

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

**ALTHUSSER'İN KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ:  
MACHIAVELLI VE SPINOZA'DA OLUMSALLIK VE ZORUNLULUK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ  
ÇAĞATAY ÖZYÜREK**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Güçlü Ateşoğlu**

**ŞUBAT 2022**



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

**ALTHUSSER'İN KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ:  
MACHIAVELLI VE SPINOZA'DA OLUMSALLIK VE ZORUNLULUK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ  
ÇAĞATAY ÖZYÜREK**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Felsefe Programı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Güçlü Ateşoğlu**

**ŞUBAT 2022**



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

- 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.

Çağatay Özyürek

İmzası





*Dedeme...*



## ALTHUSSER'İN KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ: MACHIAVELLI VE SPINOZA'DA OLUMSALLIK VE ZORUNLULUK

### ÖZET

Bu çalışmada Louis Althusser'in geç dönem felsefesinde geliştirdiği karşılaşma materyalizmi incelenmektedir. Bu doğrultuda karşılaşma materyalizminin ne olduğu ve muhtemel sorunlarının ne olabileceği tartışılmaktadır. Ayrıca bu sorunlara da kimi yanıtlar getirilmektedir. Kendisini pozitif olarak vazedenden bir materyalizmin izini sürmeye çalışmanın yanı sıra felsefe ile politika arasında organik bir ilişkinin olup olmadığı da soruşturulmaktadır. Bu bakımdan karşılaşma materyalizminin yeraltı akımından Niccolò Machiavelli ve Benedictus de Spinoza'nın tanıklıklarına başvurulmaktadır.

Althusser'in karşılaşma materyalizminin ele alındığı ilk bölümün ardından ikinci bölümde Machiavelli'nin *Prens* adlı eserinden hareketle boşluk ve konjonktür tartışmaları derinleştirilmekte ve somutlaştırılmaktadır. Ayrıca Machiavelli tartışmalarında başat rol oynayan *virtù* ile *fortuna* arasındaki ilişki ise karşılaşma materyalizminin tezleri bakımından ele alınmaktadır. Üstelik Machiavelli'de prens figürünün yarı hayvan yarı insan metaforuyla okunmasına dair Althusserci bir bakış sunulmaktadır.

Üçüncü bölümde ise Spinoza'nın *Ethica*'sına odaklanarak filozofun yönteminin modern bilim paradigması içerisindeki yeri saptanmaktadır. Buradan hareketle Spinoza'nın felsefesine Tanrı'dan başlamasının karşılaşma materyalizmi tarafından nasıl okunduğunun bir sunumu yapılmaktadır. Ardından zorunluluk ve olumsallık temalarının filozofun geometrik düzeninde nasıl işlendiği gösterilmektedir. Son olarak ise Spinoza'da paralelizm ve bilme türleri tartışması aktarılmakta, üstelik Althusser'in bu tartışmaya dair bir okuması sunulmaktadır.

Sonuç bölümünde ise filozofların felsefelerinin bir özeti yahut dökümü verilmektense çalışmanın tamamını kat eden tezler sunulmaktadır. Böylece çalışmayı devindiren tezler ortaya koyulmuş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Materyalizm, Zorunluluk, Olumsallık, Atom, Boşluk, Konjonktür, Sabite.



**ALTHUSSER'S MATERIALISM OF THE ENCOUNTER:  
CONTINGENCY AND NECESSITY IN MACHIABELLI AND SPINOZA**

**ABSTRACT**

In this study, the materialism of the encounter developed by Louis Althusser in his late philosophy is analyzed. In this direction, both what the materialism of the encounter is and what its having possible questions might be are discussed. Moreover, some answers are given to these questions. In addition to trying to trace a materialism that posits itself positively, it is also investigated if there is an organic relationship between philosophy and politics. In this respect, Niccolò Machiavelli and Benedictus de Spinoza from the underground current of the materialism of the encounter play a leading role in our study.

After the first part, in which Althusser's materialism of the encounter is discussed, in the second part, discussions on void and conjuncture are both advanced and concretized by reading Machiavelli's work called *The Prince*. Moreover, the relationship between *virtù* and *fortuna*, which plays a leading role in discussions on Machiavelli, is analyzed in terms of theses of the materialism of the encounter. In addition to this, Machiavelli's prince with the metaphor of Kentauros is investigated by an Althusserian approach.

In the third chapter, by focusing on Spinoza's *Ethics*, the position of philosopher's method in the modern scientific paradigm is determined. From this point of view, Spinoza's beginning of his philosophy from God is tackled by the materialism of the encounter. Then, it is shown how themes of necessity and contingency are handled in the geometric order of the philosopher. Finally, the discussion of parallelism and types of knowledge in Spinoza is advanced; moreover, Althusser's approach on this discussion is also exhibited.

In the conclusion part, instead of giving a summary or an accounting of the philosophies of philosophers, the theses that intersect the whole study are exhibited. Thus, the theses that motivate the study will be revealed.

**Keywords:** Materialism, Necessity, Contingency, Atom, Void, Conjuncture, Constant.



## TEŞEKKÜR

Her şeyden önce bu çalışmanın ortaya çıkmasında, felsefe serüvenimin devam etmesini sağlayan ve her koşulda desteğini sunmaktan geri durmayan sevgili hocam Güçlü Ateşoğlu'na, bilimsel hazırlıktan yüksek lisansa kadar aldığım birçok dersin öznesi olan, karşılaştığım engelleri kaldırmak için elinden geleni yapan sevgili hocam Kurtul Gülenç'e, en zor zamanlarda bile ayağa kalkıp yoluna devam etmesini bilen ve mücadeleci yönüyle beni her daim teşvik eden sevgili Nurcan Orak'a, sadece bir çeviri çalışmasını değil, bir dostluğu paylaştığımız, her daim felsefece düşünmeye iştirak eden sevgili dostum Mustafa Yalçinkaya'ya, ODTÜ'deki hazırlık yıllarımızdan bu yana birlikte düşündüğümüz, eylediğimiz, kimi dönemler ayrı düşsek de hiçbir zaman ayrılmadığımız sevgili dostum Deniz Şimşek'e, eğitim sürecimin her uğrağında beni desteklemekten bir kez bile geri durmayan sevgili aileme içtenlikle teşekkür ederim.



## İÇİNDEKİLER

|                                                   | <u>Sayfa</u> |
|---------------------------------------------------|--------------|
| ÖZET.....                                         | i            |
| ABSTRACT .....                                    | iii          |
| TEŞEKKÜR .....                                    | v            |
| İÇİNDEKİLER .....                                 | vii          |
| GİRİŞ .....                                       | 1            |
| 1. KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ.....                   | 5            |
| 1.1. Geleneksel Felsefe yahut Yerüstü Akımı ..... | 7            |
| 1.2. <i>Clinamen</i> .....                        | 8            |
| 1.3. Yanıtları Belli Soru(n)lar .....             | 10           |
| 1.3.1. Wittgenstein’in <i>Tractatus</i> ’u.....   | 15           |
| 1.3.2. Wittgensteinci Bir Yanıt.....              | 18           |
| 1.4. Boşluk.....                                  | 22           |
| 1.5. Olumsuzluğun Zorunluluğu.....                | 24           |
| 1.6. Yasalar mı Sabiteler mi? .....               | 26           |
| 1.7. Marx Uğrağı .....                            | 32           |
| 1.8. Sondan Önce.....                             | 35           |
| 2. İKİNCİ TANIK: NICCOLÒ MACHIAVELLI .....        | 37           |
| 2.1. Cesare Borgia .....                          | 38           |
| 2.2. <i>Virtù Fortuna</i> ’yı “Karşılıyor” .....  | 43           |
| 2.3. İnsan-Aslan-Tilki .....                      | 47           |
| 2.4. Prensin İdeolojisi.....                      | 50           |
| 2.5. Konjonktür .....                             | 53           |
| 2.6. <i>Prens</i> ’in Topolojisi .....            | 56           |
| 2.7. Sondan Önce.....                             | 59           |
| 3. ÜÇÜNCÜ TANIK: BENEDICTUS DE SPINOZA.....       | 61           |
| 3.1. Galileocu-Copernicusçu Devrim .....          | 62           |
| 3.2. Tanım Nedir? .....                           | 66           |

|                                              |           |
|----------------------------------------------|-----------|
| <b>3.3. Tanrı'ya Yerleşmek .....</b>         | <b>69</b> |
| <b>3.4. Zorunluluk ve Olumsuzluk .....</b>   | <b>74</b> |
| <b>3.5. Paralelizm ve Bilme Türleri.....</b> | <b>79</b> |
| <b>3.6. Sondan Önce.....</b>                 | <b>85</b> |
| <b>SONUÇ YERİNE: TEZLER.....</b>             | <b>87</b> |
| <b>KAYNAKÇA .....</b>                        | <b>95</b> |
| <b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>                        | <b>99</b> |



## GİRİŞ

Felsefî uzam bir kavga alanıdır, daha doğrusu bir kavgaya sahne olmaktadır. Bu kavga idealizm ve materyalizm arasında sürdürülmektedir. Ne var ki çağdaş felsefe; idealizm ve onun kılık değiştirmiş bir versiyonu olan materyalizm tarafından abluka altına alınmış bir vaziyettir. Bu bakımdan felsefe tarihi boyunca verilen kavganın idealizm lehine sonuçlandığını; ancak idealizmin bunu karşısını ortadan kaldırarak değil, kendisine benzeterek, yani kendi felsefe yapma biçimini materyalizme kabul ettirerek başardığını tespit ediyoruz. Gelgelelim materyalizmin idealizme karşı verdiği kavganın pasif bir mücadele olduğunu kabul etmiyoruz; bilakis felsefî uzamın her mevziinde idealizmle başa baş bir çatışmayı göze aldığını, ancak bu çatışmayı idealist felsefe yapma tarzını salt içerik bakımından değiştirerek verdiğinden daha en baştan kaybettiğini söylüyoruz. Her savaşta tüm muharebeler kazanılmaz. Elbette materyalizmin de kazandığı muharebeler oldu. Ancak idealistçe felsefe yaparak kazandığı bu muharebeler Pirus Zaferi'nden öteye gidememiştir. Bu da muzaffer bir materyalizmden söz etmemizi zorlaştırmıştır; zira verilen ödünler o kadar büyük olmuştur ki materyalizm, kendisini idealist tezlerin etrafında dolaşmaksızın ifade edemez bir hâle gelmiştir.

Şu soruyu soruyoruz: Kendisini pozitif olarak vazedenden materyalist bir felsefe mümkün mü? İşte bu sorunun yanıtını aramak felsefî uzamda materyalizmin hâlâ bir seçenek olabileceğini savunmaktır. Bu bakımdan materyalizmin hâlâ bir seçenek olduğunu düşünüyoruz. Ne var ki bu seçenek; idealist hegemonyanın altında bir materyalizmle değil, o hegemonyayı ortadan kaldırmayı hedefleyen bir materyalizmle mümkündür. Başka deyişle yeni bir felsefe yapma biçimini felsefe uzamda vazedenden bir materyalizm ancak hem idealizmle çarpışabilir hem de kendisini pozitif olarak vazedebilir. Temel meselemiz bu.

Diğer yandan felsefî uzamda materyalizmin geri çekilişinin yahut kılık değiştirmiş bir idealizm hâline gelmesinin, politik konjonktür göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılamayacağını savunuyoruz. Başka deyişle felsefî uzam ile politik konjonktür arasında organik bir ilişki olduğunu, üstelik felsefenin koşulu olarak politikanın felsefî

uzamdaki kamplaşmaları tayin ettiğini söylüyoruz. Bu bakımdan teorik pratik olarak felsefenin tüm toplumsal pratikleri dönüştürme iddiası bulunan politik pratiğe kayıtsız kalamayacağını vurguluyoruz. Bu da ikinci meselemiz.

İşte tüm bunlardan hareketle Louis Althusser'in geç dönem felsefesinde temalaştırdığı karşılaşma materyalizmini felsefe sahnesine tekrar taşıyoruz.<sup>1</sup> Felsefe tarihinde bastırılan, görmezden gelinen ve hakkında sessiz kalınan bir materyalist geleneği sahneliyoruz. Epikuros'tan Machiavelli'ye, Spinoza'dan Marx'a, Hobbes'tan Derrida'ya kadar birçok benzemezi kendi akıntısıyla birlikte günümüze taşıyan şu karşılaşma materyalizmi...Althusser yukarıda sözünü ettiğimiz kavga alanı olarak felsefe temasından hareketle materyalizmi pozitif bir felsefe olarak vazetmeye girişmektedir. Üstelik bunu da Epikuros'a referansla *clinamen* kavramıyla geliştirmeye çalışmaktadır. Ne var ki karşılaşma materyalizminin yeraltı akımında o kadar çok tanıklık vardır ki bu tanıklıkların nasıl bir araya getirildiği daha en baştan kafalarda soru işareti uyandırmaktadır. Felsefeyi bir kavga alanı olarak kuran Althusser için ise burada şaşırtıcı hiçbir yön yoktur; zira her felsefenin taktikleri ve stratejileri vardır. Vazedilen tezler, bu taktik ve stratejiler ekseninde okunduğu ölçüde bir işlerlik kazanmaktadırlar. Öyleyse kendisini pozitif bir felsefe olarak vazedilen materyalizm ile felsefenin koşulu olarak politika temasını Althusser'in stratejisi olarak okuyoruz. Bu bakımdan ilk bölümünde ele aldığımız karşılaşma materyalizmini bu strateji gereği okuyor ve karşılaştığımız soru(n)larla ise kimi taktiklerle baş etmeye çalışıyoruz. Örneğin karşılaşma materyalizminin atomlar, boşluk ve belirlenim konusunda saptadığımız soru(n)larını taktik gereği L. Wittgenstein'in *Tractatus*'u yardımıyla yanıtlamaya çalışıyoruz. Diğer yandan kendisini idealizmden ve idealist materyalizmlerden ayırmaya çalışan bir materyalizmin hangi jestlerle yol alacağını tartışmaya açıyoruz. Bu da elbette zorunlulukçu ve erekselci yaklaşımları karşımıza almakla mümkün görünmektedir. Dolayısıyla olumsuzluk ve olumsuzluğun zorunluluğu temalarını karşılaşma materyalizminin yeraltı akımının devindirici gücü olarak

---

<sup>1</sup> Ayrıca tezimizin temelinde yer alan iki sorunu (pozitif olarak vazedilen materyalist felsefe ile koşulu politika olan felsefe) yine Althusser'in gündeme taşıdığı “Yeni Bir Felsefe Pratiği” ekseninde geliştiriyoruz. İlaveten bkz. Althusser, L. (2016). *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları.

sunmaya çalışacağız. Ardından “şey”e dair söz söylemenin “yasalar”la mı yoksa “sabiteler”le mi mümkün olduğunu, başka deyişle doğa bilimleri ile tarih ve psikanaliz arasında nasıl bir ayrım çizgisi çizebileceğimizi yine olumsuzluk ve zorunluluk (dolayısıyla materyalizm ve idealizm) temaları bağlamında soruşturacağız. Son olarak ise bu tartışmaları örneklendirmek üzere Althusser’in Marx’ını inceleyip ilk bölümü kapatacağız.

Sonraki bölümde ise Althusser’in karşılaşma materyalizmi içerisinde hayli önem verdiği Niccolò Machiavelli’yi felsefe sahnesine taşıyoruz. Boşluk ve konjonktür tartışmasını Machiavelli üzerinden somutlaştıracığımız bu bölümde ilk olarak filozofumuzun Cesare Borgia’sını ele alıyoruz; zira boşluk ve boşluğu doldurmaya talip “boş biçim” olarak prens figürü karşılaşma materyalizminin tezlerinin politik pratikteki karşılığı olarak okunabilecek. Daha sonra Machiavelli tartışmalarında başat rol oynayan *virtù* ile *fortuna* arasındaki ilişkiye karşılaşma materyalizmi çerçevesinde odaklanacağız. Ardından prens figürünün insan-aslan-tilki olarak bölünmesinin karşılaşma rejimi içerisinde neye tekabül ettiğini göstermeye çalışacağız; üstelik buradan bir ideoloji teorisinin matrisini de çıkaracağız. Tüm bu tartışmaları ise Machiavelli’nin *Prens* adlı eserine odaklanarak geliştirmeye çalışıyoruz. Bu yüzden *Prens* metninin bir topolojisini çıkararak Machiavelli’nin tarafını (kavgasını) da saptamaya çalışacağız, ki Machiavelli’ye göstermiş olduğumuz özel ilginin cevherinin de burada yattığını düşünüyoruz. Bu bölüm karşılaşma materyalizmini somutlaştırmayı amaçlarken, diğer yandan da yine yukarıda işaret ettiğimiz felsefenin koşulu olarak politika temasını kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Hatta Machiavelli’yi bu bakımdan bir konjonktür düşünürü olarak ele alıyoruz. Bu da karşılaşma materyalizminin yeraltı akımında neden Machiavelli’yi felsefe sahnesine yeniden çıkardığımızı göstermiş olsa gerek.

Bir diğer bölümde ise felsefe sahnemizin konuğu Benedictus de Spinoza’dır. Althusser’in meşhur üçlemesinin (Machiavelli-Spinoza-Marx) ikincisi olan Spinoza’yı savunulması icap eden bir mevzii olarak benimsiyoruz. Neden? Yeraltı akımının belki de en dogmatik görünümüne sahip filozofu Spinoza olsa gerektir. Ne var

ki en dogmatik görünümünde bile en özgürleştirici etkiye sahip olanın da Spinoza olduğunu düşünüyoruz. Bu bakımdan filozofun şu geometrik düzeninin kendi çağı içerisine nereye oturduğunu anlamak için Galileocu-Copernicusçu Devrim'in kimi sonuçlarını saptayarak bu bölüme başlıyoruz. Ardından filozofun felsefesinin boşluk olduğunu savunduğumuzdan geometrik düzen içinde “tanım”ın ne olduğunu ve bu tanıma dayanarak Spinoza'nın Tanrı'ya nasıl yerleşerek felsefe yaptığını göstermeye çalışıyoruz. Hem de Tanrı'ya yerleşmenin aynı zamanda nasıl boşluğa yerleşmek olduğunu göstermiş olduğumuzu umuyoruz. Daha sonra karşılaşma materyalizminin vazgeçilmezi olan zorunluluk ve olumsuzluk temasını yine *Ethica*'yı merkeze alarak geliştirmeye çalışıyoruz. Son olarak ise Spinoza'yı bu tartışmalardan hareketle kaba bir metafizikçi olarak değil, olgulara yerleşen olgulardan hareketle olgulardan söz eden ancak bunu geometrik düzen içerisinde vazedilen incelikli bir filozof olarak gördüğümüzden, onun paralelizm ve bilme türleri hakkındaki tezlerini bu görüşümüzün bir sağlaması olarak okuyoruz.

“Sonuç” bölümünde ise ele aldığımız filozofların düşüncelerinin bir özetini, dökümünü yahut muhasebesini sunmak yerine çalışmamız boyunca sunumumuz kat eden, kimi zaman açıktan kimi zaman örtük olarak kendilerini hissettiren tezleri sunmayı tercih ettik. Ne var ki hiçbir tez tek başına kon(a)maz, bu yüzden tezler her zaman zaten birlikte vazedilirler. Üstelik tezler, sayı bakımından, hiçbir sınır tanımazlar. Onlar hem bir olumlama hem de bir olumsuzlama. Olumlama, zira koşulsuzca felsefi uzamda vazedilirler; olumsuzlama, zira bir tez felsefi uzamda her zaman zaten başka bir teze karşı çıkılarak vazedilir, yani her tez aynı zamanda bir antitezdir. Bu bakımdan çalışmamız esasen bu tezlere ulaşmak için değil, bu tezlerin sağlamasını yapmak için kurulmuştur. Yani tartışmalardan hareketle tezlere değil, tezlerden hareketle tartışmaları kurmaya çalıştık.

## 1. KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ

Zorunluluk ve olumsuzluk. Olanın “böyle olması”nı soruşturan her felsefenin –ister idealist ister materyalist olsun– oluşa bir “nasıllık” kazandıran kipleri. Bu “nasıllık” sadece bir tarife konu olmakla kalmaz, üstelik oluşa zamanda bir yön yahut yönsüzlük tayin eder. Bu bakımdan her iki kip de oluşu gelecek zamana (olacak/olabilir) açar. Ancak bambaşka geleceklere bunlar. İlki, idealist felsefenin geleceğidir. Hakikat’i elinde tutan idealist filozofun Yasa’ya boyun eğen dünyasının geleceği. İkincisi, materyalist felsefenin geleceğidir. İstisnaların, sapmaların izini süren materyalist filozofun kural tanımaz dünyasının geleceği. İki ayrı kip, iki ayrı gelecek. Halbuki farklı geleceklere açılırlar bile her iki felsefe geleceği bir dünyanın geleceği olmak bakımından ele alır. Dolayısıyla idealizm ile materyalizm arasındaki ayrım çizgisini, sadece vazettikleri bir gelecek üzerinden değil, bir geleceğe açtıkları dünyalar üzerinden çekiyoruz. Daha doğrusu şimdinin dünyasını geleceğin dünyasına açan kiplerin, her zaman zaten şimdinin dünyasına bir “nasıllık” kazandırdığını söylüyoruz. İki ayrı kip, iki ayrı dünya. Bir kip rejimi altında dünyayı soruşturan her filozof, bakışını geleceğe –hatta geçmişe– doğrulttuğunda aslında ona verili bir şimdiye bakmaktadır. Yani geçmişin ne getirdiği, geleceğin ne getireceği filozofun kendi şimdinden yola çıkarak yanıtlanmaktadır. Peki, filozofun kendi şimdinden ne anlıyoruz? Her filozofun içinde yaşadığı konjonktürden bağışık ele alınamayacağını anlıyoruz. Dahası sorduğu soruların, verdiği yanıtların söz konusu konjonktürde bir yer tuttuğunu iddia ediyoruz. Böylece zorunluluk ve olumsuzluk kiplerini, sadece felsefi kipler olarak değil, politik kipler olarak da felsefe sahnesine çıkarıyoruz. Yani olanın “böyle olması” yahut “başka türlü olabilmesi” sorununu aynı zamanda politik bir sorun olarak ortaya koyuyoruz. Ancak politikanın felsefi bir sorunu belirlediğini söylemiyoruz, felsefi bir soruna politik bir tutum alışla yanıt verildiğini söylüyoruz. İki ayrı kip, iki ayrı politika (sınıf).

İşte bu genel saptamalardan hareketle Louis Althusser’in geç dönem düşüncesinde öne çıkan bir felsefeyi, karşılaşma materyalizmini kendimize konu ediniyoruz. Bunu da Althusser’in felsefi uzam içinde çekmeye çalıştığı ayrım çizgilerini takip ederek

geliştiriyoruz. Bu bakımdan karşılaşma materyalizmi hem idealizme hem de sahte materyalizmlere karşı bir konum, mevzi üstlenmektedir. Dolayısıyla önceliğimiz mevziimizi savunmak olacak, yani karşılaşma materyalizminin tezlerini sunmak, onu hasımlarından ve sözde benzerlerinden ayırmak olacak. Daha sonra tezlerimizin felsefi uzam içindeki hedefini saptamaya çalışacağız. Böylece bir savaş alanı olarak felsefi uzam içinde karşılaşma materyalizmi adına şimdi-burada çarpışacağız.

Ancak tezlerimizi sunmaya geçmeden önce Althusser'in "geç" döneminden ne anladığımızı, daha doğrusu "erken" ile "geç" ayrışmasının bizce neye işaret ettiğini açalım. Filozofun erken dönemi Fransız Komünist Partisi'nde faal olduğu, dolayısıyla kamu önünde Parti hakkında açıktan bir eleştiri yap(a)madığı döneme işaret etmektedir. Althusser, Parti'den sürülmeden onun politikalarına müdahale etmenin tek yolunun saf teoriden, yani felsefeden geçtiğini düşünüyordu.<sup>2</sup> 1945'ten 1970'lerin ortalarına kadar süren bir zaman dilimini kapsayan bu dönemin başat eserleri kuşkusuz *Marx İçin* (1965) ve *Kapital'i Okumak*'tır (1965). Yapı, üst-belirlenim, ideoloji, öznesiz ve ereksiz süreç vb. kavramlar işte bu dönemin mahsulleridir. Ancak filozofun odak noktası genel olarak felsefenin kendisi değil, felsefe yoluyla Marx ve Marksizm üzerinden politik pratiğe müdahalede bulunmaktır. Geç dönemi ise 1980'de eşi Hélène'i boğduğu şu elim hadisenin yol açtığı suskunluk döneminin ardından parça parça da olsa kaleme aldığı yazılara ve verdiği röportajlara işaret etmektedir. Birçoğu ölümünün ardından yayımlanan bu metinler arasında göze çarpanları *Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı Akımı* (1982), *Machiavelli ve Biz* (1994), *Tek Materyalist Gelenek* (1985) ile *Felsefe ve Marksizm*'dir (1988). Elbette tüm bunlara bir felsefe metni olarak da okunabilecek kendi yaşamöyküsünü anlattığı *Gelecek Uzun Sürer*'i (1992) de ekleyebiliriz. Bu dönemi, filozofun erken dönemine kıyasla, Marx ve Marksizm dışında doğrudan materyalizm üzerine pozitif bir felsefe kurmaya çabaladığı bir dönem olarak okuyoruz. Şunu söylüyoruz: Marx ve Marksizm, Althusser'in felsefesinde daima başat bir rol oynamışsa da, filozofun geç döneminde bir felsefe olarak materyalizm daha yoğun hissedilmiştir. Bu bakımdan dönem

---

<sup>2</sup> Althusser, L. (2006). *Philosophy and Marxism*, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 253). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

ayrışmasını bir kopuştan ziyade, aralarındaki kimi gerilimlere (yapı-konjonktür gibi) rağmen bir odak değişikliği olarak işaretliyoruz. Ne var ki bunu da birbirine karşıt farklı iki tema olarak değil, önceden daha az hissedilenin daha yoğun, daha yoğun hissedilenin daha az hissedildiği bir tür felsefi pratik olarak görüyoruz. Dolayısıyla kendimizi Althusser'in felsefesindeki gerilimlere, kesintilere, kopuşlara değil, geç dönem düşüncesinde öne çıkan bir mevziye, karşılaşma materyalizmine yerleştiriyoruz.

### 1.1. Geleneksel Felsefe yahut Yerüstü Akımı

Althusser, *Karşılaşma Materyalizminin Yeraltı Akımı*'na felsefe tarihinde *neredeyse tümüyle bilinmeyen* materyalist bir gelenekten söz ederek başlar.<sup>3</sup> Bastırılan, sürgün edilen, dışarıda bırakılan materyalist bir gelenektir bu. Geleneksel felsefenin yerüstü akımının (idealizm ve türevlerinin) gürültüsünden sesi işitilmeyen, yeraltından gelen sessiz çılgınlıkları temsil eden bir materyalizm. Rastlantının, sapmanın, karşılaşmanın, olumsuzluğun materyalizmi. Öyle bir materyalizm ki, bu başlık altında Epikuros, Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Spinoza, Marx, Heidegger, Deleuze ve Derrida gibi büyük filozoflar karşılaşabiliyor. Ama nasıl? Nasıl bir başlık Marx ile Heidegger'i bir araya getirebilir? Yoksa bu başlık, benzemezleri benzer kılma gibi bir rol mü üstleniyor? Kuşkusuz, hayır. Bir sistem felsefesi olarak kendisini takdim etmeyen karşılaşma materyalizmi, böyle bir uğraş içinde değildir. Öyleyse kendi konumunu nasıl temellendiriyor ki, bir ayağı Epikuros'a diğer ayağı Heidegger'e kadar uzanabiliyor? İşte bu filozof çeşitliliğinin bir açıklamasını sunmak ve zorunluluk karşısında olumsuzluğun bir savunusuna girişmek adına öncelikle Althusser'in şu geleneksel felsefeyle, yani yerüstü akımıyla ne kastettiğini açalım.

Felsefe (...) Bütünün –yani tüm şeylerin– bilimi olarak sahneye çıkar. (...) yerine getirmesi gereken vazgeçilmez bir görevi olduğunu düşünür felsefe. Bu

<sup>3</sup> Althusser, L. (2009). *Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı*, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 248). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları; Althusser, L. (2006). *The Underground Current of the Materialism of the Encounter*, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 167). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso. Aksi belirtilmedikçe Althusser'den yapılan alıntılar için Türkçe çeviriler esas alınacaktır.

ise insanın tüm pratikleri ve fikirleri hakkında Hakikati söylemektir. Felsefe; şayet var olmamış olsaydı, dünyanın kendi Hakikatinden yoksun kalacağına (...), [üstelik] dünyanın var olması için de bu hakikatin dile getirilmesinin zorunlu olduğuna inanmaktadır. Bu hakikat, *logos* ya da köken yahut anlamdır.<sup>4</sup>

Althusser burada felsefenin birbirinden ayrılmaz iki katmanlı bir tanımını sunmaktadır. İlk olarak felsefe kendisini Bütünün Bilimi olarak ortaya koyar, böylece “her şey”i nesnesi kılar. Ardından Bütünün, yani her şeyin Hakikatine talip olur, üstelik kendisini bu hakikati dile getirecek tek mercii olarak konumlandırır. Böylece hem kendisinin hem de dünyanın varoluşunu temin eden felsefe, teminatı ise bir kökende, anlamda bulmaktadır. Althusser için felsefenin kendisini böyle kuruyor olması kuşkusuz felsefe tarihindeki baskın idealist eğilime işaret etmektedir. Ancak bu eğilim yalnızca idealizmle sınırlı değildir, zira materyalizm de bu eğilimden, düşünme biçiminden payını almıştır. Geleneksel felsefenin “her şey”in teminatı olarak bir kökenden bahsediyor olması, bir son/erek fikrini kaçınılmaz olarak felsefi uzamın gündemine taşımaktadır. Burada kökenin ne olduğunun hiç önemi yoktur, dolayısıyla ister Tanrı ister Mutlak Tin ister Madde olsun, bir sona/ereğe yönelen bu kökenin yasalarının hesabını vermek zorunda kalır felsefe. Öyleyse felsefeyi, daha doğrusu dünyayı bir başlangıç/köken ile bir son/erek arasındaki biçim alışlar olarak kuran her türlü anlayışa idealizm adını veriyoruz, üstelik materyalizmin de bundan bağışık olmadığını iddia ediyoruz. Örneğin Marx, Engels ve Lenin’e atfedilen materyalizmin, bu bakımdan, zorunlulukçu ve teleolojik bir materyalizm olduğunu, böylece idealizmin kılık değiştirmiş bir biçimi olduğunu savunuyoruz.<sup>5</sup>

## 1.2. *Clinamen*

Hem kendisinin hem de dünyanın varoluşunu bir başlangıç/köken fikriyle temin eden felsefelerin ve onların zorunlulukla iş gören yasalarının karşısına karşılaşma

---

<sup>4</sup> Althusser, L. (1990). The Transformation of Philosophy, içinde *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays* (s. 245-246). Ed. Gregory Elliot. Londra: Verso.

<sup>5</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 248). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

materyalizmini çıkaran Althusser, bu felsefeyi bir referans noktası olarak Epikuros'tan başlatmaktadır.

Epikuros dünya oluşmadan önce sonsuz sayıda atomun boşlukta birbirine koşut çizgiler boyunca düştüğünü söyler. Hâlâ da düşüyorlar. Buradan çıkarılacak sonuç (...) dünya oluşmadan önce hiçbir Nedenin, hiçbir Ereğın, hiçbir Aklın, hiçbir Akla-Uymamanın ve de *hiçbir Anlamın* var olmadığıdır.<sup>6</sup>

Bu pasajdan dünyanın oluşmasından önce iki temel unsur olduğunu anlıyoruz: atomlar ve boşluk. Ayrıca bu unsurlara ilişkin şu tespitlerde bulunabiliyoruz: atomların sonsuz sayıda olduğu, boşluk boyunca düştükleri ve bu düşüşün koşut çizgiler hâlinde olduğunu. Tüm olanlar işte bunlardır. Ne bir Neden ne bir Erek ne de bir Anlam, o kadar.

*Clinamen* “nerede, ne zaman, nedendir bilinmez” ortaya çıkan “olabildiğince küçük,” son derece küçük bir *sapmadır*; buna göre, boşlukta dimdik düşen bir atom çizgisinden “sapar” ve koşutluğu herhangi bir noktada neredeyse hiç yok denecek kadar bozar ve komşusu olan atomla *karşılaşır* ve karşılaşmadan karşılaşmaya geçerek bir karambole, bir dünyanın doğuşuna yol açar.<sup>7</sup>

Tüm dünyanın, dolayısıyla tüm gerçeklik ve de tüm anlamın kökeninin bir sapmadan dolayı olması, dünyanın kökeninin Akıl ya da Neden değil de Sapmadan dolayı olması (...) sapmanın bir dünya doğuracak karşılaşmaya yol açması için, sürmesi gerekir. (...) Böylece söz konusu karşılaşma da tüm gerçekliğin, tüm zorunluluğun, tüm Anlam ve tüm aklın temeli olup çıkar. Karşılaşma süreye yayılmayabilir de, işte o zaman da dünya olup çıkmaz.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> A.g.e., s. 249.

