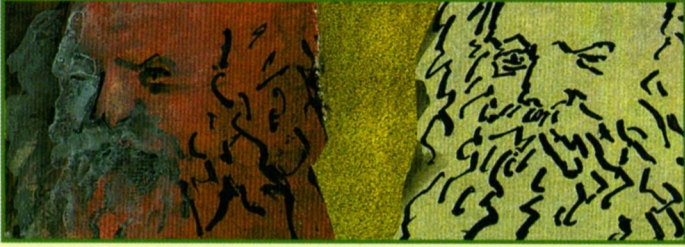


Marx ve mahdumları

Jacques Derrida



Fransızcadan çeviren: Alp Tümertekin

JACQUES DERRIDA

1930 yılında Cezayir'in El-Biar kasabasında doğmuş, on dokuz yaşında, Althusser, Foucault gibi dönemin belli başlı aydınlarını yetiştiren, daha sonra kendisinin de dersler vereceği Paris'teki *Ecole Normale Supérieure*'e (Yüksek Öğretmen Okulu) girmeden önce, erken bir dönemde yaptığı Rousseau, Nietzsche, Gide, Valéry, Camus gibi yazarların okumalarıyla beslenerek yazın ve felsefeye yönelmiştir. 1956 yılında kazandığı bir bursla ABD'ye Harvard Üniversitesi'ne gitmiş, Husserl'in *Ursprung der Geometrie* (Geometrinin Kökeni) adlı çalışmasını uzun bir önsözle Fransızcaya çevirmiştir (*Introduction à l'Origine de la géométrie*, 1962). 1960'ta Paris'e dönerek, 1964'e kadar Sorbonne Üniversitesi'nde, 1965'ten sonra da E.N.S.'de asistanlık yapmıştır. 1967'de üç kitap birden yayımlar: *La Voix et le phénomène*, *Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Ses ve Görüntü, Husserl Fenomenolojisinde İm Sorununa Giriş), *De la Grammatologie* (Yazınbilim Üzerine) ve *L'écriture et la différence* (Yazı ve Ayrım). 1957'de J. Hyppolite'le başladığı "Yazınsal nesnenin ideallitesi" başlıklı doktora tezi bir türlü tamamlanamamaktadır. 1966'da Hyppolite ona, "Nereye gittiğinizi gerçekten görmüyorum" der. Artık bambaşka bir yola girmiştir. Bu yol, hem 50'li yıllarda Fransız entelektüel çevrelerinde, Sartre ve Merleau-Ponty etkisiyle başat durumda olan Husserl'in fenomenolojisinin bir "algı fenomenolojisi"ne indirgenmesinden, ya da Heidegger'in felsefesinden bir "hümanizma" yapılmasından, hem de Hegel'in akademik okunuşundan, yine başat durumda olan dar anlamda bir Marksist teoriden uzaklaştığı kadar, Saussure'ün dilbiliminin etkisiyle giderek İnsan Bilimleri alanında çalışan akademik çevrelerde, özellikle 1958-1968 arası de Gaulle cumhuriyetinin siyasi anlamda en tumultuöz dönemine uygun düşüncesine yaygınlık kazanan biçimsel bir yapısalılık akımından da, Derrida'nın bu akımla olan karmaşık, eleştirel ilişkisi bir yana, aynı oranda ayrılır. Derrida, felsefe tarihinde hem "söz" hem de "akıl" anlamlarına gelen bir *logos*-merkezciliğin egemenliği, dolayısıyla dar anlamda "yazı"ya da indirgenmeyen bütünü "teknik" dolayımının mevcudiyetin doluluğuna ulaşmayı engellediği iddia edilip ikincil ve yabancılaştırıcı olarak görülüp değerden düşürülmesinin gizlediği stratejileri açığa vurmaya koyulur. Bu "açığa vurma" işlemi, bilinen kuramsal söylemlerin ötesinde "edimselliği" de hesaba katan farklı yazı stratejileri de gerektirdiğinden, Derrida'nın metinleri giderek merkezden yoksun bir dağılmaya uğrar, marjinalize olur. 1972'de yayımlanan *La Dissémination* (Yayımlan) ve *Marges de la philosophie* (Felsefenin Kenarları) bu "dağılma"yı haber verir. 1974'te yayımlanan *Glas* ve 1978'deki *La Vérité en peinture* (Resimde Gerçek/Resim Olarak Gerçek), yazın için çok yeni olmasa da felsefe için son derece yeni ve hâkim olunması güç bir dağılmayı edimsel olarak gerçekleştirirler. Bu yeni dil anlayışının temelleri, Derrida'nın 1977'de Amerikalı "speech act" (söz edimleri) kuramcılarıyla giriştiği bir polemikte bir ölçüde aydınlanır (*Limited Inc.*, 1977 ve 1990). 1980'de yayımlanan *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà* (Kartpostal, Sokrates'ten Freud'a ve Ötesine) yine söylemiyle, içeriğiyle bir sınır-kitap olmayı sürdürür. 1987'de *Psyché, Invention de l'autre* (Psyche, Ötekinin İcatları), 1990'da felsefe eğitimi sorunları üzerine makalelerinin derlendiği *Du Droit à la philosophie* (Felsefe Hakkı Üzerine), 1991'de ise "gelecek demokrasi" sorununun işlendiği *L'Autre cap* (Öteki Hedef, Başka Baş, çev.: M. Başaran, Bağlam Yay., İstanbul, 2003) önemli toplamalar olarak göze çarpar. Derrida, 1997 yılında İstanbul'a da gelip çeşitli konferanslar vermiştir (bkz. *Pera Peras Poros, Jacques Derrida ile birlikte disiplinlerarası çalışma*, yay. haz. F. Keskin, Ö. Sözer, Y.K.Y., İstanbul, 1998). Haziran 1999'da İstanbul'u ikinci ziyaretinde ise soykırımla ilgili "To forgive the unforgiven" (Affedilemez olanı affetmek) ve de "Profession of faith of a professor" (Bir profesörün itirafı) başlıklı iki konferans vermiştir. Türkçedeki diğer kitapları: *Marx'ın Hayalleri*; *Borç Durumu*, *Yas Çalışması* ve *Yeni Enternasyonal*, çev.: A. Tümerekin, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001; *Şiir Nedir?*, Babil Yayınları, 2002; *Mahmuzlar*, *Nietzsche'nin Üslupları*, Babil Yay., 2002. Ayrıca, çeşitli makalelerinin Türkçe çevirisi için bkz. *Toplumbilim*, No. 10, Ağustos 1999.

Ayrıntı: 434
İnceleme dizisi: 195

Marx ve Mahdumları
Jacques Derrida

Fransızcadan çeviren
Alp Tümertekin

Yayına hazırlayan
Melih Başaran

Kitabın özgün adı
Marx & Sons

Presses Universitaires de France/2002
basımından çevrilmiştir.

© Presses Universitaires de France

Bu çevirinin Türkçe yayını hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzeltili
Mehmet Celep

Baskı ve cilt
Sena Ofset (0212) 613 38 46

Birinci basım 2004
Baskı adedi 2000

ISBN 975-539-423-0

AYRINTI YAYINLARI

www.ayrintiyayinlari.com.tr & info@ayrintiyayinlari.com.tr

Dizdariye Çeşmesi Sk. No.: 23/1 34400 Çemberlitaş-İst. Tel.: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Jacques Derrida
Marx ve Mahdumları



İ N C E L E M E D İ Z İ S İ
 ŞENLİK TOPLUMU/İ. Illich ▫ YEŞİL POL TİKA/J. Porritt ▫ MARKS, FREUD VE GÜNLÜK HAYATIN ELEŞTİRİSİ/B. Brown ▫ KADINLIK ARZULARI/R. Coward ▫ FREUD'DAN LACAN'A PSİKANALİZ/S. M. Tura ▫ NASIL SOSYALİZM? HANGİ YEŞİL? NİÇİN TİNSELİK?/R. Bahro ▫ ANTROPOLOJİK AÇIDAN ŞİDDET/Der: D. Riches ▫ ELEŞTİREL AİLE KURAMIM/Poster ▫ İKİBİNE DOĞRU/R. Williams ▫ DEMOKRASİ ARAYIŞINDA KENT/K. Bumin ▫ YARIN/R. Havemann ▫ DEVLETE KARŞI TOPLUM/P. Clastres ▫ RUSYA'DA SOVİYETLER (1905-1921)/C. Anweiler ▫ BÖLŞEVİKLER VE İŞÇİ DENETİMİ/M. Brinton ▫ EDEBİYAT KURAMI/T. Eagleton ▫ İKİ FARKLI YASAYET/L. Köker ▫ ÖZGÜR EĞ TİM/J. Spring ▫ EZİLENLERİN PEDAGOJİSİ/P. Freire ▫ SANAYİ SONRASI ÜTOPYALAR/B. Frankel ▫ İŞKEENCEYİ DÜRDÜRÜNTÜ/Altman ▫ ZORUNLU EĞİTME HAYIRI/C. Baker ▫ SESSİZ YIGINLARIN GÖLGESİNDE YA DA TOPLUMSALIN SONU/J. Baudrillard ▫ ÖZGÜR BİR TOPLUMDABİLİM/P. Feyerabend ▫ VAHŞİ SAĞAŞININ MUTSUZLUĞU/P. Clastres ▫ CEHENNEME ÖVGÜSÜ/G. Vassalli ▫ GÖSTERİ TOPLUMU VE YORUM/LAR/V.G. Debord ▫ AĞIR ÇEKİM/L. Segal ▫ CİNSEL ŞİDDET/A. Godenzi ▫ ALTERNATİF TEKNOLOJİ/D. Dickson ▫ ATEŞ VE GÜNEŞ/Y. Murdoch ▫ OTORİTE/R. Sennett ▫ TOTALİTARİZM/S. Tormey ▫ İSLAM'IN BİLİNCALTINDA KADIN/F. Ayı Sababak ▫ MEDYA VE DEMOKRASİ/J. Keane ▫ ÇOCUK HAKLARI/Der: B. Franklin ▫ ÇÖKÜŞTEN SONRA/Der: R. Blackburn ▫ DÜNYANIN BATILILAŞMASI/S. Latouche ▫ TÜRKİYE'NİN BATILILAŞTIRILMASI/C. Akar ▫ SINIRLARI YIKAMAK/M. Mellor ▫ KAPİTALİZM, SOSYALİZM, EKOLÜJİ/A. Gorz ▫ AVRUPA MERKEZCİLİĞİ/S. Amin ▫ AHLAK VE MODERNLİK/R. Poole ▫ GÜNDELİK HAYAT KILAVUZU/S. Wüts ▫ SİYİL TOPLUM VE DEVLET/Der: J. Keane ▫ TELEVİZYON: ÖLDÜREN EĞLENCE/N. Postman ▫ MODERNLİĞİN SONUÇLARI/A. Giddens ▫ DAHA AZ DEVLET DAHA ÇOK TOPLUM/R. Cantzen ▫ GELECEĞE BAKMAM/M. Albert ▫ R. Hahnel ▫ MEDYA, DEVLET VE ULUS/P. Schlesinger ▫ MAHREMYETİN DÖNÜŞÜMÜ/A. Giddens ▫ TARİH VE TİN/J. Kovel ▫ ÖZGÜRLÜĞÜN EKOLÜJİSİ/M. Bookchin ▫ DEMOKRASİ VE SİYİL TOPLUM/J. Keane ▫ ŞU HAIN KALPERİMİZ/R. Coward ▫ AKLA DEVAP/R. Feyerabend ▫ BEYİN KİFAL ŞEBEKESİ/A. Mattelart ▫ İKTİSADİ AKLIN ELEŞTİRİSİ/A. Gorz ▫ MODERNLİĞİN SIKINTILARI/C. Taylor ▫ GÜÇLÜ DEMOKRASİ/B. Barber ▫ ÇEKİRGE/B. Suks ▫ KÖTÜLÜĞÜN ŞEFFAFLIĞI/J. Baudrillard ▫ ENTELEKTÜEL/E. Said ▫ TÜHAF HAYAT/A. Ross ▫ YENİ ZAMANLAR/S. Hall-M. Jacques ▫ TAHAKKUM VE DİRENİŞ SANATLARI/V.C. Scott ▫ SAĞLIĞIN GASP/İ. Illich ▫ SEVGİNİN BİLGELİĞİ/A. Finkielkraut ▫ KİMLİK VE FARKLILIK/R. Connolly ▫ ANTİPOLİTİK ÇAĞDA POLİTİK/A.G. Mulgan ▫ YENİ BİR SOL ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Wainwright ▫ DEMOKRASİ VE KAPİTALİZM/S. Bowles-H. Gintis ▫ OLUMSALLIK, İRONİ VE DAYANIŞMA/R. Arty ▫ OTOMOBİL EKOLÜSÜ/P. Freund-G. Martin ▫ ÖPÜŞME, GIDIKLANMA VE SIKILMA ÜZERİNE/A. Phillips ▫ İMKANSIZIN POLİTİKASI/J.M. Besnier ▫ GENÇLERİN HAYAT BİLGİSİ EL KİTAP/R. Vaneigem ▫ CENNETİN DİBİ/G. Vassalli ▫ EKOLÜJİK BİR TOPLUMDA DOĞRU/M. Bookchin ▫ İDEOLOJİ/T. Eagleton ▫ DÜZEN VE KALKINMA KISKACINDA TÜRKİYE/A. Insel ▫ AMERKA/J. Baudrillard ▫ POST-MODERNİZM VE TUKETİM KÜLTÜRÜ/M. Featherstone ▫ ERKEK AKLI/G. Lhnyd ▫ BARBARLIK/M. Henry ▫ KAMUSAL İNSANIN ÇÖKÜŞÜ/R. Sennett ▫ POPÜLER KÜLTÜRLER/D. Rowe ▫ BELLEĞİNİ YİTİREN TOPLUM/R. Jacoby ▫ GÜLME/H. Bergson ▫ ÖLÜME KARŞI HAYAT/N. O. Brown ▫ SİYİL İTAATSIZLIK/Der.: Y. Coşar ▫ AHLAK ÜZERİNE TARTIŞMALAR/J. Nuttall ▫ TUKETİM TOPLUMU/J. Baudrillard ▫ EDEBİYAT VE KÖTÜLÜK/G. Bachelard ▫ ÖLÜMCÜL HASTALIK UMUTSUZLUK/S. Kierkegaard ▫ ORTAK BİR ŞEYLERİ OLMAYANLARIN ORTAKLIĞI/A. Lingis ▫ VAKİT ÖLDÜRMÜK/P. Feyerabend ▫ VATAN AŞKIM/V. Wrold ▫ KİMLİK MEKANLARI/D. Morley-K. Robins ▫ DOSTLUK ÜZERİNE/S. Lynch ▫ KİŞİSEL İLİŞKİLER/H. LaFollette ▫ KADINLAR NEDEN YAZIKLARI HER MEKTUBU GÖNDERMEZLER?/D. Leader ▫ DOKUNMA/G. Jospic ▫ İTİRAF EDİLEMEYEN CEMAAT/M. Blanchot ▫ FLÖRT ÜZERİNE/A. Phillips ▫ FELSEFİYİ YAŞAMAK/R. Billington ▫ POLİTİK KAMERA/M. Ryan-D. Kellner ▫ CUMHURİYETÇİLİK/P. Pettit ▫ POSTMODERN TEORİ/S. Best-D. Kellner ▫ MARKSİZM VE AHLAK/S. Lukes ▫ VAHŞETİ KAVRAMAK/J.P. Reemtsma ▫ SOSYOLOJİK DÜŞÜNMEK/Z. Bauman ▫ POSTMODERN ETİK/Z. Bauman ▫ TOPLUMSAL CİNŞİYET VE İKTİDAR/W. Connell ▫ ÇOKKÜLTÜRLÜ YURTTAŞLIK/W. Kymlicka ▫ KARŞIDEVRİM VE İSYAN/H. Marcuse ▫ KURSUSUZ CİNAYET/J. Baudrillard ▫ TOPLUMUN McDONALDLAŞTIRILMASI/G. Ritzer ▫ KURSUSUZ NİHİLİZM/K.A. Pearson ▫ HOŞGÖRÜ ÜZERİNE/M. Walzer ▫ 21. YÜZYIL ANARŞİZM/Der.: J. Purkis & J. Bowen ▫ MARKS'IN ÖZGÜRLÜK ETİĞİ/G. Brankert ▫ MEDYAVE GAZETECİLİKTE ETİK SORUNLAR/Der.: A. Belsey & R. Chadwick ▫ HAYATIN DEĞERLİ/H. Harris ▫ POSTMODERNİZMİN YANILSAMALARI/T. Eagleton ▫ DÜNYAYI DEĞİŞTİRMEK ÜZERİNE/M. Löwy ▫ ÖKÜZÜN AŞVB. Sanders ▫ TAHAYYÜL GÜCÜNÜ YENİDEN DÜŞÜNMEK/Der.: G. Robinson & J. Rundell ▫ TUTKULU SOSYOLOJİ/A. Game & A. Metcalfe ▫ EDEPSİZLİK, ANARŞİ VE GERÇEKLİK/G. Sartwell ▫ KENTLİZM/ME/M. Bookchin ▫ YÖNTEME KARŞI/P. Feyerabend ▫ HAKİKAT OYUNLARI/J. Forester ▫ TOPLUMLAR NASIL ANIMAR?/P. Connerton ▫ ÖLME HAKKI/S. Inceoglu ▫ ANARŞİZMİN BUGÜNÜ/Der.: Hans-Jürgen Degen ▫ MELANKOLİ KADINID/D. Binkert ▫ SİYAH'ANLAR I-IV. J. Baudrillard ▫ MODERNİZM, EVRESELİK VE BİREYŞ. Benhabib ▫ KÜLTÜREL EMPERYALİZM/J. Tomlinson ▫ GÖZÜN VİCDAN/R. Sennett ▫ KÜRESELLEŞME/Z. Bauman ▫ ETİĞE GİRİŞ/A. Pieper ▫ DUYGUOTESİ TOPLUM/S. Mestrovic ▫ EDEBİYAT OLARAK HAYATI/A. Nehamas ▫ İMAJ/K. Robins ▫ MEKANLARI TUKETMEK/Ü. Ürry ▫ YAŞAMA SANATV. Sartwell ▫ ARZU ÇAĞI/J. Kovel ▫ KOLONİYALİZM POSTKOLONİYALİZM/A. Loomba ▫ KREŞTEKİ YABAN/A. Phillips ▫ ZAMAN ÜZERİNE/M. Elias ▫ TARİHİN YAPISÖKÜMÜ/A. Munslow ▫ FREUD SAĞAŞLARI/J. Forester ▫ ÖTEYE ADINIM/Blanchot ▫ POSTYAPISALCI ANARŞİZMİN SİYASET FELSEFESİ/T. May ▫ ATEİZM/R. Le Poidevin ▫ AŞK İLİŞKİLERİ/O.F. Kramberg ▫ POSTMODERNLİK VE HOŞNUTSUZLUKLARI/Z. Bauman ▫ ÖLÜMLÜK, ÖLÜMSÜZLÜK VE DİĞER HAYAT STREATERİLER/Z. Bauman ▫ TOPLUM VE BİLİNCİŞİ/K. Leledakis ▫ BÜYÜSÜ BOZULMUŞ DÜNYAYI BÜYÜLEMEK/G. Ritzer ▫ KAHKAHANIN ZAFERİ/B. Sanders ▫ EDEBİYATIN YARATILIŞI/V. Dupont ▫ PARÇALANMIŞ HAYAT/Z. Bauman ▫ KÜLTÜREL BELLEK/J. Assmann ▫ MARKSİZM VE DİL FELSEFESİ/V. N. Volosinov ▫ MARKS'IN HAYATLETERİ/J. Derida ▫ ERDEM PEŞİNDE/A. MacIntyre ▫ DEVLETİN YENİDEN ÜRETİMİ/J. Stevens ▫ ÇAĞDAŞ SOSYAL BİLİMLER FELSEFESİ/B. Fay ▫ KARNAVALDAN ROMANAM/M. Bakhtin ▫ PİYASA/J. O'Neill ▫ ANNE: MELEK Mİ, YOSMA Mİ/E. V. Weldon ▫ KUTSAL İNSANG. Agamben ▫ BİLİNCALTINDA DEVLET/R. Lourau ▫ YAŞADIGIMIZ SEFALETT/A. Gorz ▫ YAŞAMA SANATI FELSEFESİ/A. Nehamas ▫ KORKU KÜLTÜRÜ/F. Furedi ▫ EĞİTİMDE ETİK/F. Haynes ▫ DUYGUSAL YAŞANTV.D. Lupton ▫ ELEŞTİREL TEORİ/R. Geuss ▫ AKTİVİSTİN EL KİTAP/R. Shaw ▫ KARAKTER AŞINMASI/R. Sennett ▫ MODERNLİK VE MÜPHEMLİK/Z. Bauman ▫ NİETZSCHE: BİR AHLAK KARŞITININ ETİĞİ/P. Berkowitz ▫ KÜLTÜR, KİMLİK VE SİYASET/Nafiz Tok ▫ AYDINLANMIŞ ANARŞİZM. Kaufmann ▫ MODA VE GÜNDEMLER/D. Crane ▫ BİLİM ETİĞİ/D. Resnik ▫ CEHENNEMİN TARİHİ/A.K. Tümer ▫ ÖZGÜRLÜKLE KALKINMA/A. Sen ▫ KÜRESELLEŞME VE KÜLTÜR/J. Tomlinson ▫ SİYASAL İKTİSADIN ABC'si/R. Hahnel ▫ ERKEN ÇÖKEN KARNALIK/K.R. Jamison ▫ MARKS VE MAHDUMLARI/J. Derida

H A Z İ R L A N A N K İ T A P L A R
 ADALET TUTKUSU/R.C. Solomon ▫ FOUCAULT'NUN ÖZGÜRLÜK SERÜVENİ/J.W. Bernauer ▫

Giriş

Thierry Briault

Marx ve Mahdumları, Jacques Derrida'nın 1993 yılında yayımlanan *Spectres de Marx* [Marx'ın Hayaletleri] isimli kitabının uyandırdığı tartışmaya yaptığı başlıca katkıdan oluşmaktadır.

Elinizde bulunan kitapta şimdiye kadar yayımlanmamış özgün Fransızcasını sunduğumuz metin, 1999 yılında Michael Sprinker öncülüğünde İngilizce olarak yayımlanan *Ghostly Demarcations** adlı ortak yapıtta yer almaktaydı; *Marx'ın Hayalet-*

* *Ghostly Demarcations, A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, edited by Michael Sprinker, Verso, London, 1999. Konuya ilgi duyan okurun İngilizce yayınlanmış olan bu yapıta başvurmasını öneririz.

leri'ni okuyan, pek çoğu da Marksist olan, yazarların kalemin-den çıkma on kadar yazıyı bir araya getiren yapıt, söz konusu ki-tabın uyandırdığı sorulara, itiraz ve yanlış anlamalara Derri-da'nın verdiği yanıt da yer vermekteydi. Derrida'nın geliştirdi-ği bazı açıklamaları kendi bağamlarına yerleştirmek amacıyla, tartıştığı yazarların görüşlerini, yer yer, birer not olarak derleyip toplamak zorunda kaldık. Verdiğimiz bu özet bilgiler okurun, neyin ve de hangi terimlerle tartışıldığını anlamasına yardımcı olacaktır.

Derrida'nın tartıştığı yazarların tümü de, arada ufak farklar olsa da, "hayaletsellik" kavramının ortaya atılmasının olumlu bir katkı olduğu konusunda görüş birliği içinde bulunmaktadır. Bu kavramın aydınlatılması gerektiği yolundaki talepleri kadar yap-tıkları eleştirel gözlemler de, biraz yapay olmakla birlikte, üç ana başlık altında sınıflandırılabilir. İlk başta, yapıçözüm tara-fından "maddesizleştirildiği" düşünülen maddeciliğin (Pierre Macherey) ya da "yapıçözüm-sonrası" bir varlıkbilimin ortaya konmasını isteyen (Toni Negri) maddeciliğin savunulması söz konusu olacaktır. İkinci olaraksa, Marx'ın metinlerinin yorum-lanmasının, aslında Derrida'nın kitabının en çarpıcı bazı yöne-limlerine pek uzak düşmeyecek bir şekilde yeniden siyasallaştı-rılması talebi günışığına çıkar. Son olarak da, tartışma çeşitli "hayalet" figürlerini birbirine bağlayan, ikircikli olduğu söyle-nen, kısaca iyi ile kötü "hayalet" figürü arasında, yani hayale-timsi değişim değeri ile hayaletimsi Mesihsellik (Werner Ha-macher bunların arasında bir devamlılık bulduğuna inanır) ara-sında bulunan ilişki üstünde odaklanır. Burada da en başta, Marx'taki kullanım değeri gibi meşru bir tözün indirgenmez "kalıcılığı" devreye girer; hayaletimsi bir varoluşa indirgenmiş emilenlerin oluşturduğu sınıfın meşru hıncını dile getirmesi ölçü-sünde musallat olan hayalet devreye girer (Fredric Jameson);

ama aynı zamanda, hayaletsel-olmayan bir öznellik üreten, emek sürecinin bağrındaki işbirliği gücü de devreye girer (Negri); son olarak da görünürde her türlü cemaat ya da örgüt kimlikli bir tözden yoksun “Yeni bir Enternasyonal”ın siyaset açısından bir anlamı olup olmadığının değerlendirilmesi (Aijaz Ahmad, Terry Eagleton, Tom Lewis) gündeme gelir.

Derrida’nın sözleri, yarım düzine kadar ana izlek çevresinde örgütlenir; bu izleklerin şu ya da bu ölçüde ayrıntılı olarak ele alınıp işlenmesi ise, bu yapıtta yer alan yazarların her birinin yönelttiği soruları yanıtlamaya da olanak verir:

1. Mesih olmaksızın Mesihsel olan ya da Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik: Devrimci olayın katıksız olanaklılığına açılmayı düşünmek için Kutsal Kitap’tan alınma bu sözcüğü korumak ve ona gönderme yapmak da neden?

2. Negri’nin tüm kaynaklarının henüz tüketilmediğini savunduğu “varlıkbilim” vaadine ya da mirasına sadık kalmak ya da kalmamak;

3. Derrida’nın üslubuna, hatta felsefi duruşuna bile yakıştırılan ya da zaman zaman bir kusur olarak belirtilen “estetik” ya da “yazınsal” deyiş;

4. “Sapkın-edimsel” [“performatif”] ya da edimsellerin kökensel olarak katıksız-olmayışı; ki bunlara bulaşılmadığını ileri sürmek (tıpkı Marx’ın hayaletleri def etmeye çabalaması gibi) tehlikeli olurdu;

5. Militanların evreninde gelenekselleşmiş olan sınıf, örgüt, parti kavramlarını sorgulamaksızın kullanmayan bir söylemin doğurabileceği siyasetsizleşme kuşkusunu. Burada Marksizm olmayan bir Marksizm (Eagleton), hatta bir karşı-siyaset görmekten kaygılananlara da Derrida, sınıf kavramının beraberinde getirebileceği kendine özdeşlik varsayımı konusunda çekinceleri olduğunu belirtir. Bununla da kalmayıp, “siyaset”, “siyaset(in)

felsefesi” sözcüklerini, dolayısıyla da, özellikle ve gene “Marx”ta, varlıkbilim olarak felsefenin konumunu daha köklü biçimde sorgulamaya davet eder: “Sorunun sorusu”ndan da önce gelen, devrimci ve yapıçözümsel olumlamanın “evet”inin tehlikesini göze alarak siyaseti daha bir etkin hale getiremez miyiz?

6. Yapıçözümün Marksizmle sözde gecikmiş olan “uzlaşması” (Ahmad): Derrida Marksizmle uzlaşmasına gerek olmadığını, çünkü Marksizmle asla gerçekten de düşmanlık beslemediğini anımsatır. *Marx’ın Hayaletleri* Derrida’nın zihinsel yolculuğunda bir kopma değil, yapıçözümün serimlenmesinin sürdürülmesidir; yapıçözüm ise bu kez, Marksizmin belli bir köktenleşmesi olarak ya da Marx’ın belli bir ruhuna sadık kalmanın tanıklığı olarak anlaşılmaktadır.

Değerli yardımları ve yerinde tavsiyeleri nedeniyle Jacques Derrida, Jacques Bidet, Paris VIII Üniversitesi dergisi *Philosophie, philosophie*’ye katkıda bulunanlara ve Philippe Ducat’ya teşekkür ederim.

Marx ve Mahdumları

Gecikmeden itiraf etmem gerekli: Bu düşünceler yersiz olmakla kalmayacak. Beklenebilirdi bu da. Zamana aykırılık denen o yersizlik biçimine sahip oldukları hemen görülebilir zaten. Beklenen yanıtlar, bir kez daha, hem gecikmiş hem de erken olacaklar.

Erken olacaklar: Ne yazık ki, büyük ölçüde deneme nitelikli bir önsözün tamamlanmamış biçimine ve de retoriğine sahip olacaklar. Bu kitapta benden önce yer alan metinlerin etkileyici ve cömert kışkırtmasına, günün birinde uygun kılmayı arzuladığım bir “yanıt”, biraz rahatsızca eklenen bir önsöz olarak kalacaklar. Bu metinlerin pek çoğu ve de her biri farklı biçimde ba-

na eşlik edecek bundan böyle. Düşüncemi, yani siyasal bağıllıklanımı ve değerlendirmelerimi de destekleyecekler.

Bir *aynı* zamandan söz etme cüretinde bulunulabilirse, *aynı* zamanda da, hiçbir biçimde meşru kılınamayacak bir gecikmeyle ve de başka bir retorik kurguya, başka bir yazınsal türe teslim olmakla da suçlanabileceğim; *Marx'ın Hayaletleri*'ne değil, çok uzun zamandır ama boşuna hazırladığım “yanıt”a bir sonsözü ya da bir *post-scriptum*'u kastediyorum. Üstelik, *Marx'ın Hayaletleri*'nden çok önce tasarlanmıştı bu yanıt. Çünkü bu kitap, anımsatmama *izin* verilirse, daha o zaman bile, kendine özgü biçimde bir tür “yanıt”, ivedi bir buyruğa olduğu kadar, dolayimsız bir çağrıya da, ama aynı zamanda çok eskilerde yapılmış bir talebe de yanıt, yalnızca bir yanıt olmak istemekteydi. Şurası gerçek ki, olabildiğince kökensel olan bir sorumluluğun “evet”i de yine bir yanıt olarak kalır. Bu “evet”, hayaletimsi bir buyruğa verilen yanıt olarak çınlar hep: Dolayısıyla buyruk da, ne *capcanlı bir mevcudiyet*, ne de *bir ölünün* basit ve katıksız *yokluğu* olarak saptanamayacak bir yerden kaynaklanır.

Bu da, söz konusu yanıtın sorumluluğunun bu *varlıkbilim* olarak *felsefenin* ya da *mevcut-olmanın* etkilili gerçekliğine ilişkin söylem olarak bu varlıkbilimin (bu konuda epey konuşmamız gerekecek zaten) topraklarını çoktan terk ettiği anlamına gelir. Çünkü görülebileceği gibi, bu kitapta açılan tüm tartışmalar, görünürde soyut ve spekülatif biçimde de olsa, on beş-yirmi yıl önce Fransa'da denildiği gibi, “savuşturulmaz” ya da “komu.a mevkisinde” olmaya devam eden bir sorunun dolaylarında şu ya da bu anda kesişir. Bu soru da şudur: Marx'ın mirasında *varlıkbilim* olarak *felsefe* namına ne var? Marx'tan bizlere kalan veya kalacak olan bir *siyaset felsefesi* midir? *Ve de varlıkbilim* olarak bir *siyaset felsefesi* mi? Görünüşte soyut kalan bu soruyla ne yapmalıyız? Meşru bir soru mu? İvedi bir soru mu? Sözgelimi, “siyaset”, “siyasal alan”, “ideoloji”, “Mesihsel” “devrim” veya “ütopya” olarak düşünülen gelecek-olan, “parti” ya da “sınıflar”,

vb. adı verilen sorunsal alanlardan geçerek, bu kitapta yer alan metinlerin her birinden neden yeniden bu soruya çıkar gibiyiz?

Yanıtlarım gecikmiş de, erken gelmiş de olsa, ne olursa olsun, onların zamanlarını upuygun kılammamış olacağım demek ki. Öyleyse, haklıydılar demek, bu yenilgiyi önceden görebilirmişim. Bu zaman-aykırılığın patlak vereceğini öngörebilirmişim. Belli bir zamansızlık, *Marx'ın Hayaletleri*'nin izleği ve de zamansallık değil miydi zaten? Evet, açıkça değilse de öngörmüş olacağım bu olanları. Daha en başından kaçınılmaz saymış olacağım kuşkusuz. Ama kaçamadım işte, Fransızcada denildiği gibi, *göz göre göre koştum yenilgiye*. Bu kitapta yer alan yazarlara tam da teşekkür edeceğim sırada ortadan yok olmaktansa bozguna uğramayı yeğledim. Çünkü burada her şeyden önce yapmak istediğim bu kitaptaki yazarlara teşekkür etmek. Karşılarına silahsız çıkmayı ve böyle “konuşmayı” yeğledim; beni karşılarına alıp eleştirel bile olsa bir şeyler söyleme onuru tanıdıklarında ve de az sonra söyleyeceklerimin sadece yetersiz kalmasından değil, ama aynı zamanda dolaylı, kimi zaman da kişisel olmayan bir tarzda olmasından gene düş kırıklığına uğramaları –hatta bazen, zaten rahatsız olmaları gerektiğini sananların daha da rahatsız olmaları– gerektiği bu anda.

Kısacası, artık her şey çok açık: *Buraya* yanıt vermek için gelmedim, altından kalkamam bunun, belki de bunu yapmanın yeri değil *burası*. Birçok nedeni var bunun; işte şimdi de bunun ayrıntılarını verneye çalışacağım.

En başta, çok zor olurdu böyle bir şey. En son gelen kişi olarak, işin merkezine yerleşmek ve görünümün tümünü kucaklayıp, yazarların ve de metinlerin her birine uygun düşen kesin bir yanıt biçiminde son sözü söyleyeceğimi ileri sürmek biraz fazla kendini beğenmişlik olurdu. Bu sahne oynanamazdı. Üstelik, bu çok da denk düştü, çünkü hiç de hoşlanmam böyle bir şeyden. Okurlar, *Marx'ın Hayaletleri*'ni okuyanlar, şimdi de bu kitabı ve de yol açtığı tartışmaların tümünü okuyanlar yargılasın. Ufukta

çalışılacak çok şey var daha; ve de en başta minnet duyup, hoşlandığım şey de bu. Çünkü, benim gözümde bu metinlerin neredeyse tümü de, her biri kendi tarzında olmak üzere, *çalışma* sonunda ortaya çıkmış birer metindir. Bir “yanıt”tan bambaşka bir şeyi gerektirirler öyleyse. Ne kadar alçakgönüllü ve yetersiz olursa olsun, başka bir çalışma karşılamalı onları. Bir yanıt getirmekten çok, onlarla kesişmeli. Bu metinlerin hemen hemen tümü de özgün birer şantiye, bunları okumuş olan hiç kimse de bence kuşku duyamaz bundan. Hemen hemen tümü ve de hemen hemen baştan sona, sayfayı çevirmektense okumak kaygısı nedeniyle önemlidir. Hemen hemen tümü de çözümlemeye, anlamaya, kanıtlamaya, yani karartmaktansa aydınlatmaya çalışır. Hemen hemen tümü de (bugünlerde sıkça yapıldığı üzere, acı veren soruları kendimize yöneltmekten kaçınmak amacıyla) hakaret etmektense tartışmaya, çekiştirmek veya korkakça yaralamaktansa itiraz etmeye çalışır.

Ama, şunun da farkına varılmış olmalı ki, tümü de bunu her defasında farklı bir söylemsel stratejiden, farklı bir perspektiften, bir ilk-savsal dizgeden [axiomatique] kalkarak –hatta biraz daha abartarak farklı bir siyaset *felsefesinden* ve farklı bir *siyasetten* kalkarak diyeyim– yapıyor. Az önce burada yeniden gündeme getirilen sorunların tümüne en ortak geçiş noktası, tümünün en yoğun biçimde kesiştiği yer dediğim konuyu vurgulamak için altını çiziyorum bu iki sözcüğün: “Felsefe” ve “siyaset” sözcüklerinden bundan böyle ne anlamalı ve bu sözcükler konusunda ne *düşünmeliyiz*? Öncelikle de Marx’ın *düşüncesinden*, miras olarak devraldığımız (ya da biraz cüretkâr sayılabilse de, görünürde herkesçe paylaşılan bir varsayıma dayanarak, sanki “Marx’ın oğulları” gibi devralmak *istediğimiz* ya da devralmamız *gereken*) düşünceden ne anlamalı, bunun üstüne ne *düşünmeliyiz*? Marx’ın şu düşüncesi *özünde* bir felsefe *mi*? Bu felsefe *özünde* varlıkbilim *olarak* bir metafizik *mi*?¹ Şu ya da bu öl-

1. Görünüşte soyut ve kurgusal bir sorun olan Marx’ın varlıkbilimi sorunu, bu cilt-

çüde okunabilir olan bir varlıkbilimi yedeğinde tutuyor mu? Tutmalı mı? Günümüzde bizler etkin (dolayısıyla, siyasal da) bir yorumlama edimiyle bu “*özsel olan*” a nasıl bir yazgı biçmeliyiz? Bu bir veri mi, yoksa yerine getirilmesini istediğimiz bir vaat mi? Yoksa, yerini değiştirmek istediğimiz bir veri ya da vaat mi? Yoksa belli bir varlıkbilime fazlasıyla bağlanmış olabilecek bu *özellik* değerinin ta kendisini terk etmeye bile varabilen, yeniden ortaya atmak ya da başka biçimde yorumlamak istediğimiz bir veri ya da vaat mi? Sorular barındıran bir tek şu kovana bile sayılamayacak kadar çok ve kalın yapıt ayırmak gerek (“Marx’ta ve de Marx’tan bu yana felsefenin durumu nedir?”). Bu yapıta katkıda bulunanların *tümünün* bu konuda anlaşabilmesi zor, çünkü bu kitapta *bu konuda* kimse kimseyle anlaşmıyor bana kalırsa. Örneğin, bu yapıtta yer alan en çarpıcı denemeler arasında Marx’ın düşüncesini yeni bir varlıkbilim yaratma şansı olarak görmek isteyen Negri ile bunun tam tersine, “*Marxism has never been a philosophy as such*” [“Marksizm asla bilinen anlamda bir felsefe olmadı”] olgusunu aşikâr bir şey olarak gören ve bundan mutluluk duyan Jameson (ileride bu tutumunu yeniden ele alacağım zaten) nerede anlaşıyorlar ki? Bu iki sonuca da katılmaya neden hazır olmadığımı göstermeyi deneyeceğim. Jameson’ın “*The Narrative of Theory*” adını verdiği alt-başlığın son satırlarının (Althusser’in “ideoloji” dediği, Jameson’a göre de “Heidegger ile Derrida”nın bazı “motiflerin” “*kuram*” biçimde “şeyleştğini” ileri sürdükleri söylemlere ilişkin olarak “metafizik” dedikleri, kaçınılmaz, aşılmaz, üstesinden gelinemez şu şey konusunda) açtığı tartışmayı açıklığa kavuşturmak amacıyla sözünü ettiğim sayısız yapıta en az bir tane daha eklemek gerekir. Siyaset kavramı için de aynı şeyleri söyleyeceğim, sonra siyaset felsefesi için de, özellikle de “felsefe

te bir araya getirilmiş metinlerden sadece bazıları tarafından bu adla ele alınmışsa da (Hamacher, Jameson ve Negri’nin yazıları başta olmak üzere), belirleyici bir anda bütün yazılarda kendini gösterdiğine inanıyorum. Anımsatmama izin verirseniz, bu sorun *Marx’ın Hayaletleri*’nde de her şeyin bağlı olduğu bir sorundu.

ile siyaset” arasında yer alan ve de tüm metinlerde son derece zor konumlandırılabilen kavram olan ideoloji kavramı için de aynı şeyleri söyleyeceğim.

Ama, dahası da var, felsefeler ile siyasal felsefeler arasındaki bu farktan başka bir şey de var. İşleri çetrefilleştirmeyi biraz daha ileri götüreceğim; işi benim gözümden daha da ilginç kılan, ama bir o kadar da zorlaştıran şey, Michael Sprinker (bizlere, bana verdiği bu fırsat için kendisine derinden ve dostça minnettar olduğumu söylemekle başlamak isterim) tarafından burada çoksesli bir şekilde bir araya getirilen metinlerin, kendi aralarında bu kadar türdeşlikten uzak kuramsal yazımları ya da retorikleri, “tartışma” ahlâkları ya da siyasetleri, pratikleri, “biçemleri” sergilemesidir. Hem herkese hem de tek tek her birine yanıt vermek için herkese tek ve aynı sesle, tek ve aynı kipte seslenir gibi yaparak bu tikellikleri düzlemeye ya da dümdüz etmeye yeltenmek, bundan itibaren de kimseye seslenmemiş olmak saçma, daha doğrusu hakaret olur.

