



# ilahiyat akademi

Sayı: 23, 2026, 53-76.

Issue: 23, 2026, 53-76.

## Louis Althusser'de Deneyimin Reddi: Le Vécu/Erlebnis ve Erfahrung Ekseninde Bir Okuma

The Rejection of Experience in Louis Althusser: A Reading on the Axis of Le Vécu/Erlebnis and Erfahrung

Dr. Hüseyin İstanbullu

[huseyin.istanbulluu@gmail.com](mailto:huseyin.istanbulluu@gmail.com) | ORCID: [0000-0002-9633-8377](https://orcid.org/0000-0002-9633-8377) | ROR ID: [01m59r132](https://ror.org/01m59r132)

### Makale Bilgisi Article Information

<b>Makale Türü</b>	<b>Article Type</b>
Araştırma Makalesi	Research Article
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Date Received</b>
23 Ocak 2026	23 January 2026
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Date Accepted</b>
11 Mart 2026	11 March 2026
<b>Yayın Tarihi</b>	<b>Date Published</b>
27 Haziran 2026	27 June 2026

### İntihal Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with Turnitin software. No plagiarism detected.

### Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hüseyin İstanbullu).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hüseyin İstanbullu).

CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC 4.0 license.

İstanbullu, Hüseyin. "Louis Althusser'de Deneyimin Reddi: Le Vécu/Erlebnis ve Erfahrung Ekseninde Bir Okuma". *İlahiyat Akademi* 23 (Haziran 2026), 53-76. DOI: [10.52886/ilak.1870443](https://doi.org/10.52886/ilak.1870443)

### Atıf/ Cite as

İstanbullu, Hüseyin. "The Rejection of Experience in Louis Althusser: A Reading on the Axis Of Le Vécu/Erlebnis and Erfahrung". *Theological Academia* 23 (June 2026), 53-76. DOI: [10.52886/ilak.1870443](https://doi.org/10.52886/ilak.1870443)

