

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI

BİR HAYALET SİYASETİ: DERRİDA'NIN MARX OKUMASI ÜZERİNE BİR
İNCELEME

Demet ALTUN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA/2024
TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ ANA BİLİM DALI

BİR HAYALET SİYASETİ: DERRİDA'NIN MARX OKUMASI ÜZERİNE BİR
İNCELEME

Demet ALTUN

Danışman: Prof. Dr. Sadık Erol ER
Jüri Üyesi: Prof. Dr. Ali UTKU
Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADANA/2024

ukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu alışma, jürimiz tarafından Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalında
YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Sadık Erol ER
(Danışman)

ye: Prof. Dr. Ali UTKU

ye: Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen ğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../2024

Prof. Dr. Hüseyin GÜLER
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, izelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. / / 2024

İMZA

Demet ALTUN

ÖZET**BİR HAYALET SİYASETİ: DERRİDA’NIN MARX OKUMASI ÜZERİNE BİR
İNCELEME****Demet ALTUN****Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı****Danışman: Prof. Dr. Sadık Erol ER****Haziran 2024, 87 Sayfa**

Bu çalışma Fransız felsefesinde önemli bir yere sahip olan Derrida’nın Marx’ı/Marksizm’i Hauntoloji merkezli bir siyaset kavrayışıyla nasıl okuduğunu sorunsallaştırmaktır. Derrida’nın Marx okuması miras, yas, vaat, bellek vs kavramları üzerinden deneyimlenir. Derrida’nın hayalet kavramı üzerinden yorumladığı bu okuma, hayaletleri anmayı ve belleğe sahip çıkmayı gerektirir. Bu sebeple hayalet siyaseti, bir bellek siyaseti yapmayı da getirir. Zira hayaletler geçmişin, şimdinin, geleceğin izlerini, mirasını taşırlar. Bu amaçla, ilk bölümde Derrida’nın hayalet siyasetinin kökenlerine değinilecek ve onun bu perspektif üzerinden geliştirdiği tartışmanın ard alanı değerlendirilecektir. İkinci bölümde Derrida’nın “Son” teorilerine özellikle de Fukuyama’nın “Tarihin Sonu” söylemine karşı hauntolojiyle direnebilmenin olanağı ele alınacaktır. Çünkü hayaletlerin bir sonu yoksa tarihin ve Marksizm’in de sonu yoktur. Bu bağlamda Marx’ın/Marksizm’in hayaletlerinin bu tartışmadaki rolü açığa çıkarılmak suretiyle Derrida’nın Marx okuması üzerine detaylı bir inceleme yapılacaktır. Üçüncü bölümde ise adalet namına mesihçi bir eskatolojinin olanağı sorgulanacak ve buradan doğacak tartışmaların yani Derrida’nın mesihçi vaatte betimlediği şeyin,” adalet”, “gelecek demokrasi” “egemenlik” ve “laiklik” fikirleriyle nasıl bir ilişki ağına girdiği ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Marx, Marksizm, Yapısöküm, Hauntoloji, Hayalet, Differancé

ABSTRACT**A SPECTER POLITICS: A STUDY ON DERRIDA'S READING OF MARX****Demet ALTUN****Master Thesis, Department of Philosophy Group Education****Supervisor: Prof. Dr. Sadık Erol Er****June 2024, 87 Pages**

This study aims to problematize how Derrida, who has an important place in the French philosophy, learned Marx/Marxism with a Hauntologically-centered understanding of politics. Derrida's reading of Marx is experienced through legacy, mourning, promise, memory, etc. This reading, which Derrida experiences through specters, requires commemorating specters and protecting the memory. In this case, specters politics also brings about a politics of memory. Because specters carry the traces and legacy of the past, present and future. In this first part, the origins of Derrida's specters politics will be touched upon and the background of the discussion developed through his perspective will be evaluated. The second part can be discussed as a record of resisting Derrida's "End" theories, especially Fukuyama's "End of History" discourse, with specters science. Because there is no end to specters, nor is there an end to history and Marxism. In this context, a detailed examination will be made on Derrida's reading of Marx by revealing the role of the specters of Marx/Marxism in this debate. In the third part, the authority of a messianic eschatology in the name of justice will be questioned and, in addition to the discussions that will arise here, it will be revealed how what Derrida describes in the messianic promise relates to the idea of "justice", "future democracy" and "secularism". It will be discussed what kind of impasse sovereignty and secularism have in Derrida's thought and how they contain the potential to overcome this impasse with the idea of democracy.

Keywords: Marx, Marxism, Deconstruction, Hauntology, Specters, Différance

ÖN SÖZ

Derrida felsefi ve entelektüel yaşamı boyunca geleneksel düşünce yapılarına meydan okuyarak ve onları yeniden şekillendirerek felsefeye önemli katkılar sunmuştur. Uzun yıllar Batının mirasını yeniden mercek altına almaya, sorgulamaya yönelik bir çabayla çalışmalarını sürdürmüştür. Çalışmalarında sınırları aşarak dilbilim, edebiyat, politik teori gibi farklı alanlarda etkili bir isim olmuştur. Derrida'nın entelektüel duruşu yerleşik anlamlara, sabit kimliklere ve tekil hakikat iddialarına karşı sürekli sorgulayıcı bir tavırla inşa edilmiştir. Bu bakış açısı, sadece felsefi metinlerle sınırlı kalmayıp toplumsal, siyasi, kültürel yapılar üzerinde de derin etkiler bırakmıştır.

Derrida'nın düşünceleri belirsizlik ve çok anlamlılık karşısında sabır gerektiren ancak bir o kadar da zihin açıcı bir felsefi pratiği teşvik eder. Derrida'nın karmaşık ve çok katmanlı düşünce dünyasını anlamak, sadece felsefi metinleri değil, aynı zamanda yaşadığımız dünyayı daha derin bir kavrayışla ele almak için kritik bir önem taşımaktadır. Derrida'nın mirası, her okurun ve düşünürün kendi anlam arayışını sürekli kılmakta ve onları düşüncenin sınırlarını keşfetmeye davet etmektedir. Bu çalışmada biz de Derrida'nın Marx'ı ve Marksist teoriyi kavrayışını ele alarak onunla birlikte düşünmeye, keşfetmeye dair bir çabaya giriştik. Bu tezi yazarken, Derrida'nın felsefi yolculuğunun derinliklerine inme fırsatı bulduğum için kendimi ayrıcalıklı hissediyorum.

Bu çalışmanın hayata geçirilmesi sürecinde en başından itibaren desteğini ve vaktini esirgemeyen, tecrübelerinden istifade ettiğim, tüm tez sürecim boyunca kaygılarımı paylaşan ve sabırla katlanan, her şeyden önemlisi de varlığıyla güç bulduğum değerli danışman hocam Sayın Prof. Dr. Sadık Erol ER'e sonsuz minnetimi ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca desteğini her daim hissettiğim hocam Sayın Doç. Dr. Mustafa GÜNAY'a da teşekkürlerimi sunarım.

Demet ALTUN

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖN SÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL İLİŞKİLER VE TEMALAR

1.1. Yapısöküm	7
1.2. Yapısöküm ve Marksizm	11
1.3. Derrida'nın Hayaletlerinin Kökenleri	15

İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİDEN HAUNTOLOJİYE

2.1. Tarihin Sonu'nun Sonu	24
2.2. "Öteki"nin Gücü (Marx'ın/Marksizm'in Mirası).....	28
2.3. Marx'ın Hayaletlerinin Analizi	32

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERRİDA VE MESİYANİK ÖZNELLİK: POLİTİK BİR REZERV OLARAK HAUNTOLOJİ

3.1. Mesihçi Bir Eskatoloji'nin Olanığı	55
3.2. Bir Adalet Fikri: Gelecek Demokrasi	63
3.3 Laiklik ve Din	71
SONUÇ.....	76
KAYNAKLAR	82

GİRİŞ

Bir Sessizliğin Öyküsü

Kesin olan bir şey varsa, o da,
 Marksist olmadığım. Çok uzun
 zaman önce (anımsıyorsunuz, değil
 mi?), başka biri daha demişti böyle
 bir şey, Engels aktarmıştı yaptığı
 bu espriyi, işte aynı öyle.
 “Marksist değilim”, demek için
 hala Marx’ın onayını mı almak
 gerek? Bir sözlü bildirinin
 Marksist olduğu neresinden
 anlaşılabilir ki? Kim kalkıp da
 “Ben Marksistim” diyebilir ki hala.
 Derrida

Savaş sonrası felsefi düşüncenin istikametini belirleyen felsefi gelenekler içerisinde postyapısalcı düşüncenin ağırlığı tartışılmaz bir gerçektir. Felsefenin kanonik metinlerine ve figürlerine bir meydan okuma ihtiva eden bu geleneğin söylemsel teması “yapısalcılığa” yönelik bir eleştiri ortaya koyuyor gibi görünse de, aslında bu, geniş ölçekte Batı metafiziğine karşı çok boyutlu içkin bir saldırdır. Yapıların nesnelliğini veya istikrarını sorgulayan ve bunların daha geniş iktidar sistemleri tarafından oluşturulduğunu düşünen postyapısalcı filozoflar, Batı metafiziğinin ürettiği ikili karşıtlıkları reddederken, dilbilimden ontolojiye, etik ve politikaya kadar pek çok disiplinde iş görürler. Daha çok Paris merkezli olan bu felsefi hareket içerisinde hemen akla gelebilecek isimler şüphesiz Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Roland Barthes’dır. Derrida’nın 1966’daki “İnsan Bilimlerinin Söyleminde Yapı, Gösterge ve Oyun” başlıklı ünlü konferansı ve burada koymuş olduğu yapısökümcü strateji, Deleuze’ün başta *Anti-Oedipus* merkezli olmak üzere geleneksel felsefenin hiyerarşik örgütlenme biçimlerine yönelik tutumu yine Foucault’nun modern bilgi-iktidar

ilişkilerinin altını oyan ve “insanın sonu”na evrilen arkeolojik kazıları ve son olarak Barthes’ın daha çok edebiyattaki okuma ediminin hiyerarşisine yönelik “yazarın ölümü” tespiti veya tartışmaları postyapısalcılığın belki de en mümbit yönleridir. Bu tartışmalardaki ortak hedef şüphesiz Batı metafiziğinin “aşkın yapıları” veya Lyotardcı anlamda “üstanlatı”larıdır. Özellikle özne karşıtı söylemler, Marx-Freud sentezi teşebbüslerinden memnun olmayanlar ve güçlü anti-Hegelmilik gibi çeşitli entelektüel, sosyal, politik ve kültürel faktörlerin yakınlaşmasıyla oluşan postyapısalcı görüntü içerisinde bir üstanlatı olarak Marksizm’i (veya Marx ismini) bu bağlamda mevcut tartışmalardan bağımsız düşünmek veya muaf tutmak elbetteki mümkün değildir (Er, 2021, 13).

Başta Derrida ve Deleuze olmak üzere bir çok postyapısalcı filozofun Marx’a müracaat ettiğini ve hatta onunla hesaplaşma sürecine doğrudan müdahil olduğunu görebiliriz. Nietzesheci bir yankıyla yürütülen bu sürecin en çarpıcı okuması Derrida tarafından gelmiştir ve Derrida’nın Marx okuması hem kendi içerisinde bir kırılmaya işaret eder hem de o dönemin keskin politik ikliminde muazaam bir (Ortodoks Marksist kanattan gelen eleştirilerle birlikte) tartışmaya zemin teşkil eder.

Derrida’nın Marx ile tanışmasının hikayesi büyük oranda École Normale Supérieure ile başlar. École Normale Supérieure 1950’ler ve 60’lar ve hatta 70’ler Fransa’sının seçkin bir eğitim merkeziydi. Derrida, 1952’de öğrenci olarak buraya kabul edilir ve 1965’te felsefe dersleri vermek için buraya tekrar döner. 1950’lerin başında ENS’deki entelektüel akımlara doktriner bir Marksizm hakimdir. Burada PCF’nin, yani Fransız Komünist Partisi’nin bir öğrenci hücresi vardı ve bu öğrenci kitlesi okulda oldukça aktifdi. Derrida, Sprinker’la 1989’da yaptığı röportajda "Ecole Normale’de öğrenciyken”ki tabloyu şöyle aktarıyor:

Okulun Komünist grubu oldukça hegemonik bir yapıya sahipti; Stalinist ve hegemonik. Ve Soldaki birinin (insanlara her zaman Solda olduğumu hatırlatmama gerek var mı?) yalnızca gizli bir Komünist ya da yol arkadaşı olarak düşünülmesi son derece zordu. Partiye katılmamak çok zordu (Derrida, aktaran Kamuf, 2013, 1).

1965 yılında ENS’ye döndüğünde bu tablo pek değişmemişti. Her ne kadar Stalincilik büyük ölçüde unutulmuş olsa da, Marksist filozof Louis Althusser’in yalnızca okulun Parti üyelerini değil aynı zamanda PCF’nin teorik kanadını da yönetmesiyle Parti

hâlâ hüküm sürüyordu. Sonuç olarak Derrida, Althusser'in daha sonraki bilimsel Marx'ı daha önceki hümanist Marx'tan ayırdığı varsayılan “epistemolojik kopuş” hakkında söylediklerinin etrafında toplanmasını isteyen kendi öğrencilerinden gelen korkutucu meydan okumalarla karşı karşıya kalacaktı. Ancak Derrida'nın gördüğü gibi bu ayırım, metafizik kavramlara - örneğin bilim ve tarih kavramlarına - fazlasıyla dayanıyordu ve Marx'ın metnini, daha karmaşık veya belirleyici kalıplarlar üzerinden okuyordu. İşte o zaman Derrida, ister Husserl'in, ister Rousseau'nun, ister Nietzsche'nin ya da evet, Marx'ın olsun, felsefi bir metnin özüne sıkı sıkıya bağlı bir gramatolojik düşünce geliştirmeye başladı. Bu o dönemde daha sonra vurgulayacağımız gibi Marx'ı mülkiyetleştiren” hegemonyacı okumalara direnmenin ve kendi Marx yorumunu geliştirmenin ilk işaret fişeğiydi (Kamuf, 2013, 1).

Ancak ne ilginçtir ki, Derrida kendi kariyeri açısından görece erken bir dönemde Marx veya Marksizm ile karşılaşmış ve kendi Marx yorumunu yine bu dönemde kurgulamış olsa da *Marx'ın Hayaletleri*'nin 1993'Teki yayınlanmasına kadar Marx hakkında sessiz kaldığı fikri Derrida çalışmalarında, Marksizm tarihinde ve 20. yüzyıl Fransız siyasi düşüncesinde sıradan bir hale gelmiştir. Bu fikir, sıklıkla yapısöküm ile diyalektik materyalizm arasındaki ilişkinin belirli bir temsil üzerinden ilerlediği ve yapısökümün ise son derece "apolitik" olduğu görüşleri üzerinden şekillenir. Bu hakim yorum Derrida'nın etik-politik bir dönüşüm geçirdiği 1990'ların başını da kapsayacak bir döneme işaret eder. Derrida birçok durumda bu sessizliği kabul etmek zorunda kaldı; bazen sabırsızlıkla bunu haklı çıkarmaya çalıştı, bazen bunu ironiyle karşıladı, hatta gururla sergiledi ve aynı zamanda bu sessizliğin stratejik veya teorik bir silah olarak okunabileceğini öne sürdü. Bu bağlamda, Derrida'nın sessizliği ve Marx hakkında yazmadaki gecikmesi *Marx'ın Hayaletleri*'nde çok açık bir şekilde ortaya konmuştur; bu kitapta zamansallık ve zamansızlık motifleri kitabın önemli bir temasına, yani “mesihsiz mesihçiliğe”, adalet vaadine bağlanmıştır (Mercier, 2020, 2).

Derrida'nın ortaya koymuş olduğu Marx okumasının en stratejik kavramlarından biri şüphesiz kitaba da ismini veren hayalet kavramıdır. Derrida, hayalet kavramını merkeze almak suretiyle Ortodoks Marksizmini yapısöküme tabî tutarak onu difference mantığına göre sorunsallaştırır. Derrida'nın bu perspektif üzerinden geliştirdiği tartışma, “tarihin sonu” “Marksizm'in sonu” türünden politik iddiaları özellikle de Fukuyama'nın Marksizm'in ölümünü tarihin sonu olarak ele alan yaklaşımını hedef almıştır. Ona göre geçmişin varisi olan bizler varken tarihinin veya Marksizm'in sonu gelmeyecektir. Çünkü insanlar tarihlerini, geçmişten aldıkları mirasa bağlı olarak gerçekleştirir. Bu sebeple

öncelikle zamanın ötesinde bir hayalet siyasetini kabul etmemiz gerekir. Derrida'ya göre Marx'ın hayaletleri aracılığıyla "Tarihin Sonu"na karşı direnebiliriz. Adalet namına yapılan bu direniş, "Öteki" olanla ilişki içindedir. Çünkü adalet, ölü olan ancak hala manevi gücünü yitirmeyen Öteki ile ilişki içinde var olabilir.

Derrida'nın hayalet siyaseti, yapısökümün ve *différance*'ın doğasına uygun olarak içkin bir istikrarsızlık barındırır. Ancak bu bağlamdaki hayalet kavramının seküler veya ontolojik bir alandan kaynaklanmadığını belirtmek gerekir. Derrida'nın hayaleti, klasik ontoloji tarafından açıklanamaz; hem ölü hem canlı, hem görünür hem görünmez, hem duysal hem duysal olmayan, hem var hem yoktur. Dolayısıyla metafiziğin geleneksel ayrımlarını da yadsıyan bir mahiyete sahiptir. Derrida'ya göre Marx'tan bize kalan bir miras varsa o da bu yapısöküme tabî tutulan Marx'ın eleştirel ruhudur. Marx'ın eleştirel ruhu; emek, üretim biçimi, toplumsal sınıf gibi kavramlara indirgenemeyen yani klasik Marksizm'in çok ötesinde bir ruhtur. Derrida Marx'ın bu eleştirel ruhunu sahiplenmeyi bize ve kendine borç bilmiştir.

Derrida, Batı felsefesinin kategorize edilmiş kavramlarını -töz, özne, öz, hakikat vs- eleştirmek için kavramsallaştırdığı "mevcudiyet metafizi"nin varlığı bilme ve anlamlandırma arzusunun her daim logosa bir geri dönüşü temsil ettiğini düşünür. Tözün özne olarak tasviri, varlığı bir ve özdeş kılarak hiyerarşik yapılanmayı beraberinde getirir. Derrida bu bağlamda postyapısalcı konjonktürün neredeyse tamamının yaptığı gibi Hegel'e karşı doğrudan bir söylem geliştirerek Hegel'in Batı metafiziğinin yarattığı düalizmi aştığını ancak bu karşıtlığı bir son noktada, üçüncü bir kavramda eşitlediğini söyleyerek aklın da birlik verme iktidarının başka bir ismi olduğunu belirtir. Derrida'nın bu hat üzerinden yürüttüğü tartışma onun "soncu" düşüncelere karşı bir söylem geliştirmeye çalışırken "Marksizm'in sonu veya çöküşü, Tarihin sonu" gibi söylemleri hedef almasına sebep olmuştur. Derrida bu bağlamda doğrudan Fukuyama'nın Hegelci tarihin teleolojik ilerleyişini kapitalizm ile nihayete erdirmesini eleştirir, zira bu "mevcut dünya ile olabilecek ya da olması gereken dünya arasındaki gerilimin sonunu ilan etmek" olacaktır (May, 2000, s. 13). Hegelci tarihin teleolojik ilerleyişine karşı Derrida, bir hayalet siyaseti yaparak direnmeye çalışır. Derrida'nın hayalet metaforunu kullanması en başından eleştiriye tabi tuttuğu mevcudiyet metafiziğinin bir de bu biçimiyle yapısöküme uğratılmasıdır. Zira hayaletler geçmiş, şimdi ve gelecek de bulunmamaları, yaşamda ve ölümden olmamaları dolayısıyla da herhangi bir kategoriye dahil edilmemeleri sebebiyle Batı metafiziğine içerden bir eleştirir getirir. Hayaletlerin lineer bir zaman anlayışına sahip olmamaları ve geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kesin bir ayrım çizmemeleri

Derrida'nın ontoloji yerine hauntoloji'yi (hayalet bilimi) sahiplenmesine olanak tanımıştır.

Bu bağlamda çalışmamızı genel itibariyle üç bölüme ayırabiliriz. İlk bölüm Derrida'nın hauntoloji kavramsallaştırmasının ne olduğu ve bunun nerelere sirayet ettiği ele alınacaktır. Derrida, varlığı mevcudiyet açısından düşünen geleneksel "ontoloji"nin aksine genel bir hauntoloji formüle eder. Zira ontoloji, hayaletleri açıklamada yetersiz kalır. Hauntoloji, yapısökümün ruhuna uygun olarak hareket eder. Bunu yaparken de geçmişte geleceğin, gelecekte geçmişin izlerini arar. Hayaletlerin sürekli olarak zamansallık içinde birbiriyle karışması geçmiş, şimdiyi ve geleceği birbiriyle iç içe geçirerek kaygan bir zemin üzerinde hareket etmelerini olanaklı kılmıştır. Bu dinamik hareket, tarihsel olanın geleneksel yapısını bozarak tarihi yeniden şekillendirir. Salt bir kronoloji anlayışından bağımsız duran hayaletler, Derrida'nın da ifade ettiği gibi tarihlendirilemez, onlara bir tarih atfedilemez. Derrida, Hauntoloji'yi geliştirirken birçok kavramsal izleği harmanlıyor gibi görünür. Bir yanıyla hayaletle yüzleşme anına ilişkin tanımı -Siperlik Etkisi- tamamen Lacancı bir tanımı anımsatarak hayaletin görünmeyen gözleri tarafından izlendiğini ifade eder. Bir yanıyla specter'ı Heideggerci ruh kavramıyla ilişkili bir tarzda ele alır. Bir yanıyla psikanalitik veya daha özelde Freudcu bir tarzda ele alır. Bu noktada Abraham ve Torok'un kuşaklararası hayalet kavrayışından da etkilendiği söylenebilir. Bir yanıyla da Levinas'ın Ötekiyle sorumluluk arasında kurmuş olduğu ilişki açısından da Derrida'yla benzerlik bulunabilir. Böylece Derrida hayalet kavramını bu anlamda birkaç kez yerinden etmiştir. Bu farklı tarzdaki formülasyonların Derrida'nın metnindeki semptomun doğuşuna kaynaklık ettiği söylenebilir. İkinci bölümde Derrida'nın "Son" teorilerine özellikle de Fukuyama'nın "Tarihin Sonu" söylemine karşı hauntolojiyle direnebilmenin olanağı ele alınarak Marx'ın/Marksizm'in hayaletlerinin bu tartışmadaki rolü açığa çıkartılır. Tarihsel olayların bir teleoloji, bir amacın nihailiğine yönelik bir vaat çerçevesinde okunması Derrida için her daim bir sorun yaratır. Tarih, geçmiş ile sınırlandırılmaz, yaşayan bir güç olarak ele alınmalıdır. Tarihin yaşayan bir güç olarak ele alınması görüşü, zaman içinde alınan pozisyonların değişimine, toplumsallığa dair ilişkimizin yeni biçimlerde örgütlenebileceğine, ölü ya da modası geçmiş olanın hayat bulmasına olanak tanır. Derrida'nın, Marx'ın hayaletleriyle yüzleşmesi bu dinamiği sağlayarak klasik Marksizm'in ötesinde bir ruhu sahiplenmeyi yani "Marksizm'in eleştirel ruhu" ifadesi ile sınıf siyasetinin ötesinde bir ruhu sahiplenmeyi olanaklı kılmıştır. Derrida bu bağlamda Fukuyama'nın tarihin sonunu ilan etmesine karşın yeni eskatolojiler bulmanın yollarını aramaya teşvik etmiştir. Kendisini

bir ufuk noktasında eşitleyen, soncu teorilere karşı ufuksuz bir geleceğin olanağını sorgulayacaktır. Derrida, tarihin geleceğe açık tutulması gibi mirasın da geleceğe açık tutulmasını yeğler. Bu sebeple Marx'ın mirası yeniden olumlanmalıdır; düşünceleri, yöntemleri günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmelidir. Bu mirası üstlenirken seçici bir yeniden-olumlama yapılmalıdır. Yeniden-olumlama, mirası salt bir kabulden ziyade ona yeni bir can katarak hayata bağlamaktır. Bu da Marx'ın ruhlarını ayırt etmeye girişmeyi gerektirir. Marx'ın ruhlarından sahiplenilecek olanı onun eleştirel ruhudur. Bu ruh eşitsizlik, adaletsizlik ve sömürüye karşı bir tepki oluşturur. Yine bu bölümde Derrida'nın Marx'ın hayaletlerini nasıl mercek altına aldığı sorunsallaştırılmıştır. Derrida'nın Marx'ın ontolojisine getirdiği en önemli eleştiri, Marx'ın düşüncesinin yapı taşlarından biri olan sınıfsız toplum vaadinin ontolojik dayanağının ne kadar sağlam olduğu ile ilgilidir. Derrida bu noktada Marx'ın kendi eserlerinde de kullanmış olduğu hayalet metaforunu kullanarak söz konusu vaadin ontolojik çelişkilerini vurgular. Bunu yaparken Derrida, kendi felsefesine uygun bir biçimde Marx'ın belli başlı eserleri üzerinden hareket eder. Son bölümde ise Derrida'nın Marx'ın mirasının silinmez izinin sonucu olarak gördüğü Benjaminci bir mesihçilikten bahsedilir. Derrida'nın Mesihçi vaatte betimlediği şey geleceğin, belirlenemez yönüne yapılan vurgudur. Derrida, hayaletlerin son bulmasına dair yapılan çağrının, kişinin kendi devrimci hareketini oluşturan şeyden yani adalete başvurulmasından, “mesihçilik” dediği şeyden mahrum bırakacağını düşünür. Marx, hayaletlerin sonuna seslenmiştir. Bu yüzden bu, devrimci hareketin doğasını oluşturan adaletten yoksun bırakan bir çağrıdır. Yine bu bölümde Derrida'nın adalet fikri ve adalet ile ilişkilendirdiği “gelecek demokrasi” fikri ele alınacaktır. Derrida için adalet, imkansızın deneyimidir. Hiçbir zaman tam manasıyla mevcut olmayan, *şu andan* okunamayan bir geleceğin imkansızlığının ifadesidir. Bu yüzden adalet için her daim “belki de” demek gerekir. Bu bağlamda adalet, en iyi kendi dönüşümüne açık olan bir gelecek demokrasi fikrinde konumlanabilir. Bu fikir demokrasinin vaat boyutunu vurgular ve “out of joint” bir zamanın potansiyelini taşır. Demokrasinin geleceğe yönelik differansiyel yapısını niteler. Aynı zamanda gelecek demokrasi fikri son dönemde Derridacı anlamda oldukça tartışmalı olan iki kavrama bizi yönlendirir: egemenlik ve laiklik. Son olarak bu iki kavramın Derrida'nın siyaset felsefesinde nereye işaret ettiği Marksist çerçeve içerisinde ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL İLİŞKİLER VE TEMALAR

1.1. Yapısöküm

Derrida'nın 1967 yılında yayımlanan *Yazı ve Fark, Ses ve Fenomen ve Gramatoloji* isimli eserleri yapısöküm kavramının tarihsel gelişimini açığa çıkaran eserlerdir. Bu kavram ortaya çıktığı dönemde tüm dünyada geniş bir alana yayılarak çeşitli akademik disiplinlerde ve entelektüel çevrelerce benimsenmiş ve önemli bir popülerliğe sahip olmuştur. Ancak Derrida'nın yapısökümü kullanmasında Heidegger'in 1930'lu yıllarda metafizik üzerine söylemleri esin kaynağı olmuştur. Hatta öyle ki Derrida *déconstruire* kavramını da Heidegger'in *Destruktion* kavramıyla yakından ilişkili olarak ortaya koymuştur. Destruktion kavramı Heidegger'in varlığın ve zamanın anlamlarını yıkmak ve yeniden inşa etme sürecini ifade etmek adına kullanılır. Almanca kökenli olan bu terimi Derrida Fransızca kökenli olan dekonstrüksiyon terimiyle genişletir. "De-" ön eki bir şeyi çözmek, bozmak veya tersine çevirmek anlamına gelir. "Construction" terimi ise bir şeyi inşa etme anlamını verir. Dekonstrüksiyon terimi ise etimolojik olarak "inşanın tersine çevrilmesi" veya "yapının çözülmesi" anlamına gelir. Ancak Derrida, bu terimi felsefi bir araç olarak kullanarak, metinlerin ve anlamların yapılarını sorgulamak ve deşifre etmek için genişletmiştir. Dekonstrüksiyon, sadece bir metnin yüzeydeki anlamını değil, aynı zamanda onun altındaki karmaşık ve çok katmanlı anlamları da ortaya çıkarmayı amaçlar. Derrida bu kavramı aynı zamanda Nietzsche'nin yaşamın ve yaratıcı gücün zayıflamasıyla ilişkilendirdiği "decadence" kavramıyla birlikte yorumlar. Derrida, Nietzsche'nin bu kavramını kendi teorik çerçevesi içinde ele alarak yeniden yorumlamış ve dekonstrüksiyon sürecinde kullanmıştır. Nietzsche, Batı düşüncesinin ve ahlakının merkezileşmesini savunur. Geleneksel değerlerin ve anlamların çöküşünü ifade eden decadence, Derrida'nın dekonstrüksiyon sürecinde merkezi anlamın ve yapının reddedilmesiyle paralellik gösterir.

Heideggerci varsayımlar metafiziğin kapanmasına işaret ederek yeni bir çağın olanağını gündeme getirmişti. Ancak Derrida, Heidegger'in metafiziğin ötesine geçme çabasını takdir etse de onun bu çabada tam anlamıyla bir başarı sağlayamadığını savunmuştur. Zira Heidegger'in metafiziğe yönelttiği sorunun varlık sorusu olması beraberinde hakikat, anlam ve logos sorununu gündeme getirir. Buysa "varlığın her türlü belirlenimini sorgulayarak, onto-teolojinin güvencelerini sarsar, varlığın anlam birliğini,

yani son kertede sözcüğün birliğini parçalamaya en gücel dilbilim kadar katkıda bulunur (Derrida, 2017, s. 35).” Bu bağlamda Heidegger’in yöntemini bir adım daha ileri taşıyarak Heidegger’in onto-teoloji eleştirisini daha da derinleştirir ve Batı felsefesinin temelindeki bu yapıların nasıl çözülebileceğini araştırarak metafiziğin sınırlarını zorlamaya ve ötesine geçmeye çalışır. “Derrida’nın kendi yapısöküm biçimi, Heidegger’in dile getirdiği ontoloji tarihini yapısöküme uğratma önerisini, Heidegger’in metafiziğe tortu halindeki bağlılığından kaçacak bir şekilde gerçekleştirme çabası olarak tanımlanabilir (Rockmore, 2014, s.65).” Bu anlamda Derrida’nın Batı felsefesinin köklerine daha derinlemesine nüfuz etmeye çalıştığı ve metafiziğin sınırlarını aşmaya yönelik bir çabaya giriştiği açıktır.

Derrida’ya göre Batı Metafiziğinin hakim yanılsaması, dünyayı birinin diğerinden önce ve üstün olduğu varsayılan ikili karşıtlıkları kullanarak anlamasıdır. Metafizik, dünyayı kavramsal olarak genel bir kalıba uyan karşıtlıklar halinde düzenleme eğilimindedir. Her durumda ikinci terim, ideal bir sınırı olan birinciye göre kaçınılmaz olarak dışsal ve türevseldir. Yapısöküm ise metafiziğin ikincil ve türev olarak dışladığı şeyin her durumda geçerli olmama ihtimalinin her zaman mevcut olduğunu ortaya koyar. Normatif bir kimlik oluşturmaya yönelik tüm girişimlerin ve yapıların kurgusal doğasını gösterir. Dolayısıyla yapısöküm, Platon’dan Hussrel’e kadar tüm bir Batı Metafiziğinin, değişmez mevcudiyetlerini ifade eden töz, özne, doğa gibi ilk ve nihai nedenleri veya temelleri ortaya koyan metafiziğin eleştirisinden oluşur. “Temelin, kaynağın veya merkezin aldığı tüm adların (*eidos*, *arkhe*, *telos*, *energeia*, *ousia* [öz, varoluş, töz, özne], *aletheia*, aşkınsılık, bilinç, Tanrı insan, vs.) her zaman değişmez bir mevcudiyeti ifade edegeldiğini göstermek mümkündür” (Derrida, 2020, s. 368). Bu eleştiri, bir egemenlik normunun dışladığı şeyin aslında o norm için nasıl içsel bir zorunluluk olduğunu açığa çıkartır. Buysa metafizik karşıtlıkları alt üst ederek sınırları çizilmiş, olumsuzluğu göz ardı edilmiş, farklılığın olanağına mahal vermeyecek bir biçimde sınırlanmış bir geleneğin altını oyacaktır.¹

Derrida’nın *Mevcudiyet Metafiziği* şeklinde kavramsallaştırdığı bu geleneğin, varlığı bilme ve anlamlandırma arzusu her daim *logosa* bir geri dönüşü temsil ederek aynı zamanda söz ve yazı arasındaki metafizik hiyerarşiyi de pekiştirmiştir. Batı Metafiziği, varlığın anlamını varlığın alanında sınırlamak suretiyle bir dil bilimsel formun hakimiyeti şeklinde vuku bulur (Derrida, 2017, s. 37). Metafiziğin söz ile yazı arasında kurmuş

¹ “Derrida’nın kuramsal araştırma alanına tekil bir yorum getirmeyi amaçlayan sistemlere itimat etmemesi, kendi sömürgecilik deneyimiyle ilintili olabilir.” Richards, K.Malcom (2020), *Yeni Bir Bakışla*, (çev. Zeynep Talay), İstanbul: Kolektif Kitap, detay için bkz. s. 15.

olduğu bu ikili karşıtlığa göre yazı aslında sözün bir modifikasyonu olarak ortaya konur. Derrida, yazının söze karşı bu ikincil ve türev olan konumunu *logosmerkezcilik* şeklinde kavramsallaştırır. Nihayetinde *logosmerkezcilik* de söz/yazı şeklinde iki kutup yaratmak suretiyle metafiziğin ayrımlarını öncelemiştir. Derrida, yazı karşısında söze ayrıcalık tanıdıkları için Ferdinand de Saussure ve onun *haleflerini* de eleştirir:

Saussure'ün, bütün metafizik geleneği izleyerek görüp de farkında olmadığı, bilip de hesaba katmadığı şey, belli bir yazı modelinin zorunlu ama geçici olarak (...) bir dil sistemine temsil aracı ve tekniği olarak dayatılmasıdır. (...) Sesçil-alfabetik yazı sistemine bağlanan dil sistemi, varlığın anlamını “mevcudiyet” olarak belirleyen logosantrik metafiziğin üretildiği sistemdir. Bu “logos-merkezcilik”, bu dolun söz dönemi esasa ilişkin nedenlerle, yazının kökeni ve statüsü üstüne her türlü özgür düşünmeyi -bir mitolojiye ve bir doğal yazı mecazına sırtını dayamış- bir teknoloji ve bir tekniğin tarihi olmayan her türlü yazı bilimini, ayraç içine koymuş askıya almış bastırmıştır. Kötü bir soyutlama yoluyla genel olarak dilin iç sistemini sınırlayarak Saussure'le haleflerinin çoğunun << dilbilimin tümel ve soyut nesnesi >> adını taşıyan şeyi tam ve açık olarak belirlemelerine engel olan da işte bu logos-merkezciliktir (Derrida, 2017, s. 65-66).

Derrida'nın Saussure eleştirisi yapısökümcü girişim için oldukça önemli bir karşılaşma noktasıdır (Norris, 2002, s. 26). Derrida'ya göre Saussure'ün metodolojisini Batı metafiziğine bağlayan varsayımlar mevcuttur. Çünkü Saussure de yazıyı ikincil bir statüye düşürerek ve değersizleştirerek yazı karşısında söze ayrıcalık tanımıştır. Ancak Derrida Saussure'ün projesinin tarihsel önemini de inkar etmez. Ona göre kavramsal sınırları ne olursa olsun yapısalcılık yapısöküme giden yolda gerekli bir aşamadır (Norris, 2002, s. 30). Onun yapısalcılara eleştirisi, dinamik olmayan bir dil sistemi kurmuş olmalarındandır. Yapısalcıların dili sistematize edişi, olumsuzluğu yok ederek statik bir kurallar bütünü oluşturmalarına sebep olmuştur (Direk, 2021, s. 278). Oysa Derrida'ya göre dil, bir mevcudiyeti temsil etmemelidir. Dilde statik bir kavramsallaştırmadan veya istikrardan ziyade yalnızca ilişkiler mevcuttur. Bu anlamda da *differance*'ın doğasına uygundur. *Différance*, Latince'deki *différer* fiiline atıfta bulunarak bir yanıyla erteleme bir yanıyla da fark unsurunu içinde barındırır. Diferansiyel hareket, istikrarsızlığı, belirsizliği ve aynı zamanda hiçbir zaman kapatılamayacak olan bir işlemin açık uçluluğunu ima eder. Bu kavram bir yanıyla Husserl fenomenolojisiyle bağlantılı olarak açığa çıkar.

