

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**ALTHUSSER'İN KURAMSAL DÖNÜŞÜMLERİ ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Serhat Celâl BİRDAL

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**ALTHUSSER'İN KURAMSAL DÖNÜŞÜMLERİ ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Serhat Celâl BİRDAL

Tez Danışmanı
Prof.Dr.Tülin ÖNGEN

Ankara-2010

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

**ALTHUSSER'İN KURAMSAL DÖNÜŞÜMLERİ ÜZERİNE
ELEŞTİREL BİR İNCELEME**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Tülin ÖNGEN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
1- ALTHUSSERCİ MARKSİZM PROJESİNİN OLUŞUM VE DÖNÜŞÜMÜNÜN TEORİK-POLİTİK UĞRAKLARI: GENEL BİR BAKIŞ.....	7
1.1 Althusser'in Ana Tezlerinin Üretildiği Teorik-Politik Bağlam.....	9
1.1.1 Savaş Sonrası Fransa'sında Hegelci ve Varoluşçu Marksizmler.....	10
1.1.2 Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP) XX. (1956) ve XXII. (1961) Kongrelerinin Teorik-Politik Etkileri	14
1.1.3 Fransız Düşünsel İkliminde Yapısalcılığın Yükselişi.....	20
1.2 Özeleştirici Süreci.....	22
1.2.1 Fransız Komünist Partisi'yle (FKP) Maoculuk Arasında Althusser'in Politik Gerilimi.....	23
1.2.2 Mayıs '68 vs. Althusser.....	27
1.3 'Yapı Bozumu' Süreci.....	30
2- 'EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ' KATEGORİSİNİN EVRİMİ BAĞLAMINDA ALTHUSSER'DE ÖZELEŞTİRİ SÜRECİ.....	38
2.1 Kavramın Devralınışı: Althusser-Bachelard İlişkisi.....	42
2.1.1 Bachelard'ın Bilim Anlayışı ve 'Epistemolojik Kopuş' Kavramı.....	42
2.1.2 'Epistemolojik Kopuş'un Althusser Tarafından Benimsenişi.....	46
2.2 'Kopuş'un Tarihsel Materyalizme Uygulanışı.....	50
2.2.1 Althusser'in Marx 'Okuması'.....	50
2.2.2 Bilim-İdeoloji Karşıtlığı ve 'Teorik Pratik' Kuramı.....	54
2.3 'Kopuş'u Yeniden Düşünmek: Özeleştirici Süreci.....	62

2.3.1	Bilim ve Felsefeye Dair Yeni Konular Altında Bir ‘Metafor’ Olarak ‘Kopuş’.....	63
2.3.2	Marx’ın ‘Topografya’ Metaforu: ‘Epistemolojik Kopuş’u Düşünmek İçin Yeni Bir İmkan?.....	73
3- ‘RASTLANTILARIN ZORUNLULUĞU’NDAN ZORUNLULUĞUN RASTLANTISALLIĞINA: ALTHUSSER’DE ÖZELEŞTİRİ ÖTESİ BİR DÖNÜŞÜM.....		80
3.1	‘Rastlantıların Zorunluluğu’: Marksist Nedenselliğin Kavramsallaştırılması.....	82
3.1.1	Yapısal Nedenselliğin Kavramı Olarak Üstbelirlenim: Yapının Üstbelirlenimi.....	85
3.1.1.1	Hegel’den Farklılıkları İçinde Marx’ın Bütünlük ve Diyalektik Anlayışı.....	86
3.1.1.2	Yapısal Eklemlenme: Montaj mı, Organik Bütünlük mü?.....	92
3.1.1.3	Marx’ı Spinoza’dan Dolaşıp Okumak.....	95
3.1.2	Toplumsal Formasyonlar Arası Geçiş Anlama Çabasında Üstbelirlenim.....	101
3.1.2.1	Çelişkinin Üstbelirlenimi.....	101
3.1.2.2	Konjonktürün Üstbelirlenimi: Yapı-Konjonktür Geriliminin Belirmesi.....	109
3.1.3	‘Rastlantıların Zorunluluğu’nu Kavramsallaştırmak.....	113
3.2	Zorunluluğun Rastlantısallığı: “Karşılaşma Maddeciliği”.....	116
3.2.1	Karşılaşma Maddeciliği Tezleri.....	117
3.2.2	Karşılaşma Maddeciliğinde Bazı Süreklilik Temaları.....	122
3.2.3	Özeleştirici Ötesi Bir Dönüşüm ya da Sorunsal Değişikliği Olarak Karşılaşma Maddeciliğini Okumak.....	125

SONUÇ.....	136
KAYNAKÇA.....	141
ÖZET.....	148
ABSTRACT.....	149

GİRİŞ

XX. yüzyılın en önemli Marksist filozoflarından Louis Althusser'in (1918-1990) 1960'ların ilk yarısında iki önemli eserde (*Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*) formüle ettiği tezleri, ya da kendi ifadesiyle, 'teorik-politik *müdahaleleri*', komünist politik pratiklerin ve uluslararası komünist hareketin çizgisini doğrudan belirleyememiş olsa da, hiç şüphesiz Marksizm tartışmalarının seyrini önemli ölçüde değiştirmişti. '60'lardan itibaren uzun bir süre özellikle Marksist felsefeye dair her tartışma bir biçimde Althussercilik tartışması olarak kalmaya devam etti. Marksizm anlayışını psikanaliz başta olmak üzere Marksizm-dışı alanlardan ve düşünürlerden devşirdiği kategoriler ('epistemolojik kopuş' ve 'üstbelirlenim') üzerine inşa etmesiyle uzun tartışmalara yol açan Althusser'in tezlerinin etkisi, kendi niyet etmese de, 1980'lerden itibaren post-Marksizm olarak adlandırılan kuramların ortaya çıkmasına kapı aralayacak kadar uzun menzilli ve öngörülemez oldu. Hirst ve Hindess'tan Laclau ve Mouffe'a, Balibar'dan Zizek'e kadar birbiriyle uzlaştırılmaları kolay olmayan birçok düşünür dolaylı ya da açık biçimde teorik öncelleri arasında Althusser'i de işaret etti.

Genel olarak epistemoloji sorunsalından ideoloji kuramına kadar birçok farklı başlık ve sorun alanında yürütülen Althusserci tezlerin tartışması ve özel olarak Althusser üzerine kaleme alınmış metinlerin göz ardı edilemeyecek bir kısmı, Althusser'in 1960'ların ikinci yarısında başlayıp '80'lerin ilk yıllarına kadar sürdürdüğü kuramsal dönüşüm sürecini, *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'taki ana tezler kadar önemsemedi.¹

¹ Bu bağlamda Althusser'in özeleştirisini ve genel olarak kuramsal dönüşümlerini 'görmüş' olsa da, Althusser'i değerlendirmeye çalışırken bunları hesaba katmayan eserlerden bazıları şunlardır: Resnick ve Wolf 1982, Anderson 1998, Assiter 1984, Belge 1977, Timur 2005; 2007, Yılmaz 2001.

Bazıları ise bu özeleştiri hiç gerçekleştirilmemişçesine Althusser'i yargılamayı seçti.² 1960'lardaki teorik-politik konjonktürün ateşinin '70'lerden itibaren sönmelenmeye yüz tutmasıyla da alakalı olarak, Althusser'in 'özeleştiri' başlığı altında topladığı kuramsal revizyonları ve daha sonra 1970'lerin sonundan itibaren daha da köktenleştirdiği kuramsal dönüşümü söz konusu ana tezler kadar dikkat çekip sorunsallaştırılmadı. Oysa hem özeleştiri kapsamı altında girilen revizyonlar, hem de daha sonra bir sorunsal değişikliği ve 'yapı bozumu'³ biçimini alan söz konusu dönüşümlerin çapı ve köktenliği, Althusser'i yeniden düşünme ihtiyacını kuvvetli biçimde dayatmaktadır. Bu yeniden düşünme çabası, Althusser'in Marksizm kuramının köklü dönüşümlerle kendini ciddi zorlamalara ve paradokslara hapseden tamamlanmamış bir toplam olduğunun ve bu toplamın bizi 'Althussercilik' adı altında tutarlı bir bütünlük varsaymaktan alıkoyduğunun en başından bilincinde olmalıdır.

Bu çalışma birçok Althusser analizinde hakkıyla ele alınmadığını düşündüğü bir noktayı, özel olarak Althusser'in Marksizm kuramının geçirdiği dönüşümleri odağına yerleştirmektedir. 'Eleştiri' ediminin olumsuzlayıcı vurgusunun yanında sınıflandırma işlemini de barındırdığını hesaba katarak, söz konusu dönüşümler 'özeleştiri' ve 'yapı bozumu' süreci olarak ayrıştırılacaktır. 'Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi (1967)' adlı eserle başlayıp 'Amiens Tez Savunusuna' (1975)'na kadar devam eden revizyon süreci Althusser'in özgün tanımlamasıyla 'özeleştiri', 'Marksizmin Krizi'ne dair geç dönem metinlerinde uç vermesine rağmen esas olarak "Karşılaşma

² Bunların başında hiç şüphesiz Althusser'e karşı yürütülmüş en sert (ama bir yandan da en zayıf ve en dayanaksız) polemik olan E. P. Thompson'un *Teorinin Sefaleti* kitabı gelmektedir. bkz: (Thompson 1994).

³ Olası bir yanlış anlamayı baştan önlemek için 'yapı bozumu' terimiyle sadece Althusser'in kendi yapısal nedensellik anlayışını köklü bir şekilde yıkma ve terketme girişimini karşılıyor olduğumuzun ve terimin Derridacı 'yapı sökülümü'yle hiçbir kavramsal bağlantısının bulunmadığının altını çizmeliyiz.

Maddeciliği”nde en üst ve yoğun biçimine varan süreç ise ‘özeleştirici ötesi’ dönem ya da ‘yapı bozumu’ dönemi olarak adlandırılacaktır. Özeleştirici ve yapı bozumu ayrımına sadık kalınarak, bu dönüşüm sürecinde yerleşilen yeni konumların eski tezlerle hangi noktalarda uyumsuzluk içine girdiği ve onları hangi ölçüde dönüşüme uğrattığının; bu yeni konumlara yerleşilmesinde eski konumlardaki hangi kuramsal gerilimlerin ve zorlamaların rol oynadığının; diğer yandan, hangi tema ve tezlerin bütün bu süreç boyunca sabit kaldıklarının bir muhasebesi yapılmaya çalışılacaktır.

Benimsenen yeni tezler, ne *Kapital’i Okumak* ve *Marx İçin*’e politik sebeplerin yansımaları olarak düşülen ve hiçbir özgünlüğü olmayan ‘dipnot’lar olarak görülüp önemsizleştirilecek (bkz: Elliott, 2006: 314), ne de Althusser’in eriştiği ‘esas’ konumlar olarak kutsanacaktır. Yeni tezlerin sadece eskileri kadar ‘özgün’ ve ‘parlak’ olamadıkları (özgün olamama savının özeleştirici müdahaleler için doğru olabilse de, “Karşılaşma Maddeciliği” kuramı söz konusu olduğunda hiç de geçerli olmadığını üçüncü bölümde görmüş olacağız) için ilk elden Althusser’in kuramını ‘kısırlaştırdığı’ ve politik bir angajmanın neticesi olarak ‘ortodokslastırdığına’ dair üstten değerlendirmeler, Althusser’in kuramsal dönüşümlerinin analitik, içerden ve karşılaştırmalı bir biçimde ele alınamadığının göstergesi olarak okunabilir.⁴ Althusser’in bütün bu süreç içinde kendini ciddi kuramsal zorlamalara, yayıncısı Matheron’un deyimiyle, ‘paradokslar burcu’na hapsettiği elbette yadsınamaz bir olgu olarak ortada durmaktadır. Bununla beraber, ele alınacak olan dönüşüm süreci üzerine meta-savlar üretmekten kaçınılarak bu tezde, Althusser’i yürüdüğü paradokslar burcu boyunca (kuramsal gerilimlerini

⁴ Althusser’in dönüşümlerini hakkıyla analiz etmeyi beceren ve ‘kaideyi bozmayı’ deneyen ‘istisna’lar da yok değildir. Bunların başında Althusser’in en ‘içerden’ okumasını gerçekleştiren ve bu çalışmamızda tezlerine çokça başvuracağımız bir diğer Fransız filozof Etienne Balibar sayılmalıdır bkz: 1991, 1994, 2000. Diğer istisnalar da şöyle sıralanabilir: Kaplan ve Sprinker 1993, Elliott 2006. (Elliott, en kapsamlı Althusser analizinin sahibi olması dolayısıyla bu istisnalara dahil edilebilse de, Althusser’in dönüşümlerini oldukça üstten ve mesafeli bir dille ‘yargılama’ eğilimine sıkça kapılmıştır).

işaret etmeyi ihmal etmeyerek de olsa) izlemekle yetinilecek; özel olarak onu ne ‘kurtarmaya’ ne de ‘aşağıya itmeye’ çalışılacaktır. Bu, Althusser üzerine tezler üretmekten değil, ‘hariçten’ ‘son söz’ü söylemekten kaçınmanın temkinliliği olarak anlaşılmalıdır.

Çalışmanın hangi noktaları ve sorunları dışarıda bırakacağını açık edersek bağlamımız ve sorunsalımız biraz daha iyi kavranabilir. Öncelikle, Althusser’in Marksizm kuramının ‘gerçek Marx’a mı ait olduğu, yoksa ‘hayali bir Marksizm’ mi yarattığına dair herhangi bir tartışmaya ve Marx’ın metinleri üzerinden bir karşılaştırma ya da ‘sınama’ya girişilmeyeceğinin altı çizilmelidir. Marx’ın metinlerini baz alan bir ‘sınama’, yalnızca bu çalışmanın çapını çokça aşacak iddialı, zorlu ve zahmetli bir çabadan kaçınıldığından değil, ama Althusser’in Marx’tan yola çıkarak kurguladığı tezleri tekrardan Marx’tan dolaşip ‘ispatlama’ ya da ‘çürütme’ye çalışmanın daha baştan sabit bir Marx fikriyle analizin nesnellliğini sakatlamak ve totolojiye düşmek olacağının farkında olduğundan yapılmayacaktır. Zira Marx’ın doğal olarak ‘kapanmamış’ ve homojen-saf olmayan ‘teorisine’ bakılarak⁵, hangi eserden yola çıkıldığına bağlı olarak örneğin bir ‘hümanist Marx’ yaratılabileceği gibi, Althusser’in öne sürdüğü cinsten ‘anti-hümanist bir Marx’ da ‘garantili’ olarak oluşturulabilir. Kaldı ki, Althusser’in kuramsal girişimi tam da Marx’ın eserini tamamlayamadan tanımlayamadan bıraktığı kabulüne dayanmaktadır ki bu çıkış noktası bile Althusser’i bir Marx sınamasına tabi tutmanın yararsızlığı hakkında fikir verebilir. Bu çalışmada yapılması hedeflenen, Althusser’in iç kuramsal evrimini bizatihi onun öncüllerinden ve sorularından yola çıkarak analiz etmektir. Öte yandan, Althusser’in kuramında oldukça

⁵ “Bir materyalist için saf ve tamamlanmış bir teori fikri ne anlama gelebilir?” (Althusser, 1984: 254).

özerk bir yeri olan 'ideoloji' meselesiyle beraber onun 'yapısalcılığı' sorunsallaştıran bir dizi bilindik tartışmaya da bağlam gereği girilemeyecektir.

Althusser'i bizzat onun öncül ve kabulleriyle ölçeceğimizi söyledik. Althusser'i 'okurken' benimseyeceğimiz yöntemi de ondan ödünç alacağız. Althusser'in Marx'ı okuma tarzını bizatihi kendisine yönelteceğiz. Bir metnin teorik 'yapı'sını ya da 'sorunsal'ını, söyledikleri ve söylemedikleri, dolulukları ve 'boşlukları'yla görmeye çalışan; başka deyişle yazarın niyetinden bağımsızlaşan metnin nesnel alan ve sınırlarını ve bu sınırları tayin eden sorular sistemini 'teşhis' etmeye odaklanan bir 'semptomatik okuma' aracılığıyla Althusser'i anlamaya çalışacağız. Bu tür bir okuma söz konusu dönüşümlerin teoriye 'içsel' olan belirleyicilerini anlama fırsatı verebilecektir. Elbette teoriye 'dışsal' olan politik konjonktürün ya da daha genel olarak somut tarihsel koşulların da etkisi de bu dönüşümü anlamlandırmaya çalışırken hesaba katılacaktır.

Bu bağlamda, birinci bölümde, Althusser'in Marksizme dair tezlerini kurguladığı ve revize ettiği politik, toplumsal ve düşünsel ortamın genel bir panoraması sunulacaktır. Althusser'in 1960'ların ilk yarısında 'teorik-politik müdahaleler' olarak tanımladığı tezlerinin Marksist teori ve politika içinde yükselen hangi eğilimlere birer yanıt olarak formüle edildiği, 1960'ların ikinci yarısından itibaren bu tezlerin hangi dışsal etkiler altında 'düzeltilmeye' girişildiği ve nihayet '70'lerin sonundan itibaren Althusser'i köklü bir sorunsal değişikliğine ve *yapı* bozumuna götüren süreçte Marksist teori ve politikanın Avrupa'da gözden düşüşünün ne ölçüde belirleyici olduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Bu 'dışsal' faktörlerin teoriye etki etme tarzını yine Althusser'den ödünç aldığımız 'üstbelirlenim' kavramı çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutacağız.

İkinci bölüm ise, esas analizimize başladığımız yer olacaktır. Bu bölümde Althusser'in özeleştirisi sürecini 'epistemolojik kopuş' kategorisinin evrimi üzerinden izlemeye çalışacağız. 'Epistemolojik kopuş'u seçişimizin nedeni, onun Althusser'in kuramsal girişimini kumanda eden çıkış noktası, ana kavramı ya da 'felsefi nesne'si oluşudur. 'Kopuş'un *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'de formüle edilen 'teorist' bilim-bilgi anlayışı çerçevesinde 'kanıtlanabilir' bir 'kavram' olmaktan, 1967'den itibaren benimsenen yeni felsefe görüşü (teorideki sınıflar mücadelesi ya da bir 'kavga alanı' olarak felsefe) çerçevesinde nasıl ancak 'savunulabilir' bir 'metafor' olmaya doğru evrildiğini göstermeye çalışacağız. Özeleştirisi süreci boyunca metinlerde giderek daha az yer aldığını tespit etmekle beraber, Marksizmin her şeyden önce özerk bir 'bilim' olduğu savı Althusser tarafından terk edilmediğinden, 'epistemolojik kopuş' tezinin ciddi kuramsal zorlamalar yaratmak pahasına korunduğunu öne süreceğiz.

Son bölümde ise, Althusser'de özeleştirisi ötesi bir yıkım ya da 'yapı bozumu' girişimi olarak tanımladığımız olguyu 1982 tarihli "Karşılaşma Maddeciliği" makalesi üzerinden ele almaya çalışacağız. Bu makaleyle Althusser'in nasıl yeni bir sorun alanına açıldığını, bu 'açılımın' ise 'yapısal bütünlük' kuramını yıkıma uğratmak ve 'zorunluluk'la 'rastlantısallık' arasındaki ilişkiyi tersine çevirmek pahasına nasıl gerçekleştiğini ortaya koyacağız. "Karşılaşma Maddeciliği" tezlerini ele almaya geçmeden önce ise Althusser'in özeleştirisi süreci boyunca da esas itibariyle dokunulmadan kalan 'yapısal eklemleme' ve 'üstbelirlenim' kuramlarının uzunca bir tanımlanması ve tartışmasına gireceğiz. Bu 'dolambacın' nedeniyse, söz konusu kuramların aksayan yerlerinin ve içsel tutarsızlıklarının Althusser'in 'karşılaşma maddeciliği'ne kadar savrulmasında ne kadar payının olduğuna dair bir karşılaştırma imkanı sunabilmektir.

1-ALTHUSSERCİ MARKSİZM PROJESİNİN OLUŞUM VE DÖNÜŞÜMÜNÜN TEORİK-POLİTİK UĞRAKLARI: GENEL BİR BAKIŞ

Her felsefî kuramın, içerisinde üretildiği düşünsel, toplumsal ve siyasal koşullarla etkileşim halinde olduğuna dair basit ve harcıâlem tespit, 20. yüzyılın en etkili Marksizm kuramcılarında biri olan Louis Althusser söz konusu olduğunda etkileşimin boyutlarını kavratılmak açısından etkisiz kalabilir. Althusser örneği etkileşim sözcüğünün anlamını aşar niteliktedir: Althusserci Marksizm projesi, kendini Marksizmin teorik hizmetine sunmuş komünist partisi üyesi bir filozof için ciddi aciliyet de taşıyan alabildiğine yoğun bir teorik-politik konjonktürden basit olarak 'etkilenmenin' ötesinde söz konusu konjonktüre bir 'müdahale' olarak kurgulanmıştır. Althusser'in 1960'ların ilk yarısında *La Pensée* ve *Esprit* başta olmak üzere çeşitli dergilerde yayımladığı makalelerini derlediği ana kitabının ve yine aynı dönemde felsefe hocalığı yaptığı *École Normale Supérieure*'de (Yüksek Öğretmen Okulu) sonradan ünlenecek olan Étienne Balibar, Jacques Ranciere gibi öğrencileriyle giriştiği geniş çaplı Marx okumasının neticesi olan kolektif eserin adları kuramının 'müdahil' olma özelliğini özetlemeye yetmektedir: *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*. Aynı şekilde, 1960'ların ikinci yarısında söz konusu iki eserde geliştirdiği Marksizme dair ana tezlerini ciddi bir özeleştirici sürecine, 1970'lerin ikinci yarısından başlayarak da daha da ileri gidip bir *yapı* bozumuna varacak denli köklü ve yıkıcı dönüşümlere tabi tutması da, '60'ların başındaki kadar acil gözüküyor olsa da aynı oranda belirleyici bir teorik-

politik konjonktür içinde ancak anlam kazanabilirdi. Althusser'in *Marx İçin*'e yazdığı önsözdeki bir ifadesini ödünç alırsak, ister *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'takiler, isterse de özeleştiril ya da özeleştiril ötesi bir sorunsal değişikliğini imleyenler olsun, ele alacağımız bütün metinler "kendi doğumlarının tarihini ve işaretini taşıyorlar"dı (2002: 27).

Yine de, *Marx İçin*'e Balibar'ın yazdığı 1996 tarihli başka bir önsözdeki uyarıyı da dikkate alarak, söz konusu metinlerin birer politik bildiri ya da arşiv belgesi değil de *teorik* tezler ileri süren makaleler olduğunu da (Althusser, politik bir heyecan içinde kendi önsözünde bunları her ne kadar "belli bir tarihin belgeleri" olarak sunmuş olsa da) akılda tutmalıyız (2002: 10-12; 27). Gerçekliği ancak kavramı dolayımıyla teori ('düşüncedeki-somut') içinde yeniden kurarak ve sabitleyerek bilebileceğimizi ve kavramın da gerçekliğin zihinde bıraktığı basit yansımalar değil de teorik bir *üretim* ('teorik pratiğin') neticesi olduğunu bize öğreten Althusser'in kendisidir ve Althusser'in metinlerini yazdıkları dönemlerin basit yansımalarına indirgemek, teoriyi kendi içine kapatan ve somut-pratik dönüşümlerle bağlantısını kesen 'teorist' bir sapmanın zıttı olan başka bir sapmaya, Althusser'in sık sık uyardığı, bilimin/bilginin özerkliğini ve ideolojiden-'bilinçten' farkını ayırt edemeyen 'tarihsicilik'⁶ savrulmak anlamına gelecektir.

⁶ Metin boyunca sıkça geçecek olan bir hayli tartışmalı 'tarihsicilik' kavramının bizim de katıldığımız Althusserci tanımını açmakta fayda var. Althusser'in tarihsicilikle kastettiği Marksizm içinde 1900'lerin ilk birkaç on yılında ortaya çıkmış ve Lukacs, Korsch, Gramsci ve yüzyılın ortalarında Della Volpe, Colletti ve Sartre gibi isimlere Hegel'den sirayet etmiş olan tarih anlayışıdır. Marx'ı Hegel'in ve Alman idealizminin bir devamacısı sayan bu anlayış, çok genel olarak, zamanı, herhangi bir uğrağında 'özel bir kesit' alınabilip tarihin *bütünü*yle okunabileceği, doğrusal, ilerlemeci ve homojen bir kavram olarak algılanmaktadır. Bu anlayışta tarihin bilgisi o halde şimdinin 'özbilinci' olarak görülebilir. Şimdinin özbilinci farklı biçimler alabilir (tarihçiyle Hegelci anlamdaki bütünlük arasında farklı dolayimler kurulabilir): devrimci proletaryanın sınıf bilinci (Lukacs), egemen ya da hegemonik sınıfın organik ideolojisi (Gramsci), insan 'praksisi' (Sartre). Althusser'in Marksizm içinde bir 'sapma' olarak tanımladığı tarihsicilikle ne kastettiğini, onun Hegel'in 'tarihsicilere' sızmış olan özel bütünlük (totalite)

Bu bölümde, hem teorist hem de tarihsici bir anlayışa düşmeden, önce *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'taki ana tezleri ve bunların 1965-75 yılları arası özeleştiri başlığı altında elden geçirilmelerini, sonra da '70'lerin sonunda "Marksizmin Bunalımı"nın ilanıyla uç verip 1982 tarihli "Karşılaşma Maddeciliği" makalesiyle en üst noktasına erişen özeleştiri ötesi yıkıcı dönüşümü ya da sorunsal değişikliklerini, Althusser'in psikanalizden devraldığı bir kavramı kullanırsak, 'üstbelirleyen' toplumsal, düşünsel ve politik konjonktürü genel hatlarıyla ele almaya çalışacağız. Burada, ikinci ve üçüncü bölümlerde Althusser'in 'sorunsal'ını açığa çıkarmaya çalışacak 'semptomatik bir okuma' çerçevesinde tartışacağımız teoriye içsel olan (teorik) dönüşüm dinamiklerini değil, onlara bağlamlarını kazandırmakla beraber teoriye dışsal olan somut-pratik tarihsel belirleyicileri işaret etmekle yetineceğiz.

1.1 Althusser'in Ana Tezlerinin Üretildiği Teorik-Politik Bağlam

Marx İçin ve Kapital'i Okumak'taki teorik 'müdahaleleri' üstbelirleyen birbirleriyle iç içe geçmiş bazı tarihsel dinamikleri şöyle sıralayabiliriz: Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin (SBKP) 1956 tarihli ünlü XX. Kongresiyle başlayan 'de-Stalinizasyon' ve 'özgürlükçü'-'hümanist' bir Marksizm anlayışının Sovyet ortodoksisince resmi olarak benimsenmesi süreci; Fransız Komünist Partisi (FKP) gibi SBKP çizgisindeki Batı Avrupalı komünist partilerin bu sürece teorik ve politik olarak uyarlanma çabaları; Marksist felsefenin Fransa'daki Varoluşçu ve Hegelci okumalarının 1956 dönemiyle artan 'işlerliği' ve yaygınlığı; ve son olarak, özellikle Fransa'daki fenomenoloji geleneğine bir alternatif olarak ortaya çıkan 'yapısalcılık' akımının farklı disiplinlerde

ve tarih anlayışını nasıl resmettiğini ve Marx'daki toplumsal bütünlük ve tarih fikrini Hegelinkinden nasıl ayırttığını ilerde gördüğümüzde daha iyi kavramış olacağız.

popülerliğinin artması. Aşağıda, bu olay ve süreçleri genel olarak ele almaya çalışacağız.

1.1.1 Savaş Sonrası Fransa’ında Hegelci ve Varoluşçu Marksizmler

Marksist entelektüellerle geliştirdiği özerk ilişkinin doğası gereği ve biraz da 1945-48 arası hükümet partisi olmasının neticesi olan stratejik ve dönemsel bir yumuşamanın ve serbestleşmenin etkisiyle FKP, Stalinist çizgisiyle uyuşması zor gözükken Hegelci bir Marksizm anlayışının kendi üyeleri olan Henri Lefebvre ve Auguste Cornu tarafından savunulmalarına pek fazla ses çıkarmamıştı. Komünistlerin II. Dünya Savaşı süresince Fransa’da yürüttüğü anti-faşist ve ulusalcı ‘direniş’in getirisi olarak hem FKP’nin hem de Marksizmin savaş ertesinde kazandığı popülerlik, Lefebvre ve Cornu’nun ilk baskılarını 1930’larda yapmış eserlerine ilgiyi özellikle genç entelektüeller arasında arttırmıştı. 1948’te uluslararası arenada ‘kamp’ların belirginleşmesi, eş deyişle, Soğuk Savaşın kendini dayatması ve içeride FKP’nin hükümet dışına düşmesiyle beraber ise parti yönetimi ortodoks çizgisine geri dönmüş ve birkaç sene önce kendisine Fransız entelektüelleri gözünde prestij kazandırdığını düşündüğü Lefebvre ve Cornu gibi akademik üyelerinden partinin teorik çizgisine yakınlaşmalarını talep etmişti. Partileriyle ilişkileri bir yana, aşağıda göreceğimiz gibi, Cornu’nun ve Lefebvre’nin Hegel ve Feuerbach’tan esinlenerek ‘bilinç’ ve insan özgürleşimi (*emancipation*) temelinde kurguladıkları ve Varoluşçulukla da ortaklıkları olan Marksizm anlayışı esas işlerliğini SBKP’nin XX. Kongresiyle başlayan süreç içinde kazanacaktı.

Genel hatları itibariyle, aralarındaki farklılıklara rağmen her iki düşünür de Marx’ı onun kendi metinlerinde ortaya koyduğundan daha fazla Hegel’in ardılı görmek

eğilimiyle, ‘bilincin’, ‘düşüncenin’ ya da ‘eleştirinin’ somut gerçekliğin dönüştürülmesi üzerindeki gücünü abartıyordu. Genç Marx’ın Hegel’den Feuerbach dolayımıyla devraldığı ‘yabancılaşma’ kuramından da destek alarak, tarihsel gelişmeyi, sınıfın nesnel mücadelesine neredeyse hiç vurgu yapmadan, bilinç yoluyla yabancılaşmanın tanınması ve üstesinden gelinmesi süreci olarak algılıyorlardı. Cornu ve Lefebvre’in eserleri, özellikle yabancılaşma kuramı üzerinden, Marx’ı bir felsefi antropoloji sorunsalına yerleştiriyor ve netice olarak ‘devrim’i de bireylerin bilinçlenme yoluyla düşünsel olarak sürdürecekleri bir ‘aşma’ ya da olumsuzlama girişimine indirgemiş oluyordu.

Devrimci dönüşümü gerçekleştirecek tek özne olarak partinin öncülüğündeki proletaryayı işaret eden FKP yönetimi ve ideologları için açık bir uzlaşmazlık teşkil eden bu düşünceler 1948’ten itibaren Soğuk Savaş baskısının hissedilmesiyle sakıncalı hale gelecekti. FKP Genel Komitesi, Cornu ve Lefebvre’den özeleştiri vermelerini isteyecek ve partinin teorik çizgisine yakınlaşan Cornu’nun aksine felsefi tutumunu koruyan Lefebvre partiden ihraç edilecekti. Bununla beraber, Parti tarafından aforoz edilmiş olması, Hegelci Marksizm okumasının, özellikle Marx’ı bir insani özgürleşim ve kurtuluş felsefecisi olarak görmek isteyen genç entelektüeller arasında yaygınlaşmasını engelleyemeyecekti (Lewis, 2005: 127-133).

İnsanın kendini nasıl gerçekleştireceğini ve özgürleştireceğini mesele edinmesiyle Hegelci Marksizme yaklaşan, ama ondan daha fazla yaygınlık kazanan dönemim önemli diğer bir akımı da Sartre ve Merleau-Ponty’nun oluşturdukları Varoluşçuluk felsefesi idi. 1940’lı yılların sonu ve ’50’lerin başından itibaren Marksizmi ‘insan’ temelinde yeniden inşa etmeye girişecek olan bu akım, ya da yaygın ismiyle,

‘Varoluşçu Marksizm’ de, Lefebvre ve Cornu’nun Marksizmleri gibi Hegel’in özgül bir okumasından (bu okuma ise büyük ölçüde Kojève ve Hyppolite’in Hegel okumasına dayanıyordu) yola çıkıyordu. Varoluşçuluğun Hegel’den farklı kaynakları ise, bireyin bilincinin dünya ve belirlenmemiş varoluşla ilişkisini (Heideggerian tabirle bireyin ‘varlığa açıklığı’) açıklamak için başvurduğu Husserl ve Heidegger’in fenomenolojileriydi.

İnsan varoluşunun materyalist ve tarihsel olmaktan oldukça uzak bir resmedilişine sahip olan Varoluşçuluğun Marksizme yaklaşması, Marx’ın felsefesini insan özgürleşimini barındıran bir anahtar olarak görmek eğiliminin bir neticesiydi. Stalin’in politikalarının da etkisiyle Marksizmden uzaklaşan Merleau-Ponty’nin aksine Sartre bütün Varoluşçuluk anlayışını yeni bir Marksizm inşa etmenin hizmetine sokmuş ve 1950’lerle birlikte kendilerini ‘sınıf’ olarak örgütleyen işçilerin özgürleşiminin ancak bir devrimci partiye üye olarak gerçekleştirilebileceğini savunmaya varacak kadar Marksist politikaya yaklaşmıştı.

Marx’ın, erken dönemlerinde, ‘insan’ı tarihsel bir sonuç değil de çıkış noktası olarak aldığı düşünün Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı klasik eserinde ontolojik bir sabite olarak kurguladığı ‘insan’ı, idealist bir hümanizm içinde değil de, yabancılaşmayı bütünlüğü içinde anlamaya muktedir tek felsefe olarak gördüğü Marksizm içinde yeniden keşfetmeye çıkmıştı (McLellan, 1998: 313).⁷ Bu keşfin nihai durağı, Marksizmde

⁷ Marksizme yakınlaşmasından çok önce de Sartre, Varoluşçuluğun ‘insan’ını, onu tek başına bir değer ve amaç olarak görerek kendi içine kapatan ‘klasik hümanizm’inkinden ayırmaya özen göstermektedir. Varoluşçulukla ilgili yanlış anlamaları düzeltmeyi amaçladığı bir konferansında Sartre kendi hümanizm (insancılık) anlayışını şöyle açıklamaktadır: “Varoluşçuluk insanı bir son, bir amaç olarak ele almaz, bilir ki her zaman yapacak bir işi olacaktır onun, asla son bulmayacaktır (...) İnsan kendi dışında vardır, kendi dışına çıkarak var olur. Yani ancak dışa atılarak, dışta kendini yitirerek varlaşır; aşkın amaçları kovalayarak var olabilir. Bu yünden alınırsa, insan ilerleyiştir, aşıştı, oluşturdur (...) İnsanı kurmasından

aradığını bulamayan Merleau-Ponty'ye örtük bir yanıt olarak da okunabilecek olan 1960 tarihli *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserdi. Marksizmi “çağımızın aşamayacak felsefesi” ilan eden Sartre (Timur, 2005: 31), bununla beraber, Stalinizm altında son yirmi senedir Marksist teorinin dogmatizme, Marksist politik pratik anlayışının ise pragmatizme doğru yozlaştırıldığını düşünmekteydi. Stalin'in katı determinist ekonomizmi ve bilim anlayışı, insanın karmaşıklığını ve tarihteki yaratıcı eyleminin rolünü göz ardı etmişti. Yapılması gereken sadece Stalinizmin kalıntılarını bütünüyle ortadan kaldırıp teoriyi saf haline kavuşturmak değil, ama Marksizmi ‘tarihi insanlar yapar’ şiarı altında insanın kendini özgürleştirmesinin (*self-emancipation*) teorisi olarak yeniden inşa etmektir.

Sosyalizmin ‘kaçınılmazlığını’ reddedip tarihin açık uçluluğuna vurgu yapan *Diyalektik Aklın Eleştirisi, Varlık ve Hiçlik*'te bir sabite olarak koyulan insanı somut ‘tarih’ içinde düşünmeye başlamış olmasına rağmen, hala maddi üretim ilişkilerini değil de bireyin bilincinin varoluşla ilişkisini temel alan bir ontolojik zeminde kalmaya devam ediyordu. Bu ontolojik zemin sınıfsal antagonizmaların maddi-nesnel temelini anlamada yetersiz kalıyordu. “Eleştiri”nin “Tarihin Anlaşılabilirliği” (*L'intelligibilité de l'Histoire*) alt başlığıyla çıkması vaat edilen ikinci cilt projesinin rafa kaldırılması, Sartre'ın insanların iradelerini aşan maddi süreçlerin değil de bireyin yaratıcı eylemi ya da ‘praksis’inin üzerine inşa ettiği tarih anlayışının, aslında tarihi muğlâk bir ‘insan’ zemininde daha da anlaşılmaz kıldığını anlatıyor gibiydi (Elliott, 2006: 33- 34). “Eleştiri”nin “Marksist bir kitap olmadığını” ilk yayımlanışından on beş sene sonra Sartre da bir söyleşisinde kabul edecekti (aktaran Timur, 2005: 34).

ötürü (tanrının aşkın oluşu anlamında değil; kendini aşma anlamında) bu aşkınlık ilişkisine ‘varoluşçu insancılık’ adını veriyoruz.” (2005: 74-75).

1.1.2 Sovyetler Birliği Komünist Partisi (SBKP) XX. (1956) ve XXII. (1961) Kongrelerinin Teorik-Politik Etkileri

Sınıf değil de bireyden, verili somut tarihten değil de tarih-aşırı ‘varoluş’tan, tarihsel bir sonuç ya da uğrak olarak proleterden değil de varoluşa ‘fırlatılmışlığı’ içindeki soyut ‘insan’ kategorisinden yola çıkan Sartre, Varoluşçuluğunu Marksizmle sentezlemek konusunda açık bir şekilde zorlanmıştı. Lefebvre ve Cornu’nun ilk eserlerinin Marksizm anlayışları da esasında, ‘bilincin’ dönüştürücülüğünü maddi süreçlere öncelemeleriyle tarihsel *materyalizm*le kolay uzlaştırılabilir gibi değildi. Marx’ın Hegelci okumalarıyla beraber Varoluşçu Marksizmin de 1950’lerin sonunda yeniden popölerlik kazanmalarının özel nedeni ise, Stalin’in 1953’te ölümünden sonra Sovyetler Birliği Komünist Partisi’nin 1956’da yapılan XX. Kongresi’nde başlayan Stalinizmle hesaplaşma ya da de-Stalinizasyon süreci ve bunun neticesinde resmi politika olarak bir Marksist ya da ‘sosyalist hümanizm’ inşa etme seferberliğiydi.

Sovyetlerin Stalin’den sonraki yeni lideri Kruşçev XX. Kongre’de yaptığı ‘gizli konuşma’da Stalin’i ‘kişilik kültü’ yaratmak ve ‘sosyalist yasallığı canice biçimlerde ihlal etmek’le itham ediyor ve Stalin tecrübesinden uygun teorik ve pratik sonuçlar çıkarıp Sovyet sosyalist demokrasini Leninist ilkeler ışığında yeniden tesis etmek için delegelere çağrıda bulunuyordu. XX. Kongre’de başlayan de-Stalinizasyon sürecinin ruhu SBKP’nin yine Kruşçev önderliğinde gerçekteştirilen 1961 tarihli XXII. Kongresinde de korunacak ve dahası, uluslararası alanda ABD’yle yaşanan ‘yumuşama’nın (*détente*) da etkisiyle parti programına “sosyalist ve kapitalist devletlerin barış içinde birlikte yaşamalarının nesnel bir ihtiyaç olduğu”na dair yeni bir ifade eklenecekti. Proletarya diktatörlüğü evresinin aşılmış olduğunu ilan eden ve

Sovyetlerde yirmi sene içinde komünist bir toplum kurulacağı öngörüsünde de bulunan XXII. Kongre artık partiyi ve devleti sadece proletaryanın değil ‘bütün halkın’ devleti ve partisi olarak tanımlıyordu. Kruşçev tarafından ‘komünizmin yeniden inşası’nın başlangıcı olarak görülen Kongre ve ‘yeni Komünist Manifesto’ olarak kutsanan parti programı, Stalin tarafından ‘sağlamlaştırılmış’ (ve kimilerine göre de yozlaştırılmış) Marksist-Leninist teorik-politik ortodoksiden görünür biçimde uzaklaşarak ‘sosyalist bir hümanizm’in ilkelerini oluşturmaya ve kitlelere aşlamaya niyetlenmişti (McLellan, 1998: 159). ‘Her şey insan adına, her şey insan için!’ Kruşçevciliğin hem içerde hem de dışarıda siyasi mottosu olarak yankılanıyordu (Elliott, 2006: 5).

Batı Avrupa’nın belki de en Stalinist Komünist Partilerinin başında gelen FKP için XX. Kongre önceleri deprem etkisi yaratmış ve bekleneceği üzere Kruşçev’in Stalin eleştirisi genel sekreter Maurice Thorez başta olmak üzere parti yönetimince hoş karşılanmamıştı. Bununla beraber, Sovyet eksenini korumak isteyen yönetim Kruşçev’in belirlediği yeni hatta adapte olmakta çok da gecikmeyecekti. SBKP’nin XX. Kongresinden dört ay sonra gerçekleştirdiği ulusal kongresinde FKP ‘barış içinde birlikte yaşama’ ilkesini benimsiyor ve sosyalizmin barışçıl yollardan inşası için XX. Kongre’nin ‘evrensel önemi’ne vurgu yapıyordu (Elliott, 2006: 10).

FKP’li birçok entelektüel için de 1956 teorik bir serbestleşme fırsatı olarak görülmüştü. Hali hazırda Hegelci ve Varoluşçu Marksizmlerin çizmiş olduğu rotayı takip ederek birçok düşünür Marx’ın erken dönem eserlerine yönelmiş ve bu eserler arasında özellikle *1844 Elyazmaları*’nda buldukları Feuerbach’ın felsefi antropolojisinden esinlenmiş insanal özgürleşim (yabancılaşma) teorisini Stalinist dönemde tanımlanan ekonomist çerçevenin yerine geçirmeye başlamışlardı. FKP’li

entelektüeller arasında 1956 sürecine uyarlanma konusunda en ileri giden ve en keskin dönüşümü gerçekleştirenlerden biri olan eski ‘parti filozofu’ Roger Garaudy 1948’te ‘köle sahiplerinin ve kapitalistlerin ideolojisi’ olarak tanımladığı hümanizmi, XX. Kongre’den bir sene sonra Marksizmin özü olarak görmeye başlıyor ve Marksizmi sadece asgari bir hümanizm olarak değil aynı zamanda Hristiyan-Yahudi kültüründe var olan kurtuluş eskatolojisiyle de uyumlu bir insan özgürleşimi ya da kurtuluş teorisi olarak tarif etmeye kadar işi vardıyordu (Lewis, 2005: 162).

‘Marksist hümanizm’ olarak adlandırılan bu yaklaşım 1956 dönemeciyle beraber FKP gibi Sovyet eksenindeki birçok Batı Avrupa komünist partisinin süreç içinde hegemonik bir ağırlık kazanan revizyonist kanatlarında ‘ortodoksinin yeni biçimi’ haline geliyordu (Brewster, 1967: 12). Politik konjonktürle etkileşim halinde Marksist teori de hümanist bir yeniden diriliş yaşıyordu. Özellikle Fransa’da Sovyetlerin eski resmi çizgisi tarafından es geçilen birçok eserin çevirileri yapılıyor ya da yeni baskıları yayımlanıyordu. Georg Lukacs’ın basımından bir sene sonra Komintern tarafından ‘kınanan’ eseri *Tarih ve Sınıf Bilinci* (1923) 1960 yılında Fransızca’ya çevriliyor, Althusser tarafından ‘kaybedilmiş’ olarak görülen Karl Korsch’un *Marksizm ve Felsefe*’si ve Lefebvre’in *Diyalektik Materyalizm*’i (1939) yeniden yayımlanıyordu. İlk baskısını 1960’ta yapan Sartre’in *Diyalektik Aklın Eleştirisi* de Marksizmin hali hazırda egemen hale gelmeye başlamış insan ve özgürleşim merkezli yorumunu daha da pekiştiriyordu (Elliott, 2006: 24-25).

XX. Kongre’yle ivme kazanan Marksizmi hümanist bir yorumla yeniden inşa etme girişimleri, Althusser tarafından Kruşçev’in burjuva ideolojisi temalarıyla (‘kişilik kültü’ ve ‘sosyalist yasallığın ihlali’) gerçekleştirdiği ‘sağ’-kanat Stalin eleştirisinin

revizyonizme ve reformizme kapı aralayan zararlı sonuçları olarak görüldü. 1960'ların başında Althusser, Marksist teoriyi o zamana kadar egemenliği altına almış iki paradigma olarak ekonomizm ve hümanizm-tarihsicilik çiftini işaret ediyordu. İlki teknolojik determinizmin Marksist bir versiyonunu, ikincisiyse Hegelciliğin çeşitli türlerini barındırıyordu. İkisinin de ortak noktası, Marx'ın 1845'ten itibaren tarihsel materyalizmin 'bilimsel' kavramlarını üretmek için hesaplaştığı ve bağlarını 'koparmaya' başladığı ideolojileri (İngiliz siyasal iktisadı ve Alman İdealizmi) kendilerine dayanak alıyor oluşlarıydı. Marx adına konuşuyor olsalar da bu iki paradigma altında üretilen kuramlar Marx'ın 'bilimsel keşfi'ni kavramaktan uzaktı. Althusser'in 'müdahalesi'nin esası da, Marx'ın tarihin bilimini kuran (o zamana dek ampirisist ideolojilerin ve tarih felsefelerinin boyunduruğu altında bulunan 'tarih kıtasını' bilimsel bilgiye açan) ilk kişi olduğu ana kabulünden hareketle, bu bilimin özgüllüğünü ortaya çıkarmaktı.

Birbirinin zıttıymış gibi görünen ekonomizm ve hümanizm-tarihsicilik ikilisi, aslında Althusser'e göre tersinden birbirlerini tamamlıyorlardı. Genel olarak ifade etmek gerekirse, Marx'ın Hegelci yorumunda tarih 'öznenin' (bu özne ister 'sınıf', isterse de 'insan' olsun) yaratım süreci ya da 'praksisi' olarak algılanıyordu. Tarihin telosu/ereği olarak konulan komünizm ise insanın yabancılaşmasını 'aşıp' kendini gerçekleştireceği bir nihai uğrakta. Ekonomist determinizm ve evrimcilik de üretici güçlerin kaçınılmaz gelişimine öznellik konumu atfedip tarihi bir teleoloji olarak kavrayan çerçeveyi tersinden yeniden ürettiyordu. Ekonomizmde de tamamen Hegelci bir diyalektiğin 'olumsuzlamanın olumsuzlaması' ve 'niceliğin niteliğe dönüşümü' 'yasalarına' tabi doğrusal bir ilerleme anlayışı mevcuttu ve Marksist belirlenim anlayışının (Althusser bunu 'üstbelirlenim' kavramıyla karşılamıştır) özgüllüğünü kavramaktan uzaktı. Hem

ekonomizm hem de hümanizm-tarihsicilik, doğrulanmak için birbirlerine ihtiyaç duyan ‘özne ile ereğin gizli ittifakına’ dayanıyorlardı.

