

**T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ALTHUSSER
VE
YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARI**

DOKTORA TEZİ

Enis Emre MEMİŞOĞLU

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

MART 2020

**T.C.
MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ALTHUSSER
VE
YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARI**

DOKTORA TEZİ

Enis Emre MEMİŞOĞLU

Sosyoloji Anabilim Dalı

Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali AKAY

MART 2020

Enis Emre MEMİŞOĞLU tarafından hazırlanan ALTHUSSER VE YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARI adlı bu tezin Doktora tezi olarak uygun olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Ali AKAY

Tez Danışmanı

Bu alıŐma, jürimiz tarafından Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

DanıŐman

: Prof. Dr. Ali AKAY

Üye

: Prof. Dr. Ferhat Kentel

Üye

: Prof. Dr. Ferda Keskin

Üye

: Dr. Öğr. Üyesi Tacet Hın Ertüğrul

Üye

: Dr. Öğr. Üyesi M. Ender KESKİN

Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak yazılmıŐtır.

εἰς Σοφίαν...

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında;

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.

ALTHUSSER VE YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARI

ÖZET

Louis Althusser'in yazısının, mevzu edindiği yazıları yeniden okuma deneyimi olarak eleştirel bir yazı olduğu, Althusser'in yazınsal hayatının ilk dönemlerinden son dönemlerine kadar tespit edilebiliyorsa, bu tespit, yine aynı hayatın yazınsal bütününe Althusser'in kendi tabiriyle *özeleştir*i olarak yerleşir. Bu özeleştir i dâhilinde yaptığının “tezler vaz etmek” olduğunu yine bu teze (yani “tezler vaz etme”ye) dair tezlerle sunan Althusser, kendi tezinin, yani kendi yazısının limitlerini sorunsallaştıran bu özeleştir iel tavrının hududunda, “tek müellifi” olmadığını söylediği yazısını eleştiriye açarken, yazısının mecazları, özellikle belirli bir mecaz ile, *aşırıbelirlenim* mecazı ile, Althusser'in yazısında mecazın sınırlarını yeniden konumlandırmayı, varsa bu sınırların konumlarının değiştiğini fark etmeyi beraberinde getirir.

Bu tezde yapılan Althusser okuması, Althusser'in yazısında “karşılaşılan” bir mecaz olarak aşırıbelirlenimin mecazlığında, Althusser'in bu mecazı kavram olarak kendilerinden devraldığını söylediği dilbilim ve psikanalizdeki kaynaklarının *mecazın* kendisine dair sunduğu konumu belirleyebilmek suretiyle, bu konumun Althusser'in yazısını nasıl aşırıbelirlenime tabi tuttuğuna işaret etmeyi dener. Böyle bir aşırıbelirlenim, sırf aşırıbelirlenim mecazının aşırıbelirlenim kavramının kendisinde mecaz kavramının belirleyici olduğunu gösterdiği için Althusser'in aşırıbelirlenim mecazının Althusser'de mecazın kendisine dair belirleyici olduğunu ispat etmek durumunda olmayabilirdi diye, metodolojik bir sapma ile, Althusser'in yazısının mecaza dair konumunun tespit edilmesi yoluna gidilip, Althusser'in mecaz konusuna dair konumu ile Althusser'in aşırıbelirlenim kavramının kaynaklarının vaz ettiği *mecazilik* hususuna dair konumun birbirine tekabül edip etmediğine bakmak gerekli oldu.

Althusser'in yazısının kaynaklarının mecaza dair konumundaki yeri belirleyen kavramların *topolojik* yani *yerle ve konumla* ilgili olduğu, mecazda *yer değiştir*iren ama aynı zamanda da şekil değiştiren bir unsurun var olmasıyla beraber gösterildiği ölçüde, bu konumun Althusser'in kullandığı bir mecazın misalinde, *décalage* [dekalaj] mecazının misalinde bulunan yerdeğiştirici ve şekil değiştiren unsurun kendisine tekabül ettiği fark edildi. Böylelikle Althusser'in kaynaklarındaki mecazın tanımının Althusser'in bir mecazının kendisine tekabül ettiği ortaya çıktı. Her ne kadar dekalaj Althusser'in yazınsal külliyyatında sıkça karşılaşılan bir mecaz olmasından dolayı herhangi olarak addedilecek bir mecaz olmasa da, böyle bir tekabüliyet mecazın sadece bir misalinden yola çıkılarak *yerinde* bir tekabüliyet olamayacağından, ya da tekabüliyet (tam da) tam yerine oturamayacağından, bu tezde Althusser'in dekalaj mecazını istimaline dair tüm eserine yayılmış olan misallerin okumasına girişmenin devamında, Althusser'in yazısının diğer mecazlarına da sapmak vesilesiyle, özellikle de Althusser'in sıkça kullandığı *sapma* mecazının yoluna saparak, Althusser'in mecaza dair konumunun, tıpkı Althusser'in kaynaklarının mecazda olduğunu gösterdiği yerdeğiştirme ve şekil değiştirme unsurlarının sunduğu gibi, yer değiştiren

ve şekil değiştiren bir konum olduğu gösterildi. Yazının Althusserci mecazlarının konumunun Althusser'in yazısının mecazlarının konumuyla yer değiştirerek her ikisinin de şekil değiştirdiği tespit edildi.

Her tezin tespit ettiklerinin ancak icra ettikleriyle edimselleştiği tezini yine Althusser'in teze dair tezinden hareketle mevzu bahis etmiş olarak yazıya girişmiş olan bu tezin ilerleyen kısmındaki metodolojik sapmada, mecazın şekil değiştiren ve yer değiştiren unsurunun dilin yazıda tefsir ve tercüme olduğuna dair yine Althusser'in kaynaklarında beliren unsurla beraber konumlandığı, bu konumun (bu metodolojik sapmanın metodolojik olduğunu gösterir nitelikte sadece) tezin sonunda vaz edilen bir misali ile hatırlatılıp carileştirilmesine gidilerek, tezin ön-erisi olarak Althusser'in *interpellation* [çağrılma] mecazının tefsirine dair bir tercüme imkânına başvuruldu. Tezin ilk bölümünde aşırıbelirlenim kavramının mecaziliğini sorunsallaştırmak için adım atılan Althusser okumasına imkân veren Jacques Derrida'nın dile getirdiği bir cümleyi yeniden ve farklı bir şekilde sorup soramayacağımızı anlamak adına girişilen bir okuma vesilesiyle, Althusser'in *interpellation* mecazının bir tercümesi olarak Heidegger'in *Ge-stell* kavramına erişilmesi, yazının erimininin ancak tercüme ve tefsir vasıtasıyla verilebileceği ve yazının sadece tercüme ve tefsir olduğu okumada, mümkün oldu. Böyle bir okumanın Yazının Althusserci mecazlarının ancak Althusserci mecazın tercüme edildiği ve tefsir edildiği başka metinlere doğru yer değiştirip onlarla şekil değiştirdiği ölçüde sağlandığı tespit edilerek, bu tespitin de, Althusser'in ancak başka yazarlarla, Althusser'in yazısının ancak başka yazılarla, yazının Althusserci mecazlarının ancak başka yazarların mecazlarıyla okunabileceğine dair bir önerinin mevzu bahis edilmiş olmasıyla carileşebileceği, bu tezin kendi mevzusunu tehir, ve (— eğer varsa da — sınırlarını ve sınırlılıklarını muhafaza eden) kendi mevzisini tefrik etmeyi vaat etmeyi deneyen üslubuyla vaz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Louis Althusser, Jacques Derrida, Martin Heidegger, dekalaj, çağrılma, dekonstrüksiyon.

ALTHUSSER AND ALTHUSSERIAN TEXT METAPHORS

ABSTRACT

The writing of Louis Althusser articulates itself by the very condition of possibility of its critique. From the early phases until its late episodes, the position of being that pertains to philosophy, the position which affirms itself as taking side and position, arranges this writing in the mode of critique. The Althusserian text consists of critiques, which, as itself emphasizes, takes position by showing how philosophy itself consists of taking positions by positing thesis. In the process of taking positions by means of philosophy's critique, Althusser takes heed to make its own position as to positions clear. That is why Althusserian writing, which is also a writing process in the form of auto-critique, articulates its position by the very possibility that conditions its critique.

It is by the very means of a position concerning positions and by the very existence of a thesis concerning existence, which makes its theses exist, that this dissertation endeavors to articulate Althusserian writing. To that zeal, a metaphor, a seemingly encountered metaphor, supposedly an incidental one, *décalage*, corresponds insofar as this metaphor would re-articulate Althusser's position concerning metaphors. And this, inasmuch as Althusser's position concerning metaphors could be posited by means of Althusser's usage of metaphors.

Methodically, if one prefers to follow the way one preferred to follow, the path Althusser paved for would be suitable. The tracks of this path consist of encounters. Then again, methodically, only in order to encounter Althusser's usage of metaphors in the very position that Althusserian writing posits concerning metaphors, this dissertation throws itself in the locality of a critique, which, it seems in the first instance, exposes the deadlocks and traps of Althusserianism. If Althusser already exposes itself to auto-critique, this other locality, proposed by Jacques Derrida, overexposes the position of this auto-critique itself in that it takes into account (at least) a certain Althusserianism.

Taking into consideration what in the Althusserian text is proposed as a *promising* concept, namely *surdétermination* [overdetermination], the position of this concept as a metaphor in the writing of Althusser makes itself problematic in the sense that it becomes both a metaphor for a topological explanation of the structures of social formations, and a concept explaining metaphoricity itself. Ambivalent usage of overdetermination as a metaphor opens space for the recontextualization of it by means of its sources that Althusser explained to be the heritors: psychoanalysis and linguistics. Overdetermination as the metaphor can be retraced back to linguistics through which the relation of metaphor to metonymy can be grounded in psychoanalysis in the form of contiguity and similarity, that too, in the form of displacement and condensation. These concepts, which transfer us to the Freudian text,

are referred only in the intricate relations that are intertwined with other concepts, such as dislocation and disfiguration, which are essential to dreamwork. In the dreamwork, Freudian text re-elaborates dreams in the location of these concepts, inasmuch as these concepts open the layers of dreams in the very texture dreams are made of, namely text. Dislocation and disfiguration elaborate the work of dreams as a translation and interpretation inasmuch as dreams are themselves translation and interpretation of the way metaphors are dislocated and disfigured in the unconscious. This dislocation itself is overdetermination. This dislocation [*Ent-stellung*] finds its example in Althusser as *décalage*. *Décalage* is (translated as) dislocation.

Althusser's usage of *décalage* as dislocation makes this metaphor relevant for the example of Althusser's concept of metaphor — but only in the condition that one takes metaphor with its de-figured and dislocated definition. Only in the overdetermination of what the concept of metaphoricity itself yields that the example of metaphor as *décalage* confirms the affirmative usage of it. For, it appears by means of the Althusserian writing that there is also a negative one. That is the consequence of what a sequential reading of Althusser can offer. In that respect, firstly a close reading of Althusser's readings is operated. *Reading Capital* rendered this operation suitable because of its *modus operandi*. This mode being possible by a reading gathered around the metaphors concerning readability, visibility, error and gaffe [*insu*]; Althusser made it convenient to read Althusser's readings by means of these metaphors, which find their example in *décalage*. With an ambivalent position regarding reading, *décalage* appeared as the epitome of both an affirmative and negative reading. So the position concerning *décalage* made its locus ambivalent. Positions of *décalage* themselves appeared dislocated. Dislocations of *décalage* made the usage of the metaphor of *décalage* an example for itself.

Althusser's thesis on the thesis itself, being an example of itself, exemplified itself in the position of metaphors: Example of metaphor, insofar as it exemplified also Althusser's usage of metaphors as the exemplification of what example operated in the Althusserian text, would be exemplified only with respect to *an* example of metaphor, should not it be also encountered on the different contexts and texts of Althusser's as this time as the exemplification of *décalage* through different metaphors. Such was the case for the metaphor (and the example) of *deviation*. After different applications of *décalage* which can be found especially in the theoretical scrutinizations and reconfigurations that Althusser made on political philosophers (such as Machiavelli, Hobbes, Montesquieu, Rousseau), and after determining the limits and delimitations of these reconfigurations as to the application of the metaphor of *décalage*, so to say, as to the *décalage* between Althusser's conceptual reading of these philosophers and the metaphorical usage of the *décalage* itself; following reading was directed towards the metaphor of deviation so as to locate in it a dislocation and disfiguration of *décalage*. Not the least to say that there was a substitution or a pure repetition, but there appeared a *décalage* between the *décalage* and deviation, so much so that, the ambivalence with respect to being affirmative and negative reconfigured itself in a new manner; this time in the form of a partitioning between what appertains to philosophy and not, what is philosophy and literature, what is located in and out the limits.

With the impossibility to make a clear-cut decision concerning the ambivalent positions of Althusserian text concerning all the examples of taking parts, Althusserian metaphors of writing, which made their locus shifting between *limits*, namely in the *décalage* of outside and inside, and writing and its limits, are relocated in the dislocated

possibility of Althusserian writing. Althusser himself has been shown to deviate as to its own concept of deviation. This deviation formed also a possibility for a reconfiguration of Althusser that cannot be trapped in the sole conceptuality of philosophy. What Althusser's late writing of deviation and encounter proposed as a dislocation of different philosophers that are mostly thought to be incompatible or non-corresponding, then, is proposed also for Althusser himself — as being maybe more than a footnote to Plato, but less than a title in a dissertation.

More than a title to a thesis, less than a metaphor of a life, Althusser's name is shown to be relocated in the history of philosophy, insofar as the Althusserian writing becomes the site of a contradiction. In the final chapter of this dissertation, only in the space that a deferred thesis can posit, only in the location of a differentiated position that a dissertation can pose, the proposition of an introductory promise reintroduced itself as the postponed commitment of a writing in the form of speech-act. If the position of the thesis that Althusser described had exposed itself at the beginning of this dissertation as a speech-act, this position qua positioning on the position of itself, which relocated itself as the performativity of the position of the metaphor in the application of the metaphor itself via its examples, exemplified itself also in the Althusserian writing as the performativity of the text qua the postponement of its thesis in the application of metaphors. Yet this performance of the performativity of the text itself could be exemplified also by means of a dislocation and disfiguration that other philosophers' text can transfer and translate into Althusserian writing and vice versa.

For it be both a dislocation-disfiguration of an initial question that is posed in the methodical opening of this dissertation, and an exemplification of the promise of Althusser's text that can be proposed in the form of a reconfiguration in the concepts and metaphors of other philosophers, a paving for the way this proposition will follow, again and always a methodological way, is made possible by means of cross-translations and transfigurations that re-intrigued Althusser's well known metaphor of *interpellation* into what the author of that initial question, Jacques Derrida, related our reading back to Heidegger's *Destruktion*, and via that, to *Ge-stell*. *Ge-stell*, as the technical positioning of the language, manifested its relation to translation and interpretation as a form of disfiguration and a locus of dislocation. And only with the possibility of translation and trans-location that Heidegger's and Althusser's texts operated that *Ge-stell* then refigured and relocated itself in the Althusserian interpellation — not (only), as one may propel, qua negative location of technical framing that will correspond to a supposedly enframing of a dominant ideology, but qua positive metaphor, as it were, being the positioning of contradictory positions via deconstruction of language itself — as “*mütenakızların enkazı*”. Translation of texts (in the instance of Heidegger) as the interpretations of metaphors then rendered possible an exemplification of what the *Althusserian deconstruction of text* performed through the application of the *Althusserian text metaphors* to other philosophers' metaphors of writing. That said, by the example that this dissertation tried to give through the performativity of the texts in the example of Althusser's metaphors, it is hoped that other writings of other writers pose at least as much exemplarity as that of this dissertation for the translation of Althusser's writings to other writers' metaphors; and it is posed finally as a thesis — or if there is one, deferred and differed as the finality of the thesis — that: the performativity of the text itself exemplifies itself as the exemplification of the texts, etc.

Keywords: Louis Althusser, Jacques Derrida, Martin Heidegger, décalage, interpellation, deconstruction.

ÖNSÖZ

Tezler üzerine tezler vaz eden bir yazarın mevzu bahis edildiği bir teze dair vaaz verir gibi önden sözcükler sarf etmek, tez öncesi teze dair itkileri, vesileleri ve rastlantıları kasıtlara, araçlara ve niyetlere indirgeyip, tezi kendi tasarrufunda okuyacak olanların harcayacakları emeğin masrafını önceden israf etmek olacağından; “önsöz” denilen şeyi bir şükran yazısına *tefhrik* etmek adına:

Bu yazının bu yazı olmasına gelesiyeye beni buna iten her şeye ve herkese; bu metnin bu metin olmasına varasıya buna vesile olan ve beni anlayışla, içtenlikle ve huzurlu rehberlikleriyle olumlu anlamda çokça teşvik edip bana destek olan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ali Akay’a, Dr. Öğretim Üyesi Ender Keskin’e, Dr. Öğretim Üyesi Tacettin Ertuğrul’a; ve bu süreçte, onu tanıdığım dan beri her süreçte olduğu gibi, hayatımın rastlantılarını olumlu duygulanımlara evirmek için benimle teşrik-i mesailerin en meşakkatlisini ve en titizini sevgiyle, sabırla ve can-ı gönülden yapan eşim Deniz’e teşekkür ederim.

Enis Emre Memişoğlu

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	vii
ABSTRACT	xi
ÖNSÖZ.....	xvii
İÇİNDEKİLER	ixx
1. GİRİŞ.....	1
2. YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARI.....	29
2.1 Althusser.....	29
2.1.1 Son kertede Althusser	29
2.1.2 Özeleştirici Althusser	33
2.1.3 Aşırıbelirlenmiş Althusser	41
2.2 Mecaz	43
2.2.1 Aşırıbelirlenim olarak mecaz	43
2.2.2 Mecaz-ı mürsel ve mecaz.....	47
2.2.3 Yerdeğiştirme ve yoğunlaşma.....	51
2.2.4 Sentagma ve paradigma	57
2.2.5 Nakil ve tefsir	60
2.3 Dekalaj	66
2.3.1 Mecazın tahrifatı	66
2.3.2 Mecazın dekalajı	72
3. YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARINDAN ALTHUSSER YAZISININ MECAZLARINA	77
3.1 Althusser'i Okumak	77
3.1.1 Okuma gafleti.....	77
3.1.2 Okuma dekalajları	85
3.1.3 Marx'ın dekalajları.....	96
3.1.4 Althusser'in dekalajları	102
3.2 Althusser'in Misalleri.....	107
3.2.1 Machiavelli ve bir garip dekalaj.....	107
3.2.2 Montesquieu ve esrarlı bir dekalaj	111
3.2.3 Rousseau ve dekalajın tecili	113
3.2.4 Hobbes ve eceli gelecek dekalaj	120
3.3 Althusser'in Sapmaları	122
3.3.1 Felsefenin dekalajı	122
3.3.2 Dekalajın sapması	126
3.3.3 Althusser'den sapış	130
4. SONUÇLAR	135
5. KAYNAKLAR	172
6. ÖZGEÇMİŞ.....	177

1. GİRİŞ¹

Kuralına uygun bir tez yapmayı bilmenin neticede bana yeterli olacağını kendime söyleyerek, son çare olarak felsefeye döndüm. Cehaletimin pek de bir önemi yoktu, ondan hep çekecektim.
(Althusser, *L'avenir dure longtemps*, s. 134)

Filozofun kavramda (yani felsefeyi kavrayışında) 'kendisiyle olan teorik rabitası'nı ifade ettiğine dair Marx'ın lafından epeyce etkilenmiştim ve hâlâ da öyleyimdir. (Althusser, *L'avenir dure longtemps*, s. 196-7)

[...] *Nietzsche'nin tüm eseri aynı zamanda Ecce Homo'nun önsözüdür, ve de kati anlamıyla Ecce Homo'nun (birkaç sayfalık) önsözü olarak adlandırılan şeyin içinde tekrar edilmiş olarak bulunur.* (Derrida, *La vie la mort*, s.51)

Ecce Ludovicus! İşte Louis: Doğdu, düşündü, öldü. İşte Althusser: doğdu, tezler yazdı, öldü. İşte Louis Althusser: Doğdu, krizler yaşadı, öldü².

Eğer Althusser üzerine bir tez sunulacaksa, öncelikle tez sunmanın ne demek olduğuna dair tezler yazıp sunan Althusser'in yazısına işaret etmek yerinde olacaktır³. Althusser teze dair tezlerini neredeyse tüm yazınsal hayatı boyunca ve bu hayatın farklı dönemlerinde çeşitli şekillerde dile getirdiğinden, böyle bir işaretin, yani mesela “işte

¹ Giriş, ya da: “Althusser ve Yazının Krizleri”.

² Hannah Arendt Heidegger'in 80. doğumgünü vesilesiyle radyoda yaptığı konuşmasında Heidegger'in bir defasında bir dersinde Aristoteles hakkında giriş yapmak ve onun hayatını anlatmak için şöyle dediğini nakleder: “Doğdu, çalıştı, öldü”. Bkz. (Arendt ve Heidegger, 2002, s. 184).

³ Not: Bu yazıda yapılan alıntılar için Althusser'in Fransızca özgün metinlerinden istifade edilmiştir. Türkçede bulunmayan eserlerden aktarılan alıntıların veya Türkçe basımı mevcut olsa dahi bazı eserlerden yapılan alıntılarının tercümesi bu yazının yazarı tarafından yapılmıştır. Bununla beraber bazı uzun alıntılarda kısmen veya tamamen Türkçe basıma başvurulduğu yerler olmuştur. Bu durumlarda da, *her alıntıda*, gerekli görüldüğü yerlerde tercüme müdahale edilmiştir. Yazı boyunca, paragraf alıntıları için verilen atıflarda, kaynak olarak özgün metne (ve eğer mevcutsa Türkçe tercüme kaynağına da) işaret edilmiştir. Türkçesi mevcut olan metinler için, bu atıfların yanında parantez içinde Türkçe kaynağına da atıfta bulunulmuştur — böyle durumlarda, eğer atıf için belirtilen ilk kaynak özgün metne ait ise tercüme tarafımızdan yapılmış demektir; eğer belirtilen ilk kaynak Türkçe tercüme aitse, bu durumda Türkçedeki mevcut tercüme esas alınmış olarak tercümede yine de değişiklikler yapılmıştır demektir. Kimi durumlarda tercüme kaynaklık eden özgün metin de kaynak dilinde yazılmış olduğu şekliyle tercümenin önüne eklenmiştir. Yazının sonundaki kaynakça kısmında Türkçe kaynaklar ayrıca belirtilmiştir.

Althusser'in tez üzerine tezi" demenin, pek çok yeri, pek çok zemini olabilir. Ancak bu zeminler, Althusser nezdinde sadece yazınsal yaşamında değil, yaşam yazısında da, biyografisinde de bulunduğundan, en azından "teze dair tez" hususunda Althusser'in yazısı ve yaşamı müştereken işaret edilebilir. *Ecce* diyerek ve *ecce* diye göstererek, (*işte bu*) işaret etme ediminin işareti ile, ancak işaret etme edimi vesilesiyle işaret ederek, ve bu sayede ancak işaretin kendisinin işaret edilenin zeminine kaydığı bir işaret etmeden söz ederek, yani işaretin (bahis) ettiği sözü ederek ve işaretten söz ederek — kısacası işaretin söz-edimi ile —: "işte Althusser'in yaşamı ve yazısı" denebilir. "Althusser'in Yazısı ve Yaşamı: Tezler" diye bir başlık atılabilir ve, Althusser'in yazınsal yaşamının Althusser'in defaatle anlattığı ve açıkladığı gibi tezler öne sürmekten ibaret olduğu anlatılabilir; yaşam yazısının, mesela *Gelecek Uzun Sürer*'in [*l'avenir dure longtemps*] veya *Vakalar*'ın [*Les faits*] da, Althusser'in (bu) tezlerinin nasıl tez olduklarının, hangi rastlantıların [*rencontres*] ve olayların [*événements*] akabinde ve bağlamında yazıldıklarının ve sunulduklarının zeminini oluşturduğu eklenebilir. Ve en azından tez konusunda, Althusser'in yazısı ile yaşamının müşterek bir yazgıya bağlı olduğu söylenebilir — (en azından) Althusser oto-biyografilerinde bunu böyle konumlandığı kadarıyla. Yalnız, tam da tez konusunda, Althusser'in sadece oto-biyografilerinde değil, aynı zamanda belki de ilk bakışta otobiyografi diye adlandırılmaya pek müsait gibi durmayan yazılarında da tezlerini öne sürmesine yol açan veya bunlara dayanak olan vakaları aktardığını ve anlattığını dikkate alınca, bu müşterek yazgının sadece otobiyografik metinlerin alanından *sebeplenmedi*ni, bir de oto-biyografik diye adlandırılmayan metinlerinin içindeki biyografik unsurlardan *nasıplendiğini* görürüz. Bu nispetle, *sebeple nispetin münasebeti* de müşterek bir yazgıya bağlanır ve neyin neye sebep olduğu ile neyin neye nispetle olduğu hem içiçe⁴ geçer hem de yer değiştirir. Sebep ve nispet, sadece *aitia* ve *pros ti* olarak değil, sadece kategorik olarak değil, varoluşsal olarak da birbirinin zeminine doğru kayar: oto-biyo-grafik olan grafik olana nispetle onun sebebidir — yani (bir anlamda sadece dar ve özet, idareli ve parantez içi içeriğiyle) hayat yazıya sebep teşkil eder —, grafik olan da oto-biyo-grafik olana nispetle onun sebebidir — yani (en ekonomik anlamıyla) yazmak hayata sebep verir —. Ve de

⁴ Türkçe imla kuralına göre "iç içe" ayrı yazılır. Ancak, tezin ilerleyen bölümlerinde bu kelimenin "içiçe" olarak yazılması, kelimenin geçtiği teorik bağlam göz önünde bulundurularak teklif edilecektir — "yanyana" ile beraber. Aynı teorik bağlam hususiyetince "yer değiştirme" ve "yer değiştirici" olarak ayrı yazılan isim ve sıfat da, "yerdeğiştirme" ve "yerdeğiştirici" olarak yazılacaktır. Fiil çekiminde ise "yerdeğiştirmek" Türkçe imlaya uyarak olduğu gibi kullanılacaktır. Bkz. *infra* s. 62.

otobiyografik olan grafik/yazınsal olandan grafik olması itibariyle nasipleniyorsa, yani ancak ona nispetle otobiyografikse, grafik olan otobiyografik olana sebep olduğundandır — yani yazı yaşamyazısını yazmayı tetiklediğindendir —. Öyleyse, bu rabitanın unsurlarını tersinden ilişkilendirerek de, denilebilir ki, grafik olan otobiyografik olanın grafik olana sebep vermesi itibariyle grafik/yazınsal olabiliyorsa, grafik olan otobiyografiden nasibini alıyordur. Fakat bu sebep ve nasip ilişkisi katiyen bir nesep ilişkisini zorunlu kılmaz. Nasıl ki yaşam ile yazı arasında hangisinin hangisinden türediğine dair jenealojik bir ilişki yoksa, otobiyografi ile otobiyografik olmayan yazı arasında da nesep ilişkisi yoktur. Biri diğerinin soyundan gelmez. Yazı yaşamdan veya yaşam yazıdan türemez. Ancak, bir tür olarak otobiyografinin otobiyografik diye adlandırılmayan diğer türlerden kolayca ayırt edilemediği o ortak zeminden bahsedilebilir Althusser bağlamında. Althusser bağlamında, Althusser'in yazısında, Althusser'in yazgısı olmuş rastlantıların kurduğu o yaşamda, bir tür olarak otobiyografi, bir tür olarak felsefenin zeminine kayar — ve felsefe de otobiyografinin. İşte bu yüzden, tıpkı *Nietzsche*'nin yaşamının ve yazgısının bir *amor fati* nidası ile çınladığı o yazıda, *Ecce Homo*'da olduğu gibi, *ecce* derken, *ecce Ludovicus* derken, bu işaret, yaşamının vakalarını aktarırken [*Les Faits*] felsefenin oluşunu [*avènement*] anlatana, felsefenin kavramlarını konumlarından ederken yaşamının anlarını söyleyerek konumlandırana dairdir. Althusser, Aristoteles için söylendiği gibi, sadece doğup, düşünüp, sonunda da ölmemiştir. İşte Louis Althusser derken eğer Althusser'in yaşamı ile yazısının birbirine kaydığı ve içiçe geçtiği zemine işaret ediyorsak, Althusser'in doğumu ile ölümü arasında olan o şeyin, Althusser'in düşüncesinin, Althusser'in tüm yazısı olduğunu, her türlü yazısı olduğunu, ve Althusserci yazı olarak Althusser özel ismi ile beraber vaz edildiğini de söylüyoruzdur. O yüzden başlık *Althusser ve Yazının Althusserci Mecazları*⁵.

⁵ “Althusser ve Yazının Althusserci Mecazları”! İşte daha *baştan* bir mecazla başlıyoruz. *Başlıktaki* mecazla, mecazi başlıkla. Eğer “Althusserci”, Althusser'i takip eden, Althusser'in taraftarı olan, Althusser'in sadık şakirdi olmaya namzet olan demekse, “Althusserci” hiç de Althusserci bir anlama sahip olmayacaktır. Bu başlıkta salık verilen “-ci” yapım eki, tarafgirlik içeren mezkûr ifadelere atıfta bulunmadığı ölçüde başka türlü bir yapım eki olacaktır — belki “yıkım eki”. Althusserci mecazlar, Althusser'in kullandığı, Althusser'in lugatında yer etmiş, onun sözdiziminin mutad unsurlarından sayılabilecek mecazlardır. Bu mecazlar Althusser'in yazısında olumlu olarak da istimal edilebilir, olumsuz olarak da. Mesela, olumlu istimaler Althusser'in üzerine yazarken okuduğu metinden de neşet ediyor olabilirler, Althusser'in kendi yazısından da — her ne kadar salt bir menşe bulmak imkânsız olsa da —. Althusser'in istimleri ile menşe metnin istimleri arasında tenakuz eden anlamlar olabilir, veya tam tersi. Bu manada, Althusserci mecazlar, Althusser'in sadık kaldığı mecazlar olmadığı ölçüde, “-ci”, bir tarafgirlik ibaresi sağlamayacaktır. Hattâ, Althusserci mecazlar, Althusser'in metninde haiz

oldukları farklı anlamları birbirleriyle tebdil edip, *istimalin* istihalesine (hattâ Althusser'in önem verdiği Marksist — yoksa “Marxçı” mı desek? — kavramlarla ifade edecek olursak, *imalat* vasıtalarının (ve tarzlarının) istihalesine, bu durumda da bir bakıma “*istimalat* istihalesine”) sebep olabilirler. Öyle ki, Althusser'in istimal ettiği kimi mecazlar (tıpkı belki de aslında tüm mecazlar için varsayılabilceği gibi) kast etmeye çalıştıkları istimal değerlerini başka istimallere tebdil ettikleri ölçüde, yani istimal değerlerini mübadele ettikleri ölçüde (ve hattâ mübadele değerine tedvir ettikleri ölçüde), (tıpkı istimal değerinin mübadele değerinden bağımsız nasıl işaret edilebileceğine dair bir simgeden bahsedememiz gibi) Althusser'in istimal ettiği mecazlarla kast ettiği anlamların, Althusser'in üzerine yazmak için okuduğu ve farklı yorumladığı metinlerde hattâ “hatalarını gösterip, eksiklerini tamamladığı” metinlerde geçen mecazların anlamlarından bağımsız nasıl okunabileceğinden bahsetmemiz de pek mümkün olmayacak gibidir. Daha da ötesi, burada, Althusserci bir mecazın, en azından burada üzerine yazılacak ve farklı misalleri takdim edilecek olan bir mecazın, Althusser'in herhangi bir döneminde veya herhangi bir yazısında, (yazar, görüş, tavır vb. gibi) savunduğu herhangi bir tarafın veya herhangi bir kavramın ibraz ettiği anlamın istimal ettiği değeri sabitleyemediği, bu anlamda müspet olamadığı, ve başka bir anlamda da olumlu ve olumsuz değerleri arasında daimi olan ama kapalı olduğu varsayılmayacak bir mübadele dairesi çizdiği düşünülüyor; dolayısıyla da Althusserci *bir mecaz* derken, Althusser'in bir mecazından başka mecazlarına *icaz* yaratan, yani Althusserci mecazlara *icazet* veren bir “-ci” ekinden bahsediliyor olacak — *müteceviz* bir ekten.

Ama yine de şu sorulabilir: (Genelleme yapmaktan kaçınıp sadece Althusser bağlamında konuşacak olduğumuzda dahi) tarafgirliğin salt mümkün olmadığı bu mertebede, tarafgirlik ve taraftarlık anlamı barındıran salt bir yapım eki olmadığına göre, bunun salt karşıtı olabilecek bir “-ci” yıkım eki nasıl olsun? Böyle bir “yıkım eki”, tarafgir olmaktan tamamiyle mümeyyez olduğunu ilan edip adeta kendi imkân şartı olan “tarafgir olmama” tarafında konumlanıp hiç de tarafgir olamayacağını iddia ettiği ve böylelikle de tamamiyle kendi tarafını tuttuğu ölçüde (ve biliyoruz ki, Althusser Marksizm karşısında tarafgir bir tavır takınmadı — hattâ Marx ve Engels'in bile nasıl kendileriyle Marksizm arasına bir mesafe koyduğunu örneklerle gösterdi. Mesela: “Marx ve Engels'in ütöpik sosyalizm için yapmış olduklarını da günün birinde yapmak gerekir, ama bu kez, Marksizmin tarihinin ilk dönemindeki kitlelerin Marksizmden (hatta Marksizmin bazı teorisyenlerinin bilincinden) etkilenen ve hâlâ şematik-ütöpik biçimlerde olan bilinci için bunu yapmak gerekir: Bu bilincin şartlarının ve biçimlerinin hakiki bir tarihsel incelemesi”. (Althusser, 1965, s. 104) —), yıkım eki olma koşulunu salt yıkıcı olmanın tarafından sapmayan bir ek olmakta sabitlemiş, ve de kendisini, kendine nispetle, kendi yerini sağlama alan ve yıkılmaz kılan bir “yapım” eki olarak tayin etmiş olmaz mı? Bu yapıcı ve yıkıcı soruların vesilesiyle, salt bir yıkım eki yerine, *yapıyıkım* ekinden bahsedilebilir. Burada, yapısal bir bahis olduğu aşikârdır. Bu bahis, yani kazı, yapının eklentisi olan ve fuzuli gibi duran bir ek ile, yapıyı sorunsallaştıracaktır. (“*Bu bahis burada bitmez*”).

Pekala Althusserci olmamak adına *Louisci* olsun? Ya da (Althusser'in İtalyan kökenlerini düşünecek olursak) *Luigi* olsa(k)? Louis: aynı zamanda *Lui* [Fransızcada “o” anlamına gelen üçüncü tekil eril kişi işaret zamiri]. O, annesinin evlenecek olmuş olduğu, ama savaşta öldüğü için kardeşiyle evlendiği, Althusser'in amcasının adı. O, kendisi değil. O, annesinin asıl aşkı:

Doğduğumda vaftiz adımı Louis koymuşlar. Bilmez miyim hiç! Bu Louis adından uzun süre kelimenin tam anlamıyla nefret ettim! Fazla kısa buluyordum onu, sonundaki tek ünlü, *i*, bana batıyor, yaralıyordu (bkz. aşağıda, kazık fantazmı). Herhalde benim yerime biraz fazla *evet* [*oui*] de diyordu, ve ben, benim değil annemin arzusunu ‘evetleyen’ bu ‘evet’e karşı baş kaldırıyordum. Ama daha önemlisi, bu ad *lui* de diyordu, ve anonim bir üçüncü kişiyi çağırır gibi çınlayan bu üçüncü kişi adlı benim tüm kendi kişiliğimi üzerimden alıyor, arkamda duran o adamı ima ediyordu: *lui (o) Louis ydi*, yani annemin sevdiği amcam, ben değil. (Althusser, 2007, s. 57; 1996, s. 43).

O, bir yer değiştirme sonucu kendi adı. O, Althusser için belki de bir düzdeğişmecenin adı. O, bir mecaz-ı *mürsel*. *İrsaliyesi* kendinden menkul olmayan, gideceği yere hiç varmayan mektup gibi, kendisine ve kendiliğe (ve de Althusser'in o sıkıca eleştirdiği öznenin kendiliğine) varamayan mecazın sayesinde, annenin “evet”inde [*oui*], ama kendisine değil de amcasına duyduğu arzunun evetinde, işitme duyusunun [*oui*] verdiği işitsel bir benzerlikle (yani fonetik benzerlikle), kulaktan dolma bilgilerle [*oui-dire*] kendisine Louis denilen [*Louis-dire*] bir mecaz-ı *mürsel*. Althusser, *Louis* olamadığı, onunla tam yer değiştiremediği için Althusser de *Louisci*, ya da *Luigici* değil. Louis, *Althusser* olduğu için, *Lui* sadece bir mecaz-ı *mürsel* değil; — göreceğiz — her mecaz-ı *mürsel* hep zaten bir mecaz olduğu için Louis Althusser Louis'dir — Louis Althusser (*est*) *l'oui-dire*. (Althusser'in hayatında bu “kulaktan

O yüzden başlık “Althusser’in Yazısı ve Yaşamı: Tezler” değil. Ve o yüzden, tez başta değil. Bir tez tam da başlık olamayacağı için, Althusser’in yazısı ve yaşamı bir tez değil — “bir tez konusu değil” bile demenin totoloji olacağını, çünkü tez ile konunun zaten aynı topiğe, aynı *topos*’a ait olacağını, hesaba katarak. Tez eğer bir başlığın iddiasında icra ettiği şeyi metinde yapılan tespitlerin ispatıyla sabitlemeye çalışıyorsa, bunu ancak *cari* olan başlıkla *sübuti* olan metnin beraberliğinde ve birbirinden ayrılamazlığında yapar. Tezin başlığının ismen çağırıldığı, tez metninde cismen tespit edilebilirse, başlığın ifası, metnin ifadesine bağlı demektir. İşte tam da başlığın kendisinden söz ederek işaret ettiği sübuti metin, ancak bu söz etme edimiyle beraber carileşir. Bu yüzden tez, söz-edimi yapısındadır. Tez, başlığın iddiasında adı olarak arz ettiği sözü *ifa* ediyorsa, bu söze *vefa* borcu yüklenen bir metin sayesinde bunu yapar. Tezin metni de, vefasını tespitlerle ödemeye çalışırken sorumluluğunu, tespite duyulan sakınımsız/sakıncasızlığına bir güvenle ve sözün bir anda nihayete erecek olmasına inançla, vadesi gelmiş bir borç gibi ifa edemeyeceğinden, başlığını yalnızca namütenahi tehir edecek olan yeni tezlere açıklığı ve tehiri vesilesiyle, sonsuz ifa silsilesine eklenir. Böylelikle, bir tez ancak hep başka tezlerden iktibas ettiği sürece, başka alıntılar araya girdiği, başka referans silsileleri dipnotun olduğu o haşiyeye eklendiği, başka aforizmalar veya meseller derkenara [*marge*] kitabe [*épigraphe*] olduğu müddetçe, her tez başka bir tezi icra ediyor, her tez başka bir tezi ifa ediyordur. Tez, kendi *ifasını* başka tezlere atıfla mümkün kılıyorsa, *her alıntı bir vefa* oluyordur. Ve işte tezin başlığı ile tez metni arasına giren kitabeler de, cari olan tezin ismi ile sübuti olan tez metninin arasında, ikisinin derkenarında, tezin söz-edimi olarak ifa ettiği vaade tekabül eder. Tehir ve tefrik eden, vadesine hep veda edilen vaat olarak — tıpkı giriş veya önsöz bölümünün tezin *index*’i ile tezin bölümleri arasındaki vaat olması gibi.

dolma” [*l’ouï-dire*] isimlerin yeri önemli gibidir. Hattâ felsefe tarihi, onun için kulaktan dolma bilgilerin — mesela mecazların — filozofların isimleriyle mecaz-ı mürsele uğradığı o yer ve zemindir belki de: “Metinlere dayalı felsefe kültürüm pek tabii sınırlıydı. Descartes’ı, Malebranche’ı, biraz da Spinoza’yı biliyordum; Aristoteles ile sofistleri ve stoacıları hiç, Platon’u ve Pascal’ı oldukça iyi, Kant’ı hemen hemen hiç, Hegel’i biraz tanyordum; Marx’ın bazı yerlerini ise dikkatle okumuştum. Felsefeyi öğrenme ve bilme yöntemime ilişkin bir "söylence" uydurmuştum kendime, ve her yerde tekrarlıyordum: "kulaktan dolma" [*par ouï-dire*] yöntemi bu (Spinoza’ya göre bilginin ilk kaba biçimi).” (Althusser, 2007, s. 191). Rudinesco’ya bir mektubunda ise şöyle yazıyordu: “Biliyorsun ki Ne Freud’u ne de Lacan’ı okumuşumdur; kulaktan dolma bilgilerle konuşurum” (Althusser, 1993, s. 188). Başka bir mektubunda ise şöyle: “Tatilinden neyinden zaman ayırıp da yazımı okuyup hatalarımı [*bévues*] düzeltilmiş olduğun için teşekkür ederim [...] Çünkü Freudcu ve Lacancı teoride, kulaktan dolma bilgiler hariç, cahilim” (Althusser, 1993, s. 220).

Eğer Nietzsche'nin *Ecce Homo*'ya kadar yazdıkları *Ecce Homo*'ya önsöz teşkil ediyorsa, bu, önsözün indirgendığı bir tavırdan ziyade, önsözün (öncelik ve önemine olmasa da) ehemmiyetine delalet eden bir husustur. Nietzsche'nin ismi ile *Ecce Homo* metni arasında bir önsöz olarak *Ecce Homo* öncesi metinler: İşte Nietzsche buna da *Ecce Homo*'nun tam olarak ve lafzen önsözünde işaret ediyorsa, önsözün alıntısız yapısı onun iktibas ve referans olarak işlediğine müşahede etmemizi sağlar. Ve önsöz, tıpkı Nietzsche misalinde olduğu gibi ancak bir referans (hattâ *différance*) ve alıntı olarak kendi yapısına dair söz etmesiyle kendini mevcut kılıyorsa, sadece bir söz-edimi misali olmakla kalmaz, söz ediminin *index sui* ve *potissimum* misali olarak, *fevkalade vaat* olur. (Olağanüstü hâlin darbesi yerine harikulade bir sözleşmenin darb-ı meseli olarak) fevkalade bir durumda, muallakta bir konumda, ne en başta ve yukarıda, ne en aşağıda ve kesiflikte, yüzeyde gezen sorunsallaştırma imkânı olarak mevzilenir böylelikle *ön-söz*. Kendi ismini ifa etmek için muhteva ettiği anlamı ancak kendisinin dışındaki misalinden alan söz-edimi olarak önsöz, fevkalade vaat olarak, kendi ifasını kendi dışındaki başka olarak kendine atıfla icra ediyorsa, söz-ediminin olduğu misal olarak söz/vaat her önsözde bir “ön” olarak kendinden önceki sözlere atıfla onlara vefa öder. Tez üzerine bir önsöz ise, ancak başka bir “tez üzerine önsöze/kitabeye” başvurduğu ölçüde, *vaat olarak ön-söz* olur. Tıpkı Althusser'in *Amiens Savunması*'nda olduğu gibi.

1975 senesinde *Amiens Üniversitesi*'nde doktora tez jürisi karşısında kendisini savunmak için yazdığı metinde Althusser, 1949 yılında giriştiği tezinden nasıl da yıllar içinde belirli sapmalarla uzaklaştığını, ama neticede ancak bu sapmaların sayesinde mevzu bahis savunma metninin temelini ve dayanağını teşkil eden yazıları (*Montesquieu ve Politika*, *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'ın iki bölümü), ve bunları, ne münasebetlerle ve ne sebepler vesilesiyle, yazdığını aktarmaya başlamazdan önce, Marx'tan *sunum* [*exposé/Darstellung*] üzerine bir alıntıyı kitabeye yerleştirir: “*La forme dialectique de l'exposé n'est juste que lorsqu'elle connaît ses limites*” [sunumun diyalektik biçimi ancak sınırlarını bildiğinde doğrudur]⁶. Marx'ın ekonomi politik üzerine yazılarının 1858 yılına ait öntaslaklarında bulunan bu cümle, Althusser'in tez savunma metnine adeta bir ön sınır çeker gibidir. Althusser, Marx'ın limitlere dair bu cümlesiyle kendi metninin ilk sınırına, derkenarına, marjinal bir çentik atar, oraya asılı

⁶ “*Die dialektische Form der Darstellung ist nur richtig, wenn sie ihre Grenzen kennt*” (Marx, 1980, s. 91).

bırakır kendi sunumunun ön-sözünü. Bu cümlede sunum [*exposé*] olarak karşımıza çıkan ıstılahat, Almancasıyla *Darstellung*, hem Fransızcada hem de Almancada *mevziye* dair bir kullanıma denk gelir. *Ex-posé* edilen, dışarı bir yere açığa *vaz* edilir/bırakılır/koyulur. *Dar-stellen* edilen de, benzer bir şekilde ama az bir farkla, oraya bir yere *vaz* edilir/bırakılır/koyulur. Burada, Althusser'in yeri geldikçe etimolojisini ve kullanım alanlarını hatırlattığı⁷ bir yerle kaşılaşıyoruz: yer ile, konum ile, mevzi ile. *Posé* olan, *vaz* edilen, pozisyonu ve mevziyi belirliyorsaydı, bu ilişki Latince *ponere* fiilinden türeyen *positio*'da olduğu gibi, Grekçe *tithēmi* fiilinden türeyen *thesis*'te, yani bugüne “tez” diye kalan kelimedede de karşımıza çıkar. Tez, mevzi alınan mevzudur; tez, konum alınan konudur. Dolayısıyla pozisyonun sunulması olarak *exposition*, bir tezin serimlenmesidir. Tez, bu anlamda hem konu ve mevzudur, hem de konum ve mevzidir. Althusser aslında, “*dissertation*” olan bir tezi sunmak yerine, basılı eserlerinin tez olarak kabul edilmesine binaen bir savunma metni sunar. “Bir tez maksadıyla yazmadığı” (s. 201) bu eserlerin, nasıl da “*teorik bir dolambaç [détour théorique]*” ile aslında temel bir mevzu etrafında döndüğünü anlatmakla başlar savunmasına — ve tüm savunma da bu temel mevzunun/tezin etrafında dolaşacaktır. Eğer Althusser, tıpkı bu metninde olduğu gibi diğer metinlerinde de, hep bu dolambacı dile getirecekse, Althusser hep bu dolambaç ile hareket edip yazacaksa, hattâ kendisini düzenbaz ilan etmesine kadar götürecektir raddede bunu yapacaksa⁸, bu dolambaç, bu yolları eğip büküp dolaştıran tavır, bu metodun (yani yolun) düzeneğini değiştirerek yol alan davranış, bu saptırıcı ve kaçışkan eğilim, tam da kendi diyemediğini niye diyemediğini başka düşünürlerin dediklerini aktararak yazmakla, yani başka pozisyonları [*positions*] — ama bu pozisyonlar da hep başka pozisyonlarla rabıtalı

⁷ Mesela bkz. (Althusser, 1973b, s. 40; 1974a, s. 13-8; 1994b, s. 35, s. 51-3; 2014, s. 319-20).

⁸ Althusser *Gelecek Uzun Sürer*'in pek çok yerinde, kendisinin düzenbazlığa ve sahtekarlığa olan eğiliminden ve bu eğilimin psikanalitik sebeplerinden bahseder. İster öğretmenlerine “kendini sevdirmek için” “madrabazlık” [*rasquilleur*] yaptığında (s. 109) olsun, ister subay kılığında yolculuk ettiğinde olsun (s. 132), ister herhangi bir konuda bir tez [*dissertation*] yazmak için olsun (s. 114), isterse aşk ilişkilerinde olsun, isterse de olduğu filozofa dönüşmek için olsun, Althusser, rüyalarına giresiye (s. 171), bu düzenbazlıktan yararlandığını ve çektiğini anlatır. Düzenbazlık eğer olmadığı bir pozisyondaymış gibi yaparsa [*im-posture*], Althusser, bu pozisyonunu, bu yapay ve hileli [*artifice*] pozisyonunu, defaatle yineler: “*une imposture fondamentale, ce paraître être*” (s. 109), “*toujours un artifice*” (s. 114), “*encore une imposture*” (s. 132), “*un homme de rien, sans aucune existence que celle de ses artifices et de ses impostures*” (s. 167), “*un être tout d'artifices et d'impostures*” (s. 171). Sürekli pozisyon değiştiren filozof, düzenbazlığı *pozisyon* değiştirmekten ibaret olan bu filozof, *Ecce Homo* 'nun başlığıyla önsözü arasındaki o küçük cümlede, “*Wie man wird, was man ist*” cümlesinde olduğu gibi, “olduğu kişiye nasıl dönüştüğünü”, ancak hep dönüşerek olduğu kişi ile anlatır. Althusser, ancak durduğu pozisyonunu ve olduğu kişiyi sürekli değiştirerek, dönüştüğü kişi olur. Althusser'in düzenbazlığı/duruş bozukluğu [*imposture*] onun duruşudur [*posture*]. Althusser'in pozisyonu *imposture*'dür.

olduğu ölçüde — aktarmakla alakalı olacaktır. Bundandır ki, etrafında dönüp dolaştığı mevzu hep: felsefede pozisyon alanların nasıl da hep başka pozisyonlar karşısında pozisyon aldıklarını göstermek olacaktır (s. 102). Ve kendisinin pozisyonu da bu pozisyonların ebedi gerçek veya bütünlüklü düşünceler olduklarını değil ama sadece bu iddialarda olup da ancak başka pozisyonların mevcudiyetleri ile kendilerini var eden pozisyonlar olduklarını göstermek olduğundandır ki, Althusser bu pozisyonuna dair tezini sunduğu bu metin boyunca, önce *Montesquieu ve Politika*'dan itibaren siyaset felsefesinin nasıl da aslında sınıf mücadeleleri dâhilinde “dayatılmaya [*imposé*]” çalışılan *pozisyonlara* göre şekillendiğini anlatmaya, sonrasında *Marx İçin*'de nasıl hem bu pozisyon almanın bizatihi Marx tarafından da (başka bir cephede olmak üzere) üstlenildiğini, hem de Marx'ın da belirli bir kırılmayla pozisyon değiştirdiğini (yani Genç Marx'ta olan hümanizm probleminin daha sonra terk edildiğini) göstermeye, daha sonrasında da *Kapital'i Okumak*'ta Hegel'i *tersine çevirmek* hususunda tam olarak nasıl bir tezat [*op-position*] ilişkisi olduğunu tespit etmeye çalıştığını açıklar. Böylelikle Althusser, her ne kadar Marksist diye tanınan bir üniversitede bu savunmayı yapsa da, jüridekilerin (başarısına oybirliğiyle karar verecek olmalarına rağmen) öneri ve eleştirilerini daha çok Marksist bir zaviyeden getirerek kendisine yöneltmelerinden de anlaşılabilceği üzere⁹, bu savunmada ne salt Marksist bir pozisyon almıştır, ne de Marksizmin pozisyon almaldan ibaret olan tezlerini dile getirmekten imtina etmiştir. Bu savunma metninin de ortaya koyduğunu söyleyebileceğimiz gibi, Althusser felsefenin pozisyonlar aldığına dair tezini vaz etmiştir.

Althusser felsefenin tezler sunmak demek olduğunu beyan ettiği bu tezini/pozisyonunu farklı yazılarının vaziyetlerinde dile getirirken, savunma metninde çok belirgin bir şekilde açmasa da, bu pozisyonunun kendisinin de içinde olmakla beraber itirazlarda bulunduğu hangi politik koşullara ve vakalara bağlı olarak konumlandığını neredeyse her seferinde izah eder. Daha *Marx İçin*'de (1965), aslında Komünist Parti'ye içeriden itirazlar niteliğinde kaleme alınmış ve yayımlanmaları ancak belirli sansür mekanizmaları atlatılabildikten sonra mümkün olmuş makalelerden oluşan bir derleme vardır karşımızda. Giriş yazısının (tüm makalelerin içinde bulunduğu hararetli tartışma ortamının bilançosunu veren) polemik üslubu,

⁹ Bkz. (s. 233). Jürinin gerekçeli karar metninde üyelerin ifadeleri kayda özet olarak geçirilmiştir ve savunma metninin sonundaki ekte mevcuttur.

Genç Marx Üzerine yazısının Marx'ın ilk dönem eserlerinin hümanizm sorununa duçar olmasına dair tespiti, ve bu yazı etrafındaki tartışmalara cevaben kaleme aldığı *Marksizm ve Hümanizm* yazısının meseleyi tartışmanın taraflarının aldığı pozisyonlara göre açık eden tavrı, Althusser tarafından hep kendisinin ve Fransız Komünist Partisi'nin politik angajmanlarının mevzilerinin/pozisyonlarının hesaba katılması ile mümkün olur. Yani Althusser, *Kapital'i Okumak*'ta dahi — mesela en basitinden Croce ve Gramsci ilişkisinde olduğu gibi italyan Marksizmini etkileyen tartışmaları tarihî ve politik ortamları itibariyle, ve de şahısların politik angajmanlarının kavramsal bağlamdaki “polemik” (Althusser, 1973a, s. 160) pozisyonları kapsamında ele alıp — eğer politik pozisyonları bu pozisyonların etki alanına girdiği vakalarla birlikte sunuyorsa, bu, Marksizmde dahi kendinden menkul ve salt bilimselmiş gibi duran, ya da aslında karşısında durduğu felsefi geleneğin huyuna yakın bir şekilde vahdetçi [*unitaire*] ve bütünlükçü bir felsefi temayüle talip olan — ama aslında sadece pozisyon alan — tezlerin olduğuna işaret etmek içindir diyebiliriz. İşte biyografinin grafik olana misal olduğu, yaşamın yazının mevzisine vaz edildiği bu mevzinin karşısında, otobiyografisinde, Althusser, tersinden — ama karşıtımdan değil —, yazının yaşama önsöz olduğuna, yazılanların vaatlerini yaşananlara tehir ettiğine, yazıda vaz edilen tezlerin yaşamdaki pozisyonlara tefrik olduğuna müşahade etmemizi sağlar — her ne kadar yaşananların yazıya tesiri gibi yüzeysel bir bağlamdan da bakmak gerekse de.

Gelecek Uzun Sürer'de yaşam ile yazı arasındaki alakanın vaziyeti, bu ikisinin pozisyonları arasındaki kaymanın ve naklin apansız [*abrupte*] olmasına bağlıdır. Hattâ tam da “kopuşun apansızlığı [*abrupte d'une rupture*]” hususunda, kopuşun apansızlığının bahsinin açıldığı anda, Althusser, (arkadan gelen paragraflarda aile/dost/aşk ilişkilerinden bahsederken, hem kendi yalnızlığının efendisi olmak için — mesela felsefede — “kendi kendisinin babası” (Althusser, 2007, s. 197) olmaya çalıştığını söyledikten sonra, hem de “arzunun boş biçiminin gerçek bir arzuya” dönüşmesi için “sadece salt düşüncede” kazanacağı bir dramı annesine duyduğu arzunun bu arzunun “değillenmesine varasıya” gerçekleşmesinin bir biçimi olarak yorumladıktan sonra) ansızın, kendi yalnızlığının sorumlusu olmaya ve dogmatik olmaya dair bir tezi vaz eder:

Bu koşullarda benim düşünceme apansız bir kopuş, apansız bir kırılma biçimi [*la forme abrupte d'une coupure, d'une rupture*] atfedilmesin de ne yapılınsın? Orada, benim düşünümüme sürekli musallat olan ve aslında nesnel olarak çok muğlak olan temalar [*thèmes*]

fark edilecektir. Aynı şekilde, bizatihi söyleminin kendi dilinde formüllerin apansızlığının aniliği tarafından oluşan bu kopuşun aniliğine [*l'abrupt de cette coupure par l'abrupt d'abruptes formules*] ve de benim o kadar eleştirilmeme sebep olan her tür “dogmatizm” görünümüne işaret etme zorunluluğundan nasıl olur da kaçılır? Tüm felsefeyi hiçbir deneysel doğrulama imkânı olmaksızın vaz ettiği tezler/mevzular [*thèses*] tarafından tanımlayarak, felsefenin esasen *dogmatik* olduğunu düşünüyordum, ve bunu, “*Bilimciler İçin Felsefe Dersleri*”nde (1967) bu tezleri/mevzuları söyleyerek, bu tezlerin/mevzuların hakikatini vaz ederek, onları vaz etme ediminden başka bir şeye itibar etmeden beyan ediyordum [*disant, posant le vrai de ses thèses sans autre égard que l'acte de les poser*]. En basit hâliyle, hem (bazen açıkça, mesela *Felsefe ve Bilginlerin Kendiliğinden Felsefesi*'nde, tezler vaz ederek) düşündüğümün ve yaptığının, hem de, benden önce (Aziz Tommaso, Spinoza, Wittgenstein, vb.) tüm felsefenin, ister açıkça kabul etmiş olarak isterse de susmuş olarak, yaptığının hakikatine dair dili takınıyordum. Kendimizi *hem* tezlerle vaz ettiğimiz hakikat için gerekli yalnızlığın, *hem* olduğumuz filozofun hakikatinin, *hem de* tüm felsefenin hakikatinin tek sorumlusu olarak bilip tanyorsak, [*tours*] sıra müdahaleye ve çağırmaya [*interpellation*] gelesiye, tam da yaptığımızın doğasına münasip [*conforme*] bir dil tutturmak, asgari *dürüstlük* değil midir? Değil midir bu, düşündüğümüzü ve yaptığımızı, dolambaçsızca [*sans détours*], ifade eden biçimin [*forme*] kendisinde ifade etmek? (s. 201)

*Dolambaçsızca, apansız, tezler vaz ettiğine dair mevzuyu konumlandırır Althusser. Kendi dilini, kendi yaptığına münasip [*conforme*] bir şekilde, kendi diliyle çağırır [*interpellation*]. Dil kendi kendini çağırır — tıpkı dilin kendi kendine söz vermesi gibi¹⁰. Bu dolambaçsızlık, bu kopuş ve kırılmanın apansızlığı, dolambacın tedavülden kalkmasından ziyade biçim [*forme*] değiştirmesi gibidir: dolambaç [*détour*] müdahale ve çağırma [*interpellation*] seferlerine [*tours*] devrolur/devreder ve dil kendini çağırır. Dil kendi vaziyetini vaz eden tezler sunarak kendine münasip bir biçimde [*forme conforme*] kendi kendinin işareti olarak dogmatikliğini vaz eder: Dogmatiklik — tam da kelimenin Latince kökeninde (*docere*) olduğu gibi — kendini — yine tam da kelimenin Grekçeye dayanan kökünde (*dokein*) olduğu gibi — göstermeye münasiptir. Kendi kendinin tezi olarak felsefe, *index sui* olarak felsefe, Althusser'de,*

¹⁰ Bkz. *infra* s. 74, dipnot 45.

en azından kendi dogmatikliğini göstermek açısından mevzusuna münasiptir. İşte böylece Althusser filozofun felsefi tezler vaz etmesinin nasıl da her şeyi kapsamaya çalışan bir tutum sergilediğini gösterirken, kendisinin de aslında aynı şekilde kapsayıcı bir tutumla felsefede tezler/mevzular öne sürerek (mesela çoğu yerde sıkça hatırlattığı “felsefe teoride sınıf savaşıdır” şiarıyla, veya tam da felsefenin tezler vaz etiğine dair önermenin kendisinin dahi ancak bir tez olarak öne sürüldüğünde/önerildiğinde ortaya çıkan açmazda olduğu gibi¹¹) “dogmatik” olmuş olduğunu dile getirir. Ve eğer Althusser’in dediği gibi felsefede “bu tezlerin/mevzuların hakikatini vaz ederken, onları vaz etme ediminden başka bir şeye itibar e[dilmiyorsa]”, Althusser, mevzusunu vaz ettiği ölçüde filozof oluyordur demektir. Vaz etme edimi sadece bir mevzunun vaz olu(nu)şundan ibaret olmadığından, fakat tam da hem vaz *edilme* hem de vaz *olma* olduğundan, yani vaz edilirken vaz olduğundan, ve yani edilirken olmak olduğundan, kısacası, varlığı ancak edimsel olduğundan ve edimi de hep bir var etme olduğundan, söz-edimi yapısındadır. Tıpkı söz-ediminde olduğu gibi, tıpkı sözün ancak denildiği takdirde söze geldiği o cari edimde olduğu gibi, tıpkı söyleme ediminin sözün kendisini ifa ettiği o icraatte olduğu gibi, yani tıpkı sözün varlığının söyleme edimiyle vaz olduğu o mecradaki gibi, felsefi mevzular da, ancak vaz edildikleri ölçüde vardılar, ve bu anlamda, vaz edilişleri vaz oluşlarıdır: *vaz-edimleri vaziyetleridir*.

Felsefenin mevzusu, Kant’ın varlık üzerine tezinde olduğu gibi¹², vaz etme edimiyle ifa olur. Mevcudiyet [*Existenz*] varlığa eklenip çıkartılan bir şey değildir, *şenî* bir yüklem değildir [*reales Prädikat*]; bir şeyin vaziyetidir [*Position eines Dinges*]. Kant’ın bu formülü her türlü kavramın [*Begriff*] ve kategorinin sübuti durumunu varlığın vaz edilişinden dışlar gibidir ama aynı formül şu başka formüle de kapıyı aralar yine Kant’ta: Tanrı vardır [*Gott ist*] derken de [*sage ich*], bu bir Tanrıdır/bir Tanrı mevcuttur [*es ist ein Gott*] derken de, bu tümcelerin her ikisinde de “kavramına münasip” [*Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff*] birer nesne vaz edilir [*setzen*] ve Tanrı kavramına yeni bir şey eklenmez. Kant, Tanrı kavramını içindeki her türlü sübuti sıfatla (mesela kadir-i mutlaklıkla) beraber düşündüğü için, burada Tanrı’nın bir kavram olması Kant’ın varlık tezi açısından çelişkili durmamaktadır; yani varlık

¹¹ “Tez biçimine bürünen her türlü önermeyi [*proposition*] dogmatik olarak adlandırıyorum. Ve ekliyorum: ‘Felsefi önermeler Tezdirlir’, yani dogmatik önermelerdir. Bu önerme dahi felsefi bir Tezdir” (Althusser, 1974a, s. 13).

¹² Bkz. (Kant, 1787, s. 626-7).

sübuti bir kategoriye gerek duymaksızın vaz edilir. Ancak, diğer taraftan varlığın sübuti sıfatları, birer şeni fiil olarak, şeni olmayan fiili, vaz-edimini varsayar. Dolayısıyla kavrama dâhil olan her türlü sübuti sıfat, kavram var olduğunda yani vaz edildiğinde, vaz olacaktır. Ve bundandır ki herhangi bir kavramın mahiyeti olarak sübutiliği, ancak cari olarak vaz edildiğinde, yani varlığı vaz- olduğunda mevcut olur. O halde, tıpkı Kant'ın *ich sage* diyerek, yani “diyorum” diyerek Tanrı'nın var olduğunu ya da bir Tanrı'nın mevcut olduğunu söylemesinde olduğu gibi, varlığın vaziyeti de, “vardır” diye vaz eden dille vaz olur. Varlığın tezi, varlığın pozisyonu, *varlığın vaziyeti, varlığın dilde vaz-edilişidir. Varlığın vaziyeti varlığın vaz-edimidir.* O halde, pozisyonunun söylediği ancak pozisyon olduğunun söylenmesiyle vaz olan her pozisyon, mahiyeti olarak şeni fiili ancak mevcudiyeti dile geldiğinde carileşen varlık gibi, varlık vaziyetidir. Pozisyon olduğunu söyleyerek pozisyon alan her vaz-edimi, varlığın vaz-edilişidir. Felsefede pozisyon alan her vaz edimi de varlık vaziyetidir. Peki “felsefe teoride sınıf savaşıdır” şiarının felsefede pozisyon almakla alakalı olduğunu söyleyen Althusser'in bunu Kant'ın felsefenin bir savaş alanı [*Kampfplatz*] olduğuna dair formülüyle beraber düşündüğünü hatırladığımızda, felsefenin farklı pozisyonlarını nasıl bir alaka içinde, ve nasıl vaziyetlerde düşünmek gerekecek?

Althusser Marksizmin vaziyetini felsefenin olduğu o savaş alanında düşünürken, eğer Marksizmin tezini sadece başka tezlerle cepheleşmesi bağlamında vermekle kalmayıp bir de Marksizmin kendi vaziyeti dâhilindeki yerdeğişiklikleri, kırılmalar ve (mesela Leninist, Stalinist, veya Maoist gibi) farklı pozisyon almalar dâhilinde düşündüyse, bunun sebebi Marksizmin sistem olarak ele alınamamasından (Althusser, 1994a, s. 35) ileri gelmekteydi. 1978 seneli *Le Marxisme comme théorie finie* yazısında [*Sonlu Bir Teori Olarak Marksizm*] anlatıldığı gibi Marksizm sonlu bir teoridir, ve bu yüzden de adeta “bir felsefe tarihi” gibi her şeyi “kapsayacak” bir teori değildir (1998a, s. 285). Ama bu demek değildir ki sonluluk “kapalılık” anlamına gelsin. Bilakis, Marksizm, “mütenakız eğilimlere [*tendances contradictoires*]” (mesela kapitalizmin kedine has olanınkilere) ve onların “rastlantısal” [*aléatoire*] ve öngörülemez sürprizlerine açıktır (s. 286). Burada, rastlantısal olanda olduğu kadar cephesel olanda da karşımıza çıkan “eğilim” unsuru mühimdir. Çünkü mesela *Sur la philosophie*'de (1994), Fernando Navarro ile 1984-87 yılları arasında yapılan o röportajlarda, materyalizm ve idealizm gibi iki ayrı pozisyonun, iki ayrı tezin, hattâ iki antitezin salt olarak bulunmayacağı,

zaten “mutlak olarak salt bir felsefe”nin olmayacağı, ve yani materyalizm ve idealizm gibi tezlerin de herbirinde bir diğerinden izlere rastlanacağı, bu tezlerin neticede “eğilimler” olduğu söylenerek açıklanır¹³ ve ilan edilir: “her felsefe kendinde zıttının hayaletini [*spectre*] taşır” (s.52). Çünkü felsefede A ve gayrı-A arasındaki tenakuz da sadece eğilimseldir (s. 53). Belki de tam da bu anlamdadır ki tezlerin antitezlerle olan ilişkisi, Hegel’e sonradan atfedildiği söylenen (ama Hegel’in *positio*’ya ve *Positivität*’e ne derece ehemmiyet verdiği vurgulanacak olursa “sonradan” olanın sadece *position* mevzisinden *thesis* mevzisine nakil olduğu anlaşılacak olan) tez-antitez-sentez ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, Marx’takine münasip bir kullanım alanına erişir. Bu alan, bu yer, bu zemin, *topolojik* bir yerdir. Yere dair bir yerdir. Marksizmin vaziyeti tam da böyle bir *topos* içinde mevzilenmektedir.

İster *Feuerbach Üzerine Tezler*’de karşılaşılan kırılmada olsun, isterse de 1859 tarihli *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı’nın Önsöz*’ünde belirginleşen yordamda olsun, yani ister bir mevzudan başka bir mevzuya (Feuerbachçı Hegel kritiğinden felsefenin kritiğine doğru) geçişte olduğu gibi olsun, isterse de felsefe kritiğinden bilime doğru geçişte olduğu gibi bir mevziden başka bir mevziye doğru geçişte olduğu gibi olsun; Althusser Marx’ta *topografik* değişimlerin vuku bulduğunu tespit eder. “Zemin değişikliği [*changement de terrain*]” sayesinde (1998a, s. 302), bir mevzudan diğerine geçilmiştir. Zemin değişikliği ile bir mevziden diğerine geçilmiştir. Bu, özellikle *Önsöz*’de, “mekânda mevzilenme [*disposition dans l’espace*]” (s. 303) olarak tabir edilir. Altyapı ve üstyapı, bu mevzilenmenin mecazlarıdır. Ve Althusser’e göre bu mevzilenme Marx’ta hem toplumsal bir oluşumu açıklamanın yordamını oluşturur, hem de (bu yordamın da bir parçası olduğu) “teori biçimi” ve “ideoloji-biçimi”nin iki ayrı mevzisine dönüşür (s. 303). Ve bu sayede denilebilir ki Althusser Marx’ta da mevzuya dair bir mevzilenmenin, *topoi*’ye dair bir *topografinin* olduğunu göstermeye çalışır. Althusser’in buna “çalıştığını” söylemek bilhassa onun bu topografinin Marksizmin tarihinde yeterince vazih bir şekilde ele alınmamış olduğuna dair şikayetleriyle daha da kolaylaşır (s. 304). Özellikle de üstyapı denilen mevzinin salt altyapının belirleyiciliğine tabi olan ve altyapının vaz ettiklerinden dolayimsız etkilenen bir alanmış gibi düşünülmesinin yarattığı sorunları dile getirirken Althusser,

¹³ “Her felsefede idealist ve materyalist unsurlar keşfedebiliriz — hâlihazırda söz konusu olan bir felsefede iki eğilimden biri diğerine baskın olarak. Başka bir deyişle, idealist diye nitelenen bir felsefede materyalist unsurlara rastlayabileceğimizden ve *vice versa*, radikal ve keskin ayrımlar yoktur. Kesin olan şudur ki saltık bir felsefe yoktur. Olan, eğilimlerin var olduğudur” (s. 52).

tam da “son kertede” belirleyici olan ekonomik altyapının *son* kertede belirleyici olmasının üstyapının *da* belirleyici olduğuna dair önemli vurguyu içerdiğini gösterir (s. 304-307). Topografik ilişkideki *topos*’lar da yerdeğişimine tabidirler. Zemin değişikliği topografik mecazın unsurları arasında da mevcuttur. Bu anlamda, tezler antitezlerine kayabilir, altyapının belirleyiciliği üstyapının belirlenmişliğiyle yer değiştirebilir. Mesela devletin ideolojik aygıtları imalat alakaları tarafından belirlendiği gibi imalat alakalarına tesir de edebilir. O yüzden de, *son kertede* belirleyici olmak, tüm bu tez-antitez ilişkileri düşünüldüğünde, Hegel’in kullandığı şekliyle *aufhebung* hareketinde toplanmak yerine, Marx’ın salık verdiği gibi *erhebung*’a çıkar¹⁴. Zıddını kendi içinde barındırmak suretiyle onu kaldırıp aşmaya değil, zıddını da kendini de yerinden edip yukarıya doğru bir çıkışa ve yükselişe. İşte Althusser, *Sur la Philosophie*’de Fernanda Navarro kendisine yine kendisinin “felsefe teoride sınıf savaşıdır” şiarını hatırlattığında, Navarro’nun “son kertede” demeyi atladığını belirtip, bu *son kertenin* tıpkı altyapı ve üstyapı ilişkisinde olduğu gibi bir işlevi olduğunu gösterir nitelikte bir ifadeyi dillendirir — ve bizi savaşın mevzilerinden mevzilerin hududuna, felsefenin derkenarına götürür:

— Bunun acaba sizin felsefenin “teoride sınıf savaşı” olduğuna dair son tanımınızla alakası var mı?

— Evet, sınıf savaşı tarafından tekrar kuşanılmış biçimi olarak. Ama tanımın atladığınız temel bir kısmı var: “son kertede”.

Bu “son kertede”yi unutmamak lazım, çünkü ben hiçbir zaman felsefenin salt olarak ve basitçe teoride sınıf savaşı olduğunu söylemedim. Bu “son kertede”ye dair ihtiyat felsefede teorideki sınıf savaşından başka şeylerin de mevcut olduğunu göstermek için var. Ama bu aynı zamanda şuna işaret eder ki felsefe gerçekten de teoride, yani insani pratiklerin en teorik formlarıyla kurduğu irtibatta, ve onların vesilesiyle, sınıf savaşı da dâhil olmak üzere, insani pratiklerin en somut formlarıyla kurduğu irtibatta, sınıf savaşına dair pozisyonları temsil eder... Ve ben felsefede sınıf savaşının tezler ve antitezler arasındaki, idealist ve materyalist eğilimlerin pozisyonları arasındaki tenakuz biçimini aldığımı gösterdim.

¹⁴ “Marx *Aufhebung* yerine *Erhebung*’dan bahseder: Hukukun veya devletin altyapı üzerine kurulması [*élèvement*], veya bugün dediğimiz gibi yukarı kaldırılması [*enlèvement*], “aşılıp geçilenin aşılmada muhafaza edilmesi” (*Aufhebung*) demek değildir” (Althusser, 1994a, s. 416).

Felsefe tarihinde felsefenin son kertede teoride “sınıf savaşı” olduğunu ispatlayan bir örnek var. Kant’ın daha önce alıntılıdığım — felsefe bir savaş alanıdır — ifadesinden yola çıkarsak, onun, polemik olmayan, savaş durumunda olmayan bir felsefeyi inşa etmeye giriştiğini görürüz. Kant felsefede filozoflar arasındaki ebedi bir savaş yerine ebedi bir barış projesini yeşerttiğinde, sınıf savaşından bahsetmez, ama her felsefenin polemik karakterini ve savaşını tanır. Çatışmasız, ebedi barış hâlinde bir felsefeye ulaşmayı kendine hedef kıldığında, felsefede savaşın mevcudiyetini— değilleme biçiminde — tanır.

Son bir kelam daha: Felsefenin kendi tarihinde yol açtığı savaşlar vesilesiyle sınıf savaşının tekanlamlı tanımından kurtulabilecek *derkenarlar* [*marges*], mntıkalar beliriyor. Örnekleri dilbilim, epistemoloji, sanat, dini duygular, görenekler, folklor, ve başka şeyler üzerine bazı düşüncelerin belli kısımlarında bulunabilir. Demek ki felsefenin içinde adacıklar, “ara yarıklar” var. (Althusser, 1994b, s. 55-6)

Son kertede sınıf savaşının olması sınıf savaşından başka şeylerin de olduğu anlamına geliyorsa, bu, aynı zamanda son kertenin adeta bir hudut olmasıyla da alakalıdır. Felsefenin *derkenarında* [*marge*], sınıf savaşından kaçabilen o sınırdaki, felsefe ile felsefe olmayanın sınırında, Marksizmin kendi sınırı olan şeyle, onun “zorluğu” olarak “kritik hududuyla” karşılaşılır. “Son kerte” eğer bir sınırsa, o sınırın ötesinde — ama sadece bir derkenar olarak ötesinde — sınırlı olmanın kendisi vardır. Ve sonlu ve sınırlı bir teorik tez ile cari olan Marksizm, tam da bu yüzden sınıf savaşının dışında ne varsa, daha da mühimi, sınıf mücadelesinin ve savaşının karşı kutbu olarak Marksizmin dışında ne varsa onun içinde olana mündemiç olandan nasibini alır: yani kendi sınırının dışında addettiği krizin kendi içinde olması gibi kritik bir zorlukla karşı karşıya (hattâ içiçe) kalır:

Her halükarda yine Marksizm adına yapılmış bir tarihin gerçekten tatminkar bir açıklamasını yapmanın aşırı zorluğu (ki bunu bu konuda ciddi olarak çalışanlar bilirler), ve hattâ, teorik bilgilerimizin mevcut hâlinde, neredeyse imkânsız olması... Eğer bu zorluk hayalî değilse, Marksizmin sınırlarından doğru, ve, bu sınırların arkasında, kritik zorluklardan doğru beliren bir durumda yaşadığımızın uyarısını verir. (Althusser, 1998a, s. 270-1)

Marksizmin kendi tarihine dair bakışlarda ve bu bakışların sağladığı açıklamalardaki yetersizlik, Marksizmin kendi sınırlılığıyla, kendi sınırlarıyla, ve dolayısıyla kendi *kritik* zorluklarıyla alakalıdır. Ve eğer bu kritik zorluklar ve sınırlılıklar Marksizme

dâhilse, bunlar Marksizmin zaten varolan ve hiç de yeni olmayan krizine bağlıdır. Marksizmin krizi neredeyse Marksizme içkindir, çünkü Marksizmin sorunları “hep olmuştur” (s. 273). *Sonunda Marksizmin Krizi!* [*Enfin la crise du Marxisme!*] başlıklı tebliğinde, 1977 senesinde, Althusser, Marksistlerin karşısında, onlara karşı, ama bir yandan da onların içinden, sınırın bir o tarafından bir bu tarafından, bu düşünceler etrafında dönerken; krizin hem yeni olmadığına dair hem de Marksizme içkin olduğuna dair, başlıkta olduğu gibi metinde de bulunan, vurgunun odağındaki “sonunda” kelimesi, varolan krizin sonunda “patlak vermesi” [*éclaté*] ile alakalı idi. *Sonunda* kriz görünür oluyordu (s. 272). Ve zaten görünen oydu ki varolan bir kriz ancak görünür olarak patlak veriyordu. Öyleyse, denilebilir ki, Marksizmin kendi sınırlılığıyla alakalı olan bu krizler, Marksizme içkin olan sınırların bulunduğu o yerde görünür olan bu krizler, bu kritik hududun olduğu yerdeki zorluklar, ancak belli bir mevzinin sınırı olarak görünür olurlar. Yani tam da mevzular vaz eden Marksizmin sınırlarıdır söz konusu olan. Söz-konusu olan, Marksizmin vadesi gelen vaatleri olarak mevzularının sınırlılığıdır. Marx’ın ucunu açık bıraktığı, ve, *bugüne* taşınan, hep bir “bugün”e taşınacak olan, hep *apansız* patlak verecek olan krizlerin bulunduğu bizatihi hudut olarak Marksizmin mevzilendiğinin görülmesidir söz-konusu olan. Söz konusu olan vaat konusudur. Vaatlerin — yani vaz edilen pozisyonların geleceğe tehir eden sorunlarının — konularının zemin değiştirmesidir/sınırını aşmasıdır/derkenardaki hududunu gün yüzüne ve/ya sorunsallaştırma ufkuna taşımasıdır söz-konusu olan. Vaat-vaziyetinde, varlığın vaziyetinde, sorunsallaştırmanın ufkunda Marksizm. (Belki de Tüm ontiko-ontolojik varolanların kaderinde olduğuna benzer şekilde) kendi varoluşunu sorunsallaştırarak varlık vaziyetini konumlandıran Marksizm. Ve tıpkı varlığa verilen kulak gibi, Marksizmin kendi içindeki bu krizin aynı zamanda onun dışındakinin de krizi olduğunu “görmek” için, *kritik pozisyonda* olan Marx’ın ve Lenin’in kendisini okumak gerekir ki, bu sayede sınıf savaşlarının “öngörülemmez” hareketine, hem de “en beter tenakuzlarında”, kulak verilebilsin:

Hatırı sayılır bir öneme sahip yeni bir durum vardır ki o da şu: Bu tıkanmanın biçimleri yerinden olma [*dislocation*] yolundadır, ve krizin unsurları, dağılmaya varasıya, halk kitleleri için görünür olmaktadır. Artık ona hayati bir ihtiyaç halinde olduğumuzdan Marx’ta neyin eksik olduğunu bize gördürten, bu krizin tenakuzları ve gereklilikleridir, kısacası onun “eğilimi”dir: emperyalizmde, Devlet’te, ideolojide, partide ve politikada açıkça gördürtendir. Marksizmin, yaşarken bile (kelimenin ikili anlamıyla, baskın ideolojinin yanılısalarıyla

savaşarak ve kendi keşifleri tarafından durmaksızın tehdit altında olarak) *kritik pozisyonda* [*position critique*] olduğunu, çünkü kitlelerin hareketinde yolunun biçimlenmiş ve şaşmış olduğunu [*pris et surpris*], ve onların mücadelelerinin öngörülemez tarihinin gerekliliklerine açık olduğunu görmek için Marx ve Lenin'i okumak yeterlidir. Oysaki kitleler, hiç olmadığı kadar, en beter tenakuzlarına dek, hareket hâlinde. Bunu anlamak için onlara “kulak” vermek gerek. (s. 308)

Bugün Marksizm yazısının sonunda (adeta kulaklarda patlatılarak) kulak verilmesi önerilen şey — ister *das Man* için olsun, ister kitleler için olsun, isterse de varlık için olsun — *mütenakızdır*. Hem de en beter hâliyle. En beter krizinde Marksizm, hep, hep bugünde, hep apansızın patlak verişinde, “kritik pozisyonda”dır. Ve “kelimenin ikili anlamıyla, baskın ideolojinin yanılısımlarıyla savaşarak ve kendi keşifleri tarafından durmaksızın tehdit altında olarak”. Hem kendi karşısında olanla çatışarak, hem de kendi içinden tehdit altında kalarak. Ve tam da *tehdit* hep bir *tahdit* ile mahdut olduğundan, bu Marksizm’in *hudutları*, hep kriz hâlinde olmayı kendi içinin ve bu yüzden kendiliğin bir tehditi olarak alımlayıp kendi kritiğini ve kendiliğin kritiğini yapan o oto-kritik olacaktır her zaman. Kritik de, tam da mevzuların kendi mevzilerine dair vaz etikleri sınırlılıkta olduğu gibi, yani tam da kendi vaziyeti mevzusunu vaz etmekten ibaret olan vaz-ediminde olduğu gibi — ve aslında gibiden ziyade öyle olduğundan —, *krisis*'in imkânı olarak hudutların sınırlılığını soruşturur, ve sınırın berisinde olduğu varsayılan ama haddizatında sınırın tahdit ettiği/tanımladığı/*definitio* verdiği o kendinden menkul mevkide bulunan özne olarak *auto*'yu, “kendi”yi kritiğe tabi tutar. Kritik, kendilik olarak sınır çekenin kendisine sınır çeker. Kritik, oto-kritik olarak, oto-sınırlama olarak, sınırların sınırlamalarını sorgular.