Fenomenolojinin tarihsel yazgısı her durumda bu iki motif arasında içerilmiş gibi görünmektedir: Bir yandan fenomenoloji, naif ontolojinin indirgenmesi, değer ve anlamın etkin bir kuruluşuna, göstergeler üzerinden genel olarak hakikat ve değer üreten bir yaşamın etkinliğine

geri dönüştür. Fakat aynı zamanda, başka bir zorunluluk basitçe bu harekete eklemlemeden mevcudiyetin klasik metafiziğini de doğrular ve fenomenolojinin klasik ontolojiye ait olduğuna işaret eder (Derrida, 2023, s. 51).

“*Differance* yapısının ortaya çıkmasıyla birlikte fenomenolojinin dili yıkılmaya başlar” (Direk, 2021, s. 281). *Differance*, fenomenolojinin “kurucu” kavramlarını yapısöküme açık hale getirerek hiçbir kurucu ilkenin olmadığını, her şeyin ancak başka bir şeyden farklı olduğu veya başka bir şeyi *ertelediği* haliyle mevcut olduğunu, bunların diferansiyel ilişkilerin “oyunu” dışında kendine ait bir öz-kimliği olamayacağını gösterir. Bu anlamda da *differance* daha ziyade kimliği veya mevcudiyeti mümkün kılarak metafizik anlamda diferansiyel ilişkiden soyutlanmış, tamamen saf bir öz-kimliği imkansız hale getirerek tüm ilk ilke veya köken kavramlarını tahrif eder. Yapısöküm tam da *differance*’ın doğasına uygun olarak içkin bir istikrarsızlığı barındırır. Bu kavram aynı zamanda anlamın hem zamansal bir erteleme sürecinde hem de mekânsal bir farklılaşma sürecinde oluştuğunu ortaya koymak için kullanılır. Anlam, hiçbir zaman tam manasıyla gerçekleşmez ve her daim ertelenir. Bu, anlamın hiçbir zaman tam olarak mevcut olmadığı ve her zaman geleceğe açık olduğunu gösterir. Aynı zamanda anlamın sabit ve tekil olmadığı aksine sürekli olarak farklılıklar ağı içerisinde ortaya çıktığı anlamına gelir. Derrida *differance* kavramını detaylandığı *Differance* başlıklı makalesinde bunu şu şekilde detaylandırır:

Ama eğer *différance* anlamlandırma hareketini mümkün kılan şeyse (ve ben de ‘dır’ın üzerini çiziyorum), ancak ‘mevcut’ olduğu söylenen her öge kendisinden başka bir şeyle ilişkiylese, böylece geçmiş ögenin izini kendi içinde tutuyorsa ve gelecek ögeyle ilişkisinin iziyle kendi içinin oyulmasına izin veriyorsa, bu iz geçmiş denen şeyden çok gelecek denen şeyle ilişkiylese, asla böyle sunulamaz (Derrida, 1982, s. 11).

Böylece Derrida *Differance*’ın varlığını, her zaman mevcut olmayan bir ögenin izi tarafından ertelendiği yönünde niteler (Derrida, 1982, s.12). *Differance*, Derrida’nın dil, anlam ve kimlik konusundaki temel görüşlerini açığa çıkartmaya yarayacak bir işleve sahiptir. *Différance*, anlamın ve kimliğin oluşumundaki dinamikleri açığa çıkartarak, geleneksel düşünce sistemlerini ve metafiziksel unsurları sorgular.

1.2. Yapısöküm ve Marksizm

Derridacı yapısökümün politik sorumluluktan kaçındığı, politik meseleler ile ilgili sessizliği, Marx ve Marksizm konusundaki suskunluğu çoğu kez gündeme gelmiş ve belki de gelmeye devam edecek temalardır. Bunda özellikle Marx ve Marksizm hususunda Derrida'nın uzunca bir süre kapsamlı bir yapısökümcü Marx okuması sunmamış olmasının payı büyüktür. Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*'nden önce birkaç röportajında yanıtladığı sorular haricinde Marksizm üzerine kapsamlı bir çalışma ortaya koymamıştır. *Konumlar*'da Derrida ile yapılan bir röportaj, politik bağlılık sorununu ve Marksizm ile yapısöküm arasındaki bağlantıyı gündeme getiriyor. Röportajı yapan Jean-Louis Houdebin ve Guy Scarpetta, Derrida'ya Marksizm ile müttefik mi veya karşıt mı olduğu hususunda sorular yöneltmiştir. Derrida, Marksist metnin zorluğunu ve tarihsel risklerinin önemini ciddiye almak gerektiğinden bahsederek bu tür bir karşılaşmanın acelecilik olabileceğini ifade eder (Derrida, 1981, s. 72). Ona göre Marksizm'in tüm metni ve kavramsallığı hemen verilemez. Giriş bölümünde vurguladığımız üzere dolayısıyla Marx üzerine titiz bir okuma yapıncaya kadar bu "suskunluk"² devam etmiştir. *Marx'ın Hayaletleri* Derrida'nın Marksizm üzerine ilk kapsamlı çalışmasıdır. Kitap Derrida'nın 1993 yılında California Üniversitesi'nde düzenlenen "Whither Marxism?" başlıklı konferansta verilen derslerden oluşur. Ancak kitabın yayınlanma tarihi dönemin hakim politik, toplumsal vb. durumu sebebiyle ciddi bir yankı uyandırmıştır. Bu kitap okurlarına ulaştığında Derrida'ya en sık sorulan sorulardan biri, kitabın hem politik hem de kişisel anlamda zamansızlığıydı. Derrida gibi gençliğinden beri fiilen Marksizm'e veya komünizme (Sovyetler Birliği, Enternasyonal Komünist Partiler ve bunlardan kaynaklanan her şeye) mesafeli duran bir düşünürün *Marx'ın Hayaletleri*'ni yazması beklenmiyordu. Nihayetinde Derrida bu kitabı yayınladığında Sovyetler Birliği çökmüş, Sosyalistler burjuvazi karşısında yıkıcı bir darbe almıştı. *Marx'ın Hayaletleri*'nin böylesi bir tarihsel dönüm noktası yaşanırken baş göstermiş olması kimi zaman bir direniş metni olarak okunmasına kimi zaman da entelektüel çevrelerce olumsuz eleştirilere maruz kalmasına yol açmıştır. Ancak kitabın bir popülerite kazanması ve ikonik bir hale gelmesiyle hauntolojinin ve bu alandaki çalışmaların bir ivme kazandığı söylenebilir.

² "Uzun süre bir sessizliğe, hem de göze aldığım, hemen hemen seçtiğim, ama bana çok yakın olup biten şeyin yanında biraz acılı olan bir sessizliğe boyun eğmiş olarak yaşadım." Derrida, Jacques (2006), *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, (çev. Kenan Sarılioğlu), İstanbul: Dharma Yayınları, detay için bkz. s. 111

Başka bir deyişle kitap, bu alanda bir katalizör görevi görerek yeni araştırma alanlarının ortaya çıkışına olanak sağlamıştır.

Felsefenin bazı temel kavramlarının sorgulaması olan ve daha özelde dil felsefesindeki idealist anlam ve bilinç teorilerinin eleştirisi olan yapısökümün Marksizmle nasıl bir ilişkisi olabilir?³ Yapısöküm ve Marksizm ilişkilendirilebilir mi? Yapısöküm güçlü bir politik analiz aracı olarak kullanılabilir mi? Yapısöküm gibi Marksist olmayan bir pratik bile siyasi kullanıma sunulabilir mi? Micheal Ryan için bu soruların cevabı “evet”tir. Çünkü ona göre felsefe, gündelik hayatın pratiklerinin kavramsal altyapısında var olduğu için zaten politiktir. Bu yüzden felsefenin politize edilmesine gerek dahi yoktur (Ryan, 1986, s. 2). Marksizm ve yapısöküm her ikisi de toplumsal yapıların çözümlenmesinde kullanılan güçlü araçlar olarak kullanılabilir. Yapısöküm, kesinlikle güçlü bir politik analiz aracı olarak kullanılabilir. Örneğin belirli bir hakim siyasi rejimin -örneğin apartheid- nasıl bir dizi karar verilemez ön varsayımlara dayandığını göstermek, o rejimin meşruiyet iddiasının yıkılması açısından önemlidir (Critchley, 1999, s. 199).⁴ Dolayısıyla apartheid rejimi gibi bir sistemin nasıl belirli söylemsel yapılar ve hiyerarşiler üzerine kurulu olduğunu göstermek, bu sistemin meşruiyetini sorgulamak açısından önemlidir. Yapısöküm, bu tür rejimlerin ideolojik ve söylemsel temellerini çözerek, onların adalet, eşitlik ve insan hakları gibi evrensel değerlere aykırılığını ortaya koyar. Yapısöküm, anlamın doğasının sabit olmadığını, değişken olduğunu açığa çıkarır. Bu, Marksizm’e yeni bir boyut kazandırarak ideolojilerin yansıttığı sabit ve değişmez anlamların aslında birer yanılsamadan ibaret olduğunu gösterir. Dolayısıyla yapısöküm, ideolojilerin eleştirisinde güçlü bir analiz aracıdır.

³ Micheal Ryan, bu ilişkinin nasıl çözülebileceğini anlamak için Thomas Hobbes’a başvurmanın önemli olabileceğini düşünür. “Hobbes’un siyasi egemenliğin dışladığı şey iç savaştır; Egemen, doğası gereği herkese ve iç savaşa karşı güvenlik karşılığında itaat talep eder. Yapısökümcü argüman, mutlak egemenliğin iç savaşın tasfiyesi olmaktan ziyade isyanın bastırılması olarak tanımlanması gerektiğini düşündüğünden, bizzat bir iç savaş biçimi olduğunu ileri sürer. İç savaşın dışlanması iç savaşa karşı bir iç savaş biçimini alır, bölünmeyi mutlak olarak dışlaması, bölünmenin mutlak olarak içselleştirilmesidir. Farklılığı aşmayı amaçlayan egemenlik, bunun yerine bir farklılık biçimi olarak farklılığın içinde konumlanır. Onun mutlaklığının sınırı içseldir. (...) Hobbes’un egemenliği imkansız kılan şey olarak dışladığı şey aslında egemenliğin mümkün olma koşuludur. Derrida’nın çalışması bu argümanın, sözde Egemen veya anlamın açık bir metaforik yer değiştirme dizilimi içinde nasıl konumlandığını gösteren yanına odaklanır.” Ryan, Micheal (1986), *Marxism and Deconstruction*, John Hopkins University Press, detay için bkz. s. 6-7

⁴ Simon Critchley, Derrida’nın çalışmalarında politik olanı çıkmazı olarak adlandırdığı şeyi şekillendirmeye çalışırken Lacoue-Labarthe ve Nancy’nin politik olanın yeniden izini sürme önerisini inceler. Critchley, Simon, (1999), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press, detay için bkz. s. 200-219

Micheal Ryan, yapısökümün Marksizm için olumlu çıkarımları olduğunu savunarak bu olumlu çıkarımları açıklığa kavuşturmadan önce birden fazla Marksizm'in varlığına dikkat çeker. Bunu Alvin Gouldner'in "bilimsel" ve "eleştirel" olmak üzere en az iki büyük okulun bulunduğu savıyla destekler. Bilimsel Marksizm, diyalektik materyalizmin aksiyomlarına dayanarak dünyayı her zaman tek bir şekilde yorumlarken Eleştirel Marksizm ise yapısökümle daha kolay ifade edilebilir bir biçimde bir okul veya sistem tarafından tanımlanamaz. Ryan, Alvin Gouldner'in yaptığı bu ayrımı takip ederek yapısökümün ve Marksizm'in kavramsal haznesini kullanarak karşılaştırmalı bir okuma yapar. Bunu, Marx ve Derrida'nın eleştirel yöntemlerini karşılaştırmak bir yana yapısökümün eleştirel Marksizm ile eklemlenebileceğini göstermek amacıyla yapar (Ryan, 1986, s. 43). Öncelikle Derrida'nın kullanmış olduğu *différance*, karar verilemezlik, iz, tekrar gibi kavramların Marksizm açısından nasıl işlediği ortaya konulacaktır.

Derrida ve Marx'ı ortak paydada buluşturan şey her şeyden önce iki düşünürün de bir metafizik eleştirmeni olmasıdır. Her ne kadar Derrida daha ilk başlarda Marksizm'in de yapısöküme tabi olduğunu ve tüm bir Batı metafiziği geleneğinin düştüğü yanılsamaya dahil olduğunu düşünmüş olsa da temsilin, türevsel olan tarafından mümkün kılındığını söylerken Marx'la aynı fikri paylaşırlar. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Derrida metafizik eleştirisiyle varlığı bir mevcudiyet olarak ele almayıp hiçbir kurucu ilkenin var olmadığını öne sürmüştü. Bu açıkça Derrida'nın ve onun metodolojisinin tözcülüğün bir eleştirisi olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda Marx'la aynı noktada dururlar. Marx, tözün kendi başına öznenen ayrı hiçbir tözsel varoluşunun söz konusu olamayacağını öne sürer. Tözün aynı zamanda özne olduğunu söylerken sermayenin emek gücü olduğunu ifade ediyor. Sermaye, artı değerın üretilmesi olarak karşımıza çıkar. Bu yüzden Marx ısrarla sermayenin ve değişim değerinin tözsel şeyler olmadığını daha ziyade bir ilişkiler ağı olduğunu söyler. Töz olarak görülen şey toplumsal bir ilişki kazanmadığı müddetçe kendinde anlamlı bir varlığı yoktur. Dolayısıyla Marksizmde her şey ilişkisellikleri aracılığıyla var olur. O yüzden Ryan'ın da ifade etmiş olduğu gibi eğer Marx'ta Derrida'nın geleneksel felsefi hakikat tanımını aştığını düşündüğü türden bir radikal başkalık kavramı varsa o da bu ilişkisellik temasıdır (Ryan, 1986, s. 34). Değişim değeri toplumsal bir ilişkidir. Ne özne niteliğindedir ne de madde niteliğindedir o daha ziyade Derridacı bir tabirle *différenciel* ilişkiler ağı içerisinde mevcut olabilecek bir ilişkidir. Marx bu yüzden ki bir şeyin varlığının veya ölçütünün ancak toplumsallıktaki gerçek belirlenimleri ve etkileri aracılığıyla kavranabileceğini savunur. Marx'ın ekonomi

politığe eleştirisi de tarihsel ve toplumsal ilişkilerin soyutlanması sebebiyledir. Ekonomipolitik, tarihsel bağlamı göz ardı eder. Oysa Marx, tarihin dışında aşkın bir konumu kabul etmeyerek teorinin, dünyayı anlamlandırma noktasında noksan kalacağını söyler ve pratiği koyutlar. İktisat, tüm toplumsal yapıyı belirleyemez, esas belirleyici olan toplumsal yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Bu yüzden Marx: “Biz bir tek bilim tanırız o da tarih bilimi” der. Çünkü tarih, belirli dönemlerde başka başat uğrakları ortaya çıkararak toplumsal varlığın yeniden üretilmesini farklı ilkeler aracılığıyla sağlar. Bu anlamda Marksizm, Ryan’ın da ifadesiyle “tarihsel bir teori ve pratik tarzı olarak *karar verilemezdir*” (Ryan, 1986, s. 21). Çünkü tarih içinde kendini genişletmeye açıktır. “Tarih, aksiyomatik bir sistemi genişletmenin her zaman açık olasılığı olarak karar verilemezliğin diğer adıdır” (Ryan, 1986, s. 21). Ancak Bilimsel Marksizm tam da bu sebeple eksiktir. Ryan, Bilimsel Marksistler tarafından bilim kelimesinin, bilimsel araştırmaya ters düşecek bir biçimde kullanıldığını ifade eder (Ryan, 1986, s. 22). Bilim, hakikatin mutlaklığını değil, daha ziyade hakikatin mutlak olmayabileceğini ısrarla sürdüren bir anlama sahiptir.

Marksist teoride kapitalist sistemin kendini yeniden üretmeye çalışması Derrida’nın tekrar kavramıyla ilişkilendirilebilir. Derrida, tekrarın kurumlarda bir yeniden üretim gücü olarak işlediğini düşünürken buna Fransa’da öğretmen olarak kendi konumunu örnek verir (Ryan, 1986, s. 36). Derrida’nın öğretmenliği, yalnızca kendisinin isteğine bağlı bir durum olmakla kalmaz, okulun ve devletin üretimini ve yeniden üretimini sağlar. Bunu Marksist teoride işgücünün yeniden üretimi olarak görürüz. İşgücünün yeniden üretiminin temeli, işçinin kendi emek gücünün yeniden üretimini sağlayabilecek asgari ücreti almasıdır. Dolayısıyla işçiyi çalıştıran güç yalnızca tekrar değil, hayatta kalması için verilen bir mücadeledir. Ryan, Derrida’nın tekrar kavramının ampirik mevcudiyetin tersyüz edilmesine olanak sağlayabileceğini ancak tam da bu nedenle kendine ait bir öz-kimlik kazanamayacağını ifade eder (Ryan, 1986, s. 37). Bu nedenle de dışarıya açılır ve kendi ötekisiyle diferansiyel bir ilişki içinde varlığını sürdürebilir. Bu, Derrida’nın tekrar kavramının sabit bir kimlik veya öz oluşturmak yerine, sürekli olarak kendini aşan ve öteki ile ilişkili bir varoluş biçimi olduğunu gösterir. Bu nedenle tekrar, hem bir devamlılık hem de bir farklılık sürecidir; her tekrar, aynı zamanda bir değişim ve dönüşüm anıdır. “İşçinin emek gücünü yeniden üretmek için aldığı asgari ücret, çatışan güçlerin, yani onu mümkün olduğu kadar ölümün sınırına indirmeye çalışan kapitalist güç ile işçi mücadelelerinin gücü arasındaki değişken bir sınırdır” (Ryan, 1986, 37). Derrida’nın tekrar kavramı, belirli bir yapının veya kurumun

kendisini nasıl sürekli olarak yeniden ürettiğini anlamamıza yardımcı olur. Bu tekrar, sadece bireylerin eylemleriyle sınırlı kalmaz, aynı zamanda bu eylemlerin kurumsal ve toplumsal bağlamlarda nasıl işlediğini de içerir.

Derrida'nın Fransızca fark (difference) ve erteleme (deferral) kelimelerinin bir kombinasyonu olan *differancé*, marksist teoride ideolojilerin ve toplumsal yapıların nasıl inşa edildiğini ve sürdürüldüğünü kavramak için kullanılabilir. İdeolojiler, egemen sınıfların çıkarlarını korur ve belirli şeylerin değişime kapalı olduğunu gösterir. Ancak *differancé* kavramı, bu statikliği ortadan kaldırarak ideolojilerin ve toplumsal yapıların değişime açıklığını ortaya koyar. Karar verilemezlik Marksist teoride, toplumsal ve ekonomik yapıların ve ilişkilerin çoklu doğasının potansiyelini vurgular. Kapitalist toplum analizinde ideolojiler, sınıf ilişkileri vs farklı şekillerde yorumlanabilir. Dolayısıyla bu, toplumsal değişim için birden çok durumun olabileceğini ve bunların da kendi içinde farklı dinamikleri içerdiğini gösterir. Derrida'nın iz kavramıysa, anlamın kendine özgü ve bağımsız olmadığını, geçmişin izlerini taşıdığını ve bu izlerin de anlamın ve varlığın sürekli yeniden şekillenmesine olanak sağladığını ifade eder. Marksist teori açısından ise kapitalist üretim ilişkileri, geçmiş üretim biçimlerinin izlerini taşır ve bu izler, günümüz toplumsal yapıları ve sınıf ilişkileri analizinde önemlidir. Dolayısıyla iz kavramı da bize tarihsel ve toplumsal değişimlerin bir süreç olduğunu göstererek her anın, geçmişin etkilerini taşıdığını gösterir. Sonuç olarak yapısöküm ve Marksizm, birbirlerini zenginleştiren araçlardır. Bu iki yaklaşımın birlikte kullanımı güç ilişkilerinin, ideolojilerin, toplumsal yapıların ve burdaki ilişkilerin daha bütüncül bir şekilde kavranılmasını sağlar.

1.3. Derrida'nın Hayaletlerinin Kökenleri

İnsanların yüzyıllardır doğaüstü inançlarla iç içe olması, hayaletleri kültürel bir fenomen olarak ortaya çıkarmıştır. Onlar tarih boyunca çeşitli kültürlerde, sözlü veya yazılı anlatılarda, şehir efsanelerinde vs. önemli bir yer edinmiştir. Ancak hayaletlerin ampirik açıdan doğrulanabilir bir fenomen olmayışı, Aydınlanma ile birlikte bir yanılsama olduğunun düşünülmesine, akıl dışı olarak yorumlanmasına ve bu alandaki çalışmaların giderek azalmasına yol açmıştır. Aydınlanmanın, insanları nesnel gerçeklikten uzaklaştıran doğaüstü fenomenleri çürütme konusundaki yaygın hareketler, hayaletlerin farklı veya mecazi bir potansiyelde kendisini özgürleştirme olanağını engelledi (Blanco- Peeren, 2013, s. 2). 1993'te *Marx'ın Hayaletleri*'nin yayınlanması bu anlamda bir kırılma noktası yaşatarak hayaletimsi olana bir geri dönüşü temsil eder.

Fransızca “*hantise*” kavramı, Derrida’nın musallat-biliminin etimolojik kökenidir. Hantise fiili İngilizcedeki *haunting* fiiliyle hemen hemen aynı şekilde kullanıldığından, aynı zamanda hayaletlerin -spirits, ghosts, spectres- geri dönüşünü onların geliş gidişlerini de ifade eder ve geri dönüş eyleminin kökensel olduğu uyarısıyla “geri gelmekle” başlar. Bir yanıyla hayaletlerin unutulmaz oluşunu ve sürekli tekrarlanan eylemleri, bir yanıyla da bir takıntıyı, korkuyu ima eder. *Hantise* kavramı tarihsel süreç içerisinde sabitlenmemiş hareketi, zamansal ve uzamsal sınırlar arasında başka bir zaman boyutuna fark edilmeden geçişi de ifade eder. Bu hareket her daim bir kaygı, dengesizlik ve zamansızlık endişesi yaratacaktır. Derrida bu durumu en iyi “*the time is of joint*” şeklinde ifade ederek açıklar. Derrida eş zamanlılığı kavramının olanaksızlığını belirten bu ifadeyi Heidegger’den esinlenerek yorumlamıştır. Bu ifade birden çok zamanın varlığına işaret ederek zamanın parçalanmış oluşundan söz eder. Derrida burda “Time” ifadesini akıp giden zaman, tarih, dünya, çağ, toplum vs. şeklinde yorumlamıştır (Derrida, 2006, s. 112). “The time is out of joint” bu çağa gönderme yapar. Bu tümce zamana ilişkin bir şey *der*, bunu şimdiki zamanı kullanarak söyler (*The time is out of joint*), peki ama bu eylem *geçmişe* düştüğünde, geçmiş zamanı kullanıp söylediğinde, nasıl olur da tüm zamanlar için geçerli olabilir ki bu tümce? Başka deyişle, nasıl olur da geri gelip, yeniden, kendini yeni olarak sunabilir ki? Zamanı artık orada değilken, nasıl olur da yeniden orada olabilir ki” “*out of joint*” ifadesi “Eklemleri dağılmış, çıkık, yerinden çıkmış, yuvasından çıkmış, rahatsız edilmiş, menteşelerinden çıkmış, eklem bağı kopmuş, uyarı şaşmış” anlamında kullanılır (Derrida, 2019, s. 83). Derrida hayaletleri düşünmeye çalışırken de zamana aykırılık ya da zamandışılık kavramlarına dayanacağımızı söyler.

Derrida, varlığı mevcudiyet açısından düşünen geleneksel "ontoloji"nin aksine genel bir hauntoloji formüle eder. Warren Montag’ın ifade ettiği gibi “Hayaletlerden bahsetmek için ontolojinin sözlüğü yetersizdir. Ontoloji yalnızca var olandan ya da olmayandan söz eder; ikisinin de ne olduğunu kavrayamaz. Böylece yerini ne yaşayan ne de ölü olan ruhu sorgulama görevine uygun bir 'hauntoloji' alıyor” (Montag, 2008, s. 71). Hauntoloji, yapısökümün ve difference’ın doğasına uygun olarak içkin bir istikrarsızlığı içerir. İndirgemeci, özcü veya totaliter düşünceyi yapısöküme uğratmaya çalışan söylemin bir parçasıdır. Derrida bunun ontolojiye, teolojiye veya varlıksal-tanrıbilime indirgenemeyeceğini ifade eder (Derrida, 2019, s. 85).

Tarihsel olarak bakıldığı takdirde Hauntoloji’nin ilk ayağını Derrida’dan önce gelen psikanalist Nicolas Abraham ve Maria Torok oluşturur. Ancak Abraham ve Torok Freudcu terminolojiden etkilenerek Hauntoloji’yi psikanalitik bir temelde

yorumlamışlardır. Derrida, Abraham'ın ölümünden sonra yayımlanan yayınları için iki ayrı önsöz yazmıştır: Bunlardan biri Abraham ve Torok'un "*The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*" isimli eserindeki "*Fors*", diğeri ise "*The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*" isimli esere yazdığı "*Me-Psychoanalysis: An Introduction to the Translation of 'The Shell and the Kernel'*" önsözdür. *The Shell and the Kernel* isimli eserine bakıldığında Abraham Freud'dan, Jones'tan ve kısmen de Lacan'dan etkilenecek farklı bir Hamlet yorumu geliştirmiştir. Burda neredeyse Derrida'yla aynı konuların -yas, hayalet, Hamlet'in hayaleti vs.- işlendiği görülür; ancak bu defa Marx yoktur. Derrida'nın belli bir yere kadar eski dostu Abraham'dan ilham alan kavramlarla çalıştığını ve hatta bazı noktalarda *cryptonymy* tekniğini kendi metinsel analiz süreçlerinde kullandığını söylemek mümkündür. Ancak Derrida, Abraham ve Torok'tan yalnızca *Marx'ın Hayaletleri*'ndeki bir dipnotta, önsöz olarak yazdığı *Fors* metnini belirtmek için bahseder. Başka bir deyişle Derrida *Fors*'ta kendi düşüncesi ile Abraham ve Torok arasındaki ortak noktaları ele alırken ve bu ortak noktalardan istifade ederken bundan neredeyse hiç söz etmez. Makalenin başlığı *Fors*⁵, Derrida'nın metinde yol alacağı gidişata dair ipuçları içerir. *Fors*, Latince *Foris* "dışarı, dış mekan bir şeyin dışında, başka, korumak ya da kayda geçirmek" gibi kelimelerin türevidir, aynı zamanda "içsellik, iç mekan" gibi anlamları da mevcuttur. Bu bağlamda makalenin başlığı, *crypt* kavramının oynayacağı rolü belirtir. Abraham ve Torok'un formülasyonunda *crypt*, diri diri gömülen -keza ölü olarak gömülmüş olsaydı bir *crypt* etkisi olmazdı- bir şeyi (bir sır veya bir acı, yası tutulmamış bir sevgili vb.) içerir. Bir kişiye ait acıların dile getirilemediği, giderilemediği durumlarda *crypt* oluşur. Bastırılan ve diri diri gömülen bu şey sonraki kuşaklarda *phantom* olarak açığa çıkar. Abraham *crypt* kavramını hastasını analiz ederek açıklığa kavuşturur ve bu yöntem *cryptonymy* ismini alır.⁶

Derrida'nın "*Fors*" isimli makalesi, bir yanıyla Abraham ve Torok'un fikirleri ve kendi düşünceleri arasındaki farklılıkları ve varsa benzerlikleri açığa çıkartır (Davis, 2005, 373-379). Öncelikle Abraham ve Torok'un *phantom*'undan Derrida'nın *specter*'inin farklılığına değinmek gerekir. Çünkü bu iki kavram birbiri yerine kullanılamaz. *Phantom* kelimesinin etimolojik kökeni yunanca "görü, görünüş" ya da "görünür kılmak, belirlemek" anlamlarına karşılık gelir. Oysa Derrida'nın daha sonra

⁵ Ayrıntı için bkz.: Derrida, Jacques. "*Fors: The English Words of Nicolas Abraham and Maria Torok.*" *Literature in Psychoanalysis*, edited by Steve Vine, Macmillan Education UK, 2005, s. 160-77.

⁶ Ayrıntı için bkz.: Abraham, Nicolas and Torok, Maria (1986), "*The Wolf Man's Magic Word: A Cryptonymy*". (İng. çev. N. Rand). Minneapolis: The University of Minnesota.

detaylandıracağımız gibi *specter* kavramı çok daha geniş bir alana sirayet etmektedir. *Phantom* tam bir sessizlik içinde işlerken, başka bir deyişle bastırılmış bir içeriğin komplikasyonu olarak açığa çıkarken, Derrida'nın *specter*'leri konuşur vaziyette, çok daha dinamik ve sosyo-politiktir –tam da bu sebeple Hamlet figürünü kullanmayı tercih edecektir-. Derrida'nın *specter*'ı geçmişe, şimdiye ve geleceğe yönelik bir musallat olmayla ilgidir. Dolayısıyla Derrida her ne kadar Abraham'ın kuşaklararası hayalet teorisini örtülü olarak korumuş olsa da hauntology ile birlikte çok daha geniş ve farklı bir yorum geliştirmiştir.

Derrida, Hauntoloji'yi geliştirirken birçok kavramsal izleği harmanlıyor gibi görünür. Bir yanıla hayaletle yüzleşme anına ilişkin tanımı -Siperlik Etkisi- tamamen Lacancı bir tanımı anımsatarak hayaletin görünmeyen gözleri tarafından izlendiğini ifade eder. Bir yanıla *specter*'ı Heideggerci ruh kavramıyla ilişkili bir tarzda ele alır. Bir yanıla psikanalitik veya daha özelde Freudcu bir tarzda ele alır. Böylece Derrida hayalet kavramını bu anlamda birkaç kez yerinden etmiştir. Bu farklı tarzdaki formülasyonların Derrida'nın metnindeki semptomun doğuşuna kaynaklık ettiği söylenebilir.

Derrida, hayaletleri rehabilite ederken Freud ve Adorno tarafından temsil edilen iki düşünce sisteminden ilham almıştır: psikanaliz ve Marksizm (Blanco-Peeren, 2013, s. 6). Freud, tekinsiz olma durumunu tanımlamaya çalışırken Derrida'nın hauntoloji yorumuyla örtüştüğü açıkça görülür. Freud'un tekinsiz olanın anlamını tam olarak belirleyememesi tekinsizin kompleks bir kavram olmasından ve tatmin edici nihai bir tanıma ulaştıramamasından gelir. *Tekinsizlik* metninde *heimlich* (tanıdık, sade), ve *unheimliche* (tekinsiz, garip), kavramları birbirine geçme eğilimindedir. Freud, *heimlich*'in anlamının nihayetinde karşıtı olan *unheimliche* ile çalışana kadar kararsızlık yönünde gelişen bir kavram olduğunu ifade eder. Bu tekinsizliğe içkin olan kararsızlık süreci, ve taban tabana zıt gibi görünen bu iki sözcük, Freud'un tekinsiz deneyimini açıklığa kavuşturmada önemli bir rol oynar. Freud, tekinsizlik deneyiminin en nihayetinde mevcut şartlara bağlı olacağı sonucunu çıkarsar. Tekinsiz, zamansal ve uzamsal bir deneyim içerir. Her ne kadar bir zamanlar aşına olunan fakat bastırılıp gün yüzüne çıkan belirsiz, gizemli bir şey olsa da tekinsiz olan her şey farklı koşullardan geçmek durumunda kalır.

Heimlich'in verdiği çeşitli anlamlardan biri eve ait olmasıdır. Ancak daha önce tanıdık olan, aşına olduğumuz bir yer, baskı süreciyle evsiz hale gelir. Bu aşinalığın benliğe yabancılaşması durumu, ürkütücü ve dolayısıyla da tekinsizlik halini yaratır. “Zira tekinsizliğe yatkın olma durumu, hayaletimsi olanın gerçekliğine inanmamakla

ilgilidir. Çünkü hayaletlerin ampirik gerçekliği kabul edilmiş olsaydı, tekinsiz bir etki yaratmayacaktı. Zihni, okült fenomenleri kolayca barındıran batıl inançlara sahip bir kişi, tekinsizliğin ürpertisini deneyimleyemeyecek, bunun yerine yalnızca kadercilik veya korku hissedecektir” (Blanco- Peeren, 2013, s. 4-5).

Musallat olma, Freud tarafından tekinsizlik deneyiminin “belki de en sağlam örneği” olarak ifade edilir:

Görüldüğü gibi günümüzde kullanılan pek çok dil, Almanca "unheimliches house" ifadesini ancak "perili ev" olarak çevirebilmektedir. Aslında araştırmamıza tekinsiz bir şeyin belki de en çarpıcı örneği olan bu örnekle başlayabilirdik, ancak içindeki tekinsizlik, tamamen korkunç olanla fazlasıyla iç içe geçmiş ve kısmen de onun tarafından örtülmüş olduğundan bunu yapmaktan kaçındık. Bununla birlikte, en eski zamanlardan beri düşünce ve duygularımızın bu kadar az değiştiği ve atılmış biçimlerin cılız bir form altında da olsa ölümle olan ilişkimiz kadar tamamen korunduğu başka bir konu neredeyse yoktur. Muhafazakarlığımızı iki şey açıklamaktadır: ona karşı ilk duygusal tepkimizin gücü ve onunla ilgili bilimsel bilgimizin yetersizliği (Freud, 1919, s. 13).

Freud’da Almanca bir deyim olan *Es spukt, unheimliche* yani tekinsiz olan ile aynı çağrışımlara sahip bir kelimenin diğer dillerdeki eksikliğinden bahsederken ortaya çıkar. Öyle ki bu deyim farklı dillere çevrildiğinde “perili ev” gibi anlamsız, manasız, bozuk şeylere karşılık gelir. Derrida da bu çevirinin zorluğundan bahseder ve Freud’un “belki de araştırmaya bununla başlanması gerektiği” yönündeki öz eleştirisini yorumlar. Ancak Derrida, *Es spukt* kavramının kişisel olmayan eyleminden bahsederek onun perili ev vurgusunu göz ardı eder: “Es spukt; beliriyor, hayaletleşiyor gibi anlamlara karşılık gelerek kişi kipine bağlı olmadan kullanılan bu deyim kişisellikten yoksun geri dönüşü, yinelenme öz devingenliği doğurur, ama ayrıca varlık nedenini bundan edinir” (Derrida, 2019, s. 258). Dolayısıyla Derrida, Freud’un metninde ısrarla vurguladığı noktayı; musallat olmanın evle ilişkisini, hayaletin mizansenisi olan evi, perili evi unuttur (Fletcher, 1996, s. 34).

Derrida, Marx’ın *Alman İdeolojisi*’nden *Komünist Manifesto*’ya, Avrupa’nın komünizm hayaletine, *Louis Napolyon’un 18. Brumaire*’nin kabuslarına, hayaletlerine, *Kapital*’in soyut insan emeğine dayanarak vampirlerden, hayaletlerden analiz ettiği maddi ve ekonomik üretilen otonomlaşmış idealliklerden ve soyutlamalardan bahsetmeyi asla bırakmaması sebebiyle kitabının alternatif başlığının Marx –das Unheimliche olabileceğini belirtiyor (Fletcher, 1996, s. 32). Bununla birlikte tekinsizliğin belirsizliği, aidiyetten yoksun oluşu ve evsiz oluşu, akla Derrida’nın da *Marx’ın Hayaletleri*’nde bahsettiği, evsizliği on beladan biri olarak göstermesini getirir. Bu anlamda Marksizm de

evsizlerin evidir. Belki de Derrida, Marx'ı sabit, herhangi bir yere aidiyeti olmadığından, onu bu aidiyetsiz, evsiz konumu itibariyle de koruyordur (Buse-Stott, 1999, s. 24):

Bu konuşmanın alt başlığı Marx-das Unheimliche olabilirdi demek ki. Gene de göçmenin teki Marx bizim aramızda, şanlı, kutsal, lanetli ama gizli, hala da gizli bir göçmen Marx, zaten tüm yaşamı da böyle geçip gitmişti. Eve, kendimize ve ekonomiye ilişkin yeni bir deneyimin, sınırlara ilişkin yeni bir düşüncenin, çalışma çabalaya, acılar içinde, feci biçimde kapılarını açtığı şu “out of joint zamanda”, şu eklemin yerinden çıktığı zamana aittir Marx. Yerle gök arasında. Gizli göçmene oturma izni vermemek ya da (bu da aynı şey demek zaten) çabucak evcilleştirmek. Yurttaşlığa kabul edip etkisizleştirmek. Bizi artık korkutmasın diye özümsemek. Bizim aileden değil, ama, gene de, onu da, bir kez daha sınıra götürmemek gerek (Derrida, 2019, s. 260-261).