‘Ekonomizm’ ve hümanizme-tarihsiciliğe dayanak sağlayan ‘Hegelcilik’, Marksizmin ve uluslararası komünist hareketin tarihi içinde değişik sürelerle birbirlerinin yerini almışlardı. İlk olarak, kendini Engels’in diyalektik anlayışına dayandıran İkinci Enternasyonal 1900’lerin başında, ekonomik alt-yapının kendi kendine gelişeceği ve üretici güçlerin gelişim derecesiyle hali hazırdaki üretim ilişkileri arasında yoğunlaşacak çelişkilerin krize eğilimli kapitalizmin sonunu kendiliğinden getireceği fikrini esas alan bir ekonomizmi benimsemişti. Birinci Dünya Savaşı’nda proletaryanın sınıfsal çıkarı yerine ülkesinin ulusal çıkarını korumayı tercih eden İkinci Enternasyonal’in başat partisi Alman Sosyal Demokrat Parti’nin (SPD) ‘ihametinin’ ve ‘beklenmedik’ Ekim Devrimi’nin ardından yeni bir Marksist felsefeci grubu ise, Marksizmi reformizme ve emperyalizme boyun eğen İkinci Enternasyonal ekonomizminin cenderesinden kurtarmaya ve ona ‘devrimci’ özünü kazandırmaya girişmişti. Korsch ve Lukacs, Hegel’in *Fenomenolojisi*’nin antropolojik bir versiyonuna dayanarak maddi üretim süreçlerinin analizine değil de bilinç yoluyla şeyleşmenin ‘aşılması’na (Althusser’in ifadesiyle ‘bilincin diyalektiğine’) vurgu yapan Hegelci denebilecek bir Marksizm tanımlıyorlardı. Proletaryanın üretim süreci içerisindeki nesnel konumu yerine önem kazanan onun bilinçlenme uğraklarıydı. Üçüncü Enternasyonal’le uluslararası komünist harekette hakim hale gelen teorik Stalinizm ise, Marksizmin Hegelci okumasından, Althusser’in ifadesiyle, “İkinci Enternasyonal’in intikamı”nı alacaktı (2004: 100). Teorik Stalinizmin kutsal kitabı 1938 tarihli *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm*, Marx’ın erken dönem eserlerine husumet içinde Hegel’in Marksist teori içindeki bütün mirasını ortadan kaldıracak ve yerine her şeyi üretici

güçlerin mekanik bir gelişimi ve pozitivist bir bilimcilikle açıklayan katı bir ekonomik determinizm getirecekti. Stalin'in ölümü ve Marx'ın erken dönem eserlerinin ulaşılabilir hale gelmesiyle ise, 1950'lerden başlayarak Marx'ın Hegel'le ilişkisine yeniden odaklanan Varoluşçu ve Hegelci yeni tür hümanizmler Marksist teoriyi 1956'da önemli bir ivme kazanarak domine etmeye başlamıştı. Stalinleştirilmiş Marx'tan kurtulmak için yabancılaşma, insanal öz gibi temalar üzerine Marksizm bir 'özgürlük felsefesi' olarak inşa edilmeye başlanmıştı. 1950'lerin sonu ve '60'ların başında Genç Marx, II. Enternasyonalin ertesinde olduğu gibi hem *Kapital*'in Marx'ının, hem de Stalin'in karşısına çıkarılıyordu. Stalinci dogmatizmin sertliğinin yerini, özgürlük ya da özgürleşim felsefesinin ateşi almış olsa da "sonuçta ateş de taş gibi kesin olarak düşer"di (Althusser, 2002: 39).

Her ideoloji gibi 'sosyalist hümanizm' ideolojisi de pratik-sosyal çıkarı ya da işlevi 'bilme' işlevine öncelikle ve yarattığı imge ve temsillerle toplumsal ilişkilerin bilgisini örtmesiyle karakterize olmuştur. Althusser'e göre XX. Kongre'de benimsenen burjuva ideolojisine ait 'kişilik kültü' ve 'sosyalist yasallığın reddi' temaları ve Sovyetlerde proletarya diktatörlüğü evresinin (ve dolayısıyla sınıf çelişkilerinin) 'aşıldığına' dair 'kanı' ve temsiller de Stalin döneminin sorunlarının gerçek bir (Marksist) analizinin ya da bilgisinin önünü tıkamaktaydı. Marksizmin bütün bilimsel özgüllüyle 'teorik' olarak hala oluşturulmayı bekliyor olması, mevcut nesnel sorunların algılanmasında ideolojiye başvurunun önünü açmıştı (Althusser, 2002: 288-291). O halde yapılması gereken, kendi ideolojik öncelleriyle (Alman İdealizmi ile İngiliz Siyasal İktisadı) bağlarını koparabilmeyi ve yeni bir bilim ('tarihin bilimi') kurmayı fiili olarak becermesine rağmen bu bilimin özgüllüğünü kavram(sal) olarak tanımlamakta zorlanmış Marx'tan yola çıkarak Marksizmi teorik olarak yeniden inşa etmektir. Bu

girişim de elbette önceki ideolojik ve (Marx'ı Hegel ve Feuerbach'ın bir karışımına indirgeyen) eklektik okumalara 'müdahaleler' biçimini alacaktı.

1.1.3 Fransız Düşünsel İkliminde Yapısalcılığın Yükselişi

Althusser'in teorik müdahaleleri dönemin Fransız Marksizmiyle olmasa da Fransız felsefesinde 1950'ler dönümünde varoluşçuluğa alternatif olarak ortaya çıkan 'yapısalcılık' akımıyla belirli ölçüde uygunluk ve ittifak içerisindeydi. Genel eğilimi itibarıyla Fransız felsefesi 1950'lerle beraber 'fenomenolojiden yapısalcılığa', Hegel, Husserl ve Heidegger'in mirasından Nietzsche, Marx ve Freud'un keşfedilmemiş topraklarına doğru bir geçiş yaşamaktaydı. Althusser, Foucault'nun ifadesiyle, Fransız felsefesinin "Hegel'den kaçmaya çabalayan" kuşağına aitti ve bu aidiyet onu söz konusu geçiş bağlamında değerlendirmeyi gerekli kılıyordu (aktaran Elliott, 2006: 44). Bu kuşak içinde onu ayırksı kılan şey ise kaçıışı Marx aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışmasıydı.

Yapısalcılığın bir düşünsel çerçeve olarak yükselişi 1950'lerin ikinci yarısında, dilbilimde Roland Barthes'ın, antropolojide ise Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarıyla gerçekleşmiştir. Ana hatlarıyla tanımlamak gerekirse, varoluşçuluğun 'insan'ının ya da daha genel olarak öznenin yerine bu özneyi dışsal olarak belirleyen ve masseden dilsel, kültürel vs. yapıları geçiren yapısalcılık anlayışına göre, kültürel ya da dilsel herhangi bir bütünlüğü oluşturan öğelerin içerikleri değil, bu öğelerin aralarındaki ilişkiler ve söz konusu bütünün içinde işgal ettikleri yerler esastı. Bir yapının nasıl işlediğini anlamak için öğelerinin yerleri ve ilişkilerinin biçimine ya da eklemlenme tarzlarına bakılmalıydı. Önemli olan öznenin kendisinin de tabii olduğu ve kendi öznelliğinin de ancak içerisinde anlam kazanabildiği dilsel ve kültürel yapıların işleyiş

mekanizmalarıydı. Yapısalcılığın önemli eserlerinden *Yaban Düşünce*'de Lévi-Strauss, Sartre'in *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'ne şu sözlerle göndermede bulunuyordu: "İnsan bilimlerinin nihai amacı 'insanı' inşa etmek değil, çözmek olmalıdır" (1966: 247). Lévi-Strauss'a göre Kartezyen bir çerçeve içinde kalan Sartre, tarihi 'fail'in bir projesi olarak algılayarak tarihselliği 'aşkın bir hümanizme' çevirmekteydi. Sartre'in insan-merkezli tarih açıklaması modernizmin Batı-merkezli önemli 'mit'lerinden biriydi ve tarihi somut gelişimi içinde kavramaktan uzaktı (1966: 262).

1950'ler ve '60'ların başında 'hümanizm' ve 'tarihsicilik'in ayrıcalıklı pozisyonu yapısalcılık tarafından sarsılmaya başlamıştı. Öznenin kuruculuğuna dayalı tarih ve bilgi anlayışı yerini, bu özneliği kuran ve ona anlamlarını kazandıran 'yapı'ları merkezine alan bir düşünme biçimine bırakmaktaydı. Genelde 'yapısalcı Marksizm' etiketi altında işlenen Althusser'in Marksizme dair tezleri de belirli bir anti-hümanizm zemininde yapısalcılıkla ittifak halindeydi. Althusser'in İtalyan Komünist dergilerinden *Rinascita*'ya 1964'te verdiği röportajda belirttiği gibi, "Lévi-Strauss tarihsel materyalizmin Sartre'dan çok daha yakın bir müttefikiydi" (aktaran Elliott, 2006: 46).

Yapısalcılıkla karşı olunan şeyler bağlamında etkileşim halinde olduğunu kabul etsek de, Althusser'in Marksist toplumsal bütünlüğü resmetmek için başvurduğu 'yapı' metaforuyla Lévi-Strauss ya da Barthes'ın kültürel ve dilsel yapılarının ne kadar benzerlik taşıdığı ya da daha genel olarak Althusser'in yapısalcılıkla ilişkisi, bizim burada ele almayacağımız genişlikte bir konudur.⁸ Althusser, *Özeleştirisinde*, özellikle *Kapital'i Okumak* adlı eserde "yapısalcı terminolojiyle flört" etmiş olduğunu ve belirli

⁸ Yapısalcılığın geniş bir tarifini vererek, Althusser'in yapısalcılıkla ilişkisini, yapısalcılığın Marksizmle ne kadar uzlaştırılabilir olduğu sorusuna da yanıt arayarak işleyen özenli bir çalışma için bkz: (Assiter 1984).

kesişmeler yaşadığını kabul etse de, yapısalcı olduğunu hiçbir zaman kabul etmemiş ve neden yapısalcı olamayacağını da yapısalcılıkta ‘süreç’ ve ‘çelişki’ fikirlerinin mevcut olmamasıyla gerekçelendirmeye çalışmıştır (2000: 34-38). Netice olarak, yapısalcılık Althusser’in teorik kaynaklarına dahil edilecekse de, onun Althusserci tezlere etkisinin, ikinci bölümde göstereceğimiz Bachelard’ın ‘tarihsel epistemoloji’si, Spinoza metafiziği ve Freud-Lacan karışımı bir psikanaliz anlayışıyla karşılaştırılmayacak kadar az olduğunun altı çizilmelidir.

1.2 Özeleştirici Süreci

1967’den 1975’e, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*’nden “Amiens Tez Savunusu”na kadar olan dönem Althusser’in kuramsal serüveninde revizyonlar ya da ‘özeleştirici dönemi’ olarak adlandırılabilir. *Marx İçin*’e yayımlanışından iki sene sonra 1967’de eklediği bir ‘uyarı’da Althusser, 1960-65 arası formüle ettiği tezlerinin “teori ile pratiğin birliği sorununu... Marksist teori ile işçi hareketinin kaynaşması sorununu” işlemediğini ve bu konudaki sessizliğinin haklı olarak ‘teorist’ bir okumanın önünü açtığını kabul etmiştir (2002: 312). Althusser’in, kabaca teorinin diyalektiğinin gerçeğin diyalektiğinden (özerkleştirilmesi değil ama) tamamen koparılması olarak tanımlayabileceğimiz ‘teorist’ sapmasının üstesinden gelişinin teoriye ‘içsel olan mantığını’ ikinci bölümde ‘epistemolojik kopuş’ kavramının evrimi üzerinden izlemeye çalışacağız. Burada ise, *Marx İçin* ve *Kapital’i Okumak*’ta ‘teori’nin (‘teorik pratiğin’) özgüllüğü ve özerkliğini vurgulamaya çalışırken ıskaladığı ‘sınıf mücadelesi’ni felsefe ve bilim üzerinde nihai belirleyici kılmaya (‘teorideki sınıflar mücadelesi olarak felsefe’ tanımı ve tarihsel materyalizmin ‘kopuşu’ gerçekleştirip bir bilim olarak ortaya çıkmasını ‘kumanda eden’ Marx’ın sınıfsal konumundaki

dönüşümlere yapılan vurgu) çabası üzerine yoğunlaşan özeleştirel düzeltmelerini etkileyen siyasal konjonktürü ya da “dış mantığı”⁹ ele alacağız.

1.2.1 Fransız Komünist Partisi’yle (FKP) Maoculuk Arasında Althusser’in Politik Gerilimi

Althusser, kuramsal revizyonlarının “dış mantığı”nı belirleyen siyasal olayları ya da “pratik sınama”yı *John Lewis’e Cevap*’ta şöyle resmetmektedir:

“1960’dan beri tarih köprüsünün altından epey su aktı. İşçi hareketi önemli olaylar yaşadı: Vietnam halkı, yeryüzünün en güçlü emperyalizmine karşı kahramanca direndi ve zafere ulaştı; Çin’de proleter kültür devrimi yaşandı (1966-69); Fransa’da, 1968 Mayıs’ında, binlerce küçük burjuva aydının ve öğrencinin başkaldırısı ile ‘başlayan’ ve ‘pekişen’ ideolojik ayaklanmayı dünya tarihinin en güçlü işçi grevi izledi (bir ay boyunca on milyon grevci); Varşova Paktı’na bağlı öteki ülkelerin orduları Çekoslovakya’yı işgal ettiler; İrlanda Savaşı, vb. Kültür Devrimi, 1968 Mayıs’ı, Çekoslovakya işgali kapitalist dünyanın tümünde siyasal ve ideolojik etkilere yol açtı.” (2004:14).

Sınıf mücadelesinin belirleyiciliğini kuramı içinde önemli bir konuma yükselten Althusser, özeleştiri süreci boyunca, tuhaf bir şekilde, sıraladığı bu siyasal olayların hem uluslararası komünist harekete, hem de kendi teorik düzeltmelerine hangi biçimlerde etki ettiğinin, bunların ‘teorinin özerkliği’nden sınıf mücadelesinin merkeziliğine doğru keskin bir konum değişikliğini hangi pratik sonuçlarla belirlediğinin somut bir analizine hiçbir yerde girişmemiştir. Bir mektup¹⁰ vesilesiyle çözümlenmeye çalışılan Mayıs ’68 Olaylarını istisna tutarsak, bu ‘siyasal olaylar’dan her birinin teorik denemelerde

⁹ *Özeleştiri Öğeleri (1974)* adlı denemesine yazdığı önsözde Althusser bu “dış mantığın” önemine dikkat çekmektedir: “...burada... iç argümanlarını geliştirdiğim bu özeleştiri tamamen bir iç görüngü değildir. Ancak tamamen başka bir ‘mantığın’...siyasal olayların dış ‘mantığı’nın neticesi olarak ele alındığında anlaşılır olabilir.” (2000: 6).

¹⁰ Aşağıda daha etraflı değinme fırsatı bulacağımız söz konusu mektup için bkz: (Althusser 1975).

geçerken ‘değinilmek’ suretiyle ancak birkaç satırla yer bulabildiğini belirtmeliyiz.¹¹ Yine de, Althusser’in Mao’nun teorik mirasına önemli bir sempati beslemesinden de anlaşılacağı üzere (“Çelişki ve Üstbelirlenim” makalesinin teorik kaynaklarından biri de Mao’nun “Çelişki Üzerine” adlı broşüdür), yazarı tarafından yayımlanmış metinlerinde ancak kısa göndermelerle yer almış olsa da, sıralanan bu siyasi olaylar arasında 1966’da Çin’de patlak veren ‘Kültür Devrimi’ne ve genel olarak Çin deneyimine dönemin çoğu Fransız entelektüeli gibi büyük önem atfettiği işaret edilmelidir.

Sovyet eksenini 1956 dönemecine teorik ve politik olarak hızlıca uyum sağlayarak koruyan bir komünist partisinin üyesi olarak Althusser’in Mao sempatisi, hali hazırda içinde Maocu klikler oluşmaya başlamış partisiyle gerilimli bir ilişki geliştirmesine yol açmıştı. Parti içinde Althusser’in özellikle Maocu taraftarları onu hazırlıklı olduğundan daha ileri bir muhalefete doğru itiyorlardı. Althusser, *Marx İçin ve Kapital’i Okumak*’taki tezleriyle FKP’nin 1956’dan itibaren benimsediği hümanist çizgiye partinin ve bu çizginin bayraktarlığını yapan partili entelektüellerin isimlerini anmadan zaten önemli teorik eleştirilerde bulunmuş ve bu parti yönetimi tarafından pek hoş karşılanmamıştı. Anti-hümanist teorik savlar üzerinden özellikle üniversiteli militanlar arasında FKP’nin ‘revizyonizmine’ karşı önemli bir muhalefeti ve sol radikalizasyonu beslemiş olsa da, Althusser bir yandan da partinin otoritesine tabi olmaya özen göstermişti. Mao sempatisi ve partinin ‘revizyonist’ ana akımına karşı ‘teoriyi savunma’ ihtiyacı ile işçi hareketinin öncüsü olarak görülen kitlesel bir komünist

¹¹ Analiz düzeyine varmayan bu ‘değini’lerden biri de *John Lewis’e Cevap*’taki “ ‘Kişiyi Tapma Eleştirisi’ Üzerine Not”da yer almaktadır. Althusser, meseleyi gerektiği gibi açmayarak, ‘Stalinci sapma’nın ‘tek sol eleştirisinin’ “Uzun Yürüyüş’ten Kültür Devrimi’ne ve de sonuçlarına uzanan tarihi içinde Çin Devrimi’nin verdiği siyasal ve ideolojik mücadeleler ile” gerçekleştiğini öne sürmekle ve bunun “yakından bakılması, çözülmesi gereken bir eleştiri” olduğunu tespit etmekle yetinmektedir (2004: 104).

partide kalma isteği arasında kalışı, aslında Althusser'in özeleştirel revizyonlarını üstbelirleyen ve kendisinin doğal olarak açıkça belirtmediği esas 'dış mantığın' önemli bileşenlerinin başında geliyordu.

1966 Mart'ında FKP'nin ağırlıklı olarak kültürel ve entelektüel sorunları tartışmak için Argenteuil'de gerçekleştirdiği merkez komite toplantısı, partinin Moskova yanlısı yeni hümanist çizgisini kuvvetlendirse de (genel sekreter Waldet Rouchet 'hümanizmsiz komünizmin komünizm olmayacağını' ilan ediyordu, (aktaran Elliott, 2006: 173)), parti içindeki entelektüellerin araştırma yapma özgürlüğünü de olumluyordu. Althusser 1970 yılında İtalyan Komünistlerinden Maria-Antonietta Maccioacchi'ye verdiği "Devrimin Silahı Olarak Felsefe" adlı röportajında özeleştirel düzeltmelerine göndermede bulunarak söz konusu toplantıda "bazı militanların yönelttiği eleştirilerin çok büyük yardımı" olduğunu kabul etmektedir (2006h: 218). Bu kabulden de anlaşılacağı üzere, Argenteuil'de, parti yönetimiyle Althusser arasında örtük bir anlaşmaya varılmış gibidir: Parti içinde Maocu ve sol-radikal hizip yaratmada liderlik rolü oynamaması ve partiyi açık olarak eleştirmemesi karşılığında, zaten partide eskiden beri ana akımı temsil etmemiş olan Althusser'in teorik faaliyetlerine resmi teorik çizgiyle uyuşmasa da ses çıkarılmayacaktır. Bu örtülü anlaşmanın, partinin 1978'deki seçim hezimetinden sonra kaleme alınan ve Althusser'in belki de kendi imzasıyla yayımladığı en net politik metin olarak gösterilebilecek "Komünist Parti'de Artık Devam Edemeyecek Olan Şey" yazısına kadar sürdüğü söylenebilir.¹²

¹² Lewis'in aktardığına göre (2005: 159-160), Althusser 1966 ve '67 senelerinde "Marksist Teori ve Komünist Parti" adlı bir kitap kaleme almış ama yayımlamaktan vazgeçmiştir. Yayımlansa yazarının belki de en uzun teorik metni olarak bibliyografyasında yer alacak "Marksist Teori ve Komünist Parti" adlı kitap projesinin atıl bırakılması, Althusser'in partiyle arasındaki mesafeyi kapatmak istemesinin önemli bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Zira söz konusu metin, partinin siyasal reformunun geniş ve derin bir teorik reform olmadan kısır kalacağını altını çizmeye hasredilmiştir.

Althusser'in parti yönetimiyle örtük anlaşmasının, onun "Yüksek Öğretmen Okulu"ndaki ('Ulm Çevresi') Maocu öğrencilerini bağlamayacağı ise Argenteuil'den kısa bir süre sonra ortaya çıkacaktı. Merkez Komite Toplantısında sağlaştırılan partinin hümanist çizgisi hakkında '65 öncesine oranla sessiz kalmayı tercih eden Althusser'in aksine Ulm Çevresi'ni oluşturan Althusserci öğrenciler, yönetimin Marksizmi 'sulandıran' hümanizm anlayışının karşısında 'teori'yi savunmaya çağırın oldukça sert bir bildiri yayımlamışlardı. Parti yönetiminin söz konusu bildiriye Ulm Çevresi'nden birçok öğrenci üyesini ihraç etmekle yanıt vermesinin ardından, aralarında Jacques Rancière ve Dominique Lecourt gibi Maocu ve Althusserci genç felsefecilerin de bulunduğu bir grup "Marksist Leninist Komünist Gençlik Birliği" (UJCML)'ni kurmuştu. Althusser'in bu olay karşısındaki tavrı ise bekleneceği üzere sadık öğrencisi Balibar'la beraber partide kalmayı tercih etmek olmuştu (Elliott, 2006: 174).

Partiyle Maocu fraksiyonlar arasında ayrışmanın derinleştiği bu dönemde Çin'de Mao'nun yıldızını tekrar parlatacak 'Kültür Devrimi' patlak veriyordu. Mao'nun halk kitlelerini parti ve bürokrasi içinde ortaya çıkmaya başladığını düşündüğü 'liberal burjuva' ve 'kapitalist' eğilimlere karşı seferber etmesiyle tetiklenen gelişmeler, prestijini iyice yitirmeye başlamış Sovyetlere alternatif olarak Batılı komünist entelektüeller tarafından Leninizmin ve Bolşevik Devriminin yeniden vücut bulmaya başlaması olarak selamlanmıştı. Althusser'in 1964'de "Marksizm ve Hümanizm" adlı makalesini de yayımladığı, ilerleyen sayılarından itibaren de "Gençlik Birliği"nin yayın organı haline gelen *Cahiers (marxistes-léninistes)* dergisi üç sayısını 'Büyük Proleter Kültür Devrimi'ne ayıracaktı. Derginin bu sayılarından birinde imzasız olarak çıkan "Kültür Devrimi Üzerine" adlı bir makale, FKP'li Claude Prévost tarafından

Althusser'in Marksizm anlayışının gençlerin elinde ne kadar zararlı sonuçlar doğuracağına dair bir kanıt olarak gösteriliyordu. Oysa Rancière'in *Althusser'in Dersi* adlı kitabında belirteceği üzere makale bizatihi Althusser'in kendisine aitti (Rancière'den aktaran Elliott, 2006: 174). "Kültür Devrimi Üzerine"de Althusser, 'geriye çekilen' birçok Sosyalist devletin aksine (SSCB ve Yugoslavya kastediliyordu) 'komünizm yolunda ilerleyen' Çin'deki 'kitlesel ideolojik devrim'in sosyalist altyapıyı gereken ideolojik üstyapıyla donatacağını ve bunun da Çin'i 'kapitalist restorasyon' tehlikesinden arındıracağını ileri sürüyordu. Çin tecrübesi Althusser'e göre kendi kendini eleştirip onarabilen ve böylece 'kesintisiz' sıfatını hak edebilen tek sosyalist devrimdi. Diğer yandan, bu 'kitlesel devrim'in üstyapıda ve 'ideolojik' biçimler altında patlak vermesi "Çelişki ve Üstbelirlenim"de formüle edilen 'çelişkinin özgüllüğü' fikrinin de olumlanması olarak görülüyordu (aktaran Elliott, 2006: 175-176).

Althusser'in, Çin'deki gelişmeleri 'devrimin' daha ilk yılında bu denli hayırhah bir tarzda değerlendirmesi ondaki Mao ve Çin sempatisinin boyutlarını ortaya seriyordu. Diğer yandan Althusser kadar tanınmış bir filozofun bu kadar etkili olmuş bir yazıyı imzasız yayımlamak zorunda kalması da partiyle ihtilafa düşmeme temkinliliğinin ters yönden ne kadar kuvvet uygulayabildiğinin bir göstergesiydi. Bu iki vektörel kuvvetin bileşkesi ise Althusser'in Mayıs '68'le beraber giderek daha fazla su yüzüne çıkacak olan politik muğlaklığı olacaktı.

1.2.2 Mayıs '68 vs. Althusser

Marksizm-Leninizmin yeni hümanist ortodoksiye karşı gerçekleştirdiği özgün teorik savunusuyla Althusser'in kısmi de olsa genç sol-kanat entelektüeller arasında özellikle 1960'ların ilk yarısında önemli bir yaygınlık kazanabildiği şüphe götürmezdi. Aynı

derecede şüphe götürmeyen bir olgu varsa o da Althusser'in 1960'ların ilk yarısında kazandığı yaygınlık ve itibarı, partiyle 1966'da gerçekleştirdiği örtük anlaşmayla başlayan nispi politik 'sessizlik' ya da muğlaklık süreciyle yitirmeye başladığıdır. Althusser'in 1968 Mayıs olaylarına karşı FKP çizgisinde takındığı çekimser ve olumsuz tavır genç entelektüellerin ve öğrencilerin gözünde onun itibarını daha da sarsmıştır. Paris'in öğrenci semti *Quartier Latin*'deki bir duvar yazısı Mayıs sonrası Althusser'in konumunu açıklamaya yetmektedir: "*Althusser a rien/tu sers a rien!*" ("Althusser, işe yaramazsın!") (aktaran Macey, 1994: 146).

Üzerinden on ay geçtikten sonra kaleme aldığı bir mektubunda Althusser, hastalığı dolayısıyla dışında kaldığı olayları anlamaya çabalamaktadır. İtalyan Komünistlerinden Maccioachi'ye yazılan söz konusu mektupta, "Batının kapitalist ülkelerinde devrimci ümitler bakımından çok önemli şeyler" olduğu teslim edilmekte ve Mayıs '68 "Direniş ve Nazilerin yenilişinden bu yana Batı tarihinin en önemli olayı" olarak görülmektedir (1975: 39; 49). Ne var ki Althusser gelişmeler hakkında ayaklanan öğrencilerle aynı fikirde değildir. Ona göre, Mayıs ayı boyunca gerçekleşen iki temel olayın, örgütlü işçilerin genel grevi ile öğrenci eylemlerinin, önem sırası tersine çevrilmektedir. Marksist bir somut analizle uyuşmazlık içinde, sırf zamansal bir öncelik gerekçesiyle işçilerin iktisadi sınıf mücadelesine tabi olan öğrenci hareketlerinin Mayıs olaylarında belirleyici rolü oynadığına inanılmaktadır. Kendilerinin işçi eylemlerini yarattığına ve önderlik ettiğine inanan öğrenciler "öznel açıdan en devrimci niyetlerle" de olsa 'nesnel olarak' karşıtlarının değirmenine su taşımaktadır: "Öğrenciler...burjuvazinin olayların gerçek sırasını ters çevirmelerine, yani son analizde, Mayısta belirleyici rolü oynayan dokuz milyon işçinin genel grevini sessizce geçiştirmelerine nesnel olarak yardımcı olmaktadır"; oysa bu genel grev "devletin baskıcı güçlerinin çoğunluğunu, burjuvazi

için ‘öğrenci cephesinden’ çok daha tehlikeli olan bir cepheye seferber et[miştir]. Bu grev ve seferberlik olmadan Sorbonne işgali birkaç günden fazla dayanamazdı” (1975: 41). Althusser’e göre Mayıs ’68’de işçilerle öğrencilerin bir araya gelmesi “hiçbir çeşit kaynaşmaya yol açmayan kısa bir karşılaşma” biçimini almıştı; söz konusu karşılaşmanın sürmesi ve gerçek bir kaynaşmaya evrilmesi içinse “proleter olmayan gençliğin şu anda bulunduğu noktadan kalkarak çok uzun bir mesafe alması” gerekmektedir (1975: 42).

Althusser mektubunda, devrim yapmakta olduklarına inanan ‘küçük burjuva ütopyacı’ öğrencilere işlerin kendi kontrolünden çıktığını düşünen partisinin ses tonuyla hitap ediyor; “öğrenci hareketi adını verdikleri şey”in ‘tam bir çözülmeye’ gideceği tahmininde bulunuyor ve öğrencilere adres olarak partiyi gösteriyordu (1975: 44). Bütün bu olumsuzlayıcı yargılardan sonra, Mayıs Olaylarının “devrimci ümitler” açısından çok önemli olduğunu teslim etmenin ya da Mayıs’ı “...Batı tarihinin en önemli olayı” olarak selamlamanın elbette genç entelektüeller ve militanlar gözünde hiçbir inandırıcılığı kalmıyordu. *Marx İçin ve Kapital’i Okumak*’taki anti-hümanist ve anti-Hegelci teorik eleştirileri yüzünden partiyle arasında açılan mesafeyi kapatmış olsa da, Althusser, aynı müdahaleler sayesinde yanına çekebilmeyi becerdiği sol-kanat genç entelektüel ve militanlarla arasına kapatılması zor mesafeler koymuş oluyordu.

Althusser’in özeleştirisini, kesin tanımı yapılmamış bir ‘sınıf mücadelesi’ kavramı üzerinden politikanın belirleyiciliğine teoride yer açmaya ya da Althusser’in kendi ifadesiyle ‘teori ile pratiğin birliği’ni sağlamaya dayanıyordu. Fakat, Elliott’ın güzel ifadesiyle, Mayıs ’68’de “politikanın zamanı teorinin zamanıyla kesiştiğinde” (2006: 215), Althusser usulca partisinin temkinli sığınağına dönmeyi tercih ediyordu.

Althusser'in kendi 'teorist' sapmasını teşhis etmesinde ve bu sapmayı sınıf mücadelesinin bilim ve felsefe karşısındaki belirleyiciliğine öncekinin tersine aşırı önem atfetmekle gidermeye çalışmasında¹³ Kültür Devrimiyle beraber sayılan diğer 'siyasal olaylar'ın etkisi elbette yadsınmaz. Bununla beraber, Althusser'in, özeleştirisinin 'dış mantığını' oluşturduğunu düşündüğü siyasal konjonktürün özeleştiril düzeltmelerin 'iç mantığı'yla, 1960-65 arası formüle edilen ana tezlerin 'müdahaleler' olarak kurgulandığı teorik-politik ortam kadar bire bir uyduğu da söylenemeyecektir. Bu uyumsuzluk '68'e karşı takınılan tutuk ve neredeyse mücadeleyi sonlandırmaya çağırın politik tutumda gözlemlenebilecektir. Sayılan siyasal olaylar arasında özeleştiriyi diğerlerine nazaran en fazla etkileyenin ise Kültür Devrimi olduğu rahatça söylenebilir. Bütün bunlara rağmen kanımızca, kuramsal düzeltmeleri sayılan siyasal olaylardan çok daha fazla etkileyen iki faktör, partinin bir yandan ana akımından ve diğer yandan bu ana akıma karşıt olan Maoçu fraksiyonlarından Althusser'e gelen tepkilerdir. Özeleştirinin Althusser'in anmadığı gizil 'dış mantığı', sayılan siyasal olaylarda ortaya çıkan 'devrimci pratikler'den çok, birbirine karşıt yönde kuvvet uygulayan bu iki vektörün ortaya çıkardığı bileşkede aranmalıdır.

1.3 'Yapı Bozumu' Süreci

Açık kuramsal düzeltmeler yoluyla teorinin sınıf mücadelesiyle bağlantısının kurulabileceği yeni bir felsefi konuma yerleşildiyse de, temelde üzerinde devinilen sorunsal alan ve sorular sistemi aynı kalmıştı. Hümanist, ekonomist ve tarihsici 'ideolojilerin' sızmalarına karşı artık sınıfsal konumunun farkına da varmış bir

¹³ *Marx İçin*'de 'teorik pratik'in özgülüğünü ortaya koymaya çalışırken sıkça başvurulan o meşhur Leninist düstur 1970 tarihli "Devrimin Silahı Olarak Felsefe" söyleşisinde tersine çevrilmiştir: "Devrimci pratik olmadan devrimci teori olmaz" (2006h: 219).

kuramsal çabayla Marksizmin ‘tarihin bilimi’ olarak özgüllüğünü ortaya çıkarıp savunma refleksi 1960-65 arası kadar olmasa da hala canlılığını koruyordu. Özeleştiril metinler arasında sayılan 1972 tarihli *John Lewis’e Cevap*’ın asıl derdi hâlâ, hümanist ideolojinin ‘tarihi insanlar yapar’ düsturuna karşı tarihin ‘öznesiz ve ereksizliğini’ savunmak suretiyle Marksizme ‘tarihin en gelişmiş ideolojisi’ muamelesi yapanlara karşı onun ‘bilimselliğini’ savunmaktı. Kısacası, ‘özeleştir’, genellikle iddia edilenin aksine Althusser’in kendi Marksizm kuramını ‘yıktağı’ değil sınıf mücadelesi hattı boyunca (kuramsal gerilimlere yol açacak keskinliğe de varsa) ‘ayarlamalara’ uğrattığı bir girişimdi.

Althusser’in Marksizm anlayışını gerçekten yıkmaya başladığını söyleyebileceğimiz tarih ise ’70’lerin sonudur. 1978’de ‘Marksizmin krizi’nin ilan edildiği yazılarda ilk sinyallerini görebileceğimiz ama esas olarak 1982 tarihli “Karşılaşma Maddeciliği” makalesinde en üst seviyesine ulaşan bu yıkma girişimi, bir özeleştirinin çapını köklü biçimde aşan bir sorunsal değişikliğine denk geliyordu. Marksizmin bir bilim olduğu tezi fiili olarak hiçbir zaman terk edilmemiş olsa da, artık tarihsel materyalizmin değil Marx’tan çok farklı mümessilleri bulunan (Epikuros, Machiavelli, Spinoza, Heidegger, Derrida vs.) yepyeni bir felsefe olarak ‘karşılaşma materyalizmi’nin tanımlanmasına çalışılmaktaydı. “Karşılaşma Materyalizmi”yle Althusser’in bütün ‘yapısal nedensellik’ anlayışını nasıl tersine çevirdiğini üçüncü bölümde özel olarak ele almaya çalışacağız. Burada ise ‘yapı bozumu’ olarak adlandıracağımız süreci üstbelirleyen ’70’lerin siyasal ve düşünsel konjonktürünün kısa bir panoromasını sunmaya çalışacağız.

Althusser’i 1978’de Marksizmin krizini ilan etmeye götüren konjonktürün özellikle Mao sempatzanı Batı Avrupalı komünistler için en belirleyici öğelerinden biri büyük

umutlar doğuran Kültür Devriminin '70'ler dönümünde hızlıca sönümlenmeye başlaması ve Sovyetlerin 'sol' alternatifi olarak gösterilen Çin'in hem iç politikalarında, hem de uluslararası alanda takındığı tavırla Sovyetlerin de 'sağına' düşmesiydi. 1976'da Çin Komünist Partisi'nin (ÇKP) resmi olarak sahiplenmemesiyle 'sonlandığı' söylenebilecek olan Kültür Devrimi, politikanın ve ideolojik mücadelenin dönüştürücülüğünün ve özerkliğinin altını çizen anti-ekonomizmi ve anti-evrimciliği dolayısıyla Althusser gibi Batılı entelektüeller tarafından Stalinizmin sol-Leninist bir eleştirisi ve alternatifi olarak görülmüş olsa da, esasında o da Stalin dönemindeki gibi resmi ideolojinin dışında gördüğü kitlelere büyük baskılar uygulamakla maluldü. Kampanyanın üretim tarzı ve ilişkilerinde hiçbir dönüşüme gitmeden sadece üstyapıda yürütülmesi de kolay sönümlenmesinde etkin olmuştu. 1970'lerin ikinci yarısında Kültür Devriminin ideolojisini resmi olarak reddedecek olan Çin Yönetimi serbestleşmeye kapı aralayan bir 'ekonomik yapılanma'yı 'merkezi görev'i olarak belirleyecekti (Elliott, 2006: 243).

Sovyetler-ABD arasındaki yakınlaşmayla uluslararası alanda izole olan ve 'sosyalist kampı' kendi lehine ve Sovyetlerin aleyhine bölmek üzere çabalayan Çin, 1960'ların sonundan itibaren 'Sovyetlerin sol-kanat eleştiricisi' imajıyla tutarsızlık içinde emperyal ve sağ nitelikli bir dış politika stratejisi izlemeye başlamıştı. Örneğin Macaristan ve Çekoslovakya müdahaleleri dolayısıyla Sovyetleri 'sosyal emperyalist' olarak tanımlamasına rağmen, Bangladeş'in kurulmasını önceleyen dönemde Pakistan'daki askeri rejimin solcu muhalifleri sert bir şekilde bastırmasına ekonomik ve manevi desteğini sunabilmişti. 1960'larda Sovyetleri ABD'yle 'kutsal ittifak' içine girmekle itham eden Çin, yine benzer bir tutarsızlıkla, 1971'de ABD Başkanı Nixon'un Pekin'i ziyaretini olumlu karşılıyor ve bu tarihten itibaren ABD yönetimiyle gözle

görülür bir yakınlaşma içine giriyordu. Çin'in sağ ve emperyal tavrının en fazla kristalize olduğu olay ise, Pekin yönetiminin Şili'de sosyalist Allende hükümetini deviren askeri cuntayı hızlıca tanınması olmuştu (McLellan, 1998: 260).

Bu sıralarda, 1968 senesinde, Kruşçev'in yerine Brejnev'in gelmesi ve 'reform' sürecinin nispi olarak sönümlenmesiyle de bağlantılı olarak Sovyetler, birkaç seneden beri kendi sosyalizm anlayışlarını özgürlükçü bir çehreye büründürmek isteyen kitlelerin muhalefetinin iyice arttığı Çekoslovakya'yı işgal ederek 'hizaya getiriyor' ve orada SBKP güdümünde kukla bir hükümet kuruyordu. Çekoslovakya işgali Sovyet eksenindeki Batı Avrupalı komünist partileri ve onların kitlelerini hayal kırıklığına uğrattık ve resmi Sovyet çizgisinin Sovyet tipi komünizm anlayışıyla beraber tartışılmaya başlanmasının önünü açacaktı. Bütün bu tartışmaların çıktısı, Avrupa komünist partilerinin sonradan 'Avrupa Komünizmi' olarak adlandırılacak bir politik hattı benimseyerek Sovyet çizgisinden uzaklaşmaları oldu. 'Avrupa Komünizmi' genel hatları itibariyle sosyalizm stratejisinin gelişmiş Batılı Kapitalist demokrasilerin koşullarına adapte edilmesi girişimidir. 'Sosyalizme giden yol', ulusal kültürle uyumlu, barışçıl, demokratik ve kademeli bir hat izlemeliydi. Bunun anlamı, o zamana değin savunulan Sovyet deneyiminden kopya edilerek benimsenen 'proletarya diktatörlüğü'nden vazgeçilmesi idi. 'Avrupa Komünizmi' uluslararası komünist hareket üzerindeki Sovyet hegemonyasının yıkılma sürecini tetiklemişti (Bottomore, 2005: 51-52).

Batı Avrupa'nın önde gelen komünist partilerinin Avrupa Komünizmini benimsemesi farklı biçimlerde gerçekleşti. Örneğin İtalyan Komünist Partisi 'tarihsel uzlaşma' stratejisiyle geniş bir demokratik reform programını kabul ediyor ve 1973'te Hristiyan

Demokratlarla ittifak yapacak kadar ileri gidiyordu. İtalyan komünistleri kadar hızlı olmayan ama yine de Fransız sosyalistleri ve sosyal demokrasisiyle ciddi bir yakınlaşma içine giren FKP'ye, Sovyet modeli ve 'proletarya diktatörlüğü'ne bağlılığından ancak 1976'da gerçekleştirdiği XXII. Kongresinde vazgeçiyordu.

FKP'nin Avrupa Komünizmi anlayışına geçiş süreci İtalyan Komünistlerinininki kadar yumuşak da olmamıştı. 1978'de Fransız sosyalist ve sosyal-demokrat gruplarla girdiği seçim ittifakını bozmasının ardından ağır bir seçim yenilgisiyle karşı karşıya kalan FKP hem bu yenilgi, hem de XXII. Kongre'de benimsediği kararlar dolayısıyla geniş bir kamusal tartışmaya yol açmıştı. Bu tartışmaya Althusser de hem günlük gazete *Le Monde*'da yayımladığı kısa yazılarla, hem de uzun bir gözlem sürecinin sonucu olduğu belli olan uzun ve ayrıntılı bir makaleyle katılıyordu. Gazete yazılarıyla beraber partiye karşı Althusser'in gerçekleştirdiği ilk kamusal eleştiri olma özelliğini taşıyan makalede, hem genel olarak partinin işleyiş biçimi, hem de parti yönetiminin 1970'lerden itibaren benimsediği strateji değişikliği eleştirilmekteydi (1978). Bu geniş çaplı kamusal eleştiri, esasında Komünist partileri mücadeleyi sadece seçim düzeyinde düşünen merkez sol partiler haline dönüştürmeye çalışan hâkim eğilime karşı bir itiraz olarak da okunabilir. Althusser'e göre yapılması gereken sosyal demokrasiye çubuk bükme değil, ama Marksizmi "onaylanmış formüllerle soysuzlaşmış ve dondurulmuş" bir teori olmaktan çıkarıp "halkın mücadelelerin pratiği ve somut analiz pratiği ile" "hayata kavuşturmak"tır (1978: 91). Parti, "kapandığı kaleden" "devrimci geleneği tasfiye ederek ve liberal bir partiye dönüşerek değil" ama "kitlelerin hareketine kararlı biçimde katılarak... etki alanını mücadele yoluyla yayarak" çıkmalıdır (1978: 90).

Büyük umutlar vaat eden Kültür Devriminin beklenmedik derecede hızlı sönümlenmesi, Sovyetlerin eski sert çizgisine geri dönmeye başlamasıyla Avrupa komünist partilerinin burjuva siyasal sistemle uzlaşmacı yeni bir teorik ve politik hatta kayması ve özellikle Fransa'da Mayıs '68'in ateşini hızlıca yitirmesinin düşünsel alandaki neticesi, bir analiz aracı olarak Marksizmin ve bir toplum projesi olarak komünizmin itibarını yitirmeye başlaması olmuştu. Soljenistin'in Stalin dönemindeki *gulag*ları anlattığı meşhur *Gulag Takımadaları* (1974) kitabının yayımlanmasıyla birden *gulag*ları ve 'Stalin gerçeği'ni keşfeden Fransız Marksistleri, Althusser'in önerdiği gibi Marksizm adına yapılan tarihin Marksist bir analizine girişmek yerine, Marksizmi topyekun itham etmeye kendilerini kaptırıyorlardı. Mayıs '68'in ultra-solcularından 'Proleter Sol' (*la Gauche prolétarienne*) grubunun lideri André Glucksmann, bir diğer 'solcu' arkadaşı Michel Foucault gibi, Marksizmi ve komünizmi Stalinizmle özdeşleştirmeye ve Sovyet deneyiminin aldığı biçimi 'Marksizmin gerçeği' olarak algılamaya başlıyordu. Soğuk Savaş repertuarıyla da uyumlu olarak Komünizm Nazizmle eşitlenmeye çalışılıyordu.

1970'lerin ikinci yarısında özellikle Fransız entelektüel çevrelerinde ciddi bir anti-Marksist oydaşmanın gerçekleştiği şüphe götürmezdi. Bu oydaşmanın taşlarının, Mayıs '68 ve sonrasında özellikle Mao sempatzanı genç militanlar arasında hakim olan ultra-solcu ve 'goşist' eğilimler üzerine döşendiği de açıktı. FKP'yi Mayıs'ta 'yukarıdan faşizm' uygulamakla ve 'kapitalizm için günü kurtarmakla' eleştiren Glucksmann, partiyi baypas edecek yeni bir 'halk cephesi ve isyanı' öneriyordu. Partili komünistlere karşı gözle görülür bir husumet içinde, 'silahların eleştirisinin eleştiri silahının yerini almasını' savunan ultra-solcuların ÇKP'den öğrenilmiş anti-Sovyetizmleri ve FKP'ye karşı benimsedikleri anti-komünizmleri 1970'lerin ortalarına doğru açık bir anti-

Marksizme doğru evrilmişti. Fransız ‘goşistleri’nin açık bir popülizmle birleşen ultra-solcu ve anti-Leninist kendiliğindencilikleri 1970’lerin ortalarında soyut bir ‘iktidar’ felsefesi ve ‘direniş etiği’ne dönüşmüştü. Artık maddi üretim ilişkileriyle bağlantısından koparılıp her yere yayılan soyut bir ‘iktidara’ direniş esastı. Bu yeni perspektif içinde, Marksizm de teknokratik ve otoriter bir iktidar ve siyaset pratiğinin felsefi zemini olarak görülüyordu. Marksizm, Althusser’in önerdiğinin aksine, Sovyet tecrübesini açıklamakta kullanılamazdı çünkü onun baş sorumlusuydu (Elliott, 2006: 259-261). 1970’lerin ikinci yarısında tarihsel materyalizmin tahtına oturan iki akım ise bizim burada derinlemesine ele alamayacağımız ‘yeni Felsefe’ (Bernard Henri-Lévy ve Glucksman) ve Foucault ve Deleuze’ün ikinci dönem eserleriyle beliren ‘post-yapısalcılık’tı. Bu iki akım hakkında bilinmesi gereken ise, ikisinin de bir anti-Marksist zemin üzerinde yükseldikleridir.

Anti-Marksist bir oydaşmaya karşı Marksizmi savunma işini üstlenen entelektüellerden başında ise Althusser geliyordu. Somut durumun gerçekçi bir analizini yapan Althusser de, 1977 ve ’78’de kaleme aldığı bir dizi yazıda Marksist geleneğin Marksist teoriyi de kapsayacak biçimde bir ‘bunalım’ içinde olduğunu kabul ediyordu (1978; 1984; 2006d; 2006e; 2006f). Bununla beraber, Althusser için ‘bunalımın *sonunda*(!) patlak vermesi’, hem uluslararası komünist hareketin hatalarının gerçek bir analizini yapmak, hem de bu hataların teoriye etkilerini ortaya koyabilmek ve Marx’ın bıraktığı boşlukları doldurmak için önemli bir fırsat yaratmıştı (1984: 247). Eğer söz konusu bunalımın açtığı alan iyi değerlendirilebilir ve gerekli dönüşüm gerçekleştirilebilirse, “bu dönüşüm, Marksizme bir yenilenme getirebilir, teorisine yeni bir güç kazandırabilir, ideolojisini, örgütlenmelerini ve pratiklerini değiştirebilir, işçi sınıfına ve tüm çalışan insanlara toplumsal, siyasal ve kültürel bir devrimin yolunu

açabilir”di (1984: 257). Althusser gözle görülür bir iyimserlik içinde, bu dönüşüm için gerekli olan kitle inisiyatifinin hazır olduğuna da kaniydi: “İşçi hareketi ve halk hareketi bölünmüş ve açmazda görünse de, hiçbir zaman bu kadar güçlü ve kaynakları ve inisiyatifleri bakımından bu kadar zengin olmamıştır” (1984: 257).