Demek ki biraz önce abartmışım. “Siyasetler ya da siyasal felsefeler” arasındaki farkın, bazılarının *siyasal konum* açısından “ideolojik” diyeceği farkların, yani tezler arasındaki farkın, bazen üstesinden gelinmesi, hatta tartışılması bile güç olsa da en ağır farklar olmadığını sezdirmiş olmalıyım gene de. Bana göre, bizim aramızdaki indirgenmez mesafeler ya da çelişkiler, tabii eğer böylesi mesafe ya da çelişkiler varsa, bu noktalarda değildir. Çünkü bu farklar ve de bu uzlaşmazlıklar, kuşkusuz böyle bir şeyler varsa ve de bunları fark ve uzlaşmazlık sayabilirsek, en azından temelde bir uzlaşma olmasını, işin kendisine ilişkin, tartışılan *şeylere*, yani felsefeye, siyasete, siyasal felsefesine, felsefe alanına, siyasal alanına, siyasal-felsefe alanına, ideoloji alanına, vb. ilişkin ortak bir ilk-savsal dizgenin olmasını varsayar. Tartışma, değerlendirme, yorumlamanın yöneldiği meselelerin birtakım meşru isimler, (“felsefe”, “siyaset” ya da “siyasal alan”, “siyasal felsefesi” ya da “siyasal(in) felsefesi”, “Marx”

gibi) özel ya da cins isimler taşıyabileceği konusunda uzlaşmaya varılmış olması ya da varıldığının varsayılması gerekir. Bütün bunlar, bugün, “Marx” denen bu özel isim (yani hayaletimsi olan ve olmayan mirası ve de “soybağı”) konusunda “mirasçılarının” (şu ya da bu “familya”dan şu ya da bu kuşağın, şu ya da bu ulusal geleneğin, şu ya da bu akademik eğitimin, vb. içinde kalan “Marksistlerin” ya da Marksist olmayanların), *aynı* dil içinde ve *ortak* bir ilksavsal dizgeye dayanarak tartışacağı bir sürü sözcük ve bir sürü şey.

Oysa, böyle bir şey yok bu kitapta. Bazıları bunu bir o kadar daha ilgi çekici bulacak, bazıları zorunlu ve dramatik bulacak, bazıları da, Babil’in dili gibi o kadar ayrı tellerden çalınıyor ki hiçbir anlamı yok, diyecekler. Ne olursa olsun, son sözü söylemek iddiasıyla değilse de, bütün bu önceki metinleri okumak için en son gelen birinin işi zor olacak. Bir yandan, bir tür dil-üstü konuma, hem en elverişli hem de en eş benzeri bulunmaz konuma, en saçma ve en yerleşilmez, savunulmaz konuma ve de her halükârda adil olmaktan en uzak düşen konuma yerleşmek, bir yandan da bütün bu deyimsel ve başka dile çevrilemez farkları biçimleştirmeye girişmek nasıl söz konusu olabilir? İşte, böyle bir *yenilgiye* doğru *koşuyorum* ya da gene Fransızcada söylendiği gibi, söylemime *vaat edilen yenilgi* bu işte.

Marx’ın Hayaletleri’nin yeniden sorgulamaya giriştiği şeydeki hem en kaygı verici hem de en baş döndürücü yanın ne olduğunu, işin daha en başındayken, hatta henüz başlamadan anımsatmama izin verin. Çünkü bu söz konusu yeniden sorgulama, son derece belirli bir bağlamda yapılmış anlamlı bir çağrıya yanıt veren bir “tavır alış” olarak, önce belli bir tarihte verilmiş bir konferans olan bir kitabın hem meşruiyetini hem de zamanıyla ilişkisini ilgilendiriyor. Bu soru, söz konusu söyleme ve de bu söylemin kimlere yöneldiğine ilişkin stratejinin örgütlendiği bir yerde asılı kaldı kuşkusuz, ancak bu yapıtta yer alan metinlerin *neredeyse hiçbiri* tarafından, soru olarak, ciddi ya da doğ-

rudan bir biçimde ele alınmadığını görüyorum bugün. Oysa bu bir üçlü soru gerçekte: 1. “siyasal alan” sorusu (“siyasal alan”ın özü, geleneği ve sınırları sorusu, özellikle de “Marx”ta); 2. “felsefe alanı”nın da sorusu (varlıkbilim olarak felsefe sorusu, özellikle de “Marx”ta); dolayısıyla, 3. uzlaşmazlık içinde bulunduğunu açıklamak için olsa bile, “Marx” ismi başta olmak üzere, bütün bu isimler altında kimlikleri ortaklaşa saptanabileceği sanılan yerler sorusu. Bu üç soru (yani, “siyasal alan”, “felsefe”, “Marx”) birbirinden ayrılamaz. *Marx’ın Hayaletleri*’nde bir “tez” ya da bir varsayım olsaydı, bu “tez” ya da varsayım bugün bu ayrılmazlığı varsayardı zaten. Bugün bu tezin (ya da varsayımın) üç izleği de bir artık. Görülme de onların kendi yeri olan, onların tarihsel eklemelenişlerinin yeri olan, zaten bulundukları ortak yerin arayışı içindeler.

Marx’ın Hayaletleri’nin tezi (ya da varsayımı) kendini sunarak bu üç izleği açık bir biçimde birbiri üstüne örür. Ne var ki, bu kendini sunuş bir manifesto değildir. *Marx’ın Hayaletleri*’nin *Komünist Parti Manifestosu* örneğinde çözümlediği gibi, siyasal Manifesto geleneğinde kalan hiçbir Manifesto’nun kendi kendini ortaya koyuşu değildir. Burada da kendime elden geldiğince az alıntılama kararı verdiğim halde, “*Ein gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus*” diye başlayan metnin “Manifesto” biçimine ayrılan çözümlemenin en az tek bir alıntısını anımsatmak isterim. Marx’ın verdiği başlığı açıklamaya yeltenirken, bu başlıkta bir imza atmanın (Marx’ın “özel ismi” ya da bu isme bağlanan ya da onun aracılığıyla kendini temsil ettiren herhangi birinin “özel ismi”) getirdiği aynı edimsel olayda, siyasal alanının (Parti ya da Enternasyonal türünden) varlıkbilimsel alanla (mevcut-olmanın, capcanlı gerçeğin mevcudiyeti, vb. felsefe-birimi) sarmal bir şekilde bulunduğunu da görmek gerekiyordu. Hayaletimsi olanı bir ideoloji-birimi, dağıtılması gereken bir fantazma olarak ele alır Marx:

“1847-1848 yıllarında, Marx komünizm hayaletini adlandır-

dığında, “Marx’ın hayaletleri” gibi bir başlık önerirken ilk başlarda düşündüğümün tam tersi bir tarihsel bakış açısına yerleştirmişti bu hayaleti. Bir ölünün geri gelişine, geçmiş bir şimdinin ayak direyişine, dünyadaki yas çalışmasının bir türlü başından atamadığı hayaletimsi bir yeniden belirişe, onunla karşılaşmaktan kaçındığı, peşine düştüğü, *kovduğu* (dışladığı, yasakladığı, ama aynı zamanda da peşine düştüğü) şeye ben işte bu adı vermeye çabaladığımda, Marx gelecek olan mevcudiyete çağrıda bulunur, gelecek olan mevcudiyeti haber verir. Öngörür ve buyurur gibidir: Yaşlı Avrupa’nın ideolojik tasarımlanmasında şimdilik yalnızca bir hayaleti görülen şey, gelecekte burada mevcut, yani canlı bir gerçeklik olmak zorundadır. *Manifesto* canlı gerçekliğin bu mevcudiyete gelişine çağrıda bulunur: Öyle bir şey yapmak gerekir ki, gelecekte bu hayalet –her şeyden önce de 1848 dolaylarına kadar gizli kalmak zorunda olan bir işçi demegi– bir *gerçeklik*, hem de *canlı* bir gerçeklik olup çıksın. Bu, gerçek yaşamın, Avrupa’nın, genç ya da yaşlı Avrupa’nın ötesinde bir Enternasyonal’in evrensel boyutunda göstermeli ve açığa vurmali, *mevcut kulmalı kendini*.

Ama aynı zamanda bir partinin *Manifesto*’su olan bir manifesto biçiminde açığa vurması gerekir kendini. Çünkü Marx, *Manifesto*’ya göre devrimin, devletin dönüşümünün, sahiplenilmesinin, sonra da yıkılmasının ve şimdi olduğu biçimiyle siyasetin sona ermesinin devindiricisi olması gereken gücün tam anlamıyla siyasal yapısına parti biçimi vermişti zaten. (Siyasetin bu benzeri görülmedik son buluşu kesinlikle canlı bir gerçekliğin sunuluşuna denk düşeceği için, siyasetin özünü bir hayaletin özsüz biçimine, hatta öz-dışılığına sahip olarak düşünmek için bir neden daha olacak elimizde)²

Marx’ın Hayaletleri’nde varsayımın sunumu tam anlamıyla

2. *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, ss. 166-167. *Specters of Marx*, İngilizceye çeviren Peggy Kamuf, Routledge, 1994, ss. 101-102 [*Marx’ın Hayaletleri*, çev.: Alp Tümertekin, Ayrıntı Yay., 2001, s.158]. Bu bölümün alıntılanmadığım devamında daha ileride yeniden ele alacağım parti sorunu ve “masal” (*Märchen*) olarak, burada hayaletin masalı, ideoloji sorunu geliştirilmektedir.

sunmaz *kendini*. Varsayım ya da tez *ortaya koymaz kendini*. Kendini koysa ya da kendini sunsa, en azından ne bir manifestoyla ne de kendi kendine tezahür ederek olurdu bu. Varsayım ya da tez kendini mevcudiyete sunmadan, konum alır, ya da denildiği gibi, kendi “tavrını” ya da “varsayımını” alır, yani böylece üstlendiği bir *dönüşüm olarak*, “sorumluluğu” yani *Feuerbach Üstüne Tezler*’in 11.’sinin *paradoksal* ya da *heterodoks* nitelikli bir konum-aşımı olarak alır.

Demek ki, “Marx”ın sadık olmayan-sadık bir mirası, sadık olmak *için* sadık olmayan bir mirası (sadık olmak *için* sadık olmayan: hem sadık olmak *amacıyla*, hem de sadık olduğu ya da olmak istediği *için*) gibi olacak bu.

Dolayısıyla, bir varsayım ya da postulat *gibi*: genelde bir mirasın ne olabileceğine ve ne olması gerektiğine ilişkin, yani sadık ve sadık olmaması, sadakat *nedeniyle* sadık olmaması gerekliliğine ilişkin bir varsayım ya da postulat *gibi*. Bu kitap, kendini sadece “Marx’ın oğullarıyla” sınırlı tutmaması gerekse de, mirasa ilişkin bir kitap. Daha kesin olarak, “miras alma”nın *tek-anlamlı* biçimde, ne *demek istediğine* ilişkin değil de, belki, *çelişkili* bir biçimde ve *çelişkili* olarak zorunlu biçimde ne buyurabileceğine ilişkin bir kitap. İnsan *çelişkili* buyruklar bırakan bir mirastan kendini nasıl sorumlu hissedebilir, nasıl sorumlu tutabilir **hi**?

Burada bütün bu devinimi yeniden kurmak iddiasında olmaksızın, belirli bir anda, hayaletselliğe ilişkin bir söylemin (bilimin, demiyorum) [bir “musallatbilimin”] olanaklı kıldığı şeylerden hiçbirine, yani, “Marksist felsefe”den, kanımca Marx’ın asla sınırlarını belirginleştiremediği şu “felsefe”den bile söz etmeden önce, “varlıkbilime, tanrıbilime, olumlu ya da olumsuz varlıkbilimsel-tanrıbilime indirgenemez olarak kaldığı” yerde, *bir yandan*, “siyasal olanın olanaklılığını [...] ve görüngüsellliğini” ya da “siyasal olanın kimliğini saptamayı sağlayan şeyi”, *öte yandan da*, bir “musallatbilimin” olanaklılığını [...] ve görüngüsellliğini birbirine bağlayan şeyi anımsatacağım.

Çünkü, *Marx'ın Hayaletleri*'ndeki “kırmızı hatlar”dan biri de, Marx'taki “felsefi olan” sorusudur. Şu üç soru birbirine düğümlenmiştir. 1. “Siyasal alan”ın görüngüselliğinin sınırlarını, olduğu haliyle, nasıl belirlemeli? 2. varlıkbilimsel-tanrıbilim olarak “felsefe”nin sınırlarını nasıl belirlemeli? 3. “Marx”ın mirası olarak, “Marx” adındaki mirasın ve Marx adına mirasın sınırlarını nasıl belirlemeli? İşte, tam da bu üç sorunun düğümlendiği anda, sorunun soru-biçiminin ötesine geçerek, “bir sorumluluk almaktan, kısacası edimsel olarak bir bağlanmaya girmekten”⁴ ibaret olan edimi tanımlamaya yeltendim. Şu sözleri eklemiştim sonra da:

“Edimsel yorumlamanın bu boyutu, yani yorumladığı şeyi dönüştüren bir yorumlamanın bu boyutu, bu akşam burada söyleyeceklerim çerçevesinde vazgeçilmez bir yere sahiptir. Yorumladığı şeyi dönüşüme uğratan bir yorumlama, ne *speech act theory* [söz edimleri kuramı] ile ne de *Feuerbach Üstüne Tezler*'in 11.'si ile (“Filozoflar dünyayı çeşitli biçimlerde yorumlamaktan başka bir şey yapmadılar; önemli olan dünyayı dönüştürmektir.” *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber drauf an, sie zu verändern*) tam bir uygunluk içindedir.”⁵

Bu şekilde sorumluluğunu üstlendiğim bu tavrı, kuşkusuz her zaman *yargılama* hakkı olacaktır. Bu tavrı etkili ya da etkisiz, etkin ya da hayali, gerçek ya da kurgusal, açık görüşlü ya da kör, vb. bulanlar olabilir. Bana gelince bu konuda, *tanımı gereği*, “kuramsal” ya da “kılıgısal” hiçbir güvencem yok. Hatta, bir sorumluluk almaya kalkışıldığı anda, bir program sunmak dışındaki herhangi bir şey söylemek ya da yapmak söz konusu olduğu

3. Bu hat kitabın tümünde dolaşsa da, aynı zamanda iki tartışmayı birbirine bağlar. Birbirinden kesinlikle çok farklı olan bu tartışmaların biri Etienne Balibar (*agy.*, s. 116 sq; çevirisi. 68, n.8 sq, [*Marx'ın Hayaletleri*, s.112 ve devamı], ötekiyse Michel Henry (*agy.*, s. 177 sq; çeviri s. 109 n.35 sq [*Marx'ın Hayaletleri*, s.169] ve devamı) ile yapılmıştır.

4. *agy.*, s. 89; çeviri s. 50, [*Marx'ın Hayaletleri*, s.86-87].

5. *agy.*, s. 89; çeviri s. 51, [*Marx'ın Hayaletleri*, s.86-87].

anda böyle bir güvenceye sahip olunamayacağı gibi sahip olunmaması gerektiğini de söylemeye vardıracağım işi. Ne var ki, bu tavrın biçiminin kendi içinde taşır gibi olduğu asgari talep, *okuma* talebi ise hem kuramsal hem de kılıgusal bir taleptir. Söz konusu tavrın doğasını ve biçimini, hatta dile getirilmiş niyetini bile hesaba katmak, bu tavrın yararını, olanaklığını, özgün, hatta içten olup olmadığını eleştirmek için bile olsa, gereklidir.

Bundan da zorunlu olarak *üç ayrı tip sonuç* çıkar ortaya. Bu kitapta bir araya getirilmiş metinlere daha kesin bir yanıt vermeye yeltenmeden önce, tipik bir niteliğe sahip bu sonuçları belirlemekle yetineceğim. Gereğince geliştirip ele alamayacaksam bile, ilkeleri anımsatmış olmam bundan sonraki her şeyi etkileyecektir.

1. *Soru sorunu* ya da sorunun sorun olarak ortaya konması. Az önce birbirine düğümlenen sorulardan oluşan bir yumağı anımsatmış olsam bile; *Marx'ın Hayaletleri* sorgulamaların sayısını artırmış, asla vazgeçilmemesi gereken her tür sorunun taşıdığı kritik ivediliği durmaksızın anımsatmış olsa bile; şu son on yıl boyunca (en azından *De l'esprit, Heidegger et la question*'dan beri) yayımladığım tüm metinlerde olduğu gibi, burada da *soru-biçiminin* bağımlılığı, hatta belirli bir *ikincilliği* güçlü biçimde vurgulanmıştır. Dolayısıyla, ilk bakışta güçlkle uyuşturulabilecek iki şeyi aynı anda yapmaya yeltenen bir söylemin katlanması, bazılarının ikililiği diyeceği belirli bir bölünebilirlik çıkar ortaya. İlk bakışta güçlkle uyuşturabilecek iki şey, yani *bir yanda* yanıtın ta kendisi tarafından hipnotize edilmiş ya da bastırılmış soruları uyandırmaya yeltenmek, *bir yandan da*, ama bununla eşzamanlı olarak, soruyu gözeten ve gözetdiği gibi soruyu önceleyen bir *everin* olumlamasını (ki bu zorunlu olarak devrimcidir), buyruğunu, vaadini, kısacası yarı-edimselliğini üstlenmektir. Soruya gösterilen (eleştirel ya da aşırı-eleştirel,

hatta “yapıçözümsel” demeye cüret edeyim mi yoksa?) bu ikircikli saygının bir örneği de, yeni bir soru önererek, neredeyse eşzamanlı olarak, soruya ilişkin bir retorikten (bir “*rhetorical question*” retoriğine indirgememek gerekir bunu) kuşkulandı-
ğım andır: “Henüz ortaya *konmamış* bir soru var. Bir soru olarak konmamış. Marx’ın kendi *felsefi* yanıtı, daha kesin biçimde söy-
lersek, *varlıkbilimsel yanıtı* tarafından örtülüp gizlenmiş bir so-
ru bu.”⁶ Hayalet ya da ruhun sorusundan başka bir şey değildir
bu da. Sonra da arayı açmadan, neredeyse bir sonraki cümlede,
“soru/yanıt” seçeneği başta olmak üzere, bu sözcüklere neden
güvenmemem gerektiğine inandığımı açıklıyordum. On beş-yir-
mi yıldır benim açımdan en önem taşıyan bildirilerin ayrıcalık-
lı, bu durumdaysa *Mesihsel*, kipliğini açıkça vurgulayan “bel-
ki”lerden birinin, “belki” sözcüğünün burada ortaya çıkışı rast-
lantısal değil kuşkusuz (*Marx’ın Hayaletleri*’nden bir yıl sonra
yayımlanan *Politiques de l’amitié* adlı çalışmamda bu “bel-
ki”nin taşıdığı anlamı, hatta, deyim yerindeyse, gerekliliğini ya
da kaçınılmazlığını uzun uzadıya konu edinmiştim): “Ne var ki,
bu sözcüklerden hiçbirisi yansıtmaz gerçeği; *belki de* artık hiçbir
soru söz konusu değil [...] bir yazı ya da düşünce devinimi için-
de, başka bir “sunuş” yapısını amaçlıyoruz belki de.”⁸

2. *Siyasetsizleştirme, yeniden siyasallaştırma*. Bence, Mark-
sist “varlıkbilim”in bu yapıçözümünü, siyasetin etkililiğinin za-
yıflamasının ya da siyasetsizleştirmenin tam tersi izlemeli.

6. *agy.*, s. 58; çeviri s. 29 [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 56]. Bir sonraki sayfada ve de ki-
tabın aşağı yukarı her yanında, deyim yerindeyse, Marx’ın “varlıkbilimsel yanıtı”
söz konusu. Hayaletin hayaletimsi sorusuna (her tür varlıkbilimsel belirlenimin
ötesinde, yani yaşam/ölüm, duyulanabilir/kavranılabilir, mevcut/namevcut, vb.
ötesinde hayaletimsilik sorusu) verdiği yanıt değil yalnız, söylemin sorusu ya da
soru-biçiminden, tıpkı onu gözetir gibi, daha eski bir buyruğa verdiği yanıt.
Marx’ın “varlıkbilimsel yanıtı”, varlıkbilimsel olarak ve de *varlıkbilimsel* kaldığı her
yerdeki yanıtı, bence, soruna dikiş atmaktan ibaret; açılan uçurumu ya indirger
ya da yadsır, uçurumun saldırdığı tehdidi def eder. Bu varlıkbilimsel işlemin etkileri
konusunda, özellikle bkz. s. 150, İngilizce çeviri s. 91)

7. Galilée, 1994, ss. 43-92; *Politics of Friendship*, çeviren G. Collins, Verso,
1997, ss. 26-48.

8. *Spectres de Marx*, s. 58, İngilizce çeviri s. 29 [*Marx’ın Hayaletleri*, s.56]. “Bel-
ki”nin altını bugün çiziyorum.

“Marx”, kuram, bilim ve felsefe arasındaki ilişki konusundaki ilksavlar en derin noktalarına varıncaya dek yeniden incelendiğinde, bence, hem kuramsal hem de siyasal düzlemde yaşanan *felaket boyutundaki tarihsel başarısızlıkları* hesaba katmaya başlamak kadar, Marx’tan kalan belli bir mirası başka bir biçimde *yeniden siyasallaştırmaya* başlamak da söz konusu olur. Önce bu mirası, siyaset alanını varlıkbilimsel alana (en başta da belli bir etkili gerçeklik veya mevcut-varolan kavramına, Devlet açısından evrensel kavramına, Parti açısından kozmopolitik yurttaşlık ve Enternasyonal kavramına)⁹ kaynaklayan (modernliğimiz içinde yaran olduğu kadar daha çok zararı oldu bunun) şeyden siyaset alanını kurtaracak bir boyuta taşımak gerekir.

Burada kısaca gönderme yapmakla yetindiğim felaketler ise, hani şu *kuramsal-ve-siyasal* felaketler, yineliyorum, bizi kaygılandırmamalı mı yoksa? Bu felaketlerin, hâlâ vaaz vere vere geçit resmi yapmaya hazır bulunan bütün o tescilli Marksistlere, bunlar arasından en azından bazılarına, biraz fikir vermesi gerekmez mi? Kendi dogmatik uykularının ortodoksluğunda onlara eşlik etmeyen zor müttefikler karşısında kendilerinde hâlâ alay etme yetkisi gören tüzük ya da heykel meraklısı Marksistlere, tek tük bile olsa, biraz fikir vermesi gerekmez mi? Felaket başa geldiğinde, bir kez daha, kuramsal ve siyasal alanı boş bırakmaya, en sefil rücuva teslim olmak istemeyen zor müttefikler karşısında zor kişileri oynayan resmi Marksistlere, tek tük bile olsa, biraz fikir vermesi gerekmez mi? En azından şu elimizdeki kitapta (bu kitapta yer almaktan dolayı mutlu ve minnetkar olmam da bundandır) Terry Eagleton¹⁰ doğrusu, bu türden tek (neredeyse son) “Marksist” ne mutlu ki. Bu sarsılmazcasına muzaffer edayı sürdüren tek (neredeyse tek ve de neredeyse sonuncu) kişidir. İnsan gözlerini ovuşturup, nereden esinlendiğini, na-

9. Siyasetlesme ve yeniden-siyasallaştırma konusunda, bkz. *agy.*, ss. 149-151, İngilizce çeviri ss. 91-92 ve *passim* [*Marx’ın Hayaletleri*, s.142-144].

10. Terry Eagleton (“Marxism without Marxism” [Marksizm olmaksızın Marksizm], *Ghostly Demarcations*, ss. 83-87), bir yandan Derrida’nın hep solcu

sıl bu kadar sarsılmaz olabildiğini, bu hakkı nereden edinebildiğini soruyor ister istemez. Hiçbir şey öğrenmedi mi yoksa? Hangi mülkiyet hakkını korumak gerek ki hâlâ? Hangi sınırları? “Marksizm” kimin malı ki? Kendilerine Marksist diyen ya da Marksist olduklarını ileri sürenlerin özel mülkü, çitlerle çevrili arazisi mi hâlâ? Gayatri Chakravorty Spivak ise, kısa bir süre önce kaleme aldığı bir metinde, en azından, bir kaygı duyduğunu ya da nedamet beslediğini açığa vurduğu için övülmeli. Gerçekte “bir dostunun” düşüncelerini aktarıyor. Ya bu dostu ne söylemişti dostça ona? Gayatri eğer hep “*trouble with Derrida about Marx*” [Marx’la ilgili olarak Derrida’dan rahatsızlık] gibi bir şeyler hissediyorsa, kendisinin aktardığına göre bunun nedeni, “*maybe that’s because, I feel proprietorial about Marx*” [“çünkü belki de bunun nedeni, Marx’la ilgili sahiplenme duygusu içinde olmamdır”]¹¹ imiş.

“*Proprietorial*” çok iyi bir sözcük. Hatta işi biraz daha kesin-

biri olduğunu, ANC ya da Cezayir, Auschwitz ve Doğu Avrupa konusunda tavrı almış biri olduğunu anımsatmakla birlikte, tartışmaya açık bir iddiada bulunup, *Marx’ın Hayaletleri*’nin yazarının Reagan-Thatcher döneminin uzun, karanlık geceleri boyunca uyukladığını, yapıçözümün de birdenbire Marksizmin köktenleşme biçimi olarak sunulmasının şaşkınlık uyandırdığını söyler. Ne olursa olsun, anlaşılan o ki, Terry Eagleton Marx’ın “ruhlarından”, çoğul olarak ruhundan söz edilebileceğinden kuşku duyuyor demek ki. Felsefi kesinliği, şîrsel boyut ve mizahla bir araya getiren etkili bir üslubu olmasına rağmen, Derrida’nın Marksizmi Perry Anderson’ın Fukuyama üzerine söyleminin eleştirel kapsamından öteye geçememiş olacak. Tele-teknik-basın-yayın araçları ekonomisine ve bilimsel-askeri iktidara yaptığı saldırılar, alışıldık felsefi çözümlemelerinin keskinliğine ters düştüğü gibi, Frankfurt Okulu’nun eleştirilerinden öteye geçmemekteydi. Eagleton bununla da yetinmeyip, tarihsel Marksizme sadık kalmadan, Marksizmin basit bir kuramsal çalışma aracı olarak kullanılmasını bir ölçüde oportünizm sayıyordu. Marksizm olmaksızın bir Marksizm değil mi bu? Derrida programı ve öğretisi açık seçik dile getirilmiş siyasal aygıttan, militan örgütlenme düşüncesinden uzak kaldığına göre, sosyalizmi sosyalizm yapan hiçbir şeye yer vermeyen bir Marksizm değil mi bu?

Derrida’nın varlıkbilimi, dizgeyi, tarihsel ve diyalektik maddecilikleri dışlamakla Marksizme uyguladığı eleme, Hristiyanlığın ruhunu, Tanrı’nın varlığı, İsa’nın tanrısallığı, vb. metafizik yükten ayırt etmeye çalışan liberal Anglikanizmi getirebilir akla. Ne var ki, bu son derece biçimsel Mesihçilik, herkese ortak kuşkuçuluğun basitçe kılık değiştirmesi sayılabileceği gibi, bile isteye abartılı bir köktencilik sunan Fransız tarzı bir post-yapısalcılığın tamamlanmış biçimi de sayılabilir.

11. “Ghostwriting”, *Diacritics*, Summer 1995, s. 65.

leştirmek için “*Prioprietorial*” [mülkiyette öncelik hakkı] demeyi önereceğim. Çünkü sadece bir mülkiyet hakkı talep etmekle kalınmayıp, bir de öncelikli mülkiyet hakkı talep edilmekte; bu da hafifçe gülümsememize yol açıyor. Gerçekten de, dost tavsiyesi, ama bunun böyle olduğunu anlamak için her sayfada yinelemek yetmiyor. Böyle diyorum, çünkü gene aynı sayfada biraz daha aşağıda şu sözleri okuyoruz: “*Is it just my proprietorial reaction [...]?*” [“Yani bu benim sadece sahiplenmeyle ilgili bir tepkim mi?”] Dört sayfa ileride pişmanlık daha da ağır basıyor ama gene etkisiz kalıyor: “*Is this my proprietoriality about Marx? Am I a closet-clarity fetishist when it comes to Marx? Who knows?*” [“Bu benim Marx’la ilgili sahiplenme hissim mi? Yani Marx söz konusu olduğu zaman ben yüznumarayı bal dök yala temizlemek isteyen bir fetişist mi kesiliyorum? Kim bilir?”]¹²

Who knows? Cevabı bilen ben değilim, ama şunu itiraf edeyim ki, Gayatri Spivak’ın uyarıda bulunan arkadaşı gibi, kuşku-dayım bu konuda. Bu kadar çok Marksistin, hele bir de *bu* konuda, böyle kıskançça sahiplenmesi karşısında beni şaşırtan şey, bir mülkiyet hakkı talebinde zaten *hep* biraz gülünç kaçan yan değil sadece, üstelik bir miras ve de metinsel bir miras söz konusu olduğunda iyice tiyatrovvari biçimde gülünç kaçan yan değil sadece; hele bir de sahip çıkılmak istenen mirasın adı “Marx” ise daha da kederlendirici bir şey bu! Yok, hep kendi kendime sorduğum, hele *bu* durumda iyiden iyiye sorduğum şey, iddia edilen tapu senetlerinin yazar söz konusu olduğunda nerede olduğudur. Tam olarak, neyin adına, neyi ileri sürerek bir “*proprietary reaction*” *itirafında bulunmaya* cüret edilebiliyor? Bu itirafın kendisi için bile, bir tapu senedinin tescil edildiğini varsaymak gerekir; öyle ki, insanlar bu senedi ileri sürüp kendi mülklerini korumaya didiniyorlar. Peki, ama bu mülkiyet hakkını, hele bu durumda tescil ettirmiş olan biri var mı? Baştan aşağı

12. agy., s. 72.

ğı inanılması güç bir makalenin bir önceki sayfasında (s.71) Gayatri Spivak bir anlık açık görüşlülük içinde, bundan daha iyi biçimde yansıtılamayan şunları yazmıştı zaten: “*Now comes a list of “mistakes” that betrays me at my most proprietorial about Marx, perhaps. The reader will judge*” [“Şimdi bir de belki de benim Marx’la ilgili en derin sahiplenme hissimi ele veren ‘hatalar’ listesi var. Okuyucu kararını verecektir”]. Gerçekten, başkaları gibi ben de bir okur olduğuma göre ben de yargılayabilirim bu sözleri: Söz konusu liste, her şeyden önce Gayatri Spivak’ın kendisinin yaptığı okuma yanlışlarının listesi; dolayısıyla, “*mistakes*” [“hatalar”] sözcüğünü peşin peşin tırnak içine almakta da haklı. Yaptığı yanlışların bazıları, okuma konusunda çok kaba biçimde yetersiz kalmasından kaynaklanmakta; ne var ki, söz konusu yetersizlik burada bir de “*proprietaryity about Marx*” nedeniyle duygusal olarak yaralanmış olması sonunda daha da ağırlaştırmıştır. Belirli bir *retoriğin* dur durak bilmezcesine çekip çevrilmesi sonunda daha başka yanlışlar da ortaya çıkar; yer ve zaman yokluğu nedeniyle tek bir örnek vereceğim bu hataya.¹³ Bu örneği seçmemin nedeni, şimdi işlemekte olduğum ikinci başlık çerçevesinde ele aldığım “siyasetleştirme-yeniden siyasallaştırma” ile doğrudan ilgili bulunmasıdır. Gönümde yatan yeniden-siyasallaştırmanın gerekli koşullarını tanımlarken gerçekten de şöyle yazmıştım: “Yeniden-siyasallaşma olmayacak, *başka türlü* siyaset olmayacak artık¹⁴”. Başka deyişle, bu bağlamda tanımladığım koşullar dışında, görüldüğü üzere gönümde yattığı biçimde ve de gerçekleştirilmesinin dilenebileceğini sandığım koşullar dışında, yeniden-siyasallaşma olamayacağına ısrar ediyordum. Oysa, Marx’ın biraz da “sahibi” olduğunu sandığından çok haklı olarak, kuşkulanan kişi, “başka türlü” sözcüğünü fırlatıp bir kenara atıyor, cümleyi kesintiye uğra-

13. agy., s. 69.

14. *Spectres de Marx*, s. 144. *Specters of Marx*, s. 87 [Marx’ın Hayaletleri, s.137]. “Yeniden” siyasallaşma olmayacak, başka türlü siyaset olmayacak artık. Burada “başka türlü”nün [“*otherwise*”] altını çiziyorum.

tıyor ve bu kez tımak içine almadan, *Spectres of Marx*'taki sayfa numarasını (yani, s. 87, *MH*, s.84) belirterek beni yanlış yorumla açıyor, bir tanesi bile bana ait olmayan bir dizi “we will” i [“-ceğiz”, “-cağız”] sonunda “*We won't repoliticize*” [“Tekrar siyasallaştırmayacağız”] diye çeviriyor [*SM*, s. 87, *MH*, s. 84] !, sanki basit ve masumane bir yorumla bu sözleri bana maletmeye yetkiliymiş gibi, yeniden siyasallaşmayı öğütlememişim gibi, *hem de bunun tam tersinin yapılmasını ısrar ettiğim yerde*¹⁵! Bu boyutta bir tahrifatı okuduğum an, doğrusu güçlükle inandım gördüklerime, daha da önemlisi, söz konusu tahrifatın istemli mi yoksa istemsiz mi olduğuna karar vermekte zorlandım. Ancak istemli olsa da olmasa da, her halükârda vahim bir durum bu. Buz gibi bir dille, biçimsel kalarak söylemek istersek, belirli bir siyaseti ya da siyasal alanın bir belirlenişini sorgular sorgulamaz ve de söz konusu siyasetten ya da belirlenişten kuşku duyar duymaz, genel anlamda bir siyasetlesizleştirme suçlamasıyla damgalanırız. Ne var ki, bir yeniden-siyasallaşmanın hep görece bir siyasetlesizleştirmeden, eski bir siyaset kavramının siyasetlesizleştirdiğinin kavranılmasından geçtiği de bir gerçektir.

“Siyasallaşma” ya da “yeniden-siyasallaştırma” konusunda söylenenler Jameson'ın açık görüşlülüğünden kaçmamış demek ki; bu kitaptaki yazısında yaptığı sağlam ve kılı kırk yaran çözümlmeyi okumuş olmalısınız. Gerçekten de şöyle der: “*Spectrality is here the form of the most radical politicization and that,*

15. Burada ileri sürdüğüm düşüncüyü teyit etmek için kitabımdan binlerce alıntı yapabilirim. Tek bir alıntı yapmakla yetineyim; Spivak'ın amacına uygun olarak kullandığı bölümün yakınlarından bir alıntı bu: “Her tür dogmatiklikten, hatta her tür metafiziksel-dinsel belirlenimden, her tür *Mesihiçlikten* kurtarmayı deneyebileceğimiz şey, belirli bir vaat deneyimidir, hakların kazanımına ve *Mesihsel* olana ilişkin belirli bir olumlamadır. Üstelik bir vadin yerine getirileceğini de vaat etmesi gerekir, yani ‘ruhsal’ ya da ‘soyut’ kalmamayı, yeni eylem biçimleri, yeni kılı, örgütlenme, vb. biçimleri, olaylar üretmeyi vaat etmesi gerekir. ‘Parti biçiminden’ kopmak ya da şu ya da bu devlet ya da Enternasyonal biçiminden kopmak, her türlü kılıgal ya da etkili örgütlenme biçiminden de vazgeçmek anlamına gelmez. Burada bunun tam da tersine önem vermekteyiz.” *Spectres de Marx*, ss. 146-147, İngilizce çeviri s. 89 [*Marx'ın Hayaletleri*, s.140])

far from being locked into the repetitions of neurosis and obsession, it is energetically future-oriented and active” [“Hayaletimsilik burada en kökten siyasallaştırma biçimi olup, nörotik ve saplantılı yinelenmelerin içine hapsolup kalmaktan uzak, güçlü bir şekilde geleceğe yönelmiş ve etkindir.”]¹⁶ Evet, güvenin, *“The reader will judge”* [“Okuyucu yargılayacaktır”].

Marksizm, üniversite başta olmak üzere, bu kadar kötü durumdaysa, bunun birkaç akademik “Marksist”in, “Marksistler”in, hele ki az önce adlarını andıklarımın (Spivak ya da Eagleton) suçu olduğunu söylemiyorum. Herkesin kabul edeceği gibi, biraz fazla ileri gitmek olurdu bu. Ne yazık ki, söz konusu olan şeyin boyutları çok farklı. Şu kadarını söyleyelim: Olan oldu, nedenleri de sonuçları da ortada, az önce betimlediğim semptomatik davranışlar, hep söylendiği gibi, işleri yoluna koymaya ve zararları telafi etmeye yaramıyor.

3. *Sapkın-edimsel*. “Yarı-edimsellik”e yaptığım gönderme, en azından iki şey, tek bir sözcükte iki ayrı şey demek. Söz konusu iki şey, bazı koşullarda, bana üstünde çalışılması gerekir gibi gelen yerde, bu yerden-siyasallaşmanın gerekliliği ile özsel ilişki içindedir.

A. En azından yirmi beş yıldır kaleme aldığım tüm metinlerde olduğu gibi, *Marx’ın Hayaletleri*’nde de, edimsel boyutun (yalnız dar anlamıyla dil yetisinin değil, benim iz ve yazı adını

16. *Ghostly Demarcations*, s. 60. Tom Keenan da bu yorumu paylaşır gibi; Tom Keenan kısa bir süre önce yayımladığı güçlü ve cesur bir kitapta (*Fables of Responsibility, Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics*, Stanford University Press, 1997, s. 224) Jameson’ın bu uyarısını anar. Bu konuyla ilgili olarak, *Spectres de Marx*, s. 195, no. 35 [*Marx’ın Hayaletleri*, s.185, no. 17.], özellikle benim de gönderme yaptığım (1993) Marx konusundaki bölüme bakmak gerekir. Ahmad gibi, *Marx’ın Hayaletleri*’nin “anti-politics” olduğunu yazmaya cüret edildiğinde, okuru aldatmak ister gibi görünmek dışında, daha ağır yanılgıya düşülemez (“[...]the anti-politics he advocates might well bring us not a “new International” but a mere Fortinbras – a “new” order that is a variant of the very old one...”, s. 107) [“onun savunduğu anti-siyaset bizi ‘yeni bir Enternasyonal’e değil, ama sadece bir Fortinbras’ya, çok eski bir düzenin ‘yeni’ bir biçimine götürür”].

verdiğim şeyin de) hesaba katılması her yerde tüm kanıtlamalarını belirlemiş ve *üst-belirlemiştir*.

B. *Üst-belirlenmiş*, çünkü aynı anda Austin'in kavramlarından birini olduğu gibi uygulamaktan başka bir şey de söz konusuydu (ve de bu konuda da, kuşkusuz zamanımızın en verimli, en başta gelen kuramsal olaylarından ya da düşüncelerinden birine, "Austin'e, bir mirasa sadık olduğum için sadık kalmadığımı, sadık kalmadan-sadık kaldığımı umut ediyorum) edimsellik kuramını içeriden dönüştürmeyi, bu kuramı yapıçözüme uğratmayı, başka bir "mantık" içinde başka biçimde çalıştırmayı, kendi kendine üst-belirlemeye uğratmayı denedim uzun zaman; ama burada da gene, "*felicity*"nin, *felicity* ve *unfelicity*, vb. arasındaki basit karşıtlığın, ciddi olanın yönelimsel nedenlerini koşullandıran (*phenomenologico modo*) tam bir mevcudiyette bulunma değerini, belirli bir "varlıkbilimi" reddettim. Bu çaba en azından *Signature événement contexte* [Marges de la Philosophie] ile başladı ve *Limited Inc.* ve *La carte postale* başta olmak üzere her yerde sürüp gitti. Fredric Jameson'ın *La carte postale* ile *Marx'ın Hayaletleri* arasında bazı devamlılık ya da tutarlılık bağlarını bu kadar iyi biçimde bulup çıkartmış olmasına sevindim. Öte yandan, Hamacher'in, benim 1979 yılında, tam da *La carte postale* adlı çalışmamda "sapkın-edimsel"¹⁷ adını verdiğim şeyi "Avances" gibi daha yakın tarihli metinlere taşıyarak burada yaptığı ise, benim gözümde, etkileyici, hayranlık verici ve özgün bir metinde gerçekleştirdiği yorumunun parlak ve güçlü hareketlerinden biridir. Hamacher'e derinden katılmakla, açtığı

17."Lingua Amissa: The Messianism of Commodity-Language and Derrida's *Specters of Marx*" ["Lingua Amissa: Dilsel Tutumluluk Gereği Mesihçilik ve Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*"], *Ghostly Demarcations*, s. 212, n.40.