Freud yine aynı metinde Shakespeare'in hayaletinin tekinsizliği üzerine yorum getirirken, onun hayaletinin tekinsiz olmadığını ifade eder. Ancak Derrida bunu sanki sadece edebiyattan gelen bir örnek olduğu için tekinsiz olarak yorumladığını iddia eder. John Fletcher'ın da ifade etmiş olduğu gibi Freud'un söylediği tam olarak bu değil, o daha ziyade genel bir tanım yaparak Homeros'tan, Dante'den, Yeni Ahit'teki mucizelerden, peri masallarından bahseder ve bunların tekinsiz olmadığını ifade eder. “Çünkü bunların mümkün olup olamayacağı konusunda hiçbir yargı çatışması içermediğini öne sürer” (Fletcher, 1996, s. 34). Dolayısıyla Shakespeare'in hayaletleri ona göre tekinsiz değil, ürkütücüdür.

Derrida; Freud, Abraham ve Torok, Adorno ve diğerleri gibi bir hayalet avcısı değil, o daha ziyade hayalet figürünü hauntoloji yoluyla adaletin ya da en azından bir yanıt talep eden şeyin peşine düşmek için kullanır (Blanco- Peeren, 2013, s. 9). Zira Adorno da Marksist gelenekteki materyalistler gibi hayaletimsi olana kuşkuyla yaklaşarak *Okültizme Karşı Tezler*'de hayaletimsi olanı reddeder. Adorno, okült olanı maddi dünyanın gerçekliği gizlemesi ve bilinçte bir gerilemenin belirtisi olarak yorumlamıştır. Ona göre okültizmin, kapitalizm öncesi toplumlarda doğanın anlaşılamaz unsurlarına antropomorfik bir öznelilik atfetmesi manasında bir geçerliliği olabilir, ancak artık kapitalist üretimde öznenin şeyleşmesinin yarattığı yabancılaşmayı gizlemenin başka bir yolu haline gelmiştir (Blanco-Peeren, 2013, s. 5).

Derrida'nın dolaylı olarak müracaat ettiği bir diğer kavram Heidegger'in ruh anlayışıyla ilgilidir. Derrida'nın Heidegger üzerine yaptığı konuşmalar veya makalelerde, özellikle "*Of Spirit: Heidegger and the Question*" adlı eserinde, Heidegger'in ruh kavramı

ve Derrida'nın bu kavrama yaklaşımı göz önüne alındığında ortak bir söylemi paylaştıkları açıktır. Derrida, hayaletlerin ne tamamen ölü ne de tamamen diri olduğunu, tam anlamıyla varlık ve yokluk arasında bir yerde olduklarını savunur. Hayaletler, geçmişin izleri olarak şimdiyi rahatsız eder ve geleceğe dair bir beklenti yaratır. Bu, Heidegger'in zamansallık (temporality) ve varlık arasındaki ilişkiyi ele alış biçimini andırır. Heidegger, varlığı zamanla ilişkilendirirken, Derrida da hayalet kavramını zamanın bu üç boyutunda (geçmiş, şimdi, gelecek) ele alır. Hayaletler, geçmişten gelerek şimdiyi etkiler ve geleceğe dair bir vaatte bulunurlar. Bu anlamda, hayaletler Heidegger'in Dasein'in zamansallığıyla ilişkili bir şekilde varlık gösterirler. Derrida'nın, Heidegger'in zaman anlayışıyla birlikte ilişkilendirerek *Marx'ın Hayaletleri*'nin birçok yerinde zikrettiği "The time is of joint" ifadesi buraya karşılık gelir. Bununla ilişkili olarak Derrida'nın hayaletlerin zamansallığı açısından vurguladığı kavram "yineleme"dir. Derrida'ya göre "yineleme sorunu: Bir hayalet hep bir geri-gelendir zaten. Gidiş ve gelişleri denetlemez, çünkü geri gelmekle başlar zaten" (Derrida, 2019, s. 30). Bu bağlamda hayaletler, tarihi; yinelemeler, izler ve geri dönüşler bağlamında okumamıza olanak tanır. Tarihsel olanın, yinelenebilirlik yasasına bağlı olarak sürecin herhangi bir uğrağında yer almış olması gerekir. Hayaletin en önemli farkındalığı geçmişin, şimdiki zaman bağlamında gerçekleşen bir yineleme yoluyla çağrıldığı gerçeğini içermesidir. Hayaletler, *revenant* (geçmiş olanı çağıran) ve *arrivant* (gelecek olanı duyuran) bir niteliğe sahipken bu onun her daim geleceğin, geçmişten türetilen bazı olasılıklarla zaten dolu olduğuna işaret eder.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hauntoloji, yapısökümün ruhuna uygun olarak hareket eder. Bunu yaparken de geçmişte geleceğin, gelecekte geçmişin izlerini arar. Hayaletlerin sürekli olarak zamansallık içinde birbiriyle karışması geçmiş, şimdiyi ve geleceği birbiriyle iç içe geçirerek kaygan bir zemin üzerinde hareket etmelerini mümkün kılmıştır. Bu dinamik hareket, tarihsel olanın geleneksel yapısını bozarak tarihi yeniden şekillendirir. Salt bir kronoloji anlayışından bağımsız duran hayaletler, Derrida'nın da ifade ettiği gibi tarihlendirilemez, onlara bir tarih atfedilemez. Zamansallıklar arası bu dans, Derrida'nın bir zamanlar devrimin ruhu olan şeyin başka bir devrimin hayaleti haline geldiği yönündeki ifadesine de karşılık gelir. Ruh, devrimleri başlatır. Devrim, hiçbir surette şimdiki zamanda gerçekleşmez. Çünkü o daha ziyade yerinden çıkmış *-out of joint time-* bir zamanda vuku bulur. Yineleniş, yinelenmeyi getirir. 1789 Devrimi'nin ruhu, 1848 Devrimi'nin hayaletini rahatsız etmiştir. Bu, Marx'ın da atıfta bulunduğu

devrimlerin anakronik dilinin kaçınılmaz olduğu anlamına gelir. Eski devrim, kendi tikelliği içinde değil, devrimci ilkenin cisimleşmesi olarak yenisinde mevcuttur.

Hayaletler, sürekli olarak aynı biçim ve kılıkta ortaya çıkmaz. Çünkü hayalet, gerçek adını paylaşan kişiyle tam olarak özdeşleştirilmez. Hayaletle özdeşleştirilen tarihsel olan, şimdiki zaman ait değildir. Bu, bize hayaletsi olanın anakronik olduğunu gösterir. Çünkü hayaletsilik, zamanın senkronizasyonunu bozarak tabi olduğu zamansallıkta bir paradoks yaratır. “Musallat olmak, yapısı gereği doğrusal zamansallığın deformasyonunu ima eder” (Blanco- Peeren, 2013, s. 1). Herhangi bir zaman dilimine ait olmamaları ve bu lineer zamansallık anlayışını bozmuş olmaları yalnızca geçmiş hatırlatmalarından kaynaklanmaz, aynı zamanda gelecekte bir şeyler talep etmelerinden de gelir. Musallat olduğu kişiyi, bir yanıt veya tepki vermeye kışkırtır. Hatırlarsak Hamlet de oğlunun gelecekteki eylemlerinden bir talepte bulunmak için geçmişten gelmişti.

Derrida hiçbir surette tam anlamıyla bir “gerçek zaman” dan bahsedilemeyeceğini vurgular. “Gerçek zaman dediğimiz şey yalnızca son derece indirgenmiş bir “difference”tır, ancak salt gerçek zaman diye bir şey yoktur, çünkü zamansallaştırmanın kendisi bir tutma veya koruma oyunuyla ve dolayısıyla “iz”ler ile yapılandırılmıştır” (Derrida-Stiegler, 2013, s.47). “Gerçek zamanlı” olarak yaşanan şey aslında tam da yaşanılmayan şeye bir erişimi ifade eder. Buysa teknik bir müdahale ile vuku bulur: görüntü veya teknik ilişkiler sayesinde bulunmadığımız yerde bulunuruz. Ancak Derrida bir olayın kaydedilmesinin her daim bir erteleme yaratacağını düşünür: “Bir olayın kaydedilmesi, teknik bir müdahale olduğu andan itibaren her zaman ertelenir, yani bu “difference”, varsayılan eşzamanlılığın tam kalbine, yaşayan şimdiki zamana yazılmıştır” (Derrida- Stiegler, 2013, s. 47). “Gerçek zaman”, deneyimlediğimiz haliyle aslında tam olarak deneyimlenemeyen ve teknik bir müdahale ile yapılandırılan bir sürecin ifadesidir. Hayaletlerin zamansallığı, bu teknik müdahale ile ilişkilidir, çünkü hayaletler geçmişten gelen ve geleceğe dair bir iz taşıyan varlıklar olarak tam da bu erteleme sürecinde var olurlar. “Gerçek zaman” kavramı, farklılık ve erteleme sürecinin parçasıdır ve “gerçek” olarak deneyimlenemez. Zaman, sürekli olarak izler ve farklılıklar üzerinden kendini yeniden yapılandırır. Bu, geçmişin izlerinin şimdiki zamanda mevcut olduğunu ve geleceğe yönelik etkilerin de şimdiye yazıldığını gösterir. Hayaletler, geçmişin izlerini şimdiye taşır ve geleceğe dair vaatleri ya da tehditleri *şu anda* hissettirir. Bu yüzden hayaletler, geçmişin tekrarı olarak görünse de her ziyarette farklılaşırlar. Zira “hayalet olaya aittir, hayalet bizi bir ziyaret sırasında görür. İade-i ziyarete gelir. Bizi görmek için geri geldiğine göre, ziyaret üstüne ziyaret, çünkü *visere*’nin (*Lat.* görmek,

incelemek, seyretmek) sık sık yapılan eylemi belirten biçimi olan *visitare*, bir ziyaretin yinelenmesini ya da geri gelişini, sıklığını son derece iyi dile getirir” (Derrida, 2019, s. 155).



İKİNCİ BÖLÜM

ONTOLOJİDEN HAUNTOLOJİYE

2.1. Tarihin Sonu'nun Sonu

Derrida kitabının başlığını önerdiği ilk sıralarda egemen söylemin, neo-liberal politikaların tüm biçimlerini -yani *musallat olmanın tüm biçimlerini*- düşündüğünü ifade eder. Bu daha ilk elden Derrida'nın Marx'ın ruhunu sahiplenmesinin, hayaletlerini gün yüzüne çıkartmasının egemen söyleme dair veya neo-liberalizme karşı bir panzehir olarak işlev görebileceğinin ilk yansımalarıdır. Derrida yürüttüğü bu tartışmayla yaşamı politik olarak örgütlemenin ve mevcut koşulları dönüştürmenin olanağına işaret etmiştir. Daha ilk cümlelerinde Marx'ın mirasını sahiplenmeyi “adalet namına yaptığını” söylerken bile bunun açıkça sinyallerini vermiştir. Çünkü Marx'ın/Marksizm'in neo-liberalizme musallat olan bir hayalet olduğunu ve hatta tarihsel olaylar zincirini harekete geçirecek kadar güçlü bir hayalet olduğunu Derrida açısından söylemek mümkündür. Dolayısıyla Derrida'nın kitabının alt başlığı olan “borç devleti” olarak adlandırmış olduğu neoliberal politikalarla karşı Marksizm'in varislerini bir mücadeleye çağırdı göz ardı edilemez. Ancak Derrida bu tartışmayı sürdürebilmek için Marx'ın projesinin metafizik boyutunu eleştiriye tabi tutar. Zira Marx, ontoloji perspektifinden Hauntolojik olanın eleştirisine girişmiştir. Marx, hayaletlerin dilini kullanırken bilinç dışı bir bilince (yani geleceğin hayaletleri tarafından takip edilen) işaret eder. Bu vaat edilmiş hayalet biçimi, Derrida'nın hayalet siyaseti ile arasında kapanmaz bir yarığın açılmasına sebep olmuştur. Derrida, hayaletlerin açtığı patikaların izini sürmeye çalışırken Marx söz konusu patikaları yok saymaktadır.

Tarihsel olayların bir teleoloji, bir amacın nihailiğine yönelik bir vaat çerçevesinde okunması Derrida için her daim bir sorun teşkil ettiğinden Marx'ın geçmişin hayaletlerini terk etme çağrısını sorunlu bulmaktadır. Marx'ın görüşüne göre komünizm, geçmişe borçlu değildir. Onun endişesi, kendi kuşağının siyasi liderlerinin yalnızca geçmiş devrimlerin gölgesinde yaşamış olmalarıydı. Bu sebeple geleceğin vizyonu için “ölülerin ölümlerini gömmelerine izin vermek” gerekir. Bu noktada Derrida'nın eleştirisine maruz kalır. Çünkü Marx, geçmişin hayaletlerini reddederek tarihsel güçleri kabul etmemiştir. Oysa tarih, geçmiş ile sınırlandırılmaz, yaşayan bir güç olarak ele alınmalıdır. Tam da bu sebeple Derrida “yalnızca yaşayanlar, ölüleri gömebilir” der. Tarihin yaşayan bir güç olarak ele alınması görüşü, zaman içinde alınan pozisyonların

değişimine, toplumsallığa dair ilişkimizin yeni biçimlerde örgütlenebileceğine, ölü ya da modası geçmiş olanın hayat bulmasına olanak tanır. Derrida'nın Marx'ın hayaletleriyle yüzleşmesi bu dinamiği sağlayarak klasik Marksizm'in ötesinde bir ruhu sahiplenmeyi yani "Marksizm'in eleştirel ruhu" demiş olduğu sınıf siyasetinin ötesinde bir ruhu sahiplenmeyi olanaklı kılmıştır.⁷

Derrida'nın hayaletlerle kurduğu yakın ilişki, zamanın ötesinde bir hayalet siyasetini kabul etmesi tüm bir "Son" siyasetini karşısına almasından gelir. Zira "Tarihin Sonu"na bir hayalet siyasetiyle direnebiliriz. Derrida "tarihin sonu", "Marksizm'in sonu", "felsefenin sonu" gibi politik iddiaların, geçmişin varisi olan insanlar varken gerçekleşemeyeceğini öne sürer. İnsanlar, tarihlerini geçmişten aldıkları mirasa bağlı olarak yaparlar. Bu yüzdendir ki Derrida, Fukuyama'nın tarihin sonunu ilan etmesine karşın yeni eskatolojiler bulmanın yollarını aramaya teşvik eder. Buysa Marx'ın mirasının silinmez izinin sonucu olarak gördüğü Benjaminci bir mesihçiliktir.

Derrida, bir "son" teorisinden bahseden -Marksizm'in ölümü, Tarihin sonu vs- neoliberal ve medyatik olana, karşı bir konjonktür geliştirmeye çalışır. Daha spesifik olarak hedef aldığı isim Fukuyama ve onun *Tarihin Sonu* isimli kitabıdır.⁸ Derrida kitabın, kinayeli bir şekilde kapitalizmin yeni bir incili olduğunu söyleyerek Hegelci tarihin teleolojik ilerleyişini, kapitalizm ile nihayete erdiriyor. "Tarihin sonu olarak Marksizmin ölümü konusuna ilişkin yeni bir İncil, en patırtılı, basında en gürültü

⁷ Sınıf siyasetinin ötesinde bir ruhtan bahsederken Derrida'ya "toplumsal sınıf diye bir şey olmadığını ve bu konudaki her türlü mücadelenin zamanının geçmiş olduğunu" söylediği yönünde getirilen eleştiriler var. Ancak Derrida bunu şu şekilde detaylandırır: Bence artık toplumsal sınıf diye bir şey olmadığını ve bu konudaki her türlü mücadelenin zamanının geçmiş olduğunu söylemiş olmak istesem, söyledim zaten. O zamanlar (60'lı yıllarda) işittiğim Marksist söylemde geçerli olduğu biçimiyle toplumsal sınıfın *özdeşleşme* ilkesi ve kavramının, bence *sorunlu* olduğunu söylemişim yalnızca. (...)Doğaçlama temelinde gerçekleşen o konuşmada bile, sınıf sorununu artık tutarlılıktan yoksun ya da kullanımdan düşmüş bir sorun saydığını söylemedim kesinlikle. Böyle bir şey demediğim gibi bunu düşünmüyordum da (...)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). 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" olarak kendiyle özdeş olmasıydı. Ne var ki, toplumsal gücün belirli ölçüde türdeş olmaması, kendiyle belirli ölçüde farklılık taşıması bana bir toplumsal mücadele hareketiyle uyumsuz gelmiyor, hatta tam tersine gayet iyi uyuyor geliyor. *Marx ve Mahdumları*, s.50-56 Başka bir yerde de Frideric Jameson'ın "Şu bir gerçek ki, bugün -Marksistler arasında bile- sınıf kavramının reddedilmesi adeta zorunluluk haline geldi" önermesine katıldığını belirtir. s.71

⁸ Aijaz Ahmad, Derrida'nın bu bağlamda yaklaşımını geleneksel bulur: Derrida'nın Fukuyama'ya yaklaşımı bana geleneksel geliyor. Fukuyama'nın tarihin sonu argümanı ile pek çok yapısökümcünün çalışmalarında rutin olarak bulunan tüm üst anlatıların sonunun duyuruları arasındaki politik ve felsefi yakınlıklar üzerine düşünceler sunmuş olsaydı, tartışma daha verimli olurdu. Ancak Derrida bu önemli konuyu ne yazık ki ele almıyor. Ahmad, A., *Reconciling Derrida: 'Specters of Marx' and Deconstructive Politics*, Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, edited by Michael Sprinker, Verso, 2008, s. 88-90

kopartan, en “*successful*” İncil söz konusu değil mi acaba” (Derrida, 2019, s. 93)? Derrida’nın, kitabı”İncil” şeklinde nitelendirmesinin kuşkusuz sebebi Fukuyama’nın incile yakışır bir biçimde”iyi haber” şeklinde haykırıdğı liberal demokrasi ile serbest piyasa ittifakını müjdelemesidir. Ancak Derrida tam da bu yüzyılda -20. yy- her şeyin daha kötüye gittiği, felaketlerin ardı arkasının kesilmediği, ekonomik buhranın, savaşların, hastalığın kol gezdiği bir dünyada Fukuyama’nın "iyi haberi "ini şiddetle kınamaktadır. Ayrıca Fukuyama’nın iyi haberi, *ülkisel* olup *fiili* bir nitelik taşımaz. Söz konusu haber, fiili olan ile ülküsel olan arasındaki ayrımı da açığa çıkarır. Zira ülküsel olması, ereksel-öte dünya bilgisine işaret eder. Fukuyama’nın Liberal demokrasiyi yerleştirmek için yaşanan bu kadar çok yıkım karşısında, tüm fiili başarısızlıklar karşısında, yalnızca “ilkeler düzleminde bir şeyler söylediği”ni anımsatır:

Liberal demokrasinin ülküsünü tanımlamakla yetineceğini söyler yalnızca. Gerçekle ülküsel öz arasındaki açıklığın, liberal demokrasinin yerleştirilmesindeki başarısızlıkla ölçüldüğünde, yalnızca ilkel denemeler yönetim biçimlerinde, teokrasi ve askeri diktatörlükte (her tür teokrasinin liberal demokrasinin ülküsel devletine yabancı, bu kavramlı türdeş olmadığını, *concesso non dato*, varsaysak bile) beni ortaya koymadığını göstermek çok kolay olacaktır. Ne var ki bu başarısızlık ve bu açıklık, a priori ve tanımı gereği, Batılı denilen en eski ve en istikrarlı demokrasiler de dahil olmak üzere, bütün demokrasileri de nitelemektedir (Derrida, 2019, s. 105).

Derrida yalnızca böyle bir noktada yani ayarından şaşmış, ekleminden ayrılmış bir durumda açığa çıkabilecek bir “vaadin kavramı olarak demokrasiden” bahsedebileceğimizi ifade eder. Ona göre gelecek, basit bir şekilde tarihin ötesinde değil, tam da tarihin bizzat kendisini oluşturduğu devinin ismidir. Derrida’nın mesihçi vaatte betimlediği şey gelecekle olan bu ilişkidir. Geleceğin, belirlenemez yönüne yönelik olan bu vaat, hiçbir kimlik veya nihailik ile nitelendirilemez. Bu *out of joint time* olmuş bir zamanın hayalet mantığıyla aşılacak mesihsel bir vaattir. Deleuzcu bir tabirle burda vaadin yersiz-yurtsuzluğuna dair tarihsel bir deneyim söz konusudur. Devinimsiz, statik bir mantığın içerisine kaydedilemez hayalet mantığını aynı zamanda *differance*’ın hareketini, gelecek olan bu vaadin hareketi içinde konumlandırabiliriz. Geleceğin, mesihsel bir vaatle eşitlenmesi bir ufuk noktasını değil ufuktaki kör bir noktayı nitelendirir. “Bu, geleceğe yansıtılan bir beklenti ya da olasılıklar ufku (bir ütopya gibi) değil, tam olarak herhangi bir ufuktaki kör nokta diyebileceğim şeyi isimlendirerek yerini başka ufuklara, başka umutlara ve yorumlara bırakıyor” (Fritsch, 2005, s. 71). Derrida’nın eskatolojik olana karşı tutumu bu noktada açığa çıkar. Kendisini bir ufuk noktasında eşitleyen, soncu

teorilere karşı ufuksuz bir geleceğin olanağını sorgular.

Derrida tarihin son bulduğuna dair rehavete kapılanlara ve Fukuyama'nın liberal kapitalizmin zafer sevincine karşılık "Yeni dünya düzeninin" on felaketinden bahseder. Bunlar: İşsizlik, evsizlik (yani yurttaşın yurttaşlığa dair hiçbir eylemde bulunamaması, kimliksiz ve aidiyetsiz konumu), ekonomik savaş, serbest piyasanın çelişkileri, nükleer silahlanma, silah endüstrisi ve ticareti, dış borç, etnik gruplar arası savaş, mafya ve uyuşturucu ve uluslararası hukukun sınırlarıdır. Derrida'nın küresel kapitalizme ilişkin on suçlaması Marksist bir görüşe katıldığının da göstergesidir. Bunlar aynı zamanda dünyayı kaçınılmaz bir küresel boyutta yeniden yapılandıran belirli ekonomik modellerin (özellikle neoliberal kapitalizm) ve yeni medyanın günümüzde yayılması ile ilişkili süreçler, *hayaletimsi* olanı (kavranılamaz derecede karmaşık, kaybolma noktasına kadar hızlandırılmış, aynı anda birden fazla alanı işgal edebilen) ve *hayaletleştirme*yi (toplumun geri kalanından ayrı duran, üstte hesap verilemez ya da altta gözden çıkarılabilir özneler üreten) ortaya çıkarır (Blanco- Peeren, 2013, s. 92-93). Hayaletler, bir toplumsal silinme pratiğiyle eşitlenebilirken, bir yanıyla da silinmiş olanı mevcut kılmaya yarayan bir mahiyete sahiptir. Kapitalizmin, mülksüzleştirici etkilerini ortadan kaldırmaya yarayacak bir politikanın olanağını mümkün kılmaktadır.

Derrida "kara tablo"yu analiz ederken iki yorum geliştirir. Bunlardan ilki Fukuyama'nın paradoksal olarak ülküsel mantığın içinde kaldığı yönündedir. "Günümüz dünyasında kötüye giden her şeyin ampirik bir gerçeklik ile düzenleyici bir ülkü arasındaki açıklıktan kaynaklandığını" varsaysak Marksist eleştirinin belirli bir ruhuna başvurmak bu açıklığı gidermek için zorunlu olacaktır (Derrida, 2019, s. 134). "Bir diğer yorum "Olgular"ın ötesinde, sözde "ampirik tanıklıklar"ın ötesinde, ülküye upuygun düşmeyen her şeyin ötesinde, söz konusu ülkü kavramının ta kendisini, özsel yüklemeleri temelinde gündeme getirmek söz konusu" (Derrida, 2019, s. 135). Buysa hakların, özgürlüğün, eşitliğin, yurttaşlığın, oy kullanma ve sermaye biçimlerinin ekonomik analizlerine kadar uzanır. Derrida her iki durumda da Marksizm'in ruhuna bağlı kalmanın gerekliliğine işaret eder.

2.2. “Öteki”nin Gücü (Marx’ın/Marksizm’in Mirası)

Derrida’nın mirasla ilgili yürüttüğü tartışma, yukarıda bahsettiğimiz tarihsellik tartışmasıyla birlikte ele alınabilir. Çünkü Derrida mirasın her daim geleceğe açık tutulan yönünü vurgular. Bir eskatolojiye veya teleolojiye dayanmadan tıpkı tarihin geleceğe açık tutulması gibi miras da geleceğe açık tutulur. “Miras hiçbir zaman verili değildir”, o her daim üretici bir güç olarak düşünülmelidir zira kendisinin de ifadesiyle miras, yapısal olarak geleceğin sonsuz olasılıklarına açık “eleştirel ve dönüştürücü bir filtredir.” Bu mirasın yeni veya farklı koşullar altında üretken doğasına, yeniden yapılanmasına, kendisini tarihin sonsuz hareketi içinde yeniden biçimlendirmesine atıfta bulunur. Marx’ın mirasını sahiplenmenin koşulu da bu hareket içinde yatmaktadır. Derrida’nın Marx’ın mirasını üstlendiği yanı, Marx’ın ya da Marksizm’in yapısökümcü yeniden okumasıyla ortaya konulan eleştirel ruhudur. Aydınlanma Çağı’na uzanan bu ruhu Marx’ın diğer ruhlarından ayırt etmek gerekir. Bu ruh ontolojik bir marksizmden, diyalektik materyalizm biçimindeki felsefi ya da metafizik sistem olarak marksizmden ya da tarihsel materyalizmden farklıdır (Derrida, 2019, s. 137). Ancak bu parti, devlet, Enternasyonal gibi biçimlerden tamamen kopmak anlamına gelmeyecektir. Marx’ın ruhunun yeniden radikalleşmesi olarak okunabilecek bu ruh, kendi öz-eleştirisini yapabilecek, yeniden örgütlenmeye ve yeniden dönüştürülmeye açık olacaktır.

Marx’ın mirasının tartışılması, onun düşüncelerinin günümüz dünyasında nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı konusunda önemli bir zemin oluşturur. Marx’ın eleştirel ruhunu miras almak, sadece onun teorilerini anlamakla kalmaz, aynı zamanda onun yöntemini ve bakış açısını da benimsemeyi gerektirir. Kişi yalnızca geçmişten miras almaz. “Daha ziyade, geçmişin içinde bir şimdiye katılarak gelecek olarak kalandan miras alınır; söz konusu şimdi, geçici bir aktüellik anlamında mevcut olmakla kalmaz, geçmişle gelecek arasında dinamik bir bağlantıyı kurmaya girişir” (Macherey, 2008, s. 19). Bu, sorgulayıcı bir zihniyet, sistematik bir analiz ve yapısal değişim için cesur bir çağrı anlamına gelir. Marx’ın eleştirel ruhu, sadece mevcut durumu eleştirmekle kalmaz, aynı zamanda daha adil ve eşitlikçi bir toplumun inşası için de bir vizyon sunar. Mirasın yeniden olumlanması, Marx’ın düşüncelerinin ve yöntemlerinin günümüz bağlamında yeniden değerlendirilmesini ve uygulanmasını içerir. Bu, sadece Marx’ın fikirlerini almakla kalmaz, aynı zamanda onları günümüz koşullarına ve sorunlarına uyarlamayı da gerektirir. Bu, toplumsal değişimin sürekli olarak devam eden bir süreç olduğunu ve Marx’ın düşüncelerinin bu değişime katkıda bulunabileceğini kabul etmeyi içerir. Mirası alırken, bunu adalet adına yapmalıyız çünkü Marx’ın eleştirel ruhu, eşitsizlik, adaletsizlik

ve sömürüye karşı bir tepki olarak ortaya çıkar. Marx'ın mirasını adaletin ve eşitliğin sağlanması için bir araç olarak kullanmak, onun temel prensiplerine ve ideallerine bağlı kalmayı gerektirir. Ancak bu, tek bir doğru veya kusursuz bir sistem arayışı anlamına gelmez. Marx'ın eleştirel ruhu, sürekli olarak mevcut durumu sorgulamak, yeni sorunlara ve zorluklara cevap bulmak ve toplumsal değişimi teşvik etmek için kullanılmalıdır. Sonuç olarak, Marx'ın eleştirel ruhunu miras almak, onun düşüncelerinin ve yöntemlerinin bugünkü toplumsal sorunlara uyarlanması ve daha adil bir dünya için mücadele etmek için kullanılması anlamına gelir. Bu, sadece teorik bir tartışma değil, aynı zamanda pratiğe dönük bir çaba gerektirir ve Marx'ın mirasını yaşatmak ve ileri taşımak için sürekli bir çaba ve dönüşüm gerektirir.⁹

Derrida'nın Marx'ın ruhlarını ayırt etmeye girişmesi mirasın da seçici bir yeniden olumlamasını yapmasından gelir. Mirasçının olumlaması; onun yorumundaki, deneyimindeki bir karara dayanır. Ancak yeniden-olumlama, mirası salt bir kabulden ziyade ona yeni bir can katarak hayata bağlamaktır. Hem sürdüren hem de yarıda bırakan bu yeniden-olumlama en azından bir seçmeye, bir ayıklamaya, bir karara benziyor. Derrida bu güdüyle hayatı mirastan hareket ederek düşünmenin gerekliliğini vurgular. Bunun yanı sıra yapısökümcü bir tabirle “miras aldığı kadar ürettiği kavramları da tüketir.” Mirasın kompleks yapısı, paradoksal sorumluluklar yükleyerek mirasçılara çifte bir çıkmaz yaratır: Bir yanıyla kabulün edilgenliğiyle birlikte ve bununla beraber yorumlamak, dönüştürmek ama bir yanıyla da “dışta bırakmamak, kurtarmak.” Bu çifte sorumluluk, varlığın bitimliliğinin zorunlu bir sonucu olarak açığa çıkar. Bu hem mirascıyı, kendisinden önce gelene mecbur kılacak hemde dışta bırakmaya, reddetmeye mecbur kılacaktır. Öteki namına ancak kendi adıyla yaşanan bu miras deneyimi,

⁹Ahmad, Derrida'nın Marksizmle ve Marksistlerle bir *yeniden uzlaşma* umudu beslediğini düşünür. Ancak Derrida bu tür bir kaygıyı asla taşımadığının altını çizerek Ahmad'a yönelik sert bir yanıtla karşılık verir: 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. (...) Eğer başta gelen kaygım herhangi bir "uzlaşım" sağlamak olsaydı, bambaşka davranırdım. Sıkça olduğu gibi önceden uyardım; oysa *Marx'ın Hayaletleri*'nin en başta kendi konumlarına 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 ... *Marx ve Mahdumları*, s. 30-33

kendisinden önce gelene sorumlu olduğu kadar kendisine karşı da sorumludur. Geçmiş adına atılan bu imza bir tür anakroni yaratır. Zira zamansal açıdan bir aykırılık barındırır.

Derrida kitabın alt başlığı olan “borcun durumu”nu mirasın borçla olan ilişkisini vurgulamak için kullandığını ifade eder. Bu başlık “Marksizm’in ve Marx’ın tarihin belleğine kazınmış ruhlarından birine olan silinmesi olanaksız borcun” ilanıdır. Mirasçının borcu, Öteki’nin başkılığına bir “saygı”dan ötürü de açığa çıkar. Derrida, Bernand Stiegler ile yaptığı *Spektrografya*lar isimli röportajda hayalet kelimesinin “saygı”nın mükemmel bir anagramı olduğunu fark ettiğini söyler. “Saygı, görünmeden ortaya çıkan ve beni bir hayalet gibi izleyen ya da ilgilendiren ötekinin yarası gereğidir” (Derrida-Stiegler 2013, s. 43). Artık mevcut olmayan Öteki’ye saygı onun bir denetim hakkına sahip olmasından gelir. Öteki’nin mirasçı üzerindeki denetimi Derrida’nın vizör etkisi şeklinde kavramsallaştırdığı şeyde ortaya çıkar. Öteki olan hayaletin bakışlarıyla karşılaşmamak; beni izleyen beni gören, ve benden önce gelen bu şeye olan borcumu ödeyemiyorum zira onun yokluğu, kapanmaz bir borç yaratacaktır. Borcun kapanabilmesi için aradaki simetrisizliğin ortadan kaldırılması gerekecektir, ki bu da mümkün değil. Ayrıca Derrida vizör etkisiyle adaletin yalnızca yaşayanlara sağlanamayacağını, sorumluluğun yalnızca ölümlerin değil aynı zamanda doğmamışların hayaletlerine hitap etmeyi de içermesi gerekliliğinden bahseder. Çünkü hayaletler, her daim bize gelecekte de bakar.

Öteki olan hayaletin vizör etkisi yaratarak bir inceleme olanağına sahip olması “yasanın önünde” hissiyatını verir. Hayaletin geri dönüşü dostané olabildiği gibi aynı zamanda bir teftiştir. Her halükârda bu şey beni izliyor, kaygılandırıyor ve tıpkı Hamlet’te olduğu gibi bana hitap ederek talepte bulunuyor; sorumluluk almamı istiyor. Siperlik etkisi bir yanıla Levinas’ın Öteki’nin yüzü teorisini akla getirir. Burdaki “yüz” fiziksel bir kavram veya nesne olarak kullanılmaz. Ölüm, Levinas’ın tabiriyle fizyolojik hareket ya da süreçlerin durması, tıpkı bir maske halini alan, ifadenin yok olduğu bir yüz ortaya çıkarır. “Ölen biri: maske halini alan yüz. İfade yok olur. Benim deneyimim olmayan ölüm deneyimi, birinin ölüm ‘deneyimi’dir, biyolojik sürecin derhal ötesine çıkan, biri yerine benimle ortaklık kurandır” (Levinas, 2023, s. 18). Levinas ekler:

Çıplaklığıyla -yüzüyle-kendini ifade eden biri bana seslenecek, benim sorumluluğum altına girecek konumdadır: Artık ondan ben sorumluyum. Ötekinin her hareketi bana hitap eden işaretlerdir. (...) Kendini ifade eden öteki bana emanet edilmiştir (ve öteki karşısında borç yoktur -çünkü borç ödenemez: asla ödeşilemez). Öteki, benim ona olan sorumluluğum içinde beni bireyleştirir. Ölen ötekinin ölümü, sorumlu ben kimliğim içinde beni tetikler -tözel olmayan kimlik çeşitli özdeşleşme edimlerinin basitçe tutarlılığı değildir, sözle anlatılamaz sorumluluktan oluşur. Ötekinin ölümüyle benim ilgilenmem, onun ölümüyle ilişkim işte budur. O, benim ilişkim içinde, artık bana cevap vermeyen birine benim saygımdır, şimdiden bir suçluluk duygusu – hayatta kalanın suçluluk duygusu (Levinas, 2023, s. 19).

Levinas'ın Ötekiyle sorumluluk arasında kurmuş olduğu ilişki açısından da Derrida'yla benzerlik olmadığını söylemek güçtür. Levinas'ın felsefesi, ötekinin veya başkalığın bilinen özne (Aynı) tarafından sorgulanmasını merkezine alır. Levinas'a göre etik, bilinen öznenin tüm ötekiliği kendine indirgemeye çalışmasını eleştiren bir kavramdır. Etik, egonun özgürlüğünün, kendiliğindenliğinin ve bilişsel girişimlerinin eleştirel sorgulaması olarak görülür. Levinas, etiği, ötekinin varlığı tarafından kendiliğindenliğin sorgulanması olarak tanımlar. (Crithley, 1999, s. 5). Levinas, Ötekine karşı duyulan sorumluluğun veya ödevin etik bir ilişki olduğunu söyler. Ötekiyle karşılaşma, ötekine yönelik mutlak bir sorumluluk içeren deneyimdir. Bu etik ilişki, öznenin kendiliğindenliğini sorgulayarak, öznenin Ötekine karşı sonsuz bir yükümlülüğünü doğurur. Bu bağlamda, Levinas'ın etik anlayışı, Aynı'ya indirgenemeyen başkalık noktalarını veya dışsallığı (exteriorite) ifade eder. Etik bilinç, bir değer deneyiminden ziyade, dışsal varlığa erişimdir. Bu dışsal varlık, Levinas tarafından "yüz" (visage) olarak adlandırılır ve ötekinin kendini sunma biçimi olarak tanımlanır. Yüz, ötekinin beni aşan ve beni adaletle çağıran varlığıdır (Crithley, 1999, s. 6). Levinas için öteki, yüzüyle (visage) öznenin karşısına çıkar ve bu yüz, öznenin ötekinin varlığına yönelik duyduğu etik sorumluluğu temsil eder. Bu sorumluluk, karşılıksız ve koşulsuzdur; ötekinin varlığına duyulan bir borçtur. Derrida bu bağlamda, ötekiliği, difference ile açıklayarak hiçbir zaman tamamen kavranamayan, sürekli ertelenen ve belirsiz bir olgu olarak koyutlar. Différance'ın kendini sürekli olarak başka bir şeye ertelemesi tanımından yola çıkarak ötekinin de tam anlamıyla kavranamaz veya tamamen ele geçirilemez olduğunu, her daim bir fark ve ertelenme durumunun mevcut olduğunu düşünür. Bu bağlamda Ötekilik, sürekli olarak gelen, ancak asla tam olarak yerine getirilemeyen bir adalet talebi olarak görülür. Marx'ın hayaletleri, bu bitmeyen adalet talebinin temsilleridir.