Otokritik en aşağı üç farklı şekilde karşımıza çıkabilir: 1) Marksizmin kendi kendine yapacağı içkin bir kritik olarak 2) Althusser'in kendisinin kritiği olarak 3) kendiliğin kritiği olarak. Althusser, 1965 senesinde *Marx İçin*'de başladığı Marksizm kritiğini sonraki eserlerinde de devam ettirirken, *Kapital'i Okumak*'tan sonra bu kritikten kendisi de nasibini almaya başlamış ve teori/pratik ayırımına dair pozisyonunu bilim/felsefe/ideoloji ilişkisine kaydırmış, sonrasında ise, özellikle 1972'deki otokritiği *Özeleştirir Unsurları*'ndan itibaren kendi bilimselci tavrını ve özellikle “son kerte” bağlamındaki düşüncelerini kritike etmiştir. Hem içkin bir kritik olarak Marksizmin kendi imkânlarıyla bir kritik, hem kendisinin kritiği (mesela *Marx İçin*'de

dahi, kendisini de Marksizmin içinde bir yerde varsayarak — özellikle giriş niteliğindeki *Bugün*'de — “biz”li konuştuğundan), hem de ister Marksizmde olsun ister Marksizmle olsun özne olarak “kendiliğin” kritiği, bu farklı eserlerinde ve dönemlerinde vurgu ve yoğunluk değiştirmek suretiyle mevcuttur diyebiliriz. Üç şekle bürünen bu kritik, özellikle 1970’lerin ikinci yarısından sonuna kadar, aşikar bir şekilde *kriz* teması/mevzusu etrafında ortaya koyulan bir tavra dönüşür. *Sonunda Marksizmin Krizi!*, *Bugün Marx*, *Sonlu Bir Teori Olarak Marksizm* ve *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste* [*Komünist Partide Artık Süremeyecek Olan Şey*] (1978) gibi beyanat veya tebliğ formundaki metinler, Althusser’in özellikle Fransız Komünist Partisi’ndeki kendinden menkul kararları ve bu kararları alan mekanizmaları eleştirmeye yönelik bu metinler, sadece ve dolaysız olarak Parti eleştirisi olmaktan ziyade, hem Marx’taki, hem Marksizmdeki, hem kapitalizmdeki, ve dolayısıyla hem de Parti’deki krizleri açık etmeye çalışan işte bu metinler, *post-mortem* yayımlanan *Limitlerinde Marx* [*Marx dans ses limites* (1994)] ve *Les vaches noires* (2016) [*Siyah İnekler*] metinlerinde daha tafsilatlı ve kapsamlı ele alınan sorunları barındırır — sağlığında yayımlanan o ötekiler, *post-mortem* yayımlanan şu beriki metinlerden birebir aktarılan parçalar içerir. Hem sağlığında yayımlanan o kriz yazılarında hem de *post-mortem* bu iki metinde de her üç kritik şekline farklı oranlarda rastlayabilmek mümkündür. Asıl imkân ise kritiğin krize dönüşmesidir — yahut asıl sorun.

Mesela otokritiğin farklı şekillerine rastlanılan kaynak metin olarak *Les vaches noires*’da¹⁵, emperyalizmin krizinin aynı zamanda komünist enternasyonelin de krizi olduğunu (loc. 749) söyleyen Althusser, kitabın II. ekinde 22. Kongre’nin içinde olduğu krizin beyan edilmesi gerektiğini savunur ve bu kitabı yazmasının temel gayesinin de bu olduğunu anlatır. Bu, stalincilikten muzdarip “sapmalar”dan kurtulmak için yapılmalıdır (loc. 4339), ama proletarya diktatörlüğünden vazgeçmek anlamına varacak şekilde değil. Halbuki Kongre’den proletarya diktatörlüğünden vazgeçme kararı çıkar. Althusser böyle bir kararın Parti’nin genel temayülünün ve tabanının taleplerine aykırı bir şekilde alındığını vurgular kitap boyunca. Bu karar Parti sekreterinin Kongre’ye müdahalesiyle yani proletarya diktatörlüğünden vazgeçilmesi gerektiğine dair kendi dayattığı (fakat Althusser’in partinin Kongre ön-metninde

¹⁵ Kitabın takdimini yapan G. M. Goshgarian, Althusser’in Fernando Navarro ile 1984-87 arası yaptığı röportajların da yer aldığı *Sur la philosophie*’nin içinde bulunan 1976 tarihli Granada Konferansı’nın metninde yine 1976’da yazılmış olan *Les Vaches noires*’ın yazılı parçalarına *rastlanıldığını* gösterir (loc. 181).

olmadığını gösterdiği) görüşle mümkün olmuştur. Ve işte Althusser de buna istinaden bu kararın Parti’de zaten mevcut olan stalinci sapmaya dair krizin “yerine geçtiği”ni [substitut] ve yer değiştirdiğini [déplacement] söylediğinde (loc 4377), mesele, Parti’nin ve Marxizmin krizi midir, yoksa partideki krizin, veya Marxizmdeki krizin beyan edilmemesinin getirdiği başka bir kriz midir, bunu sormak mümkün olur. Yani Althusser’in kriz olarak gösterdiği, asıl krizin üzerini örten bir kriz midir, yoksa asıl krizin kendisi midir, bunu sormak icap eder. Yer değiştiren ve ikame edilen krizin kendisi mi daha kritiktir, yoksa yer değiştirdiği için kritikleşen şey mi daha krizeldir, sorun bu soruyla yer değiştirir. Althusser krizin nasıl da yapısal ve genel bir kriz olduğunu zaten anlattığı ölçüde bu soru yeniden sorunsallaşır: Bir yandan mükerrer ve döngüsel değil küresel ve devamlı bir krizin varlığını ilan eden Parti’nin, aynı krizin, aileye, kiliseye, bilime, sanata ve göçmenlere dair unsurları hakkında “sessiz” kaldığını söyleyen Althusser¹⁶, diğer yandan da 68’den sonra “dersini alan” burjuvanın, hem devletin baskıcı tarafını hem de ideolojik aygıtlarını hiç olmadığı kadar kuvvetli bir şekilde kullandığına işaret eder (loc. 4033-4050). Althusser bunu açıkça söylemese de, belki de burada en aşağı iki kriz vardır. Krize giren toplumsal yapı ile bu krizi daha da kuvvetli bir şekilde kendinde mas edip onu keskinleştiren bir yapının yarattığı kriz — çünkü eğer baskın sınıf olarak burjuvazinin devletin baskıcı ve ideolojik aygıtlarını hiç olmadığı kadar kuvvetli bir şekilde elinde tutması ancak krize girmiş yapısal unsurlara koşutsa, o halde bu krizi de içine alan başka bir kriz daha var demektir. Krizin krizi, krize dair bir kriz olarak belirdiğinde, tıpkı Parti’de olduğu gibi, tıpkı Stalincilikte olduğu gibi, karara dair bir krize dönüşür. *Krisis*, eğer bir yargı vermek, yarararak karar vermek, kati olarak ayırım yaparak hükümde bulunmak demekse — ki hem kelimenin Grekçe kökeni [*krinein*] hem de mesela (tam da Kant’tan bu yana melekelerimizi işgal etmek durumunda kalan *Yargıgücünün Kritiği*’nin [*Kritik der*

¹⁶ “Bir taraftan Parti, neticede, Monopolist Devlet Kapitalizmi’nin bu krizinin yapısal olduğunu (yani konjonktürel olmadığını, klasik kapitalizmin döngüsel krizleri gibi geçici olmadığını) ve küresel olduğunu (yani herhangi bir alanla sınırlı olmadığını) ilan ediyor. Ama aynı zamanda, aynı krizin bazı başka mühim vechelerine dair sesiz kalıyor. Ailenin krizine dair tek bir kelam bile yok — sanki ahlak krizi bundan tecrit edilebilirmiş gibi; oysaki ahlakın çapa attığı yer ailedir. Dinin ve kilisenin — her ne kadar emperyalizmin zayıflatıcı etkileri tarafından sıdki sıyrılmış olsa da yine de kendisine has tarzında, apacı tenakuzlar pahasına, Vatikan’dan yeterince sıyrılarak (ki Parti bunu görmezden gelir) içinde olduğu — krizine dair, en azından açıkça, tek bir kelam bile yok. Sanat ile estetik ideolojinin, ve de bilimler ile bilimsel ideolojinin krizine dair tek bir kelam bile yok — sadece rasyonalist ideolojinin saldırısı dâhilinde olan hariç, ki bu ikincildir — Kadınların, gençliğin, köylünün krizi hakkında hiçbir şey yok. Korkunç ve iç parçalayıcı sömürü koşullarında yaşayan göçmen işçilerin krizine dair hiçbir şey vs. Kısacası, kendileriyle ittifak yapmak istediklerimizi tanımayı reddediyoruz. Müdahalesizliğin [*non-ingérence*] içsel tatbikatı!” (loc. 4028-60).

Urteilskraft] de çağrıştırırken totolojik bir kullanıma gönderme yaptığı üzere) Almandaki *Ur-teil* bu yarılmayı yargıya *bağlamaya* imkân verir —, o zaman kriz, *krisis*'in krizidir. Ve eğer yargıda bulunmanın bu hükmedici şiddeti krize giriyor ise, krizin krizi vesilesiyle bu krize dair karar vermenin ve hükümde bulunmanın kritik eşiğine varılıyor demektir. Krizin krizinden krizin kritiğine geçilerek bu hüküm eşiği *hükümsüzlük eşiğine* dönüşür. Ve burada, bu eşikte, eğer ancak hükmedici krizden hükmetmenin kritiğine doğru bir nakil varsa, ve ama bu hükmetme kritiği sadece kendi kendine yapılan bir kritikten kendiliğinden krizine doğru gidecek bir kritiğe tefrik ediliyorsa, dolayısıyla da oto-kritik hikmeti kendinden menkul düşüncenin kritiği olabiliyorsa, krizin kritiği var demektir. Kritiğin krizde olduğu o karar verme ve alma mekanizmalarının hükmedici dayatmasındaki otarşik şiddeti yerinden edecek bir krizin kritiğine doğru geçiş mümkün olduğu sürece, o hükümsüzlük eşiğinde, krizin derkenarına, limitlerin [*limbus*] arafına [*limbus*] gidilir.

Hükmetmenin kritiğini karar alan ve bunu uygulayan *auctor*'un bir kritiği yordamıyla yapmak, işte bu, Althusser'in olduğu kadar Marx'ın (hattâ Althusser nezdinde tam da Marx'ın olduğu ölçüde kendisinin) eserinin sunduğu bir fırsattır. Bu fırsat “özne”nin kritiğini yapmaktan geçer. 1978 tarihli *Sınırlarında Marx*'ta yine Marxizmin kritiğine girişen Althusser, yine Marksizm'in krizinden “açıkça” bahsetmek gerektiğini (s. 361), ve yine “sonunda Marksizm'in krizi patlak verdi” (s. 362) demek gerektiğini söylemek kaydıyla, Marx'ta varolan kritiğin bizatihi kendisine, Marx'taki Marksizm kritiğine getirir meseleyi. Marx'ın kendi ağzından Marksist olmadığına dair itirafını alıntıladıktan sonra — “ben Marksist değilim!” — (s. 366), onun, yeni bir bilim yaptığının yine kendisi tarafından beyan edilmesine binaen, aynı zamanda gayet de Marksist olduğunu belirtir — “bu bağlantılar altında, *Marx gayet de Marksistti*” — (s. 367) Althusser. Fakat, klasik anlamda bilim yapmayan bu bilimci, Marx, kritik yapmaktadır (s. 369). Çünkü Marx sözde-bilim ekonomi politiğin aksine, bu sözde-bilimin ve onun (ihtiyaç, refah vb.) nesnelere kritiğini yapmaktadır. Bu kritik ise, soyut anlamda bir kritiğin aksine, gerçek bir harekete dayalıdır. Bu anlamda, bu gerçek hareketin kendi kritiğidir Kapital — “*Marx için kritik bizatihi kendi kendini kritike eden gerçektir [le réel]*” (s. 370). Yani sınıf mücadelesinin hareketinin bizatihi yaptığı bir kritiktir. Tamamen kapitalist döneme has bir unsur olan emeğin (işgücü olarak) metalaşmasının getirdiği/gerektirdiği kritiktir bu. İşte bu kritiğin bir oto-kritik

olduğunu vurgulayan Althusser, Marx'ın da hiçbir şekilde bir "özne" ve "bir"¹⁷ müellif olarak bu kritiğin icracısı olmadığını, bu anlamda, yine, Marksist olmadığını söyler¹⁸:

Ve eğer sonuna kadar gidersek, Marx'ın, bu kritik kavramsallaştırmasından itibaren [ve onun tarafından] [*par*], şu Marx'ın, o entellektüelin kendisinin, bir birey olarak Marx'ın, böyle bir kritiğin "*tek [le]*" (mutlak köken olarak, yaratan olarak) entellektüel hattâ politik müellifi olduğuna dair o zamanlar herkes için "aşıkâr" olan o fikri (tabii ki de bunu apaçık bir şekilde söylemeden, ve de dolayısıyla tüm sonuçlarına katlanmaksızın) reddettiği açıktır. Çünkü gerçeğin bizatihi kendisi tarafından kritiğinin hakiki müellifi [*auteur*] (faili [*agent*]) olarak eyleyen şey gerçeğin kendisiydi [*le réel*], işçi sınıfının mücadelesiydi. Kendi tarzıyla ve kendi üslubunda, yaşamış olduğu ve yaşadığı deneyimin altüst ederek verdiği kültürle, çatışmalara dair keskin duyusuyla, Marx isimli birey kendinden sonsuz büyük olan bu "müellif" için "yazıyordu", onun için ama öncelikle *onun tarafından, onun ısrarlılığıyla*. (s. 370-1)¹⁹

Kendisi olamayan, kendisi olmayan, bir isme veya bir bütünlüğe sıkıştırılamayacak olan Marx, kendi kendinin kritiğini yapan sınıf için ve onun tarafından yazılan bir metnin "o tek" müellifi [*auteur*] olmadığı sürece, Marksist değildir. Ve ama evet (Marx gibi) Althusser (de) burada hâlâ bir müelliften, müellif olarak hâlâ işçi

¹⁷ "Marx, düşüncesinin *bütünsel* veya *bütünleştirici bir birliği* temsil edecek ve ihtiva edecek bir düşünce kisvesine, 'tek [le]' Marksizm diye adlandırılacak bir düşünce kisvesine bürünebileceğine dair, ve bu 'bir' eserin — o burjuva kökenli entellektüel tarafından, o 'doğal olarak' yahudi olan, Karl Marx'ın kendisi tarafından — 'bir' müellif tarafından imal edilmiş olabileceğine dair fikre daha en başından itiraz ediyordu" (s. 368).

¹⁸ Benzer ifadelere *Bugün Marksizm*'de de rastlanır:

Marx kendisinin "Marksist" olmadığını söylüyordu. Okurlarının "kendi kendilerine düşüncesini" talep eden bir zihnin nüktedanlığı olarak ele alınan şey ise, gerçekte başka türdür. Marx sadece sınıf mücadelelerine yeni bir bilgi kattığına, ve bu anlamda Marx ve "Marksist" olduğuna inanıyor değildi, ama aynı zamanda da, "Marksist olmadığını" söyleyerek, daha baştan eserinin bir sistem olarak, yeni bir felsefe tarihi olarak, ya da ekonomi politiğin nihayet keşfedilmiş bilimi olarak yorumlanmasına; bütüncül bir teorinin ("Marksizm") birliğine sahip bir eser fikri olarak yorumlanmasına, itiraz ediyordu. Marx böyle bir iddiayı reddederek *Kapital*'in bir "bilim" değil ama "ekonomi politiğin kritiği" olduğunu ilan etmekle kalmıyordu, yalnız bir de böyle yaparak, tam da kritik ıstılahatının anlamını değiştiriyordu. Rasyonalist gelenek tarafından doğruyu yanlıştan kurtarma ya da yanlış doğru adına ihbar etme göreviyle yüklenmiş mefuma, sınıf mücadeleleri temeline oturan tamamen yeni bir anlam katıyordu: "Böyle bir kritik (*Kapital*) bir sınıfı temsil eder...proletaryayı". Ve yine aynı kelimelerle, böyle bir kritiğin geleneksel anlamıyla "müellifi" olabileceğine dair fikri reddediyordu. (Althusser, 1998a, s. 298; 2003, s. 356)

¹⁹ Bu müşterek yazımın bir hâli de müşterek yazım olsa gerek ki, Althusser bunun örneğini, yine işçi sınıfıyla müşterek bir yazma eylemi olarak — ya da, hiç de paradoksal olmayan bir şekilde olmayacak tarzda, tek bir müellefin yazısı olarak — Engels ve Marx'ın yazılarında görür: "Her ne pahasına olursa olsun bir yazar arayana, işte iki tanesi [*pour qui veut à tout prix chercher un auteur, en voici donc deux*]" (s.380).

sınıfından bahsediyorsa, o zaman Althusser Marksisttir — ama Althusser de zaten hep Marksizmin krizinden dem vurmaktadır, yani bu hareketin hükümlerinin sadece pozisyonlar olduğunu göstermeye çalışmaktadır, bu yüzden de Althusser'in Marksizmi tek bir Marksizm olma zorunluluğundan muaftır. Ve eğer Althusser neredeyse diyalektik diyebileceğimiz Marksizmin bu hareketini Marksizmin sınırlarına ve kritiğine dair bir metnin seyrüseferinde sunuyorsa, bu, tam da Marx'ın bizatihi zaten bir krizin içinde — burjuvazinin mülkiyet üzerindeki *te lif* hakkının krizine karşı işçi sınıfının *hükmi müellifliğinde* yaratılan krizin içinde — ve bir kritik yaratarak yazdığının göstergesi olduğu için öyledir. İçinde olduğu ve yarattığı krizi gösterdiği ölçüde. O kriz, belki de, sadece ve en önce mülkiyet hakkının krizi değil, *te lif* hakkının krizidir: müellifin mevcudiyetine dair krizdir. O zaman tez yeniden vaz edilir. *İşte Marx: doğdu, yazdı, öldü.*

İşte Althusser, krizin kritiğini yazdı ve krizin kritiğini yaptı. Althusser, tezler vaz eden felsefenin kritiğini yaparken, bunu, içinde bulunduğu hareketin müelliflerinin krizlerini göstererek yaptı. Yazdı. Althusser'in yazısı, krizlerin kritiğini yaparken krizlerdeki sistemlerin hangi tezlerle mevzilendiklerini ve bu mevzilerin hangi sınırlara dayandıklarını, ama bu sınırların da aslında bu sınırların hükmettiği alanın dışındaymış gibi gözükken hangi mevzilerden taşan tezlere duçar olduğunu gösterdi. Althusser, kendinden menkul hükümleri hükümsüz kıldı, kendiliğın sözde kapalı bütünlüğünü başka bir yere nakletti: teze nakletti. Ama Althusser felsefenin tezler vaz ettiğini vaz ederken, Marksizmin krizdeki hükümlerini kritiğe tabi tutarken, yazının müellifinin *te lif* hakkını devrettiğine işaret ederken, kendi yazısının müellifliğini de kritike etmeyi ihmal etmedi. Althusser, kendi tezlerinin kritiğini yapmayı ihmal etmedi:

Oysa ki ben her zaman, bütün kitaplarımda, büyük harflerle şunu yazdım: işte bu benim fikrim, “ileri sürme riskine şahsen girdiğim” bir hipotez [*hypothèse*], işte “bir araştırma için not”, dolayısıyla hataya açık [*exposée*], yani kritiğe açık, ve kritiği çağırır [*appelle*]. Tartışmanın ve kritiğin arkadaşça yardımı *Marx İçin*'in ve *Kapital'i Okumak*'ın başlangıcında olduğu gibi “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları”nın başında da açıkça talep edilmişti: tabii doğal olarak Marksist teori temelinde [*base*] — ki bunun komünistlerin arasında lafı olmazdı. 1965'ten beri, demek ki onbir yıldan beri, tezlerimin [*thèses*] tartışılmasını ve kritike edilmesini talep eden bendim. (Althusser, 2016, loc. 494)

1976'da bunları yazan Althusser, bundan dört sene sonra karısı H el ene'i boğarak öldürdüğünde girdiği krizden sonra, felsefedeki müellif sorunundan başka bir soruna doğru geçmek (ama bu sorunu terk etmemek) üzere *Gelecek Uzun Sürer*'i yazmaya koyulur. Bu sorun, onun suçlu sıfatıyla hüküm giymesine mani olan psişik yaşamıdır. Althusser, girdiği kriz neticesinde karısının ölümüne sebep olmasından dolayı suçlu bulunmamıştır, ama o eserin telifini almak isteyen yazar gibi ediminin müellefliliğini üstlenmek ister. Yasalara göre “zihinsel hasta” (s. 38) olduğundan “cezai sorumluluğu olmayan” (s. 37) Althusser, men-i muhakeme [*non-lieu*] kararı sebebiyle yargılanmamakla beraber cezai kurumların işleyişine münasip bir şekilde yine de akıl hastanesinde gerekli cezayı çektiğini dile getirir. Buna istinaden kendisinin paradoksal addettiği bir durumdan bahseder: Men-i muhakemeden yararlanmayan hükümlü kendini mahkemede savunma hakkına sahipken, Althusser hükümlü olmadığı gerekçesiyle kendini açıklamak gibi bir imkândan mahrumdur (s. 42). İşte bu *men-i muhakemenin* [*non-lieu*] mevzuyu vaz ettirmeyen yeri [*non-lieu*], yani *hak* savunması için bir gerekçe ve bir yer olmaması, *hükümün* men edilmesi, Althusser'i adeta yaşayan br ölüye çevirmiş [*Lebenstodt*] (s. 40) ve bu yüzden kendisini kamu önünde açıklayamamıştır. Otobiyografi, bu hususta Althusser için bir temyiz olmasa da bir açıklama imkânına dönüşür. Üzerindeki “ağır mezar taşını” kaldırmak için (s. 46) bu kitabı yazar. Çünkü “bu men-i muhakemenin, sessizliğin ve kamusal ölümün mezar taşının altında hayatta kalmaya ve yaşamayı öğrenmeye zorunlu kılınmıştır” (s. 46). Otobiyografi, bu sefer kendi müellefliliğini üstlenecek bir vaziyeti dile getirmek için men-i muhakemeyi muhakemeye, *non-lieu*'nün olmayan yerini bir mevziye, hükümsüzlük eşiğinin muallaktaki konumunu kendi hakkında hüküm ver(il)ebilececek konulara taşımaya girişir. Ve adeta bir davada okunan metin gibi başlayan ilk bölümün son paragraflarında, Rousseau'yu anıştırarak, *İtiraf*lar'daki gibi “hiç misali olmayan bir işe girişiyorum” demeyeceğini belirterek yine de²⁰ şöyle der: “Yüksek sesle şöyle diyeceğim: işte yaptığım, işte düşündüğüm, işte olduğum.’ Ve sadece şunu ekleyeceğim: ‘[işte] anladığım veya anladığıma inandığım, tamamen müellifi²¹ [*maître*] olmadığım ama dönüştüğüm şey” (s. 48).

²⁰ Yine de ama yeniden: Rousseau'nunkini dışlamayan, Nietzsche'nin *Ecce Homo*'suyla beraber düşünülebiyecek bir hatta.

²¹ Müellif ve telif “elif” kelimesinden, o da Aramice'deki sığır ve davar anlamındaki *ʔalep* sözcüğünden türer. Müellif davar ve mal sahibi, malın yetkilisi anlamına geldiğinden, *maître* [sahip, yetkili, efendi, usta] kelimesi için, bağlamına uygun olması düşünülerek “müellif” karşılık olarak verilebilir.

İşte Althusser: Yaşadı, krizlere girdi, yazdı. Ve işte Althusser, krizlerle yaşadı, krizlerle yazdı. Hem kritike eden ama hem de krize giren bir yazı yazdı. Krize giren Althusser, her krize giren gibi karar vermek durumunda kaldığında kararını vaz etti. Yaşamda verilen kararlar da krize dairdi, yazıda verilenler de. Ama yaşamda verilen kararları açıklayacak olan Althusser, bu açıklamaya dair kelamını bir hüküm vermek için değil, hükümsüz bir müellif olmanın yükünden kurtulmak için, hükümlü bir yazara dönüşmek için etti. “Tamamen müellifi olmadığı” ama dönüştüğü şey, kendisinin hep kritike ettiği gibi felsefedeki “süreçsiz bir özne” [*un sujet sans procès*] değil, *davasız bir özne* [*un sujet sans procès*] olduğundan dolayı²², bunu değiştirip hep bahsettiği o “öznesiz süreç”in rastlantısal olayına kendini bırakabilmek için yazdı belki de. Althusser hem hükümlü bir yazar olmak için, hem de öznesiz süreci aktarabilmek için yazdı. Hükümler verdiğini ama bu hükümlerin müellifinin tam olarak kendisi olmadığını, ve bu hükümler bir şekilde vuku bulduysa kendi hayatının olduğu kadar yazılarının da dâhil olduğu sebepler silsilesinin yer değiştirmelerine ve içiçe geçmelerine nispeten böyle olduğunu anlatmaya girişti — otobiyografisinde. Althusser’in yazısı otobiyografisi idi. İşte bu yüzden Althusser’in yazısının geleceği hep uzun sürecekti.

Althusser’in otobiyografik girişiminin, eğer kendi dediğinin aksine Rousseau’nun kendi eseri için iddia ettiği gibi varsa misali, tam da hem kritike eden hem de krizde olan, hem vaz eden hem de bu vaz etmenin vaziyetini sunan, hem yaşamdan bir vaka olarak söz eden hem de yaşamı söz-edimi olarak olaysallaştıran bir yazı/yaşam olmasıdır. Althusser’in yazısı/yaşamı bu unsurların yer değiştirmesi ve içiçe geçmesidir. Bu anlamda Althusser’in yazısı *Althussercilik* diye bir mecaz altında toplanıp da Althusser’in misaline tanıklık etmeye imkân verecekse, Althusser’in yazısındaki bu içiçe geçmelerin ve yerdeğıştirmelerin bir okuması yapılabilir. İşte mesela kritik ile krizin yer değıştirdiğı ve içiçe geçtiğı mevzi muallak bir alaka oluşturduğundan, yani, tıpkı varlık vaziyetinin söz-edimsel yapısına delalet ettiğinde olduğu gibi, ancak krizin kritiğı vesilesiyle carileşebileceğinden, Althussercilik denilen şeyin bir mecaz olduğunu kabul etmek vesilesiyle, Althussercilik mecazını yine Althusser’in mecazı edimselleştirdiğı yazıların okumasıyla mevzu bahis

²² *Helen’e Mektuplar*’ın [*Lettres à Hélène*] (2011) takdim yazısının yazarı Bernard-Henry Lévi’nin ilginç formülasyonu: “...*en faisant de lui ce sujet sans procès dont son propre concept de procès sans sujet, semblait l’anticipation diabolique*” (s. 8). Althusser’in *öznesiz süreç* kavramı, Lévi’ye göre Althusser’in dönüşeceği *davasız özneyi* adeta şeytanice önceler.

edebiliriz. Eğer Althussercilik muallak bir alakanın mevzisi ise, tıpkı Althusser'in Marx ve Marksizm alakasında gösterdiğinde olduğu gibi, Althusser tezlerini vaz ederken ne ölçüde bu vaziyeti edimselleştiren dilin kavramları bu vaziyetin vaz edilmişliklerine işaret ediyor, ne derece etmiyor, buna Althusser'in metninin kendisini okuyarak, onu tercüme ederek, ve ona onun tercümesinin tefsirinin naklettiği kavramlarla yaklaşarak bakmak gerekecektir. Tıpkı tezlerin vaziyetinde olduğu gibi bir yazının varlık vaziyeti de ancak o yazının metin olarak sabitliklerini yeniden okuma vesilesiyle carileştirdiği kaynaklarla ifa olur. Yazının ifa ettiği okuma vaziyeti, onun kaynak aldığı metinleri yeniden okurken icra ettiği vefasıdır. Eğer yazının yeniden okumada sunduğu vefa tam değilse, bu tam da ifanın tam olarak sabitlenemeyeceği, vaadin ancak gerçekleşmeyerek kendini ifa edeceği gerçeğiyle alakalıdır. Metne vefa yazının ifasıdır. Metne vefa, ancak sabit bir metnin hikmeti kendinden menkul müellefinin namını mecaz olarak almakla icra edilir. Althusser de, Althussercilik başlığı altında namının sübutiliği yazısının cariliğine tehir ve tefrik edilen bir mecaza dönüşür. Althusser'in yazısının Althussercilik başlığı altında mecazi olarak okunduğu yazı, Althusser'in teze dair ve kritiğe dair yazılarından yola çıkarak yazılan bu yazı, sadece yazı ve yaşamın bulunduğu o kritik vaziyeti [*position critique*] gösterir niteliktedir. Eğer Althussercilik misalinde, yazı ve yaşamın bulunduğu kritik vaziyetin misalini bir de Althusser'in farklı yazılarına dağılan kavramlarda yeniden okumaya girişilirse, o zaman bu misale yeni misaller katılıyor mu bakılabilir. Eğer Althusserciliğin bu farklı misallerine Althusser'in diğer yazılarında *rastlanabilirse*, o zaman Althusser'in kavramlarının verdiği misallerinin de tıpkı Althusser'de yaşamın yazı ile kurduğu muallak alakada olduğu gibi bir vaziyette olduğu belirebilir: *misal vaziyeti*. Yani kendi misali olarak kendinin vaz edilmişliğini kendi sübutiliğini muallaka (askıya) almak suretiyle vaz eden vaziyet. Althusser ne derecede yaşamın yazı ile olan misal vaziyetini kavramlarında temsil ediyor (yani misalleştiriyor), işte bu, misal vaziyeti olarak konumlandırılacak bir tezin ön-vaziyeti/ön-erisi [*proposition*] olabilir. Ve madem Althussercilik bir mecaz, mecazın mecaziliğine dair bir misal vaziyetinin Althusser metinlerinde tespit edilip edilemediğine bakmak, tespit ediliyorsa bu ne derece cari bunu incelemek, böyle bir mevzunun ön mevzisinin vaadi olarak sunulabilir. Bu vaat, kendini Althusser'deki mecaz misallerine tehir ve tefrik ederse, şimdilik tecilli olarak, önerinin erimi gibi bir yerde — ama sonuç denilen şeyin ancak güç bela ve bir mevzunun/tezin dayattığı zorunlulukla ve bağlayıcılıkla telaffuz edilebildiği bir mevkide — tehir edilmiş bir ileride, hep tefrik etmek üzere;

Althusserciliğin bizi *çağırıldığı* bir kavramın, tezin vaziyeti olarak başka bir kavrama, sadece Althusser'in yazısının vaziyeti Althusser'in kavramlarının tercüme edilebileceği başka metinlerde misalleştiği ölçüde, naklolabileceğini önden söyleyebilir.

Althussercilik mecazının Althusser'deki mecazın vaadiyle söz-edilebileceğine dair bu önyak, bu girişim, bu ilk adım, ancak kademe kademe kat edilecek bir teşebbüs olarak yazının, ama ilk adımı sırf kadim diye ilksel ve kökensel sayılmayacak olan, bilakis kademeler arası yerdeğiştirmelerin ve içiçe geçmelerin mecrası olan yazının yürüdüğü yordamın başında söz alabilen başka bir okurla, başka bir Althusser okuruyla, ama ve yani tam da Althusser'i onun kendi kavramlarının içsel sorunsallaştırılışıyla okumaya imkân sağlamaya namzet bir yazarla yapmak münasip olacaktır. Althusser'i okumak Althusser'in ilk kertede Althusser metninin kendisiyle okunmasını beraberinde gerektirecektir²³. O yüzden, Althusser'i ilk kertede Althusser metninin kendisiyle

²³ Althusser'i son kertede okuyanları, Althusser'in sözü sanki son kertede sabit bir mevzinin ve mevkinin alanına aitmiş gibi okuyanları hariç tutmakta hiçbir beis olmasa da, bu okumaların birkaçını anmak gerekebilir:

Mesela Alain Badiou, her ne kadar Althusser'in felsefeye müdahalesinin “tezlere dair tezler” vermek olduğunu dile getirmeyi ihmal etmese de, bu tezlerin “ilan edilmesini” Althusser'in esasen politik bir pozisyon üzere yazmasına bağlar. Politika dogmatik olan mevzilerde verilen bir savaşa, bu savaş, politik “ilanlar” aracılığıyla yapılır. Badiou, kendi felsefi yaklaşımının “adlandırma” hususundaki ısrarını burada “tezlerin ilan edilmesi” vesilesiyle ad kazanması üzerinden yineleyecektir. Böylelikle bu politik ilan, Althusser'de, “edim” [*acte*] olarak felsefeye tekabül edecektir — “yorum” olarak değil (Badiou, 2008, s. 68). Althusser'in teori ile pratiğin birbirine mütenakız olduğunu ama her ikisinin de bir diğere muhtaç olduğunu göstermekten başka türlü bir şey yapamayan yazısını dikkate almış olsa dahi, Badiou, *edim* olarak felsefede, yorum olmayan bir politik duruşa dair bir ilanın “adlandırıldığını” [*nommer*] söyleyerek, tezlerin söz-edimi yapısına tekabül edebilecek temel hususiyetlerini (yani kendi vaz edilmişliklerini mevzu bahis eden teorik tutumlarını) iptal eder. Badiou, Althusser'in iptal etmediği “yorum”ları iptal eder — onun Marx'ın ardından kapamadığı tefsir kapısını, Althusser'in ardından tefsire kapatır. Çünkü Althusser'in ilanı açık ve seçik olarak politiktir. Althusser'in politik ilanı politikanın teoride sınıf savaşı olduğunu gösterecek denli edim dolu ve tefsire kapalıdır. Cihat kapısı açık, içtihat kapısı kapalıdır.

Güncel politikanın, güncel “devrimci” politikanın cehdi ise, o kadar açık ve belirgin mevzilenmelerden ibaret değildir. Althusser'in “felsefi edimi”, kendisi politik olmakla beraber, politikanın krize duçar olan yapısının sınır çizgilerini göstermeye dair bir stratejidir: “Althusser'in stratejisi devrimci politikadaki çağdaş veya post-stalinci kriz için her bir durumda ada dair alan açacak felsefi edimi belirlemeye yönelikti hep” (Badiou, 2008, s. 58-9). Althusser'in felsefi ediminin ilanı son kertede adı belli (“devrimci”) bir ilan olsa da, bu adın açtığı mekân, bu adın alanı — kendiyse savaşta değilse bile — krizdedir. Badiou'nun Althusser'i son kertede yerleştirdiği felsefi edim, son kertede adı belli ama söz-ediminden uzak bir edimse, bu edim, bu edimin adının aynı zamanda bir krizin alanının adı olmasıyla, bir kriz-edimidir.

Althusser'in felsefesinin politik ediminin politikadaki krizleri göstermek olduğunu kabul etmek, bu aynı kabulün kriz vurgusunu Althusser'in politik edimine de tatbik etmeyi her zaman beraberinde getirmeyebiliyor. Rancière örneğinde, Rancière kertesinde, Rancière misalinde, Rancière'in *Althusser'in Dersi*'nde [*La leçon d'Althusser*], Rancière, 1974 seneli bu erken eleştiri metninde, Althusser'in o dönemde dahi kabul ettiği ve daha sonra da kabul edeceği “bilimselcilik” hususuna dair

sorunlu pozisyonunu dile getirmenin yanında, yine Althusser'in kısmen haklı bulduğu bir eleştiriyi, "entellektüelci" tavrı, Marksizme ve devrime atıfla entellektüeller tarafından sahiplenilen (efendi ve sahipçe) bu tavrı ayrıntılandırırken, Althusser'in "ikili oyundan" bahseder. Buna göre, Althusser Komünist Parti'de ancak "kendi pozisyonlarını politik olarak doğrulamamak" kaydıyla var olur (Ranci re, 2011, s. 54). Bu ikili oyuna örnekse, 68 Olaylarındaki pozisyon değişikliğidir: Althusser k h bir yazısında öğrencilerin harekete dahilini reddetmiştir, k h başka bir yazısında desteklemiştir. Bu yüzden Althusser'in "gerçek" pozisyonu belli değildir. Ranci re Althusser'in felsefi tezler hakkında "çok Şey" derken, gerçek hayattaki "gerçek politik tezler" hakkında pozisyonu hakkında "kasten" hiçbir Şey demediğini iddia eder. Ve Althusser'e dair tarafını seçer — Althusser'in politikada yapmadığını söylediği Şeyi yapar. Althusser'in yapmadıği Şeyi yapar ve Althusser'i, entelektüel tavrını, eleştirir ve onun üstten konuşan tavrını işa eder: Politik bir tercih olarak apolitizm [*apolitisme qui est donc en m me temps un choix politique*]. Ranci re için Althusser'in "politik tezleri", "felsefi ama bağlamsız olan sözcelerinin hayalî politik etkileriyle desteklenmiş" olduğundan, apolitiktir (s. 54). Ranci re'in eleştirel politikası ise, Althusser'i son kertede politik tutarsızlıkları ve ikircikleriyle tahlil ederek onda *entellekt elce* ne varsa onu teşhis edip öyle tanımlamaya kendini g d mlenmiş, ve bu yüzden de aslında entellekt elce olanın asıl sorunu sayılabilecek (ve yine Althusser'in yazılarında üzerine temkini hiç bırakmadığını söylemekte bir beis olmayacak) *hükmedici* eminliği takınıp *hekimce* ve *h kimce* tanı koymaktan imtina etmediği ölçüde de, aslında Althusser'e isnat ettiği cürümleri kendisi daha da vahim bir Şekilde  rneklendirmiştir. Sadece ki bu cürümler, Althusser nezdinde cürüm olmadığından, Ranci re  rneğinde de sadece vehametinin tasdik isi olmuştur daha çok: Althusser'in metnine sadık kalamamanın, ama Althusser'in pozisyonu ne olarak görülüyorsa onu tasdik etmenin.

Althusser'in metnine sadık kalarak, ancak ona sadık kalarak yapılabilecek her türlü hiyaneti ve ihaneti, her türlü tefsiri ve tercümeyi mümkün kılmanın bir yolu da, yine Althusser'in hayatının metnin önüne geçip metinlerini de kuşatacak denli bir yaftanın gölgesinde kalmamasına dikkat etmekten geçecektir. Metne sadık ama haince bir okumadansa, Őahs  edimlerinden yola çıkararak teşhis edip yazınsal yaşamın tanımını da bu teşhisle tasdik eden bir okuma, bu dikkati görmezden gelmiş olacaktır. Nicolas Bourriaud'nun Althusser okumasındaki bir durak, böyle bir dikkati elden kaçırır gibidir. Bu durakta, *Olağan Őüpheliler* filminin hikayesine atıfla, Althusser'in, tıpkı filmdeki gibi, polise mağdur olarak tanıklık veren *Keyser Söze*'nin aslında faili olduğu ama başına gelmiş gibi aksettirdiği olayları ve kişileri polislin tahkikat odasında *rastladığı* nesnelere üzerinde yazan isimlerden yola çıkararak uydurması misali, *Gelecek Uzun Sürer*'de, karısını öldürmesine sebep olan olayları, etrafındaki dünyanın, etrafındaki felsefi dünyanın, "Spinoza'dan Derrida"ya, isimleriyle hikaye etmesini, adeta *rastlantısal* felsefesinin bir unsuru gibi onu failden mağdura götürecek olan sahneyi sağlamış olabileceği fikriyle karşılaşırız (Bourriaud, 2017, s. 39-40). Bu noktada, ister istemez duraksarız. Althusser de, *Keyser Söze* gibi, sonunda, polislin odasından çıkar çıkmaz baştan beri izleyiciyi — okuru — ikna etmek için ustaca ve sinsice yapılan kötürüm rolünden çıkıp, birden topallamayı bırakıp — akıl hastanesinden çıkıp —, bize, asıl failin, mağduriyet rolü yapan usta hikaye anlatıcısı olarak kendisi olduğunu mu söyler, diye sorarız; yoksa, tıpkı filmde olduğu gibi, bunu bize anlatan ve kurgulayan, başka bir hikaye anlatıcısı olarak, yönetmen mi vardır — Bourriaud mu vardır — tüm bu hikayenin arkasında, diye seneleyip tekrar sorarız. Althusser'e teşhis koyan bir okuma, bunu sinema gibi bir örnekle dahi yapınca, ne yazık ki, son kertede yazı yerine yaftayı, ithaf yerine ithamı, atıf yerine "atış"ı sahnelendiren bir okuma olacaktır, demeden edemeyiz, okur olarak.

Althusser'i okuyanlar arasında, muallakta duran, tenakuzların inceliğine hassas kalmak isteyen, ve rastlantısalılıkları, dönemseller ayrımların ötesine geçmek adına, yazınsal bedeninin genelinde aramaya koyulan bir metnin olabildiğince tevafuklu bir misali olarak Emilio de İpola'nın çalışması gösterilebilir. İpola (2018) Althusser'e *Ebedi Veda*'sında [*Althusser, The Infinite Farewell*] Althusser'in farklı dönemlerinin birbirinden kesin hatlarla ayrılmış olmayabileceğini dile getirirken, bunu özellikle "rastlantısalılık" hususu üzerinden örneklendirmeyi dener (s. 82-4). Öyle ki Althusser'in Montesquieu  zerine olan ilk metni dahi buna tanıklık etmeye imkân verir. "Arızı" olan [*accidental*], bu "rastlantısalılık mecazı" [*metaphor of the aleatory*], daha orada karşımıza çıkmaktadır (s. 33). Bunun gibi örneklemlerle, dönemler arası ayrımları kat edip, Althusser'i Althusser'in metninin içinden okuyan İpola, son kertede, bir teşhis çabasına yenik düşmekten kendini alıkoyamaz. Althusser'in *Kapital'i Okumak*'ta yaptığını söylediği "septomatik okuma"nın benzerini Althusser'e tatbik etmeye girişir. Böyle bir girişimi sorunlu kılan ise, bu okumayı "Althusser'e rağmen" yapmaktır (s. 103). İpola, Althusser'de bir dışrak [*exoteric*] bir de i rek [*esoteric*] okuma olduğunu, başlarda i rek olan rastlantısal unsurların sonra dışraklaştığını iddia ederek (s. 104), Althusser'de dönemseller olmayan, bu sefer septomatik olan, bir ayırım yapma yoluna gider. Böyle bir ayırım, okunan metindeki vurgulanan

okuyan bir okurun misali, bu ilk vaadi etmeye, bu ön-vaadi “bir adım ileriye/ama ileriye adım olmaksızın [*pas au-delà*]” atmaya, onu tehir ve tefrik etmeye yer açacaktır.

unsurların (mesela rastlantısallığın) azlığı veya çokluğu ayarınca veya içerlerde bir yerlerde kalmış olmaları ya da olmamaları miktarınca ölçeklenen önem ölçütü üzerinden yazıları tasnif etmeyi beraberinde getirdiğinden, Althusser’in “semptomatik okuma” kavramıyla misalini verdiği okumadan ne yazık ki uzakta, okumayı, vurgu ve sıklık gibi bir belirteç üzerinden yapmayı, dolayısıyla da rastlantısallığı son kertede “sıklık” oranında teşhis etme, arızı olanı da “maraz”dan ayırımı miktarınca tespit etme riskine teslim olur.

2. YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARI

2.1 Althusser

2.1.1 Son kertede Althusser

Jacques Derrida, Althusser'in vefatından kısa bir süre önce, 1989'da, Michael Sprinker'le Marx ve Althusser üzerine gerçekleştirdiği söyleşisinde, *Ecole Normale Supérieure*'den beri Althusser'le, Althusser'in eseriyle ve Althusser'in çevresiyle olan rabitalarını anlatırken, kişisel olarak (2011) “çok sıcak” ilişkiler yaşadığı bu eski *caïman* hocasının felsefesine dair, zamanında, “ortam müsaade etmediği için”, “kendisini izole hissettiği” (s. 27) için, “acı verici bir tür sessizliğe sıkışmış” (s. 25) bir şekilde bulunarak, itirazlarını dile getirmemiş olduğunu anlatır²⁴. “Anti-Marksist

²⁴ “Sorular sorma ihtiyacı içindeydim. Diyebilirim ki, sürekli. Onunla veya arkadaşlarıyla, bana elzem gözüken soruları cevaplamaları için, uzunca tartışma ihtiyacı içinde olurdum. Durum o ki bu tartışma hiç gerçekleşmedi, bu her ne kadar garip gözükse de. Ama yine de aynı ‘evde’ oturuyorduk, yirmi sene boyunca iş arkadaşydık, onun öğrencileri ve arkadaşları, başka bir anlamda, benim de öğrencim ve arkadaşımıdılar. Her şey, söylenen ve söylenmeyenler içinde, gizli kapaklı bir şekilde geçiveriyordu. Bu, Fransa’ya has sahnenin bir parçası, ve sadece kişisel hikaye ile alakalı değil. Ayak kaydırma pratiğinin şaşkınlık verici olduğu entelektüel hayatın veya Fransız akademisinin ve özellikle de normalyen muhitin bu boyutunun entelektüel bir sosyolojisinin yapılmasına ihtiyaç var” (Derrida, 2011, s. 37-8). Akademinin ve entelektüel hayatın Fransadaki bu boyutu şüphesiz mühimdir. Bugün de, Althusser hakkında yapılacak çalışmalarda, veya Althusser'den hareketle yola çıkılacak araştırmalarda, hangi alandan gelirse gelinsin, Althusser'in, özellikle seksenli yıllara kadar yazdığı ve hitap ettiği ortamın koşulları dikkate alınmalıdır. Bununla birlikte, Althusser'in düşüncesinin oluşum safhalarına etkisi olan unsurları da dikkatlice incelemek gerekmektedir. Althusser, her ne kadar Marksist geleneğe, bu geleneğin Alman, İngiliz ve İtalyan temsilcilerine, Marksist içtimai hareketlerin tarihine hâkim bir düşünür olsa da, ve her ne kadar özellikle yine bu geleneğin farklı hiziplerinden takipçilerinin ilgi gösterdiği bir düşünür olma vasfıyla tanınmış olsa da, Althusser'in, özellikle mezkur gelenek ve takipçileri açısından çoğu zaman gözden kaçırıldığı düşünülebilecek diğer kaynaklarına ve ihtisas alanlarına dikkat etmek, hem Althusser'i kısırlanmış ve sorgulanmadan devam ettirilen bazı tartışmalardan uzaklaştırabilmek, hem de düşüncenin farklı tezahürlerine imkân verebilecek her türlü araştırma alanının yeni sorular vaz etmesini sağlayabilmek adına yararlı olacaktır. Althusser'in bu diğer kaynakları ve ihtisas alanları, hızlıca sahiplenilebileceği gibi onun, Marx bir kenara, Hegel veya Spinoza'yla, Lenin veya Mao'yla, Lacan veya Freud'la, Montesquieu veya Rousseau'yla, Hobbes veya Machiavelli'yle, Lukretius veya Epiküros'la olan alakalarının yanında, aynı zamanda, biraz daha temkinli ve yavaşça izlenecek bir yol vesilesiyle, Foucault ve Deleuze'le, Derrida ve Heidegger'le, Hyppolite ve Kojève'le, Canguilhem ve Bachelard'la, Husserl ve Kant'la, Poincaré ve Newton'la, Descartes ve Platon'la olan (veya olabileceği düşünülebilecek) yakınlıklarını da ilgilendirir. Bu anlamda, Althusser, hem Komünist Parti geleneğinin içinden gelip ona sinmiş önyargı ve durağanlıklarla mücadele eden, hem kendi kurumu olan ENS'in kökleşmiş tartışmalarından nasibini alıp onları yeniden tahlil ederek yazısının kimi yerlerinde gerekli atıflarla bu tahlillerin önemine işaret

havasına bürünecek itirazlar yapmak” istemediğini, “Marksizmi *cepheden* hedef alacak eleştiriler yapmaktan imtina” (s. 34) ettiğini belirten Derrida, her ne kadar (bu söyleşinin yapıldığı ana kadar) Marx üzerine pek yazmamış olsa da, yine de, yetmişli yıllarda Marx’a dair dersler verdiğini vurguladıktan sonra, Althusser’in “Parti’nin içinde Parti’nin felsefi ve teorik söylemini değiştirmeye çalışmış biri” (s. 53) olduğunu, ve bu geleneğe rağmen “yenileyici bir teorik düşünce” açtığı için, onu “samimiyetle anmanın adil” (s. 78) olduğunu söyler. Derrida her ne kadar bu geleneğin dışında kalmış olsa, ve Althusser de her ne kadar bu geleneğin içindeymiş gibi dursa da, Derrida’nın Althusser’e dair sorularının, yine Derrida’nın kendi araştırmaları ve yazıları içinde önemli bir yer teşkil eden Heidegger’in ve Heidegger’in sormuş olduğu, kısmen Husserl’e de dayanan, bazı temel soruların izini taşıdığını Derrida bizatihi vurgular. Bu vurguyu yaparken, “Heidegger’in gölgesinin sadece Althusser’de değil, aynı zamanda, o zamanlar yayımlanmış olan çalışmalarda, yani *Marx İçin*’de ve *Kapital’i Okumak*’ta mevcut” (s. 30) olduğunu, “Althusser’de her zaman Husserl ve Heidegger karşısında hiç kamusal olarak belli etmediği bir cezbenin” (s. 28) mevcut olduğunu, ama “Althusser’in Heidegger’i gerçekten okumadığını” (s. 32) düşündüğünü ve “son zamanlarında kaç defa ‘Bak, bana Heidegger’den bahsetmen lazım. Bana Heidegger öğretmen lazım’ dediğini” (s. 29) anlatır²⁵. Althusser’in Marksizm ve Hümanizm meselesi dâhilinde yazdığı yazılarda, Heidegger’in gölgesinin özellikle

eden, hem de döneminin genç kuşak düşünürlerinin açtığı yolların izini sürerek kendi düşüncesinin sahip olabileceği sorunları yeniden değerlendirmeye ve (neredeyse sürekli etrafındaki bilhassa genç arkadaşlarına yazılarını yollayarak) kendini tashih etmeye gayret eden bir düşünürdür.

²⁵ *Lenin ve Felsefe*’de Althusser Lenin’in alıntılıdığı Dietzgen’de geçen ve Lenin’in bizzat altını çizdiğini belirttiği *den Holzweg der Holzwege* ifadesini vurgular ve açıklama olarak şunu ekler: “*le chemin des chemins qui ne mènent nulle part*” (Althusser, 1972, s.13) — ve bu da Heidegger’in Fransızcaya *Chemins qui ne mènent nulle part* diye tercüme edilen *Hozwege*’sini çağırır. Demek Althusser, (Derrida’nın, ziyaretine gittiğinde, kendisine Heidegger anlatmasını istediğini aktardığı o) son dönemlerinde kaleme aldığı *Rastlantısal Diyalektik* üzerine yazısını bir kenara koyacak olursak, Derrida’nın dediği gibi, Heidegger’e, kapalı da olsa (ki s. 34’te açıkça Heidegger’in adını zikreder), öyle ya da böyle, sadece içinden geldiği geleneğin hesaplaştığı unsurlardan birisi olarak değil, o geleneğin bir şekilde rabitali olduğunu düşünmek için elimizde pek çok sebep olan bir düşünür olarak, yine zımnen de olsa atıfta bulunuyormuş. (“*Il nous faut étudier la philosophie qui est le chemin des chemins qui ne mènent nulle part (den Holzweg der Holzwege)*”; “*Il ne peut y avoir de bon chemins [...] sans une étude, et au-delà, sans une théorie de la philosophie comme chemin qui ne mène nulle part*”; “*une connaissance de la philosophie comme Holzweg der Holzwege*” (s. 13-15). Yine aynı “*le chemin des chemins*” tabirinden itibaren Heidegger’in “hayali” bir filozoflar sahnesine Dietzgen ile dâhil olduğu tartışmaya dair bkz. *Être marxiste en philosophie* içinde “L’âne de Groucha” bölümü (Althusser, 2015, s. 52)).

Hümanizm Üzerine Mektup vesilesiyle mevcut olduğuna (s. 31) dikkat çeken Derrida'nın, Althusser'e itirazlarını, Althusser'in açıkça bağlantısının olmadığı düşünülelmemiş ama Althusser metninde etkisi bulunan (yine Heidegger dâhil) yazarlar vesilesiyle veya felsefe tarihinden miras kalmış zımni veya açık sorular vesilesiyle sıraladığını görürüz. Derrida'nın Heidegger ve Husserl ve Hegel mirası/dolayımı/vesilesi ile dikkat çektiği sorular, ona "iş/çalışma/emek" (s. 24), ideoloji, büyük harfle yazılan Teori (s. 42), bölgesel teori/genel teori, bilim, ve bilimin nesnesi gibi Althusser'de yeterince sorgulanmadan kullanılmış kavramlara şüpheyile yaklaşmasını sağlar. Şu cümleleri sarf eder Derrida: "Althusser'in mesela 'ideolojinin tarihi yoktur' derken tarihten çok hızlı bir şekilde belirli şeyleri çıkardığını düşünüyordum" (s. 36); veya "[...] Althusser'in veya Althussercilerin söylemi bana biraz boğucu geliyordu; onda yeni bir bilimselcilik seziyordum, hattâ nesne nedir? Nesnellik değeri nereden gelir? Teorik olanın değeri nereden gelir?' vb. soru tiplerini bastıran yeni bir pozitivizmin — bu kelime onları feryat ettirir — elekten geçmiş veya kılık değiştirmiş hâlini buluyordum" (s. 47). Marx'taki "kopuş" kavramına da şüpheyile yaklaştığını belirten Derrida, bu kopuşun ideoloji ve bilim arasındaki kesintiye tekabül ettiği noktada itirazda bulunur: "Oysa ki bu tarihin, bu kelime ve kavramı sanki, tam da, bu kelime ve kavramın tarihi yokmuş gibi kabul eden Althusser'in etrafındakiler tarafından, ve asıl Althusser'in kendisi tarafından, sorgulanmadığını görüyordum. İdeolojinin ve ideoloji kelimesinin bize bilim ve ideoloji arasında keskin bir kopuştan sakınmamızı öğreten bir tarihi var" (s. 57)²⁶. Derrida'nın bir diğer ve son itirazı ise "son kertede ekonomik" olanın belirleyiciliğine yöneliktir²⁷. Burada ekonomik olanın belirleyiciliğinden ziyade "son kertede"dir sorunlu olan.

²⁶ Derrida, İdeoloji'ye dair sorgulamasının bir örneğini *Marx'ın Hayaletleri*'nde [*Spectres de Marx*], "Görünmeyenin Görünüşü" bölümünde gösterir, ve, uzunca bir tahlile girmeden önce sorar: "İdeoloji nedir?" Bkz. (Derrida, 1993, s. 236).

²⁷ Derrida, 1975-76 seneli *Teori ve Pratik* başlıklı dersinin notlarında, Türkçeye "kerte" olarak tercüme edilen *instance*'in farklı anlamlarıyla oynayarak, Althusser'in bölgesel teori ve genel teori arasındaki ayrımında Marksist Teorinin, büyük harfle Teori'nin nasıl "son kertede" "son muhakemeyi veren", "teori davasının" "temyiz mahkemesi" işlevine büründüğünü, Kant'tan itibaren felsefeye temayüz etmiş olan *Metaphysica Generalis*, veya fundamental ontoloji gibi kavramlarla olan rabitasını da göstererek anlatır (Derrida, 2017, s. 61-79). *Instance* hem mercii demektir, hem dava/vaka demektir, hem de "*tribunal de dernière instance*"ta olabileceği gibi temyiz mahkemesi demektir. Türkçede, "*quator*"dan gelen ve "çeyrek" anlamındaki denizcilik ıstılahatı olan "kerte"nin kullanımının, *instant* [an/lahza] ve

Derrida'nın itirazlarını genel olarak 1) bilimselcilik, 2) büyük harfle Teori, 3) "son kerte", 4) kopuş ve tarih sorunu, ve 5) ideoloji kavramı başlıkları altında toplayabiliriz. Tüm bunların yanında, Derrida, Althusser'deki bir kavrama, *surdétermination* kavramına, "aşırıbelirlenim"e dair olumlu konuşur: "Althusser'in aşırıbelirlenim üzerine söylediği her şey beni diğerlerinden daha çok tatmin ediyor — demem o ki, ne yazık ki, geri kalan neredeyse hepsinin zararına rağmen, bilhassa tüm bir girişimini metafiziğe çapaladığına inandığım "son kerte" söylemine rağmen" (s. 64). Aşırıbelirlenim hususunda, Derrida için "diğerlerinden daha tatmin edici" olan bu kavrama bakmadan önce, Althusser'in kendi özeleştirisini yaptığı, yazın hayatı boyunca yaşadığı pek çok krizden bir tanesi olan metne, *Özeleştiri Öğeleri*'ne bakalım; bakalım ve Derrida'nın yönelttiği eleştirilerden, kritik hususlardan, krize bizzat Althusser tarafından tabi tutulmuş öğelerden birkaçını görelim²⁸.

instance kelimeleri arasındaki bağlantı düşünüldüğünde, Fransızcadaki alakalara sahip olmamakla beraber, yine de, "son kerte", zamansal ve son olana dair bir ima barındırdığını söyleyebiliriz. O yüzden Türkçede, kerte, hep zaten gelecek olan o son kerte anlamına varmaya meyilli olacaktır belki de. Ama zamanın kendini ve âni tehir ettiği lahzadan bakacak olup da, kerte yerine, *instance*'in Latince kökeninden gelen ve İngilizceye de tevarüs eden anlamıyla "misal"i önerirsek, ve buna son misal demenin misali (mesela kerte yerine misalen "misal" kelimesini önerme misalini) misalsiliğinden (yani "en" misal olma, dolayısıyla da artık misal olmama çıkmazından) sıyracağını söylersek, Derrida'nın Althusser'e tenkidine belki de başka bir vecheden yaklaşma imkânı bulmuş oluruz. Başka bir misalden, son olmayan misalden.

²⁸ Derrida'nın röportajda kendisinin yapmadığını söylediği ama artık yapılabilecek olan ve yapılması elzem olan bir Althusser kritiği meselesinden bahsedilebilir. Tabii Derrida'nın, bu yayımlanan röportajından hemen sonra, yine de, Althusser üzerinden olmasa da, *Marx'ın Hayaletleri*'nde, *kritik olmayan* bir tavırla (ve mezkur röportajda Platon'da bile olduğunu söylediği bir dekonstrüksiyon ile — bkz. (Derrida, 2011, s. 114): "Dekonstrüksiyon zaten Platon'un söyleminde var, ve oldu: başka bir şekilde, başka kelimelerle, vs..." —) Marx'ı *krize* soktuğu da eklenebilir. Marx'taki veya Marx'a dair kopuşlardan değil de Marx'ın ve Marksizmin krizlerinden bahsettiği söylenebilir. Althusser'in psikotik krizleri için ne derece Althusser'i suçlamıyor ve bu krizleri Althusser ile Althusser'in kelimelerinden okumayı deniyorsak — bu konudaki titiz yorumun bir örneği için Elisabeth Roudinesco'nun Althusser üzerine yazısına başvurulabilir. Bkz. (Roudinesco, 2005, s. 179-236) — aynı şekilde onun yazınsal krizlerini de birer cürüm olarak değil, hatalı anlar olarak değil — kendisinin içinde bulunduğu, ve her zaman tenkide ve düzeltilmeye açık olduğunu, "risk aldığını", "mütenakız olma pahasına yazdığı"nı, "muğlak olabildiğini" (mesela ironik olarak "*Vous connaissez beaucoup de philosophes qui ont reconnu qu'ils s'étaient trompés? Un philosophe ne se trompe jamais! [Yanılmış olduklarını kabul eden çok filozof bilir misiniz? Bir filozof hiçbir zaman yanılmaz!]*") (Althusser, 1974a, s. 18) dediğini), (ki bunu Marx'a dair olumlu olabilecek bir unsur olarak kendisi zaten sunar), belirttiği bir tavır olduğu ölçüde, ve biz de bunu hatırımızda tuttuğumuz takdirde —, ama yargıda bulunmanın veya yargılamanın güç olduğu kritik anlar olarak görebiliriz.

Bu kriz mevzusuna Althusser'in yaklaşımına dair *Felsefe ve Bilim İnsanlarının Kendiliğinden Felsefesi*'nden bir örnek: "*Or, comment les savants 'vivent-ils 'ces crises? Quelles sont leurs réactions? Comment s'expriment-elles consciemment, par quels mots, quels discours? Comment se comportent-ils devant ces 'crises qui ébranlent la science'?*"[Öyleyse bilginler bu krizleri nasıl 'yaşarlar'? Tepkileri nedir? Bilinçi olarak kendilerini nasıl ifade ederler, hangi kelimelerle, hangi

2.1.2 Özeleştirici Althusser

Althusser 1972 senesinde yayımladığı bu özeleştirici yazısında, kendi tezlerinden bazılarında “kurtulmak” gerektiğini söyler. Bu tezlerden bir tanesi, büyük harfle Teori²⁹ meselesiyle alakalı olan, teori ve pratik ayırımına delalet eden ve “yanlış

söylemlerle? Bilimi sarsan bu krizler karşısında nasıl tavır alırlar?]]” (Althusser, 1974a, s. 68). Bu soruyu soran Althusser, s. 78’e kadar bu krizin bilimlerin sırf kendi “kendiliklerinden” ibaret bir kritik için oluşmadığını dile getirirken; bu krizlerin *verimli krizler* olarak değerlendirilebileceklerini, yani varolan yargıları sarsacakları bir kriz olarak, felsefi olarak, ve ancak yeni felsefi sorunları yeni bahislerde [*enjeux*] vaz ederek, ve bunu da yeni bahislerde yeni mevziler [*positions*] olarak yaptıklarında “ideolojik” olmaktan çıkacaklarını söyler (s. 69-78).

²⁹ Büyük harf kullanımına dair bu sorun, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*’nda “Özne” hususunda da karşımıza çıkar: “...il y’ait une Autre Sujet Unique, Absolu, à savoir Dieu. Convenons de designer ce nouveau et singulier Sujet avec une majuscule pour le distinguer des sujets ordinaires, sans majuscule [...ki Başka Biricik, Mutlak, bir Özne olur, yani Tanrı. Bu yeni ve tekil Özne’yi, sıradan olan ve büyük harfli olmayan öznelerden ayırdetmek için, büyük harfle belirtelim]” (Althusser, 1976, s. 118). Ve aynı sayfada ileride “*sujet par le Sujet et assujetti au Sujet*” ifadesi geçmektedir. Çağrılan özneyi çağırılan bir Özne vardır. Bu büyük harfle Özne, kendisini, bu Özne’nin sıfatlarının da büyük harfle yazılmış olması gerekliliğine“ tabi tutuyor” [*assujettir*] gibidir. Dolayısıyla Althusser sadece Özne’nin ‘Ö’sünü büyük harfle yazmakla kalmamış, bir de ‘Biricik’i de büyük harfle yazmıştır — sanki biricik olan da zaten sadece Biricik olabilmiş gibi. Burada sorunlu olan, Özne’nin büyük harfle yazılmış olmasından ziyade, Althusser gibi Spinoza’ya sıkça atıfta bulunan ve Marx’ın düşüncesinin Spinoza felsefesi ile olan ortaklıklarını göstermeye girişmiş bir düşünürün, Spinoza’nın *substantia*’nın [varlık vaziyeti] sıfatlarını sonsuz modaliteler içinde karşılaşılan tesirler olarak sunan ve özneyi sisteminden bertaraf etmeye çalışan felsefesiyle hiç uyuşmayacak bir üsluba yönelmiş olmasıdır — Spinoza’da mutlak veya biricik, güzel veya muazzam ne kadar mutlak ve biricikse o kadar mutlak ve biriciktir; ve üstelik Spinoza’da bir tek Tanrı büyük harfle yazılır, ki o da çoğu yerde küçük harfle yazılan *substantia* ile muvazi kılınır — ve işte burada, Althusser’in son döneminde ağırlık kazanan rastlantısal materyalizmin muvazi atomları, Marx’ın, doktora tezinde, *Demokritos ile Epiküros’un Doğa Felsefeleri arasındaki Farka Dair*’de, Demokritos ve Epiküros arasında atomun hususiyetlerine dair en temel farkın bu ikincisindeki “sapma”ya dair tez olduğunu söylerken belirttiği gibi — “Epiküros atomların boşlukta *üç şekilde* hareket ettiğini var sayar. Bir tanesi *düz* hatlıdır, ikincisi atomun *düz hattan sapması* [*Abweichen*] ile neşet eder, üçüncüsü de *pek çok atomun birbirlerini itmesi* ile oluşur. Hem Demokritos hem de Epiküros birinci ve üçüncü hareketi kabul ederler.” Bkz. (Marx, 1975, s. 33) — hâlen muvazilik tezini (bu mütevazı mütevaziliği) vaz ediyorsa, ve ama bu tezi, bu mevzuyu, muvazi olan ile sapan arasındaki mevzide iç içe geçiriyorsa, biz de en azından Spinoza’nın *clinamen*’inden sapmayan bir Althusser’e uyararak, veya ondan saparak (çünkü Althusser’in varsaydığı aksine Epiküros’un atomları muvazi değildir), veya hem saparak hem de mütevazı bir muvazilikle uyararak, Spinoza’daki muvaziliğin sapıcı bir muvazilik olduğuna işaret edip, Epiküros’taki tanrıların da hem güzel hem de muazzam olmak hasletine, ancak böyle sapkın bir muvazilikle sahip olduğunu Marx ile hatırlatalım: “Epiküros’un bu tanrıları çoğunlukla alay konusu olmuştur; bu tanrıların — ki tıpkı insanlar gibi, gerçek dünyanın aralıklarında (*intermundia*’da, yani lafzen dünyalar arasında) ikamet ederler — bedenleri değil yarı-bedenleri, kanları değil yarı-kanları vardır ve saadet dolu barışa uymaktan memnundurlar, hiçbir ıstırap çekmez, bize ve dünyaya dair tasalanmazlar [*unbekümmert*]; bu tanrılar, güzellikleri, muazzamlıkları [*Majestät*] ve üstün doğaları vesilesiyle sereflendirilirler” (Engels ve Marx, 1975, s. 37-8). Bu güzellik, Althusser için, belki de, *Rastlantısal Diyalektiğin Yeraltı Akımı*’nda yağmurun güzelliği olacaktır: “Bu kitabın konusu bambaşka bir yağmur, tüm felsefe tarihi boyunca dolanan derin bir izleği ele alacak: bu izlek, dile getirilir getirilmez felsefe tarihi çerçevesinde alt edilip bastırıldı: boşlukta birbirine muvazi çizgiler boyunca düşen Epiküros’un atomlarının “yağmuru” (Lukretius), Spinoza’daki sonsuz sıfatların muvaziliğinin “yağmuru” ve de daha başka pek çok kişiden de söz edilebilir bu konuda, örneğin Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger de sayılabilir, ve Derrida” (Althusser, 2009, s. 247-8; 1994, s. 539).

yönlendirilmiş” olan “teorik pratiğin Teorisi” meselesine dairdir: “Açıkçası, güncel hâllerinde hatalı (yanlış yönlendirilmiş) olan ve dolayısıyla da zararlı olduklarından kurtulması gereken tezler var. Mesela felsefenin ‘teorik pratiğin Teorisi’ olarak tanımı bana gayet savunulamaz geliyor ve def edilmesi gerekiyor”. Toplamda ise, Althusser, üç başlık altında, genel hatlarıyla, hem bilimselcilik hususunda, hem de özellikle “kötü sonuçlara” sebep olan büyük harfle Teori hususunda kritik ikazlarda bulunur:

[...] Marksizmin burjuva ideolojisiyle olan kesintisini ‘kopuş’a, ve Marksizmin burjuva ideolojisiyle olan çatışmasını bilim ve ideoloji arasındaki çatışmaya indirgedim. Tabiatıyla bu hatalı tavır sonuçsuz kalmadı. Sadece bir ya da birkaç cümleyle yetinseydim belki böyle olmazdı. Ama ben ondan teorik bir argüman yapma ve onu, bedelini ödeyeceğim ciddi bir akıl yürütmeye sokma saflığını (ya da mantıklılığını) gösterdim.

Bilim (hakikatler) ve ideoloji (yanlışlar) arasında rasyonalist karşıtlık kurma ‘hata’sını, zorunlu olarak amelsiz kalan her türlü sakınma rağmen teorikleştirici (yani rasyonalist-spekülatif) olan eğilimimi somutlaştıran ve özetleyen şu üç şekil altında *teorikleştirdim*:

- 1- Bilim [*la science*] ile genel hâliyle ideoloji [*l'idéologie*] arasındaki farklılık teorisinin (spekülatif) taslağı
- 2- ‘Teorik pratik ’kategorisi (mevcut bağlamda felsefi pratiği bilimsel pratiğe indirgediği ölçüde)
- 3- Bu teorikleştirici eğilimin birikme noktasını temsil eden, felsefenin “teorik pratiğin Teorisi” olduğu (spekülatif) tezi.

Derrida’nın, yine *Teori ve Pratik* dersinde, dersin sonunda, Althusser’le ilgili olarak büyük harfle Teori sorununu ifade ederken, “*majusculer*” [büyük harflemek/büyük harfle yazmak] diye bir fiil türettiğini hatırlayarak (“ [...] Teori’yi büyük harfleyen [*majusculer*] mevzi alışı [...]” (Derrida, 2017, s. 79), bu büyük harfe dair eleştirel yaklaşıma dair de biz, belki, Derrida’ya uyararak, fiil türetmeye kalkışırsak, “*émajusculer*” diyebiliriz. İğdiş etmek anlamına gelen *émasculer* ile büyük harf anlamına gelen *majuscule*’ü iç içe geçirdiğimizde, Althusser’in “*sujet par le Sujet et assujetti au sujet*” ifadesini *émajusculer* etmek için “*sujeculer*” fiilini türetebiliriz: Latince de atmak ve fırlatmak anlamlarına sahip *iacere* fiilinden türeyen *sujet* [özne] ve *éjeculer* [boşalmak/spermin fişkırması] kelimelerinin iç içe geçtiği bu yeni ihtira, bu türetilmiş ve yolundan sapmış sapkın fiil, özne-spermlerin (ve hatta *öz-ne-sularının*) büyük harfle kendisinden fişkırıldığı bir fallik Özne’nin kâinatı yerine, birbirleriyle rastlaşan küçük harfli sperm tanelerinin yağmurundan ibaret bir kâinatı, rastlantısal diyalektiğin *émajusculant* ve *sujeculant* kâinatını salık verebilir.

Hâliyle, felsefeyle ilgili bu son tezin, Marksist 'felsefe' ve bilim arasındaki ayrıma (temelde haklı olarak) atadığım işlevden ziyade bu ilişkiyi düşünüş biçiminden ötürü —neticede felsefe de, bilim gibi, aynı kumaştan biçilmiş, teoriydi, üstelik büyük harfle: Teori —, Marksist *bilim* kavrayışı üzerinde, tarihsel materyalizm üzerinde, yan etkileri olmadı değil. Bu da, tarihsel materyalizmin, Marksist bilimin *modalitesinin* takdiminde müsibetleri olan etkilere sebebiyet verdi: bilhassa da *Kapital'i Okumak'da*. (Althusser, 1974b, s. 50-3; 2000, s. 30-1)

Eğer ilk iki başlığı genel olarak “bilimselcilik” altında toplayacak olur ve diğer özeleştirici öğesinin de “büyük harfle teori” olduğunu saptayacak olursak, Althusser'in en azından Derrida'nın tatmin olmadığı iki *tez/mevzu* hususunda kendisinin de bir noktadan sonra tatminkâr kalamadığını not etmiş oluruz³⁰. “Son kerte” meselesine

³⁰ 1967 yılında gerçekleştirdiği *Cours pour scientifiques [Bilimciler İçin Dersler]* dersinin notlarında, her ne kadar o dönemde bilim, teori ve ideoloji arasında muayyen ayrımlara başvurma çabasında olsa da, Althusser, en azından (bu ister bilimi isterse de ideolojiyi ilgilendirsin) felsefe-dışına dair herhangi bir söylemin ancak felsefe içinden çıkabileceğine dair vurgu yaptığında, bir tür meta-felsefe olacak bir felsefe biliminin mümkün olmadığını dile getirdiği ölçüde, aslında bir bakıma teori ve Teori arasında yaptığı ayrımın sınır hatlarını da muğlaklaştırarak kendi *mevzisinin* varsaydığı tezlerden [*mevzulardan*] pek tatmin olmamamızı salık veren bir *vaziyet* sergiliyor gibidir:

Par exemple, pour en venir au commencement (les Thèses sur la philosophie): vous avez bien senti, aux cartes que j'abattais, l'étrange 'impasse' que je faisais Lorsque, dès les premiers mots, j'ai dit: "Les propositions philosophiques sont des 'Thèses', et aussitôt ajouté: 'cette proposition est elle-même une Thèse philosophique', dont j'ai fait sur-le champ la Thèse 1, vous avez bien noté le cercle de ma démarche: puisque je déclarais Thèse philosophique la proposition par laquelle je définissais les propositions philosophiques comme Thèses!

Ce pouvait être une contradiction inaperçue, une inadvertance, ou une esquivance. Pourtant, c'est délibérément que je suis entré dans ce cercle nécessaire. Pourquoi? Pour faire sentir, même brutalement, que s'il est indispensable de sortir de la philosophie pour la comprendre, on doit se garder de l'illusion de pouvoir fournir une définition, c'est-à-dire une connaissance de la philosophie qui puisse échapper radicalement à la philosophie: on ne peut pas atteindre à une science de la philosophie qui soit une 'méta-philosophie', on ne peut échapper radicalement au cercle de la philosophie; Toute connaissance objective sur la philosophie est en effet en même temps position dans la philosophie, donc Thèse dans et sur la philosophie. C'est pourquoi d'ailleurs vous avez bien senti à l'inverse que je ne pouvais parler de la philosophie en général qu'à partir d'une certaine position dans la philosophie: me démarquant, prenant mes distances par rapport à d'autres positions existantes. Il n'y a pas de discours objectif sur la philosophie qui ne soit en même temps philosophique, donc discours tenu sur des positions dans la philosophie (Althusser, 1974a, s. 55-6); Cf. (Althusser, 1990, s. 59-60).

Mesela, başa (felsefe üzerine Tezler'e) dönecek olursak: taslağını çizdiğim haritada, 'felsefi önermeler *Tezdirlir*' dediğimde, ve der demez 'bu önerme de felsefi bir Tezdir' diye ekleyerek uygulamada bunu *Tez 1* yaptığımda, oluşturduğum garip 'açmazı' ilk kelimesinden itibaren gayet iyi hissetmiş, ilerleyişime dair döngüyü not etmişsinizdir: öyle ki tüm felsefi önermeleri *Tezler* olarak tanımladığım önermeyi felsefi Tez olarak ilan ediyordum!

Bu, gözden kaçan bir tenakuz, bir ihtiyatsızlık, ya da bir kaçamak olabilirdi. Ama bu zorunlu döngüye kasıtlı olarak girdim. Niçin? Eğer felsefeyi anlamak için ondan yola çıkmak kaçınılmaz ise, felsefenin *radikal bir şekilde* felsefeden kaçabilecek bir tanımını yani bilgisini

geline, Althusser bu konuda da ihtiyatı elinden bırakmaz — ama “instance” kavramını tamamen terk ederek değil de, bu kavramın istimal zeminini değiştirerek:

Encore un exemple précis. On se doute que je reprends à dessein ce terme: Encore une catégorie, qui en l'attente d'une autre, mieux ajustée, doit être conservée mais mise en service à sa place. Or il a soufflé ces temps-ci, chez des philosophes communistes, un vent à renverser toutes les instances. Ce n'est pas parce que certains se servent de 'l'instance' à tous les menus, à propos et hors de propos, dans de petites combinatoires qui font leurs affaires, qu'il faut se conduire ainsi. Pour ce qui est de moi, qui ai certes un peu abusé des 'instances', alors faute de mieux, je ne parlerai plus d'instance économique', mais je maintiendrai le précieux terme d'instance pour la Superstructure: l'Etat, le Droit et la Philosophie. (Althusser, 1974b, s. 98-9). Cf. (Althusser, 2000, s. 59)

Yine belirli bir misal [*exemple*]. Bu ıstılahatı bilerek ele aldığımın kuşkuulanılabılır: yerine daha iyi oturan başka bir tanesini beklerken, muhafaza edilmesi gereken ama o beklenenin yerine hizmet etmesi gereken bir kategori. Oysa ki, şu yakın zamanlarda, komünist filozoflarda tüm merciileri/misalleri [*instances*] altüst edecek bir rüzgar estı. Bazıları ‘kerte’den [*instance*], münasip ve gayrı münasip olarak, her mönüde, işlerini göreceğ şekilde istifade ettiklerinden dolayı değildir böyle bir tutum takınmak gereklılığı. Tabii ‘kerteleri’ sui istimal eden kendi hesabıma, artık ‘ekonomik kerte’den söz etmeyeceğim, ama, ehveni şer, bu değerli ‘kerte’ ıstılahatını Üstyapı için istimal etmeyi sürdüreceğim. Devlet, Hukuk ve *Felsefe* olarak Üstyapı için.

tedarik edebilme yanılısamasından imtina etmemiz gerektiğini, kabaca bile olsa, hissettirebilmek için: ‘meta-felse’ olan bir felsefe bilimine erişemeyiz, felsefenin *döngüsünden* radikal bir şekilde kaçamayız; felsefe üzerine her *nesnel* bilgi neticede aynı zamanda felsefede bir mevzi alıştır, yani felsefede ve felsefe üzerine Tezdir [*Mevzudur*]. Bu yüzdendir ki zaten, diğér tarafından, *genel olarak felsefeden sadece felsefede bir mevzi alıştan itibaren konuşabiliyor olduğumu* gayet iyi hissetmişsinizdir: mevcut başka mevzi alışlardan kendimi ayırt ederek ve onlar karşısında mesafe alarak. Felsefe üzerine, yani felsefedeki mevzi alışlar üzerine olup da aynı zamanda felsefi olmayan nesnel söylem yoktur.

Bu bağlamda, felsefe üzerine Tez ile felsefenin kendi Tezi arasındaki ilişki, ikisinin de tez olması itibariyle, büyük harfle Teori ile küçük harfle teori arasındaki mertbe farkını ortadan kaldırır gibidir. Artık mevzu, Tez ile Tez (veya tez ile tez üzerine tez) arasında vaz oluyordur denilebilir. Küçük harfle teorik tez ile, Büyük Harfle Teorik Tez arasındaki irtibat, tez ile tez üzerine olan tez arasındaki irtibat bağlamında ele alındığında, Teori ile teori arasındaki mertbe farkı da muğlaklaşacaktır.