Ne var ki, Althusser söz konusu bunalımın yarattığı fırsatı kullanarak Marksist teoriyi ‘yenilemek’ ve ‘güçlendirmek’ işine hiçbir zaman kalkışmamıştır. 1960’larda, SBKP’nin XX. Kongresi’yle başlayan teorik ve politik bunalıma özgün bir teorik çabayla ‘müdahalelerde’ bulunarak yanıt veren Althusser bu sefer bunalımın ilanından sonra sessizliğe gömülmüştür. Marksizmin bunalımını ilan etmekle yetinen 1977 ve ’78 tarihli bir dizi makale, Althusser’in tarihsel materyalizm sorunsalı içinden ve ‘Marx İçin’ ettiği son sözlere benzemektedir. Bu sessizlik ise, Althusser’in sağlığında bitiremediği ve yayımlayamadığı 1982 tarihli “Karşılaşma Maddeciliği” makalesinde bambaşka bir sorunsala savrulmak suretiyle bozulacaktır. Söz konusu makaleyle bozulan sadece 1978’de başlayan teorik sessizlik değil, aynı zamanda özeleştirisi süreci boyunca da esas itibariyle dokunulmadan bırakılacak olan ‘yapısal nedensellik’ anlayışıdır. “Karşılaşma Maddeciliği” kuramında kristalize olan yıkım sürecini üçüncü bölümde karşılaştırmalı olarak ele almaya çalışacağız. Ondan önce ise Althusser’in özeleştirisini “epistemolojik kopuş” kavramının evrimi üzerinden takip etmeyi deneyeceğiz.

2- 'EPİSTEMOLOJİK KOPUŞ' KATEGORİSİNİN EVRİMİ BAĞLAMINDA ALTHUSSER'DE ÖZELEŞTİRİ SÜRECİ

Marksizme dair özgün tezlerini formüle etmeye başlamadan önce, '59'da kaleme aldığı "Rousseau: Toplum Sözleşmesi (Tutarsızlıkları)" adlı makalesinde Althusser, her büyük düşünsel öğretinin, içerisinde kendi kavramsal alanını kurup tanıyacağı, bununla beraber söz konusu alan dışında kuramsal bir işleve sahip olmayan bir ana kavramı ya da 'felsefi nesne'si olduğundan bahseder: Descartes'ın *Cogitosu*, Hegel'in 'mutlak tin'i, Kant'ın 'aşkın özne'si, Feuerbach'ın 'insan'ı ya da Rousseau'nun 'toplum sözleşmesi' gibi (1987: 89-90). Kavramların birbirleri üzerinde 'çalışabilmelerini' sağlayan ve karşılıklı konumlarını tanıyabilmelerine olanak veren bir çeşit apsis işlevi gördüğü söylenebilir bir felsefi nesnenin. Althusser'in tanımlamasını takip edecek olursak, bir kuramsal apsis işlevi görmek suretiyle aynı anda söz konusu kuramın *nesnel* sınırlılıklarını da tayin eden her felsefi nesnenin analizi, bize o felsefi nesnenin hangi kuramsal sorunu seçtiği ve çözmeye aday olduğu sorunun ne ölçüde üstesinden gelebildiğini görebilme imkânı da sunacaktır. Bir felsefi kuramı yazarının niyetinden bağımsız olarak nesnel bir şekilde değerlendirmek için oldukça işlevsel gözüken 'felsefi nesne' tanımlamasını sahibine, kendini Marksist bir *filozof* olarak tanımlayan Althusser'e uygulamamak için de hiçbir neden yoktur. O halde haklı olarak sorulabilir: Althusser'in felsefi nesnesi nedir?

Soruya Althusser'in *Kapital'i Okumak*'taki tezlerine öğrencisi ve çalışma arkadaşı olarak kuramsal destek de sağlayan ve belki de bu avantajıyla Althusser eleştirmenleri arasında onun 'sorunsal'ının içsel bağlantılarını gözetebilen bu sorunsala en yerinde soruları (sorunsalın bizatihi kendi sorularını) yöneltmeyi hakkıyla başarabilmiş olan bir diğer Fransız filozof Étienne Balibar'ın verdiği yanıtı paylaşarak Althusser'in felsefi nesnenin 'epistemolojik kopuş' olduğunu biz de ileri süreceğiz (1994: 157-158). 'Tarihin bilimi' olarak gördüğü Marksizm ya da tarihsel materyalizmin kendi 'ideolojik' tarih-öncesinden hangi eşikte kopup bir 'bilim' olarak kendini kurmaya başladığını, ilk bölümde değindiğimiz kuramsal-politik konjonktürün de etkisiyle, kendine sorun olarak seçen Althusser, 'acil' olarak tanımladığı bu sorunu 'epistemolojik kopuş' kategorisi *aracılığıyla* ve bu kategori üzerine kurduğu alan *içinde* ele almayı denemiştir. *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'deki makalelerin dolaylı ya da dolaysız olarak yöneldiği, 'Marksizmin bilimselliği-özgüllüğü'ne dair sorunun çözümleme girişimini yöneten ana kategori 'epistemolojik kopuş'tur.

Althusser, Rousseau'nun felsefi nesnesinin (toplum sözleşmesi) 'çalışmasını' incelerken, işlenen ve devreye sokulan nesnenin seçtiği kuramsal sorunu ancak bir iç kuramsal tutarsızlığı örtmek pahasına çözebildiğini göstermeye çalışmıştır. Burada Althusser'e özenip epistemolojik kopuş kategorisinin örttüğü iç kuramsal tutarsızlıkları bütünüyle ortaya çıkarmak gibi geniş çaplı bir işe girişmeyeceğiz. Bu bölümde, daha ziyade, *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'deki ana tezlerini ciddi düzeltmelere tabi tutarak yeni felsefi 'konumlara'¹⁴ yerleşen ama aynı anda kendini müthiş kuramsal

¹⁴ 'Amiens Savunusu' gibi özeleştirel metinleri içeren İngilizce ve Fransızca bir edisyona 1976'da Althusser tarafından konulan başlık 'Konumlar' (*Positions*)'dır.

zorlamalar içine de hapseden bir filozofun felsefi nesnesinin oluşum ve dönüşüm sürecini izlemeye çalışacağız.

Althusserci Marksizm kuramının geçirdiği dönüşümleri (yazarının niyetinin ötesinde bir metnin nesnel alanını ya da ‘sorunsal’ını ortaya çıkarmaya dönük) ‘semptomatik’ bir okuma¹⁵ çerçevesinde ele alacak olan bu bölüm, epistemolojik kopuş kategorisinin evrimini incelerken, aynı zamanda, Althusser’in özeleştirici sürecinde benimsediği felsefenin (bütün somut çatışmaların üzerinde salt bağımsız bir ‘tefekkür’ değil de) ‘teorideki sınıflar mücadelesi’ olduğu önermesini de kerteriz almaktadır. O halde, felsefenin, ‘temsili’ni¹⁶ kabaca idealizm-materyalizm karşıtlığında bulan ‘teorideki sınıflar mücadelesi’ olduğu kabul edilecekse (Althusser, 1989: 30), yalnız genel olarak felsefenin ‘kavga alanı’nda (*kampfplatz*)¹⁷ değil ama her felsefi sistemin bizatihi kendi içinde de devam edebilecek olan idealizm-materyalizm eğilimleri arasındaki mücadele de göz önünde bulundurulduğunda, bir felsefi kategorinin (bizim örneğimizde epistemolojik kopuş) gelişim sürecinin bu mücadeleden bağımsız olması düşünülemeyecektir ve söz konusu kategorinin geçirdiği dönüşümleri ve bu dönüşümler esnasında ve sonrasında aldığı yeni biçimler içinde doğan içsel uyumsuzluk ihtimallerini de salt kuramsal-mantıksal tutarsızlıktan öte bu ‘eğilimler mücadelesi’ çerçevesinde kavramak daha doğru gözükmektedir.

¹⁵ Althusser’in ‘semptomatik okuma’ kavramını aşağıda etraflı bir şekilde ele almaya çalışacağız.

¹⁶ Althusser, bir tarihsel *materyalist* olarak her zaman için somut ve maddî olanı soyut ve zihinsel/teorik olana öncelese de, felsefenin maddî bir süreç olan sınıf mücadelesinin doğrudan bir görüngüsü ya da belirleneni değil, ancak kendi özerk sistematiğine her zaman için sahip olan özgün bir ‘temsili’ olduğu şerhini düşmeyi de bir filozof olarak unutmayacaktır: “Şüphesiz felsefedeki karşıtlık, olduğu gibi sınıf karşıtlığına indirgenemez. Çünkü ne de olsa felsefe de kendine özgü özerkliği olan bir düzeydir. Ama felsefe, sınıf kavgasını kendine özgü biçimde, yani temeldeki ‘madde-ruh’ karşıtlığı eksenine göre kademelenmiş kategorileriyle *temsil eder*” (1989: 43).

¹⁷ Felsefenin bir ‘kavga alanı’ olduğuna dair eğretilmeyi Althusser Kant’dan ödünç alır (1989:29).

Bu bağlamda, öncelikle, epistemolojik kopuş kategorisinin Althusser'in kendisinden ödünç aldığı Gaston Bachelard'da nasıl ortaya çıktığı, hangi sorunu ele almak adına devreye sokulduğu tanımlanmaya çalışılacaktır. Kategorinin Bachelard'ın bilim anlayışında gördüğü işlevin genel bir tanımını ortaya çıkarabilmek, epistemolojik kopuşun Marksizme devşirilme sürecinde hangi yönlerini bırakıp hangi yeni karakteristikleri edindiği, hangi eşiklerde farklılaştığı ve böylece Althusser'in özgül felsefi nesnesi haline geldiğini ayırt edebilme fırsatı verecektir. Bachelard'dan Althusser'e geçiş sürecindeki 'kopma' yerlerini gösterdikten sonra, artık Althusser'e ait bir 'kopuş' fikrine dönüşmüş epistemolojik kopuş kategorisinin, *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'de nasıl işletildiğine geçilecektir. Söz konusu eserlerde geliştirilen bilim ve ideoloji tanımlarının, Althusser'i, 'kopuşu' nasıl bilimlerin tümü için genelleştirerek ve geri çevrilemez bir kesinti 'anı' gibi düşünmeye *eğilimli*¹⁸ kıldığı ve somut gerçeklikten bağımsız olarak salt kuram içinde gerçekleşen bir 'zemin değişikliği' gibi görmeye yönelttiği gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun ardından, 1960'ların ikinci yarısında başlayıp '70'lerin ortalarına kadar süren ve teorinin pratikle ('sınıf mücadelesi'yle) bağlarının kurulmasına odaklanan özeleştirel müdahalelerle doğrudan bağlantılı olarak, kopuşun nasıl bir süreksizlik ya da bir kerede gerçekleşen kesintiden ziyade 'sonu olmayan bir süreç' olarak süreklilik temaları içinde düşünölmeye *eğilimli* olunduğı incelenmeye çalışılacaktır. Özeleştiri süreci, Althusser'i, daha önce salt teori içinde gerçekleştirdiğini düşündüğü 'kopuşu' somut sınıf mücadeleleriyle bağlantısı

¹⁸ Althusser'in, 'sorunsalının' genelinde böyle bir eğilimin varlığından bahsetmek, basit olarak, hiçbir cümlede kopuşun bir süreç ya da süreklilikmiş gibi ele alınmadığını iddia etmek değildir. Zira, aşağıda göreceğimiz gibi, kopuşu bir kerede gerçekleşen bir kesintinin aksine 'sonu olmayan bir sürecin başlangıcı' olarak tarif eden ve farklı bir eğilimin varlığını da hissettiren 'kurtarma cümleleri' *Kapital'i Okumak*'ta ve daha fazla olmak üzere *Marx İçin*'de mevcuttur. Bununla beraber, bir kavramın gelişim sürecini 'eğilimler mücadelesi' olarak görmek suretiyle, Althusser'in bu iki eserdeki sorunsalına *hâkim olan* eğilimin, kopuşu süreksizlik terimleri içinde ele almak olduğunu ileri sürüyoruz.

içinde süreklileştirerek ele almaya ve ayrıca ‘kanıtlanabilir’ bir bilimsel ‘kavram’ olmaktan çok felsefenin ‘kavga alanı’nda ‘savunulabilir’ bir ‘metafor’ olarak anmaya yöneltmiştir. Aşağıda Althusser’in Marksizm kuramı içinde ‘epistemolojik kopuş’ kategorisi üzerinden gerçekleşen ve ‘teorinin özerkliği’nden sınıf mücadelesinin merkeziliğine doğru kavis alan ‘eğilimler mücadelesi’ takip edilmeye çalışılacaktır. Althusser’in bütün Marksizm projesini ‘kumanda eden’ ‘epistemolojik kopuş’ kategorisinin geçirdiği evreleri takip etmenin Althusser’in özeleştiri sürecini analiz etmekle bir ve aynı şey olduğunu belirtmeye ise gerek yoktur.

2.1 Kavramın Devralınışı: Althusser-Bachelard İlişkisi

Althusser’in Marksizm kuramında ‘epistemolojik kopuş’ kategorisinin nasıl işlediğine geçmeden önce, bu kategorinin Fransız ‘tarihsel epistemoji’ geleneği içinde yer alan Bachelard’ın bilim anlayışındaki özgün tanımına değinmekte fayda var. Bu tanımın daha iyi kavranması için öncelikle Bachelard’ın bilim felsefesine katkısı anlaşılmalıdır.

2.1.1 Bachelard’ın Bilim Anlayışı ve Epistemolojik Kopuş Kavramı

Foucault’dan Derrida’ya kadar birçok modern düşünürü etkilemeyi başarmış olan Bachelard, bu etki gücünü, daha önce, bir taraftan olgular dünyası ve bilimlerdeki nesnel gelişmelerle alışverişe girmeden soyut mantık içerisinde oluşturduğu *a priori*lerini bilimlere tek taraflı olarak dayatan geleneksel usçuluğun (rasyonalizm), diğer taraftan da duyumların tikelliğine ve dolaysızlığına teslim olup sadece *a posteriori*’lere değer veren ampirizm ve kaba gerçekçiliğin etkisindeki klasik bilim felsefesi/epistemoloji anlayışının ötesine geçebilmiş olmasına borçluydu. Bachelard’a göre, bilim adamları deney sonucu elde ettikleri bulguları bir düzenleme içerisinde

birleştirebilseler dahi sonuçlarından felsefi-ussal genelliklere, bütüncül bir bilim felsefesine varamıyorlardı; kendilerini hiç yanıltmayacağını düşündükleri saf olguların içinde kalarak bilimsel/nesnel olanın ne olduğu üzerine düşünmeye çabalıyorlardı: “Bilim adamlarına göre, bilim felsefesi hala olgular dünyasında[ydı]” (Bachelard, 1995:8). Diğer yandan, olguların çeşitliliği, çoğulluğu ve devingenliğine pek dikkat kesilmeyen filozoflarsa, kendi ussal-mantıksal düzenlerinin dışına çıkmaktan çok hoşlanmıyorlardı. Bilimden ancak kendi ussal düzenlerinin geçerliliğini tanıtlamak için her zaman anıp geçtikleri ve hiçbir zaman tam açıklamadıkları genel örnekler sunmasını bekliyorlardı. Filozof, bilimin içerisine girmeden ve bilimin sunduğu genel örneklerle kendini sınırlayarak aslında kendi düşüncesinin soyut ilkelerinden başka bir şey olmayan ilkeleri bilimin genel ilkeleri olarak ilan etmeye varıyordu : “Filozof için, bilim felsefesi hiçbir zaman tümüyle olgular dünyasından değil[di]” (1995:8). Böylece, ‘nesnel olanı’ bilmenin önünde, bu iki uçtan birini tercih etmekten, başka deyişle, bir tarafta *a priori* ilkelerin soyut-ussal düzeni ve diğer tarafta tikel olguların *a posteriori* sonuçlarından yalnızca birine yerleşmeyi seçmekten kaynaklı ikili bir ‘epistemolojik engel’ doğuyordu. İşte Bachelard’ın yapmayı amaçladığı da bu iki ucu, ampirik olanla ussal olanı uzlaştırmak, diyaloga sokabilmektir. Bachelard’ın öngördüğü yeni bilim felsefesi “*a priori* ile *a posteriori* almaşıklığının zorunlu olduğunun, ampirizmle usçuluğun bilimsel düşünce içinde birbirlerine...güçlü bir bağla bağlı olduklarının” ayırdına varabilmeliydi (1995: 9). Filozof da, bulguların devingenliğinde kendini durmadan yeniden oluşturan ve gerekirse bütün kavramsal sistemini de çöpe atmaya hazır modern bilimsellik anlayışıyla uyumlu biçimde dilini eğip bükebilmeliydi (Bachelard, 1935: 5).

Bachelard'ın isteği, olguların zorladığı dönüşümlere açık olabilen, istikametini 'ussal olandan gerçek olana doğru' çizmiş olmasına rağmen (1935: 6), olgular tarafından gerçekleşmeyi, uygulanabilmeyi ve tasdik edilmeyi bekleyen bir akıl anlayışına, bir 'uygulamalı usçuluk'a, yerleşerek söz konusu epistemolojik engeli aşabilmektir. Ampirizmle usçuluğu uzlaştırma girişiminin başarılı olup olmadığı bir yana, Bachelard'ın önemi, bilimsel keşifleri felsefeye *karşı* (ya da felsefenin aşılması) olarak sunan bilimcilere, bunun simetriğinde de bilimin sunduğu örneklerle ancak kendi 'hakikat'lerini olumladığı kadarıyla önem veren filozoflara, bilimle felsefe arasında hiyerarşik olmayan yeni bir diyalog kurulabileceğini hatırlatmasındaydı. Kılıç'ın da belirttiği gibi, epistemolojinin genel kullanımın tersine bir 'bilgi *teorisi*' değil de 'bilim *felsefesi*'ni temsil etmesinde (2008: 5), başka bir deyişle, bilime sırtını dayayabilen bir felsefenin mümkün olabileceği ya da bilimin sadece tarihinin ya da teorisinin değil ama felsefesinin de yapılabileceği fikrinin pekişmesinde Bachelard'ın rolü büyük olmuştur.

Bachelard, bilim felsefesine 'kopuş' fikrini dâhil etmesiyle ve Comtecu pozitivist anlayışın tersine bilimlerin süreksizlikler ve kesintilerle ilerlediği fikrini öne sürmesiyle bilimle felsefe arasında kurmak istediği diyaloga başlamış, bilim felsefesini 'tarihselleştirmiş' ve kendini klasik 'epistemolog' ve 'bilim tarihçileri'nden ayırabilmişti. Esas olarak bilimsel/nesnel olanı bilimsel-olmayandan ayırmanın ne olduğu üzerine düşünen Bachelard'da epistemolojik kopuş fikri birbiriyle bağlantılı iki düzeyde ele alınmıştı: hem bilimsel bilgiyle gündelik ya da 'ortak bilgi' arasında, hem de bir bilimsel disiplinin iki dönemi arasında (Chimosso, 2001: 3). İlk düzeyde, yaygınlıkları ve dolaysızlıkları ile zihinsel evrenimizi kolayca şekillendiren ve nesnel olanı bilmenin önünde engel teşkil eden ortak toplumsal imgeleri ve kanıları ortaya

çıkarmaya dönük bir psikanaliz, ‘nesnel bilginin bir psikanalizi’ni önerir Bachelard (1995: 21). Bachelard’a göre, insan zihni, bilinçaltılarımızda değiştirilmesi bir hayli güç düşsel/imgesel arketipler yaratarak işleyen ‘düşleme’ (*reverie*) faaliyeti ile sürekli kendi üzerine dönebilen ussal ‘kavramsallaştırma’-soyutlama faaliyeti arasında bölünmüştür. Olguları bilimsel olarak inceleyebilmek için, zihnin düşsel/imgesel tasarımlar olarak ‘ortak bilgi’lerimize dönüşmüş kanılardan ‘kopabilmesi’ gerekmektedir ki bilim felsefecisinin görevi de kendini imgesel sızmalardan otomatik olarak koruyamayacak bilimlerdeki bu ‘epistemolojik engelleri’ nesnel bilginin bir psikanalizi yoluyla ortaya çıkarabilmektir (Dews, 1994: 117-118).

Bachelard’da birincisiyle bağlantılı olan ikinci düzeyde epistemolojik kopuş, bir bilimin¹⁹ ‘ortak bilgi’yle sakatlanmış bilimsellik öncesi evresiyle bilim olma evresi arasında yerleştirilir. Bachelard, bir bilimin iki evresi arasında gerçekleşen kopuşu, Edison’un keşfi olan akkor telli elektrik ampulünün getirdiği yeni aydınlatma tekniğiyle örneklendirir. Elektrik ampulü, eskinin devamı olmayan, insanların kullandığı eski aydınlatma mantıklarından kesin olarak ayrılan yeni bir mantığın eseridir. Zira, “bütün eski tekniklerde, aydınlatmak için bir maddenin *yakılması* gerekmektedir. Edison’un lambasında, tekniğin sanatı maddenin yanmasını *önlemektir*. Eski teknik bir yanma tekniğidir. Yeni teknik ise bir yanmama tekniğidir” (Bachelard, 2009: 163). Aydınlatma tekniğindeki bu yenilik, yanma olayının nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışan kimya bilimi içerisinde gerçekleşen bir ‘kopuş’la doğrudan ilişkilidir.

¹⁹ ‘Bir bilimin’; ‘bilimlerin’ ya da genel olarak Bilimin değil: Bachelard’ın bilim felsefesine getirdiği bir diğer yenilik de her bilimin diğerlerinden ayrılan özgül bir bilim olma ve gelişme süreci olduğunu öne sürmesidir. Bachelard, ‘ayrı bölgelere’ ayrıldığını düşündüğü bilimlerin birbirlerinden farklı usallıklara sahip olduğunu savunmakta, bu yüzden bilimsel ilerlemeyi ele alan felsefecinin de her bilime kendi özgüllüğünde yaklaşması ve buradan genel bir bilim felsefesi oluşturulmaması gerektiğini ileri sürmektedir. Bachelard’ın bilimlerin ayrı bölgeselliklere sahip olduğunu temellendirmeye çalıştığı bir bölüm için bkz: “Bölgesel Akılcılıklar” (2009: 183-211).

Buna göre, yoğun ampirizmi içerisinde Lavosier-öncesi kimya yanmanın, bir maddeyi çevreleyen oksijen gazının değil, o maddenin özsel bir karakteristiği olduğunu düşünüyor ve sonuç olarak mesaisini ampirik olarak yanan maddelerin bir sınıflandırmasına ve iyi yanıcıların değerlendirmesine hasrediyordu. Oksijenin *bulunuşundan* bir süre sonra yanma olayının maddenin değil de oksijenin ya da genel olarak gazların bir karakteristiği olduğunun *keşfedilmesi* ise, yanmayla ilgili düşüncelerin baştan aşağı değişmesinin önünü açarak aydınlatma tekniğinde elektrik ampülüyle ortaya çıkan kopuşun tetikleyicisi olmuştu.

Bachelard, bilimlerin ilerleyişine baktığında kronolojik bir süreklilik gören bilim tarihçileri ve bilimsel bilgiyi üzerine düşünülmemiş ortak bilgilerin/kanıların karmaşık bir olumlanması ve devamı olarak gören bazı bilim adamlarının aksine, bilimlerde yeninin eskinin olağan bir dönüşümü ya da evrimi olmadığını altını nesnel örnekler üzerinden kuvvetle çizmektedir. Kopuşlar bilimsel bilginin gelişiminde yer alan olağan ilerleme kademeleri olarak değil, ama bilimin ortaya çıkışının aynı anda yıkıcı ve yaratıcı eşikleri olarak kavranmalıdır. ‘Bilimsel-nesnel’ olan ancak önceki yanlışların tespit edilip atılmasıyla doğup ilerleyecektir.

2.1.2 ‘Epistemolojik Kopuş’un Althusser Tarafından Benimsenişi

Bachelard’ın bilimsel olanla olmayan arasında kesin bir süreksizlik ya da kopma ilişkisinin mevcut olduğunu sağlam örneklerle gösterebilmesi, tarihsel materyalizmin bilimselliğini temellendirmeye çalışan Althusser’i de bir hayli etkileyecekti. Marksizmi her biri kendi tarzınca ‘gelişmiş bir ideoloji’ye dönüştüren hümanizm, ekonomizm ve tarihsiciliğe karşı onun ‘toplumsal formasyonların *bilimi*’ olduğunu temellendirmek için Bachelard’ın bilim anlayışı ve epistemolojik kopuş fikri oldukça işlevsel olacaktı.

‘İnsancıl’ ve ‘özgürlükçü’ bir Marksizm arayışının *1844 Elyazmaları* gibi erken dönem eserlerine ilgiyi arttırdığı bir dönemde Marx’ın kuramsal gelişimini inceleyen Althusser, Marx’ın Hegelci, Feuerbachçı ve Varoluşçu sorunsallar²⁰ içerisinde gerçekleştirilen okumalarının tersine, onun tam da bu sorunsalları terk edebildiği için Marx olabildiğini öne sürüyordu. Bu iddiayı temellendirebilmek içinse Bachelard’dan epistemolojik kopuş kategorisini ödünç alıyordu. Bilimlerin kesintilerle ilerlediğini, ama ondan da önce, bir bilim olarak kurulabilmelerini tam da bu kesintilere borçlu olduklarını ileri süren Bachelard’dan esinlenen Althusser de, genç Marx’ın *1844 Elyazmaları* gibi eserlerini *Kapital*’in olgun Marx’ına götürecektir olağan bir evrim ya da gelişim çizgisinin başlangıç evresine değil, bir bilimin ancak kendisini yanlış olarak tanıyıp ondan kopmak suretiyle bilim olabileceği ‘tarih-öncesi’ ya da ‘bilim-öncesi’ evresine ait sayıyordu. Yine Bachelard’ın ‘nesnel bilginin psikanalizini’ yapma girişimine benzer biçimde, Althusser için, bilimsel-olmayan/ideolojik bir sorunsaldan bilimsel olana geçişin farkına da, bir metinler bütünlüğünde ‘bilinçli’ bir süreklilik, tutarlılık ve bütüncüllükten başka bir şey görmeyen ampirik ve yüzeysel bir okumayla değil, metinler arasındaki kopuşları, metinlerin içindeki boşlukları, niyet edilmeden ortaya çıkan yanıtları (‘sorusu eksik olan yanıtları’), yani genel olarak metnin yüzeyine-bilincine etki eden bilinçdışısının-sorunsalının ‘semptomlarını’ teşhis edebilecek bir ‘semptomatik okuma’yla varılabilirdi. Psikanalizin paradoksal olarak

²⁰ Yeri gelmişken çoğunlukla yanlış bir biçimde ‘sorun’ anlamında kullanılan ‘sorunsal’ kavramının Althusser’deki tanımını hatırlatmakta fayda var. Bu tanıma göre, sorunsal, ‘bir metnin derin birliği, ... bir düşüncenin iç özü’dür; başka bir ifadeyle, ‘bir düşüncenin içinde kendi temalarının nesnel iç referans sistemini’ ve ‘verilen yanıtlara hükmeden sorular sistemini’ imlemektedir (2002: 86-87). Daha yalın ifade edersek sorunsal, bir sorunun fiili olarak söz konusu biçimde düşünülmesini, kavramsallaştırılmasını ve ortaya konmasını yöneten metnin nesnel alanı ya da teorik yapısı olarak tanımlanabilir. Althusser’in işaret ettiği gibi, filozof, genelde bu ‘nesnel alan’ olarak sorunsalın kendisini düşünmekten çok, verili bir sorunsalın *içerisinde* düşünür (2002:88). Sorunsal, bir metinler bütünlüğünün yüzeyinden (‘bilincinden’) doğrudan okunamaz; onu, gömülü olduğu yerden ancak bir ‘semptomatik okuma’ çıkarabilir. *Kapital*’i *Okumak* ve *Marx İçin*’deki Marx okuması bu türden bir okumadır.

ancak ‘orada bulunmamasıyla’ ya da ampirik ‘yokluğuyla’ etki eden bir bilinçdışının nesnel varlığını tespit edebilmeyi vaat eden yöntemi, ‘nesnel-bilimsel’ olanı ‘imgesel-ideolojik’ olandan ayırmayı farklı alanlarda ve amaçlarla da olsa kendilerine dert edinmiş Bachelard ve Althusser’i ortak olarak etkilemişti.

Benzerliklerinin yanında, ‘kopuş’ Bachelard’dan Althusser’e geçerken önemli bağlam kaymalarına ve dönüşümlere de uğramıştı. Öncelikle, kavram Marksizm-dışı bir alandan Marksizmin kuramsal topraklarına aktarılıyordu ki Althusser’in Freud ve Lacan’dan yaptığı diğer kavramsal aktarımlar (‘üstbelirlenim’, ‘yok-neden’, ideoloji hususunda ‘ayna fazlı’²¹ ‘seslenme-tanım’ diyalektiği gibi) için de geçerli olduğu gibi bu aktarım da oturmuş sayılabilecek bir dilin gramerine yeni öğeler sokmak anlamına geliyordu ve elbette yan etkileri beraberinde getirecekti. Bachelard epistemolojik kopuşu ‘yeni bilimsel zihniyet’i içselleştirebildiğini düşündüğü ‘matematik fizik’ ve kimya gibi temel bilimlere uygularken, Althusser uygulama alanını bilimsellikleri üzerinde en azından fizik ve kimyada olduğu denli bir mutabakat sağlanamayan tarih ve toplum *bilimlerine* kaydırması. Bu kaydırmayla, bilimselliği ortaya çıkarılmaya çalışılan tarihsel materyalizm, *Kapital’i Okumak* ve daha az olmak üzere *Marx İçin*’de, fizik ve kimyanın olduğu anlamda somut ve gelişimi *kaydedilebilir* bir nesneye (‘bilgi nesnesi’ne) sahipmişçesine ele alınıyordu. Fiziğin ve kimyanın konusu olan ‘madde’yle tarihsel materyalizmin konusu olan ‘toplumsal formasyonlar’ aynı bilişsel statüde eşitleniyordu. Ve bunun sonucu olarak, örneğin Bachelard’ın yukarıda değindiğimiz oksijen örneğinde gösterdiği kimya bilimi içerisindeki kesin kopuş ya da

²¹ Althusser’in ‘İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (1970)’ makalesinde formüle ettiği ideoloji kuramı büyük ölçüde Lacan’ın ‘özne’nin oluşumunu (biyolojik olandan ‘kültür düzenine’, ‘imgesel evre’den ‘sembolik evreye’ geçişi) incelerken ‘ayna evresi’ olarak tanımladığı bir sürece dayanmaktadır. Söz konusu sürecin oldukça yoğun ve karmaşık bir anlatımı için bkz: (Lacan 2006).

keşfin kendi alanındaki pürüzsüzlüğü, Althusser'i de Marx'ta böyle pürüzsüz bir kopuş anı ya da süreksizlik eşiği bulma aceleciliğine itiyordu.

Althusser, Marksizm içerisinde gerçekleştiğini düşündüğü epistemolojik kopuşu, Marx'ın eserlerinde kronolojik olarak yeri tespit edilmeye çalışılan bir süreksizlik anı ya da kimyadakine benzer bir 'keşif' gibi ele almıştı. Bu bağlam kaydırmanın yol açtığı yan etkiler Bachelard'ın yukarıdaki dipnotta andığımız bilime dair rezervlerini terk etmenin sonuçlarından biri olarak da okunabilir. Bachelard'ın ileri sürdüğü gibi, her bilim 'bölgesinin' kendine özgü bir ussallığı olduğu ve kendi özgül tarihsel gelişimi içerisinde münhasıran ele alınması gerektiği doğruysa, Althusser, başka bilim bölgelerinde gerçekleşen bir kopuşu tarihsel materyalizm bilimine uygulamaya çalışarak bu rezervi terk etmiş oluyordu. Balibar'ın doğru tespitiyle (1991: 35), Althusser, kopuş örneklerini bütün bilimler için geçerli birer *modele* dönüştürerek Bachelard'ın işaret ettiği hataya, genel bir bilim kuramı varsayma yanlısına da, düşmüş oluyordu. Öte yandan, epistemolojik kopuş, *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'de, Bachelard'ın ampirik olanla ussal olanı diyaloga sokma ve gerçekliğin sağladığı derslere açık yeni bir usçuluk yaratma niyetlerine aykırı olarak, kendi üzerine kapanan 'teorist' ve yer yer de geleneksel usçu bir bağlama da sıkıştırılıyordu. En azından *Kapital'i Okumak*'ın Althusser'i için, bir bilim içerisinde gerçekleşen kopuşta, Bachelard için o bilimin kavramsal sistemini tümüyle ıskartaya çıkartabilecek ampirik bir bulgunun neredeyse hiçbir rolü yoktu. Kopuşun somut gerçeklikle ve pratiklerle bağları yok denecek kadar azdı.

Neticede yeni bir bağlama uyarlama girişiminde kavram önemli dönüşümlere uğramış, Bachelard'ın kullandığı anlamlardan taşmış ve Althusser'in özgül felsefi

nesnesi haline gelmiştir. Bu felsefî nesnenin tarihsel materyalizmin kuramsal alanı üzerinde nasıl işletildiğine geçilebilir artık.

2.2 ‘Kopuş’un Tarihsel Materyalizme Uygulanışı

Marx İçin ve Kapital’i Okumak’ta ‘epistemolojik kopuş’un kısaca formüle edildiği yerler olsa da, onun, bu iki ana eserdeki makalelerin tümünü kumanda eden kuramsal girişimin (Marksizmin/Marx’ın özgüllüğü nedir?) temel felsefî nesnesi olduğunu, yani bütün bu makaleler içinde yer alan ‘teorik pratik’, ‘Genellikler I-II-III’ vs. gibi kavramsallaştırmalarda ancak içerilmiş halde bulunduğunu sunuşumuzu daha anlaşılır kılmak açısından hatırlatmakta fayda var. Burada ‘epistemolojik kopuş’ söz konusu kavramsallaştırmalar üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

2.2.1 Althusser’in Marx ‘Okuması’

Althusser’in temel sorularından biri Marx’ın kendi eseriyle ilişkisi üzerinedir: “Marx, girişiminin doğası hakkında nasıl bir temsil oluşturmakta ve bize iletmektedir?” (2007: 301). Marx, kendi bilimsel *keşfini* hangi biçimler altında düşünmüştür? Bu sorulara ancak ‘*Kapital*’i felsefeci olarak okumak’la, yani Marx’ın hem bilimsel nesnesinin özgüllüğünü (Marx tarihi ve toplumsal gerçekliği hangi özgül kavramlarla düşünmüştür?), hem de söyleminin özgüllüğünü (kavramlar hangi özgül yöntemsel yenilik ya da felsefî biçim içinde işlemektedir?) aynı anda ortaya çıkarabilecek ve onda ‘bilimsel’ bilgiyi ‘ideolojik’ *nosyonlardan* ayırt edebilecek bir ‘semptomatik okuma’yla yanıt bulunabilecektir. Marx’ın bu ikili (biliminin ve felsefesinin) özgüllüğünü kavrayabilecek bir okuma, onun, önceli olan filozoflardan (Hegel, Feuerbach), klasik iktisatçılardan ve bu öncellerinin şekillendirdiği gençlik eserlerinin

'ideolojik' sorunsalından kopuşunu ortaya çıkarmaya çalışacaktır. Semptomatik okuma tarzı aslında, bizatihi Marx'ın 'Alman İdealizmi'nin üyeleri olarak adlandırdığı kendi öncellerini, genelde 'eleştiri' olarak tanımlamayı tercih ettiği ele alma tarzının ta kendisidir: "Marx'ı okuduğumuzda kendimizi hemen bir okur karşısında buluruz; o, bizim önümüzde ve yüksek sesle okumaktadır" (2007: 28). Marx, öncellerini böyle bir okumadan geçirerek ancak özgül kavramlarını oluşturabilmiş ve bu sayede yeni bir *alana* açılabilmiştir. Yine de, bu okuma Marx'ın olgunluk eserlerinde ve eserlerinin mantığında fiilî bir halde işliyor olsa da, kavram olarak mevcut değildir. Daha doğrudan ifade etmek istenirse, Marx, gerçekleştirdiği kopuş üzerine düşünmekte, bunu tanımlamakta, kendi söylem-nesne özgüllüğünü kavramsallaştırmakta güçlük çekmiştir. Althusser'in 'Marx'ın felsefesi' ya da felsefi özgüllüğü olarak kavradığı, tarihsel materyalizmin kavramlarının üretimini ('bilgi üretim mekanizmalarını') biçimlendiren yöntem olarak 'diyalektik materyalizm' ('teorik pratiğin Teorisi') teorik olarak hala tanımlanmayı beklemektedir.

Semptomatik bir okuma tarzının 'eleştiri' teması altında Marx'ta fiilî olarak mevcut olduğunu savlamaya çalışan Althusser, Marx'ın klasik iktisatçılardan Ricardo ve Smith'i nasıl ele aldığına/ 'okuduğuna' odaklanır. Marx, Ricardo ve Smith'in metinlerinde 'görülen' ile 'gözden kaçırılan' arasındaki zorunlu/nesnel ilişkiyi fark edebilmiştir. Klasik iktisat, 'artı-değer' ve 'emek-gücü'nden bahsederken ve bunları değer teorileri kapsamında çözümler olarak ortaya koyarken aslında farkına varmadan yeni bir sorun alanına (sorunsala) geçiyordu. Bu geçişin, klasik iktisatçılar tarafından neden fark edilmediğini, onlar için neden 'görünmez olduğunu' Marx semptomatik bir okuma sayesinde görebilmişti. Tarihsel-olmayan genel bir insan (*homo economicus*) anlayışı üzerine inşa olması (ve bu yolla da Feuerbach esinli hümanizmle ya da felsefi

antropolojiyle de buluşabiliyordu), burjuva ekonomizmini, kategorilerinin tarihselliği ve ilişkiselliğini düşünebilmekten alıkoyuyordu. Artı-değer ve emek-gücü kategorilerini, *homo economicus* zemininde de olsa *bulan* Ricardo ve Smith, buldukları şeyin sorusunu sor(a)mamışlardı çünkü ne bulduklarını *keşfedememişlerdi*. Kimyada oksijeni, ne ürettiklerini bilmeden üreten Priestley ve Scheele’de bilimsel bir devrimin kısır kalması gibi, artı-değer ve emek-gücü kategorileri de Smith ve Ricardo’da atıl kalmışlardı. Burjuva iktisadında sorusu olmayan/sorulmamış birer yanıt (‘ortaya konmuş hiçbir soruya denk düşmeyen bir cevap’) olarak sunulan ve metinlerde birer ‘boşluk olarak çınlayan bu sözcükler’in (artı-değer ve emek-gücü) imlediği sorun alanını görebilen ve buradan hem klasik iktisadın hem de kendi gençlik eserlerinin köklü bir eleştirisine girişebilen ise Marx olmuştu. Tarihsel materyalizm aynı zamanda bir kopuşa denk gelen bu eleştiri/okuma sürecinden ve kendi yanlışlarını tanıyıp üstesinden gelmesinden sonra ancak bir bilim olarak belirmeye başlayabilmişti.

Yukarıda değindiğimiz üzere, ‘eleştiri’ teması aracılığıyla da olsa kendi dönüşümünün farkında olan Marx, ‘üretim tarzı’, ‘üretici güçler-üretim ilişkileri’ vs. gibi tarihsel materyalizm ‘biliminin’ özgül kavramlarını üretmiştir; buna rağmen, Althusser için Marx’ın ‘felsefesi’ (Althusser, idealist felsefe geleneğinden farkını ayırt edebilmek için ‘Materyalist Diyalektik Üzerine’ adlı makalede ‘Marksist felsefe’yi büyük harfli ‘Teori’ olarak tanımlamaktan yanadır; ‘teorik pratiğin Teorisi’, bkz. 2002: 197-265) olarak görülen ‘diyalektik materyalizm’in kavramları, Althusser’in özgün adlandırmasıyla ‘teorik pratiğin Teorisi’, oluşturulmayı beklemektedir. Bilimiyle karşılaştırıldığında, Marx’ın felsefesinin bu gecikmesi her bilimsel keşfin ‘kör edici’ etkisine bağlanan zorunlu bir gecikmedir (Althusser, 1989: 70); felsefe ancak *olay* (keşif) gerçekleştikten sonra düşünmeye başlayabilir. Tam da bu yüzden Marx’tan

sonraki Marksistlere düşen bu Marksist felsefeyi oluşturma ‘görevi’, Marx’ın klasik iktisatçıları okuma tarzının bizatihi Marx’ın kendisine yöneltilmesiyle yerine getirilebilir.

Althusser’e göre Marx, eserlerinde, Hegel’in diyalektiğinden kopuşunu ve kendi diyalektiğinin özgüllüğünü, ‘ayakları üzerine oturtma’, tersine çevirme ya da ‘mistik zarf içindeki rasyonel çekirdeği keşfetme’ gibi dağınık ve parçalı ifadelerle ‘betimlemekten’ öteye geçememiştir. Hegel ve Feuerbach’ın, (‘Alman İdealizmi’nin) ‘yalnızca yanıtlarında değil sorularında da mistifikasyon olduğunun’, başka bir deyişle, Hegel’in diyalektiğiyle kendisinininki arasındaki farkın basit bir tersine çevirmeden öte bir niteliksel dönüşüme (kopuşa) denk geldiğinin pekâlâ farkında olan Marx (bkz: Marx ve Engels, 2004: 36), yine de bu farkın sorusunu kuramsal olarak sormamıştır: Materyalist diyalektiği Hegel’in diyalektiğinden ayıran özgüllük nedir? ‘Ayakları üzerine oturtma’ ve ‘tersine çevirme’ye dair Marx’ın dağınık betimlemeleri tam da metinde yokluğuyla mevcut olan ya da görünmeyen bu soruya verilen yanıtlardır. Öyleyse, Althusser’e göre bu parçalı yanıtlar hem kendi dışlarındaki gerçek bir soruyu, hem de kendi içlerindeki boşluğu ya da ‘sözcüğün altındaki kavram yokluğunu’ imlemektedir (2007: 52).

Marksist felsefeyi oluşturma görevini üstlenen Althusser de, Marx’ın klasik iktisatçıları okuma biçimini Marx’a uyguluyor; Marx’ın kopuştan sonraki eserlerinde ‘sözcüklerin altında çınlayan boşlukları’ tespit ediyor ve bunları materyalist diyalektiğin özgül kavramlarıyla doldurmaya çalışıyordu. Esasında Althusser’in bu semptomlara odaklanan okuması ikili bir işleve sahipti: Aynı anda hem Marx’ın sorunsalının özgüllüğünü ortaya çıkarmaya, başka bir ifadeyle, *Kapital*’de fiili halde

bulunan felsefeye teorik bir varoluş kazandırmaya, hem de bu sorunsal içinde kopuştan sonra da etkilerini sürdüren Hegelci ve Feuerbachçı öğeleri tespit edip ayıklamaya dönük ikili bir okuma. Yapılmaya girişilen oldukça paradoksal gözükmektedir ve bunun Althusser tarafından bir ‘çember’ olarak tanımlanması boşuna değildir: Marksist felsefeye özgüllüğünü ortaya çıkarabilecek teorik bir varoluş kazandırmak için, Marx’ın olgunluk eserlerinde ve en başta da *Kapital*’in mantığında fiilî olarak işler halde olan felsefeyi (yöntemi) Marx’ın bütün eserlerine uygulamak (2007:52).

2.2.2 Bilim-İdeoloji Karşıtlığı ve ‘Teorik Pratik’ Kuramı

Marx’ın *keşfi* Althusser tarafından bir bilim-ideoloji karşıtlığı ya da ideolojiden bilime geçiş süreci biçiminde düşünülmüştür. Bilimle karşılaştırmalı düşünüldüğünde ideoloji²², bilimsel olandan yanlılanabilirliği ya da genel-geçerliğiyle ayrılmaz; zira teolojinin örneklediği gibi, pratik ideolojilerin yanında pekâlâ mantıksal olarak tutarlı ‘kuramsal ideolojiler’ de mevcuttur. İdeolojiyi bilimden ayıran, onda ‘pratik-sosyal’ (*practico-social*) ‘çıkarların’ bilme ihtiyacının önüne geçmesidir. Kuramsal ideolojiler de bilimlerin işleyiş tarzına benzer biçimde bir sorunu ele alabilir; fakat kuramsal bir biçime de sahip olsa ideolojinin içinde bu sorunun formülasyonu

“...bilgi sürecinin dışında önceden üretilmiş – çünkü teorik olanın dışındaki merci ve gerekliliklerin (dinsel, ahlaki, politik ve diğer ‘çıkarların’) dayattığı- bir *çözüm*’ün, hem teorik ayna olarak hem de pratik doğrulama olarak hizmet etsin diye imal edilmiş, yapay bir sorun içinde *kendini tanımasını* sağlayan koşulların teorik bir ifadesinden başka bir şey değildir.” (2007: 82).

²² Aynı kuramsal köken (Lacancı psikanalizin ‘ayna fazlı yansıma ilişkisi’ kavramı ve Spinoza’nın ‘üç tür bilgi’ sınıflandırması) üzerine inşa edilmiş olsalar da, Althusser’de, bilimle karşıtlığı içinde değil de, tek başına ele alınan özerk bir ideoloji tanımı ve kuramı da mevcuttur: İnsanın gerçeklikle kurduğu ilişkinin tasarımlaması olarak ideoloji. İdeolojinin bu özerk kuramı oldukça ses getiren ‘İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları’ adlı makalede etraflıca işlenmiştir: bkz: (2006b: 45-115).

İdeolojinin, pratik-sosyal ‘çıkarların’ şekillendirdiği *çözümler* tarafından önceden kapatılmış alanının ya da döngüsünün dışına çıkmak gerçeklikte mümkün değildir: ‘İdeolojinin dışı yoktur’. İdeolojinin içinde olunduğunun ‘bilgisine’ sahip olmak ise daha *kusursuz* kuramsal ideolojilerin değil cevabı tarafından önceden kapatılmamış *açık* sorular üretebilen bilimsel bir sorunsalın, bir üretim tarzı olarak teorinin ya da aynı anlama gelmek üzere ‘teorik pratiğin’ işidir.