2.3. Marx'ın Hayaletlerinin Analizi

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Derrida ve Marx'ı ortak payda da buluşturan şey ikisinin de bir metafizik eleştirmeni olmasıydı. Ancak Derrida'nın Marx eleştirisi, onun sınıfsız bir toplumu vaat ettiği ölçüde bir yaşam ontolojisine dayanmasıyla ilgilidir. Derrida Marx'ın da kendi eserlerinde kullandığı hayalet metaforunu kullanarak söz konusu vaadin ontolojik temelindeki belirsizlikleri ve çelişkileri vurgular. Marx'ın ontolojisini sorgularken kendi felsefesine uygun şekilde Marx'ın eserleri üzerinden bir incelemeye girişir. Derrida bu noktada dört perspektif oluşturur: *Komünist Manifesto*, *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*, *Alman İdeolojisi* ve *Kapital*'deki hayalet tartışması. Ancak Derrida Marx'ın eserlerini kronolojik bir sıralamayı dikkate almadan inceler. *Alman ideolojisi*, *Komünist Manifesto*'dan önce yazılmış olmasına rağmen Derrida kitabında hayalet tartışmasına *Manifesto*'nun açılış cümlesiyle başlar. O sebeple biz de bu eserleri analiz ederken yer yer kronolojik bir sıralamayı dikkate almadan ilerleyeceğiz. Derrida'nın ayrıntılı bir şekilde mercek altına aldığı *Alman İdeolojisi* ve *Kapital*'dir. Marx'ın diyalektik materyalizmin bir teorisyeni olduğunun bilincinde olarak onun felsefesine materyalizmin bir figürü olabilecek hayaletleri kullanarak yaklaşır. Söz konusu eserlerde Marx'ın bu figürü veya metaforu kullanarak nasıl sorunsallaştırdığını Hauntoloji ismini verdiği bir temelden hareketle yapar. Derrida, Marx'ın metinlerini analiz ederken, söz konusu metinlerdeki kavramları, sembolleri ve yapıları çözümleyerek Marx'ın düşüncesinin ardında yatan gizli katmanları araştırır. Marx'ın metinlerindeki kavramlar ve semboller üzerinden kapitalizm eleştirisi, hukukun politik ekonomiyle ilişkisi gibi konuları ele alır. Bunları yaparken aynı zamanda Marx'ın çalışmalarının günümüz dünyası açısından önemi ve etkisi açığa çıkartılır. Buradaki ilk amacımız Derrida'nın Marx'ın ontolojisine getirdiği eleştiriye detaylandırmak ve bunu yaparken "*Marx'ın Hayaletleri*" eserinde mercek altına alınan dört eserle sorunsallaştırmak olacaktır. Ancak öncelikle Marx'ın hayaletlerle ilişkisinin hangi metinlerine kadar sirayet ettiğine değinmek gerekir.

Marx'ın hayaletlerle ilişkisi söz konusu olduğunda sıklıkla Derrida'nın da bahsettiği dört eser gündeme getirilir. Ancak bu eserler dışında Marx'ın tam anlamıyla hayalet metaforunu kullanmamış olsa da onun niteliğini kullanmış olduğu erken dönem yazıları mevcuttur. Hayaletlerin belirsiz niteliğini hayalet metaforunu kullanmadan ortaya koyduğu ve bunun ilk nüvelerinin açığa çıkartıldığı metin onun doktora tezidir. 1841 yılında yazılan "*Demokritos ve Epiküros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Fark*" isimli metin, Marx'ın daha sonraki çalışmalarının zeminini oluşturur. Zira metin,

materyalist bir bakış açısıyla doğa ve toplum üzerine yapılan yaklaşımları eleştiriye tabi tutar. Demokritos ve Epiküros'un doğa felsefelerini analiz ederken materyalist bir tavırla yaklaşır. Marx materyalist bir yaklaşımın zeminini inşa ederken ve toplumsal yapıların analizinde belirsizlik ve değişim kavramlarını vurgularken tam olarak hayaletin niteliğini açığa çıkarıyor gibidir. Elbette metnin içinde daha sonraki çalışmalarında olduğu gibi bir hayalet metaforu kullanmaz, yalnızca hayaletin o belirsizlik içeren yanını toplumsal yapıları analiz ederken kullanıyor denilebilir. Marx'ın hayalet metaforunu görünür kılmaya başladığı ilk çalışmalarından biri 1843 yılında yazdığı "*Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*" eseridir. Marx burda hayalet metaforunu kullanarak kapitalizmin içinde bulunduğu çelişkileri, adaletsizlikleri ortaya koyar. Toplumsal adaletin gerçekleşebilmesi için gerekli olan radikal dönüşümlerden bahseder. Hayalet metaforunu kullanması tam da bu toplumsal dönüşümlerin gelecekteki potansiyelini açığa çıkartmak içindir. Kapitalizmin çöküşüyle komünizmin yükselişe geçeceği ve daha adil bir dünya sağlayacağı yönündeki idealini hayaleti sembolleştirerek kullanır. Hayalet, henüz gerçekleşmemiş bir idealin figürüdür. Dolayısıyla söz konusu eserde hayalet metaforunu Marx mevcut olan bir gerçek ile henüz gerçekleşmemiş olan yani kapitalist toplumun çöküşü ve komünizmin yükselişi arasındaki farklılaşmanın aracı olarak kullanır.

Marx'ın gerçekleşmemiş bir idealin sembolü olarak komünizmden bahsetmesi 1848 yılında yayınlanan *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlesiyle ortaya konulur. Derrida Marx'ın hayaletlerinden bahsederken ilk olarak *Manifesto*'nun açılış cümlesine atıfta bulunur. Derrida, bu metaforun nasıl işlediğini ve komünizmin hayaletinin nasıl bir etki yarattığını inceler. Üzerine detaylı bir analiz yaptığı açılış cümlesi:

Avrupa'ya bir heyula korku salıyor: Komünizm heyulası. Papa'sından Çar'ına, Metternich'inden Guizot'suna, Fransız Radikallerinden Alman polislerine, kocamış Avrupa'nın tek mil güç odakları, bu heyulayı dualar ve tütsülerle kovmak için kutsal bir bağlaşımda el ele vermiş bulunuyorlar. İktidardaki hasımlarınca komünistlikle suçlanmamış tek bir muhalefet partisi olmadığı gibi, kendine yöneltilen komünistlik karalamasını, gerek kendinden daha ilerici karşıtlarına, gerek gerici partilere gerisingeri fırlatmamış tek bir muhalefet partisi de yoktur. Bundan iki sonuç çıkmaktadır: Birincisi, komünizm daha şimdiden Avrupa'nın tüm devletlerince başlı başına bir güç olarak kabul edilmiş bulunmaktadır. İkincisi, Komünistlerin, görüşlerini, amaçlarını, eğilimlerini açıktan açığa tüm dünyanın gözleri önüne sermelerinin, bu Komünizm heyulası masalına doğrudan doğruya bir parti manifestosuyla yanıt vermelerinin zamanı gelip çatmıştır (Marx ve Engels, 2023, s. 47).

Yukarıdaki pasajda açıkça komünizmin varlığının kapitalist toplum içinde bir tehdit unsuru olarak algılandığı ifade edilir. Marx, komünizmi bir hayalet olarak gösterir zira hayaletin gerçeklikle örtüşmeyen yanı komünizm ile ilişkilendirilir. Komünizm,

henüz gerçekleşmemiş olan bir vaadin hayaletidir. Komünizm hayaletinin Avrupa güçlerine korku salması onların bu direnişe karşı bir ittifak oluşturmalarına sebep olmuştur. Ancak Avrupa güçlerinin kurmuş olduğu ittifak, komünizmin hayaletinin varlığına güç katacaktır. Onların direnişi, hayaletin varlığını daha da sağlamlaştırarak komünizmin hayaletinin gerçekleşmesi için itici gücü yaratır. Hayalete karşı yapılan her pratik, onun belirsiz varlığını belirginleştirir. Onun belirsizliği, etkisini azaltmak yerine artırır. Bu bize hayaletin fenomenolojik bir bakış açısıyla toplumsal bilince nasıl nüfuz ettiğini gösterir.

Avrupa'nın ortak düşmanı olan komünizmin hayaletine Avrupa'nın tüm güçleri tarafından bir ittifak kurulmuştur. Derrida'nın *Fesat Birliği* adını verdiği bu ittifak, komünizmin hayaletini, def etmek için çağırmıştır. Fesat Birliği, kapitalist düzen içindeki çıkar gruplarının ve egemen sınıfların birliğini, komünizme karşı direnişlerini vurgulayan siyasal bir ittifaktır. Egemen söylem veya erki yerinden etmeye uğraşan kimi zaman açık veya örtülü olabilen bir ittifaktır. Kutsal ittifak Derrida'nın tabiriyle kutsal bir avdır. Zira “Yaşlı Avrupa'nın tüm güçleri bu hayalete karşı sürdürülecek kutsal bir süreklilik avı çerçevesinde ittifak kurmuşlardı” (Derrida, 2019, s. 153-154). Burdaki bir çeşit av metaforu Marx ve Engels'in komünizmin yayılışını bir hayaletin yayılışına benzetmesidir. Komünizm tıpkı bir hayalet gibi korku ve tedirginlik yaratarak Avrupa'nın sokaklarını dolaşır. Komünizmin bir hayalet gibi yayılması egemen güçleri tedirgin ederek onları harekete geçirir. *Fesat yalvarma* ise komünizmin hayaletinin yayılmasına karşı duyulan kaygı ve korkuyu ifade eder. Bu kavram, kapitalist sınıf ve egemen güçlerin komünizm tehdidini ortadan kaldırmak için kullandığı propaganda ve manipülasyonu incelemeye yarar. Derrida “conjunction” sözcüğünü de işin içine katarak daha detaylı bir analiz yapar. Bu sözcük Fransızca olmakla birlikte içinde İngilizce ve Almanca anlamları barındırır. “Bir yandan kendilerinden daha üstün bir erke karşı mücadele etmek amacıyla hep birlikte, kimi kez gizlice ant içip tumturaklı biçimde birleşme, yani fesat birliği kurma anlamı taşır. “Conjunction” öte yandan da, bir ruh ya da periye seslenmeyi, bir ruh ya da periyi çağırmayı, anmayı, onu ses aracılığıyla getirtmeyi amaçlayan sihirli sözlerin yinelenmesi anlamını taşır” (Derrida, 2019, s. 70-71). Yalvarma var olmayanı, henüz orda bulunmayanı mevcut kılmaya yarayan bir çağrıyı mümkün kılar. Bu çağrı bir ses aracılığıyla betimlenir. Conjunction sözcüğünün kullanılması ayrıca kapitalizmin komünizme karşı direnişini ve onun idealini gerçekleştirmeye yönelik çağrısını ve mücadelesini de vurgular. Buysa Marx'ın *Manifesto*'da tasavvur ettiği toplumsal değişim ve dönüşümün önündeki engelleri daha iyi anlamaya olanak tanır.

Derrida bu Kutsal İttifak’a karşı Yeni Enternasyonal çağrısıyla yanıt verir. Küresel kapitalizmin eleştirisine dayanan bu çağrı, ulusal sınırların ötesinde bir dayanışmaya seslenir. Dayanışmanın boyutu ekonomik, politik, kültürel ve sosyal düzeylerdeki farklar ve karşıtlıklar temelinde yani çeşitli alanlarda gerçekleşmelidir. Ulus devlet paradigmasının aşılacak birey ve toplumların küresel bir boyutta mücadele etmesi çağrısında bulunur. Bu noktada uluslararası iş birliği ve dayanışma kaçınılmazdır. Dolayısıyla uluslararası hukukun tamamen değişim ve dönüşüme uğraması gerekir. Uluslararası hukukun farklılaşıp çeşitlenmesi ve bunu yaparken insan haklarına aykırı davranmaması gerekir. Bunların yanı sıra egemen bir erkin, partinin veya örgütün tekelinde olmaması vurgulanır. Derrida Yeni Enternasyonal’dan “zamansız, konumsuz, adsız, unvansız ve hatta out of joint” şeklinde bahsederken hayaletin niteliğini andıracak bir biçimde konuşur. Henüz kimliğini dahi belirlemede zorlandığı Yeni Enternasyonal çağrısı tam da bu nedenlerden ötürü ütöpik, soyut gibi olumsuz eleştirilere maruz kalmıştır. Ayrıca Yeni Enternasyonal’in yurttaşlığın, ulusal toplulukların, yurtların sonunu ilan ettiği yönünde suçlamalar da almıştır. Derrida *Marx ve Mahdumlar*’da bu tarz eleştirileri yanıtlarken öncelikle Yeni Enternasyonal’in ütöpik hiçbir yanının olmadığını zira bunun bir olgu olduğunun altını çizer. “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 toplumsal egemenlik ve güç ilişkilerinin geçersizleştiğini, ne de yurttaşlığın, ulusal toplulukların, partilerin ve vatanların sonunun geldiğini varsaymaktadır” (Derrida, 2014, s. 58). Dolayısıyla Derrida’nın Yeni Enternasyonal’i kavramsallaştırdığı başlangıç noktasına geri dönecek olursak bu çağrı Fesat Birliği’ne karşı bir çeşit karşı-fesat birliği oluşturur. Burdaki amaç son kertede Derrida’nın da tabiriyle “eleştiriyi köklü kılmaktır.”¹⁰

¹⁰ Bu bağlamda, Derrida’nın "Yeni Enternasyonal" çağrısı ve Deleuze’un "yeni bir yeryüzü" kavramı, toplumsal dönüşüm, küresel dayanışma, özgürlük ve çeşitlilik gibi ortak temalar üzerinde benzer noktalarda odaklanır. Her ikisi de mevcut toplumsal düzenlerin eleştirilmesi ve daha adil, özgür ve eşitlikçi bir toplumun inşası için bir çağrı niteliği taşır. Deleuze ve Guattari’nin "henüz mevcut olmayan yeni bir yeryüzü ve halk" kavramsallaştırması onların *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni* isimli eserlerinde geliştirilir. Bu ifade mevcut toplumsal düzenin ötesinde daha özgür ve yaratıcı bir toplumun potansiyelini içinde taşır. Deleuze ve Guattari mevcut toplumsal düzenin kapitalist yapılar tarafından kontrol edildiğini ve bireylerin standart bir rol içine sıkıştırıldığını düşünürler. Bu, insanların yaratıcılığını baskı altına alır. Yeni bir yeryüzü kavramı da mevcut toplumsal düzenin dışına çıkarak henüz gerçekleşmemiş ancak olası olan bir toplumun hayalini taşır. Yürütülen her iki tartışma da alternatif toplumsal modellerin olasılığının potansiyelini içinde taşır. Hayaletler, geçmişin izlerinin geleceği şekillendirebileceği ve geçmişle yüzleşmenin toplumsal değişim için önemli olduğunu

Marx'ın *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlesiyle gelecek olana çağrıda bulunması açıktır. Ancak hayaletin zamansal açıdan kompleks yapısı onun şimdiki zamanın çağdaşlığı açısından bir kuşku yaratır. Şu anda burada bulunan ve henüz orada bulunmayan arasındaki sınır, hayaletin doğası gereği de belirsizdir. Komünizmin hayaleti tam da bu sınırdan salınmaktadır. Marx henüz mevcut olmayan bir durumu yaratma çağrısında bulunmuştur. Söz konusu belirsizlik ve uyumsuzluk bir gecikmeyi beraberinde getirir. Marx'ın seslendiği komünizmin hayaletinin bedenleşmesi “the time is of joint” yani yerinden çıkmış bir zamanda, olayın kökenindeki bir erteleme ve gecikmeyle işaretlenmiş bir zamanda olanaklı olacaktır. Dolayısıyla *Manifesto*'nun açılış cümlesinin zamansal açıdan uyumsuzluğu hayaletin hiçbir zaman bedenleşemeyeceğini de ifade eder. Bu sebeple Derrida Marx'ın bahsettiği hayaletin, henüz komünizm orda olmadan orda olduğunu söyleyerek onun hiçbir zaman orda olmayacağını ifade ettiğini vurgular.

Marx'ın hayalet tartışması temelinde ele alınabilecek bir diğer eseri Derrida'nın da analiz nesnesi yaptığı *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'dir. Marx'ın ontolojisindeki boşluklar, Louis Bonaparte figürüyle daha açık hale gelir. Marx'ın ontolojisi Louis Bonaparte üzerinden onun sınıfsız toplum vaadinin ontolojik temellerinin politik gerçeklikle ilişkisi üzerine bir inceleme olanağı tanır. Derrida bu eser üzerinden yaptığı incelemede, Louis Bonaparte'ın politik etkisini Marx'ın ontolojisinde söz konusu olan politik gerçeklikle nasıl karşılaştığını ortaya koyar. Politik bir figürün aracı olarak hayaleti kullanırken tam da bu karşılaşmanın uyumsuzluğu ve sınıfsız toplum vaadinin getirdiği engelleri açığa çıkarır. Derrida, Marx'ın tarih anlayışını eleştirirken ilk olarak Marx'ın iyi ve kötü hayaletleri birbirinden ayırmaya çalıştığından bahseder. Marx'ın giriştiği şey kavramsal düzeyde güç bir iştir. Zira ruh ve hayalet aynı anlamı içerebilir. *Gespenst*'in anlamı *Geist*'in etrafını örmüştür. Her halükarda bu iki kavram et ve kemik gibi birbirinden koparılmakta zorlanıyorsa Derrida'ya göre bu, Marx'ın da farkında olduğu gibi ruhun, hayaletten bağımsız bir şekilde kendini açığa çıkaramamasından gelir. Marx, Hegel'in bir mirasçısı olarak tarihin tekrara düştüğünün bilincindedir. Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'inin bu noktadan varacağı yer, insanların miras koşuluna bağlı bir şekilde kendi tarihlerini yazdıklarıdır. Derrida bu “mal etmenin, ötekinin ve öteki ölünün, birden fazla ölünün, bir kuşak oluşturan ölümlerin koşuluna bağlı”

vurgularken "yeni bir yeryüzünün" olanağını içerir. Bu yüzden mesihsel bir vaate dayalı tek bir toplumsal modelin altını oyabilecek yeni bir yeryüzü kavramı da Derridacı bir biçimde okunabilir.

olduğunu ifade eder. İnsanlar mevcut koşullar içinde tarihlerini yazmak yerine, verili bir biçimde geçmişten almak suretiyle yazarlar. Geçmiş nesillerin kisvesi altında yazılan bu tarih, *şu anda* yaşayanların üzerine bir karabasan gibi çöker. Marx'ın da tabiriyle böylesi bir anda insanlar geçmiş nesillerin ruhlarını “*kaygıyla*” anarak onların eşkalini almış bir biçimde ortaya çıkarlar. Şu anda burda olmayanı mevcut kılmanın kaygısı, yani hayaletin karşısında duran bu kaygı Derrida için devrimci bir niteliğe sahiptir. Zira yaşayanların tüm zihnini boşluk bırakmayacak şekilde kaplamış, olanca ağırlığıyla yüklenmiştir. Ötekinin hayaleti, yaşamın çokluğuna göre ağırlaşacaktır. Dolayısıyla yaşayan, bu ağırlığa denk bir ağırlıkla karşılık vermelidir. Artık burda olmayana karşı, ölüye karşı sorumluluğun farkındalığıyla bir cevap vermesi gereklidir. Bu musallat olma durumu, yaşamın artık saf bir kimliğinin olamayacağını öngörür. Yaşamın, garanti altına alınabilecek hiçbir içeriği kalmamıştır artık. Devrimler, Derrida'nın analiz ettiği ve Marx'ın da atıfta bulunduğu üzere zamana aykırı bir niteliğe sahiptir. “Devrimin ruhu out of joint'tir.” Devrimler kaçınılmaz olarak anakroniktir. Marx'ın *içeriği* söze üstün kıldığı devrimci dil, bir uyumsuzluk yaratır. Geçmiş devrim ile toplumsal devrim arasında zamansal açıdan kapanmaz bir yarık mevcuttur.

Marx bu eserde devrimin, devrimci geleneği taklit etmesinden bahsederken tıpkı yeni bir dilin öğrenilmeye çalışılırken durmadan onu kendi ana diline çevirmeye çalışmasıyla örneklendirir. Ancak Marx için kişi, kendi ana dilini tamamen unutabildiği takdirde yeni bir dili kavrayabilir. Burda iki defa alınan bir miras durumu söz konusudur. Yeni bir dilin öğrenilmesi başlı başına bir mirastır. Bir de bu ruhun *canlı canlı kendine mal edilmesi mirası vardır*. Yeni bir dilin öğrenilmesi, ana dilin tamamen unutulması koşuluna bağlıdır. Yeni bir dil öğrenilecekse geçmişin dili olan hayaletten vazgeçilmesi gerekir. Derrida'nın da tespit ettiği üzere Marx açıkça tarihin ilerleyebilmesi koşulunun hayalet ve taklidin geride bırakılmasına bağlı olduğunu söyler gibidir. Ancak bu unutuş, bir yanıla da burjuva yavanlığını beraberinde getirecektir: “Burjuva toplumu, servet üretimiyle ve barışçıl rekabetle o denli meşguldü ki, beşiğini Roma döneminin hayaletlerinin korumuş olduğunu artık anlayamıyordu” (Marx, 2016, s. 21).

Marx en başından beri iç içe geçmiş olan ruhun ve hayaletin özünü birbirinden ayırmaya çalışır. Üstelik bunu *devrimin ruhunun devrimin hayaletini çağırmayı* gerektirdiğinin farkındalığıyla yapar. Marx, hayaletlerin gidip gelmelerini durdurabileceğine inanır. Henüz gerçekleşmemiş devrimin, geçmişin ruhundan ve hayaletinden soyutlanması gerekir. Buna göre de bir miras koşulundan soyutlanmalıdır. Çünkü artık bellek yitimi başlamıştır. Bu da doğal olarak bir yasın sonlanmasını getirir.

Peki Marx henüz ölmemiş olan canlının, zaten hayatta olmayan ölüleri gömmeleri gerektiğini söylerken neyi kastetmekteydi? Derrida'nın sorgulamış olduğu gibi Marx, artık ölmüş ve gömülmüş olandan ne istemekteydi? Derrida bunun en nihayetinde Marx'taki söz ile içeriğin uyumsuzluğuna sirayet ettiğini söyler:

Geçmişin ruhu onu “kendi içeriği”nden korumaktaydı, onu kendi kendisinden korumak için ordaydı. Bu durumda her şey dönüp dolaşıp Marx'ın sık sık başvurduğu, üstelik şu birkaç ünlü satır boyunca tam üç kez başvurduğu “kendi içeriği”, şu “içerik” sorunu üstünde toplanmakta. Zamana aykırı düşen yerinden çıkma, söz ile içeriğin, yani halis içeriğin, mal edilmiş içeriğin upuygun olmamasında yatmakta. Böyle olduğuna inanıyor Marx (Derrida, 2019, s. 175-176).

Marx, 1789 ve 1848'in başarıya uğramamış devrimleri ve henüz gerçekleşmemiş olan devrim arasındaki uyumsuzluğu yani söz ve içerik arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyar. Devrimci söylem ve devrimin gerçekleşmesi arasındaki ilişki Derrida tarafından da eleştiriye tutulur. Bu ilişki geçmişin hayaletlerini arkada bırakmayı gerektirir. Marx, geçmişin hayaletlerinin geride bırakılmasıyla birlikte toplumsal devrimin gerçekleşeceğine dair umutludur. Marx'ın açık veya örtülü olarak ortaya koyduğu şey hayaletlerin sonudur. Zira “toplumsal devrim bir kez gerçekleştiğinde ve komünizmin bu hayaleti kendini gösterdiğinde ve bizzat ortaya koyduğunda, şu anda, tam da bu nedenle, artık hayaletler olmayacaktır. Ve böylece hayaletin ortadan kaybolmasına, ölümlerin ortadan kaybolmasına inanıyor” (Derrida-Stiegler, 2013, s. 46). Derrida bunun sonuçlarının vahametini öngörür. Marx'ın, hayaletlerin son bulmasına dair yaptığı çağrı, devrimci hareketin doğasını oluşturan adaletten yoksun kalır. Bu sebeple Marx'ı selamlarken dahi onun adalet arayışı ve devrimci hareketin doğası ile ilgili hususunda sessizliğe bürünmek zorunda kaldığını söyler. Marx'ın “On dokuzuncu yüzyılın devrimi, kendi öz içeriğine ulaşmak için, ölümlere kendi ölümlerini gömdürmek zorunda” ifadesi eleştiriye tabi tutulur (Marx, 2016, s. 23). Ölümlerin etkin bir şekilde unutulmasını gerektiren bu vaat, farklı bir geleceğe açılımı imkansız kılmaktadır. Zira Derrida hayaletlerin ortadan kaybolması için çağrı yapıldığı an, kişinin kendi devrimci hareketini oluşturan şeyden, kendisinin ifadesiyle “yani adalete başvurmaktan, “mesihçilik” dediği şeyden mahrum kalacağını” ifade eder (Derrida-Stiegler, 2013, s. 46). Geçmişin hayaletlerinin bu şekilde bastırılması nihayetinde kendi ölümlüğünün inkarına yol açar. Derrida bu bağlamda Marx'ın metinlerini bir yaşam felsefesi veya ontolojisi ve mevcudiyet metafiziğinin yaşayan suçlusu olarak görür (Fritsch, 2005, s. 93).

Marx'ın *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'de yürüttüğü tartışma görüldüğü üzere Nietzscheci aktif unutma'nın yankılarına dikkat çeker. Ortodoks Marksizm'in tarihsel anlatılarının yerinden edildiği bu anlayış, Hegelci tarih anlayışının teleolojik ilerleyişinden ayrılır. Hegelci tarih anlayışı, belli bir doğal gelişim seyri ve bu seyrin belli bir sona ulaşacağını öngörür. Oysa Nietzsche için tarihin işleyişi, olgulardan ziyade olaylar etrafında gelişir. Nietzsche, unutmaya bir itibar kazandırarak tarihin dışında olanı tarihe açmaya çalışır. Nietzsche, geçmişin zincirlerinden kurtulmanın yaşamı daha özgür kılacağını düşünür. Marx, Nietzsche'nin etkisi altında, tarihin sürekli bir yeniden yapılanma ve dönüşüm süreci olduğunu savunur. *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*'de geçmişin politik deneyimlerini analiz ederken Nietzscheci bir aktif unutma'ya benzer bir yaklaşımı benimseyerek toplumsal değişim ve dönüşümün geçmiş kalıpların kırılmasıyla gerçekleşeceğine inanır. Marx, tarihin tekrarının trajik ve komik olmak üzere iki kez ortaya çıktığını ifade eder: "Hegel, bir yerlerde dünya tarihindeki tüm büyük olguların ve kişilerin, bir anlamda, iki kez ortaya çıktığını söyler. Şunu eklemeyi unutmuş: birinde trajedi, diğerinde komedi olarak" (Marx, 2016, s.1). Trajik tekrar, tarihsel deneyimlerde görülen olumsuz döngülerdir, geçmişte yaşanan benzer sorunların yinelenmesidir. Komik tekrar ise Nietzsche'nin aktif unutması ile birlikte ele alınır. Nietzsche'nin önerdiği gibi toplumun geçmiş deneyimlerini aktif bir şekilde unutarak onları yeniden dönüştürme potansiyeline sahiptir.

Derrida'nın "arşiv" kavramını ele aldığı *"Arşiv Humması: Freudvari Bir İzlenim"* isimli eseri bu bağlamda önemli çıkarımlara sahiptir. Bu eser, "arşiv" kavramının içsel derinliklerini ve gelecekle olan ilişkisini inceler. Derrida, arşivin sadece geçmişi saklamakla kalmadığını aynı zamanda geçmişi yorumlama ve yeniden anlatma sürecinde aktif bir rol oynadığını vurgular. Arşiv, sadece geçmişteki bilgilerin depolandığı bir yer değildir, içeriği mümkün kılan işlemlerin ve anlamın kendisidir. "Archi-écriture" veya "arkhe-yazı" kavramı, kökenlerin ve yazının önemini vurgular, çünkü kayıt olmadan anlamın oluşamayacağını belirtir. Ayrıca, arşivle ilişki kurmanın sadece geçmişle değil, gelecekle de ilgili olduğunu açıklar. Arşivin mutlak bir şekilde anlaşılamayacağını, ancak arşivle kurulan ilişkinin bir karar almayı ve sorumluluk üstlenmeyi gerektirdiğini ifade eder. Bu sorumluluk, arşivin geleceğe nasıl açılacağıyla ilgilidir. *Marx'ın Hayaletleri* eserinde belirttiği gibi, travmanın geçmişten değil gelecekte geldiği ve tekrar edilebilirliği sayesinde ortaya çıktığı vurgulanır. Bu, travmanın sadece geçmişte yaşanan bir olayın yinelenmesi değil, aynı zamanda gelecekte gelen bir etki olduğunu gösterir.

Dolayısıyla, gelecekle olan ilişki aracılığıyla arşiv ve travma arasında derin bir bağlantı olduğu ortaya konur.

Belki kendini açıklığa kavuşturacak olan gizemli anlamda (belki de temel nedenlerden dolayı burada hiçbir şeyin kesin olmaması gerektiği için), tekrarlıyoruz, arşiv sorunu geçmişe ait bir sorun değildir. Zaten elimizde olan ya da olmayan geçmişle ilgili bir kavram, arşivlenebilir bir arşiv kavramı meselesi değil. Bu bir gelecek meselesidir, geleceğin kendisi meselesidir, bir yanıt meselesidir, bir vaattir ve yarın için bir sorumluluk meselesidir. Arşiv: Bunun ne anlama geldiğini bilmek istiyorsak bunu ancak gelecek zamanlarda bileceğiz. Belki. Yarın değil ama gelecek zamanlarda, daha sonra ya da belki hiçbir zaman. Arşiv kavramında hayali bir mesihlik iş başındadır ve onu tıpkı din gibi, tarih gibi, bilimin kendisi gibi çok benzersiz bir vaat deneyimine bağlar. Ve bunu söylerken asla Freud'dan uzak değiliz. Mesihlik, mesihçilik anlamına gelmez (Derrida, 1996, s. 36).

Arşiv, tekrarlayıcı bir kayıt içerir. Ancak bu tekrarlayıcı kaydın ucu hep gelecek ufuklara açıktır. Arşiv, gerçekleştiği anın ötesine geçerek varlığını sürdürmeye devam eder. Derrida'nın vurguladığı gibi yazılı bir işaretin üretilme anı da geleceğe açıktır. Onun zaman içinde okunabilir olması, onun üretildiği anın ötesinde bir varoluşa sahip olduğunu gösterir. Yazılı bir işaretin varoluşunu sürdürmeye devam etmesi, onun tekrar olanağını sağlayarak işareti üretenin yokluğunda bile devam eder (Ertuğrul, 2023, s. 235). Arşivde de bir son nokta yoktur ve daima yeniden üretilebilirdir. “Arşivin açıklığı, demokratik olarak bir yorumlama payı ve geleceğe açıklığı sağlar. Sorumlu karar almanın imkanı ve zemini aynı zamanda arşivden geçer” (Ertuğrul, 2023, s. 269-270). Bu bağlamda arşivin de hayaletler gibi politik bir mesele haline geldiği açıktır. Hayaletlerin geçmişe ve geleceğe açık olması gibi arşiv de bir yanıyla kayıt ve tekrarı içererek geçmişi muhafaza ederken bir yanıyla da gelecek olanla temas kurup farklılaşır: Belleğinde tuttuğu geçmişi yorumlar ve dönüştürür.

Geleceğin gelmeye devam etmesinin koşulu yalnızca bilinmemesi değil, aynı zamanda bilinebilir olmamasıdır. Belirlenmesi artık bilginin ya da bir önbilgi ufkunun emri altına girmemelidir; daha ziyade, herhangi bir bekleme ufkuna, yani istikrarlı tüm teoremlere göre heterojen olan bir deneyim içinde, kişinin gelmesine (herhangi bir şeyin geldiğini görmeden) izin verdiği ya da kışkırttığı bir geliş ya da olay olmalıdır. Söz konusu olan, arşivin artık olanın kaydıyla, gerçekten mevcut olanın ya da mevcut olacak olanın mevcudiyetinin kaydıyla hiçbir ilişkisi kalmamış olan bu edimsel gelme meselesidir. Ben buna mesihçi diyorum ve bunu tüm mesihçiliklerden radikal bir şekilde ayırıyorum (Derrida, 1996, s. 72).

Açtığımız bu parantezden sonra özetle diyebiliriz ki Marx bu eserinde Louis Bonaparte figürünü kullanarak bu dönemde mevcut siyasi çalkantıları incelerken söz ve içerik arasındaki ilişkiyi de açıklar. Fransa’da dönemin toplumsal ve siyasi çatışmaları, Marx’ın içerik olarak isimlendirdiği sınıf çatışmalarının bir aşamasını niteler. Louis Bonaparte, bu içeriğin somut bir figürüdür. Bonapartist hareket, içeriğin nasıl ifade edildiği ve bu ifadenin pratik sonuçlarının analizi hususunda önemlidir. Bu hareket sınıf çatışmaları tarihinde belli bir evreyi gösterir. Ancak söz, her daim içeriği tam manasıyla yansıtmıyabilir. Bu da söz ve içerik arasında bir uyumsuzluk yaratır. Marx aradaki bu ilişkiyi ele alırken toplumsal devrimin gerçekleşmesinin akabinde, geçmişin hayaletlerinin arkada bırakılmasını söyler. Buysa Derrida’ya göre adalet arayışı ve devrimci hareketin ruhunu oluşturan şeyden mahrum kalmaya yol açar.

Derrida, Marx’ın son kertede tüm bu geri dönüşlerden, tersine çevirmelerden bahsederken görüşleri suçladığını ifade eder. Bir belirişten ibaret olan ikincil bir konumda olan hortlak;

Büyük bir hayaletin (Napoleon Bonaparte ve 1789 Devrimi) neredeyse babacan yüzünün bir karabasan gibi üstüne çöktüğü yardımcı hayalet (Louis Bonaparte) meydana boş bulduğu bir gün, şeytansı, sapkın ve belli olmayan bir cin kovmayla, tıpkı bir göz boyayıcılıkmişçasına devrimi ortadan kaldırdı. Efsunlaması halkı ortadan kaldırırsa da gerçekte kendi yok oluşunu da imzalamıştı aynı anda, kendi eliyle imzalamıştı hem de: saltık ve bundan böyle bedensiz yabancılaşma, bir tek kendi ölümünü kendine mal edebilen ve kendi mallarının elinden alınmasından başka miras bırakamayan kendine yabancılaşma (Derrida, 2019, s. 181).