Bu özeleştiriden itibaren, Althusser'in "instance" için başka bir imkân yarattığını fark ederiz. Instance artık, son instance değildir. Hem mercii, hem duruşma-dava, hem kerte, hem de misal anlamına gelen instance (bkz. supra s. 31-2, dipnot 27), artık ne son misaldir, ne son kararın verildiği ekonomik duruşmanın hâkimidir, ne de zamansal olarak saptanmış bir kesitin belirleyici uğrağıdır. Üstyapı'ya ait olan instance, farklı unsurların birleştiği [Verbindung] ve yoğunlaştığı [condensation] zemininde yer alır. Üstelik tek bir misalin değil, pek çok misalin durduğu [in-stare] duruşmaların [instances] zemininde, birbirlerine kayan ve geçen misallerin o (henüz Althusser nezdince kolayca temelsiz diye adlandırılmayacak olan) zemininde, çoğul olan instances'tan bahsedilmektedir. Instance ne sondur ne de tektir. Son kertede değil. Son misal olarak değil. Misaller zemini olarak üstyapı.

İdeolojinin zemini olarak üstyapı. Ve yapıların zemini olarak "yapısalcılık". Yapısalcılığın en başat göstergelerinden bir tanesi olabilecek tarihselcilik, bizzat Althusser tarafından, Marx İçin'den başlayarak, eleştiriye tabi tutulmuştur. Yapısalcılık gibi genelleyici bir başlık kullanarak Althusser'i zaten cepheden eleştirdiği bir tavrın kurbanı gibi göstermektense, somut olarak, Althusser'in uzak durmak istediği yapısalcı unsurlarla olan yakınlıklarını tespit etmek daha yerinde olacaktır³¹. Althusser de, özeleştirisini yaparken kendisinin "yapısalcılıktan" mülhem

³¹ Bu genel "yapısalcılık" ibaresini aslında Althusser de başka düşünürleri, mesela Levi-Strauss'u, eleştirmek için kullanmaktadır. Levi-Strauss üzerine yazısında (sert eleştirisinde), Levi-Strauss'un "imalat tarzı"ndan [mode de la production] hareket etmediğini ve hattâ onu görmezden geldiğini söylediği o sert eleştirinin sonunda, Althusser, kendisini hem Levi-Strauss'tan, hem de "yapısalcı" diye adlandırdıklarından ayırır. Özeleştiride de kendisine yapısalcı başlığı altında yapılan suçlamaları yetersiz ve "asıl eleştirilecek hususu, teorikçiliğini" eleştirmekte kifayetsiz bulunduğunu söylüyordu. Althusser'in yapısalcı olup olmadığı tartışmasını, yapısalcılık her ne demekse ve nasıl bir başlıksa o başlığın dışında değerlendirdikten sonra ele almak adına başka bir tartışmaya (ve belki bu konuda zaten yapılmış olan sonu gelmez kısır tartışmaları başka alanlarda daha verimli hâle getirmek adına yeniden dile getirecek olanların ehil ve temkinli kalemlerine) havale etmek üzere şimdilik paranteze alarak; Althusser'in Marx'a vurgu yaparak Levi-Strauss'ta eksik gördüğü (ve Levi-Strauss'un kendisinin yaptığını iddia ettiğini ama aslında yapamadığını göstermeye çalıştığı) imalat tarzı analizinin dışında, Levi-Strauss'ta bir de yine Marx'ta varolan mübadele tarzlarının tahlilinin olduğunu vurgulaması, makalesinin sonunda "çok sert" olduğunu söylediği eleştirisinin "yumuşaması" adına altını çizceğini söylediği (ama tam anlamıyla dile getirmediği) Levi-Strauss'un katkılarına dair olumlu ve Marxist anlamda bir açılımı beraberinde getirebilirdi. O zaman, yapısalcılık hususunda kendisinden tam olarak ne ölçüde ayırt edebildiğine tam emin olamayacağımız Levi-Strauss'un, kendisi gibi Marx'tan istifade ettiğini ama "Marx'ı bilmediğini" söylemek yerine, kısıtlı bir anlamda da olsa, onun tahlilleri doğrultusunda bir katkı sağladığı ölçüde, kendisiyle ortak bir çabanın içinde olduğunu fark edebilirdi. Bkz. (Althusser, 1995a, s. 418-32); Cf. (Althusser, 2012, s. 162-177. (Belki de, bu hususta, yani mübadele ilişkilerininin tahlili hususunda Marksist anlamda yeterince vurgu yapılmadığını belirten ve

ıstılahatlar kullanmasının, “teorikçiliği” yanında ikincil bir sapmaya tekabül ettiğini söyler:

Mesele şu ki, [bize] yöneltilmiş eleştiriler olayları tersine çeviriyorlardı: bize yapısalcı muamelesi çekiyorlardı, ama teorikçiliği karanlıkta bırakıyorlardı. Bir bakıma, bir şeyi bayağı yeraltına gömüyorlardı: temel sapmayı, teorikçiliği — ama ikincil ve (sorunsal) bir sapmanın, yapısalcılığın altına. (Althusser, 1974b, s. 58-9; 2000, s. 35).

Yine mesela daha ileride:

Altı yıl sonra, 1967'deki kısa ama belirgin özeleştirimin ibarelerini sürdürebildiğime, ve ilk denemelerimdeki (*Marx için, Kapital'i Okumak*) teorikleştirici (= rasyonalist-spekülatif) temel bir sapmayı, ve de buna bağlı bir yan-ürün olarak, *Kapital'i Okumak*'ta, yapısalcı ıstılahat ile olan çok muğlak bir 'flört'ü tanımlayabildiğime inanıyorum. (Althusser, 1974b, s. 60; 2000, s. 35-6).

İşte, Derrida'nın 5 başlık altında toplanabilecek itirazlarının 3 tanesinin, Althusser tarafından da dikkate alınacak olduğunu not ederek, geriye kalan “kopuş sorunu ve tarihselcilik” ile “ideoloji” hususlarına dair bir çalışma başlatılabilir. Böyle bir

buradan hareketle kapitalizmin tarihine ve tarihin yapısına dair bir araştırmaya yönelen Karatani'yi beklemek gerekecekti:

In this book, I turn anew to the dimension of the economic. But I define the economic not in terms of modes of production but rather in terms of modes of exchange. There are four types of mode of exchange: mode A, which consists of the reciprocity of the gift; mode B, which consists of ruling and protection; mode C, which consists of commodity exchange; and mode D, which transcends the other three. These four types coexist in all social formations. They differ only on which of the modes is dominant. For example, in capitalist society mode of exchange C is dominant. In Capital, Marx considered the capitalist economy not only in terms of modes of production but also in terms of commodity exchange — he theorized how the ideological superstructure could be produced from mode of exchange C. Particularly in volume 3 of Capital, he took on the task of explicating how a capitalist economy is above all a system of credit and therefore always harbors the possibility of crisis. (Karatani, 2014, s. X)

Bu kitapta, ekonomik olan boyutuna yeniden dönüyorum. Fakat ekonomik olanı imalat tarzları çerçevesinde değil ama mübadele tarzları çerçevesinde tanımlıyorum. Dört tip mübadele tarzı var: A tarzı hediyein karşılıklılığından ibarettir; B tarzı yönetim ve korunmaktan; C tarzı meta mübadelesinden ibarettir; D tarzı da bu üçünü aşan bir tarzıdır. Bu dört tip tüm içtimai teşekküllerde beraberce-mevcuttur. [Bu teşekküller] sadece hangisinin baskın olduğuna göre değişiklik gösterirler. Mesela kapitalist cemiyette C tarzı mübadele baskındır. Marx Kapital'de kapitalist ekonomiyi sadece imalat tarzları çerçevesinde değil, ama aynı zamanda meta mübadelesi çerçevesinde de düşündü — ideolojik üstyapının nasıl C tarzı mübadeleden doğru imal edilebildiğini teorikleştirdi. Bilhassa Kapital'in 3. cildinde, kapitalist bir ekonominin her şeyden öte nasıl da bir kredi [*credit*] sistemi olduğunu ve dolayısıyla da kriz ihtimaline demir atması olduğunu açıklama görevini üstlendi.)

çalışmayı başlatmak yerine, böyle bir okumayı çalıştırmak yerine, Althusser'in Derrida tarafından da "tatminkâr" bulunan kavramına, "aşırıbelirlenim" kavramına yönelmek, ve okumayı, okumamızı, Althusser'in yaptığı okumalarda bu kavram etrafında beliren ve bu kavramı dahi belirleyen diğer kavramlarla beraber ifa etmek ise, daha "tatminkâr" olabilir. Tatminkâr: tatminin yoğunlaştığı mecazlar buna ne kadar izin veriyorsa. Tatminkâr: tatmin de, ancak başka okumalara göre tatmin edici olamayacağı ölçüde. Tatminkâr: tatmin, okumanın eriminin yazının serimine tekabül etmediği kadarıyla. Böylelikle, Althusser'in ister farklı dönemlerinde, isterse de muayyen bir dönemde veya muayyen bir döneminin muayyen bir yazısında olsun, muayyen kavramların, bu kavramlar muayyen mecazlarla serimlendiği ölçüde, Althusser tarafından tatmin edici tek bir tanımının veya birbirine mütenakız olmayan birkaç tanımının olmadığını fark edebileceğiz. Öyleyse, nasıl ki Althusser, her ne kadar kendisinin de (mesela Levi-Strauss'u eleştirmek için kullanmaya) yenik düştüğü genelleyci bir tanım olsa da, salt yapısalcı veya salt gayrı-yapısalcı değilse; aynı şekilde, Althusser yazısının kendinden menkul ve sabit "tarih" veya "kopuş" kavramlarının olmadığını ve, Althusser'in bu kavramlara dair tanımlar sunarken kendi konumunu, ister olumlu ister olumsuz olsun, sapmaya ve kaymaya uğrattığını tespit edebilme imkânı doğacaktır. Althusser, belki de kendine rağmen Althusserci olamıyordu. Böyle bir kanıya sadece Althusser'in farklı dönemlerindeki krizlerden yola çıkarak varmak şüphesiz yetersiz olacaktır. Althusser, sadece kendi yazısının (belki sözde onun "fark etmeden istimal ettiği" söylenebilecek) iç çelişkilerinden dolayı da sağlamıyordu bunu. Althusser, gayet açık bir şekilde, aynı dönem içerisinde, bazı yazılarını yetersiz, eksik, hatalı veya yayımlanamaz buluyordu — bunun en bariz iki örneğini *Söylem Teorisi Üzerine Üç Not*'un ilk notu (Althusser, 1993, s. 117-54), diğerini de meşhur *Tiflis Vakası*'nın onun izni olmadan yayımlanan *Doktor Freud'un Keşfi* başlıklı yazısı teşkil eder (s. 195-245). Ancak tüm bunlar onun düşüncesini külliyen boşa çıkarmamızı, hedef almamızı, değersizleştirmemizi veya hatalı bulmamızı gerektirmez. Bilakis, Althusser'in yazısını, Althusser'in farklı dönemlerinin ve farklı metinlerinin kendi tekillikleri içinde değerlendirirken, herhangi bir bütünleştirici veya tekelleştirici çabaya yeltenmeden, farklı "krizlerin" iç çelişkilerini de Althusser'in düşüncesini tahkir, tazyif ve tahfif edecek unsurlar olarak

değerlendirmeden, Althusser'in kullandığı ve “tatminkar” olacak kavramların nasıl da tatmin edici olamayabileceğini, “tatmin edici olmayan” kavramların da nasıl bazı yerlerde tatmin edici tafsilatlarla belirebileceğini göstermek adına, Althussercilik diye bir paradigmaya, veya yapısalcılık diye bir paradigmaya indirgemen — ki göreceğiz, paradigmanın aslında yapısalcılığa indirgenemeyen bir tarafı (*yanda duran* bir tarafı) var — okumayı denememizi sağlayabilir. Böyle bir yaklaşım, Althusser'in Kapital'i Okumak'ta yapmaya çalıştığı, yapamadığını düşünecek olsak bile en azından yapmak için adımını attığı, mütevazı bir okuma deneyimini beraberinde getirebilir³².

O hâlde, Althusser'in farklı metinlerini belirli bir kavramın “misalleri” olarak okuyacağımız bir yazı tecrübe edilecektir. O kavram: aşırıbelirlenimdir. Bu kavramla beraber, aşırıbelirlenim kavramının da aşırıbelirlendiğini fark etme imkânımız doğacaktır. Aşırıbelirlenim kavramının aşırıbelirlendiğini de, ancak aşırıbelirlenim kavramı bir mecaz olduğu ölçüde fark edeceğiz. Hattâ, eğer aşırıya gitmiş olursak, yani yeterince ileri gidebilirsek, her kavramın mecaz olarak aşırıbelirlendiğini fark edebileceğizdir. O zaman da, Althusser'in diğer kavramlarının, ister olumlu ister olumsuz bir veçheden yaklaşılsın, aşırıbelirlenime matuf kavramlar oldukları tespit edilebilecektir. Dolayısıyla da, Althusser'de, ister Althusser tarafından isterse de Althusserciler veya Althusser karşıtları tarafından olsun, sabit bir istimal zeminine oturtulmuş her kavramın, mecaza icazet veren, dolayısıyla da kendinden menkul tanımından başka anlamlara doğru naklolun anlamları olduğu görülebilecektir. Althusser'in yazısının mecazları, sadece Althusser'in değil, yazının mecazları olarak okunduğunda, okumaya icazet veren yazı görülebilecektir. Althusser'in mecazları ile mecazın yazısı arasındaki o kaygan zeminde yer değiştirip tefrik eden kavramlarla — bu kavramlar kendilerini mecazlarda tehir ettikleri sürece. *Tecil* ile. Şimdilik ancak *tecil* ile...

2.1.3 Aşırıbelirlenmiş Althusser

Althusser'in istimal ettiği “aşırıbelirlenim” kavramının, Althusser'in yazısında sorun teşkil eden “son kertede” ifadesiyle olan ilişkisi, Derrida'dan hareketle basit bir genellemeden yola çıkarak iddia edileceğinin aksine, müspet değildir. *Müspet* derken

³² Bu mütevazı deneyime dair en belirgin ifadeler için bkz. (Althusser, 1973a, s. 15).

zamansal olarak *sabitlenmiş* bir *tespitin* zemininden bahsediyorsak, müspet değildir. Bilakis, son kerte hiç gelmez. Son kertenin geleceği yoktur. Hattâ son kertenin geleceği uzun sürer. Son kerte kendini aşırıbelirlenimde aşar ve tehir eder. Son kerte, daha *Marx İçin*'den itibaren, [*instance*] tecillidir — son ânına [*instant*] kadar:

Ulusal ve uluslararası konjonktür ve üstyapı biçimlerinin büyük ölçüde spesifik ve özerk, dolayısıyla katıksız bir zevahire [*phénomène*] indirgenemeyen gerçek mevcudiyeti kabul edildiği andan itibaren bu *aşırıbelirlenim* kaçınılmaz ve düşünülebilir olur. O hâlde, sonuna kadar gitmek ve bu aşırıbelirlenimin, tarihin görünüşte tuhaf, kuraldışı ve sapkın durumlarına (örneğin Almanya'ya) bağlı olmadığını, *evrensel* olduğunu, ekonomik diyalektiğin asla *saf hâlde* rol oynamadığını, ama tarihte üstyapı, vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin, veya Vakitleri geldiğinde, Majesteleri Ekonomi'nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, sanki onun saf zevahiriymiş gibi yok olduklarının asla görülmediğini söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, 'son kerte'nin ıssız saati asla çalmaz. (Althusser, 2002, 138-9; 1965, 113)

Muazzam [*majestueuse*] Ekonomi'nin (bkz. *supra* s. 33, dipnot 29), büyük harfle Ekonomi'nin zamanı hiç gelmeyecek. O an hiç gelmeyecek. Çünkü aşırıbelirlenim var. Ve aşırıbelirlenimde, üstyapıya dair misallerin, kertelerin, uğrakların etkileri, salt altyapının “zevahirleri” olarak belirmek üzere kaybolup gitmeyecektir. Aşırıbelirlenimi belirleyen ise tenakuzlarıdır: “1. Belirli koşullarda, bir karşıttan ötekine geçiş, tenakuzlar ve cepheleri arasındaki rol değişimi (bu ikâme zevahirini *yerdeğiştirme* olarak adlandıracağız); 2. Gerçek bir birlik içinde karşıtların “birliği” (bu “kaynaşma” zevahirini *yoğunlaşma* olarak adlandıracağız)” (Althusser, 2002, s. 256; 1965, s. 216-7). Bu aşırıbelirlenim, Althusser'in tanımına göre, üç uğrakta [*moment*] gerçekleşir. Son ana veya son kerteye indirgenemeyecek üç uğrakta: bunlardan birincisi yerdeğiştirme, ikincisi “yoğunlaşma”, üçüncüsü ise “devrimci patlama”dır.

Tenakuz, der Lenin, her zaman işlemektedir, hangi uğrakta olursa olsun. Dolayısıyla bu üç uğrak, tenakuzun sadece üç mevcudiyet biçimidir. Ben fahren birincisini, tenakuzun aşırıbelirleniminin *yerdeğiştirmenin başat biçimi içinde* mevcut olduğu uğrak olarak niteleyebilirim (tarihte ya da teoride “*niteliksel değişme*” adı altında vakfedilen ifadeyle tanımlanmış olan şeyin “mecaz-ı mürsel” [*métonymique*] biçimi); İkincisini, aşırıbelirlenimin

yoğunlaşmanın başat biçimi içinde var olduğu uğrak olarak (toplum örneğinde keskin sınıf çatışmaları, bilimde teorik kriz, vs.); ve sonuncusunu da, bütünüün uzuvlarına ayırılmasına ve yeniden bütünleşmesine yol açan istikrarsız küresel yoğunlaşma uğrağı olarak devrimci patlama (toplumda, teoride, vs.) olarak, yani niteliksellığıyle yeni bir temel üzerinde küresel anlamda yeniden yapılanma olarak niteleyebilirim. Tam anlamıyla “birikimsel” olan biçim, bu “birikim” tamamen niteliksel olabileceği ölçüde (toplama *istisnai olarak* diyalektiktir), demek ki, tali bir biçim olarak kendini gösterir; ki Marx bunun bize, *Kapital*'deki bir tek bölümde (Kitap I, Bölüm 12) — ki bu *Antidühring*'de Engels'in ünlü bir yorumuna konu olmuştur —, mecazi [*métaphorique*] olmayan, ama sadece“ istisnai” (kendi koşulları içinde temellenen bir istisna), katışıksız bir örneğini vermiştir. (Althusser, 2002, s. 262-3; 1965, s. 222)

İlk aşırıbelirlenim mecaz-ı mürsel [*métonymie*] şeklindedir ve yerdeğiştirmeden [*déplacement*] ibarettir; ikincisi mecaz³³ [*métaphore*] şeklindedir ve yoğunlaşmadan [*condensation*] ibarettir; üçüncüsü ise, bütünüün uzuvlarının kopup yeniden birleştiği küresel yoğunlaşmadır. Bu üçüncüsünün mecazi olmadığını ve istisnai olduğunu söyler Althusser. Şimdilik Türkçedeki mecaz-ı mürsel ibaresinin mecazı içerdiğine, dolayısıyla bu üçüncü ânın ya hem mecazı hem de mecaz-ı mürsel'i (önce parçalarına ayırıp sonradan yeni bir şekilde birleştirerek) içeren başka türlü bir mecaz olabileceğini — çünkü halen mecaz şeklinde olan “yoğunlaşma” kelimesi kullanılır — ; yahut bu üçüncü ânın bir kere mecazı iptal ettikten sonra mecaz-ı mürseli de iptal etmiş olacağını — çünkü artık “mecazi değil istisnai bir uğraktayızdır — düşünmek yerine, nasıl olur da bu üçüncü uğrak hem mecazi olmayıp hem de (mecaz şeklinde olduğu önceden açıkça belirtilmiş olan) “yoğunlaşma” olabilir ona bakalım. Bu olabilir mi? Bu olabilirse, pek Hegelci, (ve Althusser'in kopuş sonrası Marx'ın Hegel'den farklarını göstermeye çalışmış olduğunu hesaba katınca) az Marxçı olmaz mı? Bu, olursa, *Aufhebung* diyalektiğine uygun olur. Bu, olmazsa, ne olur³⁴? Bu

³³ bu ikinci ögenin “mecaz” olduğu burada açıkça belirtilmese de, ileride açıkça göreceğimiz üzere, Althusser, yoğunlaşmadan bahsettiğinde, psikanalizden ve dilbilimden itibaren, bu yoğunlaşma ögesine tekabül eden “mecaz”a da işaret ediyordur. İkinci ögenin “mecaz” olduğunu varsaymanın diğer bir imkânı da, alıntılanan pasajda, üçüncü ögenin yani devrimci ögenin “mecazi olmayan” bir örneğinin verilmiş olmasıyla, bu üç öğedeki neredeyse diyalektik denilebilecek hareketin teberru ettiği “nefyederek ikrar etme” yöntemine ait olduğu düşünülebilecek bir hususiyetle, üçüncü ögenin ikinci öğede ne varsa onu nefyederek ikrar etmesine, yani mecazi öğeyi “mecazi olmayan” bir şekilde ikrar etmesine dayanabilir.

³⁴ Belki *Erhebung* olur. Bkz. *supra* s. 14.

üçüncü uğrak mecaz ise hâlâ zaten ilk ve ikinci uğrakta mevcut olan *mecaz* onda da mevcut olduğu için olur. O zaman devrim, salt bir mecaz olur. Bu üçüncü uğrak eğer mecazi değilse, devrimin olması için gerekli olan *istisnai* yoğunlaşma hep tecil edilecek demektir. O hâlde mecaz, tenakuzların yoğunlaştığı uğrak olarak, zaten mütenakızdır.

2.2 Mecaz

2.2.1 Aşırıbelirlenim olarak mecaz

Althusser'in mecaza dair kendini konumlandığı zemin yeterince kaygandır. Bunu sadece yukarıda verilen paragraftan yola çıkarak söylemek yeterli olabilirdi. Althusser'i bir paragraftan yola çıkarak yargılamak çekici gelebilirdi. Bununla tatmin olabilirdik. Ne var ki, Althusser kendi tanımlarından tatmin olamadığı ölçüde, biz de basite kaçıp, basit bir okumayla Althusser'i yargılamaya girişmezsek, daha da tatmin olabiliriz. Kaygan zemin tatmin edici olabilir. Tahrik de edebilir. Mecazlar bu zeminde hareket eder. Ama mecazların kaygan hasletine dair bu kayganlaştırıcı zeminden başka zeminler, başka Althusser metinleri de var. Ancak, öncelikle, sarsıcı zemini üzerinde durmaya çalıştığımız *Marx İçin*'in ayaklarını yere sağlam basmaya çalışan başka ifadelerine, mecaza dair başka ve kati açıklamalara bakalım.

Althusser, *Marx İçin*'deki *Materyalist Diyalektik Üzerine* [*Sur la dialectique matérialiste*] başlıklı yazısının sonunda, Marx'ı tarihselcilikten muhafaza edecek gerçek bir bilimin Marx'taki Hegelci unsurları “tersyüz etmekten” ibaret kalamayacağını, bunun tersyüz edilen ideolojinin temelleri üzerinde yapılmış bir tesisattan ibaret kalacağını anlattıktan sonra, buna şu şartla meydan okunacağını söyler: “kelimeleri tam da mecazi olmayan bir anlamda, kati olarak kullanma iradesiyle” (Althusser, 1965, s. 197; 2002, s. 235). Benzer ifadelere *Tenakuz ve Aşırıbelirlenim*'de [*Contradiction et surdétermination*] de rastlarız: “Hegel'de, diyalektik başaşağıdır. Gizemli kaplamanın altında akli nüveyi keşfetmek için onu tersyüz etmek gerekir” şeklindeki tanınmış ifadede geçen ‘ters yüz etme’ ibaresinin sadece belirtici, hattâ mecazi olduğunu; çözdüğü meseleler kadar vaz ettiği meseleler de olduğunu salık vererek daha da ileri gideceğim” (Althusser, 1965, s.87; 2002, s. 111).

Kapital'i Okumak'ta ise daha temkinli bir yaklaşım var gibidir. “Belki de sadece ele alınmış olmaktan, yani tutulup kavranmış olmaktan ve kavram olarak inkişaf edilmiş olmaktan başka eksikleri olmayan ve zaten neredeyse mükemmel olan mecazların dili”nden bahseder Althusser (Althusser, 1969, s. 70)³⁵. Mecazları neredeyse kavram

³⁵ [Cette tout autre conception de la pratique scientifique, Marx nous en donne sans équivoque les principes dans l'Introduction de 57. Mais une chose est de développer cette conception, autre chose est de la mettre en œuvre à l'occasion du problème théorique inouï de la production du concept de l'efficace d'une structure sur ses éléments. Ce concept, que nous avons vu Marx pratiquer dans l'usage qu'il fait de la “Darstellung”, et tenter de cerner dans les images de la modification de l'éclairage ou du poids spécifique des objets par l'éther dans lequel ils baignent, affleure parfois en personne, dans l'analyse de Marx, dans les passages où il s'exprime en un langage inédit, mais extrêmement précis: le langage de métaphores qui sont pourtant déjà des concepts presque parfaits, et à qui il ne manque peut-être que d'avoir été saisis, donc retenus et développés comme des concepts. Il en va ainsi chaque fois que Marx nous donne le système capitaliste comme un mécanisme, une mécanique, une machinerie, une machine, un montage (Triebwerk, Mechanismus, Getriebe... Cf.VIII, 255; III, 887; VIII, 256; IV, 200; V, 73; V, 154); ou comme la complexité d'une métabolisme social (VIII, 191). Dans tous les cas, les distinctions courantes du dehors et du dedans disparaissent, tout comme la liaison “intime” des phénomènes opposée à leur désordre visible: nous sommes en face d'une autre image, d'un quasi-concept nouveau, définitivement libérés des antinomies empiristes de la subjectivité phénoménale et de l'intériorité essentielle, en face d'un système objectif réglé, en ses déterminations les plus concrètes, par les lois des montage et des machinerie, par les spécifications des concept. C'est alors que nous pouvons nous souvenir de ce terme hautement symptomatique de la “Darstellung”, le rapprocher de cette “machinerie”, et le prendre au mot, comme l'existence même de cette machinerie en ses effets: le mode d'existence de cette mise en scène, de ce théâtre qui est à la fois sa propre scène, son propre texte, ses propres acteurs, ce théâtre dont les spectateurs ne peuvent en être, d'occasion, spectateurs, que parce qu'ils en sont d'abord les acteurs forcés, pris dans les contraintes d'un texte et de rôles dont ils ne peuvent en être les auteurs, puisque c'est, par essence un théâtre sans auteur. (Althusser, 1969, s. 70-1); Cf. (Althusser, 2017, s. 441-2)

Marx bilimsel pratiğin bu tamamen farklı kavranışının ilkelerini 1857 *Girişi*'nde hiç muğlaklığa düşmeden vermiştir. Ama bu anlayışı geliştirmek önemli olsa da, bir yapının kendi öğeleri üzerindeki etkisi kavramının üretiminin görülmemiş teorik sorunu vesilesiyle bunu uygulamaya koymak başka bir şeydir. Marx'ın “*Darstellung*”u kullanımında uyguladığını ve nesnelere, içinde yüzdüğü eter tarafından bu nesnelere aydınlanmasının ya da özgül ağırlıklarının değiştirilmesinin imgeleri içinde sınırlarını belirtmeye çalıştığını gördüğümüz bu kavram, Marx'ın analizinde, özgün ama son derece kesin bir dille kendini ifade ettiği bölümlerde kimi zaman bizzat aynı düzlemde bulunur: Yine de neredeyse kusursuz kavramlar olan ve belki de kavranmış olmayan, dolayısıyla kavramlar olarak elde bulunan ve geliştirilen metaforların dili. Marx'ın bize kapitalist sistemi bir *mekânizma*, bir *mekânik*, bir *makinelere düzeneği*, bir *makine*, bir *montaj* olarak (Triebwerk, Mechanismus, Getriebe... Krş. VIII, 255; III, 887; VIII, 256; IV, 200; V, 73; V, 154); ya da “toplumsal metabilizma'nın karmaşıklığı olarak (VTLI, 191) sunduğu her seferinde durum böyledir. Her koşulda, dışarının ve içerinin yaygın ayrımları ortadan kalkar, tıpkı görüngülerin görünür kargaşalarının karşısı olan “içsel” bağlantıları gibi: Biz bir başka imgenin karşısında, görüngüsel özelliğin ve temel içsellikğin empirist çatışkılarında kesinlikle kurtulmuş yeni bir kısmi-kavramın karşısında; *montaj*'ın ve *makinelere düzeneği*'nin yasaları tarafından, kavramın özelleştirilmesi tarafından en somut belirlenimleri içinde kurallara bağlanmış nesnel bir sistem karşısında. “*Darstellung*”un bu son derece semptomatik kavramını o zaman hatırlayabilir, onu bu “makinelere düzeneği”ne yakınlştırabilir ve bu makinelere düzeneğinin kendi etkileri içindeki varlığı olarak onun dediğine mim koYabiliriz: Bu *mizansen* 'in, aynı zamanda hem kendi sahnesi, kendi metni, kendi aktörleri olan bu tiyatronun, seyircileri, bu vesileyle öncelikle zorunlu aktörler oldukları için, bir metnin ve rollerin kısıtlaması altında olduklarından ve özü gereği bu *yazarsız bir tiyatro* olduğundan yazarı olamayacaklarından seyirci olabilen bu tiyatronun varlık kipi.]

olarak ele alan, onları ancak kavramdan olan eksikleri bağlamında kavrayan, ama mecazı kavram kadar tutmayan bir kavrayıştır bu. Yine de sanki bu kavrayış, *Özeleştirici Öğeleri*'nde, mecaza dair *Marx İçin*'deki kati tavrın yerdeğiştirmesine sebep olacaktır: "...felsefede sadece *mecazlar* vasıtasıyla düşünebiliriz, yani ödünç alınmış kategorileri sadece *mecazlar* vasıtasıyla yerine oturtabiliriz, ve teoride işgal edilen *mevziler* [*positions*] tarafından gerek duyulan mevzuatlardaki [*dispositifs*] yeni kategorileri *mecazlar* vasıtasıyla yeniden üretebiliriz" (Althusser, 1974, s. 19). Yine aynı metinde, mecaza dair muallak bir alaka belirir gibidir: "Bina mecazının mecaz olmasının pek de bir önemi yok: Felsefede sadece mecazlar vasıtasıyla düşünebiliriz. Ama bu mecaz vasıtasıyla, hiç de mecazi olmayan teorik sorunlara rastlarız" (s. 79-80).

Aşırıbelirlenimin şekillerinden bir tanesi olan mecazın aşırıbelirlenimin diğer şekilleriyle olan alakasından itibaren aşırıbelirlenim kavramına has tenakuzdan yola çıkıp, genel olarak mecaz kavramına dair Althusser metinlerindeki mütenakız ifadelerle doğru kaydık. Bunu yaparak Althusser'deki mecazın kati bir istimaline ve anlamına varmaktan imtina etmeyi katiyen terk etmemeliyiz — mesela acele edip de aşırıbelirlenim kavramı mecazla kurduğu ilişkiden dolayı zaten mecazdır dememeliyiz. Bu kaymayı ifa etmemizin amacı Althusser'in aşırıbelirlenim mecazında yaptığı yerdeğişikliklerinin ve kaymaların Althusser'in mecaza dair yaklaşımında da olduğunu göstermekti. Fakat halen aşırıbelirlenimin bir şekli olan mecaz ile genel olarak mecaz arasındaki kaymadan bahsedemeyiz. Bunu, ancak aşırıbelirlenimin kendisine Althusser tarafından bir mecaz olarak işaret edildiği taktirde yapabiliriz. Ve Althusser, böyle bir kaymanın imkânını bize veriyor. Yine *Marx İçin*'de, aşırıbelirlenimin "mevcut öğretilerden, özellikle dilbilimden ve psikanalizden ödünç" alındığı belirtilir (Althusser, 1965, s. 212)³⁶. Aşırıbelirlenimin mecazi ögesi olan (yoğunlaşmanın [*Verdichtung*] imkânı olarak) *kombinezonun* [*combinaison-Verbindung*] ise Marx'ta da olduğunu Althusser bize *Özeleştirici Öğeleri*'nde hatırlatacaktır: "Marx öğelerin bir imalat tarzı yapısında kombinezonundan gayeten bahsetti. Ama bu kombinezon (*Verbindung*) biçimsel bir kombinatuar değildi. Buna açıkça işaret ettik" (Althusser, 1974, s. 62). Yalnız bu açıklamalar da kendi başlarına yeterli olmayacaktır. Aşırıbelirlenimin mecazi ögesi olarak yoğunlaşma [*Verdichtung*] ile mecaz olarak aşırıbelirlenim arasındaki rabitayla, açık bir şekilde *İdeoloji ve*

³⁶ Yeri gelmişken, veya bu kaygan zeminde hareket ederken, belirtmekte yarar var: Althusser'in Marx'a atıfla kullandığı "son kerte" ibaresi de Althusser'e Engels'ten ödünç geçmiştir. Bkz. (Althusser, 1965, s. 117-28).

Devletin İdeolojik Aygıtları metninde karşılaşırız. Burada, hem ekonomik kerte, hem de diğer kerteler, inşaat alanına ait mecazlardan, altyapı ve üstyapı mecazlarından itibaren bina edildiği ölçüde, hem mecaz-ı mürsel ânı olan yerdeğiştirme ögesi, hem de mecaz ânı olan yoğunlaşma ögesi mecaz olarak karşımıza çıkar. Yapı mecazları, altyapı ve üstyapıyı temellendirir. Başka bir deyişle, *altyapı/temel* ve *üstyapı* mecazları, *yapı* mecazı üzerinde *yapılanır* ve *temellenir*:

La métaphore de l'édifice a donc pour objet de représenter avant tout la "détermination en dernière instance" par la base économique. Cette métaphore spatiale a donc pour effet d'affecter la base d'un indice d'efficacité connu sous les termes célèbres: détermination en dernière instance de ce qui se passe dans les "étages" (de la superstructure) par ce qui se passe dans la base économique. (Althusser, 1976, s. 75). Cf. (Althusser, 2006, s. 54).

Bina mecazının amacı öyleyse ekonomik *altyapı* tarafından olan "son kertede belirlenme"yi temsil etmektedir. Dolayısıyla bu mekânsal mecazın nam salmış ıstılahatlar altında tanınan şeyin işlevselliğine dair belirtinin *temelini* etkileyen bir etkisi vardır: (üstyapının) "katlar(ın)da" olup bitenin son kertede ekonomik altyapıda olup biten tarafından belirlenişi. [Bizim vurgumuz]

Ancak inşaata ve yapıya dair bu temsili öğelerin uygunsuz bir tarafı vardır: *mecazi* olmaları:

Cemiyetin bütün yapısının binanın mekânsal mecazındaki bu temsiliyetinin en büyük uygunsuzluğu, açıkçası onun mecazi olmasıdır: yani *betimleyici* kalmasıdır.

Artık meseleleri başkaca temsil etmek arzulanabilir gibi ve mümkün gözüküyor. Şu dediğimiz iyi anlaşılmalı: hiçbir şekilde klasik mecazı reddetmiyoruz, öyle ki tam da o bizi kendisini aşmaya zorluyor. Ve biz onu hükümsüz sayıp bir kenara atmak için aşmıyoruz. Onun bize betimleme biçiminde verdiği şeyi düşünmeyi denemek istiyoruz sadece. (Althusser, 1976, s. 76; 2006, s. 55).

Bu mecazlar, "bu mecazları aşmak" için istimal edilecektir. Bununla birlikte, eğer aşılacak olan mecazlar, yani altyapı da üstyapı da, mecaz iseler, o zaman hem altyapıya tekabül eden mecaz-ı mürsele hem de üstyapıya tekabül eden mecaza, her ikisine de mecaz denmiş olmayacak mıdır? Bu soru, *aşırıbelirlenim* hususunda sorulabilecek şu soruyla bakışımı gibidir: *aşırıbelirlenim* bir mecaz değilse, ve eğer sadece aşırıbelirlenimin bir ânı, uğrağı ve ögesi mecazi olan öge ise, aşırıbelirlenimin diğer

anı, yani ilk ânı, uğrağı ve ögesi olan mecaz-ı mürsel nasıl mecaz olabilirdi ki? Evet, Althusser, yapı mecazına gelince, ihtiyatlıdır. Altyapı da üstyapı da mecaz iseler, altyapı aşırıbelirlenimin ilk ögesi olan *yerdeğiştirmeye*, üstyapı da aşırıbelirlenimin ikinci ögesi olan *yoğunlaşmaya* tekabül edecektir. yani altyapı mecazı “mecaz-ı mürsel”, üstyapı mecazı da “mecaza” tekabül edecektir. Fakat, her ikisi de mecazi olan altyapı ve üstyapı ibareleri, eğer Althusser’in vurguladığı gibi, ancak “sonradan aşılmak üzere” istimal edilen mecazlarsa, bu, tam da Althusser’in *aşırıbelirlenimin* iki ögesini, yani *yerdeğiştirmeyi* ve *yoğunlaşmayı* mecazlaştırdığına dair bir önkabülüne beraberinde taşıdığı gösterir niteliktedir. Bu önkabül, daha sonra aşılmak üzere, mecaz-ı mürseli mecaz kılacak olan bir önkabül olmuş olur. Aşılacak, yahut, belki de, tam anlamıyla aşamadığı için tecil edilecek bir önkabül. Sadece *aşırıbelirlenimin* mecaz ve mecaz-ı mürsel olan iki ögesini geçici olarak mecaza eşitlemekle yetinen bir önkabül değil, ne ilginç ki aynı zamanda (tıpkı Türkçedeki lafzi istimallerinde fark edilebileceği gibi) *mecaz-ı mürselin* zaten *mecaz* olduğunu hatırlatan bir önkabül. Her *yerdeğiştirmenin* yoğunlaşma içerdiğini, her mekânsal farkın zamansal farka matuf olduğunu, her tefrikin, tehir olduğunu hatırlatan.

2.2.2 Mecaz-ı mürsel ve mecaz

Evet, altyapı ve üstyapı birer mecazdır. Hayır, altyapı ve üstyapı birer mecaz-ı mürseldir. Evet, hayır. Evet, denilecektir, Althusser her iki misali de, her iki ögeyi de mecaza indirgemiş olur. Ama sonra eklenecektir: Hayır. Hayır, her ne kadar mecaz-ı mürsel yerine mecazda karar kılar gibi yapsa da Althusser, aslında temelde, mecaz-ı mürsel, o *yerdeğiştirici* ögeye vurgu yapmak, ona geçmek, ona kaymak için yapmıştır bunu. Ve denilebilir ki, ama neticede, Althusser, üstyapı ile altyapı arasında mecaz-ı mürsel dair bir geçişlilik olduğunu da söyleyecektir. Yani mesela, “son kertede” *belirleyici* olan ekonomik altyapının, ideolojik ve hukuki-politik üstyapının kendisine yaslandığı bir misal ve kerte olmakla kalmadığı, üstyapının da, temelde belirleyici olan bu temel-yapının yani altyapının belirleyiciliğinin yer değiştirmiş hâli olarak, bir nevi *yerdeğiştirme* sayesinde *belirlenmiş* olduğu anlatılacaktır. Böyle denilebilir, ve böylelikle Althusser’in tespitlerini mecazi bir düzlemde ve düzeyde sınırlı tutmadığı, bunun ötesine geçip, hattâ altına inip, altyapıya vardırıldığı, böylelikle de mecazı mecaz-ı mürsel, yoğunlaştıran ve yoğunlaşan kavramı da yer değiştiren ve yer değişen kavrama, hatta kavramı da, tam da kavramın kaynağı ve menşei olduğu

temele, altyapıya vardiıyor denilebilir, ve itiraz edilebilir. Yalnız, bu, ancak, eğer hem altyapının hem de üstyapının birer mecaz olduğu düşünülürse, iki mecaz arasındaki yerdeğiştirme açısından geçerli bir itiraz olacaktır. Halbuki, bu manada, Althusser, temelde, bir mecazı başka bir mecaz-ı mürsele vardiirmiş olmayacaktır. Mecaz mecaz-ı mürsele varmış olmayacaktır: Althusser, sadece iki mecaz arasında bir geçişlilik takdim etmiş olacak, ve böylelikle de, bir tanesinde (üstyapıda) yoğunlaşma gibi duran bir rabıta, bir diğerrinin (altyapının) yer değıştirmiş hâli olarak belirmiş olacaktır. Neticede, altyapı ve üstyapı, iki mecaz olarak, ancak yine başka bir mecaz ile, aşırıbelirlenim ile yer değıştirmiş olacaktır. Yine de, buna da itiraz edilebilir ve denilebilir ki: aşırıbelirlenim de, ancak ve ancak, son tahlilde, eninde sonunda, son kertede, “son kertede” mecaz-ı mürseli sayesinde kullanımda olmuş olacaktır. Ve yine eklenilebilecektir: İşte bu yüzden Althusser sadece mecazlar arası bir yoğunlaşma sunmakla kalmamış, aynı zamanda mecazları ile mecaz-ı mürsel arasında, tüm mecazları ile “son kertede” mecaz-ı mürseli arasında, bu ilk olanlarda “yoğunlaşma” olarak karşılaşılan mecazları, sonrakinde (ve yani sonuncusunda) “son kertede” olarak yer değıştiren bir mecaz-ı mürsel ile yer değıştirtmiştir. Tüm bunlara dair tek bir hatırlatıcı soru yöneltilebilir: “Son kertede” nasıl bir mecaz-ı mürseldir? Hatta: “Son kertede” mecaz-ı mürseli “son kertede” mecaz-ı mürsel midir? Sadece mecaz-ı mürsel midir? Ve o hâlde: Mecaz-ı *mürsel*, son kertede, mecaz olmanın ötesinde, mecazın mürsele *irsaliyesi* midir? Ve yani: Mecaz-ı mürsel mecazın mürsele irsaliyesinden ibaret kalacak idiyse, niye kısaca “mürsel” denmiyor; ve ya da irsaliye denmiyor? Niye sadece mecaz-ı mürsel yerine ileti denmiyor? Bu ileti bize hiç yoğunlaşmaksızın, mesela bir zarfın içine konulan mektupta olduğu gibi, katlanmaksızın, katmanlar hâlinde tabakalaşmaksızın, tortulaşmaksızın ve yoğunlaşmaksızın, anlam katmanları iç içe geçmeksizin, dolaysız ve dolayımısızca ulaşmadığından; hattâ bu ileti, tamamen verisel, işlemsel, hesaba dayalı, bilgisayar komutlarında “son kertede” ve “en temelde” olduğu gibi iki belirgin koddan (yani 0 ve 1’den, evet ve hayırdan) ibaret olduğunda dahi, araya teknik denilen çerçeveleyici ve şeklî unsurlar³⁷ — yani ancak 0 ve 1

³⁷ Heidegger için de, Tekniğe dair sorunun kökensel olarak bağlı olduğu o temel soru, yani varlık sorusu, basit anlamda *şekli* olmayan ama şekil değıştiren [*ver-stellen*] *Ge-stell* ile alakalı bir soru olarak, Derrida’nın hatırlatacağı üzere, “her sorudan önce” gelen [*avant toute question*], “*evet ve hayırın* tüm tezatlarından önce gelen bir evet”in “simetrisiz tasdiğı” olacaktır (Derrida, 1987, s. 147). Heidegger bunu diğerr taraftan, “hayır” tarafından da yansıtır. Bu, varlığın kendini insanın insanlığı olarak değılleyişindeki “tarihsel vecdiyetir [*ek-sistence*]” — insanın varlığı menfi olarak nefyedişidir, ama bu, “hayır” demenin değılleyişi değıldir: “*In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte. Dieses kann im ‘Nein’ angesprochen werden. Das ‘Nicht’*

arasındaki tüm sonsuzluğu da 0 ve 1 ölçüsünde iletmeye ayarlanmış, bu yüzden de sıkıştırılmış (neticede her türlü data ve kod olarak, basitleştirilmiş olmaktan ziyade, sıkıştırılmış ve ama aslen yoğunlaşmış) olarak işlevselleştirilen unsurlar — hiç dolayumsuz ve yoğunlaşmamış olarak giremeyeceğinden olmasın mı ki, acaba mecaz-1 mürsele salt irsaliye ya da ileti denmiyor olabilir?

Eğer mecaz ve mecaz-1 mürsel arasındaki bu aşırıbelirlenmiş rabita, içinden çıkılmaz tenakuzların *mecrasına* dönüşüyorsa, bu, sadece Althusser'in aşırıbelirlenimi kurarken, yaparken, onun *edimsel yapısına* dair kelimeleri ve sözcükleri *istimal* ederken bunu mütenakız bir şekilde takdim ettiği, yani daha sonra aşılacak olan ve kendileri de aşırıbelirlenmiş olan mecazlarla, yapı mecazlarıyla kurduğu için değil de; Althusser'in de belirttiği gibi, aşırıbelirlenim kavramı “dilbiliminden ve psikanalizden ödünç” alınmış olduğu içindir. [Yani, Althusser'in daha sonra aşmak için istimal ettiği bu mecazlar, yerdeğiştirme ile yoğunlaşma arasında iç içe geçen bir rabitalar ağı yaratan bu mecazlar, hem birbirleriyle yer değiştiren hem de birbirlerini yoğunlaştıran bu kavramlar, yerdeğiştirme ve yoğunlaşma kavramları psikanaliz ve dilbilim teorisinde de birbirleri karşısında ve içinde bu yerdeğiştirme ve yoğunlaşma edimlerini icra ettikleri için de aşırıbelirlenmişlerdir. Althusser'in icra ettiği bu teorilerin kavramları, dile geldikleri anda, yazıya ve Althusser'in yazısının mecazlarına nakil ve istihale oldukları anda, kavram olarak sahip oldukları anlamları mecaz olarak ifa ederler. Bir nevi *söz-edimi*yle. Kavram olarak yerdeğiştirme ve yoğunlaşma, ancak mecaz olarak *icra* edildiğinde ifa olurlar. *Söz-edimi budur. Sözün ancak icra edildiği anda edimselleştiği bir ifadır.* Mecaz anlamına sahip olan yoğunlaşma, ancak mecazi olarak yoğunlaştığında mecaz olur. Yoğunlaşmanın mecaz anlamı, ancak yoğunlaşma denilen kavram mecazi olarak istimal edildiğinde tatbik edilmiş olur. Aynı durum yerdeğiştirme için de geçerlidir. Yerdeğiştirme, ancak bir yerdeğiştirme sonucu mecaz-1 mürselin yer değiştirme olduğuna işaret eder; ve böylelikle, mecaz-1 mürsel anlamına gelen yerdeğiştirme, mecaz-1 mürsel ne demekse onunla yer değiştirdiği ölçüde kendini ifa eder. Buna ilaveten, yerdeğiştirme ile mecaz-1 mürsel arasında söz-edimsel tatbikatı mümkün kılan yerdeğiştirici bir ifa olduğunu; yoğunlaşma ile mecaz arasında söz-edimsel tatbikatı mümkün kılan yoğunlaştırmacı bir ifanın olduğunu söylemiş oluruz. Ayrıca, yerdeğiştirme ile mecaz-1 mürsel arasında söz-edimsel icrayı

entspringt keinesfalls aus dem Nein-sagen der Negation [Onda (varlıkta) nefyetmenin özünün menşei yüzünü gösterir. Nefyedilen kendisini değillik olarak açar. O, dilde “hayır” kelimesi ile hitap edilir. Bu ‘değil’ hiçbir şekilde ‘değillenmenin “hayır demesi” değıldir’]” (Heidegger, 1976, s. 359).

mümkün kılan yoğunlaştırıcı bir ifa olduğunu; yoğunlaşma ile mecaz arasında söz-edimsel icrayı mümkün kılan yerdeğiştirici bir ifa olduğunu da söylemiş oluruz. Ve o hâlde, yerdeğiştirme ile mecaz-1 mürsel arasında söz-edimsel tatbikatı mümkün kılan mecaz-1 mürsele dayalı bir ifa olduğunu; yoğunlaşma ile mecaz arasında söz-edimsel tatbikatı mümkün kılan mecazi bir ifa olduğunu söylemiş oluruz. Ve yine, bu sefer de, yerdeğiştirme ile mecaz-1 mürsel arasında söz-edimsel icrayı mümkün kılan mecazi bir ifa olduğunu; yoğunlaşma ile mecaz arasında söz-edimsel icrayı mümkün kılan mecaz-1 mürsele dayalı bir ifa olduğunu da söylemiş oluruz. Ve görünen odur ki, mecaz-1 mürsel ancak mecaz ile, mecaz da ancak mecaz-1 mürsel ile ifa olur. Söz ancak edimselleştiği ölçüde ifa olur — bu ifa edimi söze, ve sözü edime namütenahi sevk ettiği doğrultuda. Ve bunlar salt laf ebeliği, laf-1 güzaf, kelime oyunu, söz çalımı gibi gelebilir. Öyle olmaktan imtina edemeyecekleri ama ne yazık ki hâlâ mantığın sistematikliğine ve çıkarsamacılığına delalet ettikleri ölçüde, paradoksal ve reddedilemez olduklarından, ayrıca söz-edimidirler. *Sadece-basitçe* söz-edimi.]. Aşırıbelirlenimin ifa olduğu mecra Althusser’de nasıl ki ideoloji ise, Freud’da da rüyadır. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*’nda Althusser ideolojiyi tahlil etmek için Freud’un *Rüya Tefsiri*’nde [*Traumdeutung*] uyguladığı yöntemden yola çıkar (Althusser, 1976, s. 100-1). Nasıl ki rüyalar tefsir ediliyorsa, ideoloji de tefsir edilebilir: “Şunu derken işin özüne gidiyorum: ideolojinin *muhayyel öteyerleştirilmesinin* (ve ters yüz edilmesinin) *tefsir* edilmesi takdiriyle, ideolojide ‘insanların reel mevcudiyet şartlarını kendilerine *hayalî* bir biçimde temsil ettikleri” sonucuna varılır [vurgular bana ait] [*Je vais à l’essentiel en disant que, sous la condition d’interpréter la transposition (et l’inversion) imaginaire de l’idéologie, on aboutit à la conclusion que dans l’idéologie ‘les hommes se représentent sous une forme imaginaire leurs conditions d’existence réelles’*]” (s. 102). Althusser’in ideoloji hakkında kendine getirdiği özeleştirden bahsettiğimiz için, buradan itibaren ideoloji ve rüya tefsiri arasındaki benzerliklerin yaratacağı çelişkileri ve “bilinçdışının tarihi yoktur” ifadesini sağlamlaştırmaya yönelik “*ideoloji ebedidir, tam da bilinçdışı gibi*” (s. 101) cümlelerini tahlil etmeye gerek yoktur. Asıl amaç, Althusser’in aşırıbelirlenim kavramının mecazi olduğunu, bunun da, sadece bu kavramın içinde barındırdığı mecaz ve mecaz-1 mürsel öğelerinin Althusser’deki istimallerinin iç içe geçmesinin yarattığı bir karmaşadan dolayı değil, psikanalizden ödünç alınmış olan bu öğelerin psikanalizdeki istimallerinin böyle bir istimale imkân vermesinden dolayı olduğunu

göstermek. Bu yüzden, Althusser'in İdeoloji'ye dair tespitlerinde, öteye vaz etme-öteyerleştirme-nakil-tercüme [*transposition*] ve tefsir [*interprétation*] ifadelerinin istimalinin, daha önce üstyapı alanına ait gözükten aşırıbelirlenim unsuruyla da alakalı olduğunu göstermek gerekti. Dolayısıyla, Althusser'in aşırıbelirlenimi tefsir edişinin, psikanalizde rüyaların naklinin ve tercümesinin tefsirine gönderme yaptığını tespit etmiş olduk. O hâlde, Freud'un *Rüya Tefsiri*'nin nasıl bir nakilden, nasıl bir tercümeden bahsettiğine değinmek gerekecektir. Bunu tafsilatlandırmadan önce ise, aşırıbelirlenimin iki ögesinin, yoğunlaşma ve yerdeğıştirme ögelerinin, yani mecaz ve mecaz-ı mürsel ögelerinin, psikanalizde ne gibi işlevlere büründüklerine bakmak yerinde olacaktır — ve ya da belki de bu durum, yavaş yavaş kayacağımız bir kavram ve mecaz olması itibariyle, bizi *dekalaja* uğratıp yerimizden kaydırıp yerimizden edecektir.

2.2.3 Yerdeğıştirme ve yoğunlaşma

Freud ve Lacan başlıklı yazısında, Althusser, daha önce “psikanalizden ve dilbilimden ödünç” almış olduğunu belirttiğimiz yerdeğıştirme ve yoğunlaşma ögelerinin Freud'dan itibaren Lacan'da neye tekabül ettiğini açıklar:

Dans son grand premier ouvrage La Science des rêves, qui n'est pas anecdotique ou superficiel comme on le croit souvent, mais fondamental, Freud en avait étudié les “mécanismes”, ou “lois”, réduisant leurs variantes à deux: le déplacement et la condensation. Lacan y reconnut deux figures essentielles désignés par la linguistique: la métonymie et la métaphore. Par là, le lapsus, l'acte manqué, le mot d'esprit et le symptôme, devenaient, comme les éléments du rêve même: des Signifiants, inscrits dans la chaîne d'un discours inconscient, doublant en silence, c'est-à-dire à voix assourdissante, dans la méconnaissance du “refoulement”, la chaîne du discours verbal du sujet humain. Par là, nous étions introduit au paradoxe, formellement familier à la linguistique, d'un discours double et un, inconscient et verbal, n'ayant pour double champ qu'un champ unique sans nul au-delà qu'en lui-même: le champ de la “Chaîne signifiante”. Par là, les plus importantes des acquisitions de Saussure et de la linguistique issue de lui, entraient de plein droit dans l'intelligence du processus tant du discours de l'inconscient, que du discours verbal du sujet, et de leur rapport, c'est-à-dire de leur non-rapport identique à leur rapport, bref de leur redoublement et de leur décalage. (Althusser, 1993, s. 37); Cf. (Althusser, 2008, s. 44)

Freud, çoğu zaman düşünül­düğü gibi anektodik veya yüzeysel olmayan, ama temel olan ilk büyük yapıtı *Rüya Tefsiri*'nde, rüyaların, de­ğişkenlerini ikiye indir­geyerek, “mekanizmalarını”, yahut “yasalarını” incelemi­şti: *yerde­ğiştirme* [*le déplacement*] ve *yoğunlaşma* [*condensation*]. Lacan bunlarda dilbilim tarafından işare­t edilen iki mühim figürü yeniden tanımladı: mecaz-ı mürsel [*métonymie*] ve mecaz [*métaphore*]. Buradan itibaren, lapsus, lağziş [*acte manqué*], espri [*le mot d'esprit*] ve semptom, tam da rüyanın öğeleri gibi, insanın oldu­ğu öznenin sözel söylem zincirini, sessizlikle, yani sa­ğır edici bir sesle, “baskılamanın” [*refoulement*] eksik bilgisinde tesniye ederek [*doublant*], bilinç dışı bir söylem zincirine kaydolmuş *Göstergelere* [*signifiant*] dönü­şüyorlardı. Buradan itibaren, dilbilime biçimsel olarak tanımlanan, ikili bir sahaya hiç de sadece kendisinin ötesinde biricik olan bir şekilde sahip olmayan ikili ve tek, bilinçdışı ve sözel bir söylemin paradoksuyla: “Gösteren Zinciri” sahasıyla tanıştık. Buradan itibaren, Saussure'ün ve ondan neşet eden dilbilimin en mühim kazanımları, haklı olarak, bilinçdışı söylemine oldu­ğu kadar öznenin sözel söylemine ve bu ikisinin rabitalarına dair, yani rabitalarına özdeş olan rabita-sızlık-larına [*non-rapport*] dair, kısacası tesniyelerine ve dekalajlarına dair sürecin kavranışına dâhil oluyorlardı.

Lacan'ın yerde­ğiştirme ve yoğunlaşmayı Roman Jakobson'un vasıtasıyla dilbilimden ödünç alarak tanımlamak için kullandığı mecaz-ı mürsel ve mecaz, sırasıyla arzuya ve semptomla tekabül eder. Semptomda yoğunlaşan, arzunun boşluğunun yerde­ğiştirmiş varlığıdır. Bunu Lacan'ın *Instance de la lettre dans l'Inconscient* başlıklı, Türkçeye tercümesi, nakli ve tefsiri ancak belirli yoğunlaşmalar ve yerde­ğiştirmeler vesilesiyle belki “Harfin/Mektubun Bilinçdışındaki Misali” gibi çok basite indirgenmiş bir şekilde karşılanacak yazısından okuyalım.

Si je parle de la lettre et de l'être, si je distingue l'autre et l'Autre, c'est parce que Freud me les indique comme les termes où se réfèrent ces effets de résistance et de transfert. auxquels j'ai dû me mesurer inégalement, depuis vingt ans que J'exerce cette pratique — impossible, chacun se plaît à le répéter après lui, de la psychanalyse. C'est aussi parce qu'il me faut en aider d'autres à ne pas s'y perdre.

C'est pour empêcher que ne tombe en friche le champ dont ils ont l'héritage, et pour cela leur faire entendre que si le symptôme est une métaphore, ce n'est pas une métaphore que de le

dire, non plus que de dire que le désir de l'homme est une métonymie. Car le symptôme est une métaphore, que l'on veuille ou non se le dire, comme le désir est une métonymie, même si l'homme s'en gausse.

Aussi bien pour que je vous invite à vous indigner qu'après tant de siècles d'hypocrisie religieuse et d'esbroufe philosophique, rien n'ait été encore valablement articulé de ce qui lie la métaphore à la question de l'être et la métonymie à son manque, — faudrait-il que, de l'objet de cette indignation en tant que fauteur et que victime, quelque chose soit encore là pour y répondre: à savoir l'homme de l'humanisme et la créance, irrémédiablement protestée, qu'il a tirée sur ses intentions. (Lacan, 1999, s. 525-6)

Eğer harften [*la lettre*] ve varlıktan [*l'être*] bahsediyorsam, eğer öteki ve Öteki'yi ayırıyorsam, Freud bana bunların mukavemet [*résistance*] ve naklin [*transfert*] matuf olduğu ıstılahatlar olduğunu gösterdiği içindir; ki yirmi yıldır tatbik ettiğim şu imkânsız — herkesin kendince bir mazereti vardır — psikanaliz pratiğinde, bu ıstılahatlarla nafîle boy ölçüştüm. Bunun içindir ki, başkaları bu hususta yolunu kaybetmesin diye yardım etmem gerekir.

Miras aldıkları geleneğin alanı kuraklaşmasın diyedir ki, semptomun bir mecaz olduğunu, ama ne bunu demenin, ne de insanın arzusunun bir mecaz-ı mürsel olduğunu söylemenin birer mecaz olduğunu idrak ettirmek gerekir. Çünkü, bunu söylemek istesek de istemesek de, semptom bir mecazdır; ve aynı şekilde arzu da mecaz-ı mürseldir, insan dalgasına baksa/dalgasını geçse de [*s'en gausse*]³⁸.

Ve de dinî ikiyüzlülük ve felsefi ıvır zıvırla geçen onca asırdan sonra, mecazı varlık sorusuna ve mecaz-ı mürseli de onun eksikliğine bağlayan şeye dair kayda değer hiçbir vurgunun yapılmadığı hususunda sizi gücenmeye davet etmek için yapıyorsam bunu, bu gücendirmenin azmettiricisi ve mağduru olan şeye dair, yani, hümanizmin insanına ve onun, çaresizce itiraz etse de, niyetlerine verdiği aşırı teminata [*créance*] dair bir cevap olacak bir şeyler olmalıdır.

³⁸ Kelimenin etimolojisine göre, Fransızcadaki *gausser* fiili İspanyolca “keyif almak” anlamındaki *gozarse* fiilinden neşet eder. *S'en gausser* fiilinin “dalga geçmek” anlamıyla, İspanyolca menşei ve Lacan'ın bu fiili kullandığı bağlam düşünüldüğünde, “keyfine bakmak” yerine kullanılabilecek “dalgasına bakmak” anlamı yan yana durabilir.

Lacan'ın bir taraftan arzusunun yokluğa tekabül eden yapısını, yani bir boş gösteren olarak büyük Öteki'nin namevcut varlığını, yerdeğiştirici mecaz-ı mürsele denk kılması, diğer taraftan da arzusunun bu boşluğunun işaret ettiği yerin semptomun yoğunlaştığı mecazlara tekabül ettiğini iddia etmesi, yine Lacan'ın, bilinçdışının dil gibi yapılandığı, hattâ bilinçdışının dil olduğu teziyle beraber düşünüldüğünde, yoğunlaştırıcı ögenin ancak yerdeğiştirici öge sayesinde “var” olduğu sonucuna varılacaktır. Bu sonuca varmak, ancak ve ancak, bilinçdışının arzusunun, içi boş da olsa, namevcut da olsa, ilettiği mesajının, iletisinin, ulaşacağı yere, elbette yerdeğiştirerek, *varacağı*, orada *var* olacağı *varsayıldığı* müddetçe mümkün olacaktır. İşte Lacan, böyle bir varsayımı, *Çalınmış Mektup Üzerine Seminer* yazısında yapar: “Bir mektup her zaman istikamete ulaşır” (s. 41). Lacan'ın mecaz-ı mürseli mecaza, yerdeğiştirmeyi yoğunlaşmaya öncelikli kılan yazısının uzun bir tahliline girişmek yerine³⁹, mecaz-ı mürsel'e, yerdeğiştirmeye ve Büyük Öteki'nin boş gösteren olarak *son kertede*, son misalde, son *instance*'ta, diğer *instance*'lar alanını, öteki misaller mevzisini, küçük öteki olan simgeselin mecazi vaziyetini indirgeyen ve kendi boyunduruğuna alan efendi söylemini, yani eninde sonunda, içi boş da olsa, anlamın işaret edici egemenliğini, çok basit ve temel bir yerden yola çıkarak fark edebiliriz. Bu yer, mektubun, asıl gösterenin, asli yergöstericinin vardığı yerdir. Bir mektup yola çıkmışsa, istikametine eninde sonunda, *güç bela*, *acı içinde kıvrılarak* da olsa, ulaşacaktır. Bir mektup varsa, yola çıkmıştır ve istikametine varacaktır. Bir mektup varsa, eninde sonunda varır. Bir mektup varır. Mektup, varırsa, yer değiştirdiği için varır. Mektup mekânda yer değiştirebilir. Ancak mekândaki yerdeğişikliği nasıl mümkün olur? Sadece bir an: vardığında [yani bir yerdeğiştirme ancak yerdeğiştirmenin icra olduğu bir an ifa olur — aksi takdirde *yerdeğiştirmeden* değil *eş-yerlilikten* bahsedilirdi]. Mektubun varacağı yer, onun varacağı andır. O hâlde yerdeğiştirme, ancak zamansal tefrikin, yani tehirin durakladığı bir anda bir yere varır. Tam tersini söyleyebilir miyiz? Yani, bir mektubun mekânsal tefrikinin duracağı bir yer olduğu için zamansal tehirinin de sonunun geleceği söylenebilir mi? Bir mektup buradan şuraya gitmek için yola çıkabilir ve duracağı yerin şurası olacağı bilinebilir; ama buradaki mektup şuraya doğru yolculuğunda, şuradaki istikametine doğru gidişinde, namütenahi yoldan sapıp sürekli varışını tehir edebilir. Bu yüzden, bir

³⁹ Bu konuda, Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nin önemli çalışması *Le Titre de la lettre, Une lecture de Lacan*'a bakılabilir, bkz. (Labarthe, L ve Nancy, J-L., 1990).

mektup, ancak mekânsal fark olarak yerdeğiştirme bir anda durdu(ruldu)ğu zaman varacağı yere varır — yani varmış olması demek olan o yere varır. Buna mukabil, bir mektup ancak (zamansal fark olarak) tehirde yoğunlaşmaya devam ettiği yani tefhriki durdurulmadığı sürece istikametine varmaz. Yer değiştiren mekânsal fark durduğunda tehir de duruyorsa, tehirle ifa olan namütenahi (bilahare) bir ertelenişten (yani ahiretin ertelenmesi olarak tehirde) değil, olsa olsa tecilden bahsediliyordur. *Tecilli* mektup, istikametine ulaştığında, *eceline* ulaşıyordur. Lacan’dan aktarılan cümleyi başından itibaren alıntılıyacak olursak, bunu fark ederiz: “Böylelikle ki ‘çalınmış mektubun’, elbet ‘acıyla kıvrılarak/tecille [*en souffrance*]’, demek istediği odur ki bir mektup her zaman istikametine ulaşır”. *Tecil*, ertelerse, ancak *eceler* kadar erteler. Mektubun tecili, onun mekânsal farkının duracağı yere kadardır. O yüzden tecil, tehir demek değildir. Tehir ise ancak tefrik ile vardır ve tefrikin tehirde varacağı bir yer yoktur. Tefrik ile tehirin bu tefriki *tefhrik* olduğu ölçüde, tefhrik de *différance*’a matuftur. *Différance* tam da tehir ile tefrikin böyle bir rabıtasına delalet ettiğinden, Derrida, Lacan’ın mektuba dair söylediklerini *hazır olma metafiziği* [*métaphysique de la présence*] olarak nitelendirir. Lacan, metninde (1999) “hazır sözün” nasıl “iletişimin mevcudiyetinde” “bu belirişin hakikatine müşahade” ettiğine dair ifadeleri sabitleyerek (s. 498), mektubun kendisinin, içi boş da olsa, “dolu söz olarak” “kendi kendisine tekabül eden” (s. 499) bu hâlihazırda mevcut oluşunun, ulaşacağı yere varmasıyla alakalı olduğunu gösterir. Mektubun eninde sonunda varacak olması, onun, içeriğinden bağımsız olarak, bir mektup olarak kendisinin var ettiği anlama, yani bir yere ulaşacak bir şey demek olmasına tekabül etmektedir. Bir mektubun işaret ettiği, kendini bir yere vardırarak var etmesi demekse, bunu varsayan mektup, bunu varsaydığı andan itibaren, zaten varacağı yere, yani anlamına, yani kendi anlamına, yani kendisi olarak o boş anlama varmış demektir. Bu yüzden Derrida itiraz eder: “bir mektup her zaman istikamete ulaşmamaya kâbildir [*une lettre peut toujours ne pas arriver à destination*]” (Derrida, 1980, s. 472). İşte yine bu yüzden, Lacan’da, istikametine varan bir mektup, varıp durduğu yerde anlamının şifreleri çözülecek, varıp durduğu için işaret edilebilen, varıp durabildiği ölçüde yoğunlaşabilen bir mecaz olur. İstikametine iletilmiş bir mektup, irsaliye olarak, bir ileti olarak, ancak yerdeğiştirmesi sonlandığı ölçüde mecazi anlamının tefsirini mümkün kılacaktır. Ve işte bu yüzden Lacan’da arzunun boş gösteren efendi konumu, semptomun tefsirini var edecektir. Semptomun mecazi yoğunluğu, arzunun mecaz-ı mürsele dayalı ikameci ve yerdeğiştirici boyunduruğuna tâbi olacaktır. Arzu, kendi hareketini, kendiliğın

hareketi olarak yer değiştirerek sürdürürken, bu hareketin tefsiri, bu hareketin kendini durdurarak var ettiği yoğunlukta, semptomda zmlenecektir. Yorula yorula, acı içinde kıvrana kıvrana, tecille varan arzu nesnesi, yani mektup, arzunun kendisini (yani mektubu) eceline vardırđıđını, anlamı olmaksızın var olduğunu, var oluyorsa da arzunun boşluğu öyle işaret etti diye, boş gösteren öyle gösterdi diye, yani boş gösteren kendi boşluğunu dayatacak şekilde bu boşluğu semptomatik mektubun ıstırabında yoğunlaştırdı diye, anlıyor. Anlamı olmadan yürürlükte olan yasa gibi, kendi istisnasının, yani boşluğunun ve yokluğunun anlamı oluyor. Bu yüzden de her mecaz, bir anlama: eninde sonunda bir anlama gelmek zorunda olduğu anlamına varıyor. Öyleyse, daha önceden de sorduğumuz soruyu tekrar, ama farkla, soralım: mecazın anlamı mecaz-ı mürsele bağlıysa, niye mecaz-ı mürsele sadece irsaliye denmiyor? Bu soruya Lacan'dan yola çıkararak bir cevap verilemiyorsa, daha doğrusu, bu soruya zaten cevap vermek gerekmiyorsa, ve hattâ mecaz ve mecaz-ı mürselin Lacan'da bu soruyu sormaya vardiran istimleri Althusser'in "Lacan'ın Freud'a dönüşü" diye adlandırdığı badaki sorunlu tarafları gösteriyorsa, o hâlda, artık Althusser'in Freud'dan ödünç aldđı "yerdeğiştirme" ve "yoğunlaşma" ğelerinin Lacan tarafından "dilbilimden ödünç alınan" "mecaz-ı mürsel" ve "mecaz" ile uyuşmadığını göstermek yeterli olabilirdi. Fakat bunun ötesinde, Althusser'in dilbilimden aldđı bu öğelere Lacan'ın "teveli" olmadan bakmak, Althusser'in mecaza dair tavrını, mecaz ve mecaz-ı mürsel Freud'dan itibaren Freud'un ıstılahatlarında nasıl istimal edilirdi ve hangi alakalara tekabül ederdi o gösterilerek, daha vuzuh kılmamızı sağlayabilir. Dolayısıyla, gerekli olduğu dşnlebilecek bir sapmanın devamında da olsa, halen Althusser'in aşırbelirlenim kavramının mecaz olup olmayacağına dair sorunun dâhilindeyiz. Bu soruyu Althusser'in kendi mecazları vasıtasıyla cevaplar gibi olduk. Ama bunu bir kıstas olarak almadık. Bunu kıstas almamamızın sebebi, Althusser'in bütün metinlerini kuşatacak sağlam bir eleştirinin ispatına dair daha fazla dayanak bulmak değildi. Althusser'in istimal ettiği aşırbelirlenim kavramının (yine bu kavramı kendisinden ödünç aldđıđını söylediği) psikanalizle olan alakalarını yine psikanalizin içinde, Freud'un metni içinde konumlandırmak, Althusser'in mecaza dair tavrının yaslandığı bir tarafı Althusser'in mecazlarının muğlaklıklarında da belirginleştirebilmek, böylelikle Althusser'in okuduğu yazarlarda tespit ettiği mecazlara ve mecazi kullanımlara dair yaslandığı ve yaslanabileceği, kaydđı ve kayabileceği bir tarafı biraz daha *yoğunlaştırabilmek* — *kıstaslarımızdan biri*, tıpkı *kertelerimiz* gibi, son ve belirleyici olmasa da, buydu.

2.2.4 Sentagma ve paradigma

Althusser'in Freud'a dönerek ondan aldığı kavramların dilbilimle olan alakası, Lacan'a başvurmaksızın, Lacan'ın da ilham aldığı Jakobson'dan hareketle sarahate kavuşabilir⁴⁰. Jakobson, Saussure'den itibaren kabul görmüş olan dilbilimdeki sentagmatik (dizimsel) ve paradigmatic (seçimsel) ayrımını, ve de senkroniklik (eşzamanlılık) ve diyakroniklik (artzamanlılık) ayrımını, Freud'daki yerdeğiştirme ve yoğunlaşma öğelerine mukabil olacak şekilde, sırasıyla mecaz-ı mürsel ve mecaza denk kılar:

A competition between both devices, metonymic and metaphoric, is manifest in any symbolic process, be it intrapersonal or social. Thus in an inquiry into the structure of dreams, the decisive question is whether the symbols and the temporal sequences used are based on contiguity (Freud's metonymic "displacement" and synecdochic "condensation") or on similarity (Freud's "identification and symbolism"). [...] Similarity connects a metaphorical term with the term for which it is substituted. (Jakobson, 1971, s. 258)

Mecazi ve mecaz-ı mürseli donanım arasındaki rekabet her sembolik süreçte aşıkardır, ister şahıslar arası ister toplumsal olsun. O yüzden rüyaların yapısına dair bir tetkikte, belirleyici soru, kullanılan sembollerin ve zamansal dizilerin yanyanalığı (Freud'un mecaz-ı mürseli "yerdeğiştirme"si ve sinekdokal "yoğunlaşma"sını) mı yoksa misili (Freud'un "özdeşleşme ve sembolizm"ini) mi temele aldığıdır. [...] Misil mecazi bir terimi bu terimin ikame ettiği terime bağlar.

Jakobson'un katkısı (ya da daha ziyade belli bir yerdeğiştirme ile — yani, mesela, "yoğunlaşma" öğesinin misilden yanyanalığa nakledilmesindeki keyfi zorunluluktaki yerdeğiştirme ile — bu sefer kendisine başvurmak durumunda olduğumuz Lacan'ın bu katkıdan nasıl istifade ettiği) bu alıntıda çok bariz bir şekilde tespit edilebilir. Freud'daki yerdeğiştirme kavramını mecaz-ı mürsele, yoğunlaşmayı da mecaza denk kılan Jakobson'dur. Böyle bir denkliği mümkün kılan ise, mecaz-ı mürselin, yani dilbilimdeki sentagmatik öğenin, "yanyanalık" [*contiguity*] işlevini ifa etmesi; mecazın da, yani dilbilimdeki paradigmatic öğenin, misil işlevini ifa etmesidir

⁴⁰ Lacan'ın Jakobson'dan destek aldığı, "herkesin bildiği gibi", Althusser de biliyordu: "Herkesin bildiği gibi, [Lacan] Saussure'ün dilbilimini ve Prag Okulu yazarlarını, bilhassa Jakobson'ı destek edinmiştir" (Althusser, 1993, s. 202).

“Similarity connects a metaphorical term with the term for which it is substituted [misil mecazi bir terimi ikame ettiği terime bağlar]” (s. 258)). Yanyanalık ve misil, *sentagma* ve *paradigmaya* mukabildir⁴¹ — ki paradigma zaten misal demektir (ve ilginçtir ki Türkçedeki *misal* de *mis(i)l*’den, o da ortak kök *مثل* ’den gelmektedir). Sentagma, sözcüklerin beraber ve yanyana nasıl dizildiklerine dair yapıya, paradigma da, sözcüklerin *misil* ilişkileri üzerinden dildeki istimal *misallerine* dair yapıya tekabül eder. Dilin *nahiv* [*grammaire*] ve *sarf* [*morphology*] bakımından tahlili, dildeki sözbirimleri yanyanalık ve misil işlevleri üzerinden tasnif ve taksim edilebildikleri ölçüde, bu iki ögeye, yerdeğiştirme ve yoğunlaşmaya tekabül eder. Bu bağlamda, yani Jakobson’un dilbilimiyle psikanaliz arasında yarattığı yakınlaşmadan (hattâ yerdeğiştirme ve yoğunlaşmadan) itibaren, ve yukarıdaki alıntıdaki son cümlenin dipnotunda atıf olarak Freud’un *Traumdeutung*’unun verildiğini dikkate alarak, Freud’a ve *Rüya Tefsiri*’ne doğru kaymak gerekecektir. Böylelikle, Freud’dan Jakobson’a, oradan Lacan’a, oradan da Althusser’e dek muayyen yerdeğiştirme ve yoğunlaşmalarla yanyana gelip içiçe geçen yerdeğiştirme/yanyanalık/sentagmatik yapı ve yoğunlaşma/misil/paradigmatik yapı ikili(k)lerini mecaz-ı mürsel ve mecazla olan alakaları bağlamında daha tafsilatlı tahlil etme imkânı doğacaktır. Ancak, ondan önce, Freud’un, *Rüya Tefsiri*’nden bir yıl sonra, 1901’de yayımladığı *Gündelik Hayatın Psikopatolojisi*’ne bakmak, Lacan’ın Jakobson vesilesiyle (ve bahanesiyle) mecaz-ı mürsel ile yerdeğiştirmeyi ve mecaz ile de yoğunlaşmayı muvazi kılmasını sağlayacak olan yanyanalık ve misil öğelerinin Freud tarafından nasıl istimal edildiğini tespit etmek açısından yararlı olacaktır. Freud, bu eserinde özel isimlerin unutulmasına [*Vergessen von Eigennamen*] dair verdiği misal ile ecnebi isimlerin unutulmasına dair verdiği misal arasındaki farktan bahseder (ikinci misalin geçtiği bölümün sonuna doğru) (Freud, 1947, s. 92-93). İlkinde, özel isim bir başka özel isimle değiştirilmiştir ve arzunun baskılanması yerdeğiştirme ile mümkün kılınmıştır. Diğerinde ise salt unutmaya vardır ve Freud bu unutmamanın baskılamayı unutulmuş kelimenin içindeki bir

⁴¹ “Saussure obviously followed Kruszewski in teaching that the ‘generative’ operations of language involve two kinds of relations — one, relying upon selection, was characterized by him as ‘associative’, ‘intuitive’, or ‘paradigmatic’, while the other, based on combination, was named ‘syntagmatic’ or ‘discursive’[...] The terms ‘paradigmatic’ and ‘syntagmatic’ have entered in to general use, but the interpretation of these two notions and of their interdependence has undergone substantial changes” (Jakobson, 1971, s. 719). “Saussure dilin öndürücü işlemlerinin iki çeşit alaka kapsadığını öğretirken açıkça Kruszewski’yi takip ediyordu — ki seçmeye dayanan çeşidi onun tarafından ‘çağrışıma dayalı’, ‘sezgisel’ ya da ‘paradigmatik’ olarak tavsif edilirken kombinezonu temele alan diğer çeşit ise sentagmatik ya da ‘söylemsel’ olarak adlandırılıyordu [...] Paradigmatik ve sentagmatik istilâhatları genel kullanım alanına girdiler ama bu iki mefhumun tefsiri ve iç içe bağlılıkları esaslı bir değişime uğradı”.

hususlan itibaren mümkün kıldığını syler⁴². Bu anlamda, ilkinde mecaz-1 mürsele dair bir unutma varken, diğerinde mecazi bir unutma vardır denilebilir. Ve yerdeğiştirme dışsal bir bağı, yani yanyanalığı gerektirirken, yoğunlaşma bağı içsel gibi durur. Halbuki Freud, mecaza dayalı diyebileceğimiz bu ikinci rneđi tavsif ederken “zamansal yanyanalık”[*zeitlichen Kontiguität*]” tabirini kullanır, ki bu anlamda mecazi olan ile mecaz-1 mürsele dayalı olanı iş işe geçirmiş olur. Zira, eğer *Kontiguität*, yanyanalık, mekânsal bir farka işaret ediyorsa, zamansal yanyanalık denildiğinde buna bir de zamansal fark ilave edilmiş olur. Bu anlamda, mecazın mürsel olanı beraberinde taşıdığını söylemekte bir beis olmayacaktır — buna mukabil, daha önce de ifade edildiği üzere, mecaz-1 mürselin, Türkçedeki adlandırılışındaki hususiyetinden de yola çıkararak, her zaman bir mecaz, yani içsel fark taşıdığını söylemek durumunda kalırız. Bunları Freud’un “unutma”ya dair bahsine bağlayacak olursak, unutmanın, bir taraftan, ikame olduğunda dahi, yani mecaz-1 mürsel ile bir yer değiştirme olduğunda dahi, içsel fark olarak gecikmeye, tehire, ve tehirin varsaydığı boşluğa (yani *lapsus*’a) duçar olduğunu — yani mecaza icazet verdiğini —; diğer taraftan da, ikame olmuyormuş gibi gözüktüğünde, yani dışarıdan bir unsuru asıl olanın yerine koymuyormuş gibi (demek yer değiştirmiyormuş gibi) yapamadığı varsayıldığında dahi, her mecazın zaten irsaliyenin bir yerden başka bir yere nakli için gerekli mekânsal boşluk olarak farkı varsaydığını, söyleyebiliriz. O hâlde Freud’da mecaz mecaz-1 mürseli, mecaz-1 mürsel de mecazı varsayar. Ama bu, mecaz-1 mürsel zaten içinde mecazı varsaydığı için mecaz-1 mürsel’in daha kapsayıcı olduğu anlamına gelmeyecektir. Çünkü yle olsaydı, unutmanın olmadığı (yani mecazi olmayan) bir yer değişikliğinden bahsediliyor olunurdu — nk, hatırlayalım, mecaz “salt unutmaya” tekabül ediyordu. Halbuki yerdeğiştirme, kendisine dışsal olan bir unutmayı varsaydığı için unutma oluyor. Yani irsaliye, mecaz (var) olduğu için mümkün oluyor. Ve irsaliye, eğer unutma kendisine içsel olsaydı resulluğa girişmezdi — haber vermek ve bilgilendirmek için mesaj yollamazdı — — nasıl olsa unutulacak diye —. Oysaki unutma, salt unutuşun unutuşu olamayacağından, yani sadece içsel olamayacağından, kendi dış çeperini belirleyen bir irsaliye unsuruna duçar olmak durumundadır. O hâlde, mecazın hep zamansal yanyanalık olması da, onun salt işsellik olamaması anlamında, mürsel olana gönderme yapmasını varsayar. Bu durumda, ne

⁴² Ya da tam tersine aslında “baskılanmanın unutmayı...mümkün kıldığını” demeliyiz.

mecaz mecaz-1 mürseli mecaz-1 mürselin mecazı varsaydığından daha fazla veya daha önce varsayar, ne de mecaz-1 mürsel mecazı mecazın mecaz-1 mürseli varsaydığından daha fazla ve daha önce varsayar. Mecaz ile mecaz-1 mürsel arasında hep bir mecaz ve hep bir mürsel olacaktır; her seferinde ve her ne yerde yer bulursa bulsun hep bir mecaz ve hep bir mürsel varsayılacaktır. Mecaz ile mecaz-1 mürselin bu içiçe geçişi, yanyanalık ile içiçeliğin bu içiçe yanyanalığı, mekânsal olan ile zamansal olanın bu içiçe yanyanalığı, zamansal olanın mekânsal olana farkı, mekânsal olanın zamansal olana farkı, yani zamansal farkın mekânsal fark ile içiçe yanyanalığı, iç ile yanın birbirine farkı, zamansal tefrik ile mekânsal tehirin farkı olarak iç-yanalığı, bu tefrik ve tehirin içiçe geçip yanyana oluşu, tefhriktir.

