French Philosophers in Conversation* içinde, London&New York: Routledge.
- Nietzsche, F (1974) *The Gay Science*, çev. Walter Kaufman New York: Vintage Books.
- Norris, C. (1987) *Derrida*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Norris, C. (1982) *Deconstruction: Theory and Practice*, London & New York: Routledge.
- Postl, G (1999) 'Of Ghosts, Commodities, and Women: Irigaray and Derrida" *Philosophy Today*, 43, 62-7.
- Rosenau, P. M. (1992) *Postmodernism and the Social Sciences*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Ruegg, M. (1979) "The End(s) of French Style: Structuralism and Poststructuralism in the American Context", *Criticism*, 21 3:189- 216.
- Ryan, M.(1982) *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*, London: John Hopkins University Press.
- Ryan, M. (1989) "The Marxism and Deconstruction Debate in Literary Theory", *Deconstruction: A Critique*, içinde London: Macmillan Press.
- Salusinszky, I.(1987) "Interview with Jacques Derrida", *Criticism in Society* içinde New York: Methuen.
- Scott, J. W. (1988) "Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, The Uses of Poststructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies* 14(1): 33-50.
- Smith, P (1988) *Discerning the Subject*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Soper, K. (1991) "Postmodernism, Subjectivity and the Question of Value" *New Left Review* 186:120-8.
- Soper, K. (1996)"Spectres of Derrida: Limits of Hauntology" *Radical Philosophy*, 75:26-31.
- Spivak, G.(1980) "Revolutions That as Yet Have No Model: Derrida's Limited Inc" *Diacritics* 4:29-49
- Spivak , G (1995) "Ghostwriting", *Diacritics*, 25 65-84.

Sprinker, M (1999) (der.) "Ghostly Demarcations", *A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London and New York: Verso Book.

Wright, I (1980). "Playing with texts: Gün Deconstruction Account for Critical Practice" Susan Suleiman & Inge Crossman(der) *The Reader in the Text: Essays on Audience and Interpretation* içinde, New Jersey: Princeton University Press.