Derrida yukarıda bahsedilen tüm bir paradoksun –hayaletin paradoksal yapısının- *Alman İdeolojisi*’nde zaten mevcut olduğunu ifade eder. *Kapital*’de yeniden karşımıza çıkacak olan bu paradoks karşısında Derrida yapılacak ilk işin “tüm felsefe tarihinin en büyük hayalet kovayıcılığı olan” *Alman İdeolojisi*’ni mercek altına almak olacaktır. Bu noktada ele alınması gereken daha önce de bahsettiğimiz Marx’ın *içerik* ve *söz* arasında kurduğu ilişkidir. Derrida, Marx’ın ontolojisiyle ilgili eleştirisini *Alman İdeolojisi*’nde daha ayrıntılı bir biçimde ele alır. Söz konusu eser Marx ve Engels’in insan doğası, tarihi, bilinci gibi meselelerini ortaya koyar. Eserin genel itibarıyla gayesi Genç Hegelcilerle ilişkisini kesme sebeplerini göstermek ve bunu yaparken de kendi konumlarını açığa çıkarmaktır. Marx’ın Stirner’a yönelik saldırısı da Genç Hegelcilere yönelik daha geniş bir eleştirinin parçası olarak okunabilir. Marx’ın Stirner’a yönelik yaptığı eleştiri onun bireyci felsefesine dairdir. Bireyci yaklaşım; toplumsal ilişkileri, toplumsal gerçekliği

hesaba katmaz. Bireyin, toplumsal yapıları göz ardı ederek davranması da bu yapıların değişim ve dönüşüme uğramadaki başarısızlığını beraberinde getirir. Oysa Stirner’a göre bireysel çıkarlar her daim toplumsal ilişkilerin önündedir. Stirner’ın bu tezi beraberinde birçok eleştiriyi getirecektir: Ben-merkezciliğin toplumsal ilişkileri göz ardı etmesi, ilişkilerin göz ardı edilmesinin getirdiği toplumsal dönüşümün imkansızlığı -zira Marx ve Engels’e göre toplumsal yapıların değişimi kolektif bir çabayla mümkün olabilir- bir diğeri de toplumsal bağlamın ihmal edilmesi. Marx ve Engels toplumsal yapıların, ideolojik yanılsamaların insanların bilincine nasıl nüfuz ettiğini ve bununla savaşmak için bir “cin çıkarma” sürecinin zorunluluğunu ifade eder. Toplumsal değişim ve dönüşüm ancak ve ancak bilinç altına nüfuz eden yanılsamaların farkına varılmasıyla mümkün olur. Dolayısıyla burda hayaletlerin kullanımı açısından Derrida’yla bir farklılaşma görürüz. *Alman İdeolojisi*’nde hayaletlerin kullanımı, toplumsal yapıların, geçmiş ideolojilerin mevcut yapılar üzerinde nasıl bir hayalet gibi dolaştığını gösterir. Tarihsel süreçte devamlılığın, etkileşimin bir sembolü olarak hayalet; ideolojik, yapısal bir kalıntı ancak etkili bir kalıntının ifadesidir. Ancak Derrida’nın hayaleti kullanma biçimi daha farklıdır. O, hayaletleri varlık/yokluk, gerçeklik/yanılsama gibi sınırları ortadan kaldırmaya yarayacak bir şekilde kullanır. Hayaletler Marx’ta olduğu gibi geçmişin bir kalıntısı olarak değil, şu anda mevcudiyette olanın ve hatta geleceğin de belirsizliklerini yansıtmaya yarar.

Stirner’in bireycilik anlayışı Marx için bir tehdit unsurudur. Bu sebeple eser boyunca Stirner’in hayaletlerini kovalamaya çalışır. Stirner’ın bireyciliği Marx açısından hayaletin bir sembolüdür ve bu hayaletlerin Marx’ın ontolojisinde yeri yoktur. Zira Marx, Stirner’ın aksine kolektivist bir bakış açısıyla, toplumsallığın ilişkiler aracılığıyla var olabileceğini vurgular. Derrida bu hususla ilgili Stirner’in anlayışını analiz ederken Fichteci bir *ben* anlayışının izlerini görür. Çünkü Stirner’in benlik kavramı da tıpkı Fichte’de olduğu gibi kendi kendini üreten ve tanımlayan bir öznedir. “Ben”, kendi hayaleti tarafından işgal edilerek kendi kendinin bilincine nüfuz eder. Dolayısıyla Stirner’in benlik anlayışı bir yanıyla kendini tanımlamaya yarayan bir özne iken bir yanıyla da kendinde bir varlıktır. Onun bu dinamik ve kompleks yapısı Descartes’ın cogito’su ile bir fark yaratır. Descartes’ın cogito’su da düşüncenin varoluşunu temellendirir ancak Stirner’in daha komplekstir. Sabit bir temeli yoktur. *Stirnerci cogito* kendi varoluşunun mülkiyetini temellendiren bir öznedir. Ancak bu temellendirme sürekli değişim ve dönüşüm içinde, bir devinim halinde gerçekleşir: “Bu *Ben*, bu capcanlı birey, kendi hayaletinin konuğu olmalı, kendi hayaleti tarafından istila edilmiş olmalı. Artık

konukları olduğu ve de tek bir bedenın musallat olduğu toplulukta bir araya getirdiği hayaletlerden oluşmuş bulunmaktadır. Ben=Hayalet. Öyleyse, “ben varım” demek “bana musallat oldular” demek: Var olan bana benim kendim musallat oldu ” demektir (Derrida, 2019, s. 200).

Derrida, Marx ve Stirner arasındaki çekişmenin ideolojik ve felsefi çelişkilerinin ard alanını ortaya koymaya girişir. Marx’ın av metaforu ve Stirner’in bu metafora eleştirisi incelenirken aynı zamanda bu eleştiriye nasıl karşılık verdiğini tartışır. Derrida’nın ilk sorgulayacağı şey Marx’ın neden bu kadar hınçla, şiddetle Stirner’i eleştirdiği olacaktır. Burdaki çatışma, hayalet avının paradoksal yapısıyla gün ışığına çıkartılmaya çalışılır. Derrida, Marx’ın Stirner’a yönelik hıncının arkasında tam da kendi kendisinin hayaletiyle giriştiği türden bir mücadelenin yattığını keşfeder. Stirner da Marx da birbirlerini olumsuzlarken, kendi hayaletlerinin pençesine düşmüş ve onlarla bir mücadeleye girişmişlerdir. Derrida’ya göre onların tek ortak yanı; hayalet avına çıkmış olmalarıdır.

Stirner’in Marx’a açık eleştirisi onun *Komünist Manifesto*’da kullandığı yöntemin kapitalizmin çıkarlarını korumaya yaradığı yönündedir. Marx’ın kullanmış olduğu av ve hayalet metaforları, onun kapitalizme karşı “bir sürekle avı başlatma arzusunı yansıtır.” Stirner, Marx’ın komünist idealinin aslında bireysel özgürlüğün altını oyacağını ve bireyi bir araç konumuna dönüştüreceğini düşünür. Ayrıca Stirner, düşüncenin hayaletlerinin, egonun bedenselliğini yeniden kurduğunu ifade eder. Tanrı, insan, imparator gibi kavramların yaratımını kendine mal ederek bizzat kendisinin gibi göstermektedir. Oysa Marx, hayaletlerin Stirner’in ifade ettiği gibi bu hayaletleri yeniden kendi bünyesine katmasının, egonun bedenselliğini kurmasıyla hiçbir ilgisi olmadığını düşünür. Örneğin imparatorun bedeninin ortadan kaybolması yalnızca hayaletimsi karakterinin yok olması demektir. Artık onun gerçek gücü, gerçek ilişkileri açığa çıkabilir. Yalnızca bedensel varoluşlarının kaybolmasıyla def edilemezler. Marx, imparatorun hayalet bedeni ortadan kaybolduğu taktirde daha kuvvetli, güçlü bir biçimde gerçek ilişkilere nüfuz edeceğini düşünür. İmparator, papa, devlet gibi kavramların varoluşsal bitimliliği söz konusu olsa dahi bu bitimlilik onları benim bünyeme yeniden dahil eder. Dolayısıyla Marx’ın bu saikle vurguladığı şey hayaletlerle işimiz bittikten ve onları uzaklaştırdıktan sonra artık gerçek toplumsal ilişkilere yüzümüzü dönmemiz gerektiği yönündedir. Çünkü Marx dönüp dolaşıp bütün meseleyi pratiğe yani gerçek ilişkilere bağlamaya çalışır. Bu yüzden Stirner’i hınçla, öfkeyle eleştirmesi, Stirner’in pratiği göz ardı etmesinden gelir. Stirner’in yöntemi toplumsallığın pratiklerini, bunların gerçek ilişkilerini kavramada noksan kalır.

Ancak Marx burdaki gerçek ilişkileri vurgulamak için de hayaletlerin olmazsa olmaz olacağının altını çizer. Zizek'in ifade ettiği gibi aslında Marx özetle ruhlar ve hayaletler olmadan ruhun olmayacağını öngörür: ¹¹

Hayalet olmaksızın gerçeklik de olamaz. Gerçekliğin döngüsü yalnızca tuhaf, hayali bir ekle kapanabilir. Öyleyse neden hayalet olmaksızın bir gerçeklik yoktur? Lacan bu soruya net bir yanıt verir: (deneyimlediğimiz haliyle) gerçeklik, kendinde şey değildir. Her daim sembolize edilmiş, sembolik mekanizmalar tarafından kurulmuş, inşa edilmiştir. Sorun, daima hatalı olacak, asla gerçekliğin tamamını kapsamada başarılı olamayacak sembolleştirmeden kaynaklanmaktadır. Sembolleştirme, gerçeği hiçbir zaman bütünüyle 'kapsayamaz'; çözüme kavuşturulmamış, iyileştirilmeden bırakılmış bir gerçek mutlaka olacaktır. Bu gerçek (gerçekliğin sembolize edilmemiş parçası) hayaletler kılığında geri döner. (...) Hayalet, (sembolik olarak yapılandırılmış) gerçeklikten kaçan ne varsa ona bir beden kazandırır (Zizek, 2011, s. 39).

Marx, hayalet etkisinin “*bir hayalet konumuna, hayaletsi beden in diyalektik bir konumuna*” karşılık geldiğini savunur. Marx için tüm bunlar iki hayaletin arasında gerçekleşirken Stirner bunun sadece ilk uğrağının hayaletsel olduğunu söyler. Ben, ilk momenti ego'ya yüceltir. Mutlak ben (canlı beden), hayaletimsi yansımaları olumsuzlayarak ve kendi içine katarak geriye dönecektir. Birinci uğrakta cisimleşmiş olan, kendi dışına eklenmiş olan hayalet, ikinci uğrakta olumsuzlanır, yadsınır. Hayaletin başlangıçtaki ilk cisimlenişi bu momentte bir yanıyla tüketilir bir yanıyla da içselleştirilir -*aufhebung*-. Ben, bu cisimlenişi yeniden kendi özüne katandır. Dolayısıyla hayaletin ilk uğraktaki cisimlenişini bedenime katmam için ikinci uğraktaki hayaleti olumsuzlamam ve yerinden etmem gerekir. Marx'ın, hayaleti bir “olumsuzlama” üzerinden yorumlaması, onun hayaleti daha soyut bir bedene katmak istemesinden gelir. Marx, hayaletlerin bedensel biçimlerinin yıkıldığı taktirde onları kendi özüne, bedenine daha güçlü bir biçimde katacağını düşünür. Tanrının, devletin, imparatorun bedensel

¹¹ Zizek bu bağlamda atılan ilk adımın F.W.J. Schelling tarafından olduğunun altını çizer: "Cansız, negatif nihilizmin saf tinsel idealizm eleştirisi kılığında hayaletlerden hayalete doğru atılması gereken ilk adımını, Alman İdealizminin çok önemli ama maalesef göz ardı edilmiş filozofu F.W.J. Schelling atmıştır. *Clara* (1810) diyalogunda, ön plana çıkan ikili fazlalıklara dikkat çekerek, organizmanın bütünsel yaşamını oluşturan İçerisi ve Dışarısı, Ruh ve Beden, ideal olan ve gerçek olan arasındaki basit, tanımlayıcı ayna-ilişisini çizdi. Buna göre, bir yanda, bedenselliğin tinsel ögesi vardır. Maddi olmayanın maddedeki varlığı, zaman ve mekandan görece bağımsız bir bedendeki fiziksel unsur, özgür irademiz için maddi temeli sağlar. Diğer yanda ise, tinselliğin bedensel ögesi vardır; sözde-maddenin bir türünde tinin maddeleşmesi, tözsüz görünmesi (hayaletler, yaşayan ölümler) söz konusudur. Bu iki fazlalığın meta fetişizmi ile DİA'nın mantığını nasıl oluşturduğunu görebiliriz: meta fetişizmi, meta beden tinselleşmesinin tuhaflığını içerisinde barındırırken DİA, tını, yani ideolojinin tözsüz büyük Ötekisi'ni maddileştirir." Zizek, S. (2011), *İdeolojiyi Haritalamak*, çev., Sibel Kibar, Ankara: Dipnot, s. 38

varoluşlarını yıkmış olmam, onların yalnızca temsiliyetlerini ortadan kaldırmam anlamına gelir. Hayalet, bir defada kovulamaz. Hayaletsi beden temsiliyeti parçalanır ancak geriye bu temsiliyetin gerçek ilişkileri kalır. Burdaki parçalanma, sözde bir parçalanmadır. Ancak hayalet, kendi içine kattığı hayaletimsi belirsizler yüzünden bedenini kaybeder. Kendi gerçekliğini, bedenini yitiren bu hayaletlerin yası tutulur. Ancak Marx:

Çalışmaya yer vermeyen bu yas çalışmasına, dolaysızca özsever nitelikli bu dönüşüme, bu yas çalışması üstünde bir çalışmayla karşı çıkar; bu, aşırı hayaletsellikten, yani Stirner'e özgü beden ego'sundan da kurtulmanın bir yoludur. Bu eleştiri, ölümü de, canlı olanın yüreğindeki sahipsizlenmeyi de dışalamaz; yas çalışmasıyla yasin kendisini ve özseverliği birbirinden hep ayrı tutmuş olana seslenir. Marx ayırımı yalnızca yeniden kendine mal edişteki gecikme ve kılğı olarak belirlemiş olur (Derrida, 2019, s. 198).

Hatırlarsak Derrida'nın en başından beri vurguladığı şey de buydu; Marksizm'in öldüğüne dair söylentilere kulak asmamak, fiziksel biçimi yok olsa dahi gerçek ilişkilerinin süreceğine inanmaktır. Marksizm, asıl 'öldü' denilen yerden dirilmiştir. Derrida bunu Maurice Blanchot'un *Felsefe'nin Sonu* isimli kitabıyla ilişkilendirmiştir. Blanchot için Felsefenin sonu kendi içinde bir isyanı, dirilişi betimliyordu. “*Felsefenin ölümü, ölüm içinde bir ilerlemedir.*” Burda betimlenen şey ölüm anının, paradoksal bir şekilde felsefenin yeniden dirilişinin habercisi olmasıdır. Ölüm, kendi süreci içinde yeniden filizlenir. “Felsefenin sonu” da “Marksizm ölümü” gibi yeniden bir dirilişin habercisidir.

Demek oluyor ki, bundan en az otuz yıl önce, daha o zaman kaleme almıştı “Felsefenin Sonu” adlı yazısını Blanchot. O tarihte, 1959 yılında yani, bir ölüm duyurusu çınladı, alacakaranlıksı, hayaleti, yani yeniden dirilişçi. Yeniden ayaklanmacı Felsefi “ruh”tan söz ediyoruz: Öyle ki, kendi süreci bile, tam da “yok olduğu” ve “toprağa verildiği” anda açıkça en başta yürümek, kendi cenaze alayının en önünde yürümek ve bu yürüyüş sırasında yükselmek, yeniden ayağa kalkmak için en azından dikilmeyi ummaktır (“diriliş”, “esime”). İşte, bu wake, felsefenin cesedi başında beklemekle geçen bu sevinç dolu gece, hem “felsefenin ölümü” hem de bir “yükselme”dir, çifte bir andır, ölerken yükselmektir. Felsefe (kesinlikle yeni bir şey mi bu?) kendi hortlağı olup çıkmış: Kendi yaşadığı yerlerde yaşamını sürdürmek yerine karabasan gibi çökmüş bu yerlere. Felsefe, kuşkusuz felsefeden öte bir şeydir hep (Derrida, 2019, s. 63-64).

Derrida, Marx'ın Stirner'a getirdiği eleştirinin ruhtan ziyade hayaletle yönelik olduğunu düşünür. Marx hala ısrarla ruhun hayaletten soyutlanmasının mümkün olabileceğini düşünür gibidir. Geist bilindiği üzere hayalet anlamını da içinde barındırır. Derrida, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde bu durumu sömürerek kullandığını söyler. Hatta daha da ileri gidip en büyük silahının bu olduğunu vurgular. Derrida “hayalet ruhtan yapılmadır, onunla aynı malzemedendir, hayaleti ikizi gibi izlese bile ondan kaynaklandığını” söylese de hayaletin Hegelci idealizmde en yüksek biçimine ulaşan *Geist* gibi bir anlamından söz etmediğini de ekler. Ruh, hayaletle bir et katarak onu soyut bir bedene dahil eder. Dolayısıyla Marx'ın bu hususta Stirner'a getirdiği eleştirisi bir hayalet üretiminin, ruhun özerkleşmesiyle gerçekleşmeyeceği yönündedir. Ruhun özerkleşmiş biçimi olarak hayaletin bedenleşmesi söz konusu olduğunda “işlemin halis insan bedeninin biricikliğini talep eden öznesi tarafından yadsınır, kendi bedenine dahil edilir ve kendiyile bütünleştirilir; işlemin öznesi de böylece, Stirner'i eleştiren Marx'ın sözleriyle söylersek, saltık hayalet olup çıkar, yani gerçekte hayalet-ruhun hortlağının hortlağı, benzetilerin benzetisi olup çıkar” (Derrida, 2019, s. 192). Bu noktaya kadar varılan sonuç bize ruh ve hayalet arasındaki farkı vermiş olur. Ancak Marx o kadar ileriye gidecek ki “tüm dünyanın kendisi hayaletten başka bir şey değildir” demeye kadar vardırarak işi. Her yanı sarmış olan bu hayaletlerin en tepesinde sermaye yer alır, yani insan. En ön sırada yer alan hayaletin kendisi insandır. Marx bu hayaletleri saymaya başlar ancak Derrida için bu samimiyetsiz ve anlamsız bir parmak hesabıdır. Çünkü Marx da her tarafa saçılmış olan hayaletlerin sayılamayacağını bilir. Onları saydığı halde, aslında onların sayılamayacak kadar soyut olduğunu bilincindedir. Sayılamayacak olanı ispatlamaya girişmesi, gerçekliğin kendisiyle ilgili yapılan bir sorgulamadır. Hayalet üreyerek çoğalır, hesaplanamaz, sayılamaz zira sayının kendisi olup çıkmıştır. Marx'ın eserinde sözünü ettiği hayaletler, kapitalist ideolojiler, burjuva hegemonyası, sınıf çatışması gibi eleştiriye tabi tuttuğu kavramlara karşılık gelir. Derrida kendi eserinde bu hayaletleri bir bir saymaya başlar ancak hala Marx'ın böyle bir işe neden bu kadar hınçla, şiddetle giriştiğine akıl sır erdiremez. Öyle ki Marx, Stirner'in hayaletlerini kovalamaya çalışıp avının izini sürerken bizzat onun pençesine düşmüştür. Derrida daha da ileri giderek “bir kardeşe, bir ikize” saldırdığından bahseder. Marx, Stirner'ın ikizi olup çıkmıştır. Marx, kendisi gibi hayaletleri ve hayaletlerin farklı biçimlerini uzaklaştırmayı takıntı haline getirmiş biri tarafından çevrelenmiştir. Zira burdaki asıl sorun Derrida için hayaletin kimliğidir.

Derrida, musallat olma ve av metaforlarının aslına bakılırsa Platon'a hatta öncesine kadar uzanan bir etkiye sahip olduğunu düşünür. Daha önce bahsettiğimiz üzere *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlesi de bir musallat olma durumuna ve av metaforuna dayanmıştı. Komünizmin hayaletine karşı Avrupa güçleri tarafından kurulan Fesat Birliği "*kutsal bir süreklilik*" içerisindeydi. Derrida hem Marx'ın hem de Stirner'in prensip olarak aynı safta yer aldığının ve karşı-fesat birliği üyesi olduklarının altını çizerek. Ancak Marx tam aksine Stirner'in Hristiyan Avrupa'ya hizmet ettiğini ve ihanet içinde olduğunu düşünür. Zira Stirner, hayaleti tüm retoriklerinin baş köşesine oturtmuştur. Ancak Marx, Stirner'i eleştirdiği yerden eleştirilir. Marx da tıpkı Stirner gibi ilk uğraktaki canlı bedeninin temsiliyetine yani cansız olana karşı bir savaş verir. Her ikisi de canlı olanı üstün tutup tercih etse de ölüm, yaşamın dışında değildir. Derrida ikiz kardeşlerin verdiği bu savaşta göz ardı ettiği veyahut bilmek istemedikleri bir gerçekten bahseder: "Yaşayan ben, öz bağımsızlığa sahiptir. Kendi yaşamını korumak, biricik canlı ben olarak kendini oluşturmak için, aynı olarak kendi kendisiyle ilişkilenecek için, ötekini içeri konuk etmeye süreklilikler kaçınılmazcasına" (Derrida, 2019, s. 212).

Derrida'nın saymaya başlayacağı Marx'ın on hayaleti bir masanın etrafında dans edercesine dönmektedir. *Alman İdeolojisi*'nde bir'den on'a kadar sıralanan hayaletler şu şekildedir: "Hayalet No.1: En yüce varlık; Tanrı. Hayalet No.2: Öz. Hayalet No.3: Dünyanın Faillik. Hayalet No.4: İyi ve Kötü varlıklar. Hayalet No.5: Öz ve onun alemi. (Burdaki özler/varlıklar Derrida'nın ifadesiyle imparatorluk sahibi olduklarından birçok varlığa dönüşebilir). Hayalet No.6: Beş numaralı hayaletin bir *el çabukluğu*yla üremesi, çoğalmasıyla ortaya çıkar: Varlıklar/Özler. Hayalet No.7: Tanrı-Adam, İsa. Hayalet No.8: İnsan. Hayalet No.9: Ulusal tin/Halkın ruhu. Hayalet No.10: Her şey" (Marx ve Engels, 2013, s. 135-135). Bu hayaletler arasında yedi, sekiz, dokuz ve on numaralı hayaletler Marx'ın ve dolayısıyla da Derrida'nın daha fazla eğildiği hayaletlerdir. Yedi numaralı hayalet; Tanrı-Adam İsa, hayaletler arasında en hayaletsel olandır:

Hayalet No. 7: Tanrı-Adam, İsa ortaya çıkıyor. Stirner onunla ilgili olarak onun "cüsseli" olduğunu söyleyebiliyor. Eğer Aziz Max İsa'ya inanmıyorsa bile, en azından onun "gerçek cüssesi" ne inanıyor. Stirner'e göre İsa tarihe büyük bir Misere getirdi. Duygusal azizimiz, gözleri dolarak "en güçlü Hristiyanların onu anlayabilmek uğruna nasıl zayıf düştüklerini" anlatıyor. Gerçekten de, "böylesi bir ruhsal ıstıraba neden olan bir hayalet görülmemiştir. Cinneler ve sinirleri harap eden sarsıntılar geçiren bir şaman, bu kavranılması en güç hayalet hakkında kafa yoran Hristiyanlar kadar acı çekmemiştir." Aziz Max, İsa'nın kurbanlarının mezarı başında bir damla duygusal gözyaşı döküyor ve ardından "korkunç varlık"a geçiyor (Derrida, 2013, s. 135).

Sekiz numaralı hayalet, hayaletlerin en korkuncu olan İnsandır. Derrida burda *unheimlich*'in kıvrımlarını bulur. Daha önce “Freud ve Derrida’da Tekinsizlik” başlıklı bölümümüzde bu kavramdan detaylı bahsettik. *Unheimlich*, karşıtı olan *heimlich* ile kararsızlık yönünde çalışırdı. Derrida’nın tabiriyle “indirgenmesi olanaksız bir musallatlığı” ifade eder. *Unheimlich*, bilindik ve tanıdık olanı yani kendi evinden olanı korkutur. Bu bağlamda insan da kendinden korkandır. Bu daha önce Stirner’in da vurgulamış olduğu bir husustur. Ruhun, insan olduğu gerçeğinin İsa’yla açığa çıktığını söyleyerek insanın kendi içindeki ruhtan, kendi kendinden korktuğunu ima etmişti:

Hayalet No. 8: İnsan. Cesur yazarımız burada süreğen bir "dehşete" kapılıyor. "Kendi kendisinden korkuyor"; her insanda "ürkütücü bir heyula": içinde tekin olmayan şeylerin "olageldiği" "korkunç bir heyula" görüyor. Kendisini son derece tedirgin hissediyor. Görüngüler ile öz arasındaki uçurum onda huzur narnma bir şey bırakmıyor. O tıpkı, Abigail'in kocası Nabal gibidir ve onun hakkında, özünün görünümünden ayrı olduğu yazılıdır: Maan'da bir adam vardı; varlığı Karmel'deydi (İncil; 1. Samuel; 25:2). "Ruhsal ıstaplar" içindeki Aziz Max tam zamanında, çaresizlikten kafasına bir kurşun sıkmadan önce, birdenbire, "kölelerinde böyle şeyleri hiç dikkate almayan" Antikleri hatırlayıveriyor (Marx ve Engels, 2013, s. 135-136).

Dokuz numaralı hayalet “Ulusal tin” yani “halkın ruhu” dur. Derrida’nın da dikkat çektiği üzere Marx ulusçuluk hakkında başka yerlerde apaçık konuşmuş olmasına rağmen burda yalnızca bir cümleyle konuyu sonlandırır: “Hayalet No. 9: Ulusal tinea götürüyor. Şimdi artık zaptedilemez hale gelen Aziz Max, onun hakkında da aynı şekilde "dehşetli" imgelemlerde bulunuyor ...” Oysa Derrida bu konu üzerine ziyadesiyle konuşulacak şey olduğunu düşünür. Zira onları tarihleri boyunca birbirine zincirlemiş olan hortlakların belirişleri söz konusudur. “Bir halkın ruhunun temellerini atan kişi hep bir hortlak-ölümden dönmüş kişi yüzüyle gösterir kendini. Geri dönüşünün zamansallığına boyun eğer hep” (Derrida, 2019, s. 220). On numaralı son hayalet, *her şeyin* hayalet olduğu şeydir: “Hayalet No. 10: "Her şey"i bir heyulaya dönüştürebilsin. Ve nihayet, sayılabilecek bir şey kalmadığında, "kutsal ruh"u, gerçeği, adaleti, yasayı, (hala unutmadığı) iyi davayı ve yarım düzine kadar başka, birbiriyle tamamen alakasız şeyi hayaletler sınıfında toplayabilsin” (Marx ve Engels, 2013, s. 136). Derrida bu noktada en başında savunduğu tezini tekrarlar. Her şeyin bir hayalete dönüşmesinin ve sayma işleminin en niyahetinde son bulmasının bir kez daha hayaletlerin sayılamayacağını göstermiş olduğunu yineler.

Derrida *Alman İdeolojisi*'nin detaylı bir incelemesini yaptıktan sonra aslında burdaki tüm bir sorunsalın Platoncu gelenekten alınan bir mirasın yani düşünce veya kavram sorununun kalıntıları olduğunu ifade eder. Marx da Stirner da bu geleneğin mirasçılarıdır. Stirner'in varsa bir suçu, o da spekülasyon belasıdır:

Spekülasyon tasarımlara inanır. Teftiş ettiğimiz tüm “hayaletler” birer tasarımlamaydı. Bu açıdan bakıldığında spekülasyon hep kuramsal ve tanrı bilimseldir. Bu “hayalet öyküsü”nün kökenini açıklamak için Marx, Feuerbach'ın duyumlanabilir imgelemin hayaletlerine inanan bayağı tanrı bilim ile duyumlanamayan soyutlamanın hayaletlerine inanan spekülatif tanrı bilim ayırımına gönderir herkesi. Ne var ki, genel olarak tanrı bilimin kendisi “hayaletlere inanmaktır” denebilir (Derrida, 2019, s. 221).

Derrida'nın on hayaletli çizelgeden sonra analiz nesnesi yapacağı şey *dört ayaklı bir masa, odun kafalı bir masadır*. Bu masa Marx'ın *Kapital*'de bahsettiği ideoloji ve meta fetişizmi gibi hayaletlerine yöneliktir. Değişim değerinin kökenine ve sermayenin doğuşuna dairdir. *Kapital*'de hayaletimsi olanın üç biçimini görmek mümkündür. Bunlardan ilki meta fetişizmidir. Marx'ın *Kapital*'in başında kullanmış olduğu dönen masa metaforu meta fetişizmin sırrını ortaya koyar. Metanın mistik karakterini açığa çıkarmak için Marx'ın kullandığı dönen masa, kullanım değeri olarak kaldığı müddetçe mistik hiçbir yanı yoktur, ancak bir meta halini aldığı anda mistikleşir. Meta fetişizmi, insan emeğini ve onun tüm bir üretim sürecini göz ardı ederek gerçek doğasını gizler ve bir hayalet etkisi yaratır. İkincisi emek ve sermaye ilişkisidir. Kullanım değeri ile değişim değeri arasında yaratılan ayırım, emeğin ikili karakterini yansıtır. Sermaye, emeği sömürür ve onun içinde dolaşan bir hayaletle dönüştürür. Üçüncüsü ise kapitalist sistemin içsel çelişkilerine dairdir. Dolayısıyla Marx'ın *Kapital*'deki hayaletleri, görünmeyen güçlerin ve ilişkilerin etrafında döner, dolaşır. Ekonomik sistem içindeki görünür olmayan güçlerin etkilerini ortaya çıkarır.

Bu aşamada hauntolojinin nasıl işlediğini daha net bir şekilde görmek mümkündür. Hauntoloji, Marx'ın kullanım değeri ile değişim değeri arasında yaptığı ayırımı yerinden etmeyi sağlar. Kullanım değeri, bir malın doğrudan kullanımı sonucunda elde edilen değer iken değişim değeri bir metanın üretilmesi için malın başka bir mal karşılığında değiştirilmesi sonucu elde edilir. Marx tarafından yapılan bu ayırım Derrida için varoluşlarının ard alanında bazı belirsizlik ve çelişkiler içerdiğinden sorun yaratır. Değişim değeri ve kullanım değerinin ne olduğu ve nasıl belirlendiği hususunda belirsizlik söz konusudur. Derrida bu noktada hauntolojiiyi devreye sokarak aradaki bu

ayrımı yerinden eder. Yerinden etmesi gerekir, zira burda metafizik karşıtlığın yansımalarını görür. Kullanım değerinin birincil, kökensel olmasına karşın değişim değeri ikincil, türevsel olan ve dolayısıyla da dışlanandır. Hauntoloji, ikisi arasındaki ayrımı ortadan kaldırmayı amaçlar.¹²

Derrida'nın *Kapital*'i analiz etmeye başladığı masa örneğiyle devam edecek olursak bu masa Marx'ın metaların ekonomik işleyişindeki rolünü açığa çıkartır. Masa, ilk bakışta çeşitli malzemelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş odundan bir nesnedir. Ancak masa sadece bir masa değil aynı zamanda onu üreten işçinin emeğinin bir ürünüdür. Bu emek kapitalist toplum içinde gizlenir ve masa yalnızca piyasadaki değeriyle var olur. Bu da masanın üretim sürecini ve onun ilişkilerini unutmayı, göz ardı etmeyi getirir. “Örneğin, tahtadan bir masa yapıldığında, tahtanın biçimi değiştirilmiş olur. Ama masa, yine bir tahta, sıradan bir doğal şey olarak kalır. Ama meta kisvesine bürünür bürünmez, doğal bir şey olmaktan çıkar, duyularla kavranamayan bir şey olur. Ayakları yerden kesilmekle kalmaz, ama aynı zamanda bütün diğer metaların karşısında kafası üstünde durur ve tahta kafasından, kendi iradesiyle dans etmeye başlamasından çok daha mucizevi tuhaf fikirler çıkarır” (Marx, 2011, s. 81). İnsanlar metaları maddi değeri dışında görmekten öteye geçemezler. Marx için masa piyasada dolaşıma girdiği an biçim değiştirir. Duyumlanabilir şey biçim değiştirerek yüz kazanır. “Duyumlanamaz duyumlanabilir, duyumlanabilir ama duyumlanamaz, duyumlanabilircesine duyumüstü şey olup çıkar” (Derrida, 2019, s. 227). Bu, hayaletin bir biçimi olarak açığa çıkmış olur. Meta, duyular üstü bir niteliğe sahip olduğundan “bedensiz bir bedene sahiptir.” Meta artık sermayenin yüzünü kazanmıştır. Sermayenin yüzünü kazanmış bu şey kullanım değerini işlerken her yere yayılmış, dolaşıma girmiştir. Her yana musallat olmuştur. Metalar maddi niteliğinden soyutlanarak kontrol edilemez bir özgürlük alanına sahip olmuştur. İnsanların kontrolünden çıkan ve sınırsız bir özgürlük kazanan metalar artık kendi kendine bir üremeye her alanı kuşatır.

(...)bu masa gene odun kafasının üstüne dikilir, ayağa kalkıp başka mallarla yüzleşen dik kafalı, kibirli, saplantılı bir tür hayvan olmuştur. Ötekilerin, kendi benzerlerinin karşısına dikilmiş tuhaf bir yaratığın belirişi söz konusu: aynı anda Yaşam, Şey, Hayvan, Nesne, Meta, Özdevinen - kısacası Hayalet. Artık tam anlamıyla bir şey olmayan bu şey, neredeyse kendiliğinden bir

¹² Simon Choat, Derrida'nın bu aşamada *Kapital*'i “sanki Marx kendisine miras kalan bir dizi metafizik sorunla boğuşmaktan başka bir şey yapmıyormuş gibi okuduğunu” yansıttığını düşünür. “Marx'ın kavramları belirli koşullarla nasıl ilişkilendirdiğini ya da Marx'ın hangi koşullar altında yazdığını tartışmıyor.” Chot, S. (2010), *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London: Continuum s.84

üremeyle dünyaya getirdiğini geliştirir, serer serper. Kendi kendini serer serper, kafasından doğum yapar (...) (Derrida, 2019, s. 228).

Derrida burada iki biçimde işleyen bir hareket olduğunu ve bu hareketin de hayaletin bir biçimini temsil ettiğini ifade eder. Bu işleyiş kendi içerisinde bir çelişki barındırır. Çelişki en başta sermayenin kökeninde yer alır. Maddi değerini yitirmiş Masa veya Şey o kadar çok özgürleşir ki kendi kendine devinir.

Baş çelişki yalnız duyulanabilir olanla duyularüstü olanın, aynı Şey'in bağrında inanılmazca birbirine bağlanmışlığı değildir; özdevingen özerkliğin, mekanik özgürlüğün, teknik yaşamın çelişkisidir de. Başka her şey gibi masada bir Pazar sahnesine girer girmez kendi protezlerinden birini andırır. Kendiliğinden kendi kendine devinim kazandıran bu ahşap masanın özerkliği ve özdevingenliği, özerkliği ama özdevingenliği ... bir yandan canlanır, hayvanlaşır, ruhsallaşır, spiritizmalaşır, ama yapıntısal bir beden, bir tür özdevingen, figüranın teki kalır hep, bir programın teknik sarsılmazlığı uyarınca dans eden mekanik ve katı bir kukladır gene de. İki devinim türü, iki devinim kuşağı karşı karşıya gelir onda, bir hayaletin bir belirişi temsil etmesi de bundandır zaten (Derrida, 2019, s. 230-231).

Derrida, metanın bu denli kutsallaşması sebebiyle onu “peygambersi bir köpeğe” benzetir. Peygamberlerin toplum içinde sahip olduğu özel konumları onları kutsallaştırmıştır ve meta da burda bir nevi kutsallık kazanmıştır. Öyle ki egemenliğin bir aracı haline gelmiştir. Ancak “ona can veren ruh, hyle'nin ağır ve saydam olmayan şeyliğine, ağaçsı bedeninin durağan kalınlığına hapsolür, özerklik de özdevingenliğin maskesi olup çıkar.” Bir şeyin özerk olma durumu, dış etkenlere rağmen bağımsızlık gösterebilme becerisidir. Metalar da kendi başlarına bağımsız hareket edebilir gibi algılanırlar. Oysa masa başlangıçtaki ilk haliyle cansız ve özerklikten yoksun bir nesnedir. Özdevingenlik ise kendi kendine devinim, değişim göstermektir. Marx'ın tabiriyle “meta-masa” artık bu özellikle donatılmıştır. Özdevinen, daima canlı olana özenir. Hem ölü hem canlıdır, yaşamın içindedir. “Aynı anda hem kurnaz hem de yaratıcı ve makinemsi, deha sahibi olduğu gibi davranışları önceden kestirilemeyen bu savaş makinesi, tiyatrolarda kullanılan makinelerden biridir gerçekte. (...) Sahnede geçip gittiğini gördüğümüz şey bir belirişti, yarı-tanrılardan biriydi. Ne var ki, görüm de yaşamda kalıp sürer” (Derrida, 2019, s. 231).

Derrida, insanların neden bu hayalet biçimindeki metalara boyun eğdiğini sorgular. “İnsanlar, capcanlı insanlar, sonlu ve zamansal varoluşlar denenler, kendi toplumsal ilişkileri çerçevesinde nasıl oluyor da gene aynı derecede toplumsal olan

metalar arası ilişkilere yani hayaletlere boyun eğiyorlar ki?” (Derrida, 2019, s. 232) Marx’ın *Kapital*’de insanları bu bağlamda zamansal açıdan değerlendirdiğini hatırlatır. Meta-masanın, “duyumlarüstü duyumlanabilir, duyumlanabilircesine duyumlarüstü” olarak tanımlı Hegel’in zaman kavrayışını içerir. Hegel *aufhebung* devinimi içinde zamanı, soyut ve kavramsal-düşünsel zaman arasında açıklığa kavuşturur. Zaman, kendi dışındaki varlığın (uzamın) olumsuzu olduğundan, başlangıçta soyut belirlenimdir, dolayısıyla da “duyumlanamaz duyumlanabilir” dir.