<sup>7</sup> A.g.e., s. 250.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 250.

Dünyanın tamamlanmış bir olgu olduğu söylenebilir, (...) *olgunun bu tamamlanmışlığı, clinamenin sapması nedeniyle atomların rastgele karşılaşmasına bağlı olduğu için, olumsuzluğun yol açtığı bir sonuçtur.*<sup>9</sup>

Burada ilk pasajdan çıkardığımız sonuçları ilerletebilecek kimi önermelerle karşılaşıyoruz. Dünyanın oluşmasından önce boşlukta birbirine koşut hâlde düşen bir atom yolundan “sapar”, ardından kendisine komşu bir atomla “karşılaşır”. Böylece bir “dünya” oluşur, ancak bu dünyanın oluşması için karşılaşmanın “sürmesi” gerekir. Üstelik ilk karşılaşma ve ardından gelen karşılaşmalar zincirinin tamamen “olumsal” olduğunun altı çizilir. Hakkında doğal bir açıklama getirilemeyen *clinamen* mucizesidir<sup>10</sup> bu. Nihayetinde bir dünya oluşur ve dünya, kendisinden önce mevcut olmayan Nedenin (Aklın, Anlamın vb.) temeli hâline gelir. Dikkat: Dünya kendisine bir Anlam, Neden vb. veren bir kökene sahip değildir, aksine dünya kendisine bir Anlam, Neden vb. vermektedir adeta.

### 1.3. Yanıtları Belli Soru(n)lar

Karşılaşma materyalizminin mevziini korumak ve güçlendirmek için tezlerinin yol açtığı kimi sorunlara yanıtlar vermemiz gerekiyor. Marx’tan alıntılanarak şunu söylüyoruz: “İnsanlık kendi önüne, ancak çözüme bağlayabileceği sorunları koyar.”<sup>11</sup> Öyleyse ilk olarak hangi sorunlara yanıtlar vermemiz gerektiğini saptayarak yola koyuluyoruz. Daha sonra bu sorunlara, her felsefenin yaptığı gibi, bilinen –daha doğrusu önceden verilmiş– yanıtlar sunacağız.

Üç temel sorun saptıyoruz, üstelik karşılaşma materyalizminin tezlerine yönelik itirazların da bu üç sorun üzerinden geleceğini kestiriyoruz. Sorunların ortak kimliğinin ontolojik olduğunu, tam da bu yüzden üstlerinin kapatılamayacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla mevziimizin düşmemesi, ayakta kalması için –stratejimiz doğrultusunda– adı duyulunca ilk bakışta şaşırtıcı gelebilecek bir filozoftan (Ludwig

---

<sup>9</sup> A.g.e., s. 251.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 278.

<sup>11</sup> Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* (s. 26). Çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları.

Wittgenstein gibi) –taktik gereği– destek alacağımızı beyan ediyoruz. Yani yanıtlarımızı Wittgenstein dolayımıyla kurmaya çalışıyoruz. Öyleyse şu üç sorundan başlayarak yol alalım. İlki atomların, ikincisi sapmanın, üçüncüsü ise bir “dünya”nın belirleniminin ontolojik durumuna ilişkindir.<sup>12</sup> Kuşkusuz karşılaşma materyalizminin tezleri bakımından birbirinden ayrılamaz bir sorunlar kümesiyle karşı karşıyayız.

Althusser, her ne kadar Epikuros’tan hareketle atomlar hakkında tezler sunsa da, felsefenin sunduğu tezlerin fizik dünyada bir karşılığı olması gerektiği iddiasını kabul etmez. Yani felsefenin hakkında tezler ileri sürdüğü atom, kesinlikle fizik atom değildir. Sorunlara bilinen yanıtlar veren filozofların vazettiği önermelerin aldığı kaçınılmaz formun –yani tezin– bir kategorisidir atom, o kadar. Böylece bir kategori olarak atom felsefi uzam içinde sınırlandırılır ve sadece, onu vazeden felsefenin hedefleri bakımından bir değerlendirmeye tabi tutulur. Felsefedeki baskın zorunlulukçu eğilimin karşısına karşılaşmanın, sapmanın, olumsuzluğun felsefesini çıkaran Althusser’in atom hakkındaki tezleri bu yüzden ne Epikurosçu fiziğe indirgenebilir ne de çağdaş fizikle yanlıştır. Ancak takdim edilen hedefe uygun düştüğü sürece atom hakkındaki tezlerin tartışmaya kapalı olduğunu söylemiyoruz. Aksine felsefi düşünmenin her zaman zaten hedefi ıskalamak olduğunu, dolayısıyla tezlerin tartışılmasının hedefe tekrar nişan almak yahut hedefi değiştirmek olduğunu düşünüyoruz. Biz şimdilik ilkinin tercih ediyoruz ve hedefe tekrar nişan almak için tezlerdeki birtakım gerilimleri çözmeye çalışıyoruz. Öyleyse Althusser’den şu pasajları alıntılarla devam edelim.

Buradan çıkartılacak sonuç, dünyadan önce hiçbir şey olmadığı ama aynı zamanda da, dünyadaki tüm öğelerin, hiçbir dünya henüz var olmamışken ezelden beri zaten var olduklarıdır.<sup>13</sup>

Karşılaşmanın, yığılmış atomlardan başka bir şey olmayan dünya gerçekliğine ilişkin hiçbir şey yaratmadığı da görülmekte. Ancak karşılaşma *atomların*

<sup>12</sup> Bu üç sorun ile onlara Wittgenstein dolayımıyla verilen esaslı bir yanıt için bkz. Suchting, W. (2004). Althusser’s Late Thinking About Materialism, içinde *Historical Materialism*. 12: 1. Leiden: Brill.

<sup>13</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser’den Sonra Louis Althusser* (s. 249). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

*kendilerine kendi gerçekliklerini kazandırır, çünkü sapma ve karşılaşma olmaksızın atomlar, ne varoluşa ne de kıvama sahip olan soyut öğelerden başka bir şey olmayacaklardı. Öyle ki atomların varoluşunun bile sapma ve karşılaşmadan kaynaklandığı savunulabilir; sapma ve karşılaşmadan önce atomlar hayaletsi bir varoluşa sahiptiler.*<sup>14</sup>

Olgunun tamamlanmışlığı öncesinde, dünyadan önce, *olgunun tamamlanmamışlığı* vardır, atomların *gerçekdışı* varoluşundan ibaret olan dünya-olmayan vardır.<sup>15</sup>

(...) kısacası atomlar arasında Varlık'ın ya da dünyanın bir yapısı belirir, öyle ki bu yapı öğelerinin her birine hem yer hem anlam hem de bir rol atar, dahası öğeleri "... öğeleri" olarak belirler (cisimlerin, varlıkların, dünyanın öğeleri olarak atomlar), böylece atomlar dünyanın kökeni olmadıkları gibi, dünyanın iktidara gelişinin ve atanmışlığının ikincil bir etkisinden başka bir şey olamazlar.<sup>16</sup>

Görünen o ki açıklamaya muhtaç bir dizi önermeyle karşı karşıyayız. Hem dünyadan önce hiçbir şeyin olmadığı hem de dünyanın öğeleri olarak atomların ezelden beri var olduğu nasıl iddia edilebilir? Dünyanın oluşumundan önce atomların "soyut", "hayaletsi" ve "gerçekdışı" bir varoluşa sahip olmaları ne anlama gelmektedir? Üstelik dünyanın öğeleri olarak atomlar dünyanın oluşumunda nasıl ikincil bir etkiye sahip olabiliyor? İşte karşılaşma materyalizminin atomların ontolojik durumuna ilişkin yanıtlaması gereken sorunlar. Ancak bununla kalmaz, atomlarla bağlantılı ikinci bir sorun daha belirir ufukta: sapma.

Atomlara gerçekliklerini kazandıran karşılaşmalarsa, üstelik karşılaşmaları üreten de sapmalarsa, sapmanın atomların birbirine koşut, düz çizgi boyunca seyreden hareketine *doğa bakımından* öncel olduğunu söyleyebiliriz. Althusser ise bunu "doğru

---

<sup>14</sup> A.g.e., s. 250-251.

<sup>15</sup> A.g.e., s. 251.

<sup>16</sup> A.g.e., s. 280.

güzergâhın düzlüğü karşısında sapmanın öncelliği tezi”<sup>17</sup> olarak ifade etmektedir. Ayrıca:

Sapmanın “hiçbir şeyi”nde, bir atomla başka bir atomun karşılaşması yer aldı ve de bu olay, atomların koşutluğu koşulunda *iktidara geçme* olur, çünkü bu koşutluğun, eşi olmayacak biçimde, bir kez çiğnenmesi, atomların devasa bir karambole girmesine ve sonsuz sayıda çarpışmaya yol açar; bundan da bir dünya doğar (bir ya da bir başkası daha: olanaklı dünyaların çokluğu da, bu olanaklılık kavramının kökensel düzensizlik kavramına kök salması da bundan kaynaklanır).<sup>18</sup>

Yine birbiriyle uyuşmaz görünen önermelerle karşı karşıyayız. Sapmanın “hiçbir şey” olması ne anlama gelmektedir? Üstelik ontolojik bir öncelliğe sahip sapmanın, atomların koşutluğunu ihlâl etmesi nasıl mümkün olabiliyor? Atomun ontolojik durumuna ilişkin belirsizlik sürerken, üstüne sapmanın hem hiçbir şey olmasına hem de dünyalara yol açmasına tanık oluyoruz. Ayrıca bir dünyaya yol açması bakımından da o dünyanın belirlenimine ilişkin yeni bir soruna temas ediyoruz. Devam edelim:

Bu karambolden, karşılaşmanın *yapısıyla* belirlenen, *varlıklar biçimi* ve *düzen biçimi* doğar; böylece, karşılaşma gerçekleşir gerçekleşmez (daha önce değil ama), yapının kendi öğeleri karşısındaki önceliği de buradan kaynaklanır.<sup>19</sup>

Karşılaşma öncesinde soyut, hayaletsi ve gerçekdışı bir varoluşa sahip atomlar arasında nasıl bir karşılaşma örülüyor ki, yapısı yoluyla yeni bir düzen doğuyor? Yoksa atomlar bahsedildiği kadar belirlenimsiz değil mi? Yani atomlara karşılaşma öncesinde atfedebileceğimiz kimi özelliklerden bahsedebilir miyiz? Üstelik yapının, onu bir araya getiren öğelerine önceliği nasıl savunulabilir? Sorunu biraz daha derinleştirmek adına devam edersek:

---

<sup>17</sup> A.g.e., s. 277.

<sup>18</sup> A.g.e., s. 279.

<sup>19</sup> A.g.e., s. 279.

Karşılaşmanın “tutması” için, yani “*biçime* tutunabilmesi” için, *en sonunda Biçimler ve de yeni biçimler doğurması* için (...) karşılaşmaya katılan öğelerin eksiksizliği ve yatkınlığı, “tutunabilirliği” de buradan kaynaklanır.<sup>20</sup>

Karşılaşmaya yatkın olmak, yukarıda takip ettiğimiz düşünce çizgisindeki atomların soyut varoluşlarına hâle getirmiyor mu? Görünüşe bakılırsa, öyle. Ancak Althusser biraz ileride atomları tekrar belirlenimsiz olarak kurduğu şu pasajı kaleme alıyor:

Ne var ki karşılaşmanın hiçliğinin olanaklılığı rastgele varlığının anlamını da aydınlatır. Yol açtığı etkiler açısından da rastgeledir tüm karşılaşmalar, çünkü karşılaşma sonunda ortaya çıkacak varlığın dış çizgileri ve belirlenimleri konusunda, karşılaşma öncesinde, söz konusu karşılaşma öğeleri hiçbir bilgi sağlamaz. (...) Öyleyse, karşılaşmanın “tutma”sından kaynaklanan varlığa ilişkin hiçbir belirlenim, karşılaşan öğelerin varlığında, nokta nokta bile olsa, çizilmemiştir, hatta tam tersine, bu öğelerin tüm belirlenimleri, sonucun oluşuna geri dönerek, yani oluşun yinelenmesi içinde atfedilebilir ancak.<sup>21</sup>

Karşılaşma öncesinde, karşılaşmanın öğelerinin karşılaşma hakkında hiçbir bilgi sağlayamayacağını, yalnızca karşılaşma sonrasında geriye dönük olarak ona atfedebileceğimiz belirlenimler olduğunu anlıyoruz bu pasajdan da. Öyleyse atomlara, “yakınlık kurma” gibi kimi özellikler atfedebilir miyiz, yoksa onları belirlenimsiz olarak mı bırakmalıyız? İşte yeni bir sorun daha. Hem de zorunlulukçu felsefelerin tezleriyle çarpışmayı göze alan bir felsefe için hesabı verilmesi gereken bir sorun.

Tüm bunları göz önünde bulundurarak karşılaşma materyalizminin tezlerinin muhtemel sorunlarını özetlemek adına şu üç sorunu yazabiliriz:

1) Atomların, oluşturdukları dünya karşısında hem ontolojik hem de zamansal öncelliğe sahip olması ile onların, esas öncelik sahibi dünya karşısında soyut bir varoluşa sahip olması.

---

<sup>20</sup> A.g.e., s. 279.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 281-282.

2) Karşılaşmaya yol açanın, atomların birbirlerine koşut, düz bir çizgide seyreden hareketlerinden sapma olması ile sapmanın düz bir çizgide düşme hareketine öncel olması.

3) Karşılaşmaların tümüyle olumsal ve atomların tamamen soyut olması ile atomların, karşılaşmalara yol açacak kimi yakınlıklara, daha doğrusu belirlenimlere sahip olması.

### 1.3.1. Wittgenstein'in *Tractatus*'u

Buraya kadar karşılaşma materyalizminin tezlerinde üç başlık (atomlar, sapma ve belirlenim) altında toplayabileceğimiz sorunları saptadık. Her bir başlık altında birbiriyle uyuşmayan iki ayrı önerme vazedildiğini gösterdik. Ancak sorunların ortadan kaldırılması için önermelerden birini diğerine tercih etmeyi düşünmüyoruz, zira böyle bir tercihte bulunmak metnin kendi içinde gerilimlerle, tutarsızlıklarla örülü olduğunu kabul etmek demektir. Bu da sönümlenmeyen gerilimlerin, hesaplaşılmayan tutarsızlıkların üstünü salt ideolojik bir makyajla kapatmaya yol açacaktır. Öyleyse ne yapmalı? Metnin kendisinin sorunlara doğrudan bir yanıt vermediği ne yazık ki ortada, ancak takip edilmesi gereken bazı izler bıraktığı da açık. Althusser, metin boyunca, birçok filozofun (Epikuros'tan Heidegger'e kadar) adını anmaktadır, üstelik karşılaşma materyalizminin tezlerini geliştirebilmek için bu filozofların kimi tezlerinden yararlanmaktadır. Ama içlerinden birinin –Ludwig Wittgenstein– tüm bu sorunlara doyurucu bir yanıt verebilecek bir felsefeye yahut anti-felsefeye sahip olduğunu düşünüyoruz. Althusser'in yalnızca onun *Tractatus*'unun şu meşhur ilk önermesini –*Die Welt ist alles, was der Fall ist*– kullanmasına karşın, karşılaşma materyalizminin tezlerini *Tractatus* aracılığıyla açıklığa kavuşturarak yüksek sesle savunmayı amaçlıyoruz.

Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'a yazdığı önsözünde düşünmeye değilse bile, düşüncelerin dilegetirilişine sınır çizmek istediğini belirtir. Düşünmeye bir sınır çizmek ise sınırın her iki yanını da düşünmeyi gerektirdiğinden, düşünülme elvermeyen düşünmeye çalışmak da beyhude bir çaba olacaktır. Böylece sınırın yalnızca dilin içinde çizileceğini, sınırın ötesinde kalanın ise saçma olacağını daha en

baştan beyan eder.<sup>22</sup> Dil ve dünya arasında, daha doğrusu mantıksal uzam ve fiziksel uzam arasında bir karşılıklılık kuran Wittgenstein, önermeler ve onların temsil ettikleri olgular üzerinden *Tractatus*'unu kurar. Bu nedenle önce dünyadan ne anladığını, ardından olguların mantıksal tasarımı olan düşüncenin ne olduğunu açıklar. Burada özellikle ilgilendiğimiz, Wittgenstein'in dünya hakkındaki önermelerinin karşılaşma materyalizminin tezleri için bir referans noktası oluşturmasıdır. Yani dilin şeyleri, nesneleri değil de olguları temsil ediyor olması karşılaşma materyalizmi için – Althusser için– es geçilemez bir noktadır. Dolayısıyla Wittgenstein'in *Tractatus*'unun kimi önermelerinden hareketle karşılaşma materyalizminin sorunlarına açıklık getirmeye çalışacağız, üstelik bunu yaparken de ilginç bir karşılaşmaya tanıklık edeceğiz.

Yukarıda Althusser'in Wittgenstein'dan şu alıntıyı yaptığını söyledik: *Die Welt ist alles, was der Fall ist*. Türkçesi ise Oruç Aruoba çevirisiyle şöyle: Dünya, olduğu gibi olan her şeydir. Ancak alıntıyı doğrudan Almancasından kullanmamızın nedeni, Althusser'in *der Fall* kelimesini sadece vaka, durum yahut olgu anlamında değil, düz anlamıyla “düşüş” olarak ele almasıdır. Yani dünya tüm “düşen”dir, tüm “başa gelen”dir.<sup>23</sup> İşte Althusser için karşılaşma materyalizmini Wittgenstein'a bağlayan bir bağlantı noktası. Ancak bu bağlantı noktasının daha yakın olduğu önermeler biraz takip edilince daha iyi anlaşılmaktadır. Şu önermeyi ele alalım: “Dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil (1.1).”<sup>24</sup> Burada olgular ve şeyler arasında bir ayırım yapan Wittgenstein az ileride şunları söyler: “Olgu, olgu bağlamlarının öyle varolmasıdır (2).” Burada da olgu ve olgu bağlamları arasında bir ayırım göze çarpmaktadır. Ama olgu ve olgu bağlamlarını, ikincisinin ilkinin olanağı olarak kullanmayı tercih ediyoruz, yani olgu bağlamları dediğimizde “olanaklı olgular”ı anlıyoruz. Devam edersek: “Olgu bağlamı, nesnelerin (olanların, şeylerin) bir bağlantısıdır (2.01).”

---

<sup>22</sup> Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus* (s. 11). Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.

<sup>23</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 278). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>24</sup> *Tractatus*'tan yaptığımız alıntıları, önerme numaralarıyla birlikte vermeyi tercih ediyoruz. Dolayısıyla bu fasıldaki alıntıların sonundaki numaralar *Tractatus*'taki ilgili önermeye işaret etmektedir.

Burada ise Wittgenstein nesneler, olanlar ve şeyleri birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmaktadır, bu yüzden biz de nesneler ve şeyleri eşanlamlı olarak ele alacağız. Şu önermeleri art arda ele alırsak:

Şey için özsel olan, bir olgu bağlamının oluşturucu ögesi olabilmektir (2.011).

Hiçbir nesneyi başka nesnelerle bağlantı olanaklarının dışında düşünemeyiz (2.0121).

Şey, bütün olanaklı olgu durumlarında yer alabilmesi bakımından bağımsızdır, ama bu bağımsızlık biçimi, olgu bağlamının karşılıklı bağıntıları içinde bulunmanın bir biçimi, bir bağımlılık biçimidir (2.0122).

Peki tüm bunlar ne ifade etmektedir? Şey (nesne) bir olgu bağlamının olanaklı oluşturucusudur. Ancak şey, yalnızca bir olgu bağlamının oluşturucusu olduğu ölçüde düşünülebilir. Bu bakımdan şey bizzat bütün olanaklı olgu durumlarında yer alabildiği için bağımsızdır, fakat yalnızca olgu bağlamının oluşturucusu olarak düşünülebilmesi ise onu bağımlı kılmaktadır. Böylece şeyler (nesneler) tüm bağlantı olanaklarını taşımaktadır. Devam edelim:

Nesne yalındır (2.02).

Karmaşıklar üzerine her dilegetiriş, bunların oluşturucu öğeleri üzerine olan bir dilegetiriş ile karmaşıkları tam olarak betimleyen tümcelere ayrılabilir (2.0201).

Şey olgu bağlamında yer alabiliyorsa, olgu bağlamının olanağının şeyde zaten önceden ayırdedilmiş olması gerekir (2.012).

Bir nesneyi tanımak için, gerçi niteliklerinin dışsal olanlarını değil –ama içsel olanlarının hepsini bilmem gerekir (2.01231).

Bir nitelik nesnesinin ona sahip olmaması düşünülemez ise, içseldir (4.123).

Olgu bağlamlarında yer almasının olanağı, nesnenin biçimidir (2.0141).

Yani şeyler (nesneler) yalın olmakla birlikte, ancak karmaşıklar üzerine bir dilegetirişin öğeleri olarak çözümlenebilirler. Bu da oluşturucusu oldukları olgu bağlamı dışında şeylerin (nesnelerin) ifade edilemezliğini *gösterir*. Şeyin (nesnenin) biçimsel kavramının kendisi belirli bir şey (nesne) hâlini alamaz. Wittgenstein’ın felsefe sorunlarının birçoğunun saçmalığına dair düşüncelerinin temeli işte buradadır. Yani şeyin biçimsel kavramını bir varolanla ikame etmeye çalışmak felsefenin en büyük hatalarından biridir Wittgenstein’a göre. Evet, bir şeyden bahsedebiliriz, onun ontolojik mevcudiyetini inkâr edemeyiz, ancak onu kendi başına temsil edilir hâle getirmeye çalışmak dile “kapatılmış” mantıksal uzamın dışına çıkmayı gerektirir, dolayısıyla da saçmaya düşeriz. Bundan kaçınmak için şeyi olgu bağlamları içinden okumak gerekir. Ayrıca şeyin olgu bağlamlarının olanağını taşıyor olması da onun içsel bir özelliği olarak sunulur, yani şeyin içsel bir özelliği var ise bu da onun ancak olgu bağlamları içinde okunabilir olmasını gösterir, o kadar.

Wittgenstein faslını kapatmadan önce kısa bir özet geçmek istiyoruz. Dünyanın şeylerin değil, olguların toplamı olduğunu söyledik. Ayrıca hangi olguların olanaklı olduğunun ise şeylerin içsel bir özelliği olduğunu, daha doğrusu şeyleri, belirli şeyler olarak oluşturan olanağın şeylerde taşındığını, ancak bunun da olgu bağlamları dışından okunamayacağını ifade ettik. Özetle söylemek istediğimiz yahut Wittgenstein’ın *Tractatus*’unda aktarmaya çalıştığı düşünce şu ki, “şeyler”, oluşturucusu oldukları olgulara ve olgu bağlamlarına bir öncelik taşımaları bakımından oluşturucu değildirler, aksine onlar her zaman zaten “oluşturucu”durlar. Böylece Wittgenstein’ın “şey”ini Althusser’in “atom”uyla ilişkilendirebilecek bağlantı noktasını kurmuş bulunuyoruz.

### 1.3.2. Wittgensteinci Bir Yanıt

Artık karşılaşma materyalizminin tezleri içinde saptadığımız üç sorunu sırasıyla yanıtlamaya geçebiliriz. Bunun için öncelikle Ludwig Wittgenstein’ın *Tractatus*’ta vazettiği önermelerin Althusser’in geç dönem düşüncesinde neye karşılık geldiğini açıklamaya çalışalım. İlk Wittgensteinci “şey”i Althusser’in “atom”u olarak okuyoruz. Soyut, hayaletsi, gerçekdışı bir varoluşa sahip atomların kendi

gerçekliklerini kazanmalarının ancak sapma, dolayısıyla karşılaşma sayesinde olduğunu biliyoruz. Yani şeylerin modeli olarak atomlar, yalnızca bir karşılaşma sayesinde düşünülebilir, tıpkı şeylerin olgu bağlamları içinde düşünülebilmesi gibi. İkinci olarak atomların sapması, dolayısıyla karşılaşması ve ardından tutma gerçekleşirse bir “dünya”nın meydana gelmesi, Wittgenstein’in dünyayı olgular toplamı olarak okuyan felsefesi aracılığıyla düşünülebilir. Yani “başa gelen”, “düşen”, “karşılaşılan” olguların toplamı olarak dünyadan bahsetmek Althusser için de pekâlâ uygundur, zira metindeki referansın odağı da söz konusu “düşüş” önermesidir.

İlk sorunumuzu şöyle özetlemiştik: Atomların, oluşturdukları dünya karşısında hem ontolojik hem de zamansal öncelliğe sahip olması ile onların, esas öncelik sahibi dünya karşısında soyut bir varoluşa sahip olması. Atomları şeyler, dünyayı da olgular toplamı olarak okuduğumuzda sorununun yanıtını bulacağını düşünüyoruz. Ancak Wittgenstein’in önermeler, olgular ve şeyler arasında kurduğu ilişkinin temelinde fiziksel uzam ile mantıksal uzam arasında bir karşılıklılık gerektirdiğini öne sürmüştük. Dolayısıyla ilk sorunumuz yanıtını, sadece ontolojik ve zamansal bakımdan öncellikle değil, hesabımıza mantıksal bakımdan öncelliği katarak bulacaktır. Öyleyse şu üç bakımdan öncelik meselesini hızla açalım. Atomlar, dünya karşısında mantıksal, analitik bakımdan öncel iken, ontolojik ve zamansal bakımdan öncel değildir. Dünya ise atomlar karşısında hem ontolojik hem de zamansal bakımdan önceldir, ne var ki mantıksal bakımdan öncel değildir. Yani dünya karşısında atomların soyut, hayaletsi ve gerçekdışı bir varoluşa sahip olması, tıpkı şeylerin olgu bağlamları olmaksızın düşünülememesi gibidir. Ama her olgu bağlamında şeyler olması gibi, her karşılaşmada da atomlar vardır. Bu yüzden sapma, dolayısıyla karşılaşmadan önce atomlar yalnızca soyut bir varlıktır, ancak mantıksal bakımdan öncellikle vazedilebilirler. Ontolojik ve zamansal bakımdan öncelik ise sapmaya, karşılaşmaya aittir. Sadece sapmanın, karşılaşmanın yahut karmaşık önermenin irdelenmesiyle atoma, şeye dair bir söz söylenebilir, ki bu da karşılaşmanın, önermenin bağıntıları aracılığıyla olabilir. Yani atoma gerçekliğini kazandıran, soyut bir varoluştan somut bir varoluşa geçmesini sağlayan işte bu karşılaşma rejimidir.

İkinci sorunumuzu şöyle özetlemiştik: Karşılaşmaya yol açanın, atomların birbirlerine koşut, düz bir çizgide seyreden hareketlerinden sapma olması ile sapmanın düz bir çizgide düşme hareketine öncel olması. Yine mantıksal bakımdan öncelik ile ontolojik-zamansal bakımdan öncelik ayrımını burada devreye sokmalıyız. Atomların birbirlerine koşut, düz bir çizgide seyreden hareketlerin sapmasını mantıksal, analitik bakımdan öncelikle açıklıyoruz. Yani atomlar karşılaşma rejiminin onlara sağladığı gerçek varoluştan önce soyut bir varoluşa sahip ise, düz bir çizgide seyretme, birbirine koşut hâlde düşme de atomların kendisi gibi soyuttur. Ne var ki sapma atomlar arasında karşılaşmaya yol açar ve bu karşılaşma tutarsa, bir “dünya” meydana gelir. Sapmayı bu yüzden atomların bir özelliği olarak değil –zira onlar sapmadan önce soyut bir varlıktan başka bir şey değildir–, karşılaşma rejiminin olumsuzluğuna işaret eden bir jest olarak okuyoruz. Mantıksal bakımdan öncelik söz konusu olduğunda atomların düz bir çizgide koşut hâlde düşmesi gibi sapması da soyuttur. Kısaca sapmanın düz çizgide düşme hareketine ontolojik-zamansal bakımdan öncel olduğunu, ancak atomun ve dolayısıyla sapmanın, onları vazeden önermelerin nihai birimleri olmaları bakımından, mantıksal öncelliğe sahip olduğunu savunuyoruz.

Üçüncü sorunumuzu şöyle özetlemiştik: Karşılaşmaların tümüyle olumsal ve atomların tamamen soyut olması ile atomların, karşılaşmalara yol açacak kimi yakınlıklara, daha doğrusu belirlenimlere sahip olması. Burada da aynı düşünce çizgisini takip edeceğiz. Atomların (şeylerin) onlara biçim kazandıran içsel nitelikleri vardır, atomların (şeylerin) onlara sahip olmaması düşünülemez nitelikleridir bunlar. Yine önermelerin nihai birimleri olarak atomlara bu bakımdan diğer atomlarla “yakınlık kurma” niteliği atfedilmektedir. Ama “yakınlaşma” niteliğinin bir eğilimsellik taşıdığını, yani mantıksal bakımdan olanaklı olguların çeşitliliğine sınır çizdiğini söylüyoruz. Dikkat edilirse atomların, karşılaşmayı *belirlediğini* değil, karşılaşmanın sonuçlarını *sınırladığını* öne sürüyoruz. Evet, atomlar (şeyler) yalnızca karşılaşmanın öğeleri olmak bakımından ele alınabilirler. Karşılaşma öncesinde, o karşılaşmanın soyut öğeleri olarak atomlar belirlenmiş değildir, yalnızca karşılaşmaya eğilimlidirler, bu da olguya (karşılaşmaya) mantıksal bakımdan olanaklı olup olmamasına ilişkin sınır çizmektedir. Atomlar karşılaşma rejimi altında

düşünüldüğünde ise onlara geriye dönük olarak kimi belirlenimler atfedilebilir, böylece mantıksal olanaklılık bakımından çizilen sınır içinde meydana gelen olgular (karşılaşmaların), oluşturunucuları olan atomları (şeyleri) ontolojik ve zamansal bakımdan hem önceller hem de belirler.

Böylece saptamış olduğumuz üç temel sorunumuza (atomlar, sapma ve belirlenim) Wittgenstein'in *Tractatus*'u dolayısıyla yanıtlar getirmiş bulunuyoruz. Althusser *Kapital'i Okumak* metninde masum okuma diye bir şeyin olmadığını, dolayısıyla nasıl bir okuma yapmaktan suçlu olduğunu anlatır.<sup>25</sup> Biz de Wittgenstein'i okurken masum bir okuma yapmadığımızı kabul ediyoruz ve bu okumaya gelecek itirazları da düşünerek suçumuzu söylüyoruz. Bu yüzden dil-dünya konusunda Althusser'i Wittgenstein'dan ayıran noktayı anımsatmak istiyoruz. Wittgenstein "dünya olguların toplamıdır, şeylerin değil" derken, dünya, doğru cümlelerin/önergelerin müşterek nesnesi olarak düşünülmektedir, o kadar. Yani dünya *isimlendirilebilir* bir varlık olarak kurulmaz. Atom, Madde, Tanrı yahut Doğa, Mutlak Tin vb. olgular için kullanılamaz. Onlar yalnızca vazedilebilirler. Şeylere yahut nesnelere indirgenemeyen olgular, onları vazedenden önergeler aracılığıyla ancak çözümlenebilirler. İşte bu da Althusser ile Wittgenstein'in temel ayrım çizgisini çizmektedir. Wittgenstein'in bu tutum alışıyla kendisini felsefenin dışına çektiğini böylece anlayabiliyoruz. Althusser için ise dünyanın isimlendirilebilir olması hâlâ onu felsefenin içinde değerlendirmemize yol açmaktadır. Ancak felsefenin isim verme yollu iş görmesinin ideolojik bir jest olduğunun atlanmaması gerekiyor. Yani "şey"e isim vermek, bu ismi değil de şu ismi vermek, felsefi uzam içinde ideolojik mücadelenin (ideolojiyle değil, ideoloji aracılığıyla yürütülen mücadelenin) bir parçasıdır. Bu da Althusser'in düşüncesini yahut felsefesini felsefe dışındaymış gibi görünen politik pratiğe bağlayan noktalardan biridir. Özetle Althusser'in karşılaşma materyalizmi hakkında vazettiği önergelerin çözümlenmesinde Wittgenstein'in *Tractatus*'unun önemli bir rol oynadığını düşünüyoruz, gelgelelim vardıkları konum itibarıyla ilki felsefi uzam içinde felsefeyle –daha doğrusu idealist felsefeyle– mücadele ederken, ikincisi ise

---

<sup>25</sup> Althusser, L. & vd. (2007). *Kapital'i Okumak* (s. 23). Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

felsefi uzamı terk edip kendisini mistik bir deneyim alanına açarak susmayı tercih etmiştir.