Werner Hamacher (ss. 168-212) meta ve meta değerinin doğuş sürecini, "doku"dan kalkarak yeniden kuruyor. Ekonomi politiğin ve de eleştirisinin ayrıcalıklı malı olarak "doku", Marx'ta olduğu varsayılan iki ayrı dili ilgilendiren bir sorun değildir belki de; bu dillerden ilki, dokunun kendini dışavurduğu dokuma, ikincisi ise bunun ötesinden söz eden dildir. Tek ve aynı dilin ikiye bölünmesi söz konusudur belki de. *Marx Kapital*'de dokudan söz ederken dokunun kendi başına dile gele-

bütün yollarda peşinden gitmeye hazır olmakla birlikte, burada kendisine minnettar olduğumu bildirmekten başka bir şey yapa-

ceğini umut eder, *Spectres de Marx*'ta Derrida ise hayaletlerin izdüşüm yüzeyinden söz eder. Dokuya yapılan bu iki gönderme ile, peçeli olana, gizemleştirmeye ve fetişe ilişkin felsefi geleneğin en güçlü öğretilmelerinden biriyle karşı karşıya kalmış oluruz. Dans eden metanın fetiş-masası (*Fetisch-Tisch*) örnektir buna; Derrida bundan metanın ve de metaya katılmış olan sermayenin Mesihçe vadini taşıyan meta dili yerine, ölçüye gelmez Mesihsel bir boyut sonuçları çıkarır. Marx dinsel ve ideolojik bir görüngüden eleştiriyile söz etse bile, metanın hayaletimsi yapısı ekonomi politiğin ölçüye gelmez ön-baş-görüngüsünü oluşturur. Böyle bir meta görüngüsellığının taşıdığı hayaletsi kimlik, söz konusu Mesihçilik güçlü de güçsüz de olsa (Benjamin) içerdiği Mesihsel boyutun çözömlenmesini gerektirir.

Demek ki, dokunun metası, her görüngü gibi, hem hayaletimsi hem de Mesihsel bir biçimde oluşmuştur. Metanın dili de paltoyla, aynı insan emeğinden kaynaklanmış değer biçiminde paltoyu oluşturan şeyle kurduğu ilişkilerden söz eder. Doku meta değiş tokuşuyla kurduğu ilişkiyi "düşünür" demek ki, başka bir metayla konuşarak değiş tokuşların aritmetik eşdeğerlik mantığının sözdizimini oluşturur. Bu dil saptamakla kalmayıp, ekonomi ufkunun dışındaki bir kurguda, vaade ilişkin Mesihsel bir edimsellik yerine getirir. Marx'ın ölçülebilir bir çalışma zamanı ile somut ve sanayi nitelikli emekten söz eden, meta üretiminin gizli hakikatinde söz eden, meta tarafından değişikliğe uğratılmamış, hayaletimsi olmayan bir dile duyduğu inanç, ihtiyacın geçmişte kalan krallığı temelinde eksiksiz bir ergok-rasi krallığı olarak özgürlüğün hakiki krallığı vaadi ya da haberidir. Hayaletin ebedi geri dönüşü, sermayenin mevcudiyeti, emeğin iç ayrılığının ve kendi erekselliği, kendi öz-erekbiliminin damgasını taşır: Emeğin özgürlüğü Marksizmin vaadidir, komünist devrimin yok olan noktasıdır, "çalışma olmayacak artık" eşdeğerlik biçimli sözdizimiyle birlikte meta dilinin verdiği bir vaattir. Mesihsel aşırı uç, kopuş *telos*'unun klasik yapısını aşar, olaysallığı bir bilgi olmadığı gibi, önceden düşünölebilecek ve algılanabilecek bir nesne de değildir. Sahip olduğu edimsel dönüşüm yapısı "biçim-ötesi"dir [*exformative*], biçimin kategorik düşüncelerinin egemenliğinde kalmaz. Geliş, kendi gelişinin tanığı olabilir mi? Hayaletsi figürleştirme figürü olarak, ama farkın ön-baş-figürü (ya da figürsüzleşmesi) olarak da mı? Hayaletsi figürlerin bu figürleri, giriştiği "peşe-düşen-baba"nın [*père sécutio*n] ataerki mantığının mirası çözömlenmesinde, Derrida'nın ilgisini çeker. Derrida, Stirner'in Marx'ın kötü kardeşi, ikizi, şeytansı bir imge olduğuna inanır: peşe-düşen-kardeş, ön-baş-hayalet. Kendi kendinin peşine düşme/yakasına yapışma açmazı, bir tek yakaya yapışma olarak olanak kazanan bir kendini "edimleştirir". Marx peşine düştüğüne / yakasına yapıştığına inandığı hayalette üretir kendini. İşte, bu Mesihçe devrimci edimsellik kendine yönelen bir edimselliktir de: Kökensel bir sapkınlıktan, bir sapkın-edimsellikten kaynaklanır.

Mesihsel olan doğru adlandırılmamıştır, Mesihsizcedir, edimselde asılı kalması gereken edimsel yapının biçimine sahiptir. Marksist vaat, açıklık, bekleyiş, kabul, konukseverlik açmazları aracılığıyla özgürlük ve adaletin sınırsız evrenselliğini talep eden vaat, *lingua missa*, *lingua amissa*dır. Kullandığı dil, Blanchot'nun söz ettiği çöldür, her şeyin olanaksız olduğu, ama peygamberce bir "gene de"nin kendini gösterdiği çöldür.

mam. (Dolayısıyla, burada bir yandan kendisinden pek az söz edip, öte yandan da okurlara, kaleme aldığı her sözcüğe gereken ağırlığı vererek, yazdıklarını okumalarını ve de yeni baştan okumalarını salık vermekle yetinmem, görüldüğü kadar paradoksal değil aslında.)

Bu ilk anımsatmalardan sonra, bu kitapta bir araya getirilen yazıları, ne yazık ki, kısıtlı bir alanda, “yanıtlamaya” girişmek için yapmak zorunda kaldığım seçimi kısaca açıklamak isterim. Farklı farklı denemelerde yer alan, benim gözümde en gerekli, en genel ve de en ortak izleklerden ayrılmadan, kavramsal bir düzen ile daha “kişisel” bir düzeni melezleyeceğim. Herkese (az önce belirttiğim birbirine karşıt nedenlerden dolayı Eagleton ve Hamacher dışında, aşağı yukarı, herkese) sırayla yanıt verirken, aynı anda birçok metinde aynı izlek ya da aynı itirazın yinelenmesine zaman zaman gönderme yaparak bu düzenin mantığını aştığım da olacak. Birbirinden farklı dokuz ayrı metne, dokuz strateji, hatta “mantığa”, bu kadar az sayfa ayırarak, kendim seçmediğim bir ekonomi çerçevesinde elden geldiğince adil davranarak yanıt vermek için benimsemek zorunda kaldığım en az kötü sayılabilecek çözüm bu.

Başlamadan önce bir anımsatmada bulunayım. Bana çalışmalarımıyla ilgilenmek şerefini bahşedenlerin tanıklık edebileceği gibi, ne Marksizme ne de Marksistlere asla savaş açmadım. Dolayısıyla neden *yeniden uzlaşma* (Aijaz Ahmad’ın yazısının başlığında da, içinde de sık sık geçen, aslında yazının leitmotivi olan bu sözcüğün altını çiziyorum) umudu besleyeyim ki? Böyle bir yeniden uzlaşma arayışının amacı da ne olacak ki? En başta gelen kaygım, Ahmad’ın anladığı¹⁸ biçimiyle “yeniden uzlaşmak” olsaydı, bambaşka bir kitap yazmış olurum. Ahmad’ın yazısına verdiği “*Reconciling Derrida*” başlığının ne denli ince-

18. *Ghostly Demarcations*, s. 90.

lik içerdığını açıkladığı paragraf yeniden okunursa, burada söz konusu olanın ne “*Reconciliation with Derrida*”, [“Derrida’yla yeniden uzlaşma”] ne de “*Derrida reconciled...*” “*on the part of Derrida, in relation to Marx – or of Marxism in relation to Derrida*” [“Marx’la ilişkisinde Derrida cihetinden, ya da Derrida’yla ilişkisinde Marksizm cihetinden”, “yeniden uzlaşmış”, “Derrida”] olduğu gayet iyi görülür.

Marx’tan Marksizme doğru bu kayış öyleyse neden ki? Marksizm *kim ki*? Ahmad mı? Temsilcisi olduğu herkes mi? Daha *bu* kitapta bile, kendilerine “Marksist” diyenler ya da kendilerine “Marksist” denenler, bütün “Marksistler” arasında bile en ufak bir türdeşlik yok. Onların kimliğinin “Marksist” olarak saptanabileceğini varsaysak bile, onları kendi aralarında birbirleriyle özdeşleştirmek olanaksız gene de. Bence kötü bir şey değil bu, ama kimliği saptayıcı anlamda kullanılan “Marksist” adlandırmasını her zamankinden daha da belirsiz kılmalı bu (*Marx’ın Hayaletleri*’nde çok sözünü ettim bunun).

Ahmad şöyle sürdürür sözünü: “*In either case, we would then have a sense of gratification too easily obtained.*” [“Her iki durumda da, pek kolay kazanılmış bir mükafat duygusuyla karşılaşıyoruz”] Demek ki, bir “özdeşleşme” süreci içinde benim benimle barışmam söz konusu daha çok (“*Derrida in the process of reconciling*”). Bu nokta üzerinde, tam da narsisçe (narsisizm konusunda, başka yerde, uzlaşma pek açık olmayan sözler söylemiş olsam da) bir kimlik belirlemeye girmeden, ısrar etmem gerekir. En azından iki nedenden dolayı ısrar etmem gerekir.

1. *Önce*, Ahmad’ın söz ettiği ve bence bütün bu tartışmaların ardındaki son derece duyarlı bir meseleyi ilgilendiren, özdeşleşmedeki karmaşıklığın hakkını teslim etmek için. Söz konusu kimlik belirleme, Ahmad’ın karmaşık ve ilginç biçimde belirttiği gibi, *çifte nitelikli* olacaktır: “*identifying with the intent of this reconciling*”, [“bu uzlaşım niyeti ile özdeşleşme”] “*identif-*

ying *that with which Derrida has set out to reconcile himself.*" ["Derrida'nın uzlaşmak için yola çıktığı şeyi saptama"]

2. *Sonra da*, her iki durumda da (daha önce gördüğümüz gibi, biri öteki tarafından sarmalanmış olacaktır) uzlaşma gündemde olacak (ki ben buna karşıyım, kısa bir süre sonra neden ve nasıl karşı çıktığımı da söyleyeceğim) ve özdeşleşme *benim tarafımda* aranmaya başlanacaktır. Oysa, temelde *Marx'ın Hayaletleri*'nin en çetrefil çözümlemelerine konu olan bu özdeşleşme sürecinde, yani bu kitabın bütün bir hayalet mantığını devreye soktuğu süreci Ahmad'ın özel isimler, kişi zamirleri ve de "öznel" adını verdiği şeylerle durdurduğunu görüyorum. Bunu, bekleneceği üzere, benim paylaşmakta zorlanacağım bir kendine güvenle yapıyor hem de. Şunları yazmış: "*I mean, rather, the active sense of a process, and of a subject: a mode of reconciliation; Derrida in the process of reconciling; and we, therefore, in response to the process Derrida has initiated, participating in an identification – an identification also in the sense of identifying with the intent of this reconciling, as well as in the sense of identifying that with which Derrida has here set out to reconcile himself. It is in this double movement of identification that the pleasures and problems of Derrida's texts lie for us, the readers of the text.*" ["Gördüğüm, daha ziyade bir süreç ve bir öznenin etkin anlamı, bir uzlaşma tarzı: uzlaşma süreci içindeki Derrida ve böylece biz de Derrida'nın başlatmış olduğu sürece yanıt olarak bir özdeşleşmeye katılıyoruz – bu özdeşleşme, bir uzlaşma niyetiyle özdeşleşme anlamında olduğu kadar, Derrida'nın kendi kendisiyle uzlaşmak için burada ortaya koyduğu şeyi saptama anlamındadır da. Derrida'nın metinlerinin zevk ve sorunları, biz, metnin okuyucuları için bu ikili özdeşleşme hareketi içinde yatar."]

Evet, "zevkler ve sorunlar". Sarsılmaz bir güvenle, ne demek istediğinden eminmiş gibi ("*I mean*", der) Ahmad benim adımla bir uzlaşma süreciyle ilintilendirdiğinde (hatta bu süreci ben

“başlatmışım”!), hafifçe gülümser ve içimi çekerim (bundan belirli bir zevk aldığım da doğrudur); ama bir sonraki cümlede “we” (“we therefore...”) dediğinde, gülümsemem, itiraf edeyim ki, iyice ağırlaşır ciddileşir: “sorunlar”, derim kendi kendime, daldığı bu dogmatik uykunun nerelerden beslendiğini sorarım kendime. Kimin hakkı olabilir ki burada “biz” demeye: biz “Marksistler” mi? Biz okurlar mı? vb. Ama daha da önemli bir şey var: Kitabımda yazdığım her şey *tüm* özdeşleşme süreçlerini, hatta genelde belirlenmeyi (ötekinin saptanması ya da ötekiyle ya da kendi kendimizle özdeşleşme: X kişi Y’dir, ben başkasıyım, ben benim, biz biziz, vb.) sorunlaştırmak değil mi; bütün bunlar, daha bu yanıtın başından vurguladığım başlık, yani varlıkbilim mi değil mi, hayaletimsi olan ve ayırım, vb. çerçevesinde ele alınmalı. Bu da, *Marx’ın Hayaletleri*’ne yol gösteren hattı, o kırmızı hattı veren adalet ve Mesihsellik fikriyle ilişkilidir en başta. Oysa, bu fikrin özdeşleşme ve kendiyle özdeşlik mantığından sıyrılması ölçüsünde bir anlamı olacak hem de özgüllüğünü (böyle bir özgüllüğü varsa elbette) kazanacaktır.¹⁹

Eğer başta gelen kaygım herhangi bir “uzlaşım” sağlamak olsaydı, bambaşka davranırdım. Sıkça olduğu gibi önceden uyarmazdım; oysa *Marx’ın Hayaletleri*’nin en başta kendi konularına mal sahibi olarak rahatça yerleşmiş ve kendileri tarafından kendileriyle özdeşleştirilmiş olan “Marksistleri” rahatsız edeceği konusunda açıkça uyarıda bulunmuştum. Çünkü işler bu kadar basit değil ve de bu kitap düşman elinden çıkma değil. Kimliği saptanabilir bir düşman elinden. Mallarına sahip çıkan, ortodoksluğun üstüne ana-babadan kalma irat gibi titreyen Marksistlerin (örneğin, Eagleton, Spivak ve Ahmad) –elbette ki birbirinden farklı ama bu konuda birbirine benzer ve öylesine öngörülebilir– tepkilerini önceden düşünerek şöyle demiştim:

19. Bkz. “Marx’ın Buyrukları” başlıklı bölümün tümü, bu izlekler temelinde Heidegger’in “yapıçözümse” okunması, özellikle de s. 119’dan itibaren [*Marx’ın Hayaletleri*, s.114].

“Burada söylediklerimizin kimsenin hoşuna gitmeyecek olması da işte bundandır. Peki, ama birinin başka birisinin hoşuna gitmek için konuşması, düşünmesi ya da yazması gerektiğini söyleyen oldu mu hiç? Burada yeltendiğimiz şu tehlikeli davranış, Marksizmin-gecikmiş-benimsenmesinin bir türü olarak kabul etmek için söylediklerimizi iyice yanlış anlamış olmak gerekir. Bugüne dek hiç olmadığı kadar belirgin ve ivedi bir vakitsizlik biçimi olarak zamana ters düşenin ya da taban tabana karşı olanın çağrısına burada, bugün, şimdi, daha önce hiç olmadığı kadar duyarlı olduğum da doğrudur. “Tam zamanıydı Marx’ı selamlamanın!” dendiği geliyor bile kulağıma. Ya da “Geç bile kaldı!”, “Neden bu kadar geç kaldı ki?”. Zamana ters düşenin siyasa açısından erdem taşıdığına inanmaktayım [...]”²⁰

(Bu alıntıdan hemen önceki bölüm ile hemen sonrakinin de, en azından “Marksist değilim” “Kim kalkıp da ‘Ben Marksistim’ diyebilir ki hâlâ?” sözlerine kadar okunmasını öneririm).

Bunları yazarken, aklımda kesin biçimde şu ya da bu “Marksist” olmasa da, kuşkusuz, Eagleton ya da Ahmad gibi sözde Marksistlerin kolayca öngörülebilir hoşnutsuzluğunun ya da öfkesinin yükseldiğini de görüyordum.

Zamana ters düşmenin zamansal-mantığı, deyim yerindeyse, gündeme alınmıştı zaten. İki örnek verelim:

1. *Eagleton’a göre zamana ters düşme*: “[...] *it is hard*, diye başlıyor, *to resist asking, plaintively, where was Jacques Derrida, when we needed him?*” [“İnsanın kendine Derrida’nın bizim ona ihtiyacımız olduğu sırada nerede olduğunu sitemkâr bir tarzda sorası geliyor”]. Bu “zamana ters düşmek” suçlamasına, “oportünizm” suçlamasını yapanın da aynı yazar olduğunu düşünürsek, kolayca izin verilebilir mi? Çünkü beni hem fırsattan yararlanmak, yani oportünist olmak hem de fırsattan yararlanmamakla, yani inoportünist olmakla suçlayan da kendisiydi,

20. agy., ss. 141-145, İngilizce çeviri ss. 87-88 [*Marx’ın Hayaletleri*, s.138].

akıntıya karşı ilerlememin nedeni de “*exploit Marxism as critique, as dissent [...]*” [“Marksizmi bir eleştiri, bir itiraz olarak sömürmek”] imiş. İşte, bu paradoksal ve yola gelmez “oportünizm” bana, beklenen anda, istenen anda yapılması uygun olanın tam tersini yaptıracaktır hep. Doğru zamanda davranamayan bir oportünist olmalıyım. Bunun tek açıklaması da (bir Marksist açısından bunun biraz sığ bir açıklama olduğu kolayca kabul edilecektir) ruhsalbilimsel-kişilikbilimsel, hatta kişiliksel, kişiye-özgü-davranışsal olacaktır: Bende ki “*adolescent perversity*” [“ergenlik sapkınlığı”] açıklayacaktır bu durumu.²¹ Bu varsayım karşısında gülümsedim– ve de Ahmad’ın diyeceği gibi, neredeyse zevk aldım. Kaldı ki, Eagleton’ın ergenlik sapkınlığıyla ne alıp veremediği var acaba? Yoksa normalliğe dönüş için mi mücadele ediyor en başta? Normalleşme için mi mücadele veriyor? Devrimci kişi olarak kabul ettiği örnek, her türlü sapkınlığı tedavi edilmiş normal yetişkin mi yoksa? Daha başka hangi sap-

21. “*There is more than a touch of this adolescent perversity in Derrida, who like many a postmodernist appears to feel (it is a matter of sensibility rather than reasoned conviction) that the dominant is ipso facto demonic and the marginal precious per se. One condition of the unthinking postmodern equation of the marginal with the creative, apart from a convenient obliviousness to such marginal groups as fascists[...]*” [“Derrida’da bu ergenlik sapkınlığına ilişkin birden fazla nokta var; o da birçok postmodernist gibi egemen olanın *ipso facto* şeytani olduğunu ve marjinal olanın *per se* kıymetli olduğu duygusundadır (bu, ussal bir inanç olmaktan çok bir duyarlık meselesidir). Marjinal olan ile yaratıcı olan arasında kurulan –faşist gibi birtakım marjinal gruplara unutmayla duyulan yatkınlık hariç– düşüncesiz postmodern denklemin bir koşulu [...]” Devamında da şunlar yazılı: Buraya kadar yaptığım alıntının amacı, “*sensibility*” ve “*reasoned conviction*” arasındaki bu ayırımın eskil ve hafife kaçan psikolojizmini vurgulamak dışında, “faşist” marjinalliğe yapılan imalı ve bulaşıcı göndermenin, polemik çerçevesinde, yaratmak istediği retorik etkinin de altını çizmekti – kararı okur verecek: faşizme karşı duyarsız kaldığım, dolayısıyla faşizme karşı uyanık olmadığım, yani tek kelimeyle faşizm karşısında zayıflık göstermeye yatkın olduğum usulca akıllara sokulmak isteniyor– ama yaptığım alıntının asıl amacı, benim çalışmam ile (hatta genelde tüm “yapıçözüm” ile) postmodernizmin vahim, konforlu ve demagogik bir biçimde birbirine karıştırıldığını, Ahmad’da, Lewis’te olduğu gibi Eagleton’da da okuma ve çözümleme yapmada devasa bir eksiklik olduğunu ortaya koymaktı. Bir tek bu ilksel yanlış bilgi bile, belirli bir “*homework*” yapıncaya kadar her türlü diyalogu kesme hakkı veriyor bana. Bu yönde hiçbir yol alınmadı ve de gerçekten artık çok geç.-

kınlığı tedavi edilmiştir bu örnek kişinin? İnsan aklını bir sapkınlığa takarsa bu liste daha da uzayabilir. Ne var ki, bu ruhbilimsel varsayımın benim kişisel günahlarımın hesabını çıkarttığını varsaysak bile, sözünü ettiğimiz alan, Eagleton'ın da gayet iyi bildiği gibi, bir tek benimle sınırlı kalmaz. Tek bir okurun bile ilgisini çeksem, onun için de “ergenlik sapkınlığı”ndan söz etmek gerekecek. Ve de dünyada bu tarafa değil de şu tarafa giden bu kadar çok “sapkın ergen” varsa, bir “Marksist”in de kendi kendine, benim dürtüsel düzensizliklerimde değil de, dünyada neler olup bittiğini sorması gerekir. Yaşlanmakta zorlanan bir yazarın libidinal sapmasından başka açıklamalar araması gerekir. Çünkü Eagleton, tahminimce, beni yeteri kadar çabuk yaşlanmamakla, zamana ters düşercesine yaşlanmakla suçluyor.

2. *Ahmad'a göre zamana ters düşme.* Ahmad benim “uzlaşmam” ya da “soybağına katılmam” dediği süreçte (hemen geri döneceğim bu konuya) geç kalmış olmamdan yakınmıyor sadece. Beni çok hızlı okuduğunu itiraf ediyor (doğru diyor), hatta uçakta okuduğunu, “*on my flight to Ljubljana*” [“Lubliana’ya uçarken”]⁽²²⁾ ekliyor; ama bu bir metni uçar gibi okumakla yetin-

22. Ahmad uçakta okuduğu konferansa, kendisinin dediği gibi verdiği “*quick response*”a, kitabı okuduktan sonra (“*Lenghtier comment on the book I resisted*”) [“kitap üzerine daha uzun bir yorum yapmaya direndim”] yeniden dönmeyi gerekli görmemiştir. Bu da, benimsediği hıza rağmen, kendisinin de yeterince ciddiye aldığı şeyi benim de ciddiye almama, bazen buna son derece zorlansam da, sözlerini iyice düşünülp taşınılmış saymama izin veriyor. Birçok Marksistte ya da Ahmad'ın deyişiyle, “genelde Marksist olarak bilinenlerde” görülen aceleciliğin ve zamana ters düşmenin sonuçlarından biri de bu.

Gayatri Chakravorty Spivak ise beni ne kadar bir sürede okuduğundan bile söz etmez. (*Diacritics*, s. 65). Okuma ya da yazma konusundaki bu hızlanmanın kronolojisi, beni Marx'tan söz etmekte çok yavaş davranmakla suçlamayı âdet edinmiş Marksistleri nitelemektedir; az önce andığım Eagleton buna örnektir, ama Spivak (örneğin, s. 66) ve pek çok kişi daha. Gerçek şu ki, benim ve onların zaman ve zamana ters düşme pratiğimiz gerçekten de çok farklı. Hiçbir şeyi aynı hızda yapmıyoruz; bütün bu anlaşmazlıkların başlıca nedeni de, ciddi söylüyorum, sadece bu. Çok hızlı davranmak gereken durumlar veya tam tersine hiç acele etmemek, olabildiğince yavaş davranmak gereken durumlar konusunda aynı biçimde karar vermiyoruz.

Aljaz Ahmad (“Reconciling Derrida: ‘Specters of Marx’ and Deconstructive Politics”, [“Yeniden Uzlaşan Derrida: ‘Marx’ın Hayaletleri” ve Yapıçözümsel Siya-

menin özü olamaz ki. Bu afaki okumadan, uçarak okumadan çıkacak sonuçlar arasında, bir “uzlaşma” sağlamak yönünde tavır alındığına ilişkin alelacele izlenim yoktur yalnızca (görüldüğü gibi, kitabımın yeniden uzlaşma sağlamakla hiçbir ilgisi yoktur ve de başka bir uzlaşmanın söz konusu olmadığı durumlarda kendi kendimle uzlaşmam hiç de kolay olmadı; burada şu an sözünü ettiğim okurlara iletemeyeceğim, ama kaleme aldığım her sözcükte ilkece açıkça okunabildiğine emin olduğum acı veren

salar”], *Ghostly Demarcations*, ss. 88-109) *New Left Review* bürolarında Derrida’nın Marx konulu bir konferansına rast geldiğini açıklar. Daha önce Fukuyama’nın tarihin sonu savının etkileri üstüne çalışmıştı; üst-anlatıların son bulunduğu inanan bazı yapıçözümçülerin düşündükleri kadar felsefi açıdan o kadar da nahif olmayan bir söylemdir bu. Derrida’nın Marx’la “yeniden uzlaşması” dediği konu üstüne kendi kendine sorular yöneten Ahmad, bunun Vaclav Havel’in “iktidarsızların iktidarı”nın övülmesiyle aynı çizgide yer alan bir “karşı-siyaset” olup olmayacağını sorar kendine. Derrida’da Sovyetler Birliği Marksizmine benzeyebilecek her şeye kırk yıl boyunca karşı çıkmanın ertesinde, edilgen değil ama etkin bir yeniden uzlaşma süreci görmekte. Peki, ama asla Stalinci olmadıysa neden açılıyor ki Derrida? Marksizmin kendisine miras kalmasını isteyen bir Hamlet canlandırıyor kafasında, ki bu Marksizmin kendisi de, ekonomik bunalım temelinde yükselen bir liberal zafer atmosferi içinde, hayaletimsi bir kılığa bürünür.

Öte yandan, Derrida “siyasal sınıf”ın, basın-yayın araçlarının, aydınların ve üniversite öğretim üyelerinin, her yanı istila eden aynı ideolojik iletişim aygıtının bağrında geliştirdikleri ortak söylemi gayet iyi betimlemektedir. Romantizmin, anarşizmin, gerçeküstücülüğün ve bir ölçüde de siyasal liberalizmin mirasçısı olan Derrida, yenilgiye uğramış olanın ardından okunan ilahi, edilen yemin edasını benimseyerek, yeni-liberalizmin kötü yanlarını açığa vurarak ortaya çıkan yeni Avrupa anlayışına bağlar bunu. Aynı biçimde, Fukuyama’nın savunduğu yeni-Hristiyan tarih anlayışı da Derrida tarafından açıklığa kavuşturulur. Mesihsel bir kurtuluş vaadi Marksizmi içine düştüğü bağnazlıktan çekip çıkartmayı, kurtarmayı ileri sürer, ancak bağnazlık teriminin kullanılması, Marksizmden kaynaklandıklarını bildiren örgütlenmelerin aşırı derecede sorun konusu edilmesini meşru kılmaya yarar. Hükümanlık ve bağnazlıktan Nietzsche’yi animsatan ya da Benjamin’in Yahudi gizemini akla getiren terimlerle söz etmek, sınıf, ideoloji ve üst-yapı kavramlarını kullanmamak demektir ki, bu da esef verici bir davranıştır. Kaldı ki Derrida’nın yeni bir Enternasyonal yolundaki çağrısının, bugüne kadar Enternasyonal’i Enternasyonal yapan hiçbir şeyle, örneğin sınıf, cemaat, kurum, ortak bir yurttaşlığa sahip olmayla en ufak bir ilgisi bulunmamaktadır. Belirlenmemiş bu Enternasyonal’in katıksız biçimselliği tek-tanrılı dinlerin kullandığı dili fazlasıyla animsattır. “Hayalet”in Hamlet’in ruhuyla özdeşleşmesi de, Marx’a olan borç sorunu da, Üçüncü Dünya’nın borcunun silinmesi talebini getirir daha çok akla. Son olarak söylemek gereken şey de, yapıçözümün toplumsal sorunlara yaklaşımda yöntembilimsel bir bireyciliğin çok fazla kendini göstermesidir. Ne var ki, yapıçözümçü dayanışma kipi temelinde, Derrida’nın öne sürdüğü anlayışın belirli bir yanı [Derrida’nın belli bir ruhu] benimsemeye değerdir.

bir deneyimdi bu).

*Marx'ın Hayaletleri'*nden ya da genel anlamda çalışmalarımdan *postmodernizm* ya da *postyapısalcılık* “türü”nün bir örneği, basit bir çeşidi, bir özel durumu gibi söz etmekte bu kadar aceleci olunması karşısında dehşete kapıldım. Bunlar en bilgisiz kamuoyunun (ve de çoklukla büyük basın kuruluşlarının), başta “yapıçözüm” olmak üzere, anlamadığı ya da hoşlanmadığı ne varsa aşağı yukarı her şeyi içine tıktırdığı genelgeçer kavramlar. Kendimi ne bir postmodernist ne de bir postyapısalcı olarak görüyorum. Bu sözcükleri neden hemen hemen hiç kullanmadığımı pek çok kez açıkladım; kullandığım zaman da yapmaya çalıştığımı upuygun düşmediklerini anlatmak için kullandım bir tek. “*Announcements of the end of all metanarratives*”den [“bütün üst-anlatıların sonunun ilanı”], hele ki bunu üstlenmek için, asla söz etmedim. Ahırad, Fukuyama’ya getirdiğim eleştiri konusunda yazarken alışlageldiğinden biraz daha fazla uçarak okuyor dediklerimi: “*The discussion would have been more fruitful had he offered reflections on the political and philosophical adjacencies between Fukuyama’s end-of-history argument and the announcements of the end of all metanarratives that one finds routinely in the work of so many deconstructionnists*” [“Fukuyama’nın tarihin sonu teziyle bunca yapıçözümünün çalışmalarından alışageldiğimiz üst-anlatıların sonunun geldiğinin ilan edilmesi arasındaki siyasal ve felsefi yakınlıklar üzerine düşünceler geliştirseydi (Derrida) tartışma daha verimli olurdu”]. Kafa karışıklığı. Hangi bağlamın ve hangi alışlageldikliğinin anıştırıldığını bilmiyorum. Ancak bildiğim ya da uyguladığım “yapıçözümlerle” bu “*announcements*” [ilanlar] arasında hiçbir gerekli bağ olmadığından eminim. Bu suçlama kabul edilemez demek ki. “*Metanarrative*” sözcüğünü (hayatımda bir defa bile kullanmadım bunu, haklıymışım da) kullanan “postmodernistler”in (örneğin, Lyotard) bu amalgamdan rahatsız olacakları kanısındayım. Bazen de, gene aynı derecede haksız davranarak,

“*deconstructionnist*”ler (ki bu da her şeyin tıktırıldığı başka bir genel geçer kavram) *tersine* büyük üst-anlatı söylemlerine, “büyük anlatılara” zaaf duymakla suçlandılar – örneğin, temkin-sizlik edip Batı metafiziğinden, mevcudiyet metafiziğinden, vb. söz ettiklerinde, ki pedagojik tutumluluk gereği benim de başıma geldi bu ve başka yerlerde sık sık açıklama getirdim bu konuya.

Fukuyama konusunda tek bir söz daha söyleyeyim. Ve de kısaca üç noktayı anımsatayım.

1. O zamanlar zaten varlığını bilmediğim söz konusu metni yeni yayımlanmış olan Perry Anderson’a asla rakip olmaya çalışmadım. Fukuyama eleştirisi konusunda da Anderson’dan ne daha çok “özgün” (Eagleton) ne de daha az “konvansiyonel” (Ahmad) olmaya çalışmadım. Bu kitapta “*proprietaryity about Marx*” a en yakın olduklarını, yani *baba mirasına en bağlı* olduklarını gösteren iki “Marksist”in; Fukuyama’nın “ilk” resmi Marksist eleştirisinin, Perry Anderson’un telif hakkını, önceliğini ve ayrıcalığını, sanki tartışma konusu edilmişmiş gibi, savunmaya ve korumaya başlayanlar olduğunu da bu arada belirtmeliyim.

2. Fukuyama’yı sadece *içeriden* eleştirmekle yetinmiş değilim. Fukuyama’nın kitabının bağlam açısından doğurduğu etkileri ve kabul edilmesi ya da istismar edilmesini belirleyen siyasal mantığı belirttim yalnızca. Ve de eğer Ahmad’ın dediği gibi Perry Anderson “*what strenghts there were in Fukuyama’s arguments*” [“Fukuyama’nın tezinde güçlü olan şeyi”] ortaya çıkartma başarısını gösterdiyse, kendi payıma ben de “Oysa, kendisini en sonunda gerçekliğine değilse de, ülküsüne tam anlamıyla kavuşmuş liberal bir demokrasi içinde zafer kazanmış kapitalizmin en güzel camekânı olarak gözler önüne seren dizginsiz bir sömürünün inandırarak istediği kadar kötü ya da nahif de değil bu kitap,”²³ diye kitabın önemini tanımaktan geri kalmamışım.

23. *Spectres de Marx*, s. 98, İngilizce çeviri s. 56 [Marx’ın Hayaletleri, s. 95].

3. Tarihin sonu, vs. sorunsalı konusundaysa, Anderson'un yaptığı okumaya hiçbir şekilde karşı olmamakla birlikte (ne zamandan beri yakınmak gerekiyor bir Marksistle benzer düşünceye sahip olmaktan?), ortaya sürdüğüm düşünceler, kabasında ve ayrıntısında kitabımın sözünde ilmek ilmek örülmüş bulunuyor: doğrusu, herkesin kabul edebileceği gibi, Andersoncu değil kitabım. Getirdiğim düşünceler daha önceki yayınlara (Adlarını anmadığım benimkilerle elbette –burada bir tek “*D’un ton apocalyptique...*” [Galilée, 1983] adlı çalışmamı anmakla yetinmek zorunda kalacağım– ama 50’li yıllardan bu yana daha başka o kadar çok var ki!) o kadar çok ince hatla bağlanıyor ki, bu yumağın nasıl oluştuğunu göstermeye ne cesaretim ne de yerim var. Ne yazık ki, daha önce birçok kez daha yapmam gerekiyordu bunu, ama hem yer hem de zamanım yetmediği için, ilgilenen okuru söz konusu metinleri yeniden okumaya ve her bir kanıtlamanın özgüllüğü konusunda bile olsa kendi yargısını oluşturmaya davet ediyorum. Ancak gerçek şu ki, Anderson’un Fukuyama eleştirisini zamanında okumuş olsam bile, bu eleştirinin benim eleştirimden yararsız ya da konvansiyonel olduğuna ben inandıramayacağı kanısındayım. Okur yargılayacak.

Aijaz Ahmad kendi kendine “*What kind of a text is it that Derrida has composed?*” [“Derrida ne biçim bir metin oluşturmuş?”] diye sorduğunda sanırım haklı. Yazının, hareketin, kompozisyonun, retoriğin, becerinin özgüllüğü, kısacası geleneksel ve aceleci bir okurun biçimi ya da tonu diyeceği şey, ama benim içeriğinden ayrılmaz saydığım şey hesaba katılmazsa hiç anlaşılamaz bu metin. Aijaz Ahmad kendi yönelttiği güzel soruya cevap vermek için şunları eklediğinde de haklı: “*We have, in other words, essentially a performative text...*” [“Başka bir deyişle, özünde edimsel bir metinle karşı karşıyayız”]. Elbette ki, öyle. Ancak bu edimselliği bir “*performance*”a, hele ki bir “*literary text*”in “*performance*”ına [“yazınsal bir metnin edimselliğine”] indirgediğinde, üstelik bu da “*form of rhetoric*”, “duyumsallık”,

“ton”, vb. gibi belirsiz ve konvansiyonel kavramlara indirgendiginde hemfikir değilim artık onunla. *Marx’ın Hayaletleri*’nde duyum, retorik ve ton olmadığını kim söyleyebilir ki? Ben söyleyemem, ama bunları bambaşka biçimde ele alıyorum ben; çözümlemenin edimselliğine de bambaşka biçimde bağlıyorum. Aijaz Ahmad kendi metninin de o kadar tondan yoksun olduğunu mu sanıyor? Yazdıklarının her türlü duyumsallıktan, her türlü retorikten, ve de madem bu onu kaygılandırır gibi, her türlü “soybağı ve soybağından olma”dan arınmış mı sanıyor kendini? *Marx’ın Hayaletleri* hiçbir “soybağını ve soybağından olmayı” ne silebilen ne de yadsıyabilen bir metinden ibaret değil sadece, her metin böyledir zaten. Tam tersine, birden çok “soybağını ve soybağından olmayı” üstlenir ve bu konuda açıklama getirir. Bu çokluk her şeyi değiştirir. Bu kitap çelişkili gelebilen başka bir şey daha yapar ve bu konuda açıklama getirir. Evet, görünürde çelişkili birçok tavır aynı anda ya da peş peşe eklenenebilir aynı kitapta. Sözelimi, Marx’tan kaynaklandığımı ileri sürüyorum, “onun lehine” konuşuyorum ama “aléyhine” konuştuğum da oluyor: Aynı kitapta yapıyorum bunu, hem de böyle bir şeyin yasak olabileceğinden bir an olsun kuşkulandırmadan! Seçmek gerektiğini de bilmeden: ya Marx’tan “yana” ya da Marx’a “karşı” olmak gerektiğini bilmeden, tıpkı seçim pusulasında gibi! Kendini açıkça miras konusunda bir kitap olarak sunan *Marx’ın Hayaletleri* ataerkil soybağı, baba-oğul bağına çözümler, sorgular ve de kısaca söylersek, “yapıçözer”: Çok daha başka biçimde doğrulansa bile, Hamlet üzerinde ısrar edilmesinin nedeni de budur. Marx’ın Shakespeare’e ilgi duyması nedeniyle *Kapital*’in yazınsal bir yapıta dönüşmemesi gibi, bu ısrarın nedeni de yastan ya da yazından zevk alınması değildir sadece. Bu soybağının hem yasasını, hem yarattığı etkileri, hem de içerdiği ahlâki-siyasal tehlikeleri belirttim. Bütün soybağı sahnelerine (hem *Hamlet*’te hem de Karl Marx’ta!) damgasını basan ataerkil fallus-akıl-merkezciliğin [phallogocentrisme] çözümlemesini es geçmek için

Marx'ın Hayaletleri'ni epey safdillikle okumuş olmak gerekir. Bunun öncülleri çalışmamda çok eskilere uzanır, açıktır ve sistematiktir, yeniden dönmem gerekmez. Kadın ve cinsiyet farkı sorununun bu hayaletimsi soybağına ilişkin çözümlemenin odak noktasını oluşturduğunu belirtmekle yetineceğim. Söz konusu cinsiyet farkı sorunu, *Marx'ın Hayaletleri*'nde ideoloji ve fetişizm konusunda söylenenleri belirlemektedir. Bizi *Glas* ve daha başka çalışmalarındaki fetişizm çözümlemelerime de götürecek olan bu yol izlenirse, bütün bu soybağı sahnesi de bu sahnenin yorumu da, en başta da benim "siperlik etkisi" dediğim de, baba hayaleti ve *Hamlet*'e yapılan gönderme de bambaşka bir görünüme bürünecektir. Uçağı iner inmez her şeyi yeni baştan okumasını salık veririm Aijaz Ahmad'a; o zaman o da görececek tavrımın salt bir soybağı taşımakla veya o bağı katılmakla ilgisi olmadığını. Hayır, Marx'ın bir tek mirasını talep etmek bir yana, bu mirasın sadece bana düşmesini hiç talep etmiyorum. Marx'ın birden çok hayaleti ya da ruhu olduğunu bu kadar çok ileri sürdüğüme göre, birden çok mirasçı olduğunu ve de olması gerektiğini, her zamanki gibi bunların bazılarının gizli ve gayri meşru olduğunu ve de olması gerektiğini kabul ediyorum demektir. Buna karşılık, meşru oldukları varsayılan oğulların kendi mülklerinin ya da "proprietaryity"lerinin ["mülkiyette öncelik hakkı"] gasp edilmesinden yakınması gibi, Aijaz Ahmad da tıpkı meşru oldukları varsayılan "Marksistler" ve "komünistler" gibi yakınıyor sanki. (Varsayılan sözcüğünün altını ben çiziyorum, çünkü başka yerde olduğu gibi Marksist aile içinde de, özellikle de genel olarak soybağı söz konusu olduğunda meşruiyet hep varsayımsaldır. Freud'a ve Joyce'a varıncaya dek, sadece baba kaynaklı soybağının "legal fiction" ["hukuki kurmaca"] olduğuna safça inanılmıştır; oysa bu "kurmaca", analığın bir *surrogate mother* [suni döllenme ile başkası için çocuk doğuran anne] tarafından ikame edilmesinden önce bile, ana kaynaklı olduğunda da aynı ölçüde doğrudur). Soybağının meşruiyetini talep edişte yaşanan burukluk,

en azından benimsenen *ton* temelinde, Ahmad'ın benim, kendimi *Hamlet*'le özdeşleştirme, kendimi Hamlet gibi "konumlandırma", kendimi Hamlet kadar "*Ghost*" la da! hatta Marx'la da²⁴ özdeşleştirme eğiliminde olduğumu söylediğinde benimsediği *ton*'dan itibaren yargılanabilir. Sanki bir soy zinciri arama sahnesi, herhangi bir kişiyle özdeşleşmeden yakından okunup çözümlememez! Burada da, fazla "yazınsal" olduğumu söyleme eğilimi, korkarım ki okumanın ve de yazının ve de "şiiirsel" ya da "yazınsal" denen bir metni okumanın ne olduğu konusunda biraz safça bir deneyimi açığa vurmaktadır²⁵. Doğrusu, Shakespeare'i

24. Ahmad iyi bir dedektif olarak, "*detect an identification [mine] with Hamlet*" [*"Hamlet'te bir özdeşleşmeyi (benimkini) saptadığını"*] sanır, ama başka bir özdeşleşme saptar: "*we detect a similar identification with the Ghost*" [*"Hayaletle de benzer bir özdeşleşme saptıyoruz."*] (p. 106), yani birbirinin yerini alma zinciri, tanım gereği, duramayacağı için (kaldı ki bu hem onun hedefi hem de sorunun düğüm noktasıdır) Marx'ın kendisiyle özdeşleşme. Demek ki ben de olabilecek tüm babalarla özdeşleştiriyorum kendimi! Ahmad da hoşlanmıyor elbette bundan.