Bu hayalet biçimindeki metalar, bir tür aynadır ancak bu ayna iş göremez hale gelmiştir. Çünkü gerçeği, gerçek görüntüyü yansıtmaz. Emekçi, kendi emeğinin ürününü tanıyamaz olur, zira her şey hayaletleşmiştir artık. Zaten hayalet varoluşu gereği aynada kendi görüntüsünü bulamaz. Dolayısıyla meta hayaletler, emekçi insanları da hayaletleştirmiştir. Aynanın yanıltmasının ilk sebebi her şeyi doğallaştırmasından gelir: “İşçinin fiili emeği, işçiye yabancı bir kudret haline gelir; sermaye de buna karşılık ancak emeği kendine *maletmek* yoluyla değerlendirilebilir” (Marx, 2018, s. 336). “Kullanım anında, örneğin ekmeğin köleler tarafından mı, kapitalist fabrikada mı üretildiği hiç fark etmez; bunun gibi paranın satın aldığı emek sürecinde, genel zenginlik olan kökenini “unutan”, toplumsal biçimi fark etmeyen bir emek sürecidir” (Marx, 2018, s. 299). Meta biçiminin gizemi, insanlara kendi emeklerinin ürünlerinin toplumsal mahiyetini toplumsallığın doğal bir ilişkisiymiş gibi yansıtmasıdır. Üreticilerden soyutlanmış bir ilişki olarak göstermesidir. Marx bu bağlamda bir optik benzetmesi yaparak insanların toplumsal ilişkilerden bağımsız bir biçimde metaları nasıl algıladıklarını vurgular. Görme, dış dünyadaki fiziksel nesnelerin ışık yoluyla algılanması ile gerçekleşir. Ancak insanlar görme sürecini yalnızca burdaki fiziksel sürece bağlı olarak dikkate almazlar. Dış dünyanın algılanması, gözün fiziksel özelliklerinden bağımsız bir biçimde bir tür nesnel ilişki olarak görülür:

Benzer şekilde, bir şeyin görmemesi sinir üzerindeki ışık etkisi, onu, görme sinirinin kendi kişisel özellikleri olarak değil, gözün ülkedeki bir şeyin nesnel biçimi olarak gösterilir. Ama, olay gerçekleşmedi de, gerçekten de, bir şeyden, yani dışarıdaki nesneden, bir başka şeyden, yani göze, ışık fırlatılır. Bu, iki fiziksel şey arasındaki bir fiziksel ilişkidir. Buna karşılık meta biçimi ve bunun kendisi ortaya koymasına aracılık Emek sorunları değer ilişkisi kendi fiziksel doğaları ve bundan içeriğindeki nesnelerle ilgili hiçbir bağlantıya sahip değildir.

Burada, insanlar için şeyler arasındaki hayal ürünü bir ilişki biçimini alan, insanların yaşadıkları belirli toplumsal ilişkilerden başka bir şey değildir. Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasında sisli depremde yükselmemiz gerekir. Burada, insan parasının

ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünüyor. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir (Marx, 2011, s. 82).

Marx yukarıdaki pasajda metanın gizemini açıklığa kavuşturmak için dinsel benzetmeden yararlanır. İkisi arasındaki benzerlik, oluşum süreçlerinden koparıldıkları takdirde bağımsız oldukları gibi bir yanılsama yaratmış olmalarıdır. Marx *Alman İdeolojisi*'nde de ideolojiyi yani dini yorumlamak için optik benzetmeyi dolayısıyla da camera obscura'yı kullanmıştı. “Camera obscura, gerçek ilişkileri ters çevirerek teşhir etme etkisi yaratan belirli bir teknik nesne işlevinden çok, bilinci karanlığa, kötülüğe ve hataya sürükleyip sersemleten ve dengesini kaybetmesine yol açan bir büyücülük aygıtı işlevini görür. Gerçek ilişkileri gizleyen ve anlaşılmasını zorlaştıran bir aygıttır o” (Kofman, 2015, s. 31). Ona göre bir ideolojide tıpkı bir camera obscura'da olduğu gibi her şey baş aşağı tersine görünüyorsa, bunun nedeni onların tarihsel yaşam süreçleridir. Tıpkı nesnelerin retina üzerinde baş aşağı görünmelerine yol açan şeyin fiziksel yaşam süreçleri olması gibi. Bu baş aşağı çevrilmiş olanın ikinci defa tersine çevrilmesi, yani tersine çevirmenin tersine çevrilmesi, maddi olandan soyutlanıp fantazmagoryalar üretilmesine yol açar. Metalar da ideolojide olduğu gibi emeği toplumsal ilişkilerden, gerçek temelinden koparır.

Camera obscura ve diğer yansıtıcı metaforların hepsi, gerçekten bir ilişkinin varlığına işaret ediyorlar. Marx da kurucu unsurlarının buharlaşmasının içeren bir idealleştirme işlemini tarif ederek, yüceltici bir kimyasal metaforla onlara katılma zorunluluğu hissediyor; hem oluşum süreçlerinin unutulması hem de bağımsızlık yanılsaması işte buradan kaynaklanıyor. (...) İşte bu yüzden sanki karanlık odanın anahtarı fırlatılıp atılmış da; kutunun içine hapsolan fikir, kendi etrafında narsistik bir biçimde dönmeye mahkum edilmişçesini olup bitiyor her şey. Fikir bundan böyle yansımaların yansımalarından, simulakra ve fetişlerden başka bir şey üretemeyecek, özünden koparılmış bir yansımadır artık (Kofman, 2015, s. 19).

Derrida *Kapital*'in analizinde Marx'a getireceği eleştiriyi iki soru altında birleştirir. İlk soru, *Kapital* madem yukarıda betimlediğimiz gibi sadece bir meta tarzının hayaletleşmesini değil de yanılta bir yansımayla toplumsallığın hayaletleşmesini açığa çıkarıyor öyleyse Marx neden Stirner'in kendi kendinden korkan, daha doğrusu kendi hayaletinden korkan insanı söz konusu ettiğinde onunla acımadan alay etti ki? Marx masa örneğini tasavvur ettiğinde masanın tahta kafasından “kendi iradesiyle” hayaletler üretmesi, Stirner'in dilini yeniden üretmez mi? Bir diğer eleştiri niteliğindeki soru,

masanın meta-masa olmadan önce henüz kullanım değeri halindeyken bunun daha sonra “sahneye” bir meta olarak çıkmasından söz ettiği yerle ilgilidir. Derrida, Marx’ın bu durumda ilk uğrak olan hayalete bir köken atfettiğini düşünür. Bu noktada Derrida bir kullanım değerinin varlığını sorgulamaktan ziyade onun saflığını sorgulamak gerektiğini düşünür. Marx, hayaletin hangi aşamada sahneye çıktığını bilmek ister. Derrida Marx’ın bu çabasını imkansız bulur, zira kullanım değerleri başlangıçtan beri musallat olmuştur. Onun kendinde saf bir anlamı yoktur. En başından beri kirlenmiş, istila edilmiştir. Değişim değerinden etkilenmeyen saf bir kullanımı söz konusu değildir. Marx aslına bakarsak burada insanın yabancılaşması için bir köken bulunabileceğini yani insanlar ve şeyler arasındaki doğal ilişkinin bir mübadele yoluyla bozulmadığı bir an bulunabileceğini ima etmiştir. Ancak Derrida için yabancılaşmadan önce bir saflık veya köken mevcut değildir. Derrida, kullanım değerinin ortadan kaybolmadığını ancak bir tür sınır-kavramı olarak ortaya çıktığını ifade eder. Bu sınır-kavram, kendi dışındaki ama kendisinden olana çoktan bulaşmıştır. Onun içinde zaten yaşamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DERRIDA VE MESİYANİK ÖZNELLİK: POLİTİK BİR REZERV OLARAK

HAUNTOLOJİ

3.1. Mesihçi Bir Eskatoloji'nin Olanağı

Mesih terimi, İbranice'de kurtarıcı anlamına gelir ve Yunanca'da *Hristos* olarak çevrilir. Bu nedenle, Hristiyanlık terimi de kurtarıcı anlamını taşır. Ancak, aslen bu terime kurtarıcı anlamı sonradan yüklenmiştir. “Kök anlamı yağlanmak fiilinden gelen türemiş bir isimdir. (...) Eskiden Yahudi kültüründe krallar iktidara geçtikleri zaman bu şekilde bir yağ sürme sürecinden geçiyorlarmış. Dolayısıyla krallar aynı zamanda halkın kurtarıcıları olarak görüldüğü için krallara verilen bir ad Mesih. Ama Yahudi dininin, ilahiyat açısından Tek Tanrıcı bir dinin gelişmesi sonucunda kurtarıcılık kendi içinde neredeyse Platoncu anlamda bir idea haline gelmiştir. "Kurtarıcılık nasıl olur? Kurtarıcılık ne şekilde ilerler?" Gibi bir sorgulama içerisinde Hristiyanlıkta da bu kurtarıcılık anlayışı sürmüş, dahası Yahudiliğin beklediği Mesih'in İsa kılığında, üstelik Tanrının oğlu olarak dünyaya geldiğini bu din iddia etmiştir” (Başer, 2017, s. 16-17). Ancak Derrida, belli bir dine işaret etmekten ziyade bir deneyimi belirtmek adına “mesihsel” kavramını kullanır. Bu anlamda mesihsel olanı ve mesihçiliği birbirinden ayırır. Mesihsellik, belli bir dine indirgenemez olandır. Mesihsel, öngörülemeyen bir gelecektir; henüz gerçekleşmemiş bir vaadin deneyimidir. Mesihsel olan, ufuksuz bir gelecek vaadinin olanağıdır. Derrida, mesihselliğin Öteki ve adaletin olumlanmasından kopamayacağını vurgular. Mesihsel, yasanın geleceğe açıklığına işaret ederek yasanın olanaksız adaletini ima eder.

Derrida kendisine mesih tartışması konusunda getirilen eleştirilere karşılık kitabın tüm bağlamının göz önünde bulundurulmasını ister. Mesih konusu bu kitapta genellikle eskatolojik bir yaklaşımla bağlantılıdır. Derrida, Marx'ın işçi sınıfının kurtuluşunu sağlayacak olan devrimci bir figür olarak mesih fikrini ele alır. Bu kavramı klasik Hristiyan Mesih anlayışından ayrıştırarak yeniden yorumlar. Mesih kavramı tarih içinde devrimci bir dönüşümün sembolüdür, bu bağlamda Marksizm içinde yeni bir anlam bulur. Kurtarıcılık, mevcut politikalara karşı bir başkaldırıdır. “Bir topluluk geleceğe dönük olarak bir olay beklentisi içerisinde, olay gerçekleşme bile onu beklerse bu (din

açısından) Mesih bekleyişidir, (siyasi açıdan) devrimdir” (Başer, 2017, s. 19). Derrida bunu yaparken modern siyasetin ve ideolojilerin dinle olan ilişkisini de açığa çıkarmış olur. Bu, marksist düşüncenin dinin etkisini sorgularken, modern toplumlarda politik gücün nasıl dini imgelere dayandığı ve dinin politikadan nasıl etkilendiği konularını kapsar. Siyasi söylem ve pratikler, genellikle dini imgelere ve kavramlara dayanır. Modern siyaset, dinin mirasını içinde taşır ve dini imgeleri kullanarak veya yorumlayarak yeniden meşruiyet kazanır. Bu eleştiri, siyasi söylemin ve pratiklerin gerçekten bağımsız ve özgün olmadığını, belirli bir ideolojik mirasa dayandığını ve bu mirasın dini imgeleri içerebileceğini gösterir.

Derrida’nın mesih tartışması Nietzsche ve Benjamin ile birlikte yürütülebilir. Derrida ve Nietzsche arasındaki ortak bağlam, mesihselliğin gelecekteki bir vaat olması fikrine dayanır. Derrida mesih kavramını gelecekteki belirsizlik ve umutla ilişkilendirirken Nietzsche’nin felsefesinde de gelecek vizyonu önemli bir yer tutar. Derrida “gelecek vizyonu örneğinin, Nietzscheci yıkımın, değerler eleştirisinin ve soykütüğünün daima vaat edilen bir gelecek adına yapıldığına” işaret eder (Utku-Erkan, 2021, s. 70). Nietzsche’nin felsefesinde geleceğin vaat edilen bir kriz ve dönüşüm olduğu düşüncesi sıklıkla vurgulanır. Ona göre mevcut değerlerin yıkımı ve yeni bir değerler sisteminin inşası gelecekteki bir vaadi temsil eder. Bu bağlamda Nietzsche’nin felsefesi de mesihsel bir nitelik taşır; çünkü gelecekteki dönüşüm ve değerlerin potansiyelini içinde taşır. Derrida’nın “gelecek demokrasi fikri” de Nietzscheci vaat kavramıyla ilişkilidir ve politik örgütlenme biçimine bağlılığı yansıtır. Derrida Nietzsche felsefesinde eleştirel ve soykütüksel motiflerin, gelecek demokrasiye hitap ettiğini düşünür (Utku-Erkan, 2021, s. 72-77). Derrida için gelecek demokrasi, ideal bir forma ulaşmaz, daima şimdinin ötesinde, “out of joint” bir zamanda geleceğe açık bir potansiyele sahiptir. Derrida demokrasinin vaaat boyutunu vurgulayarak gelecek demokrasi kavramını açıklar. Demokrasi asla tam olarak mevcut olamayacak olsa da demokrasiye ait bir şeyin zaten şuanda yaşandığını belirtir. “Gelecek demokrasi, geleceğin bir demokrasisi değil aksine bir vaat ve bağlılık ediminin niteliğini taşır” (Utku-Erkan, 2021, s. 73). Bu anlayış demokrasinin sürekli bir süreç olduğunu ifade eder. Gelecek demokrasi, şu anda mevcut olan demokratik unsurlarla bağlantılı bir şekilde değerlendirilir ve bir yanıyla şimdiye odaklanırken bir yanıyla da geçmişi dikkate alır. Bu perspektif demokrasinin geleceğe açılımını vurgularken, idealize edilmiş bir gelecek vaadinden ziyade mevcut demokratik unsurlarla da bağlılığı ön plana çıkarır.

Derrida, bu bağlamda Nietzsche'nin yanı sıra daha çok Benjamin'den yararlandığının sinyallerini verir. *Marx'ın Hayaletleri*'nde verdiği bir dipnotta:

Benjamin mesihçilikten dem vurur ya da daha kesin biçimde söylersek mesihçiliğe yer vermeyen bir “mesihsel cılız bir güç”ten bahseder. Miras ve kuşaklara ilişkin hayaletsi bir mantıkla, ama ayrışık ve eklem yerinden oynamış bir zaman içinde, en az geleceğe olduğu kadar geçmişe de dönük bir mantıkla, belirli bir mesihsel ayıklanmışlık konusunda demeye çalışacaklarımızı, her türlü ayrılığa rağmen ve de gereken ölçüler içinde kalarak, yankılayan yanları için alıntılatalım bu bölümü. Benjamin'in *Anspruch* (çağrı, seslenme, uyarı, hak isteği) dediği şey kendisiyle birlikte gizli bir gösterge de getirir, bu gösterge sayesinde de geçmiş, kendi kurtuluşunu elde eder. Geçmiş kuşaklarla bizim kuşağımız arasında gizli bir anlaşma imzalanmıştır. Bizler yeryüzünde bekliyorduk. Tıpkı, bizden önceki tüm kuşaklar gibi, bize de cılız bir mesihsel güç bahşedilmişti, geçmiş bu güç üstünde hak isteği (*Anspruch*) ileri sürer (Derrida, 2019, s. 91-92).

Derrida, Benjamin'in mesihçiliğinin Yahudilik tarafından belirlendiğini düşünür. Dini ve politik olarak iki şekilde belirlenir: bir yanıyla Yahudilik diğer yanda somut bir tarihsel bağlam. Ancak Derrida “Dinsel geleneklere gönderme yapmaktansa, sürdürerek, işleyip incelterek, karmaşıklıştırarak ve getirilen çözümlemeye karşı çıkarak başka bir yapıyı, varoluşun başka bir yapısını hesaba katmak istediğini” belirtir (Derrida, 2014, s. 79). Benjamin'in mesihçiliği, belirli bir politik momente bağlıdır. Ancak Derrida'nın formülasyonunda mesihçilik olmadan mesihlik adını verdiği yarı-aşkın¹³ yapı, tarihin veya kültürün herhangi bir özel anına bağlı değildir. “Çünkü benim gözümde, Mesihçilik olmaksızın Mesihsellik¹⁴ dediğim evrensel ve yarı-aşkın yapı, (siyasal ya da genel) tarihin

¹³ Derrida, *Marx ve Mahdumlar*'da mesihlik hususunda Hamacher'i yaptığı yorumu taktir eder. Hamacher'in bu bağlamdaki yorumu şu şekildedir: Hayaletsi figürlerin bu figürleri, giriştiği peşe-düşen-baba'nın [perc secution] ataerki mantığının mirası çözümlemesinde, Derrida'nın ilgisini çeker. Derrida, Stirner'in Marx'ın kötü kardeşi, ikizi, şeytansı bir imge olduğuna inanır: peşe- düşen-kardeş. en-baş-hayalet. Kendi kendinin peşine düşme/yakasına yapışma açmazı, bir tek yakaya yapışma olarak olanak kazanan bir kendiyi "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 amissadır*. Kullandığı dil, Blanchot'nun söz ettiği çöldür, her şeyin olanaksız olduğu, ama peygamberce bir “gene de”nin kendini gösterdiği çöldür. *Marx ve Mahdumları*, s. 28-29

¹⁴ Derrida, *Marx ve Mahdumlar*'da bu ifadeye atıfla genişletir: Yahudi Mesihçiliğine yapılan göndermenin, Benjamin'in söz ettiği 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 anırtırma yollu söz edişini her türlü Yahudilikten ayırmak için

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” (Derrida, 2014, s. 86-87). Derrida mesihçi vaadi basit bir "dine dönüş" olarak anlamamıza karşı bizi uyarır. Mesihçilik ve mesihlik arasında bir ayrım yapılmasını güçlü bir şekilde savunur; bu ayrımda ikincisi daha kökensel ve tüm dinlerden daha eski olarak anlaşılır.

Benjamin, geleceği tahmin etmek veya bir telos sunmak yerine, geçmişti kurtarabilecek bir gelecek çağrısında bulunur. Bu, geleceğin tam bir sürpriz olmadığı anlamına gelir, ancak bu geleceğe açıklık değil, ezilen geçmiş adına ve daha iyi bir gelecek umuduyla mücadeleye çağırır. Benjamin, tarihin kurbanları adına geçmişten, tarihten belirsiz bir kopuş adına müdahale talep eder. “Geçmiş adına aktif müdahale talebi geçmiş, bugün ve olası gelecekler arasındaki belirli bağlantıları tanımlayabilecek keskin bir sosyo-tarihsel analiz gerektirir. Öte yandan Derrida’nın mesihsellığı, yalnızca biçimsel olasılık koşulları olarak belirli koşullarla bağlantılıdır. Derrida’nın aksine Benjamin kendisini, geçmiş ile gelecek arasında konumlandırır ve geçmişin intikamını alabileceği bir ânı bekler” (Chot, 2010, s. 89).

Benjamin, siyasi eylem teorisini geliştirirken, ilerlemeci tarih anlayışını reddeder ve motivasyonu sadece siyasi hedeflerde değil, geçmişin acı ve şiddetinden beslenen bir zorunluluktan alır. Ona göre, özgürleştirici eylem, geçmişin vaadiyle motive edilirken aynı zamanda geçmişin acılarını da göz önünde bulundurur ve geleceği meşrulaştırmak için geçmişi feda etmez. Bu yaklaşım, araçları amaçlarını haklı çıkarmak için kullanan ve geçmişi aşmak için geleceğe bel bağlayan tüm mantığı reddeder. Benjamin’in eleştirisi,

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 tasarımlamadan ya da figürden ayırmak için devasa bir çalışma yapmak gerekli olacaktır. Kalkıştığım çalışma bu yöndedir belki. Emin değilim ama. Çünkü "Mesihsel" sözcüğünü kullanmanın 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' (*ei ne schwache messianische Kraft*, diye vurgular Benjamin)". "Mesihçilik olmaksızın bir Mesihsellik" diyerek yaptığım vurgu Benjamin’in değil, benim anlatımdan 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, karmaşılaştırarak ve getirilen çözümlemeye karşı çıkarak başka bir yapıyı, varoluşun başka bir yapısını hesaba katmak istiyorum. s.79-80

Marx'ın ilerlemeci tarih anlayışına ütöpik bir hedef olarak geleceği reddederken, aynı zamanda vaatlerin hafızasının özdeşleştirici mücadeleler üzerindeki önemini vurgular. Bu eleştiri, siyasi hedeflerin tamamen reddedilip reddedilmeyeceğini sorgulamak için bir zemin oluşturur.

Benjamin'e göre, mesih boyutunun anlaşılması ve politikayla ilişkilendirilmesi kritik bir sorudur. Kıyamet Günü'nü ve sınıfsız toplumu mesih dünyasıyla özdeşleştirmek, tartışmalı bir teleolojiye yol açabilir ve istenmeyen siyasi sonuçlar doğurabilir. Marx'ın mesihvari yanını yeniden ele almak gereklidir. Ancak bu, salt kararlılıkla değil, mevcut anın siyasi alanında sürekli bir hareketlilik içinde olmayı gerektiren bir yükümlülüktür. Benjamin, materyalist tarih anlayışının yanlışlarını vurgulayarak, siyasi eyleme bağlılığın, mevcut tarihsel ilişkileri ve siyasi olanakları değerlendirmeyi gerektirdiğini savunur. Bu, komünist tarih kavramına körü körüne bağlılık anlamına gelmez. Siyasi eylemin değeri, komünist hedeflerin düzeltilmesine yöneliktir. Bu anlayış, geçmişe odaklanan bir siyasi eylem kavramını tehdit edebilir. Benjamin'e göre, bir eylemi "mesihvari" yapan şey, gelecekle olan ilişkisi değil, hafızanın açılmasıdır. Ancak bu, geçmiş ve geleceği doğrusal bir zaman çizgisinde karşı karşıya getirmez. İlerleme anlayışını reddederken, sınıfsız toplumun nihai hedef olmadığını ve devrimci politik eylemin her anın siyasi potansiyelini tehlikeye atabileceğini vurgular.

Benjamin'in ilerleme fikrine yönelik eleştirisi ve mesihliği bir hedef olarak reddetmesi, vaadin mirasında karşı karşıya olduğu görevi, vaadin iki yanını yeniden şekillendirirken korumakla ilgilidir. Bu, geleceği tamamen gelecekten yoksun bir yöne doğru değil, insan ilişkilerini salt insana indirgmeden, kapitalist ideolojinin eleştirel bir analizine olanak tanıyacak şekilde şekillendirmek anlamına gelir. Benjamin'in, Marx'ın kapitalist ideolojik etkilerine eleştirel bir bakış açısından bazı içgörülerini miras almak istemesi, tarih ve geleceği nihai olarak özgün bir kolektif kimlikten ziyade özbilinçli bir özne tarafından kontrol edilen bir olgu olarak ele almayı amaçlar. O, geçmişin tüm kılıklarıyla nihai olarak özdeşleştirilmesini reddederken, tarihin tamamen kullanılamaz olduğunda ısrar etmenin sadece galip güçlerin tarihini yeniden üretmek olduğunun farkındadır. Adorno'nun belirttiği gibi, kurtuluş vaadini siyasi eylemle bağlantısız "tarih dışı bir teoloji" olarak yorumlama tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Benjamin ve Derrida, geleceğin sınıfsız toplum vaadinden öteye geçmesini, belleğe özel bir ilgi gösterilmesine bağlarlar. Bugün, kapitalizmin kuruluşunun ve zafer yürüyüşünün kurbanlarıyla ilişkilendirilen ve artık kurumsallaştırma girişiminin şiddetinden ayrılamayan bir vaadin mirasçıları, çifte şiddeti miras almak için yeniden

düşünülmüş bir vaat ve hafıza ile karşı karşıyadır. Vaadin, yalnızca kapsamının genişletilmesi olarak değil, bir kayıp anısını da içerecek şekilde yeniden yapılandırılması gerekecektir. Melankolik bir bellek vaadi, belki de şimdiki zamanda ve gelecekte siyasi değişimlere daha fazla katkıda bulunabilir. Benjamin'in kaygılarının merkezinde bu vardır. Burada vurgulanan şey "bir bellek vaadi kadar bir vaat belleğidir". Vaadin kendi sorunlu tarihini aşmadığı, ancak geleceği geçmişe karşı koyan bir zamansallığı gözden geçirmesi gerektiği açıktır. Derrida'nın "mesihçi bellek ve vaat" olarak adlandırdığı şeyin araştırılması, bu takımyıldızın ele alınmasına yardımcı olur (Fritsch, 2005, s. 59).

Bellek ile vaat arasındaki ilişki üzerine düşünürken, eğer düşünce ve eylemin tarihselliğini ciddiye alırsak, zaten iki terimin birbirinden ayıramaz olduğunu düşündüren iki karmaşıklığı hatırlayarak başlayabiliriz. Birincisi, söz konusu vaat -Marx'ın sınıfsız toplum vaadi- zaten bir tür bellek olarak görülebilir. Hem Benjamin hem de Derrida, sosyalist vaadi kitabın İbrahimi dinleriyle başlayan mesih geleneğinin bir parçası olarak görme konusunda Moses Hess'i takip ediyor (isim vermeden). İkincisi, zamanımız aynı zamanda Marx'ın zaten miras aldığı vaadi de miras alıyor (ya da hatırlıyor). Bugün biz, yalnızca vaadi kurumsallaştırmaya yönelik daha sonraki girişimlerin şiddetini değil, aynı zamanda mesihçiliklerden önceki dinsel damganın da onun üzerinde bırakmış olabileceği şiddeti müzakere etmek zorunda olan mirasçılarız. Bir bakıma, Marx'ın vaadi ile olan yapısökümcü ilişki, Marx'ın vaadinin dinsel mesihçilik ile olan ilişkisini yeniden canlandırıyor (Fritsch, 2005, s. 60).

Bu sorunun önemi, Marx'ın vaadini tarihsel şiddet ve acıyla birleştirme çabasının, bellek ile vaat arasındaki teleolojik bağların ne kadar problemli olduğunu vurgulamasıdır. Bu girişimde, tekil kavramı ve bunun hafıza bağlamında hak ettiği etik değer büyük bir önem taşır. Ancak, daha da önemlisi, bu tür bir bellek vaadinin, felsefeye 'saf formaliteye' ve aşkın koşulların öncelikliliğine ulaşma potansiyelini sağlama olasılığı, birçokları için endişe vericidir. Derrida'nın vaadi varsaymanın yolu olarak tanımladığı "içeriğin epokhê'si" kavramı, Marx'ın vaadini mümkün kılan evrensel, aşkın, "saf" biçimsel yapılarına ulaşma çabalarını yansıtır. Ancak, bu yapı, tarihsel zulümlerden etkilenmemiş bir geleceğe ulaşmanın cazibesine kapılmak tehlikesiyle karşı karşıyadır. Çünkü bu hareket, vaadi hiçbir kişi ya da grubun somutlaştırma ya da temsil etme iddiasında bulunamayacağı içeriksiz bir geleceğe sürükleyebilir.

Yinelenebilirlik, Derrida'nın bu tartışmada bahsettiği kökensel koşulun anlaşılabilirliğinin bir yolunu temsil eder. Dini ve Marksist mesihçiliklerin kökensel koşulu, Marx'ın okumasında 'genel olarak mesihsel' olarak adlandırıldığından, tekrarı mesihsel vaade ve onun mutlak bir geleceğe göndermesine bağlamamız gerekecek. Bu,

Marx'ın vaadinin olabilirliğinin koşulu olarak görülen şeydir. Bu imkân koşulunu düşünmek, Marx'ın vaadini miras almak anlamına gelir, böylece tarihte bir ilerleme mantığına, bir eskatolojiye veya teleolojiye dayanmadan vaadi hafızaya ayrılmaz bir şekilde bağlar. “Benjamin'de az gelişmiş bulduğumuz geçmiş-gelecek ilişkisinin zamansallığını sağlayan şey, *différance* ve *l'avenir à-venir* (gelecek gelecek) ile bağlantısı içinde tekrarlama hesabıdır. Aynı zamanda, mesihçilik ile mesihçi arasında, Benjamin'in deyimiyle, mesihçiliği sekülerleştirmesini onaylarken Marx'a 'mesihçi bir yüz iade etme' girişiminden kaynaklanan aksi takdirde sorunlu teolojik belirsizlikleri açıklığa kavuşturan güvencesiz de olsa bir ayırım sağlar. Bununla birlikte, bellek ve vaadi felsefi açıdan yeni ve siyasi açıdan güçlü bir şekilde birleştirmek için, yinelenebilirlik ya da mesihçi vaat kavramı, tarihsel olgusalıktan muaf bir felsefi söylemin ulaştığı 'saf' bir biçimsellik olarak görülmemelidir. Daha ziyade, yarı-aşkın bir koşul olarak yinelenebilirlik, hem aşkın 'tarihin tarihselliğini' sunmalı hem de aynı zamanda koşulların kendi tarihini açıklamalı, yani kendi üzerine eğilen yarı-aşkın koşullardan bahsetmemize izin veren 'tarihselliğin tarihini' düşünmelidir” (Fritsch, 2005, s. 65-65).

Kökensel durum, kendi varlığına yönelik bir "kendiliğindenlik"ten ziyade, etkileri veya izleri bakımından görünür. Derrida'nın vurguladığı gibi, bu durumun mümkün kıldığı şey ondan ayrılamaz ve dolayısıyla ondan 'yalıtılamaz'. İki mesihsel alan arasındaki aporetik ilişki, Marx'ın vaadini miras almanın iki farklı yolunu anlamamızı sağlar. Her iki yol da doğrusal zaman modelinde birbirini dışlamaz; aslında, her biri kendi içinde doğrudur ancak diğer perspektifle aporetik ilişkilere sahiptir. Derrida'nın mesihçi vaatte adını koyduğu şey gelecekle olan bu ilişkidir. Ancak tekrarlama süreci ve buna eşlik eden önsel bir ötekilik kavramıyla bu ilişkinin nasıl bağlantılı olduğunu anlamak önemlidir. Tekrarlama süreci, hiçbir zaman nihai ve sabit bir kimlik oluşturmaktan sürekli olarak kendini yenileyen bir tekrarı gerektirir. Bu süreç, geleceği her zaman erteler, çünkü tam ve kesin bir varoluş asla mümkün değildir. Derrida'nın *différance* kavramı, bu süreci tanımlarken *différance*'de tekrar hareketini ve erteleme hareketini bir araya getirir. Tekrarlama, sürekli olarak değişen ve tekrar tekrar yapılandırılan bir kimliği vaat eder. Ancak, bu kimlik hiçbir zaman nihai ve kesin olamaz. Dolayısıyla tekrar, sürekli olarak kendini erteleyen, tam bir varoluşla asla gerçekleşmeyen, ancak eksik, geçici ve içsel olarak farklılaşmış bir kimliğin belirli anlarını gelecekte vaat eder. Geçmişin hiçbir zaman şimdi olmayan bir önceki ötekilik olarak tanımlandığı, asla gerçekleşmemiş bir "mutlak geçmiş" in yanı sıra kökensel tekrar, gelecekle temel bir ilişki taşır. Bu nedenle, geçmişle gelecek arasındaki basit bir karşıtlığa izin vermez. Derrida'nın "mesihvari" vaadi, her

zaman gelecekte olan bir geleceğe yönelik vaat anlamına gelir. Bu vaat belirli bir içeriğe sahip değildir ve bir özne tarafından verilen bir vaat de değildir. Tam tersine, tekrarın bir parçası olarak, mesihsel vaat, geleceğin tam olarak belirlenemeyen yönüne doğru bir işaretler, beklenti, planlama veya bekleme ufuklarının ötesinde bulunur.

Mesihçi vaat, sürekli ertelenen bir geleceğin belirsizliğine işaret ederken, belirli gelecek projeksiyonlarının gelecekteki şimdiden ayrılamayacağını belirtmek önemlidir. Gelecekteki kör nokta imgesi, bu unsurların birbirinden ayrı düşünölemeyeceğini gösterir. Tekrar, kendisinden ayrılamazsa, vaat de vaat ettiğı özdeşlik olmadan düşünölemez. Böyle bir özdeşlik, geleceğe dair bir ufuk iz düşünöünü ima eder. Vaat her zaman belirli bir içerikle doludur, ancak "bir vaadin vaadi olmayı" düşünürsek, bu içeriğin kurulmasının yapısal olarak gelecek boşluğuna atıfta bulunan bir tekrara bağı olduğunu fark ederiz. Bu bağlamda, mesihçilik ve mesihsel olan arasında ayrım yapamayız; çünkü ikincisi, birincisinin 'başlangıç koşulunu' sağlarken, mesihçi olan, belirli tarihsel bağlamlardan ayrı olarak kendini ortaya koyamaz ve umutlarımızı ve izdüşömlerimizi belirler (Fritsch, 2005, s. 71).

Derrida söz konusu iki mesihsel alan arasındaki ayrımı yeniden düşünürken bunu "arşiv" açısından değerlendirir. "Derrida bu açmazı çözmek ya da askıya almak için Freud'un "ertelenmiş eylem" mantığının temeli geçmiş ile gelecek arasındaki, geçmişteki "İbrahimi" mesihçilik olayı ile onların kökensel durumları açısından gecikmiş yeniden düşünmeleri arasındaki karşıtlığı yeniden düşünmemizi önerir. Bu mantığa bakmak, Derrida'nın (psikanalitik) modernitenin şiddetine ve yasın yapısına ilişkin açıklamasını anlamamıza yardımcı olacaktır. Dahası, ertelenmiş eylem mantığı, radikal biçimde açık bir gelecek vaadini hafıza ve mirasla birleştiren "mesihvari" zamansallığı daha da açıklamaktadır" (Fritsch, 2005, s. 76). Freud, *Nachträglichkeit* (almanca: Geçmişe dönöklük) kavramını, genel hatlarıyla konuşursak, deneyimlerin yada bellek izlerinin daha sonraki bir tarihte yeni deneyimlere ahenk sağlamak ve bütünleştirmek için revize edilebileceğı psişik yada bilinçdışı zamansallığı belirtmek için çoğunlukla kullanır. Bu genel formölasyon, bilincin şimdiki zamana yönelik anlamını devamlı olarak gözden geçirerek kendi geçmişini oluşturduğunu korumak için çaba sarf eden varoluşçu psikanalize hala müsait olsa da, Derrida'nın yaşayan şimdinin tarihi hakkında tartışması, *Nachträglichkeit* kavramının "bilincin kabul edemeyeceğı bir gecikme" işlediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Temel olarak Derrida, geçmişin anlamının ilk etapta şimdi tarafınca, bilhassa da bir bilincin yada bir öznenin mevcudiyeti tarafınca tanımlanmadığını işaret etmek ister. "Bunun yerine, şimdiki zamanın kendisi, her şeyden

önce geçmişini açan bir geleceğe maruz kalıyor ve onun tarafından yarık açılıyor. Derrida, Nachträglichkeit kavramını, bilinç içinde telafisi mümkün olmayan, hem bireysel hem de kültürel düzeyde bir "travma"ya yol açan, kökensel, öncül bir başkalığın gecikmiş etkilerini ifade edecek şekilde radikalleştirir" (Fritsch, 2005, 76-77).

3.2. Bir Adalet Fikri: Gelecek Demokrasi

Derrida'nın "adalet fikri" ya da "demokrasi fikri" ile ilişkilendirdiği mesihçi vaat, etik-politik bir fikirdir. Mesihçi vaadin demokrasiyle ilişkisi, geleceğin ve dolayısıyla geçmişin ve bugünün sürekli olarak yeniden yorumlanmasının kaçınılmazlığı hususundadır. Demokrasi mevcut değildir, tamamlanmamış olduğu için başarılması gereken bir şeydir. Demokrasinin, geleceğe yönelik differansiyel bir yapısı vardır. "Demokrasi mevcut değil, yani bugünden itibaren ve her gün demokrasiyi icat etme, demokratik oy hakkını kamusal ve özel hayatın her alanına yayma sorumluluğu vardır. (...) Demokrasiyi gelecek olarak düşünmek, bugün ve hergün daha fazla ve daha iyi icat etme yönündeki etik-politik yükümlülüğü üstlenmektir. Demokrasi, tamamlanmamışlık ve ertelemeyle karakterize edilen siyasal bir formdur" (Critchley, 1999, s. 240). Adalet, en iyi "gelecek demokrasi"de yani kendi dönüşümünün geleceğine açık kalan bir demokraside konumlanır. Mesihçi vaat, bir adalet vaadi olarak, özellikle verili bir siyasi ve hukuki düzende kurumsallaşmış ve kurumsallaşmakta olan tüm adalet anlayışlarının tarihini sorgulama anlamında bir bellek çağrısıdır. Adaletin belirlenebilir ufukları olmayan ama yine de onun için son derece gerekli olan tekrar vaadinden yola çıkan yapısöküm, böylece adaleti açık tutmak ve onun belirli bir ütopyacılıkla ya da belirli bir siyasi sistemle sınırlandırılmasını ya da hapsedilmesini önlemek için tüm bu ufuklardaki kör noktaya odaklanır. Dolayısıyla, tekrarlama vaadi bir bellek vaadi ve bir adalet vaadidir (Fritsch, 2005, s. 140-141).