Althusser’de ekonomik, politik ve ideolojik pratiğin ötesinde dördüncü bir dönüştürme süreci olarak teorik bir pratik de varsayılır. Diğer pratiklerde olduğu gibi teorik pratikte de hammadde işlenerek bir ürüne dönüştürülür. Bilimsel bir teorik pratiğin üzerinde çalıştığı hammaddeler, hiçbir zaman, ‘gerçek-nesne’yle ‘bilgi-nesne’sini birbirine karıştıran ampirist ideolojilerin ‘katıksız’ tikel-dolaysız gerçeklikleri (‘olgular’, ‘veriler’) değil²³, ama her zaman için önceden düşünülmüş yarı-ideolojik, yarı-bilimsel öncüller ya da genelliklerdir (Genellik-I). Bu genellikler, üzerinde çalışılarak, bir bilimin kavramlarına, kendi özgül genelliklerine, Genellik-III’e dönüştürülür: Marx’ın klasik iktisattaki genel ‘mübadele’ kategorisi üzerine çalışarak buradan kendi özgül ‘mübadele değeri’, ‘kullanım değeri’ genelliklerine ulaşması gibi. Marx’ın ‘üretim tarzı’ kavrayışına uygun olarak, her pratik (üretim) süreci için geçerli olduğu gibi, özgül olarak bilgi nesnelere üzerinde çalışan teorik pratik sürecinde de esas olan ve bir üretim tarzının özgül karakterini oluşturan şey tek başına ne üzerinde çalışılan hammadde, ne üretim araçları, ne de ortaya çıkan üründür,

²³ Althusser, ‘bilgi-nesnesi’ ‘gerçek-nesne’ ayrımında Marx’ın *Grundrisse*’ye yazdığı 1857 tarihli girişe dayanmaktadır. Marx da teorik üretim sürecine ‘gerçek ve somut olanla başlamanın bir yanılgı’ olduğunu düşünmektedir (1999: 37). Açık bir şekilde vurgulamamış olmasına rağmen Marx da ‘gerçek-somut’ ile ‘düşüncedeki-somut’u birbirinden ayırır: “...soyut belirlenimler, somutun düşünce yoluyla yeniden-üretimine götürür. Bunun içindir ki, soyuttan somuta çıkma yöntemi, düşüncenin somutu özümsemesinin, onu zihinde somut olarak yeniden-üretmesinin tek yolu [dur] ” (1999: 38).

ama bizzat bu dönüştürme sürecinin (pratiğin) kendisidir.²⁴ Althusser'in örneğinde de esas olan, Genellikler-I'i Genellikler-III'e dönüştüren 'sorunsalın', yani Genellik-II'nin kendisidir.

'Genellikler' formülasyonunda altı çizilen iki noktadan biri, üzerinde çalışılan Genellikler-I ile Genellikler-III'ün arasındaki dönüşüm sürecinin asla doğrusal ya da olağan bir evrim süreci olmadığıdır. Özsel olarak hiçbir benzerliği bulunmayan bu iki genellik arasında bir devamlılık değil, ideolojik olanla bilimsel olanı birbirinden kesin olarak ayıran epistemolojik bir kopuş süreci vukuu bulur.²⁵ Varılan genellik (III), üzerinde çalışılan genelliği (I), terimsel olarak içeriyor gözükse de, her zaman için reddetmektedir. Althusser'in Bachelardcı Fransız tarihsel epistemoloji geleneğinden ödünç aldığı bir temadır bu: Bilim kendi yanlışını içerip dönüştürerek değil atarak ilerler. Althusser tarafından altı çizilen ve kendisinin daha sonraları özeleştiri döneminde 'teorisist sapma' olarak mahkûm edeceği hatasının büyük ölçüde kaynaklandığı bir diğer nokta da, bu analizde, teorik pratiğin çalışmasının ya da düşünsel üretimin 'tamamen soyut içinde cereyan ediyor' olduğunun varsayılmasıdır (2002: 225-27). Bilgi sürecinin somut gerçeklikten kopuk ve tamamen kendi içine kapalı olduğu varsayımı, *Kapital'i Okumak'ta Marx İçin*'de olduğundan çok daha 'teorisist' bir tonla temellendirilmeye çalışılır. Yukarıdaki paragraflarda açıklamaya çalıştığımız semptomatik okumaya ait *görme* yeteneği asla söz konusu metnin sahibinin (bizim örneğimizde Marx'ın) hanesine yazılmamalıdır:

²⁴ "Özne, pratiğin ta kendisidir" (Balibar, 2000: 38).

²⁵ Hatırlatmakta fayda var ki, bilimin teorik pratiği yarı-ideolojik olduğu gibi yarı-bilimsel genellikler üzerinde çalışarak da ilerler. Bu şu demektir: Üzerinde çalışılan genellikler ideolojik nosyonlar olabileceği gibi, 'bilimsel olarak önceden oluşmuş ama bilimin önceki bir evresine ait kavramlar', yani eski-Genellik-III'ler de olabilir (Althusser, 2002: 226). Fakat, bir bilimin önceki evresine ait olsalar dahi, bu iki genellik (I ve III) arasında her zaman için epistemolojik bir kopuş sürecinin ortaya çıkardığı özsel farklar vardır.

“...görme, ya dikkatle ya da dalgınlıkla kullandığı bir ‘görme’ yetisiyle donanmış kişisel bir öznenin gerçekliği değildir; görme yapısal koşullara aittir, sorunsal alanın *nesnelere ve sorunları* üzerindeki içkin düşünüm ilişkisidir” (2007: 40-41).

Sadece bilgi üretim sürecinin bütünüyle soyutun içinde gerçekleştiği öne sürülmekle kalınmaz ama bir adım daha atılır ve bilimsel bilginin doğruluk ya da geçerlilik ölçütleri de *tamamen* bilgi içerisine ve soyuta yerleştirilir:

“...*teorik pratik* zaten kendi kendinin ölçütüdür, ürününün niteliğinin geçerli sayılma protokollerini, yani bilimsel pratiğin ürünlerinin bilimsellik ölçütlerini de kendi içinde içerir...Bilimler bir kez gerçekten oluştuğunda ve geliştiğinde, ürettikleri bilgileri ‘doğru’, yani *bilgi* ilan etmek için *dışsal* pratiğin doğrulamasına hiç ihtiyaç duymazlar. Dünyadaki hiçbir matematikçi bir teoremin kanıtlanmış olduğunu ilan etmek için, matematiğin tüm bölümlerinin zaten uygulanmış olduğu fizik tarafından doğrulanmış olmasını beklemez: Onun teoreminin ‘doğruluğu’ matematik kanıtlama pratiğinin tamamen *içindeki* ölçütlerle...yüzde yüz sağlanır.” (2007: 92-93).

Althusser için bilimsel bir kavramın ‘bilgi etkisi’ üretebilmesi için kendi mantıksal ve tamamen soyutlamanın düzeni içerisinde kalan ‘kanıtlama protokolleri’nden başkasına ihtiyacı yoktur.

Eğer Althusser’inkine benzer bir *okumayı* bu kavramsallaştırmaya yönelteceksek, Althusser’in doğruluk ölçütlerini kendine içkin kıldığı teorik pratiğin toplumsal formasyonlarda mevcut olan diğer somut (ekonomik, politik ve ideolojik) pratiklerle ‘organik bağlarının’ *da* bulunduğunu (2007: 94), ya da daha erken bir metinde (1960 tarihli ‘Genç Marx Üzerine’ adlı makale, bkz: 2002: 65-108), Marx’ın kendi özgül teorik pratiği *içinde* gerçekleştirdiği bilimsel keşfinin ‘gerçek tarihten ayrı

düşünülemeyeceğini' *de* (2002: 91) ("...bu keşiflerin Marx'ın tüm kişisel deneyiminden ayrılmaz olduğunu, onun doğrudan yaşadığı Alman tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu" *da*, 2002:103) bu kavramsallaştırmaya eklemesi, önemli bir sorunun varlığını kaçınılmaz kılacaktır. Gerçekleşme süreci ve doğruluk ölçütleri kendi içine hapsedilmiş bir teori ya da sorunsal anlayışının sınıf mücadeleleriyle şekillenen somut tarihle ve pratiklerle ilişkiye geçirilebilmesi hangi kuramsal araçlarla mümkün olabilecektir? Ya da 'doğrulanmak' için kendinden başka bir merciye ihtiyaç duymayan teorik pratiğin somut tarih ve pratiklerle ilişkiye geçmesinin artık ne gibi bir anlamı ve ne ölçüde bir etkililiği varsayılabilir?

Semptomatik bir okumayı Althusser'in iki ana kuramsal eserine (*Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*) uyguladığımızda gördüğümüz, Marx'ın klasik iktisatçıları ve Althusser'in de Marx'ı okurken yaptığının tersine, sorusu olmayan bir yanıtın değil, (zira hem *Marx İçin*'in başlarında – 'onun [Marx'ın] düşüncesinin *olayları* ile hakiki öznesi olduğu gerçek tarih arasındaki ilişki sorunu' (2002:91) - hem de bu yapıtın sonuna eklenen 'Okurlara' adlı uyarıda – 'Marksist teori ile işçi hareketinin kaynaşması' sorunu (2002:312)- sorunun teorik olarak formülasyonu mevcuttur), doğru sorulmuş olmasına rağmen yanıtı olmayan ve mevcut felsefi nesnenin halihazırdaki *nesnel* kuruluşu içinde kolay kolay da olamayacak (ancak ciddi kuramsal revizyonlardan sonra olabilecek ki Althusser bu revizyonu gerçekleştirmiştir) bir sorunun varlığıdır. Althusser'in epistemolojik kopuşu salt teorik bir süreçmişçesine ele alışı, teorik pratiğin diğer (somut) pratiklerle ilişkisi sorununun kuramsal çözümünü, mevcut sorunsal alan içerisinde olanaksızlaştırmaktadır. Geras'ın isabetle tespit ettiği gibi, ideolojinin işleyişinde yürürlükte olan pratik-sosyal çıkarlardan bağışık kılınarak toplumsal formasyonun dışında (üstünde?) bir yere yerleştirilen bilimin teorik pratiğini

(1972:82), bağışık kılındığı somutla tekrar irtibata geçirme çabası Althusser'in daha sonra revize edeceği ana kuramsal gövdesinin en yumuşak karınlarından birini oluşturmuştur.

Yine de, aynı kökene sahip olmasına rağmen 'bilgi etkisi' sorununun ikinci plana ittiği ve göreceli olarak daha az işaret edilen başka bir zorlama karakteristiği daha bulunur epistemolojik kopuş temellendirmesinin: Bachelard'ın her bilim için ayrı ayrı ele alınması gerektiğinin altını çizdiği kopuşlar, Althusser tarafından genelleştirilerek bütün bilimler için bir modele (tek bir kopuşa) dönüştürülmüştür. Tarihsel materyalizm 'biliminin' teorik pratiği aynı zamanda bütün bilimlerin teorik pratiğinin genel biçimi ve Marksizmin felsefesi olarak materyalist diyalektik de farklı alanlardaki bütün bilimlerin bilgi üretim mekanizmalarının genel teorisi olarak kabul edilir ki Althusser'in Marksist felsefeyi büyük harfli 'Teori' (teorik pratiğin Teorisi) olarak adlandırmayı seçmesinin altında bu kabulün etkisi de aranabilir. Yukarıdaki alıntıda, nesnesi somut tarih ve toplumsal gerçeklik olan tarihsel materyalizm biliminin 'doğruluğunun' kendi teorik pratiğinin içinde aranması gerektiği savlanmaya çalışılırken, somut nesnesi olmayan bir bilim olarak matematiğin 'teoremlerinin' kanıtlanma biçimleriyle bir analogi kurulması, bilimlerin özerkliklerini ('bölgeselliklerini') ortadan kaldıran genel bir bilim ve teorik pratik anlayışının herhalde Althusser'de eriştiği en üst noktalardan biridir.²⁶ Althusser, kopuşun Marksizm içindeki gerçekleşme sürecini genel bir epistemolojinin ya da bilimin *kuralı*

²⁶ Bunun Althusser'i Kantçı ya da Kartezyen bir mutlak usçuluğa (rasyonalizm) ve usçu bir bilim anlayışına yakınlaştırıp yakınlaştırmadığı ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Bu konuda Althusser'in Marx'a atfen kurguladığı epistemolojisinin (daha doğrusu Marksist epistemolojinin kendisinin) ampirizmi eleştirirken usçu (rasyonalist) bir pozisyona da düşmediğini öne süren ve bunu geniş çaplı bir Marksist epistemoloji tartışması çerçevesine de hakkıyla yedirebilen titiz bir çalışma için bkz: (Resnick ve Wolff 1982).

haline getirir. Öyle gözükmektedir ki, Althusser'in Bachelard'ın bilim anlayışından farklılaştığı yerler onun 'teorist' sapmasını ciddi oranda tetiklemiştir.

Marx'ın 'tarihin bilimini' kurmasını fizik ve kimya gibi doğa bilimlerindeki 'özdeş' bir *keşif* olarak tanımlama girişimi²⁷ bir kuramsal sorun ihtimalini daha ortaya çıkarmaktadır: Epistemolojik kopuşu süreksizlik terimleri içerisinde (süreksizleştirilmiş olarak) düşünme *eğilimi*. Elbette, Althusser'in, Marx'ın kendi ideolojik tarih-öncesinden bir kerede tamamen koptuğu ve lekesiz bir bilimsel sorunsala sorunsuzca açıldığını düşündüğünü ileri sürmeyeceğiz; zaten, süreklilik-kopuş ikiliğini bu basitlikte düşünebilmek için Althusser'in 'semptomatik okuma', 'sorunsal', 'teorik pratik' üzerine sayfalarca bu kadar titiz bir kavramsallaştırmaya girişmesine gerek kalmazdı. Epistemolojik kopuşun birçok yerde 'sonu olmayacak' bir sürecin ancak başlangıcı olduğunun (2002: 83, 86); bilimle ideoloji arasındaki mücadelenin 'bitmeyen bir mücadele' olacağını ve Marx'ın en 'bilimsel' eseri olan *Kapital*'inde dahi Marksizm-öncesi sorunsallara (Hegelci ve Feuerbachçı) ait öge ve ifadeler yer verilebildiğinin kaydının Althusser tarafından açıklıkla düşüldüğünü teslim etmeliyiz. Fakat eğer Marx'tan bir insanın ya da düşüncenin kendi hakkındaki fikirleri ya da bilinciyle onun 'gerçekte ne olduğunu' ayırmamız gerektiğini öğrendiysek (2002:45), Althusser'in kopuş kavramlaştırması üzerine düştüğü söz konusu kayıta da temkinli yaklaşmamız gerektiğinin farkında olmalıyız; bunun elbette bir 'niyet okuması' değil de niyetlerin ötesindeki nesnel teorik yapıyı (sorunsalı) *görebilme* çabası olduğunu akılda tutarak. Althusserci sorunsalın 'gerçekte ne olduğunu' bize söyleyen metinlerin teorik yapılaşması içerisinde, kopuşu bir

²⁷ "...bu ortaya çıkışın kendisinin tarihin tüm bilimsel keşiflerine özdeş olduğunu kabul ediyorsak..." (2002: 107).

devamlılık ya da süreklilik (bitmeyen bir süreç) olarak tarif etmekle, onu kimyada oksijenin keşfinin yarattığı devrim kadar (daha doğrusu ona özdeş) radikal bir keşif ya da kesinti olarak görmek arasında bir uyumsuzluk ihtimali doğmaktadır. En azından, denilebilir ki, kesintiyi bu denli radikal ve geri döndürülemez kılmak, kopuş sürecinin devamlılığı-bitmezliği karakterini de aynı kuvvetle savunmayı zora sokmaktadır. Kimya örneğinden gidersek, oksijen-yanma ilişkisinin keşfinden *sonra*, kimyanın bilim-öncesi evresine ait olan yanmanın cisimlerin bir karakteristiği olduğu fikrinin savunulması, yani bu geriye dönüş, hâlihazırda kolay kolay mümkün değildir. Oysa *Kapital* gibi Marx'ın artık 'olgunluk evresine' ait sayılan bir eserde, yalnızca parça parça öge ve ifadeler değil ama Althusser'in Feuerbach'ın 'teorik-felsefi hümanizm' sorunsalına (yani aynı zamanda Marx'ın bilim-öncesi evresine) ait gördüğü 'yabancılaşma' kuramının revize edilmiş biçimi olan 'Meta' bölümü (cilt I, Bölüm I) ve özel olarak da 'meta fetişizmi' üzerine olan parlak ve üzerine bir hayli düşünüldüğü belli olan bir analizin²⁸ kopuştan bir hayli sonra *tekrardan* ortaya çıkması, deyim yerindeyse, nüksetmesi, pekâlâ mümkün olabilmıştır.

Diğer yandan Marx'ın eserlerine bir dönemlendirme uygulamak ('1840-44: Gençlik Eserleri, 1845: Kopuş Eserleri, 1845-1857: Olgunlaşma Eserleri, 1857-1883: Olgunluk Eserleri') (Althusser, 2002: 45), başka deyişle, kopuşun kronolojik olarak 'yerini belirlemek' istemek de onu sonu olmayacak bir devamlılık (devamlı bir kopuş süreci) olarak görmeyi zorlaştırmaktadır. Son tahlilde, ideolojik nosyonların teorik pratik tarafından bilimsel kavramlara dönüştürülme sürecinin (Genellik-II) neden sonlanamayacağını, kendi kendini 'doğru' tayin eden bir bilimin gelişiminin neden 'sonu olmayacak' bir süreç olacağını gerekçesi *Kapital'i Okumak ve Marx İçin*'de

²⁸ Bu analiz için bkz: (Marx, 2007: 81-94)

tatminkar bir şekilde sunulamamıştır. Çünkü aşağıda ele alacağımız gibi, epistemolojik kopuşun sonlanamazlık karakterinin asıl belirleyicisi olan somut tarih ve sınıf mücadeleleri teorisinin özerkliği vurgulanmaya çalışılırken hesaba katılmamıştır.

Marx İçin ve Kapital'i Okumak'ta epistemolojik kopuş bilimle ideoloji arasındaki karşıtlığın kavramı olarak düşünülmüştür. Felsefeyi bir Teori ('teorik pratiğin Teorisi') ya da yöntem olarak bilime yakın bir pozisyonda tanımlayan bir Marksist filozof için 'kopuş' elbette bu Teorinin kendi içinde mutlak olarak *kanıtlanabilir* bir 'kavram'ı olarak ele alınacaktır. Aşağıda göreceğimiz gibi felsefe görüşünü sınıf mücadelesine yerleştirerek kökünden dönüştüren bir felsefeci içinse, 'kopuş', kavramdan ziyade ancak *savunulabilir* bir 'felsefi tez' ve felsefenin 'bitmeyen kavga'sında silah işlevi görececek bir 'metafor' olarak anılabilecektir.

2.3 'Kopuş'u Yeniden Düşünmek: Özeleştirici Süreci

Althusser *Marx İçin ve Kapital'i Okumak*'taki tezlerini '60'ların ikinci yarısından itibaren ciddi bir 'özeleştirici' sürecine tabi tutmuştur. Bu sürecin başlangıç anı olarak esasında Althusser'in *Marx İçin*'in sonuna 1967 yılında ekleme ihtiyacı hissettiği 'Okurlara' adlı uyarıyı işaret etmek lazımdır (bkz: 2002: 305-313). Burada Althusser, makalelerinde, çeşitli türden ('teorist' ve 'pozitivist') okumaların önünü açacak 'kısmî sessizlikler' bulunduğunu kabul eder: "...politik pratiğin içinde teori ile pratiğin birliği sorununu...Marksist teori ile işçi hareketinin 'kaynaşmasının' somut varlık biçimlerini incelemedim: Marksist teori, politik pratiğin gelişimine nerede nasıl müdahale eder; politik pratik, Marksist teorisinin gelişimine nerede ve nasıl müdahale eder?" (2002:311). 'Teorist' bir okumaya yol açacak bu sessizliğe 'pozitivist' bir

okumayı tetikleyebilecek bir sessizlik daha eşlik eder: "...felsefeyi bilimden ayıran çok önemli farklılığı muğlak bıraktım...her felsefenin politikayla olan organik ilişkisini ele almadım" (2002: 313). Althusser, partisinden ve Maoçu taraftarlarından gelen eleştirilerin de etkisiyle, *Marx İçin*'in ilk yayımlanışının üzerinden iki sene (1967'de) geçtikten sonra ancak bu 'sessizlikleri' *görebilmiştir*. Bu iki sene Althusser'in yeni 'konumlar'a yerleşmeye ve bu konumlar üzerinde çalışmaya koyulduğu bir zaman dilimi olmuştur. Teorik pratiğin (tarihsel materyalizm biliminin) diğer somut pratiklerle (politik pratik, 'işçi hareketi') bağlantısının kurulabilmesi, bilimin 'sonlanamazlık' karakterine sağlam bir gerekçe bulmak ihtiyacını da karşılayacaktır. Aşağıda söz konusu bağlantıyı kurmaya odaklanan özeleştirel müdahaleleri açıklamaya ve analiz etmeye çalışacağız.

2.3.1 Bilim ve Felsefeye Dair Yeni Konumlar Altında Bir 'Metafor' Olarak Kopuş

Özeleştiri başlığı altında değerlendirilen dönemde Althusser, en büyük yanılgısının, 'teorisist' diye adlandırdığı bir 'sapma'ya düşmek olduğunu öne sürer. Teorisizm, aynı kökten türemek üzere, teoriyi hem pratiğe öncelemek hem de ondan bütünüyle koparmak hatasına denk gelir. Marx'ta bir epistemolojik kopuş gerçekleştiği tezi savunulmaya devam edilmesine rağmen, bu kopuşun özellikle *Kapital'i Okumak*'ta salt teori içinde gerçekleşen mantıksal bir süreçmiş gibi ele alındığına dikkat çekilir. Epistemolojik kopuş olarak tanımlanan bu *olayın* aynı zamanda verili bir *tarihsel* süreç içerisinde ve diğer somut toplumsal pratiklerle beraber belirlendiğinin düşünülmediği kabul edilmeye başlanır. Bir bilim olarak tarihsel materyalizmin kendi tarih-öncesinden teoriye özgü biçimde, yani tarih-öncesini 'yanlış' olarak tanıyıp/'görüüp' reddetmek suretiyle çıktığı fikri doğru, fakat eksiktir. Buna, bu teorik tarih-öncesinin

kendi başına bir tarihi olmadığı, ancak gerçek bir tarih içinde anlam kazanabileceği ve bu yüzden bir bilimin başlamasının aynı zamanda siyasal, felsefi, ideolojik öğelerin hep birden bir *rastlaşması ve yardımlaşmasına* da borçlu olduğu eklenmediği zaman (Althusser, 2000: 17), özerkliğinin altını fazla çizirken teoriyi pratikten tamamen koparma hatasına savrulmuştur. Althusser'in daha sonra eserlerinin genel bir muhasebesini yaptığı 'Amiens Savunusu'nda, Lenin'in bir benzetmesinden yararlanarak, 'düzeltmek için eğri bir sopaya (bundan kastedilen 1960'larda Marksizmin 'hümanizme' ve özgürlükçülüğe doğru eğilmesidir) karşı yönde bir eğrilik uygulamak gerekiyordu' derken kabul ettiği 'karşı-eğrilik', hümanist ve 'özgürlükçü' okumalara karşı Marksizmin 'tarihin *bilimi*' olarak özgüllüğü vurgulanmaya çalışılırken bu özgüllüğü salt teori içinde kalarak düşünmek aşırılığıydı (2006c: 231).

Söz konusu teorisist eğilim, Althusser'e göre, bilim-ideoloji karşıtlığını 'rasyonalist-spekülatif' bir 'doğru-yanlış' ikiliğine indirgemekten kaynaklanmıştı (2000: 27). İdeolojinin bilimden, yanlışlanabilir olmasıyla değil ama bilmek ihtiyacını pratik-sosyal işlemlere öncelikle ayırdığının vurgulanmasına rağmen, özellikle *Kapital'i Okumak*'ta ideoloji, rasyonalist bir kullanımla 'doğru' kabul edilen bir bilimin karşısında 'yanlış' olmak sıfatıyla konumlandırılmıştı. 'Teorik pratik' çözümlemesi çerçevesinde, teorinin üretim sürecinin olduğu gibi 'doğruluk' kriterinin de başka hiçbir 'pratik sına'ya tabi tutulmadan tamamen kendi içine kapatılması hatası, Althusser'e göre, Spinozacı bir önermeye dayanıyordu: *Verum index sui et falsi* (Doğru hem kendisini hem de yanlışını belirtir) (2000: 28).²⁹ Doğruyla yanlışın karşılıklı

²⁹ Spinoza'nın bu önermesi tam olarak şöyledir: "Şüphesiz ışık nasıl kendi kendisini tanıtıyor ve karanlıkları açığa çıkarıyorsa doğruluk da kendi kendisinin ve yanlışlığın normudur" (Spinoza: 2006: 116).

Althusser'in bir bilginin 'doğruluk' kriterini tamamen onun mantıksal tutarlılığına indirgeyip sorgulanamaz kılmak girişimi, Spinoza'nın bilgi türleri sınıflandırması ve 'doğruluk' fikrinden fazlasıyla

konumlarını mutlaklaştırıp sabitleyen bu önerme, Althusser'in Bachelardcı epistemoloji anlayışından devraldığı bilimin ancak yanlışlarını tanıyıp atarak ilerleyebileceği fikriyle de uzlaşabiliyordu. Buna göre bilim (doğru), kendi öbür yanı olarak aslında ona hep 'çağdaş kalan' kendi tarih-öncesi, yani ideoloji (yanlış), üzerinde devamlı bir dönüştürme çalışmasıyla ilerlerdi ve ideolojinin yanlışlığının farkına ancak bilimin doğruluğunun içinde ve onun tarafından varılabilirdi. Bilimle ideolojinin salt bir doğru-yanlış ikiliğine indirgenerek düşünülmesi, Althusser'in kendini kopartmak istediği Batı felsefesinin ideolojik 'hakikat-yanılsama' kökenini de içeri buyur ediyordu. Ayrıca, genel bir ideoloji kuramı oluşturma çabasında sıyrılmak istenen ideolojinin *Alman İdeolojisi*'ndeki 'yanlış bilinç' tanımı da istenmeden de olsa olumlanıyordu.

Doğru-yanlış ilişkisinin aşkınlaştırılması, Marx'ın kopuşunun içerisinde gerçekleştiği tarihi arka plandan silmiş oluyordu. Althusser, bu hatasını tanımlamış ve 'düzeltmeye' çalışmıştır:

"...Marx, beraberinde bulunduğu burjuva ideolojisinden ancak proleter ideolojinin öncüllerinden ve bu ideolojinin sağlam bir vücut bulduğu işçi sınıfının o ilk mücadelelerinden etkilenmek şartıyla kopabilirdi. 'Pozitif doğru' ve ideolojik yanılsama karşıtlığının rasyonalist sahnesi ardında yatan ve bu karşıtlığa tarihsel bir boyut kazandıran işte bu 'olay'dır. Burjuva ideolojisini (hümanizm, tarihselcilik, evrimcilik, ekonomizm, idealizm, vb. olarak) tanımlamaya ve ıralamaya çabaladığıma göre, bu tartışmanın en can alıcı noktasının burjuva ideolojisinden kopuş olduğunu gayet iyi 'hissetmişim'. Ama ideolojinin mekanizmalarını, sınıf eğilimlerini, işlevlerini ve biçimlerini, felsefe ve bilimle olan zorunlu ilişkilerini yeterince

etkilenmiştir. *Etika*'nın ikinci kitabının 41. ve 43. önermeleri, deneyim ve duyumlardan gelen bulanık fikirlerden, yani 'birinci tür bilgi'den, şeylerin özlerini kavrayabilen aklın 'upuygun fikirler'ine, yani 'ikinci tür bilgi'ye geçişi yanlıştan doğruya doğru garantili bir süreç olarak koyutlar : Önerme 41 "Birinci cinsten bilgi, yanlışlığın biricik sebebidir. Fakat ikinci ve üçüncü cinsten bilgi *zorunlu olarak* doğrudur" ve Önerme 43 "Doğru bir fikre sahip olan aynı zamanda doğru bir fikre sahip olduğunu da bilir ve bilgisinin hakikatinden şüphe edemez" (2006: 114-115) (vurgular bana ait).

anlamadığımdan dolayı, bir yandan Marx'ın burjuva ideolojisinden kopuşuyla, öte yandan 'kopuntu'yla³⁰ olan mevcut bağları anlaşılır bir biçimde yansıtamadım... 'Kopuntu'nun varlığını gayet güzel saptamıştım ama onu yanlışın ideoloji olarak Marksist kılığı içinde düşündüğümünden ve ona 'aşılmaya' kalkıştığım tüm tarih ve diyalektiğe rağmen, neticede rasyonalist olan kategorilerle ele aldığımdan, bu kopuntuyu yönlendiren şeyin ne olduğunu bir türlü açıklayamıyordum.." (2000: 28-30).

Bilimin oluşumu ve ilerlemesini salt teori içinde düşünmek eğilimi, andığımız iki ana eserdeki felsefe görüşünü de şekillendirmişti. Althusser bilim gibi felsefeyi de, sınıf mücadeleleri ve diğer somut pratiklerden kopuk saf bir teorik üretim olarak tanımlamıştı: teorik pratiğin Teorisi. Marx'ın felsefi 'buluşu' olarak 'diyalektik materyalizm', felsefe tarihinin 'ideolojik' geleneğinden tarihsel materyalizm biliminkiyle aynı kopuş içinde ayırt edilmiş olunuyordu.

Felsefeye dair yeni tanımın benimsenmesine ise, 1967'de bilim adamlarına verilen seminerler dizisinde, onun bilimden farkını ortaya koymakla başladığı söylenebilir. Seminerler dizisi boyunca tezler halinde sürekli altı çizilen husus, felsefe önermelerinin bilimlerin sahip olduğu anlamda bir kanıtlanabilirliğe sahip olamayacaklarıdır; zira, "felsefenin, bir bilimin nesnesi olması anlamında nesnesi yoktur" (tez III) ve felsefenin kendine özgü felsefe-içi nesnelere ('felsefi nesne') ise bilimlerin gerçek nesnelere farklıdır (2006a: 19). Bu ana önermenin sonucu da açıktır: Felsefe, gerçek-sorunlara bilimler gibi çözümler üretmeye kalkmaz; ama

³⁰ *Özeleştirici Öğeleri*'nin Fransızca'dan Levent Targu tarafından yapılan çevirisinde, tam olarak 'kesinti' ya da 'kesim' anlamlarına gelen *coupure* sözcüğü 'kopuntu'yla karşılanmıştır (bkz: 2000). İngilizceye çevirilerken ise *coupure* için, 'kopuş' anlamına gelen *break* sözcüğü kullanılmıştır (Brewster'in çevirisi için bkz: Althusser, 2005: 13, 32,34, vs.) Bu çalışmada da 'kopuş' sözcüğü, 'kopuntu' ya da 'kesinti'ye yeğlenmiştir.

bilimlerin çözümlerini kolaylaştırmak amacıyla ‘sorunların *doğru*³¹ biçimde ortaya konulabilmesi için’ alanı temizleyecek felsefî tezler üretir (2006a: 25).

Althusser, söz konusu seminerlerde, felsefî tezler üretmenin salt ‘spekülatif bir oyun’ olmadığını ve bu işlemin ‘pratik sonuçları’ da bulunduğunun altını çizse de (2006a: 55), felsefenin sınıf mücadelesiyle organik bağlantılarını tam olarak kuramaz. Çünkü, bilim anlamından uzaklaştırılmış olsa da, felsefe hala bilimle ideoloji arasındaki ayırım çizgilerini çeken, bir benzetmeyle ifade edilecekse, bu ikisi arasındaki mücadelede hep birincisinin lehine karar veren bir ‘hakem’ pozisyonundadır. Bu seminerlerden bir sene sonra, bu sefer felsefecilere Lenin üzerine sunulan bir bildiri (‘Lenin ve Felsefe’) ise, felsefe hakemlik konumundan tamamen indirilip ‘sahaya’ sürülmekte ve oyuna dâhil edilmektedir. Felsefeye dair yerleşilen yeni felsefî konum³², Kant’ın *kampfplatz* (kavga alanı) metaforundan esinlenilerek, onu sınıf mücadelesini teoride temsil edecek bir mücadele alanı (eğilimler mücadelesi) olarak tanımlamaktadır: “teorideki sınıflar mücadelesi olarak felsefe” (Althusser: 1989: 28). Althusser’in gözünde felsefe artık politiktir; daha doğrusu, ‘teori alanında politik bir müdahale pratiğidir’.

³¹ Buradaki *doğru*, Fransızca ‘uygun’, ‘yerinde’ anlamlarına gelen *juste* sözcüğünün karşılığıdır ve bilim-ideoloji karşıtlığında tanımlanan yanlışın karşıtı olarak görülmemelidir. Felsefenin *doğrusu* (*juste*), biliminki gibi kanıtlanabilir bir doğruluk (*vérité*) değildir. Felsefî tezler, metaforlar yoluyla ‘ayrımın çizerek’ kendi konumlarını bu ayırım çizgilerinin *doğrultusunda* ‘ayarlar’. Bu, felsefenin ‘doğru’sunu Batı metafiziğinin ‘hakikat’inden de *ayırın* özelliğidir: “...doğruluk [*juste*] önceden kurulu değildir: *ayarlama*dan önce yoktur, ayarlamanın sonucudur (Althusser: 2006a: 62-63).

³² Althusser, tezini kendine de döndürerek, her felsefe tanımı gibi kendi felsefe tanımının da bir *felsefî* tez olduğunun altını çizer: Felsefî önermelerin birer tez olması önermesi de bir felsefî tezdur. Bu döngüye neden girdiğini ise Kant’a örtük bir göndermeyle şöyle açıklar: “...felsefenin dışında kalan bir felsefe bilgisi verilebileceği yanılmasından kaçınmak gerektiğini kabaca da olsa hissettirebilmek için yaptım bunu” (2006a: 60).

Felsefenin, biliminki gibi bir *gelişimi* ve dolayısıyla tarihi de yoktur.³³ Yerleştiği yeni konumda felsefeyi bilimden ayırabilen Althusser, Marx'ın bilimsel *keşfini* felsefi devrimiyle özdeşleştirme yanılığını da fark ederek³⁴, felsefe için gerçek bir kopuşun söz konusu olamayacağını da görebilmiştir. Felsefede geri çevrilemez epistemolojik kopuşlar mümkün değildir; zira felsefe, biliminki gibi gerçek nesnelere sahip değildir.

Kendi içsel mantığına sahip özerk bir pratik olduğu savunulmaya devam edilmesine rağmen, teorik pratiğin toplumsal formasyonu oluşturan diğer pratiklerle (ekonomik, politik ve ideolojik) organik bağları kurulmaya başlanmıştır. Artık Marx'ın bilimsel *keşfi* onun sınıfsal konumundaki dönüşümlerin belirleyiciliğinde anlaşılmaya çalışılmaktadır. Sınıf mücadelesinin devreye girmesiyle beraber, bilimle felsefe arasındaki ilişkinin yeni bir biçimde düşünölmeye başlandığı açıktır:

“...genç Marx, iş hayatına, Ren bölgesindeki liberal burjuva bir gazetenin başyazarı olarak girmiştir. Tarih 1841. Bu genç ve parlak aydın, üç dört yıl içinde *siyasal alanda* hızlı bir gelişme gösterir. Radikal burjuva liberalizminden (1841-42) küçük burjuva komünizmine (1843-44), sonra proletarya komünizmine (1844-45) geçer. Bunlar doğruluğu tartışılmaz olaylardır. Bu siyasal evrimin, hemen hemen tam olarak, bir felsefi evrimle yan yana geliştiğini görüyoruz. Demek ki genç Marx *felsefede* (Kantçı-Fichteçi türden) öznel bir yeni-Hegelcilikten kuramsal hümanizme (Feuerbach) sonra onu da atıp, dünyanın ‘yorumlanması’ ile sınırlı kalmayan bir felsefeye, yepyeni, maddeci-devrimci bir felsefeye geçecektir...Genç Marx'ın

³³ Althusser, Lenin'in *Materyalizm ve Ampirikritisizm*'deki tabirini ödünç alarak felsefeyi “hiçbir yere götürmeyen yolların yolu” (*den Holzweg der Holzwege*) olarak tanımlar (1989: 56). Bilimin ideolojiyle mücadelesine ‘yerinde’ tezler sunarak katkı sağlamaya devam eden felsefe, bununla beraber, bilim gibi ilerleyemez. Onun bilim ile ideoloji arasında çizdiği ayırım çizgileri “... hiçbir şey değildir, bir çizgi hatta bir çizim işlemi bile değildir, sadece basit bir ayırışma (*demarqe, demarcation*) olayıdır; şu halde *katedilen bir mesafenin boşluğudur.*” (1989: 99).

³⁴ Artık alttan alta şu fikir savunulmaktadır: Marx yeni bir felsefi doktrin (‘Marksist felsefe’) değil, felsefe yapma işleminin kendisi dönüştüren ve paradoksal olarak ‘felsefe-olmayan’ yeni bir felsefe *pratiği* oluşturmuştur. Balibar'ın vurguladığı gibi, yeni bir felsefi doktrine sahip olmayan Marx'ın felsefe için önemi tam da pratiğindeki bu yeniliktedir (2000: 10).

siyasal evrimi ile felsefi evrimi karşılaştırıldığında şu görülür: 1) siyasal evrimi felsefi evrimine kumanda etmiştir; 2) felsefi evrimi bilimsel keşfine ('kesinti') kumanda etmiştir." (Althusser, 2004. 65-66).

Bilim-ideoloji karşıtlığını ve felsefe tanımını gözden geçirmek aslında doğrudan 'kopuş' kategorisini gözden geçirmektir. Bilime yakın bir 'teori' olmaktan, kendi özerk çözümlene düzenini koruyarak da olsa bir 'mücadele' olmaya doğru evrilen felsefe artık bilim gibi kanıtlanabilir 'teorik kavramlar' değil, ama hem ona hem de bilime mücadelelerinde sağlam konumlar sağlamaya yarayan Tezler üretecektir ki her felsefi tez de aslında birer metafordan başka bir şey değildir. O halde felsefeye dair bu yeni konum içerisinde, kendini bir *filozof* olarak tanımlayan Althusser'in Marksizme yönelik 'kopuş' savı da, Balibar'ın da işaret ettiği gibi (1994:170), bir 'kavram'dan felsefi bir teze, yani bir 'metafora' dönüşecektir. 'Kopuş'un bir teze ya da metafora dönüşümü onun göreceliliğe sonuna kadar açıldığı anlamına gelmemektedir. Metaforun bilimsel kavramınkinden farklı olan felsefi 'doğruluğu' (juste), gücünü, uğruna mücadele ettiği bilimin ideolojiden ayırım noktalarını uygun ya da doğru bir biçimde çizebilmesinden alır ki bu da son kertede sınıf mücadelesinde hatları doğru belirlemekle aynı şeydir.

Yine de, yeni konumlar içinde felsefe ve bilimin sınıf mücadeleleri ile bağlantılarının kurulmasının, bunların politik pratiğin basit birer yansıması ya da aracına dönüştürüldüğü anlamına gelmeyeceği uyarısını da yapmakta fayda var. Bu uyarı unutulursa, yanlış bir şekilde, Althusser'in özeleştirisi sürecinde Marksizmin bilimsel özgüllüğünü ortaya çıkarma çabasından vazgeçtiği düşünülebilir. Tarihsel materyalizmin, son tahlilde sınıfsal bir konum değişikliği neticesinde de olsa, yadsınamaz bir kopuşla *her şeyden önce* bir bilim olarak ortaya çıktığı Althusser için

her zaman aşıkardır. Bilimle ideoloji arasındaki ayrılık gibi bu kopuşun önemi de Althusser'in gözünde eksilmemiştir. Buna ilaveten, artık toplumsal formasyonun somutluğu içerisinde indirildiğinden, bilimin ideolojiyle mücadelesinin sonlanamazlık ya da süreklilik karakterine somut bir gerekçe de bulunabilmiştir: Bu süreklilik artık teoriye içkin bir süreklilik değildir; o, son kertede de olsa, tarihte belirleyici role sahip olan sınıf mücadelelerinin ya da nesnel güç ilişkilerinin sürekliliğidir. Yeni konumu içerisinde kopuş, o halde artık *Marx İçin*'de yer alan dönemlendirmedeki ('kopuş eserleri', 'olgunluk eserleri', vs.) gibi yeri saptanabilecek bir olgu değildir. Özeleştiriden önceki kuramsal-nesnel konumlarda, bir keşif anının *ertesine* yerleştirilen süreklilik artık o keşfin tam üzerine yerleştirilmekte ve kopuş bir *süreç* haline getirilmektedir. Ampirik bir 'önce'-'sonra' tespitinin ötesinde süreklilik *gerçek* anlamını bulabilmiştir.

'Kavram'dan metafora dönüşümü içerisinde kopuş artık diğer bilimlerdeki keşiflerle özdeşleştirilerek genelleştirilebilen bir model olmaktan da çıkmıştır. O artık, salt 'toplumsal formasyonların biliminin' ortaya çıkış *sürecinin* adıdır ve bütün bilimler adına sahip olduğu temsiliyet hakkını yitirmiştir. Althusser, yukarıda tartıştığımız bu genelleme hatasını adını koymadan da olsa bilim adamlarına 1967'de verdiği 'felsefe seminerleri'nin sonuncusunda ('5. Ders'te) düzeltmeye başlamıştır: Felsefe üzerine tezlerinin yirmi altıncısında genel bir bilim teriminin 'ideolojik bir kavram' olacağını, 'bilim'in değil de ancak 'bilimler'in var olabileceğini ve genel bir 'bilime' dair her felsefenin 'ideolojik bir felsefe' olmaktan kurtulamayacağını önererek *Kapital'i Okumak*'taki bilim kavrayışının 'ideolojik' olduğunu dolaylı yoldan kabul etmiş olmaktadır (2006a: 209). Sorunu adını koyarak ele alması ise *Özeleştirici Öğeleri*'nde gerçekleşir: Doğru-yanlış ikiliğini 'bilim ve ideolojinin genel bir Teorisi

içinde düşünme[nin] *spekülasyon*' olduğunu adlı adınca kabul etmiş ve '*materyalist* bir epistemoloji anlayışı'nın ancak maddi, siyasal, ideolojik ve felsefi koşulların toplu bir somut incelenmesiyle oluşturulabileceğini önererek konumunu (sapmasını) materyalizmin hattına doğru 'düzeltbilmiştir' (2000: 31-32, 19.dipnot). Bunun 'kopuş'un Bachelardcı aslına bir geri dönüş olarak okunabileceğini de geçerken belirtelim.

Fakat söz konusu 'düzeltme' de, savunulmaya devam edilen konularla beraber düşünüldüğünde bazı kuramsal gerilim ve zorlamalara yol açmıştır. Doğrudan söylemek gerekirse, genel olarak Althusser'in Marksizmin bilimsel özgüllüğünü savunma hususunda eli zayıflamıştır. Althusserci projenin değişmeyen hedeflerinden birinin, tarihsiciliğin Marksizmi diğerlerinden sadece sömürülen sınıflara ait olmasıyla ayrılan bir 'dünya görüşü' ya da 'haklı bir ideoloji' olarak tanımlamasına karşıt olarak, onun önceliğini tarihselliği yerine bilimselliğine vermek olduğu su götürmezdir. Marksizm, tarih felsefelerinden ve politik ideolojilerden devrimciliğiyle ve adına konuştuğu sınıfla değil ama bu devrimciliğinin de kökenini aldığı, farklı toplumsal formasyonlardaki sömürü ve tahakküm ilişkilerinin nesnel mekanizmalarını açığa çıkarabilen ilk gerçek 'bilimi' olabilmesiyle ayrılmaktadır. Marksizm her şeyden *önce* bir bilimdir. Düzeltmeyle beraber ise işte tam da bu öncelik sarsılıyor gibidir. Eğer Marx'ın bilimsel keşfini, son kerte de olsa, onun sınıfsal konumlarındaki dönüşümün (radikal burjuva liberalizminden proleter komünizme) belirlediği öne sürülmeye başlanmışsa, ya da tarihsel materyalizmin kuruluşu için sınıf ilişkilerinin ve sömürsünün kavranabileceği sınıfsal konumlara (proleter komünizme) yerleşebilmeye artık birincil rol veriliyorsa, Marksizm nezdinde önceliği ve özgüllüğü bilimselliğe tanımanın imkânları zora giriyor demektir. Belirleyici olduğu kabul edilse de, hem

politika hem de felsefede doğru (*juste*) sınıfsal konumlara yerleşmenin bilimsel keşiflerin gerçekleşmesi için yeterli olup olmayacağı sorusu yanıtlanmayı beklemektedir.

Diğer yandan, tarihsici anlayışın bilimi bir ‘dünya görüşü’ olarak ‘üstyapı’ya yerleştirme eğilimine karşı, onun ezilen sınıfların lehine de olsa somut çıkarlar-ışlevlerle değil de ‘nesnel olanı’ bilebilme ihtiyacıyla ideolojiden ve dünya görüşlerinden ayrıldığını savuna gelen Althusser³⁵, bilimi sınıf mücadeleleri ve güç ilişkileriyle irtibata geçirip toplumsal formasyonun içine dâhil etme girişimiyle bir toplumsal formasyonda bilimin-teorinin *yeri* neresidir sorusuyla da kaçınılmaz olarak karşı karşıya kalacaktır. Tarihsel materyalizm bilimi sınıf mücadelesinin basit bir görüngüsü olarak görülmediğine ve üstyapıya olduğu gibi doğrudan altyapıya da yerleştirilemeyeceğine göre örneğin üstyapıda yer alan bir pratik olarak politik pratiğin içine nasıl dâhil olur ve ona müdahale eder gibi sorular da bu ana soruyu takip edecektir. Althusser, bilimin yeri sorusunu kısmi olarak, Marx’tan esinle, ‘bilgi’nin politik pratik içinde zorunlu olarak ‘ideoloji’ formu altında belireceğini, kavramların kaçınılmaz olarak ‘ideolojik’ *sözcüklere*³⁶ dönüşerek mücadeleye gireceğini öne sürerek ele almayı denemiştir. Yine de, esas olarak bu doğrudan ‘bilginin yeri’ne değil de farklı hallerine ve *sonradan* yüklenebildiği işlevlere işaret eden bir önermedir ve sorunu doğrudan ele almamaktadır. Althusser, aşağıda değineceğimiz gibi, son yazılarına doğru, bilimin-teorinin yeri sorununu dolaylı olarak, Marx’ın ‘1859-

³⁵ Althusser, ayrıca, ‘iki bilim’ (‘proletarya bilimi-burjuva bilimi’) savına da her zaman şiddetle karşı çıkmıştır. Dominique Lecourt’un Sovyetlerin resmi filozofu, ideologu ve bilimcisi olan Lyssenko üzerine kaleme aldığı “Lyssenko: Bir ‘Proleter Bilim’in Gerçek Tarihi” (*Lyssenko: Histoire réelle d’une “science prolétarienne*) kitabına yazdığı önsözde, Lyssenkoculuğun hatalarının ve ‘iki bilim savı’nın Sovyetler tarafından XX. Kongreden sonra da düzeltilememesinin uluslararası komünist hareket açısından yarattığı vahim sonuçlara işaret eder (2006d: 274-275).