#### 1.4. Boşluk

Karşılaşma materyalizminin, atomları, fizik biliminin nesnesi olan atomlardan ayırdığını, dolayısıyla onları felsefi tezlerin kategorisi olarak kurduğunu söyledik. Başka deyişle, vazedilen önermelerin nihai birimleri olarak atomlardan bahsedebileceğimizi söyledik. Ayrıca atomlar ve onlardan mantıksal bakımdan türetilen sapmalar, karşılaşmaların yine bu zeminde bir incelemesini sunduk. Gelgelelim atomlardan bahsettiğimiz ölçüde onların içinde düştükleri, saptıkları, karşılaştıkları, birbirlerine tutundukları boşluktan hiç söz etmedik. İşte bu fasılda Althusser'in boşluktan ne anladığını serimlemeye çalışacağız. Ve yine boşluğun da felsefi uzam içinde incelendiğini, fiziğin boşluk hakkındaki çıkarımlarının burada iş görmediğini anımsatarak yola koyulacağız. Bu bakımdan Althusser'in atomlar ve boşluk hakkındaki önermelerini felsefi uzam içindeki mücadelenin bir parçası olarak kuruyoruz. Yani Althusser felsefi tasarısını metaforlarla (atomlar, boşluk) açık kılmaya çalışmaktadır. Şunu söylemiyoruz: felsefi uzamda vazedilen önermelerin fizik dünyada bir karşılığı yoktur. Karşılığı olmasının zorunlu olmadığını söylüyoruz sadece. Bu yüzden felsefi atom ve felsefi boşluk, doğa bilimleri referansından uzak ele alındığı ölçüde, onları vazedilen felsefelerin hedefleri yahut stratejileriyle ele alınmalıdır. Kısacası Althusser inceleme konusu olarak boşluktan bahsetmiyor, bilakis felsefeye, karşılaşma materyalizmine boşluğu *yerleştiriyor*. İmdi karşılaşma materyalizminin vazettiği boşluğa geçebiliriz.

Althusser'in geç dönem düşüncesinde boşluk fikrinin iki şekilde kullanıldığını görüyoruz. İlki atomların boşlukta birbirine koştur hâlde düşüyor olmalarının, aslında onların tamamen olumsal olduklarını açıklayan bir metafor olmasıdır. Yani hiçbir şey atomların, böyle değil de şöyle bir araya gelmesini *belirlemez*. Karşılaşmanın nasıl biçim alacağı tamamen olumsaldır. Ancak geriye dönük olarak bu biçimin bir açıklamasını sunabiliriz. Öyleyse boşluktan ilk olarak anladığımız, herhangi bir

belirlenimden, zorunluluktan muaf olmaktır. İkincisini ise Althusser Fernanda Navarro'ya verdiği bir röportajda açıklamaktadır:

Boşluğun felsefesi; boşluğun, onun içinde düşen atomlardan önce var olduğunu söylemez sadece, üstelik kendisine varoluş bahşetmek için *felsefî boşluğu* da yaratır: şu meşhur “felsefî problemler”den yola koyulmak yerine, hiçlikten başlamak için onları ortadan kaldırıp kendisine “bir nesne” (“felsefenin nesnesi yoktur”) bahşetmeyi reddederek yola koyulur.<sup>26</sup>

Boşluk, felsefî boşluk, felsefenin nesnesinin olmaması, boşluktan başlamak; tüm bunlar ne anlama geliyor Althusser için? Bu soruya yanıt vermek için, daha doğrusu yukarıdaki alıntıyı açmak için Althusser'in kullandığı metaforları inceleyelim.

Tam tersine materyalist, *hareket halindeki* bir trene atlayan (dünyanın gidişi, tarihin, gidişi, hayatının gidişi), ama trenin nereden geldiğini ve nereye gittiğini bilmeyen bir insandır. Bir rastlantı ve karşılaşma trenine biner ve vagonun *olgusal* düzenini, *olgusal olarak* hangi yol arkadaşlarıyla birlikte olduğunu, bu arkadaşlarının ne söylediklerini ve ne düşündüklerini ve toplumsal ortamlarının belirlediği hangi dili konuştuklarını (*Kutsal Kitap*'taki peygamberler gibi) keşfeder.<sup>27</sup>

İki alıntıyı birbirine bağlayan nokta, felsefenin köken ile son arasındaki biçim alışlara sıkıştırılmamasına ilişkindir. Yani her türden teleolojik okumanın reddine dayanmaktadır felsefî boşluk. Bindiği trenin varacağı yeri, gidişini, geri gelişini hesap etmeksizin yalnızca yola koyulmayı salık veren boşluk, felsefenin boşluğu. Böylece karşılaşma materyalizmi kendisini, felsefenin önüne koyduğu problemlerden ve onların şu bildik köken-son akıl yürütmesiyle yanıtlanmasından bağışık tutar. Bunun yerine kendisini şimdi-buradaki olgunun açıklığına bırakır, üstelik günün sonunda “böyle gelmiş böyle gidecek” yollu bir zorunluluğa yerleşmek yerine, felsefesinin

<sup>26</sup> Althusser, L. (2006). *Philosophy and Marxism*, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 262). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

<sup>27</sup> Althusser, L. (2017). *Tek Materyalist Gelenek*, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (s. 184). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

yarattığı boşlukta “böyle gelmiş böyle gitmez” yollu bir olanağa yerleşir. Dolayısıyla felsefi boşluk, olgunun geleceğe açılmasındaki “olabilirlik” zemininde düşünmeye açıklıktır. Bitmiş gitmiş olgunun, ölü olgunun zorunluluğunda değil, şimdi-buradaki olguya alınan mesafeyle onun içine yerleşerek geleceğe yönelme cüretidir. Kısacası zorunluluğun karşısına olumsuzluğu çıkaran Althusser, felsefi boşluk düşüncesiyle olumsuzluğu, zorunluluğun olumsuzlanması yahut zorunluluktan bir sapma olarak kurmuyor, bilakis felsefi uzam içinde pozitif bir olumsuzluk kipi vazeliyor.

### 1.5. Olumsuzluğun Zorunluluğu

İşte tam burada karşılaşma materyalizminin zorunluluk ve olumsuzluktan ne anladığını serimlemeye başlayabiliriz. Zira Althusser’in atomlar ve boşluk üzerine kurduğu felsefi düzeneğin işleyişi bu kiplerin yerli yerine oturtulmasını gerektirir. Her karşılaşmanın yol açtığı etkiler bakımından olumsal olduğunu yukarıda belirtmiştik. Yani karşılaşmanın öğeleri, karşılaşmanın sonucunu/çıktısını/ürününü önceden belirleyemez. Burada bir belirlenim söz konusu değildir, aksine zorunluluğun boyunduruğuna bir karşı çıkış vardır. Şuradan devam edelim:

Olumsuzluğu zorunluluğun kipi yahut istisnası olarak düşünmek yerine, zorunluluğu olumsalların karşılaşmasının zorunlu-oluşu olarak düşünmek gerekir.<sup>28</sup>

Althusser burada öyle bir zorunluluk tesis ediyor ki, bizzat zorunluluk askıya alınmak durumunda kalıyor. Karşılaşmalar atomların olumsal olarak bir araya gelmeleridir elbette, ancak “tutmuş” karşılaşma geriye dönük olarak kendisini bir zorunlulukla dışavurur. Bu da karşılaşmanın doğurduğu yasayla güvence altına alınır. Althusser’in olumsuzluğun zorunluluğu tezi işte bu yasanın zorunlulukçu karakterini ifşa etmektedir. Yani bir karşılaşmanın, şu karşılaşma değil de bu karşılaşma olmasını garanti altına alan, karşılaşmanın yol açtığı yasanın kendisinden başka bir şey değildir. Zorunluluk karşılaşmanın kendisinde değil, onu geriye dönek olarak kuran yasanın işleyişindedir.

---

<sup>28</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 282). Çev. Alp Tümetekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Bunu ifade etmek her karşılaşmanın olumsal olduğunu, ne var ki karşılaşma rejiminin zorunlulukçu karakteri tarafından bastırıldığını söylemektir. Ama biraz daha ilerlemeliyiz:

Tutmanın karşılaşmasını yöneten hiçbir yasa olmaması kabul edilebilir, ama denilecek bu sefer de, karşılaşma “tutar tutmaz”, başka deyişle, dünyanın yani var olan *tek* dünyanın (çünkü bir dünyanın ortaya çıkışı, başka tüm olanaklı dünyaları dıştalar elbette) kararlı figürü oluşur oluşmaz, artık kararlı bir dünyaya sahip oluruz ve bu dünyanın olayları, peş peşe “yasalar”a tabi olur. (...) Bu dünyada düzen olduğu ve de bu dünyanın bilgisinin bu dünyanın “yasaları”nın (Newton) bilinmesinden geçtiği ve de bu yasaların varoluşunun değil, yalnızca bilgisinin olanaklılığını sağlayan koşulların bilinmesinden geçtiği de bir olgudur, bir “*Faktum*”dur.<sup>29</sup>

Althusser’in art arda iki hamle birden yaptığını görüyoruz. İlki dünyadaki düzenin mevcudiyeti yasaların mevcudiyetine bağlanmaz, tersine yasaların mevcudiyeti dünyadaki düzenin mevcudiyetine bağlanır. Böylece dünyanın ortaya çıkışının olumsallığı korunmuş olur, aynı zamanda da yasanın zorunlulukçu karakterine vurgu dünyanın kökeninden düzenine kaydırılır. İkinci olarak bizzat yasaların mevcudiyetinin olanaklılık koşullarını araştırmak boşa kürek çekmek olarak görülür, zira dünyanın mevcudiyetinin olumsallığına yapılan vurgu yasaların mevcudiyetini de olumsal kılar. Artık yasaların bilgisinin olanaklılık koşulları vardır, ancak Althusser, Kant’taki gibi bilginin transendental olanaklılık koşullarından bahsetmez, bilakis “tarihsel varoluşun maddi koşullarıyla ilişkili bir bilimsel deneyim teorisi, yani gerçek bir tarih teorisi”nden<sup>30</sup> söz eder. Ne var ki Althusser, tüm bunlara şu ilaveyi yaparak meseleyi biraz daha çetrefilli hâle getirir:

Karşılaşmanın yol açtığı tutmadan kaynaklanan yasaların zorunluluğuna, en kararlı durumda bile, *köklü bir kararsızlığın* musallat olduğunu savunacağız,

---

<sup>29</sup> A.g.e., s. 283-284.

<sup>30</sup> Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler* (s. 174). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

(...) çünkü yasaların değişebileceğini bilmek, ebediyen değil de bir süreliğine geçerli olabilecekleri değil her an değişebileceklerini bilmek, (...) yasaların dayandıkları ve de nedensiz, yani kavranabilir hiçbir erek olmaksızın dayandıkları rastgele zemini ortaya koyar.<sup>31</sup>

Köklü bir kararsızlığın yasaların zorunluluğuna musallat olması... Bunu nasıl açıklayabiliriz? Dünyanın mevcudiyetinin dahi tamamen olumsal bir karşılaşmayla örölmüş olması, dolayısıyla her türden kökenin reddedilişi, acaba şu kökensiz oluşun yol açtığı bir kararsızlığı, tekinsizliği dünyamıza musallat mı ediyor? Althusser için öyle görünüyor, ancak bu saptamayı karşılaşma materyalizminin tezlerine hâle getirecek bir şekilde yapmıyor, aksine yasaların rastgele zeminini sahiplenerek geleceğe kendisini açık hâle getiriyor. Her türden garantiyi, teminatı ortadan kaldıran karşılaşma materyalistinin kararsızlığın musallat olduğu dünyası...

### 1.6. Yasalar mı Sabiteler mi?

Kararlı ve zorunlulukla işliyor *görünen* şu dünyanın umacısı olan köklü kararsızlık ve olumsallık felsefe tarihinde bastırılarmıştır, bu yüzden burada bastırılanın geri dönüşü olarak olumsallığı, yasalar ve sabiteler tartışmasıyla geliştireceğiz. Bu tartışma karşılaşma materyalizminin tezlerinin hem bilimsel hem de toplumsal olgulara nasıl yaklaştığını serimlemeyi amaçlamaktadır. Yani kökensizlik olarak olumsallığın musallat olduğu şu dünyada karşılaşma materyalizmi kararlılıkla işleyen bir bilimden söz edebilir mi? Yahut böyle bir bilim mümkünse, tabi olduğu yasalar var mıdır? Ya da bu yasalar zorunlulukla mı işlemektedir? Yoksa başka bir isimle başka bir işleyişe –örneğin sabiteler– mi sahiptir? Tüm bunlar karşılaşma materyalizminin zorunluluk ve olumsallık üzerine düşüncelerini pekiştirmekle kalmaz, onun bilim alanında da söz sahibi olabilecek kimi çıkarımlara sahip olduğunu gösterir. İşte bu fasılda böylesi bir tartışmanın izini sürmeye çalışacağız.

---

<sup>31</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 284). Çev. Alp Tümerterkin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Felsefi uzamdaki hâkim paradigma (Kantçı Eleştiri ve sonrası), yalnızca bize (özneye) verili bir dünyadan bahsettiği, üstelik bize verili olanın dışında her türlü soruşturmayı felsefeden menettiği ölçüde, olumsal kökensizliği bastırılanın geri dönüşü olarak okuyacağız. Öncelikle şu saptamadan hareketle yola çıkıyoruz: 18. yüzyıldan neredeyse 19. yüzyılın ortalarına kadar Avrupa kıtası devrimci genç burjuvazinin, kilise ve aristokrasiye karşı yürüttüğü sınıf mücadelesine, üstelik bunu da tüm dini dogmalara karşı bilimsel düşünceye verdiği destekle kazandığına tanık olmuştu. Ayrıca bilimsel bilginin, dini dogmalar karşısında zafer kazanıyor olması felsefenin ontolojiden epistemolojiye doğru bir zemin kaymasını da beraberinde getirdi. Kantçı Devrim, her türden kökensellik (Tanrı vb.) –dolayısıyla ereksellik– tartışmasını –düzenleyici bir kategori olsa bile kurucu değildir– felsefenin dışına çıkararak bilimsel bilginin dini dogmalara karşı zaferini perçinlemiştir. Ancak felsefenin yalnızca bize (özneye) verili olanla uğraşan bir alan olarak kurulması bir zaman sonra –bilhassa çağımızda– bastırılanın geri dönüşü olarak Tanrı vb. karşımıza çıkagelmıştır. Ne demek istiyoruz? Kant, kendinde-şey'i düşünülebilir ancak bilinemez ilan edip kökene ilişkin tartışmaları bilim olarak felsefenin dışına iterek aslında şey hakkındaki her türden düşünceye eşit mesafede duran bir felsefenin sınırlarını çizmiştir. Böylece köken olması bakımından hem Tanrı hem Tin hem Madde felsefenin dışına itilmiş, bilim olarak felsefenin onlar hakkında söyleyecek sözü kalmamıştır. Felsefenin bu geri çekilişi yahut meselenin üstünü kapatması, yasaların kararlılığı ve zorunluluğu konusunda eski metafiziğin garantör tözü karşısında yeni bir zemin bulma ihtiyacı doğurmuştur. Bu da kuşkusuz Kant için transendental öznenen başka bir şey değildi. Ancak dikkat edilirse burada da hâlâ zorunluluğun temellendirilmesi söz konusudur, kendinde-şey madem bilinemiyor, öyleyleyse zorunluluk, deneyim alanının kurucusu olmak bakımından transendental özneye sağlanıyor. Felsefenin kendisini böyle sınırlandırıyor olması sınıf mücadelesinin tarihi içinde (bilime yer açması bakımından) önemli olmakla birlikte, sadece bir kökene değil, aynı zamanda köken tartışmasından çıkarılan kökensizliğe de kapıları kapatmaktadır. Zorunluluğu temellendirmek için kökenin (Tanrı vb.) felsefeden menedilip transendental özneye bırakılması, bir bakıma hokuspokustur. Peki ya köken yoksa, kökensizlik aslında bu dünyanın mayasıysa?

Şayet zorunluluğu tesis etmektense, olumsuzluğa açılmayı göze alırsak, işte bu hokuspokustan kurtulabiliriz. Başka deyişle yasaların zorunluluğunu temin etmedeki başarısızlığımız belki de böyle bir zorunluluğa musallat olmuş olumsuzluktan kaynaklanmaktadır. O nedenle kendinde-şey'e ilişkin tartışmalara kapıyı kapatmadan, ancak zorunluluk penceresinden değil de olumsuzluk penceresinden bakarak karşılaşma materyalizminin tezlerini geliştiriyoruz. Böylece ne eski metafiziğe ne de Kantçı Eleştiri'ye yerleşiyoruz, işlenebilir tezler var ise kabul ediyor, fakat onları da karşılaşma materyalizminin stratejisi içinde taktik olarak kullanıyoruz.

İşte bu saptamaların ardından Althusser'in geç dönem düşüncesindeki yasalar ve sabiteler tartışmasına geçebiliriz. Bu tartışmayı şu metin üzerinden yürüteceğiz: *Felsefe ve Marksizm*. Hemen başlamak gerekirse:

Karşılaşma materyalisti *rastlantısal karşılaşmaların sekanslarını* kaydeder, (...) gözlemleyebildiği rastlantısal sekansların art ardılığı üzerine *deneyler* yapabilir, üstelik (Hume gibi) art ardılığın yasalarını, *geleneksel* yasalarını yahut *sabitelerini*, yani yapısal teorik figürlerini çıkarabilir. Bu deneyler, nesnesi işlevi gören varlıkların türüne bağlı olarak, her tür deney için evrensel *yasalar* çıkarmasına yol açacaktır: doğa bilimlerinin ilerleyişi böyledir. İşte yine “evrensellik” terimi ve işleviyle karşılaşılıyor.<sup>32</sup>

Yukarıdaki alıntıda kendisinin de ifadesiyle Althusser, doğa bilimlerinin nasıl çalıştığını karşılaşma materyalizminin terimleri açıklamaya çalışıyor. Yani rastgele olguların kaydını tutan, ardından bu olgularda bir art ardalık, düzenlilik saptarsa, üzerinde deneyler yapan ve bu deneylerden ele aldığı olgular hakkında yasalar çıkaran, üstelik bu yasaları da evrensel olarak kuran bilim insanının çalışmasını aktarmaktadır. Bunu da karşılaşma materyalisti üzerinden örnekleyerek yapmaktadır Althusser. Felsefenin doğa bilimleriyle kurduğu ilişkiyi önemseyen ve onunla bir yakınlık arayan filozofun jesti olarak okuyoruz bu pasajı, zira başka bir yerde olgusal art ardılığı neden-etki art ardılığı olarak kuran felsefe geleneğine doğrudan karşı çıkmaktadır.

<sup>32</sup> Althusser, L. (2006). *Philosophy and Marxism*, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 278). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

Bunun yerine olgusal art ardılığı “madem öyle, işte böyle” grameriyle okumaktadır. İlkiyle ikincisi arasında nasıl bir fark göze çarpıyor? Zamansal bakımdan art arda gelen olguları, önce gelenin neden, sonra gelenin etki olarak ele almak, onların arasında bir zorunluluk bağı saptamaya yol açmaktadır. Yani sonra gelen, önce gelenden ya türetilmektedir ya da mantıken çıkarılmaktadır. Halbuki “madem öyle, işte böyle” gramerinde, “madem öyle” hiçbir nedene dayanmaksızın verili koşullara işaret eder, yani konjonktüre yerleşmeyi sağlar. “İşte böyle” ise konjonktürün koşullarını takip eden olanağa işaret etmektedir, yani sonra gelen, önce gelenin bir sonucu yahut etkisi değildir artık. Ne var ki burada bahsettiğimiz “madem öyle, işte böyle” grameri doğa bilimlerinin işleyişine pek benzememektedir, zira konjonktür her zaman tekil bir olguya gönderimde bulunmaktadır. Aksine doğa bilimlerinin ele aldığı olgular ise üzerinde deneyler yapılabilecek, dolayısıyla *tekrarlanabilir* olgulardır. Tekrar edişin formlarıyla ilgilenen doğa bilimlerinin aksine, karşılaşma materyalizmi tekrar etmeyen, dolayısıyla tekil olguları kendisine konu edinir. Tam da bu yüzden ele aldığı olgular hakkında evrensel yasalar sun(a)mayacağını baştan kabul eder. Öyleyse karşılaşma materyalizmi nasıl iş görmektedir, daha doğrusu ele aldığı olgulardan neler çıkarabilir?

Karşılaşma materyalisti gözlemlediği karşılaşmalar arasındaki “*genel sabiteler*”i, incelediği vakaların tekilliğinin açıklamasını sunma yeterliliğine sahip “çeşitlemeler”i seçip ayırır, böylece hem “klinik” türden bilgi hem de ideolojik, politik ve toplumsal etkiler üretebilir. İşte bu kez (fiziksel, matematiksel yahut mantıksal türden) yasaların evrenselliğini değil, aksine değişkeleri yoluyla falanca vakanın esasını kavramamızı sağlayan *sabitelerin genelliğini* buluruz.<sup>33</sup>

Sabiteler, yasaların karşısında; genellik ise evrenselliğin karşısında konumlandırılıyor. Althusser burada tarih ve psikanaliz ile doğa bilimleri arasında bir ayrım gözetiyor gibidir, zira bu ayrım en temelde ele alınan vakaların tekilliği üzerinden kurulmaktadır. Tekil vakalar tekrarlanamaz, dolayısıyla gözlemin ötesinde bir deneye tabi tutulamaz.

---

<sup>33</sup> A.g.e., s. 278.

Gelgelelim tekrarlanabilir vakalar, onları kendisine konu edinen doğa bilimleri tarafından bir form kazandırılarak düşünülebilir. Böylece doğa bilimleri onlar hakkında evrensel yasalardan söz edebilirken, tarih ve psikanalizde ise incelenen vakanın tekrarlanabilir olmamasından, dolayısıyla tekil olmasından kaynaklanan bir evrenselleşememe, yasalaşamama sorunu belirlemektedir. İşte tam bu yüzden sabiteler ve genelliklerden söz etmeye devam edeceğiz. İmdi Althusser'in iki tür tarihçiden bahsettiği pasajını ele alalım:

Öncelikle tarihin “yasalar”ından söz edebilen geleneksel tarihçilerin, etnologların, sosyologların ve antropologların Tarih’inden başlayalım, zira onlar yalnızca geçmiş tarihin tamamlanmış olgusu üzerine düşünmektedirler. Tarih, bu takdirde, tüm belirlenimleri üzerinde fiziksel bir nesnenin belirlenimleri gibi çalışılabilen tümüyle statik bir nesne olarak kendisini takdim eder; geçmiş olduğu için ölü bir nesne.<sup>34</sup>

Althusser burada elinde yasalar bulunan tarihçileri hedef almaktadır. Yasaları vardır, çünkü olmuş bitmiş olguyu kendilerine nesne edinirler. Tıpkı doğa biliminin nesnesi gibi, tüm belirlenimleri etraflıca incelenebilen, ancak ölü bir nesne olarak kendisini sunan, tarihçinin yasasına tabi bir tarih... İşte bu da Althusser'in ifadesiyle kaba tarihçinin kendiliğinden ideolojisinin kaynağıdır.<sup>35</sup> Ne var ki Althusser başka bir tarihin olanağından söz açar ve Almanca *Geschichte* kavramını kullanır ve devam eder:

Tamamlanmış tarihi değil, kuşkusuz zaten tamamlanmış geçmiş tarafından büyük ölçüde, fakat yalnızca kısmen belirlenen *şimdiki* tarihi belirten *Geschichte*; mevcut olan, yaşayan bir tarihin aynı zamanda belirsiz, öngörülemeyen, henüz tamamlanmamış, dolayısıyla rastlantısal bir geleceğe açıklığını ifade eder.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> A.g.e., s. 263.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 263-264.

<sup>36</sup> A.g.e., s. 264.

Zaten tamamlanmış olgunun büyük ölçüde belirlediği, ancak mutlak olarak belirlenememiş şimdiki tarihe yerleştirir Althusser, olumsuzluğu. Tamamlanmamış olgunun olumsuzluğuyla geleceğe açar tarihi ve tarihçiyi. Bu yüzden Althusser'in tarihçisinin elinde yasaları yoktur, bilakis sabiteleri vardır. Ve bu sabiteler de tarihi geleceğe açarlar. Devam edelim:

Marksizm yahut psikanalizin tarihinin nesneleri tamamlanmış tarihe değil, *Geschichte*'ye, yani rastlantısal eğilimlerden ve bilinçdışından meydana gelen, hatta onlardan çıkan yaşayan tarihe aittir. Formları fizik yasalarının determinizmiyle hiçbir ilgisi olmayan bir tarih budur. (...) Karşılaşma materyalizmi, dünyanın henüz hayal bile edilemeyen bir olaya, aynı zamanda politika dahil yaşayan tüm pratiklere açıklığını düşünmeyi gerektirir.<sup>37</sup>

İşte karşılaşma materyalizmi, doğa yasalarının karşısına Marksizm (tarih bilimi olarak ele alındığını atlamamak gerekiyor) ve psikanalizden hareketle rastlantısal eğilimleri yerleştiriyor. Artık yasalardan değil, eğilimlerden, sabitelerden bahsedebiliriz. Bu da dünyanın Olay'a ve politika başta olmak üzere tüm pratiklere açıklığını gerektiriyor. Konjonktürün aynı zamanda “bağlayıcı/bağlaç” [*conjunction*] anlamına geldiğini söyleyen Althusser, konjonktürün öğelerinin (sınıflarının) yalnızca mevcut olanlardan değil, üstelik öngörülmemiş öğelerden de oluştuğunu ekler.<sup>38</sup> Bu da politikanın konjonktürü okuyabilme becerisi gerektirdiğini, ayrıca onun konjonktürün geleceğe açıklığına yol açan boşluğa yerleşmesi gerektiğini savunmaktadır.

Althusser'in yasalar ve sabiteler tartışmasında buraya kadar ele aldığımız önermelerini özetleyecek olursak:

1) Doğa bilimleri ile tarih ve psikanaliz arasında gözle görülür bir ayrım sunulmaktadır.

---

<sup>37</sup> A.g.e., s. 264.

<sup>38</sup> A.g.e., s. 264.

2) Doğa bilimleri, nesnesini tekrar edebilen olgulardan seçerken; tarih ve psikanaliz ise her zaman tekil, tekrarlanamaz olguları kendisine nesne edinmektedir.

3) Doğa bilimleri, nesnesine deney yoluyla sayısız kez yaklaşıp ondan yasalar çıkarmakta, üstelik bu yasaların nesnesi hakkında evrensel bir hakikati dile getirmektedir; tarih ve psikanaliz ise tekil olgulardan hareketle iş gördüğünden onlar hakkında yasalarla değil, sabitelerle, eğilimlerle konuşabilir, dolayısıyla ifadesini, doğa bilimlerinin evrenselliğinden genelliklerde bulur.

### 1.7. Marx Uğrağı

Tüm bunların ardından Althusser'in tarih kıtasını keşfettiğini söylediği Karl Marx'a geçebiliriz. *Geschichte* olarak tarihin sabitelerle, eğilimlerle kavranabileceğini; dolayısıyla zorunlulukla değil, olumsallıkla, rastlantıyla, karşılaşmayla geleceğe açıldığını yukarıda belirttik. Burada ise Marx'ın kapitalizm üzerine kimi düşüncelerini Althusser'in eleştirel perspektifiyle açmayı düşünüyoruz. Amacımız, zorunluluk ve olumsallık tartışmasını Marx üzerinden örneklemekle sınırlı olacak. Bu yüzden Althusser'in kılavuzluğunda “masum olmayan” bir okumaya girişeceğiz. Şuradan başlamak gerekirse:

Marx bizlere kapitalist üretim biçiminin, emek gücü dışında her şeyden yoksun durumdaki proleter ile “paralı adam”ın “*karşılaşma*”sından doğduğunu, sayılamayacak kadar çok bölümde (şurası kesin ki rastlantı değil bu) anlatır. “Nasıl olmuşsa” bu karşılaşma yer almış ve de “tutmuş”, (...) incelendiğinde “yasalar”a (eğilimsel yasalar elbette) sahip olduğu anlaşılan bir zorunluluğa da yol açmış: söz konusu yasalar, kapitalist üretim biçiminin gelişme yasalarıdır (değer yasası, mübadele yasası, döngüsel krizler yasası...).<sup>39</sup>

Yani kapitalist üretim biçimi proleter ile “paralı adam”ın karşılaşması olarak, daha doğrusu *tutmuş bir karşılaşması* olarak ortaya çıkmaktadır. Ardından kapitalist üretim biçimi kendi yasalarını üretir, ancak bu yasalar eğilimseldir. Ne demek istiyoruz?

---

<sup>39</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 286). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Tamamlanmış olguya yol açan karşılaşmanın “tutması”nın rastlantısal karakteri dolayısıyla, bu yasaların zorunluluğuna olumsuzluk musallat olmaktadır. Böylece kelimenin tam anlamıyla yasalardan değil, sabitelerden, eğilimlerden söz etmek daha doğru görünmektedir. Herkesçe malum şu önermeyi ele alalım: Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi, sınıf mücadelelerinin tarihidir.<sup>40</sup> Sınıf mücadelesinin burada tarihin yasası olarak değil, sabitesi olarak ele alınması gerekiyor. Üstelik bu önermenin kapitalist bir toplumun bağrında vazedildiğine de işaret etmek lazım. Şayet sınıf mücadelesi sabite değil de yasa olarak konursa, sınıfların henüz ortaya çıkmadığı toplumları yahut sınıfların ortadan kaldıracağı beklenen (komünist) toplumları nereye koymalı? Onlar bu bakımdan yasanın belirleniminin dışındadırlar, dolayısıyla tarihsizdirler. Örneğin komünizmin bir yönüyle tarihin sonu olarak işaretlenmesi boşuna değildir. Yasa yoksa tarih de yoktur. Şunu ele alalım:

Üretim biçimi nedir? (...) öğelerin özel bir “düzenlenişi”. Söz konusu öğeler mali birikim (“para sahibi”nin birikimi), üretimin teknik araçlarının birikimi (araç gereç, makineler, işçilerin üretim deneyimi), üretim maddesinin birikimi (doğa) ve üreticilerin birikimi (tüm üretim araçlarından yoksun proleterler). Bu öğeler tarihte, bir üretim biçimi *var olsun diye* var olmazlar, “birikim” ve “düzenleniş” öncesinde “yüzergezer” durumda var olurlar, içlerinden her biri kendi tarihinin ürünüdür, içlerinden hiçbirisi ötekilerin ya da ötekilerin tarihinin teleolojik ürünü değildir.<sup>41</sup>

Her biri kendi tarihinin ürünü olan öğeler, bir üretim biçimi var olsun diye tutmaz; dolayısıyla öğeler ortak tarihin teleolojik ürünleri değildirler. Tarihin öğeleri tıpkı atomların birbirleriyle “yakınlık” kurması gibi birbirlerine yakınlaşırlar. Ancak bu yakınlık kurma ilişkisi öğelerin, bir üretim biçimi var olsun diye kurduğu bir ilişki kesinlikle değildir. Bilakis tutmuş karşılaşmanın ardından karşılaşmanın öğelerine atfedilen bir yakınlıkma *eğilim*dir. Yani feodalizmden kapitalizme geçiş zorunlulukla

<sup>40</sup> Marx, K. & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto* (s. 52). Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>41</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 287). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

değil, tutmuş yeni bir karşılaşmanın öğelerine atfedilen bir eğilimle açıklanabilir: yani olumsuzlukla. Şimdi şuna bakalım:

Marx ile Engels proletaryanın “büyük sanayinin ürünü” olduğunu söylediklerinde, iyice saçmalamışlardı, çünkü her şeyden yoksun ve çıplak bu insan kitlesini, üretim biçimini kuran öğelerden biri olan proletarya olarak üreten (yeniden üreten değil) “karşılaşma”nın rastgele mantığında değil, *proletaryanın genişletilmiş yeniden üretiminin tamamlanmış olgusunun mantığına* yerleşmişlerdi. Böylece, ilk üretim biçimi anlayışından, yani tarihsel-rastgele anlayıştan, ikinci bir anlayışa, özcü ve felsefi bir anlayışa geçmiş oluyorlardı.<sup>42</sup>

Bu pasajda Althusser ve Marx arasında bir gerilime tanık oluyoruz, zira Althusser birbirine karşıt iki farklı anlayıştan bahsetmektedir. İlki soyut atomlar gibi karşılaşma öncesinde her şeyden yoksun bir insan kitlesinin karşılaşmayla birlikte kendi gerçekliklerini kazandığı proletarya hâline gelmesi; ikincisi ise aynı kitlenin tamamlanmış olgunun, tutmuş karşılaşmanın mantığında yeniden üretilen, büyük sanayinin ürünü olarak kurgulanmasıdır. İşte burada ikinci anlayışın bir eleştirisini vermemiz gerekiyor. Yine feodalizmden kapitalizme geçişi ele alalım. Hâkim feodal sınıfın çözülmesiyle burjuvazi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu ortaya çıkışın diyalektik bir hamleyle gerçekleştiğini, daha doğrusu aktarıldığını ifade etmeliyiz. Feodal sınıfın karşıtı olarak burjuvazi, karşıtı olduğu feodal sınıfın yerini almaktadır. Yani karşıtın karşıtı ürettiği diyalektik, feodal sınıfın yerine burjuvaziye *kavramsal zorunluluk gereği* geçirmektedir. Böylece Marx ve Engels’in sınıflı toplum analizindeki geçişlere dair açıklamasına idealizm musallat olmuştur. Tam da bu noktada Althusser şu soruları sorar:

Peki, ya böyle olmadıysa? Peki, ya burjuvazi, feodalitenin tersi bir ürün olmak bir yana, feodalitenin tamamlanması ve doruğu, en üst biçimi, deyim yerindeyse

---

<sup>42</sup> A.g.e., s. 287-288.

yetkinleşmesi idiyse? (...) Gelecekte kapitalist olacak ama her tür kapitalizmden çok önce, feodalitede oluşan, burjuvazi dediğimiz şu tuhaf sınıf da ne?<sup>43</sup>

Burada elbette Marx ve Engels'in metnilerindeki gerilimlerle yahut tutarsızlıklarla ilgilenmiyoruz. Sadece karşılaşma materyalizmi ile diğer felsefelerin şu sınıflı toplum meselesine bakışlarının ne kadar da farklı olabileceğini göstermeye çalışıyoruz. İki sınıflı toplum arasında geçiş şayet kavramsal zorunluluk gereği yapılıyorsa, orada karşılaşmanın gerçekleşebileceği *boşluktan* söz etmek ne yazık ki beyhudedir. Her şey tamamlanmış olgunun “yasaları” tarafından belirlenmiştir. Fakat karşılaşma materyalizminin sabitelerle, eğilimlerle iş görmesi böyle bir yasanın kapatamadığı boşluğa yerleşmekle anlaşılabilir ancak. Bu bakımdan karşılaşma materyalizmi bakışını tamamlanacak olguya çevirmektedir, yani tamamlanmış olgunun yasalarıyla hem geçmişini hem de geleceği açıklamak değildir amacı. “Başa gelen”in, “düşen”in boşluğuna yerleşip konjonktürü değiştirmeyi amaçlamaktır onunki.