1989 tarihli *Yasanın Gücü Otoritenin Mistik Temeli* metninde bu adalet fikrini geliştirir. Derrida adaleti koşulsuz olan ile ilişkilendirerek adaleti "tarihselleştirilebilecek tüm normların üstünde bir fikir" olarak koyutlar (Direk, 2022, s. 127). Derrida için adalet koşulsuz, hesaplanamaz, hiçbir kurala veya programa indirgenemezdir. "Belki de adalet için her zaman belki de demek gerekir. Adaletin bir istikbali vardır ve ancak olay mümkünse, olayda bir şeyler hesabı, kuralları, programları, öngörülleri vb aştığı ölçüde adalet vardır. Adalet, mutlak başkalık deneyimi gibi sunulamazdır, ama olayın şansı ve tarihin imkanı da budur. Elbette, söz konusu olan ister toplumsal tarih, isterse de ideolojik, siyasal, hukuksal vb tarih olsun, tarih sözcüğünü kullandıkları zaman neden söz

ettiklerini bildiklerini sananlar için şüphesiz tanınamayacak kadar değişmiş bir tarihtir bu” (Derrida, 2014, s. 77). Ancak adalet, koşullu olan hukuk aracılığıyla uygulanmalıdır. Her ikisi de heterojen olmalarına karşın, birbirlerinden soyutlanamazlar. Çünkü hukuk, kendisini adalet adına uyguladığını söyler, adalet de kendisi için bir yasa tesis edilmesini talep eder. Hukuk, yapısöküme uğratılabilir olsa da adalet yapısöküme uğratılamaz. “Dekonstrüksiyon, adalettir” (Derrida, 2014, s. 59). Adalet, hiçbir zaman tam anlamıyla mevcut değildir; her zaman gelecek olarak kalır. Derrida bu adalet fikrini Kantçı anlamda bir düzenleyici akıl nosyonundan ayırır. “Derrida burda yargıyı açık tutma arayışında Lyotard’a çok benziyor; sadece mevcut kriterleri doğrulamayan, aynı zamanda bir rölativizm veya pragmatizme düşmeyen bir yargı ve eylem biçimini öne sürüyor. Nihai karar ve son yoktur” (Choat, 2010, s. 70). Derrida, kişinin hiçbir surette doğru seçimi yapacağından emin olamayacağını vurgular. Bu, Derrida’nın *gelecek* (a venir) kavramında karşılık bulur. Şimdiden okunamayan bir geleceğin imkansızlığı. “Adalet, imkansızın deneyimidir” (Derrida, 2014, s. 62).

Marx’ın Hayaletleri de adalet kavramı, gelecek demokrasi fikriyle bağlantılıdır, ancak aynı zamanda Derrida’nın mesihsellik olarak adlandırdığı kavramla da ilişkilidir. Marx’ın, hayaletlerini kovma çabasına atıfta bulunurken Derrida, yapısökümün ötesinde kalanın “belirli bir özgürleştirici ve mesihsel olumlama” olduğunu savunur. Mesihlik herhangi bir yapısöküme indirgenemez olandır. Bu, dinsel olmayan mesihsellik, hatta mesihçilik olmadan mesihsellik olarak, adalet ve demokrasi fikrini hukuktan, haktan ve hatta insan haklarından ayırır. Derrida’nın yaklaşımı, yarı-aşkın bir mesihselliktir. Bu, olayı beklemek olarak bir mesih fikrini taşır. Koşullu ve koşulsuz olan arasında ayrım yapmak mümkün olmasa da herhangi bir dini ya da politik mesihliğe indirgenemeyen bu belirsiz, koşulsuz mesihlik vardır. Ancak koşullu mesihçiliğin kirletemediği saf, koşulsuz olanı birbirinden ayırmak mümkün değil. Dolayısıyla Derrida düşüncesinde adalet ve mesihlik kavramları ilişkilidir. Derrida, adaletin sadece hukuki ya da politik bir kavram olmadığını aynı zamanda dinsel olmayan bir mesihsellikle ilişkilendirilebileceğini gösterir. Bunun insan hakları ve demokrasi gibi kavramların ötesinde bir anlam taşıdığına işaret eder. Derrida’nın yarı-aşkın mesihselligi, koşullu ve koşulsuz olan arasında bir denge kurmayı amaçlar, buysa düşüncelerini daha da derinleştirir.

Marx’ın Hayaletleri kitabı bu bağlamda hukuka indirgenemeyecek bir adaleti açığa çıkarır. Derrida için “hayalet sorunu aynı zamanda bir adalet sorunudur. İkisi de tam olarak mevcut değildir ve ikisi de diyalektik bir mantıkla açıklanamaz. Dolayısıyla olaya açılma olarak adalet yapıldı, Derrida’nın çalışmalarıyla bağlantılıdır;

difference, olanın veya gelecek olanın yakınlığına, olaya yanıt vermeye çalışan bir düşünmedir. Ancak Lyotard olaya açık olmak adına marksizmden uzaklaşırken, Derrida tam tersine bu temayı Marx'ta bulur ve marksizme “mesihsel eskatoloji” adını verdiği şeyi atfeder” (Choat, 2010, s. 71). Derrida'ya göre teleoloji, geleceği öngörülebilir bir sonuçlar dizisi veya programa hapseder, eskatoloji ise kendisini öngörüleemeyen geleceğe açar. Derrida bu iki akımın da Marx'ın çalışmalarında yer aldığını düşünür. Ancak bu onto-teleolojiye karşı Derrida, Marx'ın “mesihçi eskatoloji”sine başvurur: tarihsel zamanın öngörülebilir birleşiminde mutlak bir yarık olarak adaletin öngörülmesi. Bu yaklaşım, teleolojik bir bakış açısının sınırlarını aşarak, öngörüleemeyen bir gelecekte adaletin arayışını vurgular.

Olaylar, her zaman gelecekte bir belirsizlik taşımalıdır; çünkü eğer gerçekleşir ve mevcut yasalar ya da programlar tarafından telafi edilebilirlerse, artık gerçek bir olay olmaktan çıkar. Derrida'ya göre adaletin doğası; olayların beklenmeyen ve sürpriz bir şekilde ortaya çıkmasıyla ilişkilidir. Olaylar sıklıkla beklentilerin dışında gerçekleşir ve bu durum, beklenen sonuca ulaşılmaması durumunda bile hayal kırıklığı yaratabilir. Adalet, mevcut kurumların veya kavramların ötesinde, kökten farklı ve öngörüleemeyen olanın gelişine kapı açar. Adalet, Varlık ve zaman kavramlarına meydan okur ve Ötekinin benzersizliğini ve farklılığını kabul eder. Bu, mevcut olan ile olmayan arasında bir diyalektik çatışma değil, aksine mevcut olmayanın ve ideal olanın varlığını kabul etmektir. Adalet, sadece mevcut bir durumu temsil etmez, aynı zamanda gelecekte var olabilecek ideal bir durumu da içerir.

Bu bağlamda Derrida'nın metni her şeyden önce Marksizm'in ayrılmaz bir parçası olan adalet ruhuyla ilgilidir. *Marx'ın Hayaletleri* eserinin bu anlamda sorunsalı bir armağan sorunudur. “Derrida'nın çalışmalarında her zaman olduğu gibi burada da söz konusu olan, karar verilemezlik durumunu kovma veya silme pahasına mevcudiyeti etkileyecek “bütünleştirici” bir politikanın şiddetine karşı, ötekiyle adil bir ilişki sorunudur. Ancak ikinci ve daha da önemlisi Derrida'nın adalet tartışmasında, armağanın anlamını açıkça aşan, ekonomik mübadelenin piyasaya dayalı döngüsü içinde kapsanamayan olarak karakterize edilmesi anlamında belirgin bir Marksist analizi harekete geçirdiğini belirtmek gerekir.”¹⁵

¹⁵ “Marksist adalet ruhunun armağan üzerinden yansıtıldığını söylemek yeterli değildir. Daha spesifik olarak söz konusu “verme”nin imkansız bir şekilde aklın kendi nedenini ortaya koyma yönündeki eleştirel emre bir yanıt olarak anlaşılmalıdır. Derrida'nın okumasına göre Marx'ın (onun ruhuyla) talep ettiği şey aslında Marx'taki akıl ilkesinin tıpkı Leibnitz'in on yedinci yüzyılda formüle ettiği gibi

Derrida düşüncesinde belirsizlik, deneyimi oluşturan karar verilemez çile, aslında adaletin özelliğidir. Derrida'nın "karar verilemez olanın çilesi" şeklinde nitelediği şey kararın gerçekleşmemesi değil; bir olayın olasılığı açısından bakıldığında karar henüz oluşmamıştır, dolayısıyla karar verilmemiştir ve karar verilemezdir. Derrida bu olasılığı mesihsel bir açılış olarak niteler. Kararın mesihsel boyutunun, bir olayın eşliğinde titrediğini söyler. Ancak ona göre mesihvari tereddüt hiçbir kararı, hiçbir sorumluluğu felce uğratmaz. Aksine onlara kökensel bir durum kazandırır. Başka bir deyişle, şimdiki zamanın varlığını benim olduğuna karar verebileceğim şekilde mümkün kılan şey tam olarak geçiştir -olası bir geleceğin açılması ve bu gelecekte geçiş- (Gaon, 1999, s. 41). Burda vaat şeklinde bir koşul söz konusudur. Olanın da var olanın da gerçekleşmemesi için şimdinin varlığını kaydederek zaten karar vermiş olmalıyız. Bunun sebebiyse, Varlık'ın en azından onu deneyimleyebilen yani yalnızca bu koşulda deneyimleyebilen bizler için, şimdinin mevcudiyetinden başka bir şey olmamasıdır. Bu yüzden gelecek de imkansızdır. Gelecek olarak şimdi gerçekleşmesi gereken, ancak geçtiğinde şimdi olarak bilebileceğimiz şeydir (Gaon, 1999, s. 41). Dolayısıyla bir izdir, ne vardır ne yoktur, difference hareketinin kendisidir. Difference bu bağlamda gelecek olanın vaadidir.

Difference'ın bir iz veya mümkün bir gelecek olarak ele alınması Derrida'nın Heidegger'in "armağan" analizine müdahale ettiği yerdir. Heidegger, "adalet" nosyonunu "out of joint" söylemiyle birlikte değerlendirir. Bu, daha önce detaylı bahsettiğimiz "yerinden çıkmış bir zaman, zamanın kaçınılmaz eklemsizliğini" vs ifade eder. Ve yine vurgulamış olduğumuz gibi çılgınlıktan çıkmış bir zaman, hiçbir zaman kapanamayacak bir borcu beraberinde getirir. Bu, bir görev, sorumluluk, geri vermeyi zorunlu kılacaktır. Ancak bu basitçe bir "geri verme" değil, vermek ancak mevcudiyette mümkündür. Bu anlamda adalet de Derrida'nın ifade ettiği gibi yunanca anlamıyla borçlu olunan, takas edilen veya piyasa ekonomisine indirgenebilecek olanın ötesinde, kişinin sahip olmadığı ve vermek zorunda olmadığı şeylerin ötesinde, Ötekine verilmesinden oluşan bir "anlaşma"dır.

radikalleşmesidir. Zira Leibnitz'in görüşüne göre akıl ilkesinin çelişkisizlik yasasını ve her doğru önerme için aklın ifade edebileceği ilkesini kapsadığını hatırlamak gerekir. Elbette ele alındığında bu ilkeler klasik Aydınlanma'nın "eleştiri" anlayışını şekillendirir. Ancak daha da önemlisi temel olanın, kökensel olanın veya radikal olanın şemasının bizzat bir eleştiri (Marx'ın eleştirisi) yönettiği yere gitmek, kökensel olanın kendisinin temellerini sorgulamaktır. (...) O halde burada ortaya çıkan şey Derrida'nın açıkladığı radikal eleştirinin Marksist ruhunun, kişinin tam olarak sahip olmadığı şeyi (aklı) vermesi yönündeki normatif talebi gerektirdiğidir. (...) Derrida'nın bu vurgusu hiçbir şekilde *Marx'ın Hayaletleri* ile sınırlı değildir. Aksine temelin sorgulanması, köküne inilmesi vs "feragat edilmesi gereken" Aydınlanma eleştirisinin ruhu, neredeyse her yerde bulunabilir. (...) Derrida aklın kendisinin, kendine ait bir akli, bir temeli olmadığını keşfeder. Bu onun aporetik yapısıdır." Gaon, Stella,(1999) "Politicizing Deconstruction: On not Treating Specters of Marx, Rethinking Marxism vol:11, no:2, s.41

Bağış, bırakmak demektir. Ötekinin hakkına düşeni ötekine bırakmak demektir. Bunu, ötekinin bulunuşuna, öteki olarak bulunuşa, bir bulunuşa hak olarak düşen şey (eignet), konaklamasının, zamanının, anının birleşmesidir (die Fuge seiner Weile) diye açıklar Heidegger. Birinin sahip olmadığı şey, yani birinin terk edemeyeceği şey, etmesi gerekmeyen şey, birinin ötekine verdiği şey, hesap dışı, her şeyin, pazarlığın, teşekkürün, ticaret ve malın ötesinde verdiği şey, kendine ait olan (ihm eignet) ve bir bulunuş kazandıran şu kendiyle barışıklığı ötekine bırakmaktır. Diké gene bu sözcükle, yani “adalet” sözcüğüyle çevrilirse ve de tıpkı Heidegger gibi Diké bulunuş olarak varlıktan kalkarak düşünülürse “adalet”in her şeyden önce, önünde sonunda, hem de tam anlamıyla uzlaşmanın birleşmesi olduğu onaylanır; sahip olmayanın verdiği ötekine özgü birleşme. Adaletsizlik de yerinden çıkma ya da yerinden oynama olur bu durumda (Derrida, 2019, s. 52).

Dolayısıyla armağan, adaletle yakından ilişkilidir. Armağanın verilmesi alınması, adil bir ilişkiyi ifade eder. Ancak Derrida için aynı armağanın verilmesi süreci, içsel bir çatışma taşır. Çünkü armağan verildiğinde, verenin kendisiyle ilgili bir beklenti veya istek oluşabilir. Bu yüzden armağan ve adalet arasındaki ilişki, verenin niyeti ve alıcının algısı arasında bir karmaşıklık barındırır.

Adalet sorunu, yani hep hukukun ötesine taşan şey, hem gerekliliği hem de açmazları açısından bağış sorunundan ayrılmaz artık. Başka bir yerde değindiğim gibi Heidegger suçluluk ve borç yükü taşımayan bu bağışın paradoksunu sorgular. (...) kendine şu soruyu yöneltir: Sahip olmadığı bir şeyi verebilir mi insan? (...) Diyelim ki, verdi, peki, bu durumda birleşmişliği terk etmiş olmaz mı? Heidegger şöyle yanıtlar: Vermek, burada bulunuşa (Answesen) dayanır bir tek, yalnızca terk etmek (weggeben) anlamı taşımaz, daha kökensel bir anlam taşır, yani çoğu kez ekleme, hatta aşırılık anlamı taşır (Derrida, 2019, s. 51).

Levinas gibi Derrida da geçmiş, "benim" geçmişim olarak değil, ötekinin bana, şimdiki nesle armağanı olarak düşünür. Ancak bu düşünce bir paradoksa yol açmaktadır. Bir armağan olarak miras, mirasçıların nankörlüğünü gerektirir; çünkü minnet, hediye bir değişim ekonomisine dönüştürecektir; ancak yine de mirasçılardan, ölülerin benzersizliğini hatırlamaları ve borçlu olduklarını kabul etmeleri istenir. Armağan hiçbir zaman 'saf' bir armağan olmayacaktır, çünkü geçmişini tekrarlamak ve dolayısıyla "ölülere karşılık vermek" zorunda kalırız; bu, alışveriş çemberini kapatan ve böylece armağanın sağlığını kirleten bir yanıttır. Bu paradoks, Derrida'nın gelenekle ilişkimizdeki 'çifte açmaz' düşüncesini özetler. Tekrarın vaadi bize Derrida'ya göre neden bu paradokstan kaçamayacağımızı, onu yalnızca eleştirel bir miras içinde müzakere edebileceğimizi anlatıyor. Doğuştan geç kalanlar olarak, her şeyden önce geleneklerimizi ve dillerimizi

onaylamalı, tekrarlamalı ve bunlar üzerinde çalışmalıyız; onlara sadık kalmayı deneyebiliriz. Ama sadakatsiz olmaktan kendimizi alamayız çünkü tekrar asla aynının tekrarı değildir; açık bir gelecek vaat ediliyor ve bu da bizden çelişkili emirler arasında seçim yapmamızı istiyor - örneğin farklı ve hatta birbirini dışlayan sorumluluk, tarih vb. kavramları. Dolayısıyla 'kurbanların' hafızası sadece geçmişe dönük bir hafıza olmayacak, her zaman geleceğe, vaatlere dönük bir bellek olacaktır. Differance'taki tekrarın bir biçimi olarak bellek, kurbanların tekilliğini yeniden oluşturacak ve dolayısıyla onların ötesine geçecektir. *Marx'ın Hayaletleri*'ndeki bu borç, her şeyden önce bizzat tekrarın paradoksundan oluşur (Fritsch, 2005, s. 182-183).

Derrida'ya göre özgürleştirici bir politika için belli bir mesihsellik, adalet ve demokrasi fikri esastır. Özgürleştirici, koşulsuz bir politikanın ruhunu bırakmamamız gerektiği, onu hiçbir zaman bir mal, kurum veya kuruluş bağlamında cisimleştirmeye çalışmamamız gerektiği hususunda ısrarcıdır. Bu bağlamda süresiz olarak ertelenmiş bir adaletin ruhu içinde ilerlemeliyiz. Ötekinden herhangi bir karşılık beklemeyen ve talep etmeyen bir armağan adaleti, "ötekiye evet" etiği, hoş karşılanmayan hiçbir koşul koymayan mutlak bir konukseverlik olan, süresiz olarak ertelenmiş bir demokrasi ruhuyla. Her türlü kimlik temsilinden kaçınan, talep etmeyen bir etik (Soper, 1996, s. 27). Adalet, kimliğin mantığını aştığı için asla tam olarak gerçekleştirilemeyecek olandır. Bu nedenle her zaman etkilidir ama asla etkilenmez, her zaman bizden bir şeyler talep eder ancak gerçekte var olan herhangi bir izm'de asla tam olarak mevcut değildir.

Özetle Derrida için demokrasinin sahip olması gereken vaadin yapısı, gelecekte gerçekleşmesi beklenebilecek, öngörülebilecek veya tanımlanabilecek bir vaat değildir. Gelecek demokrasi fikri, gelecekteki bir demokrasinin adını tanımlamadığı gibi hiçbir zaman bir siyasi rejimle de somutlaşamaz. "Vaat, her zaman bir vaat olarak kalacaktır." Derrida'nın bakış açısına göre, kimlik -bir özne, anlam veya şimdi anlamında- sürekli bir tekrarlama süreci içinde belirlenir. Bu sürekli tekrar, "gelecek" kavramına atıfta bulunan açık uçluluğa işaret eder. Tekrar süreci tarafından oluşturulan kimlik, hiçbir zaman nihai olmayacak şekilde sürekli olarak yenilenen tekrara ihtiyaç duyar ve böylece olmayacak bir geleceğe sürekli olarak ertelenir. Derrida'nın "différance"ı bu ertelenmeyi ekonomik bir şekilde ifade etmeye çalışır, çünkü tekrarın hem difference içinde hareketini hem de ertelenmesini açıklar. Tekrar hareketi, sürekli olarak tehdit edilen ve tekrar tekrara yönlendirilen bir kimliğin kurulmasını vadedebilir. Bu nedenle, hiçbir nihai ve kesin kimlik tekrarla sağlanamaz. Bir 'vaadin vaadinin varlığı' ifadesi, vaadi oluşturan konuyu ve içeriği belirterek, ampirik vaadin yarı-aşkınsal potansiyelini ifade eder. Öncelikle

öznel deneyimi şekillendiren ve ondan önce gelen tekrarın bir parçası olarak vaat beklenti, planlama veya bekleme ufku ötesinde, geleceğin tam olarak belirlenemeyen yönüne odaklanır. Gelecek demokrasi; özgürlük, eşitlik gibi terimlerin anlamının geleceğe açık kaldığı bir alan açarak şimdi zaman ve gelecek arasında “ütopik” bir alanı tasvir eder. “Bu demokratik ve ütopik (mevcut olmayan) alan aynı zamanda polemiksel bir alan olarak da görülebilir. Tekrarın vaadi ve gelecek olanın açık uçlu olması, değerleri ve kurumsal yapıları demokrasinin ne anlama geldiğine dair farklı yorumlara açık tutmakta, böylece birden fazla sesin birbirleriyle çatışmasına ve müzakere etmesine olanak tanımaktadır. Dolayısıyla mesihsel ya da mutlak gelecek düşüncesi, bu çatışmanın gerçekleşeceği alanı destekleyebilir. 'Gelecek demokrasi' başlığı altında ortaya atılan her şeyin arkasına soru işareti koyacaktır; örneğin sözde 'doğal' ve dolayısıyla tartışılmaz haklara atıfta bulunarak” (Fritsch, 2002, s. 10). Ancak Derrida'ya göre mesihçi gelecek, aynı zamanda demokratik yapıları eşitlik ve her zaman evrensel hukuk gibi tekil bir çağrıya açık tutarak, tekilliğin adaletinin ortaya çıkmasına izin vermek için evrensel-hukuki çerçeveyi sarsacaktır. “Bu şekilde, demokrasinin kaçınılmaz aporileriyle yüzleşmesi ve bu aporileri müzakere etmesi mümkün olacaktır; her şeyden önce tekil ötekine ve herkesin eşitliğine karşı misafirperverlik ve açıklık söz konusu olacaktır (Fritsch, 2002, s. 10). Gelecek demokrasi fikri, halk egemenliği fikriyle ortak bir paydada buluşturulabilir. Zira halkın kimliği de bu anlamda geleceğe açık ve dinamik bir yapıya sahiptir:

Açık gelecekte gelen tekrarlama teorisi ve bunun sonucunda ortaya çıkan ilişkisellik, açık uçluluk, istikrarsızlık ve herhangi bir kimliğin arkhe ve telosunun olmaması göz önüne alındığında, kendini yeniden inşa etme (ve bunun zamansallığı) ile demokrasi arasındaki bağlantı, siyasi düzeni temellendirmek ve merkeze almak için siyaset dışı örneklerle referanslara dayanan modern öncesi toplumsal örgütlenme biçimlerinin aksine, demokratik siyasi alanın kurucu ve kabul edilmiş açıklığına odaklanarak da tanımlanabilir. Bu aynı zamanda gelecek demokrasiyi temel demokratik halk egemenliği fikriyle de ilişkilendirebilir. Egemenin kimliği - yani 'halkın' kimliği - sabit değildir ve prensipte (en azından) halkın kendi yorumları ve sürekli yeniden tanımlamaları dışında belirlenemez (Fritsch, 2002, s. 11).

Demokrasinin doğası, kendini gelecekte belirsizlik ve değişkenlikle işaretlenmiş bir şekilde açık bir geleceğe doğru dönüştürür ve bunun sonucunda ulusların ve sınırların geçici ve değişken olduğunun kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu durum, 'doğal' toplumların, yerel kimliklerin ve ulus devletlerin kökensel olarak sorgulanması ve

yerinden edilmesi anlamına gelir. Gelecekteki bu kaçınılmaz belirsizlik ve değişkenlik, misafirperverlik, göç politikaları ve vatandaşlık konularının yeniden düşünülmesini gerektirir (Fritsch, 2002, s. 11-12). “Gelecek” fikri yalnızca gelecekle değil, zaman sorununun bütünüyle yeniden düşünülmesiyle ilgilidir. Demokrasinin zamanın akışı içinde düşünülmesi, bir dostluk politikasıyla ilişkilendirilir. Öteki olarak dostluk kavramının zamanla olan ilişkisi Bergson'un zaman kavrayışıyla bağlantılıdır. Bergson'un zamanı, aynı olanın aynı kalmadığı bir güç olarak tanımladığı ve her anın benzersiz olduğunu vurguladığı ifade edilir. Bu, zamanın bir icat gücü olarak, hiçbir zaman aynı deneyimi tekrarlamayacağımız bir radikal tekillik anlamına geldiği belirtilir. Derrida zamanı, bilinmeyene açılan bir kapı olarak tanımlar ve zamanın kendi içinde geçişi olarak nitelendirir. Sonuç olarak, radikal öteki olarak dostluk kavramı, gelecek demokrasinin zamansallığını ve sürekli değişen, olumsal bir geleceği duyurma işlevi gördüğü öne sürülür. Bu bağlamda, dostluk kavramının siyasi boyutu, zamansal bir perspektiften düşünülerek gelecek demokrasi için bir çağrı olarak algılanır. Derrida'ya göre dostluk, zamanı açar. “Böylece, öteki olarak dostluk, olayların sürpriz bir şekilde gelişle deneyimlenen zamanın tam da gerçekleşmesiyle ve olumsallığıyla bir etkileşimi ima eder. Bunu Bergson'un radikal heterojenlik açısından detaylandığı oluş zamanıyla karşılaştırabiliriz. Burada zaman, Bergson'un deyişiyle "aynı olanın aynı kalmadığı" bir güç olarak anlaşılmaktadır. Bir icat gücü olan zamanın bu gücü, aynı şeyi asla iki kez hissetmeyeceğimiz şekilde radikal bir tekillik anlamına gelir. Bu zaman deneyimi mekansallaştırılamaz, haritalandırılmaz, temsil edilemez, öngörülemez ya da hakim olunamaz” (Cheah-Guerlac, 2009, s. 11). Derrida'ya göre dostluk, zamanı açar. Radikal öteki olarak dost, gelecek demokrasinin zamansallığını öne çıkararak, sürekli değişen ve gelişen bir geleceği duyurur. “Öteki olarak dostluk, olumsallığı ve tekiliği ima eder ve bu dostluğun siyaseti, gelmekte olanın gelişi olarak zamanın akışı içinde düşünülmesi gereken bir demokrasi nosyonunu ima eder. Dolayısıyla radikal öteki olarak dostluk, gelecek demokrasinin zamansallığını duyurur (Cheah-Guerlac, 2009, s. 11-12). Sonuç olarak dostluk, zamansal bir perspektiften düşünüldüğünde, gelecekteki demokratik ideallerin ve süreçlerin şekillendirilmesinde kritik bir rol oynayabilir. Bu bağlamda, radikal öteki olarak dostluk kavramı, demokratik bir geleceği inşa etme sürecinde önemli bir kılavuz olarak işlev görür.

Derrida'nın geleceğin açıklığı üzerine odaklanarak teleoloji ve eskatolojiyi reddetmesi, içeriksiz bir mesihçilik kavramına dayalı bir tarihsellik anlayışı sunuyor. Teleoloji ve eskatoloji, zamanı belirli bir ideal sona doğru ilerleyen bir süreç olarak

anlamlandırır ve böylece şimdiki zamanın etkisizleştirilmesine veya ertelenmesine yol açar. Gelecekte umut edilen şeyin belirsizliği, "içeriksiz mesihçilik" kavramıyla ilişkilendirilir ve bu da tarihselliğin özgürleştirici bir vaat gücü taşıdığına işaret eder. "İçeriksiz mesihçilik" kavramı, belirsizlik ve açıklık üzerine kurulu bir gelecek anlayışını temsil eder. Bu anlayış, teleoloji ve eskatolojiye meydan okurken, gelecekteki umudu belirsizlik içinde korur ve şimdiki zamanda harekete geçmek için bir itici güç olarak işlev görür. Bu yaklaşım, geleceğin belirsizliğini ve açıklığını vurgulayarak, şimdiki zamanda eylem ve değişim için bir motivasyon sağlar.

Derrida'nın demokrasi kavrayışını egemenlik ile birlikte ele aldığımızda ise öncelikle egemenliğin yapısal bir açmaza sahip olduğunu ve koşulsuz bir güç olarak düşünülemeyeceğini görürüz. Egemenlik, kendine bağımsızlık riski taşır ve dış müdahale veya direniş yoluyla kendi çöküşünü getirebilir. Bu açıdan, egemenlik kavramı, sabit ve mutlak bir güç yerine, sürekli değişen ve tehlikeye açık bir yapı olarak görülür. Demokrasi ise, Derrida'ya göre, egemenliğin bu açmazını aşabilecek bir potansiyeli taşır. Demokrasi, egemenliğin koşulsuz ve mutlak olduğu bir yapı değildir; aksine, çeşitli güçlerin ve çıkarların mücadele alanıdır. Bu nedenle, demokrasi, egemenlik açısından belirsizlik ve çatışma potansiyeli taşır. Ancak, Derrida demokrasiyi bir sonuç olarak değil, sürekli bir süreç olarak görür. Demokrasi hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir ve her zaman gelecekte bir hedef olarak kalır. Bu bağlamda, demokrasi, egemenlik kavramının yapısal zorluklarına karşı bir alternatif olarak görülebilir. Demokrasi, çeşitli güçlerin ve çıkarların çatışmasıyla belirlenen sürekli bir mücadele alanı olarak ele alınır. Sonuç olarak, Derrida'nın perspektifinden egemenlik ve demokrasi arasındaki ilişki, egemenliğin yapısal zorluklarını ve demokrasinin sürekli bir süreç olarak görülebilecek potansiyelini vurgular. Egemenlik ve demokrasi, sabit ve mutlak kavramlar olarak değil, sürekli değişen ve belirsizlik içeren yapılar olarak ele alınır.

3.3 Laiklik ve Din

Derrida, Marx'ın metafizik unsurlardan tam anlamıyla soyutlanamayacağını vurgulayarak materyalizmin, diyalektiğin metafizik varsayımlarından ayrılmasını sağlayan bir gerçeklik sunmadığını düşünür. Marx'ın komünizmin yükselişini ve kapitalizmin çöküşünü tasvir ederken kullandığı imgeler ve metaforlar, Derrida'ya göre bir tür dini ritüeli andırır. Buna Marx'ın "şeytan çıkarma" yöntemiyle kapitalizmi bağdaştırmaya çalışması önemli bir referans oluşturur. Ayrıca Marx'ın kapitalizmin

çöküşünü komünizmin yükselişiyle tasvir etmesi ve hayaletlerden kurtulmayı daha adil bir gelecek mücadelesi olarak yorumlaması bir tür dini kurtuluş veya arınma arayışı olarak ele alınabilir. Bu düşünce kapitalizmin sona ermesiyle insanlığın kurtulacağını niteleyerek dini metinlerde görülen mesihvari bir kurtuluş vaadinin söylemini andırır. Bu yüzden Derrida, Marksizm'in ampirik ve materyalist bir felsefe olmasına rağmen, pratikte metafizik ve dini düşüncelerden tam olarak kopmadığını savunur. Marx'ın söylemlerinde bu tür unsurların varlığını eleştirirerek Marksizm'in kendi içindeki tutarsızlığını açığa çıkarır. Marksizm de komünizmin özgürleştirici bildirisinin nihai olarak ortaya çıkışıyla tarihin nihai sonucunu ya da sonunu önerirken birçok dünya dininin sergilediği aynı mesihsel eskatolojiyi içermiştir (Koch, 2006, s. 75). Hristiyanlığın ya da Sovyet sonrası neoliberalizmin/Hegelmiliğin vaatleri gibi, Marksizm de komünizmin nihai olarak ortaya çıkışıyla tarihin sonunu gösterir. Bu, Marksizm'in de belirli bir vaatte bulunarak gelecekte nihai bir kurtuluşu vaat ettiğini ifade eder. Bu yüzden Derrida, Marksizm'in kapitalizmi eleştirirken aynı zamanda kendi içinde mesihsel bir kurtuluş vaadini barındırdığını, bu yönüyle dinlere benzer bir yapı sergilediğini ve kendisini tek geçerli alternatif olarak sunduğunu düşünerek eleştirir.

Derrida Marx'ın egemenlik eleştirisini de dini ve metafizik bir çerçevede sunduğunu düşünür. Zira komünizmin yükselmesiyle birlikte egemenliğin son bulması ve sınıfsız toplum vaadinin gerçekleşmesi, bir tür mesihsel kurtuluşu betimleyecektir. Derrida'nın işaret ettiği bağlamda, laiklik ve egemenlik minvalinde Marx'ın düşüncelerinin laiklik ilkesine tam anlamıyla bağlı kalamadığını ve egemenlik eleştirisinin dini bir söylemle karıştığını söylemek mümkündür. Nihayetinde Marksizm, dinin ideolojik bir araç olduğunu savunurken, kendi söyleminde dini unsurlar barındırmıştır. Buysa Marx'ın düşüncelerinin, pratikte metafizik ve dini söylemlerle naail karıştığını ve bu durumun da Marksizm'in temel çelişkilerinden birine sirayet ettiğini gösterir. Marx'ın egemenlik eleştirisinin dini ve metafizik bir çerçevede sunulması, komünizmin yükselişiyle birlikte mesihsel bir kurtuluş vaadini andırması ve bu durumun laiklik ilkesine tam anlamıyla bağlı kalınmaması bağlamında Derrida'nın kendine bağlıklık kavramı işlenebilir. Marx'ın dini eleştirisi, kendi içinde dini bir söylemi yeniden üretir ve böylece kendi kendini tahrip eden bir mekanizmayı açığa çıkarır. Marx'ın laiklik ilkesine tam manasıyla bağlı kalamaması egemenlik eleştirisinin dini bir söylemle karışması, laiklik ve din arasındaki çatışmayı yükseltir. Derrida için bir sistemin kendi varlığını sürdürmesi, kendi temellerinin sorgulanmasına veya tahrip edilmesine bağlıdır. Laiklik bağlamında Marx'ın konumu, onun kendi egemenlik eleştirisini

zayıflatır ve bu durum Marx'ın düşüncelerinin kendine bağımsızlık süreci içinde nasıl işlediğini gösterir. Bu da Derrida'nın da eleştiriye tabi tuttuğu gibi Marksizm'in kendi içsel tutarsızlıklarını açığa çıkarır.

Derrida, egemenliğin kendine bağımsızlık üzerinden nasıl kendi kendini tehdit eder hale gelebileceğini gösterir. Laiklik, egemenlik, demokrasi gibi kavramlar her daim bünyesinde bu riski taşır. Laiklik, kendini dinsel olmayan bir pozisyonda konumlandırırsa da, bu pozisyonu sağlamlaştırmak için kendisini dini referanslarla tanımlar. Kendine bağımsızlık, hiçbir mesihsel vaadin açmazına sahip değildir, koşulsuz bir sorumluluğun olanağına açık kalacak belirlenimlere sahiptir. Bu pozisyon, devletin laikliğiyle dini arasındaki ilişkiyi sorgular. "İlksel inanç" kavramı, bu ilişkinin temelini vurgular. Derrida'ya göre, devlet laik bir yapıya sahip olsa bile, köksel veya ilksel bir iman ,devlet egemenliğinin kendine bağımsız olduğunu gösterir. Bu, devletin laiklik adı altında bile diniyle bir ilişki içinde olabileceğini ve bu ilişkinin devletin kendi varlığına zarar verebileceğini ifade eder. Bu da ilksel inancın tıpkı bir hayalet gibi nasıl musallat olduğunu (Direk, 2014, s. 54) ve toplumsal bilince nasıl nüfuz ettiğini gösterir. Bu bağlamda Derrida'nın radikal laiklik kavramı, modern devletin ve kapitalist sistemin içsel çelişkilerinin ve bastırılmış unsurlarının sürekli geri dönüşümü ilgisinde okunabilir.