Peki mecaz ile mecaz-1 mürselin, misil ile yanyanalığın iç içe geçtiğini iddia etmek, Freud'un *Rüya Tefsiri*'nde yoğunlaşma ve yerdeğiştirme olarak ayırt ettiği iki öğeyi de içiçe geçirmiş olduğu sonucuna mı götürecektir bizi? Öncelikle ayırma, sonra bu ayırımın nasıl ve hangi kavramlar vesilesiyle yapıldığına bakarsak, bu soruyu başka bir soruyla ikame ve ikmal etme imkânı belirebilir.

2.2.5 Nakil ve tefsir

Freud ayrımı yapar:

Es liegt nun der Einfall nahe, daß bei der Traumarbeit eine psychische Macht sich äußert, die einerseits die psychisch hochwertigen Elemente ihrer Intensität entkleidet, und andererseits auf dem Wege der Überdeterminierung aus minderwertigen, neue Wertigkeiten schafft, die dann in den Trauminhalt gelangen. Wenn das so zugeht, so hat bei der Traumbildung eine Übertragung und Verschiebung der psychischen Intensitäten der einzelnen Elemente stattgefunden, als deren Folge die Textverschiedenheit von Trauminhalt und Traumgedanken erscheint. Der Vorgang, den wir so supponieren, ist geradezu das wesentliche Stück der Traumarbeit: er verdient den Namen der Traumverschiebung. Traumverschiebung und Traumverdichtung sind die beiden Werkmeister, deren Tätigkeit wir die Gestaltung des Traumes hauptsächlich zuschreiben dürfen. (Freud, 1961, s. 313)

Rüya çalışmasında, bir taraftan yüksek psişik değeri olan öğeleri yoğunluklarından soyan [entkleidet], diğer taraftan vasati değeri olan öğelerden itibaren, aşırıbelirlenim minvaliyle [auf dem Wege der Überdeterminierung], daha sonrasında rüya muhtevasına ulaşan yeni değerleri yaratan bir psişik kuvvetin tezahür ettiğine dair mülâhazaya yakınız. Eğer böyle oluyorsa, bu,

rüya teşkilatında [*Traumbildung*] her ögenin *psişik yoğunluklarının nakli ve yerdeğiştirmesi* vuku bulunduğundandır [*Übertragung und Verschiebung der psychischen Intensitäten*] — ki bu nakil ve yerdeğiştirmeye müteakip rüya muhtevası ve rüya düşünceleri arasındaki metin farklılıkları [*Textverschiedenheit*] belirir. Böylelikle varsaydığımız süreç, rüya çalışması için esaslı bir parçadır: rüya yerdeğiştirmesi adını hak eder. Rüya yerdeğiştirmesi ve rüya yoğunlaşması [*Traumverschiebung und Traumverdichtung*] etkinliklerini temelde rüyaların tasarılanması başlığı altında yazabileceğimiz [*zuschreiben*] iki ustabaşıdır.

Bu ayırmadaki kavramları belirginleştirmek (ve belirli kaymalar neticesinde fark edileceği üzere, bilahare muğlaklaştırmak) üzere, bu kavramları nakledeyim: tercüme edelim. *Überdeterminierung* => Aşırıbelirlenim. *Übertragung* => nakil (öteyetaşıma). *Verschiebung* => yerdeğiştirme. *Verdichtung* => yoğunlaşma. Freud bu paragrafta iki metin arasındaki farktan bahseder [*Textverschiedenheit*]. Rüya muhtevası ve rüya düşünceleri”” olarak iki metnin farkından bahseder. Rüya çalışmasının asıl parçası olarak varsayılan bu fark, bir naklin ve yerdeğiştirmenin neticesidir. Metni, Freud’un metnini dikkatlice okursak ve dikkatlice nakledersek, Freud’un burada nakil ve yerdeğiştirmeyi yanyana yerleştirdiğini görürüz. Yanyana yazılmış bu iki kavram, psişik yoğunlukların nakline ve yerdeğiştirmesine işaret eder [*Übertragung und Verschiebung der psychischen Intensitäten*]. Bu iki kavramın nasıl ve niye yanyana geldiğini tespit edebilmek için, alıntıladığımız kısmı parça parça okuyalım: “Rüya çalışmasında, bir taraftan yüksek psişik değeri olan öğeleri yoğunluklarından soyan [*entkleidet*], diğeri taraftan vasati değeri olan öğelerden itibaren, aşırıbelirlenim minvaliyle, daha sonrasında rüya muhtevasına ulaşan yeni değerleri yaratan bir psişik kuvvetin tezahür ettiğine dair mülahazaya yakınız”. Buna göre, rüya çalışmasında [...] rüya muhtevasına ulaşan yeni değerleri yaratan bir psişik kuvvet tezahür ediyormuş. Rüya çalışmasında, bir yere, rüya muhtevasına, yeni değer olarak ulaşan şeyi yaratan [*schafft*] bir psişik kuvvet tezahür ediyormuş. Bu psişik kuvvet rüya çalışmasında tezahür ediyormuş. Rüya çalışmasında tezahür eden psişik kuvvet rüya muhtevasına ulaşan şeyi yaratıyormuş. Şimdi bu nasıl öyle oluyor ona bakalım: “Eğer böyle oluyorsa, bu, rüya teşkilatında [*Traumbildung*] her ögenin *psişik yoğunluklarının nakli ve yerdeğiştirmesi* vuku bulunduğundandır — ki bu nakil ve yerdeğiştirmeye müteakip rüya muhtevası ve rüya düşünceleri arasındaki metin farklılıkları belirir”. Rüya teşkilatında, rüyanın şekillenmesinde, psişik yoğunluklar nakloluyor ve yer değiştiriyor diye rüya çalışmasında psişik kuvvet rüya muhtevasına ulaşan şeyi

yaratıyormuş. Yani, ilk cümledeki rüya çalışmasında tezahür eden ve rüya muhtevasına ulaşan şeyi yaratan psişik kuvvetin, ikinci cümlede rüya teşkilatında her ögenin psişik yoğunluklarının *nakli ve yerdeğiştirmesi* minvaliyle olduğunu fark ederiz. Tersinden okursak, rüyanın şekillenmesini sağlayan bu “psişik yoğunlukların nakil ve yerdeğiştirmesinin” rüya muhtevasını yaratan psişik kuvvet olduğunu, ve bunun da rüya çalışmasında tezahür ettiğini fark ederiz. O hâlde, rüyayı şekillendiren: psişik yoğunlukların nakli ve yerdeğiştirmesidir. Rüya muhtevasını yaratan: bu nakil ve yerdeğiştirmedir. Rüya muhtevası: rüya çalışmasında tezahür eder. Muhtevası tezahüründen, tezahürü muhtevasının teşkilatından, teşkilatı da nakil ve yerdeğiştirmeyi yaratmasından, bu yaratımı da çalışmasından ibaret olan bir rüya. Öyle ki, eğer bu nakil ve yerdeğiştirmeye müteakip metin farklılıkları beliriyorsa, rüya muhtevası ve rüya düşünceleri arasında, zahiri [*manifest*] ve zımnî [*latent*] iki metin arasında, zahirinin zahiriye öncelikli ve asıl olan bir metni varsaydığı bir ilişki yoktur. Freud daha ziyade zahirinin zımnîyi yarattığı bir metinsel farktan bahsediyordur. Freud’un zahiri metne rüya muhtevası demesi de buna delalet eder gibidir. Geleneksel tefsir, eğer böyle bir geleneği tek taraflı tefsir etme riskine yenik düşecek olursak, zımnî muhteva ile zahiri şekil arasındaki fark üzerine tesis ve teşkil edilmiş gibidir. Oysa ki Freud, muhtevayı zahiri olanın tarafında konumlandırarak, çalışmasını, rüya çalışmasını, başka bir tefsire açar: tefsirin asıl ve esas olanı keşfettiği değil, tefsir ile yaratılan düşüncelerin tefsire kaynaklık eden muhteva tarafından teşkilatlandırıldığı bir tefsir. Freud şerh veya tevil yapmıyordur. Freud, rüya çalışmasının asli parçası olan rüyanın yerdeğiştirmesini [*Traumverschiebung*], sadece rüyanın içindeki öğelerin yerdeğiştirmesi olarak değil, bizatihi rüyanın teşkilatı ile rüya çalışması arasındaki yerdeğiştirme olarak tespit eder. Bu paragrafın geçtiği kısmın başlığı *Verschiebungsarbeit*’tır: yerdeğiştirme çalışması — hattâ (bu yazıda Türkçe yazım kurallarını zorlayarak ve bir tavsiye mahiyetinde ihlal ederek “yerdeğiştirme” kelimesinde ve bazı başka birleşik kelimelerde tatbik ettiğimiz gibi ⁴³) *yerdeğiştirmeçalışması*. Yerdeğiştirmeçalışması *rüyaçalışması* ile yer değiştirir. Rüyaçalışması da *rüyateşkilatı* ile yer değiştirir. Rüyateşkilatı da yerdeğiştirme ile yer değiştirir. Yerdeğiştirme de nakil ile yerdeğiştirir. Ve az önce yukarıda belirttiğimiz hususu tekrar vurgulayabiliriz: Freud nakil ve yerdeğiştirmeyi yan yana yerleştirir (“...her ögenin *psişik yoğunluklarının nakli ve yerdeğiştirmesi*...”). Nakil ve

⁴³ Bkz. *supra* s. 2.

yerdeğiştirme yan yana gelir — nakil ve yerdeğiştirme yerdeğiştirir. Hattâ denilebilir ki, yerdeğiştirmeçalışması da rüyaçalışması ile yanyana geldiği ölçüde yer değiştirir; rüyaçalışması da rüyateşkilatı ile yanyana geldiği ölçüde yer değiştirir; rüyateşkilatı da yerdeğiştirme ile yanyana geldiği ölçüde yer değiştirir. Zaten değil midir ki yerdeğiştirmeyi mümkün kılan yanyanalık ilişkisidir. Demek ki yanyanalık ve yerdeğiştirme pekâlâ yanyana gelir ve yer değiştirir. Ve yerdeğiştirme ile nakil de. Ve belki de tam da bu yüzden Freud nakil ile tefsiri, *Übertragung* ile *Übersetzung*'u birbirine nakil ve tefsir ediyor. Nakil ve tefsir kavramları dahi birbirine nakil ve tefsir olabiliyor. Nakil ve tefsir de yer değiştirip birbirine naklolabiliyor:

Alle anderen bisherigen Versuche, die Traumprobleme zu erledigen, knüpften direkt an den in der Erinnerung gegebenen manifesten Trauminhalt an und bemühten sich, aus diesem die Traumdeutung zu gewinnen, oder, wenn sie auf eine Deutung verzichteten, ihr Urteil über den Traum durch den Hinweis auf den Trauminhalt zu begründen. Nur wir allein stehen einem anderen Sachverhalt gegenüber; für uns schiebt sich zwischen den Trauminhalt und die Resultate unserer Betrachtung ein neues psychisches Material ein: der durch unser Verfahren gewonnene latente Trauminhalt oder die Traumgedanken. Aus diesem letzteren, nicht aus dem manifesten Trauminhalt entwickelten wir die Lösung des Traumes. An uns tritt darum auch als neu eine Aufgabe heran, die es vordem nicht gegeben hat, die Aufgabe, die Beziehungen des manifesten Trauminhalts zu den latenten Traumgedanken zu untersuchen und nachzuspüren, durch welche Vorgänge aus den letzteren der erstere geworden ist.

Traumgedanken und Trauminhalt liegen vor uns wie zwei Darstellungen desselben Inhaltes in zwei verschiedenen Sprachen, oder besser gesagt, der Trauminhalt erscheint uns als eine Übertragung der Traumgedanken in eine andere Ausdrucksweise, deren Zeichen und Fügungsgesetze wir durch die Vergleichung von Original und Übersetzung kennen lernen sollen. Die Traumgedanken sind uns ohne weiteres verständlich, sobald wir sie erfahren haben. Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind. (Freud, 1961, s. 283-4)

Rüyaya dair sorunları çözmek için şu ana dek yapılan tüm öteki denemeler doğrudan hatıradaki kendini veren zahiri rüyamuhtevasına bağlanıyorlardı ve ondan itibaren rüyatefsirine erişmeye çabıyorlardı, yahut, bir tefsirden vaz geçiyor idiyseler, rüyaya dair kararlarını rüyamuhtevasına göre temellendirmeye çabıyorlardı. Yalnız, bir tek biz, başka bir durumla

karşı karşıyayız. Bizim için rüyamuhtevası ile mütalaalarımızın sonuçları arasına bir de yeni bir psişik unsur katılır: ilerleyişimiz sonucunda erişilmiş zımnî [*latente*] rüyamuhtevası, ya da rüyadüşünceleri. Rüyaların çözümlemesini zahiri olanlarla değil, zımnî rüyamuhtevalarından itibaren inkişaf ettiririz [*entwickelten*]. Bundan dolayı da daha önce olmayan bir görev, zahiri rüyamuhtevasıyla zımnî rüyadüşünceleri arasındaki alakaları çözme ve hangi işleyişler vesilesiyle bu ikinciler birincisine dönüşür bunun izini sürme [*nachzuspüren*] görevi, bize düşüyor.

Rüyadüşünceleri ve rüyamuhtevası, aynı muhtevanın iki farklı dildeki iki sunumu [*Darstellung*] olarak bize uzanırlar; ya da başka bir deyişle rüyamuhtevası, rüyadüşüncelerinin asıl olanın ve tercümesinin [*Übersetzung*] mukayesesi vesilesiyle işaretlerini ve düzenleniş yasalarını tanımayı öğrenmemiz gereken başka bir ifade tarzına nakli [*Übertragung*] olarak gözüktür. Rüyadüşünceleri onları tecrübe ettiğimiz andan itibaren hiç uzatmadan bizim için idrak edilebilir olurlar. Rüyamuhtevası, bir bakıma, işaretleri tek tek rüyadüşüncelerinin diline nakledilecek [*übertragen*] olan bir imgeyazısı [*Bilderschrift*] olarak verili durur.

Bu paragraftan asıl olan rüyanın anlamını ya da rüyanın asıl anlamını tercüme etmek gibi bir anlam çıkıyorsa, bu paragraf tercüme edilememiş demektir. Freud, burada, ikili bir tercümeden bahseder. İki farklı dilde iki farklı sunum vardır: “Rüyamuhtevası rüyadüşüncelerinin [...] başka bir ifade tarzına nakli”dir. Bu rüyadüşüncesinden tanınması öğrenilmesi gereken “başka bir ifade tarzının işaretleri ve düzenleniş yasaları [...*eine andere Ausdrucksweise, deren Zeichen und Fügungsgesetze...*]”dır . Bu işaretler ve düzenleniş yasaları da “asıl olanın ve tercümesinin mukayesi vesilesiyle [*durch die Vergleichung von Original und Übersetzung*]” tanınır. Demek ki tanınacak bir asıl ve tercümesi var — rüyadüşüncelerinin tanıyacağı asıl başka bir tercüme var. Ve demek ki asıldan bir tercüme zaten gerçekleşmiş — rüyadüşüncelerine doğru olandan önce başka bir tercüme gerçekleşmiş. Tekrar ilk cümleye gidersek rüyadüşünceleri ve rüyamuhtevasının “aynı muhtevanın iki farklı dildeki iki sunumu [*zwei Darstellungen desselben Inhaltes in zwei verschiedenen Sprachen*]” olduğunu hatırlarız. Yani rüyadüşüncelerinde de rüyamuhtevası vardır, rüyamuhtevasında da muhteva vardır. Rüyamuhtevasındaki muhteva, rüyadüşüncelerindeki muhtevanın aynısı olmasına rağmen onun farklı bir sunumuysa, ve rüyadüşüncelerine uzanacak bir rüya çalışması yapmak gerekiyorsa, bu demektir ki rüyamuhtevasını nakil etmek ve tercüme etmek gerektir. Rüyamuhtevasından tanımayı öğreneceğimiz şey sayesinde,

yani tercüme sayesinde, tercümenin sağladığı “başka bir ifade tarzı” sayesinde, rüyadüşüncelerindeki rüyamuhtevasını tercüme edebiliriz. Rüyadüşünceleri olmaksızın bile rüyamuhtevasında bize sunulmuş olan, bizim önümüzde bize uzanan, tercüme işidir. Tercüme işinin (yani asılla tercümesinin mukayesesinin) işaretlerini ve düzenleniş yasalarını tanımayı öğrendiğimizde, artık rüyadüşüncelerindeki rüyamuhtevasının tercümesini yaparız. İki muhteva arasındaki fark, ancak tercüme sayesinde belirir. Bir tanesinin zaten tercüme olduğunu öğrendiğimizde, diğerindekinin de tercüme edilmesi gerektiğini öğreniriz. Rüyamuhtevasının tercüme demek olduğunu fark ettiğimizde, aynısını, tercümeyi, rüyadüşüncelerindeki rüyamuhtevası için tatbik ederiz: rüyadüşüncelerinin rüyamuhtevasından tercüme edilmesini sağlarız. İki tercüme ve iki dil: bir (ilk) dilin zaten tercüme demek olduğunu öğrendiğimizde, başka bir dildeki muhtevayı tercüme edilecek dile, yine ancak o başka dile tercüme vasıtasıyla geçmiş muhtevayı tercüme ederek tercüme edebiliriz. Her dil başka bir dilin muhtevasının tercümesi olduğu sürece, her dilin muhtevasını ancak başka dillerden o dile tercüme yaparak şekillendiririz. *Dilçalışması* da, bir dilin asıl anlamını sunacak olan bir tercüme işi olmaktan ziyade, başka dillerin nasıl tercüme edildiklerini öğrenerek o dilin nasıl kendi muhtevası olarak başka dillerden tercüme ile teşkil olduğunu tanımak demek olduğu sürece, dilbilim ile psikanaliz arasındaki tercüme ve nakil, yer değiştirerek yan yana gelebilecek demektir. Ve yine de hâlâ tercümenin aslının tercümeden başka bir şey olduğuna dair psikanalizden dilbilime tercüme edilecek bir kanıt aranıyorsa, Freud, böyle bir kanıtı, bu kanıt tercüme edilemez olduğu sürece, ve asıl anlamı verecek bir tefsir tamamına erdirilemeyeceği sürece, nakledeceği, sadece tercümenin bitimsizliğine dair bir anlam olacaktır — başka anlamlara naklolunan bir tefsir anlamı, başka tefsirlere naklolunan bir anlam tefsiri: “bir rüyayı tümüyle tefsir etmiş olduğumuza hiçbir zaman sahiden emin olamayız; çözümlümü *tatminkâr* ve eksiksiz gözüksen de, yine de aynı rüya vasıtasıyla hâlâ başka bir anlamın belirebilme imkânı kalır” [vurgu bizim] (Freud, 1961, s. 285).

2.3 Dekalaj

2.3.1 Mecazın tahrifatı

Nakil ile tercüme yer değiştirebiliyorsa, nakil ile yerdeğiştirme de yer değiştirebildiği içindir. Peki öyleyse, yerdeğiştirme ile yoğunlaşma da mı yer değiştirecektir? Yahut

başka türlü sorulacak olursa, yoğunlaşmanın yerine yerdeğiştirme mi geçecektir? Hattâ “son kertede” yoğunlaşmanın yerine yerdeğiştirme, yerdeğiştirmenin yerine nakil, naklin yerine tercüme mi geçecek; yoğunlaşma yerine yerdeğiştirme, yerdeğiştirme yerine nakil, nakil yerine tercüme mi denilecektir? Asıl ile tercüme arasında bitimsiz bir tefsir çalışması olduğu sürece, yoğunlaşma yerini yerdeğiştirmeye tamamiyle bırakmayacaktır. Üstelik tüm bu kavramlar birbirine ancak bu kavramlar mecaz olarak yoğunlaştıkları sürece tercüme edilebilecektir. Tercüme, farkın nakli olarak, farklı olanların yerdeğiştirmesiye, farkın namütenahi tehiri olarak yerdeğiştirme, yerine geçme değil, yer tebdilidir. Zemin kaymasıdır. Eğer yerdeğiştirmeden kasıt ikame olsaydı, tercümenin gerçekleşeceği “başka” metin kalmazdı. Tercüme sonlanır, ikame gerçekleşirdi.

Pekala, buna mukabil, yerdeğiştirmenin yoğunlaşmada yoğunlaştığı, yani yerdeğiştirmenin artık sadece yoğunlaşma demek olduğu, yahut başka bir deyişle, yerdeğiştirmenin son kertede yoğunlaşmaya tabi olduğu söylenebilir mi? Freud rüyaların şekillerini bozarak kılık değiştirdiğini, gizlendiğini belirtir (s. 177). Tercüme edelim: şekil bozmak => *enstellen*; kılık değiştirip gizlenmek => *verstellen*. Her iki fiilde de *die Stelle* kelimesi bulunur. Yer, makam, mevki anlamına gelen bu kelimeden türeyen iki fiili daha hatırlayalım: *vorstellen* ve *darstellen*. *vorstellen* temsil anlamına yakinken, *darstellen* tasvir ve sunum anlamına yakındır. Tasvir ve sunum aynı anlamlara gelmese de *Darstellen* sergilemek ve teşhir etmek anlamındaki *ausstellen*'a daha yakinken, *vorstellen* lafzen önsunum [*vor-stellen*] gibi düşünülecek sunum öncesi bir anlama gönderme yapar gibidir. Bu filler arasındaki ayrımı lugatî tertiplere dayanarak yapmaktansa, bu ayrımların sınır hatlarının bulanıklaşarak sundukları farklara yoğunlaşmak yerinde olabilir. Tüm bu farklar, “yer” kelimesiyle alakalı olduğu sürece, ama bu yer mesela *Gestell*'de olduğu gibi çerçeveleyici, teşkil edici bir yer olduğu sürece, şekli bir yerdeyizdir ya da yerşekilleri arasında kayıyoruzdur. Belki de bu yüzden *entstellen* sadece şekil bozmak, deforme etmek, tahrif etmek anlamına gelmeyecektir; aynı zamanda zemin kayması, yerine oturmama, üst üste oturmama, şekil kayması anlamına gelecektir. Bu zemin kayması, Freud'un belirttiği üzere, her rüyanın illa ki tabi olduğu bir kerteyi, bir ânı, bir misali gerektirir ve bu *misal*, katiyen *temsiliyet* işlevi doğrultusunda ele alınacak bir bilincin misali değildir. Bu misal, zemin kaymasının olduğu *bilinçli-oluş* misalidir. Ve bu bilinçli-oluş eğer bir öze gönderme yapıyorsa, ancak hep sadece rüyanın asıl arzusunun ve asıl anlamının *şeklini*

bozarak sunduğu, temsiliyet işlevinin şekil değiştirdiği, gizlendiği, tahrif olduğu bir “asla” ve “öze” gönderme yapar:

Die bis ins einzelne durchzuführende Übereinstimmung zwischen den Phänomenen der Zensur und denen der Traumentstellung gibt uns die Berechtigung, ähnliche Bedingungen für beide vorauszusetzen. Wir dürfen also als die Urheber der Traumgestaltung zwei psychische Mächte (Strömungen, Systeme) im Einzelmenschen annehmen, von denen die eine den durch den Traum zum Ausdruck gebrachten Wunsch bildet, während die andere eine Zensur an diesem Traumwunsch übt und durch diese Zensur eine Entstellung seiner Äußerung erzwingt. Es fragt sich nur, worin die Machtbefugnis dieser zweiten Instanz besteht, kraft deren sie ihre Zensur ausüben darf. Wenn wir uns erinnern, daß die latenten Traumgedanken vor der Analyse nicht bewußt sind, der von ihnen ausgehende manifeste Trauminhalt aber als bewußt erinnert wird, so liegt die Annahme nicht ferne, das Vorrecht der zweiten Instanz sei eben die Zulassung zum Bewußtsein. Aus dem ersten System könne nichts zum Bewußtsein gelangen, was nicht vorher die zweite Instanz passiert habe, und die zweite Instanz lasse nichts passieren, ohne ihre Rechte auszuüben und die ihr genehmen Abänderungen am Bewußtseinswerber durchzusetzen. Wir verraten dabei eine ganz bestimmte Auffassung vom “Wesen” des Bewußtseins; das Bewußtwerden ist für uns ein besonderer psychischer Akt, verschieden und unabhängig von dem Vorgang des Gesetzt-oder Vorge stelltwerdens, und das Bewußtsein erscheint uns als ein Sinnesorgan, welches einen anderwärts gegebenen Inhalt wahrnimmt. Es läßt sich zeigen, daß die Psychopathologie dieser Grundannahmen schlechterdings nicht entraten kann. (Freud, 1961, s. 149-50)

Sansür zevahirleri [Phänomenen der Zensur] ile rüyanın şeklinin bozulması [Traumentstellung] arasında ayrıntılarına kadar takip edilebilen uyumluluk bize ikisinin arasında benzer şartlar varsayma hakkı tanıyor. O hâlde şunu kabul edebiliriz ki bireyde rüyateşkilatının müellifleri [die Urheber der Traumgestaltung] iki psişik kuvvettir (akımdır, sistemdir); bir tanesi rüya tarafından ifade edilen arzuyu teşkil eder, ötekiyse bu rüya arzusu üzerinde sansür uygular ve bu sansürle bu arzunun tezahürünü [Äußerung] yerdeğiştirmeye/şekil değiştirmeye [Entstellung] zorlar. Sadece, sayesinde sansürünü uygulayabildiği bu ikinci kertenin [Instanz] kuvvetinin neyden oluştuğunu bilme sorunu vardır. Eğer zımnî rüyadüşüncelerinin analizden önce bilinçli olmadığını, ama bilinçli bir

şekilde yeniden hatırlananın bunlardan neşet eden zahiri rüyamuhtevası olduğunu hatırlıyorsak, ikinci kertenin önşartının tam da bilince kabul edilme olduğunu varsaymaktan uzak değildir. İkinci kerteneden geçmeyen hiçbir şey birinci sistemden bilince ulaşamaz, ve de ikinci kerte kendi haklarını tatbik etmeden ve bilince talip olmaya uygun değişiklikleri dayatmadan hiçbir şeyi geçirtmez. Burada tamamiyle belirlenmiş olan [*bestimmte*] bir bilinç “özü” [“*Wesen*”] kavrayışını açığa çıkarmaktayız; bilinçli-oluş bizim için cüzi, mümeyyez ve vaz-edilmişliğin ya da temsil-edilmişliğin [*Gesetz-oder Vorge stelltwerdens*] teşkil ettiği müstakil bir süreçtir; ve de bilinç bize başka bir yerde verili olan bir muhtevayı algılayan duyu organı gibi gözükmetedir. Ve şu kendini belli ediyor ki, psikopatoloji bu temel hipotezlerden katiyen vaz geçemez.

Eğer arzunun dileğini ifade ettiği psişik kuvvet illa ki şekil değiştirici kuvvete tabiyse, ve illa ki zemin kayması ifa olacaksa, ve bir de arzunun zaten rüyada yer değiştirdiğini biliyorsak, o hâlde yerdeğiştirme zemin kaymasına/şekil değiştirmeye mi tekabül edecektir? Son kertede, son lahzada, son *Instan z*’da, son misalde, yani yer değişikliği denildiğinde, aslında bir yerden bir yere nakilden ziyade, bir yerdeki ve zemindeki şeklin kendi hatlarına tam yerleşmediği bir üst üste oturmamadan mı, yani bir anlamda tıpkı asli bir şekli belirleyen zemin hatlarının ve matrisin o zemine uymayan ofset baskısındaki hatada olduğu gibi, bir uyuşumsuzluktan mı bahsedilecektir? Bir yazı makinası veya baskı makinasında olabileceği üzere, asıl yazı ile onun izlerinin damgalandığı nüsha arasındaki kaymadaki gibi bir kaymadan mı bahsedilecektir? Yoksa asıl olanın baskısının ve izinin, baskılamadaki [*Verdrängung*] gibi, şekil bozma ve tahrifteki gibi, aslolanın zemin kayması ve tahrifat — hattâ *harfiyat* — olduğunu gösteriyor olduğundan mı bahsedilecektir? İşte Freud’un yazısı daha ziyade bu bahis üzere okunabilir. Böyle bir okuma Freud’da bir zemin kaymasına sebep olabilirmiş gibi gözükebilir. Bu zemin kaymasıyla, Freud’un mecazları, Freud’un yazı mecazları ve yazıya dair mecazları, oturdukları zeminde birbirlerine kayıp anlam kaymasına ve anlam sürçmesine izin verdikleri sürece, böyle bir okuma, öyle bir yazıdan kayabilir. En azından Derrida böyle bir okumaya kaymayı sağlayabilir. Böylece artık *asıl* olanın veya öncelikli olanın ne olduğuna dair sorudan uzaklaşılır. Ve eğer halen Freud’de *Vorstellung* ile yazı arasında bir rabita olabileceği Derrida ile beraber Freud’a rağmen söylenebiliyorsa, *Vorstellung* yani temsiliyet *asla* uygun misaller verdiği için değil de, misallerin namütenahi *tehiri* yazıdaki *harfiyat* (ve üzerini çizmek — ki harf çiziktir

tahrif etmek de çizmektir —) olarak *Entstellung*'u mümkün kıldığı için olabilir. Bu da, şekil bozucu olanın ve iz açıcı olanın, tefrik eden ve tehir edenin, tahrif eden ve tekrar eden ile mümkün olmasından dolayı.

Şüphesiz hayat kendini tekrar ile, iz ile, tefhrik [*différance*] ile koruyor. Ama böyle bir formülasyona karşı savunaklı olmalıyız: *önce* hazırda olan [*présent*] *daha sonra da* kendini koruyacak, erteleyecek, tefhrikte muhafaza edecek olan bir hayat yoktur. Tefhrik hayatın aslını [*essence*] teşkil eder. Daha ziyade: bir özü [*essence*] olmayan, hiçbir şey olmayan tefhrik hayat *değil idir* — eğer ki varlık [*être*] *ousia*, hazır olmak [*présence*], öz/mevcudiyet [*essence/existence*], töz veya özne olarak belirlenmişse. Varlığı huzurda olan [*présence*] olarak tanımlamadan önce hayatı iz olarak düşünmek gerekir. Hayat ölüm *idir* demenin, ve de, tekrarın ve “haz ilkesinin ötesinde olan”ın ihlal ettikleri şeyin bizatihi kökeninde olduklarını ve onunla eştörev olduklarını söyleyebilmenin tek şartı budur. Freud *Taslak*'ta “yol izi açmanın [*frayages - Bahnung*] birincil görev üstlendiği”ni söylediğinde, zaten *Haz İlkesinin Ötesinde*'den şaşarmaktan men eder bizi. İkili bir zorunluluğa hakkını verir: kökendeki tefhriki kabul etmek ve eder etmez de *birincillik* kavramının üstünü çizmek: *Traumdeutung*'da, ikincil süreçteki “geciktirme” [*retardement - Verspätung*] üzerine bir paragrafta onu “teorik bir kurgu” olarak tanımladığında da çok şaşırmayacağız. Öyleyse kökensele olan gecikmedir [*retard*]. Yoksa tefhrik, bir bilincin, veya, şimdi ve huzurda olanın kendi huzuruna hazır oluşunun [*une présence à soi du présent*], kendine uygun gördüğü bir gecikme mühleti [*délai*] olurdu. Tehir etmek [*différer*] mümkün bir şimdiyi geciktirmek [*retarder*], bir edimi ertelemek [*ajourner*], hâli hazırda ve şimdi olan bir algıyı tecil etmek [*surseoir*] anlamında mümkün değildir. Mümkün olan ise, bir hesap veya karar mekaniğinden başka türlü kavranması gereken bir tefhrik olarak mümkündür. Onun kökensele olduğunu söylemek, hazır ve huzurda bir köken mitini derhal silmek demektir. Bu yüzdendir ki “kökensele”i *üzeri çizili/tahrif edilmiş* [*sous rature*] olarak anlamak gerekir; yoksa, tefhrik tam ve dolu bir kökenden türetilmiş olurdu. Kökensele olan, gayrı-kökendir [*c'est la non-origine qui est originnaire*]. (Derrida, 1967, s. 302-3)

Asli ve kökensele iz, ancak asli olan ve kökensele olan üzeri çizik olarak, çizik ve kalıntı olarak mevcut olduğu sürece vardır. İzin özü, onun kökenselliğinin tehir olarak var olması ya da kökensele varlığını tehir ederek mevcut olmasıdır. Kendi varlığının üzerini

çizen, kendi varlığını harf eden/tahrif eden, kendi özünü iz olarak kaydedip izinin aslilığını ancak kendini çizerek ve yazarak tehir eden psişğin kendi zatına bu tefhriki, bizatihi yazıdır. Kökensele olanın gayrı-kökensele olduğu bu tahrifat, zaten bizatihi bilinci ve kendiliği tefhrik eden psişizmin teşhizatı ve aygıtı olarak yazıdır — ve yani harfiyat olarak tahriftir, tahrif etme olarak harf etmedir (ve de kendi kökenini kazarak tahrif etmedir; harfiyatın harfiyatı, kökensele kazının tahrif edilışıdır). Ve hâlâ kökensele olanın kökeni köken ile tahrifi yazının temsiliyeti ile beraber oluyorsa, yazı bir misali temsil ettiği için değil, yazı bizatihi gayrı-köken misali olarak kendisini temsil ettiği, ve kendisini tefrik ve tehir ettiği içindir. Yazı psişik olanı psişik olan yazı misali olduğu sürece temsil eder.

Mecazi yatırımının ısrarıyla, Freud yazı diye bildiğimiz şeyi bilakis gizemli kılar. Klasik felsefenin tanıdık olmayan bir hareketi belki de burada, açık ile örtülü olan arasında bir yerde oluşur. Platon ve Aristoteles'ten beri akıl ve deneyim arasındaki, algı ve hafıza arasındaki rabitaların grafik imgelerle misallendirilmesinden [*illustrer*] bir türlü vaz geçilmedi. Ama bu istilahatın yani yazının bilindik ve tanıdık anlamına dair bir eminlik de kendini güvene almakta hız kesmedi. Freud tarafından genel hatları çizilen tavrı bu eminliği sekteye uğrattır, ve de mecazilik üzerine, yazı üzerine ve genel olarak aralanma [*espacement*] üzerine yeni bir soru tipi yaratır.

Bırakalım bu mecazi yatırım bize okumamızda rehberlik etsin. Sonunda psişik olanın tümünü ele geçirecektir. Psişik olanın *muhtevası*, özünde indirgenemez bir şekilde grafik olan bir yazı tarafından *temsil* edilecektir. Psişik *aygıtın yapısı* bir yazı makinası tarafından *temsil* edilecektir. Bu temsiller üzerimize ne tür soruları yüklerler? Yazı aygıtı, mesela *Sihirli Defter Üzerine Bir Not*'ta tanımlandığı gibi bir aygıt, psişizmin işleyişini temsil etmek için *iyi* bir mecaz mıdır yoksa değil midir bu sorulmamalıdır; fakat psişik yazıyı temsil etmek için hangi aygıtı yaratmalıyız, ve de aygıt ve cihaz hususunda, bir makinaya salıverilip onda yansıtılan psişik yazı gibi bir şeyin yaptığı taklit ne demektir, bunları sormak gerekecektir. Soru, psişizm acaba bir nevi metin midir, değil; bir metin nedir, ve psişik olan ne olmalıdır ki bir yazı tarafından temsil edilsin, soru bu. Çünkü, şayet psişik kökeni olmayan ne makina ne de metin varsa, metinsiz psişik de yoktur. (Derrida, 1967, s. 296-7)

Asli ve ilk olanın üzeri çiziliyse [*sous rature*], tahrife uğramışsa, asli ve ilk olan tehir olduğu içindir. İzin izinden gittiği bir ilk izin yoktur. *İzin imzası ilk izden izinlidir.*

İmza, yani mazi izi, kaydın asli ve ilk izini vermez. *İmza imin mazisini ilk olan tehir olduğu sürece istikbale tehir eder.* İz, mazide olan bir ilk kaydın tekrarı değildir. İlk olan tekrardır: farkın tekrarı. Fark tehir ile tekrar eder. Ve işte Derrida, Freud'un hafızanın kaydına ve bu kaydın psişik olandaki yazısına dair tespitlerinden hareketle, ilk olanın gecikme olduğunu hatırlattığında [*"c'est donc le retard qui est originaire"*]⁴⁴, bunu psişik yazının naklinin ve tercümesinin hep bir zemin kayması olarak vuku bulmasıyla beraber düşünmek gerekecektir. Zemin kayması tahrifatsa, bu, yazı makinası basılan izi baskıya yani zemin kaymasına ve şekil değişikliğine uğrattığı içindir. Yazı tahrif ediyorsa, bu, asli olanın üzeri çizili olduğu içindir. Asli olanın üzerinin çizilmesi de, asli olan hep tehir ile tefhrik etiği içindir. Demek ki Freud'un psişik yazısının özgünlüğü, özgün ve asli bir yazının hep tehir ve tahrif ile tefhrik edilmesine bağlıdır. *Ent-stellung* da, o zaman, sadece rüyanın şeklinin tahrif edildiği bir misal ve kerte anlamına değil, aynı zamanda rüyanın tercüme edilecek ve yeri değiştirilerek nakil edilecek bir ilk kaynağının veya temsil edilecek asli bir misalinin olmadığı anlamına da gelir — ve buna gelirse, tehir ile gelir. Eğer Freud'un gecikmeye dair bu tespitleri hafıza ve psişik kayıt bağlamında makul oluyorsa; o zaman rüyanın da, ancak hatırlanan bir muhtevası olduğu ölçüde, tahrifin ve tehirin asli olduğu bir tefsire tabi olduğu kabul edilecektir. Ve bu sayede artık yoğunlaşma ve yerdeğiştirme arasında, mecaz ve mecaz-ı mürsel arasında, bunlardan herhangi birinin asli ve öncül olmadığı bir alakanın mevcut olduğu fark edilir. Mecaz ve mecaz-ı mürsel arasında, sentagmatik ve paradigmatik arasında, ancak temsiliyet ve misal arasındaki ilişki arasında varsayılan tehir ve tefrik ilişkisi mislinde bir iççelik vardır. Dolayısıyla eşzamanlı sentagmatik yapının varsaydığı yerdeğiştirmeye dayalı mecaz-ı mürsel ögesi, artzamanlı paradigmatik yapının varsaydığı yoğunlaşmaya dayalı mecaz ögesine öncül ve öncel değildir — ne de tam tersi. İlkinin temsili yapısı ikincisinin misali yapısının zemininde kayar, onunla beraber onunla tam üst üste oturmadan vaz olur. O yüzden tarihin kurallı temsiliyet dizgeleri ve çerçeveleri, olayların tekil

⁴⁴ Derrida, Bu cümlemin sonuna bir dipnot yerleştirir. Gecikme ve tehir arasındaki rabıtayı zamansal özdeşlik ve şimdinin huzurda bulunma mantığı üzerinden düşünmemeyi salık verir: "Bu différence ve kökensel gecikme kavramları özdeşlik mantığının yahut hattâ zaman kavramının yetkesi altında düşünülemez. *Istilahatlarda* dahi kendisini böyle belli eden saçmalık, başka bir şekilde ayarlanırsa, bu mantığın ve kavramın ötesinde düşünmeyi sağlar. *Gecikme* kelimesi altında, iki "şimdi" arasındaki rabıttan başka bir şey düşünmek gerekir; şöyle bir temsilden sakınmak gerekir: Bir B'nin şimdisinde sadece bir A'nın ("geçmiş") olan şimdisinde (olmuş) olması gereken vuku bulur. "*Différance*" ve kökensel "*gecikme*" kavramları bize zorunluluklarını bir Husserl okumasından itibaren vaz etmişlerdi (*Introduction à l'Origine de la géométrie* (1962), p. 170-1)". (Derrida, 1967, s. 302)

misalleri ile içiçe geçer; mazi ile istikbal birbirlerinin zeminlerinde kayar ve birbirlerini tahrifata uğratar: mazi *istikbalin tekabül* edeceği bir kurallar bütününü ona nakledip onunla yer değiştirmez, istikbal de izini maziye sonradan damgalayan bir imza ile geçmişi tekilliğinde sahiplenemez. Tarih de, ne vakaların dönemler içerisinde tespit edildiği kurallar bütününün transkripsiyonudur, ne de bu dönemlerin bizatihi tespitini sağlayan ayırt edici ve kopartıcı olayların tekilliğinin tekrarı olmayan imzasıdır. Althusser'in imzası da, artzamanlı ile eşzamanlı tarihin, yoğunlaşma ile yerdeğiştirmenin, mecaz ile mecaz-ı mürselin böyle bir tehirinde, misal ile temsiliyetin böyle bir tefrikinde, tehir ile tefrikin böyle bir tefhrikinde *kabul* ve *misafir* edilebilir. Althusser'in istikbali uzun sürerse, onun imzası tefhrik olabildiği ölçüde, onun yazısı misal olabildiği ölçüde sürer. Althusser'in yazısının mecazları, mecaz Althusser'de böyle bir imkâna sahip olduğu ölçüde bunu sağlar.

2.3.2 Mecazın dekalajı

İşte Althusser'in yazısını onun mecaz ile mecaz-ı mürsel arasındaki bu tefhrik ilişkisine doğru taşıyan da yine bir mecazdır. Althusser'in mecaza denk kıldığı aşırıbelirlenim kavramının Freud'daki kaynaklarına geçildiğinde, Freud'a nakil olduğunda, Freud'un metnini Althusser'inkini tercüme etmek için yazıya naklettiğimizde, mecaz ile mecaz-ı mürsel arasındaki kaygan zeminde ve zemin kaymasında karşılaşılan, rastlanılan, hattâ kendisine doğru sapılan kavram, *Entstellung* kavramı, eğer hem tahrif etmek, hem şeklini bozmak, hem zeminini kaydırmak, hem yerine oturmamak, hem de, Derrida sayesinde yine Freud'un ıstılahatının verdiği imkânla söylenebildiği üzere, geciktirmek demekse, Althusser, bu kavramı, ya da bu mecazı, bu anlamlarını ihtiva edecek şekilde, yazısının farklı yerlerinde ve zeminlerinde istimal eder: *Décalage* ile. *Décalage* — bu yazıda, bundan sonra: dekalaj — ile de olsa, bunu söyleyebiliriz: *dekalaj* ile.

Dekalaj => Zaman farkı ile, gecikme. Dekalaj => Mekân farkı ile, üst üste oturmama.

Dekalaj => Uyuşmama. Dekalaj => Ofset baskı.

Caler fiilinden, gevşetmekten, askıya almaktan gelir. Gemicilikte ve *mecazi* olarak: yelkenleri indirmek [*caler les voiles*]. Yine gemicilikte: gemi kalafatının suya ne kadar battığını belirtmek için. Motorun aniden durması. Tıkanmak, argoda doymak (Bkz. *Dict. de l'Académie Française*).

Décaler: dengesini, düzenini değiştirmek. Nesnelere veya vakaları ileri veya geriye çekmek (Bkz. *Dictionnaire de l'Académie Française*).

Dekalaj, Althusser'in metninde, bu tanımlardan herhangi birine birebir uyabilecek şekilde karşımıza çıkmaz. Dekalaj kelimesi ile dekalaj kavramı arasında da dekalaj var gibidir. Dekalaj, zamansal gecikme veya mekânsal zemin kayması olarak belirebilir. Dekalaj, uyuşmama olarak belirebilir. Dekalaj, hem olumlu hem de olumsuz anlama sahip olabilir. dekalaj, Althusser tarafından hem olumlu hem de olumsuz istimal edildiği ölçüde, dekalajın mecazi değeri bu istimallerin ve istimal değerlerinin dekalajına matuftur. Dekalajın anlamı askıya alınmıştır. Yelkenler yerine oturmaz, ve gemi durmak ile hareket etmek arasında asılı kalır. Mecaz ile kavram iç içe geçer, ne zaman mecazi bir kavramdan veya nerede kavramın mecazından bahsedilir pek emin olamayız. Emin olsak da bu teminat başka bir zamanda başka bir yere kaymak üzere talik edilir, askıya alınır. Muallakta bir alaka, *muallak bir alaka* sunan dekalaj, kendi kendisini *talik* eder — askıya alıp tehir eder. Dekalajın taliki, zamansal farkın mekânsal farka dekalajıdır. Tehir ile tefrik dekalaja tabidir. Dekalaj kendi zeminine oturmaz ve kendi anlamını ertleler. dekalaj kendiliğın kendi kendine olan dekalajıdır da. Türkçesini bulmak veya icat etmek de zor gibidir. Geciktirme veya (sonu gelmek üzere) erteleme denilse, Freud'dan itibaren imlenen anlamlar eksik kalır. Terahi, ibta, istilbas veya istibta gibi kelimeler geciktirmek, ağırdan almak veya işi yavaşlatmak gibi anlamlara çıkar. Uyuşmama, üst üste oturmama veya zemin kayması yetersiz olur. Tecil ise şimdilik tecilli kalsın. Ya da, dekalajın yetersiz bir tercümesi olarak tecil de tecil edilsin. Tecil dekalajın naklolduğu bir anlam olacaksa, belirtmek lazım gelir ki, dekalaj tecilde tecilli bir dekalaja uğrar. Tecilli dekalaj derken, tecil dekalaja eklendiği ama dekalajın tercümesindeki gediği kapatamadığı ya da en azından bu gediğın varlığına işaret edemediği sürece, tecili tecil ediyoruz — dekalajı tecil etmemek için. (Bu yazının başlığı da, tıpkı Althusserci ibaresinde olduğu gibi, dekalaja uğrayacak bir başlık. Bu yazının başlığı aslında *Dekalaj* olmuş olacaktı — meğer ki tecil dekalaja uğrayacak olsaydı).

Dekalaj, eksik ve gedik anlamına da gelir. Zemindeki bir kaymanın sonucu oluşan üst üste oturmamanın yarattığı boşluk. Yahut zamandaki kaymanın yarattığı beklentiyle, mesela trenin geç kalması sonucunda beklenilecek olan zamansal gedik. Fazladan bir gedik. Eksik bir fazlalık. Zamana eklenen ama boşa beklenen bir ilave. Mekânın bir kısmından çıkıp eksilen ama diğer kısmından dışarı taşan bir fazlalık — üstüste

oturmayan ofset renklerinin çizgileri gibi. Bir adım dışarıda, bir adım içeride. İçeri ile dışarı arasındaki boşluk. İşte bu eksik veya fazla adım, bir *cademe* kayması olarak, bir *sürç-ü kadem* olarak, bir asre veya hefve olarak ızlak-ı kadem veya lağzişdir. Tezelluk ve zelledir. Zelle, ya da sürç-i lisandır. Bir *gaf(let)* veya hatadır. *Lapsus*'tur. Freud'un *ent-stellen* için tanımladığı *Verstellung* [kılık ve şekil değiştirme] unsurunun bir hâlidir: sürç-i lisan. Freud *Gündelik Hayatın Psikopatolojisi*'nde buna *Versprechen*⁴⁵ der. Belki de o yüzdendir ki Althusser, dekalajdan bahsettiği çoğu yerde, dekalajın dekalajı yapana rağmen olduğunu söyler. Bir *gaf(let)* ve hata [*bévue*] sonucu, çoğu zaman bilmeksizin [*insu*] yapılan bir sürçmedir dekalaj. Dekalajı bilmeden yapmanın hatasını bilen ve görenin (yani mesela Ricardo'nun veya Smith'in dekalajını gören Marx'ın bu dekalajı tam görememekten ibaret olan dekalajını gören Althusser'in) dekalaja tabi olup olmadığı görülecek — ya da aslında belki de tam görülemeyecek. *Bévue* [*gaf(let)*] *bé-vue* [yanlış-görüm] olduğu sürece, okunan yazı, mesela *Kapital*, hep yanlış okunmaya duçar olacaktır. Ya da yazarın hep *tecahül-ü arifane* yaptığı ispatlanmaya çalışılacaktır. Yazıyı okumak nasıl ki asıl anlamı veya yazarın asıl niyetini tevil edecek olan bir tefsire tekabül etmiyorsa — ki *tevil* hem asıl *meali* vermek hem de yanlış şerh etmek demek olduğu sürece bu mütekabiliyet hep sorunlu

⁴⁵ *Versprechen*'in bu kullanımı diğer temel ve genel kullanımından ne kadar bağımsız düşünülebilir, bunu bilmek zor. *Versprechen*'in bu diğer kullanımı, yani söz vermek, *Sprache*'ye, yani dile ne kadar bağlı, bunu bildiğimiz düşünülebilir. Bu bilgi, Heidegger'in "*die Sprache spricht*" şiarından hareketle "*Die Sprache verspricht (sich)*" diyen Paul de Man'ın işaret ettiği düşüncede kendini gösterir. *Die Sprache spricht*'te, dil konuşur. Heidegger'in deyişinde ve deyişle, dil bizde konuşur. *Die Sprache verspricht (sich)*'te ise, dil (kendini) kendine söz verir. Ve nasıl ki konuşan [*Sprechen*] dil [*Sprache*] ise, yani nasıl ki biz dili değil dil bizi konuşuyorsa, dil kendine söz verirken de aslında söz kendini dile getirir. Dil kendine söz veriyorsa, söz dilin imkânı olduğu içindir. Dil, söz olduğu için kendi kendine söz verir. Derrida da, *Mémoires pour Paul de Man*'da (1998) [*Paul de Man İçin Hatıratlar*], tüm bunlara dikkat çekerken (s. 100-113), Heidegger nezdinde söz vermeden önce konuşan bir dil olduğunu [*une Sprache qui parle [sprechen] avant de se promettre*"], ancak de Man'ın deyişle ve deyişinde dilin kendi kendine söz vermesinin *Sprache*'nin *Versprechen*'a öncelikli olmasına ve onun kökeninde olmasına [*non pas à l'originalité de la Sprache avant tout Versprechen*"] işaret etmediğini dile getirir (s. 113). Ancak, yine de, daha ileride, Heidegger'in Paul de Man'ın "*die Sprache verspricht (sich)*"ine "hiç olmadığı kadar yakın olduğu" bir pasajını aktarır (s. 141). Bu pasajda, Derrida, Heidegger'in Fransızca tercümesinde "söz" olarak turnak içinde karşımıza çıkan "verilmiş bir söz, vaat edilmiş söz" anlamındaki *ein Versprochenes* kelimesini kullandığını hatırlatarak, Heidegger'i Paul de Man'a Heidegger'den alıntılanmış şu cümle ile yaklaştırır: "*Une promesse [Verheissung] signifie: une parole qui appelle et qui assure, de telle façon que ce qui est dit dans ce cas (das hier Gesprochene) soit un engagement (ein Zugesagtes), soit une "parole"* (s. 141). Ve işte böylelikle, Heidegger'de Heidegger'e rağmen söz, dilin kökeni olmaktan çıkıp dilin kendini kendine verisi olarak vaade yaklaşır — ve Derrida Heidegger'de Varlık'ın kendini verişinin nasıl dile geldiğini "es gibt" üzerinden anlatır: "*Il y a l'être, mais ce "es gibt", ne donnant rien qui soit un "présent" ou qui se rassemble en un présent, il appelle comme une promesse, il s'appelle une promesse, un engagement, une invitation.* [Varlık vardır, ama bu "es gibt/kendini vererek var olma, hiç de "hâli hazırda olan" veya "huzurda" toplanan bir şey vermediğinden, bir vaat olarak çağırır, bir söz olarak, bir ahit ve bir davet olarak çağırılıp adlandırılır]" (s. 141). Ve böylelikle, sözü veriştir dilde söylenenin teminatını veren. Dilin aslı unsuru olarak söz, kendini kendinden çıkartarak vaade devşiriyor ve vermek ve başlamak üzerinden kendiliği yolundan çıkartıp bozuyorsa, bu tam da, *versprechen*'in "-ver"indeki, Derrida'nın da vurguladığı sakatlayıcı, sapırtıcı, sarsıcı, yozlaştırıcı [*il se détraque, se perturbe, se corrompt, se pervertit, s'affecte d'une sorte de dérive fatale*] (s. 102)] anlamdan ötürü de böyledir denilebilir. Ve eğer *Versprechens*'in "-ver"inin bu hususiyetinden dolayı *ver-sprechen*'in yani "sözün *Sprechen*'i [dile gelmesi] sadece vaatkar olmuyor" [*le Sprechen de la parole ne devient pas seulement prometteur*"] ise, biz de diyebiliriz ki, *Versprechen*'in sözü verişi, kendi yolundan saparak ve kendi vaadini sarsarak, kendini sakatladığı bir sektle ile, bir laf sakatlanması ve söz sekmesi ile, bir lağziş ve zelle ile, sözün dile gelişini dil sürçmesi ile vaat eder.

olacaktır —, *Kapital*'i okumak da, yanlış okumaların ayaklarının kaydığı o zemini yerine oturtmak anlamına gelmeyecektir. *Kapital'i Okumak*'ı okumak da, işte ancak Althusser'in dekalajlarla yer değiştiren ve yoğunlaşan yazısında, Althusser'in istimal ettiği mecazlarla, mesela dekalaj mecazıyla, mecazın yazıyı okumaya naklemeden yeni yazılara misal olarak sunulabilecek yazısıyla, tercüme ile, Althusser'in kavramlarının mecazi anlamlarının (tevilin sürç-i lisanından ziyade tefsirin ızlak-ı kademinin yarattığı zemin kaymalarının imkânlarında tatbik edilebilecek) tercümeleri ile, *Kapital'i Okumak*'ı yeniden yazmak, başka bir yazının, başka yazının, yazı misalinin okumasını yazmak demek olabilir.

Lacan'ın “*L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*” cümlesi [tecahül-ü arifane gaflar, kanatlanır taş-kağıt-makas sürüsüyle] “*L'insuccès de l'Unbewußt, c'est l'amour*” [Bilinçdışının başarısızlığı aşktır] diye okunabiliyorsa, buradaki *insu* ve *bévue*'ye, Lacan bu cümleyi kurmazdan 7 yıl önce *Kapital'i Okumak*'ta sıkça rastladığımızda da, Althusser metnini okurken Freud aracılığıyla tasdik edilebileceği düşünülebilecek Lacancı bir tınıya, semptomların ve sürç-i lisanların asıl anlamlarının bulunacağı o boş gösteren olarak efendi söylemine izin veren o tınıya kapılabiliriz. Yahut, Althusser'in yazısında, tıpkı kendi hayatının psişik yazısında da görebileceğimiz gibi, krizlere, kendisini ve kendiliği krizlere sokan dekalajlara, özeleştirici krizlerine ve özün kendisine uymadığı kritiklere varabileceğimiz mecazi tınılara kulak (yani bu sefer lafzen *izin*) verebiliriz — kulak vermek gözümüzü açmak, okumak yazmak olduğu sürece, ister sağır bir görüşle, isterse de kör bir duyu ile (belki de sadece kör bir içgörü, yani, Paul de Man'ı anıştırarak, ve belki Kant'ı da karıştırarak, ifade edecek olursak, içgörü ile körlüğün dekalajında, *içkörü* ile). Şunu duyabiliriz mesela:

Halte! Thuss erre, Saint-Herpe hèle.

ya da

Althusser s'interpelle.

Dur! “Thuss” boş boş geziyor, Aziz Gemi Yıkıntısı çağırıyor.

ve de

Althusser kendi kendini çağırıyor.

Böylece Althusser, *ENS*'deki lakabıyla *Thuss*, psişik krizlerini geçirirken boş boş gezindiği psikiyatri kliniğinden, Freud'un bahsettiği Kültür'ün çapa atamayan [*Un-behagen*] gemi yıkıntısının azizlerinin (mesela Aziz Marx'ın — evet Leipzig Konsülü olan Max değil Marx'ın — ve diğer Azizlerin) çağrısıyla (ve yine *izini* ve *ezanı* ile), mesela ideolojinin yaptığını anlattığı şekliyle bir polis gibi “hey, sen!” diye seslenerek, yani tırnak içine alarak — Grekçeden Fransızcaya geçen, *interpeller* ile eşanlı olan, işaret ederek çağırma anlamına gelen ve aynı zamanda paranteze almak anlamına gelen *apostropher*'de olduğu gibi (ve tıpkı bu yazıda, Althusser'in yazısında olduğu gibi, italik yerine daha ziyade tırnak işaretinin tercih edilmiş olmasının ima edebileceği gibi) — yapılan çağrıyla, kendi kendisini çağırıyordur belki de. Kendi kendine dekalajdır belki de. Kendine ve oradan krize, ve oradan kendine, ve krize — sürekli dekalaj hâlinde.

Bu dekalaj, yazıdaki dekalajdır ve yazı olarak dekalajdır.

O zaman Althusser'in yazısının dekalajlarına bakalım. Yazının Althusserci dekalajlarına bakalım.

Dekalaj ile bakalım — hep dekalaj ile.

Dekalaj nedir göremesek, dekalaj nedir bilemesek de, bile bile, göre göre.

3. YAZININ ALTHUSSERCİ MECAZLARINDAN ALTHUSSER YAZISININ MECAZLARINA

3.1 Althusser'i Okumak

3.1.1 Okuma gafleti

Althusser'e göre, “*Kapital*’in felsefî bir okuması o hâlde masum [*innocente*] bir okumanın tam zıttıdır” (Althusser, 1973a, s. 12). Bu okuma, “iyi bir hata” ile “suçlu” [*coupable*] olan, suçu da “masumiyetini” gizlemek olan, “masumiyetine dair soruyu: *okumak nedir?* sorusunu maskele[mek]” olan bir okumadır (s. 12). Burada geçen suçlu tabiri, *coupable*, eğer aynı zamanda koparıcı demekse, diyebiliriz ki, *Kapital*’in *masumiyeti* ve *ismetî* [*in-nocence*], yani lekesizliği, onu örten maskedeki izde gizlidir: okumanın ne olduğuna dair soruda. İsmet ve leke, koparıcı soruda iç içe geçer. Sonrasında, *Kapital* okumasının genç Marx metinlerinden nasıl koptuğundan bahsedileceği ölçüde, demek ismet ancak eski lekenin gizlediği soruyla görülecektir. Ama bu okuma, bir Kitap’ın kendine hazır hakikatinde karşılaşılacak bir *Logos*’un okuması ve okunması değildir. Althusser, yazıyı (yine büyük harfli) *Logos*’un sesinin duyulduğu bir söylem olarak gören okumadan temyiz eder okumanın ne olduğuna dair sorunun cevabını. Okuyalım:

Okumanın tarihsel dinine ancak düşünölmüş tarih temelinde, tarihin teorisi temelinde bir izahat getirilebilirdi: İnsanların Kitaplar’da yazılı tarihinin yine de bir Kitap’ın sayfalarına yazılı bir metin olmadığını keşfederek; tarihin hakikatinin onun zahirî söylemine bakarak okunmadığını keşfederek yapıyordu bunu; çünkü tarihin metni, içinde bir sesin (*Logos*) konuşacağı bir metin değil, yapıların yapısının etkilerinin duyulmaz ve okunmaz notasyonudur. Yaptığımız sunumlardan bazıları izlendiğinde, burada mecazi konuşmalar yapmak şöyle dursun, kullandığım ıstılahatları harfiyen ele aldığımı ikna olunacaktır. Okumanın dinsel mitinden kopmak: Bu teorik zorunluluk Marx’ta, “tinsel” bütünlük olarak, özellikle *ifadeye dayalı* bütünlük olarak Hegelci bütün anlayışından kopuşun belirgin biçimini

almıştır. Okuma teorisinin ince yaprağını kaldırdığımızda, onun altında *ifadeye dayalı bir anlatım* teorisi keşfetmemiz bir tesadüf değildir ve yine (her bölümü *pars totalis* olan, bizatihi orada var olan bütünü dolaysız olarak ifade eden) bu anlatımsal bütünlük teorisini, son kez olarak — ve bizzat tarihin alanında — Hegel'de, bir söylemin sekansları içinde konuşan sesin (Logos); onun [kutsal] Yazısını barındıran Hakikat'in; ve işiten kulağın ya da Sözcüklerinin her birinin bizzat barındırdığı Hakikat sözünü (eğer saf hâldeyseler) keşfetmek için bu söylemi okuyan gözün tamamlayıcısı olan tüm dinsel mitlerin içinde birleştiği teori olarak keşfetmemiz bir tesadüf değildir. Logos ile Varlık arasındaki; bizzat varlığı Dünya demek olan bu Büyük Kitap ile dünyanın bilgisine dair söylem arasında; şeylerin özü ile okunması arasında kurulu dinsel suç ortaklığı bir kez bozulduğunda; henüz hassas bir çağdaki insanların tarihin kırılma noktasına ve ürkek cesaretlerine karşı büyüdüğü ittifaklara sarıldıkları bu sessiz antlaşmaları [*pactes tacites*] bir kez bozulduğunda, bu bağlar bir kez koptuğunda, yeni bir *söylem* kavrayışının nihayet mümkün hâle geldiğini eklememize gerek var mı? (Althusser, 2017, s. 17-8; 1973a, s. 14-15)

Althusser, Varlık ve Logos arasındaki “sessiz antlaşmaları” bozacak ve yeni bir *söylem*'e dair kavrayışı mümkün kılacak “yeni *okuma* teorisi”ni tedarik edecek olanın “yeni bir tarih teorisi” olduğunu belirtir ve bunun için “Marx'a geri” döner (1973a, s. 15). Bizatihi Marx'ın Adam Smith'teki “gafları/gafletleri/görülmeyen yanlışları” [*bévue*s] ortaya çıkarmak istediğini, Smith'in “gözünün önünde duranı kavrayamadığını” söylediğini görürüz (s. 16). Ve eğer Marx'ı Smith'e indirgeyecek olursak, yani Marx'ın Smith'ten farklı bir şey söylemediğini iddia edecek olursak, o zaman Marx'ı Smith'ten ayıran “tarihi mesafeyi” ve “teorik *dekalaj*”da hiçe indirgemiş oluruz: “Ama insana başkalarına davrandığı gibi davranıldığından, işte Marx, Smith'e, en azından onun miyopluğuna, indirgenmiş olur, böylece Marx'ın Smith'in sözde miyopluğundan kendisini sıyırdığı tüm o devasa gayret de hiçe indirgenir; tüm ineklerin artık siyah olmadığı o gün, basit bir *görme* farkına indirgenir; Marx'ın, kendisini yine de ebediyen Smith'den ayıran teorik farklılık diye düşündüğü tarihsel uzaklık ve teorik dekalaj [*décalage*] hiçe indirgenir. Ve işte biz de aynı görme yazgısıyla celp edilmişiz: Marx'ta, sadece onun *gördüğünü* görmeye mahkûm edilmişiz.” (2017, s. 20; 1973a, s. 17). Smith gözünün önündekini görmez çünkü “görülenin sahasıyla görülmeyenin sahası arasındaki zorunlu görülmez ilişkiyi” görmez (1973a, s. 18). Demek ki görülmesi ve bilinmesi gereken, görülen ve

görülmeven arasındaki ilişkidir. Görülmeven, bilinmez. Bilinmeyen görülmez. Ama mühim olan, görülmeyenin bilmeksizin nasıl işlediğini görmektir. Marx'tan alıntılanan uzun bir bölümde bunu fark ederiz. Buna dair Marx'ın cümlesi şöyledir: “Klasik ekonomi, emek değerinin yerine, o zamana kadar araştırmalarının açık nesnesi yerine, işgücü değerini, sadece işçinin kişiliğinde mevcut olan, ve tıpkı ameliyesinden ayırt edilen makina gibi emek işlevinden ayrılan işi ikame ederek, bilmeksizin [*à son insu*] zemin değiştiriyordu” (s. 19). Althusser'in Marx'ın bu *zemin değişimi* anındaki klasik ekonomi okumasını okuyuşu ise şöyledir:

Klasik politik iktisadın görmediği şey, görmediği değil, *gördüğü şeydir*; onda eksik olan şey değil, tersine, *eksik olmayan şeydir*; iskaladığı şey değil, tersine *iskalamadığı şeydir*. Bu durumda gaflet/görmemek, görülen şeyi görmemektir; görmemek/gaflet nesneye değil, *bizatihi* bakışa dayalıdır. Görmeme [*bévue*] görmeyi içeren bir gaflettir [*bévue*]: görmemek, bu durumda, görmenin içindedir, görmenin bir biçimidir, dolayısıyla görmekle zorunlu bir ilişki içindedir. (Althusser, 2017, s. 23; 1973a, s. 19-20)

Althusser, görünen o ki, hem görmeme, hem yanlış görüş, hem gaf ve hem de gaflet anlamına gelen *bévue* ıstılahatını, bu anlamlar birbirleriyle yer değiştirip içiçe geçecek şekilde kullanmayı uygun görmektedir. Althusser'in gösterdiği üzere görme ile görmeme arasındaki bu ilişkiyi görmemek, gaflet olurdu — ve bu dahi görünen bir gaflet olurdu. Belli ki görme ve görmeme ilişkisi, sadece bir gaf olamayacak denli açmaz bir bilgi dâhilinde tanımlanır. İşte, her zaman bir görmeme olarak görünecek olan görme, görülmeyenin görülmediğinin görülmesidir. Görmeye dair bu bilgi, görmemeyi basit bir gaf yapmaktan ziyade, her görmede *gafil avlandığımız bir gafleti* bildirir. Gaflet [*bévue*] bilmemek olduğu ölçüde, *bévue* [görmemek], Althusser'in Marx'ı alıntılarken kullandığı *insu* ifadesinde olduğu gibi bilmeden yapılan gaftır — görmeme gafı, veya görme gafleti: *gaf(let)*. O hâlde bu gaf(let), görmenin görmemeyi içerdiğini imlediği gibi, bilmemenin de bilmeye dâhil olduğunu ima eder. Görülen ve görülmeyen, bilinen ve bilinmeyen arasındaki ilişki, aynı zamanda söylenen ve söylenmeyen arasındaki ilişkiye tekabül eder:

Klasik iktisadın cevap metnindeki boşlukları bize *gösteren* Marx'tır: Ama böylelikle bize sadecece şunu gösterir ki, klasik metin kendisinin söylemeyerek söylediği şeyi, söyleyerek söylemez. Demek ki, klasik metnin söylemediğini söyleyen Marx değildir, klasik metne kendi dilsizliğini açığa çıkarıcı bir söylemi dışardan dayatmak için müdahale eden Marx değildir —

bize sustuğunu söyleyen, bizzat klasik metnin kendisidir. Onun sessizliği, onun kendi sözcükleridir. (Althusser, 2017, s. 24-5; 1973a, s. 21)

Dilini yutmuşluğuna dair açımlayıcı klasik metin bize sustuğunu söylüyorsa, bunu söylediğini gösteren Marx'tır. Metindeki “boşluklar” ve “namevcut”lar, ilk bakışta dolu gibi gözükken cevaplardan yola çıkarak gösterilir. “Sorunun *kendi noksanı* olduğunu bize söyleyen cevaptır, başka bir şey değil” (1973a, s. 22). Ekonomi politik “yaptığını” görmez. Sorusu olmayan yeni bir cevap imal ettiğini bilmez. Mesele, “gizil” [*latente*] soruyu “imal etmek”tir. Ve bu da “sorun”un “ıstılahatlarını tamamiyle değiştirmek”ten geçer (s. 23). Althusser’e göre Marx bu “gaf ve bilinmeden yapılan hataları” [*bévues*] görmek için, bilmeksizin [*insu*] yaptığı hataları görmek için, bir “zemin değişikliği” önerir (s. 24). İşte yeni ve bilmeden üretilen cevabın sorusunu sormaya yönelik bu “zemin değişikliği”, sorunsalı, yani “*tüm soruların vaz edilmiş biçimlerini*” belirleyecektir (s. 25). Sorunsala dair bu izahın hemen ardından Althusser, Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’nin önsözüne atıfta bulunarak, görünen ile görünmeyenin imkân şartlarında mevcut olan zorunluluğa dikkat çeker. Ve şu ikazda bulunur:

Demek ki, görünmez olan, mekânsal mecazı tekrar kullanırsak, görünür olanın dışı, dışlamanın dışıdaki kör karanlık kuyuları [*les ténèbres*] değildir basitçe; görünür olanın yapısı tarafından mahdut [*définie*] olduğundan, bu görünmez olan, tam da bizzat görünür olana içsel olan *dışlamanın içerideki kör karanlık kuyularıdır*. Başka bir deyişle, verili bir sorunsal tarafından mahdut olmuş görünür bir sahanın zemini, ufku ve dolayısıyla hudutları gibi baştan çıkarıcı mecazlar, eğer biz bu alanı harfiyen mekânsal mecaz olarak, *onun dışındaki bir başka mekân tarafından* tahdit edilmiş [*limité*] bir mekân olarak düşünürsek, bu sahanın doğasına dair yanlış bir fikir çıkarsama riski taşırlar. Bu diğer mekân da, onu kendi yadsıması olarak ihtiva eden birinci mekânın içindedir; bu diğer mekân, ancak kendi hudutları içinde dışladığı şeyin yadsınmasıyla mahdut olan birinci mekânın bizzat kendisidir. O kadar ki, onun için ancak *iç* sınırlar vardır ve kendi dışını kendi içinde taşır. Böylece, eğer mekânsal mecazı muhafaza edeceksek, teorik sahanın paradoksu şudur: Bu mekân *mahdut* [*définie*] olduğu için *hudutsuzdur* [*infini*], yani sınırsızdır, onu hiçten ayıran *dışsal* sınırları yoktur; tam olarak bunun nedeni, onun kendi içinde *mahdut olmuş* ve tahdit edilmiş olmasıdır, zira olmadığı şeyi dışlayarak onu neyse o yapan haddinin/tanımının [*définition*] hudutluluğunu/sonluluğunu

kendi içinde taşır. Bu durumda (en yetkin bilimsel işlem olarak) *tanımı/haddi*, onu hem *kendi türünde hudutsuz* yapan şeydir, hem de *onda* bizzat tanımının/haddinin ondan dışladığı şey tarafından, tüm belirlenimlerinde, kendi içinde damgalanmış kılan şeydir. Ve çok özel bazı kritik koşullarda, sorunsalın ürettiği sorunların gelişimi (burada “emek değeri” üzerine kendini sorgulayan ekonomi politiğin sorunlarının gelişimi), mevcut sorunsalın görünür alanı içinde kendi görünmezinin *bir vechesinin firari hazır oluşunu imal etmeye* vardığında; bu mamul o zaman sadece *görünmez* olabilir, çünkü sahanın ışığı, onun üzerine düşünmeden/yansımadan onu körlemesine bir baştan bir başa kat eder. O zaman bu görünmez olan, teorik lapsus, namevcudiyet, noksan ya da semptom olarak kendini gizler. Kendini tam neyse o olarak izhar eder, yani teori için görünmez olarak — işte bu nedenle Smith “göremeden kaynaklanan hatayı/gafı/gafleti [*bévue*]” yapar. (Althusser, 1973a, s. 26-7; 2017, s. 31-2)⁴⁶

Mekânsal mecazı, zemine, ufka, ve görünen sahanın limitlerine dair o baştan çıkarıcı mecazı, “harfiyen mekânsal mecaz” [*dans la lettre de la métaphore spatiale*] olarak almazsak, o zaman mekândaki içsel farka, uzama içkin farka, iç sınırların farkına varırız. “Eğer mekânsal mecazı muhafaza edeceksek”, kendi hudutsuz sahasının paradoksal iç hudutu olarak tanımının/haddinin firari şimdisi/hazır oluşu [*présence*] olarak kendi görünmeyenini imal edecek sorunlara dair bir sorunsal belirir. O hâlde Althusser, mekânsal mecazın içine, onun içsel farkı olarak ondan firar edip kaçan ve ondan tefrik eden zamansal ögeyi yerleştirir. Kaçıp giden şimdi ve hazır oluş, görünmeyen ögenin görüldüğü bir huzura gelmeyi ifa ettiği sürece, görünmeyene hata, boşluk, *lapsus*, görülmeden yapılan gaf(let) [*bévue*] veya “semptom” demek de kolaylaşır. O hâlde mekânsal mecazın içinde fark edilen zamansal fark, şimdinin hazır olma olarak mahdut olduğu, hazır olmayanın namevcut olarak anlaşıldığı, yapılmış bir hatanın şimdide gösterilerek bilinmesini ve fark edilmesini sağlayan semptomatik bir okumaya devşirildiği sürece, “zemin değişikliği” mecazı ne derece misalsi bir okumanın varsayabileceği bir dekalaj olacaktır? Dekalaj bu zemin değişikliği

⁴⁶ Bu alıntıda geçen “mekânsal mecaz” tabirine Althusser bir dipnot düşer, ve bizi, adeta görünen ve görünmeyen arasındaki ilişkinin benzeri olan, mahdut olanın tahdit edilmişliğinin gerektirdiği hudut aşımının sağladığı, ve dışsal olanın içsel olanın kendisinden doğru imal edilmesine dair tanımlamanın dahilinde düşünülebilecek bir “bilimsel olan ve mecazi olan” ilişkisi kurmamıza fırsat sağlayacak bir hatta doğru sevk eder: *bilinen ve bilinmeyen* arasındaki ilişki, *bilimsel olan ve bilimsel olmayan* arasındakine, *bilim* ve *mecaz* arasındaki ilişkiye devşirilir: “Mevcut metnin kullandığı zamansal mecazlara (saha, zemin, uzam, yer, durum, mevzi, vs.) başvuru, teorik bir sorun vaz eder: Bilimsel iddiası olan bir söylemde varoluş hakkı sorunu. Bu sorun şu şekilde dile getirilebilir: Bilimsel söylemin belli bir biçimi, neden zorunlu olarak bilimsel olmayan söylemlerden ödünç alınmış mecazları istimal etmeyi gerektirir?” (Althusser, 2017, s. 31; 1973a, s. 27).

mecazında ne derece yerdeğişikliğini ve mecaz-ı mürseli öncelikli kılan Lacancı okumadan ayrılacaktır?

Althusser, Marx'ın (Smith) okumasını, bir ikinci okuma olarak okumayı şöyle tanımlar, ve bu tanımlamayı yaparken de, *Kapital'i Okumak*'ın yaptığı okumayı da, Marx'ın okumasının yaptığının aynısını Marx'a yapmak olarak tanımlar:

Marx'ın ikinci okuması şöyledir: açığa çıkmamış olanı, bizatihi okuduğu metnin içinde açığa çıkardığı, ve aynı hareketle onu, ilk metinde zorunlu olarak hazır olan [*présent*] bir namevcudiyetle [*absence*], *bir başka metinle*, ilişkilendirdiği ölçüde “*septomatik*” diye nitelendirilebilecek bir okuma. Tıpkı ilk okuması gibi, Marx'ın ikinci okuması da *iki metnin* mevcudiyetini [*existence*] ve birincinin ikinci aracılığıyla ölçülmesini varsayar. Ama bu yeni okumayı eskisinden ayırt eden şey, yenisinde, *ikinci metnin* birincinin lapsusları üzerine eklenmiştir. Burada da, en azından teorik metinlere özgü tarzda — burada okunuşu analize konu olan tek metin türü bunlardır —, iki menzil üzerine simültane bir okumanın zorunluluğu ve imkânı kendini gösterir.

Okumak üzere olduğunuz ve beyan ettiğimiz yasaların dışına çıkmayan sunumlarda — bunların, en azından şimdilik şimsek hızıyla, teorik bir anlama sahip söylemler olarak akılda tutulmaya değer bazı vasıflar taşıdığı varsayılırsa — yaptığımız şey Marx'ın okumasına “*septomatik*” okumayı tatbik etmeyi denemekten fazlası değildir ki Marx bu semptomatik okuma yoluyla, Smith'in yazılarında görünür olan sorunsalı başlangıçta, *vaz edilmiş hiçbir soruya tekabül etmeyen bir cevabın* paradoksunda içerilen görünmez sorunsalla ölçerek, Smith'deki okunmaz olanı okumayı başarmıştır. (Althusser, 1973a, s. 28-9; 2017, s. 33)

Marx'ın semptomatik okumasını⁴⁷ Marx'a yapacak olan Althusser, her ne kadar “huzurda olmayanın/namevcutun zorunlu hazır oluşu” gibi ifadelerle “hazır olma

⁴⁷ Althusser'in Marx'a dair semptomatik okuması, görünenden yola çıkarak görünmeyeni, söylenenden yola çıkarak söylenmeyeni göstermeye çalışan bu okuma, sadece Marx'taki kopuşu ve sadece Marx'ın klasik ekonomi politikten farkını açığa çıkarmakla ilgilenmez. Bu semptomatik okuma, Marx'ın aşikâr söyleminde sessiz kaldığı “devamlılıkları” da göstermeye yönelir:

Là encore, je n'évoque pas les facilités d'une interprétation schématique, qui a sans doute des titres politiques et historiques, pour le plaisir de prendre des distances. Cette hypothèse de la continuité d'objet entre l'économie classique et Marx n'est pas le fait des seuls adversaires de Marx, ni même de certains de ses partisans: elle naît silencieusement, en maintes occasions, du discours explicite de Marx lui-même, ou plutôt elle naît d'un certain silence de Marx qui double, inentendu, son propre discours explicite. En certains instants, en certains lieux symptomatiques, ce silence surgit en personne dans le discours et le force à produire malgré lui, en de brefs éclairs blancs, invisibles dans la lumière de la démonstration, de véritables lapsus théoriques: tel mot qui reste en l'air, alors qu'il semble inséré dans la nécessité de la pensée, tel juge-ment qui clôt irrémédiablement, d'une fausse évidence, l'espace même qu'il

metafiziği”ne direnir gibi dursa da, görünen ile görünmeyeni, açığa çıkan ile açığa çıkmayanı, söylenen ile söylenmeyeni *lapsus*’lar/lağzişler/zelleler vesilesiyle bulmayı/icat etmeyi/mevcut kılmayı deneyeceği sürece, okumanın asli olanı tefsir etmek demek olmadığı, okumanın okunacak metindeki semptomlar vesilesiyle *sağlıklı, sâlim* ve *sağlam* anlamı ifşa etmek demek olmadığı, ama okumanın “*Versprechen*”ın veya *Verstellung*’unun -*ver* veya -*ent* eki ile yanyana gelip yoğunlaştığı bir sunum ve teşhir olduğu o *dekalajdan* uzağıdır. Okumaya dair mecazlar, *görülme*yen hatalar ve lapsuslar etrafında teşekkül olduğu sürece, *Kapital*’i *Okumak*’ın “zemin değişikliği” mecazı, mecazların okunduğu *Kapital*’deki dekalajları okumamızı, yani yazının mecazlarını dekalaja uğratarak okumamızı güçleştiriyor gibidir. Okumadaki “zemin değişikliği”, dekalajdaki “zemin kayması” henüz vermiyor gibidir.

semble ouvrir devant la raison. Une simple lecture littérale ne voit dans les arguments que la continuité du texte. Il faut une lecture “symptomale” pour rendre ces lacunes perceptibles, et pour identifier, sous les mots énoncés, le discours du silence qui, surgissant dans le discours verbal, provoque en lui ces blancs, que sont les défaillances de la rigueur, ou les limites extrêmes de son effort: son absence, une fois ces limites atteintes, dans l’espace que pourtant elle ouvre. (Althusser, 1973a, s. 105-6); Cf. (Althusser; 2017, s. 290)

Yine burada, şüphesiz politik ve tarihi olarak haklı olan şematik bir yorumun basitliklerine, mesafe almak arzusuyla, başvuruyorum. Klasik ekonomi ile Marx arasındaki *nesne devamlılığına* dair hipotez sadece Marx’ın rakiplerinin yarattığı bir olgu değildir, ne de onun bazı taraftarlarının: bu, fırsatını bulduğu çoğu yerde, Marx’ın apaçık söyleminden sessizce doğar, ya da daha ziyade, Marx’ın kendi apaçık söylemini, işitilmeksizin, tesniye eden [*double*] sessizliğinden doğar. Bazı semptomatik anlarda, bazı semptomatik yerlerde, bu sessizlik söylemde müşahhaslaşıyor ve söylemi kendine rağmen, kanıtın ışığında görülemeyen kısa parıldamalarda beyaz boşluklarda [*blancs*], hakiki teorik lapsuslar üretmeye zorlar: kimisi havada kalmış kelimelerdir bunların, oysaki düşüncenin zorunluluğunun içine bir yere sıkıştırılmışlardır; kimisi de bunların, sahte delille, aklın önünde açtığı alanı derhal kapatır. Basit bir okuma, savlarda sadece metnin devamlılığını görür. Bu boşlukları [*lacunes*] görünür kılmak için, ve de sözcelenmiş kelimelerin altında, şifahi söylemde [*discours verbal*] ortaya çıkan sessizlik söylemini teşhis etmek için, onda titizliğin sektesi ya da en hat safhadaki çabasının sektesi olan o beyaz boşlukları [*blancs*], ama bir kere o hat safhaya ulaşıncaya yine de kendisinin açtığı boş mekândaki [*espace*] namevcudiyeti [*absence*] olarak o boşlukları, kışkırtmak gerekir.