### 1.8. Sondan Önce

Zorunlulukçu ve erekselci her tür felsefenin karşısında konumlanan karşılaşma materyalizmi esasen tek bir tez vazeder: radikal olumsuzluk. Geleneksel felsefenin ister aşkın ister içkin bir ilkeyle olsun “her şey”i nesnesi kılan şu bütünsellik anlayışının zorunluluğun dışında “bir şey” söyleme arayışıdır Althusser’inki. Bu bakımdan vazettiği tez –ne kadar antitez olsa da–, bir olumlama değildir. Peki neyin olumlamasıdır? Yaşayan tüm pratiklerin olumlanmasıdır, bilhassa da politikanın. Radikal olumsuzluk tezi bu nedenle salt teoride yeşeremez, aksine kavranabilmesi için pratiğin teoriyi öncelemesini gerektirir, yani dünyaya tamamen açık olmayı gerektirir.

Pratik, sarsılmaz bir felsefenin amaçları doğrultusunda Hakikatin ikamesi değildir; bilakis felsefeyi temellerinden sarsan şeydir; (...) felsefenin hiçbir zaman hükmedemediği başka şeydir.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> A.g.e., s. 291-292.

<sup>44</sup> Althusser, L. (2006). *Philosophy and Marxism*, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 275). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

Pratik, özellikle de politik pratik geleneksel felsefenin temellerini sarsar, zira dünyayı değiştirme olanağı pratikte köklenir. Bu nedenle felsefe, Althusser için, aynı zamanda bir meta-politikadır. Yani nesnesi olmayan felsefe, politik olanı da nesnesi kılmaz; ancak politik pratik felsefenin koşulu hâline getirilir, böylece felsefe, felsefi uzam içinde, tezler aracılığıyla ayırım çizgilerini   eker. Bu strateji de hem felsefeyi hem ideolojiyi hem bilimi hem siyaseti birbirinden ayırabilmesiyle   ne çıkmaktadır.

Kısacası Althusser karşılaşma materyalizminin tezleriyle meta-politika olarak bir felsefe anlatısı kurmaktadır. Radikal olumsuzluk tezi ise bu anlatının esasen her tür pratiğe açık olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla teoriyi pratiğin önüne koyan her düşünce Althusser için felsefi uzamda mücadele edilmesi gereken bir anlayışa işaret etmektedir. Ancak bu mücadele salt kendi tezleriyle değil, hasımlarının tezleriyle de yürütülmektedir; bu nedenledir ki hem Epikuros'tan hem de Heidegger'den aynı zamanda bahsedebilmektedir Althusser; tezleri stratejisinin bir parçasıdır.

Pratiğin felsefeye onun "dışarısı" olduğunu göstermesi felsefede karşılaşma materyalizminin radikal olumsuzluk teziyle yankısını bulur. Henüz hayal dahi edilmemiş olana, Olay'a açık dünyayı düşünen bir materyalizm vazedilir. Ne nesnesi ne de öznesi vardır. Sadece boşluk... İşte Althusser'in geç dönem düşüncesinde yankılanan radikal olumsuzluk tezinin politikaya davetinin bitmeyen   ağırısı...

## 2. İKİNCİ TANIK: NICCOLÒ MACHIAVELLI

Karşılaşma materyalizminin yeraltı akıntısının izini sürerken tezlerimizin kendisinde karşılığını bulduğunu düşündüğümüz Niccolò Machiavelli'yi felsefe sahnesine çıkarıyoruz. Althusser'in karşılaşma materyalizmi başlığı altında ele aldığı filozoflar arasında ikinci tanık olarak sahneye çıkan Machiavelli yalnızca onlar arasında değil, belki de düşünce tarihi içinde en kuraldışı figürlerden biri olmuştur. Onun kuraldışılığı hem iktidarın doğasını (mantığını) incelemesinden hem de politikaya soyut değer yargılarıyla bakan klasik geleneğin karşısında konumlanmaktan kaynaklanmaktadır. Ancak ona acımasızca vurulan “Makyavelizm” damgasının da bunda payı yok değildir. Evet, “Makyavelizm” damgasını hâlâ sırtında taşıyan Machiavelli, her tür baskıcı rejimin gerektiğinde istismar ettiği bir figür hâline gelmiştir. Öyleyse Machiavelli'nin kuraldışılığının iki katmanlı olduğunu söyleyebiliriz. İlki, düşünce tarihi içinde klasiklerin politikayı düşünme biçiminden bir kopuşu temsil etmesi iken, ikincisi de bu kopuşun çıktısı olarak politikada her tür aracı, yolu kullanmanın meşru olduğu biçiminde özetlenebilecek bir önermenin yüklendiği kötülük timsali olmasıdır. Gelgelelim biz, Machiavelli'nin kuraldışılığını ne ilkinde olduğu gibi klasiklerden kopuş olarak ne de ikincisindeki gibi “Makyavelizm” damgasını taşımasında arıyoruz. Onu karşılaşma materyalizminin yeraltı akıntısında bastırılan, göz ardı edilen materyalist bir felsefenin temsilcisi olarak felsefe sahnesine çıkarıyoruz. Bu nedenle meta-politika olarak bir felsefenin tanığı olan Machiavelli'ye yüklenen kuraldışılıklara, bir yenisini de biz ekliyoruz: sapmayı, karşılaşmayı, rastlantıyı üstlenen bir politikacı, filozof olarak Machiavelli.

Karşılaşma materyalizminin felsefeyi meta-politika olarak kurması tezlerimizin Machiavelli'de “tutması”na yol açmaktadır. Bunda ise şaşılacak bir yan olduğunu düşünmüyoruz, zira politik pratiğe doğrudan yerleşen Machiavelli karşılaşma materyalizmi için işlenebilir bir malzeme sunmaktadır. Ancak amacımız bu malzemenin bir dökümünü sunmak değil, bilakis Althusser'le Machiavelli'nin “tutmuş” karşılaşmasından hareketle bu malzemeyi yeniden ele almak. Başka deyişle bakışımız doğrudan Machiavelli'ye değil, Althusser'in imbiğinden geçmiş

Machiavelli'ye tutulacak. Daha doğrusu Machiavelli'nin sesini Althusser'de yankılayarak karşılaşma materyalizminin tezlerini olumlamaya çalışacağız. Böylece yine masum olmayan bir okuma girişiminin parçası olarak suçumuzu baştan kabul ettiğimizi beyan ediyoruz.

Amacımızı açık, suçumuzu kabul ettiğimize göre okuma izliğimize geçebiliriz.<sup>45</sup> İlk olarak Althusser'in her fırsatta dile getirdiği, Machiavelli'nin Cesare Borgia'sıyla yola koyulacağız. Karşılaşma materyalizminin atomlarıyla Borgia'nın prenslik serüveni arasındaki ilişkiyi serimleyeceğiz. Ardından prensin iktidarını devam ettirebilmesi için, daha doğrusu karşılaşmanın tutması için Machiavelli'deki *virtù* ile *fortuna*'nın karşılaşmasına bakacağız. Daha sonra tutmuş karşılaşmanın uzun ömürlü olmasının koşullarını soruşturacağız, bunu da prensi Kentauros metaforu üzerinden okuyarak yapacağız. İlaveten kendini meta-politik bir felsefe olarak kuran karşılaşma materyalizmi için konjonktür, dolayısıyla tekillik düşüncesinin Machiavelli'deki izini süreceğiz. Son olarak ise Machiavelli'nin teorik düzeneği içindeki politik bakış açısı ile politik pratik arasındaki ayrımı kendimize konu edineceğiz, üstelik bu ayrımın hem tarih ile politika hem de Machiavelli imgeleri bakımından değerlendirilmesini sunacağız.

## 2.1. Cesare Borgia

Machiavelli *Prens* adlı eserinin “Başkalarının silahlarıyla ve talihle ele geçirilen yeni prenslikler üzerine” başlıklı VII. Bölümüne şu sözlerle başlar:

Sıradan bir yurttaşken yalnızca talih sayesinde prens olanlar, bunu pek az çabayla gerçekleştirirler ama konumlarını çok büyük bir çabayla korurlar; yolda

---

<sup>45</sup> Okuma izliğimizin temel metni olarak Machiavelli'nin *Prens*'ini tercih ediyoruz. *Söylevler* metnini odağa almamızın gerekçesi ise Machiavelli okumalarındaki yönetim tipolojileri tartışmalarına mesafe almak ve her iki metinde de belirleyici olarak işaretlediğimiz “kalıcı hükümdarlık” sorununa temas etmektir. Bu bakımdan *Prens* ile *Söylevler* arasında kapatılamaz bir açığı farkı olduğunu düşünmüyoruz.

hiçbir engelle karşılaşmazlar, çünkü konumlarına uçarak gelirler; ama bütün zorluklar, amaçlarına ulaştıklarında ortaya çıkar.<sup>46</sup>

Machiavelli ilk olarak talihi sayesinde pek çaba harcamadan iktidara gelen prensin, iktidarını muhafaza edebilmek için daha büyük bir çaba sarf etmesi gerektiğini belirtir. Ardından prens için tüm zorlukların iktidara geldikten sonra başlayacağını söyler. Ancak Machiavelli talihi sayesinde prens olanlara karşı eleştirel bir tavrın içinde değildir, bilakis bir saptama olarak talihi sayesinde prens olanların, iktidarını devam ettirebilmek için talihten fazlasına ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Bu yüzden de VII. Bölümde kendisinden bolca övgüyle bahsettiği Cesare Borgia'yı örnek olarak verir. Der ki Machiavelli:

Cesare Borgia, devleti babasının talihiyle elde etti ve o talihle yitirdi –üstelik, başkalarının silahları ve talihiyle ele geçirdiği bu devletlerde kök salabilmek için sağduyulu ve yetenekli bir kişinin başvurduğu her yola başvurmuş, yapması gereken her şeyi yapmış olmasına rağmen.<sup>47</sup>

16. yüzyıl İtalya'sı diğer Avrupa devletlerine kıyasla henüz birliğini sağlayamamış, kendi içinde küçük şehir devletlerinden oluşan ve tam da bu yüzden sürekli işgale maruz kalan, öyle ki Fransa Kralı VIII. Charles'ın “tebeşir”le<sup>48</sup> ele geçirdiği bir ülkedir. Borgia ise Papa VI. Alexander'ın evlilik dışı oğlu olmakla birlikte Machiavelli'nin gözünde İtalya'nın birliğini sağlamak için girişimlerde bulunmuş, ne yazık ki talihinin dönmesiyle bu projesini nihayete erdirememiş, halkın taktığı isimle “Valentino Dükü”<sup>49</sup> olarak anılan bir siyasi figür. Bir yandan birliğini arayan, bölük pörçük İtalya; diğer yandan bu arayışın politik figürü olarak Borgia. İşte böyle bir konjonktürde talihiyle gelip talihiyle giden Borgia'yı karşılaşıma materyalizmi için incelemeye değer kılan da bu. Ne demek istiyoruz? Açalım:

<sup>46</sup> Machiavelli, N. (2019). *Prens* (s. 58-59). Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları; Machiavelli, N. (2005). *The Prince* (s. 23-24). Ed. ve Çev. Peter Bondanella. Oxford: Oxford University Press. Aksi belirtilmedikçe Machiavelli'den yapılan alıntılar Türkçe çevirisi esas alınarak verilecektir.

<sup>47</sup> A.g.e., s. 60.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 81.

<sup>49</sup> A.g.e., s. 59.

İtalya atomlara ayrılmış, her atomu da yanı başındaki atoma değmeden serbestçe düşen bir ülkeydi. İtalya'nın birliğini "tutturmak" için *sapmaya*, dolayısıyla bir karşılaşmaya *yol açacak koşulları yaratmak* gerekiyordu. (...)

Machiavelli tüm devletler ile tüm hükümdarları, yani tüm yerler ve de tüm insanları reddettikten sonra, Cesare Borgia örneğine dayanıp, adı sanı bilinmeyen, yeterince erdemli ve talihli biri çıkıp da, İtalya'nın adı sanı bilinmeyen bir köşesine yerleşip, İtalyanları yavaş yavaş bu atoma benzer nokta çevresinde, büyük bir tasarı olan ulusal devlet kurma tasarısına katarak toparladığında birliğin de sağlanmış olacağı düşüncesini benimser.<sup>50</sup>

Althusser, Machiavelli'nin İtalya'sını parçalanmışlığından ötürü birbiriyle karşılaşmayan atomlara benzetmektedir. Machiavelli tam da atom-devletlerin karşılaşma koşullarını, yani ulusal bir İtalyan devletinin kuruluş koşullarını düşünüyordu. İtalya'nın karşılaşmalara sahne olması için gerekli tüm koşullara sahipti. Evet, ülke birçok atom-devlete bölünmüştü, ama halk birliğini arıyordu; evet, ülke dışarıdan istilaya ve talana maruz kalıyordu, ama buna karşı ülkede bir tepki havası hakimdi. Gelgelelim Machiavelli varolan devletleri feodalizmin çürümüş yapısının birer parçası olmasından dolayı reddetmektedir. İşte burada ilginç bir hamle yapar: İtalya'nın birliği, ancak, adsız bir "prens" ile İtalya'nın adsız bir köşesinde temsil edilen bir boşlukta yer alan sapmayla, daha doğrusu karşılaşmayla sağlanmaktadır. Devam edelim:

Tümüyle rastgele bir akıl yürütmedir bu: söz konusu Federasyon'un başlayacağı bölgenin adını da Federasyon'u kuracak Kişinin adını da siyasal anlamda *boş bırakır*. Böylece, üstü bomboş olan (ama değerli kişilerle tıka basa dolu) oyun masasına atılmış olur zarlar.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 253-254). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları; Althusser, L. (2006). The Underground Current of the Materialism of the Encounter, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 171-172). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

<sup>51</sup> A.g.e., s. 254.

Adı sanı bilinmeyen biri, işe sıfırdan, bilinmedik bir yerden başlamıştı, yeniden türemenin koşulları buydu işte Machiavelli için.<sup>52</sup>

(...) Machiavelli'nin en şaşırtıcı yanı, bu yeni insanın geçmişi olmayan, unvanları ve yüksek görevleri olmayan, sıradan, adsız sansız, yalnız ve çıplak bir insan olmasıdır.<sup>53</sup>

Prensin ve yerin kimliği hakkındaki bu sessizlik karşılaşmanın politik koşuludur.<sup>54</sup> Bir fırsatla karşılaşan prensin kendi stratejisi doğrultusunda fırsatı değerlendirebilmek için *virtù* sahibi olması gerekmektedir. Gözden kaçırılmaması gereken ise prensin fırsatı ele geçirmek ve değerlendirebilmek için hiçbir engelle karşılaşmamasıdır. Doğru bir deyişle:

[Prens] olgusal açıdan özgür, omuzlarına binen ve *virtù*'sunu özgürce kullanmaktan alıkoyabilecek belirlenimlerinden muaf[tır]. O yalnızca çıplak bir insana benzemekle kalmaz, eylemine engel olabilecek, iz bırakıcı toplumsal ve politik her türlü belirlenimden arınmış gibi olan ve kendisi de adsız sansız bir yerde müdahale imkânı bulur.<sup>55</sup>

Demek ki prensin adsız olmasıyla kastedilen, onun her tür belirlenimden muaf ve dolayısıyla eylemlerinde özgür olmasıdır. Yerin adsız olmasıyla ise prensin *virtù*'suna karşı koyabilecek bir engelin olmamasını anlıyoruz. Karşılaşmanın öğeleri (Prens ve Yer) karşılaşma öncesinde, tıpkı karşılaşma öncesi atomların soyut, hayaletsi ve gerçekdışı varolmaları gibidir adeta. Karşılaşma öncesinde karşılaşmaya dair herhangi bir belirlenim söz konusu değildir. Ancak geriye dönük olarak onlar hakkında söz

---

<sup>52</sup> A.g.e., s. 254.

<sup>53</sup> Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (s. 185-186). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları; Althusser, L. (1998). The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza, içinde *The New Spinoza* (s. 15). Ed. Warren Montag ve Ted Stolze. Minneapolis: University of Minnesota Press.

<sup>54</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 254). Çev. Alp Tümerterkin. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>55</sup> Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (s. 186). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

söylenabilir, bu da karşılaşmanın tüm rastlantısallığını yahut olumsuzluğunun üstünü örtmek anlamına gelir. İlaveten:

Karşılaşmanın siyasal boşlukta gerçekleşmesi, ulusal birliğin de siyasal boşlukta “tutması” gerekir. Ne var ki bu siyasal boşluk önce felsefi bir boşluktur. Yol açtığı etkilerden önce gelen hiçbir Neden bulunmaz bu boşlukta, (...) tamamlanmış olgunun Zorunluluğu çerçevesinde değil, tamamlanacak olgunun olumsuzluğu çerçevesinde akıl yürütmeye bulunulur.

Evet, tamamlanacak olgunun olumsuzluğuna yerleşerek konumlanır Machiavelli. İşte İtalya’nın durumu ortadadır, Epikuros’un atomları gibi birbirlerine temas etmeksizin boşlukta düşmektedirler. Ancak sapmayla, karşılaşmayla kendi varoluşlarını kazanacaklardır. Mevcut düzenin, tamamlanmış olgunun zorunluluğunda düşünmek pratiğe, politik pratiğe açık olmamak demektir. Mevcut konjonktürü okuyamamak, onu hep bir Neden’e bağlayarak zorunluluk çerçevesinde sıkışıp kalmak demektir. Borgia’nın serüveni ise bunun aksi bir örneği temsil etmektedir. Talihiyle gelip talihiyle giden Borgia vakası, karşılaşmanın kalıcılığının hiçbir garantisi olmadığını göstermektedir. Oyun masasına atılan zarların ne geleceğini hiçbir karar ilkesi önceden kararlaştıramaz. Başka bir ifadeyle:

(...) süreye yayıldığında bile her karşılaşma geçici olduğuna göre, hiçbir devletin ve hiçbir dünyanın “yasaları”nda ebediyetten en ufak biçimde bile söz edilemez. Burada tarih, tamamlanmış olgunun, tamamlanacak ama gizi çözülemeyen başka bir olgu tarafından aralıksız azledilmesidir, üstelik azlin nerede ve nasıl gerçekleşeceği de asla önceden bilinmemektedir.<sup>56</sup>

Demek ki karşılaşmanın olumsal karakterini iki katmanlı olarak okumalıyız. İlk olarak karşılaşmanın tutmasının tamamen olumsal olması, yani hiçbir karar ilkesinin karşılaşmanın tutmasına yol açamayacağıdır. İkincisi de ilkine bağlı olarak, bir karşılaşma tutmuş olsa bile onun süreceğinin hiçbir garantisinin olmamasıdır. Bu da

---

<sup>56</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 257). Çev. Alp Tümerterkin. İstanbul: İthaki Yayınları.

karşılaşmanın olumsal karakterinin karşılaşmanın getirdiği düzene, biçime, yasaya kökten musallat olması anlamına gelmektedir. Öyle ki zarlar durmadan boş masaya atılmaktadır; tamamlanmış, tutmuş olgular daima tamamlanacak olan tarafından azledilmektedir. Bu azil ise nerede, nasıl, ne zaman gerçekleşeceği bilinmeyen bir gizle örtülüdür. Gizi çözmeye kalkışmak, daha doğrusu gizi ortadan kaldırıp tamamlanacak olguya yön tayin etmek, tekil olguları bir yasanın altında preslemeye yol açar; bu da en genel anlamda pratiğin zorunlulukla iş gördüğünü kabul etmek anlamına gelmektedir. Oysa gizin çözülemez olduğunu söylemek, tamamlanmamış olguya açık kalmayı, yani uygun konjonktürün boşluğuna yerleşip dönüşümü talep etmeyi sağlar.

Bir karşılaşmanın tutmasının, sürmesinin hiçbir garantisi olmadığını söyledik. Ne var ki böyle bir garantinin olmaması konjonktürün içinde salt etkilere açık pasif bir rol oynamayı gerektirmez, bilhassa da Machiavelli'nin prensi için. Öyleyse karşılaşmanın tutması, sürmesi için Machiavelli'nin prence verdiği öğütlerden yahut tersinden prence karşı halka yaptığı uyarılardan söz etmeye geçebiliriz. Bunun için de *virtù* ile *fortuna* karşılaşmasına odaklanacağız.

## **2.2. *Virtù Fortuna*'yı “Karşılıyor”**

Machiavelli *Prens*'in “İnsan işlerinde talihin gücü nedir ve talihe nasıl karşı konulabilir?” adlı XXV. Bölümüne şöyle başlar:

Birçok kişinin geçmişte ve bugün şu görüşte olduğunu bilmiyor değilim: Talih ve Tanrı dünya işlerini öyle yönetir ki, insanlar sağduyularıyla bunları düzeltemezler, hatta bunlara karşı hiçbir çareleri yoktur; bu yüzden, bu kişiler, dünya işleri üzerine ter dökmek yerine, kendimizi yazgının yönlendirmesine bırakmamız gerektiğine hükmedebilirler. Her gün olayların akışında gördüğümüz, kimsenin öngöremeyeceği büyük değişiklikler yüzünden, bu

görüşe zamanımızda daha da inanılır olmuştur. Bunları düşünürken, kimi zaman ben de kısmen onların görüşüne eğilim gösterdim.<sup>57</sup>

Machiavelli döneminin tarih anlayışını işte bu saptamayla aktarmaktadır. Talih [*fortuna*] ve Tanrı dünya işlerine öylesine nüfuz etmiştir ki, insanlar onlara karşı adeta çaresizdirler. Neredeyse insanların her gün karşılaştığı ama etki edemediği değişiklikler nedeniyle de çaresizlik katmerlenir, öyle ki insanların yazgısı tarafından yönlendirilmesi gerektiği salık verilir. Machiavelli burada talihi kör bir zorunluluk olarak saptamaktadır. Düşen, başa gelen, karşılaşılan ama sadece maruz kalınan bir talih... Ancak Machiavelli burada kalmıyordu, zira onun için insan eylemlerine böylesi bir kör zorunluluk altında yer açılmazdı.

Gene de, özgür irademizin yok olmaması için, talihin eylemlerimizin yarısını yönettiğinin doğru olabileceği, ama gene de öbür yarısını ya da yarısına yakını yönetmeyi bize bıraktığı hükmüne varıyorum.<sup>58</sup>

Bu hamlesiyle Machiavelli kör bir zorunluluk olarak talihin karşısına özgür iradeyi, *virtù*'yu yerleştirmektedir. Yani eylemlerimizin yarısını talih oluştururken diğer yarısını da *virtù* oluşturmaktadır. Gelgelelim Machiavelli talihin insan eylemlerindeki payını azaltıp, dolayısıyla *virtù*'ya alan açarak aslında ikisini bir diğeri olmadan ele alamayacağımız teorik bir düzenek kurmaktadır. Bu yüzden *virtù* ile *fortuna*'nın karşılıklılığını, karşılaşmasını ele almak için Machiavelli'nin metaforlarına başvuracağız. Başka deyişle *virtù*'nun yahut *fortuna*'nın dilbilimsel veya terminolojik açılımlarındansa, Machiavelli'nin teorik düzeneği içinde onların nasıl işe koşulduğuna bakmamız gerekmektedir. Devam edecek olursak:

Ve talihi, coştuklarında ovaları basan, ağaçları ve binaları yıkan, toprağı bir yerden alıp başka bir yere bırakan şu azgın ırmaklardan birine benzetiyorum: Herkes onlardan kaçır, herkes onların etkisine boyun eğir, onlara hiçbir biçimde set çekemez. Doğaları böyle olsa da; havalar düzelince, ırmaklar daha sonra

<sup>57</sup> Machiavelli, N. (2019). *Prens* (s. 129). Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

<sup>58</sup> A.g.e., s. 129-130.

kabardığında ya bir kanaldan aksınlar ya da etkileri böylesine zararlı, böylesine denetimsiz olmasın diye, insanlar hem bentler hem setlerle önlem alamazlar gibi bir sonuç çıkmaz bundan.<sup>59</sup>

XXV. Bölümün girişinde dönemin yaygın tarih anlayışı doğrultusunda talihın kör bir zorunluluk olarak ele alındığını söyledik, daha doğrusu Machiavelli bir saptama olarak talihın böyle alımlandığını söylüyordu. Ancak insan eylemlerinde talihın rolünü sınırlamak adına yukarıdaki pasajda sunulan ırmak metaforu, dönemin yaygın tarih anlayışından kopuşa işaret etmektedir. Evet, talih tıpkı karşısında çaresiz hissettiğimiz doğa olayları gibidir; ne var ki çaresizlik, mutlak bir çaresizlik olarak ele alınmamalıdır. Bu da Machiavelli'nin insan eylemlerinde talihın yanında *virtù*'ya yer açmasını sağlayacaktır. Dolayısıyla talihın maruz kalınan etkileri azaltılabilir, tıpkı coştuklarında ovaları basan şu azgın ırmakların daha sonra tekrar kabardığında karşısına bentler, setler dikip baskınlardan korunduğumuz gibi.

Irmak metaforu aracılığıyla hemen politik bir saptamaya geçer Machiavelli: *Bentsiz ve setsiz bir toprak* olarak İtalya.<sup>60</sup> Konjonktürün yıkıcı etkilerine tümüyle açık, kaderine boyun eğen, üstelik buna karşı koy(a)mayan İtalya... Irmak metaforunun gösterdiği şudur: Talih ne kadar yıkıcı olsa da, etkileri tümüyle ortadan kaldırılamasa da ona karşı durulabilir yahut etkileri azaltılabilir. Kimi zaman da prensin karşısında değil, yanında olur talih. Gelgelelim Machiavelli yine uyarır bu konuda:

(...) bütünüyle talihe yaslanan prens, talih değişince yıkıma uğruyor. Keza, kanımca, yol alma tarzını zamanın niteliğiyle örtüştüren kişi mutlu; benzeri biçimde, yol alma tarzı zamanla uyuşmayan kişi ise mutsuz olur.<sup>61</sup>

Yol alma tarzını zamanın niteliğiyle örtüştüren prens, içinde bulunduğu konjonktürü okumayı bilmelidir. Bu da talih karşısında pasif bir rol oynayarak değil, ırmaklar bir kez daha taşmasın diye nasıl bentler, setler çekiliyorsa, talihle aktif bir uyum gerektiren *virtù*'yla sağlanabilir. Ama Machiavelli, talih karşısında aktif bir uyum

---

<sup>59</sup> A.g.e., s. 130.

<sup>60</sup> A.g.e., s. 130.

<sup>61</sup> A.g.e., s. 130.

gerektiren *virtù*'dan bahsettikten sonra, gerektiğinde talihe boyun eğdirecek, diz çöktürecek *virtù*'dan da bahseder. Açalım:

Öyleyse sonuç olarak diyorum ki, talih zamanı değiştirdiği ve insanlar davranış biçimlerinde inat ettikleri için; bu ikisi [zaman ile davranış biçimleri] uyumluyken başarılı, ikisi arasındaki uyum bozulduğunda başarısız olurlar. Kesin kanım o ki, atılgan olmak temkinli olmaktan daha iyidir; çünkü talih dışıdır ve ona hükmetmek isteniyorsa onu dövmek ve zorlamak gerekir.<sup>62</sup>

Ancak kadın olarak talih metaforunu açmadan önce Quentin Skinner'a kulak verelim:

[Yanıt], Talih her ne kadar bir tanrıça olsa da, onun hâlâ bir kadın olmasında saklı; ve o da bir kadın olduğu için, onu en çok etkileyecek şey de *vir*, yani erkek gibi erkektir. Dolayısıyla, tanrıçanın bilhassa mükafatlandıracağı nitelik de yiğitliktir. (...) Fakat tanrıçanın en çok hayranlık duyduğu şey *virtus*, yani erdemdir ve bu da bir erkeği hakiki bir erkek yapan yegâne özelliştir.<sup>63</sup>

Machiavelli ırmak olarak talihin karşısına dikilen *virtù*'dan bahsederken daha çok bir önlemden, aktif bir uyumdan söz etmektedir. Ne var ki burada talih karşısında temkinli olmaktansa atılgan olmayı yeğlemektedir. Ve bunu da talihi kadın olarak resmederek, oldukça cinsiyetçi bir tonlamayla yapmaktadır. Skinner'ın dikkat çektiği gibi *fortuna* bir tanrıçadır, üstelik onun ilgisini en çok uyandıran şey de “erkeği hakiki erkek yapan” *virtus*'tur. Bu anlatının tüm cinsiyetçiliğini bir kenara bırakıp aktarılacak istenene gelirse; talih, sadece karşısında önlem alınacak bir “başa gelen” değildir, bilakis ele geçirilen, boyun eğdirilendir.

O hâlde iki metafor üzerinden iki farklı talihten söz edebiliriz. İlki ırmak olarak talih; ikincisi kadın olarak talih. İlkinde talih, bir doğal afet bakımından metaforlaştırılıp bütünüyle karşısında durulmaması da etkilerinin azaltılabileceği, aktif bir uyumla başa çıkılabileceği söylenmektedir. İkincisinde ise kadınlar hakkında dönemin genel çıkarımına dayanılarak güvenilmezlikle, belirsizlikle, bilinmezlikle özdeşleştirilip ele

<sup>62</sup> A.g.e., s. 132.

<sup>63</sup> Skinner, Q. (2017). *Machiavelli* (s. 47). Çev. Nursu Örgü. Ankara: Dost Kitabevi.

geçirilerek, boyun eğdirilerek karşı koyulabileceği söylenmektedir. Talihi metaforlar –ırmak ve kadın– üzerinden okuyarak iki farklı talihe işaret etmiş olsak da –daha doğrusu bir çatallanmadan bahsetmiş olsak da–, talih tartışmasının Marx’ın şu sözüyle kapatılabileceğini düşünüyoruz: “İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar.”<sup>64</sup> Machiavelli’nin prensi de verili koşulları kabul ederek yola koyulur, önlemini alır ve her zaman hazır ve nazırdır. Ardından verili koşulların içindeki boşluğa yerleşerek (ele geçirerek) değişimi ve dönüşümü talep eder.

### 2.3. İnsan-Aslan-Tilki

Buraya kadar *virtù* ile *fortuna*’nın karşılaşmasını ele aldık. Artık bakışımızı karşılaşmanın tutmasına, sürmesine çeviriyoruz. Yani *virtù*’sunu *fortuna*’sıyla bir araya getiren prensin Machiavelli tarafından nasıl tarif edildiğini tartışacağız. Yine bir metaforla yola koyulacağız: Kentauros. Yarı-insan yarı-hayvan Kentauros olarak prensin karmaşık doğasını inceleyeceğiz. Bu yüzden öncelikle Machiavelli’nin bu konuyu *Prens*’inde nasıl tartıştığına bakalım.