³⁶ “Bazen bütün sınıf çatışmaları bir kavramın bir başka kavramla savaşı olarak özetlenebilir” (1989: 33).

Önsöz’ünde toplumsal bütünlüğü ‘özgün-yerleri’ne (*topique*) ayırarak ‘topografya’ ya da yerlem (‘altyapı’ ya da ‘temel’ ve ‘üstyapı’) metaforuyla betimleme çabasının sunduğu imkânları kullanarak düşünmeyi tercih edecektir.

Netice olarak, yapılan kuramsal revizyonların, eski konumların savunulmaya devam eden bazı alanlarını zorladığı açıklıkla; teorist bir sapmanın düzeltilmesinin, Althusser’i, daha önceki bilim görüşüyle düzeltmeye çalıştığı tarihsicilik kökenli sapmalara açık hale getirdiği ise temkinlilikle ifade edilebilir.

2.3.2 Marx’ın Topografya Metaforu: Epistemolojik Kopuşu Düşünmek İçin Yeni Bir İmkan?

Althusser, önce *Özeleştirici Öğeleri*’ (1974)nde, sonraları *Amiens Savunusu*(1975) ve *Günümüzde Marksizm* (1978) adlı geç dönem metinlerinde, Marx’ın 1859 tarihli (“Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı”ya) “Önsöz”ünde toplumsal bütünlüğü (üretim tarzını) bir topografya metaforuyla (‘temel/altyapı-üstyapı’) kendi ‘özgün-yer’lerine (*topique*) ayırarak incelemesine fark edilir derecede önem vermeye başlamıştır³⁷.

Althusser, Marx’ın diyalektiğinin Hegel’inkinin basit bir tersine çevrilmesi ya da ayakları üzerine oturtulmasından öte bir şey olduğunu, onun sadece ‘maddesini’ değil ama bütün terimlerini de değiştirdiğini başından beri öne süregelmiştir.³⁸ Yeni olan ise,

³⁷ Bu ünlü metafor ‘Önsöz’de şöyle ifade bulur: “ Ulaşmış olduğum ve bir kez ulaşıldıktan sonra incelemelerime kılavuzluk etmiş olan genel sonuç, kısaca şöyle formüle edilebilir: Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal *üstyapının* üzerinde yükseldiği somut *temeli* oluşturur” (vurgular bana ait, SCB) (Marx, 2005: 25).

³⁸ Hegelci parça-bütün arasında bir ‘öz’ ile ‘fenomenleri’ arasındaki ifadesel [*expressive*] türden bir ilişki söz konusuysen ve *totalitenin* bir yerinden bütüne varılabilirken, Marx’ta içerisinden bütünün tamamının okunabileceği ifadesel parçalar bulunamaz; zira Marx’ın karmaşık olarak birleşmiş [*combination, Verbindung*] bütününde belirleyicilik bir yansıtma ilişkisi değil her zaman için ‘son kertede’ bir belirleyiciliktir ve belirlenen parçaların hem özerk bir işleyişi hem de karşılık olarak etkileme kapasiteleri

söz konusu metinlerde iki diyalektik arasındaki nitelik farkını Marksist topografya metaforu üzerinden *de* anlamaya çalışmasıdır. Bu yeniliğin kısa da olsa ortaya ilk kez çıktığı bir yerde, Althusser, Marx'ın diyalektiğinin *materyalist* bir niteliğe sahip olarak işleyebilmesinin toplumsal bütünü topografik bir ayrıştırmaya tabi tutmaya 'doğrudan bağımlı' olduğunu savunur (2000: 46). Bu topografik ayrım Hegel'in her yeri ilkesi itibariyle özdeş sayılması gereken tinsel bütünlük anlayışında bulunamaz. Hegel'in diyalektiğinin bu bütünlük içinde ait olduğu bir (özgün-)yerden bahsedilemez; o maddesini (doğa) kendinden üretmek suretiyle aynı anda hem bu bütünlüğün üzerinde, hem de dışındadır ya da aynı anlama gelmek üzere *her yerindedir*. Marksist topografya figürü ise, tam da bu noktada, diyalektiği 'özgün-yer'lerine ayırdığı maddi gerçekliğin farklı alanlarına ayrı ayrı yerleştirmektedir.

Daha geç tarihli bir yazıda ise, topografya metaforunun önemi başka bir bağlamda ele alınır. Althusser'in sıkça andığı 'Önsöz'ün³⁹ 'temel' ve 'üstyapı'dan bahsedilen cümlesinin birkaç satır aşağısında Marx, üzerinde çok durmamasına rağmen teorisinin mantığına içselleştirdiği önemli bir ayrıma değinir: "...iktisadi üretim koşullarının *maddi* altüst oluşu ile —ki, bu, *bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir*—, hukuki, siyasal, dini, artistik ya da felsefi *biçimleri*, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri *ideolojik şekilleri* ayırdetmek gerekir." (vurgular bana ait, SCB) (2005: 23). Bu ayrım, 'nesnel bilgi'yle onun 'ideolojik şekilleri' arasındaki bütünlüğün *ayrı yerlerinde* işler olmalarından doğan farklılıktır.

mevcuttur. Öz ile fenomen arasındaki ilişki ise tek taraflıdır, fenomenlerin ifadeleri oldukları özden ayrı ne bir varlıkları, ve dolayısıyla ne de etkileme kapasiteleri varsayılabilir. Hegel-Marx ilişkisini özel olarak gelecek bölümde ele almayı planlıyoruz.

³⁹ Althusser'e oldukça eleştirel yaklaşan İngiliz Marksist tarihçilerden Hobsbawn, haklı olarak, 'hümanist' Marksistlerin '1844 Elyazmaları'na verdiği 'tutkulu önemin' aynısını, Althusser'in "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı"nın 'Giriş' ve 'Önsöz'üne verdiğini ve bunları neredeyse birer anahtar metin haline getirdiğini öne sürer (1994: 6).

Althusser'e göre Marx, düşüncelerine ilkin, 'gerçek-bütün'ün içerisinde bir yer tayin etmemeyi tercih etmiştir; onlar 'bilgi-nesnelere' olarak, bu gerçeğin hem dışarısındadır, hem de gerçek ilişkilerin maddi işleyişlerinin nesnel-bilimsel açıklanması olarak gerçek-bütünün özel bir yerine değil de her yerine konumlandırılmış sayılmalıdır. Bu haliyle düşünceler 'kuramsal formları' altında işlemektedir. Fakat, alıntılanan cümlelerden de anlaşılacağı üzere, Marx ikinci olarak, düşüncelerini farklı bir forma dönüşmüş halleriyle, 'ideolojik şekiller' olarak da bütünüün belirli bir yerinde konumlandırır. Althusser'in 'düşüncelerin çifte konumu' olarak tarif ettiği (2006f: 365), Marx'ın düşüncelerini-kavramlarını hem kuramsal hem de ideolojik formları altında farklı yerlere konumlandırarak düşünülebilmesi, bütünlüğün 'altyapı-üstyapı' biçimindeki topografik ayrımı sayesinde mümkün olabilmektedir. Bu ayrımın önemi büyüktür; zira böylece Marx, teorinin diğer somut pratiklerle olan organik ilişkisini (teori-pratik bağı) kurabilmiş; ve düşüncelerin kitlelere mal olup 'maddi bir güç' haline gelebilmeleri için sınıf mücadeleleri içinde kuramsal formlarını terk edip ideolojik formlara dönüşmelerinin zorunlu ve kaçınılmaz olduğunu görerek teorisini *devrimcileştirebilmiştir* (Althusser, 2006f: 364). Althusser'in sıkça tekrarladığı gibi, topografik bir yerleştirilmeye tabi tutulmaması, zamanı 'kavram'ın kendini açımlayacağı bir mecraya dönüştürüp önceden kapatan ve iç içe geçmiş kürelerden oluşan Hegelci topografyasız diyalektikten neden bir siyaset fikri ve pratiğinin doğamayacağını da dolaylı yoldan açıklamaktadır. Althusser'in ifadesiyle, Marksist topografya metaforu 'kavga edilecek yeri' gösterir (2006c: 245).

Topografya metaforunun önem kazanış süreci 'kopuş'un sahneden yok olma süreciyle de paralel gelişir. Gerçekten de "Amiens Savunusu (1975)"yla başlamakla birlikte, hem andığımız "Günümüzde Marksizm (1978)" adlı metinde, hem de 'kriz

yazıları' diye adlandırılan "Marksizmin Bunalımı (1978)" ve "Sonlu Kuram Olarak Marksizm (1978)" gibi metinlerde 'kopuş' bir kategori olarak görünür değildir. Peki bu yok oluş, Balibar'ın öne sürdüğü gibi 'gerçek bir perspektif dönüşümü' olarak Althusser'in daha önce epistemolojik kopuş kategorisiyle düşündüğü sorunun artık topografya metaforu altında düşünölmeye başladığı anlamına mı gelmektedir (1994: 174, 177) ? Bu sürecin, kopuş kategorisini topografya metaforunun ikame etmeye başlaması olarak tanımlanması aşırı bir sav gibi gözükmektedir. Öncelikle işaret edilmelidir ki, topografya ayrımı yoluyla, Marx'ın düşüncesinin *özel olarak* Hegel'in diyalektiğini niteliksel olarak nasıl dönüştürdüğüne, Althusser'in deyiimiyle, ona nasıl 'materyalist olmayı buyurduğuna' yoğunlaşmıştır. Daha doğrudan söylemek gerekirse, topografik düşünme, Marx'ın tarih-öncesini oluşturan kuramsal ideolojilerin (Feuerbach'ın kuramsal hümanizmi, burjuva ekonomizmi, vs) bütününden değil yalnız bir tanesinden kopuşunu anlamlandırabilmek için önem kazanmıştır. Örneğin Althusser, Marx'ın, 1844 *Elyazmalarına* hâkim olan Feuerbahçı 'insan' ve 'yabancılaşma' anlayışından, ya da klasik iktisadın kategorilerinden kopuşunu altyapı-üstyapı metaforuna dayanarak izah etmeyi denememiştir. Ve ayrıca, söz konusu metafor felsefedeki eğilimler mücadelesinde materyalizmin lehine 'doğru' bir ayırım koyuyor olmasına rağmen, Marx'ın Hegel'den farkını tek başına açıklayabilecek güce de sahip görölemez. Althusser'in kendisi de topografya metaforunun Marx'ı anlamada ancak sınırlı bir öneme sahip olduğunun farkındadır: "Bu yerleştirmenin maddeci diyalektiğin figürlerini kendi kişilikleri içinde bize vermeye yetmedikleri konusunda hemfikirim..." (2006c: 239) (vurgu bana ait, SCB).

Diğer yandan, topografik ayrımın Althusser tarafından üzerinde durulan bir diğer özelliği, yani 'bilimsel kavramların' 'ideolojik formlara' dönüşerek politik pratiğe

(başka bir özgün-yere) *yerleşebilmelerini* sağlayabilmesi de ('düşüncelerin ikili konumu'), Althusser'in topografya metaforuyla 'kopuş' aracılığıyla odaklanılandan farklı bir sorunu ele aldığını gösterir. 'Epistemolojik kopuş'la esas olarak tarihsel materyalizmin bir bilim olarak nasıl ortaya çıktığını ve onu bilimsel-nesnel kılanın özgül olarak ne olduğunu kavramak hedeflenegelmıştır. Bu da, birincil olarak bilimsel olanı ideolojik olandan *ayırmanın* ne olduğu sorusunun yanıtını aramak anlamına gelir. Oysa topografya metoruyla Marx'ın yaptığı ayırım, Althusser'in gündeme getirdiği biçimiyle, bilimin ideolojik olandan nasıl ayırt edileceğini değil, bilimsel teorinin 'ideolojik şekillere' *dönüşümünün* (bilimin kendini ideolojik olana da dönüştürmesinin) nasıl mümkün olabileceğini gösterir. Bu da epistemolojik kopuş tanımlanmaya çalışılırken eksik bırakıldığı fark edilen 'Marksist teoriyle işçi hareketinin kaynaşması sorunu'na çeşitli kuramsal revizyonlarla beraber yanıt verebilme çabasının bir son biçimi olarak anlaşılmalıdır. Başka deyişle, kopuşun ve onun üzerinde çalıştığı sorunun tanımlanabilmesinin değil, onun idealist bir epistemolojik gündem altında (teorisizm) formüle edilmesinin doğurduğu etkileri giderebilmenin/düzeltebilmenin araçlarından biri olarak önem kazanmıştır topografya metaforu.

Sonuç olarak, metinlerin görünür 'nesne'si olmayı bıraktığı, son metinlere doğru kaybolmaya iyice yüz tuttuğu gerçekse de, kopuşun topografya metaforu tarafından ikame edilmeye başlandığı doğru bir sav olarak gözükmemektedir. Zira ilkin, Althusser için Marx'ın diyalektiğini materyalist kılan özellikleri kısmi olarak ortaya koyabilmekle yetinen topografya metaforu kopuş kadar geniş bir sorun alanını (Marksimin bilimselliği) kaplayamamıştır; ve ikinci olarak da, teoriyle politik pratiğin organik bağlarını kurmayı hedeflemesiyle de kopuştan farklı bir sorunu çözmek üzere

devreye sokulmuştur. Marksizmin bir bilim olduğu savı bırakılmadığı için, sözcük ya da kategori olarak ortadan kaybolursa da, epistemolojik kopuşun Althusserci projenin ‘felsefi nesne’si olması özelliği de ortadan kalkmamıştır.

* * *

Hem genel olarak felsefenin üzerine inşa olduğu toprakta, hem de bizatihi her özgül felsefi sistemin içerisinde gerçekleşen ‘kavga’da bir eğilimin diğeri üzerinde egemenlik kuracağı uzun dönemler olabilse de, bu mücadele hattının hiçbir zaman iki tarafı kesin olarak ayırabilecek tam ‘doğru’ bir çizgiye benzemeyeceğini ve saf halde bulunamayacak idealist-materyalist (ruh-madde) eğilimlerin her zaman için karşıtının öğelerini de içereceğini akılda tutmak önemlidir. Bu bağlamda, yukarıda Althusser’in felsefi sisteminin içerisinde süren ve sapmalarını işaret edip düzeltme çabasıyla bizatihi Althusser’in kendisinin görünür kıldığı mücadelenin epistemolojik kopuş üzerinden nasıl yürütüldüğünü gözlemlemeye çalışırken, kopuşun tamamıyla materyalist ya da idealist olduğu ‘yerleri’ tespit etmeye kalkışılmamıştır. Bunun yerine, özeleştirel düzeltmelerle beraber hangi eğilimin *hâkim* olduğu takip edilmeye çalışılmıştır. Diğer yandan, felsefenin mücadelesini kendine özgü (*teorik*) biçimlerde yürüttüğünün de farkında olarak, benimsenmesi sürdürülen konularla yerleşilen yeni konular arasındaki teoriye özgü mantıksal-soyut uyumsuzluk ihtimallerine de dikkat çekilmiştir.

Söz konusu ‘eğilimler mücadelesi’ çerçevesinde Althusser’in özeleştiri süreci içinde benimsediği ve ‘sınıf mücadelesi’ni merkeze alan yeni tezlerin, ciddi kuramsal tutarsızlık ihtimalleri doğurmalarının yanında, *Marx İçin ve Kapital’i Okumak* takiler

kadar özgün ve etkili olmadıkları söylenebilir. Sınıf mücadelesinin tarihsel belirleyiciliğinin ve pratiğin teorik olana öncelliğinin vurgulanmasının Marksist teoride çok da yeni bir tarafı bulunmamaktadır. Bununla beraber, Althusser'in bütün kuramsal revizyonlarını, Elliott'un ileri sürdüğü gibi (2006: 315), *Marx İçin ve Kapital'i Okumak*'a düşülmüş bir 'dipnota' indirgeyip talileştirmenin ve böylece sırf eski tezler kadar özgün ve 'parlak' olmadıkları için önemsizleştirilmenin de Althusser'in özeleştirel müdahalelerinin esprisini anlayamamakla malul olduğunu belirtmeliyiz. Bu müdahaleler mevcut tezlerin *teorik açıdan* daha 'kusursuz' hale getirilmesi adına değil, Althusser'in 'teorist' olarak adlandırdığı bir 'sapma'yı tarihte somutun ya da maddi olanın önceliği lehine 'düzeltme' adına gerçekleştirilmiştir. Hammadde olarak 'toplumsal ilişkiler bütünü' kitlesel devrimler yoluyla dönüşüme uğratan politik pratiğin, zihinsel faaliyet yoluyla 'kavramları' (yarı-ideolojik, yarı-bilimsel öncülleri) dönüşüme uğratan teorik pratiğe önceliğine dair 'basit' materyalist tez özeleştiriyle beraber hatırlanabilmiştir. 'Kavga alanı'nda, bazen basit ama felsefi olarak 'doğru' bir tezin hatırlanması, yeni ve özgün bir 'teori'nin inşa edilmesinden daha faydalı ve kuvvet verici olabilmektedir. 'Eğilimler mücadelesi'nde proletaryanın lehine 'doğru' bir konuma yerleşmenin bedeli ise yukarıda ele almaya çalıştığımız türden ciddi 'teorik' gerilimlere ve zorlamalara kaçınılmaz olarak kapı aralamak olmuştur.

3- ‘RASTLANTILARIN ZORUNLULUĞU’NDAN ZORUNLULUĞUN RASTLANTISALLIĞINA: ALTHUSSER’DE ÖZELEŞTİRİ ÖTESİ BİR DÖNÜŞÜM

Marksizm içinde ekonominin ya da genel olarak maddi hayatın üretim tarzının belirleyiciliğinin ölçüğü ve niteliği önemli bir tartışma başlığı oluşturmuştur. Marx’ın öngördüğü belirlenim tarzının tarihsel sonuçları ‘kaçınılmaz’ ya da ‘yazgılı’ olarak mı tasavvur ettiği yoksa gerçekleşmesi muhtemel birer ‘eğilim’ olarak tespit etmekle mi yetindiği, ya da ekonominin belirleyici önceliğinin üstyapısal biçimlere ne ölçüde özerklik ve etkililik şansı tanıdığı gibi sorulara verilen yanıtlara göre tartışmadaki genel pozisyonlar belirginleşmiştir. Söz konusu tartışmada verilen yanıtlar ve yerleşilen pozisyonlar, üretim tarzları arasındaki geçişlerin niteliğini tanımlama biçimlerini olduğu gibi, Marksist toplumsal bütünlük biçimini algılayış tarzlarını da şekillendirmiştir. Bütünlüğün, ekonomiyi merkez kılan ‘öz’cü ve tekçi (monist) ya da homojen bir tümlük (totalite) olarak mı, yoksa özerklikleri tanınmış öge ve düzeylerin heterojen ve ‘çoğulcu’ bir toplamı olarak mı görülmesi gerektiğine verilen yanıt Marksist belirlenim ya da nedenselliği algılayış tarzına bağlı olarak değişebilmektedir. Marksizm içinde tartışılmalı ‘tarihte bireyin ya da iradenin rolü’ gibi birçok sorunun da arka planını oluşturan Marksist belirlenimciliğin niteliği sorunu, sınıfsal politik-pratik deneyimler arasındaki çatallanmalar hatta yarılmaları da son kertede karakterize etmiştir. Sorunun nihaî bir çözüme kavuşturulabildiğini iddia edemesek de, tartışmanın yönünün ve biçiminin özellikle yirminci yüzyılda önemli teorik müdahalelerle değiştiğini de teslim etmeliyiz. 1960’lar ve devam eden on yıllarda etkili olmuş

Althusserci Marksizm projesini de hiç kuşkusuz bu müdahalelerin öne çıkanlarından biri olarak işaret etmeliyiz.⁴⁰

Bu bölümde, ilk önce, Marksizm dışı alanlardan ödünç aldığı ‘içkin-neden’ ve ‘üstbelirlenim’ kavramlarıyla Althusser’in Marksist nedenselliği teorik olarak yeniden kurma çabası, başka bir deyişle, söz konusu tartışmayı önemli ölçüde etkileyen teorik müdahalesinin içeriği ortaya konmaya çalışılacaktır. Ödünç alınan kavramların Marksizm adına yapılan bir analizi ne ölçüde yönettiği, mevcut kuramsal alan içinde zorlamalara yol açacak yan etkilerinin neler olduğu ve farklı olgulara aynı anda uygulanmaya çalışılmalarının nasıl bir kuramsal gerilime yol açtığı gösterilecektir. ‘Rastlantıların zorunluluğu’ başlığı altında yapılacak geniş bir analiz ve tartışmadan sonra, ikinci alt bölümde ise, Althusser’in nispeten daha az bilinen 1982 tarihli ‘Karşılaşma Maddeciliği’ makalesindeki tezleri ilk alt bölümde tartışacağımız ‘yapısal nedensellik’ anlayışıyla karşılaştırmalı olarak ele alınacak ve bu tezlerin, Althusser’in kuramsal serüveninde, ya da daha özel olarak ‘rastlantı’yı düşünme çabasında nasıl bir dönüşüme denk geldiği anlaşılmasına çalışılacaktır.

Bu bölümün esas olarak odağına yerleştirdiği ve ‘Karşılaşma Maddeciliği’ makalesinde kristalize olan söz konusu köklü dönüşümü, Althusser’in o çok bilinen Marksist ‘yapısal nedensellik’ anlayışının geniş bir anlatımı ve analizinden geçtikten ve dolandıktan sonra ele alma tercihinin sebebi ise, yapısal nedenselliğin kurulma biçiminde aksayan yerlerin bu denli köklü bir dönüşümde rolü olup olmadığını

⁴⁰ Kültürel çalışmalar alanının önde gelen kuramcılarında Stuart Hall, Althusser’in söz konusu tartışmayı yoğun ve yeni bir biçimde yürüttüğü ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’ makalesinden sonra, “Marksizm içindeki toplumsal formasyon ve belirlenim hakkındaki tartışmaların hiçbir zaman aynı kalmayacağını” düşünmektedir (1985: 97).

karşılaştırmaya imkân verebilmektir. Böylece kuramsal bir kopuşa ve *yapı* bozumuna varan bu türden bir dönüşümün tamamen rastlantısal olmadığı ve terk ettiği sorunsal alanla da bağlantısı olduğu anlaşılabilir.

3.1 ‘Rastlantıların Zorunluluğu’: Marksist Nedenselliğin Kavramsallaştırılması

Althusser Marksizmin bir bilim olarak özgüllüğünü ortaya çıkarma projesi çerçevesinde, bu bilimin kendi nesnesine, ‘toplumsal formasyonlar’a, ilişkin sahip olduğu özgül nedensellik/belirlenim tarzını da tanımlamaya girişmiştir. Epistemolojik kopuş analizinde olduğu gibi, Marksist bütünlük anlayışına ayrıksı karakterini kazandıran bu belirlenim/nedensellik tarzını ortaya çıkarma çabasında da, Marksizme yabancı görünen bir alandan kavram ödünç alma yoluna gitmiştir. Ödünç alınan kavram ya da kategoriler bu sefer, Freud’un zihnin karmaşık süreçlerini ve ona hakim olan çoklu nedenselliği karşılamak için kullandığı ‘üstbelirlenim’ (*over-determination*)⁴¹ ve Spinozacı ‘içkin-neden’dir. ‘Kopuş’un ödünç alınış sürecinde önceki bölümde gözlemediğimiz gibi, ödünç alınan kavramlar (üstbelirlenim ve içkin-neden), bu sefer de onlardan beklenen görevi yerine getirdikten sonra bırakılmamış, kavramların beraberinde getirdiği analitik yapı, kısmi dönüşümlerle de olsa, bütünüyle yürürlüğe sokulmuş ve analizi yönetmiştir.

⁴¹ Üstbelirlenim (*overdetermination*) kavramıyla ilgili çeviriden kaynaklanacak bir yanlış anlamayı önlemek için kısa bir uyarı yapmak gerekli gözüküyor. Bu kavramda belirlenimin önüne getirilen ‘üst’ takısı, herhangi bir ‘üst’ mercinin, ya da üstyapıların, belirleyiciliğine gönderme yapmak için değil, mevcut karmaşık bütünlüğün yapısına hakim olan belirlenimin çoklu ya da ‘taşkın’ (*over*) karakterini karşılamak üzere işlev görmektedir. Aynı mantıkla, üstbelirlenimin kavramsal ikizi olarak görülebilecek olan ‘altbelirlenim’in (*subdetermination*) önüne getirilen ‘alt’ takısı da, altta yatan bir belirleyici mercinin varlığına değil, belirlenimin olası bir eşğin altında kalma durumuna işaret etmektedir.

Ödünç alınan kavramlar aynı zamanda analitik düzeyde farklı olgulara birlikte uygulanmaya çalışılmıştır. Örneğin toplumsal formasyonların, hem aralarındaki istikrarsız geçiş ve kopuş anları, hem de özgül bütünlük tarzları olarak yeniden-üretimleri ve istikrarları üstbelirlenim kategorisinin sağladığı kavramsal sistematikle düşünölmeye ve kurulmaya çalışılmıştır. Yapısal bütünlüğün bir birlik tarzı olarak üretimi ve yeniden-üretimini ile bu birliğin çözölmü süreci ve bu sürecin son (devrimci kopuş) evresi, kuramsal gerilimlere yol açacak bir biçimde, aynı kavramın ('üstbelirlenim'in) prizmasından geçirilerek oluşturölmeye girişilmiş ve çıkarılan analitik toplam Marksist nedensellik/belirlenim tarzı olarak tanımlanmıştır. Bu girişim, Althusser için, elbette Marx'ta fiilî olarak zaten yürürlükte olan bir nedensellik/belirlenim fikrine kuramsal bir varoluş kazandırmaktan başka bir anlama gelmemektedir.

Kendine özgü bir nesneye ('bilinçdışı') sahip olan bir bilimin (psikanaliz) nedensellik türünün (üstbelirlenim) ⁴², tamamen farklı bir bilimin (tarihsel materyalizm) hem ölçek hem de nitelik olarak ona uzak görünen nesnesine de (toplumsal formasyonlar) aktarılmasının ne kadar yerinde ve meşru bir girişim olduğu sorusunu bir kenara koyup⁴³, üstbelirlenim kategorisinin Althusser tarafından tarihsel materyalizm adına işletilme biçimiyle ilgili değindiğimiz kuramsal güçlüğü biraz daha anlaşılır kılmakta fayda var. Balibar'ın *Marx İçin*'e yazdığı önsözde değinmekle

⁴² Althusser'e göre, aynen kendinin toplumsal formasyonların bilimi olarak Marksizme uyguladığı gibi, bilinçdışının bilimi olarak psikanalizin bilimsel özgüllüğünü (nesnesinin özgüllüğünü, Freud'un *keşfinin* anlamını) ortaya çıkarıp ona kavramsal bir vücut kazandırmaya girişen isim de Lacan olmuştur (2008: 17-18).

⁴³ Althusser'in genel düşünsel sistematığında psikanalizin kurucu nitelikte bir rol üstlendiği rahatça söylenebilir. Bu etki o kadar yoğundur ki, Althusser'de psikanalizin mi Marksizmin yoksa Marksizmin mi psikanalizin hizmetine sokulduğu kendi başına bir tartışma konusu olabilir. Taner Timur haklı olarak sormaktadır: "...Althusser, Marksizmi mi Freud'un aynasında yeniden okumuş ve değerlendirmişti? Yoksa Althusser'in Freud'culuğu Marksizmini belirleyen 'ilk felsefesi' mi olmuştur?" (2007: 138).

beraber etraflica tartışmadığı söz konusu kuramsal gerilim (2002: 16), Althusser'in üstbelirlenim kategorisini kullanım alanlarındaki farklılaşmadan türemektedir. Bu gerilim, üstbelirlenimin *Kapital'i Okumak*'ta ve 'Materyalist Diyalektik Üzerine' adlı makaledeki 'yapısalcı' denebilecek kullanımıyla, 'Çelişki ve Üstbelirlenim' makalesindeki 'konjonktürcü' olarak nitelenebilecek kullanımı arasındaki mesafeden kaynaklanmaktadır. Buna göre, ilk kullanımda üstbelirlenim Marksist yapısal nedenselliğin kavramı olarak, bir toplumsal formasyonun yapısını oluşturan (ve onu diğer toplumsal formasyonlardan ayırt eden) öğeler ve düzeyler arasındaki özgül eklemlenme biçiminin ve belirlenim ilişkilerinin nasıl oluştuğuna ve yeniden-üretildiğine, başka bir deyişle bir toplumsal formasyonun kavramsallaştırılabilir olan *tarihsel* eğilimine uygulanırken, ikinci kullanımda ('Çelişki ve Üstbelirlenim'de) bir toplumsal formasyondan diğerine geçişin öngörülemez ve geriye çevrilemez 'fiilî anını' ya da somut 'konjonktürünü' tarif etmek için işlevsel kılınmaktadır. Gerilim, üstbelirlenimin ilkinde, Marx'ın *Kapital*'de yaptığı gibi, 'düşüncedeki-somut'un (teorinin) düzeni içerisinde kalınarak bir toplumsal formasyonun aynı zamanda yeniden-üretimi de olan üretiminin teorinin yapısı gereği⁴⁴ senkronunu (eşsüremliliğini), daha basit bir ifadeyle istikrarını, kurmaya hasredilirken, ikincisinde ancak Lenin gibi içinde olunarak algılanabilecek (ama zorunlu olarak kuramsallaştırılamayacak; zira bir şey ancak olduktan *sonra* 'bilinir') bir 'olay'ın ele gelmezliği ve öngörülemezliğini kapsamak/kavramak adına devreye sokulmasından kaynaklanmaktadır.

⁴⁴ Zira, Althusser'in de belirttiği gibi, senkroni 'düşüncedeki-somuta' yani teoriye ('teorik analizden bilgi nesnesine') ait bir özelliktir; gerçekliğe, 'gerçek-somuta' değil. (2007: 354). *Kapital*'de 'gerçek-somut'tan yola çıkmasına karşın, onu bu gerçeklikten tamamen ayrı olan 'düşüncedeki-somut'un kendine özgü düzeni içinde yeniden kuran Marx da, artı-değer ve sermayenin bir 'ilişki biçimi' olduğunu öne sürerken, soyutlanmış kategoriler olarak sermaye ve artı-değerin ancak 'düşüncedeki-somut' içinde kurulup algılanabilecek senkronuna işaret etmiş oluyordu. Zira, farklı bir uğrakta artı-değerden başka bir şey olmayan sermayenin gerçek-somut içinde oluşum süreci diyakronik (artsüremlili) olmaya mecburdu.

Eğer, epistemolojik olarak birbirleriyle karşılaştırılmaları ampirisist bir yanılığa düşmek anlamına gelecek olan zorunluluk ve rastlantısallık kategorilerini bir ayrımı görünür kılmak adına karşılaştırmayı göze alırsak, diyebiliriz ki, üstbelirlenim, Althusser tarafından hem bilinebilir ve kavramsallaştırılabilir olan belirlenim-nedenselliğe (*determinacy*), hem de öngörülemez olan şimdinin ya da ‘fiilî an’ın ‘rastlantısallığına’ (*contingency*) birlikte uygulanmaktadır ki gerilim de tam da bu iki kategorinin karşılaştırılmazlığından doğmaktadır. Balibar’ın başka bir yerde belirttiği gibi(1994:166), Althusser’in takipçileri arasında ‘yapı Althussercileri’ ve ‘konjonktür Althussercileri’ şeklindeki bir ayrışmayı da tetikleyecek olan bu kuramsal gerilimi daha açık bir şekilde ortaya koymak ve Althusser’de bu gerilime kuramsal bir çözüm bulunup bulunamayacağını görebilmek için, aşağıda ilk önce üstbelirlenimin ‘*Kapital’i Okumak*’ ve ‘Materyalist Diyalektik Üzerine’deki, daha sonra ise ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’deki işleyiş tarzları sırayla ele alınmaya çalışılacaktır. Söz konusu kuramsal gerilimi nedenleriyle ortaya koyabilmek ayrıca, bu gerilimin Althusser’in ‘karşılaşma materyalizmi’ (*aleatory materialism*) kuramına savrulmasında ve belirlenimin yerine ‘rastlantı’ ya da ‘karşılaşma’yı geçirmesinde nasıl bir rolünün olduğunu görme fırsatı da verebilecektir. Fakat bundan önce, ‘karşılaşma materyalizmi’ kuramının neden bir *yapı* bozumu girişimine denk geldiğini kavrayabilmek açısından, Althusserci yapısal bütünlük kurgusunun genişçe bir analizine yer vermek gerekmektedir.

3.1.1 Yapısal Nedenselliğin Kavramı Olarak Üstbelirlenim: Yapının Üstbelirlenimi

1960’larda Althusserci projeyi kuramsal olarak güdüleyen en önemli motivasyonlardan biri, birinci bölümde göstermeye çalıştığımız üzere, ekonomizm, teorik hümanizm ve

tarihsiciliğın her türünden ve bunlara felsefi temellerini sunan teleoloji ve özçülüğün çeşitli biçimlerinden Marksizmi arındırmaktı. Bu arındırma işlemi, Marx'ın bütün yaşamı boyunca hesaplaşmayı bırakmadığı Hegel'den kopuşunu, Marx'ın kendisinin Hegel'le ilişkisi üzerine ne düşündüğünün ötesinde açık bir şekilde ortaya koymaya çoğu zaman odaklanıyordu.⁴⁵ Althusser, Marx'ı Marx yapanın ne olduğunu, onu başat önceli olan Hegel'den nelerin ayırdığına yoğunlaşarak tanımlamayı giriştiğinden, mesaisini çoğu zaman Marksizmi karakterize eden tarih, bütünlük, belirlenim ve nedensellik kavrayışlarının *ne olmadığını* göstermeye ayırmıştı.

3.1.1.1 Hegel'den Farklılıkları İçinde Marx'ın Bütünlük ve Diyalektik Anlayışı

Marx'ın Hegel'le ilişkisi hususunda Althusser'in devamlı suretle vurguladığı şey, Marksist diyalektiğın oluşturulmasının Hegelci idealist diyalektiğın basit bir tersine çevrilme, 'ayakları üzerine oturtulma' ya da 'mistik kabuğın içindeki rasyonel çekirdeğın' çıkarılma çabasının çok ötesinde bir kopuşsal sürece işaret ettiğidir. Marksist diyalektik, sadece maddi dünya ve pratiklerin önceliğini tinin, bilincin ve 'kavramın' önceliğiyile değış-tokuş etmekle kalmamış, ama bunun ötesinde 'rasyonel bir çekirdeğ' kolay kolay barındıramayacak olan tinsel-idealst diyalektiğın hem işleyiş tarzını, hem de terimleri arasındaki ilişki biçimini dönüştürmüştür. Buna göre, Marx'ın eserinde fiilî olarak yürürlükte olan diyalektik süreç fikri, her ne kadar Marx olgunluk eserlerinde dahi bu terminolojiyle 'flört' ediyor olsa da, Hegelci anlamda bir 'aşma' (*aufhebung*) ve olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak okunamayacaktır.

⁴⁵ Bir insanın ya da düşüncenin kendi hakkındaki 'fikri' ya da 'bilinciyle' onun gerçekte ne olduğunu ayırmayı sürekli salık veren Marksist düstur uyarınca, Althusser de, Marx'ın Hegel ve Hegel'le ilişkisi hakkındaki yargısıyla Hegel'i birbirine karıştırmamamız gerektiğini ileri sürer (2002: 248, 43.dipnot). Aynı düstur, Althusser'in Hegel yorumunu da bizzat Hegel'in kendisinden dolaşıp ölçmek konusunda bir gereklilik yaratıyorsa da, bu çalışmanın bağlamı ve hedefi, böyle bir dolambacı zorunlu olarak dışarıda tutmayı gerektirmektedir.

Materyalist diyalektiğin Hegel'in diyalektiğinden tamamen farklı bir olguya işaret oluşu, benimsenen bütünlük tarzlarında ve nedensellik kavrayışlarındaki farklılıkların dolaysız bir ifadesidir. Marksist yapısal bütünlük ve nedensellik fikrinin çerçevesini, onu iki geleneksel nedensellik fikriyle karşılaştırarak belirgin kılmaya çalışır Althusser (2007: 475) Bunlardan ilki, sadece bir ögenin diğeri üzerindeki tek taraflı etkisini tespit etmekle yetinen çizgisel-mekanik (*linear-mechanical*) bir nedensellik anlayışıdır. Bütünle parçaları arasındaki etkileşimi kavramada yetersiz kalan bu nedensellik türünün, Spinoza ve Hegel tarafından farklı biçimlerde aşıldığı söylenebilir. Spinoza'yı özel ve ayrı bir yerde tutarsak, Hegel'de ve ondan da önce Leibniz'de karşımıza çıkan 'ifadesel' (*expressive*) ve teleolojik ikinci nedensellik türü ise, içerisinden bütünün tamamının okunacağı ve bir özün fenomenleri olarak özerk varoluşları ve bu özü yansıtmaktan başka bir işlevleri olmayan ifadesel parçaları (*pars totalis*) öngörür. Hegel'le sınırlı kalırsak, 'kavramın' kendini olumsuzlamasının dışavurumları olan bu parçalar ya da fenomenler (doğa), tekrar olumsuzlanarak öze ('mutlak tin'e) döneceklerdir ve bu süreç açık ve sorunsuz bir 'aşma' ilişkisi içerisinde bir telosa/ereğe doğru ilerlemektedir.

Althusser'e göre Marx, bu iki nedensellik ve bütünlük anlayışının ötesine geçmiştir. Tarihsel materyalizmde söz konusu olan bütünlük anlayışı, etkileri üzerinden kavranan bir yapı(laşma) fikri ve her özgül ve tarihsel yapıyı karakterize eden farklılaşmış birleşim/eklemlenme (*gliederung, articulation*) tarzları varsayar. Bütünlüğün görelisi olarak özerk öğelerin ve düzeylerin (ekonomi, politika, ideoloji) karmaşık ve kendine özgü kipliklerde birbirine eklemlenmesiyle ortaya çıkan bir yapı/yapılaşma olarak kurgulanması, onu sadece parçayla bütün arasındaki etkileşimi kavramada yetersiz kalan çizgisel nedensellik anlayışından ayırmakla kalmaz, ama aynı zamanda, parçayla

bütün arasında bir yansıtma ya da ‘ifade etmenin’ tek taraflı ilişkisinden başka bir şey varsaymayan, parçaların bütün bazında özerk varoluşlarını ve sınırlı da olsa karşılıklı etkileme ihtimalini ortadan kaldıran özsel-tinsel bir merkeze dayalı birlik türünden de kesin çizgilerle ayırt eder: Bu yeni karmaşık olarak yapılaşmış bütünlük fikrini, artık “fenomenlerine içkin tek anlamlı içsel bir özün bütünsel ifadeci nedensellik kategorisi altında düşünmek de imkânsız olur” (2007: 476).

Onu Hegel gibi öncellerinden ayıran felsefedeki materyalist konumu gereği Marx, bütün-parça ilişkisi sorununu bir öz-fenomen ikiliğinin ötesinde, bütünlüğün herhangi bir yerine özsel-dışsal bir merkez rolü vermeden ‘doğru’ bir şekilde ele almada başarılı olsa da, kendi sorunsalına özgü nedensellik-belirlenim tarzını kesin bir kavram altında düşünmekte zorlanmış ve çoğu zaman, ‘kopuş’u gerçekleştirmesinden önceki eski şemalara geri dönmekten kurtulamamıştır. Althusser, Marksist nedensellik biçimini Spinozacı ‘içkin-neden’ ya da ‘yok-neden’ anlayışı aracılığıyla kavramsallaştırmayı önerir. Bu anlayış çerçevesinde düşünülen yapısal bütünlüğün nedenselliği yapının etkilerine içkin/bu etkilerde içerilmiş sayıldığından, ‘neden’⁴⁶, yapının bir ögesi,

⁴⁶ ‘Neden’ sözcüğü için İngilizce, Almanca ve Fransızcada, birbirlerinden önemli bir nüansla ayrılan iki ayrı sözcük bulunur: *cause* (*ursache, cause*) ve *reason* (*grund,raison*). Bu iki sözcük de Türkçede ‘neden’le karşılanmaya çalışılır (Murat Belge, bir çevirisinde, *cause* için ‘neden’i, *reason* için ise ‘sebebi’ önermiştir (Stace, 1986: 44-45, Belge’nin dipnotu). Kullanım alanlarının değişebilirliği dolayısıyla, Belge’nin önerdiği bu iki sözcüğün farkı göstermeye yetmediği kanısındayız.) Basit bir sözcük farklılığından öte önemli bir felsefi ayrımı işaret eden bu nüansı açmak gerekmektedir. Buna göre, *cause*, mekanik nedenselliğin bir ögenin diğeri üzerindeki dışsal ve tek taraflı nedenini (‘ne’den ötürü olduğunu) karşılarken, *reason*, Hegelci anlamıyla (reason aynı zamanda ‘akıl’ anlamına gelir ki bu bile tek başına farkı göstermeye yeter aslında) bir erekten doğrudan okunabilecek (ki aynı şekilde, *reason* içinden de erek doğrudan okunabilir) teleolojinin nedenidir. İlki ampirik felsefenin, ikincisi ise Hegel’in nedeni olarak kabul edilebilir. Spinoza’nın felsefe tarihi içindeki ayrıksılığı da tam da buradan neşet eder. Spinozist içkin-neden fikri, ki *causa (sui)*’la karşılanır, Hegelci anlayıştan bir yansıtma, ifade etme ya da öz-fenomen ilişkisine düşmemesiyle, mekanik nedensellikten ise nedenin dışsal olmamasıyla (ki bu da Spinoza’nın Tanrısını dinlerin tanrısından bütünüyle ayırıp doğayla bir ve aynı şey kılan bağlantı noktasıdır) ayrılabilmiştir. Böylece ne Hegelci idealizme taviz verilmiş olur, ne de materyalist de olsa mekanizme. Althusser’in Spinoza’nın *cause*’una başvurmasının nedeni tam da maddi gerçekliği her türlü mekanizmin ve kökenciliğin ötesinde *olduğu gibi* düşünmeye el veren bu mutlak içkinlik fikrinin ayrıksılığıdır.

düzeıı ya da yerinde doğrudan işaret edilip gösterilemez. Nedenin yokluğu ya da orada olmamaklığı, yapının, öğelerine dışsal olması ya da onların üzerinde yer almasından, etkilerini ve birleşimlerini, dışarıdan-yukarıdan belirlemesinden kaynaklanan bir dışsallık ya da yokluk biçiminde tezahür etmez: “...nedenin yokluğu, yapının iktisadi fenomenler karşısındaki dışsallığının sonucu değildir; bu, tersine, yapının, yapı olarak, etkileri içinde, iselliliğinin biçimidir” (2007: 478). Spinoza’nın ‘tanrısı’, nasıl yaratan ve karar veren iradî ve insan-biçimci (antromorfik) bir özne olarak aşkın bir varoluşa sahip olarak tasarlanmayıp, doğanın iradeye bağlı olmayan nesnel varolma direncine (*conatus*) karşılık gelecek şekilde bu doğaya mutlak olarak içkin (daha doğrusu onla bir ve aynı şey) kılınıyorsa (‘Tanrı ya da Doğa’, *deus via natura*), Althusser de, toplumsal formasyonları birer bütünlük olarak (‘bilgi etkisi’ ya da ‘felsefe etkisi’nde olduğu gibi ‘toplum etkisi’ yaratarak) algılamamızı sağlayan yapının/yapılaşmanın varlığını da, kendi etkilerine içkin (daha doğrusu onla bir ve aynı şey) olarak kavramayı önermektedir (2007: 479). Tüm varoluşu etkilerine içkin olan yapı, bu etkilerin dışında ya da üzerinde bir varoluşa sahip değildir. Althusser, daha sonra özeleştirisinde ‘itiraf’ edeceği gibi, *Kapital’i Okumak*’ta, Marx’ı Spinoza’dan dolanııp okumayı seçmektedir ki, aşağıda değineceğimiz üzere, bu dolambacın olumsuz yan etkileri olmuştur.

Hegelci btnlkteki gibi özsel-tinsel bir merkeze sahip olmaması Althusserci yapının her yerinin aynı ya da homojen olduğu anlamına da gelmez. Gelişimlerinin verili bir uğrağında ekonomik, politik ve ideolojik pratiklerin ya da düzeylerin özgül eklemlenmesi sonucu oluşan toplumsal formasyonlar⁴⁷, *hiyerarşikleşmiş* organik

⁴⁷ Yeri gelmişken ‘toplumsal formasyon’la ‘retim tarzı’ kavramındaki nüansı ortaya koymakta fayda var. Toplumsal formasyon, değinildiği gibi, kendi içinde karmaşık ve özerk işleyişleri-pratikleri

bütünlerdir (2007: 341). Hiyerarşikleşmiş olmaları demek, bütünlüğün son kerte belirleyici olan bir düzeye, ki bu Marksist bütünlükte ekonomidir, sahip olduğu anlamına gelir. Althusser, Marx'taki 'son kerte belirleyicilik' ve 'üstyapıların gövrelî özerkliği' vurgusunu açıklamaya çalışır. Ekonomi düzeyinin son kerte belirleyiciliği, üstyapıda yer alan ideoloji ve politika düzeylerinin ve bunları yerel yapılar olarak oluşturan öğelerin gövrelî özerkliklerini ve karşılık olarak etkileme güçlerini ortadan kaldırmaz; zira karmaşık olarak yapılaşmış bütünlük fikrinde ne ekonomik düzey bir özsel merkez olarak işlev görür, ne de ideoloji ve politika kendi başlarına varlıkları olmayan basit fenomenler ya da epifenomenlerdir. Bununla beraber, 'son kerte' vurgusu, etkilerine içkin yapı fikri uyarınca, ekonominin belirleyiciliğinin tek başına kristalize ('neden'in tek başına görülür) olacağı bir nihai an ya da ekonominin bütün toplumsal çatışmaları tek başına içereceği bir varış noktasını çağırıştır. Yapıyı oluşturan öğelerin kendi özerk varoluşları ve eklemleme tarzlarına sahip oluşları, ekonomik belirlenimin 'son kerte'lilik karakterinin bu özerkliği massedecek biçimde tek başına sahneye gelmesini imkânsız kılacaktır: "Son

olan üç yerel yapının (ekonomi, politika, ideoloji) bir 'yapıların yapısı' olarak eklemlemesini karşılıyorken, 'üretim tarzı' bu yerel yapılardan birini, son kerte belirleyici olan ekonomik düzey ya da pratiğin özgül işleyişini işaret etmek üzere kullanılmıştır. 'Üretim tarzı', bir toplumsal formasyonun hakim ekonomik pratiklerinin merkezi kavramı olarak daha ziyade *maddi* üretim ve yeniden-üretim biçimine gönderme yaparken, toplumsal formasyon daha üst bir soyutlama düzeyinden, aynı anda ekonomik, politik ve ideolojik üretimi de göz önünde tutmaktadır. Ancak toplumsal formasyonun bakış açısına yükselindiğinde, bütünlüğün farklı öğeleri ve düzeyleri arasındaki eklemleme yerleri gösterilebilmektedir. Ayrıca, üretim tarzı, bütünlüğün içinde *egemen olan* maddi ekonomik pratikleri özel olarak analizinin nesnesi yaparken, toplumsal formasyon bakış açısı, somut verili bütünlüğün içinde tali olarak kalan eski formasyonlara ait ekonomik pratik ve ilişkilerin varlığını da tespit eder. Althusser, bütün bu nüansları ayırt etmek, bütünlüğün sadece maddi düzeyinin değil (bu düzeyin, yani 'üretim tarzları'nın spesifik analizini Balibar'a bırakır, bkz: 2007:495-661), ama genel bir eklemleme tarzı olarak düzeylerin birliğinin üretimi ve yeniden-üretimini kavrayabilmek için çoğunlukla 'toplumsal formasyon'u kullanmayı tercih etmektedir.