“Teorik lapsuslar”, “aralanmalar” ya da “boş mekân” yaratmalar [*éspacement*], devamlılığa dair “boşluklar”, yazılı sayfalardaki “beyaz boşluklar” [*blancs*], her ne kadar Marx’ın söyleminde “havada kalmış kelimeler” ile açığa çıksa da, bu boşluklar [*lacunes*] ve lapsuslar Marx’ta sadece devamlılığın izlerini görecek olan “lafzi” [*littérale*] bir okuma çıkartır. Halbuki bu lapsuslar, neye dair sessiz kaldıkları gösterildiği sürece, yani semptom oldukları gösterildikleri sürece, semptomu oldukları hususa dair konuşabileceklerdir. Devamlılığa dair sessiz kalan bir lapsusun lapsus olduğu dile getirildiğinde semptomatik bir okuma sunulmuş olacaktır. Peki bu semptomatik okuma, kopuşa ve kesintiye dair semptomatik okumadan ne derece ayrılır? Semptom okuması kopuşa dair midir devamlılığa dair mi? Yoksa kopuşun semptomuyla devamlılığın semptomu ayrı semptomlar mıdır? Eğer öyleyse, bu iki semptomun semptomatik okuması arasındaki fark nedir? Bu sorulara açık bir cevap bulamadığımız gibi, tıpkı dekalaj’da olduğu gibi, semptomun da hem olumlu hem olumsuz birer istimal şekli ortaya çıkar gibidir. Semptom ve lapsus’un dahi semptomatik olduğu söylenebilir: semptom kendi anlamına dair işaretini gizlerken kendi anlamını, yani anlamının gizli olduğunu, açığa çıkartır — sadece, anlamını açığa çıkartırken apaçık bir şekilde gizleneni gösteren bir işaret olmağının üzerini örttüğü ölçüde. “Marx’ın devamlılığı”na dair semptom da, bu devamlılık adeta “yanlış bir semptom” olarak değerlendirildiğinde başka bir şeyin yani “kopuşa dair sessizliğin” semptomu oluyor gibidir. Yine de şu soruya cevap veremeyiz: “Bir semptomun doğru okunuşunu yanlış okunuşundan ayıran nedir?”

Pekâlâ bu “zemin değişikliği” [*changement de terrain*] ifadesi *Kapital* bağlamında nasıl bir mecaz olarak belirir⁴⁸? Althusser bu terimi, sorunsallaştırmanın değişimi [*changement de problématisation*] bağlamında değerlendirir. Uzun bir dipnotta da, kendisinin *Marx İçin*’de, Marx’ın, “bilmeksizin” [*à son insu*] denilebilecek bir şekilde, Hegelci diyalektik nesnenin tersine çevirilişı [*renversement dialectique de l’objet hégélien*] olarak adlandırdığı şeyi zaten bizatihi “zemin değişikliği” olarak nitelendirdiğini belirttiğini dile getirir⁴⁹.

Bu durumda “zemin değişikliği” tabiri — Althusser’in “ısrarla takip etmek” istediğini söylediği bu mekânsal mecaz — Althusser’in Marx’ın Adam Smith’e dair uyguladığını söylediği “bilgi imalatı araçlarının değişimi”ni [*changement de moyens de production du savoir*] nitelemek için kullandığı bu kavram (veya mecaz), Marx nezdinde (Smith’in “emek değeri” kavramında yaptığı zemin değişikliğinde olduğu gibi) “bilmeksizin” sorunsallaştırılmış bir kavram olmaktan ziyade, Marx tarafından zaten Marx metinlerinin başka bir yerinde, başka zemininde, başka bir kısmında, değişik bir zemininde istimal edilmiş bir kavram olduğu ölçüde; bir nevi dekalaj olarak, mekânsal farkın olduğu o mecaz ve geçit (îcaz) anlamındaki dekalaj olarak bu “zemin değişikliği”nin, aynı zamanda zamansal fark anlamına gelen dekalaja doğru kaydığını, yani tefrik ve tehirin imkânına doğru kaydığını, ve dolayısıyla da zemin değişikliğinin, daha önceden gelen teorisyenin bilmeksizin ve görmeden tatbik ettiği teoriden “teoride devrim yapan” bir düşünürün görebildiği bir bilgiye doğru geçiş olarak değil de, zeminin içinde sürekli kayan ve hep aslında zeminsiz temelin [*Abgrund*] geriye çekilişinde beliren Althusser’den Marx’a varasıya Marx’ın içinde bir imkân olarak, Marx’tan Smith’e varasıya Smith’in içinde bir imkân olarak sunulduğunu düşünmek daha uygun olacaktır — yoksa Althusser’in Marx için söylediğini Marx’ın Smith için de söylemiş olmasını bekleyecek olurduk: teoride devrim yaptığını. Çünkü mekânsal fark olarak dekalajda, “zemin değişikliği”ni bizatihi zeminin içindeki zeminsiz temel olarak, derinleştikçe derinleşen *Abgrund*⁵⁰ olarak düşündüğümüzde, yani tefsiri metnin mekânı ile yazının zamanının içiçe geçtiği sonsuz çukur ve uçurum olarak düşündüğümüzde; bir düşünürün başka bir düşünürü tefsir edişindeki farkın gelecekteki imkânı, yani *istikbaldeki kabul edilişı (ve kabul*

⁴⁸ Bu ifadenin “mecaz” olduğu, Althusser tarafından onaylanmıştır. Bkz. (Althusser, 1974b): “‘*changement de terrain*’ (‘*j’ai proposé’ très tôt cette métaphore importante*)” (s. 23).

⁴⁹ Bkz. *Lire le Capital* 9. dipnot (Althusser, 1973a, s. 29-30).

⁵⁰ Bkz. *infra* s. 159.

etmenin bir diğer anlamıyla, misafir edilişi) olarak zamansal farkın, *imzasını mazide* taşıyan o temelsiz zemine, izini kendine taşıdığı öncül bilgilere — ama kör olmayanlara — ve seleflere — ama haleflerinin gelip de onların gerçek niyetlerini ve öngörüsünü çözebilmek için onları mezarlarında (ya da uçurumlarında) başaşağı döndürmediği — matuf olduğunu fark ederiz. (Heidegger’in *Abgrund*’undan Nietzsche’nin *Abgrund*’una, oradan Marx’ın *Grundrisse*’sine doğru kaydığımızda, uçurumlar zeminsiz temellere, zeminsiz temeller zemin çizgilerine, zemin çizgileri de sonsuz tevil ve tefsirlere doğru kayıyor gibidir: Her *Abgrund*’a bakış bir *Grundrisse*’dir — felsefe mazisine bakarken felsefe mazisinin de bakanı kendi istikbaline kabul ettiği *Abgrund*’a bakıyorsan, *Abgrund* da sana baktığındandır, ama uzunca baktığındandır. “*Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein*” (Nietzsche, 1980, s. 98)).

3.1.2 Okuma dekalajları

Tevil ve tefsir farkı olarak dekalaj, Marx’ın Hegel okumasında da karşımıza çıkar. Althusser, Marx’ın Hegel’in ibareleriyle “oynadığını” söyledikten sonra, “gerçek bir dram”a dair bu oyunun, “adı olmayan” bir namevcutun [*absent*] “yitirilmiş mevcudiyetini” [*présence ratée*] eski kavramlarla sahneye çağırıldığını anlatır (Althusser, 1973a, s. 31). Ve buna da dekalaj der. Buradaki dekalaj, “şahsiyetlerle” “işlevleri” arasındaki dekalajdır. Dekalaj, Marx ile Hegel arasındaki bir dekalaj olmaktan ziyade, Hegel’in felsefesi ile kavramları arasındaki bir dekalajdır. Pekâlâ bu dekalaj olumlu bir dekalaj mıdır? Hegel’deki bu dekalaj olumsuz olsa bile, Marx bu dekalajı kendine uydurmadığı, bu dekalaj karşısında (özellikle Hegel’den kopuş döneminden sonra) bu dekalajı dekalaja uğratacak bir tavır takındığı sürece, olumludur. Dekalajın Hegel ile Marx arasında (Althusser nezdinde) olumlu sayılabilecek bir dekalaj olup olmamasını bir kenara koyacak olursak, burada dikkati çeken, dekalajın mevcut ile mevcut olmayan arasında gerçekleşen bir niteliğe sahip olmasıdır. Burada mevcut anlamına gelen (ve lafzen huzurda ve hazır olan [*prae + ens = önde, huzurda + olan*] demek olan) kavramın, *présent* kavramının, aynı zamanda hem “şimdi” hem de “hediye” demek olduğunu, dolayısıyla “yitirilmiş mevcudiyet” [*présence ratée*] ibaresinin “geçip gitmiş ya da geç kalmış şimdi” anlamına geldiğini hatırlayacak olursak; sadece Hegel’in kendi kavramlarının işlevleriyle bu kavramların “şahsiyet” verdiği felsefe arasında bir uyumsuzluk olduğu, yani bu teorik kavramların felsefede tatbik edilemediği için mevcudiyetlerini dekalaja uğrattığı

söylenmiş olmakla kalınmaz; aynı zamanda, Hegel'in kavramlarının kendi zamanlarına yetişemediği, (Althusser'in sıkça belirttiği gibi) istikbali göremediği, böylelikle de şimdiki geleceğe tecil ettiği, ve bu Hegel'in felsefesi için olumsuz gibi dursa da, Marx'ın bu kavramları yeniden değerlendirmesine, tevil edişine, Marx'ın gelecek olmuş olan tefsirine imkân sağladığı, ve bir kopuş vesilesiyle da olsa, kendilerini tehir ve tefrik etmek üzere yer değiştirdikleri varsayılmış olur⁵¹. Üstelik bu namevcudiyet, Althusser Marx'ın Hegel'e yaptığını Marx'a yaptığında, Althusser ile Marx arasında da bir dekalaja sebep olur: “Marksist tarih teorisi, Marx'ın her fırsatta kendi düşüncesinin özünü teşkil ettiğine işaret ettiği bir kavramın hâli hazırdaki mevcudiyetinin aslında söyleminde namevcut olması noktasında belki de muallakta durmaktadır [*la théorie marxiste de l'histoire est peut-être suspendu à ce point précis où Marx, de mille manières, nous désigne la présence d'un concept essentiel à sa propre pensée, mais absent de son discours*]” (s. 31).

Althusser, Marx'ın Hegel'den kopuşundan önceki eserlerinde Hegel'de mevcut olmayan bir soruya cevap verdiğini, ve bu cevabı verirken de Hegel'in kelimelerinden istifade ettiğini söyler. Mevcut olmayan soruya sunulan [*présentée*] mevcut [*présente*] bir cevap (s. 35). Dolayısıyla mevcut olan bir dekalaj. Kopuş öncesi tabirlerle bu cevap, Hegel'i “tersine çevirmek” veya “tersyüz etmek” [*renversement*] olarak vuku bulur. Althusser, Hem *Marx İçin*'de, hem de *Kapital'i Okumak*'ta, Marx'ın bu “tersyüz” edişinin, hümanizm ve tarihselcilik sorununu beraberinde getirdiğini anlatmaya çalışır. O yüzden, Althusser bu tabiri kullanmayacak ve ondan vaz geçmeyi teklif edecektir⁵². Marx'ın mevcut olmayan soruya sunduğu cevabın kopuş sonrasında

⁵¹ Althusser, *Amiens* Savunması metninde, Marx'ın ve Marksist tefsir geleneğinin geleceğine dair tespitini şöyle özetler: “Marksist teori tarihe geç kalabilir, ve kendi kendisine geç kalabilir; eğer, ola ki gelmiş olduğuna inanıyorsa” (Althusser, 1976, s. 159; 2003, s. 257).

⁵² Althusser, *Marx İçin*'de bunu vurgulamıştı. Bkz. (Althusser, 1965, s. 197; 2002, s. 235). *Kapital'i Okumak*'ta bu vurgu daha da belirginleşir, ama bu sefer tersyüz etmekten vazgeçmek yerine, onun “zeminin değiştirerek”, onu belki de tersyüz ederek. Althusser, Marx'ın kullandığı tersyüz etme [*renversement*] “mecazının” semptom yarattığını, yani, sorusu olmayan bir cevap sunduğunu, “kavramın kelimenin altındaki namevcudiyetini” söyler (Althusser, 1973a, s. 35). Daha ileride de, “tersine” çevrilmiş realite düzeni gibi bir ibaredeki “ters” [*inverse*] tabirinin “kavram” olmadığını söyler (s.56). Ama bu demek değildir ki, tıpkı belki de diğer mecazlar gibi, tersyüz etme mecazı da tersyüz ettiği şeyin yapısını muhafaza etmesin, tersyüz edilen “sorunsal” beraberinde bu sorunsalın “yapısını” muhafaza etmesin: “Bir sorunsalın tersyüz edilmesi, bu sorunsalın tam da yapısını muhafaza eder [*le renversement d'une problématique conserve la structure même de cette problématique*]” (s. 171) — tabii burada muhafaza edilen “yapı” mecazi neyi muhafaza ediyor onu da sormak gerekecektir (ve belki de cevap olarak başka bir mecaza, alt-üst mecazına kayılacaktır, ve oradan tekrar ters-yüze, ve oradan alt-üst ve ters-yüz olmuş bir sorunsala vs.). Oyle ki, Althusser, daha önceden Marx'ın kavramının eksikliği/sorusunun namevcudiyetini kavram ve cevap ile gidermeye büyük uğraşla çalışıp çabalarlarken [*laborieusemment*], bunun zaten Marx tarafından yapılmış olduğunu fark edecek, dolayısıyla kopuş-öncesi Marx'ta “tersyüz etme” olarak geçen tabirin kopuş-sonrası Marx tarafından ters-yüz edildiğini, yani zeminin değiştirildiğini, yani “yeni öğelerle” ve yani “sorunsallarla” tebdil edildiğini [*changement*] vurguladığında, artık sadece mecazların zemininden kavramlarına, cevaplarından sorularına geçilmez, bu geçişteki traflar da birbirine geçer ve birbirleriyle tebdil olurlar, zemin değişikliği [*changement de terrain*] zeminlerin tebdiline dönüşür; ve kavramlar mecazlardan, ancak sorular

büründüğü şekli anlatmak için ise, bilimlerin tarihini ilgilendiren, teorinin bilimler ve ideoloji arasındaki vaziyetini tayin ettiği düşünülen muayyen kavramlarla yapar okumasını Althusser. Teorik olarak, Hegel’de mevcut olmayan soru, “kavramın kelimenin altındaki namevcudiyeti”dir [*l’absence du concept sous le mot*] (s. 35). Locke’tan beri süregelen empirik kavramlardan “istifade etmek zorunda olmuş olan” Marx, bu kavramları “saptırıp”, “eğip büküp” “istihale ederken”, namevcut olan kavramların kelimelerin altında yarattığı etkileri göstermek için namevcut sorulara cevap arıyordu (s. 43). Ve işte Marx’tan Feuerbach’a, oradan Engels’e, oradan Lenin’e ve günümüze kadar ulaşan “geciktirilmiş sonuçları” ile, Marx’ın “reel” ve “somut” gibi kavramlarla yaptığı “kelime oyunu”, pek çok muğlaklıklara sebep olmuştur (s. 44). Kapital’i okuyan Althusser, kapitalin bu namevcut soruyu “icat” etmeye çalıştığını (s. 61) ve yani, kopuş dönemi sonrasında, Marx’ın daha önce *mevcut* olmayan kavramları *icat*⁵³ etmeye çalıştığını göstermeyi dener. Böylelikle, Kapital’in

cevaplarından ayrılabilceği kadar ayrılır — çünkü neticede, tıpkı Marx’ın cevabını sorulandıran Althusser’in sorusunu sorunsallaştıran Marx’ın kavramlarında olduğu gibi, kavramı aranan mecazın kavramdan kopmadığını, yani kavramı mecazdan ayırarak olanın yine mecaz olduğunu fark ederiz:

Eğer şahsi bir deneyimi yardıma çağırma müsaade varsa, Marx’taki, ya da Engels’teki, kendi cevabının namevcut sorusunun *başka yerde* hazır oluşunun iki örneğini vermek isterim. Gerçekten de zahmetli olduğunu söylemek gereken bir düşünüm pahasına, çünkü bunu söyleyen metin böyle bir zahmetin izlerini taşır (*Pour Marx* s. 87), Hegelci diyalektiğin Marx tarafından “tersyüz edilmesi” kelimesinde geçerli bir namevcudiyeti tanımlamaya vardım: kavramının, yani sorusunun namevcudiyeti. Zahmetle, bu *soruyu* yeniden tesis etmeye vardım, şunu göstererek ki, Marx’ın bahsettiği “tersyüz etme”, etkin muhteva olarak, sorunsalda bir devrimi barındırıyordu. Oysaki daha sonraları, Engels’in *Kapital*’in ikinci cildine yazdığı önsözü okurken, tanımlamak için onca zahmet çektiğim sorunun orada büyük harflerle [*en toutes lettres*] yazılı olarak bulunduğunu tespit ettiğimde afallayıp kaldım! Çünkü Engels, kafa üstü hareket eden kimya ile ekonomi politığın “tersyüz edilmesini” ve “ayakları üzerine oturtulmasını” açık bir şekilde kendi “teorilerinin”, dolayısıyla kendi sorunsallarının, değiştirilmesiyle özdeşleştiriyor. Diğer bir örnek de şu: ilk denemelerimden birinde, Marx’ın teorik devriminin, cevapların değiştirilmesinde değil, soruların değiştirilmesinde yattığını, dolayısıyla Marx’ın tarih teorisindeki devrimin onu ideoloji zemininden bilim zeminine geçiren bir “öge değişikliğine” dayandığını söylemişim (*Pour Marx*, s. 41). Ancak, yakın zamanda *Kapital*’in ücret üzerine kısmını okurken, Marx’ın bu teorik sorunsalın değiştirilmesini ifade etmek için bizzat kendi terimleriyle bu “*zemin değişikliği*”ni kullandığını görünce çok şaşırım. Yine orada da, Marx’ın belirli bir noktada namevcut olan ve zahmetle yeniden tesis ettiğim soruyu (veya kavramını) Marx bana büyük harflerle eserinin *başka bir yerinde* veriyordu. (Althusser, 2017, s. 34; 1973a, s. 29-30)

(Burada değil de, “başka bir yerde”, veya aslında ancak bir dipnotun sınırlarını aşacak uzun bir tahlil ile gösterilebilecek olan, ama yakın bir okuma ile de fark edilebilecek olan) Althusser’in mecazlar ile kavramları tebdil ederken ve/ya mecazları kavramlarla değiştirirken kurduğu köprüde ve *icaz*’da “başka bir örnek” diye anlattığı kısmın aslında aktardığı ve anlattığı durumun ve hikayenin vazgeçilmez bir dayanağı olduğuna dair hususiyet, ve de Althusser’in Engels “veya” Marx’ın kavramlarının nasıl kendisinin “büyük uğraşla” tercüme ettiği kavramlara zaten tekabül ettiğini gösterirken yaptığı tefsir (mesela “teori değişikliği”nin “sorunsal değişikliği” ile değiştirilmesi, veya “zemin değişikliği” tabirinin mecaz değil ama kavram olarak tevil edilmiş olması), Althusser’in *mecaz* ile kavram arasında kurduğu köprünün, *icazın*, yine bizzat *mecazın icazetine* dayandığını, icazetin de mecazların kullanımının keyfilikliğini varsaydığını gösterir gibidir.

⁵³ İcat ve mevcudiyet arasında Türkçede varolan etimolojik alaka, Fransızcada böyle etimolojik bir alaka olmasa bile, en azından Althusser’in bu kavram çiftini kullanımında beliren, epistemolojik ve ontolojik bir alakayı varsaymamızı gerektiriyor: *İcadın mevcudiyeti mucidi değil, mucidin mevcudiyeti icadı varsayar*, diyebiliriz — en azından Althusser bunu varsaymamızı kolaylaştırır; tıpkı Marx aynısını Althusser için, Hegel de aynısını Marx için varsayıdırmayı kolaylaştırdığı gibi. Tüm bunları varsayabiliriz: “Tüm bunları, Marx’ın özgün analiz yöntemini bu yöntemi *icaz* [*invente*] ettiği anda bile önceden mevcut [*existante*] bir yöntem olarak ele alması ve Hegelci palamarlarını koparıp attığı anda

nesnesi denilen şeyden bahsedebilme imkânı doğar. Kapital'in nesnesi, Marx'tan önceki felsefe geleneğinin sıklıkla kullanmayı tercih ettiği gibi “duyumsal” nesne veya “görü” [*Anschauung*] nesnesi, hattâ “saf” veya “salt” bir nesne değildir (s. 48). Bir ilk unsur da değildir (s. 47). Eğer bir ilk madde varsa, bu, sadece tüm *bilgi imalatının şartı* olarak, “biçimsel” bir modda vardır ve bu anlamda ilk madde, salt bir nesne olmaktan uzak, her zaman “karmaşık bir yapıya” sahip olacaktır (s. 48). Bu karmaşıklık, *salt olmayan gerçek nesnenin* yoğunlaştığı, karmaşık yapının unsurlarının birbirlerine bağlandığı *Verbindung*'dur. Hiçbir zaman salt saf bir şekilde bulunamayacak (yani kelimenin tam anlamıyla *icat* edilemeyecek — ya da bir diğer anlamıyla *karşılaşılacak* —) *gerçek nesnelere*, “duyumsal madde” anlamına gelmeyecek bu nesnelere *bilgi nesnesi* olarak yoğunlaştıkları yere Althusser *kavram* diyor — ve bunu derken bunun kendisinin icadı olmadığını, ama felsefe tarihinin ve bilimler tarihinin teorik yoğunlaşmalarından neşet ettiğini gösterdiği ölçüde, özellikle Canguilhem, Bachelard ve Foucault'ya⁵⁴ atıfta bulunduğu, üstelik kavramlarını rastgele bir keşif saikiyle değil de mevcut sorunların içinden geçip namevcut soruları sormayı denemek üzere yoğunlaştırdığı ölçüde, yani dekalajlara matuf hasletleriyle bu

bile bunu Hegel'den ödünç aldığı düşünüyorsa gibi paradoksal bir durumda anlaşılır olmayan hiçbir şey bulunmadığını göstermek için anlattık” [bizim vurgumuz] (Althusser, 1973a, s. 61).

⁵⁴ Özellikle Foucault ile ilgili olarak, Althusser, Foucault'nun “delilik” kavramını böyle bir yoğunlaşmanın [*Verbindung*] tebellür ettiği sorunsallaştırmanın “aşırıbelirlenmiş” [*surdéterminé*] ibaresi olarak görür (Althusser, 1973a, s. 52). Bu aşırıbelirlenim, muayyen bir tarihi kesitte, delilik ibaresi etrafında yoğunlaşan pratik ve söylemleri tespit ve tahlil etme, bu söylemlerin mevcudiyetinin imkân şartlarını belirleme işlevi gördüğünden, Foucault'daki “sorunsallaştırma” kavramının, Althusser'in “sorunsallaştırma” ile işaret etmeye çalıştığından pek uzak olduğunu söyleyemeyiz. Althusser'in Foucault'dan ne kadar etkilendiğini mektuplarından ve otobiyografisinden hissedebiliyoruz (Bkz. Althusser, 1998b, s. 211, s. 228; Althusser, 2007, s. 242). Bununla beraber, Althusser'deki “sorunsallaştırma” kavramının “gerçek nesne” ve “bilgi nesnesi” gibi biraz “bilimselci” “hattâ — her ne kadar hususiyetle Althusser'in temel hassasiyetlerinden bir tanesi bundan uzak durmak olmuş olsa bile — bazı yerlerde (mesela bkz. Althusser, 1973a, s. 72) pozitivist diye nitelendirilebilecek kavramlar etrafında olmakla beraber, kavramlarla sorular arasındaki mevcudiyet-namevcudiyet alakasını kavramsallaştırdığı ve sorunsallaştırdığı düşünülecek olursa, ve bu nevi ontolojik salınımları, dağılımları ve eğilimleri olan bir sorunsallaştırmanın hem Heidegger'e, hem Nietzsche'ye (ve aslında ister tersyüz edilsin ister negatif diyalektiğe tabi tutulsun reddedilemeyecek bir Hegelci mirasa) dayandığı dikkate alınacak olursa, Althusser'in özellikle “sorunsallaştırma-kavram” arasındaki alakayı Freud'den tevarüs eden (*aşırıbelirlenim* gibi) kavramlarla değerlendirmeyi göze alması, ne hiç üzerinde durulmayacak ne de üzerinden atlanacak bir “sorunsal” teşkil ettiği ölçüde, bizi, Foucault'nun da Heidegger'e, Freud'a ve Hegel'e dair veraset/redd-i miras sorununu gündeme getirmeye davet eder. (en azından Althusser açısından, Freud'la alakalı olarak, redd-i mirasın mühim bir mesele olduğunu hatırlayabiliriz: mesela Freud için “teoride baba...bir tane bile bulamadı [*des pères en théorie, il n'an trouva guère*]” veya “hiçbir sermaye miras almadı [*aucun fonds legué*]” derken (Althusser, 1993, s. 27); ayrıca, şunu teslim etmek gerekir ki, Heidegger-Nietzsche-Freud-Hegel hatlarındaki miras ve redd-i miras alakalarına dair alametlerin varlığı bize, kapsamlıca ama tedbirlice ele alınmış şekilde, Derrida tarafından, pek çok metnin yanında bilhassa şu metinlerle işaret edilir: bkz. *La carte postale* (1980) içinde *Spéculer sur Freud*, ve *La vie la mort (séminaire 1975-1976)* (2019)).

soruları sorunsallaştırdığı ölçüde yapıyor. Bilgi nesnesi olarak bu kavramlar, hiçbir zaman salt saf olamayan gerçek nesnelere farklıdır: “Dünyanın bilginin spesifik pratiği ile temellük ediliş modu, bilgisi olduğu *gerçek nesneden* ayrı olan *nesnesine* dayanır” (s. 74). Bilgi nesnesinin gerçek nesneden yola çıkarak onu kavrayan bir nesne olmadığını, bilgi nesnesinin kendi eline ve pençesine geçirip kendine müteakabil kılmayı denediği gerçek nesnelere aslında *imal* ettiğini, ve bilgi nesnesinin ancak muayyen bilimlerin muayyen kavramları vesilesiyle ödünç alınmış ibarelerle tezler üreten felsefi ideolojilerle kendini kaim kıldığını anlatan Althusser, bilgi nesnesinin spesifikliğini oluşturan şeyin onun “gerçek nesneyi temellük/tahsis [*appropriation*] etme modu”na dair soruda yattığını vurgular (s. 66): “Bilgilerin imal şartlarının mantığı”na (s. 52) dair bu soru Marx’a da sorulmalıdır: “Tüm bilimlerin başlangıç noktası olan ‘epistemolojik kopuş’un şartları sorununu, yani, eğer klasik ıstılahatı tekrar kullanacak olursak, bilimsel keşfin şartları sorununu vaz etmek zorunda olmamız, ve bunu *Marx hususunda da* sormanın gerekliliği içinde olmamız, işimizi işte epey artırıyor” (s. 53). Marx’ın *Kapital*’de “*teorik olanın tarihinin* teorisini” (s. 58) yaptığını belirten Althusser, Marx’ın bunu yaparken “zar zor duyulan”, “nötr gözükken” kelimelerle, “bazen yarı-sessiz” bir söylemle tanıtladığını (s. 59), dolayısıyla Marx’ta sadece bir kesinti ve kopuşun olduğunu söylemekle yetinmeyip, ayrıca müspet olarak da, Marx’ın mevcut bilgileri nasıl bir bilgi nesnesi dahilinde sorunsallaştırdığını, yani Marx’ın Hegel’in diyalektiğinden ayrı düşünülecek olan bu “bilgi nesnesinin imalinin müspet şartlarını” (s. 60) teorikleştirdiğini serimlemek gerektiğini vurgular. Bu şartların, bilgi nesnesinin temellük ve tahsis edilmesine dair Marx’ın teorisinde, yani teorik olanın tarihinin teorisinde, belirginleştiğini fark ettiğimizde ise, bilgi nesnesinin temellük edilmesi anlamına gelen bilgi imalatı ile bilgi nesnesi arasındaki fark da tebellür eder. Althusser, bilgi nesnesinin temellük ve tahsisine yönelik bilgi imalatına “bilginin tesiri” adını verir: “Yeni sorumuz tam olarak (Marx’ın dünyanın bilgiye has temellük ediliş *modu*’ diye adlandırdığı) şu *bilgi tesiri* ile ilgilidir” (s. 75). Eğer tekrar Marx’taki bilgi nesnesine dair kopuşunun imkân şartına, yani bilgi nesnesinin neticede imal edildiğine ve bu imalatın tarihsel tesirlerinin olduğuna dair teorik vaziyete dönecek olursak, bilgiye dair mevzinin ve mevzunun daha önceki bilgi nesnelere konumundan (yani kavramlarından) ne ölçüde kopabildiği sorusuna varırız, ve Althusser bu konuda ikaz eder. Daha önce alıntıladığımız kısmı, devamıyla beraber tekrar okuyabiliriz:

Tüm bilimlerin başlangıç noktası olan “epistemolojik kopuş”un şartları sorununu, yani, eğer klasik ıstılahatı tekrar kullanacak olursak, bilimsel keşfin şartları sorununu vaz etmek zorunda olmamız, ve bunu *Marx hususunda da* sormanın gerekliliği içinde olmamız, işimizi işte epey artırıyor. Bu sorunu inceleme vesilesiye bilimin, içinden çıkmış olduğu ve tarihi içinde gizlice ona eşlik etmeye az çok devam eden ideolojiyle ilişkisini tamamen yepyeni biçimde düşünmeye davet edilmemiz; böyle bir araştırmamızın bizi her bilimin, kaynaklandığı ideolojiyle ilişkisi içinde, ancak “ideoloji bilimi” olarak düşünülebileceği tespitiyle karşı karşıya bırakması... bilgi nesnesinden bilgiyi, onu tanımlayan spesifik bir modda, imal eden bilim kurulduğunda sadece ideoloji şeklinde mevcut olacak bu bilgi *nesnesinin* doğasına dair ikaz edilmiş olmasaydık, tüm bu saydıklarımız bizi hayal kırıklığına uğratabilirdi. (Althusser, 2017, s. 58-9; 1973a, s. 53)

Evet. Bu ikazı dikkate almak gerek. Evet, ama, Althusser’in bu ikazda bulunmadan önce, biraz yukarıda, saf bir bilgi nesnesi olamayacağını söylediğini hatırlarsak, tersinden, saf bir bilginin, teorinin tarihinin saf bir teorisinin de olamayacağını eklemek durumunda kalırız — ki işte bu durumda ne Marx’ın kendisi salt saf bir kopuş [*coupure pure*] ⁵⁵ vesilesiyle bilgi nesnesinden, yani ideolojiden ve onun kavramlarından kopabilmiş olur, ne de bunun teorisini yapan, teorinin tarihinin teorisine dair teori yapan Althusser⁵⁶.

Burada yapılan ikazın sınırları dâhilinde olabileceğini düşünebileceğimiz başka bir kısmı aktarmak gerekirse, Althusser’in, Marx’taki kopuşa yaptığı vurgunun yanında, bir de Marx ile Hegel arasında, paradoksal gözükse bile, süren bir devamlılığı varsaymak durumunda kaldığımızı görürüz:

Marx’ın, önceden-mevcutmuş gibi sunduğu bu *analiz yöntemini* nereden almış olduğunu görecektik kadar ilerleyemedik — Marx’ın, ödünç almak bir yana, yalnızca uyguladığını

⁵⁵ Bu *Coupure pure* tabirini Kant’ın *Yargı Melekesinin Kritiği*’nin ayırıcı ve koparıcı sınırlarında bulunan *Teil* ve *Urteil* kavramlarından hareketle önerip dekonstrüksiyona tabi tutan Derrida’ya borçluyuz. Bkz. *La Vérité en peinture* (Jacques Derrida, 1978).

⁵⁶ Marx’ın genç Marx’tan, Althusser’in Genç Marx’tan, *Özeleştirisi* Althusser’inin Genç Althusser’den, *Rastlantısal Diyalektikçi* Althusser’in diğer Althusser’lerden kopuşu ve tüm bu kopan öğelerin birbirlerine nispetle kopuşları, karmaşık bir “kopuş yapısı” sunar gibidir. Derrida bunu bize şöyle dile getirebilirdi: “Kopuşun, onun, Althusser ((’in) en azından güzergâhının şu ânının(:) hatırlatırım ki üzerine çalıştığımız ve şu an ilk uğrağının dâhilî tahlilinde bulunduğumuz) (,) kopuşun(’unun), Althusser(’inkinin), onun, muğlak olmadığına hüküm veriyor [*La coupure, elle, Althusser (du moins à ce moment de son trajet: je rappelle que cet un trajet que nous étudions, et que nous sommes pour l’instant dans l’analyse interne de son premier moment), la coupure, Althusser la juge, elle, non équivoque*]” (Derrida, 2017: 74).

düşündüğü bu analiz yöntemini, (aceleci tefsircilerin bildiği ve çokça geviş getirdiği gibi birçok bölümde Hegel'den almış olduğunu söylediği bu diyalektiği gayet de icat etmiş olması gibi) sahiden *icat* edip etmediği sorusunu kendimize sormadık. *Ve eğer bu analiz ve bu diyalektik, bizim de düşündüğümüz gibi, aynı ve tek bir şeyse*, bunun özgün üretimini, ancak Hegel'den kopuş pahasına mümkün olmasıyla açıklamak yetmez, dahası bu üretimin olumlu şartlarını [*les conditions positives*] ve, tarihinin Marx'ı yöneltmiş olduğu kişisel teorik konjonktürde yansıyarak, onun düşüncesinde bu diyalektiği yaratmış mümkün olumlu modelleri [*les modèles positifs possibles*] de sergilemek gerekir. Bunu, yapabilecek durumda değildik. Kuşkusuz, gün ışığına çıkardığımız farklılıklar, bu yeni araştırmaya girişmek için işaret ve teorik rehber olarak hizmet edebilir, ama bunun yerini tutamazlar.

Eğer bizim inandığımız gibi, Marx bu ilk felsefi okuma teşebbüsünden sonra, gerçekten de aksiyomatik analiz *düzeninin* yeni bir biçimini icat etmişse, *teorik* olanın tarihindeki birçok büyük kâşif için doğru olanın onun için de geçerli olduğuna bahse girebiliriz: Yaptıkları keşiflerin yalnızca kabul görmesi bile zaman gerektirir, daha sonra yaygın bilimsel pratiğe geçmesi de yine bir zaman meselesidir. *Teorik olanda* yeni bir düzen, yeni bir zorunlu önerme ya da bilimsellik biçimi kuran bir düşünür, yeni bir bilim kuran bir düşünürden tamamen başka bir yazgıya tâbidir. Böyle biri uzun süre bilinmeden, anlaşılmadan kalabilir, hele ki Marx örneğinde olduğu gibi, teorik olandaki devrimci kâşif, bu aynı insanda, bir bilim dalında (burada, tarih biliminde) devrimci keşifler yapan ikizi tarafından geride bırakılmış ve maskelenmiş ise bu daha da uzun sürebilir. Teorik olan için başlattığı devrim kavramını ne kadar *kısmi düşünürse*, bu koşuldan o kadar fazla zarar görme riskini taşır. Yeni bir bilimin keşfi dolayısıyla teorik olanı etkileyen bir devrimin kavramsal ifadesini sınırlandırmış olan sebepler yalnızca kişisel koşullardan ya da “zaman eksikliği”den kaynaklanmıyorsa bu risk ikiye katlanır: Bu sebepler, her şeyden önce, bu kavramların *formüle edilme* imkânına hükmeden nesnel teorik koşulların gerçekleşme derecesine bağlı olabilir. Vazgeçilmez teorik kavramlar, onlara ihtiyaç duyulduğunda, sipariş üzerine kendi kendilerine büyülü bir şekilde oluşuyor değildir. Tersine, tüm bilimin ya da büyük felsefelerin başlangıçlarının tarihi, yeni kavramlar bütünü'nün nizami sıralar hâlinde geçit töreni yapmadığını gösterir; bilakis bazı kavramlar kendilerini çok uzun süre bekletir ya da ödünç giysiler içinde törene çıkarlar, üzerlerine uyan giysileri sonra giyerler; tarih terziyi ve kumaşı sağlamadığı sürece bu böyledir.

Bu aralıkta [*intervalle*], kavram eserlerde gayet de mevcuttur [*le concept est bien présent dans des œuvres*], ama kavram biçiminde değil, başka biçimde; ifade edilmiş, el altında bulunan ya da büyüleyen kavramların başka sahiplerinden ö“dünç alınmış” bir biçim içinde kendini arayan bir şekilde. Tüm bunları, Marx'ın özgün analiz yöntemini bu yöntemi *icat* ettiği anda bile önceden *mevcut* bir yöntem olarak ele alması ve Hegelci palamarlarını koparıp attığı anda bile bunu Hegel'den ödünç aldığını düşünüyor olması gibi paradoksal bir durumda anlaşılır olmayan hiçbir şey bulunmadığını göstermek için anlattık [bizim vurgumuz]. Bu basit paradoks, burada ancak ana hatları çizilmiş olan ve bize kuşkusuz sürprizler hazırlayan bir çalışmayı gerektirmektedir. (Althusser, 2017, s. 65-7; 1973a, s. 59-61)

Burada, paradoksal gibi gözüken unsur, sadece Althusser'in kopuşun yanında belirli bir devamlılığa karşı ikazda bulunuyor olması değildir. Devamlılığa dair, artık kolay kolay bir kopuştan bahsetmemizi bile güçleştirecek ifadeler rastlarız. Althusser, *Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı*'da veya *Kapital*'in giriş kısmında geçen ve Marksist tefsirciler tarafından Hegelci olduğu gösterilen ifadelerin aslında belirli sorunlar yarattığını, bu sorunların aşılmasına yönelik pozitif unsurların yine Marx'ın mezkûr metinlerinde bulunabileceğini göstermeye çalıştıktan sonra, bunu hem *Marx İçin*'de, hem de *Kapital*'i okumak boyunca uzun uzadıya tafsilatlandırmayı denedikten sonra (ya da denerken), Marx'ta değil ama kendi yazısında, kendi ifadelerinde ve kendi ibarelerinde, savunduğu ve işaret ettiği tezini, yani Marx'ın Hegelci ifadelerinin aslında Hegel'in ideolojisinden kopartılabileceği tezini, yine Hegel'in kavramlarıyla (ya da artık *kavram* Hegel'den sonra zaten Hegel'in de olacak olan kavram olacağından — en azından Hegel'in Felsefesinin vaz ettiği bu olacağından —, yani, kavramın diliyle konuşmak gerekirse, dilin kavram olduğu, felsefenin kavramın kendiliğinden hareketinin *kal(k)ışı* [*Aufhebung*] demek olduğu felsefe kendini idame ettireceğinden, kısaca, kavramla) anlatmaya çalıştıktan sonra, artık Althusser'in bile Hegel'den ne derece kopmuş olduğu dahi tartışmalı bir hâl alır. Hegel'i Marx'tan, Marx'ın teorisini Marx'ın devrimsel biliminden, Marx'ın kullandığı “zaten mevcut olan” yöntemini Marx'ın *icadından* ayıran aralıkta [*intervalle*], “kavram zaten hazır” [*présent*]. Kavramın *hâli hazırda mevcut* oluşu, kavramın kendi kendine kendisi için hazırlanışı, kendinde-kavramın kendi-için-kavrama dönüşmesi, yani kavramın kendiliğinden hareketi. Bu durumda ne Marx, ne Althusser, ne de Althusser okuru biz Hegel'den ve Hegel'in kavramlarından, Hegelci ve gayrı-Hegelci olarak

kavramdan, Hegel kavramından ve kavram olarak Hegel'den ve felsefe(sin)den kopamıyoruz. Kavram [*Begriff*] bizi pençeleriyle [*Griffe*] sınımsız kavrayıyor, biz onu tam olarak kavrayamıyoruz da.

“Kavram zaten hazır” ise, kavram zaten zamanda ve zaman olarak hazır olduğundandır. Zaman kavramı, hazır olma vesilesiyle mevcudiyetini tasdik eden zamanın kavramı, kavram zaten zamanda mevcut olduğu ölçüde ve kavramı olmayan bir zaman olmadığı ölçüde kavranır. Hegel'in tarihi kavrayışı işte zamanın böyle bir kavranışından, zaten zamanın kavranmaktan ve kavram olarak var olmaktan başka türlü bir oluşunun olmayacağını kavranışından hareketle vücut bulur. Bu kavrayışta kavramın geçmişi, Tin'in tarihi olarak felsefenin kavramlarında mevcuttur. Bu mevcudiyet, geçmişin kendisini her şimdide açmak için huzura sunduğu tarihin mevcudiyetidir. Zamandaki fark, yani geçmiş ile şimdi arasındaki fark, ancak zaten hep şimdinin hazır mevcudiyetinde var olmak üzere geçmiş olan tarihin içinde içerilecek ve kaldırılacak [*aufgehoben*] olan farktır. Tarih, şimdiden ötesini göremez. Tarih, hem şu andaki şimdide hem de geçmişteki şimdilerde, kavramın huzuruna çıkan geçmiş zamanın farklarını şimdide yan yana getirir. Althusser, Hegel'in tarihi kavramsallaştırışındaki şimdide verilen bu imtiyazı eşzamanlı [*synchronique*] ve artzamanlı [*diachronique*] yapıların birbirleriyle olan alakası üzerinde yeniden okur:

Hegeli tarihsel zamanın doğası ve teorik şartları üzerinde bu noktada ısrar ediyorsam, günümüzde çok yaygın olan eşzamanlılık [*synchronie*] ile artzamanlılık [*diachronie*] arasındaki ayırımı görebileceği gibi, bu tarih kavrayışının [*conception*] ve bunun zamanla rabitasının bizim aramızda hâlâ canlı olmasındandır. Bu ayırımı temelinde bulunan şey, sürekli-homojen, kendine-muasır-olan [*contemporain-à-soi*] tarihsel bir zaman kavrayışdır. Eşzamanlı olan bizzat muasırlıktır, özün belirlenimleriyle hâli hazırda eşmevcudiyetidir [*Le synchronique est la contemporanéité même, la coprésence de l'essence à ses déterminations*], ki hâli hazırda olan, bir “öz kesiti”ndeki yapı olarak okunabileceğinden, şimdidir, çünkü hazırda ve huzurda şimdi olan özsel yapının tam da mevcudiyetidir [*le présent pouvant être lu comme structure dans une “coupe d'essence” parce que le présent est l'existence même de la structure essentielle*]. Eşzamanlı olan, demek ki, sürekli-homojen bir zamanın bu ideolojik anlayışını varsayar. Artzamanlı olan ise, “tarih”in indirgendiği “olaylar”ın dar anlamda (krş. Lévi-Strauss) zamanın devamlılığındaki olumsal ardışık hazır oluşlardan [*présences*] başka bir şey olmadığı, bu şimdinin [*présent*] devamlılık silsilesindeki oluşudur sadece: İlk kavram olan

eşzaman gibi artzaman da, demek ki, tam da Hegelci zaman kavrayışında ortaya çıkarıp kaldırdığımız [*relevées*] karakteristikleri varsayar: tarihsel zamanın ideolojik bir kavranışı. (Althusser, 2017, s. 304; 1973a, s. 118-9)

Bu alıntıda tarihsel zamanın “ideolojik bir kavranışı” olarak ihbar edilen eşzamanlı/artzamanlı ikilisi, yine bu paragrafta bu ikiliğin “ilk kavramı” olarak belirtilen eşzamanlılığa yapılan bir vurguyla metnin başka bir yerinde Marx’ın yönteminin belirleyici unsurları olarak tarif edildiği zaman, bu unsurlar ideolojik olmaktan ne derece imtina edebiliyordu, bunu sorabiliriz. Althusser, bu alıntının geçtiği *Kapital’in Nesnesi* başlıklı yazısından önceki önsözde, Marx’ın kavramların düşünce-bütününde ve sistemde “sentezlenerek” tanzim olduğunu belirttiği yapının “eşzamanlı” olana tekabül ettiğini, ve artzamanlı olanın da kavramların bu sistemde tanzim edilecek şekilde birbirini takip etmesi demek olduğunu söylediğinde, üstelik eşzamanlı olanın da öncelikli olduğunu kesinleştirdiğinde, Althusser’in Marx’ın sistemin yapısına dair kavrayışını bu kavram çiftiyle açıklaması ne derece yine Althusser tarafından daha sonra ideolojik olarak addedilecek eşzamanlı/artzamanlı kavrayışından mümeyyez kalacaktı? Eşzamanlı olarak sorabiliriz — art niyetimiz olmadan. Ardından okuyabiliriz:

Eşzamanlılık, düşüncenin-bütünü’nde ya da *sistem*’de (ya da Marx’ın dediği gibi “sentez”de) kavramların örgütlenme yapısını temsil ederken, artzamanlılık, kanıtlamanın düzenli söylemi içinde kavramların art arda gelme hareketini temsil eder. Kanıtlama söyleminin düzen biçimleri, *sistem*’in kendisindeki kavramların hiyerarşik kombinezonunun, “Gliederung”un gelişiminden başka bir şey değildir. Bu şekilde anlaşılan “eşzamanlılığım” ilk olduğunu ve her şeyi hükmettiğini söylerken, iki şey demek istiyoruz:

1) Kavramlar hiyerarşisinin kombinezonları içinde sistemi, her kavramın tanımını, sistem içindeki yerine ve işlevine bağlı olarak belirler. Onun gerçek kategorisiyle bire bir denklik içinde koyduğumuzda, bu kavrama *içkin* anlamda yansıyan şey, sistemin bütünü içinde kavramın yer ve işlevinin bu tanımıdır.

2) Kavramlar hiyerarşisinin sistemi, bu kavramların kanıtlama söylemi içinde belirleşlerinin “artzamanlı” düzenini belirler. Marx, değer, artı-değer, vs. (kavramlarının) “*biçimlerinin gelişimi*”nden bu anlamda söz eder: Bu “biçimlerin gelişimi”, düşüncenin-bütünü sistemi

içindeki kavramları kendi aralarında birbirine bağlayan sistematik *bağımlılığın*, bilimsel kanıtlama söylemi içindeki tezahürüdür. (Althusser, 2017, s. 90; 1973a, s. 83-4)

Sonraki paragrafta, yukarıda eşzamanlılık/artzamanlılık bağlamında ele alınan sistem/dizge (ve dizgede düzenlenen ve dizgelenen [*Gliederung*] ve birbirini artzamanlı olarak takip eden) ve birbirleri ardına dizilen söylem dizilerinin “dekalaj birliği” [*unité du décalage*] oluşturduğunu belirtir Althusser. Sistem ve söylem arasında, bir “oyun” neticesinde oluşan “dekalaj birliği” vardır. Peki buradaki birlik ile kastedilen dekalajın olumlu olmasına dair bir şey midir? Yani bir dekalaj her halükarda varsa da, bu dekalaj, dekalajın iki unsurunun, mesela sistem ile söylemin, eşzamanlılık ile artzamanlılığın, birbirine uymaması sonucu oluşturduğu birliğin yine de bu uyuşmamaya rağmen yarattığı olumlu bir dekalaj mıdır? Dekalajın olumlu olup olmadığına dair soruyu şimdilik tecil ederek şu “birlik” konusuna değinebiliriz. Birlik, acaba ağızbirliğinde olduğu gibi bir birlik midir? Yani, “sanki”lerle, “gibi”lerle, “-miş gibi” yapılarak sağlanan bir birlik midir? Yani mesela, Althusser aslında eşzamanlı/artzamanlı ikiliğini ideolojik bulurken Marx’ta bu ikiliğin olması olumluymuş gibi mi davranmamız uygun olur — buna dair bir ağızbirliği mi yapmalıyız? Yahut yoksa bu birlik, Marx’ta (Hegel tesirinden dolayı) ideolojik duran bu ikiliğin aslında (Marx’ın tarihin Teorisinin teorisi sayesinde) dekalaja uğradığını, ve dolayısıyla böyle (dekalaja uğramış) bir dekalajın da ideolojik olamayacağını izhar eden, ama yine de başka türlü ele alındığı takdirde (mesela Hegel’deki ikilikte olduğu gibi) ideolojik olduğunu gösterecek olan bir dekalajın, iki ögesinin (yani Hegel ve Marx) arasındaki dekalajın (birinin diğerinden vazgeçmesi için onun varlığına işaret etmek suretiyle onu varsaymasındaki) vazgeçilme birliği midir bu — varlığı *vaz* ederken *vaz* geçen bir birlik midir bu? Neredeyse *vaz* geçilemez olan bu birlik, neyi var sayar? Althusser, sistem ile söylem arasındaki ilişkiyi içinden çıkılamaz bir dairevi ilişkiye, *daireye dair* bir ilişkiye *dönüştürdüğü* miktarda, bu birlik, söylemin, “bilimsel söylemin” namevcut hazır oluşu/huzuru [*présence absente*] olarak, sistemin muhtaç olduğu ögeyi varsayar:

Sistem olarak var olabilmek için, onu “geliştiren” bilimsel söylemin namevcut hazır oluşunu [*présence absente*] gerektiren nesnesini oluşturan sistem.

Eğer, her halükarda aşılması gereken bir eşik karşısındaki gibi, burada duruyorsak, şunu hatırlatmamıza izin verilsin ki, bilimsel söylemin hususiyeti yazılmaktır; ve dolayısıyla o bize

yazısının/yazımının [*son écriture*] biçimine dair soruyu vaz eder. Oysa, belki hatırlanacaktır, kalkış noktamız onun *oku(n)ması* [*sa lecture*] idi.

O hâlde tek ve aynı sorunun dairesinden çıkmış değiliz: Eğer dışına çıkmadan bu dairenin içinde dönmemeyi başarabilmişsek, söz konusu daire ideolojinin kapalı dairesi olmadığından, bizzat kapalılıkları tarafından ebediyen açılan daire olduğundan, temellendirilmiş bir bilginin dairesi olmasındandır. (Althusser, 2017, s. 92; 1973a, s. 85)

Kapalı olmayan bu dairede, bilginin temellenişi söylemin yazılmasına matuf oluyormuş demek. Demek söylem, bilimsel söylem, yazıldığı ölçüde, böylelikle daha önce tesis edilmiş bilginin ideolojik dairesinden çıkılır. Daha önce yazılanları okuma ve bu okumaya dair yazma arasındaki ilişki de, ancak yazımının “şekline” dair soru sorulduğu ölçüde bu daireden, ideolojinin kapalı dairesinden “temellenmiş bir bilgi”nin açık dairesine geçmeye imkân verecek gibidir. Sanki. Galiba. Althusser’in yazısı dahi, bu iki daire arasındaki geçişliliğe, hattâ bu iki daireden ne birinin kapalılığının tam kapalılık olabileceğine, ne de diğerinin açıklığının her zaman açıklık olabileceğine dair kesin bir ifade tarzı geliştirdiği ölçüde; bu iki daire arasındaki dekalajı da, dekalaja dair olan bu iki dairenin dekalajını da, ne olumlu ne de olumsuz bir dekalajın birliğine tabi tutabilecek gibidir. Yine de dekalaj, Althusser nezdinde kâh olumlu kâh olumsuz olarak belirmeye devam eder gibidir.

3.1.3 Marx’ın dekalajları

Althusser, dekalajı önce olumlu sonra olumsuz anlamda kullanır. Önce Marx’ın yöntemi için olumlu, sonra ideolojik ekonomi politik açısından olumsuz olarak. Tarihsel kesitlerin [*coupe*], “zamansal mekân” üzerinden, sanki bir yere varacak trenlerin varış yerine *nispetle* geç kalmasında olduğu gibi düşünülemediğini, yani *tecil* anlamında bir dekalaja tabi olmayacağını söyler — böylelikle mekânsal fark zemini üzerinde belirecek bir zamansal farkı reddeder. Fakat sadece ekonomik bir belirlenim seviyesinde (farklı zamanların iç içe geçmesi [*entrelacement des différents temps*] olarak) analiz edildiğinde dekalajın, Marx’ta nasıl bir tarihi kesit alma imkânı verdiğini anlatır:

Yeri belli bir hazır oluştta [*présence localisée*] namevcudiyetler olarak böyle kavranan şey, tam da bütünün yapısının yersizleştirilmesidir [non-localisation], ya da daha doğrusu, (kendileri de yapılanmış) bu “seviyeler” ve bu seviyelerin “öğeleri” üzerinde bütünün yapısına özgü etkinlik

türüdür. Bu imkânsız öz kesitinin [*coupe d'essence*] ortaya çıkardığı şey, *olumsuz* [bizim vurgumuz] olarak gösterdiği namevcudiyetlerin [*absences*] tam da içinde, muayyen bir imalat tarzından kaynaklanan toplumsal bir oluşuma has tarihsel mevcudiyet [*existence*] biçimidir; Marx'ın muayyen imalat tarzının gelişim süreci olarak adlandırdığı şeyin hususi bir türüdür. Bu süreç, yine Marx'ın, *Kapital*'de kapitalist imalat tarzından bahsederken, farklı zamanların birbiri içine geçme türü olarak adlandırdığı şeydir — ve Marx o esnada yalnızca ekonomik seviyeden söz etmekle yetinir —, yani karmaşık kombinezonu sürecin gelişimine has zamanı oluşturan yapının farklı seviyelerinin ürettiği farklı zamansallıkların dekalajları ve bükülmeleri türünde olan bir şeydir.

Söylenenlere dair her türlü yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için şu ikazları eklemenin gerekli olduğu kanısındayım.

Ana hatlarını çizdiğimiz tarihsel zaman teorisi, “nisbi” özerklikleri içinde ele alınan farklı seviyelerin bir tarihinin imkânını kurmayı sağlar. Ama bundan, tarihin, “nispeten” özerk farklı tarihlerin yanyanalıklarından meydana geldiği, aynı tarihsel zamanı kimileri kısa modda, kimileri uzun modda yaşayan farklı tarihsel zamansallıkların yanyana vaz edilmesinden [*juxtaposition*] oluştuğu sonucunu çıkarmamak gerekir. Başka deyişle, şimdiki zamanın [*présent*] öz kesitlerine elverişli devamlı bir zamanın ideolojik modeli bir kez reddedildiğinde, bu temsil [*représentation*] yerine, farklı bir havada ama aynı zaman ideolojisini el altından restore eden bir temsil ikame [*substituer*] etmekten kaçınmak gerekir. Dolayısıyla, farklı zamansallıkların çeşitliliğini, aynı ideolojik temel zamana indirgemek ve onların *dekalaj*ının süregelen bir referans zamanının aynı çizgisi üzerinde ölçmek söz konusu olamaz; ki öyle olsaydı o zaman bu *dekalajı*, zaman içinde, dolayısıyla bu ideolojik referans zamanı içinde, bir gecikme ya da ileri gitme olarak düşünmekle yetinilmiş olurdu. Eğer yeni kavrayışımız içinde, ö“z kesiti”ni gerçekleştirmeye çalışırsak, bunun imkânsız olduğunu tespit ederiz. Ama bu, *denk olmayan bir kesit* karşısında, zamansal mekân [*espace temporel*] içinde, bir zamanın diğer zaman üzerinde ileri ya da geri kalmasının yer aldığı — tıpkı trenlerin erken ya da geç kalmalarının/tecilli olmanın mekânsal bir erkenlik ya da geçlikle belirtildiği S.N.C.F [Fransa Ulusal Demir Yolu] tablolarında olduğu gibi — basamaklı ya da çok dişli bir kesit karşısında olduğumuz anlamına gelmez. Eğer bunu yaparsak, en iyi tarihçilerimizin çoğu zaman yaptığı

gibi, ileri ya da geri olmanın, bütünün yapısının etkileri değil, referans sürekliliğinin değişkelerinden başka bir şey olmadığı tarih ideolojisinin tuzağına düşeriz. Tarihçiler tarafından *tespit edilen* bu zevahirleri *kendi kavramlarıyla*, mevzu bahis imalat tarzının tarihinin kavramıyla — yoksa homojen ve sürekli bir ideolojik zamanla değil — rabıtalandırmak içindir ki, bu ideolojinin tüm biçimlerinden kopmamız gerekir. (Althusser, 2017, s. 316-8; 1973a, s. 130-1)

Althusser, “zamansal mekân” [*espace temporel*] kavrayışından imtina etmemiz hususunda uyarır. Diyebiliriz ki dekalajın böyle kavranması, zamanın aralığındaki [*espace*] (geçmiş ve gelecek olanın, önde ve geç kalmış olanın farkı olarak) farkı *mekân* [*espace*] olarak tespit etmemize yol açacaktır. Böyle bir tespit, zamanı mekân üzerinden *tespit* etmeye, zamanın kavranışını huzurda ve hazır olması gerekenin (mesela trenin) burada olmayışı üzerinden *sabitlemeye* ve zaman kavramını mekân zemini üzerinden *saptamaya* yarar. Althusser böyle bir saptamaya adeta saplanmaya karşı ikaz eder — mekân saptayıcı olduğu kadar saplayıcıdır da sanki; mekânsal zemin, sabitleyicidir, bir “yere” sabitler. Ancak sonrasında, zamansal farkı mekânsal fark gibi düşünmemeyi salık vermesine rağmen, her ne kadar belirli bir tarihi dönemi temele yerleştirmeye karşı çıkmak için söylese de, Althusser, temele bir zamandan ziyade bir yeri yerleştirmeyi salık verir. Bu yer, *aşırıbelirlenim* ile anlaşıldığı ölçüde yine tefrikî [*différentielle*] zaman ile yer bulacaktır elbette, ama *surdétermination*, zamansal mecazları kendinde bağlayan mecaz olarak aşırıbelirlenim, mecazın mecazı aşırıbelirlenim, “son kertede”, aşırıbelirlenimi aşırıbelirlenimin son kertede bağlı olduğu ekonomik kerteye bağladığı ölçüde, o *yere* bağladığı ölçüde, yine mekânsal farkı bir “yerde” sabitlemiş olacaktır:

O hâlde tefrikî [*différentielle*] tarihsellik türlerinden söz etmenin, bu gecikme ve ileri gitmelerin ölçülebileceği temel bir zamana gönderme yaparken hiçbir anlamı yoktur.

Buna karşılık, bu şunu demeye gelir: Gecikme/tecil, ileri gitme, vs. gibi mecazi dilin son anlamı, bütünün yapısında, bütünün karmaşıklığındaki herhangi bir yapısal seviyeye has şu ya da böğenin kendine has yerinde aranmalıdır. Tefrikî tarihsel zamansallıktan söz etmek, demek ki, bütünün güncel konfigürasyonu içinde herhangi bir öğeyi ya da herhangi bir seviyeyi *yerine* [*lieu*] yerleştirmeye ve *işlevini* kendi eklememesi içinde düşünmeye mutlak olarak zorunlu olmaktır; bu, bu öğenin eklememesi ilişkisini başka öğelere bağlı olarak belirlemektir, onun

aşırıbelirlenimi [surdétermination] ya da *alt-belirlenimi* [sous-détermination] olarak adlandırılan şeyi bütünün belirlenim yapısına bağlı olarak tanımlamak zorunda olmaktadır. (Althusser, 2017, s. 319-20; 1973a, s. 133)

Mekânsal fark sabitlenir. Aşırı/üst ve alt belirlenimlerin yerleri bütünün olduğu o yere nisbetle tespit edilir. Aşırıbelirlenim, aslında aşağıda veya yukarıda bir yerden, altta [sous] veya üstte [sur] olacak bir yerden ziyade, belirleyici olan ve belirlenmiş olan yerlerini ve mevkilerini açacak bir aşırılık ile hareket edip icaz kuran bir mecaz olan aşırıbelirlenim, yeri nisbi olarak aşağıda mı yukarıda mı karar verilemese bile, kendisinin yerini belirleyen bir “bütüne” mutlak olarak eklemeliyor gibidir. Yine de, kendisinden vazgeçilmeyen “mecaz”, “tecil mecazı”, sonraya ertelenip tecil edilen aşırıbelirlenimin, geç de kalsa belirleyici olacak olan aşırıbelirlenimin “paradoksal” (s. 133) kullanımını ortaya çıkarır. İmalat ilişkilerinin imal edici kuvvetler tarafından belirlendiği tarihi kesitlerin ancak sonradan kendilerini belirgin kılmak üzere belirleyici oldukları aşırıbelirlenim, bütünün olduğu “eşzamanlı” yapıda belirginleşmek üzere tecil olur⁵⁷:

Eğer söylenmiş olanın nesnel bir anlamı varsa, eşzamanlılık-artzamanlılık çiftinin bir yanlış bilme [méconnaissance] yeri olduğu açıktır, çünkü bu çift bir bilgi olarak ele alınırsa, epistemolojik boşlukta kalırız, yani — ideoloji boşluk karşısında dehşete kapıldığından — tam olarak ideolojik dolulukta, zamanı homojen-süreklilik/kendine-muasır olan bir tarihin ideolojik kavranışının ideolojik doluluğunda. Eğer tarihin bu ideolojik kavranışı ve onun nesnesi geçerliliğini düşürürse bu çift de yok olur. Yine de, ondan bir şeyler kalır: Bu çiftin bilinçdışı yansımaları olduğu epistemolojik işlemin hedeflediği şey; tam da, ideolojik referansından bir kez kurtulduğu hâliyle bu epistemolojik işlemin kendisi. Eşzamanlılığın hedeflediği şeyin, *gerçek nesne* olarak nesnenin zamansal huzurda oluşuyla [la présence temporelle] alakası yoktur, ama tersine, başka tür bir huzurda oluşla ve bir *başka nesnenin* huzurda oluşuyla ilgilidir: somut nesnenin zamansal huzurda oluşu ya da tarihsel nesnenin tarihsel huzurda oluşunun tarihsel zamanı değil, *bizatihi teorik analizin bilgi nesnesinin* huzurda oluşu (ya da

⁵⁷ Metnin ilerleyen kısımlarında (s. 48), imalat tarzlarının imal edici güçlerde (imal edici ve yeniden imal edici) iş gücünün ve imalat maddelerinin dağılımı ve tevzisi üzerinden yarattığı birleşimin [combinaison] farklı dönemlerde farklılık gösterdiğini açıklarken, Althusser, yine Marx'ın “tarihselcilik” yapmadığını vurgulamak için combinaison'un yanına parantez içinde Almanca *Verbindung* yazarak, tam da, Freud'da yoğunlaşma anlamına gelen *Verdichtung*'dan pek de uzak olmayan bir kavramı, mecaza ve artzamanlılığa tekabül eden bir kavramı kullanmış oluyordu — buna *yoğunlaşılabilir*.

“zaman”ı), *bilginin* huzurda oluşu. O vakit eşzamanlı olan, bütünün yapısının farklı öğeleri ve farklı yapıları arasında mevcut spesifik ilişkilerin *kavranışından* başka bir şey değildir; o, onu organik bir bütün, bir sistem yapan bağımlılık ve ekemlenme ilişkilerinin *bilgisidir*. *Eşzamanlı olan, Spinozacı anlamda ebediyettir*, ya da karmaşık bir nesnenin karmaşıklığına upuygun [*adéquate*] bilgi [*connaissance*] tarafından upuygun bilinişidir [*connaissance*]. Marx ın, somut-gerçek tarihsel ardışıklıktan ayırt ettiği şey tam da budur. Şöyle der Marx:

“Hareketin, ardışıklığın, zamanın tek bir mantıksal formülü gerçekten nasıl olur da tüm ekonomik ilişkilerin eşzamanlı olarak birlikte var olduğu ve birbirlerini desteklediği toplum gövdesini açıklayabilir?” (*Misère de la Philosophie*, Editions Sociales, s. 120).

Eğer eşzamanlılık buysa, basit somut zamansal huzurda oluşla hiç alakası yoktur; o, bütünü bütün yapan karmaşık ekemlenmenin bilgisiyle ilgilidir. Eşzamanlılık, bu somut eş-huzurda bulunma [*coprésence*] değildir; o, gerçek nesnenin bilgisini veren, bilgi nesnesinin karmaşıklığının bilgisidir. (Althusser, 2017, s. 320-1; 1973a, s. 134)

Althusser burada eşzamanlı olandan, her ne kadar “ideolojik bir kavram çiftine ait olsa” da, bir şeyler kaldığını dile getiriyor. Eşzamanlı olan, sonunda, bütünün tüm öğelerinin karmaşık ilişkisini gösteren yapının kendisi olur. Spinozacı ebediyettir bu. Bu, tam da Althusser’in Devletin İdeolojik Aygıtları’nda “ideolojinin tarihi yoktur” derken işaret ettiği neyse ona tekabül eder — yani bir anlamda, Althusser’in yeri geldiğinde tenkit ettiği “ebediyetçilik” sorununa. Ama bu sorun belki de “Marksizmde mutlak bir tarihselcilik gören yanlış görüşün [*bévue — (hata-gaf(let))*] dayandığı yanlış anlaşılma”ya tekabül ediyordur (s. 150). İşte bu yanlış görüş bizatihi Engels’e dayanmaktadır Althusser’e göre. Engels’in Marx’ın *Kapital*’de ayırt etmeye çalıştığı bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasındaki ayrımını muğlaklaştırdığına dair tespitte bulunan Althusser, devamında Engels’in bu girişimini olumsuz bir dekalaj olarak değerlendirir⁵⁸:

⁵⁸ Althusser, Engels’in Marx’tan yola çıkarak Marx’ın bu yeni sorununu yeni ıstılahatlarla ve yeni bir zeminde vaz ettiğini söyledikten sonra (s. 18-19), Engels’in bu konuda söylediklerinin Marx’ınkilere uyup uymadığını sorduğunda cevabı “hem evet, hem hayır” (s. 20) olduğu ölçüde; yani her ne kadar Engels bu yeni soruyu ve yeni ıstılahatları Marx’ta görmüş olsa bile bu yeni sorunun nesnesini *Kapital*’in gerçek nesnesiyle ilintili bir şekilde dile getirmediği ölçüde — demek “bilgi nesnesi” ile “gerçek nesne” arasındaki bağı kurmadığı ölçüde —, yine Althusser, Engels’in vaz ettiği şekliyle yeni soruyla bu yeni sorunun yöneldiği gerçek nesne arasında bir dekalaj olduğunu göstermiş olur. Bu dekalaja, Althusser’in Marksist teoriye dair yaptığı bir yerdeğiştirme olarak baktığımızda, biz de, “hem olumlu, hem olumsuz” diyebiliriz.

Paradoksal olarak, kendi sorusunda içerimlenmiş ıstılahatları kesiştirmekle başlamış olan Engels'in, sonuç olarak anlamı yine kesişen, yani hedeflediği nesneyle rabitasında dekalaja uğramış durumda olan [*décalé*] bir tanıma vardığını, çünkü bilimsel kavramın rolüyle ilgili tamamen pratik (yaygın) bu tanımda aslında bize ideolojik kavramın işlevlerinden birinin bir teorisine — pratik ima ve işaret işlevi— nasıl girişileceğini gösterdiğini kaydetmek önemsiz değildir. (Althusser, 2017, s. 332; 1973a, s. 145)

Engels'in Marx'a yaptığı “dekalaj” olumsuz iken, Hegel felsefesinin Marx'ı uğrattığı olumsuz dekalaj düşünüldüğünde, Marx'ın Hegel'in zaten yanlış görüşe dayalı felsefesine yaptığı “dekalaj” ise olumlu olur. Marx'ın Hegel'i kullanımı açısından olumsuz sayılabilecek (ama Marx'ın henüz yeterli ve gelişmiş olmayan kavramlarının teorik olarak devrimci sayılacak tatbikatları açısından olumlu olan) dekalaja şu örnekte rastlayabiliriz:

Marx, teorik olarak kendi devrimci yaklaşımının kavramını ve teorik içerimlerini teorik olarak uygun [*adéquate*] biçimde düşünüp geliştirmemiştir. Bazen elinden daha fazlası gelmediğinden, kısmen ödünç alınmış kavramlarla ve özellikle de Hegelci kavramlar yoluyla düşündü; bu da, gerçekten de, bu kavramların ödünç alındığı semantik saha ile bunların tatbik edildikleri kavramsal nesnel sahası arasına bir dekalaj sokmuştur. (Althusser, 2017, s. 339; 1973a, s. 152)

Althusser, Marx'ın “elinden geleni” yaptığını söyler. Althusser Marx'ın emanetle, ödünçle düşündüğünü anlatır. Ve de Althusser ileride yine de, her ne kadar zaten bu dekalajı salt olumsuz bir dekalaj gibi göstermese de, Marx'ın Hegelci kavramları tatbik edişindeki bu dekalajın Marx'ın sadece Hegel'i okumasına has bir dekalaj olmadığını ve Marx'ın dahi “söyleminin metninin nesnel bir parçasını teşkil” ettiğini, ve üstelik bu dekalajın genel olarak da Marx'a has bir dekalaj olmadığını, “bilimsel temelli her yaklaşıma ve genel olarak her bilimsel üretime has” olduğunu söyleyecektir. Çünkü Althusser, bilgilerin imalinin tarihini ilgilendiren vechesiyle, teorinin ve teorik nesnenin imalinin tarihini yapmanın gerekliliğinden bahsettiği ölçüde; tıpkı bilimlerdeki kopuşların bilimlerdeki hatalara matuf değil de, bilimlerin, nesnelere oluşturmak için, gerçek nesnelere bilgi nesnelere arasında aradığı (ve kurduğu — yani imal ettiği) rabitanın ve bu rabıtaya bağlı mütakabiliyetin sorunsal teşkil etmesine ve dekalaja matuf ve muhtaç olduğunu ve bunun dahi bilimler için imkân olduğunu

söylediğinde olduğu gibi, kopuşların ve krizlerin imkânı olarak dekalajı da, Marx'ın kendisinden önceki bilimsel ideolojiden kopuşunun ve bu bağlamdaki krizinin de imkânı olarak sunmuş olur: “Sadece kritik bir okuma ile ortaya çıkacak ve elde edilecek olan bu dekalaj, *Marx'ın söyleminin metninin nesnel olarak bir parçasını teşkil eder*” (s. 153)⁵⁹.

İşte dekalajın bu olumlu vechesi, ama Althusser nezdinde her nasılsa Hegel'i yine de Marx'ın metninin nesnel bir parçası olamayacak denli Marx'tan ayırt etmemize yarayacak olan bu vechesi, başka bir şeyi daha ortaya çıkarır: Bu dekalaj sayesinde sahih [*authentique*] Marksizmin Hegelcilikten farkı görülecektir. Tüm hazır mevcudiyetlerin ve tarihin tüm şimdilerinin mutlak bir şimdide birleşip muasır bir şimdide bütünleştirilmesi ise, muasır olanın eşzamanlılaştırıcısına dair bir ideoloji okuması sağlayan ve buna karşı duran Marxist “burulma” [*distortions*] ve dekalajları dışlayacaktır⁶⁰.

3.1.4 Althusser'in dekalajları

Tüm bu burulma ve dekalajlarda, Althusser'in tarihçiliğe karşı olan ve tarihçilikten sapan, onu buran ve burkan vurgusunda, Althusser'in en azından kendine-hazır-olma [*présence-à-soi*] ve kendiliğin kendi kendine mevcudiyeti hususunda dikkatli ve temkinli davrandığının altını çizmek gerekir. Althusser'in, mutad hümanizm eleştirisinin ötesinde, (pek de üzerinde durulmayan) tarihselcilik eleştirisini ifa ederken işaret ettiği ve/ya tatbik ettiği bu dekalajların, Althusser'in bu eleştiri yapıyorken bertaraf etmek istediği bazı risklere de duçar olduğunu görmüş oluruz. Mesela “bunun dramatik bir teorik sorun olduğunu söylüyorum, zira eşzamanlı olarak bu sorunu da imal etmiş olan Marx, bunu sorun olarak vaz [*posé*] etmemiş ama, bunun kavramına haiz olmaksızın [*disposer*], kendini bunu pratik olarak çözmeye

⁵⁹ “Bu dekalaj olgusu, bunun gerekliliği, Marx'a has değildir, bilimsel temelli her yaklaşıma ve genel olarak her bilimsel üretime hasır. Bunların incelenmesi, bilgilerin imalinin tarihinin teorisinden ve burada hâlâ zorunluluğunu hissettiğimiz teorik olanın tarihinden kaynaklanır” (s. 340).

⁶⁰ “Yine de, Marksist bütünlük Hegelci bütünlükle aynı yapıya sahip olmadığından, doğrudan doğruya birbirlerini ifade etmeyen farklı seviye ya da kerteler [*instances*] içerdiğinden, bu Marksist bütünlüğü “öz kesiti”ne uygun hâle getirmek için, bu ayrı seviyeleri kendi aralarında birbirlerine öyle bağlamak gerekir ki, her birinin şimdiki zamanı [*présent*] diğerlerinin tüm şimdiki zamanlarıyla çakışsın: dolayısıyla “muasır” olsunlar. Bu şekilde düzenlenen ilişkileri, sahih [*authentique*] Marksist kavrayışta, muasırlığın bu ideolojik okumasına karşı duran bu burkulma [*distorsion*] ve dekalaj etkilerini dışlayacaktır. Marksizmi (mutlak) tarihselcilik olarak düşünme projesi, Marksist bütünlüğü Hegelci bütünlüğün bir çeşitlemesi olarak etkisiz kılmaya ve ezme yönelen ve az çok retorik ayırım önemiyle bile, seviyeleri ayıran gerçek farklılıkları sonunda bulanıklaştıran, indirgeyen ya da es geçen zorunlu bir mantığın zincirleme etkilerini otomatik olarak başlatır” (Althusser, 2017, s. 356; 1973a, s. 168).

vakfetmiştir” (s. 63) derken, Althusser, tüm bir yazı boyunca Marx’ın teoride yaptığı “devrimin” yeni bir teorik nesne üretmek olduğunu söylemesine rağmen, yaptığı devrime mukabil bir kavram icat edememiş olduğunu dile getirmiş olur. Öyle ki, Althusser, Marx’ın vaz ettiği yeni nesneye ve bu yeni nesnenin ait olduğu teoriye yani ekonomi politiğin teorisine ve tarihin teorisine ait kavramı tam bir mütekabiliyet içinde istimal edemediğini gösterirken, bir yandan da Marx’ın, her ne kadar Althusser’in Marx’ta açık olarak görülmediğini belirttiği ama hâli hazırdaki epistemolojik gelenekten farklı bir yaklaşımın imkânını kullandığı ölçüde de rabitalarının mevcut olduğunu göstermeye çalıştığı (tüm ile parçaları arasında nedensel değil ama ifadeye dayalı olan, yani Althusser’in ifadesiyle, yapısal bütünün etkilerinin yapının ifadeleri olduğu) Spinozacı teori ile aslında mevcut (bir kısmı Descartes’tan, bir kısmı da Marx’a geçmek üzere Hegel’den yadigar kalan) epistemolojik ikiliklerin dilini kırar gibi olsa da, yine de bu dili kullandığını gösterdiği ölçüde; ve yani mesela Marx Hegel’deki iç-dış ve öz-zevahir ayrımlarının diliyle yazdığı ölçüde, teorideki devrimini bilimselleştirememiş oluyordu. O hâlde, Derrida’nın Foucault’nun *Deliliğin Tarihi*’ndeki “tarihsel bütünlüğe” (Derrida; 1967, s. 70) dair yönelttiği soruya⁶¹ benzer bir şekilde soracak olunursa, belirli bir dönemdeki kırılmayı ve kopuşu, kesintileri ve ayırım hatlarını tespit eden Althusser, o dönemdeki kırılmayı ancak kırılma olarak “tespit” ettiği ölçüde, yani o dönemde veya o düşünürde (mesela Marx’ta) yeni olanın yeni olduğunu o dönemin veya o düşünürün yerine söylüyorsa; nasıl hâlâ bu yeni

⁶¹ Derrida, Descartes *misalinin* Klasik Çağ’da teşkil ettiği görevin ne olduğunu, yani Klasik Çağ’ın bir devir olarak delilik etrafında sahip olduğu bütünlüklü yapıyı teorikleştirmesini (veyahut semptomlaştırmasını, ya da nedenselleştirmesini ya da dile getirmesini), tarihsel bir devrin bütünlüğünü tesis etmedeki işleyiş ve düzenlenişe dair sorularla beraber yeniden sorar:

Descartes’a vakfedilmiş pasaj tam olarak *Büyük Kapatılma* üzerine olan bölümü açar. Bizatihi kitabı açar ve kitabın bölümün tepesindeki yer(leştiril)iş alışlagelmişin epey dışındadır. Az önce vaz ettiğim soru, burada, başka hiçbir yerde olmadığı kadar kaçınılmaz gözüküyor bana. Foucault’nun deliliğin *felsefi* bir kapatılması olarak yorumladığı *Meditasyonlar*’ın birincisi üzerine olan bu pasaj, tarihsel ve politik-sosyal drama girizgah olarak, bahis konusu olacak *bütünlükçü* drama verilen bir işaret olmaya yazgılı mıdır bilinmez. Teorisel ve metafizik bilgi boyutunda tasvir edilen bu “ani darbe”, bir semptom mudur, bir neden midir, bir dil midir? Bu soru veya bu ayrışma anlamı itibarıyla iptal edilsin diye ne varsayılmalı ya da ne açığa kavuşturulmalı? Ve eğer bu ani darbenin dramın bütünlüğüyle bir dayanışması varsa, bu dayanışmanın statüsü nedir? Nihayetinde, bu bütüncül tarihsel yapıda felsefeye ayrılmış yer ne olursa olsun, niye şu tek kartezyen misal? Aynı devirde onca başka filozof delilikle ilgilenmiş ya da — daha az anlamlı olmayan — değişik şekillerde onunla ilgilenmemişken, kartezyen olanın misalsiliği nedir?