Derrida, laiklik kavramını ve dinlerin yeniden ortaya çıkışını Batı Hristiyan medeniyeti bağlamında tartışarak seküler olan ile dini olan arasındaki karşıtlığın dekonstrüksiyonunu üç ana açıdan ele alır. Bunlar: İlksel imandan gelen argüman, tele-teknolojinin dinsel olanla ilişkisine dayanan argüman ve egemenlik ve kendine bağımsızlık argümanı (Direk, 2021, s. 62). Derrida, ilksel iman (originary faith) kavramını tartışırken, modernitenin ve sekülerliğin temelinde bile bir tür iman bulunduğunu belirtir. Bu iman, sadece dinsel inançlarla sınırlı değildir, aynı zamanda bilimsel bilgiye ve akla olan güveni de içerir. Modernite, dini dışlasa dahi kendi içinde bir tür "iman" içerir. Derrida, bunun kaçınılmaz olduğunu ve tüm bilgi sistemlerinin bir tür inanç temeline dayandığını belirtir: “Modern laiklik, inancı dışlamaya çalışırken, paradoksal bir şekilde, kendi inancını akla ve ilerlemeye dayandırarak onu yeniden teyit etmektedir (Derrida, 1998, s. 17).” Derrida, tele-teknolojinin dinle olan ilişkisini ele alırken teknolojinin dinin yeniden biçimlenmesinde nasıl bir rol oynadığına vurgu yaparak tele-teknolojinin, dini ritüellerin ve inançların global ölçekte nasıl yayılmasını sağladığını ortaya koyar. Derrida, teknolojinin dinin dönüşümünde oynadığı rolü şöyle açıklar: “Tele-teknolojiler, dünyayı sekülerleştirmek bir yana, aslında dini pratiklerin ve toplulukların yeniden canlanmasını ve dönüşümünü kolaylaştırmıştır (Derrida, 1998, s. 23).” Özellikle televizyon, radyo ve

internet gibi medya araçlarının, dini mesajların yayılmasında ve dini değerlerin pekiştirilmesinde oynadığı rolü vurgular. Modern çağda, bu teknolojiler sayesinde insanlar dinle daha yoğun bir biçimde etkileşime girerler. “Tele-teknolojiler çağında, insanlar bu teknolojilere derinlemesine dalmakta, bu teknolojiler içinde sosyalleşmekte ve siyasallaşmakta, bu da dini kültürlerin sekülerleşmesine yol açmaktadır (Derrida, 1998, s. 27).” Din, bu medya araçları sayesinde geniş kitlelere ulaşır ve modern yaşamın bir parçası haline gelir. Örneğin, dini temalı televizyon programları, radyo yayınları ve internet siteleri, dini değerleri ve normları sürekli olarak yeniden üretir ve yayar. Ancak, bu süreç aynı zamanda dinin sekülerleşmesine de katkıda bulunur: “Modern çağda dinlerin dönüşümünü gerçekten anlamak için TV programları, medya, radyo ve internet siteleri aracılığıyla dini propagandanın yaygınlaşması dikkate alınmalıdır” (Derrida, 1998, s. 23).” Dinin sekülerleşmesi, dini pratiklerin ve değerlerin aynı zamanda kapitalist tüketim kültürüne entegre edilmesi anlamına gelir. Din, tıpkı diğer tüketim ürünleri gibi, pazarlanabilir ve tüketilebilir hale gelir. Örneğin, dini bayramlar ve etkinlikler, ticari fırsatlar haline dönüşür ve dini semboller ticari ürünlerde kullanılmaya başlanır. Sekülerleşme, genellikle dinin toplumun merkezinden kenarına itilmesi olarak anlaşılır. Ancak burada, dinin tamamen ortadan kalkması değil, daha çok günlük yaşamın ve seküler alanların içine nüfuz etmesi söz konusudur.

Derrida'nın üçüncü argümanı, egemenlik ve kendine bağışıklık (autoimmunity) kavramlarına dayanır. Laiklik, dini dışlayarak ve kontrol altına alarak kendini korumaya çalışır. Ancak, bu süreçte paradoksal bir şekilde, kendi temellerini de zayıflatır. Laikliğin, dinin dönüşü karşısında gösterdiği bu "bağışıklık tepkisi", aslında kendi kendine zarar verme potansiyeli taşır: “Laik devlet, kendisini dini etkilerden korumaya çalışırken, çoğu zaman kendi özgürlük ve hoşgörü ilkelerinin altını oyan uygulamalara girişmektedir (Derrida, 1998, s. 29).” Egemenlik, bir özbilinç, organik birlik ve bütünlük modeline dayanan bir kavramdır. Bu modelde, egemenlik canlı bir beden gibi algılanır; bir bütünlük ve özerklik içinde var olur. Ancak Derrida, bu bütünlük ve özerklik modelinin sorgulanması gerektiğini vurgular: “Egemenlik, kendine bağışıklık süreçleriyle iç içe geçmiş bir fantezidir. Bu, bir organizmanın kendi kendini koruma refleksi gibi, egemenliğin de sürekli bir tehdit altında olması ve bu tehdide karşı koymaya çalışması anlamına gelir (Derrida, 1998, s. 35).”

Egemenlik de tıpkı laiklik gibi Derrida düşüncesinde yapısal bir açmaza sahip olup koşulsuz bir güç olarak düşünülemez. Egemenlik, kendine bağımsızlık riski taşır ve dış müdahale veya direniş yoluyla kendi çöküşünü getirebilir. Bu açıdan, egemenlik kavramı, sabit ve mutlak bir güç yerine, sürekli değişen ve tehlikeye açık bir yapı olarak görülür. Demokrasi ise, Derrida'ya göre, egemenliğin bu açmazını aşabilecek bir potansiyeli taşır. Demokrasi, egemenliğin koşulsuz ve mutlak olduğu bir yapı değildir; aksine, çeşitli güçlerin ve çıkarların mücadele alanıdır. Bu nedenle, demokrasi, egemenlik açısından belirsizlik ve çatışma potansiyeli taşır. Ancak, Derrida demokrasiyi bir sonuç olarak değil, sürekli bir süreç olarak görür. Demokrasi hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir ve her zaman gelecekte bir hedef olarak kalır. Bu bağlamda, demokrasi, egemenlik kavramının yapısal zorluklarına karşı bir alternatif olarak görülebilir. Demokrasi, çeşitli güçlerin ve çıkarların çatışmasıyla belirlenen sürekli bir mücadele alanı olarak ele alınır. Sonuç olarak, Derrida'nın perspektifinden egemenlik ve demokrasi arasındaki ilişki, egemenliğin yapısal zorluklarını ve demokrasinin sürekli bir süreç olarak görülebilecek potansiyelini vurgular. Egemenlik ve demokrasi, sabit ve mutlak kavramlar olarak değil, sürekli değişen ve belirsizlik içeren yapılar olarak ele alınır.

SONUÇ

Derrida'nın Marx okuması onun Marksist olduğu veya yapısökümün Marksizm'in bir versiyonu olduğu anlamına mı gelir? Derrida, yapısökümün hiçbir zaman Marksist olmadığını, yıkıcı bir amaç içermediğini ve Marksist olmadığı gibi hiçbir zaman da ona bir yanıt vermediğini söylemişti zaten. Marx'ı yapısöküme uğratması, Marx'ın yalnızca fiili gerçekliğe ve nesnellığe sahip mevcudiyet ontolojisinin bir sorunu olan hayalet mefhumu ele alışının bir analizini içerir. Ona göre Marx, komünist bir parti yaratarak ortadan kaldırmak istediği hayaletin gerçekliğine inanıyordu. Yine Derrida'ya göre Marx'ın hayaletsiliği belirli bir dini modele, mistisizme indirgemesinin tamamen meta fetişizmi gibi sosyoekonomik faktörlerle açıklanmasına yaslanıyordu. Onun için hayaletsi böylesi bir yaklaşım (Marx'ın) temel teorik yetersizliğinden kaynaklanıyordu. Marx, kendisine musallat olan hayaletsinin psikolojik yönünü görmezden geliyor ve insanın zamanla birlikte oluşturduğu birlikte/ortaklaşa-varoluşunun tarihselliğini de ıskalıyordu. Derrida'nın, mevcudiyetin veya "şimdide olma (nowness)"nın ve geçmiş ile geleceğin ürününün istikrarsızlığını yansıtmak için Shakespeare'in Hamlet'indeki "time is out of joint" ifadesini tekrarladığı yer tam da burasıdır (Thoibisana, 2023, s. 15).

Derrida, hayaletsiyi ortadan kaldırma arzusunun genel olarak kişinin kendi hayalet korkusunun ürünü olduğunu ve Marx'ın da bu noktada takıntılı olduğunu belirtir.

Marx hortlakları düşmanları kadar bile sevmez. İnanmak istemez buna. Ama, aklından da çıkmaz bir türlü. Bunları etkili gerçeklikten, capcanlı etkililikten ayırt ettiği sanılan şeye oldukça inanır. Ölümün karşısına yaşamı, benzetinin o boş görünüşlerinin karşısına gerçek bulunuşu çıkartır gibi bunları da birbirine karşıt kıldığını sanır. Büyüyü savmak için yapılan büyülerle değil de eleştirel çözümleme yoluyla hayaletleri ihbar etmeyi, def etmek ya da içimizden çıkartıp atmayı isteyecek kadar inanır bu karşıtlığın sınırına (Derrida, 2019,s. 80)

Ve Marx, farkında olmadan dışlamaya çalıştığı şeye bulaşır ve hayaletlere olan takıntısı onların sürekli çağrılmasını gerektirir. Başta en büyük hayalet kovalayıcılığını ihtiva eden *Alman İdeolojisi*'ndeki hayaletler haritasının çıkarılması bir tür "kovmak için kovalamayacaya" dönüşür, işte bu Derrida'nın Marx yapısökümüdür.

Bu bağlamda Derrida'nın Marx okumasını ya da yapısökümünü ele aldığımız mevcut çalışmamızda, Derrida'nın Marx'ı ve Marksizm'i ele alırken miras, yas, vaat üzerinden hayaletimsi olanın deneyimini nasıl sorunsallaştırdığını ortaya koymaya

çalıştık. Derrida'nın Marx okumasının, basit bir biçimde post-modernizm ya da post-yapısalcılık türünün bir örneği olarak ele alınamayacağını gördük. *Marx'ın Hayaletleri* miras, yas, vaat, bellek vs. üzerinden hayaletimsiliğin deneyimini ortaya koyar. Ancak burda tutulan yasin, kişisel olmadığı Derrida'nın da belirttiği üzere açıktır.¹⁶ Hayaletler, yas tutmamıza olanak tanır. Hayalet siyasetinin mantığı, bir sorumluluk talebi ve bir örgütlenme talebidir de. Derrida tıpkı Marx gibi hayaletleri çağırır ancak bu kez kovmak için değil, onlara hak vermek üzere çağırır. Ancak bu hayaletleri çağırırken de kötü ruhları (dogmatikleri, partiyi, işçi enternasyonalı vs.) aralarından ayıklama sorumluluğunu üstlenir. Bu ayıklama, Marx'ın ruhunu yeniden radikalleştirerek yeniden örgütlenmeyi ve dönüşüme açıklığı sağlayacaktır. Marx'ın mirasını almak, daha adil bir dünya için pratiğe dönük bir çabayı gerektirir. Bu bağlamda Derrida'nın hayalet siyaseti, neoliberalizme karşı bir panzehir görevi görür. Derrida'nın sahiplendiği Marksizm'in ruhu, neoliberalizme musallat olmuş silinemez, yok edilemezdir ve onun mevcudiyetinin sonlanacağı bir son nokta yoktur. Tarihin sonu gelmediği gibi Marksizm'in sonu da gelmeyecektir. Zira hayaletler, kapitalizmin etkilerini ortadan kaldırmayı sağlayacak bir politikayı olanaklı kılar. Bu yüzden ölüm bir son nokta değil, Derrida için belki de bir başlangıçtır. Bu bağlamda yas deneyimi, öteki'ne sadakattir. Çünkü nihayetinde ondan vazgeçmek yerine onu belleğimizde/arşivimizde tutmayı yeğleriz.

Hayaletler, yaşamın olanağan akışına musallat olur ve böylece toplumsal, siyasi belleğe müdahale edebilir. Yas ve bellek bu anlamda bir adalet temennisini nitelendirir. Bu sebeptendir ki adil bir dünya için mücadele eden herkes, kendilerini Derrida'nın mirasında bulabilir. Zira Marksizm'in mirası, onun da ayrılmaz bir parçası olan adalet ruhuyla ilişkilidir. Derrida adaletin kendini, kendi dönüşümünün geleceğine dönük bir demokraside yani "gelecek demokrasi" fikrinde konumlandırabileceğini düşünür. Adalet de tıpkı hayaletler gibi hiçbir zaman tam manasıyla mevcut değildir. Bu yüzden hayalet sorununun aynı zamanda bir adalet sorunu olduğunu gösterir. Hayaletlerden vazgeçmemek, onları hem anmak hem de belleğe sahip çıkmaktır. Bu sebeptendir ki, hayalet siyaseti aynı zamanda bir bellek siyaseti olarak da okunabilir. Zira hayaletler ile yalnızca geçmişe dönük bir hafızayı değil, her daim geleceğe ve vaade dönük bir belleği de deneyimlemiş oluruz.

¹⁶ ...hiçbir kişisel yas tutmuyorum, hiç, ama gerçekten hiç geçmişe özlem beslemiyorum. Ama bu beni, jeopolitik bir yasin paradoksal belirtilerini çözümlmekten ve bu konuda siyaset ile bilinç dışı ilişkilerine dair yeni bir mantığı eklemlemeyi denemekten alıkoymuyor. (...) bu konuda hayalet mantığı vazgeçilmez geldi bana. *Marx ve Mahdumları*, s. 97

Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'ni yazması ve bununla birlikte bir miras deneyimini ortaya koyması çoğu Marksistin eleştirisine maruz kalmasına sebep olmuştur. Ancak Derrida bu eleştirileri en başından göze aldığını ve bu şekilde yola çıktığını belirterek eleştirilerin tümünü göğüslemiştir. Çalışmamızda bu eleştirilere yer yer değindik, ancak miras deneyimi hususunda Spivak'ın ve Derrida'nın ifadesiyle onun gibi ortodoks marksistlerin –Eagleton, Ahmad gibi- bu konudaki eleştirileri Derrida'nın miras deneyimini açıklığa kavuşturmasında ayrı bir rolü olmuştur. Gayatri Spivak, Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'nde Marx'ın fikirlerini ve onun hayaletlerini tartışırken eril bir ekonomi çerçevesinde değerlendirdiğini iddia eder. Derrida'nın yaklaşımının, eril bir otoriteyi ve “babanın yasası”nı pekiştiren bir yapıyı sürdürdüğünü düşünür. Hatta söz konusu kitabın, babanın yasının nasıl tutulacağına dair bir kitap olduğunu öne sürer: “Aynı zamanda babanızın yasını nasıl tutacağımıza dair bir kitaptır” (Spivak, 1995, s. 66). Spivak kitapta Marx'a yapılan birkaç göndermede kadınların tamamen yok sayıldığını belirgin olduğunu belirtir. “Glas'ta, Genet'in sayesinde en azından Anne'nin yokluğuna başvuruldu ve kadın sorunu Hegel, Kant, Freud tartışmalarında da kitabın sol sütununda bir rol oynadı. Ancak bu kitapta (*Marx'ın Hayaletleri*) Marx'a yapılan birkaç göndermede kadının hiçbir yerde olmadığı zaten fark ediliyor” (Spivak, 1995, s. 66). Bu yüzden Derrida'nın Marx'a ve onun hayaletlere yaklaşımı Spivak için patriyarkal düzeni yeniden ürettiği için hatalıdır. Ayrıca Derrida'yı eril bir ekonomik yapı olarak hauntolojiyi ele almakla ve yeni dünya düzenini değerlendirirken kapitalizmin özellikle kadınların emeğini ve yeniden üretim gücünü nasıl istismar ettiğini göz ardı etmekle suçlar. Derrida ise Spivak, Ahmad, Eagleton gibi isimlerin Marksizm'in mirası üzerine haset ve sahiplenme eğilimi gösterdikleri yönünde karşılık verir. Söz konusu isimler, Marksizm'in mirasına yönelik bir hak talep etme veya öncelik tanıma eğilimindedir. Derrida'nın “mülkiyette öncelik hakkı” ifadesi bu kişilerin Marksizm'i kendine göre biçimlendirme veya belirli bir ideolojiye indirgeme eğilimlerine dairdir. Bu yüzden Derrida, Marksizm'in mirasının ve yorumlanmasının hiç kimsenin mülkü olmadığını belirtir. Yas deneyiminin kişisel olmadığını belirtirken tam da bunu kastetmektedir.

Derrida'nın *Marx'ın Hayaletleri*'inde söze başlarken amaç edindiği “yaşamayı öğrenmek” sloganı ile bitirecek olursak Derrida, yaşamayı öğrenmenin ölmeyi öğrenmek olduğunu düşünür. Derrida, yaşam ölüm üzerine 1975-76 yılları arasında vermiş olduğu seminerde¹⁷ ölümün, yaşamın karşıtı olmadığını hatta yaşamı mümkün kılanın ölüm

¹⁷ Ayrıntı için bkz.: Derrida, Jacques, (2022), *Yaşam Ölüm: 1975-1976 Semineri*, çev., Can Batukan, İstanbul: İnsan yay.

olduğunu belirtir. “Yaşam ölüm demekle *ne* yaşamı ölümle karşılıklı koyuyor *ne de* özdeşleştiriyorum” (Derrida, 2022, s. 13). Derrida bu düşünceye referansla seminerin başlığına *ne* “*ve*”ne de “*dir*” ekini koyar. Yaşamayı öğrenmenin de yaşam ile ölüm arasındaki bu gerilim arasında olabileceğini düşünür. *Marx’ın Hayatleri*’nin girişinde yaşamayı ancak bir başkasından ölüm yoluyla öğrenebileceğimizi vurgular. Yaşamayı öğrenmek, ölümle hesaplaşmaktır. Ancak sadece kendi ölümüm ile değil, ötekinin ölümüyle de hesaplaşmaktır. Derrida için yaşamayı öğrenmek, kendini sürdürme ontolojisidir (Yibing, 2021, s. 252). Derrida, yaşamayı öğrenmeyi, sadece fiziksel varoluşu değil, aynı zamanda geçmişle ve mirasla ilişkili olan varoluşu içerir şeklinde tanımlar. Hayaletler geçmişin izleri, mirası ve belleğin taşıdığı yüklerdir. Yaşamayı öğrenmek, tam olarak yaşamın ve ölümün ayrılmaz bir parçası olan bir süreçtir. Bu süreç, yaşamla ölüm arasında gidip gelmeyi içerir ve her ikisi arasındaki karmaşık ilişkiyi anlamayı gerektirir. Derrida'ya göre, ölen bir kişi Öteki olarak bizimle yakından ilişkilidir ve bedenden ayrı bir ruh bırakır. Ancak, bu ruh *ne* öz *ne de* töz taşır, tamamen varoluşsuzdur. Seküler dünya için ruh kavramı geçersizdir ve mevcut değildir. Ancak, yaşamayı öğrenmenin özü, bu tözsüz hayaletler -ile yaşamayı öğrenmektir (Yibing, 2021, s. 252). Derrida burda açıkça canlı ile cansız arasındaki sınırı yapısöküme uğratmaya çalışır. “Yaşamayı öğrenmek, ölmeyi öğrenmek, kendin veya başkası için selamet, diriliş veya tüm insanlığın kurtuluşu olmaksızın mutlak ölümlülüğü hesaba katıp kabul etmek anlamına gelir. Platon’dan beri felsefenin en eski emri budur: Felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir” (Derrida, 2006, s. 174-185).

Derrida’ya göre yaşamayı öğrenmek ötekiyle ve öteki olarak kendisiyle yaşamayı öğrenmek olduğundan bu onun ötekinin ötekiliğiyle ilişkili olarak adalet yaklaşımıyla da bağlantılı hale gelir. Kişinin bireysel farklılığını bulduğu yer, yalnızca ötekiyle olan ilişkisinde açığa çıkar. Yaşamayı öğrenmek, başkalarının farklılıklarıyla yaşamayı öğrenebilmektir. Bireysel farklılık, sınıf farklılığından daha yüksek bir öncelik haline gelir. Çünkü sınıfın temelini oluşturan sınıf birliği, söz konusu sınıf içindeki farklı insanlar arasındaki anlaşmayı gerektirir. Ancak insanlar kendi hayatlarını nasıl yaşayacakları, her birinin hayattan ne istediği ve her birinin farklı seçimlerinden ötürü bu anlaşma belirsizdir. Dolayısıyla sınıf birliği içinde bile, her bireyin hayattan ne istediği ve hangi seçimleri yaptığı belirsizdir. Bireysel farklılığa yapılan bu vurgu sayesinde, yaşamayı öğrenmek bu adalet duygusuyla doyurulmuş yapısökümcü bir öznellik teorisiyle de bağlantı kurar. Dolayısıyla Derrida'ya göre, yaşamayı öğrenmek ötekiyle

ilişki kurmayı ve öteki olarak kendisiyle ilişki kurmayı içerir. Ötekinin ötekiliğiyle ilişkili olarak adalete yaklaşımı, yaşamayı öğrenmenin bir parçası olarak öne çıkar.

Derrida'nın Marx okumasının güncel tartışmaları tetiklediğini söyleyebiliriz. *Marx'ın Hayaletleri* hem Marksist düşünceye hem de postmodern felsefeye önemli katkılarda bulunarak bu iki alan arasında yeni bir diyalog başlatmıştır. *Marx'ın Hayaletleri* aynı zamanda 20. yüzyılın sonlarında neoliberal politikaların yaygınlaşması ve küreselleşmenin yükselişiyle birlikte önemli bir eleştiri sunar. Bu bağlamda Marx'ın kapitalizm eleştirisinin güncelliğini koruduğunu, tarihsel bir olgudan ibaret olmadığını ve küreselleşme çağında gerekli bir araç olduğunu vurgular. Derrida'nın yaklaşımı aynı zamanda akademik dünyada yeni araştırma alanlarının açılmasına olanak sağlamıştır. Bu araştırma alanlarından bir tanesi olan cinsiyet tartışmaları da Derrida'nın hayaletlere yaptığı vurguyu farklılaştırarak kullanır. Queer tartışmaları bağlamında hayaletler, queer yaşamların bir toplumsal silinme pratiği olarak koyutlanmasını vurgulayarak hayaletin mülksüzleştirici etkilerini açığa çıkarır.¹⁸ Queer yaşamların hayaletleştirme pratiği yoluyla sosyal hayattan nasıl tasfiye edildiğini, nasıl mülksüzleştirildiğini, her türlü sosyal ve yasal haktan mahrum bırakıldıklarını, hatta yaşamlarının son bulmasıyla ölüme dair sadece istatistiksel bir veriye dönüştürülerek yas sürecinden bile mahrum bırakıldıklarını, dolayısıyla da bir hayalet gibi yaşayıp öyle de ölmelerini ifade eder. Ancak bu noktada Derrida'nın hayaletimsi olanın karakterini, bir toplumsal silinme pratiği olarak değil de aksine hayaletin o mülksüzleştirici etkilerini ortadan kaldıracak bir biçimde kullandığını görürüz. Bu yüzden Derrida, toplumsal ve politik yaşam koşullarını etkileyen temsilin hayaletimsi karakterini, görünür kılmaya, mevcut olmayanı mevcut kılmaya çalışır. Bu sebeple de Derrida, Queer tartışmaların kullandığı şekliyle hayaletin mülksüzleştirme, silme, ortadan kaybetme etkilerine, karşı bir konjonktür geliştirir diyebiliriz. Derrida bu anlamda hayaletlerin mülksüzleştirici etkilerini ortadan kaldırarak yeni bir politikanın olanağını açmaya çalıştı. Bu politika bize, hayaletlerin de mülk sahibi olduğuna, belirsiz, muğlak, *proteksi* konumunun yarattığı algının aksine söz hakkına sahip olduğuna ve her zaman olacağına dair bir söylemi oluşturdu. İşte bu nedenle Derrida'nın Marx okuması geleneksel Marksist yorumları karşısına alan bir okuma olarak görülebilir. Daha soldan okumaların Derrida'nın Marx'ı "apolitikleştirme" girişimini

¹⁸ Bu bağlamda Terry Castle'ın *The Apparitional Lesbian* isimli eseri lezbiyenliğin hayaletimsi yönünü vurgulaması açısından önemli bir referans noktası oluşturabilir. Detay için bkz.: Terry Castle (1993), *The Apparitional Lesbian: Female Homosexuality and Modern Culture*, New York: Colombia University Press

savuşturmak için daha tarihsel, toplumsal ve ekonomik bir Marx vurgusunu devamlı surette öne çekme ihtiyacı bir anlamda bu mirastan Derrida'yı muaf tutma girişimi olarak görölebilir. Ancak şu unutulmamalıdır ki Derrida'nın post-Heideggerci felsefeyi yeniden tanzim etme girişiminin sınırları, yeni dünya düzeniyle eleştirel bir şekilde yüzleşme içerdii gibi Marx'ın eleştirel ruhunun mirasını talep etme girişimini de kucaklar.



KAYNAKLAR

- Abbinnet, R. (2006), *Specters of Class: Marxism, Deconstruction and The Politics of Affiliation*, Journal For Cultural Research, 10 (1): UK
- Abraham, N. and Torok, M. (1986), “*The Wolf Man’s Magic Word: A Cryptonymy*”. (İng. çev. N. Rand). Minneapolis: The University of Minnesota
- Bertam, C. (2006), *Tarihin Sonu mu? Fukuyama- Marx- Modernite*, çev: Kamil Kurtul, İmge yay.
- Başer, N. (2017), “*Walter Benjamin’in Mesihsiz Mesihçiliği.*” *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Haz. Ertan Kardeş, İstanbul: İthaki
- Blanco, M.P. and Peeren E. (eds.), (2013), *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, London: Bloomsbury Academic
- Cheah, P. and Guerlac, S. ed., (2009), *Derrida and the Time of the Political*, London: Duke University
- Crockett, C. (2018), *Derrida after the End of Writing: Political Theology and New Materialism*, New York: Fordham University Press
- Critchley, S. (1999), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh University Press
- Chot, S. (2010), *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London: Continuum
- Callinicos, A. (1996), *Messianic Ruminations: Derrida, Stirner and Marx*, Radical Philosophy 75, (Jan/Feb)
- Derrida, J. (1974), *Glas*, (çev. John P. Leavey, Richard Rand), University of Nebraska Press, Nebraska
- Derrida, J. (1981), *Positions*, çev. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press
- Derrida, J. (1982), *Differance*, çev. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press
- Derrida, J. (1993), *Aporias*, çev. Thomas Dutoit, Stanford, Stanford University Press
- Derrida, J. (1996), *Archive Fever: A Freudian Impression*, çev. Eric Prenowitz, University of Chicago Press: Chicago
- Derrida, J. (1997), *Politics of Friendship*, çev. George Collins, Londra: Verso
- Derrida, J. (1998), *Faith and Knowledge: The Two Sources of 'Religion' at the Limits of Reason Alone*, In Religion, edited by Jacques Derrida and Gianni Vattimo, 1-78. Stanford, CA: Stanford University Press

- Derrida, J. (1999), *Differance*, çev. Medar Atıcı, Mevheş Omay, Toplumbilim Dergisi, Sayı: 10, s. 51-64.
- Derrida, J. (1999), *Psyche, Ötekinin İcadı*, çev. Melih Başaran, Toplumbilim Dergisi, Sayı: 10, s. 105-130.
- Derrida, J. and Stiegler, B. (2002), *Echographies of Television Filmed Interviews*, çev. Jennifer Bajorek, Cambridge, Polity Press
- Derrida, Jacques, (2005), *Fors: The Anglish Words of Nicolas Abraham and Maria Torok* Literature in Psychoanalysis, edited by Steve Vine, Macmillan Education UK
- Derrida, J. (2005), *Kozmopolitizm ve Bağışlama Üzerine*, çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan, İstanbul: Birey
- Derrida, J. (2006), *Gün Doğmadan: Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, çev. Kenan Sarılioğlu, İstanbul: Dharma Yayınları
- Derrida, J. (2006), *Kendime Karşı Savaşayım*, Cogito –Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken-, Sayı 47-48, ss.174-185, İstanbul: Yapı Kredi yay.
- Derrida, J. (2011), *Öteki Hedef: Başka Baş*, çev. Melih Başaran, İstanbul, Bağlam yay.
- Derrida, J. and Stiegler, B. (2013), *Spectrographies*, María del Pilar Blanco, Esther Peeren (eds.), *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*, London: Bloomsbury Academic
- Derrida, J. (2014), *Marx ve Mahdumları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı yay.
- Derrida, J. (2014), *Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli, Şiddetin Eleştirisi Üzerine İçinde*, Metis Defterleri, haz: Aykut Çelebi, İstanbul
- Derrida, J. (2015), *Bağışlamak: Bağışlanamaz Olan ve Zaman Aşımına Uğramayan*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monakl
- Derrida, J. (2017), *Gramatoloji*, (çev. İsmet Birkan), Ankara: Bilgesu
- Derrida, J. (2019), *Marx'ın Hayaletleri: Borç Durumu, Yas Çalışması ve Yeni Enternasyonal*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: Ayrıntı yay.
- Derrida, J. (2020), *Yazı ve Fark* (çev. P.Burcu Yalım), İstanbul: Metis
- Derrida, J. (2022), *Yaşam Ölüm: 1975-1976 Semineri*, çev. Can Batukan, İstanbul: İnsan yay.
- Derrida, J. (2023), *Ses ve Fenomen*, (çev. Gülben Salman ve Z. Emir Özer), Ankara: Fol
- Derrida, J. (2010), *Edebiyat Edimleri*, (çev. A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom
- Davis, C. (2005), “*Etat Present: Hauntology, Spectres and Phantoms.*” *French Studies*, vol.59, no.3, pp. 373-379, <https://doi:10.1093/fs/kni143>.
- Direk, Z. (2021), *Çağdaş Kıta Felsefesi: Bergson'dan Derrida'ya*, Ankara: Fol

- Direk, Z. (2021), *Başkalık Deneyimi: Kıta Avrupa Felsefesi Üzerine Denemeler*, Ankara: Fol
- Direk, Z. (2022), *Derrida İstanbul'da: Sekülerizm, Öteki ve Sorumluluk*, Fol: Ankara
- Direk, Z. (2014), *Derrida ve Laiklik*, Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, sy. 1: 39-60.
- Eagleton, T. (1995), *Marxism without Marxism*, *Radical Philosophy*, 73:35-7
- Er, S. E. (2021), *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi: Bergson, Nietzsche ve Spinoza Okuması*, İstanbul: Çizgi
- Er, S. E. (2016), *Hegel Paris'te: Fransızların Hegel Okuması*, İstanbul: Otonom
- Er, S. E. (2014), *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması*, İstanbul: Otonom
- Er, S. E. - Varolun, O. (2018), *Derrida ve Tekillik Edebiyatı*, Beytulhikme Philosophy Circle. 8 (2). 491-504.
- Er Pasin, G. (2013), *Vampirin Kültür Tarihi*, İstanbul: Ayrıntı
- Ertuğrul, T. (2023), "Jacques Derrida'nın 'Arşiv Humması'", Arşivcilikte Yeni Yaklaşımlar Yeni Yöntemler, yay. haz. Aslı Davaz ve Birsen Talay Keşoğlu, İstanbul: Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı ile Beykoz Üniversitesi ortak yayını
- Fritsch, M. (2002), "Derrida's Democracy To Come" *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 9:4 (December 2002), 574-597
- Fritsch, M. (2005), *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*, State University of New York
- Fletcher, J. (1996), *Marx the uncanny? Ghosts and their relation to the mode of production*, *Radical Philosophy* 75 (Jan/Feb 1996)
- Freud, S. (1919), The uncanny, Retrieved from https://uncanny.la.utexas.edu/wp-content/uploads/2016/04/freud-uncanny_001.pdf, 20.03.2024
- Freud, S. (1993), *Yas ve Melankoli*, çev. Runa İdil Uslu, Oğuz Erkan Berksun, *Kriz Dergisi*, C.1, No:2, s. 98-103.
- Fukuyama, F. (2011), *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, İstanbul: Profil yay.
- Gaon, S. (1999) "Politicizing Deconstruction: On not Treating Specters of Marx," *Rethinking Marxism* vol:11, no.2
- Kamuf, P. (2001), *The Haunts of Scholarship*, *Paroles gleees*, 19 (2), California Digital Library University of California
- Kofman, S., (2015), *Camera Obscura: İdeolojinin Karanlık Kutusu*, çev., Elvan Kıvılcım, İstanbul: Encore

- Koch, A. M. (2006). *Specters of Postmodernism: Derrida, Marx, and Leftist Politics*, International Studies in Philosophy, 38(4), 71-96, Doi: 10.5840/intstudphil200638439.
- Levinas, E. (2021), *Zaman ve Başka*, çev. Özkan Gözel, Ankara: Fol
- Levinas, E. (2023), *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Sel
- Laclau, E. (1995), *The time is of joint*, Diacritics 25 (2): s. 85-96, John Hopkins University Press
- Marx, K. & Engels, F. & Lenin, V.I. (1977), *Paris Komünü Üzerine*, çev. Kenan Somer, Ankara: Sol yay
- Marx, K., (2011), *Kapital, 1 Cilt*, çev., Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam
- Marx, K., Engels, F., (2013), *Alman İdeolojisi*, çev., Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, İstanbul: Evrensel
- Marx, K. (2016), *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim
- Marx, K. (2016), *Louis Bonaparte'ın 18. Brumaire*, çev. Erkin Özalp, İstanbul: Yordam
- Marx, K., (2018) *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev., Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim
- Miller, N. “*Hauntology and History in Jacques Derrida's Spectres of Marx*”, http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/taller/miller_100304.pdf, 20.03.2024
- Migheli, G. (2022), *Specters of Specters of Marx: A ghost that was named Derrida*, Ephemera: 22 (3)
- Montag, W. (2008), *Spirits Armed and Unarmed: Derrida's Specters of Marx*, Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, edited by Michael Sprinker, Verso
- Macherey, P. (2008), *Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida*, Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, edited by Michael Sprinker, Verso
- Mercier, T. C. (2020) *Silence, in the Archives: Derrida's Other Marx(s)*, Aisthesis 13(2): 31-46, doi: 10.13128/Aisthesis-11839
- Norris, C. (2002), *Deconstruction: Theory and Practise*. Luisville: Presbyterian Publishing Corp
- Rockmore, T. (2014), *Fransa'da Derrida ve Heidegger*, (çev: Er, S. E. -Yıldırım, M.), der. Sadık Erol Er, *Heidegger Paris'te: Fransızların Heidegger Okuması*, (içinde), İstanbul: Otonom
- Ryan, M. (1986), *Marxism and Deconstruction*, John Hopkins University Press

- Richards, K. M. (2020), *Yeni Bir Bakışla*, (çev. Zeynep Talay), İstanbul: Kolektif Kitap
- Savran, G. (1990), “Özlerin Reddinden Sınıf Politikasının Reddine”, 11.Tez, Sayı 10
- Spivak, G. (1980), *Revolutions That as Yet Have No Model: Derrida's Limited Inc*, *Diacritics* 4:29-49
- Spivak, G. (1994), *Responsibility*, *Boundray* 2, 21 (3), s. 19-64, Duke University Press
- Spivak, G. C. (1995), ‘*Ghostwriting*’, *Diacritics*, 25, 65–84
- Soper, K., (1996), *Specters of Derrida: The Limits of Hauntology*, *Radical Philosophy*:75 (January/February)
- Sprinker, M. (2008), *Ghostly Demorations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London: Verso
- Sim, S. (1998), *Post- Marxism: A Reader*, Edinburgh University Press
- Sim, S. (2000), *Derrida ve Tarihin Sonu*, çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Everest yay.
- Thoibisana, Akoijam (2023), “How (did) Derrida Deconstruct Marx?”, *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, <https://doi.org/10.1007/s40961-023-00292-2>
- Todd, M. (2000), *Postyapısalcı Anarşizmin Siyaset Felsefesi*, çev., Rahmi G. Ögdül, İstanbul: Ayrıntı
- Tormey, S. ve Jules, T. (2006), *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*, Sage:2006
- Uslu, A. (2017), “*Politik ve Entelektüel Bağlamı*”, *Walter Benjamin'in Şiddet Teorisi*. *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, der. Ertan Kardeş. İstanbul: İthaki
- Utku, A. ve Erkan, M. (2021), *Derrida'nın Nietzsche'si: Bir Ortak İmza Geliştirmek*, Doğu Batı: Ankara
- Valverde, M. (1995), *Deconstructive Marxism*, *Labour/ Le Travail* 36: 329-40
- Yibing, Z. (2021), *Post-Marksist Temel Metinlerin Analizi Cilt 2: Derrida'nın Marx Hayaletleri ve Baudrillard ve Debord'un Yeni Toplumu*, çev., Aylin Muhaddisoğlu, İstanbul: Kalkedon yay
- Zizek, S. (2011), *İdeolojiyi Haritalamak*, çev., Sibel Kibar, Ankara: Dipnot
- Willy, M. (1999), *Spectres of Engels*, *Ghosts Deconstruction, Psychoanalysis, History*, Edited by Peter Buse and Andrew Stott, USA: Macmillan Press