## Öz

Bu çalışmada “yaşantı” (*Le vécu/Erlebnis*) ve “birikimli deneyim” (*Erfahrung*) kavramları epistemolojik, ontolojik ve fenomenolojik düzlemde; Louis Althusser düşüncesinin işaret ettiği kuramsal süreklilik ve antagonizmalar çerçevesinde çözümlenmiştir. 20. yüzyıl Kıta Avrupası felsefesinde, özellikle I. ve II. Dünya Savaşlarının yarattığı yıkımın ve modernitenin getirdiği parçalanmışlık hissini ardından, “yaşantı ve deneyim” kavramları entelektüel üretimin merkezine yerleşmiştir. Edmund Husserl ve takipçilerinin şekillendirdiği fenomenolojik gelenek ile savaş sonrası yükselen varoluşçuluk, “yaşanan an”ı ve “öznel deneyim”i hakikatin biricik zemini olarak yüceltmıştır. Bu tarihsel atmosferde Marksizm de “yabancılaşma” kavramı üzerinden hümanist bir okumaya tabi tutulmuş; özne, tarihin merkezine yerleştirilmiştir. Buna karşın École Normale Supérieure’deki konumuyla savaş sonrası Fransız düşüncesini derinden etkileyen isimlerden Althusser; Hegelci ve fenomenolojik etkilerden arındırılmış savunduğu bir “Teorik Pratik” konseptini geliştirmiştir. Araştırmada yöntem olarak tarihsel epistemoloji ve karşılaştırmalı metin analizi benimsenmiştir. Althusser’in metinleri, dönemin fenomenolojik literatürü ve Walter Benjamin’in deneyim felsefesi ile karşılaştırmalı olarak çözümlenmiştir; “yaşantı” ve “deneyim” konseptlerini hangi kavramsal araçlarla, nasıl bir ret sürecine tabi tuttuğu ele alınmıştır. Bu konseptlere dair düsturunu, Jean Cavailles ve Georges Canguilhem kökenli Fransız Epistemolojik Rasyonalizm’inden devraldığı gösterilmiştir; nitekim Althusser, fenomenolojik yaşantıyı ideolojik ve bilimsel nesnelliğin önünde bir engel olarak tanımlamış ve bilimi, öznenin yaşantısından ve niyetlerinden radikal bir kopuşu gerektiren “öznesiz bir üretim süreci” olarak kurgulamıştır. Çözümlemede Althusser’in “Teorik Anti-Hümanizm” ile sadece burjuva ideolojisini değil, ayrıca dönemin hegemonik “varoluşçu Marksizm”ini eleştirmesine de yer verilmiştir. İdeolojinin salt zihinsel bir yanılısma olmadığı; Spinozacı *imaginatio* temelinde, maddî pratiklere ve kurumsal ritüellere dayalı, zorunlu bir yapı olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda öznenin, deneyimin kurucusu ya da ideolojik çağırma ve maddî pratiklerin bir “etken”i değil, bu pratikler ağında inşa edilen “yapısal bir etki”si olduğu analiz edilmiştir. Söz konusu inşanın mikro-mekanizmaları, Althusser’in ideolojik çağırılma teorisi ile Michel Foucault’nun disiplinler iktidar kavrayışının kesişiminde incelenmiş; özneleşmenin maddî koordinatları tartışılarak bireyin nasıl “kurulan bir figüre” dönüştüğü ortaya konulmuştur. Öznenin bu yapısal kuşatılmışlığının tarihsel bir krize işaret ettiği noktada ise, Benjamin’in “deneyimin modernitedeki yitimi” tezi ile Althusserci epistemoloji arasındaki antagonizmaya odaklanılmıştır. Benjamin’in düşüncesinde “deneyim yitimi” ile sonuçlanan modernizasyonun, insanlık için neden “kültürel bir yoksulluk ve dilsizleşme evresi” olarak görüldüğü; Althusser’de ise neden olumlu bir epistemolojik işlem olarak açıklandığı ortaya konulmuştur. Nihayetinde çalışmada Althusser’in, “yaşantı” ve “deneyim” problemi bağlamında, olgunluk döneminde kendini “teorist” olarak adlandıracığı erken döneminden, geç dönem “aleatuar materyalizm” (rastlaşma materyalizmi) evresine uzanan düşünce süreci ele alınmıştır. Geç dönemde tarihsel zorunluluğu reddedip (“sapma, boşluk” konseptleriyle) bir olumsuzluğa yönelmesine karşın, fenomenolojik bir “öznel deneyim-yaşantı”ya bir hakikat imkânı vermemeye bu evrede de devam ettiği gösterilmiştir. Nitekim Machiavelli ve Spinoza düşüncesi izleğindeki geç dönem Althusser ontolojisindeki özne ve anlam; erken dönemdeki gibi önceden verili bir kökene sahip olmamalarına rağmen; boşlukta gerçekleşen atomik karşılaşımara yine tabi bir şekilde oluşagelmektedir. Nihayetinde bu çalışma ile; Althusser’in “yaşantı, deneyim ve özne” reddiyesinin, erken dönem *teorizm*’inden geç dönem *aleatuar materyalizmine* değin sarsılmaz bir devamlılık arz ettiği ortaya konularak; yapısalcılık araştırmalarına analitik, onto-epistemik ve fenomenolojik bir perspektif kazandırılması amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Althusser, Deneyim, Yaşantı, Teorik Pratik, Erfahrung, Erlebnis, Le Vécu.

### Abstract

In this study, the concepts of "lived experience" (*Le vécu/Erlebnis*) and "cumulative experience" (*Erfahrung*) are analyzed on the epistemic, ontological, and phenomenological planes, within the framework of the theoretical continuities and antagonisms indicated by the thought of Louis Althusser. In the landscape of 20th-century Continental philosophy - particularly following the cataclysmic ruptures of the World Wars and the fragmented consciousness of modernity- the concept of "experience" emerged as the pivot of intellectual production. The phenomenological tradition, inaugurated by Edmund Husserl and his successors, alongside post-war existentialism, canonized the "lived moment" and "subjective experience" as the singular ground of truth. Within this historical climate, Marxism underwent a humanist reevaluation through the category of "alienation," effectively reinstating the subject at the center of history. In contrast, Althusser, whose tenure at the École Normale Supérieure profoundly reshaped post-war French thought, formulated a concept of "Theoretical Practice" purportedly purged of Hegelian and phenomenological residua. Adopting the methodologies of historical epistemology and comparative textual analysis, this research examines Althusser's texts alongside the contemporaneous phenomenological literature and Walter Benjamin's philosophy of experience. It analyzes the conceptual apparatuses through which Althusser subjects "lived experience" and "cumulative experience" to a rigorous process of rejection. The inquiry demonstrates that Althusser's theoretical stance is derived from the French Epistemological Rationalism of Jean Cavailles and Georges Canguilhem. Althusser defines phenomenological experience as a fundamental obstacle to ideological and scientific objectivity, constructing science as a "process without a subject" that necessitates a radical rupture from the subject's intentions and lived reality. The analysis further explores how Althusser's "Theoretical Anti-Humanism" critiques not only bourgeois ideology but also the then-hegemonic "existential Marxism." Drawing on the Spinozist *imaginatio*, the study emphasizes that ideology is not a mere mental illusion but a necessary structure anchored in material practices and institutional rituals. Consequently, the subject is analyzed not as the constituent of experience or an "agent" of ideological interpellation and material practices, but as a "structural effect" constructed within this network of practices. The micro-mechanisms of this construction are examined at the intersection of Althusser's theory of ideological interpellation and Michel Foucault's concept of disciplinary power; by discussing the material coordinates of subjectification, the study reveals how the individual is transformed into a "constructed figure." Pointing to the juncture where this structural encompassment of the subject signifies a historical crisis, the research focuses on the antagonism between Benjamin's thesis on the "atrophy of experience" in modernity and Althusserian epistemology. It posits a contrast between Benjamin's view of modernization as a phase of "cultural poverty and speechlessness" and Althusser's conceptualization of it as a productive epistemological operation. Finally, within the context of "lived experience" and "experience," the study traces Althusser's intellectual evolution from his early period -which he would characterize as "theoreticist" during his later years- to his late phase of "aleatory materialism" (materialism of the encounter). It argues that despite his late-period turn toward contingency -via the concepts of the "encounter, swerve (*clinamen*), and void"-Althusser remains steadfast in his refusal to grant truth-value to phenomenological subjective experience. Indeed, tracing the trajectory of Machiavellian and Spinozist thought, the late Althusserian ontology conceives of subject and meaning not as having a pre-given origin, as in the early works, but as emerging through their subjection to atomic encounters within the void. By establishing the unwavering continuity of Althusser's rejection of "lived experience," "experience," and the "subject" across his entire oeuvre, this study aims to offer an analytical, onto-epistemic, and phenomenological perspective to the field of structuralist studies.