Özetle çağrıştırılmış ama kaçınılmaz olan, ve yöntemsel olmaktan fazla olan bu soruların hiçbirine Foucault doğrudan cevap vermez. Bir tek cümle, önsözünde, bu soruyu düzenler. Okuyorum: “Deliliğin tarihini yapmak, şu anlama gelir: yaban hâli tekrar kendisine hiç teslim edilemeyen bir deliliği tutsak tutan tarihsel bütünün [*ensemble historique*] yapısal bir çalışmasını yapmak — mefhumların, kurumların, hukuksal ve polissel tedbirlerin, bilimsel kavramların”. Bu öğeler kendilerini “tarihsel bütün”de nasıl düzenler? Bir “mefhum” nedir? Felsefi mefhumların bir önceliği var mıdır? Bilimsel kavramlarla rabitalarını nasıl kurarlar? Bu girişimi kuşatan onca soru. (Derrida; 1967, s. 69-70)

olanın, yani yeni teorik nesnenin, kavramı olmaksızın, yeni olduğunu tespit edebiliyor? Daha da öteye giderek şunu da sorabiliriz: Althusser'in Marx'taki kırılmanın Marx'ın gençlik eserlerindeki hümanist dilden kopuşu ile gerçekleştiğini söylerken aynı zamanda bu kopuşun (*Marx İçin*'de) Hegel'den de bir kopuş olduğunu belirttiğini ve *Kapital'î Okumak*'ta da diyalektik materyalizmin tarihsel diyalektikten farklı olduğunu söylediğini hatırlayacak olursak, Hegel'den devraldığı kavramları *Kapital*'de dahi kullanan Marx'ın (kendisinden veya Hegel'den) tam anlamıyla bir kopuş yarattığını (ispatlamak bir kenara dursun) hâlen iddia edebiliyor olabilecek miyiz? Ya da şöyle soralım: Althusser Marx'ın Hegel'in tarihin tümünü parçalarında gören tavrından farklı bir Spinozacı “ifadeci” yapısalcılıktan bahsetmek için “*absence de cause dans la causalité métonymique* [mecaz-ı mürsele dayalı nedensellikte nedenin namevcudiyeti]” (Althusser; 1969, s. 65) ifadesini istimal ederekten⁶², mecaz-ı mürselin, yani bu durumda yapının tümünün parçalarıyla olan etkisel ilişkisinin, mekanistik (ve Althusser'in tabiriyle Descartesçı) nedenselliğe ait olamayacağını söylediğinde, yerdeğiştirmenin nedeninin olmaksızın yine de yer bulduğunu söylemiş olup, bu yüzden de, “son kertede” ekonomik olanın “neden” son kertede ekonomik olduğu için bütünün temel belirleyicisi olduğunu açıklamamış ve (tıpkı ideolojik olanın ekonomik olanı sanki temelde ve son kertede “hukuki, dini, siyasi vb.” nedenlere raptettiğine dair bilimsel bir neden sunamamasında olduğu gibi) nedensiz bir yerdeğiştirme olduğunu, yani altyapı olarak imalat alakalarının tayin ettiği ekonomide olduğu gibi, bir şekilde Marx'ta altta yatan nedensiz bir Hegel'in olduğunu söyleyemeye varmış olmaz mıyız?

Althusser *Kapital'î Okumak*'ın giriş yazısında da, *Kapital'î Nesnesi* başlıklı yazısında da, zaten Foucault'nun (aslında Heidegger'den itibaren, özellikle *Varlık ve Zaman*'ın ilk kısımlarından itibaren işaret edilen) sorunsallaştırma hususunda dikkat çektiği⁶³ ve

⁶² Bu ibare ile Althusser, Marx'ın ekonomik nesnesinin ona dışsal olan bir yapısal nedene bağlı olmadığını, bilakis, yapısal olanın nedenselliğinin yapısı gereği bizatihi onda namevcut olarak bulunan, ona içsel bir neden olarak onda mevcut olan bir işleyişinin olduğunu göstermeye çalışır. Bu “mecaz-ı mürsele dayalı nedensellikte nedenin namevcudiyeti” ibaresine düştüğü dipnot da sanki ibarenin işleyişine dair bir misal gibidir: “J. A. Miller'in Lacan'ın Freud'da tespit ettiği yapısal nedenselliğin bir şeklini karakterize eden bir ibare” (Althusser; 1969, s. 65).

⁶³ Mesela bkz. *Histoire de la folie à l'âge classique: “la folie fait problème — posant des questions qu'elle n'avait jusqu'alors jamais formulées”* (Foucault, 1972, s. 440).

çekecek olduğu⁶⁴ bilginin mevcudiyetinin imkân şartlarına dair (ya da Heidegger bağlamında dile getirilecek olursa, varlığı dile getiren varolan olarak Dasein'ın varlığın anlam ufkuna dair) sorusunun, hâli hazırdaki sorulara cevap aramaktan ziyade, mevcut cevapların imkân şartlarını hazırlamış olan (ve zorunlu olarak değil de tarihteki muayyen bilgi oluşumlarının yine tarihteki muayyen iktidar oluşumları ile kurduğu alakalar neticesinde olumsal olarak teşkil olmuş olan) eski soruların sorunsallaştı(rıldı)ğı (ve yani insanın ve insan bilimlerinin ontiko-ontolojik krizinde, varlığa dair sorunun setr edildiğine dair sorunun sorulamaz olduğu hâli hazırdaki ontolojik mefhumların “soruya dair soru”⁶⁵ bağlamında tefsir edilebileceği) yeni bir mecra açıcı tutumunun benzerini tatbik eder gibidir: *Kapital*'in nesnesi, Marx kendi zamanındaki hâli hazırda mevcut olan sorulara (yeni bir soru sormaksızın, mesela artı(k)-değer hususunda bunu sadece artı(k)-değerin muayyen biçimlerini oluşturan kâr, rantıye ve faiz ile açıklayarak, yani artı(k)-değerin esasen ne olduğuna dair soruyla sormaksızın) yine hâli hazırdaki klasik ekonomi politiğin (bilimsel kavramı olmayan) nesnelere cevap vermek yerine, mevcut nesnelere kavramlarını bulmak ve icat etmek adına yeni sorular sorduğu andan itibaren belirginleşmiş ve vaz edilmiş oluyordur; ki bu da Althusser'in bilimlerin krizi etrafında şekillenen Marksist epistemolojik kopuş tezini, sadece Foucault veya Engels'e dayandırmasından⁶⁶ — Engels'in epistemolojik kopuşa dair yaklaşımıyla ilgili olarak, Althusser bunu Engels'in bilim tarihinden verdiği örneklerle izahatına dayanarak sarıh bir şekilde destekler (s. 11-17) — veya Heidegger'i anıstırarak şekilde kullanmasından ziyade, *Felsefe ve Bilim İnsanlarının Kendiliğinden Felsefesi* [*Philosophie et philosophie spontanée des savants*] ve başka metinlerde de belirttiği gibi, tüm felsefe tarihine yayılmış olan ‘her felsefenin kendisini başka bir felsefeye karşı mevzi olarak vaz

⁶⁴ Mesela bkz. *Archéologie du Savoir* içinde *L'a priori historique et l'archive* bölümü (Foucault, 1969, s. 66-73).

⁶⁵ Bu soru, Heideggerden hareketle, Derrida'nın (1987) *De l'esprit: Heidegger et la question*'da vaz ettiği sorudur. Heidegger'in söze yönelttiği soru, sözün kendisinde varsayılmıştır. Soru, “zaten orada” olanı verir ama bu, basit bir cevap olmaktan ziyade, soruyu varsayan sözün orada var olan [*es gibt*] vaadinin önden yönelttiği sorudur [*Zusage*]. Sorunun sorusu ve soruya dair soru, bu minvalde vaz olurlar. Kapsamlı bir soruşturma için, s. 147-154 arasındaki uzun dipnota başvurulabilir.

⁶⁶ Bunun mukabilinde, Foucault ise, 2 yıl sonra, *Bilginin Arkeolojisi*'nde, tam da Ricardo ve Marx arasındaki devamlılık ve kopuş sorununa dair örneği şunduktan sonra, Althusser'in “bilim nesnesi” ve “kopuş”a dair tezleriyle alakası olmadığını düşünmenin biraz zor olacağı mevzuya ihtiyatla yaklaşacak gibidir: “Arkeoloji kopuşların eşzamanlılığı vurgusunu yerinden eder, tıpkı değişiklik ve olayın soyut birliğini mafsalından ayırdığı gibi. *Devir* ne onun temel birliğidir, ne *ufku* [bizim vurgumuz], ne de *nesnesi* [bizim vurgumuz]: eğer onun üzerine konuşuyorsa, sadece belirli söylemsel pratikler ve analizlerinin neticeleri hususunda konuşur” (Foucault, 1969, s. 230).

etmesi' teziyle/mevzusuyla⁶⁷ alakalıdır — ve işte felsefe, Althusser için, bilim ve ideolojiye nazaran, hakikatler veya dogmalar değil de tezler, mevzular ve mevziler sunduğundan; bilim, ancak kendi vaziyetine/pozisyonuna dair yeni sorular vaz ettiği ölçüde, yani kendisine dair bilginin imkân şartlarını krize soktuğu ölçüde, ve yani ancak epistemolojik kopuşuna dair soruyu kendi nesnelere varlığının ontolojik krizine doğru yönelttiği sürece, sorunsallaştırıcı ve sorunsallaştırılmış olacaktır. Ve eğer Althusser'in mevzularını yani tezlerini vaz ettiği mevzi ve *mevkilerde*, bu tezlerin *vuku* bulduğu *mecra* ve mekânlarda, bu mevzuların *icra* olduğu yer ve zeminlerde, bu mevzilerin *kaim* kılındığı uzamın aralanmasında [*espacement*] kendinden menkul bir şekilde kaim olamayan bu tezlerin zemininin kaydığını dekalaj kavramıyla ve dekalajın mecazi icralarıyla fark edebiliyorsak, o zaman Althusser'in tezlerinin de bizatihi zemin kaymalarının vaki olduğu mevzilerde vaz olduğunu, bu vaziyetin, Althusser'in yazısında dekalaj olarak tabir edilen hususlar ile Althusser'in yazısının içsel krizleri olarak dekalajlar arasında garip bir nakil alakası yarattığını da fark edebiliriz. Ve belki fark ederiz ki: Althusser'in yazısı, eğer ileri gitmiş olmazsak — yahut yeterince ilerlememişsek ve hâlâ tecil ile geç kalmışsak — *garip* bir yazıdır. Ve tıpkı Marx'ın söyleminin Hegel'inkinden uzak ve ona nazaran garip (ve evet, kelime anlamıyla uzak ve gurbette) olduğunu söylediğimizde çok uzağa gitmiş olamayacağımız gibi, Althusser'in de Marx'ın yazısından uzak ve ona nazaran garip olduğunu söylediğimizde ileri ve uzağa gitmiş olmayız. Garip bir gariplik. Garip denildiğinde yeterince gurbette olmadığımızı fark ettiğimiz bir gariplik. Bu garabette, yazının garipliği belki de budur: Garip denildiğinde uzaklaşmamak, gariptemeyince uzak kalmak. İlerisi, şimdilik tecilli. İlerisi, belki de, şimdilik bir alıntı mesafesi:

Elimizde yeterince kanıtla, Marx'ın söyleminin — ilkesi gereği — Hegel'in söylemine garip/uzak [*étranger*] olduğunu, onun diyalektiğinin (Sonsöz'de bu, sözünü ettiğimiz serimleme tarzıyla özdeşleştirilir) Hegelci diyalektikten tamamen farklı olduğunu ileri sürebilmiş olsak da, daha ileri/uzağa [*loin*] gitmedik. (Althusser, 2017, s. 65; 1973a, s. 59)

⁶⁷ “Felsefe üzerine, yani felsefedeki mevzi alışlar üzerine olup da aynı zamanda felsefi olmayan nesnel söylem yoktur” (Althusser, 1974, s. 56).

3.2 Althusser'in Misalleri

3.2.1 Machiavelli ve bir garip dekalaj

Bilimin nesnesi ile bilgi arasındaki mesafe, garip bir mesafedir. Kurbette olanın kurbette olduğu, uzak olanın yakın olduğu bu mesafe, aramızda mesafe olduğu düşünülecek düşünürler ile bizim aramızdaki mesafe kadar gariptir. Garip bir akrabalık vardır mesela Machiavelli ile bizim aramızda. *Machiavelli ve Biz* ve *Machiavelli'nin Yalnızlığı* buna işaret eder:

Bugün bile, *Prens*'i ve *Söylem*'i, üç yüz elli yıl eski bu metinleri açanlar, Freud'un garip akrabalık [*étrange familiarité*] diye adlandırdığı, *Unheimlichkeit* dediği şeye kapılmış bulurlar kendilerini. İşte bu eski metinler sanki bizim zamanımıza aitlermiş gibi bizi çağırırlar [*interpellent*], ve de sanki bir bakıma bizim için ve, her ne kadar tam olarak nedenini bilmesek de, doğrudan bize temas eden bir şeyleri söylemek için yazılmışlar gibi, bizi ele geçirirler. (Althusser, 1998a, s. 314; 2003, s. 378)⁶⁸

Machiavelli'nin yalnızlığını bize yakın kılan, onun yeniliğidir; ama bu yenilik tıpkı onun gibi "politik pratiği" düşünen filozoflar tarafından, mesela Spinoza, Montesquieu ve Marx tarafından *yeniden* ele alındığı ölçüde "aşılmış", "hattâ miadını doldurmuştur" (Althusser; 1995a, s. 48). Fakat Hegel ve Gramsci gibi düşünürler için Machiavelli'yi güncel [*actuel*] kılan, dağılmış olan bir halkı Ulus-Devlet bünyesinde birleştirme fikridir. Bu "*politik bir sorunun vaziyetidir/vaz oluşudur* [c'est la position d'un problème politique]" (s. 50). Bu vaziyet, ancak sınıf mücadelesi (s. 51) vesilesiyle konumlanır. Eski feodal yapıların, pratik politik çözümlerle, mesela bu feodal yapıları tasfiye etmeye yarayacak ulusal bir askeri teşkilatlamayla ve özellikle de bu feodal yapının temel askeri ögesi olan atlı birlikler yerine piyadelerin oluşturulmasına ve kuvvetlendirilmesine yönelik çalışmayla (s. 141-2) işlevsizleştirilip yerinden edilmesiyle bu politik sorunun yeri pratik olarak değişmiş ve konumlandırılmış olacaktır. Marksist geleneğe münasip bir şekilde "devlet aygıtı" tabirini kullandığını ifade eden Althusser (s. 135), ordunun ideoloji ve yasalar üzerindeki önceliğinin şekil

⁶⁸ *Machiavelli ve Biz*'de bu garip akrabalık hazır ve nazırdır: "*J'ai voulu réfléchir sur cette énigme, sur cette étrangeté, sur cette inquiétante familiarité dont a parlé Freud un jour, justement à propos d'œuvres d'art. Sur ce paradoxe. Sur cette présence toujours actuelle en dépit des siècles, comme si Machiavel, de sa campagne où vivent les hommes et les bêtes, était, depuis toujours, descendu parmi nous, et nous parlait* [Şu bilmece üzerine, şu gariplik üzerine, tam da Freud'un bir ara sanat eseri hakkında anlattığı şu 'tekinsiz akrabalık' üzerine düşünmeye eğilmek istedim. O paradoks üzerine. Sanki Machiavelli insanlarla ve hayvanlarla yaşadığı köyünden gelip aramıza karışıp bize konuşuyormuş gibi, hep güncel ve etkin olan o huzurda oluş üzerine.]" (Althusser, 1995a, s. 43).

değiştirip, “avam [*populaire/vulgaire*] bir ordu” tesis edilmesi vesilesiyle, ideoloji olarak avam politikasına tekabül edecek şekilde istihaleye uğrayacağından; cebir ve rıza olarak ikiye ayrılan hegemonya tasnifinin iki kanadının da, yani devlet “makinasının” cebir tarafına denk düşen orduyla rıza tarafına denk düşen politikanın, beraber işlediği “yeni bir avam birliği şekli”ne bürüneceğinden (s. 142) bahseder. Artık “cebir/rıza ve ordu/ideoloji ikilikleri antagonistik değildir” (s. 138). Yeni devlet makinasının aygıtlarının yeni Prens bünyesinde avamın birliğini saplayacak şekilde temsil edilmesi, “devletin ideolojik aygıtı denmeyecek olunursa, devlet ideolojisinin bir parçası”dır (s. 147). Bu “*politik bir ideoloji*”dir ve “*politikadaki ideoloji*”dir (s. 159) İşte Machiavelli’nin kendi tanımıyla “*la verità effettuale della cosa*”ya [şeyin/işin/vakanın etkin hakikatine] (s. 50), ve Gramsci’nin yorumuyla “devrimci bir manifesto”ya (s. 54-5) tekabül eden bu pratik öneriler, Machiavelli’nin metnini de pratik bir politika misali olarak konumlandırır. “Yeniden-başlangıçların” metni, devrimci bir manifesto olarak başka bir manifesto tarafından, *Komünist Manifesto* tarafından (adeta bir ruh gibi) çağırılır (*invocation d’un texte*) (s. 55). “*Bir metinde*” beliren bu pratik politik sorun (s. 59), metnin kendisini de politik ve pratik kılar: “Teorik öğeler Machiavelli’nin somut politik sorununun merkezinde *ancak ve ancak bu politik sorun bizihi politik pratiğin merkezinde toplandığı ölçüde toplanırlar*” (s. 59). Bu metin “*bu politik pratiğin içinde bir mekânda kayıtlı olmalıdır*” (s. 64); ve bu yüzden de “aydınlanma tezinde” olduğunun aksine “mekân-dışı bir metin [*texte hors-espace*]” değildir (s. 64-5). Metin, pratik politiğin rastlantısal [*aléatoire*] işleyişini temsil eder. Metnin teorik olarak işaret ettikleri, somut pratik mekânda misalini bulduğu ölçüde metin mekân-dışı bir metin değildir. Garip bir rastlantı eseri, tıpkı talih [*fortuna*] ve erdemin [*virtù*] Prens’in bünyesinde rastlantısal olan ve rastlantısal-olmayan olarak rastlaşmasındaki gibi, metnin teorik erdemi de, bir misalin talih üzere denk gelişine rastlar: Machiavelli’nin teorik metni, garip bir rastlantı üzere, “misali dışında hiçbir şeyi” kalmayan Prens *Cesare Borgia*’nın “mühim misali”ne rastlar (s. 132). Prens metni, yazılmadan yedi yıl önce kayıp gitmiş, ve metinde “anonim” kalan, “yeri” bilinmeyen bir Prens’in misaline rastlar. Garip akrabalık burada da mevcuttur: ancak mevcut olanın gayrı-mevcudiyeti ile, misalin hayaletimsi varlığı ile. Metin misalini anonim olarak sunduğu ölçüde, anonim kalanın, adı unutulmuş olanın misali, o garip ve uzak misal, en yakınımızda gözükür. Teorik olanın temaşası (ki teorik olan, olduğu her şeyin yanında, bir de, *theōria*’ya, temaşaya aittir], böyle bir yarı-mevcudiyet

ile hayaletimsi bir yakınlıkta beliren misalin kurbetidir. Machiavelli metninin misaliyle, “garip akrabalık tarafından ele geçiriliriz”:

[Machiavelli] tam da ütopycılığından ötürü, gerekli ama düşünmesi zor olan şu hipotezle, yeni Devlet’in herhangi bir yerde başlayabileceğine dair hipotez ile, *Ulus-Devletlerin rastlantıya dayalı teşekkülleri üzerine* kabaca bir bakış açısı sağlar. Çünkü bizim için ulus devletler haritada kayıtlıdır, sanki hep onları önceleyen bir kadere raptedilmişler gibi. Oysaki onun için, büyük ölçüde rastlantısaldır, hudutlar sabit değildir, fethetmek gerekir ama nereye kadar? Dilin sınırlarına kadar mı, ötesine kadar mı? Gücün sınırlarına kadar mı? Bunların hepsini unuttuk. Machiavelli’yi okuduğumuzda, tıpkı unutkanlığımıza tutulur gibi ona tutuluyoruz. Freud’un dediği gibi, baskılanmış olanın garip akrabalığı [*étrange familiarité*] tarafından ele geçiriliyoruz. (Althusser, 1998a, s. 320; 2003, s. 387)

Freud *Das Unheimliche* başlıklı yazısında bu garip akrabalığın “aynının sürekli geri dönüşü” olarak vuku bulduğunu söylüyordu (Freud; 1966, s. 246). “Kastı olmayan bir tekrar faktörünün [*unheimlich* olandan] başka türlü [ele alınmış olsaydı] ‘tesadüf’” olmuş olacağını vurgulayan Freud (s. 251), bu garip akrabalığın “misallerine” bakarken, “ne tam anlamıyla yeni”, “ne tamamen garip ve yabancı” bir şeyin tekrar ettiğini (s. 254), “misaller”in arasında “en dikkat çekici” olanıyla, yani ruhlar ve hortlaklar tarafından musallat alınmış ev misaliyle anlatıyordu (s. 254-5). Freud’un bahsetmiş olduğu bu garip akrabalık, bu *Unheimlichkeit*⁶⁹, Machiavelli gibi hiçten vatan [*Heimat*] yaratmak isteyen bir düşünürün garip düşü olmuştur. Bu garip paradoks Machiavelli’den beri “hazır”dır. Biz “tam olarak neden bilmesek de” bize bir şeyler anlatır bu garip akrabalık. Mesela Machiavelli’nin metninin “teorik neticeleri” “kıyımlarlar” ve “mekân değiştirmek zorunda kalırlar [*contraintes de changer d’espace*]”; “saf teorik olan” “politik pratiğin” mekânına kayar ve oraya doğru

⁶⁹ Freud, bu *Unheimlichkeit*’in işaret ettiği kullanımları *Heim* [ev], *Heimat* [vatan], *heimisch*, *heimlich* gibi kelimeler üzerinden misallendirirken, ve özellikle *heimlich*’in tekin, uysal, evcil, tanıdık, bilindik, güvenilir, yakın, akraba gibi anlamlarını sözlük alıntılarıyla sıralarken (Freud; 1966, s. 232-7), özellikle *Schelling*’in “gizli/esrarlı [*Geheimnis*] saklı olanın alanında kalması gerekenin gün yüzüne çıkmasını *un-heimlich* olarak tavsif ediyoruz” deyişine binaen (s. 235), *Un-Heimlich*’in kendi zıttını yani *Heimlich*’i barındırdığını (ama illa tam tersinin geçerli olmayacağını, yani *heimlich* olanın *unheimlich* olmak durumunda olmadığını) (s. 231) gösterir: “*Unheimlich* bir tür *heimlich*’tir” (s. 237). *Unheimlichkeit* bu yüzden esrarlı ve gizli olanın açığa çıktığı, ortaya çıkmaması gerekenin ortaya çıktığı, gizemli olanın gizini saklayamadığı, saklanması ve bastırılması gerekenin su yüzüne çıktığı psikik aktiviteye tekabül ederken, *Unheimlichkeit*’in misalleri, özellikle de hortlak ve niyetli olmayan (telepati veya hissikablelvuku) misalleri, bilinmeyen ve tanınmayanın, yabancı ve uzak bir ihtimalin talih üzere tekrar etmesinin yarattığı garipliğe gönderme yapar. Bu yüzden *Unheimlichkeit*, garip olanla karib olanın beraberliğidir — garip bir şekilde tekrar ederken çok bilindik ve tanıdık gibi görünendir. Gariptir ki bu garip akrabalık ve tekin-siz-lik psikanalizin kendisi için de geçerlidir; çünkü psikanaliz “gizli güçleri keşfetmeye giriştiğinden, pek çok insan için *unheimlich* olmuştur” (s. 257). Aynı, bir hortlak misali ve bir misalin hortlağı olarak Machiavelli metnini çağırın, [yani onu hem *invoqué* eden hem de *interpelle*] eden Althusser’in metni için de söylenemez mi?

kımıldar [*bouger*] (Althusser; 1995a, s. 62). Evet, teorik metin, politik pratik misaline doğru “kımıldar” ve “mekân değiştirir”. Misal, mecazen yer değiştirir. Althusser yine mecazların diliyle konuştuğunu hatırlatır ve ekler: “bir yerdeğişikliğini tercüme edecek olan bir dilde mecazi olmayan bir şey mi vardır?” (s. 62).

O zaman Machiavelli yalnız değildir — Yani Althusser yalnız değildir. Ya da o yalnızsa, ancak onun gibi hazır olmayan bir sorunu mevcut haritalarda yeniden soran düşünürler kadar yalnızdır. Ya da yalnızsa ancak bir mecaz kadar öyledir. Mecazsa da, bir metnin misalinin varsaydığı mecaz kadar — ve o mecaz da rastlantısal olarak başka bir misalle, yani sözgelimi pratik ve somut bir misalle yer değiştirdiği kadar. Machiavelli ile bizim aramızdaki mesafe, bu garip mesafe, politika teorisinde mevcut olan dekalajların garipliğine hiç de uzak olmayan bir mesafe kadardır. Ve işte bu mesafede (Althusser’in dilindeki) Freud’un bahsettiği gibi “baskılanmış” bir akrabalık varsa, bu garip akrabalık, bu garabet, politik teorinin garabeti gibidir. Peki bu garabetin bastırılmış nesnesi, yani aslında yakın ve akraba olduğumuz soru, yani teorinin kendisine dair soru, yani teorinin kendisine dair dekalajına dair soru, yani dekalajın mecaziliğine dair soru, yani mecazi olanın yazısına dair soru, yani yazının sınırlarına dair o soru, ne derece bastırılmış bir sorudur? Freud’dan mülhem bu *Unheimlichkeit* ne derece dekalajın mecrasıdır; ne derece mecaz-ı mürsel ile yer değiştirmiş ve anlamı çözülecek olan bir görünmeyen baskılanmasıdır⁷⁰? Politik teoriden bugüne kalan, bugüne dek süren ve geleceği de uzun sürecek gibi duran bu akrabalığa dair mesafemiz baskılanma kavramı ile izah ve izhar edildiğinde, dekalajdan da uzaklaşmaz mıyız — dekalajı da yerdeğiştirme olarak mecaz-ı mürselin baskın olduğu semptomatik bir okumaya tabi kılmaz mıyız? Buna dair bir cevap yerine, soruyu başka türlü sorunsallaştırabileceğimiz dekalajlara kayabiliriz — Althusser’in politik teoride gördüğü dekalajlara kayarak ve bu dekalajların ne ölçüde dekalaja matuf olduklarına bakarak.

⁷⁰ *Verdrängung* Freud’un dilinden — adına basitçe Almanca deyip Freud tarafından istimal edilmiş kelimelerini lügati karşılıklarla tercüme etmeyi denemenin yetersiz kalacağı o dilden — nakledildiğinde, Freud’un, tıpkı rüya düşünceleri ve rüya muhtevası arasındaki tercüme ilişkilerinde gördüğü gibi, karmaşık işlemlere tabi bir yapılanma neticesinde oluştuğunu anlatmaya çalıştığı bu kavrama, kolayca “bastırılma veya baskılanma” demek yerine, “baskılama” demek, tek taraflı ve edilgen anlamlar yerine (bilinç ile bilinçdışı arasındaki karşılıklı etkileşime işaret eden) etken ve çok yönlü anlamlar ağına daha baskınlaştıracaktır. Freud bunu, *Unheimlich*’in *-un*’unun *Verdrängung*’a işaret ettiğini söyleyerek ima eder gibidir: “*Die Vorsilbe ‘un’ an diesem Worte ist aber die Marke der Verdrängung*” (Freud, 1966, s. 259).

3.2.2 Montesquieu ve esrarlı bir dekalaj

Althusser, *Montesquieu, Politika ve Tarih* kitabında (1959), daha sonraki yazılarında Freud ve Marx'ın yapmış olduğunu sıklıkla vurgulayacağı şeyi, bilimsel nesneye ve eski sorulara dair cevaplara yöneltilecek olan yeni soruların sorulmasına önem veren “bilimsel ihtiyacı” Montesquieu'nün de hissetmiş olduğunu anlatır (s. 15). Bu bilimsel ihtiyaç Althusser'e göre Montesquieu'de “eleştiri bilimi” olarak vuku bulur (s. 37). “Hattâ” “politik pratik”tir bu. Bunun için Montesquieu yasanın “gereğini” ve yasaya dair “gereklikleri” ve ödevi [*devoirs*] belirler:

Et ce “devoir” est tout simplement l'appel à combler la distance qui sépare les lois qui gouvernent les hommes à leur insu, des lois qu'ils font et qu'ils connaissent. Il s'agit bien d'un appel au législateur, mais afin que le législateur, instruit des illusions de la conscience commune, critique de cette conscience aveugle, se règle sur la conscience éclairée du savant, c'est-à-dire sur la science, et conforme le plus possible les lois conscientes qu'il donne aux hommes aux lois inconscientes qui les gouvernent. Il ne s'agit donc pas d'un idéal abstrait, d'une tâche infinie qui affecterait les hommes parce qu'impuissants et errants. Il s'agit d'une correction de la conscience errante par la science acquise, de la conscience inconsciente par la conscience scientifique. Il s'agit donc de faire passer les acquisitions de la science dans la pratique politique même, en corrigeant cette pratique de ses erreurs et de son inconscience. (Althusser, 1959, s. 36-7); Cf. (Althusser, 2005, s. 46)

Ve bu “ödev”, basitçe, insanları onlar fark etmeden [*à leur insu*] yöneten yasaları onların yaptıkları ve bildikleri yasalardan ayıran mesafeyi kapamaya çağrıdır. Burada yasa koyucuya açıkça bir çağrı vardır, ama müşterek bilincin [*conscience*] yanılsamalarını tashih edip, bu kör vicdanın [*conscience*] eleştirisini yapsın, aydınlanmış bilginlerin bilincine yani bilime göre kendine ayar çeksın, ve insanlara verdiği bilinçli [*conscientes*] yasaları onları yöneten bilinçdışı yasalara [*lois inconscientes*] mümkün olduğu mertebede uydursun diye. Soyut bir ideal değildir, insanlar güçsüz ve yanılğan [*errants*] oldukları için onları etkileyecek sonsuz bir görev değildir o hâlde mevzu bahis olan. Mevzu bahis olan, *bilincin elde edilen bilim tarafından tashih edilmesidir*; bilinçsiz bilincin bilimin bilinci tarafından tashih edilmesidir. Öyleyse mevzu bahis olan, bilimin edinimlerini tam da politik pratiğe, bu pratiği hatalarından ve bilinçsizliğinden kurtararak, aktarmaktır.

Yasaları vaz ederek yöneten hükümetin yani hükümdarın yaptığı, insanları “onlar fark etmeden” [*à leur insu*] yöneterek onları yaptıkları ve bildikleri yasalardan ayıran yasaların yarattığı *mesafenin* giderilmesidir. Böylelikle “yanılgın” [*errante*] bilincin “tashih edilmesi” gerekir. O hâlde, tıpkı semptomatik okumada olabileceği gibi, insanların bilmeden yanıldıklarını onlara gösterecek bir yasanın vaz edilmesi gerekir. Yasa sonradan yazılır. Bu anlamda pozitifdir — yani vaz edilendir. Yalnız, ilerleyen sayfalarda, Althusser’in semptomatik okumasının yazısında ve bu yazının vaz edildiği semptomatik yasanın izahatlarıyla, eğer halen görmediyse, görürüz ki başka bir vechesi daha vardır Montesquieu’de yasaların. Adeta tabii bir yasa anlayışı. Tabii ki de Montesquieu’nün yasaların tabii olduğunu söylediğine varamayız. Ancak, tabiimsi denilebilecek, doğal veya doğacı değil de doğalımsı yasalara çıkar gibiyizdir. Althusser, Montesquieu’nün bu tavrını Hobbes’a karşı, tabii akitçi zihniyete karşı “onunla aynı sahada mücadele etmek için” (s. 41) verilmiş bir tür taviz [*concession*] olarak görür. Sonrasında ise bu paradoksu Montesquieu’nün en bilinen ama aynı zamanda en gizli [*secrètes*] düşüncelerinde takip edeceğini söyler (s. 42).

Acaba yine Althusser’in Machiavelli’de gördüğü o garip akrabalık gibi bir durum mu vardır yoksa? *Unheimlich* olan aynı zamanda *Geheimnis* [giz] ile alakalı olduğu sürece, biraz öyle gibidir. Peki ya, aynı gariplik ve bu Montesquieu metinde sıkça yer verilen “muğlaklıklar”ın [*équivoque*] benzerleri, göreceğimiz üzere, Rousseau’da da bulunmasına rağmen, niye Althusser Rousseau’ya imtiyaz vermeyecektir? Rousseau’daki dekalaj niye olumsuz bir anlama sahip olacaktır? Niye Montesquieu sonunda soylu sınıfının tarafını tutmasına rağmen Althusser tarafından imtiyazla karşılaşır da, Rousseau, halk tarafında olmasına rağmen bu imtiyazdan mahrum bırakılır? Ya da şöyle diyelim: Rousseau’ya imtiyazı değil, hakkını, yani mecazı teslim edelim — belki o zaman Montesquieu’ye yapılanın ve Montesquieu’nün yaptığının da taviz değil dekalaj olduğunu, dekalajın da, yine sondan bir önceki bölümün sonlarında belirtildiği gibi, gelecek [*avenir*] ile, yani zamansal olarak bir kayma içeren bir yerdeğiştirme ile alakalı olduğu söylenebilir. Eğer Althusser’in taviz diye adlandırdığını Montesquieu’de bir dekalaj olarak tanırsak, Montesquieu’nün, yine Althusser’in dediği gibi geçmişten gelen birikimlerle yeni bir bilim yaptığını, yani gelecek olan bir bilimin nesnesini sorunsallaştırdığını kabul ederken, bunu, tıpkı yine

Althusser'in Marx için söylediği gibi, Montesquieu'nün Montesquieu'nün zamanına uymayan bir dekalaj ile açığa çıkardığını söylemek, o zaman yerinde olacaktır — ama tam yerine oturmadan, bir ofset hatasıyla, izini sürdüğümüz metinlerde bir kayma ile karşılaşmak pahasına, bir yazı kayması ve bir okuma süreci pahasına. Evet, Althusser, metnin sonunda, Montesquieu'nün neredeyse Rousseau'daki gibi bir dekalaj yaptığını görüyor: Montesquieu'nün burjuvazinin tarafını tutarken devrimci mevcut politik yapılanmayı zorlayan politik gücü görmezden geldiğini gösteriyor. Yani Montesquieu'de “aşağı sınıf olarak halk”, feodal kuvvetler, monarşik kuvvetler ve burjuvazinin yanında dördüncü bir kuvvet olarak belirmiyor. Böyle bir eleştiriye rağmen Althusser'in Montesquieu okuması, Montesquieu'nün politikayı okumasında sorduğu yeni soruyla, politika teorisinin ne olduğuna dair soruyla, Yasa'nın ne olduğuna dair yeni soruya yaptığı vurguyla, Montesquieu'ye imtiyazlı bir yer verir gibidir. Peki bu yer, Rousseau'da hiçbir olumlu teorik soru belirememiş olacak gibi gözüktüğünde dahi, Rousseau'nun soruyu ve kavramları vaz ettiği yere geçip mecaza ve edebiyata dair de taviz sağlar mı? Politik teoride veya politikanın teorisinde, teoride veya teoriye dair felsefi yazıda, tıpkı aslında Rousseau'da da olabileceği aslında söylenebileceği gibi, kaymayı saptayan ve kaydıkça da mevcut sorunsalları (dolayısıyla soru ve cevap hatlarının yeni dekalajlarını) saptıran tavizli bir zemin veya bir taviz zemini olabilir mi? Bu taviz, mümtaz ve münezzeh bir yazı imkânı vermediği sürece, ama tam da teorik imtiyaz ve pratik istisnanın mecazi misaller ile birbirine kaydığı o zeminde bulunduğu ve böylelikle icat edildiği sürece, buna icazet var gibidir. Peki edebiyata icazet, Althusser'de mecazi midir? Yoksa Rousseau'nun mecazları ve edebiyatı sadece birer başarısızlık misali midir? Bu sorulara yaklaşabilmek için, ama yakınlarında kalırken bu sorulardan uzaklaşabilmek için, Althusser'in *İçtimai Akit Üzerine* [cf. *Toplum Sözleşmesi Üzerine* (Althusser, 2003; 1998a)] metnine kayalım.

3.2.3 Rousseau ve dekalajın tecili

Althusser, *İçtimai Akit Üzerine*'de, Rousseau'nun içtimai akite dair sorunları vaz edişinde, vaz ederken bu sorunların sınırlarını tayin edişinde, ve nihayetinde bu sorunlara cevaplar önerişinde, birbirlerine “zincirleme” (Althusser, 1998a, s. 61) bağlı olan dekalajlar görüyor — ve bu dekalajlar arasında her bir dekalajın sorunu bir diğerine naklettiği kaymalar (ve yani başka dekalajlar). Rousseau'nun doğa durumuyla savaş durumu arasında ayırım yaptığını, doğa durumunda insanların kendilik sevgisi

[*amour de soi*] şeklinde sahip oldukları kuvvetin, bir kere doğa durumundan çıkıp savaş durumuna geçildiğinde, öz-sevgi olarak çıkar muhafazasına, yani, yaşamlarının ve mal varlıklarının muhafazasına dönüştüğünü; bunun da insana dışsal değil içsel olan kuvvetler neticesinde olduğunu, bu muhafazanın da insanın kendi özgürlüğü pahasına olduğunu, böylelikle de insanın kendi kendisine yabancılaştığını, ve bunun da kölelik demek olduğunu anlattıktan sonra, Althusser, yine Rousseau'nun bu köleliği içtimai akit durumunun imkân şartı olan başka türlü bir yabancılaşma ile, bu sefer cemiyeti oluşturan öğelerin hepsinin bütüncül bir yabancılaşmayla [*aliénation totale*] (ve yine bu sefer onay verilmeyen bir kölelikten ziyade iradî bir köleliğe varacak olan) akite “kendisini vermesi” ile çözmeyi önermesinin, iki ayrı yabancılaşma arasında, Rousseau'nun “varoluş tarzı değişikliği” diyerek açıkladığı bir fark sayesinde, bir geçiş yarattığını açıklar. Althusser öyle demese de, biz bu geçişe kayma diyebiliriz. Hattâ neden olmasın, “dekalaj” bile diyebiliriz. Ya da şimdilik, sadece iki farklı yabancılaşma arasında bir yabancılaşma — yabancılaşmanın kendine yabancılaşması da diyebiliriz.

Asıl dekalaj ise, ki buna Althusser *dekalaj I* diyecektir, içtimai akitin tarafları arasında olacaktır: *taraf I*, yani bireyler ile, *taraf II*, yani cemiyet arasında. Althusser, akitlerde her iki tarafın da akitten önce varsayılmış olması gerektiğine, yani tarafların akite öncel olması gerektiğine, fakat Rousseau'nun içtimai akitinde *taraf II*'nin, yani cemiyetin, ancak akitten sonra, akitin amacı ve sonucu olarak tezahür ettiğine dikkat çeker. İki taraf arasında içtimai akit vesilesiyle oluşan bu duruma “*dekalaj I*” adını verir Althusser. Bu dekalaj şundan ibarettir: Rousseau'nun iki farklı tarafı “keyfi” bir şekilde birbirleriyle yer değiştirmesi. Althusser, Rousseau metninden örneklerle, mesela *taraf I*'in “toplumun sadece kendi kendisiyle olan akiti” formülüyle nasıl aslında *taraf II*'ye ait olan bir vafsa (yani toplumsallık vafına) büründüğünü, *taraf II*'nin de “bir bakıma kendi kendisiyle akit eden birey” formülüyle nasıl da *taraf I*'in yerine (yani bireysellik vafına) geçiverdiğini; bunların da Rousseau'da “kelime oyunu” sayesinde ifa edildiğini, Rousseau'nun bu kelime oyunu ile aslında “farkında olduğu” dekalajı “inkâr ettiğini [*dénégation*]” ve “maskelediğini” söyledikten sonra, hemen ardından şunu belirtir: bu yer değiştirmeler, Rousseau'da Kantçı, Hegelci ve Husserlci okumalara, yani dekalajlara imkân verir. Yine de, Althusser için, asıl mesele,

Rousseau'nun meselesini Rousseau'daki bu ilk dekalajın sevk ettiği ve zincirleme naklettiği diğer dekalajlara, yani diğer meselelere kaydırmaktır. İlk dekalaj bizi Rousseau'nun dekalajının Rousseau tarafından farkedilmesine rağmen yine Rousseau tarafından inkâr edilmesine götürüyordu. Bu da başka türlü okumalarda başka türlü olumsuz dekalajlara sebep oluyordu — buradan çıkartılabilecek sonuç Hegel, Kant veya Husserl'in imkân tanıdığı kavramlarla içtimai okumanın kendisinde dolaysız bir dekalaj olması değil: (Her ne kadar Althusser tam olarak öyle yorumlamasa da) bu okumaları sağlayacak kavramların haddizatlarında yaratabilecekleri dekalajın Rousseau'nun ilk dekalajı sayesinde oluşabilecek olması —. Althusser'in nedense Marx'ın teoride yaptığı devrimi açıklarken başvurduğu gerçek nesne ile bu nesnenin kavramı arasındaki dekalajda, veya, Marx'ın teorik nesnesi ile onun işaret ettiği bilimsel krizin çıkmasına imkân veren bilim nesnesi arasındaki dekalajda olumlu gördüğü (yani tecil edilmiş — ve mesela Althusser tarafından hatırlatılmayı ve yeniden değerlendirilmeyi bekleyen —) unsur, Rousseau'nun içtimai akite dair dekalajında, içtimai akitin nesnesi ile onun kavramı arasındaki uyumsuzlukta ve “muğlaklıkta”, olumsuz olarak karşımıza çıkar. Kim bilir, belki de Althusser de, Rousseau'nun “yabancılaşma” kavramına dair yarattığı “yabancılaşma”da olduğu gibi, “dekalaj” kavramında da bir yabancılaşma, ve hattâ dekalaj yaratıyordur. Yalnız Althusser buna dair ne kendisi bir tespitte bulunuyor gibidir, ne de biz Althusser'in bunu, tıpkı Althusser'in Rousseau'ya dair söylediği gibi, “inkâr ettiğini” veya “maskeleyişini” söyleyebiliriz.

Althusser'i takip edecek olursak, Rousseau'daki ilk dekalaj, zincirleme tepkimesinde, sevk olduğu sorunla, kendisini ikinci dekalaja sevk ediyordu. Althusser, Rousseau'nun, Hobbes'ta çözülemeyen bir sorunu çözdüğünü, çünkü ortadan kaldırdığını, ama onu ortadan kaldırmak için de, sorunu teşkil eden unsurlardan bir tanesinde dekalaj yarattığını söyler. Öyle ki, Hobbes'un uzlaşısında [*covenant*], savaş durumundaki taraflar, yani birbirleriyle namütenahi savaş içinde olan bireyler, akit durumuna ancak üçüncü bir taraf eklendiğinde, Malik [*Souverain*] taraf eklendiğinde, ve bu üçüncü taraf akite dâhil olmayıp ona hariç ve aşkın olduğunda akit mümkün oluyordu. Yalnız, bu durumda, akit durumunda, doğa durumundaki şiddet devam ediyor ve Malik'in despota dönüşmesine ve her türlü mülkün, ki buna bireyin yaşayan

vücudu dâhil, Malik tarafından gasp edilmesine engel olmuyordu. Bu da Malik karşısında yabancılaşan akit taraflarının yabancılaşmasını dışsal bir yabancılaşma kılıyordu. Althusser'e göre bu sorun Rousseau tarafından, öncelikle Rousseau yabancılaşmayı içkin bir yabancılaşmaya, yani akitin taraflarının kendi kuvvetlerini akitte kendilerinin olacağı cemiyete tebdil ve tedvir ettikleri bir yabancılaşmaya dönüştürülerek çözülmüyordu. Ancak, Althusser'e göre bu içkin dönüşüm ve aşkın üçüncü tarafa dair bu tedbir, üçüncü taraf sadece ikinci taraf mevcut olmadığı ölçüde mevcut olmadığından mümkün oluyordu: çünkü ikinci taraf zaten sadece birinci tarafın kendisi olarak cemiyetti — ya da birinci taraf, ikinci tarafın “bir bakıma” “sanki” kendisi olarak kendisiyle sözleşen bireyliğinde, birey olarak cemiyetti. Althusser Rousseau'nun yarattığı bu çözümün, bu “sözde” çözümün, bu “sanki”lerle dolu çözümün, anlamı tersine çeviren [*inversion du sens*] bir kayma, bir dekalaj olduğunu söylüyordu. Akitin sonucu gibi gözükten taraf, akitin çözümü olan taraf, aslında akitin sebebiydi — bir bakıma tecil edilmiş sebebi. İşte yine dekalaj, işte yine tecil. Dekalaj, aynı zamanda tecildir:

A quoi sert le Contrat Social, cet objet philosophique nouveau? A "résoudre" tous ces "problèmes". Mais la solution de ces problèmes n'est jamais que l'efficace de ce Décalage I, qui permet à un non-contrat de fonctionner comme contrat, c'est-à-dire de faire donner cette Seconde Partie Prenante qui est en fait la solution même, comme une de ses conditions. Les "vrais" problèmes sont ailleurs: il faut les poursuivre, car l'effet du Décalage I est de les "chasser" sans cesse devant leur prétendue solution. Jusqu'au moment où il apparaîtra que les problèmes, qui pour tout un chacun sont au début, sont en vérité à la fin, parce que leur "solution" était, elle, dès le début mise en place avant même qu'ils paraissent. Décalage, c'est aussi inversion de sens. (Althusser, 1998a, s. 79); Cf. (Althusser, 2003, s. 114)

Neye yarar bu yeni felsefî nesne İctimai Akit? Tüm bu “sorunları” “çözmeye”. Ama bu sorunların çözümü hep sadece Dekalaj I’in bir gayrı-akite akit gibi işleyebilmesini sağlama becerisine kalmıştı; yani aslında tam da Dekalaj I’in çözümü olan bu İkinci Taraf’ın, şartlarından biriymiş gibi sunulmasını sağlama becerisine kalmıştı. “Gerçek” sorunlar başka yerde: onları takip etmek gerek çünkü Dekalaj I yarattığı etki itibarıyla onları sözde [bizim vurgumuz] çözümlerinin peşinde “kovalıyor”. Her bir taraf için daha en başta olan, çünkü

“çözümüleri” bile onlar belirmeden önce yerlerini almış olan sorunların gerçekte sonda olduğu gözükenek dek. Dekalaj, aynı zamanda anlamın ters-yüz olmasıdır.

İşte tam bu yerde *dekalaj II* vuku bulur. Tarafların birbirleri arasında yarattığı dekalaj, aslında ikinci taraf mevcut olmadığından, birinci tarafın bütüncül yabancılaşmasının karşısında, mübadele ettiği Ö“zgürlüğünün” karşısında bir şey alabilecek bir merci de olmadığı anlamına geliyordu. Ancak Rousseau, bireylerin akit vesilesiyle cemiyete devrettikleri (savaş durumundaki) özgürlüklerinin karşılığında vücutlarının yaşamının da dâhil olduğu mülklerinin korunmasına yönelik çıkarlarına dair güvenceyi aldıklarını anlatır. Rousseau, Althusser’in gayet sarahatle aktardığı üzere, Kant gibi ahlakın aşkınlığına atıfta bulunmaz. Tüm bireyler kendi çıkarlarını ancak herkesin çıkarları güvence altına alınabileceği takdirde güvence altına alabiliyorsa, “bütüncül yabancılaşma” karşısında mübadele edilen mülkiyete dair “çıkartlardır”. Çıkartlara dair bu ilgi [*intérêt*], iradi bir yabancılaşmayla mübadele edildiği ölçüde, cüzi irade ile genel irade arasındaki alakayla ilgisiz [*sans intérêt*] değildir. İşte bütüncül yabancılaşma ile çıkartlar arasındaki dekalaj, tam bu uğraktan itibaren genel irade ile cüzi irade arasındaki dekalaja, *dekalaj III*’e doğru kayacaktır.

Bu üçüncü dekalajda, genel irade ile cüzi irade arasındaki kaymaya, tam da genel çıkartlarla özel çıkartlar arasında da bir kayma olduğu ölçüde tanıklık ederiz. Genel iradenin genelliği yasadan gelir. Genel Yasanın nesnesinin genelliği ise genel çıkartlardan. Althusser’in Rousseau’dan aktardığı bir örnek vesilesiyle kısaca anlatmak gerekirse, genel irade, mesela iradesinin tecellisi olan oyu para karşılığında kullandığında, bu genel çıkartları değiştiremez. Genel çıkartların yapısı yıkılmazdır [*indestructible*]. Bu durumda aslında genel iradeyi tesis etmek için elzem olan genel çıkartlar, genel irade saptanamasa bile oradadırlar. Buradaki dekalaj ancak ve ancak cüzi irade ile genel irade arasında bir dekalaj olduğu ölçüde mümkündür. Genel irade, yani yasama, cüzi irade tarafından sorgulansa bile değiştirilemez, ve hiçbir zaman cüzi iradeye yönelik olarak değiştirilemez. Althusser, burada Rousseau’nun cüzi irade olarak kullandığı terimin, içtimai akitin teorik ilk dekalajında veya ikinci dekalajında olduğu gibi bireyleri kastetmediğini, apaçık bir şekilde cüzi çıkar gruplarını ifade ettiğini belirtir. İşte tam bu yüzden, Althusser, bu üçüncü dekalajın içtimai akitin teorik nesnesi ile gerçek nesnesi arasında bir dekalaj olduğunu söyler: daha önceden teorik olarak ele alınan taraflar artık hukuki-politik olarak belirlenebilen gerçek nesnelerdir.

Genel iradenin oluşmasını sağlayan bireylerin cüzi iradeleri arasında gerçekleşen akitte genel olanla cüzi olan irade arasındaki (tarafaların arasındakinden kaynaklanan) bir dekalaj genel olanla cüzi olan çıkarlar arasındakine doğru kaydığında, artık kâh çıkar grubu kâh birey olarak düşünülen “cüzi” taraf, somut olarak gerçek grupların var olduğuna işaret eder. Althusser, Rousseau’nun bu sorunu bertaraf etmeye çalışmasının, bu sorunun mevcudiyetini teşkil eden gerçek nesnenin, yani çıkar gruplarının ve sınıfların mevcudiyetini “inkâr” etmeye yönelik bir dekalaj yarattığını söyler. İşte bu üçüncü dekalaj, en sonunda, “son kertede”, belirleyici olan *dekalaj IV*’e doğru kayar.

Bu dördüncü dekalaj içtimai akitin teorik sorunlarını pratikte çözmek için ideolojiye doğru kayan dekalajdır. Çıkar gruplarının mevcudiyetini bir kere ikrar ettikten sonra, artık bu grupların zengin ve fakir olarak iki gruba ayrılıp genel iradenin işleyişini cüzi çıkarlar yüzünden etkilemesini (yani Althusser’e göre aslında sorunun çözümsüz cevaplara dekalajı nedeniyle ortadan kalkmaması yüzünden içtimai akitin işleyememesini) engellemek adına, eğitime, ahlaka ve dine yönelik öneriler sunan Rousseau’nun yarattığı pratik dekalajdır bu. Bu dekalajın ifa olduğu yer, teori ile pratik arasında, içtimai akit ile çıkar grupları/cemaatler arasında oluşan gerilimin ve bu gerilimin üzerinde vuku bulduğu kaypak zeminin “nakledildiği” [*transfert*] yeni zemindir: edebiyat.

S'il n'est plus de Décalage possible — puisqu'il ne servirait plus à rien dans l'ordre théorique, qui n'a fait que vivre de ces Décalages, en chassant devant lui ses problèmes en leur solution jusqu'à la rencontre du problème réel, insoluble, il reste pourtant un recours, mais d'une autre nature : un transfert, cette fois, le transfert de l'impossible solution théorique dans l'autre de la théorie, la littérature. Le "triomphe fictif", admirable, d'une écriture sans précédent: La Nouvelle Héloïse [1761], l'Emile [1762], les Confessions [1782-1789]. Qu'elle soit sans précédent n'est peut être pas sans rapport avec "l'échec", admirable, d'une théorie sans précédent: le Contrat Social. (Althusser, 1998a, s. 93); Cf. (Althusser, 2003, s. 146)

(Çözümsüz gerçek sorun ile karşılaşılan dekalajın cevaplarmı aradığı sorularının peşinden kovalayan dekalaj, sadece kendisi sayesinde yaşayan teorik düzene artık yaramayacağından dolayı) mümkün dekalaj kalmadıysa, yine de başka türlü bir çare kalır geriye: bir *nakil*, ama bu sefer teorik çözümlü imkânsız olan bir nakil, edebiyata, teorinin ötekisine olan nakil. Emsali

olmayan bir yazının takdire şayan “kurgusal zafer”i: *Yeni Héloise* [1761], *Emile* .[1762], *İtirafnar* .[1782-1789]. Emsalsiz olması, takdire şayan başka bir şeyin, emsali olmayan bir teorinin “başarısızlığı” ile rabitasız değildir belki de: İçtimai Akit’in.

Eğer teorinin ötekisi olana, edebiyata bir nakil varsa, ve bu nakil, teorinin ötekisi olan pratiğe değil de, teorik kavramların ötekisi olan mecazlara, mecazların olduğu o zemine, o kaypak zemine kaymayı varsayıyorsa, o zaman ya edebiyatın tamamıyla ideolojik olduğunu söylemek gerekirdi, ya da pratik olanın sadece mecazi olduğunu — ki bu durumda da Marksist bir pratiğin bile sadece edebiyattan ibaret kalacağını kabul etmek zorunda kalırdık. O zaman da, mesela, ya “kuru edebiyatla teori gemisi yürümez” diyecek, ya da “ne kadar edebiyat o kadar ideoloji” diyecek olmak zorunda kalırdık. Tabii mecazen. Teoride ise, pratiği, teorinin o ötekisini, tam olarak hangi sınır çizgileriyle ayrıldığını tam olarak kestiremeyeceğimiz o icazı, o köprüyü; o düşünceye ve düşüncenin dekalajlarına, kâh olumlu kâh olumsuz olsun, icazet veren mecazı, yani edebiyatı, edebiyat pratiğini, ve pratiğin edebiyatını, ne derece yerimizden kaymadan, ne derece dekalajsız düşünebilirdik, bunu sormak durumunda kalabiliriz. Bu soruyu sormak da, Rousseau’nun *İçtimai Akit’e Dair*’inin ne derece edebiyata ve kurgusal olana (mesela o doğa durumundaki kurgusal ilk cemiyete) açılan, ve ne derece buna açıldığı ölçüde “içtimai akit”in de cemiyette gerçek olan “sınıfların” ve “çıkar cemaatlerinin” “sanki öyle olan” kurgular olabilmesine imkân verebilen bir “yazı” olarak tecil edilebileceğini sormamızı beraberinde getirecektir⁷¹. Böylelikle belki de, (Kant’ın meşhur sorusunu tehir ve tefrik ederek, ve de cevabını dekalaj ile tecil ederek) teoride olumsuz olanın pratikte olumlu yahut teoride olumlu olanın pratikte olumsuz olup olamayacağına dair soruyu, olumlu dekalaj ile olumsuz dekalaj arasındaki dekalaja dair her türlü çözüm önerisine ve cevaba yapabileceğimiz gibi, en azından dekalajsız bir teori görene kadar, edebiyatın verdiği imkânla tecil etmeyi deneyebiliriz. Hattâ, belki de Althusser bunu aslında bir anlamda zaten denemiştir, diyebiliriz — tam da Hobbes’ta *tecil*’in ve tecil *mecazının* imkânını gördüğü ölçüde.

⁷¹ Paul de Man, *Allegories of Reading*’de (1979), *İçtimai Akit*’in akit olarak bizatihi hem müstear [*figurative*] hem de kuralı [*grammatical*], hem carî [*performative*] hem de subutî [*constative*] yapısına dikkat çektiğinde, ve bu yapıdaki gerilime mündemiç olanın “muallakta kalan bir metin” olduğunu (s. 266) anlattığında, “yasanın metninin” ancak alegorik olarak (yani mesela devlet olarak Mülk [*Sovereign*] ile Egemen kişi olarak Malik [*Sovereign*] arasındaki alegorinin muallak alakasında olduğu gibi) tesis edildiğini (s. 270-1) gösterdiğinde, bu muallaklığın, bu alegorikliğin, bu alegorikliğin, mevcut yasaları hep “yeni anayasalarla” ileri taşımının imkânını arayan Rousseau’da, “büyük ölçüde vaatkâr” olduğunu [*it promises a great deal*] (s. 276) belirtiyordu.

3.2.4 Hobbes ve eceli gelecek dekalaj

2006'da yayımlanan *Politique et histoire, de Machiavel à Marx* [*Machiavelli'den Marx'a Politika ve Felsefe*] başlıklı 1955-1972 arasında ENS'de verdiği ders notlarından oluşan kitapta, Althusser'in Hobbes'a dair tespitlerinde, mevzu, Hobbes'un doğa durumunun tarifinden itibaren “ölümün geleceği”ne varır. Althusser'in ölümünden sonra tasnif, tashih ve tanzim edilmiş bu ders notlarından yola çıkarak Althusser'in yaptığı yorumların birebir Hobbes'a tekabül edeceğini varsaymak acelecilik olur. Acele gidersek tecile varamayız. Üstelik mesele tam da *ecel* ile alakalıyken. Acele eden, bu durumda, ecele gitmez. Althusser'in Hobbes anlatırken yaptığının, zaten aslında her yazısında, her yazıda, ve her yazarda olduğunu ve olacağını kabul edebileceğimiz gibi, tefsir ile tasviri, tercüme ile tespiti iç içe geçirmek olduğunu söyleyebiliriz ya da — en azından buna dair sözü burada, bu yazıda, bu yazının tefsir etmeye çalıştığı tespitlerin yaparken söylediğini veya söylerken yaptığını göstermeyi denediğimiz gibi — edimselleştirebiliriz.

Belirdiği anda *içtimai* olan doğa durumunda “örtüsü çekilen” “gelecek olan bir belanın alımlanması”dır [*un mal à venir*] (s. 265). Ve eğer “akitin esası” “gelecekle iritibatlı” ise [*porter sur l'avenir*] ve “akletmenin, dilin ve insanları gelecek için birbirine bağlayan, geleceğe işaret eden işaretlerin zorunluluğu buradan geliyor” ise (s. 273), bu tam da doğa durumuna içkin olan “ölüm endişesinin” cemiyetin geleceğinin ilkesine dönüştürülmesinden kaynaklanır:

Pour Hobbes, philosophe, c'est apprendre à ne pas mourir.

Parce qu'elle n'est jamais présente, toujours à venir. L'être de la mort est d'être un événement absent. Toujours à être. L'homme doit dépasser l'immédiateté de la passion présente, et ainsi la raison naît, comme nouvelle passion, passion de l'avenir. Par l'appréhension de l'avenir à propos de la mort naît la raison qui dépouille l'appétit brutal selon lequel on préfère les biens présents aux biens futurs. Le projet de Hobbes repose sur cette pensée de la mort : il faudra restructurer l'état de nature sans aucune instance extérieure à l'état de nature, en utilisant la loi intérieure de l'état de nature, la crainte de la mort. À noter que cette mort est toujours violente: le bien de l'homme passe par les hommes. Il va falloir prendre au sérieux le destin humain. (Althusser, 2006a, s. 272)

Hobbes için, felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir.

Çünkü [ölüm] hiçbir zaman huzurda değildir, hep gelecek olandır [*toujours à venir*]. Ölümün varlığı huzurda namevcut bir olay olmasındandır. Hep var olmaya doğru. İnsan hâlihazırdaki tutkuların dolaysızlığını aşmalıdır, ki böylelikle akıl yeni bir tutku olarak doğsun, geleceğin tutkusu [*passion de l'avenir*] olarak. Ölümün geleceği hakkında bilgi sahibi olmak sayesinde, huzurumuzda olan menfaatleri gelecek menfaatlere tercih ettiğimiz hayvani iştahımızdan bizi kurtaran akıl doğar. Hobbes'un projesi şöyle bir ölüm düşüncesine dayanır: doğa durumunu doğa durumunun dışındaki hiçbir kerteğe [*instance*] başvurmaksızın, doğa durumunun içsel yasasını istimal ederek, ölüm endişesini istimal ederek, yeniden yapılandırmak gerekecektir. Bu ölümün hep şedit olduğunu nokta-ı nazara alarak: insanın menfaati insanlardan geçer. İnsanın kaderini ciddiye almak gerekecektir.

Ölüm endişesi ciddiye alınmalıdır. Çünkü cemiyetin geleceği buna bağlıdır. Cemiyetin geleceği, içtimai akitte, kaynağını doğadan alır: ölüm endişesinden. Dolayısıyla Hobbes'da içtimai akit doğa durumuna dışsal değildir, sadece onun istihaleye uğramış hâlidir. İnsanın “kaderini” belirleyen de budur. Kaynağını doğa durumundan alan akit durumu, yine kaynağını doğa durumundan alan savaş durumunu askıya alır — ama iptal etmez. Savaş durumu, insanların sınırsız özgürlük alanı olarak “öldürme hakkı”, teker teker insanlardan alınıp Malik'e aktarılır ve bu anlamda iptal olmaz ama *talik* olur — askıya alınır. Savaş durumundaki “öldürme hakkı” Malik'in bünyesinde toplanır ve bu anlamda ölüm endişesi de iptal olmaz, talik olur — ve malik tatbik etmeyi uygun görene dek tecil olur. Mesela Hobbes'dan farklı olarak Locke'un politik felsefesinde savaş durumu süreğen olarak görülmez. *Süremi* [*durée*] daimi değildir (s. 294). Hâlbuki, Hobbes için, Althusser'den yola çıkarak artık diyebiliriz ki, savaş durumu tecillidir. Nasıl ki ölüm endişesi, yani *ecel* endişesi *tecilliyse*, savaş da tecillidir. Ve belki de Hobbescu içtimai akitte *ecel* tecilli olduğu için savaş durumu tecillidir. Ve belki de zaten *tecil ecelin geciktirilmesi olduğu için savaş durumunun geleceği uzun sürer*.

Eğer Althusser'in Hobbes okumasında beliren ve gelecek [*avenir*] ile gelecek-olan [*à venir*] arasındaki dekalaj sayesinde *ecel*in tecilli olduğu bir içtimai akit teorisinden bahsedilebiliyorsa; eğer Althusser Hobbes'un metninde ve Hobbes'un yazısında bulunmayan mecazlar ile Hobbes'un kavramlarını tabir, tarif ve tefsir edebiliyorsa; o zaman Hobbes'u harfiyen [*à la lettre*] ve lafzen [*littéralement*] takip etmiyor, ama onu

mecazi ve edebi [*littéraire*] imkânlarla okuyor demektir. Bu imkânları Rousseau için harekete geçirdiğinde, yani mesela dekalaj mecazını sıklıkla kullandığında, Rousseau'nun felsefesi, Rousseau'nun edebi olan yazısıyla dekalaja uğramak yerine, adeta edebiyat karşısında duyulan ecel korkusu gibi, teorik olanın edebiyat ve mecaz hakkını (— tıpkı Malik'in öldürme hakkını tatbik edebilmeye malik olması gibi — her an tatbik edebilme hakkını elinde mahfuz tutarak) tecile tabi kıldığı bir felsefe olarak vaz ediliyor gibidir. Felsefe ile felsefe dışının ayırım çizgilerine dair karar veren merci yine felsefe olsa bile, bu felsefe, kendisinin bizatihi kapsadığı mecazi zemini sanki kendi dışındaymış gibi kendinden ayırma yetkisine sahip Malik olarak var olduğu müddetçe, felsefenin “edebiyat olarak düşünülmemeyeceği” yazıdan bahsediliyor demektir. İşte Althusser de, kendi yazısının mecazi imkânlarına rağmen, felsefenin *temellük* ettiği edebi yazıyı *malik* olmaktan vaz geçebilecek bir felsefenin yazım imkânına bu anlamda vardırıramıyor — ama sadece bu yazı tecil edildiği müddetçe. Ve yine de buna rağmen, Althusser yazısında, Althusser'in değil veya Althusserci değil ama Althusser yazısında, tecil demek olmak zorunda olmayan bir dekalajın da imkânı bulunup icat edilebilir: şimdilik, yine tecil ile.

3.3 Althusser'in Sapmaları

3.3.1 Felsefenin dekalajı

Althusser yazısının tecil ettiği edebiyat ile felsefe arasındaki dekalaj, *Felsefenin İstihalesi* başlıklı konferans metninde görülebilir. Öncelikle, Althusser'in, aslında *Özeleştirici Öğeleri*'nde zaten eleştirmiş olduğu teorikçilik tavrına benzer bir tavır takınarak bilimselcilik, hattâ *felsefecilik* yaptığı, hattâ *saf* felsefecilik yaptığı düşünülebilir. Bu böyle *gözükebilir*:

Descartes veya Spinoza yazdıklarında, bunu “edebiyat” olmadığı herkes için aşikârdır. Kant veya Hegel yazdıklarında, bu, ahlaki bir nasihat, dinî bir vaaz veya bir roman olmaz. Felsefe kendisini *kökten* [bizim vurgumuz] bir şekilde tüm ahlaki, siyasi veya edebi türlerden ayırarak oluşur. Ama en önemlisi, *felsefe kendini bilimlerden ayırt ederek kendisini felsefe olarak imal eder*. Burada, sorunun en mühim vechesi orataya çıkar. Zira *öyle gözüküyor ki [il semble bien que]* [b.v.] felsefenin kaderi bilimlerin mevcudiyetine bağlı, çünkü felsefenin vücuda gelişini harekete geçirmek için en aşağı bir bilim mevcut olmalı, tıpkı Platon'un Yunanistan'ındaki [sic.] geometri gibi. Ve bu kader bağı o kadar derin *gözükür ki [semble que]* [b.v.] felsefe,

mevcut olabilmek için, (Platon nezdinde geometrinin, Descartes nezdinde analitik geometrinin ve fiziğin, Kant nezdinde de Newtoncu fiziğin durumları vb. gibi) *saf* [b.v.] bir bilimin akli söyleminin ön koşul olarak mevcut olmasından vaz geçecek gibi durmaz [*ne parait pas*]. Kanıtı da şudur ki, felsefe ancak *saf* [b.v.] akli söylemi (yani felsefi modeli sadece mevcut bilimlerin kati söylemi içinde bulunabilecek olan akli söylemi) kendisi önerebiliyor olma mutlak şartıyla mevcut olabilir ve ancak bu şart sayesinde mitosla, dinle, ahlaki veya politik nasihatle ve de estetik hissiyatçılıkla arasına bir ayırım çizgisi çekebilir. (Althusser, 1994b, s. 144-5)

Buradaki saflığın, Kant için zaten tartışmalı olduğunu söyleyip, Kant'ın felsefenin "saf" akıla dair kelam edemeyeceğinde ısrarla durduğunu hatırlatarak, Althusser'in, Kant'ın da içine katıldığı örnekler vesilesiyle felsefede *saf* olanın yerini tespit etmek istediği, felsefenin kendisini *kökten* bir şekilde diğer türlerden ayırdığını iddia ettiği, ve dolayısıyla da adeta *Özeleştirisi* öncesi bile var olduğunu göstermekte zorlanacağımız bir tavra saptığı söylenebilir. Bu, böyle gibi durur. Böyle gibi gözükür, ve sanki böyledir. Ama bu, söylenebilirse, ancak sonrasında yazdıkları dikkate alınmadığı takdirde söylenebilir. Çünkü az ileride Althusser, biraz önceki paragrafın tonunun sevk ettiği kıvamda devam ederek, felsefenin kendinden emin ve kendinden menkul, ayırıcı, ayırt edici, (kendini her şeyden sorumlu tutarak kendisini hiçbir şey veya hiçbir bilgi ve düşünce alanı tarafından sorgulanamaz ilan eden ve kendisini diğer tüm bilgi alanlarının üstüne koyan) ayırıcı tutumu olarak sergilediği tavrı tiye alacağını görebiliriz. Hattâ bu tam da böyle gözükür. Althusser şöyle yazar:

Kesin olmak gerekirse, Soruyu şöyle soracak kişi *saf* [*naif*] addedilecektir: Ama Neden felsefe? Neden felsefe ayrı bir şey olarak mevcut olmalıdır? Niye kendisini, neticede onlar hakkında konuşmaktan başka bir şey yapmazken, başka her fikir veya toplumsal pratikten ayırt etmeye yönelik azami itina ile konuşmaya ihtiyacı vardır? Bu soru o kadar da basit değildir. Felsefenin söyleyeceği ne varsa ayrı ve tanımlanmış alanı olan eserlere bu işi tahsis edip onlarla söyleyeceğini söyleme ihtiyacını duyması veya daha ziyade sorumluluğunu üstlenmesi, kendisinin, en içten [*intime*] tarihi kanaatince, tamamlaması gereken ve değiştirilemez bir görevi olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Bu söyleme, tüm hakikatler, tüm pratikler ve tüm beşerî fikirler hakkındaki Hakikati söylemedir. Kendi içten göre tarihi kanaatince, hiçbir şeyin ve hiçkimsenin kendi adına konuşamayacağına, ve eğer kendisi,

felsefe, mevcut olmasaydı, dünyanın Hakikatinden yoksun olacağına inanır. Oysaki, Dünyanın varlığı için, böyle bir hakikatin söylenmesi gerekir. Bu hakikat *logos*'tur, yahut kökendir, veya anlamdır. *Logos* ve konuşmak arasında, *logos* ve *legein* arasında, Hakikat ve söylem arasında kökensel bir olduğundan, veya başka türlü söylenecek olursa, *logos*'un spesifik inatçı mevcudiyeti maddilik, pratiklik ya da başka bir biçim değil de konuşma, ses ve söz olduğundan; o zaman *logos*'u herkese belirgin [*manifeste*] kılmanın, o zaman *Logos*'u yani Hakikati bilmenin dünyada sadece bir yolu vardır: söylem biçimi — hakikatin, yani *logos*'un bütünüyle ele alınıp, çevrilip sunulmasının sadece felsefi söylem içinde mümkün olmasını sağlayan şu *Logos* ve konuşma arasındaki içli dışlılık [*intimité*]. Bu sebeptendir ki felsefe hiçbir şekilde kendine ait söyleminden vaz geçemez. O zaman şu açıktır ki felsefenin söylemi [felsefenin] kendisi ile hakikat arasında bir vekil veya aracı değildir; onun söylemi tam da *logos* olarak hakikatin huzurda oluşudur. (Althusser, 1994b, s. 147-9)

Burada Althusser'in felsefe tarihinde sözün ve sesin önceliği sayesinde kendisini tesis ve teşkil eden hakikate ve söyleme, hatta hakikat söylemine dair eleştirel ve mesafeli bir tavır takındığı görülebilir. Ancak, biraz ileride, yine huzurda olma metafiziği üzerinden felsefenin bu hakikat söylemini, hattâ hakikatler” söylemini dile getirmesine rağmen, en başta felsefeyi tiye alır gibi gözükken, felsefeyi olduğu gibi kabul eden değil ama — olduğu şey her neyse onu öyle söylediği için — tasdik eden (veya en basit ihtimalle “eder gibi” gözükken) tavrının ikrarına dair bir ifadeye rastlarız: Klasik felsefenin, yani Marksist (ve *pratik*) olmayan felsefenin, felsefenin dışında hiçbir şeyin olmadığına dair ve felsefenin her seferinde her şeyin felsefesi olduğuna dair tutumuna, felsefenin tamamen dışında olan bir “dışarı” ile “boyun eğdirmeyi” deneyen bir “pratik” teoriye rastlarız:

Burada söylediğim şey sadece Feuerbach üzerine birinci Tez için değil, aynı zamanda Marx'ın eserinin bütünü için, *Kapital* için ve de işçi hareketinin sınıfsal mücadelesi ile ilgilenen yazılar için de geçerlidir. Pratiğin felsefi geleneğe hücumu — hattâ (onsekizinci yüzyıl materyalizminin pratiğe dayalı bir materyalizm olmadığı hesaba katılınca) materyalist geleneğe bile hücumu — benim felsefenin “felsefe” olarak imali diye tanımladığım felsefenin klasik mevcudiyet şeklinin en temelde radikal bir kritiğini teşkil eder. “Nesle-şekli” ve “tefekkür-şekli”, nedir aslında bunlar? İmdi, görünümüne dair bir mecaz kisvesi altında (yani

huzurda olma mecazıyla veya *logos*'un konuşması gibi bir mecazla tebdil edilebilecek olan bir mecaz altında), herhangi bir felsefenin nesnesiyle söylemsel bir huzurda olma alakasını sürdürmeye yönelik iddiasını mahkûm eden şeylerdir tam da onlar. Az önce felsefenin hakikate dair hususiyetinin, *Logos*'un hususiyetinin tek bir biçim dışında — konuşma biçimi dışında — başka herhangi bir biçimde mevcut olamaması olduğunu tasdik etmişim. Marx aynı şeyi başka bir mecaz altında söylüyor. Diyor ki: Felsefenin hususiyeti sadece görüş ve içgörü [*intuition*] biçiminde mevcut olabilmesidir. Her iki durumda da aynı imtiyazla, aynı iddiayla karşı karşıya kalırız. Felsefeye göre insanlar kendi içtimai pratiklerinin yasalarına tabi bir şekilde yaşarlar ve eyerler: onlar bilmezler ne yaptıklarını. Hakikatleri var zannederler; neyi bildiklerinin farkında değildirler. Neyse ki felsefe vardır; tanrıya şükür onlar için görür ve konuşur, ne yaptıklarını ve ne bildiklerini onlara anlatır. Oysaki pratiğin hücumu bu binayı, yani bu delilleri ve bu iddiayı sarsacaktır. Pratiğin hücumu, felsefenin felsefe olarak imal edildiğinin reddidir. Bu böyleyse, Felsefenin içtimai pratiklerin ve fikirlerin hepsini kucaklaması iddiasına, Platon'un dediği gibi “bütünü” görme iddiasına, ve böylelikle bu pratikler üzerinde hükmünü kurması iddiasına karşı böyledir; bu, felsefenin bir *dışı olmadığı* iddiasına — ki bu da, tartışmasızca, felsefenin bir *dışı olduğunu* tasdik eder —, yahut dahası, felsefenin sadece bu “dışarı” sayesinde ve onun için mevcut olduğu iddiasına karşıdır. (Felsefenin kendi Hakikati'ne boyun eğdirme hayalini kurduğu) bu dışarı, pratiktir, içtimai pratiktir. Bu kritiğin neticeleri anlaşılacak isteniyorsa yine bu kritiğin radikalliği dikkate alınmalıdır.

Logos'un (yani âli bir şeyin, — ister görmenin isterse de duymanın huzura dolaylımsızca sunumları anlamında olsun — “konuşmaya” indirgenen, yani konuşmada kendini gerçekleştiren özüyle Hakikat diye adlandırılan şeyin) aksine pratik, ki *logos*'a tamamen yabancıdır, Hakikat değildir ve de konuşmaya veya görmeye indirgenemez — ve kendini onlarda gerçekleştirmez —. Pratik her zaman kendi mevcudiyet şartlarına tabi olan bir istihale sürecidir ve Hakikati değil de daha ziyade hakikatleri (ya da, denilebilir ki, hepsi de bizatihi mevcudiyet şartlarının alanına dâhil olan sonuçların ya da bilginin hakikatini) imal eder. (Althusser, 1994b, s. 151-2)

Burada ise, her ne kadar Althusser hakikat yerine hakikatlerden bahsetse de, her ne kadar felsefenin sese ve söze dayalı hazır olma metafiziğini reddetse de, ve her ne

kadar felsefenin kendinden başkasını görmeyen tutumunu, Althusser'den ödünç alabileceğimiz bir mecazla söylemek gerekirse, gözler önüne serse de; Felsefenin, tıpkı kendini ayırdığı o ayrıcalıklı yerde yaptığı gibi, yani aslında daha en baştan yaptığı gibi, kendinden ayırdıklarını en sonunda kendinden ayırlamaz kılma pahasına kendine katıp mas etmeden önce yaptığı gibi, kendi dışını, kendisinden ayırarak, kendisinden ayırabilerek, kendisinden saf bir şekilde temyiz ederek belirleyebildiği ölçüde, ve yani kendine bulaşmayan bir dışarısını tespit ve tayin edebildiği ölçüde, kendini felsefeden ayırabilecek ve felsefenin dışarısında olabilecek bir “pratik” felsefenin de, felsefenin bu mutlak “dışarısı” tasavvurundan kendini ayıramadığını görmemiş (ya da en azından bize gösterememiş) olur — ama zaten, Althusser'in, “pratik felsefe” diyerek, belki de bu açmazı daha baştan gördüğünü hatırlayabilir ve görebiliriz.

3.3.2 Dekalajın sapması

Althusser'in felsefe ve felsefe dışı arasındaki ayrım çizgilerine dair dekalajlarının başka bir misalini bilimsellik hususunda da tedarik ettiği söylenilebilir. *Doktor Freud'un Keşfi* başlıklı yazısında Althusser, Freud'un bilimselliği meselesi üzerinde durur: Freud bir teori kurmuştur. Bu teorinin nesnesi vardır. Ama bu teorinin nesnesinin ne olduğu açıkça tanımlanamamıştır. Lacan ise, Althusser nezdinde, psikanaliz teorisi değil de, psikanaliz felsefesi yapmıştır. Bu anlamda, Freud'un mektubu, Lacan öyle zannetse de, Lacan'a ulaşmamıştır:

[...] Freud, yapamayacağını *bildiğinden*, *bilimsel* bir bilinçdışı teorisi üretir gibi yapamadı. Bu bilgi [*reconnaissance*] Freud'un eserinin her yerinde kayıtlıdır [*inscrite*], ve söylemeye cesaret edersem derim ki *büyük harflerle* [*en toute lettres*] kayıtlıdır; ve bu da bu mektupların [*lettres*] tüm muhataplarına ulaşmadığının, ayrıca da mektup [*lettre*] hususunda ve muhataplık hususunda kendini bilgili kabul eden Lacan'ın, gözünün önünde olmasına rağmen, kendisinininkini almamış, yolda kaybetmiş olduğunun kanıtıdır. (Althusser; 1993, s. 217; 2008, s. 256-7)

Althusser'in mektubunu açmak gerekir. Althusser, “*lettre*”in hem harfe hem de mektuba gönderme yapan ikili anlamıyla oynayan ironik bir tavırla, Lacan'ın Freud'un yazısında büyük harflerle yazılmış olanı görmemesinin “mektubun”, Freud'un mektubunun, ona ulaşmamış olduğuna delalet ettiğini kanıtlamaya çalışır. Burada,

bilinçdışının felsefi nesne olarak *bilgisinin* Freud tarafından üretilmediğinin *bilgisi* belli ki Lacan'a ulaşmamıştır: Lacan bu durumu *tanımamıştır* [*reconnaissance*]. Althusser, bilinçdışının nesnel bilgisinin bilimsel olarak tanınmadığı (ve bu anlamda neredeyse bilinçdışı gibi — analiz edilebilecek — olan *Doktor freud*'un *Keşfi* olan) psikanalizi tanımlamak isterken, bunu Lacan'ın yaptığı gibi hedefine ulaşmış bir mektup olarak okumak yerine, tüm harflerinde bu bilginin ulaşılmamışlığına dair kanıtların izini açıkça süren bir yazıya işaret etmeyi yeğliyor gibidir. Bu da, tam da Lacan'ın varsaydığı aksine, mektubun dekalaj üzere var olduğuna, en azından bu durumun muhtemel bir vaka olduğuna dikkat çeken bir istikamete yollar Althusser'in mektubunu: “*Il arrive qu'une lettre n'arrive pas à destination* [Bir mektubun istikametine ulaşmaması vakidir]” (s. 204).