25. Eagleton'ın edebiyatı bir kusur, bir suçlama temeli saymasının tesadüfi hiçbir yanı yok. *En akademik, gerçekten de en tutucu anlamda suçluyor "şiiirsel" bir dil kullanmış olmamı, bir bakıma sanki türleri ve disiplinleri birbirine karıştırmamak gerektiğini ya da gideceği bölümü şaşırmamak gerektiğini söylemek ister gibi. Benim "poetikamın" "portentous" ["uğursuz", "kehanetçi"] olması hiç hoşuna gitmiyor. Poetikam "portentous", çünkü alaycı taklide açık. Gerçekten de. Okurun yargılamasını yeğliyorum. Bunun için de, okuru, "portentous poeticizing" suçlamasının hemen önce ve hemen sonrasını yeniden okumaya çağırıyorum. Eagleton bununla da kalmayıp çok bildik ama pek de inandırıcı olmayan bir taktik kullanıp, "torunların" suçunu bana yükleyip, onların karşısına da şunu diyor: "the maître itself, who really is politically earnest and engaged, whose relevant contexts are Auschwitz and Algeria, Althusser, the ANC and Eastern Europe rather than Ithaca and Irvine [...]". [*"Usta'nın kendisine gelince, o Ithaka veya Irvine'den ziyade, Auschwitz ve Cezayir, Althusser, ANC ve Doğu Avrupa bağamlarında siyasal olarak gerçekten de ciddi ve tutkulu bir şekilde bağlanma içindedir"*]. Bu stratejiye karşılık verebilir miyim? Ahmad büyük bir cömertlik sergileyip, "*invoke [my] name*" [*"adına gönderme yapan"*] kişiler varsa, bunlardan ötürü "*answerable*" [*"sorumlu"*] tutulmam gerekmediğini söylese bile, kesinlikle kabul edilemez sayıyorum bu stratejiyi. "Usta" ve "torun" arasındaki bu ayrımı son derece kuşkuyla karşılamadan (bunun binlerce nedeni var, bazıları da siyasal zaten) değil bir tek, ama gecenin karanlığında, bir tanesinin bile adını anmadan, herhangi bir metinle, akılcı bir tartışmayla desteklemeden bütün günahların sırtlarını yüklenildiği bu "torunların" neler dediklerinin, neler yaptıklarının varsayıldığını da, "kim" olduklarını da bilmediğim için kabul etmiyorum bu stratejiyi. "Torunlara" değil de "*Derrideans*" saldırdığında Ahmad'a da aynı şeyleri söyleyeceğim ("*whatever other reservations I have about Derrida's work and influen-**

okuyan Marx'ın verdiği ders bu konuda da her zaman doğru anlaşılmalı, "Marksistler" ya da "*generally known as marxists*" ["genelde Marksist olarak bilinen kişiler"] tarafından:

"His [mine] initial act of positioning himself within his own text ["Kendi kendisini kendi metni (benimki) içerisine ilksel konumlandırma edimi"] (bu sözcüklerin *her birini* daha şimdiden gülünç derecede konuyla ilgisiz buluyorum, ama geçelim) *by enclosing his text between two quotations from Hamlet, which foreground the Ghost of the dead father (obvious reference to Derrida's title – "Spectres de Marx"* ["kendi metnini, *Hamlet*'te ölü babanın hayaletini önceleyen (Derrida'nın başlığı – "*Marx'ın Hayaletleri*"ne açık gönderme) iki alıntı içine hapsederek,"] (bu konuda hemfikirim, gönderme "*açık-seçik*", artık gizlemeye çalışmayacağım) – *as well as to the theme of the death of Marxism* ["aynı zamanda Marksizmin ölümü temasına gönderme yaparak"] (cüretkâr davranıp, burada işler bu kadar kolay olmasa da tamam diyeceğim, tamam buna da; işler bu noktadan sonra ciddileşiyor zaten) *and to his assertion that he and his deconstruction, not communists and those who are generally known as Marxists, are the true heirs of Marx, the dead father). Here is then, the opening quotation, with its own repetition of a key phrase:* ["ve de, Marx'ın, ölü babanın gerçek mi-

ce –more about Derrideans, actually, than about himself-, I have never thought of him as a man of Right") ["Derrida'nın yapısı ve etkisi –kendisinden ziyade aslında Derridacılar– hakkında daha başka çekincelerim olsa da, onun sağcı biri olduğunu düşünmedim asla"]. Teşekkür ederim. Devamındaysa "*sought the company of the right-wingers*" ["sağ kanattan ahbablar aramış olmaktan"] beni muaf tutuyor. Yazarın altını çizdiği sözcük ise, söz konusu ahbablılığı *aramadıysam da, bulmuş* olabileceğim kuşkusunun dolaşmasına yol açıyor. Bunun kanıtlanabilir olduğu varsayılsa bile, gene de göstermek ve kanıtlamak gerekiyor, ama bunu kanıtlayan kişinin de, aynı anda, bu kuşkuyla "*ahbablık*"tan kendini kurtardığına inandırması gerekiyor herkesi. Bunların her ikisi de zor iş. Üniversite başta olmak üzere, her yerde pek çok "Marksist" en tutucu güçlerle "*ahbablık*" kurmuş bulunuyor. Daha da ileri gidip, bir tek "*ahbablık*" değil, "*ittifak*", bazen de, hani şu eskiden denildiği gibi, "*nesnel ittifak*" içinde olmaktan da öte bir ilişki içinde bulunulduğunu söyleyeceğim.

raşçısının, komünistler ve genel olarak Marksist olarak bilinenler değil de kendisi ve kendi yapıçözümü olduğu iddiasına gönderme). İşte bu noktada, kendi anahtar tümcesiyle alıntı açılır:”]

The time is out of joint [“Zaman çığrından çıktı”]
Hamlet

Hamlet:...*Swear* [...yemin et]
Ghost [*beneath*]: *Swear* [...]”²⁶ [Yemin et...]

“Ben” ve “benim yapıçözümümün” ! “merhum pederim” Marx’ın “*true heirs*” [“gerçek mirasçısı”] olduğumuzu asla iddia etmedim elbette. Böyle olduğunu sanmıyorum. Bu beni pek az ilgilendiriyor. Zaten söylediğim her şey de “*true heir*” deyimini konuyla ilgisiz olmaktan da öte gülünç kılıyor. Bu iddianın kitabın asıl konusu, gerçek hedefi olduğunu bile söyleyebilirim. Buna karşılık, açıkça görüldüğü üzere, böyle bir “iddia”, böyle bir “hak talebi” (*being a true heir cf Marx*) düşüncesi, varsayımı (gerçekteyse fantazmı) müthiş sinirlendiriyor Ahmad’ı. Mirasın üstüne titriyor kıskançlıkla. Sakin sakin “*communists and those who are generally known as Marxists*” dediklerinin soyuna, ailesine, (kendisini de kuşkusuz, yani bu konuda en ufak bir kuşku bile duymadan, onların safına koyarak) yabancı saydığı biri, ona bu mirastan hak talebinde bulunur gibi geldiğinde hemen mahkûm eder bu talebi. Meşru soy sop kaygısı gibi bir duygu yabancısıdır bana. Bu konudaki kayıtsızlığımı beslemeyi ve talep etmeyi, “mantığını” açıklamayı, hatta bunu bir tür siyasal ve etik öncül haline getirmeyi bile öğrendim. Bu meşru soy sop (anne, kız çocuk ve kız kardeş yerine babalar, oğullar ve erkek kardeşler, vb.) fantazmını sık sık çözümlemeye uğraşır, sorgular, sorun konusu haline getiririm; oysa bu fantazın, tam tersine, “*those who are generally known as Marxists*” ve de Ahmad için

26. *Ghostly Demarcations*, s. 91.

adeta istençdişı bir dürtü hâlâ. Beni eleştirdiği zaman apaçık ortada bu; ama yeniden ele almayacağım²⁷ pek çok noktada benimle hemfikir olduğunu belirtip benim söylediklerimi “*with a sense of comradeship*”²⁸ [“yoldaşlık duygusuyla”] “kabul ettiğinde”de apaçıktır bu. Aileye sahip çıkma yolunda gösterdiği bu cemaat kaynaklı kaygı, bu alanda olduğu gibi başka alanlarda da kıskançça “*prioprietoriality*” [“mülkiyette öncelik hakkı”] iddiasında bulunması, tam da benim çalışmalarımın konusu zaten: Bu kitapta olduğu kadar tam otuz yıldır, bu deyimim tüm sorumluluğunu Ahmad’a bırakarak, “*my [his] deconstruction*” dediği şeyde de yaptığım bu zaten.

27. Örneğin, “*the triple structure of political, mediatic and academic discourse*”u [“siyasi, medyatik ve akademik söylemin üçlü yapısını”] neyin bir arada tuttuğu konusunda benimle hemfikir olduğunu (bence sınırları güçlükle belirlenebilecek bir anlaşma olduğu, örtük biçimde, belli zaten bunun: Bu konuda gerçekten anlaşmışsak, hemen hemen her konuda anlaşmış olmamız gerekir) söyler, s. 97. Ya da “*religious particularism*” [“dinsel tikellikler”] konusunda hemfikir (bu anlaşmanın öncülleri de çok uzaklara götürür bizleri) olduğunu söyler, s. 100.

28. Ahmad bana lütufta bulunuyor demek ki. Başka yerde bunu benim ne “Marx’la” ne de “Marksizmin benimle” yeniden uzlaşması saymadığını söylese bile, Ahmad af dileme tavrıyla şöyle yazıyor: “*Much of what Derrida says on this account one can accept readily, with a sense of comradeship, the past acrimonies between Marxism and deconstructionism notwithstanding.*” [“Derrida’nın bu konu hakkında söylemiş olduğu şeylerin birçoğu, iyi niyetle, bir yoldaşlık duygusuyla okunabilir, Marksizm ve yapıçözümcülük arasındaki eski burukluklar ortadan kaybolur.”] (p. 101).

Yapıçözümcülüğün (gazetecilerin kurduğu bir hayalden başka) ne olduğunu, ciddi söylüyorum, bilmesem de, asla bundan söz etmesem, asla onun adına konuşmasam da, bu “şey”in beni temsil ettiğine asla inanmasam da (aynı şeyi “*Marxism*” için de söyleyebilirim: “Marksizm”i kim temsil ediyor?), bu yönde belirtiler elde etmek için uğraşıp dursam da, ne bende, ne de şu ya da bu biçimde bana yakın düşen bir çalışma içinde bulunan kişilerde böyle bir burukluk olduğunu anımsamıyorum. Bir “Marksist”in kaleminden çıkma şu ya da bu metin konusunda söylenecek bir şeyler bulmak demek, Marksizme karşı bir burukluk yaşadığı anlamı taşımaz ki.

Tersine, şunu kendime itiraf etmem gerekli ki, bugün bile, zaten gayet iyi görüldüğü gibi, her tür “*sense of comradeship*” [“yoldaşlık duygusu”] karşısında duyarsız kalmaktayım. Zamanım ve de yerim olsa, bunun benim verdiğim bir tepke, hele ki sınıfsal bir tepke olmadığını açıklardım. Düşünmüş bir edim, dostluk siyasetine ya da daha doğrusu siyasette dostluğa ilişkin bir düşünce bu. Dolayısıyla, öyle etkilendim ki Ahmad’ın şu sözlerinden: “*We are glad to say, as he himself says, that he is one of us.*” [“Kendisinin söylediği gibi, bizden biri olduğunu söylemesinden memnuniyet duyuyoruz”] Heyecanlansam da iyice kararsızım hâlâ. “*One of us?*” [“Bizden biri”] Nerede dedim ki ben bunu? “Biz” de kim?

Her türlü “*prioprietorality*”nin [“mülkiyette öncelik hakkı”nın] ötesine geçemiyorsanız da, düşünmek için, haydi biraz daha gayret, yoldaşlar!

Beni “*very salutary affiliation with what he [I] call[s] a “certain spirit of Marxism”* [“Marksizmin belli bir ruhu olarak [benim] adlandırdığı[m] *candan bağlanma[m]” dan] dolay kutladığımda (bu konuda ısrarlı) gösterdiği “sense of comradeship” için teşekkür ederim Ahmad’a. Ancak kendimde değil de onda, iyi bir soy sopa, meşru bir soya ve de neredeyse aile kimliği taşıdığı söylenebilecek bir cemaate sahip olma yolunda doyumsuz bir istek olduğunu görüyorum: Marx’ın bütün meşru oğulları, “those who are generally known as Marxists”, bütün ülkelerdeki erkek kardeşler gibi, iyi yoldaşlar gibi birleşin! Marx’ın hizmetçisi kайдından gayri meşru bir oğul peydahladığı (kısa bir süre önce Fransa’da Shakespeare, Marx ve Marx’ın *Hayaletleri*’nden parçalar da katarak bir tiyatro oyunu yapıldı bu konuda) herkesçe bilinmese; Eagleton’ın yargısının doğrulanmasından korkmasam (gene bir ton işi: “*The high humourlessness of Derrida’s literary style – French “playfulness” is a notoriously high-toned affair – reflects a residual debt to the academic world he has so courageously challenged.*”²⁹) [“Derrida’nın mizah yapmadan mizah yapan yüksek edebi tarzı –Fransız “yapmacıklığı” önemli bir yüksek ton meselesidir– cesaretle sarstığı akademik dünyaya geçmişten kalan bir borcu yansıtır”]; *Politiques de l’amitié* de [Dostluk Siyasaları] “kardeşlik” konusunda yaptığım tüm yapıçözümsel eleştiriyi anımsatsam, buna cüret edebilsem –ki kesin-*

29. “Marxism without Marxism” *Ghostly Demarcations* içinde, s. 85). Eagleton herkesin onda iyi bildiği nazik bir dokunuşla, hafiflik ve zarafetle, bu başlığı alıp [“Marksizm olmayan Marksizm”] bir tür espri, alaycı bir ok, inanılmaz derecede alay yüklü bir eleştiri haline sokmak istiyor: Bana karşı ya da başka bir yerde üstünde çok durduğum gibi, örneğin, “X olmayan X”ten sık sık söz eden Blanchot’a karşı bir eleştiri. Oysa, her “iyi Marksist”in bildiği gibi, “Marksizm olmayan Marksizm” kadar Marx’a sadık, Marx’a yakın, daha “Marx” hiçbir şey yoktur. İşte, bu Marksizm olmayan Marksizmin, eğer bu adın bir anlamı varsa elbette, Marx’ın kendi Marksizmi olduğunu anımsatmaya bilmem gerek var mı?

likle yapmam böyle bir şeyi— *Marx brothers'* dan söz ederdim. Söz etsem de daha ciddi söz ederdim, çünkü *Politiques de l'amitié* gibi *Marx'ın Hayaletleri* de soykütüğü ilkesinin, belirli bir biraderciliğin ve de erkek kardeş / erkek kardeş çifti kadar oğul/baba çiftinin de bir tür eleştirisi gibidir. Marx'ın kendi musallatbiliminin, kendine özgü hayaletler karşısında kapıldığı korku dolu hayranlığın eksenini çoğunlukla erkek kardeş çevresinde döner ("Hegel'in kötü oğlu" olduğu için Marx'ın da "kötü erkek kardeşi" olan Stimer)³⁰. Bildirdiğim bütün bu teşekkürlerimin arasından, ne yazık ki, hemencecik, nankörün tekiyim ya, söylemem gereken bir şey var ki, o da Ahmad'ın bu kadar ısrarla ve de hep ya beni suçlamak ya da benden kuşkulananmak amacıyla söylediği bu kadar şeyden neredeyse hiçbirisiyle hemfikir olmadığımıdır. Her neyse, dikkatlice yanıtlamaya kalkışıp yüzlerce sayfalık yer kaplamamak için (doğrusu gerekiyor, ama kimse vermiyor böyle yüzlerce sayfayı bana) biraz işi hızlandırmam gerekiyor.

1. Önce metnimin "tonu" konusunda söyledikleriyle hemfikir olmadığım duygusuna kapılıyorum. Söylediklerinin "*ton*" ("*tone of religious suffering*", "*messianic tonal register*", "*quasi religious tone*", "*this tone, part sermon, part dirge*", "*virtually religious cadences*", etc.) gibi bulanık bir kategori içinde yalıtılabileceğine inanmıyorum. İnsanın bir tonu böylesine yalıtılmak ve eleştirmek yetkisine sahip olabilmesi için, ton konusunda, tonun kavram ya da anlamla kurduğu ittifak, daha önce sözünü ettiğim edimsellikle kurduğu ittifak konusunda, bu edimselliği talep etmesi ve sorgulayabilmesi için, biraz daha gelişmiş bir ton anlayışına sahip olması gerekir. Saldırgan izlenimi uyandırmak istemeden söylemeye cüret edeceğim gibi, bir tonun

30. *Spectres de Marx*, ss. 198-199, İngilizce çeviri s. 122 [*Marx'ın Hayaletleri*, s.188]. Bence bu, bir tek Hamacher'in bulup ciddiye aldığı (bence belirleyici) pek çok kanıttan biridir (*Ghostly Demarcations*, s. 185). Hamacher "*the only passage which strikes an explicitly autobiographical tone*" ["alenen otobiyografik bir tonu olan yegâne kısım"] saydığı o bölüme gönderme yapar. Onun kadar emin değilim bu konuda, ama temelde pek önemi yok bunun. "Açıkça özyaşamöyküsel tınılar" denilen nasıl anlaşılabilir ki zaten?

ayırt edici, değişken, devingen niteliklerini, örneğin en ciddi anlarda bile, ve de hep tonun temeli oluşturan şeyden haklı olarak ayırt edilemediği yerlerde, alay ya da oyun vurgusu yapan şu tona ilişkin değerleri sezebilmek için, insan çok daha keskin bir kulağa sahip olmalı. Ahnrad da Eagleton kadar duyarsız ton değişikliklerine, örneğin bütün metinlerime, şaşmaksızın kattığım, katmaktan hoşlandığım mizah ya da alaya aynı derecede duyarsız. Bu onun hakkı. Tanım gereği, hele ki bu kadar kısa zamanda, ikna edemem onu ya da beğenisini değiştiremem. Ancak, bir tonun ayırt edici titreşimini ya da sarsılmasını fark etmeyerek anlamı eksiksizce kavrayamıyorsak da, sözcüklerde, tümcelerde, mantıkta ve sözdiziminde gene de yeterince anlam kalıyor, bu da *her şeyi* atlamış olmaya izin vermiyor. Çünkü, örneğin, bir tek Ahnrad'ın sözcüklerini kullansam bile, “*virtually*” (“*virtually religious*”) [“hemen hemen dinsel”] ile “*quasi*” (“*quasi religious*”) [“neredeyse dinsel”] bile, bir tek bu sözcükler bile, pek çok şeyi, neredeyse her şeyi değiştirmelidir, çünkü kitapta baştan başa ince ama vazgeçilmez bir ayrımın var. Nedir bu ayrım? *Bir yanda*, indirgenmez belli bir dinsellik (bir vaat, adalet ve devrimci bağlanma söylemini, “*communists and those who are generally known as Marxists*”lerde [komünistlerde ve genelde Marksist olarak bilinenlerde] bile, ve de Mesihçilikten pek ince bir sınırla ayrılan Mesihsellik –bu konuyu yeniden ele alacağım ama bunun kitabın tüm mantığını örgütlediğini Ahnrad'ın bilmemesi söz konusu olamaz– kendi değerini ortaya koyduğu her yerde yönlendiren bir dinsellik – *öte yandaysa*, din ve bütün yazdıklarım kadar *Marx'ın Hayaletleri*'nin de en ufak bir zafiyet göstermediğine (Ahnrad bunu kabul eder gibi)³¹ inanmak cü-

31. “*Not the least refreshing aspect of this passage is Derrida's lucid sense that a certain narrow-minded religious particularism[...] is a characteristic today not only of some Islamist countries but also of the West itself, capitalist Europe itself, in its moments of greatest triumph*” [“Bu bölümün en çarpıcı yönlerinden birisi de, Derrida'nın, dar kafalı belli bir dinsel tikelliğin bugün yalnızca bazı İslamcı ülkelerin değil, ama aynı zamanda Batı'nın en büyük zafer anlarında kapitalist Avrupa'nın da bir özelliği olduğuna dair açık bir fikre sahip olmasıdır.”] (s. 100).

retinde bulunduğum dinler. “Neredeyse dinsel” bir tonu biraz bulanık bir biçimde suçlayarak din ve dinsel olan sorunu gibi büyük bir sorun çözülmüş olmaz. Günümüzde din sorununun açıkça ortaya koyulduğu ve çözüldüğü söylenemez. “Dinsel” ya da “neredeyse dinsel” olanın ne olduğunu bilirmiş gibi davranmamak gerekir, hele ki Marksist olmak ve de kendine Marksist demek isteniyorsa. Bu ikisinin arasındaysa, maalesef şu ideoloji (Marx’a göre indirgenmez, yıkılmaz ve dinsel olana indirgenmezcesine bağlı) sorunu var bir de; daha ileride yeniden ele alacağım bunu.

2. Ahmad’ın *sakin* *sakin Marx’ın Hayaletleri*’ndeki eğretilenme (“*metaphor of mourning*”, “*metaphorical language of “inheritance” and “promise of Marxism”*”, “*the language of metaphor*”, “*language of metaphoric indirection*”, etc.) konusunda ileri sürdükleriyle de hemfikir değilim. Bir zamanlar eğretilen kavramını da bu kavramın işleyişini de (tam da, kavramla olan ilişkisi açısından) sorunsallaştırmaya o kadar çalıştım ki, Ahmad’ın retoriğine ve bu sözcüğü bu kadar dogmatik bir biçimde kullanmasına (“*metaphor*”, “*metaphorical*”, “*metaphoric*”) herhangi bir güven gösteremem. Her yas çalışmasında bir eğretiselleştirme (yoğunlaştırma ya da yer değiştirme, içselleştirme ya da içe-atım, yani ölenle özdeşleşme, yeniden-narsisleştirme, ülküselleştirme, vb.) süreci de var kuşkusuz. Ancak yas, miras, vaat konuları *Marx’ın Hayaletleri*’nde sıradan anlamıyla birer “eğretilenme” olmaktan bambaşka şeylerdir. Bunlar giriştiğim tüm yapıçözümseleştiriye örgütleyen izleklerdir, kuramsal ya da kavramsal kaynaklardır. Birbirinden ayırt edilemeyen bu izlekler, diğer şeylerin yanı sıra, komünizmin iddia edilen sonu ve de “Marx’ın (sözde) ölümü” ertesinde dünya sahnesindeki siyasal-fantazm alanının çözümlenmesini de yönlendirir. Bu izlekler sayesinde, siyasal bir alana ruhçözümsele türden sorular (hayalet ya da *phantasma* –Yunan dilinde *hayalet* demektir zaten) katmak zorunda kaldım– bence “Marksistler”in kesin

ve inandırıcı biçimde pek ender yaptığı bir şeydi bu. Bütün bunlar da benim söz konusu ruhçözümsel mantığın ta kendisini, yas, narsisizm ve fetişizm konularında dönüşüme uğratmamı varsayılmaktaydı. Başka yerde giriştim bu çabaya zaten, burada bu konuya giremem.³²

3. “*Derrida’s refusal of class politics*”ten [“Derrida’nın sınıf siyasetini reddetmesi”nden] söz ettiğinde de hemfikir değilim Ahmad’la. Çok ciddi bir yanlış anlama var bu konuda. Kuşkusuz bir ölçüde ben de sorumluyum bundan ve de şimdiye kadar-
kinden çok daha iyi açıklama getirmek isterim bu konuya. Geçişler var demek ki: “Geçiş” kavramının ta kendisi söz konusu demek ki; bu da benim Ahmad’ın metninden, sınıflar, sınıf ya da sınıf mücadelesi kavramı konusunda dediklerim ya da daha doğrusu demediklerim konusunda biraz tedirginlik duyduklarını bu kitapta, şu ya da bu biçimde, dile getirenlerin metinlerine geçmemi sağlayacak. Lewis buna örnek³³. Her halükârda Lewis’in

32. Bkz. “Freud et la scène de l’écriture”, *L’Écriture et la différence*, Glas, Fors [Aubier-Flammarion, 1976], *La Carte Postale, Résistances – de la psychanalyse* (özellikle de “Freud’a adil davranmak”), [Galilée, 1996] vb.

33. Tom Lewis (“The Politics of ‘Hauntology’ in Derrida’s *Specters of Marx*”, [“Derrida’nın *Marx’ın Hayaletleri*’nde ‘Musallatbilim’ Siyaseti”] *Ghostly Demarcations*, ss. 134-167) pek çok aydının *Marx’ın Hayaletleri* yayımlandığında bunun Marksizm ve yapıçözüm arasındaki ilişkiler konusunda uzun zamandan beri beklenen kitap olduğunu düşündüklerini anımsatır. Üniversiteli Marksistlerden kaynaklanan yorumlara tepki gösteren Tom Lewis kendini Jameson ve Ahmad arasında bir yere koymaya çalışır. Onun gözünde Derrida Soğuk Savaş-sonrası boşluğa, soldan müdahale eder ve devrimci sosyalizmin terk edilmesini öğütler. Derrida asla Marksist olmadığını söylemekten hoşlanır. Ancak Marksizmin cansız bedenlerine yaptığı cenaze ayinini görünce, insan Marksist geleneğe göre kendini nasıl konumlandığını bilmek istiyor: çünkü Marksizmin birbirinden ayrı büyük isimlerinin benimsediği konumlar karşılaştırılsa bile bu ayin alanı olduğu gibi kalıyor. Yeni-liberalizmin zafer kazanmasının ertesinde Derrida’nın yaşlara bürünmesi konusunda Ahmad’ın yönettiği sorgulamaları benimseyen Lewis, Derrida’nın Enternasyonalî’nin sürekli devrim, genel grev ya da bolşevik parti konusundaki ünlü sloganlara benzetilemeyeceğini belirtir; bu konularda hiçbir şey söylemez zaten Derrida. Bazı sovyet felsefecilerinin düşündüğü gibi *perestroika* sözcüğünün en iyi çevirisi “yapıçözüm” müydü acaba? Derrida’nın düşündüğü musallatbilim, Marx ve Engels’in tersine geliştirdiği hayalet-poetikası, Marx’ın maddeci ilkelere dayandırmak istediği yeni bir tarih felsefesi konusunda genç Hegelciler arasındaki husumetten etkilenmiş gibi değildir. Derrida bu sorunları hiç mi hiç bilmez değilse de, hayaletleşme sorunsalına belirli bir özerklik tanıyor gene de.

andığı, farklı olmakla birlikte Jameson'ın durumu; çünkü Lewis de giriştiği eleştiri çabasında, *Marx'ın Hayaletleri*'ne verdikleri yanıtlar Lewis kendi yanıtını yazarken zaten yayımlanmış (*New Left Review*'da) bulunan Ahmad ve Jameson'ın eleştirilerinin izinden gider açıkça. Ahmad ile Lewis'in itirazlarını (Jameson'ın "sınıf" konusuna ayırdığı paragrafları birer itiraz olarak görmüyorum, bunun nedenini açıklayacağım) aynı anda yanıtlamak amacıyla, daha önce yazdığım bir cümleyi anmak isterim; çünkü bu cümleyi Lewis, kendisi tarafından kaleme alınan "*On*

Sınıf kavramının önemini göreceleştiren Derrida, yeni teknolojilerin kapitalist üretim ilişkilerinde yol açtığı altüst olmaya rağmen, sanayideki ücretli sayısının durmadan artmış olmasına gereken önemi vermez gibidir. Çağdaş "emekçi" elbette ki birçok ırka ve birçok cemaate aittir. Ancak, kültürel, ırksal, cinsiyete dayalı bas-kılara dizesel olarak yaklaşırken, emekçi sınıfın öznesinin sunduğu yapısal ve bütünsel temeli gözden kaçırmamak gerekir. Marksistlerin maddeciliği işte bu sınıf geçişliliğinde (*transversalité*) ortaya çıkar ve barınsızları toplumsal değişimin devindirici bir gücü kılarak ülküselleştirilen postyapısalcı konum kadar, sınıf aidiyetinden yoksun barınsızlar mitosuna düşmemeyi de sağlar. Oysa, tam tersine barınsızların davasını bütün öteki davalara bağlamak gerekir: İşçi sınıfı sosyalizm mücadelesinin merkezinde yer alır. Öte yandan, Doğu Avrupa'daki halk demokrasileri başarısız olduysa, devrimler konusunda yaşanan Stalinci sapmanın Marksist bir açıklaması, ruhlar karşısında güçsüz ve kaçınılmaz cin kov-malardan dem vuran Derridacı mantıkla uyusamaz. Musallatbilimin karşısında başka bir seçenek var zaten: Bürokratik devlet kapitalizmidir bu seçenek; Stalin-ciliği de hesaba katmaya olanak veren açıklayıcı varsayımdır bu. Buna karşılık, karşı-devrimci bürokratik kapitalizmin kuruluşu Derrida'nın terimleriyle açıklanamaz; yani, totaliter toplumların oluşturduğu "Marksist" bütünün sunduğu süreci yeniden-üreten ruhlardan panik nitelikli korku duyan maddi gerçekliğin dolu mevcudiyeti ya da capcanlı mevcudiyet adına ruhlarla mücadele eden Marksist varlıkbilim ile açıklanamaz. Sovyet düzeninin nasıl bir doğaya sahip olduğunu anlasak bile, Derrida'nın neden böyle yaslı bir eđa takındığı anlaşılamıyor. Marksistler açısından bunda ağlayacak bir şey yok ki.

Tom Lewis son olarak da, kültürel, ırksal ya da cinsel kimlikleri, milliyetleri ne olursa olsun, bireylerin işçiler olarak ortak çıkarları uyarınca eylemde bulunmalarını sağlayacak biricik temeli yansıttığı için emekçi sınıfa dayanmak gerektiğini belirtiyor yeniden. Oysa Derrida işçi sınıfının toplumsal dönüşümün devindirici gücü olduğu düşüncesini kabul etmez. Toplumun değişimi konusunda reformcu bir yol öğütler gibidir. Ancak Avrupa'daki sosyalist partiler ile Amerika'daki Demokrat Parti toplumsal sorunlara ırk damgası vurulmasına, örneğin Amerikalı zencilere sosyal yardım yapılmasına katılmadıklarında, liberal siyasetlerin toplumsal büt-çelerde karanlık kesintiler yapmasına yol açtılar çoklukla. Derrida'nın Yeni bir Enternasyonal'e yönelik önermelerinin gerçek reformculuğun değerlerine bağlandığı kuşkuyla yer bırakmıyorsa da, kapitalizmin saldırıları karşısında işçi sınıfının yeni direniş biçimlerine bel bağlamak gerekiyor daha çok, yani bir musallatbilim siyaseti yerine devrimci Marksizm geleneğinden medet ummak gerekiyor.

class” adındaki alt başlıkta geliştirilen bir eleştirinin hedefi olacakmış gibi yazısının başlığının altına koyuyor:

*“I felt that the concept of class struggle and even the identification of a social class were ruined by capitalist modernity [...] Thus any sentence in which “social class” appeared was a problematic sentence for me.”*³⁴ [“Sınıf mücadelesi kavramının ve herhangi bir toplumsal sınıfta özdeşleşmenin kapitalist modernlik tarafından yerle bir edildiğini hissettim [...] İçinde “toplumsal sınıf” geçen her bir tümce benim için sorunluydu”].

Her şeyden önce, 60’lı yıllarda bulunduğumuz yerler ve dostluğumuz nedeniyle, binbir biçimde, olabildiğince yakınım-da gerçekleşen Althusser’in tasarısıyla nasıl bir ilişki içinde olduğumu betimlediğim bir konuşmanın bağlamından böyle kabaca çekip kopartılan bu iki cümlede ne deniliyor? Bu iki cümle o zamanlar ya da hâlâ “toplumsal sınıf” denenin benim gözümde hiçbir varoluşa sahip olmadığını, çatışmalara, egemenliğin doğurduğu sonuçlara, mücadelelere, ittifaklara, vb. yol açan hiçbir toplumsal güce, hiçbir şeye denk düşmediğini söylemiyor. Bu cümlelerde son derece kesin olarak söylenen, “sınıf mücadelesi” kavramıyla (söylenmese de kendiliğinden bilinen bir şeydi bu, egemen Marksist söylem tarafından, komünist partilerin –daha ileride yeniden ele alacağım parti sorununu– söylemi tarafından ortaya atıldığı biçimiyle, bu yasalaştırılmış kavram tarafından varsayıldığı biçimiyle, toplumsal sınıfın özdeşleşme ilkesinin, bu ilke ve bu kavramın işittiğim cümlelerde benim açımdan “sorunsallaştıyordu”. (Yineliyorum: *“Thus any sentence in which “social class” appeared was a problematic sentence for me.”*) Bence artık toplumsal sınıf diye bir şey olmadığını ve bu konudaki her türlü mücadelenin zamanının geçmiş olduğunu söylemiş olmak istesem, söylerdim zaten. O zamanlar (60’lı yıllarda) işittiğim Marksist söylemde geçerli olduğu biçimiyle toplumsal

34. “Politics of Friendship”, *The Althusserian Legacy* içinde, E. Ann Kaplan ve Michael Sprinker (ed.), Verso, 1993, s. 204.

sınıfın özdeşleşme ilkesi ve kavramının, bence sorunlu olduğunu söylemiştim yalnızca. “Enkaz” halinde bir kapitalist modernliğin en duyarlı ölçüt olduğu yerde ne yanlış, ne zamanı geçmiş, ne oyun dışı kalmış, ne anlamsız demek olan; dönüşüme uğrayacak, eleştirel biçimde yeniden ele alınıp işlenmesi gereken anlamı taşıyan bu sözcüğün, yani “sorunlu” sözcüğünün altını çizmek isterim (örneğin, ama bu konuyu yeniden uzun uzadıya ele almak gerekir ileride; çünkü emek, emekçi, proletarya, üretim tarzı, vb. kavramlar, her şey işte tam da burada olup bitiyor). Doğaçlama temelinde gerçekleşen o konuşmada bile, sınıf sorununu artık tutarlılıktan yoksun ya da kullanımdan düşmüş bir sorun saydığımı söylemedim kesinlikle. Böyle bir şey demediğim gibi bunu düşünmüyordum da, çünkü Lewis’in alıntılıdığı cümleden hemen sonra kesin bir dille şöyle diyordum (yazımın üç satırdan fazlasını okumuş olsa Lewis’in dürüst davranıp aktarması gerekirdi bunu):

“Thus any sentence in which “social class” appeared was a problematic sentence for me. For the reasons expressed earlier, I could not say this in this form [“İçinde “toplumsal sınıf” geçen her bir tümce benim için sorunluydu. Daha önce ifade edilen nedenler dolayısıyla, bunu bu biçim altında dile getirmezdim.”] (bugün, 1998 yılında altını çiziyorum: “in this form”, 60’lı yıllardaki Marksist bildirilerin biçimi) I believe in the gross existence of social classes [“Toplumsal sınıfların kabaca varlığına inanıyorum”] (gene bugün, 1998 yılında altını çiziyorum), but the modernity of industrial societies (not to mention the Third World) cannot be approached, taken into account within a political strategy, starting off from a concept whose links are so loose. I had the impression I was still seeing models for sociological and political analysis inherited if not from the nineteenth, at least from the first half of the twentieth century (...) I believe that an interest in what the concept of class struggle aimed at, an in-

terest in analyzing conflicts in social forces, is still absolutely indispensable. [“ancak sanayi toplumlarının modernliği (Üçüncü Dünya’dan söz etmeksizin), bir siyasal strateji içinden bakıldığında, göndermelerini bu kadar kaybetmiş bir kavramdan itibaren anlaşılamaz. Hâlâ XIX. yüzyılın değilse de XX. yüzyılın ilk yarısından miras kalan toplumbilimsel ve siyasal modelleri gördüğüm izlenimine kapılıyorum. Toplumsal güçler arasındaki çatışmaları çözümlemeye yönelik çabaların bugün hâlâ mutlak biçimde gerekliliğine inanıyorum.”] (gene bugün 1998 yılında altını çiziyorum; bu cümle yeterince açık mı, yoksa ne dediği belli değil mi? Lewis’ten ama Ahmad’tan da bu cümleyi yeniden okumalarını ve de bunu söyleyip yinelediğimde bana inanmalarını rica edebilir miyim?) *But I am not sure that the concept of class, as it’s been inherited (gene 1998 yılında altını çiziyorum), is the best instrument for those activities, unless it is considerably differentiated* [“Ancak miras alındığı haliyle sınıf kavramının bu tür çabalar için en iyi araç olduğundan emin değilim; ya da bu kavram önemli ölçüde farklılaşmaya uğramalı.”] (gene 1998 yılında altını çiziyorum).