Bununla beraber, bütün bu nüanslar bir soyutlama düzeyi farklılığına işaret etmekte olduğundan bu iki terim son tahlilde aynı gerçekliğe işaret etmektedir ve birbirinin zıttıymış ya da birbirine dışsal gerçeklikleri karşılıyormuş gibi kullanılabilmeleri yanlış olur. Althusser'e karşı yürüttüğü polemiginde Thompson, tam da bu yanlışla düşmektedir: "Verili bir üretim tarzı *ile* bir toplumsal formasyon... arasında bir uygunluğun olduğu doğrudur" (1994: 254) (vurgu bana ait, SCB). Konumuz, Thompson'ın Althusser okumasının kavramsal 'yanlışlıkları' olmadığından burada daha ileri gitmeyeceğiz.

kertenin saati asla tek başına çalmaz” (2002:139). ‘Son kerte’, Althusser’de, belirlenimin ‘olay yeri’ne hep sonradan gelişini değil, bir üstbelirlenim biçimi olarak dolayımın ve içkinleşme karakterini öne çıkarır.⁴⁸

Ekonominin belirleyiciliğinin Althusser tarafından nasıl algılandığını kavramak için, belirleyici (*determinant*) ve baskın (*dominant*) ya da başat ayrımına dikkat etmek gerekir. Bu ayrıma göre, ekonomi düzeyi, son kerte, her özgül toplumsal formasyonda hangi düzeyin ne ölçüde baskın-başat ve özerk olacağını belirler. Belirleyici olan hep ekonomi ya da maddi hayatın üretim tarzıyken, baskın ve başat olan düzey, ekonomi olacağı gibi (kapitalist toplumsal formasyonda hem son kerte belirleyici hem de baskın düzey ekonomidir), ekonomiden farklı olarak, politika ya da ideoloji düzeyi de olabilir (feodal toplumsal formasyonlarda baskın olan ve üretim ilişkilerini karşılık olarak etkileme derecesi devletin mutlaklığının ve özerkliğinin bir ifadesi olarak oldukça yüksek olan düzey politika olmuştur). Ekonomi, çelişkinin eşitsiz gelişim eğilimiyle uyumlu biçimde birbirleriyle asimetrik-eşitsiz bir ilişki içinde eklenilen görece özerk düzey ve öğelerin, özerklik, dolayımın, etkililik ve baskınlık derecelerine son kerte karar verendir. Yapı onu oluşturan öğelerin etkinliklerine içkin olduğundan, ancak bu öğelerin etkililik ve baskınlık dereceleri üzerinden okunabilir. Bunun Althusser terminolojisindeki karşılığı ise ‘baskın içindeki yapı’ (*structure in dominance*) kavramıdır. Belirleyici-baskın ayrımı düzeylerin

⁴⁸ Althusser’in ‘son kertenin saatinin asla tek başına çalmayacak olması’ ifadesi, ekonominin tarihte hiçbir zaman belirleyiciliğini tam anlamıyla ortaya koyacağı bir zamanın gelmeyeceği anlamında okunamaz. Eleştirel tonu yüksek herhangi bir Althusser analizini daha baştan yanlış bir okumayla malul kılabilecek bu hataya bir örnek verilebilir: “... son kerte tarihin sahnesine hiçbir zaman tek başına çıkmayacak olan, *belki de hiç gelmeyecek olan ekonomi...*”, “...ekonomik belirlemenin belirsiz ve tahmin edilemeyen bir tarihe *ertelenmesiyle...*” (Yılmaz, 2001:41, 43) (vurgular bana ait, SCB). Yılmaz’a hatırlatılması gereken şudur: Althusser’in öngördüğü Marksist bütünlük fikrinde, ekonomik belirlenim ‘beklenilebilecek’ bir şey değildir; o, ampirik yokluğu içinde zaten hep oradadır. Althusser’in yapılaşmış bütünlük fikrinin ayrıksılığı, tam da ekonominin zaten hep orada olmasının bu yapının ilişkilerine içkin kılınması üzerinden tasarılan yeni bir biçimini getiriyor olduğudur.

özerkliklerini görelî de olsa gerçek anlamıyla bir özerklik olarak tasavvur etmeyi mümkün kılmaktadır.

3.1.1.2 Yapısal Eklemlenme: Montaj mı, Organik Bütünlük mü?

‘Görelilik’ vurgusu, yapıyı oluşturan düzey ve öğelerin bu yapının belirleyici düzeyi olan ekonominin basit yansımaları (‘ifadesel parçaları’) olarak algılanmasının önüne geçtiği gibi, özerkliğin ‘bağımsızlık’ olarak düşünülmesinin de önüne geçer. Tinsel bütünlük tarzının öz ile fenomenlerinin bir iç ilkeye dayalı niteliksel aynılıığı ya da ‘homojenliğiyle’ karıştırılmasının önünü almak istercesine söz konusu terimi temkinli bir biçimde kullanmaya dikkat etse de, Althusser, yapılaşmış bütünlüğün aynı zamanda ‘organik’ bir bütünlük olduğunun da altını çizer. Bu organizite, görelî özerk bir varoluşa ve farklı zamansallıklara sahip olmalarına rağmen düzeylerin (yerel yapıların) ve bunları oluşturan öğelerin eklemlenmelerini-bileşimlerini inorganik ya da dışsal bir dikişleme ya da montaj olmaktan alıkoyar.

İngilizcedeki en kapsamlı Althusser analizinin yazarı sayılabilecek olan Elliott, Althusser’de düzey ve öğelerin görelî özerk ve yapının genel zamanından farklılaşan kendilerine özgü zamansallıklara sahip olarak tanımlanmaları ile aynı zamanda verili bir uğrakta yapılaşmış bütünlüğün *organik* parçaları olma karakteristikleri arasındaki bir uyumsuzluk ihtimaline dikkat çeker. Elliott, söz konusu uyumsuzluğun, toplumsal formasyonu oluşturan ekonomik, ideolojik ve politik pratik ve düzeylerin, özgül yapılaşmalar içinde birbirleriyle eklemlenmelerine öncel olan tarih-aşırı bir öze sahip olduklarını ve dolayısıyla bu yapısal birliğin kendiliklerinden önceden oluşmuş düzey ve öğelerin basit bir permütasyonuna ya da montajına indirgenebileceğini çıkarımlatabilecek bir okumaya imkân verebileceğini öne sürer. Elliott’a göre bu tür

bir okuma, Althusser'in kavramsallaştırmasında, *değişken-olmayan (invariant)* yerel yapı ve pratiklerin birleşerek *değişken-karmaşık* bir bütünlük oluşturacak biçimde tasavvur edilmelerinde temelini bulur (2006: 152). Aynı eleştiri, farklı bir biçimde, Balibar tarafından, Althusser'in tarihsel olmayan genel, saf ve değişmez bir 'pratik' fikri öngördüğü şeklinde dile getirilir (1991: 52-53).

Balibar'ın eleştiriden başlarsak, pratik kavramının genel ve özsel bir kategori gibi anlaşılmasına karşı Althusser'in yaptığı uyarıları hatırlatmakta fayda var: "Genel olarak pratik olmadığını, *farklı pratikler* olduğunu... kabul etmek gerekir." (2007:90). Buradan, yalnızca, pratiklerin, düzeylerin görelî özerk işleyişleri uyarınca farklılaştığı (ekonomik, politik, ideolojik ve teorik pratikler) değil, ama somut toplumsal formasyonların özgül eklemlenme tarzlarının *tarihsel* niteliği uyarınca, pratiklerin yani maddî dönüştürme biçimlerinin de özgül üretim tarzları olarak *tarihsel olarak ortaya çıktığı* anlaşılmalıdır. Marx'ın *Grundrisse*'nin giriş bölümünde en üst soyutlama düzeyinden 'genel olarak üretim'den bunun gerçeklikte neden mümkün olamayacağını göstermek için bahsetmesi gibi, Althusser de, pratiğin genel biçiminden bunun neden her zaman için *tarihsel* ve özgül biçimleri altında ele alınması gerektiğini ortaya koymak için bahsetmektedir (2007: 91-92; 2002: 203-204).

Elliott'un öğelerin ve düzeylerin değişmez tarih-aşırılığında ve yapıya öncel oluşlarından doğan yapısal eklemlenmenin basit bir 'permütasyon' ya da dışsal bir dikişleme olarak görülebileceği yollu 'çoğulculuk' eleştirisine, yapılanın 'çoğulculuğun sunağında birliği kurban etmek'⁴⁹ olarak anlaşılmasının neden zorlama

⁴⁹ 'Materyalist Diyalektik Üzerine' adlı *Marx İçin*'in belki de en kapsamlı ve sistematik makalesinin özel olarak yoğunlaştığı eleştirilerin başında Althusser'e yöneltilen, üstbelirlenim analizi üzerinden 'tekçi'

bir çıkarım olacağına Althusser'den çeşitli gerekçelerle yanıt verilebilir. Öncelikle belirtilmelidir ki, Özselçuk'un da değindiği gibi (2009: 59), Althusserci toplumsal bütünlüğü atomistik ve tarih-aşırı öğelerin bir montajından ibaret görmek ve bütünün belirleyiciliğinin yerine parçanın belirleyiciliğinin getirildiğini iddia etmek, tam da Althusser'in uyardığı hataya düşerek, "Hegel'in bıraktığı boşluğu başka bir ontolojik özcülükle doldurmak" anlamına gelecektir. Parçaların sabit varlıklar olarak yapısal bütüne tarihsel ve ontolojik olarak öncel oldukları iddiası, sadece bu karmaşık olarak yapılaşmış bütünün her zaman için tarihin verili bir uğrağında ortaya çıktığı ve hali hazırda *sürekli* oluşmakta olduğu hatırlatılarak değil, ama yapının kendi gibi değişken (çünkü her zaman için tarihin belirli bir gelişim evresinde biçimlenen) öğelerinin eklemlenmeleriyle bir ve aynı şey olduğu göz önünde bulundurularak da karşılanabilir. O halde, ne öğeler yapıya öncel ve ondan bağımsızdır, ne de yapısal bütünlük öğelerinin dışında ya da üzerindedir. Ayrıca, toplumsal bütünlüğü bir 'yapı'(laşma) olarak kavramak da zaten, 'yapısalcılık'la dirsek teması içinde, bütünü karakterize edenin öğelerinin doğası ya da işgal ettiği yerlerin değil ama bu öğelerin özgül eklemlenme tarzlarının olduğunu varsaydığından, Althusser'in üstbelirlenim kavramıyla karşılamayı seçtiği bu sürekli eklemlenme (üretim ve yeniden-üretim aynılığı) sürecinin dışında ya da ona öncel bir öğenin ya da düzeyin tarih-aşırı varlığından söz etmek zorlaşmaktadır. Toplumsal formasyonların tarihsel olarak oluşmuş ve oluşmakta olan (kapanmayan) tarihsel bütünlükler olarak kurgulanmaları, öğelerin çoğulculuk perspektifinin öngördüğü biçimde ontolojik tekilliklerini ya da bağımsızlıklarını yasaklamaktadır.

(monist) bir Marksizm kavrayışının yerine 'çoğulcu' bir kavrayışı getirerek, toplumsal formasyonların birliğini ve ekonominin son kertede belirleyiciliğini ortadan kaldırmak suçlaması gelir (2002: 109). Makalenin bütünü söz konusu suçlamaya bir yanıt olarak okunabilir.

3.1.1.3 Marx'ı Spinoza'dan Dolaşıp Okumak

Kapital'i Okumak'ta Marksist yapısal nedenselliğin kavramı olarak Freudcu üstbelirlenim kategorisiyle Spinozacı içkin-neden kategorisinin, toplumsal formasyonların üretim ve yeniden-üretimine istikrarının nasıl mümkün olduğunu anlamak zemininde buluşturulduğuna tanık oluruz. *Kapital'i Okumak*'taki haliyle yapısal nedenselliğin, Spinozacı içkinlik fikriyle Freudcu üstbelirlenim kavramının sınırlı bir kullanımının kaynaştırılmasıyla oluşturulduğunu söyleyebiliriz. Yapının öncelikle bir birlik biçimi olarak üretimi ve yeniden-üretimine odaklanıldığından, başka bir deyişle, söz konusu karmaşık olarak eklemlenmiş bütünlüğün yapısal olarak nasıl dönüşeceği ve çözüleceği (*disarticulation*) ve verili bir tarih içinde nasıl hareket edeceği analizin dışında tutulduğundan, üstbelirlenim kavramının, eklemlenmeleri olduğu gibi çözümlerin anlaşılmasını da olanaklı kılan ('Çelişki ve Üstbelirlenim' ve 'Materyalist Diyalektik Üzerine'de rastladığımız) 'yer değiştirme', 'yoğunlaşma', 'aktarım' gibi yan kategorileri, *Kapital'i Okumak*'ta görünmez olabilmişlerdir. Odaklanılan hedef gereği, yapının tarihsel hareketinden çok, gerçeklikte ona kendi çözüm imkânlarını de veren (bu noktanın söz konusu iki makalede nasıl açıldığını aşağıda göreceğiz) eklemlenme-bileşim tarzının karmaşıklığını teorik olarak sabitlemek istenildiğinden, üstbelirlenim, daha çok, ekonomik düzeyin son kerte belirleyiciliği ve bir düzeyin başatlığı altında belirlenimin çoklu (ama 'çoğul' değil), karşılıklı, karmaşık ve 'taşkın' karakterini vurgulayabilmek açısından önem kazanıyor gibidir.

Kapital'i Okumak'ta üstbelirlenimin bu sınırlı kullanımı, Spinozacı 'içkin neden' fikriyle de uzlaştırılabilmeye müsaittir. İçkin-neden ile üstbelirlenim arasındaki yakınlığı kavramak için psikanalize kısaca göz atmakta fayda var. Freudcu

psikanalizde, ana akım psikoloji anlayışının tersine ego, farklılaşmış ve kendi içinde homojenliğe izin vermeyen zihnimizin merkezi olarak kurgulanamaz; üstbelirlenmiş heterojenliği içinde zihinsel süreçlerin merkez-kaç etkisi yaratması (örneğin arzunun hep dışarıya kaçması ve hiçbir zaman tamamıyla tatmin edilememesi) zihinde sabit bir merkez konumlandırmayı olanaksız kılmaktadır. Toplumsal formasyonun, ‘merkezi’ değil de, ancak son kertede belirleyici bir düzeyi ve bu belirleyiciliği etkileri üzerinden okuyabileceğimiz bir başat yapısının olabileceği gibi (*structure in dominance*), merkezsiz zihinlerimizin de ancak sayısız dolayımın üzerinden işleyen ve Freud’a göre belirli bir uğrakta ‘yoğunlaşmadığı’ sürece ancak ‘aktarıldığı’, ‘yer değiştirdiği’ alakasız ya da önemsiz düşüncelerde (uzak ve bağlantısız görünen etkilerinde) içerilmiş bir tarzda var olabilecek olan bir belirleyici bölgesi mevcuttur ve bu bölge de ‘bilinçdışı’dır. Bilinçdışının alakasız ve absürd düşüncelere aktarılıp sayısız dolayımın kaybolan ve psikolojinin denediği gibi merkez olarak işlev gören bir egonun iradî-‘bilinçli’ ‘anlatımı’ndan (*speech*) ve ‘kanı’lardan doğrudan kavranamayacak belirleyicilik ya da nedensellik biçimi⁵⁰, bilinçdışının ‘yok-merkezlik’ olarak tarif edebileceğimiz bu konumu dolayısıyla, Spinozist bir ‘yok-neden’ ya da ‘içkin-neden’ fikriyle kolayca bir araya getirilebilir niteliktedir. Spinozanın doğa tasavvurunda nedenin hiçbir ‘köken’, ‘tin’ ya da dışsal merci tanımayan içkin yayılımı ve buradan esinle Althusser’in kurguladığı etkilerine içkin yapı fikrinde, ‘neden’in orada olmaması ya da doğrudan işaret edilemez olması gibi, bilinçdışının hiçbir kurulu ‘anlam’ ya da ‘kanı’ tanımayan ‘neden’i de bilinçte paradoksal olarak ancak orada olmamaklığıyla ya

⁵⁰ Analitik bir tedaviyle ego içerisinde çatışma-bağımsız (*conflict-free*) bir bölge yaratabileceğini düşünen ana akım (ego-) psikoloji, egonun kendisinin bir yanlısına ve inşa olduğunu ileri süren ve herhangi bir terapik kazanımın bu yüzden imkânsız olduğunu düşünen Lacan tarafından aforoz edilmiştir (Macey, 1994: 144). Althusser’in Freud’u Lacancı bir kırılmaya uğratarak okuduğunu akılda tutmak gereklidir. Burada ise, kendi başına bir çalışma konusu olabilecek Althusser-Freud-Lacan ilişkisine özel olarak değinilmeyecektir.

da yokluğuyla mevcuttur ve ‘serbest çağrışım’ yoluyla (psikanalitik yorumlama) ancak sonradan ve dışarıdan oluşturulabilir.

Ödünç alınan kavramların (yok-neden, üstbelirlenim) kendi içsel sorunsallarına ait analitik yapılarını Marksizm çözümlemesine ne ölçüde aşıladıkları ve dayattıklarını kavramak önemlidir. Ama bundan önce, 1960’ların Marksist düşünce iklimine ‘teorik-politik bir müdahale’ olarak kurgulanan Althusserci Marksizm projesinin ‘negatif’ karakteri işaret edilmelidir: *anti-hümanizm*, *anti-ekonomizm*, *anti-Hegelcilik*, *anti-tarihsicilik*, *anti-teleoloji*...Negatif karakteri içinde, örneğin, Marksist diyalektiğin ve bütünlük tarzının Hegelinkinin neden basit bir tersine çevrilmesi *sayılamayacağı*, başka bir deyişle, Hegelciliğin geniş ve olumsuzlayıcı bir tarifi üzerinden, daha ziyade Marx’ın ne *olmadığı*, odağa yerleştirilmiş gibidir. *Kapital*’in Marx’ının bütünüyle özgün kabul edilen diyalektik ve belirlenim tarzının *ne olduğu* ise, Marx’ın dağınık ve sistemsiz kimi ifadeleriyle de desteklenerek, dışarıdan analitik araçların devşirilmesi yoluyla ama yine de negatif yönü ağır basan bir çaba içerisinde ‘kurulmaya’ çalışılmıştır.⁵¹

Kurulanın gerçekten Marx’a mı ait olduğu yoksa bunun saf bir ‘uyarlama-yapıştırma’ girişiminden mi ibaret kaldığı sorusunu da akılda tutarak devşirme işleminin yan etkilerini görmeye geçilebilir. İlk olarak, yapısal nedenselliğin özellikle *Kapital*’i *Okumak*’taki oluşturulma çabasına, ‘üstbelirlenimle’ uzlaştırılabilen ‘içkin-neden’ kategorisi üzerinden en fazla Spinozacılığın etki ettiği işaret edilmelidir.

⁵¹ Bu noktada, bir istisna olarak, Marksist diyalektiğin, hem ‘pozitif’ karakteri ağır basan, hem de dışsal bir kavramsal aracın yardımına başvurulmadan ‘içeriden’ kotarılmaya çalışılan bir tanımlanma çabası olarak, Althusser’in bu diyalektiğin özgüllüğünü Marx’ın ‘topografya’ (yerlem) metaforu altında düşünmeye başlaması gösterilebilir.

Spinozacı olmanın ya da Marx'ı Spinoza'dan dolaşıp okumanın 'bedeli'yle Althusser ancak özeleştirisinde açıklıkla hesaplaşmaya yeltenebilmiştir (bu gecikme zorunlu bir gecikmedir; zira ancak 'olan' bilinir⁵²). Spinoza'dan yapılan dolambacın nedeni, Hegel'in mutlak idealizminden Marx'a sızan 'spekülatif' tarafları (telos fikri, 'telos ve özne arasındaki gizli ittifak', birliğin tinsel biçimi, *aufhebung*, vs.) ayıklamaktır. Marx'ın materyalist ve eleştirel konumunu ortaya çıkarabilmek için ayıklama işleminden sonra kalan boşluklar da, Spinoza'nın içkin-nedensellik fikriyle doldurulmuştu. Hiçbir üstün merci, 'köken' ya da aşkın tin tanımayan ve bir ve aynı hareketle hem Descartesvari mekanik-çizgisel, hem de Leibnizci (ve başka bir biçim altında Hegelci) 'ifadesel' nedensellik tarzının ötesine geçen içkin-nedensellik anlayışı, kapanmayan bir bütün ile sürekli oluşum halindeki parçaları arasındaki etkileşim ve eklemlenme tarzını kavramak için oldukça işlevseldi.

'Kopuş'u ele aldığımız önceki bölümde, Spinoza'nın 'doğru hem kendini, hem de yanlışını belirtir' önermesinin nasıl bir teorist sapmayı tetiklediğini görmüştük. Spinozacı 'içkin-nedensellik' fikri ise, bu sefer, Hegel'den Marx'a kalan yegane şeylerden birini, *çelişki* fikrini, aşağıya atmaktadır (Althusser, 2000:49). Althusser, çelişki fikrinin yokluğunun etkisinin felsefenin ya da 'teorinin' aynı zamanda bir sınıf mücadelesi alanı olduğunu görememek olduğunu ileri sürmüştür (2000: 50). Fakat, Spinozacı olmanın yan etkileri işaret edilenin ötesinde olmuş ve Althusser bu yan etkilerle bütün mantıksal sonuçlarına varana kadar hesaplaşmamıştır. Spinoza'da sadece 'çelişki' değil aynı zamanda, 'süreç' ve dolayısıyla 'diyalektik' fikri de yoktur ki Althusser Özeleştirisi'nde bu yokluğu Spinozacı olmanın yan etkilerini hesaplarken

⁵² "...biz hepimiz kendimizin seçmediği verili bir noktadan yola çıkıyoruz; bu noktayı tanımak ve bilmek içinse ne yapıp edip o noktadan ayrılmış olmak gerekiyor" (Althusser, 2000:40).

değil, neden hiçbir zaman ‘yapısalcı’ olmadığını izah etmeye çalışırken Spinoza’ya değil ‘yapısalcılık ideolojisi’ne atıfla gündeme getirmektedir (2000: 37-38). Oluşun önceden belirlenmemiş ezeliyet-ebediyeti içinde Spinozist doğa diyalektik-olmayan sonsuz ‘karşılaşmaların’ sürekli oluşum halindeki bir ürünüdür. Spinozacılık Althusser’in aşağıda etraflıca işleyeceğimiz kavramıyla bir ‘karşılaşma materyalizmi’ olarak tanımlanabilse de bunun *diyalektik* bir materyalizm olarak görülebilmesi zordur. İçkinlik fikri, özellikle *Kapital’i Okumak*’ta, yapısal eklemlenmenin sürekliliğinin (yeniden-üretimnin) istikrarlı bir şekilde nasıl sağlandığını açıklamak açısından işlevsel olabilse de, sadece *çelişkinin* değil, ama hem ‘süreç’ hem de *diyalektik* fikrinin yokluğu, bu sürekliliğin nasıl sekteye uğrayacağını ve yapının tarihsel olarak nasıl hareket edeceğini görebilmeye sorunsalın sınırları içinde *nesnel* olarak imkân tanımamaktadır. O halde, yapının tarihsel hareketinin *Kapital’i Okumak*’ta analiz dışı tutulması, Althusser’in ‘bilinçli’ bir tercihinin değil, içkin-neden kategorisinin üstbelirlenimle beraber şekillendirdiği sorunsal alanın nesnel sınırlılığının bir sonucuydu.

Kapital’i Okumak’ın sorunsalının söz konusu nesnel sınırlılığı, Althusserci toplumsal formasyon analizinin bütünlüğün tutarlılığı ve istikrarını gözetken tarafının Ötselçuk’un ‘yeniden-üretimcilik’ (*reproductionism*) olarak tanımladığı bir savrulmaya meyil etmesinin de sorumlusu olarak gösterilebilir (2009: 39-40). O halde, yapısal nedensellik analizinin sorunu, üstbelirlenim ve içkin-neden fikrinin örneğin Vilar’ın değindiği gibi (1973: 88), öğelerin farklı zamansallıklarının toplumsal formasyonun bütünsel zamanı içinde nasıl birleştirilebileceğini anlamak için fazla soyut kalmaları

sorunu değildir.⁵³ Zira, teorinin görevi, ‘gerçek-somut’taki sayısız farklı dolayım ve bağlantıyı yakalamaya ve ‘yansıtmaya’ çalışmak değil, eklemleme tarzının genel karakterini ‘düşüncedeki-somut’ yani soyut içinde sabitlemektir. Sorun, yukarıda Elliott’a atıfla tartıştığımız, öğelerin tarih-aşırı bir öncelliğe ve sabitliğe-değişmezliğe sahip olmalarından doğan eklemlemenin dışsal bir ‘montaj’ olarak kalması sorunu da değildir. *Tarihsellik* yönü bir yana, yapısal eklemleme *sürekli* bir oluşuma ve belirlenmeye denk geldiği ve böylece bütün hiçbir zaman *kapanmadığı* için, ne bütününe ne de öğelerin sabitelerinden ve dışsallıklarından bahsedilebilir. Yapısal nedenselliğin sorunu, post-Althusserci post-Marksistlerin eleştirdiği gibi, ekonominin son kertede belirleyiciliğini muhafaza ettiği için ‘determinizm’ ya da özcülükten kurtulamama sorunu da değildir. Etkilerine içkin olan bir karmaşık yapı(laşma) fikrinde ekonomiye ya da daha geniş olarak maddi hayatın üretimine belirleyici bir öncelik tanımak, bilakis, Althusserci bütünlüğü herhangi bir özcülüğe düşmekten kurtarıp *materyalist* bir konuma yerleştirmiştir. Hegel’deki ‘mutlak tin’in yerini bu analizde ekonominin son kertede belirleyiciliğinin aldığı öne sürerek söz konusu olanın özcü kalmaya devam eden bir materyalizm olduğunu iddia etmek ise Althusserci Marksizm projesinin esprisini (Marx Hegel’in bir ‘zıttı’ değildir) gözden kaçırmak olacaktır. Sorun, tam olarak ifade edilecekse, bir diyalektiğin yokluğu ya da en azından unutulması sorunudur. Neticede, Hegel’den kopuşun gösterilmesi çabasında Spinoza’dan yapılan dolambacın etkisi, özgül bir nedensellik türü olarak ‘Marksist diyalektiğin’ kavramlarının paradoksal biçimde diyalektiğin yokluğunda oluşturulmaya mecbur kalınması olmuştur.

⁵³ Aynı eleştiriyi Perry Anderson da dile getirmektedir: “Althusser’in tarih tartışmalarının gerçek zayıflığı... faydalı olan farklı sektörel zamanların vurgulanmasında değil, onları genel bir toplumsal zaman içinde yeniden toplamanın zorunluluğunu vurgulamaktaki başarısızlığıdır.” (1998. 109).

Yine de Spinozacılığın çelişkinin, sürecin ve diyalektiğin yokluğuyla neticelenen etkilerinin tam anlamıyla yalnızca *Kapital'i Okumak*'ı sakatladığı ifade edilmelidir. Birazdan göreceğimiz gibi, tuhaf bir biçimde *Kapital'i Okumak*'taki makalelerden önce kaleme alınmış olmasına rağmen, 'Materyalist Diyalektik Üzerine' ve 'Çelişki ve Üstbelirlenim'de çelişki fikri nedensellik analizinin yapısal çözülmeye de olanak tanıyan önemli sacayaklarından birini oluşturmaktadır.

3.1.2 Toplumsal Formasyonlar Arası Geçiş Anlama Çabasında Üstbelirlenim

3.1.2.1 Çelişkinin Üstbelirlenimi

Kapital'i Okumak'ta Spinozacılığın etkisiyle yapıyı kendi etkilerine *içkin* kılıp tarihsel olarak da neredeyse sabitleyen Althusser, ondan birkaç sene önce kaleme aldığı 'Materyalist Diyalektik Üzerine' adlı makalede ise, bu yapının varoluşunu ona tarihsel hareket imkânını da sağlayacak olan çelişkilerinin içine yansıtarak düşünür.

Karmaşık olarak eklemlenmiş bütünün düzeylerinin ve bu düzeyleri yerel yapılar olarak bir araya getiren öğelerin görelî özerklikleri ve farkları, bu öğe ve düzeylerde içerilmiş bulunan çelişkileri de kendi özgüllük ve özerklikleri içinde düşünmeyi zorunlu kılmaktadır. Marksist diyalektiğin ve bütünlük tarzının Hegelci idealist diyalektik ve tinsel tümlük tarzından farkları, aynı zamanda bu iki tarzın sahip oldukları çelişki fikrini de kesin çizgilerle birbirinden ayırır. Hegelci tümlüğün (totalite), görünüşteki karmaşıklığına rağmen, basit bir iç ilkenin kendini hiçbir alan bırakmayacak şekilde açıklamasından doğan 'farksızlığı', aynılığı ya da homojenliği, Hegelci çelişkinin 'basit' yapısına da yansır: Görünüşte farklı uğraklar arasında ortaya çıkıp 'sihirli' bir aşma sayesinde mantık içinde 'yürüyen' (aklın yürüyüşü) aslında hep aynı çelişkidir. Hegel'de, birbirine mantıksal olarak özdeş ya da birbirinden niteliksel

olarak 'farksız' olan iki terimin (Varlık=Yokluk: Yüklemlerinden sıyrılmış varlık aynı zamanda yokluktur) karşıtlığının adı olarak çelişki ve bu çelişkinin mantıksal olarak 'aşılması' sürecinin adı olarak diyalektik, Marksist heterojen ve karmaşık toplumsal bütünlüğün barındırdığı *çelişkilerin* ve bunlar arasındaki *süreçlerin* gerçek farklılığını anlayamaz. Hegel'de süreç, çok genel olarak, 'bir'in salt mantık içinde bölünmesine ve ortaya çıkan mantıksal karşıt terimlerin döngüsel olarak tekrar 'bir'e (mutlak tine) dönmelerinin önceden kapatılmışlığına işaret ederken, Marx'ta, gerçeklikte tarihsel olarak zaten ayrılmış ve birbirlerinden farklılaşmış olan çelişkilerin verili bir toplumsal bütünün karmaşıklığı içinde somut olarak eklemlemelerine-birleşmelerine ve bu eklemlemelerin sürekli, kapanmayan ve tersine de işleyebilen karakterine vurgu yapmaktadır. Politikayı geleceğe dönük bir kestirim (projeksiyon) olarak da tanımlayabilirsek, söz konusu fark akılda tutulduğunda, tümlüğün gerçek bir dönüştürme işlemine ya da *pratiğe* olanak vermediği Hegelci anlayışta neden bir politika oluşturulamayacağı da anlaşılmış olur.

Althusser, Marksist literatürde çelişkinin Hegelciliğe bulaşılmadan tanımlanmaya girişildiği analizlerden biri olarak Mao'nun 1937'de kaleme aldığı 'Çelişki Üzerine' adlı broşürü örnek gösterir.⁵⁴ Mücadele içinde somut deneyimlere fazlaca dayandığından belirli bir betimleyicilik düzeyini aşamasa ve kavramsal bir çehreye bürünemese de, Mao, söz konusu broşürde, çelişkinin özgüllüğünün altını önemli ayrımlar yoluyla çizer: 1-*Temel çelişki* ile *tali çelişkiler* arasındaki ayrım 2- Uzlaşmaz çelişki ile uzlaşmaz-olmayan çelişki arasındaki ayrım 3- Çelişkinin *temel yanı* ile *tali yanı* arasındaki ayrım. 4- Çelişkinin *eşitsiz gelişim* eğilimi. İlk ayrım, sürecin tek bir çelişkinin kendini açıklamasından ibaret olmadığı, tek bir süreç içinde dahi birçok

⁵⁴ Söz konusu broşür için bkz. (Zedung 1978).

farklı ve özgül çelişkinin var olduğunun altını çizer. Marx'ta ekonominin son kerte belirleyiciliği biçiminde mevcut olan şey Hegelci tinsel tümlüğün basit iç ilkesinin tersine çevrilmiş bir muadili nasıl sayılamazsa, Marx'ın son kerte belirleyici olarak gördüğü üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki temel çelişki de Hegel'deki basit çelişkinin sadece maddi gerçeklik içine 'indirilmiş' bir muadili de sayılamayacaktır. Bu *farkın* sonucuysa açıktır: Tali çelişkiler temel çelişkinin yansımaları ya da açılanmaları değildir ve birbirlerinden 'kökense' olarak farklıdır.⁵⁵ Mao'nun öngördüğü ikinci ve üçüncü ayırım ise, sürecin karmaşıklığı içinde tezahür eden başat bir yönün, aynı anlama gelmek üzere, başat yönü içine yansıyan yapının (*structure in dominance*) varlığına işaret ederek, dönüşümün ve dolayısıyla mücadelenin imkânını ve değişken yerini gösterir. Temel çelişki ile tali çelişki ve çelişkinin başat yönü ile tali yönü durmadan birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışacakları ve mutlak bir dengeden hiçbir zaman söz edilemeyeceği için çelişkinin her zaman için eşitsiz geliştiği de belirtilmelidir. Yalnız, söz konusu olanın, dışsallık biçiminde tezahür eden bir eşitsizlik biçimi olmadığını da altı çizilmelidir. Eşitsizlik, salt olarak ne farklı ülkeler ya da toplumsal formasyonlar, ne de farklı düzeylerin (altyapı ile üstyapı) aralarında; ama her şeyden önce, her düzeyin ve ögenin özgül çelişkilerinin organik olarak *içindedir* (Althusser, 2002: 258). Eşitsizliğin bu organikliği ya da içselliği, her şeyden önce *yapının* dönüşümü olan tarihsel dönüşümü, tesadüfi, kendiliğinden, dışsal ve zorunsuz sonuçlar olarak değil (ki iradeciliğin düştüğü hata budur), içsel ve zorunlu (yine de bu Hegel'deki gibi ereği tarafından önceden kapatılmış teleolojik bir

⁵⁵ 'Materyalist Diyalektik Üzerine'nin altbaşlığı 'Kökenlerin Eşitsizliği Hakkında' bu noktaya vurgu yapmaktadır.

zorunluluk da değildir) ‘çıkımlar’ (*dislocation*) ‘yer değiştirmeler’ ya da yoğunlaşmaların neticeleri olarak görmeyi sağlar.

Kapital’i Okumak’ta ‘yok-/içkin-neden’ fikriyle kaynaştırılarak belirlenimin sadece ‘taşkın’, çoklu ve karmaşık karakterine vurgu yapan üstbelirlenim kavramı, ‘Materyalist Diyalektik Üzerine’de Mao’nun yapısal dönüşüm ve politik pratiğe imkân veren çelişki analiziyle uyumlu olarak yan kategorileriyle beraber işlemektedir. Mao, çelişkinin eşişsiz gelişimini analizinde, bir çelişkinin temel ile tali yönlerinin ‘yer değiştirebileceğini’, temel ya da uzlaşmaz bir çelişkinin yükünün uzlaşmaz-olmayan ya da tali bir çelişkiye ‘aktarılabileceğini’ ve nihayet ‘kopuşsal bir birlik’ içinde özgül bir sürü çelişkinin ‘kaynaşabileceğini’ ve belirli bir uğrakta ‘yoğunlaşabileceğini’ söylerken, Freud’un ilk olarak *Düşlerin Yorumu* adlı eserinde kavramsallaştırdığı üstbelirlenim (aşırı-belirlenim) sürecinin neredeyse bütün yan kategorilerini saydığından habersiz gibidir. Düş imgeleri ile onların arka planlarındaki düşünceler arasındaki sayısız dolayımı ve düş imgelerinden doğrudan okunması mümkün olmayan (ya da ancak dışsal bir psikanalitik yorumlama süreciyle mümkün olan) sayısız mantıksal bağlantıyı ve nedenselliği tanımlamak için üstbelirlenim terimini kullanan Freud,⁵⁶ bu sürecin (‘düş işleminin’) karmaşıklığını gösterebilmek için Mao’nunkiyle aynı kategorilere başvurur: ‘Yer değiştirme’, ‘aktarım’, ‘yoğunlaşma’ vs. (1996: 41-42). Buna göre, bir düş düşüncesinin psişik yükü, tek bir düş imgesinde ‘yoğunlaşacağı’ gibi, farklı ve bağlantısız birçok imgeye de ‘aktarılıp’ ‘yer değiştirebilir’.

⁵⁶ “Onlar olmaksızın cümleleri ya da konuşmaları anlayamadığımız ‘eğer’, ‘çünkü’, ‘tıpkı’, ‘karşın’, ‘ya – ya da’ ve diğer tüm bağlaçlara karşılık olarak düşler hangi temsilleri sağlarlar? İlk çare olarak yanıtımız, düşlerin, düş düşünceleri arasındaki bu mantıksal ilişkileri temsil etmek için hiçbir aracı bulunmadığı olmak zorundadır. Çünkü düşler büyük kesimleriyle tüm bu bağlaçları göz ardı ederler ve ele alıp yönettikleri tek şey düş düşüncelerinin kendi başına var olan içeriğidir. Düş-işleminin tahrir ettiği bağlantıların onarımı yorumlayıcı süreç tarafından gerçekleştirilmesi gereken bir iştir.” (Freud, 1996: 46).

Althusser, önce Freud sonra da Mao'dan aldığı bu kavram setini kendi yapısal dönüşüm ve çelişki analizine uygular. Üstbelirlenim Althusser'de, toplumsal formasyonu oluşturan her pratikte içerilmiş görelî özerk çelişkilerin bütün olarak formasyon üzerindeki etkilerini, ve tersinden, bütünsel yapının her özgül çelişki ve pratik üzerindeki karşılıklı etkisini, bunlar arasındaki baskınlık (*dominance*) ve tabilik (*subordination*) biçimlerini bütünüyle tüketebilen bir kavram olarak belirir. Çelişkilerin birbirleri ve bütün üzerindeki karşılıklı ve eşitsiz etkileşimleri, hareketleri ve gelişimlerinin kavramı olarak üstbelirlenim, ekonominin son kerte belirleyiciliğinin ve bu belirleyiciliğin içine yansıtacağı bir başat düzeyin varlığını da ortadan kaldırmaz:

“ Tersine, her çelişkinin varlık koşullarının gerçekliği içerisinde bile, bütünün birliğini oluşturan şey, başatlık içeren bu yapının tezahürüdür. *Çelişkinin varlık koşullarının kendi içine bu şekilde yansıtması, karmaşık bütünün birliğini oluşturan başat çelişkili eklemlenmiş yapının her bir çelişkinin içine bu yansıtması*; işte, bir süre önce ‘üstbelirlenim’ kavramıyla anlamaya çalıştığım Marksist diyalektiğin en derin özelliği budur.” (2002: 250-251)

Freud'da üstbelirlenim (yer değiştirme, aktarım, kaynaşma ve yoğunlaşma) süreci, psişik bir çatışmayı nötrleyebilmek ya da sorun çıkarmayacak biçimde idare edebilmek üzere, bir “ruh içi savunma sansürü” işlevi görür (1996: 42). Bu, her şeyden önce kişinin hayatını sürdürebilmesi için zihnin yeniden-üretimini hedefleyen bir süreçtir. Althusser'in üstbelirlenimi bu noktada Freud'unkinden bir miktar farklılaşır. Althusser'de üstbelirlenim, yapısal eklemlenmenin farklılıkları da barındıran bir birlik

biçimi olarak yeniden-üretimini sağlamanın yanında⁵⁷, bu yapının çözülümüne, düzeyleri ve pratikleri arasındaki ‘çıkmalara’ (*dislocations*) ve ‘kopuşsal bir birlik’ içinde geçişliliğine de olanak verir; zira üstbelirlenen çelişkiler her zaman için son kertede belirleyici temel çelişkinin içerisinde faal hale geleceği bir başat düzeye de sahiptir ve yapı da bu düzey içine yansımaktadır: *structure in dominance*.

Hegel’in *farksız* tümlüğü için söz konusu olamayacak olan üstbelirlenmiş çelişkiler içindeki bir başat yönün varlığı, çelişkilerin hep eşitsiz geliştiğini imlemenin yanında, çelişkilerin devindiricilik rolünü oynadığı yeri de gösterir. Daha önemlisi, çelişkilerin başat yönünün olması ya da yapının başat bir düzey içine bu yansıması politik pratiğe yapıyı dönüştürme imkanını sunan şeydir de: “..Son kertede belirleyici olanın politika değil ekonomi olduğunu doğru olarak bildiğimize göre ‘mevcut birliği parçalama’nın *politik* mücadeleyle mümkün olabileceğini” ya da “politik mücadelenin ayrı ve özgül düzeyinden geçme gerekliliği”ni kuramsal olarak açıklayabilmek de bu başat düzeyin varlığının ya da yapının her zaman için bir başat düzey içine yansıtacağına bilinmesiyle mümkün olacaktır (2002: 261-262). Yine de politik pratiğin yapıyı tek başına, kendiliğinden, dışsal ve iradî bir müdahaleyle baştan aşağıya dönüştürebilme ‘mucizesi’ne sahip olduğu da iddia ediliyor değildir. Dönüşüm, her şeyden önce, üstbelirlenen çelişkilerin eşitsiz gelişimiyle ilgili *içsel* bir *yapısal* çözülme sürecidir.

⁵⁷ Stuart Hall, ünlü bir makalesinde, Althusser’e yöneltilen ve yukarıda ele aldığımız çoğulculuk eleştirilerine karşı örtük bir imayla, Althusser’in kendisini ‘ikna edebildiğini’ söyler (1985: 91). Hall, Althusser’i, onun ‘farkı’ (*farklı* düzeyler, öğeler, zamansallıklar, çelişkiler, vs.), Althusser’i kendisine çıkış noktası almasına rağmen merkezini somut pratikten ‘söylem’e kaydırmış olan düşünsel geleneğin aksine, bir çoğulluğa dönüştürmeden özel bir belirlenim türünde düşünebildiği için över. Hall’a göre, Althusser, karmaşık bir yapının içindeki farkları bütünlük ya da birlik içinde düşünebilmeyi kotarabilmiştir. Bu yüzden, Althusser’in önemi, salt ‘farklılıklara’ ya da ‘özgüllüklere’ yaptığı vurguda değil, ama farklılığı karmaşık bir birlik *içinde*, ya da birliği ve farklılığı birlikte düşünmenin zorunluluğunu gösterebilmesindedir. (1985: 92-93). Üstbelirlenimin bir ‘post-belirlenime’ varmaya meyilli olduğu savına karşın (Yılmaz 2001), Hall, isabetli bir şekilde, bu özel belirlenim türünün, birliği farklılıklarıyla birlikte düşünebilmeye imkân vermenin yanı sıra, nasıl tam da bir zorunsuzluk ya da rastlantısallığa varmanın önünü aldığının altını çizmektedir.

Çelişkilerin somut değişimlere, yer değiştirmelere, çözümlere yol açabilmesinin koşulu, bütünlüğü öncelikle bir *yapısal sabit* olarak koymaktır (2002: 259). Diğer yandan, çözümlüm sürecinin niteliksel olarak birbirinden farklı ‘uzlaşmaz-olmayan’, ‘uzlaşmaz’ ve ‘patlayıcı’ üç uğrağa sahip olduğu, bütünün tam anlamıyla parçalanmasının da Althusser tarafından ancak son uğrakta mümkün görüldüğü de hatırlatılmalıdır (2002: 262-263).

Son olarak, bütün bunlardan geçişin Hegelci anlamda ‘zorunlu’ (teleolojik bir sürecin zorunluluğu) ya da mukadder olduğu çıkarılmamalıdır. Geçişin, tesadüflerin ya da öngörülemez koşulların katıksız yansımaları değil de (üst)belirlenen yapısal bir sürecin içsel bir çıktısı olması, onu Hegelci bir ‘aşma’ ilişkisindeki gibi ‘kaçınılmaz’ kılmaya yetmez. Süreç pekâlâ da ‘patlayıcı’ bir evreye erişmeyip yer değiştirmelerin başat biçimi içinde uzlaşmaz-olmayan bir evrede kalabilir. Ayrıca, Althusser’in *Marx İçin*’de adını geçirmekle yetinip üzerinde ancak sonraları ‘Tez Savunusu’nda birkaç cümleyle durduğu ‘altbelirlenim’ kavramına da başvurarak, çelişkinin ‘patlayıcı’ bir ana varacağı gibi ‘altbelirlenerek’ bir belirlenim eşiğini aşamayacağı ve “devrimlere düşük yaptırabileceği” de göz önünde tutulup geçişin bu ‘zorunsuzluğu’ desteklenebilir (2006c: 248). Bu durumda, örneğin Letts’in öne sürdüğü gibi, üstbelirlenimin, süreci, ‘devrimci bir kopuş’ anına ya da ‘patlayıcı bir evreye’ getirmeye yetse bile, kopuşun gerçekleşmesini ‘garanti edemediğini’ iddia etmek (Letts, 2010), Althusser’i, kuramsal projesini bütünüyle reddi üzerine kurduğu teleoloji sorunsalına geri göndermek olacaktır. Üstbelirlenim, tam da ekonomizmin özcü nedensellik anlayışına bu türden bir ‘garanti’nin tarihin somutluğu içinde neden mümkün olamayacağını göstermek üzere devreye sokulmuştur. Böyle bir garantinin yokluğunu, Althusser’in de, reddettiği Hegelci ‘aşma’daki gibi ‘mistik-sihirsel’ bir geçiş fikrine sahip olduğu biçiminde

yorumlamak ise (Letts 2010), keskinliğine rağmen altı doldurulamayan bir sav olarak kalmaktadır.

Gördüğümüz üzere, ‘Materyalist Diyalektik Üzerine’deki yapının çelişkileri içine, çelişkilerin de yapı içine yansıtılarak okunma çabası, yapısal olarak belirlenmiş ama ‘kaçınılmaz’ olmayan bir dönüşümü ya da geçişi kavramsallaştırma girişimidir. Bu girişim daha sonra *Kapital’i Okumak*’ta Spinozacılığın etkisiyle unutulmuş olan şeyi, yapısal eklemlemenin bir sabite olarak üstbelirleniminin aynı zamanda onun dönüşümü ya da çözülümünün de koşulu olduğunu gösteren kavramsal bağlantıyı, ya da Hall’un yapı ile çelişkileri arasındaki ‘çifte eklemleme’ (*double articulation*) olarak tanımladığı ilişkiyi (1985: 95), göz ardı edilemeyecek biçimde ortaya koymaktadır.