Prenslerin dürüst olmasının ne kadar takdir edildiğini vurguladıktan sonra, kurnaz ve sözlerine sadık kalmayı o kadar da umursamayan prenslerin, dürüstlüğü ağır basan prenslere kıyasla daha üstün olduklarını belirten Machiavelli, prenslerin savaşmasının iki yolunun olduğunu söylediği “Prensler sözlerini nasıl tutmalıdır?” adlı XVIII. Bölümde şunları ekleyerek devam eder:

Bu yüzden, savaşmanın iki yolunun olduğunu bilmelisiniz: yasalarla ya da zor kullanarak. Bunlardan ilki insana özgüdür; ikincisi hayvanlara. Ama ilki çoğu kez yeterli olmadığı için, ikinciye başvurmak gerekir. Bu yüzden, bir prensin hayvanı ve insanı iyi kullanmayı bilmesi gerekir. Eski yazarlar nasıl Akhilleus’un ve başka birçok eski prensin yetiştirilmek üzere Kentaur Kheiron’a

---

<sup>64</sup> Marx, K. (2010). *Louis Bonaparte’in On Sekiz Brumaire’i* (s. 30). Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

verildiklerini, onun da onları kendi disiplini altında eğittiğini yazarak prenslere bu olguyu üstü kapalı olarak öğretmişlerdir. Yarı hayvan, yarı insan bir eğitime sahip olmanın –bir prensin her iki doğayı da kullanabilmesi gerektiğinden– başka bir anlamı yoktur ve biri olmazsa, öteki kalıcı değildir.<sup>65</sup>

Karşılaşmanın tutması ve devam etmesi, daha doğrusu prensin iktidarını sürdürmesi için iki yol olduğundan bahsetmektedir Machiavelli. İlki yasalarla, yani insana özgü yolla; ikincisi zorla (şiddetle), yani hayvana özgü yolla. İktidarın devamlılığı için yasalar gerekli olsalar da, yeterli değildirler. Bu nedenle Machiavelli Grek mitolojisine başvurarak eski prenslerin Kentauros’a yetiştirilmek için verilmelerinden hareketle, yarı hayvan yarı insan olmayı öğrenmenin –*Kentauros-oluş*– prensler için olmazsa olmaz olduğunu düşünür. Ama dikkat edilirse aynı anda hem insan hem hayvan olmaktan bahsetmez Machiavelli. Yasalar yeterli olmadığında, zor kullanmaktan bahseder, öyleyse prens gerektiğinde hayvansı yönünü harekete geçirebilmeli yahut öyleymiş gibi davranabilmelidir. Burada yasayı zora, insanı hayvana ya da zoru yasaya, hayvanı insana yeğ tutma yoktur; bilakis prensin ikili doğası (insan-hayvan) hiyerarşik bir örgütlenmedense, yatay bir örgütlenmeyi gerektirir. Yatay örgütlenmek demek, prensin gerektiğinde *öyleymiş gibi* –gerek insan gerek hayvan gibi– görünmesidir. Öyleyse bir adım daha atıp prensin şu hayvan doğasını incelemeliyiz.

Bir prensin hayvan doğasını iyi kullanabilmesi gerektiğine göre, hayvanlardan tilki ile aslanı seçmelidir; çünkü aslan kendini tuzaklardan koruyamaz, tilki de kendini kurtlardan koruyamaz. Öyleyse tuzakları tanımak için tilki, kurtları korkutmak için de aslan olmak gerekir.<sup>66</sup>

Demek ki prens insan ile hayvan olarak bölündüğü gibi, onun hayvan doğası da aslan ile tilki arasında bölünmektedir. Prens zor kullanma yönünün, hayvan doğasına atfedilmesi ama hayvan doğasının da aslan ile tilki arasında bölünmesi, zor kullanmanın sadece güç gösterisinden ibaret olmadığını göstermektedir. Evet, prens kurtlara karşı aslan olmalıdır, ancak tuzaklara karşı ise salt aslan olmak yarar

<sup>65</sup> Machiavelli, N. (2019). *Prens* (s. 101). Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 101.

getirmemektedir, dolayısıyla oyunu bozacak sezginin (tilkinin) de prenste sahne alması gerekmektedir. Prens artık karşımıza *insan-aslan-tilki* olarak çıkmaktadır. Machiavelli devam eder:

Yalnızca aslanlık edenler bu işten anlamıyorlar demektir. Bu yüzden sağduyulu bir yönetici, verdiği sözü tutmak zararına olacaksa ve söz vermesini gerektiren gerekçeler ortadan kalkmışsa, sözünü tutamaz, tutmamalıdır da.<sup>67</sup>

Yalnızca aslan doğasıyla hareket eden prens, Machiavelli için, iktidarını koruma işini beceremez. Ancak burada yalnızca aslanlık edenlerin dışında, tilkiye işaret edilerek gerektiğinde prensin sözünü tutmamasına yönelik saptamalarda bulunulur. Prens, eylemlerinin sonuçlarını *önceden sezerek* hareket etmeyi bilmelidir. Bu da aslan doğasıyla değil, tilki doğasıyla açıklanmaktadır. Dolayısıyla prensin hayvan doğasında tilki aslana göre daha aktif bir rol üstlenmektedir. Devam edelim: “Tilkiyi daha iyi kullanmayı bilen daha başarılı olmuştur. Ama bu doğayı iyi saklayabilmek ve büyük bir sahtekâr ve hilebaz olmak gerekir.”<sup>68</sup>

Burada insan-prens iktidarını sürdürebilmesi için tilki-prens olması gerekiyor. Ne var ki tilki-prens olmak sahtekârlık ve hilebazlık gerektirdiğinden, Machiavelli klasik siyaset anlayışının üzerine bir kalemde çizik atmaktadır. Prens, ona atfedilen tüm etik içeriklerinden soyutlamaktadır. Üstelik prensin, tilki doğasını saklayarak kendisine bir giz kazandırmasını salık vermektedir. Bu giz halesini üzerinde taşıyan prens ise gerektiğinde manevra yapabilmeli, konjonktürü kendi lehine çevirebilmelidir. Bu da tuzakları boşa çıkaran tilkinin maharetiyle olabilmektedir ancak.

Dolayısıyla, bir prensin yukarıda belirtilen niteliklerin hepsine sahip olması gerekli değildir, ama bunlara sahipmiş gibi görünmesi son derece gereklidir. (...) Bu niteliklere sahip olmak ve her zaman uymak zararlı, sahipmiş gibi görünmek ise yararlıdır. Sözgelimi merhametli, sözüne sadık, insancıl, dürüst, dindar

---

<sup>67</sup> A.g.e., s. 101-102.

<sup>68</sup> A.g.e., s. 102.

görünmek yararlıdır, olmak da; ama zihnini öyle hazırlamalısın ki, olmaman gerektiğinde tersine dönüşmeyi bilmeli ve bunu yapabilmelisin.<sup>69</sup>

Yukarıda sayılan beş nitelikle prensin yapması gereken, onlara sahip olmaktansa onları yönetmeyi becerilmektir. Onlara sahipmiş gibi görünmek ancak prensin iktidarının devamı için yarar sağlayabilir. Ayrıca “talihin rüzgârları ve olayların seyrindeki değişim”<sup>70</sup> karşısında prens kimini ön plana çıkarabildiği gibi kimini ise geri plana düşürebilir. Ama prensin ağzından bu beş nitelikte dolu olmayan hiçbir şey asla çıkmamalıdır.<sup>71</sup> Demek ki prens gerçekten bu niteliklere sahip olabilir, onları hayatında tatbik edebilir; ancak iktidarının devamlılığını istiyorsa konjonktürün değişimi karşısında onları *kullanabilmelidir* de. Böylece kendimizi prensin esasında ne olduğuyla değil, *nasıl görüldüğüyle* ilgilenen bir soruşturmanın ortasında buluyoruz.

## 2.4. Prensın İdeolojisi

Buraya kadar *Prens*’ten hareketle kurduğumuz insan-aslan-tilki olarak prens temasını, Althusser’in okuma çizgisiyle birleştirerek yeni bir okuma geliştirmeye çalışacağız. Bu yüzden önce insan-aslan-tilki tartışmasının özgün metindeki işlenişini ve çözümünü aktarmaya çalıştık. Artık Althusser’in Machiavelli üzerinden felsefenin koşulu olarak politika için insan ile hayvanın prensteki karşılaşmasını incelemeye çalışalım.

Bu bölünmede, hayvanın ikileşmesinde şaşırtıcı olan yan, kendisi zaten güç olan hayvanın, güç (aslan) ve kurnazlık (tilki) olarak ikiye bölünmesidir, oysa görünüşe bakılırsa, aldatma sanatı olan kurnazlığın güçle hiçbir ilgisi yoktur, kurnazlık gücün bir bölümü değil, bambaşka bir şeydir.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> A.g.e., s. 102.

<sup>70</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>71</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>72</sup> Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz* (s. 140-141). Çev. Alp Tümerterkin. İstanbul: İthaki Yayınları; Althusser, L. (1999). *Machiavelli and Us* (s. 95). Çev. Gregory Elliott. Londra: Verso.

Gerçekten de prensin iki pratiği vardır: Yasalar ve zor (şiddet). İlkinin insan doğasına, ikincisinin ise hayvan doğasına ait olduğunu yukarıda belirttik. Ne var ki hayvanın da kendi içinde aslan ve tilki olarak ikileşmesi, üstelik tilkinin kurnazlıkla ilişkilendirilmesi, kurnazlığı gücün bir bölümü yahut pekiştiricisi olarak ele almamızı zorlaştırmaktadır. Burada Althusser’in hamlesini dikkatli okumak gerekir. Şu çıkarıma hızla varabiliriz: İnsanları yönetmek için prensin iki değil, üç pratiği vardır. Yasalar, zor (şiddet), kurnazlık. Ne var ki kurnazlık diğer ikisinden ayrılmaktadır, yönetme pratiği olarak görülse de farklı bir düzeyde iş görmektedir.

Yasalar, diyelim ki kurumlar olarak, insanların kanıları ve kabul edilmiş kurallar olarak, güç de, diyelim ki ordu olarak *var olur*, ama kurnazlığın hiçbir nesnel varoluşu yoktur: kurnazlık var olmaz. Kurnazlık bir yönetim biçimiye, varoluşa sahip olmadığına göre, ancak yasalara ve güce dayanarak uygulanabilir. O zaman kurnazlık üçüncü bir yönetim biçimi değildir, *ikinci dereceden bir yönetim biçimidir, öteki iki yönetim biçimini, gücü ve yasaları, yönetmenin yollarından biridir.*<sup>73</sup>

Kurnazlık düzeyinde prens hem yasaları hem de gücü istismar eder, saptırır. Yönetmeyi yönetmektir kurnazlıktır. Şiddet uygulamadan şiddet uygulamaktır. Yasalara uymadan yasalara uymaktır. Tam karşılamak gerekirse “-mış gibi yapmaktır”. Tilkiyi daha iyi kullanmayı bilen prensin daha başarılı olacağını söylüyordu Machiavelli. Yeri geldiğinde sözünü tutmayan ancak tutar gibi yapan, bunu da umursamayan prensin, sözlerine sadık olanlara kıyasla daha başarılı olduğunu söylüyordu Machiavelli. Bunu da prensin tilki doğasıyla açıklıyordu. O hâlde elimizde iki karşıtlık olduğunu söyleyebiliriz. Yasalara uymanın –daha doğrusu verdiği sözleri tutmak, dürüst olmak vd.– birtakım ahlâkî erdemler içerdiğini, ancak buna karşılık kurnazlığın da bunun altını oyduğunu ifade edebiliriz. Dolayısıyla yasanın insan tarafına, kurnazlığın da hayvan tarafına yazılıyor olmasını artık anlayabiliriz. Daha doğrusu yasaların yönetimini ahlâkî olmayan bir yolla yönetme işidir kurnazlık.

---

<sup>73</sup> A.g.e., s. 141.

Yasalar üstünde kurnazca oynamak için, yasaların gerçekten var olması, kabul edilmiş olması ve de soyutlanamayacak halde olması gerekir. (...) Yeni Prens nereye yerleşirse yerleşsin, kendi töreleri olan, ahlakın ve dinin yasalarına boyun eğen insanlar bulacak: kısacası bunlar, çağına pek uygun düşmese de ideolojiler diyebileceğimiz temsillere, kanılara bağlı insanlar olacak.<sup>74</sup>

Burada Althusser, yasaların tilki düzeyiyle (kurnazlıkla) istismar edilmesini, Machiavelli'nin prens teorisine ideoloji anlayışını yerleştirerek geliştirmeye çalışmaktadır. "... Gibi görünmek" yahut "-mış gibi yapmak" prensin ideolojik jestleridir. Dolayısıyla çarpıtma, istismar etme, kandırma vd. olarak tilki-prens ideolojisinden söz edebiliriz. Prens figürü, bu bakımdan, hem halkın ideolojisini (gelenekler, kanaatler vd.) hem de temsil ettiği devletin ideolojisini göz ardı etmeden kurulmalıdır. Ancak kurnazlık (tilki) düzeyindeki mücadelenin, ideolojik bir mücadele olduğunu kabul etmekle birlikte, prens kendi politikasını bu alanda uygulamaya çalışmalıdır. Yoksa halkın yahut temsil ettiği devletin ideolojisiyle uyumlu gibi görünmek isterken günün sonunda kendisi ideolojik bir aparat hâline gelebilir.

Prens "... gibi görünerek" ideolojik bir pozisyon almakla birlikte hem halk hem de iktidar güçleri arasında bir mesafede durmayı bilmelidir. Bu mesafeyi belirleyen ise prensin tilki aracılığıyla sahip olduğu içgüdüsel sezgisidir. Karşılaşmanın tutması için, daha doğrusu iktidarı elinde tutması için prens içgüdüsel sezgisi yoluyla bu mesafeyi alabilmeli, üstelik kendi tutkularına karşı da bu mesafeyi alabilme becerisini göstermelidir. Bu yüzden prensin tutkularına hâkim olması gerekmektedir; yoksa kendisinde yahut halkında nefrete ya da sevgiye yol açarsa tutkuların esiri hâline gelir. Bu da günün sonunda kendisine dönen bir bumerang gibi iş görür, üstelik sonunda kendi iktidarından olur.

Öyleyse, Hükümdar'ın "tutkular"ıyla halkın "tutkular"ı arasında son derece derin bir bağ vardır. Hükümdar kendi tutkularını denetlemezse, halkın tutkularını denetleyemez, daha da kötüsü onları azdırır ve sonunda onların ilk

---

<sup>74</sup> A.g.e., s. 143.

kurbanı kendisi olur; Devlet'i de onunla birlikte son bulur. Demek ki her şey şöyle olup biter: *Kalıcı* Hükümdarlığın, Hükümdar'ın onu kendi lehine *kalıcı* kılmak için yönlendirdiği talihin mutlak koşulu, şu hayati *mesafede* yatar; bu mesafede, aslında olduğundan bambaşka davranan Hükümdar, kalıcı görüntüsüne uygun biçimde, *öyle görünmeyi bilmek* zorundadır.<sup>75</sup>

Demek ki devletin kalıcılığı, prensin kendi lehine yönlendirdiği talihin mutlak koşulu olarak alınan mesafede yatmaktadır. Hem kendisine (tutkularına) hem halkın tutkularına hem de iktidar odaklarına mesafe almaya bilen yahut mesafeliymiş gibi bir izlenim veren tilki-prens iktidarını sürdürmeyi becerebilir. Öyleyse tilki-prens alınan mesafenin boşluğuna yerleşmeyi bilmelidir, tıpkı tamamlanmış olgunun zorunluluğunda değil de tamamlanacak olgunun olumsuzluğuna yerleşmesi gibi. Bu mesafeye yerleşmek hem ideolojik hem de politik bir beceriyi gerektirmektedir prens için.

## 2.5. Konjonktür

Metin boyunca ele aldığımız, etrafında dönmekten kendisine doğrudan temas etmediğimiz konjonktür meselesine geçebiliriz. Machiavelli'yi karşılaştırmalı materyalizmi için bu denli önemli kılan onun politikayı politika bakımından ele almasından ileri gelmektedir. Başka deyişle politikanın ne ontolojiden ne de etikten hareketle temellendirilmesidir. İşte konjonktür fikri de böyle bir çabanın Machiavelli'deki karşılığıdır. Althusser, Machiavelli'nin okurlarını avucunun içine alan karakterinden bahseder.<sup>76</sup> İki bakımdan avucuna alır Machiavelli okurlarını: Yenilik ve başlangıç. Aslında ikisi birbirine bağlanmaktadır, başlangıcın teorisini yaptığı için Machiavelli yeniliğin de teorisini yapmaktadır. Gelgelelim burada şu soruyu sormaktan geri durmamalıyız: Machiavelli'de yeni olan yahut başlayan şey nedir? Bakalım:

<sup>75</sup> Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (s. 188). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

<sup>76</sup> Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz* (s. 16-17). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Ama niyetim, anlayan kişiye yararlı olacak bir şeyler yazmak olduğundan, meselenin zihinde canlandırılmış halinden çok, somut gerçekliğin peşinden gitmek daha uygun göründü bana. Birçok kişi, kendi adına, gerçekte hiç görülmemiş ve hiç bilinmeyen cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmiştir; kişinin nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasında öyle bir uçurum vardır ki, yapılması gereken uğruna yapılanı terk eden kişi, çok geçmeden korunmasını değil, yıkımını öğrenmiş olur (...).<sup>77</sup>

Burada Althusser'in ifadesiyle ilk cümle şuna karşılık gelmektedir: "Şeyin imgelemi yerine fiili hakikatine yönelmek daha doğru göründü bana."<sup>78</sup> Bu karşılığın felsefi bakımdan daha işlenebilir olduğunu düşünüyoruz. O hâlde bu cümleden ne anlıyoruz? Machiavelli bir formül sunmaktadır okurlarına. Şeyin (politikanın) nesnel bilgisi ile öznel (imgesel) temsilini karşı karşıya getirmektedir. Kendisinden önceki geleneğin politikaya ilişkin imgesel temsilinden, daha doğrusu ideolojisinden ayrılmaktadır Machiavelli. Kişinin nasıl yaşadığı ile nasıl yaşaması gerektiği arasındaki uçuruma da dikkat çekmektedir. Kabaca olgu ile değer arasında çizilen ayrımın tarafını olgudan yana seçer Machiavelli, öyle ki yapılması gerekenin (değer) peşine düşenlerin sonunu hazırlamış olduğunu da ifade eder. İlk çıkarımımızla bağlantılı olarak şeyin imgelemi (ideal) yerine şeyin tekilliğine (konjonktür) yerleşir. Son olarak mevcut olandan hareketle politikayı kavraması, üstelik yapılması gerekenin (ideolojinin) yıkıma yol açması, politikaya ilişkin ütopyacı bakışları bertaraf etmektedir. Özetlemek gerekirse Machiavelli'de üç yenilik (başlangıç) bulmaktayız: 1) ideoloji eleştirisi, 2) tekilliğe yerleşmek, 3) ütopyacılığa karşı realizm.

Machiavelli'nin *Prens* eserinde ele aldığı politik sorunun ne olduğunu hatırlayalım. İki temel sorun saptamaktayız. İlki feodalizmin olanca çürümüşlüğü karşısında ortak pazar oluşturup burjuvazinin önünü açmak; ikincisi de ilkiyle bağlantılı olarak İtalya'nın siyasal birliğini sağlamak.<sup>79</sup> Ancak Machiavelli söz konusu politik sorunla

<sup>77</sup> Machiavelli, N. (2019). *Prens* (s. 93). Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

<sup>78</sup> Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz* (s. 18). Çev. Alp Tümtürtekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>79</sup> Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine* (s. 132). Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi; Althusser, L. (2021). *Ne Yapmalı?* (s. 78). Çev. Yağmur Ceylan Uslu. İstanbul: Sel Yayıncılık.

teorik bir ilişki kurmamaktadır. Ne demek istiyoruz? Bu politik sorunu kendi teorisinin nesnesi yapmaktansa, bu sorunla politik bir ilişki kurmaktadır: Teorik-pratik değil, politik-pratik. Konjonktür üzerine düşünmez Machiavelli, bilakis konjonktürün içinden düşünür. Devam edelim:

Bu öncelikle şu anlama gelir: önce tüm belirlenimleri, var olan tüm somut *koşulları* hesaba katmak, bunların dökümünü yapmak, bazılarını hesaptan düşmek ve tümünü birbiriyle karşılaştırmak.<sup>80</sup>

Bir yandan İtalya'nın soyut atomlar gibi birbirine temas etmeksizin düşmesi, bir araya gelememesi, prensliklerin yahut cumhuriyetlerin bu parçalanmışlığa çözüm getirememesi; diğer yandan Fransa ile İspanya'nın mevcut durumunu takip edip İtalya'yla karşılaştırılması... Tüm bunlar konjonktürün muhasebesine ilişkin saptamalardır. Ancak bu yetmez:

Konjonktür kategorisi *içinde* düşünmek demek, somut verilerin oluşturduğu bir küme *üstüne* düşünmek gibi konjonktür *üstüne* düşünmek demek değildir. Konjonktür *içinde* düşünmek, konjonktürün yol açtığı durumun ürettiği ve dayattığı soruna, sözcüğün tam anlamıyla boyun eğmek demektir.<sup>81</sup>

Machiavelli burjuvazinin yükselişini yahut İtalya'nın ulusal birlik sorununu konjonktür aracılığıyla düşünmez, aksine konjonktür bu sorunları ona dayatmaktadır. Machiavelli konjonktüre yerleşir ve politik pratiğin önüne koyduğu sorunlara boyun eğer, üstelik nesnel bir sorunu kendi teorik konumuna konjonktürün içinde kalarak kaydetmekten başka bir şey yapmaz. Ayrıca konjonktüre yerleşmek dökümü yapılan konjonktürün öğelerini, konjonktürün dayattığı politik soruna getirilen çözüm (prens) doğrultusunda işe koşar; dolayısıyla bu öğeler, çözüme (hedefe) yönelik bir mücadelenin güçleri hâline gelirler. Bu güçler ise prens adı altında biçimlenir. Konjonktürün boşluğu, daha doğrusu bir biçim almadan önce atomlar gibi süzülen soyut, gerçekdışı varoluşa sahip öğelerin boşluğu prens tarafından biçimlenir,

<sup>80</sup> Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz* (s. 33-34). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>81</sup> A.g.e., s. 34.

doldurulur. Yani prens, politik pratiğin boşluğunu dolduran özne olarak politika sahnesine çıkmaktadır.

## 2.6. *Prens*'in Topolojisi

Gelgelelim Machiavelli'nin *Prens* metnini kateden politik pratik bir sorunun prens biçimi altında çözüme kavuşturulması, daha doğrusu bu niyetin beyan edilmesi Machiavelli hakkında kimi kanaatlere yol açmaktadır. Machiavelli'nin bahsettiği politika pratiğinin kendi pratiği değil de hep başka birinin pratiği olması, yani “hep boşa çıkan dileklerin prensi”nin<sup>82</sup> pratiği olması, metnin politik-pratik alanda işgal ettiği yeri göz ardı etmeye neden olmaktadır. Öyle ki metnin, politik-pratikteki boşluğu prensle dolduruyor olması bir tarafa; metnin kendisi de aldığı tutumla şu politik-pratik güçler sahasında bir boşluğu doldurmaktadır. Belki de tarih boyunca Machiavelli hakkındaki şu sarsılmaz kanaatlerin oluşmasına neden olan, metnin bakış açısının çözüm olarak sunulan prens biçimi tarafından bastırılmış olmasıdır. Öyleyse prensi politika sahnesine çıkaran *Prens* metninin politika sahnesindeki yerine ilişkin bir incelemeye kalkışmak hem *Prens*'i (dolayısıyla Machiavelli'nin imajını) hem de prensi (yahut boşluğu dolduran “özne”yi) yerli yerine oturtabilir. Şuradan başlarsak:

(...) [N]asıl manzara resmi yapanlar, dağların ve yüksek yerlerin yapısını gözlemlemek için ovada alçak bir konumda duruyor ve alçak yerlerin yapısını gözlemlemek için dağların tepesine çıkıyorlarsa, aynı şekilde halkların yapısını iyi tanımak için prens olmak ve prenslerin yapısını iyi tanımak için de halktan birisi olmak gerekir.<sup>83</sup>

İşte *Prens*'in ithaf bölümünde bu cümleleri kurmakta Machiavelli. Buradaki topolojiyi gözden kaçırmamak gerekir. Metin kendisini *politik bir edim* olarak politik pratik içinde bir yere koyar. Prense ithaf edilen *Prens* metni, İtalya'nın ulusal birliği sorunu için prence seslenmesinin yanı sıra seslenilen konumu da politik pratik içinde vazeder. Bu ne anlama gelmektedir? Prensi çözümlemek için, yani politik pratiğin belirleyici

---

<sup>82</sup> A.g.e., s. 39.

<sup>83</sup> Machiavelli, N. (2019). *Prens* (s. 38). Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.

“öznesi” olan prensi çözümlemek için Machiavelli kendisini (metnini) halkın yanına koyar. Öyle ki:

(...) [P]olitik *bakış açısının yeri* ile politik pratiğin ve gücün yeri arasında, politik bakış açısının “öznesi” ile, yani politik pratiğin “öznesi”, yani Prens arasında indirgenemez bir ikilik vardır. Bu ikilik, bu indirgenemezlik *hem* Prens’i *hem de* halkı etkiler.<sup>84</sup>

Metnin politik bakış açısı ile hedeflediği özne arasında es geçilemeyecek bir aç farkı vardır. Bu aç farkını nasıl anlamalıyız? Althusser’in politika ile tarih (bilim) arasında çizdiği ayrım çizgisini takip ederek bu aç farkını ele almayı öneriyoruz. Tarih bir bilim olması nedeniyle üzerinde çalıştığı nesneleri (olgular) ve o nesnelere ilişkin kavramları olan bir süreçtir. Bu süreç ise kendine has bir nesnellik normuna sahiptir. Diğer yandan politika ise tıpkı felsefe gibi ne nesnesi ne de öznesi olan bir süreçtir; üstelik bilimlerin aksine kendine has bir nesnellik normu da yoktur. Ancak politikada “özneler”den bahsedemiyor olsak da “öznel olan”dan bahsedebiliriz. Bu da politikanın nesnellik normuna sahip olmamasının bir sonucudur, zira sınıfsal konumlar, kararlar vd. politik alandaki “öznesiz özneler”<sup>85</sup> işaret etmektedir. Peki özne nerededir? Özne, devletin bir işlevi olarak, bireyin devletin ideolojik aygıtlarına tâbi kılınmasıdır. Başka deyişle politik düzeyde bir öznenen bahsedilmemektedir Althusser’de. Hâl böyle olunca politika ile tarih arasında bir ayrım çizgisi çizildiği gibi ideolojiyle politika arasında da ayrım çizilmelidir. Kısacası bilim öznesiz ancak nesnesi olan bir süreç; politika hem öznesiz hem de nesnesiz ancak öznesiz özneler olana işaret edilebilen bir süreç; ideoloji ise devletin ideolojik aygıtlarının bireyi kendisine tâbi kılan özne mefhumuna –kavram değil– işaret etmektedir.

İmdi bu aç farkını yukarıdaki saptamalardan hareketle ele alalım. Machiavelli’nin politik bakış açısının yeri (halk), metnin sınıfsal pozisyonuna işaret etmektedir. Ancak halkın konumundan hareketle şu politik görev (İtalya’nın ulusal birliğini sağlamak)

<sup>84</sup> Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz* (s. 46). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>85</sup> Badiou, A. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960’lardan Günümüze* (s. 66). Çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.

prense verilmektedir. Dolayısıyla halk politik-pratiğin öznesi olarak kurulmamaktadır Machiavelli’de. Diğer yandan bu görev prence verilerek, yani konjonktürün boşluğunu dolduracak boş bir biçim olan prence verilerek doldurulmaktadır. Burada prensin “özne” olarak kurulmasının hiçbir önemi yoktur, zira özne boş biçimden fazlası değildir; doldurulması gereken boşluğa işaret etmektedir, o kadar. Boş biçim olarak prens tamamen olumsuzdur, üstelik ona bu görevi sunan halkla toplumsal bir bağı da yoktur. Her şey prensin *virtù*’suna, yani onun öznel koşullarına bağlıdır.<sup>86</sup> Devam edelim: “Tarih, halkın bakış açısına yerleşen Prens tarafından yapılmalıdır, ama halk henüz tarihin “özne”si olmamıştır.”<sup>87</sup> Bu saptama, Althusser’in politika ile tarih arasında yaptığı ayrımın altını çizmektedir. Neden? Halkın henüz tarihin “öznesi” olmaması, halkın daha sonra tarihin “öznesi” olacağını yahut olması gerektiğini değil, Machiavelli’de böyle bir jestin olmadığını göstermektedir. Yani halk Machiavelli’de yalnızca politik bakış açısının dayanak noktası olarak konumlanmaktadır, bu da halkı özne konumuyla değil, “öznesiz özne olan” bir konumda ele almayı gerektirmektedir. Diğer yandan tarihin prens tarafından yapılması ise tarihin yapıcısı olarak “Özne-prens”e değil, boş biçim olarak prence, yani ortaya çıkışı tamamen olumsuz olan prence işaret edilerek sunulmaktadır. Dolayısıyla Machiavelli’nin *Prens*’i tarih ile politikayı özdeşleştiren, böylece onlara “Özne” atfeden bir anlayışa sahip değildir, bilakis onlar arasındaki ayrımı vurgular, üstelik bu ayrımın boşluğuna yerleşip “özne”nin olumsuzluğuna vurgu yapar.

Son olarak bu tartışmanın Machiavelli’ye ilişkin kimi kanaatleri yahut Machiavelli figürlerini değiştirebileceğini düşünüyoruz. Ancak indirgenemez ikilik olarak söz ettiğimiz politik bakış açısı ile politik pratik arasındaki ayrımını Machiavelli’nin teorik düzeneği içinde yerli yerine oturtmak, daha doğrusu onu birini diğerine tercih etmeyerek okumak gerekmektedir. Aksi takdirde:

*Halkın bakış açısından düşünüldüğünü görmeden bir tek Prens’i elde tutarsak, Makyavelciliğe, yani tiranlık ve alçaklık reçetelerine düşeriz. (...) [Böylece]*

<sup>86</sup> Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz* (s. 46). Çev. Alp Tümerterkin. İstanbul: İthaki Yayınları.

<sup>87</sup> A.g.e., s. 47.

*Prens*'in incelemesi *Prens*'in aleyhine döner; alıcı da alıcının bulunduğu yerle birlikte ortadan yok olur. Öte yandan, “demokratik” olduğu söylenen yorumdaki gibi bir tek halkı elde tutarsak, *Prens*'in maskesi düşer ama bu kez de, kendisine İtalya'nın birliği gibi büyük bir yapıtı gerçekleştirme çağrısı yapılan *Prens*'i suçlama çelişkisine düşülür.<sup>88</sup>

Evet, Althusser'in deyişiyle Machiavelli bizi avcunun içine almaktadır. Metnin bu çift yönlülüğü, yani onun hem halk için hem de prens için izlenimi sunması, biri diğerine tercih edildiği takdirde yitip gider. Aksine metnin çift yönlülüğü, halk ile prensin karşılıklılığına yerleşerek ancak değerlendirilebilir; dolayısıyla metnin teorik düzeneğini göz ardı ederek ele alınan her Machiavelli okuması Machiavelli'yi ideolojikleştirecek, üstelik düşüncesindeki aç farkının yol açtığı olumsuzluğun üstünü kapatacaktır.