Kendi yazdıklarımın daha fazla alıntı yapmaya cüret edemiyorum. Konuya ilgi duyan okuru, biraz önce aktardığım bölümü “son kerte”, “üst-belirlenme”, sahiplenme ve sahiplenenin sahipsizleşmesi (ex-appropriation) kavramı yönünde geliştiren tartışmanın tümü³⁵ başta olmak üzere, bütün bu bağlamları yeniden kurmaya davet ediyorum (bu, benim burada verebileceğim en iyi yanıt). Aynı zamanda, *Marx’ın Hayaletleri*’nde yine bu eksen etrafında belirlenen bağlamları yeniden kurmaya davet ediyorum. Marx’tan beri toplumsal sınıflar denilen “şeyin” varoluşunu o zamanlar olduğu gibi bugün de ciddiye aldığım, bu “şey”in mücadelelerin gerçekleştiği alan, yer, esas mesele, devindirici güç, vb. olduğunu, bu mücadeleleri ciddiye aldığım

35. Michael Sprinker ile birlikte, *agy.*, s. 204 sq.

açıkça ortada olmalı. Ve de bir kez daha söyleyeyim ki, bu şeyin “yararına”, bu mücadeleye inanıyorum, ama bundan dolayı da, bu mücadeleye yönelik çözümlemenin ilerlemesi “gerekliliğine” de inanıyorum. O zamanlar bana sorunlu gelen nokta, “miras alındığı” biçimiyle toplumsal sınıf kavramının yeterince “farklılaşmamış” bir kimliğe sahip olmasıydı. O zamanlar bana sorunlu gelen şey, yineliyorum, özellikle toplumsal bir sınıfın özdeşleşme ilkesi ve bir toplumsal sınıfın neyse o olması, türdeş, mevcut olması ve “en son dayanak”³⁶ olarak kendiyile özdeş olmasıydı. Ne var ki, toplumsal gücün belirli ölçüde türdeş olmaması, kendiyile belirli ölçüde farklılık taşıması bana bir toplumsal mücadele hareketiyle uyumsuz gelmiyor, *hatta tam tersine gayet iyi uyuyor geliyor. Marx’ın Hayaletleri*’nde “eleştirel miras”³⁷tan söz ettiğimde; “en son dayanak” ve “bir toplumsal sınıfın kendi kendine özdeşliği” sorunları, istikrarsız egemenlik ilişkilerini, egemenliğe yönelik mücadeleyi, çatışmaları dıştalamak bir yana, *tam tersine* hegemonya kurmaya yönelik bu savaşa göndermelerde bulunarak dile getirilirler. Örneğin şunları yazmıştım (ancak konuya ilgi duyan okuru, bu önermelerin yer aldığı bağlamı yeniden kurmaya davet ediyorum gene): “Gerçek şu ki, Marksizmden miras aldığımız o eleştirel çözümleme biçimine, en azından geçici olarak, dayamaktayız sırtımızı: Verili bir durumda, bu durumun toplumsal-siyasal uzlaşmaz bir çatışkıdaki gibi belirlenmiş ve de belirlenebilir olması koşuluyla, daha sonra bu şemayı karmaşıklştırabilecek, yani egemen olanla egemen olunan arasındaki basit karşıtlıktan, hatta çatışan güçlerin en son kertedeki belirleniminden, giderek, daha da köklüce, gücün zayıflıktan hep daha güçlü olmasından [...] kuşku duymaya sürükleyebilecek güçler arası çatışmalar, baş çelişki ya da ikincil çelişkiler, üst-belirlenim ya da konaklar ne olursa olsun, hegemonyacı bir güç, egemen bir retorik ve ideoloji tarafından

36. *Spectres de Marx*, s. 97. *Specters of Marx*, s. 55 [*Marx’ın Hayaletleri*, s.94].

37. *agy.*, s. 95 [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 93].

dile getirilir gibidir hep.” İşte benim sorunum, başlıca kaygım da bu: “Sorunlu” bulduğum yan, “şemayı karmaşıklaştıran şey” en başta. “[...] Eleştirel bir miras: Örneğin, insan *egemen* söylemden ya da *egemen* düşünce ve tasarımlamalardan söz edip aşamalandırılmış çatışmaların yer aldığı bir alana gönderme yapabilir, ama Marx’ın, *Alman İdeolojisi* başta olmak üzere, hegemonyayı: elde etmek için mücadele eden güçleri belirlemede sıkça kullandığı toplumsal sınıf kavramına uymak zorunda kalmayabilir. [...] *Bir toplumsal sınıfın kimliği ve kendi kendine özdeşliği olan şu en son dayanağa* yapılan göndermeyi değil yalnızca, [Bunun bugün, 1998’de altını çiziyorum; amacım da bana sorunlu gibi gelenin, toplumsal “sınıf” değil de, başat olan belli bir Marksist gelenekte çoğunlukla toplumsal “sınıf”a atfedilen şey olduğunu, yani “en son dayanak”ın yeri ya da konumu ve “kendi kendine özdeşlik olarak kimlik” olduğunu vurgulamak] ama aynı zamanda Marx’ın ide, ide olarak üstyapının belirlenimi ya da ideolojik tasarımı, hatta bu tasarımı söylemsel biçimi dediği şeye atfettiği güveni de askıya alarak, güçlerin mücadele ettiği bir alanda egemenlikten söz etmeyi sürdürebiliriz pekâlâ. Dahası, ide kavramı burada yeniden incelemeyi tasarladığımız hayaletimsi olanın o indirgenmez oluşumunu içerdiği için daha da olanaklı böyle bir şey.”

Burada bana sanırım haksızlık ederek sınıflar ve sınıf mücadelesi sorununu en azından hafife almakla suçlayanların *Marx’ın Hayaletleri*’nde bu programla ilgili olan bölümlere dikkat etmedikleri ortadadır. Az önce alıntı yaptığım bölüm (daha başka pek çok bölüm gibi) tüm “üst-belirlenimlere” açık bir mantık içinde yer almaktadır (Bu açıdan bakıldığında, Marksist bir söylemle, örneğin Althusserci söylemle en azından geçici olarak tutarlılık sunmaktadır), ama bir yandan da “bu şemayı karmaşıklaştırmaktadır”; bu mantık, sınıfsal oluşumları ve sınıf mücadelelerini hesaba katmaya devam ederekten, güç ve güçsüzlük arasındaki ilişkiyi, emek, üretim, iktisat ve “ideoloji”

arasındaki ilişkiyi “sınıf mücadelesi” alanında yeniden tartışmaya açar.

Benim hatam, dünya toplumunun teknik-bilimsel-kapitalist “modernliğinin” yeni verilerini daha iyi biçimde göz önünde bulunduran, *yeni* bir sınıf ve sınıf mücadelesi kavramı oluşturan bütün Marksist çalışmaları tanımamamdı belki de. Elverişsiz bir tarihsel iklime rağmen, gerek çözümlemeleri gerekse bağlılıkları açısından cesaretlerinin kınılmasına izin vermeyen Marksist kuramcıların yakın zamanlarda yaptığı çalışmaları birçok kez saygıyla selamlamayı görev bilmiş olmakla birlikte, sözünü ettiğimiz şu kesin noktada hiçbirinin bana ikna edici gelmediğini itiraf etmem gerekir. Ne olursa olsun, emin olduğum tek şey, sınıflar ve sınıf mücadelesi konusunda söylediklerim ya da söylemediklerime itiraz eden ve de burada bir yanıt vermem gereken Marksistlerin, bu konuda hiçbir yeni kavram ileri sürmedikleridir. Gecikmeden söylemem gereken şey Jameson’ın bunun dışında bulunduğudur; Jameson’ın bu konuda yaptığı uyarıları kesinlikle itiraz olarak kabul etmiyorum. Bu konuya yeniden dönmenden önce, zaten kendiliğinden açık olduğu halde, Ahmad ve Lewis’in biraz fazla aceleyle ve genel olarak okudukları için gözden kaçırdıkları bir noktayı açıklığa kavuşturmak için izin verin. *Marx’ın Hayaletleri*’nde Yeni Enternasyonal’den söz ettiğim her defasında, bu Enternasyonal’in bağrındaki dayanışma ya da ittifakın, temelde ve de son kertede bir sınıfa aidiyete bağlı kalınması gerektiğinin altını çizdiğimde, benim gözümde bu, “sınıfların” ortadan kalktığı ya da “sınıf” temelli farklara ya da karşıtlıklara (ya da en azından, gerçekten de yeni kavramlar, dolayısıyla belki de yeni isimler bulmak gereken yeni toplumsal güç biçimlerine) bağlı çatışmaların hafiflediği anlamına gelmiyordu. Yeni Enternasyonal konusunda dediklerim (ki yeniden ele alacağım gibi, zaten bu bir olgudur, soyut ya da ütöpik olmakla hiçbir ilgisi yoktur, ne hareketsiz kılınmıştır ne de hareketsiz kılmaya yönelmiştir, tam tersine seferber olmayı gerektirir), ne bu toplum-

sal egemenlik ve güç ilişkilerinin geçersizleştiğini, ne de yurttaşlığın, ulusal toplulukların, partilerin ve vatanların sonunun geldiğini varsaymaktadır. Toplumsal güçler arasındaki farkları ve karşıtlıkları (basitleştirerek “sınıflar” denen şeyler) baştan başa kat eden başka bir siyasal bağlanma ve çözümleme düzeyi söz konusudur. Böyle bir boyutun (örneğin, bir ulus-devlet içindeki siyasal mücadelelerin, milliyet ve yurttaşlık sorunlarının, partilerin izlediği stratejinin, ulusal ve uluslararası toplumsal sınıfların boyutu) daha üstün ya da daha aşağı, öncelikli ya da ikincil olduğunu, temel olup olmadığını söyleyecek değilim. Bütün bunlar *her an için* ivediliklerin, yapısal sonuçların, her şeyden önce de *tikel durumların* yeniden değerlendirilmesine bağlıdır. Böyle bir değerlendirme için, tanım gereği, önceden varolan hiçbir ölçüt, hiçbir mutlak hesaplanabilirlik yoktur, çözümlemenin daha önceden varolan hiçbir bilgi olmaksızın her gün her yerde yeniden yapılması *gerekir*: eylem, karar ve siyasal sorumluluk, yeniden-siyasallaşma varsa, işte ancak bu koşulda, bu buyruk koşuluyla vardır. “Karar verilemez olan” benim için asla kararın tersi olmadı, kararın bir bilginin hesap makinesinden çıkması gibi tümdengelmeyeği yerde kararın koşulu oldu hep. Kaldı ki, Lewis’in dediği gibi, “*declares itself without class*” [“kendini sınıfsız ilan eden”] ya da “*in the absence of class considerations*” [“sınıf mütalaasının olmadığı”] bir Yeni Enternasyonal’den hiçbir yerde söz etmedim. Burada alıntılanamayacağım ancak konuyla ilgili okurdan yeniden okumasını rica edeceğim uzun bir açıklama sonunda, bu Enternasyonal’i oluşturan ittifakın ya da “bağın” gerçekten de “bir sınıfa ortak bir aidiyet olmaksızın”³⁸ kurulabileceğini, kurulduğunu söylemişim. Bununsa “*absence of class considerations*” ile, sınıf adı verilenin ve de her halükârda, çok daha ayrıntılı çözümlemeler gerektirdiğini düşündüğüm ekonomik ve toplumsal güçlerin çıkarlarının hiçe sayılması ya da yansızlaştırılmasıyla en ufak bir ilgisi bulunmamaktadır. Siyasal bilgi ya da

38. *agy.*, s. 142, İngilizce çeviri s. 85 [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 135].

eylem açısından haksızsam, her tür Enternasyonal'in "*common belonging to a class*" ["bir sınıfa ortak bir aidiyet"] temelinde kurulması gerektiğine inanıyorlarsa, "sınıf mücadelesi"nden dem vuran geleneksel yasayı kabul etmeyen ya da kutsal saymayan her tür söylemi bağnazca aforoz etmek yerine açıkça söylesin ve kanıtlasınlar (ne Ahmad ne de Lewis yapıyor böyle bir şey). Lewis'in karıştırdığı başka bir nokta da, Yeni Enternasyonal konusunda dediklerimde "*an abstract concern with human rights*" ["İnsan haklarına dair soyut bir kaygı"] görür gibi olmak. Oysa böyle demiş olsam bile, Lewis bunun hiçbir anti-Marksist yanı olmadığını kabul etmek zorunda ("*a commitment*, ["bir bağlılık"] diyor, [*a commitment to human rights*] *that in its concrete forms is not antithetical to classical marxism, but which revolutionary marxists insist is unrealizable short of revolution, and which is properly "undecidable" in the absence of class considerations*") ["insan haklarına bir bağlılık somut biçimiyle klasik Marksizm ile uzlaşmaz değildir, ancak devrimci Marksistler devrim olmaksızın bunun gerçekleştirilemez olduğunda ve de sınıf mütalaasının olmadığı yerde esasen "karar verilemez" olarak kaldığında ısrar ederler"], söz konusu "*common belonging to a class*" anıştırmasından birkaç satır önce, sözlerimi toplumsal belirlenimlere duyarsız ("karar verilemez" dediğim şey konusunda yaşadıkları kafa karışıklığından söz etmesek bile), soyut bir biçimciliğe dönüştürmekte çıkan olanların, sık sık olduğu üzere, izlenimci ve eksik okumalarında gözden kaçan bir noktayı açıklığa kavuşturuyordum. Şöyle demiştim: "İşte 'yeni bir Enternasyonal' de uluslararası hukukun yaşadığı bu bunalımlar arasında bulmaya çalışmakta kendini; üstelik, pazar yasası, 'dış borç', bilimsel-teknik, askeri ve ekonomik gelişmedeki eşitsizlik insanlık tarihinde bugüne dek hiç görülmedik ölçüde korkunç, gerçek bir eşitsizliği koruyup sürdürdükçe upuygun düşmeyecek, kimi zaman ikiyeüzü, ama ne olursa olsun *biçimsel* [En başta "*abstract concerns with human rights*" diyen Lewis'in gözünden kaçan çe-

şitli kısımların en önemlilerinin altını bugün, 1998’de çiziyorum] ve de kendi kendiyile tutarsız kalacak bir insan hakları söyleminin sınırlarını [bu ‘Yeni Enternasyonal’] göstermeye başlamış bile. Bazılarının kalkıp da, insanlık tarihinin ülküsü olarak en sonunda başarıya ulaşmış bir liberal demokrasi ülküsü adına yeni-İncilcilik yapma cesareti bulduğu şimdilerde avaz avaz bağırma-lıyız şunları: İnsanlık ve dünya tarihinin hiçbir döneminde şiddet, eşitsizlik, dışlanma, açlık, dolayısıyla ekonomik baskı bu kadar çok insanı avcuna almamıştı.”³⁹

Soyut bir kavram olan “insan hakları” kavramına o kadar az inanıyorum ki, az önce alıntılıdığımız kısım, biraz ileride, en azından program anlamında, ama çok uzun yıllardır çalışmalarımı belirleyen çizgide kalarak, metafizik bir kavram olan ve de söz konusu “insan hakları”nın merkezinde yer alan (özellikle de, gene aynı derecede soyut “hayvan” kavramının karşısı olarak) insan kavramını da sorun konusu eder.

Sonuçta, bu uyarıları yanıtlamamaya karar vererek, aynı he-yecanla şunları yazan Lewis’in retoriğini ve iyi niyetini değerkendirmeyi gene okura bırakıyorum: “*Derrida’s International further asserts the desirability of cross-class alliances (bosses alongside workers); its call to membership is addressed most of all to intellectuals – preferably other deconstructionists*” [“Derrida’nın gelecek Enternasyonal’i sınıflararası ittifakların arzu edilir olduğunu vurgular (patronlarla işçiler omuz omuza); üyelik çağrısı herkesten çok entelektüellere yöneliktir – tercihan da öteki yapıçözümcülere”].⁴⁰ XIX. yüzyılda seçim kampanyası yürüten demagog bir aday bile böyle bir lanetlemeye başvurmaya cüret edemezdi. En azından bunu bir tartışmada elini güçlendirecek kanıt olarak sunmaya cüret etmezdi. Öte yandan “*it may also surprise many deconstructionists [Kim? Hangileri?] to learn that the death Derrida mourns is not Marxism’s but rather that of*

39. *Spectres de Marx*, s. 141 [Marx’ın Hayaletleri, s. 134-135].

40. Lewis, *agy.*, s. 149.

a particular regime of state capitalism ["Derrida'nın yasını tuttuğu ölümün Marksizmin değil de, daha ziyade devlet kapitalizminin şu özel biçiminin olduğunu öğrenmek birçok yapıçözüm-cüyü de hayrete düşürebilir"] [Lewis için Stalin bolşevizminin biricik geçerli tanımıdır bu]. *For Marxists, there is nothing to mourn* ["Marksistler için ortada yas tutacak bir durum yok"] (Ha, gerçekten mi?)⁴¹ türünden gülünç bir suçlama için de aynı şeyleri söyleyeceğim, ama o kadar kaba ve demagojik nitelikte bir polemik ki ne bu suçlamaya karşılık vereceğim ne de onu tartışacağım.

Tamamıyla hemfikirim: "yapıçözümcüler" (hangileri tam olarak?) ve daha pek çok kişi günlerden bir gün Stalinciliğin yasını tuttuğumu öğrenecekler Lewis'in ağzından. Aynı kişiler Lewis'in hiç kimsenin yasını tutmadığını öğrendiklerinde aynı derecede şaşıracaklar mı acaba? Lewis'in metninde tartışmaya zaman ayırmayacaklarımdan hazır söz etmekteyken, en azından bunların bir dökümünü versem yerinde olur.

1. *"Deficiency of morality in Marxism by equating Leninism and Fascist totalitarianism"* ["Leninizm ile faşist totaliter rejim arasında kurulan denklik ile Marksizmin girdiği ahlâki çöküntü"]⁴² eleştirisi getirdiğim iddiası. Hiçbir yerde yapmadım böyle bir eleştiri ve de yazımın hiçbir yerinde izi bile yok böyle bir "denklemin"– ancak bu, Leninizmin kusursuz olduğu ve hiçbir "totaliterlik" suçu taşımadığına inandığım anlamına gelmez.

2. Çalışmalarının "*postmodernist*" olarak tanımlanması, ki yüzlerce kez yinelenmiş bir tanımdır bu. Daha önce ele aldığım kaba bir hatadır bu ve de bu hata burada "postmodernizm, post-yapısalcılık" ile "üst-anlatılar"ın eleştirisini birbiriyle özdeş hale getirerek daha da ağırlaştırıyor.⁴³

3. *"The working class is shrinking in terms of absolute num-*

41. *agy.*, s. 157.

42. *agy.*, s. 162, n. 15.

43. *agy.*, s. 144.

bers on a world-wide scale” [“İşçi sınıfı mutlak sayı itibarıyla dünya ölçeğinde daralmaktadır”]⁴⁴ gibi bir şeyler söylediğim iddiası. Asla düşünmedim böyle bir şey. Aynı şekilde, “*classical marxism cannot account for the homeless as a group, excludes them, and ignores their revolutionary potential*” [“Klasik Marksizm evsiz barksızları bir grup olarak hesaba katamaz, onları dışlar ve onların devrimci potansiyelini görmezden gelir”]⁴⁵ gibi şeyler de söylemedim asla. Şu sıralar Lewis’in beni şeytani temsilcilerin sonuncusu, Marksizme haklı ya da haksız olarak yöneltilebilecek gerçek ya da potansiyel tüm itirazların eksiksiz bir cisimlenişi olarak göstermekten kaçınılamaz bir medet umduğu izlenimi içindeyim. Oysa, eleştiri ve tartışmanın giderek daha seyrek hale gelmesinden kaygılanmak gerekir; bu alanda neden hiç itiraz edecek kişi çıkamadığını sormak gerekir.

4. Benim “*discredit revolution both as a political strategy for the present and as a social aspiration for the future*” [“devrimi bugün için siyasal bir strateji olarak, *gelecek* için de toplumsal bir umut olarak iki defa *gözden düşürme*”] peşinde olduğumu söylemek son derece kaba bir yalandır. Devrimin geleneksel yüzü ve imgeler dünyası bence bazı “karmaşalar...” içeriyorsa da, devrim sözcüğüne sayılamayacak kadar çok defa olumlu, onaylar bir değer yükledim (o kadar çok ki gerek *Marx’ın Hayaletleri*’nde gerekse daha başka yerlerde arayıp bulacak kadar zamanım yok). “Mesihçilik olmaksızın” “Mesihsellik” başlığı altına koyduğum her şey, yalnızca bir muhafazakârlık durumunu değil, ama aynı zamanda bir reform sürecini bile (bunda ısrar ediyorum, çünkü Lewis beni çoğunlukla bir “reformcu” olarak sunuyor; bazı verili bağlamlarda, iki ayrı alegoriden, Reform ya da Devrim’den birini soyut biçimde seçmeyi reddettiğimde, kabul ediyorum, olabilirim de) kesintiye uğratan *devrimci* anlara gönderme yapmadan düşünülemez. “*Pessimism about the willing-*

44. *agy.*, s. 150.

45. *agy.*, s. 152.

ness and the ability of the working class to fights for a better society account for a great deal of the kind of postmodern theorizing SM contains” [“MH’nin içerdği türden postmodern kuramlaştırmalar büyük ölçüde işçi sınıfının daha iyi bir toplum için mücadele etme isteği ve yeteneğine dair kötümserlikten kaynaklanır.”]⁴⁶ türünden tanılarda ne olduğumu ve ne yaptığımı kestirmekte güçlük çektiğimi söylemem gerekir. Mesihsellik üzerine söylem, kulak verip anlamak istenirse, ne geçmişe ne de edilgenliğe yönelir. Bu kategoriye de *kötümserlik* kadar bayağı, kaba ve ilginç olmaktan uzak bulmasam, temelde *iyimser* olduğunu gösterebilirdim. Daha ileride kısaca yeniden ele alacağım bunu. “Postmodernlik” ve “*working-class*” kategorileri konusundaysa daha önce açıklamıştım ne düşündüğümü.

5. Lewis’in dilinden aktarırsak asla şöyle bir şey demedim: “*Marxism leads inevitably to the gulag insofar as Marxism seeks to materialize its critical spirit in a real society*” [“Marksizm kendi eleştirel ruhunu gerçek bir toplumda gerçekleştirmeye yönelirse, kaçınılmaz olarak Gulag’a yol açar”]⁴⁷ Böyle düşünsem, söylerdim zaten. Peki, ama o zaman nasıl yazabilirdim ki *Marx’ın Hayaletleri*’ni? Kaldı ki, belli bir “Marksizmin”, “Marksizmin” iddiasında olan ya da sözde “Marksizmin”, bir düzmece-Marksizmin Gulaglara gidişi engelleyemediğine inanma eğilimindeyim. Ama bunun nedeni “*materialize its critical spirit in a real society*” [“kendi eleştirel ruhunu gerçek bir toplumda gerçekleştirme”ye] yönelmesi değildir. Tam tersine! “*Its critical spirit in a real society*” de yeterince ete kemiğe büründürmediği için, bunu *yapmadığı* içindir. Öte yandan, hafif bir dille, sovyet, bolşevik, Leninist ya da Stalinist “yenilgi” denebilecek olan olayın özgül çözümlemesine girişmediğim de doğrudur. Kitabımın konusu bu değildi, hâlâ da bu konuyu ele alabilecek durumda ol-

46. *agy.*, s. 157.

47. *agy.*, s. 153.

duğumu sanmıyorum. Bu korkunç konu üstüne bugüne kadar duyurucu bir şey okumadım daha. Bu konuyla ilgili olarak Lewis'in sağladığı yazılı kaynak dökümüne teşekkür ederim (bizi Buharin'in "*Telegraphically stated, Stalinism is the doctrine of "socialism in one country"*" ["Telgraf diliyle ifade edildiğinde, Stalinizm 'tek ülkede sosyalizm' doktrini'dir"] diyen formülüne göndererek ne dediği belirsiz bir doksografiyi özetlemekten başka bir şey yapmıyor). Bundan sonra olacaklar ise telgrafın nasıl okunup nasıl çözüldüğüne bakar. Telgraf tek başına fazla zengin içerikli değil. İla edici hiçbir şey söylemiyor Lewis. Bazı belirtilere bakarsak, doğru anladıysam, Troçkist yorumun inceltilmesi (örneğin, Cliff tarafından) söz konusu galiba: Bir emekçiler devletinin yozlaşma nedeni, gerçekte, burjuvazinin yerini bürokrasinin almasından başka bir şey değildi. Söz konusu bürokrasi ise, artı-değerin üretimi ve birikimi sürecinde burjuvazinin oynadığı rolü oynayacaktı. Belki. Gulag'dan söz eden Lewis olduğu için, burjuvazinin yerini bürokrasinin almasının, tek başına, Gulag olayını açıklayıp açıklayamadığına (kuşkuluyum bu konuda) bakmak gerekir, en önemlisi de burada, Gulag karşısında yerine getirmemiz gereken ödevin "açıklamak" olup olmadığıdır. Burada başka bir sorunsal oluşturup seferber etmemiz gerektiğine kuşku yok. Hangi sorunsalı? Örneğin, siyaset ile ruhçözümlemeyi yeni bir biçimde eklemleyip –bu kitapta beni yanıtlayanlardan hiçbirinin yapmadığı– ölüm ve yas deneyimini, dolayısıyla hayaletimsi hale gelme deneyimini hesaba katan bir sorunsalı (Kitabımın bu yönde ilerlediğini anımsatmama gerek var mı?). Bunu yapmak hem siyasal cinayetler ve Gulag açısından, hem de öyle alelacele bürokratikleşme denilen şey açısından gerekli. Bu kadar kullanılan ve istismar edilen bürokratikleşme kavramı, korkarım iyice soyut bir hayalet yalnız; bence bu hayalet de, ancak kendisini oluşturan hayaletsi soyutlamanın, olanağın hayaletimsi etkileri üzerine ciddi, sivri ve farklılaşmış bir kuramla çözümlenebilecektir. Lewis, bana yönelttiği haksız suçlama ve hiçbir ka-

nita dayanmadan bana attığı sözler dışında, somut olarak hiçbir şey demiyor zaten (böyle düşünmediğim halde, nerede dedim acaba şunu: “*Marxism leads inevitably to the gulag insofar as Marxism seeks to materialize its critical spirit in a real society*”?); başka bir yerde yapılmış bir çalışmaya gönderme yapmakla yetiniyor (“*It is impossible, diyor, to do justice to the richness of the theory of bureaucratic state capitalism in this space*” [...] “*I am aware that a number of important questions and issues remain after the incomplete summary I have offered of how the theory of “bureaucratic state capitalism” explain the rise of Stalinism. It is not possible on this occasion, however, to pursue other matters such as [...]*” [“Burada bürokratik devlet kapitalizmi kuramının zenginliğinin hakkını vermek imkânsız” [...] “Kısa bir özetle sunmuş olduğum, Stalinizmin yükselişine açıklama getiren “bürokratik devlet kapitalizmi” ardından geriye çok sayıda önemli soru ve sorun kalmış olduğunun farkındayım. Ancak bu durumda diğer konulara devam etmek imkânsız olacaktır.”]”⁴⁸ – bunun ardından da hiç dokunulmadan bırakılan bir sürü gerçek sorun geliyor).

Lewis’in bütün bu oyalama, *postponements* [erteleme, ileriye atma] ve savuşturmalarını kötüye kullanmak istemesem de, iki noktaya açıklık getirmek istemekteyim: 1. *bir yandan*, bir kuramın *zengin* olduğu varsayımı (*concesso non dato*) bu kuramın tutarlı ya da yeterli olmasını gerektirmez; 2. *öte yandan*, her şeyin bu kadar şematik bir program düzeyinde bildirildiğine bakınca, bu kadarla yetinilip bana “metafizik” kalma suçlaması getirilmesini eğlenceli buluyorum doğrusu. (“*But enough has been indicated to allow the tenor of the theory to emerge and to know that we stand here a far remove from Derrida’s metaphysical view of the Bolsheviks’ eventual failure*” [“Ancak bu kuramın içeriğini, bizim Derrida’nın Bolşeviklerin olası başarısızlıklarına ilişkin metafizik bakış açısından uzak olduğumuzu gös-

48. *Ghostly Demarcations*, s. 154-157.

terecek derecede belirttik”]).

Elbette ki, *bütün sorun da burada zaten*, denebilir, bütün bu programı ve oyalamayı (Lewis’in zaten pek cılız biçimde söz ettiği bürokrasiye dayanak olarak gösterilen kuram) sunulmuş biçimiyle son derece soyut, şematik ve *metafizik* bulmakla kalmıyorum. Bürokrasi ve devlet kapitalizmi konusunda söylenebilecek her ilginç şeyin (kaldı ki, başkalarının da elbette ilginç, yararlı ve kesin şeyler söyleyebileceklerinden eminim – ancak Lewis’in yazısı bütün bunların kanı çekilmiş ve hiç de inandırıcı olmayan bir iskeletini sunuyor) bir “hayaletlik” düşüncesini, *Marx’ın Hayaletleri*’nde yönünü belirttiğim şu “musallatbilimi” varsaydığına inanmakla kalmıyorum. Hamacher ve de kendimi hemen hemen tümüyle hemfikir hissettiğim açık görüşlü bir denemesinde “*to speak of specters, the lexicon of ontology is insufficient*” [“hayaletlerden söz etmek için, varlıkbilimin sözdağarcığı yetersiz kalır”]⁴⁹ diyen Montag dışında belki, bu kitabın *bütün* yazarlarının, beni okumadıkları ya da okumak istemedikleri için, haksız yere ima ettikleri gibi, benim sözünü ettiğim musallatbilimin “metafizik” ve “soyut” olmakla hiçbir ilgisi bulunmadığına özellikle inanıyorum.

Çünkü “*Derrida’s metaphysical view of the Bolsheviks’ eventual failure*” [“Derrida’nın bolşeviklerin olası başarısızlıklarına ilişkin metafizik bakış açısı”] yargısında bulunduktan hemen sonra, Lewis, bu dediğini örneklemek istermiş gibi, kendisine göre soyutlama ve metafizik dışında bir anlam taşımayan şu “musallatbilim”den söz eder. Buna gene döneceğim kuşkusuz ancak burada daha baştan ve kaba bir biçimde şu kadarını söylememe izin verilsin ki, *Marx’ın Hayaletleri*’nde ve daha başka yerlerde başvurduğum hayalet mantığı, bana göre, metafizik değil, “yapıçözümse”dir. Bu mantık; soyutlama, ülküselleştirme, ideolojileştirme ve fetişleştirme, deyim yerindeyse, metafizikleştirme süreçlerini ve bu süreçlerin etkilerini hesaba katmak

49. Montag, *agy.*, s. 71.

için gereklidir. (Jameson şunu anımsatmadan geçmiyor zaten, ki bence çok haklı: Ben daima “*consistently demonstrated the impossibility of avoiding the metaphysical*” [“metafiziksel olandan kaçınmanın olanaksızlığını ısrarlı bir biçimde ortaya koymuş”um] [p.80]). Çünkü hiçbir ciddi Marksist, örneğin soyutlamanın karşısına geçip de, hiç önemi yokmuş gibi omuz silkemez. Dolayısıyla soyutlama olarak “metafizik” karşısında da aynı şey söz konusu. Sözelimi, bürokratikleşme de bir soyutlama ve hayaletleştirme görüngüsüdür. Marx’tan okuyup öğrendiğim bir de şu var: soyutlama sürecinin olanaklılığını hesaba katmak gerekir. Marx bütün ömrünü bütün alanlardaki soyutlama olanaklarını çözümlemekle geçirmiştir. Daha başka şeylerin yanı sıra bize bir de, soyutlama, imgeselin tutarsızlığı karşısında, bunun hiç önemi yokmuş gibi (“bir hiçmiş” gibi) omuz silkenememek gerektiğini de öğretti. Kitabımın aynı zamanda bir soyutlama eleştirisi olduğunu da eklememe gerek var mı? *Marx’ın Hayaletleri*’ndeki benzer pek çok bölüm arasından, az önce dikkati dağıtık Spivak’a anımsattığım bölümü yeniden aktararak [“Her tür dogmatiklikten, hatta her tür metafiziksel-dinsel belirlenimden, her tür *Mesihçilikten* kurtarmayı deneyebileceğimiz şey, belli bir vaat deneyimidir, hakların kazanımına ve *Mesihsel* olana ilişkin belli bir olumlamadır. Üstelik bir vaadin yerine getirileceğini de vaat etmesi gerekir, yani “ruhsal” ya da “soyut” kalmamayı, yeni eylem biçimleri, yeni kılğı, örgütlenme, vb. biçimleri, olaylar üretmeyi vaat etmesi gerekir. “Parti biçiminden” kopmak ya da şu ya da bu devlet ya da Enternasyonal biçiminden kopmak, her türlü kılğısal ya da etkili örgütlenme biçiminden de vazgeçmek anlamına gelmez. Burada bunun tam da tersine önem vermekteyiz.”⁵⁰ şöyle diyeceğim: Ahmad, Lewis ya da Eagleton’da bende olduğundan daha fazla “metafizik soyutlama”, benden çok daha “kötü” soyutlama, siyasetleştirilen ve devinimsizleştirilen soyutlama buluyorum; hatta, Lewis’in eğlenceli sözüyle söyler-

50. *Spectres de Marx*, ss. 146-7, çeviri s. 89 [*Marx’ın Hayaletleri*, s.140-141].

sem, Devlet, Parti ve Enternasyonal'in bugünkü ve miadı dolmuş örgütlenme biçimlerini yeniden-üretmek isteyen Marksistlerde daha çok "kötümserlik" buluyorum. Lewis tarafından ortaya konulduğu biçimiyle bu sıradan iyimserlik kötümserlik karşıtlığını, itiraf edeyim ki, ciddiye alamıyorum: Yüreğinin tam ortasında bulunan "olanaksızın deneyimi"⁵¹ olarak sözünü ettiğim Mesihsellik, bence, siyasal şeye yönelik tüm ciddi ve devrimci yaklaşımların temelinde bulunan "iyimserlik" ve "kötümserlik" kurmuş olduğu şu garip ittifaktır. "Kötümserlik" kadar "iyimserlik" de denilebileceği için, bu sözde-kategorileri pek az kullanırım.

Söz yanıtlardan açılmışken, Jameson'ın verdiği önemli yanıttaki⁵² kimi tartışma yerlerini, görüşbirliğinde olunan ve olun-

51. *agy.*, fr.çeviri s. 89 ve devamı.

52. Fredric Jameson, "Marx's Purloined Letter" ["Marx'ın Çalınan Mektubu"], *Ghostly Demarcations*, ss. 26-67. (Fransızca çevirisi *Marx après les marxismes* adlı derleme içinde, L'Harmattan, 1997)

Fredric Jameson hayaletlik kavramının geliştirilmesinin Derrida'nın düşüncesinde bir dönüşüme tanıklık ettiğini kanısındadır: Yapıçözüm daha açıkça siyasal bir görünüme bürünür. Ne var ki, Derrida'nın Marx ile ilişkisinin değişip değişmediğini öğrenmeyi değil, zamanında Marx'ın düşüncesinin de bir evrim geçirdiği gibi, Derrida'nın düşünme ve yazma uğraşının ilk başlardan bu yana değişip değişmediğini belirlemeyi amaçlar.

Derrida'nın kanıtlama stratejisinin bilançosunu çıkartmak isteyen Jameson, Benjamin'den esinlenen bir benzetmeyi alır; takımyıldız benzetmesidir bu ve "Derrida'nın yapıtında metnin iptidai birikimi"yle tutarlıdır. Gerçekte bu, anlatı türünden evrimi ya da gelişimi olmayan ve hayalet çevresinde dönen bir biçimlenmedir. Böylelikle Jameson Derrida'nın kaleme aldığı ilk metinler konusunda, belli bir hayaletsilik biçiminin daha o zamandan bu metinlerde yer aldığına ikna olarak, yeni olduğuna inandığı bir bakış açısı sunar.

O zamanlar her yanda (*Tel Quel* grubunda olduğu kadar, Althussercilerde ya da Heidegger ve Derrida'da da) metafizik dilin şekleşmesiyle mücadele etmeye çabalanıyordu. Bazıları "ideoloji"den söz ediyordu, bazıları da "metafizik"ten, Althusser bunun karşısına üst-belirlenmeyi, Derrida ise yazıyı çıkartıyordu.

Jameson'a göre Derrida'nın "estetik" felsefi ikilemleri betimlemek için "sorun-biçimler" in yerini değiştirmeyi önerir; böylece, kavramları düşünülür kılan dizgelerin yenilenmesi sayesinde yeni kavramların ortaya çıkması sağlanmış olacaktır. Bu yordam ise, 68 Mayıs'ı yenilgisinden ve bu yenilgiden kaynaklanan Marksizmden uzaklaşma ertesinde, kuramsal düzlemde "Mesihçe zayıf güç"e bağlandığı oranda daha da değerli sayılacaktır. Dolayısıyla, Derrida'nın yaklaşımı, geleneksel felsefi önvarsayımları yinelenmeye yatkın olumlu önermelerden kaçınmak olacaktır. Ancak, Derrida kendi eleştirel tasarısının tamamen dağılma-

sından kaçınmak için, Heidegger'den felsefe tarihinin bütünsel üst-anlatısını ödünç alır; böylece, giriştiği tasarı da felsefenin özerk tarihini yerle bir etmek isteyen Rorty'nin tasarısı kadar köktenci görünmez. Geriye maddecilikle hayaletlik arasındaki ilişki sorusunu sormak kalıyor. Marksizmin bir felsefe (kendi kuramsal-kılgısal birliği engeller bunu) ve de *a fortiori* maddeci bir felsefe olamaması gibi, yapıçözüm de bir felsefe değildir, dolayısıyla, felsefe olarak anlaşılabilecek bir yapıçözümücü Marksizm de olamaz. Bütün maddeci felsefeler, düşüncenin sağlam bir temeli olması gerektiği düşüncesini fazlaca varsayan bir varlıkbilimden kaynaklandığı için, bu söylediğimiz daha da gerçektir. Öyleyse, hayaletsellik, bütün bu çeşitli maddecilikler kadar, genel kanının tersine, capcanlı mevcudiyete çok fazla önem veren varoluşçu varlıkbilimlere de karşı çıkar. Çağımız insanların, küreselleşmiş kapitalizm içinde yıkılan yaşamları, hayaletlerin canlı insanlara duyduğu destanlara konu olmuş kin ve kıskançlığa yeni bir anlam verdiğini için, Derrida'nın "musallatbilimi" günümüzdeki gerçek hayaletlerin kimler olduğunu da gösteriyor bize. Ne var ki, Derrida'nın gösterdiği üzere, eğer Marx hayaletler konusunda bu kadar takınaklı gibiyse, bunun nedeni belki de bütün geçmiş çağların ölümlerinin duyduğu sınıfsal hınçla oluşan tehdit edici mirasa daha bir duyarlı olmasıydı. Marksist hayaletselliğin, ölümlerin ve geçmişin kindarlığının intikam alma tehdidiyle Shakespeare modeline oranla daha bir dolu olduğunu ileri süren Jameson'ın varsayımı budur.

Kendisi de muhafazakâr bir devrim konusunda tarihselci bir "fantazmin" kurbanı olan Heidegger belki de Derrida'nın gözünde babanın hayaleti oluveriyorsa, Althusser'in bundan kurtulmak için yaptığı tüm çabalara rağmen birçok Marksiste yakıştırılan tarihselci ve eylemci modeli suçlamakla yetinmiyör artık Derrida: Başka tür bir düşüncenin ortaya çıkması için, ister nasyonal-sosyalist, ister liberal ister aşırı-sol olsun, bir devrime ilişkin beslenen hayaletli fantazm, der Jameson, "imge'nin düşüncesi olarak alegorinin kuramlaştırmasını" gerektirir. Olayın düşüncesini bulandıran hayaletli olayın kendisi, katıksız olmayanın (*impur*) düşüncesi-ne çağrıda bulunur. Kökensel anlamın kökensel bir sapkınlığı, kökensel bir hayaletleşme var, Husserl'in görüngübilimi de işte bunu yeniden kurmaya çalışmıştı. Bu anlamda ele alınan görüngübilim Derrida'nın gözünde hayaletli bir mantıktan ayrılmaz gibidir; görüngübilim hayaletli ve hayaletleştiriciyse, bu durumda Marx'ta zaten bulunan ilk gerçeklikler, dolu mevcudiyet, dolayısıyla kullanım değerine benzer bir şey ihtiyacını dile getirir. Sınıf kavramı çevresinde yeni bir belirsizlik çıkar ortaya. Bütün Marksizmlerin temel kavramı olan bu kavram, ne basit ne de yekparedir. Sınıfsal tehditlerin yönetici sınıf tarafından içselleştirilmesi kadar, egemenlik modellerinin alt sınıf tarafından içe katılması da birtakım kendi kendine yapıçözüm (*auto-déconstruction*) hareketleri sergiler; söz konusu yapıçözüm, toplumun imgeleminde olduğu kadar her tür üretim tarzının toplumsal gerçekliğinde de etkindir. Sınıfsal etkileşimlere (*agencements*) ilişkin bu okumalar alegori kalıplarına denk düşer. Öteki sınıfın hayaleti dolaşır, çünkü sınıf, karşı sınıfın bedene katma (*incorporation*) biçimlerinin kâbusuyla yaşar, karmaşık ve alegorik bir iştir bu. Sınıfsal bir musallatbilimdir, alegorik bir sınıf mücadelesidir.

Hayaletsellik kavramı, bunun dışında, bir de ruh ideolojisiyle mücadele etmeyi ve ideoloji kavramının dinsel bileşenini yeni baştan düşünmeyi sağlayacaktır. Jameson dine ilişkin farklı yorumları, yorumun şöyleleşmiş içeriklerinin harfiyen tasarılanması anlamında, tasarımlama biçimlerinin çözümlenmesine yeniden katmayı önerir; söz konusu çözümlenme, fantazmagorik dünyanın insan deneyiminde tartışılmaz kimliğe sahip olduğunu ortaya koymak yanında, kullanım değerine bes-

mayan yerleri belirlemenin zamanıdır belki de. Az önce anımsattığım iki izlekle, toplumsal sınıflar ve Mesihsel olan ile başlayalım.