Yapısal nedenselliğin oluşturulmasındaki faydaları göz ardı edilemese de, üstbelirlenim kavramının da ‘içkin-neden’ kategorisiyle aynı yan etkiye neden olduğu tespit edilmelidir: diyalektik fikrinin unutulması. Marx’ın özgül belirlenim anlayışı olarak materyalist *diyalektiğin* kavramsallaştırılma çabasının Althusser tarafından materyalist ama diyalektik olmayan nedensellik kategorilerinin devşirilmesi üzerine temellendirilmesi söz konusu kuramsal girişim açısından yukarıda da andığımız önemli bir paradoks teşkil etmektedir: Diyalektiğin yokluğunda materyalist bir diyalektiğin kurulmaya çalışılması. ‘İçkin-neden’den farklı olarak çelişki ve süreç fikrini barındırsa da, üstbelirlenimin karşıtların özdeşliğiyle karakterize olan bir diyalektik biçimi olarak görülmesi zor gözükmemektedir. Üstbelirlenim ve içkin-neden kategorilerinin bu yan etkileri Althusser’de böylece yanıtızsız kalan önemli bir soruyu, ya da (burada sorunsalın nesnel alanına odaklanan semptomatik bir okuma gerçekleştirmeye çalıştığımızdan)

metinlerin içinde çınlayan önemli bir ‘boşluğu’ işaret etmektedir: Yapısal nedensellik anlayışı ısrarla neden materyalist bir *diyalektik* olarak adlandırılmaya devam edilmektedir?

Diyalektikle ilgili söz konusu yanıtız soru ya da boşluğun, Althusser’in ikinci altbölümde inceleyeceğimiz (‘Karşılaşma Maddeciliği’nde kristalize olan) keskin kuramsal dönüşümünde de önemli bir etkisinin olduğunu şimdilik kaydetmekle yetinip, analizimize devam ederek üstbelirlenimin mevcut kullanımları arasındaki önemli farklılaşmayı göstermeye geçebiliriz.

3.1.2.2 Konjonktürün Üstbelirlenimi: Yapı-Konjonktür Geriliminin Belirmesi

Kapital’i Okumak ile ‘Materyalist Diyalektik Üzerine’yi farklılaştıran nokta, ilkinin Spinozacı içkin-neden üzerinde temellendirilen (ve aslında bu yolla ‘yapısalcı’ perspektife de savrulmaya yol açan) yapısal nedensellik anlayışının yapıyı tarihsel olarak neredeyse hareketsizliğe götürmesiyken⁵⁸, ikincisinin üstbelirlenim kavramı üzerinden işlenen çelişki analizinin yapının aynı anda içsel-yapısal ve tarihsel olan hareketine, çözülümüne ve geçişliliğine, kuramsal olarak yer açabilmesiydi. ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’ makalesi devreye sokulduğunda ise, bu ikisi ortak bir zeminde buluşabilmektedir. İster ilkindeki gibi yeniden-üretimnin istikrarına ister ikincisindeki gibi çözülümüne ve geçişliliğine yönelmiş olsun bu ikisinin de odağına *yapısal* bütünü aldığını ve ikisinin de üstbelirlenimi yapısal ilişkilere uyguladığını söyleyebiliriz. ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’de ise, üstbelirlenimin yapısal çözülmeye birlikte bir

⁵⁸ Türkiyeli entelektüeller arasındaki ilk Althussercilerden biri sayabileceğimiz Murat Belge, Althusser’i ‘yapısalcılık’ başlığı altında değerlendirdiği bir makalesinde, Althusser’in yapısının ‘tarihe yer bırakmadığından’ dem vurur (1977: 18). Bu sav, *Kapital’i Okumak*’ın Althusser’i için tartışmaya açılabilse bile, ‘Materyalist Diyalektik Üzerine’de ortaya konmaya çalışılan üstbelirlenmiş çelişki analizi karşısında aynı kuvvetle savunulamayacaktır.

devrimci durumun öngörülemeyen ‘koşulları’na ve Lenin’in ‘fiilî an’ olarak tanımladığı bir ‘somut duruma’ ve ‘olay’a da yer yer uygulanmaya çalışıldığına tanık olmaktadır. Bu odak kayması, açık bir tutarsızlığa olmasa da, yapıyla konjonktürün aynı epistemolojik statüye sahip olmamalarından (ilki kavramsallaştırılıp kuram içinde sabitleştirilebilirken ya da ‘bilinebilirken’, ikinci en fazla mevcut fiili durumla sınırlı kalabilen bir ‘somut *analize*’ izin verebilmektedir), başka bir ifadeyle, yapıyla konjonktürün bir ikiliğin (dualite) karşıt iki terimi olarak görülememeleri ve karşılaştırmaya vurulamamalarından doğan bir kuramsal gerilime karşılık gelmektedir.⁵⁹ İçinde olunan ve bilfiil tecrübe edilen bir ‘konjonktürün’ bir kavramsal düzenek aracılığıyla sabitlenmeye, senkronize edilmeye ve bütünüyle kapsanmaya ya da tüketilmeye çalışılması, başka deyişle, farklı bütün konjonktürler için aynı kalabilen bir çerçeve oluşturulması bir çeşit ‘epistemolojik ihlale’ kapı aralamaktadır.

Yapıyla konjonktürün bilinebilirlik statüleri arasındaki asimetrinin unutulması anlamına gelen bu ‘ihlal’in ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’de örtük olarak nüksettiği yerler, Althusser’in, Lenin’in (somut bir devrimci durumun) ‘somut analiz’ini genel olarak işlediği paragraflardır (2002: 116-120). Bu paragraflarda, kısaca hatırlatmak gerekirse, çelişkilerin bir kopuşsal birlik içinde kaynaşmasını, Lenin’in ‘fiilî an’ ve ‘en zayıf halka’ temalarıyla karşıladığı işaret edilmektedir. Devrim arifesindeki Rusya, içerebileceği her türlü çelişkiyi içermesi ve bu çelişkiler arasındaki eşitsiz ve asimetrik gelişimin derecesi itibarıyla, döneminin aynı zamanda hem ‘en ileri’ hem de ‘en geri kalmış’ toplumsal formasyonlarından birini temsil ediyordu. Rusya’nın bu özgül konumu Lenin’in dilinde ‘en zayıf halka’ eğretilmesiyle karşılık buluyordu. Söz

⁵⁹ Althusser için de, zorunluluk-olumsallık kavram çifti önemli bir ampirisist yanılısamaya yol açan ideolojik ikiliklerden biridir (2007: 360-362).

konusu dönemdeki olası tüm tarihsel çelişkileri biriktirebilmenin bir sonucu olan bu ‘zayıflık’ aynı zamanda bir istisnaîlığı de imliyordu: Devrimin, beklenmedik bir biçimde, Avrupa’nın geneli itibariyle en geri kalmış sayılabilecek ülkesinde patlak vermesi istisnası. Bununla beraber, Lenin, Rusya’daki deneyimin istisnadan çok kuralın kendisini temsil ettiğini kendi politik pratiğiyle kanıtlamış oluyordu. O ana kadarki bütün Marksist politik deneyimlerin olduğu gibi Leninist politik pratiğin de altını çizdiği şey, iki uzlaşmaz sınıf arasında vücut bulan (üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki) temel çelişkinin yapısal çözülmeyi tetiklemeye yetse bile tek başına bir ‘devrimci durum’ yaratmaya yetmeyeceğiydi. Lenin, Althusser’in özgün ifadesiyle, son kertenin saatinin asla tek başına çalmayacağını farkındaydı. Temel çelişkinin faal hale gelmesi, Rusya’da olduğu gibi, birbirlerinden kökensel olarak farklı, bir Marksist devrime kökten yabancı birçok çelişkinin bir kopuş birliği içinde ‘kaynaşmış’ olmasıyla mümkündü. Bu özgül kaynaşma uğrağının öngörülemezliği ve geriye çevrilemezliğinin Lenin’in jargonundaki karşılığı ise ‘filî an’dı.

Bir toplumsal formasyonda içerilmiş çelişkiler arasındaki *gerçek* farklılıkların ve eşitsizliklerin yapısal çözümlenin geniş zamanı (senkronu) içinde olduğu gibi, bu yapısal çözümlünün nihai (‘patlayıcı’) evresi olan devrimci konjonktürün şimdiki zamanı içinde de durumu karakterize ettiğinin altını Lenin’in de çizmektedir: “Eğer devrim bu kadar çabuk zafere erişmişse... bunun tek nedeni, son derece orijinal tarihsel bir durum nedeniyle, kesinlikle farklı akımlar, kesinlikle heterojen sınıf çıkarlarının, birbirine kesinlikle karşıt sınıf çıkarlarının dikkat çekici bir bağdaşma içinde kaynamasıdır. ” (Lenin’den alıntılan Althusser, 2002: 122, 19. dipnot). Yine de Lenin’in bu farklılığı ya da devrimci konjonktürün özgüllüğünü *analiz* ederken giriştiği, genel bir politika kuramı önermekten çok politik pratiğin özgüllüğünün (onun

taktiksel doğasının) altını çizmektir. Althusser'in yaptığı ise, paradoksal bir biçimde, Rusya'daki devrimci deneyimin istisnadan çok kuralın kendisini oluşturduğunu ilan ederken (2002: 130-131), istisnayı ve zorunsuzluğu doğasına aykırı bir biçimde *kavramsallaştırmaya* ve bir çeşit 'konjonktür teorisi' kurmaya meyil etmesidir. 'Çelişki ve Üstbelirlenim'i ancak genel olarak karakterize ettiğini söyleyebileceğimiz bu eğilimi ortaya çıkaran şey, üstbelirlenim kavramını bir yapısal çözümün genel işleyişinin ötesinde, özel olarak, devrimci bir kopuş anının istisnailiğine *de* uygulama isteğidir.

Elbette, söz konusu olan, bağımsız ve kendiliğinden ortaya çıkan değil bir *yapının* çözümünün nihai evresi olan, eş deyişle, öncelikle *yapısal* çelişkilerin eşitsiz gelişimleri sayesinde oluşan bir konjonktürdür ve bu anlamda Althusser'in yapı analizinin bir parçası niteliğindedir: "Devrimci durum hakkında söylenen şeyler, demek ki, *farklılıklar bir yana*, devrimci durum öncesi bir durumdaki toplumsal oluşumu da içerir." (2002: 124, 21.dipnot) (vurgu bana ait, SCB). Konjonktürün, bazı post-Althusserci post-Marksistlerin yaptığı gibi, bağlantısız değil de son kertede bir yapının konjonktürü olarak ele alındığının unutulması, Özselçuk'un işaret ettiği gibi, Althusser'in belirlenim ve yeniden-üretimi yapı kavramına, karşıt olarak üstbelirlenim ve rastlantısallığı da politika kavramına atfettiği gibi bir yanlış okumanın önünü açmaktadır (2009: 78). Althusser'in metinlerine sadık kalmamak anlamına gelecek olan bu türden bir okumaya karşı, o halde, yapıyla konjonktürün içsel bağlantısının altı çizilmelidir. Bununla beraber, yukarıdaki alıntıda yaptığımız vurgudan da anlaşılacağı gibi, yapıyla konjonktür analizi arasında 'Çelişki ve Üstbelirlenim' makalesiyle ortaya çıkan kuramsal gerilim, tam da 'devrimci durum'la 'bir toplumsal oluşum'un istikrarlı

dönemleri (yapısal durumu) arasındaki analitik ‘farklılıkların bir yana’ bırakılmasından kaynaklanmaktadır.

Üstbelirlenimin, hem bir toplumsal formasyonun yapısal nedenselliğine, hem de devrimci bir kopuşun öngörülemeyen ‘koşullarına’ aynı anda uygulanmaya çalışılmasının neticesi olan söz konusu kuramsal gerilimin çözümü ise, Balibar’ın da belirttiği gibi, bu iki uygulamadan birini yeğlemek değildir (2002: 16). Zira bu durumda, her seçim aynı zamanda Althusserci analizin aynı önemdeki bir diğer parçasından vazgeçişe denk gelecektir. Bundan kaçınmak ise, söz konusu olanın açık bir tutarsızlık değil de örtük bir kuramsal gerilim olduğunu işaret edip daha fazla ileri gitmemekle mümkün gibi gözükmektedir.

3.1.3 ‘Rastlantıların Zorunluluğu’nu Kavramsallaştırmak

Yukarıda etraflı bir şekilde ortaya koyup tartışmaya çalıştığımız Marksist nedensellik tarzının kavramsallaştırılma çabası, esas olarak belirlenimin, katı bir ekonomik determinist anlayışın ötesinde, toplumsal bütünü oluşturan düzey ve öğelerin görece özerklikleri ve farklılıklarını özgül bir birlik tarzı içinde muhafaza ederek nasıl düşünülebileceğinin bir arayışıydı. Üstbelirlenim kavramı üzerine inşa olan bu arayışın, aynı zamanda, farklılıkları düşünürken çoğulcu bir perspektife savrulmanın ve bağlantılı olarak göreceliliği belirlenim yokluğuna vardırmanın önünü almak istediği de açıktı: “...üstyapıların gerçek ama görece etkisinin ve ekonominin ‘son kerte’ belirleyiciliği ilkesinin *birliği* nasıl düşünülebilir?” (2002: 144). Söz konusu arayış, farklı bir biçimde, Althusser’in Engels’in Bloch’a yazdığı bir mektubu tartışırken gösterdiği gibi, rastlantılarla zorunluluk arasındaki ilişkinin Marksizm içinde nasıl formüle edilmesi gerektiği sorununu da kapsıyordu. Marksist nedenselliği

üstbelirlenim kavramıyla oluşturma çabasının anlaşılmasına katkıda bulunabileceğinden, Althusser'in zorunluluk-rastlantılar ilişkisini Engels'in söz konusu mektubu dolayısıyla nasıl formüle ettiğine bakmakta fayda var.

Althusser, Engels'in Bloch'a 1890 tarihli mektubunda üstyapıların görece etkisi ile ekonominin son kertede belirleyiciliğinin birliği sorununu ele alış biçimini, 'Çelişki ve Üstbelirlenim'den ayrı bir 'ek'te tartışmaya değer görmüştür; zira bu mektup sorunun açık bir biçimde görünür olduğu pek az yerden biridir. Söz konusu mektuba göz atmakta fayda var:

“...Materyalist tarih anlayışına göre, tarihte belirleyici etken, *son aşamada*, gerçek yaşamın üretimi ve yeniden üretimidir. Ne Marx, ne de ben, hiçbir zaman daha fazlasını iddia etmedik. Eğer sonradan, herhangi biri çıkıp da ekonomik etken *tek* belirleyicidir dedirtmek üzere bu önermenin anlamını zorlarsa, onu, boş, soyut, anlamsız bir söz haline getirmiş olur...Bütün bu etkenlerin [üstyapıda yer alan etkenlerin] etkisi ve tepkisi vardır, öyle ki ekonomik hareket, bu etkenlerin bağrında, sonsuz bir rastlantılar (yani aralarındaki gizli bağlantı o kadar uzak ya da ortaya konulması o kadar güç olduğundan yok sayabileceğimiz ya da hesaba katmayabildiğimiz şeyler ve olaylar) yığını arasından kendine yol açmaya başlar...”
(Engels, 1999: 229-230)

Althusser'e göre, Engels, üstyapı biçimlerinin karşılık olarak etkileme kapasitelerini ekonomik belirlenimin son kertelik karakteriyle birlikte düşünebilmesine rağmen soruna teorik bir çözüm getirebilmekte yetersizdir. Bu yetersizlik, Engels'in, toplumsal formasyonu oluşturan düzeyler arasında içsel bir eklemlenme yerine dışsal bir etki-tepki ilişkisi varsaymasında ortaya çıkmaktadır. Düzeylerin birbirleri karşısındaki bu dışsallıkları, üstyapının etkilerinin 'rastlantılar', ekonomik hareketin de onlar arasından yolunu açan 'zorunluluk' olarak birbirinden ayrı konumlandırılmalarında görünür

olmaktadır. Zorunluluk, Engels tarafından rastlantıların tamamen dışında yürüyen bir etkililik tarzı olarak konumlandırılmakla kalmaz, üstyapı biçimlerinin karşılıklı etkileri de tam olarak bilinemez ve ihmal edilebilir tesadüflere indirgenir ve böylece *tarihsel etki* yaratma kapasiteleri anlaşılmaz kalır. Oysa bu, rastlantılarla içsel olarak bağlantılı, eş deyişle, onlara ait bir zorunluluktur: rastlantıların zorunluluğu. Engels'te, zorunluluğun rastlantılar içinden yolunu nasıl açtığının, ya da eğer zorunluluk bu rastlantılara aitse, bunun niçin böyle olduğunun yanıtını bulmak zordur (2002: 146-147).

Rastlantılarla zorunluluk ya da belirlenimi birbirine bağlayan kavram Althusser'de üstbelirlenim olmuştur. Üstbelirlenim rastlantı olgusunu ekonomik determinist indirgemenin ötesinde düşünebilmenin imkanını sunmaktadır. Üstbelirlenim üzerinde temellenen Althusserci Marksist belirlenim tarzı, 'rastlantıların üstbelirlenmiş zorunluluğu' olarak pekâlâ adlandırılabilir.

'Rastlantıların (üstbelirlenmiş) zorunluluğu' adlandırması, aşağıda ele alacağımız 'Karşılaşma Maddeciliği' makalesindeki tezlerin neden özeleştirici tanımlamasını çok aşan keskin bir dönüşe karşılık geldiğini de ilk elden ayırt etmemize yardımcı olacaktır. Althusser'in 1970'li yılların ortalarına kadar üstbelirlenim yoluyla özgül bir belirlenim ya da zorunluluk tarzına tabi kıldığı rastlantının, 1982 tarihli 'Karşılaşma Maddeciliği' adlı makalede nasıl başat hale geldiğini, başka bir deyişle, her türden zorunluluğu-nedenselliği çözme yetisiyle donatıldığını ve 'rastlantıların zorunluluğu'nu kavramsallaştırmak arayışının 'karşılaşma' teması yoluyla nasıl 'zorunluluğu rastlantısallaştırmaya' evrildiğini aşağıda göstermeye çalışacağız.

3.2 Zorunluluğun Rastlantısallığı: “Karşılaşma Maddeciliği”

1980 ile '90, ya da Navarro'nun özgün ifadesiyle “iki ölümü arasında”⁶⁰ hiçbir şey yayımlamadığı için Althusser'in düşünmeyi ve üretmeyi durdurduğunu düşünenler yanılıyorlardı. 1982'de kaleme alınan ama Althusser'in “ikinci ölümünden” bir hayli sonra derlenip yayımlanacak olan ‘Karşılaşma Maddeciliği’ konulu makale bu dönemin oldukça parlak ve çarpıcı bir ürünüydü. Tamamlanıp yeniden gözden geçirilememesi ve bu yüzden sunumu itibariyle önemli kesintilerle malul olması dahi bu makaledeki tezlerin çarpıcılığını örtemiyordu. Çarpıcılığının belki de birincil nedeni, Althusserci Marksizm projesiyle beraber düşünüldüğünde makalenin önemli, köklü ve şaşırtıcı bir kopuşa denk geliyor oluşuydu. Çarpıcılığın birincisine bağlı bir başka nedeni ise, bir düşünürün kendi tezleriyle kurduğu (öz)eleştirel düşünüm ilişkisinin *yapı bozumuna* varan bir yıkıcılığa nasıl varabileceğini bu kadar özlü bir biçimde örnekleyebilme yeteneğiydi. Kısacası, Althusser'i yeni baştan düşünmeye sevk eden bir metinle karşı karşıya olunduğu kesindi.

Yine de burada yeni tezleri ışığında Althusser'i topyekun yeniden elden geçirmeye girişilmeyecektir. Bu bölümde, ‘karşılaşma maddeciliği’ adı altında önerilen yeni tezler ancak genel olarak gösterilebilecektir. İlk başta bu tezlerin hangi bağlamlarda bir sürekliliğe işaret ettiğine değinildikten sonra, esas olarak ‘kopuş yerleri’nin tespit edilmesine geçilip, yukarıdaki bölümde ele aldığımız ve Althusser deyince akla gelen genel kuramsal yapıyla karşılaştırmalara da giderek, bu kopuşun olası nedenlerinin anlaşılmasına çalışılmasıyla yetinilecektir.

⁶⁰ İlk ‘ölüm’le, Althusser’in kişisel yaşamındaki talihsiz olaydan sonra hastaneye kapatılması ve bu kişisel trajedinin yol açtığı teorik faaliyetlerin durması ya da bir ‘teorik ölüm’ kastedilmektedir. İkinciyle ise, '80'ler boyunca nispeten yalıtılmış olarak devam eden bir hayatın 1990'da son bulması, ya da Althusser'in ‘biyolojik ölüm’ü kastedilmektedir. Hem ‘ilk ölüm’ünden önce, hem de ‘iki ölüm’ü arasında’ Althusser’le karşılaşma ve sohbet etme fırsatı bulmuş olan Navarro haklı olarak bu arada Althusser’in zihninin boş durmadığını hatırlatmaktadır (1998: 93).

3.2.1 Karşılaşma Maddeciliği Tezleri

Makaleyi derleyip yayıma hazırlayan Olivier Corpet ve François Matheron'un adlandırmasıyla "Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı"nda Althusser temel bir varsayım ya da tezden yola çıkmaktadır: Felsefe tarihinde bastırıldığı için 'neredeysse tümüyle bilinmeyen' bir materyalizm/maddecilik geleneği mevcuttur. Epikuros'ta ilk temsilini bulan, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger ve Derrida boyunca bir dip akıntısı olarak devam eden bu yeni maddecilik, "sapmanın, karşılaşmanın ve tutmanın..." ve dolayısıyla rastlantı (*contingence*) ve zorunsuzluğun esas olduğu bir rastlantı ya da 'karşılaşma maddeciliği' (*aleatory materialism*) olarak adlandırılır. Marx, Engels ve Lenin'e 'atfedilen de' dahil olmak üzere, şimdiye kadar tanımlanan her türlü materyalizme yabancı, önsel hiçbir Erek, Köken, Akıl, Neden ve Anlam tanımayan bir materyalizm anlayışdır söz konusu olan (Althusser, 2009b: 247-248).

Althusser, ilk temsilcilerinden biri saydığı Epikuros üzerinden karşılaşma maddeciliğinin genel çerçevesini çizmeye çalışmıştır. Epikuros'un doğa anlayışına göre, atomlar önce *boşlukta* birbirleriyle bağlantısız ve birbirlerine koşut olarak düşmekteyken içlerinden biri *saparak* diğerine çarpar; bu iki atom arasındaki çarpışma ya da *karşılaşma* sürerse, bu karşılaşmadan dünya ve varoluş meydana gelir. Epikuros'tan kalan parçalarda değil de Lucretius'un Epikuros aktarmasında, atomun bu nedensiz, öngörülemez ve koşutluğu bozan sapması, *clinamen* olarak tanımlanmaktadır. *Clinamen*'in neticesinde meydana gelen karşılaşmanın sürüp sürmemesi hiçbir zorunluluğa bağlı değildir. Karşılaşma süreklilik kazanmadığı ya da 'tutmadığı' zaman pekâlâ dünya meydana gelmeyebilir.

Epikuros'ta "dünyanın kökeninin Us ya da Neden değil de Sapmadan dolayı olması", (2009b: 250), eş deyişle, onun, öngörülemeyen ve hiçbir düzene bağlı olmayan bir sapmayı varoluşa ve her türlü anlama öncel kılmasının önemi ve esprisi iyi kavranmalıdır. Eğer bu öncelik, zorunluluklar içinde insan özgürlüğünün kendine yol açabilmesine imkân veren bir *özgürlük idealizmi* bağlamı içinde değerlendirilmeye çalışılırsa, aynen felsefe tarihinin yaptığı gibi Epikuros'un materyalizminin gerçek içeriği es geçilmiş ya da bastırılmış olur. Epikuros'un sorunu özgürlüğün mümkün olduğunu temellendirmek ve özgürlüğe *a priori* bir zemin sağlamak değil, Marx'ın Epikuros'la Demokritos'u karşılaştırdığı kendi doktora tezinde belirttiği gibi, "yazgı zorunluluğunun önlenebileceği düşüncesi[yle]... determinizmden kaçmak için" rastlantıyı ve sapmayı her türlü bağından kopararak her şeye öncel kılmak ve anlamın, değer (ki özgürlük de bir değer olarak anlaşılabilir) ya da nedenin hep sonradan oluşturulduğunu hatırlatmaktır (2009: 26).⁶¹ 'Bilime' yönelen Demokritos'un aksine, felsefede kalan, Marx'ın deyişiyle, "felsefede doyumunu ve mutluluğunu bulan" Epikuros'un (2009: 25), aslında yepyeni bir felsefe pratiği ya da anlayışı da önermiş olduğu pek anlaşılammıştır. Ana akım felsefe geleneğinin her şeyi kapladığına inandığı bir Kökene, Usa ve Ereğe ait sorularla ('Dünyanın kökeni nedir?', 'İlk neden nedir?', 'Zaman hangi ereğe doğru ilerlemektedir?', 'Dünya neden meydana geldi?', vs.) ilgilenmeyen, her türlü anlam, erek ya da zorunluluğun bir zorunsuzluğa tabi olduğunu vurgulayan ve kendini salt olarak sapmayı, rastlantıyı ve karşılaşmayı (saf olguyu) tespit etmekle sınırlı tuttuğu için tam anlamıyla materyalist kalabilen bir felsefe anlayışıdır bu.

⁶¹ Marx'ın Epikuros'tan yaptığı bir alıntı tam da bu değer-sizliğin ya da anlam-sızlığın altını çizmektedir: "Kabul edilmesi gereken, kalabalığın inandığı gibi *tanrı* değil, rastlantıdır." (2009: 28).

‘Karşılaşma maddeciliği’ olarak adlandırılan söz konusu felsefe geleneği Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger ve Derrida’nın kuramlarını, bu kuramların bağlamlarının ve çözmeye aday olduğu sorunların farklılığına rağmen, yatay olarak kesmektedir. Bütün bu düşünürler, aralarında Marx’ı bir istisna olarak işaret etmek kaydıyla (zira Althusser’e göre, Marx’ta Karşılaşma Maddeciliği “öze dayalı bir maddecilik altına” gömülmüştür (2009b: 285))⁶², farklı anlamlarda da olsa *boşluğu* (Machiavelli’de ulusal birliğini kuramamış İtalya’nın siyasal ‘boşluğu’, Spinoza, Hobbes ve Rousseau’da doğa durumunun ‘boşluğu’, Heidegger’de ‘varlığa açılma’ya öncel olan hiçlik ya da boşluk ve Derrida’da ‘gösteren’lerin ‘boşluğu’) sapmaya, *sapmayı* her türlü karşılaşmaya ve süreğen olan bir karşılaşmayı da her türlü anlama ya da düzene öncel kılmalarıyla ‘karşılaşma maddeciliği’ çerçevesinde birleştirilebilmektedirler. Her felsefenin bir (felsefi) ‘nesne’si olduğuna göre, karşılaşma maddeciliğinin ‘nesne’si de varoluşa öncel olan hiçlik ya da *boşluk* olarak görülebilir. Althusser, hem kuramsal alanını *boşluk* nesnesi çevresinde inşa ettiği, hem de felsefenin alanını o zamana kadar cevabı tarafından önceden kapatılmış ‘felsefi soru(n)lardan’ arındırdığı ya da “felsefede boşluk yaratan bir felsefe” olduğu için, karşılaşma maddeciliğini bir ‘boşluk felsefesi’ olarak tanımlamaktadır (2009b: 257). Bu, sadece *boşluk üzerine* düşünen değil, aynı zamanda, boşluğun (zorunsuzluğu) *içinde* düşünen bir felsefedir de: “...Neden bulunamaz bu boşlukta...*tamamlanmış*

⁶² Marx’ın Karşılaşma Maddeciliği içindeki istisnai konumunu makale içinde sık sık vurgulamaktadır Althusser. Bir örnek bu istisnailik hakkında fikir vermeye yetebilir: “ Bir de Marx var kuşkusuz, ama Marx karşılaşmanın rastgeleliği ile devrimin zorunluluğu arasında yırtılan bir ufukta düşünmek zorunda kalmıştı” (2009b: 274).

olgunun zorunluluğu çerçevesinde değil, *tamamlanacak olgunun zorunsuzluğu* çerçevesinde uslamlamada bulunulur” (2009b: 256) (vurgu bana ait, SCB).⁶³

Karşılaşma Maddeciliğinin özellikleri Althusser tarafından şöyle ifade edilmektedir:

“...karşılaşma maddeciliğinin, olumsuzluk karşısında olumluluğun önceliği tezine, doğru güzergahın düzlüğü karşısında sapmanın önceliği tezine, düzen karşısında düzensizliğin önceliği tezine, anlamın her türlü gösterendeki konumu karşısında ‘tohum saçma’nın (Derrida) önceliği tezine, bir dünya yaratan düzensizliğin bağrından düzenin fişkırmasına...Ereğin [Telosun] yadsınmasına, ussal, dünyasal, ahlaki, siyasal ya da estetik her tür erekbilimin [teleolojinin] yadsınmasına dayandığını söyleyeceğiz. Son olarak da, karşılaşma maddeciliğinin bir öznenin (ister Tanrı ister proletarya olsun) değil de, öznesiz ama egemen olduğu öznelere (bunlar birey olabileceği gibi olmayabilir de) kendi gelişiminin (hiçbir erek yüklenemez bu gelişime) düzenini zorunlu kılan bir sürecin maddeciliği olduğunu söyleyeceğiz.” (2009b: 276-277).

Karşılaşma Maddeciliğinin tezlerini genel olarak belirttikten sonra söz konusu makalede karşımıza çıkan bazı içsel tutarsızlıklara da bakabiliriz. *Marx İçin*’deki makalelerin sistematikliğinden oldukça uzak olan ‘Karşılaşma Maddeciliği’ makalesinin dağınıklığı ve işlenmemişliği bazı soruların yanıtı kalmasına neden olmuştur. Örneğin Althusser, varoluşun boşluktaki bir sapma ve karşılaşmadan *sonra* meydana geldiğini, “atomların varoluşunun bile sapma ve karşılaşmadan kaynaklandığını” belirttikten sonra aynı atomlara boşluktaki karşılaşma öncesi hallerinde *soyut, gerçek-dışı ve hayaletimsi* olarak sıfatlandığı bir varoluş da

⁶³ Althusser ‘Karşılaşma Maddeciliği’nin habercisi sayılabilecek 1977 tarihli ‘Makyavel’in Yalnızlığı’ adlı makalesinde, Machiavelli’nin felsefe tarihindeki yalıtılmışlık, biriciklik ya da ‘yalnızlığı’nı, onun sadece düşünümünü siyasal konjonktür *üzerine* yoğunlaştırmış ya da konjonktürle (saf olgusallıkla) sınırlamış olmasıyla değil, konjonktür *içinde* düşündüğünün farkında olan ilk ve tek *filozof* olmasıyla da açıklamaktadır (2006g: 389-390). Bu açıklamada ‘konjonktür’ün yerine ‘boşluk’ konulduğunda, ki konjonktür de siyasal bir boşluktan başka bir şey değildir, Machiavelli üzerinden ‘boşluk felsefesinin’ nispeten erken bir tarihte dile getirilmiş ana tezlerinden biriyle karşı karşıya kalırız.

tanımaktadır (2009b: 250-251). *Hayaletimsi, gerçek-dışı ve soyut* bir varoluşla ne kastedildiğinin açılmamasının yanında, varoluşu meydana getirenin atomlar mı yoksa sapma ve karşılaşma mı olduğu (hangisinin ontolojik öncelliğe sahip olduğu) sorusu da yanıtlanamadan kalmaktadır. Kaldı ki, varoluş için boş da olsa bir uzamın yettiğini düşünürsek, boşluğun da bir uzam olarak var olduğu ya da bir varoluş biçimi olduğu neden kabul edilemesin? Bu sorunun da gösterdiği gibi, Althusser ‘boşluğu’ ve ‘hiçliği’ ontolojik bir yanlışa düşerek aynı anlamda kullanmakta ve, varlığın öncesi ya da mantıksal ‘değil’i sayılamayacak olan hiçliğin zıttına, boşluğun da var olabileceği fikrini gözden kaçırmaktadır. Bunun yanında, sapma kavramı da sorundur. Bir yandan, nedeni bilinmez ve öngörülemez bir sapmanın bir düzensizliğin içinden her şeyi var ettiği, başka bir deyişle boşlukta bir düzensizliğin her şeye hâkim olduğu iddia edilmekte, fakat diğer yandan, atomların bu boşlukta birbirlerine paralel olarak, eş deyişle, bir doğrusal *düzene* uyarak düştüğü öne sürülmektedir: Sapma, doğrusal bir düşüş düzeninden sapmadan başka bir değilse nasıl olur da düzen değil de düzensizlik her şeye öncel kılınabilir? Boşluğun, sapmanın ve boşluktaki atomların ontolojik statüsüyle ilgili bu muğlaklıkların yanında⁶⁴ karşılaşma maddeciliğinin mümessili olarak seçilen düşünürler de sorundur. Tek bir örnekle yetinebiliriz: Sotiris’in doğru bir biçimde işaret ettiği gibi (2006), özgürlüğü ‘zorunluluğun bilgisi’ olarak koyutlayan Spinoza’nın bir rastlantı ya da *zorunsuzluk* materyalizmine dâhil edilmesi kuramsal bir kan uyumsuzluğuna neden olmayacak mıdır?

⁶⁴ Suchting, Althusser’in ‘geç düşüncesi’ni ele aldığı genişçe bir makalesinde, karşılaşma maddeciliğindeki bu ontolojik muğlaklıkları farklı öncelik biçimleri arasında bir ayırım yaparak gidermeye çalışır: i-mantıksal öncelik, ii-ontolojik öncelik, iii-zamansal öncelik. Bu ayrımlara göre, Suchting, atomların, oluşturdukları dünyaya, ontolojik ya da zamansal olarak değil, mantıksal olarak öncel olduğunu savunur (2004: 21-22). Ne var ki, bu üç öncelik kategorisi, aralarındaki ayrımlar net olarak ortaya konulmadığı için (mantıksal ile zamansal bir öncelliği birbirinden ayırmak nispeten daha kolay olsa da, örneğin ontolojik ile mantıksal bir öncelliği ayırt etmek o kadar kolay gözükmemektedir), muğlaklığı daha da arttırmaktan başka bir şeye yaramamışlardır.

Karşılaşma Maddeciliği tezlerinin içsel-mantıksal tutarsızlıklarının ve zayıflıklarının değerlendirilmesi tek başına bir çalışmanın konusu olabilir. Ne var ki, sadece burada yerimiz olmadığından değil, ama esas sorunumuz da bu olmadığından söz konusu değerlendirmeyi burada kesip, bu yeni maddecilik anlayışının Althusser'in kuramsal çizgisindeki yeri ve anlamını ele almaya geçebiliriz.

3.2.2 Karşılaşma Maddeciliğinde Bazı Süreklilik Temaları

Hiçbir kopuş ya da dönüşüm mutlak olamayacağına göre, karşılaşma maddeciliği bağlamında önerilen tezlerin de bir takım devamlılık unsurları taşıdığı gözlenebilir. Althusserci kuramsal projenin genel karakteristikleri hatırlandığında söz konusu tezler bir dereceye kadar bir süreklilik zemininde değerlendirilebilir.

Yukarıda Marksist bir nedensellik kurma çabasını ele alırken Althusser'in 'teorik-politik müdahale'sinin Marx'ı her türlü özcülük, ekonomizm ve teleolojiden (erekbilim) arındırmaya odaklandığını görmüştük. Bu bağlamda, Althusser'in Hegel'in tinsel bir öze dayalı tümlük ve bir ereğe doğru kaçınılmaz ve mistik olarak ('aşma') ilerlemeye dayalı zorunluluk ve nedensellik anlayışını 'Marx İçin' nasıl mahkûm ettiğini göstermeye çalıştık. Üstbelirlenim ve içkin-neden gibi kategoriler üzerine inşa edilen Marksist nedensellik kavramsallaştırmasını karakterize edenin ısrarlı bir anti-teleolojik, anti-determinist ve anti-özcü felsefi duruş olduğu şüphe götürmezdi. Bu felsefi duruşun söz konusu karakteristiklerinin karşılaşma materyalizminde de sürdüğünü kaydetmeliyiz. Marksist toplumsal bütünlük ve nedensellik tarzının hiçbir özsel merkez ('son kertede ekonomik belirlenim'in neden özsel bir merkez işlevi göremeyeceğini yukarıda tartıştık), 'kaçınılmaz' erek ve geçiş tanımaması gibi, karşılaşma materyalizmi de her türlü önsel Us, Köken, Neden ve Ereğe yabancıdır.

‘Karşılaşma’ nosyonunun anti-özcü ve anti-teleolojik bir geçişi düşünmek zemininde Marksist nedensellik bir süreklilik ilişkisi içerisinde düşünülebilmesi olasıdır. Yine de, aşağıda özel olarak ele alacak olmamıza rağmen, bunlardan birinin tarihsel materyalizmin, diğerinin ise karşılaşma materyalizminin anti-teleolojisi olmasından, ikincisinin kaotik bir boşluk gördüğü alanı ilkinin tarihsel olarak verili toplumsal formasyonlarla doldurmasından kaynaklanan büyük farkları geçerken kaydedelim.

Ereksiz olduğu gibi ‘öznesiz süreç’ fikri (politik, ekonomik, ideolojik ve teorik pratiklerin ve dolayısıyla tarihsel sürecin öznesizliği) bağlamında da Althusser’in iki materyalizm görüşü (tarihsel materyalizm ve karşılaşma ya da rastlantı materyalizmi) ortaklaştırılabilir. Yapının kendi çelişkilerinin yoğunlaşmasının neticesi olan çözülümü, bozulması ve geçişliliğinde olduğu gibi, atomların ya da birbirlerine temas etmeyen düzensiz öğelerin nedensiz ve öngörülemez sapması, karşılaşması ve bu karşılaşmanın tutmasında da (bir düzene kavuşup dünyayı meydana getirmesinde) hiçbir öznenin ya da iradî etkenin rol oynadığı öne sürülemez. Birinde düzenden (yapı) düzensizliğe (çözülme), diğerinde ise tersine düzensizlikten (boşluktaki kaos) düzene (dünya, varoluş) doğru yol olsa da, sürecin her iki materyalizm için de öznesiz ilerlediği, eş deyişle, her ikisinin de öznenin değil ama “sürecin maddeciliği” olduğu su götürmezdir.

Karşılaşma maddeciliği, bir dereceye kadar, Althusser’in ’70’lerde gerçekleştirdiği özeleştirisi bağlamında benimsediği yeni felsefe fikrinin evrime uğramış bir biçimi olarak da görülebilir. Özellikle *Lenin ve Felsefe*’de, felsefe, biliminki gibi gerçek bir nesneye sahip olmadığı için (kopuşlarla) ‘ilerleyen’ bir tarihi olmayan ve dolayısıyla içinde gerçek anlamda ‘yeni’ hiçbir şeyin cereyan etmediği bir ‘kavga alanı’ olarak

tasavvur edilmeye başlanmıştı. Felsefede kavga, iki ana eğilim (idealizm ve materyalizm) arasında kavramlar yoluyla ayırım çizgileri çekmek suretiyle yürütülse de, içerisinde gerçek anlamda bir şey ‘olması’ mümkün olmayan bir alanda bu gerçek bir çizim işlemi bile değildi; çizgiler “kat edilen bir mesafenin boşluğu”nda çekiliyordu (Althusser, 1989: 99). Bizim ‘yeni’ felsefi sistemler olarak gördüklerimiz felsefenin kavga alanı ya da ‘boşluğunda’ daha ‘doğru’ çizilen çizgilerden başka şeyler değillerdi. O halde, yapılması gereken yeni felsefe sistemleri önermek yerine, Lenin’in yaptığı gibi, felsefenin içerisinde hiçbir yeni şey gerçekleşmeyen bir ‘kavga alanı’ olduğunun farkında olan yeni bir felsefe pratiği ortaya koymaktı (1989: 90). Bu örtük olarak, Althusser’in artık yeni bir felsefi sistem olarak ‘Marksist felsefe’yi kavramsallaştırmayı bıraktığı, onun yerine Marksizm için, onu idealist öğelerin sızmalarından koruyacak, bir felsefe pratiği yürütmeye başladığı anlamına geliyordu. Althusser, bir Marksist felsefe kurmaya çalışmanın yanlış olduğunu, yapılması gerekenin Marksizm için bir felsefe oluşturmak olduğunu ise açık açık ancak ’70’lerin sonuna doğru kabul edecekti (Navarro, 1998: 94). Özeleştiriyile başlayan felsefi pratiğe dair bu düşünce ya da dönüşüm çizgisi Althusser’in son buluşu sayılabilecek, Marksist olmayan ama tarihin bütün materyalistleri gibi Marx’ı *da* kapsayacak olan karşılaşma maddeciliğinde en son biçimini buluyordu. Bu son biçim, idealist-ideolojik sızmalara karşı (Köken, Us, Erek vs.) daha doğru ve net ayrımlar koyduğu, materyalizmin daha üst bir noktasını oluşturduğu için tercih edilmişti. Bu bağlamda, karşılaşma maddeciliği oldukça hızlı gelişen bir evrim sürecinin son uğrağı olarak belirli bir süreklilik çerçevesi içerisinde değerlendirilebilmeye müsaitti.

Son bir süreklilik unsuru olarak ‘boşluk’ temasının ya da teriminin süreğenliğine işaret edilebilir (Matheron, 1998: 22). Terk edilen birçok kavramın aksine ‘boşluk’

terimi '60'lardan itibaren Althusser'in metinlerine farklı bağlamlarda birçok kez girip çıkmıştır: bir sorunsal içinde 'sözcük altındaki kavram yokluğunun çınlayan boşluğu', ideolojinin temsillerle ve imgelerle doldurduğu gerçekliğin boşluğu, felsefenin kat edilen mesafesinin boşluğu...⁶⁵ Yine de 'boşluğun' ilk kez karşılaşma maddeciliği bağlamında üzerine düşünülen ve işlenen bir kavram olarak ortaya çıktığı, daha önce ise birbiriyle bağlantısız terim ya da temalar olarak belirlediği de kaydedilmelidir. Fakat kavramsal olmasa da, 'boşluk' için söz konusu olduğu gibi birçok farklı sözcük için de, terimsel ya da tematik olarak bir süreklilik gözlemlenebilir.

3.2.3 Özeleştirici Ötesi Bir Dönüşüm ya da Sorunsal Değişikliği Olarak Karşılaşma Maddeciliğini Okumak

Yukarıda işaret etmeye çalıştığımız süreklilik temaları, karşılaşma maddeciliği tezlerinin temsil ettiği köklü dönüşümü örtmeye yetecek güçte değildirler. Bu bölümde, yeni tezlerle eskileri arasındaki kopuş yerleri gösterilip söz konusu dönüşümün neden özeleştirici sürecinin uzantısı olarak değerlendirilemeyecek bir sorunsal değişikliğine ve yapı bozumuna karşılık geldiği tartışılmaya çalışılacaktır.

Öncelikle karşılaşma maddeciliğiyle Althusser'in kuramsal çabasının 'pozitif' bir içerik kazandığı fark edilmelidir. 1960'larda başlayıp '70'lerin ortalarına kadar süren Marksizme kavramsal bir vücut kazandırma projesi, esasında, 'negatif' yönü ağır basan 'kontra' bir girişimdir: *anti-hümanizm*, *anti-özcülük*, *anti-tarihsicilik*, *anti-ekonomizm* vs. Geniş bir Hegel tartışması üzerinden Marx'ın daha ziyade *ne olmadığı* anlaşılmaya çalışılmaktadır. 1970'lerin sonlarından itibaren ise, önce 'Makyavel'in Yalnızlığı

⁶⁵ Matheron, boşluk teriminin Althusser'in metinlerinde görüldüğü yerlerin iyi bir listesini sunmaktadır (1998: 23-24).

(1977)', sonra da 'Karşılaşma Maddeciliği'nde ('Marksizmin Bunalımı' makalesini de dahil edebiliriz) 'anti' yönü gölgede kalan 'pozitif' bir kuramsal çerçeve belirlemiştir. Elbette bu makalelerde, anti-teleolojik, anti-özcü, anti-kökenci, vs. felsefi duruş daha da güçlendirilerek muhafaza edilmiştir. Ama artık Marksizm gibi epey bir işlenmiş malzemenin içinden 'idealist-ideolojik' öğeler ayıklanmaya yeltenilmemekte; kuruluşu itibariyle bütün bu öğeleri daha baştan tanımayan yepyeni bir materyalizm hattı çizilmeye çalışılmaktadır. 'Negatif'ten 'pozitif'e doğru ilerleyen bu dönüşümün 'bedeli' ise artık özel olarak *Marx için* konuşulmanın bırakılmasıdır. Epikuros'tan Derrida'ya uzanan bu materyalist akım içine bir materyalist olarak Marx da, bir sürü şeyi dışlamak kaydıyla, en fazla dâhil edilebilir.

Artık Marx adına konuşulmanın bırakılması ve belirli bir yere kadar Marx'a *da* uygulanabilecek yeni bir materyalizm anlayışının içine yerleşilmesi, Althusser'in *Kapital'i Okumak*'taki tanımlamasıyla (kuramsal) 'çember'in kırıldığı anlamına da gelmektedir(2007: 54). *Kapital'i Okumak* ve *Marx İçin*'in Althusser'i, Marx'ta fiilî halde işler bulunan bir şeyi (diyalektiği), Marx'ın kendisinden yola çıkarak 'kavram(sal)laştırmak' ('materyalist diyalektik'i oluşturmak), Marx'ın klasik iktisatçıları 'okurken' farkında olmadan ortaya attığı 'semptomatik okuma' biçimini epistemolojik kopuşu ortaya çıkarmak için Marx'ın kendisine uygulamak suretiyle bir kuramsal çember çizmiş oluyordu: Marx'ta pratik halde olan şeyi, Marx'tan yola çıkıp ona 'kavram' olarak iade etmenin 'çemberi'. 1970'lerin başında yeni felsefe fikrinin benimsenmesiyle başlatabileceğimiz ama '70'lerin sonundan itibaren 'Makyavel'in Yalnızlığı', 'Marksizmin Bunalımı' ve 1982'de 'Karşılaşma Maddeciliği'yle keskin bir viraj alıp köklü bir kopuşa evrilen süreç içinde, bu 'çember' çözülmüş ya da çemberin dışında bir yere yerleşilmiş olunmaktadır. Artık Marx, kendinden yola çıkılarak

ölçülmeye çalışılmamakta, ama ona yabancı ve dışsal bir materyalizm ayracıyla değerlendirilmeye alınmaktadır; pergelin sabit ucu artık Marx'ın ya da tarihsel materyalizmin değil, karşılaşma maddeciliğinin üzerine konulmaktadır. Ve, değindiğimiz üzere, karşılaşma maddeciliğinin en zayıf temsilcilerinden biri olarak Marx, bu yeni sabit noktanın en uzağında bulunmaktadır.