İstikametine ulaşmayabilen mektup, böyle bir ihtimal vâki olduğu sürece, istikametine ne zaman ulaşır o da bilinmeyecektir. Ayrıca Freud'un mektubunun hiç ulaşamayacağı ise, belki de zaten Althusser'in, yazısının (bitişi olmayan) kapanışındaki, şu ifadelerinden çıkarılabilir: “Marx'ın dediği gibi: neticeler kendilerini uzun süre beklettirmezler. Spinoza'nın dediği gibi: ebedi hakikatleri keşfetmek için çok vaktimiz var. İkisi de aynı şey [*Comme disait Marx: Les conséquences ne se feront pas attendre longtems. Comme disait Spinoza: nous avons tout notre temps pour découvrir les vérités éternelles. Ce qui est la même chose*]” (s. 219). Anında ve ebediyen, gerçekte ve edebiyen, harfiyen ve lafzen, ulaşsa bile dekalaj hâlinde olacak olan ve de var(ol)masa da hep dekalaj ile bir şekilde ulaşacak olan mektuba dair Althusser'in keşfettiği şey, belki de Althusser'in dediği (ya da diyecek olmuş olduğu) gibi: *avenir dure longtems — gelecek uzun sürer*. Bu *avenir* tam da zamandır. Zaman hep tehir eder. Öyle ki, Freud'un bilimselliği, onun teorik nesnelere mecazi olduğu ölçüde, ve mecazi olan da bilimsel olamadığı takdirde, Freud'un psikanalitik teorisinin fantazmatik yanılması dahilinde, hep *gelecek-olandır* [*à venir*]. Bunu Althusser'den okuyalım:

Şunu söyledim ki Freud'daki fantazma kavramı hem bilinçdışı kavramıdır, hem de ama onun *bilimsel* olmayan kavramıdır, çünkü bir mecazdır. Fakat *bizim için* bilakis henüz bilime dönüşmemiş bir teorik oluşumu gelecek olan [*à venir*] bilimden ayıran *sınır* kavramı olabilir. Zira Tanrıya şükür, bu teorik oluşum ve bilim arasında az da olsa fantazma, az da olsa bilime

ulaşmış [*atteint*] olma yanılması vardır, ve, fantazma *mütenakız* [b.v.] olduğundan, azıcık da olsa sonunda ona ulaşma arzusu vardır. (Althusser; 1993, s. 219; 2008, s. 259)

Mecaz, Althusser'in dilinde, bilimsel olmayan ile bilimsel olanın sınırında kalıyorsa, o hâlde Althusser de tam da bu sınırdadır diyebiliriz. Fantazma mecazından kavrama ulaşmak için, gelecek olan ve beklenen bir bilimin yanılmalı ve fantazmatik hâlimden medet umulur. Ve de fantazma mecazından kavrama yine ancak fantazma mecazı ile ulaşılacaktır. Althusser mecazı harfiyen alır ve bilime ulaşmanın bir fantazma olduğunu kabul ederek fantazma mecazından kavrama ulaşma yanılmasına kapılır. Althusser, mecazı mecaz olsun diye kullanmaz — mecazı mecaz olduğu için kullanır; ve de Althusser mecazı kavram olsun diye kullanmaz — mecazı kavram olamadığı için kullanır. Mecaz, mecaz ile mecaz olmayan arasındaki, mecazi kavramlarla bilimsel (olup da teoriye varacağı beklenen) kavramlar arasındaki sınırdadır, gelecek olan bilime ulaşmaya çalışmaktadır — ulaşılacak olan [*atteindre*] sadece *beklendiği* [*attendre*], fantazma olarak arzulandığı sürece. Gelecek olan bilim, gelmekte olan fantazma ile içiçe geçip yer değiştirir; kavramın geleceği [*avenir*] mecazın hep gelecek oluşuyla [*à venir*] beklenir. Tıpkı gelmesi tecilli [*en souffrance*] mektup gibi bilimin geleceği de mecazi olur. Tıpkı mektubun harflerinin ilettikleri gibi bilimin kavramının kavramsallaştırdıkları da, hep mecaz ile, hep tefhrik ile, varmasa da, gelir: Ve *dekalaj olur*.

Ve işte Althusser'de, katiyen *harfiyen* takip edilemeyen yazarlar arasında dekalaj oluyordur. Mektuplar yerine varamıyor, harf dekalaja uğruyordur. Dekalaj da *sapmalar* üzere kayıyordur. Bilimler, felsefe ve edebiyat krize giriyordur.

Mesela, *Lenin ve Felsefe*'de (1972), felsefenin bilimlerdeki krizleri ve değişimleri arkadan gelerek takip ettiğini (s. 22-4), "Hegel'in felsefenin *günbatımında* yükseldiğini söylerken haksız olmadığı"nı (s. 23), Marksist felsefenin (yani materyalist diyalektiğin) Marksist bilimin (yani tarihi diyalektiğin) arkasından geldiğini, bu geç kalmanın [*retard*] "zorunlu" olduğunu (s. 25), bu arada teoride "*sapma*" [*déviaton*] denilebilecek bazı sekteler [*défaillance*] oluştuğunu, ve bu teorik sektelerin "*kaçınılmaz*" [*inévitabile*] olduğunu okuduktan sonra, bu sapmaların "tam da teorinin içsel dekalajı yüzünden" (s. 26) olduğunu görürüz. Bu anlamda, Lenin'in felsefesine dair geç kalmışlık karşısında, Lenin'in, eserinin "tashih edilerek ve tamamlanarak" (s.

26), hakkının verilmesi gerektiğini vurguladığında Althusser, tıpkı *Kapital*'i *Okumak*'ta Kapital'in gerçek nesnesi ile bilgi nesnesi arasındaki dekalaja yapıldığı gibi, bu dekalajı da (yani gerçek nesnenin henüz onu kavrayacak bilgi nesnesinin kavramları tarafından izhar ettirilmediği o yerine oturmamayı da), bu dekalajı zorunlu olarak içeren ama yine de bu içermeyen dolayı (hataları tashih edilip eseri tamamlanacak da olsa) mesul tutulamayan yazarın kendisine rağmen tespit edilmesi de tecil edilmiş olan bir dekalaj olarak vaz etmiş olacaktır. Althusser, yine, filozofun kendi eserine dair dekalajı (yani yerine oturmama) ile o filozofu okuyan filozofun (mesela Althusser'in) tespiti arasındaki dekalajı (yani tecili), bir tanesini (yani yerine oturmamayı) zorunlu ama olumsuz dekalaj olarak, diğerini (yani tecili) (bu zorunluluğu görmek açısından acil ama mesela Althusser bu okumayı yapmış olmasaydı) olumsal ama aynı zamanda olumlu olacak bir dekalaj olarak kullandığı sürece, içiçe geçirmiş olacaktır.

“Şüphesiz Lenin'in harfiyen söylediklerinin ötesine geçtim, ama ona ihanet ettiğimi sanmıyorum” (s. 41) diyen Althusser, daha önce Lenin'in “tashih edilip tamamlanacağını” söylediğinde, böyle bir tashihin ve tamamına erdirmenin ona ihanet olmadığını düşündüğü ölçüde, elbette ki ona ihanet etmiş olmayacaktır. O hâlde, ihanet adına geriye ne kalacaktır? Ya da soruyu şöyle soralım: tashih etmeyip tamamlamıyorsak, mesela olabildiğince esere yöneliyor ve tashih edilemeyecek veya sahil olamayacak o metnin (kendiliğindenlikten başka — yani, Althusser'in, tam da Lenin'in felsefesinin harfiyen salık verdiği üzere, karşı durmaya çalıştığı o kendiliğinden ve kendinden menkul felsefeden başka —, spontanelikten başka, kendinden başka türlü bir) kendisine gidiyorsak, onu tamamlama ya da tashih etme iddiasında olmadan, mesela onun içinde sıkça kullandığı, kullanırken kendisinin sadık kalmak hususunda pek de sabit kalamadığı, dolayısıyla yerinden oynattığı, yerinden kaydırıldığı mecazlara, mesela bir mecaz olarak yerdeğiştirme ve yerinden kaymaya doğru kayıyorsak; bu kayma, bu sapma, bu eğilim acaba eserine (doğru) kaydığımız yazarın, mesela Althusser'in, düşüncesine ihanet ettiğimizi, ya da ona doğru kayarken ona “doğru” kaymadığımızı, kaypaklık yaptığımızı, mecazı daha da yörüngesinden kaydıracak olursak, ona, mesela Deleuze'ün bazı filozoflara arkadan yanaştığında yaptığı gibi, kaydığımızı mı gösterir? Kaymak eğer doğru mecaz ise, biz Althusser'e ihanet etmemiş oluruz. Ona kaymak, en fazla ona tecavüz etmek demek olacaktır. Ama

işte ya tecavüz ile mecaz arasında, acziyet il icazet arasındaki kadar küçük bir fark varsa? Ya mecaz tecavüze icazet veriyorsa? O zaman da mı ihanet etmiş oluruz? Şüphesiz Althusser'in *harfiyen söylediğinin ötesine geçtik*. Ama neticede harf zaten hep bizim söylediklerimizin ötesine geçmeyecek miydi? Harf ya da mektup, ulaşacağı yere hiç varmazken, zaten hep varacağı yerin ötesine geçmiş olabilir miydi? Lacan'ı harfiyen takip etmeyen Althusser'i harfiyen takip edecek olursak, belki de bu böyle idi. Peki ya Althusser'den sapacak olursak?

3.3.3 Althusser'den sapış

Althusser'den sapmak için dahi, Althusser'in kullandığı bir mecaza, Althusser'in *sapma* [*déviation*] mecazına sapabiliriz: Althusser, *Özeleştirici Öğeleri* metninde, daha sonra *Matérialisme de la Rencontre*'da [Rastlantısal Materyalizm] olumlu anlamda kullanacağı “sapma” mecazını olumsuz olarak kullanır.

Mesela, teorikleştirici sapmadan bahsederken: “Şu üç tezi birbirine yaklaştırmak yeter, ki anlaşılın niteliği sapmamın: teorikleştiriciliğin”(Althusser; 1974b, s. 51).

Mesela, Spinoza'nın yapısalcılığa yapılan “formalist” sapmayı nasıl aydınlatacağını anlatırken: “[...] yapısalcılığı Spinozacılıkla aynı fasılda yanyana getirmek, mevzu bahis teorikleştirici sapmadaki bazı noktaları ve sınırlamaları aydınlatılabilir” (s. 66).

Bu sonuncusu vesilesiyle, özellikle Althusser'in Epiküros ve Lukretius'dan hareketle kullandığı “sapma” kavramının, rastlantısal materyalizmin temel atıflarından birisi olan Spinoza'nın felsefesindeki “sapma” ve “*clinamen*” kavramlarından (adeta) saparak nasıl da Spinoza'nın (ve her düşüncenin) sapkın ve (zamanında öyle adlandırıldığı için) sapık olan vasfıyla beraber düşünülebileceği sorusu gündeme gelir. Althusser'in rastlantısal materyalizminin *Özeleştirici* metninden yarattığı sapmayı tespit edip bunu müspet bir sapma olarak olumlayacaksak, ve eğer bu tespiti yapmak, 2015'de yayımlanan *Etre Marxiste en Philosophie*'nin takdimini yapan G. M. Goshgarian'ın söylediği gibi (s. 9-32), rastlantısal materyalizmin öğelerinin Althusser'in ilk dönemlerinden itibaren farklı metinlerde zaten dağınık olarak mevcut olduğunu söyleyerek Althusser'deki kopuşları ve krizleri Goshgarian gibi tahfif etmeye vardırılmayacaksa, “sapma” kavramının tek bir anlamı ve istikameti olmayan

farklı sapmalarına Althusser'in farklı dönemlerinde rastlanabileceği, ya da en azından böyle bir rastlantının farkında olduğu, gösterilebilecektir⁷².

Ve işte sapmaya dair en sapkın sapağa vardığımızda, Althusser'in mecazın icazetinden olanca istifade ettiği o yazıya vardığımızda, Althusser bize varamasa da biz Althusser'e bu yazı ile varır gibi olduğumuzda, *Rastlantısal Materyalizmin Yeraltı Akımı*'na [*Le Courant Souterrain du Matérialisme de la Rencontre*] kaydığımızda,

Mesela şuna rastlarız:

Spinoza'nın yaptığının "Derrida'nın tabiriyle dekonstrüksiyon" olacağını söyleyen bir Althusser vardır (Althusser; 1994, s. 551) karşımızda. Fakat peki Althusser ile Derrida'nın bu karşılaşması bir sapma mıdır? Derrida'nın Spinoza'yı böyle tabir edebileceğini tahayyül etmek güç olduğundan, bu sapma, olsa olsa Derrida'dan bir sapma olurdu. Yine de, Althusser'in eski yazılarında bahsedilmeyen bir tabir ile karşılaşmış olduğumuz düşünüldüğünde, bu sapma Althusser'den de bir sapmadır aynı zamanda.

Yine mesela:

Aklın, kökenin, erekselliğin ve de özün taşıyıcısı olarak bütünlükçü bir düzen [*ordre*] felsefesinin "karşısına" düzensizliğin felsefesini koyduğunda, bunu düzensizliğin "yararına" [*au profit*] yapan bir Althusser'e rastlarız; ve bunu yaparken, düzensizliğe

⁷² Althusser, *Özeleştirici* metninin sonuna doğru daha önce kendi yazısında kasten "hata" olarak adlandırdığı şeyin nasıl aslında "sapma" olarak adlandırılması gerektiği konusunda uyarır:

J'ai parlé plus haut d'erreur théoricieste. Je parle maintenant de tendance théoricieste. J'ai employé le premier terme pour ne me dérober ni m'épargner en rien. Mais le second est, si j'ose dire, plus grave, parce qu'il est juste : tendance erronée, ou plus justement encore, tendance mal orientée, donc déviante. Déviation. Car on ne peut, à la rigueur, parler d'erreur en philosophie, du point de vue marxiste, à moins de penser la philosophie elle-même sous les catégories du rationalisme (vérité/erreur), c'est-à-dire sous des thèses philosophiques non marxistes. Si je parlais simplement de mon "erreur" philosophique, sans rectifier ce terme dans les termes de tendance et de déviation, je tomberais sous le coup de l'opposition rationaliste de la vérité et de l'erreur, et je dénoncerais alors mon "erreur" passée, au nom d'une "vérité" que maintenant je détiendrais. (Althusser, 1974b, s. 85-6)

Yukarıda teorikleştirici hatadan bahsettim. Şimdi de teorikleştirici eğilimden bahsediyorum. İlk terimi hiçbir vazifeden kaçmamak ve kendimi sıyırmamak için kullandım. Ama ikincisi, söylemeye dilim varırsa, daha vahim, çünkü doğru: yanılıgılı bir eğilim, hattâ daha da doğrusu, yanlış yönlendirilmiş, yani sapkın bir eğilim. *Sapma*. Çünkü Marksist bakış açısına göre, felsefede hatadan kati suretle bahsedilemez, yeter ki bizatihi felsefeyi rasyonalist kategoriler altında (hakikat/hata), yani gayrı-Marksist mevzular altında düşünmeyelim. Eğer sadece felsefi "hata"dan bahsediyor olsaydım, ve bu istilâhatı eğilim ve sapma istilâhatları ile düzeltmeseydim, rasyonalist hakikat ve hata ikiliği tuzağına düşmüş olur ve o zaman da geçmiş "hata"yı şimdi haiz olduğum bir "hakikat" adına kınamış olurum.

Bu uyarı, Althusser'in sapmayı, düşünce içerisinde, düşüncenin farklı anlari içerisinde, bir hata olmaktan ziyade, felsefe sistemleri içinde hakikate uygun bir tutarlılık gösteren eğilimlerden farkını ve böyle bir hakikat kriterinden sapışını vurgulayacak şekilde düşündüğünü gösterir niteliktedir — her ne kadar hata istilâhatı eğilim ve sapma istilâhatları ile "düzeltiliyor" [*rectifier*] olsa (ve bu düzeltme-doğrultma *rectifier*, *rectitude* ve *erection* hattında rasyonel geleneğin müşterek menşei sayılabilecek hukuki geleneğin temellerine, yani *rex*'e kadar dayansa) da —. Rastlantı bu ya, bu "fark"ındalık "dekalaj" için de geçerlidir belki.

[*désordre*] Derrida'dan ödünç aldığı “*dissémination*” ile yaklaşmayı dener parantez içinde (s. 561) — “Derrida böyle derdi” der. Akla, kökene, erekselliğe ve öze şüphe ile yaklaşan bir tavırla, bu kavramların, felsefi olarak gerekçelendirilmeye çalışıldığı metinlerde yine felsefi olarak çürüğe çıktıklarını, karşıtlarını kendi düzenlerinin içinden kovarken onları düzenlerinin sağlayıcısı olarak tekrar ve en baştan kendilerine ve kendiliğe dâhil ederek işlediklerini göstermeye çalışan Derrida'nın, yine bu kavramların bütünlükçü ve tümenciliğine dair Althusser ile ortak bir felsefi sapakta olduğunu söyleyebilirsek de, düzensizliğe yarayacak bir “*dissémination*”dan bahsedebileceğini, hele hele herhangi bir kavramın “yararına” olacak bir şekilde “böyle diyeceğini” demek, yine Derrida'dan sapmak olurdu.

Ama mesela:

Metnin akıntısıyla ilerken çattığımız tefsirler vardır Heidegger'e dair, hem de epeyce “sapma” içeren; işte bunlara, sadece “tercüme” edilsin diye (s. 562) oraya sapan kavramlara rastlarız, ve belki de bunu şans sayarız. Heidegger'in “*Es Gibt*”i varlığın kendini *bağış* olarak karşımıza çıktığında bunu yine Derrida ile düşünen Althusser, materyalizmin varlıktan ve varoluştan anladığını başka bir yere saptırıyordur belli ki. Ancak bu yerde bir “öncelik” mevzu bahis olduğunda, yani Althusser “namevcudiyetin hazır oluşa önceliği” (s. 563) veya “*dissémination*'un her işaret edendeki anlamın vaziyetine önceliği (Derrida)” [*primat de la 'dissémination' sur la position du sens dans tout signifiant (Derrida)*]” (s. 562) gibi ifadelere başvurduğunda, yine (aslında Derrida'nın kavramsal tahakkümün dışlayıcı boyutuyla tehlikelerini göstermeye çalıştığı) ikilikçi bir tavra doğru sapma riskine duçar olduğunu düşünmemiz gerekecektir.

Ve fakat mesela:

Tüm bu sapsmaları olağan felsefi şartlarda (yani sapkın olmayan imkân şartlarında) yanyana gelemeyecek gibi düşünülen pek çok düşünürü, mesela Rousseau ve Lukretius'u, mesela Wittgenstein ve Heidegger'i, bu *sapma* hususunda beraber saptırmak için yaptığını düşünürüz yine de Althusser'in. Heidegger'in *Es Gibt*'inin *Es*'i, Freud'un bilinçdışının *Ça*'sı (*Id*) olur, O [*ça*] sapsar, Wittgenstein'in “*die Welt ist alles, was der Fall ist*”indeki (s. 563) *Fall* [vaka — yani lafzen *düşen (olgu)*] olur düşer *Lukretius*'un atomları gibi. Ve bunlar Rousseau'nun hayalî ve kurgusal ormanı gibi bir dünyada [*Welt*] olabilir. *Ça rencontre* der Althusser, sonra onu tefhrik ve tefsir eder

tüm bu filozoflarla beraber: *il y advient*. [Belki biz de şöyle tercüme ve tefsir ederiz bunu: *dilin (varlığın rastlantısallığında) olduğu o şey vasıtasıyla hep düştüğümüz vakaları, karşılaşmanın imkânıyla gelebilecek olaylara dağıtıp yaymak*. Böyle bir tercüme ile, ve tercüme olarak sapma ile, hiç birbirleriyle yanyana gelmeyeceği düşünülen filozoflar pek de âlâ içiçe geçerler karşılaşmalarında ve rastlaşmalarında — elbette ki böyle bir tercüme de “elbette” ve “ilelebet” sabit kalacak bir tercüme olarak düşünmemek şartıyla]

Ve elbette ki mesela:

Marx’tan ve Marksizmden ciddi bir sapma vardır (s. 573-6): Marksist araştırmacıların “Marx’ın fantazmasını” yeniden ele aldıklarını belirten Althusser, kapitalizmin proletaryayı ürettiği yönündeki teze karşı çıkar. Ve aynı eleştirinin burjuvazi kavramı için de geçerli olduğunu belirtir: Marx burjuvaziyi “sanki salt menfi bir kavramın yerini tutabilecekmiş gibi kullanır” der Althusser, ve ekler: “Marx’ta tatmin edici bir burjuvazi teorisi yoktur, ne de ticari kapitalizm teorisi vardır [...] Ya burjuvazi feodalizmin zıttı olarak değil de birikimi ve kendini gerçekleştirme olarak belirlediyse?” (s. 575). [Gerçi burada Hegelci diyalektiğin nasıl dile getirildiğine ve ne tarafından tutulduğuna bağlı olarak değişebilir sorunun cevabı — ve hatta sorunun kendisi —. Ama ekleyelim, *Materyalist Filozofun Portresi*’nde [*Portrait du philosophe matérialiste*], o iki sayfacık kısa yazıda, hayali bir öykü ile (galiba belki de kendi rastlantısal) filozofluğunu hikâyeye ettiği o yerde, “materyalist diyalektik, o korkunç şey” diyerek (s. 581), tarafını “rastlantısal materyalizm”den yana gösterdiğini hatırlayınca, bu parantezi de paranteze ve muallaka almak gerekecektir].

Ve işte elbette ki, Althusserin sapkın misalleriyle, Althusser sürekli kendisinden saptığı ve de bize doğru gelirken o bizden biz de ondan saptığımız ölçüde; onunla rastlaşırken bazı kavramların işlerinin mecazlarla rast gitmediği ama bazılarının da mecaz olarak karşımıza çıktığı, öyle ya da böyle, kavramların mecaz olmadan zemin bulamadığı, zemin bulsa bile o zeminin hep kaygan olduğu, bu kaygan zeminlerin de hiçbir zaman ve hiçbir türlü kendinden menkul bir yere oturmadığı, o menkul yeri bulsa bile kıymet-i harbiyesinin kıymet-i istimaline tam denk gelmediği, ve Marx’tan, Freud’dan veya Spinoza’dan saparak gelen anlamların istimal kıymetlerinin de mübadele kıymetleriyle olan icazi ilişkisinin bu kıymetler arasında kaim kalacak belirgin hatlar çizemediği, belirgin olsalar bile aşırıbelirlendikleri ölçüde kayıp

düşmeye matuf olan iktibasların ve tefsirlerin yapısına tekabül ettikleri, tekabül ettiği yapıların da hiçbir zaman mecazi olmaktan öte bir lağzişinin [yani kelime anlamıyla *lapsus* ve semptomunun — beraber düşenin —] olmadığı bir yazıda temsil edildiği, temsiliyetin de yazıdaki mecazların yazının misalleri oldukları bir anlama doğru kaydığı yazıdayız demektir. Artık tecil edilemeyen, ama tehir ve tefrik ile kendisini hep başka bir yazının misali olarak temsil edecek, yani kelimenin buna icazet veren anlamıyla, misalleştirecek yazıda. Althusser'in yazısıyla, Althusser'in mecazıyla.

Althusser'in verdiği icazetle, Althusser yazısıyla, Althusser mecazıyla. Ve bir mecaz olarak Althusser ile.

Bir mecaz olarak Althusser ile, Althusser'in ölmeden önceki son metinlerinden bir tanesinin sonunda söylediği deyişi

Amicus Plato, magis amica veritas'ı saptırarak

Bu cümledeki belki de tüm felsefe tarihinin hem mecazı hem de mecaz-ı mürseli olabilecek *Platon* yerine şimdilik, ve hep sürececek şekilde, geleceği uzun sürececek ama tecilli olmayacak şekilde, sapkın bir tefsir ile, *Ludovicus*'u koyabilir miyiz? O'nu, sevgili *Ludovicus*'u?

Amicus Ludovicus, magis amica veritas?

4. SONUÇLAR⁷³

*Eğer son kertenin olduğu hâliyle hiç gelmediği ya da gözükmediği, görünmez ve zahiri-olmayan [non phénoménale] bir şekilde kaldığı söyleniyorsa, o zaman böyle bir söylemi, olduğu hâliyle ta kendisine hiç erişimimiz olmaksızın kendisini tanrı olarak adlandırabileceğimiz saklı bir tanrının imkânına, böyle bir varolana, böyle bir nedenselliğe, böyle bir şeye — şeyin ta kendisine —, böyle bir yapıya göre ayarlamak gerekir. Gözüküyor da ne demek? Belirlenebilir bir son kerte yoktur da ne demek? Bu gizleniş, bu zahiri-olmama, bu gizleniş olarak hakikat, bizi, Althusser ya da onunla çalışmış olanlar tarafından hiçbir izahatına girililmemiş olan daha önceden açılmış ve izinden gidilmiş yollara doğru, neredeyse klasik söylemlere ve sorunsallara doğru, yeniden götürmektedir. Eğer son kertede ekonomi olduğu hâliyle kendini sunmuyorsa, hangi huzurda olma ya da namevcudiyet kavramına, hangi zevahir [phénomène] ya da öz kavramına başvurulmalı? Yine bu hususta, Heidegger ile ya da Heideggerci tipte bir sorunsal kendini dayatacaktır; ki bu zaten olmalı, ya da olmuş olmalıydı; ve herhangi bir Heideggerciliğe bağlılık anlamı da hiç de çıkmazdı; bilakis. Kaçınmada, aşıkâr bir sorunsallaştırmadan daha fazla bağlılık vardır. (Derrida, *Politique et Amitié*, s. 70-1)⁷⁴*

Gerçekte, felsefe Varlık'tan yararlanır, ama onu tamamen başka bir şekilde kullanarak. Sanki tamamlanmış bir vaka gibi ilan ettiği, artık daha tamamlanmayacak olan şu “neyse odur” şiarı, onun için, mevcudiyetlerinde ve kendine has belirlenimlerinde, bu dünyanın cansız, yaşayan ya da ruhani tüm görünür varlıklarına payende olacak kaynak [fond] ve temel [fondement] hizmeti görür. Bir nevi tanrıdır, ama dünyayla yaratma üzerinden bir rabita

⁷³ Sonuçlar, ya da: “Althusserci Mecazın enkazı”.

⁷⁴ “M. S. — Althusser'in sizin için temel olan ve “son kerte”nin tezahür-etmeyişinde [non-apparition] açılan sorunsalı hiç gerçekten ele almadığını mı söylemek istiyorsunuz?”

J.D. — Söylemlerin ihtiva etiklerinden bahsetmeksizin, işaret ettiğim gibi bir sorunsalı işlemeyi hiç denememiş olmak, — ister Heidegger'i isterse de başkalarını — eleştirmek için de olsa, okumayı hiç denememiş olmak, bu tipte metinlerin okumasını hesaba katmamış olmak, daha baştan bu bana olumsuz geliyordu: endişelendirici ve hayal kırıklığına uğrattıydı.” (Derrida, 2011, s. 71-2)

kuran, dolayısıyla mesafe rabıtası kuran değil, huzurda olma/hazır olma [présence] rabıtası kuran bir tanrıdır. Varlık huzurda olmaktır, Derrida bunu çok iyi gösterdi, üstelik bir de çok ciddi hükümlerde bulunduğu ama yok sayıp ihmal etmediği Heidegger hususunda. (Althusser, Etre marxiste en philosophie, s. 181-2)

Derrida'nın, Althusser üzerine söyleşisinde sarf ettiği “Dekonstrüksiyon zaten Platon'un söyleminde var, ve oldu: başka bir şekilde, başka kelimelerle, vs....” (Derrida, 2011, s. 114)⁷⁵ cümlesini, cümledeki Platon'un yerine Althusser'i koyarak yeniden kurabilir miyiz? Temelden ve kökten bağlı kalmak durumunda olmadığımız bir felsefe geleneğinin, yine de sorunsallaştırılmasına girişmek için, onun kavramları ve mecazlarıyla, onun diline bağlı atıflarla kurulan bir tür yeniden yazımının içinden geçiliyorsa, bu soruyu Althusser bağlamında sormak, bağımlı kalmak zorunda olmadığımız bir Althusserciliğin *enkazının* kazısına girişmek adına mühim gözükmektedir. Öyle ki Althusser, Derrida'nın dekonstrüksiyon ile işaret ettiklerinin bir kısmına, en azından bu kelimenin Heidegger ısıtılhatından *devreden* (ama hiçbir şekilde, ya da herhangi bir şekildeyse de hiç “bir” şekilde olmayan şekilde, miras kalmayan, ya da kalsa kalsa *arta-kalan*) kısmına atıfta bulunmayı, yeri geldiğinde (veya, o yer onun sağlığında neşredilmemiş olduğundan, yeri gelemeden)⁷⁶ — yani

⁷⁵ Bkz. *supra* s. 32, dipnot 28.

⁷⁶ Mesela, *Sur l'histoire* başlıklı *post mortem* neşredilmiş kısa metinde: “Heidegger de Galileci bilimin modern teknik tarafından sömürülmesini, haklı olarak, kınamıştı. Derrida daha da iyisini, materyalist-rastlantısal yazının teorisini o iz ve derkenarlar [*marges*] teorisine yaptı” (Althusser, 2018. s. 281-2). Mesela, yine *post mortem* bir metinde, *Etre marxiste en philosophie*'de, Heidegger ve Derrida, kâh dans ederek kâh delicesine şarkılar söyleyerek, düşüş rastlantılarıyla haşrolup neşrolurlar, haşır neşir olurlar:

Eğer ölüm, ve yani sonluluk, insan mevcudiyetinin hakikatıyseler, o zaman onun son anlamı olurlar, ve beşeri dünya, ölüme hasredilmiş [*voué*] olarak, tüm anlamını yitirecektir sonunda, meğer ki tüm anlamın bu radikal namevcudiyetinin [*absence*] bizatihi beşeri mevcudiyetin anlamı olduğu teslim edilsin — ister (Nietzsche'ye göre nihilizm olan) anlamsızlık olarak olsun, isterse de anlamın bütünüyle namevcudiyeti olarak, manasızlık olarak olsun; insanın hassası [*propre*], tanımı gereği, bizatihi kendisi dâhil, anlamı olamayacak olana anlam verme yetisi ile kabiliyetli, kısacası, kendisine yaşayacağı bir “kader” (Heidegger) düzmette kabiliyetli şu “tekil gerçeklik” (yani Heidegger'in “*Dasein*”ı) olmak olduğundan. Ve de boş ve yapay bir kaderi açık bir ışıkta [*lucidité*] yaşamının en iyi tarzı da onunla şarkı söylemek, onunla dans etmektir (Nietzsche, Heidegger), çünkü onun tadına varmanın tek tarzı budur. Bu da demektir ki: tüm tanrıları ve tüm değerleri ters yüz edelim [*renversons*]! Ve postlarından [*dépouilles*] büyük bir neşe ateşi yakalım; ateş ki, etrafında genç erkekler ve kızlar çiçekten taçlarıyla anlaşılmaz şarkılar söyleyip delice hamlelerle dans edecekler, yanlarında bir müzik, sabuklayarak eşlik edecek, kaderin çanıyla [*glas*] çınlayan düşüş zarların darbesinde [*coups redoublés*]. Elbette ki, burada müelliflerine, buldukları yazılara, ve de yazıldıkları ânlara nisbetle, neşredilebilen [*diverger*] ya da haşredilebilen [*converger*] ortaya karışık mevzuları çağrıştırıyorum, ki kaderleri [o müelliflerin, yazıların ve anların] adlarının anılmasıyla sabitlenmez. (Althusser, 2015, s. 96-7)

belki de yeri tehir edilerek, demek *dekalaja* uğrayarak —) *ihmal* etmemiş(ti). Althusser bundan *kaçınmamıştı*⁷⁷. O halde, bu soruyu, yeniden, artık, *soruyoruz*:

[*Mais si la mort, et donc la finitude, sont la vérité de l'existence humaine, elles en deviennent alors le sens dernier, et le monde humain, voué à la mort, finit par être dépourvu de tout sens, à moins de reconnaître que cette absence radicale de tout sens est le sens même de l'existence humaine, soit non-sens (le nihilisme selon Nietzsche), soit absence totale de sens, insignifiante, le propre de l'homme étant d'être cette "réalité singulière" ("Dasein" de Heidegger) douée du pouvoir de donner un sens à ce qui n'en peut avoir par définition, y compris à soi-même, bref, de se forger un "destin" (Heidegger) pour pouvoir le vivre, et la meilleure manière de vivre dans la lucidité un destin nul et factice est de le chanter ou de le danser (Nietzsche, Heidegger), puisque c'est à la limite la seule manière d'en jouir. Ce qui veut dire: renversons tous les dieux et toutes les valeurs! et faisons un grand feu de joie de leurs dépouilles, autour duquel les jeunes gens et les jeunes filles couronnés de fleurs chanteront des chansons incompréhensibles et danseront sur des pas de fous, accompagnés d'une musique délirante sous les coups redoublés du glas (Derrida) du destin. Bien entendu, j'évoque ici des thèmes mêlés, dont le destin n'est pas fixé par leur mention, et qui peuvent, selon les auteurs, leurs textes, et le moment, diverger ou converger.]*

(Althusser'in "sabuklayıcı" dilinden esinle yapılan bu tercümenin geçtiği pasajın Derrida ile haşır neşir olan tonunu Althusser'in Derrida'dan, *Glas*'dan devşirdiğini, hem de büyük bir neşe ile devşirdiğini söylemek, Althusser'in Derrida'ya yazdığı bir mektuptan hareketle, mukadder olacaktır:

Şahsen, seni çoğun parçalı okuyorum — bazen daha çok bir solukta, ama akşamları. Yavaşça. Hep çalışmanın söz konusu olmadığı ama karşımda kim varsa onu dinlediğim o kahve masasında — okuyorum ve bu seni dinlemek gibi. [...] Fevkalade "bir şey" yazmışsın. Bunu biz okurlarından daha iyi biliyorsun. İleridesin! *Yazmış olman* hususunda — ama sana yetiyeceğiz, senin ötede olduğunu tespit etmek adına... Bu yüzden ivedi davranıyorum ve geç kalmışlığımın dilinde konuşuyorum: Bu yazı tarafından, bu kitap tarafından, onun iki sütunu tarafından, onların ikili monoloğu ve suç ortaklığı tarafından, zahmeti ve parıltısı tarafından, tarafsızlığı ve sızısı tarafından, kasveti ve görkemi tarafından — ve de tezatlı koronun, her "hattı" boyunca, *içsel* mükerrersiliği tarafından —, şaşkına döndüm Jacques. Bu saçma kelimeler için beni affet, ama bu, Hegel ve Genet'yi geride bırakan, *duyulmamış* şeyler "söylüyor". Bu, bildiğim hiçbir şire benzemeyen bir şir olan, öncülü olmayan felsefi bir metin. Hâlâ okuyorum. [Althusser'in Derrida'ya yazdığı mektuptan aktaran, *Derrida* biyografisinin yazarı, Benoît Peeters]. (Peeters, 2010, s. 324)

⁷⁷ Derrida, yukarıda bulunan epigrafta her ne kadar Althusser'in Heidegger'e dair bir tür kaçınmasından bahsetse de, bu iktibasın geçtiği söyleşide hemen devamında gelen sorulara verdiği cevaplarla, temelde Althussercilere veya belirli bir dönemin Marksizmine ve Fransız Komünist Partisi'ne has "eksikliği" göstermeye (s. 73), yani onların "hakikat", "varlık", veya "olay"a dair "temel" soruları sormadıklarını (s. 73) söylemeye, bu anlamda "dogmatik" Marksizmden kopamadıklarını vurgulamaya (s. 75) çalışır:

Başarısızlık basitçe Althusserciliğin başarısızlığı değildi. Fransız Komünist Partisi'nin, genel olarak tüm komünist partilerin başarısızlığıydı. Bu o zamanın Marksist söyleminin, ki buna Althusserci açılım da dâhil, o zamanın sosyo-ekonomik-politik gerçekliğini tahlil etme ve pratiğini bu tahlil üzerinden ayarlama kifayetinde olmadığına göstergesidir. Komünistler Heidegger'i okusaydı başka türlü olurdu demiyorum. Böyle söylemek aptalca olurdu! Neticede, belki de bunun kadar saçma olmazdı! Ama demem o ki kavramları yeterince incelikli, farklılaşmış değildi, ve bu, bedeli olan bir şey. Politik olarak bedeli var. Ki bu, zaten farklı bakış açılarından, mesela politik düşünürler açısından, sol zaviye açısından, hattâ, Fransa'da Komünist Parti'yle, dönemin Marksist söylemiyle, ve denilebilir ki "başat" ve dogmatik Marksizmle yollarını ayıran devrimci insanlar açısından gözlemlenebilir bir şeydir. Dogmatik diye adlandırdığım olgu, bir noktadan sonra soru sormanın kesildiği, yasaklandığı olgusudur. Bu, aynı zamanda pratik bir sınırdır, politik bir sınırdır. Demek istediğim buydu. Bu dogmatiklikten kurtaracak olan bir tek "Heidegger" değildir. Ama kendine bu kavramlar hakkında, mirasın yükü hakkında, ideoloji, zevahir, huzurda oluş, hakikat mefhumları hakkında daha fazla jenealojik sorular sormak, bu, her şeyi değiştirir ve değişmeye hazır

“Dekonstrüksiyon zaten Platon’un söyleminde var, ve oldu: başka bir şekilde, başka kelimelerle, vs....” cümlesini, cümledeki Platon’un yerine Althusser’i koyarak yeniden kurabilir miyiz?

...“Başka bir şekilde”...

Başka pek çok şeklin arasında, özellikle *şeklî* olanın asli olandan daha az mühim olmadığının gösterilmeye çalışıldığı bir yazıda⁷⁸, *Tenakuz ve Aşırıbelirlenim*’de, Althusser, Marx’ın Hegel’i basit anlamda “tersyüz etmesi” olarak şiarlaştırılan formülün, aslında yalınkat bir tersine çevirmeden ibaret olmadığını, bilakis Hegel’deki kavramların yeni bir istimali (hattâ denilebilir ki belki de bir nevî sui-istimali) anlamına geldiğini göstermeye çalışırken, Marx’taki tenakuzun, Hegel’dekinden farklı olarak aşırıbelirlendiğini anlatır:

“Tenakuz”, kendini tatbik ettiği toplumsal bedenin bütününden ayrılmazdır, mevcudiyetinin şekli *şartlarından*, ve dahi idare ettiği *kertelerden [instances]* ayrılmazdır; *onlar tarafından* bizatihi kalbinden *etkilenmiştir*, belirleyen olduğu kadar tek ve aynı hareketle de belirlenmiştir de, ve yani toplumsal şekillenişin/teşkilatın [*formation*] onun tarafından harekete geçirilen çeşitli *seviyeleri* ve çeşitli *kerteleri tarafından* belirlenmiştir; onun hakkında diyebiliriz ki: *prensipite/ilkesel olarak [dans son principe] aşırıbelirlenmiştir*.

(Başka disiplinlerden ödünç alınmış) bu *aşırıbelirlenim* ıstılahatıyla öyle bile isteye bir bağ kurmuyorum, fakat onu ehven-i şer bir *belirti* ve bir *sorun* olarak istimal ediyorum — ve bir

olduğuna, istihalenin sürmekte veya mümkün olduğunun işaret eder. (Derrida, 2011, s. 74-5)

⁷⁸ Bkz. (Althusser, 1965, s. 87-92). Bunu söylemek Althusser’in yazısının giriş kısımlarından itibaren mümkün olacaktır — ya da olmayacaktır. Althusser, Marx’ın Hegel üzerinde tatbik ettiğinin basit anlamda bir tersine çevirme olmadığını anlatmak için kullandığı ve Marx’tan aldığı kabuk/dolgu [*gangué*] ve nüve [*noyau*] mecazlarını, Marx’ın kullandığından daha farklı şekilde, kabuğun (yani Hegelci gizemli diyalektiğin) nüveden (yani gizemli olmayan — ama Hegelci olup olmadığı Althusser tarafından mütenakız bir konuma sürüklenen, yani Hegelci olmaktan tam olarak sıyrılmayan — diyalektikten) sıyrılırken kabukta olanın nüvede de zaten başka bir şekilde var olduğunu gösteren bir şekilde, kullanırken, Marxist diyalektiğin “prensipite” Hegelcinin “zıttı” olduğu sonucuna vardığında (s. 92), bunu nüvenin “kendisinden ayrılmaz” olan ikinci bir kabuğun sıyrılması gibi “mütenakız” bir öneride bulunmak pahasına yapıyordu. O yüzden, “prensipite” Hegel’e “zıt” olduğu için, Marx’ın yaptığı, Althusser için, bir bakıma, basit anlamda tersine çevirmedir — ve değildir. Şeklî olan asli değildir — ama bu, metot (yani şeklî olanın asli olmaması) olarak, asıl olana sirayet etmiştir. Marx Hegel’den kopmuştur — ya da tam kopmamıştır. Tüm bu mütenakız iddiaları kapsamlandırabilmek için, mevzu bahis kısmın (s. 87-92) Althusser tarafından kullanılan “zarf [*enveloppe*]”, kabuk, özünü çıkarma [*extraction*], kabuğunu soyma [*décortiquer*]” mecazlarıyla “şekil, metot, şekil değiştirme [*transformation*]” mefhumları arasında şekil değiştiren hareketine ve diyalektiğine detaylı bir şekilde bakmak gerekecektir.

de, *Hegelci tenakuzdan tamamen başka bir şeyle alakalı bir işle uğraştığımızı görmeye yeterince müsaade ettiği için.* (Althusser, 1965, s. 99-100, 2002, s. 124)

“*İdare*” ettiği misalleri/kerteleri belirlerken onlar tarafından belirlenen, dolayısıyla, temelde, *prensipte* (s. 92), *ilk* olarak ve *ilke* [*principe*] olarak, *arkhē* olarak (ve hattâ belki de kazısı yapılsa arkeolojik olarak) *aşırıbelirlenen* bir şekilde beliren bir tenakuzdur bahsedilen. Bu şekilde beliren tenakuzlar, “bir kopuş birliğinde ‘birbirlerini’ kurarlar/temellendirirler [*se fondent’ en une unité de rupture*]” (s. 99). Althusser, genel bir tenakuzdan değil, ama “koşulların” ve “akımların” hiçbirinin salt zevahiri [*pure phénomène*] olmadığı *temel* [*fondamentale*] bir tenakuzdan bahseder. Bir tenakuz çok tenakuz ile var olur. Temel tenakuz başka tenakuzlar ile *temellenir*. Tenakuz(lar) böylelikle *aşırıbelirlenir*:

[*İşte bu yazıda, bu şekilde, yani başka bir şekilde, ama sadece “en aşağı” bir şekilde olan şekilde, mesela bir tezin vaziyetlerinde, veya farklı mevzuların mevzisinde, yazının Althusserci mecazlarında; temelde, yazının başlangıcında veya bir tezin ilkesel menşesinde, tez olarak koyutlanacak olanın arkaik şiddetinin dayattığı zorunluluğumsu bir başlangıç kisvesinde, şeklen, ve belki, ihtiyaten, bir tür iddia biçeminde, bir formül olarak, aslense, ve aslında asli olmayan bir rastlantı ile, alıntılanan muhtevaların yarattığı imkân suretinde, Derrida’nın “tatminkâr” bulduğu aşırıbelirlenim kavramının Althusser’de mecaza tekabül edip etmediğini sormuş, ve serimlemenin izlediği yolun aşırıbelirlenim ile mecaza dair makul ve makbul (en aşağı) bir icaz kurabildiği mafsal yordamıyla, “gerekli olduğu düşünülebilecek bir sapmanın devamında da olsa, halen Althusser’in aşırıbelirlenim kavramının mecaz olup olmayacağına dair sorunun dâhilindeyiz. Bu soruyu Althusser’in kendi mecazları vasıtasıyla cevaplar gibi olduk. Ama bunu bir kıstas olarak almadık. Bunu kıstas almamızın sebebi, Althusser’in bütün metinlerini kuşatacak sağlam bir eleştirinin ispatına dair daha fazla dayanak bulmak değildi. Althusser’in istimal ettiği aşırıbelirlenim kavramının (yine bu kavramı kendisinden ödünç aldığı söylediği) psikanalizle olan alakalarını yine psikanalizin içinde, Freud’un metni içinde konumlandırmak, Althusser’in mecaza dair tavrının yaslandığı bir tarafı, Althusser’in mecazlarının muğlaklıklarında da belirginleştirebilmek, böylelikle, Althusser’in okuduğu yazarlarda tespit ettiği mecazlara ve mecazi kullanımlara dair yaslandığı ve yaslanabileceği, kaydığı ve kayabileceği bir tarafı biraz daha yoğunlaştırabilmek — kıstaslarımızdan biri, tıpkı kertelerimiz gibi, son ve belirleyici olmasa da, buydu.”*

(supra s. 56) demiş olsak ve bunu diyeyişe aşırıbelirlenimi mecaz ile olan alakası adına tahlil etmiş olsak da; çıkış ve dayanak noktası olarak ele alındığı düşünölebilecek olan Tenakuz ve Aşırıbelirlenim metninin “aşırıbelirlenim” öğesinin, bu metinde, “tenakuz”u başka türlü temellendirmek adına, veya, “bir tür”, ama özellikle de basit anlamda Hegelci-Marksist gelenek içerisinde temellenmiş türden “bir tür” tenakuzu “nakzetmek” adına, bir okuma imkânı sunduğunu, en azından, şimdi, dekalaj ile, bu vaziyette, söyleyebiliriz.]

Yaşlı Engels’in, 90 senesinde, mevzunun yeni bir rabıtabadan ibaret olduğunu anlamamış olan genç “ekonomistlere” karşı vaziyeti yeniden ele alıp geliştirişine kulak verelim: İmalat belirleyici faktördür, ama sadece “son kertede”; “ne Marx ne de ben daha az tasdik etmişizdir”; “bu cümleye” ekonomik faktörün tek belirleyici olduğunu dedirtmek için “zulmeden” kişi “onu boş, soyut, absürt bir cümleye dönüştürür”. Ve dinleyelim izahatını: “Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli öğeleri — sınıf mücadelesinin politik şekilleri ve sonuçları — , savaş muzaffer sınıf tarafından bir kere kazanıldıktan sonra kurulmuş teşkilat-ı esasîyeler vs., hukuki-şekiller, ve hattâ tüm bu gerçek mücadelelerin katılımcılarının beynindeki yansımaları, politik, hukuki, felsefi teoriler, dini kavrayışlar ve onların ileride dogmatik sistem olmak üzere geliştirilmeleri, tüm bunlar, eylemlerini tarihî mücadelelerde de tatbik ederler, ve pek çok durumda bu mücadelelerin büyük ölçüde şekillerini belirler...”. Bu “şekil” kelimesini kati anlamıyla [b.v.] ele almak ve biçimselden tamamen başka bir anlama işaret ettirmek gerekir. Bir daha dinleyelim Engels’i: “Prusya Devleti’ni teşkil etmiş olan ve onu geliştirmeye devam eden nedenler de tarihsel, ve son kertede, ekonomik nedenlerdir. Başka zorunluluklardan (ve her şeyden önce, Prusya’nın elde tutulması hasebiyle Brandenburg’un Polonya’nın işlerini yürütmesi ve bundan dolayı da bir de Avusturya birliğinin gücünün teşkil edilmesinde önemli bir rol oynayan uluslararası ilişkilere dâhil olması durumundan ötürü) değil ama ekonomik zorunluluklardan dolayı ekonomide, dilde, ve de, Reform’dan beri, dinde, Kuzey ve Güney arasında fark yaratmış büyük bir güç olmaya yazgılı olanın tam da Brandenburg olduğunu bilgiçlik taslamaksızın iddia etmek çok zor olacaktır.”.

İşte yani zincirin iki ucu: ekonomi belirler, ama son kertede, uzun sürede [b.v.] [à la longue] der içtenlikle Engels, tarihin gidişatını. Ama bu gidişat, üstyapının, yerel geleneklerin ve de uluslararası çevresel şartların bu çoğul şekiller dünyasını kat edip aşarak [b.v.] [à travers] “yolunu açar [fraie sa voie]”. Engels’in son kertede belirlenimle, yani ekonomik belirlenimle,

tatbikatlarını üstyapıların vacip kıldığı belirlenimler, yani ulusal geleneklerin ve uluslararası olayların belirlenimleri arasındaki rabita sorununa getirdiği *teorik çözümün* incelenmesi işini bir kenara bırakıyorum. Burada (cüzi, ulusal ve uluslararası çevresel şartlardan ve üstyapılardan neşet eden) *etkin belirlenimlerin birikimi* diye adlandırılması gereken şeyi muhafaza etmem yeterli. Burada, bana öyle geliyorki, önerdiğim *aşırıbelirlenmiş tenakuz* tabiri açıklığa kavuşur; *burada* çünkü artık aşırıbelirlenimin mevcudiyetinin salt ve basit *olgusuna* sahip değiliz, ve fakat çünkü onu, yordamımız sadece belirtici olsa da, esasen [*pour l'essentiel*], *temeline/zeminine* [*à son fondement*] geri taşıdık.⁷⁹ (Althusser, 1965, s. 111-3; 2002, s. 137-8)

Sonunda, *uzun sürede*, zamana yayılarak, kendini, tecil ederek, ama aynı zamanda belirlenen ile belirleyen arasındaki ilişkiyi aşan bir yerde, bu ikisini birbirlerinin oldukları mütenakız *zeminde*, *temellendirirken aşarak*, yani temelde dekalaj ile, zeminin zamana yayıldığı yerde, zeminin kaydığı ve aslında temel olarak nakzolduğu şekilde, *şeklen*, ama “*kati anlamıyla*” şeklen, yani katiyen tek bir şekilde değil ama misallerin ve kertelerin şekillerinin içiçe geçtiği bir “son kertede”, tenakuz aşırıbelirlenmiştir. Ekonomik olanın son kertede belirleyici olması, onun, kerteler aşır da, koşulları kat edip de, üstyapının unsurlarını taşıyıp da, üstyapı biçiminde, yani ulusal veya uluslararası şekillerde, yani mesela dilde, farklılaşarak, zamanla, sonunda, ancak sonunda, ekonomik alanda gücünü ve nüfuzunu teşkil etmesiyle alakalıdır. Bu, “salt ve basit [bir] üstbelirlenim” vakası olgusu değildir; bu, “üst” yapı ile rabitası bu “şekilde” kurulmuş olan ekonomik kertenin “temelindeki” [*à son fondement*] tenakuzdur. Aşırıbelirlenimin temel tenakuzu budur: aşırıbelirlenimin temelinde, kuruluşunda, belirleyenin belirlenenler ile kurduğu rabıtada nakzoluşudur, yıkılışıdır,

⁷⁹ Ve biz de, Althusser’in bu alıntısının devamını, esasen, başka bir zeminde (bkz. *supra* s. 41), zeminlerarası kaymaya “işaret ettirebilecek” bir belirti şeklinde istimal etmiştik. Şimdi, *burada*, bu iki zemin, üst üste oturabilir — birleşmeksizin, *yanyana* ve *içiçe*:

Ulusal ve uluslararası konjonktür ve üstyapı biçimlerinin büyük ölçüde spesifik ve özerk, dolayısıyla katışıksız bir zevahire [*phénomène*] indirgenemeyen gerçek mevcudiyeti kabul edildiği andan itibaren bu *aşırıbelirlenim* kaçınılmaz ve düşünülebilir olur. O halde, sonuna kadar gitmek ve bu aşırıbelirlenimin, tarihin görünüşte tuhaf, kuraldışı ve sapkın durumlarına (örneğin Almanya’ya) bağlı olmadığını, *evrensel* olduğunu, ekonomik diyalektiğin asla *saf hâlde* rol oynamadığını, ama tarihte üstyapı, vs. denen bu mercilerin işlerini bitirdikten sonra saygıyla bir kenara çekildiklerinin, veya Vakitleri geldiğinde, Majesteleri Ekonomi’nin diyalektiğin kraliyet yolu üzerinde ilerlemesine izin vermek için, sanki onun saf zevahiriymiş gibi yok olduklarının asla görülmediğini söylemek gerekir. Ne ilk anda ne de son anda, ‘son kerte’nin ıssız saati asla çalmaz. (Althusser, 2002, s. 138-9; 1965, s. 113)

tahrip oluşudur. Aşırıbelirlenim basitçe çelişkili değildir. Onun zemini, onun temeli mütenakızdır. Aşırıbelirlenim, yapılandırmanın yapıları kurarken (salt yapan ve belirleyen olarak) yıkıma uğradığı, altyapının üstyapıyı temellendirirken üstyapının da altyapıyı (salt altyapı olmaklığında) nakzettiği, yapanın yapılan tarafından yıkıma da uğradığı, ve yıkılanın da yapıyı inşa ettiği, yapıların, yapı ile yıkımın birbirine tenakuzudur. *Aşırıbelirlenim, yapının enkazıdır.*

Başka bir deyişle, başka şekilde, aşırıbelirlenim, mecazın enkazıdır. Nitekim tenakuz aşırıbelirlenmişse, aşırıbelirlenim de mütenakızdır. Aşırıbelirlenimin şekillerinin birbirleriyle olan rabitasının mecaz ile mecaz-ı mürsel arasındaki bir tenakuz ilişkisi olduğu hatırlanacak olursa (bkz. *supra* s. 42-3), aşırıbelirlenimin mecaz olup olmadığı sorusunun da mütenakız bir soru olduğu fark edilecektir. *Başka şekilde* söylenecek olursa, aşırıbelirlenim, hem bir mecazdır hem de değildir. Aşırıbelirlenim, bu anlamda, *başka kelimelerle*, mecazın enkazıdır. Aşırıbelirlenim, kendinden sapan bu kelime, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* metninde, olumlu mu olumsuz mu olduğu sorunlu olan, dolayısıyla istimali sui-istimalinden menkul olan, mütenakız bir mecaz olarak karşımıza çıkıyor idiyse; ve bu mecazla, Althusser'in deyişi ile, "hiçbir şekilde klasik mecaz" redde[dilmiyorsa]", ama bu mecaz "tam da bizi kendisini aşmaya zorluyor" ise, "ve biz onu hükümsüz sayıp bir kenara atmak için" değil ama "sadece onun bize betimleme biçiminde verdiği şeyi düşünmeyi denemek" için onu "aşmayı istiyor" idiysek (Althusser, 1976, s. 76), yine hatırlanmalıdır ki, karşımıza çıkan bu mecaz "yapı" mecazı idi. Yapı, üstyapı ile altyapının mütenakız mecazı idi. Dolayısıyla, başka bir şekilde de, aşırıbelirlenim, yapı mecazının enkazıdır. Aşırıbelirlenim yapı mecazının ve mecazın yapısının enkazıdır. *Aşırıbelirlenim, mecazın enkazıdır.*

Başka bir şekilde, başka deyişle, yapının enkazı mecazın enkazıdır. Yapının nakzedildiği, yıkılırken yapıldığı yapılarırken yıkıldığı mecaz, Batı Felsefesi'nin söyleminde, *logos* olarak mecazdır. *Logos*'un mecazı olarak *pharmakon*'dur. Felsefenin zemininde, onu temellendirirken onu sarsan, onu kurarken ondan dışlanan, ondan dışlandığı ölçüde ona nüfuz ederek onu sarsıp yıkma tehditine maruz bırakan, onun hatlarını ve sınırlarını tahdit eden yapıyı tehdit eden, kurucu unsur olarak *logos*'un kendisine muhtaç olduğu mecaz olarak *pharmakon*'dur. *Pharmakon*, mecazın enkazıdır.

... “Platon’un”...

Derrida, *Platon’un Eczanesi*’nde (1972), Platon’da yazının hem zehir hem panzehir/ilaç, hem dert hem de deva olarak işlev görmesini sağlayan *pharmakon*’un (s. 117) nasıl “tenakuz mantığına” (s. 137) bürünen bir yapı sergilediğini (*Freud*’un *Traumdeutung*’da rüya mantığını örneklendirmek için verdiği mütenakız “kazan” misaline benzer) bir tasım dizisi içinde sıralar:

1. Yazı, yazı tarafından eldeğmemiş [*intacte*] olan hafızaya sıkı sıkıya dâhilidir ve haricîdir. 2. Onlara dokunur [*nuisible*] çünkü onları uyuşturur ve tam da onsuz dokunulmamış [*intacte*] olacak olan hayatlarına bulaşır [*infecte*]. Yazısız, hafızada ve sözde gedik olmazdı. 3. Nitekim, eğer *hypomnēsis*’e ve yazıya başvuruluyorsa, kendi has değerleri için değil, canlı hafıza sonlu olduğu için, yazı onda izini bırakmadan önce de onda gedikler olduğu içindir bu. Yazının hafıza üzerinde hiçbir tesiri yoktur. (Derrida, 1972, s. 137-8)

Burada tenakuz mantığı dâhilinde kendisini sunan yazı, hem yararlı hem zararlı, hem işlevsel hem zaruri, hem yardımcı ilave hem de zararlı ve fuzuli eklenti olarak beliriyor. Asli hafıza [*mnēmē*] ve vekil hafıza [*hypomnēsis*] olmanın mütenakız açmazında *pharmakon* olarak yazı, hafızayı korurken onu nakzediyor. Bu çelişki vesilesiyle, “*mnēmē* ve *hypomnēsis* arasındaki tezat, yazının anlamını mahkûm ediyor” (s. 138).

Bu anlamda, *Platon’un pharmakon*’u yazıyı mahkûm eder. Onu mütenakız hareketinin bir yerinde *durdurup* [*arrêter*] *tevkif* [*arrêter*] eder. *Pharmakon*, kendisine atfedilen muğlak anlama ve işleyişinin zıt unsurlarına rağmen, tevkif edilir. Hafızaya ilave olarak *vakfedilmiş* [*donné*] olan bu *ek-lenti*, bir yerde ve bir anda, *Platon*’un oyunun bir kertesinde ve uğrağında durdurulmuştur. Ama *pharmakon*, zıtların bulunduğu bir orta olarak değil, veya çelişkilerin karşıtlığının karşılaşacağı bir ortam olarak değil, bir farkın yerine başka bir farkın geçmediği, farkın zıtlığa indirgenmediği, farkın tefrik olduğu o yerde, herhangi bir yerde tevkif edilemeyecek bir tefrik ile, kendini hep saklı tutan temel derinliğin [*profondeur fondamentale*] ya da derin temelin saklı geri-planında [*arrière-fond*], *temelsiz zeminde* ve *dipsiz bir kaynakta* [*fond sans fond*] kendini namütenahi *vakfeder*, sözünü verir. *Platon*’da söz [*logos*] yazıyı tevkif etmek için *pharmakon*’u oyuna dâhil ediyorsa, *pharmakon* da, *logos*’u yazı olarak tefrik etmek için, kendini farkın namütenahi sözü/vaadi olarak *vakfeder*. *Pharmakon* ile, çelişkili unsurlar birbirlerini tenakuz olarak iptal ederler. *Pharmakon* ile, tevkif edilen

farklar çelişki ve zıtlık olarak nakzedilirler, ta ki fark olarak tefrik edilsinler. Bu yüzden *Platon'un pharmakon'u, ikiliklerin enkazıdır*:

[Platon'un *Sokrates'i de sonunda, son kertede, tevkif edilecektir. Peki ya Derrida'nın Platon'unun Sokrates'i?*

Derrida, pharmakon'un Sokrates için kati olarak bir devaya dönüştüğü sahneyi, ölüme mahkûm bir mahpus olarak tevkif edilmiş olduğu sahneyi alıntılarken (s. 157), baldıran zehirinin pharmakon olarak adlandırıldığını hatırlatarak "baldıran[in] ontolojik bir etkisi" olduğunu ve bu etkinin "eidos'un ve ruhun ölümsüzlüğünü tefekkür etmeye intisap etmek" olduğuna işaret eder (s. 157). Böyle bir hatırlatmayla, Platon'un, pharmakon'u, ruhun asıl hatırası ve asli hafızası olarak hakikatinin zarar görmemesi adına oyundan çıkarmak için tevkif etmesi ile ruhun ölümsüz hakikatine muvaffak olabilmesi adına oyuna dâhil etmek için vakfetmesini beraber düşünme imkânının doğduğunu söyleyebiliriz. Tevkif edilen/durdurulan Sokrates'in ölüm ânı, artık hayatı tevkif eden/tutuklayan bir kerte olmaktan çıkıp, Sokrates'i ölümsüzlüğe vakfeder. İşte belki de tam bu sahneye denk düşecek son bir kararsızlık ile, Althusser, post-mortem yayımlanan Être Marxiste en Philosophie'de, tüm bir kitabı katedecek olan felsefe sahnesinin farklı filozoflarını birbirleriyle rastgele ve kargaşalı bir sohbeta sokarken, daha başlarda, Sokrates'in "baldıranı içip içmediğini bilmenin hiçbir yolu olmadığı"nı söylediğinde (s. 43), Althusser'in "anlatsal" (ama zaten tam da bu yüzden felsefi) olan bu tavrını, Derrida'nın Platon'un Eczanesi'nin son sayfalarında Platonvari — ama Platon'dan farklı⁸⁰ — bir diyalog ile metni kapamaya yaklaştığı o yerlerde takındığı tavır ile beraber düşünebiliriz⁸¹.

Bu metin de, anlatsal olanın ve metnin kurgusunun anlatılandan ve aktarılanın kurgusundan bağımsız olamayacağını düşünerek yazılmaya çalışıldı. Anlatılan vesilesiyle aktarılan, bilhassa alıntılanan aracılığıyla bu metne dâhil olduğunda, bu metnin kendi içine dâhil ettiği metnin hiçbir zaman bu metin tarafından tevkif edilmeyeceğine yönelik bir tavır takınıldı. Bu metin, yazısıyla, yani kısaca ve basitçe üslubu denilemeyecek olan yolu ve yordamıyla, kendine dâhil ettiği alıntıları o

⁸⁰ "-vari" eğer "-pherō"dan (pek) farklı (değil) ise, yani différence'ın/tefhrikin/fark'ın beraberliğinden, beraber taşınışlarından [ϱ] pek de farklı değilse, "Platonvari" "Platon'dan farklı"dır. Hatta belki Parmenides'ten beridir: beraberdir gari vari ve farklı, denilebilir — Parmenidesvari ve Parmenides'ten farklı.

⁸¹ Bkz. (s. 211-3).

alıntılarının kurgusuna uymak zorunda olmadığı ölçüde kendinden ihraç etti. Böyle bir ihraç, bu metne bir kere dâhil edilmiş olduğundan ötürü hiçbir şekilde iz bırakmadığı iddia edilemeyecek olan metinlerin kendi olağan ve sıradan (yani ancak akademik anlamda ikrarına karar verilmiş sabit anlamlarının taşıdığı söylenilegelen) kurgularını (belki de bozarak ve) hesaptan düşerek (yani iç mantıkları denilebilecek lojistik tutarlılıktan temyiz ederek) yine de başka (ve illa ki birden fazla) kurgularının olabileceğini göstermeye meyletmıştır. Böyle bir meyil, menzili kendinden menkul başka bir kurgunun ekonomik kapalılığını dayatmasın diye, her bölümde birbirlerine müteselsil bağlanan, ama bölümler ilerledikçe birbirlerinden mufassal bağlarını koparmaya çalışan yeni soruları vaz etti. Böyle bir vaziyette, bu yazının mantıksal bağları, mafsalları, fasılalar ile, kurgusal bağlama tahvil oldu.

Bu anlamda, Platon'un yazısından buraya, hiçbir bütünlük iddiasında olmadan sunulabilecek bir felsefe tarihinin misalleri arasında, Althusser, tıpkı Platon gibi, mecaz olarak mevzilendi. Dışlayıcı veya tümdenci bütünlüştürücülüğe hizmet etmeyesiyse, kendi kapalılığının sahip olduğu açıklığı ve kendi açıklığının ait olduğu kapalılığı sürekli başka misallerde temsil etmeye vakfedilmiş bir yazı ile.]

Böylece yazı *mnēmē*'nin duyumsal, görünür, mekânsal vekili [*suppléant*] olarak vakfedilmiştir [*donnée*]; ardından kendisini ruh, hafıza ve hakikat için zararlı ve uyuşuklaştırıcı [*engourdisant*] olarak öne çıkartır. Buna mukabil baldıran beden için zararlı ve uyuşturucu bir zehir olarak vakfedilmiştir [*donnée*]; ardından kendisini, bedenden kurtardığı ve *eidos*'un hakikatine uyandırdığı ruh için faydalı olarak öne çıkartır. Eğer *pharmakon* “muğlak”sa, öyleyse bu, içinde zıtlıkların, her birinin diğeriyle rabıtalandığı, her birini ötekinin (ruh/beden, iyi/kötü, içerisi/dışarı, hafıza/nisyan, söz/yazı, vs.) tersine çeviren ve içine gönderen oyun ve hareketin zıtlaştığı ortamı [*milieu*] tesis etmek içindir. Bu oyundan ya da hareketten itibarendir ki zıtlar ya da farklılar Platon tarafından *tevkif* edilir [*arrêtés*]. *Pharmakon* tefrikin (imalatının) yeri ve hareketidir. Tefrikin tefhrikidir [*différance de la différence*]. Karanlığında ve kararsız arefesinde, ayrımcılığın kesip ayıracağı farklıları ve firakları mahfuz tutar [*il tient en réserve, dans son ombre et sa veille indéçise, les différents et les différends que la discrimination viendra y découper*]. Tenakuzlar ve zıt çiftler kendilerini bu temel [b.v.] [*fond*] ve mahfaza [*réserve*] üzerinde kaldırıp iptal ederler [*s'enlèvent*]. O zaman *zaten* [b.v.] farklı olan bu mahfazanın, farklı tesirlerin tezatinin “önüne geçmek” [*précéder*] için, tesir olarak farkların önüne geçmek için, bir *coincidentia oppositorum*'daki gibi dakik basitliği yoktur. Diyalektik,

bu kaynaktan [*fond*] gelip çeker felsefe birimlerini [*philosophèmes*]. *Pharmakon*, kendi başına hiçbir şey olmaksızın, onları onların *dipsiz kaynağı/temelsiz zemini* [b.v.] [*fond sans fond*] olarak aşır geçer [*excède*]. Ne *temel derinliği* [b.v.] [*profondeur fondamentale*] ne de nihai mevkisi olmasına rağmen, kendini hep mahfuz tutar. (Derrida, 1972, s. 158)

İkiliklerin tevkifinden farkların tefrikine nakil ve icaz sağlayan *pharmakon*, mecazdır. Derrida, *Platon'un* metninde *logos*'a atfedilen önem ve önceliğin, mecazlar vesilesiyle inşa edildiğini gösterir. Yazının *logos*'un vekili ve ikamesi olarak *logos*'a eklenebilmesinin ve onun yerine geçebilmesinin imkânı baba olarak *logos* sayesinde, ama bilhassa *logos*'un bile babası olan mecazlarla, mecazların mecazı “Güneş” ile, felsefenin o kurucu misali olarak bilinirliği ve görünürlüğü tesis ve tecelli ettiren “Güneş” sayesinde⁸² sağlanır. Mısır mitologyasındaki, Ay'ın Güneş'e vekillik yaparak ifa ettiği, vekillik makamı (s. 110), Yunan Mitologya'sında başka vekiller bulmuştur. O da vekilini felsefede, felsefe de vekilini *logos*'ta, o da yazıda bulmuştur. Bu birbirinin yerine geçme hareketi ve vekâlet zinciri (s. 111) “baba” mecazı ile kurulurken, Derrida, mecazın *logos* sayesinde değil, *logos*'un mecaz sayesinde işleyeceğine dikkat çeker. “*Logos*'a borçlu olan baba”nın (s.100) anlamını, “tüm genel mecazi istikametlerin aksine”, sorgular: ve anlaşılır ki güya vekilliğe yarayan mecaz (mesela *pharmakon*), vekilliğinin kaynağını vekaletle izin veren mecazdan alıyordu. Mecaz, *misil* [*analogon*] vesilesiyle *logos*'u kurandır: “İyi (baba, güneş, sermaye) öyleyse *logos*'un parıldayan ve kör edici saklı menşeidir” (s. 102). Böylelikle, *misil* [*analogon*] ve *misal* [*eidōs*]⁸³ olarak mecaz, *pharmakon*'u belirleyen *logos*'u belirliyor. Mecaz, *pharmakon*'u kuran ve temellendiren *logos*'u temellendiriyor. *Logos*'a vekâlet eden bir mecaz olarak *pharmakon* *logos*'a ikincil olarak temellendirilirken, *logos*'un kendisi dahi temellendirilmek için mecaza borçlu oluyor. Mecaz, *logos* huzurundaki ve *pharmakon* huzurundaki varoluşuyla *mütenakız* oluyor. Mecaz, huzursuz bir huzurla, hazır kabul edilemeyecek bir mevcudiyetle, varlığından

⁸² Ne ilginçtir ki “saye” [سايه] Farsça gölge demektir.

⁸³ Arap felsefesinde *idea*'nın karşılığı olarak “misal”ın [مثال] önerildiğini hatırlamak suretiyle *eidōs*'a misal diyebiliriz. Arap felsefesi de muhakkak ki Platon'un metninin sunduğu imkânla bu tercüme önermişti. Nitekim *Idea*, *paradeigma* idi, ve herhangi bir *paradeigma* da değil, *paradeigma*'nın *paradeigma*'sı idi. Paradigmanın paradigması meselesiyle ilgili olarak bkz. (Goldschmidt, 2003, s. 59), ve (Derrida, 1972, s. 82).

oluyor. Mecazın varlığı *nakzoluyor*, tahrip oluyor. Mecazın varlığı *tahrif* ediliyor, tahrif ol(un)uyor. Mecaz, *enkaz* oluyor. Ve *pharmakon*, *mecazı enkaz ediyor*.

Başka bir deyişle Platon'un pharmakon'u mecazın enkazı oluyor. Derrida'nın Pharmakon'u mecazın enkazı oluyor.

Çünkü Derrida'nın *pharmakon*'u mecazın dekonstrüksiyonudur.

... “*dekonstrüksiyon*”...

Platon tarafından “*pharmakon* olarak önerilmiş, sunulmuş ve ilan edilmiş yazı” (s. 90), bu “*sunni sanat*” [“*cet artefactum est un art*”] (s. 94), bir *tekhne*'dir (s. 107). *Logos*'un tarafında iş gören *mecaz* iyi mecaz iken, yazı kötü mecaz olarak ele alınıyor. İşte *teknik*, yani sanat ve zanaat olarak yazı, bu ikinci yazının, kötü yazının tarafına denk düşüyor. *Gramatolojiye Dair*'de (1967) yine Platon etrafında şekillenen Batı Metafizigi'nin bu genel hattı üzerinden, yani mecaz hattı üzerinden bu bağlama dikkat çeken Derrida, yazıyı “*mecaziliğin bizatihi kendisi*” olarak tavsif ediyor:

Phaidros tarafından (278a) kötü yazıya (“*has*” [*propre*] ve geçerli anlamıyla yazıya, “*duyumsanır*”, “*mekândaki*” yazıya) zıt olarak sunulan hakikatin ruhtaki yazısı, doğanın kitabı ve Tanrı'nın yazısı; bu söylemlerde mecaz olarak işlev gören her şey, *logos*'un önceliğini tasdik eder ve böylece yazıya verilmiş “*sahih*” [*propre*] anlamını temellendirir [*fonde*]: huzurda [*présent*] olan bir *logos*'un yakınlığında ebediyen söylenen ve düşünülen ebedi bir hakikate *bizatihi* [b.v.] işaret eden bir işaret edene işaret eden işaret [*signe signifiant un signifiant signifiant lui-même une vérité éternelle, éternellement pensée et dite dans la proximité d'un logos présent*]. Dikkat edilmesi gereken paradoks ise şudur: doğal ve evrensel yazı, akli ve zamandışı yazı böylelikle mecaz olarak adlandırılır. Duyumsal, sonlu vb. yazı *has* anlamıyla yazı olarak tayin edilir; ve böylelikle kültürün, *teknik*'in [b.v.] ve de hileli/suni sanatın [*artifice*] tarafında düşünülür: beşeri bir işlem, kazara ete kemiğe bürünmüş birinin yahut sonlu bir yaratığın kurnazlığı. Elbette bu mecaz muammalı durur ve yazının ilk mecaz olarak “*sahih ve has*” bir anlamına gönderme yapar. Bu “*sahih ve has*” anlam bu söylemi dile getirenler tarafından henüz düşünülmemiş olandır. Mevzu bahis olan, *sahih* anlamı ve müstear [*figuré*] anlamı tersine çevirmek değil, ama yazının *sahih ve has* anlamını *mecaziliğin bizatihi kendisi* [b.v.] [*l'écriture la métaphoricité elle-même*] olarak belirlemek olacaktır. (Derrida, 1967, s. 26-7)

Yazının mecaziliği, yazının teknik olarak indirgenmesine, onun tekniğe indirgenmesine, yani onun suni bir ilaveye denk kılınmasına yarayabilir. Batı Metafiziği'nin Platon'da karşılığını bulan bu nevî tavrı yazıyı tekniğe denk kıldığında ve (bu tavra göre) yazı tekniğe indirgendiğinde, mecaz, iyi yazı vesilesiyle kurulan mecaz olarak ele alındığında, kendini teknikten, yani sunilikten, yapay ve yapılmış olmaktan, imal edilmiş ve yapılanmış olmaktan münezze kılabilen bir kökene aitmiş gibi gözükebilir. Ancak mecaz *bizatihi* ve *zaten* teknik bir mesele olduğu ölçüde, böyle bir köken de sorunlu hâle gelmiş olacaktır. Bu sorunu vaz etmek için, öncelikle yazının mecaziliğinin hangi teknik soru bağlamında dile geldiğine yönelmek gerekebilir.

Derrida'nın *Gramatolojiye Dair*'de yazının "sözün ve sesin" buyruğuna tabi kılınışını teknik bir mesele kapsamında değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Sesin kendi zatına hazır mevcudiyeti, *logos*'un hakikati ses olarak var etmesini, dolayısıyla da varlığın kendi mevcudiyetini *logos*'un hakikatinde muhafaza etmesini sağlar. *Logos* varlığın hakikatini kendi zatında muhafaza eden sesin kendi zatına hazır oluşudur. *Logos* asıl ve asli muhafazadır. Bu anlamda *logos* (asli) hafıza [*mnēmē*] iken, *tekhnē* olarak yazı vekil hafızaya [*hypomnēsis*] indirgenir. Ve işte tam da bu ikili vasıtasıyla, tıpkı mecazın iyi ve kötü yazıyı kurmaya ve temellendirmeye yarayan muğlak işlevi gibi, teknik de, asli ve vekil hafıza gibi iki karşıt işlev ile ilişkilendirilirken, her halükarda hafıza olmağını muhafaza etmesinden dolayı, iyi ve kötü teknik olarak muğlak bir karaktere bürünüyor.