## 2.7. Sondan Önce

Karşılaşma materyalizminin ikinci tanığı olarak felsefe sahnesine çıkardığımız Niccolò Machiavelli'nin düşüncesinin izini radikal olumsuzluk tezi ışığında izini sürmeye çalıştık. Bir kuraldışı olarak Machiavelli'nin kendisinden önceki geleneksel düşünceden kopuşa işaret etmesinin yanı sıra onu olumsuzladığı gelenek üzerinden değil, bilakis karşılaşma materyalizminin yeraltı akımının bir temsilcisi olarak olumlayıcı bir anlamda okumaya çalıştık. Bu yüzden Althusser'in yeni başlangıçların teorisyeni payesini verdiği Machiavelli'de karşılaşma materyalizminin tezlerinin bir olumlamasını bulduk. Elbette her olumlamanın (tezin) bir olumsuzlama (antitez) olduğunun farkındayız. Gelgelelim hasımlarının tezlerindense yahut ona yöneltilen antitezlerdence düşüncesinin tekilliğine yerleşmeye çalıştık. Bu nedenle de ilk olarak Cesare Borgia'nın serüveniyle işe koyulduk, ki Borgia'nın serüveni konjonktürün boşluğunu dolduran, boş biçimden ibaret olan prens figürü için bir örnek teşkil etmektedir. Bu da sapmanın, karşılaşmanın ve tutmanın politik pratik bakımdan nasıl cereyan edebileceğini gözler önüne sermektedir. Ardından prensin iktidarını devam

---

<sup>88</sup> A.g.e., s. 54.

ettirebilmesi için gereken bir karşılaşmaya, tutmaya işaret etmek için *virtù* ile *fortuna*'yı (hem ırmak hem kadın olarak) incelemeye koyulduk, ki “başa gelen”in, “düşen”in tamamlanmış olgunun zorunluluğuyla değil, tamamlanacak olgunun olumsuzluğunda ele alınması gerektiğini, dolayısıyla prensin halihazırda tutmuş karşılaşmasının bile hiçbir garantisi olmadığını söyledik. Daha sonra iktidarının devamını isteyen yahut iktidarı kazanmak isteyen prensin yarı hayvan yarı insan Kentauros metaforuyla çözümlemesini yaptık, ilaveten Machiavelli'deki prensin hayvan doğasının da aslan ile tilki arasında bölünmesinin prens biçimine ideolojik bir yön de kazandırdığını belirttik. Ayrıca felsefeyi bir meta-politika olarak kuran karşılaşma materyalizmi için konjonktür düşüncesinin Machiavelli'deki karşılığının izini sürdük. Böylece şeylerin fiili hakikatine yönelen Machiavelli'de karşılaşma materyalizmi için tekillik düşüncesini bulduk. Son olarak da Machiavelli'nin teorik düzeneği içindeki politik bakış açısı ile politik pratik arasındaki ayrımın tarih ile politika arasındaki ayrımla açıklık kazanabileceğini, Prens metninin kendisinin de politik bir edim olarak politik pratik içinde vazedildiğini söyledik. Üstelik bu ayrım aracılığıyla da Machiavelli imgelerine ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğinin ve onun özgünlüğünün ancak bu şekilde yakalanabileceğinin altını çizdik.

Kısacası karşılaşma materyalizminin politik bakımdan kurucusu sayılabilecek Machiavelli, radikal olumsuzluk tezine yukarıdaki tartışmalar çerçevesinde büyük bir ivme kazandırmaktadır. Üstelik bunu felsefe dışından bir düşünür olarak görülmesine karşın yapmaktadır. Bu yüzden karşılaşma materyalizmi Machiavelli'yi büyük filozoflar arasında saymaktan geri durmamaktadır. Meta-politika olarak bir felsefenin filozofu payesini sonuna kadar taşımaktadır. Althusser'in ifadesiyle bitirirsek eğer: “Machiavelli, geleneksel filozoflardan tiksindirirken, yalnızlığı ve bilinçsizliği içinde, en büyük materyalist tarih filozofu olup çıkmıştır (...).”<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> A.g.e., s. 152.

### 3. ÜÇÜNCÜ TANIK: BENEDICTUS DE SPINOZA

Karşılaşma materyalizminin felsefe sahnesine çıkardığı bir diğer kuraldışı figür ise Benedictus de Spinoza'dır. Kimliğiyle, yaşadığı yerle, yazdıklarıyla kuraldışı bir figürdür Spinoza. İspanyol yahut Portekiz göçmeni Yahudi bir aileden gelen Spinoza, henüz 23 yaşında cemaatten aforoz edilir, ki hem Yahudi olmakla hem de Yahudi cemaatinden aforoz edilmekle çifte bir kuraldışılığı temsil etmektedir. Diğer yandan 17. yüzyıl Hollanda'sında, Kıta Avrupa'sının diğer ülkelerine kıyasla “daha liberal” bir iklime sahip Hollanda'da yaşamaktadır, ki Spinoza'nın politikaya dair kavrayışında “özgürlükçü” bir havanın esmesinde bu mekânsal kuraldışılığın bir etkisi olsa gerektir. Yazdıklarına gelirsek... Hayattayken sahte bir isimle yayımladığı *Tractatus Theologico-Politicus* (TTP) haricinde hiçbir metnini yayımlamadı, yalnızca metinlerinden bazı parçaları dostlarıyla paylaşmakla yetindi. Ne var ki toplumsal yaşama katılımdan hiç de geri durmayan Spinoza'nın düşünceleri, edindiği dost çevrelerinde tartışılıyor ve yayılıyordu. Ve tabii ki filozofun düşünceleri; okuyan, dinleyen her kim var ise dehşete sürüklüyordu. İşte yukarıda kısaca aktardığımız katmerlenmiş kuraldışılığıyla Spinoza, karşılaşma materyalizminin yeraltı akımı içinde es geçilemez bir tanıklık sunmaktadır.

Peki ama neden? Yahudi olup aforoz edilmesi yahut şu “özgür” Hollanda'da yaşıyor olması ya da düşüncelerinin birçok kişi ve cemaat tarafından lanetlenmiş/bastırılmış olmasından mı ileri gelmektedir Spinoza'nın önemi karşılaşma materyalizmi için? Yukarıda hızla özetlediğimiz Spinoza'nın kuraldışılıklarını, onu tekilliği içinde ele almak adına, olmazsa olmaz görüyoruz. Ne var ki kendisi de bir kuraldışılık olan karşılaşma materyalizmi, Spinoza'ya “yeni” bir kuraldışılık yükler. O da karşılaşma materyalizminin şu tezinden ileri gelmektedir: Felsefenin nesnesi boşluktur. Öyleyse şunu ifade ederek başlayalım: Spinoza, felsefesinde boşluğu nesnesi kılmıştır; üstelik bunu da Skolastik ve Kartezyen uzamın mevziine yerleşerek, yani onların tezlerini işe koşarak gerçekleştirmiştir. Sonucunda ise en *dogmatik görünümünde* bile *özgürleştirici etkileri* olan bir felsefe ortaya koymuştur.

Ancak hemen şu soru gündeme getirilebilir: Kendisini doğrudan Tanrı'ya yerleştiren, öyle ki her şeyin adeta Tanrı'yla dolu olduğu, ancak kendisini geometrik bir düzenle sunan bir felsefede boşluk nerede olabilir? İşte bu bölümde yanıtını arayacağımız ilk soru bu olacak. Bu soruyu yanıtlamak için Spinoza'nın yöntemine ilişkin kimi saptamalarla yola koyulacağız. Ardından Spinoza'nın hasım felsefelerin tezlerine yaptığını yapacağız. O nasıl ki Tanrı'ya yerleşip onun altını oymuşsa biz de Spinoza'nın Tanrı'sına yerleşip yolumuza devam edeceğiz. Ardından Spinoza'nın yine Tanrı'dan hareketle zorunluluk ile olumsallık arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu inceleyeceğiz, zira karşılaşma materyalizminin diğer tezleri için bir alan bırakıp bırakmadığını anlamamız açısından bu çok önemli. Daha sonra Spinoza'nın paralelizmini ele alacağız. Tanrı'nın sonsuz sayıda sonsuz sıfatlarının paralelizminde “insana düşen”in ne olduğuna işaret edeceğiz, ardından filozofun bilme türlerine geçeceğiz. Tüm bu incelemeyi devindiren şeyin ise aslında Spinoza'nın olgulara yerleşmiş ve olgulardan hareketle bir felsefe kurduğunu göstermektedir. İncelemenin seyrini belirleyen de temelde budur.

### **3.1. Galileocu-Copernicusçu Devrim**

Öncelikle bir saptamayla başlayalım. Copernicus ve Galileo'ya referansla okuduğumuz modern bilim ne söylüyordu? Yahut felsefe onlardan ne duyuyordu? Modern bilim ortaçağın insan-merkezci ve teleolojik dünya görüşünü nihayete erdirerek Bilimi Tanrı'nın hizmetinden kurtarmıştır. Bunu da evreni matematikselleştirerek, yani şeyi matematik harflerle yazarak, matematiksel kesinlikle ifade ederek yapıyordu. Artık bir cismi (şeyi) insana verili olan niteliklerinden hareketle betimlemektense, o cismi (şeyi) kendinde özerk ve insan olsa da olmasa da varoluşunu sürdürecektir bir görüş benimseniyordu. Doğa yasaları aşkın hiçbir kaynağa dayanmaksızın kendisini matematiksel fizikle temellendiriyor, üstelik matematiğin gücüyle de bir kesinlik taşıyordu. Yani modern bilimle birlikte dünya ölçülebilir, hesaplanabilir mekanik bir uzama dönüşüyordu. Ayrıca evrenin matematikselleştirilmesinin yanı sıra dünyanın güneş sisteminin merkezi olmaktan çıkışı da modern bilimin diğer büyük atılımı sayılmaktadır. İnsanın (düşüncenin)

merkez olmaktan çıkışına işaret eden Copernicusçu Devrim, evrenin matematikselleştirilmesini tam anlamıyla perçinliyordu. Çünkü Copernicusçu Devrimle yaşanan merkez olmaktan çıkış, şeyin, onu gözlemleyen, soyutlayan bir “gözlemci-özne”ye ihtiyaç duymaksızın varoluşunu sürdürdüğünü, daha doğrusu şeyin düşünceye kayıtsız olduğunu göstermektedir. Öyleyse:

1) Galileocu-Copernicusçu Devrim dünyayı matematikselleştirerek insan-merkezci ve teleolojik dünya görüşlerine son vermiştir.

2) Galileocu-Copernicusçu Devrim şeyin düşünceyle bir korelasyona sokulmaksızın kendinde varoluşunu, mevcudiyetini sürdürdüğünü göstermiştir.

İşte Spinoza’nın geometrik yöntemine dair bir sunuma geçmeden önce söz konusu sunumu belirleyecek olan modern bilimin gözden kaçırılmaması gereken çıktıları... Modern bilim dünyanın örtüsünü matematiksel kesinlikle kaldırıyor, buna karşın felsefe de tıpkı modern bilim gibi kendi ayakları üzerinde durabileceği bir zemin arıyordu; bunun için de matematiğe başvurmaktan geri durmadı. Böylece geometrik aksiyomlar, cebir denklemleri yahut mantık ilkeleri modern filozoflar için zemin arayışında bir hareket noktası sağladılar. Ancak Spinoza söz konusu olduğunda yukarıda yapmış olduğumuz saptamaları biraz derinleştirmemiz gerekir. Çünkü Spinoza *Ethica*’sını, yani metafiziğini ve etiğini geometrik bir düzen içinde sunmaktadır: Tanımlar, aksiyomlar, önermeler, kanıtlamalar vd. Geometrik bir düzen içinde sunmak nasıl değerlendirilmeli? Başka deyişle geometri Spinoza’nın vazettiği tezlerin tutarlılığı ve kesinliği namına, bir yordam olarak (tümdengelimle dayanarak) mı sunulmakta, yoksa şeyin düzeni olarak geometriden hareketle mi tezlerini vazetmektedir Spinoza? Spinoza’nın geometriye dair düşüncelerini açmak adına iki alıntıyla devam edelim:

(...) açık ve özlü bir kanıt vermek için, bunları [düşüncelerimi] geometrik tarzda düzenleyip sizin görüşünüze bu şekilde sunmaktan daha iyi bir yol düşünemiyorum.<sup>90</sup>

(...) duyguların doğa ve kuvvetini ve anlığın onlar üzerindeki gücünü irdelemede Tanrı ve anlık üzerine bundan önceki bölümlerde kullandığım aynı yöntemi izleyeceğim, ve insan eylem ve itkilerini tıpkı çizgileri, yüzeyleri ya da cisimleri ele alıyormuş gibi irdeleyeceğim.<sup>91</sup>

İlkinde Spinoza, Henry Oldenburg’a Tanrı hakkındaki düşüncelerini sunmak için kullanacağı yöntemden bahsetmekte, yani felsefesinin sonuçlarını aktarmak bakımından açık ve özlü bir yol olarak geometrik yöntemi öne sürmektedir. Ayrıca görece erken bir döneme (Eylül, 1661) ait olan bu mektupla Spinoza’nın geometrik yönteme dair vurgusunun ne denli güçlü olduğunu görmekteyiz. İkincide ise Spinoza, Tanrı ve zihnin ardından doğrudan insan eylemlerine ilişkin bir konu hakkında geometrik çizgilerden söz eder gibi söz edeceğini beyan etmektedir. Eş deyişle şey ile matematik arasında geometrik bir *denklik* kurmaktadır; üstelik bunu hem metafizik hem de etik alanda kurmaktadır.

Geometrik yöntemin felsefesinin çıkarımlarını aktarmak bakımından dönemi içinde en açık yol olduğunu kabul ediyoruz. Ayrıca tezlerin bir tutarlılık ve kesinlik içinde sunulmasından daha doğal bir arayış da olmasa gerek. Ancak şayet bir sorun var ise, o da geometrik düzenin hakikatinin, şeyin hakikatine kaydırılmasında yatmaktadır. Ne var ki henüz böyle bir iddiayı öne sürmedik, sadece olası itirazların farkında olduğumuzu beyan ediyoruz. Öyleyse sorumuzu şöyle formüle edebiliriz: *Ethica* metninde biçim ile içerik arasında bir ilişki var mıdır? Daha doğrusu *Ethica* kendi

---

<sup>90</sup> Spinoza, B. (2014). 2. Mektup, içinde *Mektuplar* (s. 62). Çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi; Spinoza, B. (2019). Letter II, içinde *The Correspondence of Spinoza* (s. 76). Çev. A. Wolf. New York: Routledge. Spinoza’dan yapılan alıntılarda aksi belirtilmedikçe Türkçe çevirileri kullanmayı tercih ettik ancak gerekli gördüğümüz yerlerde tezin terminolojik tutarlılığı göz önünde bulundurularak kimi terimlerde değişikliğe gittik.

<sup>91</sup> Spinoza, B. (2016). Önsöz, III, içinde *Törebilim* (s. 107). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi; Spinoza, B. (2018). Preface, III, içinde *Ethics* (s. 94). Çev. Michael Silverthorne ve Matthew J. Kisner. Cambridge: Cambridge University Press.

içeriğini geometrik düzenden başka bir türlü sunabilir miydi? Sunsaydı kendi içeriğinden bir şeyler kaybeder miydi? İlk yolu seçersek, daha doğrusu en açık ve en özlü aktarım yolu olarak geometrik yöntemi seçersek, içerik kendisini “görmeyi bilen”e açar. Başka türlü bir sunumla yazılmış olsaydı en fazla içeriğin görece “kapalı” kalan kısımlarından bahsedebilirdik. Başka bir ifadeyle içerik kendisinden bir şey kaybetmezdi, sadece yeterince açık olmazdı. Ne var ki ikinci yola başvurursak, daha doğrusu geometrik hakikatin şeyin hakikatine kaydırıldığı yolu seçersek, içerik kendisini zorunlu olarak geometrik düzen içinde sunmak durumunda kalır. Aksi takdirde yeterince açık bir içerikten bile söz edemezdik, zira içerik bu kez de “eksik” kalırdı.

İlk yola pek itiraz edileceğini düşünmüyoruz; ancak ikinci yolun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İkinci yolun önümüze koyduğu sonuç şudur: *Ethica*’nın biçim ile içeriği arasında *zorunlu* bir ilişki vardır. Devam edelim:

(...) Tanrının en yüksek gücünden, ya da sonsuz doğasından sonsuz yolda sonsuz sayıda şey, e.d. tüm şeyler zorunlu olarak doğmuştur, ya da her zaman bir üçgenin iç açılarının iki dik açığa eşit olmasının bengilikten bengiliğe onun doğasından doğması ile aynı zorunlulukla doğarlar (E1Ö17n).<sup>92</sup>

Demek ki Tanrı’nın sonsuz doğasından zorunlu olarak çıkan varlıklar, tıpkı üçgenin iki dik açığa eşit olması benzer bir zorunlulukla çıkmaktadır Tanrı’dan. Geometrik hakikatin şeyin hakikatine kaydırılmasını temsil eden bir pasaj... Geometrik yöntem bu bakımdan hem fizik doğaya hem metafizik Doğa’ya hem de insan eylemlerine uygulanabilmekte, zira onların hakikatini kendisinde açığa vurmaktadır. Bu da *Ethica*’nın biçim ile içerik arasında bir ilişki varsayılarak kurulduğuna işaret etmektedir.

Modern bilim ve felsefe hakkındaki vurgularımızı hatırlayacak olursak, Spinoza’nın, dünyanın matematikselleştirilmesi ve dünyanın (şeyin) düşünceye kayıtsızlığı anlamında, bir modern olduğunu kabul ediyoruz. Spinoza, şeyin yalnızca geometrik

---

<sup>92</sup> A.g.e., s. 25.

bir veçhesini betimlemez, onun özünün geometrik olduğunu, daha doğrusu geometrik düzenle şeyin düzeni arasında bir denklik olduğunu; şayet geometrik önermeler düzgünce takip edilirse, şeyin hakikatinin de açığa çıkacağını düşünür. Diğer yandan şeyin düşünceye hiçbir ihtiyacı olmadığını, onun hiçbir garantör olmaksızın bir düzene sahip olduğunu, bu düzenin de geometrik düzenle denk olduğunu kabul eder; dolayısıyla geometrik düzeni felsefesinin sonuçlarını sunacağı yahut test edeceği salt bir yol yordam olarak değil, hakikatin düzeninin anahtarı olarak görmektedir. Bu bakımdan Spinoza'nın modern paradigmayı benimsediğini, gelgelelim *radikal* bir modern olduğunu öne sürüyoruz.

### 3.2. Tanım Nedir?

Spinoza'nın hasım felsefelerin Tanrı'sına yerleşerek işe koyulduğundan bahsetmiştik. Ancak doğrudan Tanrı soruşturmasına geçmeden önce geometrik düzenin yapıtaşı olan “tanımlar” meselesine bakmamız gerek. Çünkü Spinoza töz, Tanrı, sıfat, kipler gibi felsefesinin temel öğelerini *tanımlar*. Ardından bu tanımlara dayanarak aksiyomlar ve önermeler vazedilir, gerektiğinde geri dönülür ve sağlamaları yine bu tanımlara dayanarak yapılır. Bu yüzden tanımlar meselesini Tanrı soruşturmasına ilerlemek için kullandığımız bir geçit olarak görüyoruz. Yani Tanrı'ya yerleşmek için öncelikle onun Spinoza felsefesindeki tanımına yerleşmemiz gerekecek, dolayısıyla tanımın tanımladığı şeye ne kazandırdığını anlamamız gerekiyor. Şuradan devam edelim: “Tanımlanacak şeyin mefhumu veya tanımı öyle olmalıdır ki, başka şeylerle bağlantı içinde değil de tek başına ele alındığında, şeyin tüm özellikleri tanımdan çıkarsanabilmelidir.”<sup>93</sup> Bir şeyin tanımına bakıldığında o şeye ait tüm özelliklerin oradan çıkarsanabilmesi gerekir. Spinoza'yı geometrik düzen içinde düşünmeye devam ettiğimizi atlamadan diyebiliriz ki, örneğin, bir karenin tanımının kenarları ve açıları birbirine eşit, düzgün bir dörtgen olduğunu ifade etmek gibi bir açıklık kastedilmektedir burada. Tanımların açık ve kendilerinden tüm özelliklerinin çıkarsanabilir olması gerektiğini ortaya koyduk. Ancak Steven Nadler tanımları

<sup>93</sup> Spinoza, B. (2015). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* (s. 74). Ankara: Dost Kitabevi; Spinoza, B. (1985). *Treatise on the Emendation of the Intellect*, içinde *The Collected Works of Spinoza*, cilt 1 (s. 41). Çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.

düşünmenin iki yolu olduğundan bahsediyor: ilki koşullu yahut şartlı tanımlar; ikincisi gerçek tanımlar.<sup>94</sup> Koşullu yahut nominal tanımlar, bir şeyin verili bağlam içindeki anlamı hakkındaki bir anlaşmadan ibarettir, o kadar. Yani bir bağlam içinde bir şeyden şunu anlıyorum diyerek, o şey her ne ise ondan hareketle bağlamın sunulmasına yarar koşullu tanımlar. Diğer yandan gerçek tanımlar ise tanımın kendisinden bağımsız şeyleri tarif etmektedir. Örneğin bir kedinin tanımı yapılacaksa kedinin gerçekte ne olduğuna ilişkin bir içeriğe sahip olması gerekir gerçek tanımın. Öyleyse soralım, Spinoza'nın *Ethica*'sındaki tanımlar hangisine uymaktadır? Daha da sınırlayalım ve şöyle soralım: Spinoza Tanrı'nın tanımını yaparken koşullu yahut gerçek, hangi tanımı yapmaktadır? Tanımlamaya ilişkin düşüncelerini paylaştığı bir mektubunda Spinoza şunlar söyler:

Sözgelimi, birisi benden Süleyman'ın tapınağını tarif etmemi isteyecek olsa, saçma sapan konuşan biri durumuna düşmek istemiyorsam, ona doğru tarifi vermem gerekir. Fakat kafamda inşa etmek istediğim bir tapınağın planını oluşturmuşsam ve onun tarifinden yola çıkarak falanca bir arsa, tonlarca kaya ve başka malzemeler satın almam gerektiği sonucuna varmışsam, akli başında olan hangi kişi tanımımın hatalı olduğu için yanlış sonuca ulaştığımı söyleyebilir?<sup>95</sup>

Süleyman'ın tapınağını tarif etmek, gerçek bir tanıma işaret edeceğinden burada bir keyfiyete yer yoktur. Ancak kendi kafamızda bir tapınak tanımlamak istersek, burada daha serbest bir hareket alanı içerisindeyiz demektir. Çünkü burada doğru yahut yanlış bir tanım yerine, öne sürülen tanım üzerinde bir anlaşma, uzlaşma gerekir sadece. Spinoza'nın koşullu ve gerçek tanımlar arasındaki ayrımı bilerek kullandığını gösterdikten sonra *Ethica*'da Tanrı'nın nasıl tanımlandığına bakalım: “*Tanrı* ile mutlak olarak sonsuz Varlığı, eş deyişle, her biri bitimsiz ve sonsuz özü anlatan sonsuz sıfattan oluşan tözü anlıyorum (EIT6).”<sup>96</sup> Öncelikle bu tanımın diğer tanımlardan farklı biçimde kurulmadığını söyleyelim. Yani Spinoza “Tanımlar” başlığı altında “sıfat derken..., töz derken..., vd.” biçiminde tanımını yaptığı terimlerden ne

<sup>94</sup> Nadler, S. (2021). *Spinoza'nın Etika'sı: Bir Giriş* (s. 79). İstanbul: Say Yayınları.

<sup>95</sup> Spinoza, B. (2014). 9. Mektup, içinde *Mektuplar* (s. 91). Çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi.

<sup>96</sup> Spinoza, B. (2016). I, içinde *Törebilim* (s. 7). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

anladığını tarif etmektedir. Spinoza'nın yaptığı bu tanım bizi doğrudan koşullu tanımlara sevk etmektedir. Yani doğru yahut yanlış olarak işaret edemeyeceğimiz, sadece üzerinde uzlaşıp yolumuza devam edeceğimiz –yoksa başka türlü metinden hiçbir şey anlayamazdık– bir tanımdır. Gelgelelim bu saptama Spinoza'nın keyfi bir şekilde tanımlamalar yaptığı, üstelik *Ethica*'nın da bu keyfi tanımlamaların genişletilmiş ve derinleştirilmiş bir hâli olduğu anlamına mı gelmektedir? Elbette, hayır.

Karşılaşma materyalizminin tezleriyle bu sorunu yanıtlayabileceğimizi düşünüyoruz. Evet, Spinoza işe Tanrı'dan başlayarak düşman mevziine (Skolastik uzam) yerleşmiş, tanımını, dolayısıyla tezini yerleştirmiş; ancak henüz infilak ettirmemiştir. Bu öyle bir yerleşme ki yerleşilen yer ve yerleşme tavrı tamamen koşullu yani “ben böyle anlıyorum” jestinden ibarettir. Şayet sunulan tanımlardan hareketle töz, sıfat, Tanrı karşılaşır ve bu karşılaşma da *Ethica*'da “tutarsa”, yani vazedilen tezler, geometrik düzen gereği, şeyin düzenini açıklamaya başlarsa, *geriye dönük olarak* söz konusu tanımlar artık koşullu olmaktan çıkar, bilakis gerçek tanımlara dönüşür. Dolayısıyla Spinoza'nın yapmış olduğu tanımlar gerçek (doğru) tanımlardır, daha doğrusu gerçek (doğru) tanımlar olarak vazedilmişlerdir. Gelgelelim tanımların koşullu görünümü Spinoza felsefesinin felsefe yapmaya başlama jestidir. Bu da karşılaşma materyalizmince her tutmuş karşılaşmaya musallat olmuş bir olumsuzluğun, rastgeleliğin imzasıdır. Ancak geriye dönük olarak koşullu (nominal) olmaktan çıkabilirler, bu da onları zorunlu ve dolayısıyla şeylerin düzenini açıkladığı ölçüde gerçek kılmaktadır. Kısacası ilk olarak düşman mevziine Tanrı üzerinden sızılır, ardından “ben böyle anlıyorum” jestiyle tezler yerleştirilir –ki tezlerin gücünü geometrik düzen belirler– ve strateji ne zaman (kendi ölümünden sonra) gerektiriyorsa tezler de o zaman infilak eder. Bu yüzden *Ethica*'nın yayımlanamamış olmasını da felsefi uzamın dışında değerlendirmiyoruz, daha doğrusu meta-politika olarak felsefe her zaman zaten politika tarafından koşullandırıldığından *Ethica*'nın yayımlanmaması da *Ethica*'nın bir parçasıdır, dolayısıyla “ben böyle anlıyorum” jesti aynı zamanda politik bir jesttir. Şuna bakalım:

Çünkü her felsefe haklı olarak, ama olanaklı hiçbir ampirik *doğrulama* da getirmeden, ortaya görünüşte keyfi olan tezler koyar. Ama bu tezler gerçekte keyfi değildirler, çünkü belli bir teorik konjonktürde, varolan felsefelerin daha önce ortaya koyduğu tezler alanının bağrında, *etkileriyle* açmak istedikleri özgürlük (ya da kölelik) alanıyla ilişkilidirler.<sup>97</sup>

Demek ki Spinoza görünüşte koşullu (keyfi) tanımlarla yola koyulsa da aslında bu tanımlar teorik konjonktürün yahut bu konjonktürde yansımaları bulan politik pratiğin dayattığı sorunlara verilen yanıtlar olarak kurulmaktadır. Bu yanıtlar ise felsefesinin stratejisiyle, yani etkisiyle açmak istediği alanla (özgürlük) düşünüldüğünde zorunlu bir hâle gelmektedir. Böylece Spinoza felsefesini değerlendirirken tezlerin sunulmuş biçiminin yahut tezlerin adeta içeriğini belirleyen şu geometrik düzenin dogmatikliği bir kenara bırakılmalı ve felsefesinin hakikati yol açtığı etkilerde aranmalıdır. İşte burada böyle bir stratejiyi göz önünde bulundurarak Spinoza'yı okumaya çalışıyoruz.

### 3.3. Tanrı'ya Yerleşmek

Buraya kadar Spinoza'nın geometrik düzeni ve bu düzenin üstünde yükseldiği tanımları ele aldık. Artık Spinoza'nın Tanrı'ya yerleşmesinin ne ifade ettiğini soruşturmaya geçebiliriz. Bunun için ilk olarak Spinoza felsefesinde Tanrı'nın konumunu saptamamız gerekmektedir. Daha sonra ise Tanrı'nın geometrik düzen içinde nasıl bir rol üstlendiğini, ardından “Tanrı ya da Doğa” tezinden ne anlamamız gerektiğini serimlemeye çalışacağız. Bu nedenle odak noktamız filozofun *Ethica* metni olacaktır.

*Ethica*'da EIT6'ya kadar Tanrı bahsi geçmez. Kendisinin nedeni, sonlu-sonsuz, töz, sıfat ve kiplerin tanımının ardında Tanrı'nın tanımını yapar Spinoza. Daha sonra EIÖ11'de Tanrı'nın varoluşu hakkında üç kanıt öne sürer. Öncelikle bu üç kanıttan ikisini –strateji gereği– inceleyerek soruşturmamıza başlayalım. Bu yüzden ilk olarak

<sup>97</sup> Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler* (s. 175). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları; Althusser, L. (1998). The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza, içinde *The New Spinoza* (s. 4). Ed. Warren Montag ve Ted Stolze. Minneapolis: University of Minnesota Press.

söz konusu önermeyi, ardından da kanıtları tartışalım: “Her biri bitimsiz ve sonsuz özü anlatan sonsuz sıfatlardan oluşan Tanrı ya da töz zorunlu olarak vardır (EIÖ11).”<sup>98</sup> Bu önermeyle birlikte sonsuz sıfatlardan ibaret olan töz artık Tanrı’yla özdeş kılınmaktadır. Yani *Ethica*’da Tanrı demek töz demek, töz demek Tanrı demektir. İlk kanıtla devam edelim:

Eğer bu yadsınırsa, eğer olanaklıysa Tanrının varolmadığını düşünün. O zaman (Aksiyom 7) [Tanrının] özü varoluş içermez. Ama bu (Önerme 7) saçmadır: Öyleyse Tanrı zorunlu olarak vardır (EIÖ11K).<sup>99</sup>

Varolmayan olarak kavranabilenin özü varoluş içermez (EIA7).<sup>100</sup>

Varolmak tözün doğasına özgüdür (EIÖ7).<sup>101</sup>

Tanrı sonsuz sıfatlardan ibaret bir töz ise ve varolmak tözün doğasına özgü ise, üstelik bir şey varolmayan olarak kavrandığında özü varoluş içermiyor ise Tanrı/töz zorunlu olarak vardır. Geometrik düzen işte böyle okurunu avucunun içine almaktadır. Tanımlar, aksiyomlar, önermeler vd. öyle zorunlulukla birbirine bağlanmıştır ki düzenin “başka türlü” olabilmesi mümkün gözükmemektedir. Diğer kanıtla bakalım:

Her şeyin varolması ya da varolmaması için bir neden ya da zemin olmalıdır. Örneğin bir üçgen varsa, varolmamasının bir zemini ya da nedeni olmalıdır; ama yoksa, yine varolmasını engelleyen ya da onu ortadan kaldıran bir zemin ya da neden olmalıdır. Şimdi bu zemin ya da neden ya şeyin doğasında kapsanmalı ya da onun dışında olmalıdır (EIÖ11K).<sup>102</sup>

Demek ki varolan her şeyin neden-etki bağı gereği bir nedeni yahut zemini olmalıdır. Diğer yandan ortada bir şey yoksa söz konusu şeyi ortadan kaldıran da bir neden yahut zemin olmalıdır. Üstelik bu neden yahut zemin de ya şeyin kendisinde ya da dışında olmalıdır. Şimdi bu akıl yürütmeyi Tanrı’ya/töze uygulayalım. Eğer Tanrı var ise

<sup>98</sup> Spinoza, B. (2016). I, içinde *Törebilim* (s. 14). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi

<sup>99</sup> A.g.e., s. 14.

<sup>100</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>101</sup> A.g.e., s. 10.

<sup>102</sup> A.g.e., s. 14-15.

bunun bir nedeni yahut zemini olmalıdır. Ancak Tanrı bir töz ise, yani kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen bir şey ise, böyle bir neden yahut zeminin Tanrı'nın dışından gelmesi söz konusu değildir. Bu yüzden Tanrı, EIT1'de belirtildiği üzere, kendisinin nedenidir, yani özü varoluş gerektirendir. Diğer yandan Tanrı yok ise bunun da bir nedeni yahut zemini olmalıdır. Ya onun dışında onu ortadan kaldıran bir neden olması gerekir ya da varoluşunu engelleyen bir öze sahip olması gerekir. Bu ikisi de açıkça saçmadır, zira ikisi de bir çelişkiye yol açmaktadır. Özü varoluş gerektiren ve kendinde olup kendisi aracılığıyla kavranan bir şeyin başka bir şey nedeniyle yok olduğunu kabul etmek geometrik düzeni istismar etmekle mümkün olabilir ancak. Diğer ise çelişkiyi bizzat Tanrı'ya kaydırır ve varolmamayı Tanrı'nın özü hâline getirir, ki bu da geometrik düzenin işleyişine aykırı görünmektedir.

Tanrı'yla tözü özdeşleştirme hamlesinin ardından Spinoza Tanrı/töz monizmine yol almaktadır:

Mutlak olarak sonsuz töz bölünemezdir (EIÖ13).<sup>103</sup>

Tanrı'dan başka bir töz ne olabilir ne de kavranabilir (EIÖ14).<sup>104</sup>

Şayet sonsuz töz bölünebilir olsaydı ondan çıkan parçaların da töz olması gerekirdi, bu da birden fazla tözün mevcudiyetini kabul etmek olurdu, ki EIÖ5'e<sup>105</sup> göre de açıkça yanlıştır. Ya da tözden çıkanın töz olduğunu söylemezdik, bu da tözün kendisinde tözsel olmayan bir parça olduğunu söylemekle aynı anlama gelirdi, ki bu da saçma görünmektedir.