**Keywords:** Philosophy, Althusser, Experience, Lived Experience, Theoretical Practice, Erfahrung, Erlebnis, Le Vécu.

## Giriş

Louis Althusser'in erken dönem "teorizm'inden" geç dönem "aleatuar materyalizm"ine (rastlaşma materyalizmi) uzanan düşünce sürecinin "yaşantı" (*le vécu/Erlebnis*) ve "deneyim" (*Erfahrung*) kavramları ekseninde irdeleneceği bu çalışmada, ayrıca özne ile bilim arasındaki antagonizmaya dair analitik bir çözümleme sunulacaktır. Althusser'in ideoloji teorisi bağlamında "le vécu" kategorisine yönelttiği eleştiriler, doğrudan özne merkezli bir epistemolojiyi reddetmesinden ileri gelmektedir. Bu eleştiriler her ne kadar, dönemin Fransız felsefesindeki Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi isimlerin hegemonik etkisine bir müdahale olarak şekillenmiş olsa da kavramın teorik soykütüğü, Alman felsefesi kökenli "Erlebnis"<sup>1</sup> kavramı ile Althusserci "bilimsel Teorik Pratik" arasındaki radikal karşıtlıkta temellenir. Knox Peden'in de vurguladığı üzere Althusser'in mevzubahis tavrı, "yaşantı"yı hakikatin hem nesnesi hem de yargıcı kılan "Bilinç Felsefesi"ne karşı geliştirilmiş Spinozacı bir reddediş mahiyetindedir.<sup>2</sup>

Metodolojik olarak Jean Cavaillès ve Georges Canguilhem'in "Tarihsel Epistemoloji" yönteminin benimseneceği bu çalışmada; Althusser'in metinleri hem fenomenolojik düşünceyle karşılaştırılacak hem de Michel Foucault ve Walter Benjamin ile yapısal bir analoji düzleminde ilişkilendirilecektir. Öte yandan, kurulacak bu bağla tarihsel bir etkileşimden ziyade, söz konusu kavramsal antagonizmayı sorunsallaştıracak eşzamanlı bir "kavramsal konstelasyon" inşa edilmeye çalışılacaktır. Bu girişimin temel dayanağı ise Cavaillès'in "Bilim öğretisini sağlayabilecek olan bir bilinç felsefesi değil, ancak bir kavram felsefesidir"<sup>3</sup> düsturunun Althusserci düşüncedeki kurucu izdüşümü olacaktır; nitekim Althusser bu izleği takip ederek, bilimi "yaşananın dolaysızlığından radikal bir kopuş" olarak tanımlamış; fenomenolojik özne ve deneyimi, bilimsel kavramın özerkliği tehdit eden yapısal bir engel olarak kodlamıştır.