Heidegger'in varlığa dair sorusu, varlığın unutulmasına dair soru da, bu anlamıyla teknik bir soru oluyor, ve tam da bu yüzden mecaza dair tavrı itibariyle muğlak bir yere doğru kayıyor. Derrida, varlığın unutulmasına ve hatırlanmasına dair bu teknik soruyu vaz ederken, varlığın "sesini" duymaya veya onun "çağrısına" kulak vermeye dair mecazlarda karşılaşılan, Heidegger'in mecaz karşısındaki muğlaklığını hatırlatır:

Böyledir ki "Varlığın sesi"ni çağdıktan [*évoqué*] sonra, Heidegger onun sessiz, sağır, sedasız, kelimesiz, kökensel olarak fonetik-olmayan [*a-phone*] olduğunu hatırlatır (*die Gewähr der lautlosen Stimme verborgener Quellen...*). Kaynakların sesi duyulmaz. Varlığın ve sözün kökensel anlamı arasındaki, anlam ve ses arasındaki, "varlığın sesi" ve "*phonē*" arasındaki, "varlığın çağrısı" ve söylenmiş ses arasındaki kopuntu; böyle bir kopuntu, ki hem temel bir mecazı tasdik eder hem de onun mecazi *dekalajını* [b.v.] suçlayarak ondan şüphelenir, hazır

olma metafiziği ve sözmerkezcilik konusunda Heideggerci muğlaklığın hâl tercümesini iyi yapar. Bu hâl logosantrizme hem dâhildir hem de onu ihlal edip aşar. Ama onu pay etmek imkânsızdır. İhlal edip aşma hareketi bile bazen onu sınırın altında tutar. Yukarıda önerdiğimiz şeye karşı, Heidegger için varlığın anlamının hiçbir zaman basitçe ve katıyetle bir “işaret edilen” olmadığını hatırlamak gerek. Bu ıstılahatın kullanılmamış olması bir rastlantı değil: bu demektir ki varlık işaretin hareketinden kaçır — bu önerme hem klasik geleneğin bir tekrarı olarak hem de işaret etmenin/anlamlandırmanın metafizik ve teknik teorisi karşısında bir sakınma olarak anlaşılabilir. Diğer taraftan, varlığın anlamı lafzen ne “birinci”dir, ne “temel”dir, ne “transandantal”dır, ki onu ister skolastik, ister Kantçı, isterse de Husserlci manada anlayalım. Varolanın kategorilerini “aşan” [*transcendant*] olarak varlığın açılımı [*dégagement*], ve temel [*fondamentale*] ontolojinin açılışı [*ouverture*] sadece zorunlu ama geçici anlardır. *Metafiziğe Giriş*’ten itibaren, Heidegger ontoloji projesinden ve kelimesinden vaz geçiyor. Varlığın anlamının zorunlu, kökensel ve indirgenemez gizlenişi, onun tam da huzurda oluşun açılıvermesindeki [*éclosion*] gizemlenişi; kendisi olmaksızın, baştan sona tarih olan, ve de varlığın tarihi olan, o varlığın tarihinin bile olmayacağı bu geri çekiliş [*retrait*], Heidegger’in varlığın tarih olarak bir tek logos tarafından imal edildiğine ve onun dışında hiçbir şey olmadığını belirten ısrarı; varlık ve varolan arasındaki fark; tüm bunlar gayet iyi işaret ediyor ki, temel olarak [b.v.] [*fondamentalement*], hiçbir şey [*rien n’...*] işaret edenin hareketinden kaçamaz, ve ki, son kertede [b.v.] [*en dernière instance*], işaret edilen ve işaret eden arasındaki fark hiçbir şeydir [*n’est rien*]. (Derrida, 1967, s. 36)

Heidegger’in metafizik “dekalajı”, onun mecaz karşısındaki muğlaklığının “hâl tercümesini” iyi yapar. Bu muğlaklık logosantrizmi hem ihlal eder hem de tutar. Varlık, “işaret etmenin tekniğinden” azade gibidir. Varlık, işaret etme olarak teknikten mümeyyez gibidir. Ama varlığın logos olarak işaretten kaçışı, onun varolanların teknik mevcudiyetini aşması, varlığın “ilk” veya “kökensel” veya “aşkınsal” olduğu anlamına da gelmeyecektir. Hazır oluşun açılışında kendini varlığın tarihi olarak sunan “gizleniş”, ve “temel olarak” hiçbir şeyin işaret edenin hareketinden kaçamaması, “son kertede”, ama sadece “son kertede”, varlık ile varolan arasındaki ontolojik farkın, işaret edilen ile işaret eden arasındaki farktan, yani teknikten kaçamadığına işaret eder gibidir. Eğer son kertede bu fark, bu fark olarak teknik hiçbir şey ise, Derrida’nın dilinde, Fransızcada ve (eğer varsa) Derridacada, Derrida’nın tercümesi ve tefsirinde

bu fark, en azından “hiçbir şey değildir” ile “hiçbir şeydir”i geçişimli yapıyorsa, yani bu fark hem olumlu hem de olumsuz bir “hiçbir şey” ise [*n'est rien*], bu, hiçbir şeyden başka hiçbir şey değildir — mütenakızdır. Bu anlamıyla, son kertede, son misalde, Heidegger’in tekniğe dair sorunu, mecaza dair muğlaklığıyla, ve de işaret etmeye yani tekniğe dair mütenakız tavrıyla, bir enkaz sorunudur. Heidegger’in ontolojiden vaz geçen ama varlığa işaret eden tavrı, ontolojinin dayandığı kendine has temeli nakzeder, “onu yerinden eder”, onun “yerini değiştirir”. Ve bunu, (belki de Althusser’in bize son kertede göstermeye çalıştığına benzer şekilde) “son kertede” yapar:

[...] Heidegger’in metafiziğe yönelttiği soru varlık sorusudur. Ve onunla birlikte hakikat sorusu, anlam sorusu, logos sorusudur. Bu soru üzerindeki kesintisiz tefekkür, teminatları yerine getirmez. Bilakis onları kendi *derinliklerinde* [b.v.] *yerinden eder* [b.v.] [*déloge*], ve iş varlığın anlamı olunca bu, düşündüğümüzden daha da zordur. Varlığın tüm belirlenimlerinin arefesini sorgulayarak, onto-teolojinin tüm güvenildik unsurlarını *sarsarken* [b.v.], böyle bir tefekkür, en güncel dilbilim kadar, varlığın anlamının birliğinin, yani, *son kertede* [b.v.] [*en dernière instance*], sözün birliğinin *yerini değiştirmeye* [b.v.] [*disloquer*] katkıda bulunur. (Derrida, 1967, s. 35-6)

Son kertede, kelimenin birliği sarsılır; varlığın kendine has o derin ve temel anlamı yerinden oynar. “*Yerdeğiştirmeler*” [*disloquer*] ve “*yerinden etmeler*” [*déloger*] vasıtasıyla varlığın belirleniminin sağladığı teminat sorgulanır. Heidegger varlığa uyguladığı yerdeğiştirici sorular vesilesiyle varlığın temelini sarstığı ölçüde, onun zeminini kaydıracağı ölçüde, varlığın yapısı çatırda; yapı yıkım tehlikesi yaşar. Helak olmaya yaklaşan varlık, ancak kendi gizlenişi ve setri sayesinde kendini açabildiğinden, ancak kendinin unutulmuşluğuna dair soruyu sorabildiği, ve ancak hep zaten kendi zatına en uzak şekilde kendine ve zatiliğe dair bu soruyu sorabildiği ölçüde kendi gizliliğini açıkladığından; ve varlığa dair varlığa işaret ederken sorulan bu soru onunla “bir” olamayan dilin bina ettiği yapıda sunulduğundan, dilin olduğu o bina varlığın temelini sarsar, varlığın yapısı enkaz olur. Varlığın kendine has yapısı, kendi sahil yapısı, bu anlamıyla, yani anlamın nakzoluşuyla, kendi binasının tahribatı olarak bu enkaz, *harfiyattır*. Derrida buna *oblitération* ismini vermişti: Her ismin kendine has

yapısının üzerini çizilen (yani kelimenin kendine has anlamıyla söylenecek olursa, çizik atan, harf eden) bu tahrifat, varlığın üzerine çizilen çizik olarak *harfiyat*⁸⁴:

Varlığın anlamının huzurda oluş sahasında sınırlandırılması olarak batı metafiziği, dilbilimsel bir şeklin/formun egemenliği olarak oluşur. Bu egemenliğin kökenini soruşturmak transandantal bir işaret edileni hipostaz etmek [*hypostasier*] anlamına değil, ama üzerinde tarihimizin teşkil olduğu ve üzerinde transandantallığın bizatihi kendisinin olduğu şeyi sorgulamak anlamına gelir. Heidegger de, *Zur Seinsfrage*'de, aynı sebepten, “varlık” kelimesini ancak bir çizik/çarpı/*harfiyat* [*croix*] (*kreuzweise Durchstreichung*) altında okuttuğunda, bunu hatırlatıyordu. Fakat bu harfiyat “basitçe menfi bir işaret” değildir. Bu çizik [*rature*] bir devrin [*époque*] son yazısıdır. Çizgileri [*traits*] altında, transandantal bir işaret edilenin hazır oluşu okunur kalarak siliniyor. Okunur kalarak siliniyor, işaret fikrinin kendisini göstererek kendisini *tahrip* [b.v.] ediyor [*détruit*]. Onto-teolojinin, huzurda oluş metafiziğinin ve sözmerkezciliğin sınırlarını-çizdiği [*dé-limite*] ölçüde, bu son yazı aynı zamanda ilk yazıdır. (Derrida, 1967, s. 37-8)

Kendini silerken okunur kılan, tahrif ederken harfini mimleyem bir çiziktir bu *harfiyat*. Varlığın üzerindeki çizik, onun onto-teolojik tahrifatının ve yıkımının işareti olarak mevcuttur. Aşkınsal bir işaret edilen olarak varlığa işaret eden yazı, ona ancak onu tahrif ederek işaret eder. Varlığın anlamının gizemi ancak varlığın üzeri örtülerek açıklanıyorsa, varlığın aşkınsal zemini ve temeli de ancak varlığa işaret eden yazının harflerinin/çiziklerinin (zaten) yarattığı *harfiyatın* tahrif ve tahrip edici yıkımıyla yapılır. Varlığa dair temel soru dil ile, yani varlığı açmaya çalışırken onu örten işaret ile sorulduğu için, dilin olduğu o bina, o ev, o mecaz, varlığı nakzeder. Varlık, dilin imkânı olarak onun olduğu evi inşa eden varlık, dilin temeli olarak varlık, dil

⁸⁴ *Oblitération* üzerini çizmek ve tahrif etmek demektir. *Ob-litération* lafzen (yani *littéralement*) “*litera*”dan, çizikten ve harften geldiğine göre, *ob-litération*’un yine çizik anlamına gelen “harf” kelimesinden türeyen tahrifat ile tercüme edilmesi münasip olacaktır. Derrida’nın yukarıda alıntılanan pasajda kendisinin kısaca “*croix*” olarak çevirdiği ama parantez içinde Almancasını verdiği kelime, yani *kreuzweise Durchstreichung*, lafzen “çarpılı silintileyiş/çarpıyla üstünü çizme” anlamlarını verdiği ölçüde de *ob-litération*’un ve yani harfiyatın tercümesinin sınırları biraz daha silintili çizgilerle belirebilir. *Gramatolojiye Dair*’de, ilerleyen bölümlerde, Derrida’nın “özel/kendine-has [*propre*] ismin kökeni mitine dair hazırda olan ve şeffaf olan bir okunabilirliğin” sadece “*ob-litération*” (s. 159) olarak var olduğunu söylediğini düşünerekten, böyle bir ihtiranın ve istilahatın (yani *harfiyatın*) kendine has ve kendinden menkul bir anlamı taşımasının mümkün olamayacağını, çünkü tam da Fransızca-Almanca-Türkçe tercümelemlerin böyle bir *oblitération-Durchstreichung-harfiyat* ifa ettiğini, harfiyatın tercümenin işaret edilen anlamlarının üzerlerini çizerken işaret edenleri sildiğini ama aynı zamanda işaret eden kaynaklara doğru çizgiler çekerken işaret edilen anlamların üzerlerini çizip silikleştirdiğini not edebiliriz.

tarafından işaret edilirken, dil tarafından ikamet ettirilirken, dil tarafından tahrif edilir, tahrip edilir, nakz edilir. Varlığın yapısı dil ile yıkılır, ama bu yıkıntının izinde dil inşa olur; bu yıkım ve enkaz ile dil işaret olur. *Dekonstrüksiyon*, eğer yapının yıkılarak inşa edilmesine ve inşa edilirken yıkılışına, temelinin sarsılıp tahrip oluşuna işaret ediyorsa, ve *dekonstrüksiyon* tam da varlığa dair bu işaretiyle varlığı enkaz yapıyorsa, *dekonstrüksiyon*, *varlığın enkazıdır*.

[*Derrida'nın tahrif edilmiş varlığa [Sein] atıfla anıştırdığı Zur Seinsfrage metnini tercüme eden Gérard Granel, Derrida'nın Grammatolojiye Dair'de istimal ettiği déconstruction kelimesini Heidegger'in Abbau diye yazdığı kelimenin karşılığı olarak tercüme eder*⁸⁵. Heidegger için Ab-bau'nun önemi bauen'e dayanır. Heidegger Bauen Wohnen Denken'de [Bina etmek, İkamet Etmek, Düşünmek], bauen fiilinin var olmak ile olan, ikamet etmek için bina etmenin de varlık ile olan rabitasını gösterir⁸⁶. İşte

⁸⁵ Heidegger, metinde sadece bir kere yer verdiği Ab-bau istilahatını, Varlık ve Zaman'da varolan *Destruktion* mefhumunun yanlış yorumlanmasının önüne geçmek için, yani "metafiziğin kökenindeki o tecrübeleri geri kazanmak" adına mutatlasmış ve boş temsillerin *dekonstrüksiyonu* için kullanır:

Doch die Besinnungslosigkeit begann schon mit der oberflächlichen Mißdeutung der in "Sein und Zeit" (1927) erörterten "Destruktion", die kein anderes Anliegen kennt, als im Abbau geläufig und leer gewordener Vorstellungen die ursprünglichen Seinserfahrungen der Metaphysik zurückzugewinnen. (Heidegger, 1976, s. 417)

Or l'irréflexion a commencé déjà en 1927, avec la mécompréhension superficielle de la Destruktion exposée dans Sein und Zeit, qui ne connaît pas d'autre désir, en tant que Déconstruction de représentations devenues banales et vides, que de regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine celles de la métaphysique. (Heidegger, 1968, s. 240)

Oysa ki şuur kaybı zaten daha 1927'de, *Varlık ve Zaman*'da ortaya konulan *Destruktion* kavramının yüzeysel yanlış yorumu ile başlamıştı, ki bu *Destruktion*'un, mutatlasmış ve boş temsillerin de-konstrüksiyonu olarak, metafiziğin kökenindeki o tecrübeleri geri kazanmaktan başka arzusu yoktur.

⁸⁶ Heidegger, *bauen* fiilinin manasının esasında *sein* [(var) olmak] fiilinin şimdiki zaman birinci tekil şahıs çekimi olan "*bin*"de mevcut olduğuna işaret eder. Bu anlamda var olmak dünyada var olmak, dünyada var olmak da ikamet etmek demektir, ve ikamet eden insan da bina ederek ikamet eder demektir:

Bauen heißt ursprünglich wohnen. Wo das Wort bauen noch ursprünglich spricht, sagt es zugleich, wie weit das Wesen des Wohnens reicht. Bauen, buan, bhu, beo ist nämlich unser Wort "bin" in den Wendungen: ich bin, du bist, die Imperativform bis, sei. Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort bauen, zu dem das »bin« gehört, antwortet: "ich bin", "du bist" besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen. Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch sei, insofern er wohne, dieses Wort bauen bedeutet nun aber zugleich: hegen und pflegen, nämlich den Acker bauen, Reben bauen. Solches Bauen hütet nur, nämlich das Wachstum, das von sich aus seine Früchte zeitigt. Bauen im Sinne von hegen und pflegen ist kein Herstellen. Schiffsbau und Tempelbau dagegen stellen in gewisser Weise ihr Werk selbst her. Das Bauen ist hier im Unterschied zum Pflegen ein Errichten. Beide Weisen des Bauens — bauen als pflegen, lateinisch colere,

Ab-bau, dil ile bina eden varlığın enkazıdır. Dé-construction, dili yapan varlığın dilin olduğu binanın enkazındaki varlığına işaret eder. Dil varlığın evi ise, dé-construction bu evin enkazıdır. Bu anlamda, varlığın unutulduğunu hatırlatan soruyu dile getiren Ab-bau, eğer bu dile getiriş ile varlığın üzerini çiziyorsa, ve eğer bu çizik ve tahrif Derrida'nın dediği gibi hem "bir devrin son yazısı" hem de "ilk yazısı" ise, yani kökensel ve temel olanın "son kertede" hiç sonlanmayacak olan dekalajı ve yerinden edilişi ise; o zaman ne burada orijinal ve kökensel bir dekonstrüksiyonun veya Ab-bau'nun anlamının menşeyinin veya enkazın arkeolojik kazısının ve böyle bir yazının kaynaklarının dayanaklar ve atıflar silsilesinin kronolojisini yapmak, ne de Derrida'nın Heidegger'i (sanki bir redd-i miras davası neticesinde) reddedip reddetmediğini ispatlamaya girişmek geçerli olacaktır.

Geçerli olabileceği umut edilen bir üslupla, bu yazıda, dilin olduğu o mecaz ile işaret edilen enkaz, biraz da ispata ve kati dayanaklara bağlı bir düşünce sürecinin enkazı olarak, temellere ve kaynaklara atıfla mamur bir bina inşa etmenin o binanın sarsıntılı zemininin kaymasına engel olamayacağını misalini vermeye çalışırken, bu misali verebilmek için misaller zincirinin birbirine en temsili zor halkalarından bağlı olduğunu ama yine de bağlı olduğunu anlatabilmek adına — elbette ki atıflar ve iktibaslar ile gelenek ve mirasları kat ederek ama — başı ve sonu olduğundan idare edilebilmesi için atıflar dairesinin varsaydığı ilk ve son sayılan noktalarına — yani mihenk taşlarına — değmiş olarak, Althusser'in yazısının mecazlarının misalini Althusser özel ismindeki kapalı olmayan dairenin başka dairelerle olan ilişkisi içinde

cultura, und bauen als errichten von Bauen, aedificare — sind in das eigentliche Bauen, das Wohnen, einbehalten. (Heidegger, 200, s. 149)

Bauen kökensel olarak ikamet etmek demektir. *Bauen* kelimesinin hâlâ kökensel olarak konuşulduğu yerde, ikamet etmenin özünün nereye kadar uzandığını söyler. *Bauen, buan, bhu, beo* neticede *ich bin, du bist* [-imdir, - sindir] halleriyle ve *bis* [olasın] istek kipinde, bizim *bin*'imizle [-dir] aynı kelimelerdir. Ne demektir o zaman *ich bin* [ben ...-imdir]? Bin'in ait olduğu eski *bauen* kelimesi cevap verir: *ich bin* [ben ...-imdir], *du bist* [sen ...-sindir] şu demektir: *ich wohne* [ikamet ediyorum], *du wohnst* [ikamet ediyorsun]. Sen nasıl-sındır ve ben nasıl-ımdır onun minvali, ve biz insanların yeryüzünde olduğu tarz, *buan*'dır, ikamet etmektir. İnsan olmak: ölümlü olarak dünyada olmak: ikamet etmek demektir. Şimdi insanın *ikamet* ettiği kadarıyla olduğunu söyleyen bu eski *bauen* kelimesi aynı zamanda şu anlama gelir: yetiştirip korumak ve bakım yapmak, yani bir tarlayı ekmek, bağa bakmak. Bu son anlamda *bauen* nezaret etmektir, yani ekinin boy atmasına nezaret etmek, ki o da meyvelerini versin zamanında. Yetiştirip korumak ve bakım yapmak anlamında *bauen* imal etmek [*Herstellen*] değildir. Buna karşılık gemilerin yapılışı [*Bau*] ve de tapınakların bina edilişi [*Bau*] bir anlamda kendi mamulünü ortaya koyar [*stellen*]. Burada *bauen*, yetiştirmekten/bakmaktan farklı olarak inşa etmek demektir. *Bauen*'in iki tarzı da — yetiştirmek anlamında, Latince *colere, culture*, ve yapıları inşa etmek, *aedificare* anlamındaki her iki *bauen* — sahih olarak *Bauen*'de, "ikamet etmek"te, ihtiva edilirler.

vermeyi deneyip, *Althusser'in dilinin/mecazlarının enkazını, yani mesela onun "yapısalcılık" adı altında idare edilen yaftasının üzerini çizen enkazını, yazının harfiyat olarak sunduğu imkânla, Althusser'in kaynaklarını "temel", "asıl", "ilk" gibi merkezileştirici ve dolayısıyla tahakküm altına alıcı kıstaslarla sınırlandırarak okumadan, kaynağın sadece yazıların sıkı mecazlarının sağladığı imtinaya ve dikkate nispetle okunabilecek ve rabitalanabilecek metin olduğunu kabul ederek, ve bu anlamda ona — aslında hiç de ispat mantığıyla sabitlenmeyecek türden olmayan bir yakınlığa rağmen — en uzak sayılabilecek Heidegger ve Derrida metinlerini de kabul ederek, yani misafir edici bir okumayla, enkaz deneyimi sunulmuştur. Ve belki çünkü enkaz, yazının enkazı olduğundan, enkaz bu yazıdan önce de zaten var, ve oldu. Tıpkı dekonstrüksiyonun zaten (var) olduğu gibi. Enkaz, zaten var, ve oldu.]*

... "var, ve oldu" ...

Varlığın enkazı, yapının yıkım tehlikesi yaşadığı, ama bu tehlike ile hiç de yok olmadığı, ya da yok ise bile olarak yok olduğu, bir *helak* olmaya duşardır denilebilir. Varlığa dair soru da işte bu yüzden tehlikeli bir sorudur. Ancak bu sorunun tehlikesi, bu soru sanki teknolojik bir protez uzuv gibi vücuda takılırmışçasına varlığa sonradan gelip de eklenmiş olan, sanki varlığa ilaveten eklenen bir kategori veya şenî bir yüklemiş gibi ona fazladan yüklenmiş olan, mevcudiyetin fuzuli ve de tehlikeli bir ilavesi olmadığından, varlığın helakını önvarsayan bir tehlikedir. Bu soru varlığa mündemiçtir. Varlık sorusu dil ile sorulur ve varlık sorusu dil sorusudur. Ve işte nasıl ki varlığa dair soru varlığın unutulduğunu hatırlatıyorsa ve nasıl ki bu hatırlama ile bize en uzak olanı soru vesilesi ve yordamıyla yakın kılıyorsak (ve böylelikle varlık dilde sorunsallaşıyor ve dil ile kendi uzaklığını kurbete getiriyorsa), işte o şekilde bu soru, bu soruyu sormanın yani varlığı düşünmenin dahi unutulduğunu hatırlatır. Heidegger, *Was Heisst Denken*'da bugün düşündürücü olanın henüz düşünmeye başlamadığımız olduğunu söylediğinde, düşündürücü olanın aynı zamanda düşünmeye sevk eden anlamında olduğunu hatırlatıyordu⁸⁷. Ve hatırlıyorduk ki, bu

⁸⁷ "Düşündürücü olan zamanımızda en çok düşündürücü olan [*das Bedenkliche*] henüz düşünmeye başlamadığımızdır [*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken*]. *Bedenkliche*'nin nasıl anlaşılacağına daha önce işaret edildi. O, bizi düşünmeye sevk edendir" (Heidegger, 2002, s. 7).

düşündürücü olan, ve düşündürücü olduğu için kendini düşünmeye çokça veren, aynı zamanda en tehlikeli olandır⁸⁸.

Düşündürücü olanın ve böylelikle kendini düşünmeye en çok verenin en tehlikeli oluşu, *Teknik Üzerine Soru*'da, kendini *Ge-stell* olarak gösterir: “*Ge-stell*’in egemen olduğu yerde, en yüksek manada tehlike vardır” (Heidegger, 2000, s. 29). Eğer *Ge-stell* tehlikeliyse, bu, tam da teknik sorusu tehlikeli bir soru olduğu için öyledir. Tehlikelidir çünkü tekniğe dair soru, tekniğin özünden uzak olan *Ge-stell*’e işaret eder. Ve nasıl ki bugün düşündürücü olan kendini düşünmeye en fazla verense ve bu aynı zamanda en tehlikeli olansa, işte öyle tekniğe dair soruda da tekniğin özünden en uzak olan *Ge-stell* kendini düşünmeye verir, ve *Ge-stell* tehlikelidir. “Tekniğin özü hiç de tekniksel değildir [*das Wesen der Technik nichts Technisches ist*]” (s. 36). Fakat bu özün kaderi onun örtüsünün açılmasıdır. Tehlikeli olan tam da tekniğin özü olan bu kaderdir⁸⁹: “Tekniğin özü *Ge-stell*’de yatar. Kudreti kaderindedir. [*Das Wesen der Technik beruht im Ge-stell. Sein Walten gehört in das Geschick*]” (s. 26). Tekniğin hiç de tekniksel olmayan özü olarak *Ge-stell* tekniğin kaderidir ve bu kader tehlikelidir çünkü tekniği “örtüsünü kaldırma ve üzerini açma [*enthüllen und entbergen*]” şeklinde verir. Üzerini açma, örtüsünü kaldırma, varlığın unutulmasına dair soruyu hatırlamaya yönelik düşünmede de kendisini gösterdiğinden, üzerini açma şeklinde kendini veren bu tehlikeli düşünce, varlığın dille ve teknikle sorulurken kendini unutturduğunu hatırlatacaktır. Bu anlamda varlığa dair soru, teknik üzerine sorudur: en düşündürücü olan varlık sorusu, unutulana, en tehlikeliyi, teknik sorusunu, tekniğin “açıklık/kapalılık” şeklinde kendini sunan şekline dair soruyu, tekniğin hiç de tekniksel olmayan sorusunu teknik ile soracaktır.

Heidegger *Ge-stell* ile, *Abbau*'da, yani varlığa dair sorunun dile gelişiyile varlığın (kendi tarihinde) kendisini gizleyerek verişinin ortaya çıkardığı unutuşta ne varsa, yani varlığın tarihsel anlamının enkazında kendisini kabul ettiğimiz yaz(g)ıda ne varsa, yani yazgının harfiyatı olarak yazıda ne varsa, işte onun kaderine dair bir tehlikeyi, onun kaderine dair bir helak oluş ihtimalini hatırlatır. *Ge-stell*, insanı bunu hatırlamaya kışkırtır. *Ge-stell* kışkırtıcıdır. *Ge-stell* bir çağrı ile kışkırtır. *Ge-stell* düzene koyup

⁸⁸ “En çok düşündürücü olan/kendini düşünmeye çokça veren [*das Bedenklichste*], en çok ise, en tehlikeli olandır da” (Heidegger, 2002, s. 37).

⁸⁹ “*Ge-stell* kelimesinin değiştirilmiş anlamı eğer *Ge-stell*’i kader [*Geschick*] ve tehlike [*Gefahr*] anlamında düşünürsek bize belki biraz daha yakın gelecektir” (Heidegger, 2000, s. 29).

sipariş veren [*be-stellen*] teknolojidir. Çerçeveleyip saklayan, saklayıp depolayan [*Bestand*], depolayıp kaynak oluşturan [*liefern*], kaynağı da tüketmek için imal edendir o (s. 15). *Ge-stell* tehlikeli bir vazifeye çağırarak [*stellen*] insanları şeyleri kaynak olarak tanzim etmeye ve sermaye olarak stoklamaya kışkırtandır [*herausgefördern*]. Heidegger tanımını verir: “İnsanları gerçek şeyleri sipariş verme/buyurma yoluyla depolayarak onların üzerini açmayla vazifelendiren [*stellt*], yani onları kışkırtan çağrının [*Stellen*] adıdır *Ge-stell* [*Ge-stell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen*]” (Heidegger, 2002, s. 21).

Ge-stell tekniğin olumsuz bir vechesi, onun kötü kullanımı, çıkara yönelik israfı, sorumsuzca uygulanışı değildir. *Ge-stell*, modern teknoloji ile, kendisini kaynak yaratımı ve sermaye birikimi olarak işler kılabilir, ama tekniğin özü olarak *Ge-stell*, her ne kadar modern tekno-lojinin aracı olsa da, Heidegger’in herhangi bir araca veya teknolojik alet edevata indirgenemeyeceğini söylediği (s. 24) bu kışkırtıcı çağrı [*Stellen*], tekniğin özüne dair de bir çağrıdır ve bu anlamda, varlığın çağrısıdır. Heidegger, *Ge-stell*’i böyle mütenakız duran bir mevzide vaz eder. *Ge-stell*’in pozisyonu [*Stellen*], onun vaziyeti [*Setzung*], mütenakız mevkilerde (modern teknolojide veya Antik Grek’in *tekhne*’sinde) farklılık gösterir. *Ge-stell*’in vaziyeti *varlığın vaziyetidir*. Varlığın insanı vaz ettiği yerdeki çağrıyla, insanın [*Da-sein*] varlığa ekleyip çıkarabileceği bir fazlalık olarak tekno-lojik aygıtların kışkırtıcı çağrısı içiçe geçer. *Ge-stell*, modern teknolojinin kışkırtıcı çağrısı olarak *var*, ve varlığın çağrısı olarak *oldu*. Ve işte Heidegger’in Fransızca tercümelerinde “*stellen*” kökünden gelen bir manası “*interpellation*” olarak çevrilen *Ge-stell* Heidegger’de de “*interpellation*” olarak *var*, ve *oldu*. *Interpellation* olarak *Ge-stell* *var*, ve *oldu*.

[Heidegger’in *stellen* fiilinden türeyen pek çok kelime ile irtibat halinde vaz ettiği *Ge-stell*’in çağrısı, tekniğin özünden bize seslenip konuşan ama kendisine karşı sağır kaldığımız bu çağrı [“Man überhört den Anspruch des Seins, der im Wesen der Technik spricht” (Heidegger, 2006, s. 43)], kışkırtıcıdır⁹⁰. *Ge-stell*, Identität und Differenz’te [*Özdeşlik ve Fark*], *varlık ile dilin özdeşliğinin varlık ile insanın birbirlerine ait oldukları beraberlikte kaim olduğuna dair çağrıdır*, ve bu çağrıyla

⁹⁰ *Teknik Üzerine Soru*’da defaatle vurgulanan tanımdaki kışkırtma ögesine dikkat çekmek için bir defa daha *Ge-stell* tanımını hatırlayabiliriz: “İnsanları gerçek şeyleri sipariş verme/buyurma yoluyla depolayarak onların üzerini açmayla vazifelendiren [*stellt*], yani onları kışkırtan çağrının [*Stellen*] adıdır *Ge-stell*” (Heidegger, 2002, s. 21).

varlık ile insan birbirlerini çağırır. Türkçede çağırarak sadece basitçe duyulabilecek olan bu çağrılar Ge-stell'in kökenindeki stellen [kaim kılmak/koymak/vaz etmek/yerleştirmek] fiilinden hareketle, gestalten [göreve çağırarak], bestellen [sipariş etmek/tanzim etmek/buyurmak], zustellen [teslim etmek], sicherstellen [teminat-söz vermek/el koymak] şeklindeki başka fiiller ile beraber yer bulur. Tüm bu fiillerin birbirlerini de çağırdıkları bir öte-yerleştirme/tercüme [Übersetzung] ile, Almanca-Fransızca-Türkçe arası ve ötesi bir nakil ile, özdeş bir yazının üç farklı hâlinin yer değiştirerek verdiği icazetle, Ge-stell'in kışkırtıcı çağrısını Ge-stell'in interpellation'u olarak okuyabiliriz:

Im selben Maße wie das Sein ist der Mensch herausgefordert, d. h. gestellt, das ihn angehende Seiende als den Bestand seines Planens und Rechnens sicherzustellen und dieses Bestellen ins Unabsehbare zu treiben.

Der Name für die Versammlung des Herausforderns, das Mensch und Sein einander so stellt, daß sie sich wechselweise stellen, lautet: das Ge-Stell. Man hat sich an diesem Wortgebrauch gestoßen. Aber wir sagen statt "stellen" auch "setzen" und finden nichts dabei, daß wir das Wort Ge-setz gebrauchen. Warum also nicht auch Ge-Stell, wenn der Blick in den Sachverhalt dies verlangt?

Dasjenige, worin und woher Mensch und Sein in der technischen Welt einander angehen, spricht an in der Weise des Ge-Stells. Im wechselweisen Sichstellen von Mensch und Sein hören wir den Anspruch, der die Konstellation unseres Zeitalters bestimmt. (Heidegger, 2006, s. 43-4)

Tout autant que l'être, l'homme est mis en demeure, c'est-à-dire sommé, de placer en sûreté l'étant qui lui parle, comme le fonds sur lequel portent ses plans et ses calculs, et d'étendre sans fin cette mainmise ordonnatrice.

Das Ge-Stell, l'Arraînement: tel est le nom que nous avons proposé pour désigner le mode rassemblé de cette mise en demeure qui place l'homme et l'être l'un par rapport à l'autre de telle façon qu'ils s'interpellent l'un à l'autre. On a été choqué par cet emploi du mot Gestell. Mais si, au Lieu du verbe stellen ("placer") nous choisissons le verbe setzen ("poser"), nous trouvons tout naturel d'employer le mot Ge-setz au sens de "loi". Pourquoi donc refuser notre Ge-Stell, s'il s'impose une fois la situation présente aperçue telle qu'elle est?

Ce en quoi et à partir de quoi, dans le monde technique, l'homme et l'être vont l'un vers l'autre, c'est cela qui nous parle dans le mode de l'Arraînement. Dans cette interpellation réciproque de l'homme et de l'être, nous entendons l'appel qui donne sa figure à la constellation de notre époque. (Heidegger, 1968, 268-9)

Varlık ne kadar çağrılıyorsa, insan da o kadar, uğraş verdiği [angehende] varolanı planlarının ve hesaplarının deposu [Bestand] olarak el altında temin etmeye [sicherstellen/placer en sûreté] ve buyurup elinin altında sipariş ettiklerini [Bestellen] hiç görülmemiş şekilde tahsil etmeye/husule getirmeye/yeşertmeye/yaymaya [treiben] (tıpkı davaya çağrılır gibi) çağrılır [herausgefördert/mis en demeure], yani celp edilir [gestellt/sommé].

Varlığın ve insanın karşılıklı birbirlerini çağırarak [stellen/interpeller] birbirlerine teslim olduğu/karşılıklı kıyam durduğu [zu-stellen] kışkırtıcı davaya çağrının içtimasına [die Versammlung des Herausforderns/le mode rassemblée de cette mise en demeure] Ge-stell denir. Kelimenin bu kullanımından sarsılanlar var. Ama “kaim kılmak [stellen/placer]” yerine “vaz etmek [setzen/poser]” dediğimizde Ge-setz [vaz edilmiş olan] olarak yasayı [Gesetz] bulduğumuzdaki kullanımdan dolayı sarsılmıyoruz. Neden öyleyse, mevzunun özüne bakış bunu gerektirdiğinde, Ge-stell 'de bu kullanımı bulmayalım?

Kendisinde ve kendisinden itibaren insanın ve varlığın teknik dünyada birbirlerine gitmeye uğraştığı [angehen/vont l'un vers l'autre] (o şey), Ge-stell tarzında hitap eder [spricht an.../nous parle...]. İnsanın ve varlığın bu karşılıklı çağrısında [Sichstellen/interpellation], devrimizin göksel düzeninin [Konstellation/constellation] ayarlandığı seslenişi [Anspruch/appel] duyarız.

Tercümeleler arası farklar, farklar arası tercümeleler, ve tefrik olarak yazının özdeşliğini kat eden yerdeğiştirmeler. Tam da Özdeşlik ve Fark 'ta karşımıza çıkan bir özdeşlik. Bu özdeşlik, bu sefer tragen fiilinin yarığında dipsiz bir uçuruma dönüşür. Aus-tragen, farklılıkların beraberliği olarak, farklılığı taşıyan [Träger] olarak, firakın uzlaşımı olarak [dis-fero], Differenz'tır. Identität und Differenz'in mukaddimesinde bu hareketle karşılaşırız: “Farkın ne ölçüde özdeşliğin özünden neşet ettiğini, okur, varidat [Ereignis] ile tefhrik⁹¹ [Aus-trag] arasında egemen olan eşsesi/ahengi

⁹¹ Heidegger'in güncel Fransızca tercümelelerinde, bkz. mesela (2019) *Pensées Directrices*'te (s. 347) Aus-trag için (“a” ile yazılmış olan) *différance* verildiği için, biz de tefhrik'i kullanmayı önerebiliriz.

duyduğunca, kendisi bulcaktır. [Inwiefern die Differenz dem Wesen der Identität entstammt, soll der Leser selbst finden, indem er auf den Einklang hört, der zwischen Ereignis und Austrag waltet]” (Heidegger, 2006, s. 29). İlk bakışta, ya da ilk çağrıda, kulağa özdeşliğin farkı yok ettiği, onu iptal edip hiçe saydığı bir uzlaşma olayından bahsediliyor gibi gelebilir. Ancak Heidegger burada özdeşlik olarak tabir edilenin aslında bir beraber ait olmaklık [Zusammengehören] olduğunu gösterdiği ölçüde, bu ait olmaklık [gehören], sahip olmak anlamına gelmeyen bir kulak vermeye [hören] ait olur:

Ge-stell modern tekniğin özünü oluşturur. Onda, beraber olmanın ve onun birliğinin en baştan beri beraber-olmaya-bırakı-vermek [das Gehören-lassen] tarafından belirlendiği, insanın ve varlığın beraber ait olmaklığı [Zusammengehören] gözümüze çarpar. Ait olmanın beraber olmaya tekaddüm ettiği bir beraber ait olmaklığa geçme yolunda, Parmenides'in önermesini/ilkesini [Satz] rehber edindik: “aynıdır gari düşünce ve de varlık”. Bu aynının anlamına dair soru özdeşliğin özüne dair sorudur. Metafizik öğretisi özdeşliği varlığın önüne onun temel karakteri olarak yerleştirir [stellt]. Şimdi görülüyor ki varlık, ve de onunla birlikte düşünce, özleri onların beraber ait olmaklığa bırakılmış olmaklıklarından [Zusammengehörenlassen] neşet eden, bizim Varıdat [Ereignis] diye adlandırdığımız şeye ait. Özdeşliğin özü var-idatların [Er-eignisse] bir hassasıdır [Eigentum]. (Heidegger, 2002, s. 47-8)

Bu beraber ait oluşta farkın mevcudiyeti felsefede özdeşlik ilkesi olarak temele alınan önerme mantığına yarık atar, onda bir uçurum açar. Varlığı özdeşliğin kaynağına yerleştiren ve özdeşliği varlığın temeline oturtan mantıktan farklı olarak özdeşlik, birbirine farklı kalıp ait bulunarak mevcut olma hâlinde, varlığa temel [Grund] olur. Ama zeminsiz bir temel [Ab-grund]. Farklar, varlık olarak özdeşliğin dipsiz uçurumundan [Abgrund] atlar⁹². Farkların zeminleri kayar, çünkü özdeşliğin aynılık olarak dibi yoktur. Özdeşlik uçurumunda farklar birbirlerine geçer, naklolur [Übertragung]. Varlığın evi ne kadar enkazsa, özdeşliğin uçurumu da o kadar dipsizdir:

⁹² Bkz. *supra* s. 84-5.

Bu ilke/önerme [Satz] kendisini, öncelikle, özdeşliği varlığın karakteri yani varolanların temelinde olan bir karakteri olarak varsayan [voraussetzen] bir temel ilke [Grundsatz] olarak verir. Yol alırken, bir önerme [Aussage] anlamındaki bu ilkedeki [Satz] itibaren, bir fırlayışın [Sprung] minvaliyle, varolanın temeli [Grund] olarak varlıktan kendini mevziye bırakan [absetzen] ve böylelikle uçuruma [Abgrund] zıplayan bir sıçrama [Satz] oluşuverdi. Fakat bu uçurum ne boş bir hiçliktir ne de karanlık bir karmaşadır; ama Var-idattır [Er-eignis]. Var-idatta, bir keresinde “varlığın evi” diye adlandırılmış olan, dilin konuştuğu o öz salınıp sallanır [shwingen]. (Heidegger, 2006, s. 48)

İşte dilin salındığı bu uçurumda, varlığa işaret eden ilkesel ve kökensel [Ursprungliche] kavramların dahi kendi temellerinden fırladıkları [sprungen] bu tehlikeli sıçrayışta [Sprung], temel ilkelerin [Grundsatz] dipsiz kuyulara zıplayışında [Satz] d(ön)üştüğü varlığın bu enkazında, Ge-stell, bu kaim olduğu mevzide tam da tercüme olarak, yazının nakli olarak, yazının tefhriki olarak kılık değiştirir [verstellen]⁹³, yani yer değiştirir [ent-stellen]. Ge-stell'in vaziyeti tercümenin vaziyetidir. Ge-stell birbirlerine beraber ait olanların birbirlerine çağrılarındaki tefhrik olarak [Aus-trag], tercümenin [Über-tragung] yer değiştirerek/şekil değiştirerek [ent-stellen] vaz edilmişliğidir/yasasıdır [Ge-setz]. Bu vaz edilmişlik öteye vaz edilmişliktir [Übersetzung]. Bu vaz edilmişlik tercümedir [Übersetzung], ve tercümenin vaziyeti yazıda vaz edilenlerin birbirlerine naklidir — varlığın yazıyı yazının varlığı birbirlerine şekil değiştirerek/yer değiştirerek naklidir. Austrag/différance olarak yazı, Übertragung/Übersetzung olarak tercümedir. Ve işte yazının yasası varsa, yazının hiçbir zaman aynı kalamayacağı o yasası varsa, o, hep, tercüme ile yer değiştiren metinlerin mevcudiyetini birbirlerine naklederek vardır. Yazının yasası onun kılık değiştiren dilidir. Yazının vaziyeti onun tercüme ile kılık değiştiren/şekil değiştiren/yer değiştiren tefhridir. Ve yine böylelikle işte yazı, kendiyile beraber olan varlığa soru sorarak onu çağırın, kendi varlığını sorgulayan, kendi anlamının yasasını tefsir eden, bu tefsir sayesinde de, her dilin zemininin hep başka bir dilin zemininden nakloldüğünü fark eden çağrıdır.

⁹³ “Gestell’in özü, kendine has özünün hakikatini unutkanlıkla kılık değiştiren [verstellen] ve bu sayede ona tuzak kuran [nachstellen], yani kendisini onlarda ayarladığı ve onlar olarak egemen kıldığı depo/kaynak olarak tüm huzurda varolanların tanziminde [bestellen] tuzak kuran, tüm davaya çağrılarının [Stellen] toplamıdır” (Heidegger, 1962, s. 37).

Bu mevzuda/tezde, Freud'dan Heidegger'e naklolan teknik imkânlarla, yani dilin tercüme olarak sunduğu mevzuatla, Ent-stellung [şekil bozma/yer değiştirme] ile Gestell arasında, onlar ile ve onları aşarak ve belki de biraz onların sağladığı tehlikeli cüretle, Althusser'in dekalaj mecazından hareketle, yine Althusser'in metnindeki dekalaja matuf misallere doğru kayıldı. Ve böylelikle, dekalajın olduğu mecaz misali Althusser'in başka mecazları kullanımında kendini misallendirdi. Bunu yaparken de, metinlerin Türkçeye tercüme edilerek takdim edilmesi vesilesiyle, Fransızcada olmayan bazı farklar temin edilmiş oldu. Bu teminat ise, en fazla tercüme bir emanet işi olduğu ölçüde sağlanabilmiş oldu. Tam da bu yüzden, bir yandan da Althusser'in Almandan Fransızcaya (bazen açıkça belirterek bazen de belirtisizce) naklettiği kavramlara da dikkat edildi. Bu sayede dekalaj kavramının (kökenleri denilemeyecek) izleri sürülürken (en aşağı rastlantısal materyalizmin tehlikeli rastlantısı ile) rastlanılan Ent-stellung kavramının (Freud'dan ve Freud okuru Derrida'dan itibaren) tedarik ettiği “yazı misali olarak tercüme” deneyimi, şekil değiştiren, kılık değiştiren, yer değiştiren mecazlarıyla Althusser'i okumayı sağladı. Böylece, yazının mecazların icazetiyle okunduğu ve mecazların tercümesi ile yazıldığı tefsir olarak dekalaj, sadece Althusserci yazının mecazlarını değil, yazının da Althusserci mecazlarını vermiş oldu. Yazının Althusserci mecazları, Althusser'in söylemine Althusser tarafından açıkça nakledilmemiş bir yazarı, mesela, ama sadece mesela, Heidegger'i, ve onun istilahatını, yani mesela Ge-stell'i Althusser'in yazısına nakledebilmemize de icazet verdi. Eğer Althusser, yazısında, dekalaja matuf izler bırakmış olmasaydı, o zaman Heidegger'in istilahatını, mesela Ge-stell'i, Althusser'in yazısına nakletmezdik. Ama Althusser'in yazısı bu nakli yani böyle bir misali, Heidegger misalini, “temsil” etmeye yaradığından, Heidegger'in Ge-stell misalini, tıpkı Fransızca tercümelerinin yaptığı gibi, “interpellation” olarak “temsil” ettik.

Temsil etmek eğer yine stellen fiilinden türeyen vor-stellen olarak ele alınıyorsa, yani mutad özdeşlik mantığına dayanıyorsa, “interpellation”, ya da başka bir mecaz, temsil edilemez — belki (saf halde bulunabilirse) kavram, edilir; “...“başka kavramlarla”...” —. Hiçbir şekilde Vor-stellung'dan tamamen mümeyyez olabileceğini iddia etmeyeceğimiz, ama ondan münezzeh olmak için misallerin namütenahi silsilesine bilahare eklenmek üzere vaz edilen misalliğinde yazının mecazlarının tefsiri olarak dekalaj, buradaki temsiliyle, olsa olsa Almandaki Dar-stellung gibi bir temsile daha yakındır diyebiliriz — ve bu da temsiliyetin enkazıdır.

Dekalajın temsiliyetinin yani dekalaj mecazının bir sahnedeki, mesela Heidegger'in yazı sahnesindeki, temsiliyetinin kılık değiştirerek bulunacağı vaziyet varlığın vaziyetidir. Varlığın vaziyeti, tekniğe dair soruda en tehlikeli hâliyle kendini sunar [aus-stellen]. Bu sunumda Ge-stell hiçbir şekilde dekalajın tercümesi olarak öne sürülmez. Sunumda öne sürülme olmadığından kendini geriye çeken Ge-stell'in helak edici tehlikeli mevcudiyeti, enkaz olarak mütenakız yapısı, uçurum olarak zeminsiz temeli, Heidegger'in tercümesinde, Heidegger'in yazısının öteye naklinde, interpellation olarak şekil değiştirdiğinde, artık denilebilir ki, interpellation, Althusser'in söyleminde, dekalaja uğramış haliyle, Ge-Stell'dir.]

... "Söyleminde"...

Althusser'in söyleminde, söylem bilinçdışı gibi yapılanmıştır. Althusser eğer söylem derken "ideolojiden" başka bir şeyi ifade etmiyorsa, ve ideoloji, bilinçdışı gibi öznellik etkisi yaratmaya matufsa, Althusser'in dilinde söylem, bilinçdışı gibi yapılanmıştır. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*'nda "İdeoloji ebedidir, tam da bilinçdışı gibi" (Althusser, 1976, s. 76) diye ilan etmiş olan Althusser, *Söylem Teorisi Üzerine Üç Not*'ta "her söylem öznellik etkisi üretir" (Althusser, 1993, s. 131) dedikten sonra farklı söylemlere (estetik, bilim vs.) dikkat çeker. Her söylemin, tıpkı bilinçdışında olduğu gibi, gösterenlerin rabitalarının oluşturduğu yapıların farklı işlevleri ile farklı öznellikler kurduğunu anlatır (s. 132). Tüm bir söylem teorisini Freud'un bilinçdışını ve rüyaları tefsir edişine (Althusser, 1976, s. 102) mukabil anlamlandırmayı deneyen Althusser'in bilinçdışının dil gibi yapılandığını göstermeyi de denediğini deneyimleyebiliriz. Bilinçdışı için "bir gün bu adlandırmayı/çağırmaı [appellation] değiştirmek gerekecek" ⁹⁴ diyen Althusser'in dil ile ideoloji arasında bir yerdeğiştirmeye başvurduğunu da düşünebiliriz:

Şu ikaza dikkat etmek gerekir ki bu satırları okuyanlar kadar yazan da öznedir, yani ideolojik öznedir (*totolojik önerme*) (b.v.); demek ki bu satırların okuyucusu gibi yazarı da ideolojide "kendiliğinden" ya da "doğal olarak" yaşar, "insan doğal olarak ideolojik bir hayvandır" dendiği anlamda. (Althusser, 1976, s. 110-1)

⁹⁴ "Bilinçdışı adlandırması, bozulmuş [défaire] olması gerekenin, karşısında mesafe alınmış ve mesafe açılmış olması gerekenin izlerini taşır kendinde. Freud'un teorik düşünmeleri ileri gittikçe, bu mesafe de açılmıştır, ancak yine de "kökendeki" [d'origine] adlandırma kalmıştır. [...] Bir gün bu adlandırmayı/çağırmaı [appellation] değiştirmek gerekecek, ama kolay olmayacak" (Althusser, 1993, s. 136)

“Zōion logon ekhon phusei”den “zōion eidologon ekhon phusei”ye doğru naklolan, tercüme edilen, tefsir edilen, “dekale” olan bu ibare, hem okurları hem de bu sözleri sarf eden yazarı, Althusser’i, bağlarken, ideolojiden, tıpkı dilden olduğu gibi, dil dışında bir çıkışın olmadığını, yani dili istimal ederken dilden çıkış olmadığını gösterir niteliktedir. Ve eğer Althusser’in meşhur formülüyle “ideoloji bireyleri özne olarak çağırır [*interpelle*]” (Althusser, 1993, s. 134) ise, bir zemin kayması ile, bir dekalaj ile, denilebilir ki, *dil bireyleri özne olarak çağırır*.

İdeoloji ve devletin İdeolojik Aygıtları’nın bir parçası olduğu ve *post mortem* yayımlanan *Sur la reproduction*’da [*Yeniden İmalat Üzerine*] (1995b) Althusser, devletin ideolojik aygıtlarını (medya, eğitim, siyasi partiler) devletin baskıcı aygıtlarından (asker, polis, hukukun belirli öğeleri) ayırırken, bu ayrıma gelesiyeye, ideolojinin nasıl işlediğini anlatma yoluna giriyorsa, bunu, ideolojinin imalat tarzlarını tesis eden imalat alakalarını yeniden imal eden işleyişi açısından sunmak için yapıyordu. İmalat alakalarını yeniden imal edenin ideoloji olduğunu gösteren Althusser, imalat alakalarının istihalesini sağlamanın imkânını tam da ideolojinin dışında görmediği için, “mücadele”nin Devletin İdeolojik Aygıtları içinde olacağına, onun *şekline* bürüneceğine dikkat çekiyordu:

Burjuva devletin dayatmasına ve egemen ideolojinin yıldırıcı etkisine ve “aşıkırlığına” boyun eğmiş işçi sınıfı, ancak kendisini egemen ideolojiden kurtarmak şartıyla, ve asıl kendi ideolojisini gerçekleştirecek olan organizasyon ve eylem şekillerini kendine sağlamak amacıyla ondan kendini ayırmak şartıyla kendi otonomisini ele geçirebilir. Bu kopuntunun, bu radikal mesafe alışı hassası [*la propre*] şudur ki, bu, ancak burjuva tahakkümünün *şekillerini* hesaba katmaya, ve burjuvaziyle *bizatihi onun kendi tahakküm şekillerinin kalbinde* savaşmaya, fakat basitçe tarafsız “şekiller” değil ama egemen ideolojinin *mevcudiyetini* gerçekleştiren *aygıtlar* olan bu şekillerin oyununa hiçbir zaman kapılmaksızın savaşmaya mecbur olduğu uzun süreli bir mücadelede gerçekleşebilir. (Althusser, 1995b, s. 266-7)

Özneyi ve sınıfın özneliğini muhafaza eden bir tavır eğer rastlantısal materyalizmin imkânlarına doğru çekmeye kalkışmayı kabul edersek⁹⁵, mücadelenin, ya da belki

⁹⁵ Althusser, bu metinde, metnin genel (mücadeleci) tonuna nispeten, yine de bu kabulü kabul/misafir eden bir tavır sunar gibidir. “Acil ve dolaysız” yüzleşme ve “cephe” mantığından ziyade *dolayimli* karşılaşmalara ve *yavaş* değişimlere vurgu yapan bir tarz var gibidir:

karşılaşmaların, ideolojinin içinde, onun “şeklinde”, dilin içinde, dilin “interpellation” yapan çağrısı ile (ve ona rağmen) ifa olabileceğini varsayabiliriz. Peki bu ifa nasıl olur? Yeniden imalat alakalarını etkileyen ve yeri geldiğinde tanzim eden ideolojinin, yani dilin, bir *pratik* olduğunu *Initiation à la Philosophie pour les non-philosophes*’ta sarıh bir şekilde ifade eden Althusser, her pratiğin ideoloji tarafından “çerçevenilmiş” [*encadré*] olduğunu söyler⁹⁶. Ve sonrasında teknik-pratik bilginin, ve hattâ her bilginin adeta böyle çerçevlendiğini, yani hiç “saf” hâlde olmadığını, hep bir “dünya temsili” olarak kaim olduğunu gösterir:

Pratik bilgi diye adlandırabileceğimiz tekniko-pratik bilgide ısrar ettiysem, bu onun “saf” olmadığındandır: bilimler gibi kanıt ve ispat sağlamadığı için değil, ama gözle görülür bir şekilde “dünya temsilleri”nin sessiz rabitalarına ya da toplumun ideolojisine veya ideolojiyi üreten grup hangisiyse onun ideolojisine takılıp kalmıştır. *Pratik bilgi üzerinde vurgu yapmak, bütün bilgilerin şartı olan ideolojiyi aşikâr kılmaktır aynı zamanda.* (Althusser, 20014, s. 130-1)

Althusser’e göre işte sorunsal tam da böyle bir mecrada ifa olur, yani dilin ideolojik olan genellikleri soyut olarak atadığı yerde, somut olarak kavramların evrenselliği vasıtasıyla kopuşlar yaratarak. Teorik pratiğin teorisi, tam da bu şekilde kavramlara dönüşen ilk genelliklerin nasıl yeniden imal edilen ikincil genellikler olabileceğini,

Devletin ideolojik aygıtları, egemen ideolojinin aygıtlarında toplumsal teşkilatlanmaya tahakküm eden genel sınıf mücadelelerini uzatan bir sınıf mücadelesine dair bir kuşatma ve meseledir zorunlu olarak. Eğer DİA baskın ideolojiyi telkin etme işlevine sahipse, *mukavemet* [*résistance*] olduğundandır; mukavemet varsa mücadele vardır, ve bu mücadele dolaylı veya dolaysız olarak, sınıf mücadelelerinin bazen yakından veya daha çok uzaktan bir yansımasıdır. 68 Mayıs olayları bu olgu üzerine aydınlatıcı bir ışık tuttu, ve o zamana kadar sağır ve sesi bastırılmış olarak kalmış bir mücadeleyi görünür kıldı. Ama Devletin ideolojik aygıtlarında (bilhassa okul aygıtında, ve sonra tıbbi, mimari vb. aygıtlarda), devrim şekli altında, *dolaysız ve acil* bir sınıf mücadelesi görünümü vererek, bu olaylar, az da olsa, bu *dolaysız* olayları yöneten temel zevahiri, yani egemen ideolojinin tarihi *tesisatına* ve de mütenakız *yeniden imal edilişine* içkin olan sınıf mücadelesi karakterini bulandırdı. 68 Mayıs ne tarihî bakış açısıyla ne de tam anlamıyla siyasetle “yaşandı”. Bu yüzdendir ki şunu hatırlatmam gerektiğini düşünüyorum: Devletin ideolojik aygıtlarındaki sınıf mücadelesi olgusunu anlamak için, ve başkaldırıcıyı hakkıyla götürmek için, “*yeniden imalatın bakış açısı*”na yerleşmek gerekiyordu, ki bu bakış açısı *bütünün hepsinin süreci* olarak sınıf mücadelesinin bakış açısıydı, ama anlık *cephe savaşlarının* [b.v.] [*affrontements*] toplamı olarak değil, ya da şu ya da bu “alan”la (ekonomi, siyaset, ideoloji) sınırlı olarak değil, ve de zapt etme serüvenleri yahut *acil ve dolaysız* başkaldırımlar olarak değil. (Althusser, 1995b, s. 255-6)

⁹⁶ “Şeylerle hep *pratik* rabitalar tuttururum, onları işlerim [*travaille*], ve onları bileyim diye çalışırım [*travaille*]. Ve de onları çalıştırdığımda, her zaman kafamda bilgi ve ideolojinin ayırt edilemez bir tarzda birbirine karıştığı fikirler vardır; ve bu ideolojik rabita hem çalışmamda, araştırmamda, hem keşiflerimde taraf olur, çünkü hep bilgimi “*çerçevelemiştir*” [b.v.] [*encadré*]” (Althusser, 2014, s. 128).

yani bilimsel olanda dahi kavramsallaşmış olan genelliklerin nasıl da söylemin tesirleriyle kendilerini (ancak yeniden sorunsallaştırmada fark edilecek şekilde) yeniden ideolojikleştirdiklerini gösteren bir pratiğin teorisini (yani sorunsallaştırılışını) ifa eder (s. 131-135). Bu tabirlerle *Kapital'i Okumak*'taki (— tekrar vurgulanacak olursak — sadece basitçe) “bilimselci” gibi duran dile benzer bir dil kullanıldığı düşünülebilir, ama Althusser, buradaki somut-soyut (ve buna bağlı pratik-teori) ayrımının kendisini de sorunsallaştırarak⁹⁷ (“*il faut traiter avec beaucoup de précaution l'opposition entre la théorie et la pratique* [teori ve pratik arasındaki bu ayrıma çok ihtiyatla yaklaşmak gerekir]” (s. 165)), (ama hâlâ kendisi de kullandığı için belki *post hoc* ve sadece, tam da kendi tavrına münasip bir şekilde, kopuş ile) bizi teori ve pratik ayrımından ziyade Antik Grek'ten ve bilhassa Aristoteles'ten itibaren süregelen *poiesis* ve *praxis* ayrımına doğru⁹⁸, ancak bu ayrımı kati ve katışıksız olarak vermeksizin, sevk edecek bir ifade kullanır: “imalatın toplumsal pratiği” [*pratique sociale de la production*] (s. 138).

İmalatın toplumsal pratiğini yeniden imal etmenin çerçeveleyici şekli olarak dil (ideoloji), eğer *teknik-pratik bilgi olarak* iş bölümüne bağlı teknik dilin hesaba yönelik özerkleşmesini ve ayrışmasını beraberinde getiriyorsa, ve Althusser bunu “deneysel dispozitif” (s. 135) diye adlandırdığı bilimin teknik bilgisiyle beraber düşündürüyorsa, o halde teknik, tam da bu çerçeveleyici hâliyle, tekno-loji olarak ideolojidir. Tekno-loji, yeniden imalat alakaları dâhilinde insanları belirli (ama aşırıbelirlenmiş şekilde belirli) toplumsal imalat pratiklerine çağırandır, denilebilir. Ve belki de bu yüzden, devletin ideolojik aygıtları, bugün, doğayı çerçeveleyen teknoloji [*encadrement* ya da *Ge-stell*] ile devleti kuşatan ideolojinin giderek daha da içiçe geçtiği bir mevkide durmaktadır. Ve yine tam da bu yüzden teknik üzerine soru, devletin ideolojisinin/dilinin aygıtlarına dair sorunsallaştırma ile beraber vaz edilmeye daha da müsaittir. İşte yani bu yüzden, Althusser'i Heidegger'in teorisine nakletmek,

⁹⁷ “Ancak, ‘pratiğin teoriye önceliği’ hakkındaki Marksist mevzu/tez, şu küçük ‘öncelik’ kelimesi yüzünden, ve de pratik ve teori arasında yaran ayrım yüzünden, yanlış yorumlanma tehlikesi taşıyor. Pratiği teoriden radikal bir şekilde ayıran ve genel olarak teoriyi iktidarda pratiğin üzerine yerleştiren, idealizmdir. Gerçekte, (bilmeye dair) teori her pratikte vardır; tıpkı her teoride pratik olduğu gibi — her bilme bir çalışmanın neticesidir —. Teori-pratik ikilisi iki ayrı nesneye işaret etmez, ama ayıramaz olan iki ıstılahat arasındaki değişken rabıtaya işaret eder: pratik ve teorinin birliği. ‘Önceliğe’ gelince, iki nesne arasındaki, birinin diğerinden daha ‘yukarıda’, ‘şerefli’ olduğu yani bir değer yargısı barındıran bir hiyerarşinin belirtisini görmemek lazım onda. Pratiğin teoriye önceliği, bence, o zaman, pratiğin hareket halindeki bir lokomotifin tekerinin salpası rolünü oynadığı bir bağlantı gibi anlaşılmalıdır: *hareketi muhafaza etmek ve sürdürmek için işlev gören gemi safrası gibi*” (s. 137).

⁹⁸ Althusser bu ayrımı s. 162’de vuzuhla tanımlar ve açıklar.

Heidegger’i Althusser’in teorisine tercüme etmek mümkün olduğu kadar muciptir — eğer ki teori *zaten* dil demek olsun:

İnsanlarda onların gerçek şeylerin [*réel*] algılarını alımlamalarına, ve aynı zamanda önceleyebilmelerine yarayan kabiliyete [*capacité*] “bilinç” dedik. Uzunca bir kullanımın dayattığı bir kolaylıktan. Çünkü bilinç ıstılahatı idealist felsefenin tercihlerinden biri. Aynı şeyi insanların *dile* yeteneğinin olduğunu diyerek de söyleyebiliriz; zira dolaysız gerçek ve onun temsili arasındaki mesafeyi önden kuran dildir: önden, çünkü bu mesafeyi tam da soyutlama olgusundan dolayı içerir. Bu anlamda, denilebilir ki, *tüm insanlar teorisyendir*, gördükleri miktarınca değil, *ama konuştuıkları için*. (Althusser, 2014, s. 165)

[“Başka kavramlarla” *demeye dili varamadan, bu yazı, ancak bundan sonra olabileceklere sunabileceği mütevazı ama ihtiyatlı bir mevzu imkânı ile, sadece Heidegger ile Althusser arasındaki tercümeyle değil, sadece bu iki düşünürün ve yazarın kavramlarını mecazlara mecazlarını da kavramlara nakleden dile değil, ve de sadece birinin kaynaklarını diğerine naklederken diğerinin sorunlarını ötekinde yeniden vaz eden işe değil, aynı zamanda onları etkilemiş veya onlardan etkilenmiş olabilecek düşünürleri ve onların dillerini de birbirlerine nakledip beraber tefsir etmeye de meyleden çalışmalara feyz olabilir umuduyla, istikbalde kabul edilebilecek ve istikbale imza atabilecek bir iz ile, altı boş bir sayfanın dibinde — ki hangi sayfa aslında altında (üstü sonradan doldurulmak/eklenmek istenecek olan ama) hep maziden artakalan kalıntılardan mülhem olduğu için hammallığına tahammül ettiği notları silikçe taşımaz ki? —, buradakinden hareketle ama başka (en aşağı) bir mevzu bahsinde (vs...) şöyle bir öneride/ön-vaziyette [pro-position/pro-thèse] bulunabilir:*

Althusser’in Ge-stell misali, Foucault’nun dispozitif misali ile temsil edilebilir. Nitekim Agamben “Dispozitif Nedir?”de bunun önünü açmıştır:

[...] Foucaultcu dispozitifler, sadece genç Hegel’in “pozitiflik”iyle değil, ama bir de geç Heidegger’in *Gestell*’iyle, ki etimolojisi *dis-positio* ve *dis-ponere*’ninkiyle benzerlik gösterir (Almanca *stellen* Latince *ponere*’ye tekabül eder), kesiştikleri bağlamda, daha mühim bir anlam kazanırlar. *Die Technik und die Kehre*’de (*Teknik ve Geri Dönüş*’te) Heidegger, *Ge-stell*’in genel olarak “aygıt” (b.v.) [*apparato*] (*Gerät*) anlamına geldiğini yazdığına, ama bu ıstılahatla “insanı (el altında hazırda tutup) vaz eden [(dis)pone] o tüm düzenleyici vaz

etmelerin [(dis)porre] (stellen) toplamı, yani gerçek şeylerin [reale] buyurma/sipariş etme [ordinare] (bestellen) tarzında üzerlerinin açılması [svelamento]” anlamına eğilip işaret ettiğinde, bu ıstilahatın teolojinin dispositio’su ve Foucault’nun dispozitif’i ile yakınlığı aşikâr olur⁹⁹. (Agamben, 2006, s. 19-20)

Eğer dispozitif Ge-stell demekse, o halde Foucault’nun söylemin öznellikleri imal etmek üzere vaz ettiği dispozitiflere dair soruşturması, Althusser’in imalatın toplumsal pratiği olarak işaret ettiği bilginin dispozitif olarak nasıl tertiplendiğinin ve bunun imkân şartlarının ne olduğunun araştırılması anlamına da gelecektir. Böyle bir araştırma “zaten” Foucault tarafından “başka kavramlarla” yapılmış olabilir. Fakat mühim olan, bu araştırmanın Althusser’in ıstilahatlarının dâhil edilerek yapılmasından ziyade, Althusser’in, kendisinden çok etkilendiğini söylemekten imtina etmediği Foucault’nun işini/teorisini/dilini Althusser’in aslında “zaten” kapalı bir daire olmayan yazısına mafsal etmektir. Bu sayede, hem basit, dar ve kısır anlamda Marksist bir Althusserciliğin, hem de Foucault’nun yazısını Marksizmden tamamen kopuk algılayan (kimi) Foucault teorisyenlerinin dilinin naklölabileceği yeni tefsir alanları yaratılabilir.

Böyle bir misalsilik söz konusu olduğunda, Althusser ile Foucault’nun temsili okumasının dispozitif/Ge-stell hususunda akla getirebileceği diğer bir rabita ise Heidegger ve Foucault teorisi arasındaki nakle dairdir. Böyle bir nakil “zaten” başlamıştır (Hubert Dreyfus, Alain de Libera, “vs...”). Ancak, tam da sorunsallaştırma gibi Foucault ve Althusser’e ortak olan bir ıstilahat etrafında dönen ve her ikisinin de tarihsel epistemolojik tartışmada kopuş ve süreklilik bağlamına tekabül edecek tavırlarında ortaya çıkabilecek bir sorun, yani tam da Derrida’nın Foucault’ya Deliliğin Tarihi kapsamında yönelttiği tarihinin belirliyeciliği ve onun tarihteki kopuşları tanzim eden taksim unsurlarına dair ilk(e)selliği (ve/ya misalsiliği ilkesel olarak) tayin ediciliğine dair soru¹⁰⁰, yine Derrida’nın (bu yazıda sınırlı bir şekilde de olsa kat edilmeye çalışılan) Heidegger okumaları vesilesiyle, dispozitiflerin tarihindeki kopuşlar, sınırlar, devamlılıklar dâhilinde yeniden vaz edilebilirse; işte o

⁹⁹ Bu satırların az ilerisinde Agamben’in eğilip işaret ettiği de, Althusser’de ideoloji olarak *appareil/Gestell/dispozitif*’in olduğu dile benzer bir gönderme yapar, hattâ artık diyebiliriz ki Agamben’in dilinin tercüme imkânı olarak dile: “*il linguaggio stesso, [che] è forse il più antico dei dispositivi* [bizatihi dil, belki de dispozitiflerin en eskisidir]” (Agamben, 2006, s. 22).

¹⁰⁰ Bkz. *Cogito et Histoire de la Folie* (Derrida, 1967, s. 51-97).

zaman Althusser'in yazısındaki dekalajın tarihselcilik konusunda sağladığı misali (her ne kadar bu yazıda daha dar kapsamıyla ona dair kabul görmüş basit Marksist önyargıları kırmaya yakın bir üslupla gösterilmiş olsa da) Foucault'da (Derrida'nın itirazlarını dikkate alarak ama onlara rağmen — her ne kadar ilk bakışta sadece genelde Foucault'nun mutad okunuşlarına katkı sağlayacak şekilde olduğu düşünülecek olsa bile — tarihi indirgeyen ve yazıyı sözün/söz olarak söylemin/veya son dönemlerdeki hakikati söyleme cesaretinin hakimiyetine alan tavrının üzerine gidilmeksizin) mevcut olan dekalajlara — ki bu hususta Foucault'da “misal” kavramlara (belki tam da misal kavramına) bakmak, ve oradan itibaren olumlu bir dekalajı tespit etmek daha münasip olacaktır — uygulama ihtimali doğabilecektir.

Umulur ki (bir mevzunun sonu gibi bir yerde ancak ekonomik olarak vaz edilen) bu öneriler aceleyle itiraza yol açacak infiale mahal vermezler, ve umulur ki bu yazı, tıpkı misalleri istikbalde iz bırakmış olan yazılar gibi, sadece yine en fazla misal olmak üzere, bu önerilerin istikbalde istimal/sui-istimal edebileceği izlere dönüşür. Umulur ki bu mevzu, en fazla ihtimallerine hamallık yapar. Umulur ki bu yazı, ihtimallerini taşıdığı yazıların misalini (sui)istimale davet eder. Umulur ki bu yazı, zaten...]

... “zaten”...¹⁰¹

Althusser'in mecazı, Althusserci mecaz olarak, belki de en tanınmış mecaz olarak, eğer “*Interpellation*” ise, bu mecaz, bu tek mecaz, yazının Althusserci mecazlarından farklı olarak, Althusserci yazının enkazıdır. Althusserci bir yazı var ise, Althussercilik diye bir yafta veya kisve hüküm sürüyorsa, böyle bir hükmün enkazı olarak “*Interpellation*”dan bahsedilebilir. Ancak bu enkaz, hükmün ve hikmetin, yargının ve bilginin de enkazıdır. Bu enkaz, mecazın enkazı ise, mecaz “bir” mecaz olduğu için

¹⁰¹ Zaten bir cevaba hamile olduğu söylenebilecek bir taşıyıcı mıdır [*Träger*] yazı?

Althusser'in bir *Träger* olarak addettiği Özne, büyük harfli o taşıyıcı, bir yazının taşıyıcısı olduğunda, bir yazar olarak cevap verme yetkisine ve yetkesine sahip olduğunda, yazının hamallığını yaptığı tüm sorular, firaklarında uyuşumun [*Aus-trag*] yollarından geçtiği tüm tehlikeli tahliyeler [*Aus-trag*], yollarından geçerken ödediği tüm bedeller/yaptığı tüm katkılar [*Bei-trägen*], nakletmeye çalıştığı tüm tercümelemler [*Über-tragungen*], bir hamilin hesabına geçmiş, onun doğuracağı bir unvanın (mesela *doktor*) belirleyicisi olmuş, ve bu bir muvaffakiyet olarak kabul edilegelse de, nafile, “kendi kendinin doktoru bir hamile” olarak kendi çocuğunun ebeliğini yapan gebe olmuş olacaktır. Böyle bir soruya cevap vermenin bedelini böyle otonom kisveli bir iştiyaka teslim olarak ödemektense, hüdainabitliği hep su götürür olacak bir yazarın yazısı olarak tasdik edilmeyi heyecanla bekleyen bir arzuyla, yazının arzusuyla, ancak ileride başka yazıların doğum sancısına su götürmek gayesiyle, “bu yazının” yazarı (tam tersi değil), onun okurları olan doktorlarının yaptıkları ve yapacakları katkıları hep *zaten* yol gösterici işaretler olarak kabul edecektir. Çünkü adı üzerinde doktor, hekimin olduğu o bilgi teknisyeninin aksine, işaret etmekten başka ne yapar ki? Belki soru sorar.

(ve böylelikle aslında belirli bir kavrama dönüşebildiği için) öyledir. Hâlbuki Althusser'in yazısında enkaz olan bu mecaz, başka mecazlarla, tam da enkaz mecazıyla tefsir edilebileceği bir nakil vasıtasıyla, dekalaja uğrar.

Bu dekalaj ile, Althusserci mecazın enkazının yazının Althusserci enkazlarına kayması ve başka yazıların enkazlarıyla tevafuk etmesi/rastlaşması mümkün olur. Ancak yine de, bu geçişin ve naklin, böyle bir istihalenin ve tefhrikin, ifa olmasını sağlamaya yönelik bir soru atıldıysa da, bu soru, daha tam olarak sorulamadan (ve sorulsa dahi cevabını içinde barındırıyor olacağı için kibirli bir mevkiye çıkmaya cüret etmiş olacağından), kendini sorunun içindeki kelimelerle tehir etmekten öteye geçemedi. En fazla bir öte-yerleştirme/öteye vaz etme ile [*Über-setzung*] kendini ve zati olarak zatını “*zaten*” dememeye çalışmanın vaziyetine ertelemeye çalıştı.

Böyle bir vaziyet, mevcut mevzuata (tez dispozitiflerine) pek uygun gözükme de, en azından mevzusuna münasip ve mevzusunun yazarına (yani Althusser'e) mütenasip bir mevzilenme ile, kaldıraç ve mihenk taşı (yani, yine, Aristoteles'in diliyle, *basanos*, misal) olarak aldığı bir yazarın (Derrida'nın) mütevazı ama mühim soruları ile harekete geçip, bu sorulardan sapmanın imkânını yine bu soruların tahrik ettiği mecazi istikametlerde buldu. Başta sorulan sorular, yazarın niyeti, yazarın duruşu, yazarın iltisakları gibi hususlardan imtina eden bir yazardan (yani Derrida'dan) çıktığı için, bu soruların öne sürdüğü sorunları baştan kabul ederek, yine bu yazarın bu soruları bu soruların dışında başka imkânlar dâhilinde değerlendirmeye açabilecek başka bir hususu gündeme getirişinden istifade ederek (aşırıbelirlenim kavramıyla) bu yazının mevzu bahis ettiği yazarın (Althusser'in) bu başka “kavramı”nın mecaz olup olmadığına dair bir soruşturmaya sapıldı. Bu sapmanın metodolojik bir sapma olduğu yol (yani metot) boyunca hatırlatılarak, yazı boyunca kat edilen tüm sapmalar sonunda imkân yaratabileceği düşünülen kavramın mecaz olarak istimal edilebileceği, ve bu mecazın özellikle bir misalinin ama tüm diğer mecaz misallerine mütekebil olan misalinin (dekalaj) de, farklı metinlerdeki izleri sürülerek, mevzu bahis yazardaki diğer mecaz misallerini temsil edebileceği sonucuna varıldı. Bu varış bir bitiriş ve kapatış olmadığından, sadece baştaki soruları sormamızın ve mevzuyu/tezi vaz etmemizin imkânı olan sorunların tekrar gündeme getirilmesi vasıtasıyla, yazının dairesinin idari yörüngesinin var saydığı hududa, yani mevzunun vaz edilmesini mümkün kılan mevziye geri dönmek gerekti. Böyle bir hududun sorulara açıkça cevap vermek gibi bir iddiasının olması mevzu bahis yolun hem şekline hem de muhtevasına

hiçbir şekilde münasip olmadığından, mevzunun sorunsalını kurmaya yardımcı olan yazarın (Derrida'nın) bir tespitini bu yazının mevzusu olan yazara (Althusser'e) tatbik edip edemeyeceğimizi sorduğumuzda (“*Dekonstrüksiyon zaten Platon'un söyleminde var, ve oldu: başka bir şekilde, başka kelimelerle, vs....*” cümlesini, cümledeki Platon'un yerine Althusser'i koyarak yeniden kurabilir miyiz?), bu soruyu da, cevaplandırmaktan ziyade, sormuş olmanın ne demek olduğunu tekrar sorar nitelikte, bir soru vaz etmenin, dolayısıyla bir tez/mevzu vaziyetinin mütevazı olmaya namzet bir misali verilmeye çalışıldı.

“*Zaten*” kelimesini kullanmanın getirdiği bir çekingenlik ve temkinle, tezin mevzuata en uygun olabilecek hâli hesaplanarak, adeta bir dispozitiften nafile kaçır gibi, özel isimleri paranteze alan bir tez savunulabilir. “*Zaten*” diye bir kelimeyi kullanmış olan Derrida'nın cümlesi yeniden istimal edilmek üzere buraya tercüme edilirken, Fransızca *déjà* olan kelimenin Türkçede “zat” kökünden türeyen bir kelimeye naklolması, muhtemelen Derrida'nın cümlesinin öngörmüş olabileceği bir husus olmasa da ¹⁰², onun dilinin misalleriyle “zaten” buraya “başka türlü” nakledebileceğimiz bir imkân olarak gözüktüğü ölçüde, “*zaten*”in zati olanın askıya alınabileceği, kendiliğın devrinde *epokhē* olarak muallaka alınabileceği, ve tam da bu yüzden yine de yazılabilecek, ve yine de mevzusunu iddia ile öne sürmemek adına olsa dahi mevzu gibi bir şeyin olduğunu vaz ederek iddiada bulunmuş olacak olan her yazı gibi: Althusser, zaten...

Althusser'in zaten ne olduğunu veya ne yaptığını değil, Althusser'in zaten, bu devirde dahi, hep muallakta, hep askıda, hep devirde, hep devirler arası misaller devresinde, hep o ekonomisi kapalı gibi duran dairelerin birbirine geçip de (en Althusserci olsa bile) idareci ve maslahatçı mevzuatları krize soktuğu yerde kendini tehir ettiğini yazmak adına,

“Yazının Althusserci Mecazları”nın “Althusser”e eklenip çıkartılamayacak bir vaziyette, onun mevcudiyeti olarak onda zaten var olduğunu söyleyerek, bir ismi başkasıyla dekalaja uğratabilmenin imkânını veren bir yazarın adını taşıyan bir başlık olmasıyla bu yazının başlığındaki eklentiye (zaten vaz etmiş olarak) başkasıyla yer değiştirip, *başka* mecazlarla dekalaja uğratmak adına,

¹⁰² Derrida'nın (1974) *Glas*'da bu kelimeyle olan teşrik-i mesaisini “zaten” unutmadan...

...Althusser vs...

KAYNAKLAR

Özgün Eserler:

- Agamben, G. (2006). *Che cos'è un dispositivo?*. Roma: Nottetempo.
- Althusser, L. (1959). *Montesquieu, la politique et l'histoire*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1969). *Lire le Capital 2*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1972). *Lénine et la philosophie (suivi de Marx et Lénine devant Hegel)*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1973a). *Lire le Capital 1*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1973b). *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1974a). *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1974b). *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette.
- Althusser, L. (1976). *Positions*. Paris: Éditions Sociales.
- Althusser, L. (1978). *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*. Paris: Maspero.
- Althusser, L. (1993). *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris: Stock / IMEC.
- Althusser, L. (1994a). *Écrits philosophiques et politiques 1*. Paris: Stock / IMEC.
- Althusser, L. (1994b). *Sur la philosophie*. Paris: Gallimard.
- Althusser, L. (1995). *Écrits philosophiques et politiques 2*. Paris: Stock / IMEC.
- Althusser, L. (1995b). *Sur la reproduction*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1998a). *Solitude de Machiavel*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1998b). *Lettres à Franca, (1961-1973)*, Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (2006a). *Politique et Histoire de Machiavel à Marx - Cours à l'École normale supérieure 1955-1972*. Paris: Seuil.
- Althusser, L. (2007). *L'avenir dure longtemps, suivi de Les Faits*. Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (2011). *Lettres à Hélène*. Paris: Grasset/IMEC.
- Althusser, L. (2014). *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris: PUF.
- Althusser, L. (2015). *Etre marxiste en philosophie* [Ipad 10.5 inch için 12.3.1 versiyonu]. www.puf.com adresinden indirildi.
- Althusser, L. (2016). *Les vaches noires* [Kindle for IOS app versiyonu]. www.puf.com adresinden indirildi.

- Althusser, L. (2018). *Ecrits sur l'histoire*. Paris: PUF.
- Arendt, H. ve Heidegger, M. (2002). *Briefe 1925-1975*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Badiou, A. (2008). *Petit panthéon portatif*. Paris: La Fabrique.
- Bourriaud, N. (2018). *L'exforme*. Paris: PUF.
- De Îpola, E. (2018). *Althusser, The Infinite Farewell*. London: Duke University Press.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading*. New Haven: Yale University Press.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, J. (1974). *Glas*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1978). *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1980). *La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- Derrida, J. (1987). *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1988). *Mémoires pour Paul de Man*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2011). *Politique et Amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2017). *Théorie et pratique, Cours de l'ENS-Ulm 1975-1976*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort (séminaire 1975-1976)*. Paris: Seuil.
- Dictionnaire de l'Académie Française. *Caler*. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9C0289>. Erişim tarihi: 25.08.2018.
- Dictionnaire de l'Académie Française. *Décaler*. <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9D0327>. Erişim tarihi: 25.08.2018.
- Freud, S. (1947). *Gesammelte Werke IV*. Hamburg: S. Fischer.
- Freud, S. (1961). *Gesammelte Werke II/III* Hamburg: S. Fischer.
- Freud, S. (1966). *Gesammelte Werke XII*. Hamburg: S. Fischer.
- Foucault, M. (1969). *Archéologie du Savoir*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Goldschmidt, V. (2003). *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris: Vrin.
- Heidegger, M. (1962). *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Neske
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken (GA 9)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze (GA 7)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Was Heisst denken (GA 8)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz (GA 11)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Jakobson, R. (1971). *Selected Writings II, Word and Language*. Paris: Mouton.
- Kant, Immanuel. (1787). *Kritik der Reinen Vernunft*. Riga: Hartknoch.

Labarthe, L ve Nancy, J-L. (1990). *Le titre de la lettre, Une lecture de Lacan*. Paris: Galilée.

Lacan, J. (1999). *Écrits I*. Paris: Seuil.

Marx, K., Institut marksizma-leninizma (Moscow, Russia), & Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. (1975). *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA², I, 1)*. Berlin: Dietz.

Marx, K., Institut marksizma-leninizma (Moscow, Russia), & Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. (1975). *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (1980). Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe (MEGA², II, 2)*. Berlin: Dietz.

Nietzsche, F. (1980). *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. G. Colli, M. Montinari (Hg.), (Neuausgabe 1999). Band 5 (von 15). Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag GMBH&Co. KG, München und de Gruyter.

Peeters, B. (2010). *Derrida*. Paris: Flammarion.

Rancière, J. (2011). *La leçon d'Althusser*. Paris: La Fabrique.

Roudinesco, E. (2005). *Philosophes dans la tourmente*. Paris: Fayard.

Fransızca Tercümelere:

Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences* (A. Préau, Tr.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1959). *Qu'appelle-t-on penser?* (A. Becker, G. Granel, Tr.). Paris: PUF.

Heidegger, M. (1968). *Questions I et II* (K. Axelos, J. Bauffret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. De Waelhens, Tr.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1990). *Questions III et IV* (J. Bauffret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau, C. Roëls, Tr.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2019). *Pensées directrices sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes* (J.-F. Courtine, F. Dastur, M. De Launay, D. Pradelle, Tr.). Paris: Seuil.

İngilizce Tercümelere:

Karatani, K. (2014). *The Structure of World History*. (M. K. Bourdaghs, Trans.) London: Duke University Press.

Türkçe tercümelere:

Althusser, L. (1990). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi* (Ö. Sezgin, Çev.). Ankara: Verso.

Althusser, L. (1996). *Gelecek Uzun Sürer* (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Can.

Althusser, L. (2000). *Özeleştiri Öğeleri* (L. Targu, Çev.). İstanbul: Belge.

Althusser, L. (2002). *Marx İçin* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İthaki.

- Althusser, L. (2003). *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler, Althusser'in Mirası* (T. Ilgaz, A. Şenel, S. Çarmık, Çev.). Ankara: Epos.
- Althusser, L. (2004). *Lenin ve Felsefe* (B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, Çev.). İstanbul: İletişim.
- Althusser, L. (2005). *Montesquieu, Siyaset ve Tarih* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2006b). *İdeoloji ve devletin İdeolojik Aygıtları* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2008). *Psikanaliz Üzerine Yazılar / Freud ve Lacan* (İ. Keskinoglu, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2009). *Kriz Yazıları / Althusser'den sonra Louis Althusser* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2010). *İki Filozof: Machiavelli - Feuerbach* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2012). *Felsefi ve Siyasi Yazılar 2* (Y. C. Uslu, Çev.). İstanbul: İthaki.
- Althusser, L. (2017). *Kapital'i Okumak* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Nora.

ÖZGEÇMİŞ

1983 yılında İzmit'te doğdu. 2002 yılında Galatasaray Lisesi'nden mezun oldu. 2006 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ndeki lisans derecesini tamamladı. 2007 yılında Paris VIII Üniversitesi'nde Felsefe Yüksek lisans derecesini elde etti. 2008-2018 yılları arasında Galatasaray Üniversitesi Felsefe Doktora programında eğitimine devam etti. 2018 yılında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Genel Sosyoloji ve Metodoloji Doktora programına yatay geçiş yaptı.