Tanrı, EIT6 gereği, mutlak anlamda sonsuz ve özünü ifade eden sonsuz sayıda sıfattan ibaret töz ise ve EIÖ11 gereği zorunlu olarak var ise, ondan başka bir tözden bahsetmek yine saçma olacaktır. Neden? Başka bir tözden bahsetmek Tanrı'nın sahip olduğu sonsuz sıfatlardan en az birini o töze yüklemek anlamına gelmektedir. EIÖ5 gereği aynı sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamayacağına göre, ortak bir sığata

---

<sup>103</sup> A.g.e., s. 17.

<sup>104</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>105</sup> “Şeylerin Doğasında [= evrende] aynı doğayı ya da aynı sıfatı taşıyan iki ya da daha çok töz olamaz.”

sahip iki tözden bahsetmek yine saçmaya düşmek anlamına gelecektir. “Varolan her şey Tanrıdadır, ve Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz, ne de kavranabilir (EIÖ15).”<sup>106</sup> İşte bir grup hazırlık önermesinin ardından Spinoza, şeylerle Tanrı arasındaki ilişkiyi tartışacağımız meseleye bu önermesiyle birlikte adım atar. Önce bu önermenin kanıtlanışını ortaya koyalım, ardından çıktılarını tartışmaya geçelim. Tanrı’dan başka bir tözün olamayacağını bir önceki önermede kanıtladık. Kiplerin ise EIT5’e<sup>107</sup> göre bir töz olmadan varolamayacağını söylüyoruz. Yani tözden, tözün etkilenişlerinden ve bu etkilenişlerin etkilenişlerinden başka hiçbir şey yoktur. Daha doğrusu “Tanrı olmaksızın hiçbir şey olamaz ve kavranamaz.”<sup>108</sup>

Artık şu soruyu sorabiliriz: Bir şeyin Tanrı’da olması ne anlama gelmektedir? Bir adım daha atalım ve şu iki önermeye bakalım: “Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz yolda sonsuz sayıda şey (e. d., sonsuz anlak altına düşebilen her şey) çıkmalıdır (EIÖ16).”<sup>109</sup> “Tanrı tüm şeylerin geçici değil ama içkin nedenidir (EIÖ18).”<sup>110</sup> Tanrı’nın “içindeki” şeyler Tanrısal doğanın zorunluluğuyla Tanrı’dan “çıkma”dır. Ve bu çıkış ise içkin neden olarak Tanrı’nın bir etkisidir. Tanrı’nın sıfatlarını ve bu sıfatların etkilenişlerini (kipler) ele alalım. Tanrı’nın Uzam sıfatı, yayılımın doğasını işaret eder ve yayılıma, maddeye ilişkin tüm yasaları içerir. Fizik yasalar yahut geometrinin yasaları Uzam sıfatının işleyişini gösterir. Diğer yandan Tanrı’nın Düşünce sıfatı ise düşüncenin doğasına işaret eder ve düşünceye ilişkin tüm yasaları içerir. Mantık yasaları da Düşünce sıfatının işleyişini gösterir. Yani Tanrı’nın sonsuz sıfatlarından doğan kipler aslında bu yasalar tarafından nedensel olarak belirlenmeyi gerektirir. Böylece Tanrı’da olmak demek varolan her ne var ise Tanrı’nın yasaları yoluyla zorunlu olarak belirlenmek demektir. Şeylerin her zaman ve her yerde bu yasalara tabi olması ve onlar tarafından belirlenmiş olması demektir. Bu da Tanrı’yı şeyler için geçici değil, içkin neden hâline getirmektedir. Ayrıca: “Etkinin bilgisi

---

<sup>106</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>107</sup> “Kip ile tözün değışkilerini, ya da kendisinin de onun yoluyla kavranacağı başka bir şeyde olanı anlıyorum.”

<sup>108</sup> EIÖ15K; A.g.e., s. 19.

<sup>109</sup> A.g.e., s. 23.

<sup>110</sup> A.g.e., s. 27.

nedenin bilgisine bağımlıdır, ve onu içerir (EIA4).”<sup>111</sup> Her şeyin içkin nedeni olarak Tanrı son tahlilde her şeyin anlaşılmasının ve kavranmasının yegâne nedenidir. Bu bağın mantıksal bir yönü olduğunu da atlamamak gerekmektedir. Nedenin etkiyi takip etmesi Spinoza tarafından ontolojik bir zorunluluk olarak konsa da şey hakkındaki önermeler de aynı bağı içermektedir. Yani her şey Tanrı’dadır demek ilk önerme olarak ayağımızı bastığımız zemine işaret etmektedir. Bu da mantıksal bir zorunlulukla işlemektedir. Tanrı’da olmak mantıksal uzamın içinde olmak demektir aynı zamanda. Bu bakımdan Tanrı’nın Düşünce sıfatının yasası olarak okuyabileceğimiz mantık yasaları biz insanlar için “Tanrı’da olmak” tezinin formel karşılığıdır.

Her şeyin Tanrı’da olması sorunu bizi ayrıca başka bir soruna yönlendirmektedir: Tanrı ya da Doğa. Şu saptamayla başlayalım: Tanrı’yı Doğa’ya aşkın ve onu yaratan bir varlık olarak ele alan yaklaşımlar (aşkınlık) ile Tanrı’yı Doğa’nın içinde ancak ondan farklı olarak ele alan yaklaşımların (içkinlikteki aşkınlık) dışında bir konum belirlemektedir Spinoza. Bu yüzden karışıklığa yol açmamak adına öncelikle Spinoza’nın “ya da” bağlacıyla Tanrı’yı bağladığı şu Doğa’nın neye işaret ettiğini tespit etmemiz gerekmektedir. Şuna bakalım:

Doğalayan Doğa ile kendinde olanı ve kendisi yoluyla kavrananı, ya da tözün öyle sıfatlarını anlayacağız ki bunlar bitimsiz ve sonsuz özü, e.d. özgür bir neden olarak görüldüğü sürece Tanrıyı anlatırlar. Ama Doğalanan Doğa ile Tanrının doğasının ya da sıfatlarından herhangi birinin zorunluluğundan doğan her şeyi, e.d. Tanrıda olan ve Tanrı olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen şeyler olarak görüldükleri sürece Tanrının sıfatlarının tüm kiplerini anlıyorum (EIÖ29N).<sup>112</sup>

Doğalayan Doğa, yukarıda aktarılanlara göre, doğrudan Tanrı’ya işaret etmektedir. Başka deyişle Tanrı/Doğa Doğa’nın etkin yönü olan Doğalayan veçhesiyle özdeş kılınmaktadır. Diğer yandan Doğa’nın Doğalanan veçhesi ise Tanrı/Doğa olmaksızın varolamayacak ve tasavvur edilemeyeceği için Tanrı’nın sıfatlarının tüm kipleriyle

---

<sup>111</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>112</sup> A.g.e., s. 34.

özdeş kılınmaktadır. Buradan nasıl bir sonuç çıkarmalıyız? Tanrı sadece Doğalayan Doğa'yla mı özdeştir yoksa hem Doğalayan hem de Doğalanan Doğa'yla, yani bir bütün olarak Doğa'yla mı? Spinoza'nın her şeyin içkin nedeni olarak Tanrı anlayışı gereği zaten sıfatlardan zorunlu olarak çıkan tüm kipler son tahlilde Tanrı'yla açıklanmaktadır. Yani kiplerin varoluşunu Tanrı'yı dışarda bırakarak kendi başına ele almak mümkün değildir, zira onlar Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından zorunlulukla çıkmaktadırlar. Hâl böyle olunca kipleri yahut Doğalanan Doğa'yı Tanrı'dan "ontolojik bakımdan farklı" bir şey olarak ele almanın yanlış bir yorum olacağını düşünüyoruz. Bu yüzden bu farkın bir derece farkı, yani bir yetkinleşme farkı olarak koyulması gerekmektedir. Ancak bu derece farkının da bir hiyerarşiye yol açmadığını, yani dikey bir yükseliş olmadığını; bilakis içkinlik düzlemi içerisindeki bir derinleşme yahut yatay bir gelişme olduğunu öne sürüyoruz. Böylelikle Spinoza'nın "Tanrı ya da Doğa" derken gerçekleştirdiği hamlenin Doğalayan ve Doğalanan Doğa ayrımında farklı veçhelerini gördüğümüzü düşünüyoruz. Yani Tanrı bir bütün olarak Doğa'ya özdeştir, Tanrı'nın etkin yönü olarak Doğalayan Doğa'dan söz edebiliriz ve aynı kararlılıkla da Tanrı'nın pasif yönü olarak Doğalanan Doğa'dan bahsedebiliriz. Doğa'da herhangi bir boşluk yahut sınır durumu söz konusu değildir, öyle olsaydı şayet, Tanrı'yla Doğa arasında bir aç farkından söz etmemiz gerekirdi. Bu aç farkını kabul etmek demek Spinoza'ya teizm ve türlü yorumlarının gömleğini giydirmek demektir. Oysa Spinoza bile isteye Tanrı'ya yani Doğa'ya yerleşmektedir; bu da elbette onun Tanrı'nın altını oyma hamlesi olarak okunmalıdır.

### **3.4. Zorunluluk ve Olumsuzluk**

Artık Spinoza'nın Tanrı derken etkin ve edilgin olmak üzere iki farklı veçhesiyle bir bütün olarak Doğa'dan bahsettiğini anlıyoruz. Öyleyse Tanrı'dan/Doğa'dan çıkanların (şeyler yahut etkiler) hem Tanrı'yla/Doğa'yla ilişkisine hem de birbirleriyle kurdukları ilişkinin "nasıllığı"nı incelemeye geçebiliriz. Zira Spinoza'nın Tanrı'sı/Doğa'sı "zorunluluk" ve "olumsallık" söz konusu olduğunda da okurlarını avucunun içine almaktadır.

Bu tartışmanın *Ethica*'daki şu aksiyomdan hareketle kuruyoruz: “Verili bir belirli nedenden etki zorunlu olarak doğar; ve, buna karşı, eğer hiçbir belirli neden yoksa, bir etkinin doğması olanaksızdır (EIA3).”<sup>113</sup> Bir şeyin varoluşu ve devinimi bir başka şeyin varoluşu ve devinimine yol açmaktadır. Ve bu ilişki de zorunlulukla işlemektedir. Tanrı/Doğa/töz sonsuz olduğundan ve ondan çıkan sonlu kipler de neden-etki zorunluluğuyla birbirleriyle ilişkilendiğinden, bu sonsuz Tanrı/Doğa/töz içerisinde her şey hem neden hem de etki olarak okunmalıdır. Üstelik Tanrı/Doğa/töz de sonlu şeylerin dışında olmadığından, onların “mutlak olarak yakın neden”i<sup>114</sup> olduğundan “ilk neden” olarak ele alınması da mümkün değildir. Yani sonlu şeyler “dışarıdan” bir neden tarafından belirlenmezler, bilakis birbirlerini karşılıklı olarak belirlerler; bu da Doğalanan Doğa'nın yani Tanrı'nın edilgin veçhesinin nedensel zorunlulukla işlediğini göstermektedir. Elbette Doğalayan Doğa, yani Tanrı'nın etkin, üretken veçhesi de nedensel zorunlulukla işlemektedir; ancak burada ilginç ve dikkate değer olan husus sonlu kiplerin (örneğin biz insanlar) derece farkından ötürü yukarıdan yahut dışarıdan belirlenmemiş olmalarıdır, yani Tanrı'nın (Doğalayan Doğa) zaten onların mutlak olarak yakın nedeni olmasıdır. Aslında Doğalanan Doğa'nın nedensel zorunlulukla işliyor olması Doğalayan Doğa'nın da böyle bir nedensel zorunlulukla işliyor olmasını gösterir. Spinoza'nın Doğa'sında böylece “yaratılan” bir şey yoktur, aksine üretilen, çıkan şeyler vardır. Bu da ne ilk hareket ettiriciye ne aşkın yaratıcıya ne de garantör Tanrı tasavvurlarına benzer.

Şeyler arasında kurmuş olduğumuz nedensel zorunluluğun yanı sıra Spinoza'da mantıksal bir zorunluluğun da işlemekte olduğunu öne sürüyoruz. Şeylerin neden-etki zorunluluğu içinde belirleniyor olmaları, onlar hakkındaki önermelerin arasında kurulan ilişkinin zorunluluğunu da gündeme getirir. Dikkat: Şeyler arasında neden-etki zorunluluğunun olması ile onlar hakkındaki önermelerin arasındaki ilişkinin zorunlu olması arasında “zorunlu” bir ilişki vardır demiyoruz. Yalnızca *Ethica*'nın geometrik düzeni gereği, şeyler arasında kurulan bu ilişkiye koşut bir ilişkinin *Ethica*'da yürürlükte olduğunu söylüyoruz. Aksi takdirde nedensel zorunluluğu

---

<sup>113</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>114</sup> EIÖ28N; A.g.e., s. 33.

mantıksal zorunluluk tarafından temin etmek gibi savunması oldukça güç bir önerme sunmuş olurduk. Aslında Spinoza'nın vurgusunun “zorunluluk” a yapıldığını es geçmemek gerekmektedir; bu yüzden nedensel ve mantıksal zorunluluk Spinoza'da mutlak zorunluluk olarak anlaşılmalıdır. Kısacası Spinoza'nın Doğa'sında zorunlulukla işlemeye hiçbir şey yoktur, bu zorunluluk gerek mantıksal gerek nedensel olarak işlemektedir; ancak mantıksal ve nedensel zorunluluğun arasındaki ilişkinin “nasıllığı” Spinoza'nın konusu değildir.

Buraya kadar Spinoza'nın Doğa'sının mutlak zorunlulukla iş gördüğünden bahsettik, böylece mutlak zorunlulukçuluk tezi gereği olumsuzluğun dışarıda bırakıldığını hemen yakalamalıyız.

Böylece şeylerde onlara olumsal denmesine yol açabilecek hiçbir şeyin mutlak olarak bulunmadığını gün ışığından daha büyük bir açıklıkla gösterdi[m]. (...) Ama bilgimizdeki bir eksikliğe gönderme olmaksızın bir şeye olumsal denemez. Çünkü bir şeyin özünün çelişki içerdiğini bilmiyorsak, ya da kesinlikle hiçbir çelişki içermediğini biliyorsak ve gene de nedenlerin düzeni bizden gizlendiği için varoluşu konusunda hiçbir şeyi pekinlikle ileri süremiyorsak, böyle bir şey bize hiçbir zaman zorunlu ya da olanaksız görünemez, ve dolayısıyla ona ya olumsal ya da olanaklı deriz (EIÖ33N1).<sup>115</sup>

Yukarıdaki pasajda Spinoza kendinden emin bir tavırla doğadaki zorunluluğu kanıtladığını, dolayısıyla doğada olumsal bir şeyin olmayacağını altını çiziyor. Ancak yine de şeylere olumsal denmesini sorgulamaya devam ediyor. Ve bunun da açıklayamadığımız nedensel düzenden ötürü, yani bilgi eksikliğimizden kaynaklandığını ifade ediyor. Öyleyse soruşturmanın seyrinin şeylerin kendisinden (ontoloji) şeyler hakkındaki bilgiye (epistemoloji) kaymaktadır. Yani Spinoza zorunlulukla birlikte ontolojik bir soruşturmanın konusu olan olumsuzluğu epistemolojik bir zayıflık olarak vazetmektedir. Gelgelelim burada şaşılacak bir yan olduğunu düşünmüyoruz, çünkü Spinoza'nın Doğa'sı zorunlulukla o kadar doludur ki,

---

<sup>115</sup> A.g.e., s. 37-38.

biz insanların bir şeylere olumsal yahut olanaklı<sup>116</sup> diyor olması bu zorunluluktan sapma olarak dahi alınmaz. Bu yüzden olumsallık insana özgü bilişsel düzleme taşınır ve burada bir soruşturmaya tabi tutulur. Evet, Doğa’da olumsallığa –ontolojik bakımdan– yer yoktur; ancak olumsallık kendisini her yerde gösterir, bu da biz insanların bilişsel mekanizmalarıyla ilişkilidir.

İmdi dümenimizi *Ethica*’dan *Tractatus Theologico-Politicus*’a kırabiliriz, zira olumsallık tartışmasını genişletmemiz gerekiyor.

Yasa ya tabiatın zorunluluğuna ya da insanların bir kararına bağlıdır. Tabiatın zorunluluğuna bağlı olan yasa [*lex*] zorunlulukla şeyin tabiatından ya da tanımından kaynaklanan yasadır. Bir insani karara bağlı olan ve daha özel biçimde hukuk kuralı diye adlandırılan yasayı [*jus*] ise insanlar kendileri ve başkaları için koyarlar; daha güvenli, daha rahat bir biçimde yaşamak amacıyla ya da başka nedenlerle...<sup>117</sup>

Spinoza burada iki tür yasadaki bahsetmektedir. İlki doğanın zorunluluğundan kaynaklanan yasalar yahut doğa yasalarıdır; diğeri insanların hem kendileri hem de başkaları için koyduğu hukukla ilişkilendirilen yasalardır. Yasalar arasındaki bu ayrım zorunlulukla iş gören Spinoza felsefesi açısından ilk bakışta tuhaf görünebilir. Şu itiraz (soru) hemen duyuluyor gibidir: Peki insan doğanın bir parçasıysa ve doğa da mutlak bir zorunlulukla işliyorsa, öyleyse doğanın yasalarının dışında insani karara bağlı olan bir yasadaki nasıl söz edebiliriz? Evet, insanlar sonsuz doğanın sonsuz gücünün bir parçasını oluşturmaktadırlar. Tartışmasız bir şekilde verdikleri kararlar da doğanın mutlak zorunluluğuna bağlıdır. Burada bir kuşku yok. Ancak:

Şeylerin birlikteliği ve zincirleme bağlantıları konusunda kesinlikle bilgisiziz.

Bir başka deyişle, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerinden ve zincirleme

<sup>116</sup> Spinoza *Ethica*’nın 4. Bölümünde olumsal ile olanaklıyı birbirinden ayırmaktadır: “Aynı tekil şeylere, onları üretmesi gereken nedenleri göz önüne aldığımızda, onları üretmeye belirlenip belirlenemediklerini bilmediğimiz sürece olanaklı diyorum (EIVT4).”; A.g.e., s. 180.

<sup>117</sup> Spinoza, B. (2016). *Tractatus Theologico-Politicus* (s. 95). Çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi; Spinoza, B. (2016). *Theological-Political Treatise*, içinde *The Collected Works of Spinoza*, cilt 2 (s. 41). Çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.

olarak nasıl bağlandıklarından hiç mi hiç haberimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle, böyle düşünmek kaçınılmazdır.<sup>118</sup>

İşte Spinoza'nın olgulara yerleşen, olgulardan hareket eden gerçekçi bir ontolojiyi resmettiğini işaret eden pasajlardan biri... Olumsuzluk Doğa'nın düzeninden kesinlikle çıkarılmaktadır, ancak insan pratiği bunun aksini göstermektedir. Öyle ki olumsuzluk kapıdan çıkarılır, bacadan girer. Doğa, Spinoza'nın geometrik düzeni içerisinde değerlendirildiğinde, içerisinde hiçbir olumsuzluk barındırmaz. Ancak insanlar şeylerin birbirlerine zincirlenişinden bihaberdir, bilgisizdir. İşte bu basit olgudan hareketle Spinoza gündelik hayatın örgütlenmesi ve devamlılığı için şeyleri olumsuzmuş gibi düşünmenin kaçınılmaz olduğunu kabul eder. Öyleyse olumsuzluk, yalnızca biz insanların bilişsel zayıflığına değil, gündelik pratiklerini sürdürebilmeleri için “-miş gibi” yapabilmeye bağlanır. Yani verili olguları kabul ederek insani pratikleri örgütlemek ve devam ettirmek Spinoza için kaçınılmazdır.

Gelgelelim Spinoza “-miş gibi” jestiyle insanı “krallık içinde bir krallık”<sup>119</sup> olarak görmez. İnsan pratiğinin örgütlemek ve devam ettirmek olumsuzluğu gerektirse de son sözü her zaman Doğa'nın yasaları (zorunluluğu) söyler. Bu yüzden nedensel zincirlenişini tamamıyla bilemediğimiz Doğa'nın etkilerini en aza indirmek için –zira bu etkileri tamamen yok edemeyiz– çaba gösterebiliriz ancak. Dikkat: Spinoza'da bunu yapmak bir zorunluluk değildir, bilakis “insanlar bilgisizdir” yahut en genel anlamıyla “insanlar işte böyledir” gibi basit olgulardan “olması gereken”e bir geçiş yoktur. Ya da bir geçişten bahsedilecekse bu bir zorunluluk değildir. “Koşullar öyle ise, biz de böyle yapıyoruz” jestinden ibarettir. Ancak bu faslı kapatmadan bir meseleye daha dikkat çekmek istiyoruz. Spinoza'nın insanlar hakkındaki önermelerini olgulara yerleşmek, olgulardan hareketle akıl yürütmek olarak yorumladık. Ne var ki buradan Spinoza'nın felsefi bir antropolojiyle uğraştığını çıkarmıyoruz. İnsanlar hakkında mevcut pratiklerinden hareketle saptamada bulunmak ayrı bir şey (hakiki bir

---

<sup>118</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>119</sup> Spinoza, B. (2016). III (Önsöz), içinde *Törebilim* (s. 106). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

materyalizm bunu gerektirir), onların pratiklerinde ters yüz edilmişlik (olumsuzlama) saptayıp onlara “hakiki öz” atfetmek (Feuerbach) ayrı bir şey. İkincisinin bir tür idealizm olduğunu düşünüyoruz. Aksine birincisinde doğrudan olguya yerleşme jesti beraberinde olumsuzlamayı değil, olumlamayı getirir. Elbette Spinozacı Etik, “başa gelen çekilirci” bir konumu işgal etmemektedir felsefi uzamda. Bu yüzden “başa gelen”, “düşen” yahut “karşılaşılan” her ne ise, ona hazır olmayı teklif eder. Spinoza verili olgunun “nasıl ortaya çıktığı”yla değil, onun etkilerinden “nasıl daha az etkileneceğimiz”le ilgilenir. Bu da Doğa’nın düzenini kavramakta ne kadar yetkinleşeceğimize bağlıdır. Yani zorunluluğu ne kadar çok kavrarsak o kadar az “olumsuz” etkiye maruz kalırız.

### 3.5. Paralelizm ve Bilme Türleri

İmdi verili olgudan hareketle verili olguyu nasıl sırtlayabileceğimizi Spinoza’nın bilme türleri sınıflandırması üzerinden incelemeye geçelim. Ancak bundan önce bilme türlerine bir hazırlık aşaması olarak Spinoza’nın paralelizmine bakmalıyız, zira filozofun bilme türlerinin bilen özne ve bilinen nesne sorununa da bir yanıt olması bakımından bu hazırlık aşamasının elzem olduğunu düşünüyoruz. Şu meşhur önermeden başlayalım öyleyse: “Fikirlerin düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır (EIIÖ7).”<sup>120</sup> Tanrı’nın/Doğa’nın Düşünce sıfatının kiplerinin düzeni ve bağlantısı, Uzam sıfatının kiplerinin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır. Spinoza bu önermenin EIA4<sup>121</sup> uyarınca anlaşılabilirliğini söyleyerek ekler: “Nedeni olan herhangi bir şeyin fikri etkisi olduğu nedenin bir bilgisi üzerine dayanır (EIIÖ7K).”<sup>122</sup> Peki tüm bunlar ne ifade etmektedir? Uzam sıfatının sonlu kiplerini ele alalım, yani bedenleri. Örneğin beden  $y$ , beden  $x$ ’in nedeniyse beden  $x$ ’in bilgisi (fikri) de beden  $y$ ’nin bilgisini (fikirini) içerir yahut gerektirir. Yani Tanrı’nın Düşünce sıfatının sonlu kiplerinin (fikir  $x$ , fikir  $y$ , ...) arasındaki ilişki Tanrı’nın Uzam sıfatının sonlu kiplerinin (beden  $x$ , beden  $y$ , ...) arasındaki ilişkinin bir yansımasıdır. İki ayrı dizi, tek düzen. Bu bakımdan Tanrı’nın Düşünce sıfatının sonlu kiplerinin sonsuz dizisi ile

<sup>120</sup> A.g.e., s. 56.

<sup>121</sup> “Etkinin bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır, ve onu içerir.”

<sup>122</sup> A.g.e., s. 56.

Tanrı'nın Uzam sıfatının sonlu kiplerinin sonsuz dizisi, Tanrı'nın iki farklı ifadesinden başka bir şey değildir. Daha doğrusu bu Tanrı'nın özünü ifade eden sıfatların, kendilerinden çıkan kiplerin Tanrı'nın özünü ifade etmesinden ibarettir; ancak ifade ediş farklı olsa da ifade edilen Tanrı'dır, Doğa'dır, tözdür. Şuna bakalım:

Sonsuz anlak tarafından tözün özünü oluşturuyor olarak algılanabilen her şey yalnızca ve yalnızca tek bir töze aittir, ve dolayısıyla düşünen töz ve uzamlı töz bir zaman bu, bir başka zaman şu sıfat altında kavranan bir ve aynı tözdür. Böylece, yine, bir uzam kipi ve o kipin fikri iki ayrı yolda anlatılan bir ve aynı şeydir (EIIÖ7N).<sup>123</sup>

Demek ki bu iki dizi farklı Tanrı'nın özünün farklı ifade edilişleri olsa da aslında bir ve aynı şeylerdir, daha doğrusu özdeşirler. Beden x'in fikri olan fikir x'i Düşünce sıfatı altındaki sonsuz dizi yoluyla kavrayabilirsek şayet, Uzam sıfatı altındaki beden x'i de kendi sonsuz dizisi yoluyla kavramış oluruz. Böylece Düşünce sıfatının altındaki sonsuz dizi yoluyla Uzam sıfatının altındaki sonsuz dizi kavranabilir. Ancak bu demek değildir ki sıfatlar birbirlerinin nedenidir; bilakis sıfatlar birbirlerini etkilemezler, onlar sadece aynı tözün farklı ifade edilişleridir. Bu yüzden farklı ifade edilişlerinin düzenleri bir ve aynıdır. Yani beden x'in upuygun fikri fikir x bir ve aynı şeyin, yani tözün özünün sonlu bir kipteki ifadesidir.

Düşünce, düşünce sıfatının kiplerinin oluşturduğu diziden başka bir şey değildir ve bir Özne'ye değil, koşutluğa uygun olarak, yerkaplayım sıfatının kiplerinin oluşturduğu diziye göndermede bulunur.<sup>124</sup>

Althusser'in burada Spinoza'nın paralelizmine dair yaptığı vurguya dikkat edelim. Düşünce, yani Düşünce sıfatının kiplerinin oluşturduğu şu dizi, bir Özne'ye daha

---

<sup>123</sup> A.g.e., s. 56.

<sup>124</sup> Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser* (s. 261). Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları; Althusser, L. (2006). The Underground Current of the Materialism of the Encounter, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987* (s. 177-178). Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

doğrusu kendisini bir Nesne'den ayıran Özne'ye işaret etmez. Doğrudan doğruya yansıması olduğu Uzam sıfatının kiplerine işaret eder. Demek istiyoruz ki bir şeyin temsili olarak fikir Spinoza'da o fikri kuran bir Özne'ye işaret etmez; bilakis fikir, kendisinin temsil ettiği şeye gönderimde bulunur. Böyle bir öznenin yokluğu bulanık, upuygun olmayan fikirlerden açık ve seçik fikirlere geçişi sağlayacak içsel gereklilik yokluğuna işaret eder. Yani insanlar nesnesinin upuygun olmayan fikirlerine sahip olabilirler, bunu upuygun bir fikir haline getirecek bir özne Spinoza'da mevcut değildir. Burada R. Descartes'ı hatırlatmanın argümanımız açısından yararlı olacağını düşünüyoruz. Descartes a priori bilgiyi temellendirmek için her şeyden kuşku –bu kuşku “kuşkucu” değil, yöntemsel bir tavidir– duyarak düşünme ile duyu arasındaki bağı kopartır. Böylece a priori bilginin, kesin bilginin kaynağı düşüncede, yani özne de temellendirilir. Yani yöntemsel kuşku duyuların yanıltıcı olmasından ötürü duyu yoluyla gelen fikirleri (kanaatler yahut birinci tür bilgi) daha en baştan dışarıda bırakır. Dolayısıyla yukarıda sözünü ettiğimiz bulanık fikirlerden upuygun fikirlere geçiş Descartes'ta özne aracılığıyla bir içsel gereklilikle sağlanır. Daha doğrusu bulanık fikirler kuşku yoluyla tamamen devre dışı bırakılır. Ancak geriye bir sorun kalmaktadır: bilginin edinilmesi. Descartes'ın üstünü kapattığı bu sorun bizim Spinoza'nın bilme türlerini okurken es geçmememiz gereken bir önem taşımakta. Çünkü Spinoza'da bir fikrin, düşüncenin insanda nasıl kurulduğu ve bu kurulumun derinleştirilmesi yahut bulanık bir fikrin upuygun bir fikre geçişinde hiçbir içsel gereklilik olmaması filozofu bugün de ilginç kılan yönlerinden biridir. Bizce Spinoza'nın olgulara yerleşiyor olmasının bunda payı büyük, zira onun için “düşünüyorum” yoktur, “insan düşünür”<sup>125</sup> (EIIA2) vardır. Evet, insanlar düşünür, farklı farklı düşünürler hem de; ancak bulanık düşüncelere sahip olarak da yaşamlarını devam ettirebilirler. Hiçbir değer atfetmeden olguya yerleşmek tam da bunu gerektirir. İlaveten Spinoza'da bulanık fikirler upuygun fikirlerin edinilmesi, kazanılması bakımından da negatif bir şarttır. Şöyle ki daha en baştan bulanık fikirleri dışarıda bırakan Descartes'ın aksine Spinoza için upuygun fikirlere (1. Tür – 2. Tür. – 3. Tür)

---

<sup>125</sup> Spinoza, B. (2016). II, içinde *Törebilim* (s. 52). Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.

bulanık fikirlerden hareketle ilerlenir. Ama tekrar ifade edersek bu ilerleme hiçbir gereklilik taşımaz, zira bu gerekliliğinin garantörü bir özne Spinoza’da yoktur.

Öyleyse birinci tür bilgiden başlayalım. Şöyle diyor Spinoza:

Duyular tarafından bozuk ve karışık bir yolda ve hiçbir düzen olmaksızın anlağımıza sunulan tekil şeylerden; bu nedenle genellikle bu algılara bulanık deneyimden bilgi diyorum. Simgelerden, örneğin, belli sözcükleri duyduğumuz ya da okuduğumuz zaman şeyleri anımsamamızdan (...). Şeylere bu iki bakış yolunu bundan sonra birinci türden bilgi, sanı ya da imgelem olarak adlandıracam (EIIÖ40N2).<sup>126</sup>

Demek ki birinci tür bilgi duyusal (rastgele) deneyimden ve simgelerden (çağrışım) kaynaklanmaktadır. Bu düzeyde beden yalnızca başka bedenin, cismin etkisine maruz kalmaktadır. Bu etkinin bir fikri zihinde oluşmaktadır, ancak bedenin etkiye edilgin bir şekilde maruz kalmasından ötürü zihin nedenin fikrine sahip değildir. Burada ıskalamamız gereken nokta deneyimin rastgele, olumsal karakteridir. Yalnızca “başa gelen”in deneyimlendiği ve her türlü etkiye açık bir karşılaşmanın etkileri de tamamen olumsal olacaktır. Bu yüzden birinci türde kalmaya devam edersek imgelemin yanılsamaları içinde, başka deyişle nedeninin bilgisine sahip olmadığımız etkilere edilgince maruz kalmaktan başka çaremiz kalmaz. Öyleyse Spinoza’nın bir hamle daha yapması gerekir:

Şeylerin özelliklerine ilişkin ortak kavramlarımızın ve yeterli fikirlerimizin olmasından; ve bunu akıl ve ikinci türden bilgi olarak adlandıracam. Bu iki tür bilginin yanı sıra aşağıda göstereceğim gibi bir üçüncüsü daha vardır ki, buna sezgisel bilme diyeceğiz (EIIÖ40N2).<sup>127</sup>

Buradan hareketle ikinci tür bilgiden devam edelim. Şeylerin özelliklerine dair ortak kavramlardan bahsediyor Spinoza. Bu ne demek olabilir? Yine bir bedeni ele alalım. Birinci tür bilgide bedenin maruz kaldığı etkilere hareketle zihinde bu etkilerin

---

<sup>126</sup> A.g.e., s. 89.