Yeri gelmişken olası bir yöntemsel itirazın üstesinden de gelinmelidir. Bu itiraz, karşılaşma maddeciliği başlığında önerilen tezlerin Althusser'in Marx'a dair metinlerinden ayrı ve bağımsız değerlendirilmesi gerektiği ve dolayısıyla bu metinlerle karşılaştırmalı bir perspektif içinde ele alınmasının yanlış olduğudur. Söz konusu itirazın önünü bizatihi Althusser'in karşılaşma maddeciliği makalesine yazıp yayımlamadığı 'önsöz'de aldığını hatırlatmalıyız: "...okurun,...hem var olduğunu, hem nedenini, hem de bereketli olduğunu savunduğum bu 'karşılaşma maddeciliği'nin bir spekülasyon olmadığını, Marx'ta okuduğumuz ve de başımıza geldiğini anladığımızın, yani bu dünyanın anahtarı olduğunu bilmesi gerekir." (2009b: 243). Önsözün dışında, Althusser'in karşılaşma maddeciliğinin temsilcileri arasında (en zayıf olanı da olsa) Marx'ı da sayması bu itirazın önünü almaya yetmektedir.

Karşılaşma maddeciliğinin köklü bir kopuş, *yapı* bozumu ve dönüşüme denk geldiğini en fazla düşündürtecek nokta, belirlenim/zorunluluk ile rastlantı/zorunsuzluk ilişkisine dair benimsenen yeni konumdur. Karşılaşma maddeciliğinde bu ilişkinin bütünüyle tersine çevrildiğine, *Marx İçin*'deki makalelerde yapısal bir belirlenim ve zorunluluğa tabi kılınan rastlantının ('rastlantıların zorunluluğu'⁶⁶), artık 'sapma' ve

⁶⁶ 'Eski' makalelerde sıkça geçen bu tanımlama Augustin Cournot'nun 'zorunlu rastlantı' (*necessary contingency*) ifadesinin değiştirilmiş bir biçimidir (Elliott, 2006: 361).

‘karşılaşma’ nosyonları üzerinden tek belirleyici ve her türlü zorunluluğa-nedenselliğe öncel kılınmaya başlandığına tanık olunmaktadır. Her türlü belirlenim ya da nedensellik ilişkisi ancak rastlantısal bir sapma ve karşılaşmadan *sonra* oluşabilecektir. Althusser’in rastlantı-zorunluluk ilişkisine dair yeni konumu oldukça yoğun ve zorlama bir cümlede kristalize olmaktadır: “...zorunsuzluğu zorunluluğun kipliği ya da kuraldışı durumu olarak düşünmek yerine, zorunluluğu, zorunsuzların karşılaşmasının zorunlu-olma-süreci olarak düşünmek gerekir.” (2009b: 282). Bu önerme rastlantısallıkla zorunluluğun karşılaştırılabilir olduğunu reddetmesi itibariyle Althusser’in eski konumuyla bir süreklilik teşkil ediyor olsa da, zorunluluğu rastlantıya tabi kılmasıyla kökten bir kopuşu temsil etmektedir. Bununla beraber, oldukça paradoksal ve önerdiğini kendi yıkan bir cümleyle karşı karşıyayızdır. ‘Zorunsuzluğun zorunluluğun kipliği olması’ ve ‘zorunsuzların zorunlu-olma-süreci’yle ne kastedildiğinin tam açılmaması bir yana, Althusser, bu cümlede, zorunluluğun oluşumunu bir rastlantıya bağlamasıyla aslında bu ikisini tam da birbirinin kipliği haline getirmekte ve bir karşılaştırmaya girişmektedir. Rastlantıyla zorunluluğun karşılaştırılmazlığını her fırsatta vurgulamasına rağmen, bu ikisi arasındaki ilişkiyi (birbirine zıt konumlarda da olsa) her kavramsallaştırma çabasında Althusser, bu karşılaştırılmazlığı ihlal etmiş olmaktadır (bunu yukarıda ‘epistemolojik ihlal’ olarak tanımlamıştık).

Rastlantı ya da zorunsuzluk her türlü belirlenime-nedenselliğe sadece zamansal olarak değil mantıksal ya da ontolojik olarak da önceldir. Daha açık ifade etmek gerekirse, rastlantı (sallık) sonradan oluşmuş her türlü ‘yasallığı’ bozabilme gücüyle de donatılmıştır. Karşılaşma maddeciliği makalesinde Althusser zorunluluğu, eğilimsel bir ‘yasallıkla’ eşitleyerek kullanır. Karşılaşmanın ‘tutup tutmaması’ hiçbir ‘yasaya’ bağlı

olmadığı gibi (pekâlâ da karşılaşma süreğen olmayabilir ve dünya oluşmayabilir), karşılaşmanın tutmasından sonra ortaya çıkan etkiler de tamamen rastlantısaldır: “Yol açtığı etkiler açısından da rastgeledir tüm karşılaşmalar, çünkü karşılaşma sonunda ortaya çıkacak varlığın dış çizgileri ve belirlenimleri konusunda, karşılaşma öncesinde, söz konusu karşılaşma öğeleri hiçbir bilgi sağlamaz” (2009b: 281). Bir kere karşılaşma tuttuktan ve dünya oluştuğundan sonra bu dünyanın olayları tekrar eden belirli eğilimsel ‘yasalar’ çerçevesinde vukuu bulsa da, rastlantının yasallığın ardışıklığını bozma ayrıcalığı hep saklıdır. Çünkü, Suchting’in özgün ifadesiyle, “düzenin varlığı yasaların varlığının bir sonucu değil, yasaların varlığı düzenin varlığının bir sonucudur” (2004: 34). Rastlantı eğilimsel yasaların ardışıklığını sadece bir süreliğine değil ama bütünüyle yıkabilir: “...yasaların gerekliliğine, en kararlı durumda bile, *köklü bir kararsızlığın* musallat olduğunu savunacağız...yasaların değişebileceğini bilmek, ebediyen değil de bir süreliğine geçerli olabileceklerini değil...her an değişebileceklerini bilmek[tir]” (2009b: 284).⁶⁷

Rastlantının her türlü zorunluluk ve belirlenime ontolojik ve mantıksal öncelliği iki şeyin önünü açmaktadır. Birinci olarak, olası bir Köken ya da ‘ilk neden’ fikrinden kaçınmak üzere nedensiz bir rastlantıyı (sapmayı) varoluşun mutlak başlatıcısı kılmak, onu tersinden bir Köken ya da ‘ilk neden’e dönüştürmek anlamına gelmektedir. Diğerleri gibi içi bir ‘mutlak tin’ ya da herhangi bir Usula doldurulmuş olmasa da, paradoksal bir biçimde, *içerisi boşlukla doldurulmuş* bir Köken olarak işlev görmektedir rastlantı. Rastlantının ontolojik bir kökene dönüşmekten kaçamamasının,

⁶⁷ Bu cümle, ironik bir biçimde, Sartre’ın tarih ve yasallığa ilişkin bir cümlesiyle benzerlik taşır: “Tarih düzen değildir. O, düzensizliktir: Rasyonel bir düzensizlik. Bir düzen, ya da yapı, oluşmaya başladığı her uğrakta, tarih onu çözmeye girişmiştir bile.” (Sartre’dan aktaran Thompson, 1995: 52). Althusser, söz konusu köklü dönüşümüyle, önceleri reddettiği Sartre’la buluşmuş mu olmaktadır? Bu soru, ancak titiz bir Sartre-Althusser karşılaştırmasıyla yanıt kazanabilir. Böyle bir karşılaştırmaya burada girişilmeyecektir.

yukarıda değindiğimiz üzere, Althusser'in, düşünülemez ve varlığın zıttı olmayan 'hiçlik/yokluk' ile bir varoluşun farklı bir modu olarak görülmesi gereken 'boşluk'u birbirine karıştırmalarının dolaylı bir sonucu olduğunu belirtmekle yetinelim sadece. İkinci olarak, rastlantının bu kadar mutlak olarak konması, onu tersinden bir determinizme de dönüştürmektedir: Her şeyin katı bir şekilde belirlenmiş olduğunu önermekle, her şeyin mutlak olarak rastlantısal olduğunu söylemek temelde aynı şeydir. Her şeyin rastlantısal olduğunun *bilgisine* varmak (yani rastlantısallığı sabitlemek ya da *belirlemek*) ise, tam da her şey rastlantısal olduğu için imkânsızdır.

Rastlantı ve karşılaşmayı düzen ve belirlenim üzerinde önceliğe sahip kılmak, bütün bir yapı ve yapısal nedensellik anlayışının terk edildiği anlamına gelir. Karmaşık olarak eklemlenmiş ve başat düzey içine yansıyan yapısal bütünlüğün yerini artık birbirleriyle temas etmeyen öğelerin (atomların) 'boşluğu' işgal etmektedir. Boşluğun yapının yerini almasının doğal sonucu olarak da 'içkin-nedensellik' ve 'üstbelirlenim' kategorileri belirlenimsizlik ya da zorunsuzluk potasında eritilmiştir. Böylece, *Marx İçin*'in Althusser'ine yöneltilen üstbelirlenim yoluyla (ekonomik) belirlenimin ortadan kaldırıldığı eleştirisi, farklı bir bağlamda, karşılaşma maddeciliğinin Althusser'i için doğrulanmış olmaktadır. *Marx İçin*'in Althusser'i bütünlüğün monist yorumunun yerine 'çoğulculuğu' geçirmedeğini, son kertede belirleyici ve başat düzeylerin varlığının bunu engellediğini, tersini düşünmenin ve birliği unutup salt farklılıkları 'çoğulcu' bir perspektiften öne çıkarmanın ise 'Hegel'in bıraktığı boşluğu ontolojik bir özcülükle doldurmak' anlamına geleceğini düşünmekteydi. Çoğulcu bir perspektife kayıp kaymadığı bir yana, karşılaşma maddeciliği yoluyla epistemolojiden ontoloji zeminine geçen Althusser'in Hegel'den kalan *boşluğu* olduğu gibi bıraktığı ya da bir

rastlantıyla (sapma ve karşılaşma) doldurduğunu ve dolayısıyla tam da kendi uyardığı hataya farklı bir bağlamda düştüğünü işaret etmeliyiz.

Althusserci Marksist yapısal bütünlük ve nedenselliğe yöneltilen ve o kuramsal çerçeve içinde az çok yanıtlanabilen benzer bazı eleştirilerin karşılaşma maddeciliği bağlamında doğrulanmış olması ya da haklı çıkması nasıl yorumlanabilir? Bu soruyu, eleştirilerin o zaman da haklı olduğunu kabul ederek yanıtlamak hem kendimizle çelişmek, hem de kolaycılığa kaçmak anlamına gelecektir. Bunun yerine, Althusserci yapısal nedensellik tarzının yukarıda işaret ettiğimiz ve Althusser'in doğrudan ele alıp gideremediği bir eksikliğini yeniden hatırlamak daha verimli bir yorumlamanın önünü açabilecektir: diyalektiğin yokluğu ya da unutulması. Üstbelirlenim ve içkin-nedensellik gibi diyalektiğe dâhil edilebilmesi tartışmalı gözükken kategorilerle bir 'materyalist diyalektik' kurulma çabasının zorlama karakterinin altını çizmiştik. Karşılaşma maddeciliğinde bu zorlamanın aşıldığını söyleyebiliriz; zira artık diyalektik örtük olarak terk edilmiştir. Bu bir terimin yokluğundan çok daha öte bir şeye denk gelmektedir. Diyalektik karşıtlık ve özdeşliğin yerini, diyalektik olmayan karşılaşmalar almıştır. Artık boşluktaki öğeler birbirleriyle mantıksal bir karşıtlık ve özdeşlik ilişkisi içinde değil, ontolojik bir bağlantısızlık içindedirler. Diyalektikte süreci devindiren çelişkilerin, karşılaşma maddeciliğinin *boşluğunda* atomların sapması ve karşılaşmasında hiçbir etkilerinin olmadığını söylemeye ise gerek yoktur.

Esasında, diyalektiği terk etmeye başladığının belirtilerini Althusser 1972'de bir dergiye gönderdiği ve diyalektik kavramına ilişkin tartışılmasını istediği açık bir 'soru'da göstermektedir. Bu 'soru'da Althusser ilk kez "diyalektiğin 'uygulanması'ndan ve diyalektiğin 'yasa'sından söz etmenin yerinde olmadığını"

savunmakta ve, hala diyalektik kavramı etrafında konuşsa da, diyalektiğe açıkça eleştirel bir tonla yaklaşmaktadır (2009a: 24-25). 1975 tarihli “Amiens Savunusu”nda da, “diyalektiğin maddecilikle olan münasebeti”ni ele alırken, Marksist bir diyalektiğin ancak “diyalektiği maddeciliğin önceliğine tabi kılmak”la düşünülebileceğini önererek bu eleştirel tonu sürdürmektedir. Diyalektiğin dışlanması yoluyla materyalist ve Marksist bir diyalektik kurmanın ortaya çıkardığı kuramsal çıkmazın örtük olarak kabul edildiğinin de göstergesi olan bu eleştirel ve sorgulayıcı ton, karşılaşma maddeciliğinde diyalektiğin tümden ortadan kaldırılmasıyla son bulmuştur. Althusser, nedenselliği ve süreç fikrini diyalektik üzerinden düşünmenin yanlışlığını ve diyalektiğin bütünüyle savunulmaz olduğunu açık olarak ise otobiyografisinde kabul etmiştir (bkz: 1998: 241-242).

Bütün bu kökten kopuşların yanında, eğer karşılaşma maddeciliği kuramı ile Marksizme kavramsal bir vücut kazandırmaya hasredilmiş makaleler arasında bir yakınlık aranacaksa, bu yakınlığın en fazla ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’ makalesiyle kurulabileceğini söyleyebiliriz. Bu makalede ‘konjunktür’ün farklı birçok ögenin (çelişkinin) bir araya geldiği öngörülemez bir ‘fiilî an’(devrimci kopuş anı) olarak tasavvur edildiğini hatırlarsak, onun karşılaşma maddeciliğinin ‘boşluğuna’ ne kadar benzediğini görebiliriz. ‘Çelişki ve Üstbelirlenim’de, bir yapısal çözülüm sürecinin son (‘patlayıcı’) evresi olmanın yanında, yeni bir yapısal eklemlemenin daha hiçbir şekli ve biçimi seçilemeyen başlangıcı olarak da kurgulanan konjunktürün, öngörülemez bir başlangıç anı olarak, pekâlâ bir çeşit ‘boşluk’ olarak kabul edilebilmesi mümkündür: başlangıçların boşluğu ya da iki yapısal eklemleme arasındaki boşluk. Konjunktürün boşluğunda, ya da bir siyasal boşluk olarak konjunktürde, aynen karşılaşma maddeciliğinin boşluğundaki atomlar gibi, birbirine yabancı çelişkiler

karşılaşmaktadırlar. Esasında, Althusser, *Marx İçin*'in bütününde ne zaman konjonktür fikri üzerine düşünmeye çalışsa ve dolayısıyla karşılaşma maddeciliğindeki gibi *tamamlanmış olgunun zorunluluğunu* terk edip *tamamlanacak olgunun zorunsuzluğuna* yerleşse, karşılaşma ya da rastlantı(sallık) nosyonu bir eğilim olarak belirmektedir. Bu bakımdan *karşılaşmayı* eski bir tema olarak görmek bir dereceye kadar mümkündür. Fakat, bununla birlikte, 'Çelişki ve Üstbelirlenim'de hâkim olan diğer eğilim, farklılıkları ve heterojen öğeleri karmaşık olarak eklemlenmiş bir yapısal *birlik içinde* düşünebilme çabası, konjonktürü bir boşluk olarak düşünebilmeyi de aynı kuvvetle engellemektedir. Zira, bu, bütün öngörülemezliği ve zorunsuzluğuna rağmen bir yapısal çözülmeye ait olan bir konjonktürdür ve ontolojik bir boşluğun nedensizliğini değil, bir yapısal geçiş uğrağının *tarihsel* belirlenmişliğini beraberinde taşır. Althusser'in kavramıyla, konjonktür her şeyden önce 'üstbelirlenmiş' bir konjonktürdür.

'Çelişki ve Üstbelirlenim'de konjonktür, bir yandan öngörülemez bir siyasal boşluk olarak koyulurken, diğer yandan üstbelirlenim yoluyla sabitlenmeye, belirlenmeye ya da 'kapatılmaya' çalışılmaktadır ki bu da bizim yukarıda 'yapı-konjonktür gerilimi' olarak tanımladığımız sorunu ortaya çıkarmıştır. Yapılmaya çalışılan oldukça zorlama bir iştir: Bir yapısal çözümlüme bağlantılı olsa da, konjonktür içindeki sayısız zorunsuz (kaçınılmaz olmayan) karşılaşmayı üstbelirlenim yoluyla kapsamaya ve birleştirmeye çalışmak. Peki *üstbelirlenimin* hem bilinebilir olan yapısal eklemlenme ve çözülmeye, hem de son kertede öngörülemez olan konjonktüre aynı anda uygulanmaya çalışılmasının doğurduğu kuramsal gerilimin karşılaşma maddeciliğinin önünü açtığı ve karşılaşma maddeciliği yoluyla aşıldığı iddia edilebilir mi? 'Çelişki ve Üstbelirlenim'deki bir yapı-konjonktür gerilimine yol açan konjonktür

kavramsallaştırmasıyla karşılaşma maddeciliği arasındaki işaret ettiğimiz gibi bir yakınlık olduğu doğruysa da, karşılaşma maddeciliğini konjonktür kuramının doğal bir sonucu ya da varış noktası olarak görmek de olası değildir; zira, ikisi arasında, önemli bir süreksizliğe yol açan bir sorunsal değişimi mevcuttur. Diğer yandan, eğer aşma ilişkisinde, aşılan şeyin özellikleri yeni durumda örtük olarak muhafaza ediliyorsa, karşılaşma maddeciliğinin bu anlamda söz konusu kuramsal gerilimin bir ‘aşılması’ olarak görülmesi de zordur. Zira yapı ile konjonktürün aynı kavramla karşılanmaya çalışılmasından doğan sorunu doğrudan ya da dolaylı ele almamasının yanında, bütün yapısal belirlenim ve üstbelirlenim kuramını terk ettiği için karşılaşma maddeciliğinin sorunu çözdüğü ya da aştığını değil ancak ‘geride bıraktığını’ söyleyebiliriz.

Karşılaşma maddeciliği kuramının özeleştirisi ötesi bir dönüşüm ve bir sorunsal değişikliğini temsil ettiğinin altı önemle çizilmeli ve bu dönüşüm ‘epistemolojik kopuş’u ele aldığımız önceki bölümdeki özeleştiril dönüşümden ayırt edilmelidir. Özeleştirisi çerçevesinde gerçekleştirilen dönüşüm bağlamında, (‘teorik pratiğin Teorisi’ olarak) felsefe ve ‘teorik pratik’ gibi önceki felsefi tezlerin reddedilmiş olmasına rağmen, aynı soru(n)lardan hareket edilmeye devam edildiği açıktır: Bir bilim olarak Marksizmin özgüllüğünü ortaya koymak. Başka bir deyişle, özeleştiril dönüşüm aynı soruları daha yetkin ve ‘doğru’ bir biçimde yanıtlayabilmek adına girilen geniş çaplı bir revizyon olarak mevcut sorunsal alan içinde kalmaya devam ediyordu. Karşılaşma maddeciliği ise açık bir şekilde bu sorunsal alanın terk edildiğini gösteriyordu. Sadece ‘boşluk’, ‘sapma’, ‘karşılaşma’ gibi yeni (felsefi) nesnelere benimsendiği için değil, ama bağlantılı olarak artık yeni sorulardan yola çıkıldığı, çözülmeye çalışılan sorunlar ya da ‘verilen yanıtlara hükmeden sorular sistemi’ değiştiği için artık farklı bir sorunsal

alan içinde düşünölmeye başlandığı açıldı. ⁶⁸ Bu yeni sorunsal alanın şekillendiricisi artık Marx değil, Epikuros, Machiavelli, Spinoza, Heidegger, vs. gibi ontolojik soruları olan düşünürlerdi. Yeni sorunlar da, dünyaya ‘açıklık’ (varlığa açılma), varoluşun ontolojik statüsü gibi başlıklar altında toplanabilen ontolojik sorulardı. ‘Bilgi/bilim’ üzerindeki epistemolojik odak, ‘varoluş’a kaydırılmış gibi gözüküyordu.

* * *

Sonuç olarak, karşılaşma maddeciliği kuramıyla Althusser’in, 1960’lar ve ’70’lerin başında öngörölmesi kolay olmayacak denli yeni ve öncekiyle köklü zıtlıklar içeren bir kuramsal perspektife savrulduğu açıldı. Karşılaşma maddeciliğinin etkileri ayrı bir çalışma konusu olmayı hak edecek kadar derinliklidir. Fakat burada en azından, karşılaşma maddeciliği de işin içine girdiğinde Althusser’in ‘eserini’ bütünsel bir çerçeve içinde anlamlandırma ve takip etmenin bir kat daha zorlaştığı, bu yeni kavramsal çerçeveye beraber Althusser’in kendini daha da çetin kuramsal zorlamalara ve hatta yıkıcı paradokslara hapsedtiği, bu savrulmayla kendinin de tahmin edemeyeceği ve belki de istemeyeceği türden birbiriyle uzlaşmaz okumalara açık hale geldiği söylenebilir.

⁶⁸ Anti-teleolojik, anti-özcü, anti-kökenci, anti-determinist vb. felsefi duruştaki süreklilik karşılaşma maddeciliğiyle beraber sorunsal alanın aynı kaldığı biçiminde yorumlanmamalıdır. Zira bunlar farklı amaçlar ve kuramsal alanlarda karakterize olan, biri *tarihsel* bir materyalizme diğeri ise bir çeşit ‘rastlantı metafiziğine’ ait içerik olarak farklı iki ‘anti-’ durumdur. Karşıt oldukları şeylerin aynı olması onları aynı sorunsal alan içine dahil etmeye yetmez.

SONUÇ

“Althusser’i konuşturabilme şansına, sayıları ne denli az olursa olsun, ancak neden sustuğunu, belki de özellikle *nasıl* sustuğunu anlayabilenler sahip olacaktır.” (Balibar, 1991: 78).

Yukarıda Althusser’in kuramsal serüveninde ‘özeleştirici’ ve ‘yapı bozumu’ olarak adlandırdığımız süreçleri birbirlerinden ayırıştırarak izlemeye çalıştık. Öncelikli olarak ‘düzeltme’ ve ‘yıkım’ girişimlerini sorunsallaştırmış olmamıza rağmen, bu girişimlerin yöneldiği ‘teorik pratik’, ‘üstbelirlenim’, ‘yapısal eklemleme’ gibi kavramlardan müteşekkil ana kuramsal gövdeyi de uzunca analiz ettik. Bunun nedeni, son bölümün girişinde de değindiğimiz üzere, Althusser’in *Kapital’i Okumak* ve *Marx İçin*’deki tutarlı bir kavramsal bütünlük ‘inşa’ etme biçimiyle, bu bütünlüğü ‘düzeltmeler’ yoluyla aşındırma ve daha sonra ise bir sorunsal değişikliğiyle ‘yıkma’ girişimleri arasındaki içsel ve zorunlu bağlantıyı gösterebilmektir. Balibar’ın metaforunu biraz değiştirip söylersek, Althusser’in ‘nasıl *sustuğunu*’ onun ‘nasıl *konuştuğuyla*’ ilişkilendirerek anlamaya çalıştık.

Şimdi bu ‘konuşma’ ve ‘susma’ biçimleri arasındaki bağlantıya daha üst bir soyutlama düzeyinden bakarak şu sorulabilir: Althusser’in *konuşmasıyla* (tez) *susması* (antitez) arasında *diyalektik* bir birlikten söz edilebilir mi? Soruyu başka biçimde kurarsak, Althusser’in tezleriyle antitezleri, ‘hiçbir şeyi değiştirmemek’ ile ‘her şeyi iptal etmek’ arasında salınıp duran ve dolayısıyla *diyalektik-olmayan* ve herhangi bir senteze de (‘Althussercilik’) imkân vermeyen, yıkıcı, dışlayıcı ve ‘şiddetli’ bir birliğe

mi sahiptir? Balibar'a göre, özeleştirici süreciyle beraber değerlendirildiğinde Althusser'in 'eseri', tam da bu ikinci *diyalektik-olmayan* ve yıkıcı birlik (aslında gerçek anlamda birlik-olamayan bir birlik) türünü örneklemektedir (1991: 81-82).⁶⁹ Balibar'ın bu savına kısmi olarak katılmak mümkündür. Özeleştirici başlığı altında ana kuramsal gövdenin ciddi revizyonlara tabi tutulmasına rağmen, örneğin bu kuramsal gövdenin merkezinde yer alan Marksizmin tarihin tek gerçek *bilimi* olarak özerkleştirdiği-özgüleştirdiğine dair ana tez baz alındığında 'hiçbir şeyin değişmediği' açıktır. Diğer yandan, ikinci bölümde izah etmeye çalıştığımız 'teorik pratik' kuramı ve pozitivistlik kapı aralayan ('bilgi üretim mekanizmalarının teorisi' ya da 'teorik pratiğin Teorisi' olarak) ilk felsefe tanımı söz konusu olduğunda ise özeleştirici süreciyle beraber 'her şeyin iptal edildiği' şüphe götürmezdir. Özeleştiriciyle beraber bazı sav ve kavramların ('teorik pratik' kuramı ya da teorinin doğruluk ölçütlerinin salt kendi içinde olması fikri) bütünüyle atılması, diğerlerininse (tarihin öznesiz ve ereksiz bir süreç olduğu kabulü) esasları itibarıyla bütünüyle korunmuş olmasının sonucundaysa ortaya ciddi kuramsal zorlamaların çıktığı da açıktır.

Peki Althusser'in bütün özeleştirisi boyunca gerçekten 'düzeltme' olarak tanımlanabilecek, benimsenen önceki konumla 'sentezlenebilen' ya da onu daha ileri bir seviyeye taşımayı hedefleyen hiçbir yapıcı müdahale olmamış mıdır? Özeleştirinin 'diyalektik' bir dönüştürme süreci biçimini aldığı özerk mecralardan bahsedemez miyiz? Bu türden bir sentez bulabilmek için 'epistemolojik kopuş' savının ve bağlantılı olarak 'bilim' tanımının geçirdiği dönüşümlere bakılabilir. Marksizmin 'tarihin bilimi' olmaklığı noktasında 'hiçbir şey değiştirilmemiş' olsa da, ikinci bölümde göstermeye

⁶⁹ Tam da bu yüzden Balibar, bu savını temellendirdiği yazısının başlığında Althusser'e şöyle seslenmektedir: "Bir kez daha sus Althusser!" (1991: 101).

çalıştığımız üzere, bilimden ne anlaşıldığı ve dolayısıyla ‘epistemolojik kopuş’un nasıl tarif edildiği hususunda özeleştiriyile beraber pek çok yapıcı ‘düzeltme’ gerçekleştirebilmiştir. Bu düzeltmeler ‘teorist’ bir ‘sapma’nın üstesinden gelip, bilimin ortaya çıkışını (‘kopuş’un gerçekleşmesini) ve ‘ideolojik’ olanla sürdürdüğü mücadeleyi somut tarihsel süreçle ve sınıf mücadelelerinin belirleyiciliğiyle *sentezleyebilmiş*; bilimin özerkliği ve ‘doğruluğu-geçerliliği’ savunusunda ‘teorisizmin’ garantisinden vazgeçilmesiyle ‘teorik-mantıksal’ zayıflıklar doğmuş olmasına rağmen, ‘kopuş’ tezini daha somut ve *gerçek* bir zeminde sağlamlaştırılabilmektedir. Artık Marksizmin ‘doğruluğu-geçerliliği’ salt teoriye içsel bir mesele olmaktan çıkarılmış ve gerçekliğin (sınıf mücadelelerinin) sunduğu derslere açılmıştır. Netice olarak, epistemolojik kopuş kategorisinin evriminin büyük bölümünde diyalektik bir dönüştürme süreci pekala işleyebilmiştir.

Balibar’ın savının kısmi değil de tamamen doğru sayılabileceği yer Althusser’in ‘karşılaşma maddeciliği’ kuramıyla gerçekleştirdiği *yapı* bozumu sürecidir. Son bölümde gösterdiğimiz üzere, karşılaşma maddeciliği tezleriyle ‘yapısal nedensellik’ başlığı altında kurgulanan zorunluluk-rastlantısallık ilişkisi ve yapı analizi bütünüyle yıkıma uğratılmıştır. Tarihin (ereksiz olsa da) eğilimsel zorunluluklara tabi nedensel bir süreç olduğu kabulü daha sağlam ve ileri bir düzeye taşınmak yerine, tarihteki bütün nedensellikleri çözen bir ‘rastlantı’ ya da ‘karşılaşma’ fikri yapı analizi bağlamında bütün söylenilenleri hükümsüz kılmıştır.⁷⁰ Althusser, ‘yanlışlarını’ tanımlayıp gidermeye çalıştığı ‘özeleştirisinin’ tersine, karşılaşma maddeciliği

⁷⁰ “Marksizmin Bunalımı” ve “Karşılaşma Maddeciliği” gibi yapı bozumu sürecini karakterize eden metinlerin yer aldığı Althusser derlemesinin altbaşlığı yayıncıları tarafından haklı olarak “Althusser’den sonra Louis Althusser” olarak koyulmuştur.

kuramıyla yarattığı öz yıkım ve önceki tezleriyle arasına koyduğu açık mesafe hakkında ise suskun kalmayı tercih etmiştir.

Girişte vaat ettiğimiz üzere bu incelemede Althusser'in Marx'tan değil kendi ana tezlerinden ne kadar ve hangi biçimlerde uzaklaştığını ölçmeye çalıştık. Psikanaliz, Spinoza metafiziği ve 'tarihsel epistemoloji' geleneği gibi farklı alanlardan devşirdiği 'emanet' kavramlar üzerine kurduğu Marksizm anlayışının Marx'a ne kadar uzak ve 'yabancı' olduğunu ise Althusser'in kendisi otobiyografisinde 'itiraf' etmektedir: "...ben Marksizmi kendi yordamımca düşünmeye koyuldum; şimdi görüyorum ki bu yordam tam tamına Marx'inkine uygun değilmiş...gerçek Marx'a oldukça yabancı, kendime göre bir Marx yarattığım, hayali bir Marksizm (Raymond Aron) kurguladığım duygusu ve kaygısı[nı]...kabul etmekten çekinmiyorum" (1998: 241). 'Kendini mahvetme' dürtüsü bu kadar baskın olan birinin, yapıtına karşı da bu kadar acımasız olabilmesi anlaşılabilir bir şeydir. İncelememiz boyunca korumaya çalıştığımız eğilimimizi sürdürüp Althusser'in tezlerinin, onun 'ikrarına' rağmen, 'gerçek Marx'ı ne kadar ortaya çıkarabildiği ya da onu ne kadar 'çarpıttığına' dair bir yargıda bulunmayacağız. Yine de şu kadarını söyleyebiliriz: Paradoksal olarak Althusser'in aynı anda en büyük talihi ve en büyük talihsizliği, bu kadar özgün ve etkili tezlerini 'Marx için' ya da Marksizm adına kurgulamaya kendini mecbur ve zorunlu hissetmesiydi.

'80'lerden itibaren Althusser'in 'post-Marksizm' başlığı altında değerlendirilen farklı Marx okumalarını kendi niyeti hilafına esinlediği karşılaştırmalı bir okumayla pek

fazla zorlanmadan tespit edilebilir.⁷¹ Fakat bundan önce, özellikle karşılaşma maddeciliği kuramı söz konusu olduğunda, Althusser'in kendi içsel evrimi bağlamında da rahatlıkla post-Marksist hatta 'post-Althusserci' olarak nitelenebilecek bir konuma savrulduğu işaret edilmelidir. Hem *Kapital'i Okumak ve Marx İçin*'in hem de *Özeleştirici Öğeleri*'nin Althusser'ini unutup salt karşılaşma maddeciliğinin post-Althusserci Althusser'i üzerine düşünmek de bir hayli verimli olacağı benzetilmektedir.

⁷¹ Bu konuda oldukça yetkin bir çalışma için bkz: (Özselçuk 2009).

KAYNAKÇA

Althusser, L. (1975) [1969], “1968 Mayıs olayları üzerine bir mektup”, *70’lerin Birikimi*, no: 1, çev: Taciser Belge s.39-49

Althusser, L. (1978), “Komünist Parti’de Artık Devam Edemeyecek Olan Şey”, *70’lerin Birikimi*, no: 40-41, çev: Yusuf Alp, s. 72-91

Althusser, L. vd. (1984) [1977], “Marksizmin Bunalımı”, *Devrim-Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet*, 1. baskı, İstanbul, Metis Yayınları, çev: Ayhan Özkan, s.243-257

Althusser, L.(1987) [1959], *Politika ve Tarih*, 1. baskı, Ankara, V Yayınları, çev: Alâeddin Şenel-Ömür Sezgin

Althusser, L. (1989) [1968], *Lenin ve Felsefe*, 2. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, çev: Bülent Aksoy-Erol Tupar-Murat Belge

Althusser, L. (1998) [1993], *Gelecek Uzun Sürer*, 2. Baskı, İstanbul, Can Yayınları, çev: İsmet Birkan

Althusser, L. (2000) [1974], *Özeleştirici Öğeleri*, 2. baskı, İstanbul, Belge Yayınları, çev: Levent Targu

Althusser, L. (2002) [1965], *Marx İçin*, 1.baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: A. Işık Ergüden

Althusser, L. (2004) [1972], *John Lewis’e Cevap*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin

Althusser, L. (2005) [1965], *For Marx*, London, Verso Publishing, fr. çev: Ben Brewster

- Althusser, L. (2006a) [1967], *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin
- Althusser, L. (2006b) [1970], *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 2. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin
- Althusser, L. (2006c), “Amiens Savunusu (1975)”, *Makyavel’in Yalnızlığı*, 1. baskı, Epos Yayınları, Ankara, çev: Turhan Ilgaz, s.219-270
- Althusser, L. (2006d), “Biten Tarih, Bitmeyen Tarih (1976)”, *Makyavel’in Yalnızlığı*, 1. baskı, Epos Yayınları, Ankara, çev: Turhan Ilgaz, s. 271-284
- Althusser, L. (2006e), “‘Sonlu’ Kuram Olarak Marksizm (1978)”, *Makyavel’in Yalnızlığı*, 1. baskı, Epos Yayınları, Ankara, çev: Turhan Ilgaz, s. 333-354
- Althusser, L. (2006f), “Günümüzde Marksizm (1978)”, *Makyavel’in Yalnızlığı*, 1. baskı, Epos Yayınları, Ankara, çev: Turhan Ilgaz, s.355-372
- Althusser, L. (2006g), “Makyavel’in Yalnızlığı (1977)”, *Makyavel’in Yalnızlığı*, 1. baskı, Epos Yayınları, Ankara, çev: Turhan Ilgaz, s.373-393
- Althusser, L. (2006h), “Devrimin Silahı Olarak Felsefe”, *Makyavel’in Yalnızlığı*, 1. baskı, Epos Yayınları, Ankara, çev: Turhan Ilgaz, s. 203-219
- Althusser, L. vd. (2007) [1965], *Kapital’i Okumak*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: A. Işık Ergüden
- Althusser, L. (2008), “Freud ve Lacan (1964)”, *Psikanaliz Üzerine Yazılar*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: İrvem Keskinoglu, s.17-64
- Althusser, L. (2009a), “Louis Althusser Tarafından Yöneltilen Bir Soru (1972)”, *Kriz Yazıları/Althusser’den Sonra Louis Althusser*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin, s.13-26
- Althusser, L. (2009b), “Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı (1982)”, *Kriz Yazıları/Althusser’den Sonra Louis Althusser*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: Alp Tümertekin, s.247-293

- Anderson, P. (1998), *Marksizmdede Tartışmalar*, 1. baskı, İstanbul, Göçebe Yayınları, çev: Ahmet Özdemir
- Assiter, A. (1984), “Althusser and Structuralism”, *The British Journal of Sociology*, cilt: 35, no: 2, s. 272-296
- Bachelard, G. (1935) [1934], *Yeni İlmî Zihniyet*, 1. baskı, İstanbul, Vakit Yayınları, çev: Hilmi Ziya Ülken
- Bachelard, G. (1995) [1940], *Yok Felsefesi*, 1. baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, çev: Alp Tümertekin
- Bachelard, G. (2009) [1949], *Uygulamalı Akılcılık*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: Emine Sarıkartal
- Balibar, É. (1991), *Althusser İçin Yazılar*, 1. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, çev: Hülya Tufan
- Balibar, É. (1994), “Althusser’s Object”, *Social Text*, no: 39, Yaz, fr. çev: Margaret Cohen-Bruce Robbins, s. 157-188
- Balibar, É. (2000) [1993], *Marx’ın Felsefesi*, 2. baskı, İstanbul, Birikim Yayınları, çev: Ömer Laçiner
- Balibar, É. (2007), “Tarihsel Materyalizmin Temel Kavramları Üzerine”, *Kapital’i Okumak*, 1. baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: A. Işık Ergüden, s. 495-661
- Belge, M. (1977), “Marksizm ve Yapısalcılık”, *70’lerin Birikimi*, no:28/29 (Haziran/Temmuz), s.16-29
- Bottomore, T. (Ed.) (2005), *Marksist Düşünce Sözlüğü*, 4. baskı, İstanbul, İletişim Yayınları
- Brewster, B. (1967), “Presentation of Althusser”, *New Left Review*, no:41, Ocak-Şubat, s.11-14

- Chimisso, C. (2001), *Gaston Bachelard: Critic of Science and The Imagination*, 1.baskı, London, Routledge Publishing
- Dews, P. (1994), “Althusser, Structuralism and The French Epistemological Tradition”, Gregory Elliott (ed.), 1. baskı, *Althusser: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, s. 104-141
- Elliott, G. (2006), *Althusser: The Detour of Theory*, Leiden ve Boston, Brill
- Engels, F. (1999), “Joseph Bloch’a Mektup [21 Eylül 1890]” Karl Marx ve Freidrich Engels, 1. baskı, *Felsefe Metinleri*, Ankara, Sol Yayınları, çev: Kenan Somer, s. 229-232
- Freud, S. (1996) [1900], *Düşlerin Yorumu*, cilt II, 2. baskı, İstanbul, Payel Yayınları, çev: Emre Kapkın
- Geras, N. (1972), “Althusser’s Marxism: An Account and Assessment”, *New Left Review*, no:71, Ocak-Şubat, s.57-86
- Hall, S. (1985), “Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates”, *Critical Studies in Mass Communication*, cilt: 2, no:2, Haziran, s.91-114
- Hobsbawn, E. (1994), “The Structure of Capital”, Gregory Elliott (ed.), 1. baskı, *Althusser: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, s. 1-10
- Kaplan, E.A. ve Sprinker, M. (eds.)(1993), *The Althusserian Legacy*, Londra ve New York, Verso
- Kılıç, S. (2008), “Gaston Bachelard: Bilim Felsefesi ve Edebiyat Eleştirisi”, Gaston Bachelard, *Mumun Alevi*, 1.baskı, İstanbul, İthaki Yayınları, çev: A.İşık Ergüden, s.5-20
- Lacan, J. (2006), “The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience (1949)”, *Écrits/The First Complete Edition in English*, 1. baskı, New York ve London, Norton, fr. çev: Bruce Fink, s.75-82

- Letts, G. (2010), “The Mystical Kernel in the Rational Shell: Althusser and the Magical Moment of Supersession in Overdetermined Contradiction”, <http://www.sussex.ac.uk/cspt/documents/issue5-2.pdf>, (son güncelleme tarihi, 1 Nisan 2010)
- Lewis, W. S. (2005), *Louis Althusser and the Traditions of French Marxism*, 1. baskı, Oxford, Lexington Books
- Lévi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind*, 1. baskı, Chicago, University of Chicago Press
- Macey, D. (1994), “Thinking With Borrowed Concepts: Althusser and Lacan”, Gregory Elliott (ed.), 1. baskı, *Althusser: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell Publishing, s.142-155
- Marx, K. (1999) [1857], *Grundrisse*, Cilt I, 1.baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: Arif Gelen
- Marx, K. (2002) [1852], *Louis Bonaparte 'in 18 Brumaire 'i*, 3. baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: Sevim Belli
- Marx, K. ve Engels, F. (2004) [1845], *Alman İdeolojisi*, 5. baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: Sevim Belli
- Marx, K. (2005) [1859], “Önsöz”, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 6. Baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: Sevim Belli, s.23-28
- Marx, K. (2007) [1867], *Kapital*, Cilt I, 8. baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: Alaattin Bilgi
- Marx, K. (2009) [1841], *Demokritos ile Epikuros 'un Doğa Felsefeleri*, 2. baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: Hüseyin Demirhan
- Matheron, F.(1998), “The Recurrence of the Void in Louis Althusser”, *Rethinking Marxism*, cilt: 10, sayı: 3, Güz, fr. çev: Erin A. Post, s.22-37
- McLellan, D. (1998) [1979], *Marxism After Marx: An Introduction*, 3. baskı, London, Macmillan Press

- Navarro, F.(1998), “An Encounter With Althusser”, *Rethinking Marxism*, cilt: 10, sayı: 3, Güz, s.93-98
- Özselçuk, C. (2009), *Post-Marxism After Althusser: A Critique of the Alternatives*, yayımlanmamış doktora tezi, University of Massachusetts – Amherst, http://scholarworks.umass.edu/open_access_dissertations/21 (son güncellenme tarihi, 15 Mart 2010)
- Resnick, S.A. ve Wolff, R.D. (1982), “Marxist Epistemology: The Critique of Economic Determinism”, *Social Text*, no: 6, Güz, s.31-72
- Sartre, J. P. (2005) [1960], *Varoluşçuluk*, 19. baskı, İstanbul, Say Yayınları, çev: Asım Bezirci
- Sotiris, P. (2006), “Contradictions of Aleatory Materialism: on Louis Althusser’s Later Writings”, *Paper presented at the 2006 Historical Materialism Annual Conference*, <http://mercury.soas.ac.uk/hm/pdf/2006confpapers/papers/Sotiris.pdf> (son güncellenme tarihi, 15 Mart 2010)
- Spinoza, B. (2006) [1677], *Etika*, 2. baskı, Ankara, Dost Yayınları, çev: Hilmi Ziya Ülken
- Stace, W. T. (1986), *Hegel Üzerine* 1.baskı, Ankara, V Yayınları, çev: Murat Belge
- Suchting, W. (2004), “Althusser’s Late Thinking about Materialism”, *Historical Materialism*, cilt: 12, no:1, s. 3-70
- Thompson, E. P. (1994) [1978], *Teorinin Sefaleti*, 1. baskı, İstanbul, Alan Yayıncılık, çev: A.Fethi Yıldırım
- Thompson, E. P. (1995) [1978], *The Poverty of Theory*, London, Merlin Press
- Timur, T. (2005), *Felsefi İzlenimler: Sartre, Althusser, Foucault, Derrida*, 1. baskı, Ankara, İmge Yayınları
- Timur, T. (2007), *Marksizm, İnsan ve Toplum: Balibar, Séve, Althusser, Bourdieu*, 1. baskı, İstanbul, Yordam Kitap

Vilar, P. (1973), “Marxist History, a History in the Making: Towards a Dialogue with Althusser”, *New Left Review*, no: 80, Temmuz-Ağustos, s. 65-106

Yılmaz, Z. (2001), “Althusser’in Bilim, İdeoloji ve Düzeyler Teorisinin Açmazları: Üstbelirlenimden Post-belirlenime”, *Praksis*, no: 4, s.35-74

Zedung, M. (1978) [1937], “Çelişki Üzerine”, *Teori ve Pratik*, 8. baskı, Ankara, Sol Yayınları, çev: N. Solukça, s. 23-70

ÖZET

Bu çalışma, XX. Yüzyılın ikinci yarısının en etkili Marksist filozoflarından biri olan Louis Althusser'in Marksizm kuramının geçirdiği içsel dönüşümleri odağına yerleştirmektedir. 'Eleştiri' ediminin olumsuzlayıcı vurgusunun yanında sınıflandırma işlemini de barındırdığını hesaba katarak söz konusu dönüşümler 'özeleştirisi' ve 'özeleştirisi ötesi' ya da 'yapı bozumu' süreci olarak ayrıştırılacaktır. 'Felsefe ve Bilim Adamların Kendiliğinden Felsefesi (1967)' adlı eserle başlayıp 'Amiens Tez Savunusuna' (1975)'na kadar devam eden revizyon süreci Althusser'in özgün tanımlamasıyla 'özeleştirisi', "Marksizmin Krizi (1977)" ve "Günümüzde Marksizm (1978)" adlı makalelerde uç vermesine rağmen esas olarak "Karşılaşma Maddeciliği"nde en üst ve yoğun biçimine varan süreç ise 'özeleştirisi ötesi' dönem ya da 'yapı bozumu' dönemi olarak adlandırılacaktır. Özeleştirisi ve özeleştirisi ötesi ayırımına sadık kalınarak, bu dönüşüm sürecinde yerleşilen yeni konumların eski tezlerle hangi noktalarda uyumsuzluk içine girdiği ve onları hangi ölçüde dönüşüme uğrattığının; bu yeni konumlara yerleşilmesinde eski konumlardaki hangi kuramsal gerilimlerin ve zorlamaların rol oynadığının; diğer yandan, hangi tema ve tezlerin bütün bu süreç boyunca sabit kaldıklarının bir 'semptomatik' okuması yapılmaya çalışılacaktır. Semptomatik bir okuma yardımıyla temellendirilmeye çalışılacak olan sav, önce 'özeleştirisi' ve daha sonra bir 'yapı bozumu' biçimini alan Althusser'in iç kuramsal dönüşümlerinin bizi 'Althussercilik' olarak adlandırabileceğimiz homojen bir bütünlük görmekten alıkoyduğu ve Althusser'i bu dönüşümlerle beraber yendiden düşünmemiz gerektiğidir.

ABSTRACT

This research specifically focuses on the internal theoretical transformations of Louis Althusser who is one of the most influential Marxist philosophers of the second half of the XX. century. Taking into account that the act of ‘criticizing’ includes procedure of classification beside its negative stress, the transformations mentioned will be differentiated as the process of ‘autocritique’ and the process of deconstruction or the process beyond autocritique. The process of revisions that began with “Philosophy and The Spontaneous Philosophy of Scientists” (1967) and continued till “The Soutenance at Amiens” (1975) will be named as, as Althusser originally called, the period of ‘autocritique’, while the second process that slightly started in “The Crisis of Marxism(1977)” and “Marxism Today(1978)” but reached its highest level in “Aleatory Materialism” (1982) will be named as the period of ‘deconstruction’. In accordance with ‘autocritique’ and ‘deconstruction’ distinction, a ‘symptomatical reading’ is to be carried out in order to show how such a transformation occurred ‘problematically’ and in which points the new positions contradict or create the possibility of contradictions with the older theses. It will be tried to defend via such a symptomatical reading that such theoretical transformations prevents us to assume a homogenous integrity called ‘Althusserianism’ and drive us to think Althusser again.