Sınıflar: Lewis bana karşı Jameson'ı yardıma çağırırsa bile, Jameson'ın bu konuda söylediklerini,⁵³ ileri sürdüklerimin eleştirisi olarak kabul etmiyorum asla. Burada onunla temelde görüş birliği içinde bulunduğumu hissediyorum ya da en azından “*As for class, however, merely mentioned in passing as one of those traditional features of Marxism that can be jettisoned en route by any truly post-contemporary Marxism – “this ultimate support that would be the identity and the self-identity of a social class” [Spectres de Marx, s. 97] – it seems to me appropriate to take this opportunity to show how this very widespread conception of class is itself a kind of caricature. It is certain that – even along Marxists – the denunciation of the concept of class has become an obligatory gesture today [...]*” [“Marksizmin geleceksel araçlarından biri olarak birçok vesileyle sözü edilen, bütün post-çağdaş Marksizm akımları tarafından yolda denize atıverilecek olan sınıf kavramına gelince – “bir toplumsal sınıfın kimliği ve kendi kendine özdeşliği olması istenen şu nihai daya-

lenen inancın nostaljik kökenini anlamayı da sağlar, oysa tümüyle dünyevileşmiş (*sécularisé*) bir toplum asla dünyaya gelmemiştir. Derrida kendince soyutlamanın dinamiğiyle, yani soyut fikirlerin yerini gerçek bedenlerin nasıl aldığıyla ilgileniyordu gerçekte. Stirner'de düşünceler, bedensel bir biçime bürünmüştü, birer hayalet olmuşlardı, oysa Marx'ta daha da imgesel bir varlık alanı oluşturan sistematik cin kovma girişimi, hayali kurulan ve de umut edileni kuşatmak yerine dolambaçlı yoldan elde etmeyi amaçlar. Gerçekten de, Derrida'nın bizlere öğrettiğine göre, bütün bu tarih, yas çalışması ve narsisizmin paradoksları tarafından yönlendirilmektedir. Marx üretimin kendisinde hayalet-öncesi ya da hayalet-sonrası, dokunulmamış bir gerçeklik arar.

Ne var ki, hayaletsel olanın son bulduğunu bildirmek, Mesihsel değil, mahşere yaraşır bir siyasete yol açmak demektir. Hayaletsel olan gündelik bir şey olduğu için, “şimdiye ve gerçeği en ufak biçimde kuşku bile çekmeden paramparça eder”. Sanal ve sanallaşmış olaylar, artık canlı olanla olmayanı ayırt etmeyen, makineleşmiş ve gayri ihtiyari bir yapıçözümünden kaynaklanır; geriye “Marx'ın şu çalınmış mektubunu” bırakır: Kendi apaçıklığının fazlaca olmasıyla kendini perdeleyen, başka bir adalete ve başka bir demokrasiye çağırır bu.

53. *New Left Review*, no. 209, s. 92 sq.

nak” [*Marx’ın Hayaletleri*, Fr., s. 97], bu bana şu çok yaygın olan sınıf kavrayışının kendisinin bir çeşit karikatür olduğunu göstermek için bir fırsat olarak görünüyor. Şu bir gerçek ki, bugün –Marksistler arasında bile– sınıf kavramının reddedilmesi adeta zorunluluk haline geldi.[...]” önermesi çevresinde (burada daha uzun bir alıntı yapamam, yeniden okumak gerekli) söylediklerinin tümüne harfi harfine katılmasam da, kendisiyle aynı yönde ilerlemekteyim.

Daha ileride “*And this is of course exactly the gesture I will myself reproduce here, by reminding you that class itself is not at all this simple-minded and unmixed concept in the first place, not at all a primary building block of the most obvious and orthodox ontologies* [“Ve de elbette, öncelikle sınıfın kendisinin hiç de basitçe kurgulanabilecek ve katıksız bir kavram olmadığını, en sivri veya bağnaz varlıkbilimlerinin şu ilksel temel yapısı olmadığını anımsatarak, benim de benimsediğim tavır tam olarak bu olacaktır] (benim gibi Jameson’ı da rahatsız eden ve özellikle ve en başta Negri olmak üzere karşıma şu ya da bu ölçüde doğrudan doğruya bir varlıkbilim ve varlıkbilimcilik çıkartan herkesten Jameson’ı ayıran bu varlıkbilim ile genelde varlıkbilimleştirmeye, yeri gelmişken, daha ileride yeniden dönmek koşuluyla dikkat çekerim) *but rather in its concrete moments something a good deal more complex, internally conflicted and reflexive than any of those stereotypes [...]*” [oysa sınıf kavramı en somut biçimlerinde, birçok kalıplaşmış sözcüğe nazaran, içsel bir gerilim ve düşünüm taşıyan, çok daha karmaşık bir kavramdır [...]] diye yazdığında ona çok yakın hissediyorum kendimi.

İşte, bir tek bu kalıplaşmış sözcüklere takılıyorum zaten⁵⁴ ve

54. Jameson’ın haklı olarak reddettiği bazı “stereotipleri” karmaşıklaştırmayı gerekli saydığım anda, kavramların ve sorunsalın dönüşmekte olduğunda ısrarla durmam da bundan; bu arada, örneğin Balibar’ın çalışmaları gibi bazı çalışmaları da selamlamam gerekir. Bu konuyla ilgili olarak *Spectres de Marx*’taki (p.116; İngilizce çeviri s.181, n. 8 [*Marx’ın Hayaletleri*, s.112, n.28.]) uzun dipnota bakı-

de bunlar Jameson'ın inandığından ya da inanır görüldüğünden çok daha yaygın, Marksist söylemlerde. Yoksa bütün bu tehlikeler üstünde durmazdı bu kadar ısrarla. Kuşkusuz kapsamı gereği burada sınırı aşmamıza yol açacak bir tartışma ve açıklığa kavuşturma çabası gerektiren ve de daha ileride birçok kez kullandığı “alegori”⁵⁵ sözcüğünü anladığımdan, dolayısıyla kabul ettiğimden emin olmasam bile, bütün bu karmaşıklıklar ve çatışmalar konusunda getirdiği bütün açıklamalara da (daha başka pek çok noktada olduğu gibi burada da birbirimize pek yakın düştüğümüz “*Undermining the Unmixed*” başlığı taşıyan altbölümün sonuna bakınız⁵⁶), az önce verdiğim alıntıdan önce ve sonra söy-

nuz; özellikle de “diyalektik maddecilik” ile “geçiş” ve “zamandaş-olmama” kavramları konusunda. Burada söylediğim her şey de, daha yukarıda değindiğim gibi, “geçiş”in işte bu kuramsal ve tarihsel uzamında yer almaktadır. Ve de bu geçişin kavramını, kendi indirgenmez özgüllüğü içinde, düşünmek genelde sanıldığından da güçtür.

55. “*The point to be made, however, is not that all such class mappings are arbitrary and somehow subjective, but that they are inevitable allegorical grids through which we necessarily read the world*” [“Burada dikkat edilmesi gereken nokta, sınıf haritalarını çıkarmanın keyfi ve biraz da öznel olması değildir, ancak bu haritaların, bizim dünyayı zorunlu olarak kendilerinden itibaren okuduğumuz, kaçınılmaz alegorik çerçeveler olmalarıdır.”] (“*allegorical*” sözcüğü yeniden ortaya çıkıncaya kadar bunun devamını da okuyun). *Class categories are therefore not at all examples of the proper or of the autonomous and pure, the self-sufficient operations of origins defined by so-called class affiliation: nothing is more complexly allegorical than the play of class connotations across the whole width and breadth of the social field, particularly today* [“Her halükârda sınıf kategorileri, hiç de has olanın veya özerk ve katıksız olanın örnekleri, bu şekilde sınıf aidiyeti yoluyla tanımlanan kökenin kendi kendine yeterli işlemleri değildir: Özellikle bugün, hiçbir şey toplumsal alanı enlemesine ve boylamasına kateden sınıf oyunlarının taşıdığı yananlamlardan daha karmaşık bir biçimde alegorik değildir.”] (*Ghostly Demarcations*, s. 49). Burada “alegorik” sözcüğünün taşıyabileceği anlam saklı kalmak kaydıyla, Jameson'ın ileri sürdüğüne kendimi yakın bulduğum, sözü edilen “karmaşıklık” konusunda bu kadar duyarlı olduğum içindir ki, “toplumsal sınıf”a gönderme yapmakta bu kadar eli sıkı, bu kadar temkinli ve ihtiyatlıyım, bu derece sorunlu bir sınıflandırmaya ya da yananlamlara artık bağımlı kalmayan bir Enternasyonal tanımlama kaygısını bu kadar taşıyorum, Jameson'ın haklı olarak dediği gibi, “*particularly today*” [“özellikle bugün”]. Jameson'la aynı düşüncede olduğumu söyledikten sonra, şimdi de, Ahmad ve Lewis başta olmak üzere, ileri sürdükleri görüşlere az önce karşılık verdiğim yazarların Jameson'ın fikirleri konusunda neler düşündüklerini bilmek isterim.

56. Örneğin, çalışmamın Amerika Birleşik Devletleri'nde okunması (“*... Derri-da's own philosophical moves have to be grasped as ideological or rather anti-*

lediklerine de katılıyorum.

Jameson'ın söz ettiğim bağlamda bu kadar önemli bir rol verdiği "alegori" sözcüğü konusunda ihtiyatlı ve kararsız kalıyorsam, çalışmamı nitelemek için bir yandan "estetik", bir yandan da "ütopya", "*Utopianism*" ya da "*utopian*" sözcüklerini de o kadar kararlı bir şekilde reddedeceğim.

A. *Estetik* kategorisini upuygun bulmama nedenlerim konusunda söyleyecek çok şeyim var; Jameson bu motif üstünde çok ısrar ediyor⁵⁷ ve daha da talihsiz bir yanlış anlama sonunda, hayaletimsi olana yaptığım göndermeyi de işte bu "*umbrella*" ["şemsiye"] altına yerleştiriyor. Geçici olarak üç noktaya değinmekle sınırlayacağım kendimi: 1. Başarsam da başarmasam da, yazdığım her şey, hiçbir felsefi tez ileri sürmediğimde ve de bundan açıkça uzak durduğumda bile, hem tezi, konumu (*Setzung*) hem de izleği ya da felsefi dizgeyi sorguladığımda bile, söylemim estetik bir sav haline gelmez (gene de aynı sorulara açık ve savunmasız: Bu alandaki bir değer ya da değerlendirme bir "konum"dur ve de benim tavır alışlarımın, biçim ya da beğeni değeri konusunda biçimci ya da dogmatik olmakla hiç ilgisi bulunmamaktadır). Hele ki "minimalist" bir estetikle hiç mi hiç ilgisi bulunmamaktadır (ve de bu "hiç mi hiç", deyim yerindeyse, "minimalist" bir abartı değildir). 2. Estetiğe ya da "*personal aesthetic tastes*" e ["kişisel estetik beğeni"ye] sığınmak için, felsefede "sistematiklik", dizgelilik düşüncesini (dizge; tutarlılık ya da "*consistency*" nin, felsefe tarihinde zaten geç ortaya çıkmış,, biçiminden başka bir şey değildir) sorgulamak yetmez. "Dizge" kadar "estetik" konusundaki geleneksel kategorilere de yönelen birçok "yapıçözümsel" tavır geliştirdim. 3. Jameson

ideological tactics, and not merely as the abstract philosophical discussions as which these texts cross the ocean and become translated here.") ["Derrida'nın kendi felsefi tavrı, okyanusun öte yanına geçince ve burada çevrilince, genel olarak soyut felsefi tartışmalar olarak değil, ideolojik, hatta daha ziyade ideoloji karşıtı taktikler olarak kavranmalıdır."] ve benim yürüme Paul de Man'ın yürümesinden neyin ayırdığı üstüne (agy. ss. 50-51).

57. *Ghostly Demarcations*, özellikle de ss. 32-36.

“What saves the day here is the central formal role of the heideggerian problematic, which assigns a minimal narrative to the entire project” [“Burada günü kurtaran şey, Heideggerci sorunsalın oynadığını merkezi roldür, ki tasarımın tamamına minimal bir anlatisallık kazandırır.”] yazdığında ya da Rorty’nin estetizminin (ki onunla, özellikle de kendi yorumu benim çalışmamdan esinlendiğinde, hiç mi hiç, ama kesinlikle hiç de aynı görüşte değilim) ben bir yolunu bulup da *“to rescue the discipline secretly in this backdoor Heideggerian manner...etc.”* [“Heideggerci bir yoldan, arka kapıdan gizlice disiplini kurtarmış”] olduğum için benim estetizminden çok daha köktenci olduğunu yazdığında, bu *“minimal narrative”* ve Heideggerci ilk-savsal dizgeden ne denli sakındığının çoğunlukla açık, ısrarlı, okunaklı olduğunu anımsatmakla yetineceğim. Hem de her yerde. Hatta şöyle bir iddiayı dile getirmek zorunda kalırsam, Heidegger’i dikkatle okuyanlar (sayılarının çok olup olmadığını bilmiyorum, ama ben onlardan biri olmaya çalışıyorum) arasında, bu açıdan benim kadar çekincesi olan biri olmadığını düşünüyorum. Dolaşısıyla, “estetizm/Heideggercilik” seçeneğine hapsolmaya niyetim de yok. Başka yollar olduğunu umut ediyorum ve de beni hep o yollar çekti zaten.

Bu noktada beni gene Jameson’a yaklaştıracak bir açıklama daha yapacağım. Metinlerimin bir “estetiğe” sahip olduğundan söz etmenin belki gene de bir yararı ve anlamı olabilir; belki de *“it makes sense to talk about something like an “aesthetic”* [tınak içinde, değil mi, Jameson tınak içine alıyor] *of the Derridean text.* [“Derridacı metnin “estetiği” gibi bir şeyden söz etmek anlamlı”]. Bu konuda bazı şeyler, hatta anlamlı tezler, hatta ilginç tezler yazılabilir belki de. Bu durumda ben de, hem Jameson’a hem de bu kitapta her şeyi “yeniden-estetikleştirebileceklerini”, kavramları (örneğin, “hayalet” kavramını) birer retorik figürüne ya da kanıtlamalarını yazınsal araştırmalara ya da üslup çalışmalarına indirgeyebileceklerini sananlara bir tek şunu

söyleyerek karşılık vereceğim: Süregelen tartışmada önem verdiğim ya da (benim metinlerim de bu tartışmada sergilendiği ya da tartışmaya katıldığından beri) önem verebileceğim hiçbir şey, bu “estetik” yaklaşıma indirgenemez ve bu yaklaşım tarafından aydınlatılamaz. Benim, buradaki itirazım estetik ya da estetizm savına (ve de çok sık yinelenen şu suçlayıcı tarzda) karşı yetersiz kaldıysa, bu konuya ilişkin bütün yazdıklarımın rağmen bu eleştirel yorum etkisiz kalmadıysa, benim de işte böyle cüsseli bir kanıtla yetinmememe izin verin: bu metinlerin karşısına dikilen tartışmaların sayısına, süresine, kimi zaman da şiddetine bakıldığında, bu tartışmalardan beklenen kazanımın estetik türden, hele ki herhangi bir estetik minimalizm türünden hiçbir şeyle en ufak bir ilgisi bulunmadığını getiriyor akla. Nasıl yazıp, yazılanlar nasıl kanıtlayacağını bilmek, bu açıdan geçerli ölçütlerin (özellikle de akademik ölçütlerin) neler olduğunu bilmek söz konusudur; bu sorununsa “estetik” ile hiçbir ilişkisi yoktur; özellikle, belki de daha çok “siyasal”dır.

B. Ütopyaya ya da *Utopianism*’e *Marx’ın Hayaletleri*’nin “*subterranean*” [“yeraltı”]⁵⁸ biçiminde olsa bile, kalbinin tam ortasında yatan, Mesihsellik ve hayaletsellik kadar yabancı bir şey yok gibi. Jameson “Mesihsel” olan konusunda söylediğim her şeyi, şaşmadan, defalarca “*Utopianism*”e çeviriyor. Burada en azından çifte yanlış anlama olduğuna inandığım için, Jameson’ın tek bir cümlesi bile, biri Mesihliğin ta kendisine, ötekiyse bu kavramın görünüşe bakılırsa Benjamin kökenli geleneğine dair iki anlaşmazlık noktası bulmamı sağlayacak. Sözgelimi şöyle yazıyor Jameson: “[...] *indeed we will later on want to see in Specters of Marx the overt expression of a persistent if generally subterranean Utopianism, which he himself (shunning that word) will prefer to call “a weak messianic power” following Benjamin*” [“gerçekten de, daha sonra göstermek istediğimiz gibi, *Marx’ın Hayaletleri*’nde, kendisinin Benjamin’i izleyerek

58. *agy.*, s. 33.

“zayıf bir Mesihsel güç” adını vermeyi tercih ettiği ısrarlı ama genelde de gizliden gizliye bir Ütopyacılığın (kendisi bu sözcükten kaçınır) açık bir ifadesi [...]”⁵⁹. En başta açıklanması gereken şey, “ütopya” sözcüğünü kullanmaktan bilinçli bir biçimde “kaçınma” (“*shun*”) nedenim olmalı. Mesihsellüğün (din kökenli hiçbir Mesihçiliğe indirgenmeyen Mesihsellığı, deneyimin evrensel bir yapısı olarak kabul ediyorum) ütöpik hiçbir yanı yoktur: Şimdi burada her yerde, en somut ve en gerçek olayın gelişine, yani indirgenmezcesine türdeşlik tanımayan başkalığa yapılan göndermedir. Gelen(in) olayına doğru uzanan bu Mesihsel kavrayıştan daha “gerçekçi” ve daha “dolaylımsız” hiçbir şey yoktur. “Kavrayış” [*appréhension*] diyorum, çünkü olaya doğru uzanan bu deneyim aynı anda bekleyişsiz bir bekleyiştir de (etkin biçimde hazırlanma, bir ufku oluşturduğu zemin üstünde önceleme, ama ufku olmayan bir sunu/maruz kalışta [*exposition*], dolayısıyla isteğin, kaygının, olumlamanın ve de korkunun, vaadin ve de tehdidin oluşturduğu indirgenmez bir bileşimdir de).

Burada bir bekleme, görünüşte edilgen bir önceleme sınırı (her şeyi hesaplayamam, genelde gelecekte, vb. geleni programlayıp öngöremem ve de bilgi ve hesaplanabilirliğin bu sınırı, sonlu bir varlık için, *praxis*’in, kararın, eylemin, sorumluluğun koşuludur) olduğu halde, başa gelebilecek ya da gelmeyebilecek (mutlak başkalık koşulu) olay karşısında bu açık olma [*exposition*: maruz kalış], beklemeden katılmayı buyuran, gerçekteyse bundan kaçınmayı yasaklayan bir vaat ve bir buyruktan ayrılmaz. Burada sunduğum anlatım soyut geliyorsa da (çünkü bu, olayla, başa gelecek olan[ın] gerçek başkalığıyla kurulan ilişkiye ilişkin evrensel bir yapıdır, her tür varlıkbilimden “önce” ya da bağımsızca olaya ilişkin bir düşüncedir), en somut ve edilik budur, en devrimci olan da budur. *Ütöpik olmakla hiçbir ilgisi yoktur*, her şeyin, zamanın ve de tarihin alışıldık akışının ke-

sintiye uğramasını buyurur *şimdi burada*; başkılığın ve adaletin olumlanmasından ayrılamaz. Bu koşulsuz Mesihsellik daha sonra şu ya da bu tikel pratik durumdaki koşullarını nasıl pazarlık konusu etmesi *gerektiği* ise, bir çözümleme ve bir değerlendirme, yani bir sorumluluk konusudur. Bu koşulların her an, her olayın hem arifesinde hem de süresince yeniden sınanması gerekir. Bunun yapılması gereği ve de beklemeksizin yapılması gereği, her zaman burada şimdi, tekil bir biçimde, asla ütopyaya teslim olmayacak bir buyruktur, en azından ütopya sözcüğünün sıradan yorumu ve harfiyen taşıdığı anlam çerçevesinde. Zaten benim Mesihsellik dediğime gönderme yapmaksızın genelde bir ütopya olanağından söz edilemez.

Mesihsellik ilişkini *ütöpik olmayan* bu düşünce, özünde, aslında, Jameson ve Hamacher'in haklı olarak anımsattıkları Benjamin geleneğine de ait değil; sözlerimi bu geleneğe yaklaştırdıklarında ya da indirgediklerinde belki biraz acele etmiş oluyorlar. (Sözü edilen Benjamin geleneğini, ben de, dipnotlarımdan birinde anmışım⁶⁰, ama benzerlikler kadar farklardan da söz etmişim: "*consonant [...] despite many differences [...]*"). Çünkü ben, onlar, yani Jameson ile Hamacher gibi, Benjamin'in motifi ile benim yapmaya yeltendiğim arasındaki sürekliliğin, burada olup bitenin hesabını vermek için belirleyici, özellikle de yeterli olmadığı kanısındayım. Tanımak ve kimliğini saptamakta fazla acele etmemek gerekir. Kaldı ki burada varsayılmış olan şey, Benjamin'in sözlerinin, başka şeyle özdeşleştirilebilecek kadar açık ve kendi başına saptanabilir olduğudur. Benjamin'le böyle olası bir ayrılıktan söz etmem kişisel bir özgünlük peşinde olmamdan değil, en azından programatik açıdan kimi noktalara kesinlik kazandırmayı istememden.

60. *Spectres de Marx*, s. 95, çeviri ss. 180-181, n.2 [*Marx'ın Hayaletleri*, s. 92], n.2. İlerde yeniden okunmak üzere tümüyle asılı duran bu uzun notun şu "yoğun, gizemli, yakıcı" (s. 96, s. 93) sayfalara temkinli yaklaştığını anımsatmama izin verin.

1. Yahudi Mesihçiliğine yapılan göndermenin, Benjamin'in söz ettiğim metninde kurucu nitelik taşıdığını sanıyorum. Ve de görünüşe bakılırsa, silinmesi olanaksız. Bu görünüşün yanıltıcı olabileceğini reddetmiyorum, ama Benjamin'in "zayıf" bir güç olsa bile, "Mesihsel bir güç"ten anırtıma yollu söz edişini her türlü Yahudilikten ayırmak için devasa bir çalışma gerekli olacaktır; ya da belirli bir Yahudi geleneğini, Mesihçiliğe ilişkin, sadece sıradan *doxa*'da değil, bazen en eğitilmiş ortodoksluklarda bile ağır basabilen her tür sıradan tasarımılamadan ya da figürden ayırmak için devasa bir çalışma yapmak gerekli olacaktır. Kalkıştığım çalışma bu yöndedir belki. Emin değilim ama. Çünkü "Mesihsel" sözcüğünü kullanmamın şu ya da bu Mesihçi gelenekle hiçbir bağı bulunmamaktadır. "Mesihçilik *olmaksızın* bir Mesihsellikten" söz etmemin nedeni de bu. Ve de şimdi aktaracağım şu kısa cümleyi üstüne basa basa yinelemem de bundan: "Bir sonraki paragraf ise Mesihçilikten dem vurur, ya da daha kesin biçimde söylersek, Mesihçilik *olmaksızın* bir 'Mesihsel *cılız* güçten' (*eine schwache messianische Kraft*, diye vurgular Benjamin)". "Mesihçilik *olmaksızın* bir Mesihsellik" diyerek yaptığım vurgu Benjamin'in değil, *benim* anlatımından kaynaklanıyor kuşkusuz. O halde bir eklenme, bir çeviri ya da bir eşdeğerlik değil de, vurgulamak istediğim bir yöneliş ve bir kopuş söz konusu; yani güçsüzleşmeden iptale doğru, "zayıf"tan "olmaksızın"a doğru bir eğilim, dolayısıyla, Benjamin'in düşüncesi ile benim önermek istediğim düşüncenin birbirine yaklaşabilme asimptotu, ama *yalnız asimptotu* söz konusu. "Cılız" ile "olmaksızın" arasında bir sıçrama, belki de sonsuz bir sıçrama vardır. Mesihçilik *olmaksızın* bir Mesihsellik, güçten düşmüş bir Mesihçilik, Mesihsel bekleyişin gücünün azalması değildir. Dinsel geleneklere gönderme yapmaktansa, sürdürerek, işleyip incelterek, karmaşıklarlaştırarak ve getirilen çözümlemeye karşı çıkarak başka bir yapıyı, varoluşun başka bir yapısını hesaba katmak istiyorum; karşı çıkacağım çözümleme, örneğin,

speech acts kuramlarından birinin ya da bir varoluş görüngübiliminin (hem Husserl hem de Heidegger geleneği anlamında) sunduğu çözümlemedir: *bir yandan, tüm speech act'ı*, başka tüm edimseli, hatta ötekiyle kurulan söz-öncesi tüm deneyimi örgütleyen vaade (ama vaadin yüreğinde yatan tehdide de) ilişkin bir edimselin paradoksal deneyimini hesaba katmak, ama *öte yandan da*, bu tehditkâr vaadin kesişmesinde, bizim zamanla, olayla, başa gelecek olanla, varanla ve ötekiyle kurulu ilişkimizi bilgilendiren bekleyiş ufkunu hesaba katmak; ama bu kez, bekleyişsiz bir bekleyiş, ufku bir bakıma olay tarafından yırtılmış bir bekleyiş (beklenmeden beklenen), “başa gelmesi” için, tüm belirleyici öncelemeyi şaşırtıp yakalaması ve bu öncelemenin kabına sığmayıp taşması gereken bir olayın, bir “gelen”in beklenişi. Bundan başka gelecek yok, başa gelecek yok, başkaca başka yok: bu ada yaraşır olay yok, devrim yok. Adalet yok. Önerdiğimiz Mesihsellik yorumu, kabul edilebileceği gibi, bu iki düşünce biçiminin (*speech act theory* ile tarihsel ya da zamansal varoluşun varlık-görüngübiliminin) *kesişmesinde*, ama aynı zamanda *karşı karşıya gelmesinde* bulunuyor; kabul edilebileceği gibi, Benjamin’in yorumuna benzemiyor. Mesihçilik dendiğinde aklımıza gelebilecek olanla da *hiçbir* özsel bağı *yok* artık; en azından iki şeyle yok: bir yandan, ister Yahudi ister Yahudi-Hıristiyan olsun, belirli bir tarihsel vahyin anısıyla, öte yandan da, Mesihe ilişkin görece belirlenmiş bir yüzle. Mesihçilik olmaksızın bir Mesihsellik, kendi yapısının saflığı gereği, bu iki koşulu dışlar. Bunun nedeni, bence bunları reddetme gerekliliği değildir, Mesihçiliğin büründüğü tarihsel figürleri yadsımak ya da parçalamak gerekliliği değildir, ancak bu figürlerin, “Mesihçilik olmaksızın”ın bu yapısının evrensel ve yarı-aşkın temeli üstünde olanaklı olmasıdır.

Yeri gelmişken şunu belirtelim ki, burada her şey şu küçük “-maksızın” [“sans”] sözcüğünün mantığına ve yorumuna bağlanır gibi gene. Başka yerde, hem Blanchot’nun izinden giderek

hem de Blanchot'dan söz ederken⁶¹, uzun uzun açıklamıştım bu konuda düşündüklerimi. Blanchot'nun şu “-siz”, “-sız” eklerini, bazen iki eşadlı ve neredeyse anlamdaş sözcük, kendi anlamlarını birbirine bağlayan benzeşmenin yüreğinin tam ortasında eşanlamlılığı kesintiye uğrayan iki eşadlı sözcük (ölüm *olmaksızın* ölüm, ilişkisiz ilişki, vb.) arasında görünürde nasıl da paradoksal bir biçimde kullandığı gayet iyi bilinir; “olmaksızın” ille de olumsuzluğu belirtmez, hele ki yadsımayı hiç belirtmez. Bu sözcüklerin belirli bir soyutlama gerçekleştirmesinin nedeni, gerekli soyutlama etkilerini, *vardır*'ın (*il y a*) soyutlamasının, *var olan* soyutlamanın etkilerini hesaba katmak içindir de. Bütün bu “yanıtları” (yanıt olmaksızın yanıtlar kuşkusuz), bir “olmaksızın” çözümlemesi ve de pek çok yazarın “olmaksızın” sözcüklerini nasıl kullandığı çözümlemesi çerçevesinde örgütleyebileceğimi düşledim ilk başta. Bu yazarların bazıları bunu bana karşı bir polemik silahı olarak rahat rahat kullanabileceklerinden emindirler (hep zafer kazanmış bir eda içinde bulunan Eagleton çalışmasına “*Marxism without Marxism*” [“Marksizm olmaksızın Marksizm”] başlığını koyarak beni parmakla gösterirken, kalabalık bir kitlenin güleceğini, öfkeleneyeceğini veya alkışların yükseleceğini düşünüyor herhalde. Evet, evet, aynen böyle! Te-yit eder ve de basarım imzama). Daha başkalarıysa, bu kez sevimli, zeki ve ciddi biçimde bir “*dematerialized Marx*”tan [“maddesizleştirilmiş Marx”] kaygı duyarlar, ki örneğin Mache-rey bunlardan biridir ve de son derece haklıdır: “*Marx without social classes, without the exploitation of labor, without sur-plus value [...]*” [“toplumsal sınıflar *olmaksızın*, emek sömürüsü *olmaksızın*, artı-değer *olmaksızın* Marx”] (altını ben çizdim). Böyle bir Marx'ın “*risks, in fact, no longer being anything but his own ghost*” [“gerçekte sadece kendisinin bir hayaletinden ibaret olma”] tehlikesiyle karşı karşıya kalacağı sonucuna varmakta son derece haklı. Ancak buradan kalkıp da bir “ghost”un hiçbir

61. Bkz. “Pas”, *Parages*, Galilée, 1985.

maddilik olmaksızın, hiçbir beden olmaksızın, hiçbir şey olmadığı, hatta hiçbir şeyden de önemsiz bir şey olduğu, katıksız yanılsamalı bir görünüşten başka bir şey olmadığı sonucuna varmak ve de iyi ve gerçek Marksistlerin her türden hayaletten ve de her türlü “ghost”tan başlarını kurtardıklarını sanmak ihtiyatsızlık olur kuşkusuz. Bütün bunlar, elinizdeki ciltte yer alan okurlarımdan bazılarının her ne pahasına olursa olsun klasik yoldan bilmezlikten gelmek, yadsımak, def etmek, şeytanını çıkartmak istediği şu hayalet mantığına geliyor gene dönüp dolaşıp⁶². Bir hayalet hayaletten başka bir şey değilse, hayaletten öte

62. Hamacher’in durumu bu değil kuşkusuz. Warren Montag da bu durumda değil; Montag’ın gerçekleştirdiği son derece önemli çözümleme (*Ghostly Demarcations*, s. 77), “the distinction between spirit and specter”ı [“ruh ile hayalet arasındaki ayrımı”] ciddiye alır. Macherey ise daha şaşırtıcı davranıyor. Kitabımı bir “sanat eseri” (bir üslubun ya da bir retorikanın teşhir edilmesi halini alabilecek, anlamı belirsiz bir övgü; bu tür itiraza daha önce karşılık verdiğim unutulmasın) olarak nitelermekle birlikte, yeni baştan okuduğum biçimiyle, Marx’ın kaleme aldığı yazılarda “reference to specters intervenes not only as a figure of rhetorical style but as a determination of those texts’ content of thought” [“hayaletlere yapılan göndermenin yalnızca retorik bir beti olarak ortaya çıkmadığını, ama bunun bu metinlerin düşünce içeriğinin bir belirlenimi”] (agy, s. 18) olduğunu kabul eder. Öyleyse, daha ileride ve de sonuca bağlamak için, hayaletsellik kavramının, maddi-olmayan görünüş konumuna hiçbir biçimde indirgenmemek için gösterdiği direnci neden hesaba katmıyor? Bu noktada benim girişimim ile, görünüşün görünüşe çıkışını ciddiye alarak benimle “the same something” söyleyen Balibar’ın girişimini niye karşı karşıya getiriyor ki? Balibar benimle aynı şeyi söylüyor, ama “in an inverted way, from the perspective of a Marx one could call “re-materialized”, which restores to the “appearances” of ideology their v.eight of reality, instead of denying every appearance of reality to reality, according to the profound inspiration that underlies the enterprise of a deconstruction” [“ters bir yoldan, bir yapıçözüm girişiminin vurguladığı derin bir yönelim uyarınca, gerçeklikteki her türlü gerçeklik görünüşünü yadsımak yerine, ideolojinin ‘görünüşlerine’ kendi gerçeklik değerini teslim eden, Marx’ın ‘yeniden maddileştirilmesi’ adı verilen bir bakış açısından”] (agy, s. 24).

“Yapıçözümün derin yönelimi”ne ilişkin bu tanımlı son derece yanlış ve nedensiz saydığımı nerdeyse söylememe gerek bile yok. Burada gündeme getirilen cisim, gerçeklik, maddilik, görünüşe çıkma (*Erscheinung*) ya da görünüş (*Schein*) sözcükleri üstüne söylenecek çok şey var kuşkusuz. Ancak, hayalet derken, maddiliğe ve gerçekliğe sahip olmayan görünüş demek istediysen yalnız, hem kendime hem de başkalarına boşu boşuna bir sürü zaman harcatmışımdır demektir. Hayalet (ki ruh değildir basitçe) bir hiç dışında başka her şeydir, cisimsiz olandan başka her şeydir, basit bir görünüşten başka her şeydir. Kitabımın tümü de işte bu itiraza verilen uzun bir karşılık olarak okunabilir. Çerçeveselenmeye kolayca teslim olmayan bu soruna daha keskin biçimde girmek için, en başta “Apparition de

hiçbir şey, hiç mi hiç bir şey, hiç mi hiç ise, o zaman demek olu-

l'inapparent" (*Marx'ın Hayaletleri*, "Belirgin olmayanın belirışı") başlıklı V.Bölüm'e ve de bu bölümün tüm dipnotlarına, özellikle de *phantasma* ve *phainesthai* konulu not 2'ye (p.215, *Marx'ın Hayaletleri*, s.206, n.8) bakılmasını rica ederim.

Hayaletliği "*non-self-sufficiency of the living present*"a ["capcanlı mevcudiyetin kendi kendine yeterli olmaması"na] (hayaletsellik bunu gerçekten varsaydysa bile, özdeşleşmekten çok uzaktır) indirgese bile, hayaletsellik karşısında omuz silkip geçmediği için minnettarım Jameson'a.

Pierre Macherey "Marx Dematerialized or the Spirit of Derrida", ["Maddesizleşmiş Marx veya Derrida'nın Ruh'u"] *Ghostly Demarcations*, ss. 17-25. Bu yazı ilk kez "Marx dématérialisé ou l'esprit de Derrida" başlığıyla *Europe* dergisinde (no.780, avril 1994) yayımlandı, sonra da Pierre Macherey, *Histoires de dinosaure* (PUF, 1999) ve Jacques Bidet ve Eustache Kouvélakis, *Dictionnaire Marx contemporain* (PUF, 2001) adlı kitaplarda yeniden basıldı.

Pierre Macherey *Marx'ın Hayaletleri*'nin sergilediği ustalığı saygıyla karşılar. Marksist geleneğin bağrında hortlakların geriye dönüş tarihi, babanın hayaletleri mirası, ona göre kitabın başlığının taşıdığı çifte anlam (hem öznel hem de nesnel) ["Marx'ın Hayaletleri"/"Marx Hayaletleri"] tarafından uyandırılan sayısız hayaletli figürün titiz bir çalışmayla farklılaştırılmasını varsaymakta. Derrida'nın yorumu da, ideolojideki ölküsellik, hayalet boyutunun indirgenmezliğini kapsadığının ve Marx'taki düşünsel bir üstyapı ile maddi bir altyapı ayırımına ayrılmazcasına bağlı olan Platonculuğu geçersizleştirdiğinin altını çizmeye olanak verecektir. Derrida'nın ileri sürdüğü şu musallat-bilimi ya da ruh biliminin haklılık kazandığı düşüncenin maddiliği; belirgin-olmayanın belirışine ilişkin bir mantığa da, tinsel olanla maddi olanın birbirine bulaşmasına da izin verecektir. Bu açıdan bakıldığında, ölküsel spekülasyon kopyanın modelin yerini aldığı aynasal bir döngü olup çıkar. Konulmuş-olmanın varlıkbilimine musallat olabilecek bir olumsuzluğu düşünen ilk kişi Hegel olmuştu. Ancak, aynasal hayaletleri gizemlerinden arındırmak isteyen gelenek Marx ile doruk noktasına ulaşır; Marx, varlıkbilim ile musallat-bilim arasında dolaşmak gerektiği, duyular-üstü varlık ile bu varlığın duyulanabilir imgeleri arasındaki bulanıklaşmış ve tersine çevrilmiş ayrımıyla birlikte, dinsel ve hayaletsel bir ekonomi düşünmek gerektiği kanısındaydı.

Ekonominin Şey'i ne canlıdır ne de ölü ve de yaşayan-ölü olarak yaşamda kalması da kurnazca kurgulanmış bir tiyatro düzeneğinden kaynaklanır: Şey'in *mekhanè*'si kendi gösterisi olup çıkan bir dünya gösterir. Marx, imge gerçekten daha gerçek görünecekmişçesine, imgenin kendi imgesinden kaçınmak için çabalayıp durdu. Değiş-tokuş değerinin hayaletimsiliğinin kullanım değerine musallat olduğunu göstermekle birlikte, gerçek kullanım değeri ile hayaletli meta arasındaki keskin karşıtlığı sürdürdü. Etienne Balibar da Derrida'yla aynı şeyi, ama kendi tarzında söyleyecekti, ki o da şuydu: En başta fetişizm vardır, edim olarak kendini gösterendir, hem görüngü hem de aldatmacadır, toplumsal meta ilişkisi için vazgeçilmezdir. Ancak Balibar Marx'ı yeniden-maddileştirmeye çalışacaktır, oysa Derrida'nın getirdiği yorum Marx'ı maddesizleştirmeye yönelmektedir. Derrida hem her türlü Mesihsel erëkbilimden koptuğunu sanan Althusser'ci geleneğin, hem de anti-Marksistlerin kolayca yapıçözümlenebilen tanrıbiliminin dışında yer alır. Ancak, yapıçözüme tabi tutulamaz bir adalet vaadinde bulunduğu için, kendisi de belirli bir "ruh'un, Descartes'in *cogito*'sunun belki de atası olduğu bir "ruh'un uzantısında yer alır.

yor ki benim kitabıma da bir an bile kafayı çevirip bakmaya değmez (asla dışlanmaması gerekir böyle bir durumun ve de bunu yapan son kişi ben olurum). Ancak söz konusu hayaletsellik- le ortak yanı olan tüm olanaklar için de aynı şeyi söylemek gerekir; (ideoloji, fetişizm, kullanım ya da değiş tokuş değeri, dil yetisi, bir yas çalışmasına, bir olumsuzluğa, bir ülküleştirilmeye, bir soyutlamaya, bir sanallaştırmaya, vb. yol açan her şey); ancak bu hayaletsel olanın kendisi bu olanaklara indirgenmez olarak kalır. “Sınıfsız” yapılan anıştırmayı aktarmakta olduğuma göre, “*without coordination, without party, without country..., without co-citizenship, without common belonging to a class*” [“eşgüdüm olmaksızın, sınıf olmaksızın, ülke olmaksızın, ortak bir yurttaşlık olmaksızın, bir sınıfa ortak bir aidiyet olmaksızın”] cümlesinde bir tek “*without common belonging to a class*” parçasının altını çizen ve “*without class*” bir Enternasyonal’den kaygılanan Lewis’e verdiğim yanıtı kısaca anımsatacağım: Yurttaşlık ya da parti gibi, sınıfa ait olmayı da elemek ya da yadsımak değil söz konusu olan; özsel dürtüsü ya da temeli sınıf, parti ya da yurttaşlık olmayan bir Enternasyonal çağrısında bulunmak söz konusu. Bunları hesaba katmak gerekmez demek değil bu. Belirlenmiş bağlamlar uyarınca, elden geldiğince bütün olarak hesaba katmak gerekir hem de. Kaldı ki, Lewis “sınıfsız” sözcüğü karşısında kaygılanıyorsa, “*without citizenship*” [“yurttaşlık olmaksızın”] sözcükleri karşısında niye kaygıya kapılmıyor? Çünkü bir Enternasyonal’in (özellikle de eski Enternasyonal’in) yurttaşlığa göndermede “bulunmadan” oluşmasına şaşmak gülünç olur da, onun için. “Olmaksızın” sözcüğünün olumsuz hiçbir yanı yok ve de bu Enternasyonal’e katılan yurttaşların aynı anda başka bir yerde birer yurttaş olmaya son vermelerini hiçbir biçimde gerektirmeyeceği gibi, sadece kendi yurttaşlıklarının taleplerini yerine getirmelerini de gerektirmeyecektir. Hatta artık “parti” ve “sınıf” belirleyici paradigma ya da en önemli gönderme olmadığına bile (günümüzde bunun böyle

olduğuna inanıyorum ki bu da beni Lewis'ten ve de başka birkaç "Marksist"ten de –*bütün* Marksistlerden değil ama– ayıran yandır zaten) parti ve sınıf için de söylenebilir bu. Bazı Marksistlerin eski retoriğinin hemen teşhir etmeye alıştığı şu "üçüncü yol" ile en ufak bir ilişkisi olamayacak kadar zor bir iş bu: alışılmadık bir ortamda bulunduğunu fark etmeyip, karşısında sağcı bir rakip, bir "sınıf düşmanı" olduğunu ileri sürecekleri anda, çok tanıdık bir şeyle karşı karşıya bulunduklarına kendilerini inandırmaları ya da inanır gözükmeleri gerekiyor; işte aynen böyle oluyor zaten, Ahmad sözlerimi tanımlamaya çalışırken Lewis de alkış tutuyor: "üçüncü yol", biliriz, biliriz! Gerçek şu ki, aileyi seviyorlar, onaylanmış soyağacını, bütün o aile havasını seviyorlar; aileden olarak bildiklerini görünce, tanıyınca yüreklerine su serpiliyor ve de bu güvence içinde tanıyorlar kendilerini; böylece, kimin kim olduğu, kimin hangi aileden olduğu, hangi soy-soptan olduğu da bilinmiş oluyor "*We are thus on a very familiar territory: deconstruction as the Third Way, opposed certainly to the Right but also to "everything", as [Derrida] put it earlier, that the word "International" has historically signified*"⁶³ ["Böylece tanıdık bir zemindeyiz: Üçüncü Yol olarak yapıçözüm şüphesiz sağa karşı olmakla birlikte, aynı zamanda [Derrida'nın] daha önce ortaya koyduğu gibi, 'Enternasyonal' sözcüğünü tarihsel olarak ifade ettiği 'her şeye' de karşı"].