<sup>127</sup> A.g.e., s. 89.

upuygun olmayan fikirlerinin meydana geldiğinden bahsetmiştik. İkinci tür bilgide ise bedene hakkında ne, nasıl ve neden sorularına yanıt vermeye başlarız. Daha açık ifade etmek gerekirse bedenın, kendisinden çıktığı Uzam sıfatına ve onun dolaysız kiplerine (yahut yasalarına) tabi oluşunu kavrarız. Şuna bakalım:

(...) insan bedeni bir bakıma kendilerinden sürekli olarak yeniden-yaratıldığı birçok cisme gereksindiğı için, ve fikirlerin düzen ve bağıntıları nedenlerin düzen ve bağıntıları ile aynı olduğu için, bu fikir Tanrıda olacaktır, ama ancak Tanrı birçok tekil şeyin fikri tarafından etkileniyor olarak görüldüğü sürece (EIIÖ19K).<sup>128</sup>

Bir beden varoluşunu sürdürmek başka bedenlere (cisimlere) ihtiyaç duyar, üstelik bu sayede kendisini de yeniler. Bu bakımdan bir bedenın upuygun bilgisini elde etmek için o bedeni kendi başına değil, diğer bedenlerle kurduğu ilişkisi çerçevesinde ele almak gerekir. Bu da demektir ki bir bedenın, Tanrı'nın Uzam sıfatı ve onun dolaysız kipleri (yahut yasaları) yoluyla diğer bedenlerle ilişkilendirildiğı ölçüde upuygun bilgisi elde edilebilir. Artık bahsedebileceğimiz iki yönlü nedensellik vardır. İlki bedenlerin bedenlerle ilişkisi olarak; ikincisi ise bedenlerin tabi olduğu doğa yasaları (devinim ve durağanlık gibi) olarak. Öyleyse bedenlerin upuygun bilgisi hem diğer bedenlerle hem de tabi oldukları yasalarla elde edilebilir. Bu da Uzam sıfatından çıkan şeylerin bir bedene (cisim) sahip olmak bakımından ortak olduklarını söylemeyi gerektirir. Bedenli olmanın yani beden bakımından ortaklığın Düşünce sıfatının altında bir karşılığı olmalıdır öyleyse: ortak kavramlar. İşte ortak kavramlar, Uzam sıfatının altındaki bedenli olmak bakımından kurulan ortaklığın Düşünce sıfatı altındaki karşılığıdır. Bu bakımdan ikinci tür bilgide şeylerin genel özelliklerini ve upuygun fikirlerini ortak kavramlar aracılığıyla kavrarız. Ne var ki ortak kavramlar “hiçbir tekil şeyin özünü açıklamazlar.”<sup>129</sup>

Spinoza böylece bir hamle daha yapar ve aralarındaki farkı açık kılmasa da ikinci tür bilgiden şeylerin özüne ilişkin upuygun bilgi olan üçüncü tür bilgiye geçer. Ancak

---

<sup>128</sup> A.g.e., s. 75.

<sup>129</sup> EIIÖ44S2K; A.g.e., s. 94.

şeylerin birbirleriyle bağlantısını (neden-etki) ve tabi oldukları düzeni (Uzam sıfatı ve onun dolaysız kipleri) bilmek şeylerin özünü bilmek, daha doğrusu onların nedenini bilerek kavramak değil midir? Bu soruya “evet” yanıtını vermek durumundayız, zira ikinci tür bilgi ile üçüncü tür bilgi arasındaki ayrım çizgisi pek de belirgin değil. Şöyle bir okuma önermeyi teklif ediyoruz ancak: Spinoza’nın üçüncü tür bilgi bahsinde söz ettiği şu “biçimsel öz”ün altını çiziyoruz. Yani ikinci tür bilgi ile üçüncü tür bilgi arasındaki farkı “nesnelerinden” yahut “içeriklerinden” değil, “biçimlerinden” kuruyoruz. Bu hamleyle hem filozofun üçüncü tür bilginin kapalılığı üzerinden mistikleştirilmesine hem de bu bilgiye ancak ayrıcalıklı kişilerin (filozoflar) ulaşacağı okumasına itiraz ediyoruz. O hâlde şunu söyleyebiliriz: Sezgi yoluyla elde edilen bilgi şeyler arasındaki neden-etki bağının dolaysızca kavranmasıdır. Yahut Nadler’in ifadesiyle sezgi, bilgi üzerinde “epistemik bir yoğunlaştırmadır”.<sup>130</sup>

Ancak burada üçüncü tür bilgi üzerinden bu okumayı dışlamayan ve karşılaşma materyalizminin tezlerine ışık tutan başka bir okumaya yöneleceğiz. Şuradan devam edelim:

Çünkü meselenin özünde, “üçüncü tür bilgi”de asla *yeni* bir nesneyle işlemiz olmaz, söz konusu olan yalnızca, birinci tür bilgiden beri *hep zaten orada* olan bir nesnenin temellük (sözcük Marx’ındır) ilişkisinin yeni bir biçimidir: “Dünya”, birinci türün *Lebenswelt*’i, kendiliğinden evrensel tekilliklerin katılaşması olarak hep aynı kalıp, tözsel nedenine (Tanrı), evrene ya da doğaya uzanarak yükselir. Ama değişen asla şeylerin bizzat varlığı değildir (sonlu bir tarz kendi türünde evrensel bir tekillik değilse nedir?), insani öznenin onlarla kurduğu temellük ilişkisidir.<sup>131</sup>

Althusser’in üçüncü tür bilgi okuması insani öznenin “nesne”yle kurduğu yeni bir ilişki biçimine vurgu yapar. Her zaman zaten aynı nesne hakkında konuşuyoruzdur, ancak burada değişen esasen nesneyle kurulan ilişkidir. Bu ilişkiyi nasıl anlamalıyız o

<sup>130</sup> Nadler, S. (2021). *Spinoza’nın Etika’sı: Bir Giriş* (s. 261). İstanbul: Say Yayınları.

<sup>131</sup> Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx’tan Spinoza’ya, Spinoza’dan Marx’a Güncel Müdahaleler* (s. 180). Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

hâlde? Tarih ve psikanaliz bize bu konuda yardımcı olabilir. Tarih ve psikanalizde her zaman “tekil durumlar”la karşılaşmıyor muyuz? Yani karşılaştırılamayan durumlar üzerinde iş görmektedir tarihçi ve analist. Bu bakımdan tarihçinin ve analistin tekillikler hakkında konuşma cüretini çözümlememiz gerekmektedir.

Bireysel ve toplumsal hayatta, yalnızca, gerçekten tekil olan tekillikler (nominalizmler) vardır. Ama bu tekillikler evrensel, çünkü onlar tekrarlanan değişmezliklere ya da sürekliliklere açılarak sanki geçirgenleşmiş ve efsunlanmış gibidir.<sup>132</sup>

Ardından Spinoza’nın Birinci Kitap’ın Ek’inde şu Yahudi halkının tekil tarihinde “din” konusunda bir süreklilik saptadığını ekleyerek devam eder Althusser.<sup>133</sup> Demek ki Spinoza’nın kendisini mistik kılan üçüncü tür bilgi ve tekil özler meselesi aslında tekilliklerin tekrarlanan değişmezliklere açılıyor olmasında yatıyormuş. Başka deyişle her seferinde farklı durumlarla (tekillikler) karşılaşmış olsak da o tekilliklerde türsel bir süreklilik yahut değişmezler saptarız. İşte bu süreklilikler yahut değişmezler tekillikler hakkında konuşabilmemize imkân sağlamaktadır. Bu bakımdan da üçüncü tür bilgi mistik bir deneyimin kapısını aralamaz; bilakis kendine özgü bir kesinlik içerisinde “nesnemiz” kıldığımız tekil bir durumu (dolayısıyla evrensel olanı) incelemeye yol açar. Eğer her zaman zaten tekilliklerden söz ediyorsak, tekilliklerde keşfettiğimiz süreklilikler aslında evrensel süreklilikler olarak okunmalıdır. Ancak bu süreklilikleri fizik yasaların grameriyle değil, eğilimsel olarak okumamız gerekmektedir.<sup>134</sup>

### 3.6. Sondan Önce

Karşılaşma materyalizmi, “felsefenin nesnesi boşluktur” tezine uygun düşen bir tanıklık sunmasından ötürü Spinoza’yı felsefe sahnesine yeniden çıkarmaktadır. “Tanrı doğadan başka bir şey değildir” demek “Tanrı başka hiçbir şey değildir” demek değil midir? Her şeyi Tanrı’da görmek aslında hiçbir şeyi onda görmemek değil midir?

---

<sup>132</sup> A.g.e., s. 179.

<sup>133</sup> A.g.e., s. 179.

<sup>134</sup> Bu tartışmayı “Karşılaşma Materyalizmi” bölümünde yürütmüştük.

Spinoza bile isteye Tanrı'ya yerleşmektedir; ancak bu Tanrı karşılaşma materyalizmi bakımından içi boşaltılmış, boşluktan başka bir şey ifade etmeyen bir Tanrı olarak kalmaya mahkumdur. Bu yüzden de Tanrı'yla yola koyulan Spinoza olgulara yerleşmekten başka bir şey yapmamaktadır. Karşılaşmalara, rastlantılara, “başa gelen”e, “düşen”e... Ancak Galileocu-Copernicusçu devrimin izleri, Spinoza'nın matematiksel hakikatleri şeyin hakikatine kaydırmasında, yani şeyden bir tür zorunluluk çıkarmasında apaçık görünmektedir. Bu bakımdan Spinoza karşılaşma materyalizmi namına, tutmuş karşılaşmaların devam ettirilmesi, sürmesi için “pratik” bir felsefe sunmaktadır. Ne var ki buradaki pratikten kastımız “kullanışlı” yahut “tüketilebilir” değildir; bilakis filozofun olgulara yerleşmesinden ve basit önermelerden hareketle onları çözümlemesinde yatmaktadır. Üstelik bunu da yerleşmekte olduğu olguların dışında yahut üzerinde bir konumdan değil, tam tersine olgudan hareketle olguyu geometrik bir düzen içinde çözümleyerek yapmaktadır. Bu nedenle görünümü itibarıyla dogmatik olan bir filozofun etkileri bakımından özgürleştirici olduğunu söylemekteyiz. Onun sunduğu özgürlük, buz gibi geometrik düzenin zorunluluğunda yatmaktadır. Gelgelelim olgulara yerleşiyor olması böylesi bir zorunluluk rejiminin altında bile olumsal olana yer açmaktadır. Bu yüzden Spinoza'nın bakışını salt geometrik düzenin gereklerinde değil, pratikte yani olguda aramak gerekmektedir. İşte karşılaşma materyalizminin Spinoza'da aldığı ders: Karşılaşmaları örgütlemek...

## SONUÇ YERİNE: TEZLER

Louis Althusser'in karşılaşma materyalizminden ve onun dolayısıyla felsefe sahnesine davet ettiğimiz Niccolò Machiavelli ile Benedictus de Spinoza'dan hareketle ulaştığımız sonuçlarımızı tezler hâlinde sunuyoruz:

**Tez 1)** *Felsefenin nesnesi yoktur (boşluktur).*

Felsefenin taktikleri ve stratejileri vardır. Problemler koyup onlara çözümler üreten bilim(ler)in aksine felsefe, yanıtları önceden belli olan soru(n)larına bildik yanıtlar getirir. Bu yanıtları ise adına “tez” dediğimiz önermeler hâlinde vazedir. Bilim(ler)in kendine özgü nesnesinin olması ve dolayısıyla incelediği nesne(ler) hakkında kavramlar (soyutlamalar) üretmesine karşın felsefe, nesnesi olmamasından ötürü kavramlarla değil, kategorilerle iş görür. Bu tez de dahil olmak üzere felsefi önermeler felsefi uzamda bir yere konur/vazedilir. Ancak tezler mutlak bir olumlama olarak görülmemelidir; dolayısıyla her tez aslında bir antitezdır. Eş deyişle hasım felsefelerin tezlerine karşı çıkılmaksızın bir tez vazedilemez. Ayrıca bir tez tek başına da vazedilmez; onu destekleyen, geliştiren diğer tezlerle “birlikte” vazedilir. Bu bakımdan bir felsefe olarak karşılaşma materyalizmi felsefi uzama “tezleriyle birlikte” yerleşir. Taktikleri ve stratejileri doğrultusunda tezlerinin namlusunu hasım felsefelere doğru yöneltir. Bu kimi zaman dost filozofların tezleriyle kimi zaman da hasım filozofların tezleriyle iş görerek yürütülür. Bu nedenledir ki bir filozof hemen her felsefi tezi kendi felsefine dahil edebilir, ancak vazedilen tezlerin “ölçüsünü” o filozofun yahut felsefenin stratejisi bakımından değerlendirmek icap eder. Kısacası filozoflar felsefi uzamda birbirleriyle çarpışan tezler vazedirler; üstelik bu tezler, nesnelerin kavramları olarak ve dolayısıyla nesnesiyle “ölçülebilir” olarak değil, hem bir tez hem de bir antitez olarak onları vazedir felsefenin stratejisinin bir parçası olarak ele alınabilir ancak.

**Tez 2)** *Felsefe bir meta-politikadır.*

Felsefenin bir “dışarı” vardır. Felsefenin “Hakikatine” tamamen yabancı, adına “pratik” dediğimiz bir dışarıdır bu. Pratik kendi varoluş koşullarına tabi olan

ve “Hakikat” değil, bilakis hakikat(ler) üreten bir dönüşüm sürecidir. Pratik her zaman zaten oradadır, onu kuran (köken) yahut ona yön tayin eden (erek) “öznesi” yoktur. Yalnızca taşıyıcıları vardır onun. Dolayısıyla felsefenin şu sarsılmaz temelleri pratik tarafından daima tehdit altındadır. Pratik felsefenin sarsılmaz temellerini sarsar; felsefenin hükmedemediği ötekisidir pratik. Farklı pratiklerden söz etmek pekâlâ mümkündür. Politik pratik, bilimsel pratik ve sanatsal pratik... Her pratiğin toplumsal ilişkileri, dolayısıyla sınıfsal ilişkileri kendisine koşul aldığını vazedersek, bu ilişkileri dönüştürmeyi hedef alan politik pratik ise pratikler arasında ayrıcalıklı bir konumu işgal eder. Böylelikle diğer pratiklerin yanı sıra politik pratik, etkilerini teorik pratiğin teorisi olan felsefede gösterir. Başka deyişle politik konjonktür sorunlarını felsefeye dayatır, felsefe de kendi uzamı içerisinde konjonktürün sorunlarına tezlerle karşılık verir. Ancak felsefe, politik pratik tarafından belirlenmez; bilakis koşullanır. Yani felsefe politik pratiğe yüz çeviremez, kayıtsız kalamaz. Felsefi uzam tam da bir kavga alanıdır, tezlerle oynanan ancak hamlelerin politik olarak yapıldığı bir satranç tahtasıdır.

**Tez 3)** *Zorunluluk ve ereksellik rejimi altında düşünmek idealist bir jesttir.*

Geleneksel felsefe, bütünü yahut “her şey”in bilimi olarak sahneye çıkar. Tüm pratikler (politik, sanatsal, bilimsel...) ve insani eylemler hakkında “Hakikat”i söyler. Üstelik bu hakikat, hakikati olduğu “şeyler” üzerinde bağlayıcılığa sahiptir. Felsefenin (Hakikat’ın) bağlayıcılığı “olan böyledir, başka türlü değildir, zira...” jestinden ibarettir. Bu felsefeye, daha doğrusu bu felsefe yapma biçimine idealizm adını veriyoruz. İki temel kiple “her şey” hakkında konuşmaktadır idealizm: zorunluluk ve ereksellik. Zorunlulukçudur, zira olan başka türlü değildir, olduğu hâliyledir. Tamamlanmış olgunun zorunluluğunda makarayı geriye sararak zamansal art ardılığı neden-etki art ardılığına çevirir, üstelik makara sonsuzca geriye sarılabileceğinden bir yerde durması gerekir; bu yüzden bir varolanı (Tanrı) başlangıç/köken/ilk-neden olarak tamyetkin kılar. Ardından başlangıcın (kökenin/ilk-nedenin) zorunluluğuyla “her şey”in “bilimi” yapılır. Bir başlangıç var ise bir son (erek) da peşi sıra gelir geleneksel felsefede. Bu da şeye bir yön tayin etmek anlamına gelir, tıpkı dinlerin

cenneti ve cehennemi gibi. “Başı-sonu belli bir yolda zorunlulukla ilerlemek” felsefedeki idealist hegemonyanın mottosudur. Buna karşın tamamlanmış olgunun zorunluluğunda değil de “tamamlanacak olgunun olumsuzluğunda” düşünme jestinin savunan, ancak felsefe tarihinde bastırılan başka bir gelenek de mevcuttur: karşılaşma materyalizmi. Olumsuzluğu, bir istisna olarak negatif içerikle değil, pozitif içerikle sunan bir felsefedir. Vazettiği tek zorunluluk, olumsuzluğun zorunluluğudur. Bu nedenle zorunlulukçu ve erekselci düşünmenin tersine karşılaşma materyalizmi olumsuzlukçu düşünmeyi gündeme getirir. Hem idealizmden hem de “idealist” materyalizmden kendisini olumsuzlukçu düşünmesiyle ayıran karşılaşma materyalizmi felsefeye “dışarıdan” (teolojiden) giren köken/son temasıyla mücadele eder. Bunu da hem kendi tezleriyle hem de –taktik gereği– hasımlarının tezini kullanarak sürdürür. Dolayısıyla felsefi uzam içinde “her şey” hakkında tezleri olanlara karşı antitezler sunarak materyalist bir mevzii savunur.

**Tez 4)** *Olumsuzluk zorunluluğun bir kipi değil; bilakis zorunluluk, olumsuzluğun zorunluluğudur.*

Her karşılaşma olumsaldır. Karşılaşmanın biçimini önceden tayin edecek hiçbir şey yoktur. Şayet bir karşılaşma tutarsa, karşılaşmanın bileşenleri kendi gerçekliklerini kazanırlar. Bu da geriye dönük olarak işlemektedir. Yani “tutmuş” bir karşılaşma onu oluşturan öğelerine önceldir. Bu öncelik mantıksal değil, ontolojik bir öncelliktir. Öyleyse şeyler, karşılaşma öncesinde hiçbir şeydir. Onlarda karşılaşmanın doğasına dair herhangi bir ipucu yoktur. Dolayısıyla bir araya gelmeleri, karşılaşmaları ve bu karşılaşmanın tutması tamamen olumsaldır. Ne var ki olumsuzluktan doğan bir zorunluluktan bahsetmek pekâlâ mümkündür. Zira karşılaşma “tutmuş”, yani karşılaşan şeylerin bir arada kalması süregelen bir hâle gelmiştir; böylece bir karşılaşma rejimi tesis edilmiştir. Artık şeyler parçası oldukları karşılaşmanın her zaman zaten parçası olarak ele alınırlar. Ne var ki şeylerin karşılaşmanın parçası olarak üstlendikleri doğayı, şeyin kendisine kaydırmak bir zorunluluk rejimine kapı aralamaktadır. Şeyin soyut ve yüzergezer varoluşunu kabul etmek, şimdi-burada bir olgunun tamamlanmış değil, tamamlanmamış olduğuna işaret etmektir. Zira

tamamlanmış bir olgu ancak “geçmiş”in olgusudur. Bir karşılaşma tutabilir, tutmayabilir hatta tutmuş ise dağılabilir de. Bu da radikal bir olumsuzluğun tutsun yahut tutmasın karşılaşmalara musallat olmasından kaynaklanmaktadır. Şeyler öyle bir olumsuzlukla karşılaşmaktadır ki, olumsuzluk zorunlulukla işlemektedir. Olumsuzluğun zorunluluğu, zorunlulukla işleyen karşılaşma sonrasının düzenini bile ortadan kaldırıp yeni bir karşılaşmaya yol açabilir. Ama bu karşılaşma önceki karşılaşmaların bir sonucu yahut etkisi olarak değil, tamamen olumsal bir karakterle vücut bulur. Karşılaşmanın doğasına ilişkin tek vurgu ise şudur: olumsuzların karşılaşmasının zorunlu oluşu.

**Tez 5)** *Tarihin yasalarından değil; eğilimlerinden, sabitelerinden söz edilebilir ancak.*

Tarihin nesnesi tekil olgulardır. Doğa bilimlerinin aksine tarihin tekrarlanabilir, hakkında “evrensel” yasalar çıkarılabilir bir nesnesi yoktur. Geleneksel tarihçiler yahut doğa bilimi olarak tarih, tamamlanmış olgunun zorunluluğu altında nesnelere yaklaşırlar. Başka deyişle geçmiş olguyu kendilerine nesne kılarak, o nesne hakkında tıpkı fizik nesne gibi soyutlamalarda bulunurlar. Ne var ki yaşanmış değil, yaşanan tarihin açıklığına yerleşen; yani tamamlanmamış olgunun olumsuzluğunda nesnesine yaklaşan tarihçi ise nesnesini tamamen kuşatan bir yasadaki söz edemez, aksine yasanın bir zorunlulukla işlediğini, geleceğe açılan tekil bir olgunun böyle bir zorunlulukla kapatılamayacağını, mahkûm edilemeyeceğini bilir. Bu yüzden tarihe ancak bir eğilim atfedebilir, nesnesine de sabitelerle yaklaşabilir. Eğilimler yahut sabiteler, doğa yasalarının aksine, evrensellik taşımazlar; yalnızca tekil olgular hakkında genellikleri bildirirler. Eğilimler, zorunluluk bildirmezler. Olgunun geleceğe açıklığında boşluğun her zaman zaten mevcut olduğuna işaret ederler. Zorunlulukçu yasanın kapatamadığı boşluk felsefe tarafından doldurulamaz, ancak boşluk onu doldurmaya talip *boş biçim* tarafından ele geçirilmeye çalışılabilir. Bu da değişim ve dönüşümün koşuludur. Boş biçim; Prens olabilir, Proletarya olabilir vb. Ne var ki onlar tarihin Özne’si değildir yahut tarihi Yasa’sı gereği eylemde bulunmazlar. Bu nedenle boş biçime sadece tarihin sabiteleriyle yaklaşılabilir, ki o da hiçbir zorunluluk taşımaz. Verili olgunun geleceğe açıklığındaki boşluk böylece Tarih

vazetmez. Yalnızca somut durumun somut tahlilini talep eder. Bu da o boşluğa yerleşerek mümkündür, Tarih'ten bahsedip ona Yasa ve Özne atfederek değil.

**Tez 6)** *Kendinde-atom yoktur, atomlar sapmalarından başka bir şey değildir.*

*Clinamen*'den önce atomların tözsel bir gerçekliği yoktur, yani sapan “şey” bizzat *clinamen* tarafından oluşturulur. Atomların tözselliği sapmalarından ibarettir. Bu bakımdan *clinamen* bir istisna olarak okunamaz, dahası evrenselleştirilir. Sapma kendisinden önce gelen pozitif bir gerçekliğin yoldan çıkması, olumsuzlanması değildir artık; bizzat sapma bir olumlamadır, pozitif içerikli olmaktır. Dolayısıyla karşılaşma öncesinde şeyler sapıyor ve birbirine tutuluyor değildir, zaten karşılaşma sapmanın kendisidir. Mantıksal öncelik gereği şeylerin yollarından saptıkları söylenebilir ancak. Ne var ki ontolojik öncelik gündeme getirildiğinde karşılaşmalar (sapmalar) saptıkları “şey”e önceldir, zira karşılaşma (sapma) öncesinde “şey” maddi bir varoluşa sahip değildir. Ayrıca karşılaşma materyalizminin Spinoza okumasında da böyle bir motivasyon mevcuttur. Yani töz; etkilenişlerinden ve etkilenişlerinin etkilenişlerinden başka bir şey değildir. Böylelikle sapmalar yahut etkilenişler evrenselleştirilmiş olmakta, tözden yalnızca geriye dönük olarak bahsedilebilmektedir. Bu da mantıksal, analitik bir okumayla anlaşılabilir. Daha genel bir okumayla şu söylenebilir: Şey temsil edilemezdir, ancak işaret edilebilirdir. Pozitif bir içerikle ondan söz etmenin tek yolu, oluşturmuş olduğu bileşim içinde bileşimin parçası olarak ondan söz etmektir, o kadar. Şayet “şey”e pozitif bir içerik atfetmek istenirse, o zaman da saçmaya düşülür, yani temsil edilemeyeni temsil etmeye çalışmak gibi havanda su döven uğraşların içinde devinilir. Temsil edilemeyen temsil edilemiyorsa ona ancak işaret edilebilir, bu da “dile kapatılmışlar”ın dille gerçekleştirebilecekleri bir uğraş değildir. Zira dilde cereyan eden, dille ifade edilemez.

**Tez 7)** *Konjonktür üzerine düşünmek konjonktürün içinden düşünmeyi gerektirir.*

Konjonktürden söz etmek demek konjonktürün bileşenlerinin basitçe bir dökümünü yapmak değildir. Konjonktürün açtığı boşluğa yerleşerek konjonktürün

dayattığı sorunları kabul edip yola koyulmak demektir. Verili boşluk ise önceden tayin edilmiş bir Özne ile doldurulamaz. Tarih'i yapacak Özne fikri böylece ortadan kaldırılır. Boşluk yalnızca konjonktürün özgül koşulları içinde ortaya çıkabilir, bu da boşluğun “özne” değilse de bir “öznellik”le doldurulabileceğini gösterir. Yani “karar” yahut “taraf seçme” gibi verili özgül koşullar altında talebi (boşluğu doldurmak) karşılayacak bir talibin (öznesiz öznellik) becerisine bağlıdır. Felsefe talibin talebi karşılamasını kayıt altına almakla yetinmez, talip talebi karşıladığı ölçüde felsefe de kendi politik koşuluna doğru bükülür, tezler yoluyla felsefi uzamdaki boşluğu doldurmaya talip olur. Böylelikle konjonktürün içinden düşünmek felsefenin şu politik “dışarı”yı içeriden düşünmesini gerektirir. Ancak burada özel bir ilişki vardır: felsefe ile politika ilişkisi. Felsefe konjonktürün içinden ne kadar düşünürse –ki konjonktürün özgül koşulları felsefeyi çeker– o kadar kendi içinde, koşulu olan politikaya doğru burkudur. Felsefenin koşulları politik pratik tarafından belirlenir; bu da felsefenin konjonktürün üzerine değil, içinden düşünmesini gerektirir. Ayrıca felsefenin bir alt-disiplini olarak “politika felsefesi” nesnesi boşluk olan felsefeye bir nesne bahşeder, üstelik bir koşul olarak politikanın da üzeri örtülür. Felsefe politikayı kendisine nesne kılmaz, bilakis konjonktürün (politik pratiğin) boşluğu felsefi uzamdaki boşluğu işaret eder. Nasıl politik pratikte boş biçim (talip) boşluğu doldurmayı üstleniyorsa felsefi tezler de felsefi uzamdaki boşluğa yerleşir. Bu da felsefenin politikayı kendisine nesne yapmasıyla değil, politikayı kendisine koşul yapmasıyla, dolayısıyla konjonktüre yerleşmesiyle mümkündür.

**Tez 8) Her tekilik evrensel tekiliktir.**

Tekilik bir “kavram” olamaz; şu veya bu durumun “tekil” olması, kavramının marifetinden değildir. Zira kavram, kavramı olduğu “şey”i kuşatır yahut kuşatma eğilimindedir. Ancak karşılaştırılması mümkün olmayan iki olgunun da “tekilik”le kuşatılması mümkün değildir. Öyleyse karşılaştırılması mümkün olmayan olguların tekilikle çağrılması, tekiliklerin bir sürekliliğe ve değişmezlere açıldığına işaret eder. Yani her sonlu kip kendi türünde evrensel bir tekiliktir. Bu sayede tekilikler hakkında konuşabilir, çıkarımlarda bulunabilir, her zaman zaten tekil olan konjonktürün

boşluğuna yerleşebiliriz. Tekilliklerin onları belirleyen atomik bir özleri yoktur, bilakis onları özleri bağıntılardan, etkilenişlerden ve sapmalardan (karşılaşmalardan) ibarettir. Sezgisel bilgi yahut Tilki-oluş, tekilliğin etkilenişlere, sapmalara, bağıntılara açık olmasının getirdiği boşluğa yerleşmeyi bilmektir. Üstelik her olgu tekil olduğundan ve olgular hakkında konuşmak tekiler hakkında konuşmayı gerektirdiğinden, “tekil özler”den söz etmek esasen evrensellikten söz etmektir. Örneğin tekil bir halkın tarihinden bahsetmek halkların evrensel tarihinden bahsetmektir; bu ise tekilliğin her tekilliği belirleyen atomik özü olmasından değil, tekilliğin bağıntılardan, etkilenişlerden ve sapmalardan (karşılaşmalardan) ibaret olmasından ileri gelir. Tekillğe yerleşmek bu bakımdan bağıntıları, etkilenişleri ve sapmaları saptamayı gerektirir. Başka bir deyişle içerikle değil, biçimle düşünmek gerekir. İlâveten tarihçinin ve psikanalistin nesnesinin tekil vakalar olduğunu kabul edersek, onların bu vakalardan hareketle nasıl faaliyetlerini yürüttüklerini de açıklama imkânı doğmaktadır. Bu ilişki politikacı için de kurulabilir. Her tarihsel olgu tekildir, bir diğerine benzemez; her hasta tekildir, bir diğerinden başka bir öyküye sahiptir; her konjonktür tekildir, kendine özgü varoluş koşullarına sahiptir. Ancak sezgisel bilginin (Tilki-oluşun) gerektirdiği yahut tekilliklerin biçimsel özüne yerleşmenin getirdiği bir evrensellikten pekâlâ söz edilebilir. Bu da tekillikler içine kapalı mikro birimler olmamasından, yani bağıntılardan, etkilenişlerden ve sapmalardan müteşekkil olmasından kaynaklanır. Yani tekillik “dışarı”ya açık kalmayı gerektirir, dolayısıyla “dışarı”yla ilişkisine ancak eğilimsel olarak yaklaşılabildiği ölçüde onun hakkında konuşulabilir; üstelik tekillik hakkındaki önermeler de bu ilişkiye (biçime) odaklandığı ölçüde evrenseldir.



## KAYNAKÇA

Althusser, L. (1990). The Transformation of Philosophy, içinde *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*. Ed. Gregory Elliot. Londra: Verso.

Althusser, L. (1998). The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza, içinde *The New Spinoza*. Ed. Warren Montag, Ted Stolze. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Althusser, L. (1999). *Machiavelli and Us*. Çev. Gregory Elliott. Londra: Verso.

Althusser, L. (2006). Philosophy and Marxism, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*. Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

Althusser, L. (2006). The Underground Current of the Materialism of the Encounter, içinde *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-1987*. Ed. François Matheron, Oliver Corpet. Çev. G. M. Goshgarian. Londra: Verso.

Althusser, L. (2009). Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı, içinde *Kriz Yazıları: Althusser'den Sonra Louis Althusser*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2010). *Machiavelli ve Biz*. Çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları.

Althusser, L. (2016). *Filozof Olmayanlar İçin Felsefeye Giriş*. Çev. İsmet Birkan. İstanbul: Can Yayınları.

Althusser, L. (2017). Tek Materyalist Gelenek, içinde *Marx'tan Spinoza'ya, Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. Ed. Eylem Canaslan, Cemal Bâli Akal. Çev. Cemal Bâli Akal. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Althusser, L. (2021). *Ne Yapmalı?*. Çev. Yağmur Ceylan Uslu. İstanbul: Sel Yayıncılık.

Althusser, L. & vd. (2007). *Kapital'i Okumak*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları.

- Badiou, A. (2015). *Fransız Felsefesinin Macerası: 1960'lerden Günümüze*. Çev. P. Burcu Yalım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bloch, E. (2002). *Rönesans Felsefesi Üzerine*. Çev. Hüsen Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi
- Machiavelli, N. (2005). *The Prince*. Çev. Peter Bondanella. Oxford: Oxford University Press.
- Machiavelli, N. (2019). *Prens*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları.
- Marx, K. (1979). *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*. Çev. Sevim Belli. İstanbul: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2010). *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nadler, S. (2021). *Spinoza'nın Etika'sı: Bir Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.
- Skinner, Q. (2017). *Machiavelli*. Çev. Nursu Öрге. Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (1985). *The Collected Works of Spinoza, cilt 1*. Çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. Çev. Emine Ayhan. Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2015). *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2016). *The Collected Works of Spinoza, cilt 2*. Çev. Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press.
- Spinoza, B. (2016). *Törebilim*. Çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi.
- Spinoza, B. (2016). *Tractatus Theologico-Politicus*. Çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2018). *Ethics*. Çev. Michael Silverthorne, Matthew J. Kisner. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza, B. (2019). *The Correspondence of Spinoza*. Çev. A. Wolf. New York: Routledge.

Suchting, W. (2004). Althusser's Late Thinking About Materialism, içinde *Historical Materialism*, 12: 1. Leiden: Brill.

Wittgenstein, L. (2006). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Çev. Oruç Aruoba. İstanbul: Metis Yayınları.





## ÖZGEÇMİŞ

2017 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünün yanı sıra Felsefe yandal programını tamamladı. 2018’de Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi – Felsefe yüksek lisans programına başladı. Çeşitli yayınevlerine çeviri ve redaksiyon çalışmaları yapmakta olup Eylül 2021’de yayımlanmış, *Umudun Mahremleştirilmesi: Ernst Bloch ve Ütopya’nın Geleceği* adlı ortak bir çeviri çalışması mevcuttur.