Mesihçiliğin figürlerinin (burada biraz hızlı davranıp, biraz karışık biçimde olsa bile, bütün kodları açmak istersek), ideolojik ya da fetişleştirici, "dinsel" oluşumlar olarak yapıçözüme tabi tutulması gerekecektir; Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik ise, adalet gibi, yapıçözüme uğratılamaz kalacaktır. Çünkü her tür yapıçözüm devinin kendisi, Mesihçilik olmaksızın Mesihselligi varsayar. Bir kesinlik temeli olarak, bir *cogito*'nun sağlam zemini (Macherey'nin biraz aceleci yorumunu devralırsak)⁶⁴ olarak değil, başka bir kiplik uyarınca.

63. Ahmad, *agy*, s. 103; Lewis, *agy*, s. 148, altını ben çizdim.

64. "[...] kendi tarzında Descartes'in *cogito*'sunu akla getiren bu yapıçözümlene-

“Yarı-aşkın” varsayımı da ne oluyor? Her tür Mesihçiliğin dışlandığının iddia edildiği yerde, evrensel bir yapı betimlenirken (başka bir gelecek olanın ve de genelde bir başkasının beklenmeden beklenmesi, tarihin olağan akışını kesintiye uğratacak devrimci bir adalet vaadi, vb.) Mesihsel olana hâlâ göndermede bulunmak niye? *Mesihsel* ya da *Mesih* kelimeleri de niye? En büyük güçlüğün olduğu yerde, değineceğim üçüncü noktada geri döneceğim buna.

2. Çünkü Benjamin’in, sözü edilen “cılız Mesihçe gücün” (*eine schwache messianische Kraft*, “weak messianic power”) ayrıcalıklı uğraklarını, belirli aşamalara, hatta belirli tarihsel-siyasal bunalımlara bağlayıp bağlamadığını soruyorum kendime.

mez olanın konumu da bir hayalet, Derrida’nın hayaleti ya da “ruhu” olmasın?” (p.24)

Hayır, değil, yapıçözümü harekete geçiren şey –bu bağlamda, hukuktan ayrıt edildiği şekliyle adalet adını alan yapıçözümlememez– bir tür kökten bir kuşkunun gelip dayandığı ya da önünde durduğu temellendirici bir sınır biçimine sahip değildir. Hiçbir kuruluşun ya da hiçbir temellendirmenin uygun düşmediği bir buyruktur bu. Bunun nedeniyse, bu buyruğun Kantçı anlamda sonsuz bir ide olması değildir. Bir ütopya olması da değildir (Jameson’ın olanaksız ile ütopyayı alalecele özdeşleştirmesi anlamında [*“the impossible (Utopian) hope”*, der s. 59]; oysa, yakın dönemde kaleme aldığım pek çok yazıda *olanaksız* adını verdiğim şey, bambaşka bir mantıktan kaynaklanır ve çok sayıda biçimde olan en gerçek olaya ilişkin bambaşka bir düşünceyi gerektirir. Bütün bu “tasarı” ise, “olanaklı” ve “olanaksız” denilenleri bambaşka biçimde düşünmeye girişmek anlamına gelir. Burada daha fazla geliştiremem bu konuyu; en azından son on yılda yayımladığım neredeyse bütün yazılara, başka yayınlara gönderme yapmaktan daha başka bir şey gelmez elimden). Adaletin bu yapıçözümlememez buyruğu asla ne kendine benzer ne de kendiyile özdeşleşir (Bkz. *Spectres de Marx*, s. 147, İngilizce çeviri s. 119, *Marx’ın Hayaletleri*, s.141.), ama şimdi ve de burada, ivedilikle buyurur; ve de orada boy ölçüştüğü ve de devinime soktuğu her şeyin uygun olmaması da, bir tarihin hem olanaklılığı, hem de gerekliliği; bir yapıçözümün hem olanaklılığı hem de gerekliliğidir. Söz konusu yapıçözüm, bir *cogito* felsefesine o kadar az benziyor ki, deyim yerindeyse, gerek Descartes’çı biçiminde gerekse Husserl’ci biçiminde böyle bir *cogito* felsefesine saldırmakla başlıyor işe. İşte, bütün bu nedenlerden dolayıdır ki, Warren Montag *cogito* yolunda Macherey’nin peşinde gittiğinde ve de *Marx’ın Hayaletleri*’nin harf ya da iz konusunda *De la Grammatologie*’nin dediklerini tersine çevirdiğini ya da çeliştiğini söylediğinde bunu kabul etmem son derece güç. Tam tersine, iz düşüncesinin, daha en başından beri (otuz yıldır biriken açık göstergelerini sayabilirim bunun) hayaletliğe ilişkin bir düşünceden harfiyen ayrılmaz olduğu kanısındayım.

Benjamin'in bu yazıyı kaleme aldığı tarih ve siyasal bağlam (Dünya Savaşı'nın başında imzalanan Sovyet-Alman saldırmazlık paktı), bundan kesin emin olmamıza olanak vermiyorsa da, en azından anlamlı kılıyor bu varsayımı. Dolayısıyla, Benjamin'e göre bir Mesihçilik simülakrının fırsat sağladığı kritik anlar (devrim-öncesi ya da devrim-sonrası), umut ya da düş kırıklığı anları, kısacası çıkmaza düşülen anlar var. Şu tuhaf "zayıf" sıfatı da buradan çıkıyor işte. Sözünü ettiğim Mesihsellığı, bir güç (bu aynı zamanda, bir tür mutlak güçsüzlük ya da yaralanabilirlik) olarak tanımlayacağımdan emin değilim; kaldı ki, bir güç olarak tanımlasam bile, bir isteğin devinimi, ön-görülmez bir gelecek-olanın (hatta yeniden-gelecek-olan bir geçmişin bile) alt edilemez çekimi, atılımı ya da alt edilemez olumlaması olarak tanımlasam bile, mevcut-olmayanın, capcanlı mevcudiyette yaşayan mevcut-olmayanın (hayaletsinin), canlı-kalanın (her türlü sunum ya da temsil edilebilirliğin ötesinde mutlak anlamda geçmiş ya da mutlak anlamda gelecek olan) deneyimi olarak tanımlasam bile, bu "gücün" güçlü ya da zayıf, şu ya da bu ölçüde zayıf ya da güçlü olduğunu asla söylemem. Çünkü benim gözümde, Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik dediğim evrensel ve yarı-aşkın yapı, (siyasal ya da genel) tarihin hiçbir tikel anına, (İbrahim'ce ya da daha başka) hiçbir kültüre bağlı değildir; hiçbir Mesihçiliği haklı çıkarmaya yaramaz, hiçbir Mesihçiliğe öykünmediği gibi, hiçbir Mesihçiliği de yinelemez; hiçbir Mesihçiliği teyit etmediği gibi, hiçbir Mesihçiliği de zayıflatmaz.

3. Bu şemayı biraz daha karmaşıklaştırmam gerekiyor. İtiraz edenler olabilir, ben de kendi kendime, gizil olarak, şu akıl yürütmeyle karşı çıktım zaten: "Mesihsel olanın" hiçbir "Mesihçilik" biçimine bağlı olmadığını ("Mesihçilik olmaksızın") söylediğinize göre, adı geçen evrensel yapı Mesihselin *adını bile anmadan*, herhangi bir Mesihe anıştırmada bile bulunmadan, bir dile, bir

kültüre, bir “vahiy”e bu denli apaçık biçimde ait olan şu Mesih figürüne anıştırmada bile bulunmadan betimlenemez mi? Bu iktisadî meşru olmak yanında, gözümden kaçamayacak kadar sivri olduğu için, vermiş olmam gereken (her şeyden önce de kendi kendime) yanıt şuydu. Karmaşık bir durumu göz önünde bulunduracağı ve de bu nedenle tek bir sözle hesabı çıkartılamayacağı için, özünde stratejik bir yanıt bu.

a. *Bir yandan*, bu sözcük (Mesihsel) benim gözümden görece keyfi ya da dışsal kalıyor; bir pedagoji ya da retorik değeri taşıyor. Bazı bağlamlarda, tanıdık bir kültürel görünüme göndermede bulunarak, Mesihsellik dediğimin neye *benzediğini* (ancak hemen şunu da ekleyeyim ki, ona indirgenmeksizin ya da onunla özdeşleşmeksizin) daha iyi anlatmaya yarar. Böyle diyerek anlatmak istediğimin, bir gün anlaşıldığı bağlamda, böyle bir şey olursa elbet, bundan yalnızca geleneksel Mesihçiliğe, bir “Mesih”e anıştırmada bulunmadan değil, ama aynı zamanda “olmaksızın” olmaksızın [sans “sans”] söz etmek gerekecek. Eski sözcüklerin altındaki tüm isimler de o zaman değişmiş olacaktır.

b. *Ama öte yandan da*, bu kadar da basit değil her şey. Bu keyfiliğin ve bu pedagojik yararın ardında daha da indirgenmez bir belirsizlik saklı belki de. Mesihçilik olmaksızın bir Mesihsellik mi (evrensel yapı olarak), Mesihçiliğin belirlenmiş ve tarihsel tüm figürlerini önceleyip koşullandırmış olduğuna (bu durumda ondan köklü biçimde bağımsız olacak ve ayrışık kalacaktır: İsmi kendisi bile eklenti olarak kalacaktır), yoksa bu bağımsızlık düşüncesinin ta kendisinin mi, Mesih ad veren ve onu belirlenmiş bir figüre büründüren “Kutsal Kitaba” ilişkin olaylar aracılığıyla gerçekleşebilmiş ya da kendini böyle açıklamış, olanaklı kılabilmiş olduğuna karar vermekte zorlanıyorum.⁶⁵

65. Bu da *Offenbarung* (Vahiy, açıklama) ile *Offenbarkeit* (açımlanabilirlik; vahyin ve belirgin olanaklılığı) konusunda patlak verebilecek tartışmaya benziyor. Heidegger vahyin olanaklılığını, daha derin, daha eski, dolayısıyla bağımsız bir varoluş yapısı kılmak ister gibidir hep; ki bu yapı temelinde, dinsel vahiy, şu ya da bu tarihsel din, ikincil derecede olanak kazanır ve kendini belirler. Bu klasik ve

c. Bu sonuncu varsayımda (bu biçimde yöneltilmiş bir soruya verecek yanıtım olmadığı için açık ve askıda bırakıyorum bu varsayımı – sorunun ortaya konmuş olması için de “Mesihsel” sözcüğünü saklı tutuyorum şimdilik), “Mesihçilik olmaksızın” olarak kesin biçimde belirlenmiş olsa da Mesihsel olana yapılan göndermenin öğretici ve geçici bir araç olarak ele alınması güçtür. Bunun da birçok, en azından dört tane nedeni var; bunları kısaca, tutumlu ve kuru biçimde sıralayacağım.

1. İlk başta, bana öyle geliyor ki, (tüm bileşenleri, öncülleri ve vargılarıyla birlikte) “Marx” denen olayın Avrupalı ve Hristiyan-Yahudi bir kültüre kök saldıgını ne bilmezlikten gelebilir ne de yadsıyabiliriz. Ampirik ve sınırları belirlenebilen bir çevre değil bu. Üstelik, bunun, Marx’tan miras olarak devralınan söylemin mantığı ve retoriğine varıncaya dek, Kutsal Kitaba-Avrupa’ya dayanan soybağına yabancı kültürlerde ya da toplumlarda bile, nerelere vardığını değerlendirmek gerekir. Marx da, “Marksizmin” tümü de, “Mesih”in bir anlam taşıdığı bir kültürde ortaya çıktı ve de bu kültür, “yerel” bir kültür olarak ya da insanlık tarihinde çerçevesi kolayca belirlenebilecek bir kültür olarak kalmadı. En azından her türden siyasal sonuçlar çıkarmak üzere, bütün bu tortuyu yeniden gün ışığına çıkartmak yararlı olacaktır.

2. Çünkü, ikinci olarak da, Marksist kültür, kullandığı dilin yazınsallığına varıncaya dek, kendine özgü bir tarzda, *volens nolens* [istese de istemese de] başka bir yerde “dünyasalatınlaşma” [mondialatinisation]⁶⁶ diye adlandırdığım olguya dahil olmuştur. Dolayısıyla, yapılan her tür Mesihsel göndermeyi Marksist kültürden silmek de zor (aynı anda soyut olur zaten) olacaktır.

güçlü kanıt, en azından bir tane soru yönelterek karşı çıkmaya yeltenilebilir. peki, ya açıklanabilirliğin açıklamasının ta kendisi, olduğu haliyle vahiy olayı (tarihsel) aracılığıyla kendini ortaya koyuyorsa? vb.

66. Bkz. “Foi et savoir, les deux sources de la religion dans les limites de la simple raison”, *La religion*, Seuil, 1995. [“İman ve Bilgi, Basit Aklın Sınırlarında Dinin İki Kaynağı”, çev.: Melih Başaran, *Toplumbilim*, No.:10, 1999.]

tır. Böyle bir hatırlatmada bulunarak küstahlık ediyorsam affola, ancak Marx konusunda kaleme aldığım deneme, söz konusu olguya kendini hapsedmeyen bir düzeneğin parçalarından biridir yalnızca.

3. *Dine* yönelik hiçbir eleştirinin, *belirlenmiş her bir* dine ilişkin hiçbir eleştirinin, ne denli gerekli ya da köklü olursa olsun, genelde *imanı* tehdit etmek zorunda olduğunu da, tehdit ettiğini de sanmıyorum. “Foi et savoir...” [“İman ve Bilgi...”] başta olmak üzere, başka yerlerde göstermeye çalıştığım gibi, verilen söze inanma, inanç, güven atfetme deneyimi (bilmenin ve her tür “saptama” olanağının ötesinde) toplumsal bağın ya da genelde ötekiyle olan ilişkinin yapısına, her tür bilginin ve her tür siyasal eylemin, en başta da devrimin gerektirdiği edimselliğe, buyruğa, vaade bağlıdır. Bilimsel ya da siyasal görev olarak din eleştirisi de bu “imanı” gerektirir. İmana ilişkin tüm göndermeyi silmek olanaksız geldi bana. Din ile iman arasındaki bu farkı dile getirmek için, “Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik” deyişi de işte bu yüzden, en azından geçici olarak, bana uygun göründü.

4. Dolayısıyla burada “ideoloji sorunu”nun en duyarlı noktasına dokunmuş oluyoruz. İdeoloji *kavramı* nedir ki? İdeoloji alanının yıkılmazlığı nedir ki? Marx’taki bu kavramın ortaya çıkışında dinin böyle örnek, yani yeri başka bir şeyle doldurulamaz bir rol oynaması da neden? Tarihsel anlamda ivedilik sunan bir durumdan, yani din sorununu *günümüzde* yeniden-düşünmemizi gerektiren jeopolitik durumdan söz etmeksizin (bu noktada Jameson’la tam anlamıyla aynı düşüncedeyim⁶⁷), “Mesihsel” sözcüğünü kullanmamı ve bir hayalet mantığından söz etmemi ciddiye almayan herkesin, *Marx’ın Hayaletleri*’nin bu konuyla ilgili sayfalarını okumalarını isterim. Bunu söylerken de, en başta “İdeoloji nedir?” sorusuna yanıt hazırlamaya yönelik her şey var aklımda; iki ayrı “indirgenmezlik” biçimi üstünde; *bir yan-*

67. Bu noktada, Jameson’ın Marx’ta dinsel olan ve din kuramı konusunda çok doğru olarak yaptığı değerlendirmelere bakınız, s. 53 sq.

dan, “hayaletin indirgenmez özgüllüğe sahip kimliği”, öte yandan da, “dinsel modelin, ideoloji kavramının kurulmasında taşıdığı indirgenmezlik”⁶⁸ üstünde ısrarla duruyordum. “Oysa, bilindiği gibi, ideoloji alanının özerkliği de (...) bir tek dinsel dünyaya gönderme yaparak açıklanabilir.”⁶⁹; ya da, “Din dünyası, demek sıradan bir ideolojik görüngü ya da hayaletsi bir üretim değildir.”⁷⁰

Bu varsayım kabul edilirse ortaya göz korkutucu sonuçlar çıkar. İdeolojik görüngülerin tümü de belirli bir dinsellik içerecektir; *phainesthai* ile *phantasma*’yı köklü biçimde birbirinden ayırmak, (görünenin) görünüşe çıkışı ile hayaletselin hayaletselliğini birbirinden ayırmak olanağı bulunmadığından, öyleyse, tıpkı ideoloji alanı, tıpkı din alanı gibi, hayalet alanı da kökeninde sınırları belirlenmezdir, yıkılmazdır. Bunu, çevresi çizgilerle belirlenebilir bir alan ya da nesne kılmak ne denli zorsa, katıksız imanı da her tür dinsel belirlenimden ayırmak o denli zordur. Böylece en zor alana girmiş bulunduk, Marx’ta (bulunan ya da bulunmayan) bir “ideoloji kuramı” alanına ayak basmış olduk. İşte, Rastko Mocnik’in yazısının sunduğu açılımı da ancak bu açıdan baktığımda anlamaya, hayranlık duymaya ve onaylamaya başladım; bu yazıda ki, Lévi-Strauss, Lacan ve Lefort’un sorunlarının kapsayan en biçimselleştirilmiş açılımları, gereken yeterliğe sahip olmadığım için, olanca zenginliği içinde kavrayamadığımı itiraf etmem gerekli. Ancak, “the very idea of ideology” [“bizzat ideoloji idesi”] tarafından, kendi olanağı içinde

68. *Spectres de Marx*, s. 236 sq. [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 225 ve devamı]. “İdeoloji nedir?” sorusu kadar, ardından gelen serimleme de, on hortlağın çözümlemesinden sonradır (“Hayaletlerin Dekalog’unun hayaleti”, on yara olduğu gibi, on yasa dizini, bir sürü dizin ve bir sürü onluk olan bu kitaptaki Aristoteles’in on kategorili dizini). Bu soru, belirli bir aile sahnesi ile babayla oğul arasındaki (iyi ve “kötü” evlat, s. 198 [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 188]) fallus-logos-merkezcilik sorunundan da sonradır. Bu baba sorusunu iyice vurgulamak için altını çizmek zorunda olduğumu sandığım “putun mirası” sorusundan ayrılmaz.(s. 236, *Marx’ın Hayaletleri*, s. 225)

69. *agy*, s. 262 [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 251].

70. *agy*, s. 264 [*Marx’ın Hayaletleri*, s. 252].

iflasa sürüklenen bir ideoloji kuramı konusunda ileri sürdüklerini kendime çok yakın bulmaktayım. Bir tek şunu ekleyeceğim: “Kuram” sözcüğünün kesin anlamında (bildirileri sınırları bu şekilde belirlenmiş olan nesnellik alanına ait olmayan, nesnelleştirici teoremlerin biçimselleştirilebilir dizgesi, başka deyişle, burada, *ideolojik olmayan bir ideoloji kuramı*, otuz yıl önce Fransa’da dendiği gibi, her tür ideolojik öğeden arınmış bir ideoloji bilimi) ele alınan bir ideoloji kuramının bu olanaksızlığını bir felaket ya da olumsuz bir sınır diye görmek gerekmez. Şimdilerde klasikleşmiş olan bu durum karşısında, belki de hem “ideoloji alanını” (*düşünceye –idea ya da eidos–* ilişkin düşünce tarihinde miadını doldurdu belki de bu sözcük) hem düşünce, felsefe, bilim ve de tamtamına “kuram” arasındaki ilişkiyi hem de buradaki herkesi ilgilendiren her şeyi bambaşka biçimde düşünmek gerekir belki de; yani “yapılacak” olan ve “yapılacak” olarak kalanı, bilgiye, saptamaya indirgenmez olarak kalanı (belli bir Marx’ın, bu kavramı ciddi biçimde sınırlayarak “yorumlamak” dediği şeye indirgenemez olarak kalanı: “değiştirme”nin gerektiği yerde dünyayı yorumlamak) bambaşka biçimde düşünmek gerekir belki de. Burada “düşünmek” (ne felsefeye, ne bilimsel kurama, ne de genelde bilmeye indirgenmeyen bu, ama ne bunları dıştalar ne de savuşturur) dediğimde kastettiğim şeyin, sözü zaten yeterince uzatmamış olsam, bir olayın gelişini, yani tamtamına “değişen/değiştiren”in [change] (bu tuhaf sözcüğün hem geçişli hem de geçişsiz anlamında) gelişini gerektirdiğini göstermeye çalışırdım.

Şimdilik bu kadarda kalmak için, gülümsemeyi eksik etmeyelim yüzümüzden. Bu gülümseme Marx’ın hayaletini de *Marx’ın Hayaletleri*’ni de hiç terk etmedi ki. Ve de bu gülümsemenin bilmem hangi hayaletin dudaklarında gezinmesini sağladığı için minnettarım Antonio Negri’ye⁷¹. “The Specter’s Smi-

71. Toni Negri (“The Specter’s Smile” [“Hayaletin Gülücüğü”], *Ghostly Demarcations*, ss. 5-16).

Derrida'nın *Spectres de Marx*'ta sağladığı ilerlemeyi Toni Negri saygıyla karşılıyor. Bu ilerleme ise, Marx'ın açtığı çağdaş felsefe uzamının kökenine geri dönmek olacaktır. Öyle ki, yapıçözümün kaynaklarından biri de Ulm Sokağı'ndaki Ecole Normale Supérieure-"Yüksek Öğretmen Okulu" Althusser'ci ortamın sunduğu kuramsal iklim olabilir; yapıçözüm, kapitalizmin kavramsal ve tarihsel dünyasına tikiş kalmış bir metafizik karşısında, soykütüksel olmakla kalmayıp eleştirel de olan bir yöneliş içinde bulundu hep. "Marksizm nereye gidiyor?", "Yapıçözüm nereye gidiyor?" ve "Kapitalizm nereye gidiyor?" soruları birbirlerinden ayrılmaz sorular. Sermayenin gerçek metafiziği ve özgüllüğü, değere ilişkin Marksist görüngübilim tarafından betimlenmişti. Ancak, bugün, kullanım değerinin ayrışıklığı nerede bulunabilir, üretici pratik öznel ve sadece insani bir yeniden-sahiplenmeden itibaren (üretici öznenin hayalet-olmaması) nasıl yeniden tesis edilebilir? Değer yasasının ta kendisi zıvanadan çıktıysa, zamanın kendisi bile değer ölçüsü olmaktan çıktıysa, kullanım değeri de emeğin gerçek göndergesi değilse, yaslaşmasına dalıp da eleştirisine ara vermesi neden gereksin ki yapıçözümün?

Kendi kendini sunamayan toplumsal tümellik olarak hayalet, canlı emek öznesinin kendi kendini konumlandırmasını engelliyorsa eğer, "Marx'ın hayaletlerini", geçersiz kılan, köklü biçimde "*unheimlich*" gerçeğidir günümüzün. Hayaletsel kapitalizmin küresel ölçekte yeniden kurulmasına rağmen, bir etik cemaat deneyimini olanaklı kılan "canlı" bir parça olmalı hâlâ Marksizmin mirasında. Varlığın yeni bir belirleniminden kaynaklanan etik bir direniş çağırısı; bu çağrı, Derrida'nın Mesihsel tin söylemine ve yapıçözümüne uğratılamaz bir adalet talebini ileri sürmesine bağlanır. Ne var ki, Derrida etik bir ayaklanmadan çok, anonim olan etik bir Enternasyonal'e inanmakta. Toni Negri "sömürü" sözcüğünün Derrida'nın kitabında bulunmamasından yakını. Bizzat kitleleri birer meta olarak üreten hayaletsel üretimin mantığının ayrılmaz parçası olan kol ve kafa sömürsünün her ikisi de, yeni edimsel iletişim ağları sayesinde servet birikimine katkıda bulunur; sonuçta, servet bazılarının ellerinde toplanırken, bazılarının sırtına da çeşit çeşit sefalet yığılır.

Negri sömürü düzleminde gerçekleşen bu işbirliğini yeni kapitalist varlıkbilimin işleyiş tarzıyla açıklamak için, Spinozacı bir kavrama, etkinlik ve edilgenlik arasında çekiştirilen, bölünmüş bir ruhun tutkusu kavramına başvurur. Negri geçmişin belleği ile önceden üretilmiş olan bu deneyim çatışmasını (ruhu ve bedeni sarsan bir çatışma), bir Maruninin hikâyesine benzetir: Elde kalan bir parçacık dinsel aşkınlığı bastıran dünya yaşamının laik ve akılsal çilekeşliği ve iki dinden birini seçmek durumunda kalmak kurtuluşla ilgili bir etikaya varır. Maruninin yaşamına musallat olan bu tutkunun alacakaranlığı, çağdaş sömürünün örnek anlatımı olup çıkar; üretici özne, artık önceden-yapıçözümlenmiş bir insan özüne ait olmayan ruhlarla işgören sömürülebilir enerji akımına dönüşür; bütün bu da, işbirliği içindeki güçlerin hep daha kütleselleşen zihinselliği içinde gerçekleşir. Taşıdığı melez kopma gizilgücü ile birlikte işte bu yeni emek paradigmasına Negri "yapıçözüm-sonrası varlıkbilim" der.

Derrida'nın Blanchot'dan, Bataille, Nietzsche ya da olumsuz tanrıbilimden aldığı kuramsal desteklerin tümü de, onun hayaletsel varlıkbilimle kopma olanakları kadar, varlıkbilimi yeniden tesis etme olanağını da keşfetmesini engellemektedir. Üstüne üstlük, Derrida'nın yaklaşımı hayaletsel kapitalizmin eleştirisine bir giriş niteliğindedir ve de müthiş bir övgüye layıktır, ancak şu da akıldan çıkartılmamalıdır ki, komünizm ruhu, kuramsal bir eleştirinin ürünü olmakla kalmayıp, aynı

le”ı minnetkâr bir şekilde okuduktan sonra, Negri’ye tek bir sözcük söylemek istedim (bu kısa yanıt yeterince uzadı artık): Tamam, kabul, tek bir sözcük, ”varlıkbilim” sözcüğü dışında hepsi tamam. Neden bir türlü vazgeçmiyorsunuz ki bu sözcükten? Varlıkbilim konusundaki Marksist paradigmayı geçersiz kılan bir başkalaşımın bilincine varılmasından sonra *yeni bir varlıkbilim* önermek istemek de neden? Her şeyi yeniden düzene sokmak tehlikesi pahasına yeniden-varlıkbilimleştirmek de neden? Büyük düzene sokmak, ama gene de düzene sokmak da neden? İşte, böyle bir cümlede, varlıkbilime gönderme yapıldığım ilk okuduğumda, onaylamış olmanın heyecanı içinde, duruvermiştim hemen. İlk aşamada kendi tavrımı betimlemek ve izlemek içindi bu kuşkusuz: *“Transferred onto the terrain of the critique of political economy, this project [Marx’s The German Ideology] of a spectral reading of ideology is applied to the categories of societies and capital, develops ontologically, and becomes definitively fixed in Capital (Derrida speaks of this in Specters, ss. 147-158). The specters narrated herein have a particular ontological pertinence: they reveal the complete functioning of the law of value”* [“Ekonomi politığın eleştirisi zeminine taşınan, bu ideolojinin hayaletsel okunuşu tasarısı (Marx’ın *Alman İdeolojisi*), toplum ve sermaye kategorilerine uygulanır, varlıkbilimsel olarak gelişir ve *Kapital*’deki nihai biçimini alır (Derrida bundan *Marx’ın Hayaletleri*’nde söz eder, ss. 147-158). Burada anlatılan hayaletler özel bir varlıkbilimsel tutarlılığa sahiptirler: Değer yasasının işleyişini tam olarak ortaya sererler”]⁷²

Gayet iyi anlıyorum elbette, ama bir yandan “varlıkbilimsel” sözcüğünü açıkça kullanmamıştı Marx (acele edip onu oraya katmaya çalışmamak gerekir belki de), öte yandan, gerçekten

zamanda her şeyin şu anki durumunu yıkan gerçek hareketin ta kendisidir. Komünizmin ruhu 1848’de Tocqueville’in genç hizmetçi kadınının gülümsemesiyle de [Thales’e gönderme –y.n.] kendini dile getirecektir.

72. *Ghostly Demarcations*, s. 6.-

de, Marx'ın hayalet mantığına başvurmanın gücünü ve anlamını, süreci yeniden-varlıkbilimleştirerek, sürecin kavramlarını yeniden-felsefileştirerek sınırladığını göstermeye çalışmışım o bölümde. Negri benden çok daha iyi bir Marksist kuşkusuz, söz konusu hareketi betimlerken Marx'ın ruhuna benden çok daha sadık kuşkusuz; ancak bence Marx'ta en sorunlu noktaya teslim oluyor böylece, yani her tür hayaletliği def etme ve hayaletin maskesi ardındaki sürecin *oluşsal gerçekliğini tam ve etkili biçimde* yeniden elde etmek yolundaki klasik, geleneksel (Platoncu demeye cüret etsem mi acaba?), dizginlenmez isteğe teslim oluyor. Negri'nin yazısının ilk bölümünde (kısacası, yorum anında) “*real genesis*” ve “maske”den⁷³ söz ettiğinde, Marx'ta, *varlıkbilimsel olduğu için*, hâlâ metafizik olduğuna karar verdiğim hareketi yinediğini (üstlenmediği doğru bunu) anımsatmam gerekiyor. Gerçekten de, Negri'nin söz ettiği sayfalarda, belleğimizi tazeleyelim diye bir tek bunları aktarmakla yetineceğim, ilgilenen okuru kitabımın, tezini demeye cüret edemesem de, çatısını oluşturan ve bunun etrafında gelişen tüm açıklamaya gönderiyorum:

“Getirdikleri ortak suçlama açısından, bu suçlamanın en eleştirel ve en varlıkbilimsel yanı açısından baktığımızda Marx ile Aziz Max'ın Platoncu geleneğin, daha kesin olarak söylersek, görüntüyü hayalete, putu düşe, başıboş dolaşan yaşayan-ölü ya da hayalet boyutundaki fantazmaya sıkıca bağlayan gelene-

73. “*The phenomenology of capitalist production described by Marx in Capital demonstrates therefore how, by way of this spectral movement, a true and proper metaphysics of capital is produced, as well as the autonomy of its power. But because it unfolds itself in a spectral form and autonomizes capital, this phenomenology –Marx maintains– masks the real genesis of the process of capital's development*” [“Marx tarafından *Kapital*'de betimlenen kapitalist üretimin görüngübilimi, bu hayaletimsi hareket aracılığıyla sermayenin gerçek ve kendine özgü metafiziğinin olduğu kadar, onun gücünün özerkliğinin de nasıl üretildiğini gösterir. Ancak, kendisini hayaletimsi bir biçim altında açığa vurduğu ve de sermayeyi özerk hale getirdiği için, –Marx'ın ısrarlı olduğu– bu görüngübilim *sermayenin gelişim sürecinin gerçek oluşumunu maskeler*”] (agy., s. 7, altını ben çizdim.)

ğin mirasçısıdır. *Phaidon* (81d) ya da *Timaios*'nin (71a) *eidôla*'dan ayırmadığı *phantasmata*'lar, ölü ruhlar, ölümlerin ruhlardır [...]"⁷⁴

Bu metafiziğin *fallus-logos-merkezli* yamacını, bu metafiziği her zaman için baba sorununa bağlayan *ataerkil mirasını* tanımlamaya girişiyordum (işte zaten bunun içindir ki, verdiğim *Marx & Sons* [Marx ve Mahdumları] başlığı da *a joketan* [şakadan] başka her şeydir). Biraz daha ileride şöyle bir açıklama getiriyordum zaten:

“Hiçbir özgün yanı yok bu varsayımın kuşkusuz, ama sonuçları açısından baktığımızda, devasa bir geleneğin, daha doğrusu Platon’dan Aziz Max’a, Marx’a ve de ötesine varıncaya dek en baba katili başkalaşımın aracılığıyla devralınan felsefi *mirasın* kalıcılığıyla ölçülen bir sonuca sahip bu varsayım. Söz konusu mirasın soyu, düşünce sorunu, kavram ve kavramın kavramı sorunu, *Alman İdeolojisi*’nin tüm sorunsalını barındıran (adçılık, kavramcılık, gerçekçilik, retorik ve mantık, harfi anlam, asıl anlam, mecazi anlam, vb.) sorun tarafından ara vermeksizin işlenir ama hiç kesintiye uğratılmaz.”⁷⁵

Şimdiye kadar Negri ile benim aramda temelde hiçbir anlaşmazlık yok bence. “Günümüzde” “Marksist hayaletler”le ne yapıp edeceğimizi kendi kendine sorduğunda, en başta da “*the labor paradigm*” [“emek paradigması”] konusunda bir başkalaşım yaşandığından (bunu ben de yapmıştım) söz ettiğinde de hiçbir anlaşmazlık yok. Kendisi şöyle yazır: “*We agree in deeming the Marxist ontology out of date, and this ontological description of exploitation in particular.*” [“Marksist varlıkbilimin, özellikle de sömürünün bu varlıkbilimsel betimlemesinin zamanının geçtiğinde hemfikiriz”]⁷⁶

74. *Spectres de Marx*, s. 235 [Marx’ın Hayaletleri, s. 225].

75. *agy*, Marx’ın Hayaletleri, s.225.

76. *Ghostly Demarcations*, s. 10.

Anlaşmazlık, yanlış anlama, daha doğrusu “birleşmenin çözümlmesi”; Negri, aynı derecede karşı çıktığım iki şeyi aynı anda yapabileceğini sandığında ortaya çıkıyor. 1. Benim tavrımda bir “geçmişe özlem”, bir “melankoli”, bir “*work of mourning*” [“yas çalışması”] bulduğu kanısında; en önemlisi de, temel ve kararlı bir yan bulmak sevdasında.” 2. Bu hüznü olumsuzluğu ise, sonuç olarak, “*post-deconstructive*” [“yapıçözüm-sonrası”] dediği yeni bir “varlıkbilim”le onarabileceği düşüncesinde.

1. En başta şunu söylemem gerekiyor ki, Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik düşüncesine varıncaya dek olumlu olan yapıçözümün, geçmişe özlem duyma ve melankoliye dayalı olumsuz bir hareketle en ufak bir ilgisi olmadığına inanıyorum ve de bunun altını yeterince çizdiğim kanısındayım (bunun böyle olduğunu düşünüyorum ve de bunun böyle olduğunu o kadar çok ve de o kadar alenen söyledim ki, bir daha söylememem mazur görülsün). Bunun benim, yas çalışmasını (bunun kavramını, genel olarak çalışmayla ortak kapsama sahip oluncaya dek genelleştirerek; özellikle de *Glas*’da) gene aynı derecede ısrarla düşünmemi engellemediği doğrudur. Bunu yüklü biçimde *Marx’ın Hayaletleri*’nde de yaptım kuşkusuz. Ne var ki, yas çalışması, ele alınıp işlenebilir, gerekliliği, dünya çapında (komünist düşüncenin ya da “Marx’ın ölümü” denilenden sonra) yol açtığı siyasal et-

77. Şöyle yazar örneğin: “*Why does deconstruction want an aura of nostalgia which renders the ontological consistency of the new spectral dimension elusive and frankly ungraspable?*” [“Yapıçözüm neden, yeni hayaletimsi boyutun varlıkbilimsel tutarlılığını uçucu ve açıkça kavranılamaz hale getiren bir nostalji havasına bürünüyor.”] (*agy.*, s. 8)

Bütün bunlar ve de ardından gelenler bence (“*We do not know how to respond to Derrida’s sad sidestepping, nor do we know how to construct a straight line that would cut through his process’s agonizing curves*”, [“Derrida’nın üzücü bir şekilde kaçındığı şeye nasıl yanıt vereceğimizi ve de onun işleminin can çekmekte olan eğrisini boydan boya kesecek güçlü bir hattı nasıl tesis edeceğimizi bilemiyoruz.”] *agy* cümlesine kadar) okurken yolunu kaybettiğine tanıklık etmektedir; bunun sorumluluğunu paylaşabilirim belki, ancak sert biçimde karşı çıkıyorum buna. Aynı biçimde “gizemcilik” ve “Blanchot tarzı *negative theology*” [olumsuz tanrıbilim] sözcüklerine de karşı çıkıyorum; bu stereotip konusunda neler düşündüklerimi başka yerde açıkladığım için, bu konuyu burada yeniden ele almayacağım.

kiler çözümlenebilir; her tür nedenden ötürü yapılması gerekir bunun, ama gene de olumlayan düşüncenin verdiği belirli bir neşeden de vazgeçilmesi gerekmez. Bu olanağa ayırdığım sayısız söylemi anımsatmaya bile girişmeden, *Marx'ın Hayaletleri* başlıklı kitabın asla hüznü bir kitap olmadığını ileri sürebilmekteyim: Vazgeçmeye hiç mi hiç hazır olmadığım belirli bir ağırlığa rağmen, bence gene de neşeli ve gülünç bir kitap bu. Şurası kesin ki benden daha neşeli; ancak kitaplarım illâ ki ve sadece benim otoportrem değildir, kendi antitezi de kılmış olabilir insan kitaplarını pekâlâ. Üstelik, Lewis'in varsayıyor görüldüğünün aksine, komünizm figürünü gasp ettikten sonra dünya yüzünden yok olup gidenin ardından hiçbir kişisel yas tutmuyorum, hiç, ama gerçekten hiç geçmişe özlem beslemiyorum. Ama bu beni, jeopolitik bir yasin paradoksal belirtilerini çözümlemekten ve bu konuda, siyaset ile bilinçdışı ilişkilerine dair yeni bir mantığı eklemlemeyi denemekten de alıkoymuyor. Söylediklerimi yinelemeyeceğim, ama bu konuda hayalet mantığı vazgeçilmez geldi bana. Hayalet mantığını kesinlikli biçimde çalıştırmaya yeltenmek hüznü bir deneyim değil, tanıklık etmek isterdim buna. Çoğu kez çok keyif alıyorum bundan. Biraz tuhaf bir zevk olsa da, Negri'nin dediğiyle hiç ilgisi yok bunun; Negri şöyle demişti: *“the shadow of that melancholic libertinism when, at the end of another revolutionary age, men who were still free testified in refusal of the Counter-Reformation and awaited the martyrdom of the Inquisition. We cannot content ourselves with this, perhaps because our Marxist heritage has already been proven in practice: more likely because – in dealing with specters– the eye, the other senses, and the mind begin to detect delineations of new realities. So is it possible then to proceed beyond the level of moral protest?”* [“Bir başka devrimci çağın sonunda, hâlâ özgür olan insanların Karşı-Reform’a direndiği ve Engizisyonun elinde şehit olmayı beklediği bu melankolik liber-tinizmin alacakaranlığı. Biz bununla yetinemeyiz, bu belki de

bizim Marksist mirasımızın pratik içinde çoktan sınanmış olmasından, daha büyük bir ihtimalle de hayaletlerle uğraşırken, gözün, diğer duyu organlarının ve zihnin yeni gerçekliklerin hatlarını seçmeye başlamasından dolayıdır. Bu şekilde davranarak, ahlâki protesto düzeyinin ötesine geçmek olanak kazanır mı?"]

Ben de yetinemem bununla: Yalnız "*our Marxist heritage has already been proven in practice*" ["bizim Marksist mirasımız pratik içinde çoktan sınanmıştır"] nedeniyle değil (hiç de inanmıyorum buna ve de en keskin görüş ayrılığım da bu zaten); ama başka bir çağda kimliği saptanabilen bir paradigmaya anıştırmada bulunmak genelde "tanıdıklık" ve güven veren hareketlerden biri olduğu için yetinmem; insanın tanıdığını sandığı "aile havası"na benzer bu, ki bundan hep sakındığımı daha önce söyledim zaten. Herhangi bir "*melancholic libertinism*"den mustarip olduğum ya da zevk aldığım varsayılsa bile, *Marx'ın Hayaletleri*'nde düşünmeye ve söylemeye çalıştıklarımda en ufak bir izi bile bulunduğunu sanmıyorum bunun; *Marx'ın Hayaletleri*'nde düşünmeye ve söylemeye çalıştıkları ise yeniliklerin "*delineations*"ı, daha sonra açıklayacağım nedenlerden ötürü, "*delineations of new realities*" ["yeni gerçekliklerin hatları"] demekte duraksadığım şeyler. *Marx'ın Hayaletleri*'nde basit bir "*moral protest*" [ahlâki protesto] veya bütün her şeyi buna indirgemek de söz konusu değil; Negri'nin gönlünde yatar gibi görünen, yeni bir "yapıçözüm-sonrası bir varlıkbilim" kurma amacıyla olsa bile, devrimci bir buyruğun içindeki her tür ahlâkı da, her tür "din"i de en azından her tür "iman"ı da boşaltmak zordur. "Ahlâk" konusunda, Negri "*There's a word that rarely appears in Derrida's book: exploitation*" ["Derrida'nın kitabında ender olarak beliren bir sözcük var, o da sömürü"] dediğinde haksızlık ediyor. Bu sözcüğün kitabımda olup olmadığı ya da kaç kez yer aldığını bilmiyorum, ancak bunun "kavram"ına ve "kendisi"ne yapılan göndermenin kitabın odak noktasında bulunduğundan, buna defalarca gönderme yapıldığından eminim.

En azından “Yıpranmalar” (yaşı olmayan bir dünyanın tablosu) bölümü ile yeni dünya düzeninin on yarası bölümünde yer aldığından eminim. Sömürüye ilişkin klasik kavram biraz yapıçözüm- sel türbülans yaşamış kuşkusuz (gene varlıkbilim sorunu, do- layısıyla *has olan*, sahiplenilebilir olan, kendine has ya da yaban- cılaşmış öznellik ve de her yerde sahiplenilenlerin sahipsizleş- mesi sorunu olarak adlandırdığım şey gene – bunun mantığı ise, sömürü ve yabancılaşma konulu geleneksel söylemi son derece karmaşıktır). Ancak bu, acı ve baskı konusunda, “insanın- insan-tarafından-sömürülmesi” konusunda ses çıkartılmaması demek değildir hiç de. Hayvanın insan tarafından sömürülme- sinden de söz ediyorum kuşkusuz (ancak bu büyük sorunu açık bırakalım şimdi).

2. Yoksun olduğumu sandığı neşeyi ise Negri’nin önerdiği yeniden-varlıkbilimleştirme vermeyecek bana. “Varlıkbilimsel” motifin, ta kökeninde, yapıçözümüne uğratılmasını da, en azından şimdilik ve de sunulan gerekçeler karşısında, beni yeniden ele almaya inandıracak şey Negri’nin –kurtarıcı ya da kurtarılmış– yeni varlıkbilimi değil. Bu yapıçözümü (bir kez daha anımsata- yım ki, söz konusu yapıçözüm ne bir eleştiri ne de meşruluğu- nun geçersiz kılınması demek değildir) *Marx’ın Hayaletleri* ta- rafından yeniden pekiştirilmiş ve geliştirilmiştir. Ne var ki, hak- lı olsam da olmasam da bütün bunu, otuz yıldır ilgilendiğim her şeyi uzun, çok uzun biçimde tartışmadan ciddi biçimde ele ala- mayız. Dolayısıyla, bu konuyu burada yeniden ele almaktan, ge- çici olarak, vazgeçiyorum. Negri, varlıkbilimi, bu kendi söyledi- ği gibi “yapıçözüm-sonrası” bir varlıkbilim olsa bile, yeniden ihya etme kaygısının, yas, geçmişe özlem, hatta melankoli belir- tileri gösterdiğini söylememe izin versin. Bence, varlıkbilim bir yas çalışması (bazen başarısızlığa da melankoliye de [Aristote- les ve Heidegger’in –ki filozofa özgü melankoliden söz eder za- ten– melankolilerinin iyi bilinen izleği] düşen) içerir, hatta bu yas çalışmasının ta *kendisidir*, bir kusur değil aynı zamanda ta-

lihli bir duruma göre, şimdiliği içinde varolanın yokmuş gibi geldiği yerde (ayırım: *différance*) şimdiki zamanda varolanın dolu mevcudiyetini yeniden-kurmak, kurtarmak, satın almak için bir yas çalışmasıdır.

Negri'nin beni tam iki kez hapse attığı yerde⁷⁸, sözcükleri alıp da ona karşı kullanmaksızın, azat edilmiş bir varlıkbilimin, kendi'nin kurtuluşuna yönelik bir varlıkbilimin bağrında, yeni bir varlıkbilim vatanının bağrında hâlâ sıkı sıkıya kapalı (varlıkbilimin dışında olup da onun içinde olmak) kaldığını yadsımak için yapıp yapmadığını soruyorum bunu kendime. Örneğin, Spinozacı bir "özgürlük" anlamında.

Genelde varlıkbilim ve varolanın varlığı üstüne, *Sofist* türünden bir devler güreşine girişmek için gereken yere ya da zamana sahip olmadığımız için, gülümseyip sonuca varmak için Negri'ye anlaşmalı bir ateşkes önerisinde bulunuyorum: Her ikimiz de, "varlıkbilim" sözcüğünü bundan böyle bir parola, keyfi bir sözcük, saymaca bir sözcük olarak kabul etsek, yani "varlıkbilim" in hep taşıdığı anlamı taşır gibi yapan bir *schibboleth* say-

78. "[...] *deconstruction remains prisoner of an ineffectual and exhausted definition of ontology. The reality principle in deconstruction is out of its element*" [...] "*Derrida is prisoner of the ontology he critiques*" [...]" yapıçözüm varlıkbilimin etkisiz ve aşırı genişletilmiş bir tanımında tutuklu kalır. Yapıçözümde gerçeklik ilkesi onun kendi ögesi dışında bulunur" (...) "Derrida, kendi eleştirdiği varlıkbilimin mahkûmudur." (agy, ss. 12-13).

Bunda doğru bir yan olmuş olsa da, neden bu *hapishane* figürü bugün çıktı ki ortaya? Bir varlıkbilim önvarsayımı neden hapishane niteliği taşısın ki? En önemlisi de, Negri genelde (eski ya da yeni) varlıkbilimin de tutsağı olunabileceğini düşünmüyor mu? Olduğu gibi burada-olan üstüne, *on* üstüne bir söyleme hapsolunacağını düşlemeyiz mi? Şu ya da bu varlıkbilim tanımının değil de, varlıkbilimin ta kendisinin "*exhausted*" ["aşırı genişletilmiş"] olduğunu düşlemeyiz mi? Varlıkbilimin, "varlıkbilim" sözcüğüne kazanmış gibi olan, keyfi değil de asgari anlam ön azından korunursa kuşkusuz, yani *olduğu gibi burada-olan* üstüne bir söylem (ya da bilim ya da akıl) olduğunu düşlemeyiz mi? "Varlıkbilim" sözcüğündeki şu burada-olana, *tamtamına* ve de olduğu gibi (gerçek, etkili, güncel, vb.) *burada-olana* yapılan bu göndermeyi, tüm biçimlerinde, sörgulamaya hazırsak, terimler düzlemindeki bu kararın herhangi bir kurtarıcı etkisi olacağından umut ediliyorsa, "varlıkbilim" sözcüğüne keyfi ya da stratejik olarak bambaşka şeyler söyletmek isteniyorsa, o zaman hiç de karşı olmam bu sözcüğün kendisine. Ama bu da yeni bir sözcük ya da şifrelenmiş bir sözcük olur. Sonuca bağlamak için yeniden geri döneceğim bu konuya.

sak, ne olur? O zaman birer Maruni gibi şifreli bir dil konuşmaya başladık aramızda. Kendi aramızda böyle bir şey olmadığını bile bile, filozoflar cemaatinde varlıkbilim ya da metafizik dilini konuşmayı sürdürüyormuş gibi yapacağızdır. “The Specter’s Smile”da Marunilere yapılan anıştırmalar çok hoşuma gitti. Negri’nin aklında her zamanki gibi daha çok Spinoza olduğunu biliyorum. Ama bu önemli değil. O, benim en ciddi halimle, gizliden gizliye, sık sık bir tür Maruni gibi kendimi sunma oyunu oynadığımı büyük olasılıkla bilmiyor. *Apories* [Galilée, 1996], *Circonfession* [Seuil, 1991], *Mal d’Archive* [Galilée, 1995] ve kuşkusuz başka başka yerlerde de açıkça ve de özellikle oynadım bu oyunu. Örneğin, her yerde, *Le Monolinguisme de l’autre*’daki [Galilée, 1996] gibi daha az açıkça sürdürdüm bu oyunu. Bu simülakrın daha başka nerelerde bulunduğunu açıklamayacağım ama.

Peki, ya son olarak da, bir tek Spinoza’nın değil, Marx’ın ta kendisinin de, azat edilmiş varlıkbilimci Marx’ın da bir Maruni olduğu düşüncesini ortaya atsak, ne olur? Bir tür gizli göçmen, Protestan imanına dönmüş, hatta biraz Yahudi düşmanı da kesilmiş gibi yapan Alman Yahudisi kılığına bürünmüş bir İspanyol-Portekizli olduğu düşüncesini ortaya atsak, ne olur? Bak işte bu, gülle gibi düşer tam ortaya. Karl’ın oğullarının da bundan haberi olmadığını ekleriz. Kızlarının da haberi yokmuş. En acımasız darbe, dipsiz uçurumlara yuvarlamak için abartıyı doruklara çıkartmak, saltık artık-değer: o kadar iyi gizlenmiş, o kadar iyi şifrelenmiş Maruniler ki, artık kendileri bile kuşku duymuyor! Ya da bunu unutmuş, geriye itmiş, yadsımış, yeniden yadsımışlar. “Hakiki” Marunilerin de başına geldiği bilinir bunun, gerçekten, şu anda, günümüzde, hakikaten, *varlıkbilimsel anlamda* Maruni olup da, bunun böyle olduğunu artık bilmeyenlerin de başına geldiği bilinir bunun.

Hatta Marunilik sorununun kısa bir süre önce geçmişe gömüldüğü de ileri sürüldü.

Hiç inanmıyorum buna. Atalarını karnından konuşturan, onların hayaletlerini kendileri de bilmeksizin, ete kemiğe büründüren ya da başka bedenlere göç ettiren oğulların ve de kızların günümüzde de olduğunu biliyorum.

Dizin

A

adalet 33, 49, 78, 80, 85, 86
adçılık 96
Ahmad, Aijaz 7, 8, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47,
48, 49, 50, 51, 52, 55, 58, 60, 68, 85
Alman İdeolojisi 57, 94, 96
Althusser 13, 53, 57
Anderson, Perry 39
Apories 102
Aristoteles 100
artı-değer 65, 81, 102
ataerkil 41, 96
Austin 27
Avrupa 17, 89

B

Benjamin 76, 78, 79, 80, 86, 87
bilim 22, 60, 90, 92, 93
Blanchot 80, 81
bolşevizm 62, 64, 65, 66, 67
Briault, Thierry 5
Buharin 65
burjuvazi 65
bürokrasi 65, 67
bürokratikleşme 65, 66, 68

C

Circonfession 102
Cliff 65
cogito 85

D

değişim değeri 6
demokrasi 39, 61
Derrida, Jacques 5, 6, 7, 8, 13, 23, 31, 32,
34, 38, 40, 44, 47, 51, 61, 62, 66, 67,
75, 85, 945, 99
devlet 17, 22, 59, 62, 65, 66, 68, 68, 69
devrimci 7, 8, 11, 20, 35, 49, 60, 63, 64,
69, 77, 86, 98, 99
din 49, 50, 68, 77, 80, 86, 90, 91, 92, 100
dogmatiklik 22, 32, 50, 68, 74

E

Eagleton, Terry 7, 22, 27, 30, 33, 34, 35,
36, 39, 47, 49, 68, 81
edimsellik kuramı 28
ekonomi politik 94
eleştirel 6, 11, 20, 54, 56, 57, 64, 76, 95
Engizisyon 98
Entemasyonel 7, 16, 17, 22, 58, 59, 60,
61, 68, 69, 84, 85
estetik 7, 74, 75, 76
etik 45

F

fallus-akıl-merkezciliği 41
fallus-logos-merkezli 96
fantazm 16, 45, 50, 95
felsefe 8, 10, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 22,
74, 92
fetişizm 42, 51, 84
Feuerbach Üstüne Tezler 18, 19
Fransa 10, 47, 92

Freud 42

Fukuyama 38, 39, 40

gerçekçilik 96

G

Ghostly Demarcations 5

Glas 42, 97

görüngenübilim 80

görüngenüsellik 18, 19

Gulag 64, 65, 66

H

Hamacher, Wemer 6, 28, 30, 67, 78

Hamlet 41, 42, 43, 44, 45

hayaletimsi 6, 10, 15, 16, 17, 27, 33, 42,
57, 65, 74

hayaletsellik 6, 18, 76, 84, 91, 92, 95

Hegel 48

Heidegger 13, 20, 75, 80, 100

Husserl 80

İ

ideoloji 10, 13, 14, 16, 17, 42, 50, 56, 57,
58, 67, 84, 85, 90, 91, 92, 94

İncil 61

insan hakları 60, 61

işçi sınıfı 64

J

Jameson, Fredric 6, 13, 26, 28, 52, 58, 68,
69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 90

Joyce 42

K

Kapital 41, 94

kapitalizm 39, 62, 66, 67

karşı-reform 98

kavramcılık 96

Komünist Parti Manifestosu 16

komünizm 16, 50, 98

L

La carte postale 28

Lacan 91

Le Monolingue de l'autre 102

Lefort 91

leitmotiv 30

Leninizm 62

Lévi-Strauss 91

Lewis, Tom 7, 51, 52, 54, 55, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71,
84, 85, 98

libertinizm 98

Lyotard 38

M

Macherey, Pierre 6, 81, 85

maddecilik 6

Mal d'Archive 102

mantık 28, 49, 57, 67, 97, 97

Marksizm 7, 8, 18, 15, 22, 23, 27, 30, 31,
33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 43, 44, 45,
47, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 60, 62,
63, 64, 69, 71, 72, 81, 82, 83, 85, 89,
90, 94, 95, 99

Marx 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 21, 22, 24, 31, 34, 41, 42, 44,
45, 47, 48, 50, 56, 57, 68, 82, 89, 90,
91, 92, 93, 95, 96, 98, 103

Marx brothers 48

Marx ve Mahdumları 5

Marx'ın Hayaletleri 5, 8, 10, 11, 12, 15,
16, 17, 18, 19, 20, 21, 28, 31, 32, 33,
38, 41, 42, 44, 47, 48, 50, 52, 56, 57,
58, 63, 64, 67, 68, 72, 76, 77, 91, 93,
95, 98, 99, 100, 101

Marxism without Marxism 81

Max, Aziz 95, 96

Mesihçilik 7, 49, 63, 68, 77, 79, 80, 81,
85, 86, 87, 88, 89, 90, 97

Mesihsellik 6, 7, 10, 21, 33, 49, 63, 64,
68, 69, 70, 76, 78, 79, 86, 87, 88, 90,
97

metafizik 12, 13, 39, 61, 66, 67, 68, 95,
102

minimalizm 76

Mocnik, Rastko 91

modernlik 22, 53, 54, 55, 58

Montag 67

muhafazakârlık 63

mülkiyet hakkı 23, 24

mülkiyette öncelik hakkı 24, 42, 46, 47

N

narsisizm 31, 51

Negri, Antonio 6, 7, 13, 72, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102

New Left Review 52

O-Ö

oportünizm 34, 35
özdeşleşme 31, 32, 33, 43, 50, 53, 54, 56,
58
öznellik 7, 100

P

parti 7, 10, 11, 16, 17, 22, 53, 59, 68, 69,
84, 85
Platon 95, 96
Politiques de l'amitié 21, 47, 48
postmodernizm 38, 39, 62, 64
postyapısalcılık 38, 62
proletarya 54
Protestan 102

R

reform 63
retorik 10, 14, 21, 41, 56, 75, 88, 96
ruhçözüm 50, 51, 65

S

sapkın-edimsel 7, 27, 28
Shakespeare 41, 43, 47
Signature événement contexte 28
sınıf 7, 11, 51, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60,
70, 71, 72, 82, 84, 85
siyasal 46, 51, 55, 59, 63, 66, 69, 76, 87,
90, 98
siyasal alan 10, 14, 16, 19, 22, 26
siyaset 8, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 22, 25,
26, 65, 98
siyaset felsefesi 10, 12, 13, 14
Sofist 101
sosyalizm 65
sömürü 39, 81, 96, 99, 100
Spinoza 101, 102
Spivak, Gayatri Chakravorty 23, 24, 25,
27, 33, 68
Sprinker, Michael 5, 14
Stalin 62
Stimer 48

T

tanrıbilim 18, 19
teknik 58, 60
totaliterlik 62
Troçkist 65

U-Ü

ulus-devlet 59
Üçüncü Dünya 55
ütopya 10, 74, 76, 77, 78

V

varlıkbilim 6, 7, 8, 10, 13, 16, 18, 28, 33,
67, 72, 78, 94, 98, 100, 101, 102
varlıkbilimsel 16, 18, 19, 21, 22, 94, 95,
96, 100, 102, 103
varlıkbilimsel-tanrıbilim 18, 19

Y

yabancılaşma 100
Yahudi 79, 80, 89, 102
yapıçözüm 6, 22, 28, 38, 39, 45, 62, 86,
98, 100, 101
yapıçözüm 8, 21, 47, 50, 67, 74, 100
yas 17, 41, 50, 51, 62, 65, 84, 97, 98,
100, 101
yazınsal 7, 10, 40, 41, 43, 75, 89
Yeni Enternasyonal 58, 59, 60, 61
yoldaşlık duygusu 46
yorumlama 13, 14, 19, 92
yurttaşlık 22, 59, 84

Z

zaman-aykırılığı 11
zamansallık 11

Todd May Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi

İnceleme/Çeviren: Rahmi G. Öğdül/196 sayfa/ISBN 975-539-274-2

Olan ile olması gereken arasındaki gerilim, geleneksel anarşizmden Marksizm'e, Eleştirel Kuram'dan postyapısalcılığa kadar siyaset felsefesinin ana sorunsalını oluşturur.

Marksizm, *olan*'ı açıklarken ekonomik ilişkileri merkeze koyar, erk ilişkilerini de bu bağlamda yorumlar. Geleneksel anarşizm ise, Marksizm'in toplumsal ve siyasal alan arasına çizdiği kesin ayrıma karşı çıkar; ama insanın doğası gereği iyi olduğu kabulüne dayanan hümanizmi nedeniyle kimi sorunları bünyesinde barındırır.

Foucault, Deleuze ve Lyotard postyapısalcı yaklaşımla, tek bir merkezden çıkarak toplumu kontrol altına alan baskıcı erk anlayışı yerine; merkezsiz, her yerde bulunan, üretici bir erk anlayışını ortaya koyarak siyaset felsefesinde büyük bir dönüşümün imkânlarını sağlamışlardır.

Todd May, *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*'nde, hümanist *a priori*'sinden sıyrılmış, postyapısalcı bir anarşizm kuramı geliştiriyor. Postyapısalcılığın kuramsal öncüllerini devlet, erk, toplumsal alan, siyasal pratik gibi bağlamlarda inceleyen May, postyapısalcı düşüncenin bu alanlara ilişkin yaklaşımını bir taktik siyaset felsefesi olarak benimsiyor. May'e göre stratejik siyaset felsefesi tek bir hedefe yönelik, üniter bir çözümlemeyi gerekli kılar. Tüm sorunları temel bir soruna indirger. Merkezde temel sorunun, çevrede ise türemiş sorunların yer aldığı eşmerkezli halkalardan oluşmuş bir toplumsal ve siyasal evren tasvir eder. Bu felsefeye göre erk bir merkezden yayılır. Özgürleşebilmek için öncü bir partinin eşlik ettiği müdahale/mücadele türü esastır. Foucault, Deleuze ve Lyotard'ın yapıtlarında açığa çıkan taktik siyaset felsefesi için erkin konumlandığı tek bir merkez yoktur. Erkin merkezsizleşmiş, dağınık ve ağsal bir özellik gösterdiği yerde öncü rolü gereksizleşir. Temsiliyet reddedilir. Erk ve başının merkezsiz olması gibi direnişin de merkezsiz olması zorunludur.

Steven Lukes Marksizm ve Ahlâk

İnceleme/Çeviren: Osman Akınhay/206 sayfa/ISBN 975-539-183-5

Amaçlar araçları haklı çıkarır mı? Yüceltilen davalar uğruna yapılan her şey hoşgörülebilir mi? “Özgürlük”, “adalet” ve “haklar” soyut; “tarihsel zorunluluk” ile “sınıf mücadelesi” ise somut kavramlar mıdır? “Vicdan”, “onur” ve “insanca” gibi kavramlar, “entelektüel” yani “küçük burjuva” idealist önyargıları yansıtan zayıflıklar mıdır? Peki, Marksizm’in ahlâk haklarında söyleyecek bir sözlü var mıdır ve eğer varsa ahlâkın sınıf mücadelesi içindeki “yeri” neresidir? Marksistlerin iktidarla ilişkileri neden sorunlu bir geçmişe sahiptir?

Steven Lukes, elinizdeki bu kitapta, Marx’ın ve Engels’in kurup haleflerinin geliştirdiği bir teori olarak Marksizm’in tarihi boyunca bir gezinti yaparken onun ahlâka karşı paradoksal görünen tutumunu ve genelde “adalet” ile “haklar” kavramına, özelde “insan hakları”na yaklaşımını irdelemektedir.

Lukes, örneğin, Marx’ın ve Engels’in yazılarının hem ahlâki yargılarla dolu olduğuna hem de yine aynı yazılarda ahlâkın oldukça hafife alınıp, ideolojinin yanında bir üvey evlat muamelesi gördüğüne işaret etmektedir. Ahlâkın küçümsenmesinin Marksizm’in sonraki takipçileri tarafından daha çok benimsenmesi, sonunda keyfi tutuklama ve yargılamalardan toplu sürgün ve katliamlara kadar bir dizi pratik kirliliğin sineye çekilip savunulmasına yol açmış; bunlar da sosyalist ve komünist hareketin ahlâk sicilinde temizlenemeyecek lekelerle dönmüştür. Oysa, Lukes’un da özellikle vurguladığı gibi, Marx’ın bütün ömrü sivil toplumun veya somut haliyle kapitalizmin normlarına dönmüş ahlâki giysileri reddederken, özgürlük ahlâkını, eşitliği ve çeşitli özel hakları kararlılıkla savunmakla geçmiştir. Esas sorunu, herhalde, “tarihsel zorunluluğu” ifade eden “fi” tarihinde gerçekleşecek amaçla, “pratik eylem”in bugünkü araçları arasındaki gerilimin yarattığı paradokslarda aramak gerekir.

Nedenleri ne olursa olsun, Marksizm’in takipçilerinin “Ne yapılmalı?” sorusuna verdikleri kestirme cevap ve pratiklerle gelinen yer ortada: İktidar güdümlü pratikler yüzünden ikna ediciliğini büyük oranda yitirmiş bir sol! Artık “Ne yapılmamalı?”nın uzun ve dolambaçlı yolunda, kendini bugünde somutlaştıran bir sosyalist hayat tarzının ilkelerini tartışmayı denemek zamanı geldi: Bu da mümkün!..

Günümüz (dünün ya da yarının değil!) muhalifinin, “bir başka hayat tarzı”nı inşa ettiği oranda düzen dışına çıkabileceğini ve gerçekten devrimcileşebileceğini, böylece yeryüzünde anlamlı bir yer edinebileceğini; iktidar arzusu ile etik tavır arasındaki gerilimi her hissedişinde, kendini “ille de iktidar” tutkusuna kaptırmadan, etikten (ve gerekirse yenilgiden) yana saf tutma bilgeliğiyle var olabileceğini düşünenler için...

George G. Brenkert Marx'ın Özgürlük Etiği

İnceleme/Çev.: Yavuz Alogarı/315 sayfa/ISBN 975-539-212-2

Ahlâkçıların amansız karşılaştıkları Marx ahlâk sorununa kayıtsız bir düşündür ve eylem adamı mıydı? İnsanlığın geleceğiyle ilgili düşünce tarihinin gördüğü en kapsamlı proje olan Marksizm, geleceğe yönelik eylemlerin dinamiğini açıklarken, insani değerlere nasıl bakıyordu? Ahlâkçıları eleştirirken her koşulda doğru davranış kalıpları olduğu düşüncesine kökten karşı çıkan Marx, etik kaygılardan bağımsız mı hareket ediyordu?

George G. Brenkert'in kitabı Marksizmin tarihi boyunca ihmal edilmiş etik sorununa Marx'tan hareketle yanıtlar veriyor. Daha önce yayınevimizden çıkan ve Marksist etiğin her tür aracı meşrulaştırmaya izin vermediğini savunan Steven Lukes'ın *Marksizm ve Ahlâk* kitabından sonra elinizdeki kitapla Marx'ta etik sorunu felsefi temellerine oturuyor.

Brenkert'in Marx'ı derinlemesine kavrama çabasının ve bilimsel titizliğinin ürünü olan bu kitap, Marx'ı anlama uğraşlarında özel bir yeri hak ediyor. Yazar Marx'ın etikten bağımsız düşünmediğini ortaya koymakla kalmıyor, Marx'ın etiksiz olamayacağını tüm yönleriyle gösteriyor. Etik temeli olmayan bir tarihsel materyalizmin teknolojik belirlenimciliğe, tarihsel kendiliğindeliğe dönüşeceği uyarısında bulunan yazar, Marx'ı ululaştırmadan, onun derinliğini, düşünsel zenginliğini ve güncelliğini sabırlı bir incelemeyle ortaya koyuyor. Marx'ın bir etik kuramı ortaya atmamakla birlikte günümüz etik tartışmalarına katkıda bulunacak, hatta onun ötesine geçen geniş ufuklu ve sağlam bir etik temele sahip olduğunu; insanın kendi geleceğini kurmasına imkân veren bir özgürlük etiğini amaçladığını gösteriyor. Yazar böyle bir temelde Marx'ta toplum çözümlemesinden kapitalizm eleştirisine, değer kuramından üretim ilişkilerine, demokrasi sorunundan şiddet ve devrim sorununa kadar tüm alanların etikle doğal ilişkisine işaret ediyor.

İnsani değerlere bağlılığın Marksizmin temelini oluşturduğu fikri, sorunun geçmişle hesaplaşması ve geleceğini çizmesi için hayati bir önem taşıyor. Düşünme gücünü yitirmeyen, Marx'ı okurken kendi varlık koşullarını dışlamayan ve Marksizmi ilkelere indirgemeyen bir sol çizgi için çok şey söyleyen bir kitap...

Michael Löwy Dünyayı Değiştirmek Üzerine

KARL MARX'TAN WALTER BENJAMIN'E
SİYASET FELSEFESİ DENEMELERİ

İnceleme/Çev.: Yavuz Alogan/258 sayfa/ISBN 975-539-184-3

Marksizm bugünlerde sıkça söylendiği gibi kesinlikle öldü mü? Dağılan Doğu Bloku sosyalist miydi? Üretenlerin üretim sürecinin efendisi olduğu; en geniş ekonomik, toplumsal ve siyasal demokrasiyi temel alan; cinsiyetçi, etnik, siyasal sömürü ve baskılardan kurtulmuş bir toplum özlemi kurntu muydu? Ekonomistlerin, ideologların, işadamlarının ve medyanın iddia ettiği gibi kapitalizmden başka alternatif kalmamış mıdır artık? Yoksa Marksizmi eleştirmeye ve yenilemeye tam tersi bir noktadan; Marksizmin, endüstriyel kapitalizm modelinin temellerinden yeterince radikal biçimde kopmadığı noktasından yeniden mi başlamalı?

Bu ve benzeri sorulara yanıt arayan Löwy, "Marksizm, burjuva uygarlığından kopuşunu radikalleştirerek için, çağdaş toplumsal hareketlerin ortaya çıkardığı ekoloji ve feminizm gibi teorik ve pratik karşı çıkışları bütünleştirilmelidir" diyor ve Marx'ın 1843'te söylediğini tekrarlıyor: Şimdi her zamankinden daha çok "var olan her şeyin acımasız eleştirmeni olmalıyız". Löwy'ye göre, kurulu düzenin 'modernist' mazeretlerini, kapitalist piyasayı ya da bürokratik despotizmi meşrulaştıran 'gerçekçi' söylemlerini reddederek, 'umut ilkesi'ni; yani kullanım değerini ve demokratik planlamayı, yenilenebilen enerji kaynaklarını ve ekolojik üretimi, ırk ve cinsiyet eşitliğini, özgür insanlar topluluğunu ve uluslararası dayanışmayı temel alan bir duruş noktası inşa etmeliyiz.

Bürokratik rejimlerin komünizm ve sosyalizm adına işledikleri suçlar sosyalizm fikrini derinden yaralamış olsa da, özgür ve eşitlikçi bir toplum, toplumsal ve ekonomik demokrasi, doğanın korunması, özyönetim ve aşağıdan denetim özemleri insanlarda yok edilemeyecek bir biçimde kök salmıştır. İçinde bulunduğumuz kriz durumunda pek çok sosyalist yaşadığı ideolojik kafa karışıklığını liberalizme, bireyciliğe ve pozitivizme kapılmadan aşmak mümkündür.

"Bir siyaset felsefesi olarak Marksizmin tarihi"yle ilgili makalelerin yer aldığı bu kitap, siyaseti sadece iktidar ve devletle ilgili sorular olarak ele almıyor: Felsefeye, Marx'ın dediği gibi "Dünyayı yorumlamaktan çok dünyayı değiştirmeyi amaçlayan" bir siyaset felsefesi olarak bakıyor. Marx, Engels ve onları izleyen Lenin, Luxemburg, Lukács, Gramsci, Marcuse ve Benjamin'deki siyasal/entelektüel evrimin ortak bazı noktaları üzerinde yoğunlaşıyor: Romantik/devrimci boyut, toplumsal gerçekçiliğe diyalektik yaklaşım ve ütopyacı bir ufuk...

Hâlâ "değiştirme" umudunu taşıyanlara...

V.N. Voloşinov Marksizm ve Dil Felsefesi

İnceleme/Çeviren: Mehmet Küçük/313 sayfa/ISBN 975-539-220-3

Marksizm ve Dil Felsefesi düşünce tarihinin çığır açan yapıtlarından biridir. Hem Marksist düşünce içinde hem de dilbilimde vazgeçilmez bir köşe taşır. Marx'a göre insanlar tarihini kendileri yapar, ama canı istediği gibi, kendi seçtiği koşullarda değil; doğrudan karşısına çıkan, verili olan ve geçmişten devralınan koşullarda yapar. "Geçmiş tüm kuşakların geleneği, yaşayanların hayatına bir kâbus gibi çöker" saptamasını dilde temellendiren Voloşinov'dur. Yazara göre dili de insanlar yapar; ama yine, canı istediği gibi değil, verili şartlar içinde yapar. İnsanlar dili kullanırken, dil de insanları kullanır ya da biçimlendirir. Düşünceyi ve insanı total'in içinde eritmeyi hedefleyen bir dönemde yazılan bu kitap, dilbilimin yanı sıra edebiyat, psikoloji, antropoloji gibi alanlarda da büyük etkiler yaratmıştır.

Yazar amacını; "Marksist düşünüşün, dili bir araştırma nesnesi olarak aldığında girmesi gereken temel doğrultuları tayin etmek ve dilbilimin somut sorunlarına eğilirken yaslanması gereken metodolojinin tarif edilmesi" şeklinde tanımlıyor. Voloşinov "sözcük ideolojinin taşıyıcısı, ideoloji de bir üstyapı kurumdur; ama göstergibilimsel topluluk ile toplumsal sınıflar örtüşmez" diyerek bir yandan dili şematik bir biçimde üstyapı kurumu olarak gören ve dilin sınıf mücadelesi açısından birleştirici, türdeş olduğunu söyleyenlere karşı çıkıyor. Diğer yandan da dili ideal bir soyut nesneye dönüştüren, eşsüremlî ve türdeş bir sistem olarak ele alan, sözü bireysel olduğu için inceleme alanı dışında bırakan Saussure ekolüne de karşı çıkıyor. Ona göre, sözcükler sözlüğe tıklanamayacak canlı varlıklardır; bir diyalog içinde hayat bulurlar. Kendi dışında bir şeyleri temsil, tarif ya da ikame eden şey göstergedir. Bir göstergenin anlaşılması, kavranan gösterge ile zaten bilinen başka birtakım göstergeler arasındaki bir ilişkiden türer. Anlamı yaratan diyalogdur. Diyalektik metot diyaloga uygulanır.

*Marksizm ve Dil Felsefesi'*nde, "söz içinde söz, söz hakkında söz" diye tanımlanan dolaylı anlatımın, yani Öteki'nin sözünün edebiyat eserlerinde incelenme yönteminin temellendirilmesi, yankısı bugüne kadar uzanan gerçek bir devrime yol açmıştır...

Dilbilimcilere... dil bilinci edinmek isteyenlere... bilinç-dil ilişkisi üzerine kafa yoranlara... Öteki olarak kahramanın sözünü bize aktaran yazarların peşine düşen edebiyatseverlere, eleştirmenlere... farklı bir sol tahayyül arayışının zorluklarına katlanmak isteyenlere...

Kitap da yazarı da olağandışı; zaten bu kitabın açık düşünceli bir okuru en çok şaşırtacak yanı içeriğinin yeniliği ve özgünlüğüdür.(...) Bu eser, toplumdilbilim alanında son yıllarda gerçekleştirilen buluşları önceler ve hatta günümüzdeki göstergibilim araştırmalarını aşarak büyük önem taşıyan yeni araştırma konuları, yeni uğraşlar sunar.

Roman Jakobson

Jacques Derrida Marx'ın Hayaletleri

BORÇ DURUMU, YAS ÇALIŞMASI VE
YENİ ENTERNASYONAL

İnceleme/Çeviren: Alp Tümerterkin/268 sayfa/ISBN 975-539-282-3

J. Derrida çağımızın en özgün düşünürlerinden biri kuşkusuz. 1950'lerde özellikle Fransız kültüründe etkili olan yapısalcılık ve sonrasındaki Marksist, eleştirel, özeleştirel tartışmalarda doğrudan taraf olmadı Derrida. Platon, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Freud okumaları sonrasında kendi adıyla birlikte anılan "yapıçözüm"le çıktı düşünce sahnesine. Bu karmaşık kavramsal düzenek, Batı düşünce tarihinin ve buna bağlı kültürel, siyasi, teknik pratiklerin, tavır alışların mekanizmasını çözümlemeye elverişli bir araçtı. Yapıçözüm geçmişin hayaletleriyle olduğu kadar söz konusu kültürel ortamla da diyalog içinde oluşturulmuştu.

Derrida, 1989'da duvar yıkıldıktan sonra ve Marksizmin duvarın yıkmaları altında kaldığı sokaktaki adamın bile dile getirdiği bir sırada, *Marx'ın Hayaletleri*'yle Marksizm hakkında söz aldı. Liberalizmin ve şu anda var olduğu haliyle demokratik yönetimlerin zafer çığlığına ve eski bir Hegelci tema olan "tarihin sonu"nu ilan eden Fukuyama'ya çözümleyici bir değerlendirmeye yanıt verdi. Marx'ın mirasının dinsel mesihçilikten ayrı bir mesihsel izlek çerçevesinde yeniden okunarak sahiplenilmesi gerektiğini savundu. Aykırı bir zamanda aldığı bu tavırla belli bir "Marksizm ruhu"na sadık kaldığını ilan etti. Marx'ı, çok sevdiği Shakespeare ve Max Stimer üzerinden yeni bir gözle okumaya girişti. Hatta bir "Yeni Enternasyonal" önerdi: Zamansız ve konumsuz, adsız ve unvansız, gizli değilse de pek az kamusal, sözleşmesiz, eşgüdümsüz, partizis, vatansız... bir "karşı-fesat" birliği.

Marx'ın Hayaletleri'nde "zamana aykırılık", "zamanın çıkırından çıkmışlığı", "mevcudiyetin kendi kendisiyle bir türlü örtüşmemesi", "yabancılaşma", "meta", "fetiş", "giderek karmaşıklaşan tele-teknolojiler ve protez sorunu" gibi konuları tartışıyor Derrida. Bu canlı sorunların Marksizmin şiirselliğinden bir türlü kurtulamamasının nedeni olan hayalet ve musallat olma mantığının kökenlerine iniyor.

Derrida'ya göre Marx "sahne mantığı" denebilecek bir mantığın taslağını çizer. Ama bunu aşmak üzere ve bu mantığın dışında "sahici", zamanın yerine yeniden yerleştiği, adaletin sağlandığı bir dünya varsayımına duyduğu inancın getirdiği ironi ve keyifle çizilir bu taslak. Bu onu mesihsel bir damara bağlar. Marksist eleştiri "sahici" ile "sahte" arasında böylesi ülküsel karşıtlıklar oluşturma iznini kendine verir. Oysa yapıçözüm, eleştirinin kendisini olanaklı kılan ülküsellik ve "hayaletimsi" olanın indirgenemezliğini vurgularken Marx'ın çoğul ruhlarına yaslanır.

Eğer Marksizmin birden fazla ruhu varsa, bu varlıkbilimsel var-yok (to be or not to be) kategorilerini aşar. Bu durumda teşhis edilen "ölüm"ün kesinlikten yoksun olmasıdır asıl korku nedeni. Verili bir hukuka indirgenemez olan adalet ve gelecek için bir hayaletin gizine sahip çıkmak gerekliliği doğar o zaman.

Jacques Derrida'nın Berlin Duvarı'nın yıkılışından bu yana Marksizmin durumu ve geleceğiyle ilgili yoğun düşüncelerinden oluşan *Marx'ın Hayaletleri* kadar tartışma yaratan kitap pek azdır. Marx üzerine kaleme aldığı 1993 tarihli bu önemli kitabında Derrida, yeni dünya düzeni ve "tarihin sonu" tartışmalarının eski bir tartışmanın devamı, Marksizmin temsil ettiği ruhu defetme girişimi olduğunu savunur. Onun *Marx'ın Hayaletleri*'nde sunduğu, belli siyaset felsefesine, "tarihin sonu"nda "siyasi" kavramını yeniden düşünmeye bir davettir.

Kitabın çoğunlukla İngilizce konuşan Marksistlerden bazı yorum ve itirazların yükselmesine neden olması üzerine Derrida, ironik bir başlık verdiği denemesi *Marx ve Mahdumları*'nda kitapla ilgili soru, yorum, itiraz ve yanlış anlamalara yanıt vermeye çalışır. Derrida, bunların çoğunun ardında, bir miras paylaşımı sahnesi gözlemler, ya da "Marksist olarak bilinen" oğulların veya kızların mirasın peşine düşme, onu sahiplenme veya tam da Marksizm söz konusu olduğunda son derece paradoksal hale gelen "mülkiyet duygusu"nu, hatta "mülkiyette öncelik hakkı" talebini semptomatik olarak okur. Oysa Derrida, daha önce "Marx'ın çoğul ruhları"na gönderme yapmış, tek ve bölünmez, çelişkili olmayan bir Marx mirasından söz etmenin idealleştirme deviniminden kaynaklanan bir özdeşlik veya saf, katıksız olanı arayış dışında varsayılamayacağını ve de "Marx'ın belli bir ruhu"na yanıt verme, bundan sorumlu olma gerekliliğini vurgulamıştır.

Aijaz Ahmad, Terry Eagleton, Tom Lewis, Gayatri Chakravorty Spivak, Fredric Jameson, Pierre Macherey, Warren Montag, Tony Negri ve Werner Hamacher Derrida'nın eleştirilerini yanıtlamaya çalıştığı entelektüeller arasında.

"*Marx'ın Hayaletleri*, Soğuk Savaş'ın bitiminden beri yazılan, kültür kuramıyla ilgili en önemli kitaplardan biri."

Christopher Wise

AYRINTI • İNCELEME
ISBN 975-539-282-3



9 789755 392820