Çalışmada mevzubahis kuramsal çerçeve dört ana eksen üzerinden çözümlenecektir. İlk aşamada, ideolojinin zihinsel bir yanılgıdan ziyade Spinozacı *imaginatio* bağlamında maddî ve yapısal bir varoluşu olduğu ortaya konulacaktır. İkinci aşamada bu maddî zeminin özneyi bir "fail" değil, yapısal bir "etki" olarak nasıl inşa ettiği sorunsallaştırılacak; Althusserci "çağırılma" ile Foucaultcu "disipliner iktidar" analizlerinin kesişimi tartışılacaktır. Üçüncü düzlemde öznenin bu yapısal kuşatılmışlığının yarattığı ontolojik ve tarihsel kriz, Benjamin'in "modernitede deneyim yitimi" teziyle karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Son olarak Althusser'in

<sup>1</sup> Çalışmanın devam eden kısımlarında terminolojik tutarlılığı sağlamak amacıyla, fenomenolojik literatürdeki *Le vécu* ve *Erlebnis* kavramları "yaşantı" ya da "yaşanan deneyim" olarak; birikimli, aktarılabilir ve tarihsel bir süreci ifade eden *Erfahrung* kavramı ise "deneyim" ya da "birikimli deneyim" şeklinde karşılanacaktır.

<sup>2</sup> Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavaillès to Deleuze* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 134, 136.

<sup>3</sup> Jean Cavaillès, *On Logic and the Theory of Science*, çev. Robin Mackay - Knox Peden (Falmouth: Urbanomic, 2021), 78.

erken döneminden geç dönemine uzanan süreçte “deneyim, yaşantı ve özne” reddiyesinin taşıdığı süreklilik analiz edilecektir. Söz konusu sürekliliğin analiz edilmesiyle; Althusserci müdahalenin basit bir epistemolojik tercih değil, “otonom öznenin tasfiyesi”ne dayanan ontolojik bir tavır olduğu ortaya konulacaktır. Böylece çözümlemede yalnızca bir felsefe tarihi okuması sunmakla kalınmayacak; ayrıca literatürdeki yapısalcılık araştırmalarına eleştirel bir analitik-teorik perspektif kazandırılmaya çalışılacaktır. Bu kuramsal inşanın ilk merhalesini ise “yaşantı” kavramının rasyonalist bir “hata” değil, toplumsal yapının maddî varoluşu içinde kurulan “zorunlu bir yanılısama” olduğunu saptamak teşkil edecektir.

### 1. İdeolojinin Maddî Varoluşu ve Bilinç Yanılısaması Olarak Le Vécu/Erlebnis

Althusser “fenomenolojik etkilerden arındırılmış epistemoloji”yi kurmak için ilk adımını “ideoloji” kavramının ontolojik statüsünü dönüştürmek ile atmıştır. Bu doğrultuda ideoloji, rasyonalist geleneğin varsaydığı gibi “salt zihinsel bir hata” veya “yanlış bilinç” olmaktan çıkarılıp; toplumsal formasyonun işleyişini güvence altına alacak maddî bir pratik olarak konumlandırılmıştır. O, aşılması gereken tarihsel bir anomali değil; komünizm dâhil her toplumsal yapının organik, içkin ve “tarih-üstü” bir bileşenidir.<sup>4</sup> İdeolojiye böylesi nesnel ve kurucu karakter teslim edilmesi ise -fenomenolojinin mutlak hakikat alanı atfettiği- “yaşantı” kategorisinin zorunlu bir epistemolojik kırılıma uğratılmasını elzem kılmıştır. Bu nedenle Althusser tarafından yaşantı “öznenin gerçekliğe dolaysızca nüfuz ettiği şeffaf bir temas alanı” olarak değil; ideolojinin maddî matrisi içinde üretilen ve bireylerin kendi gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları “hayali/kurgusal ilişkinin deneyim sahnesi” olarak açıklanmıştır. Yaşantının nesnel karşılığını iptal eden bu kurgusal varoluşun ontolojik zemini ise Gaston Bachelard’ın epistemolojisi ile Spinoza’nın “*imaginatio*” (hayal gücü) konseptinin sentezinde kurulmuştur.

Spinoza felsefesinde “birinci tür bilgi” olarak adlandırılan *imaginatio*: Dış dünyadaki şeyleri zihnimize -ilk nedenleriyle değil- duyular ve simgeler aracılığıyla parçalı, bulanık ve nedensel sıra gözetilmeden sunan kaçınılmaz bir “ampirik bilme tarzı”dır.<sup>5</sup> Kendi başına ele alındığında salt bir hata veya yanılığın içermeyen bu yeti, yanlışlığın biricik kaynağı olma mahiyetini zihne beden etkilenimlerini nedensellik zincirinden kopuk birer “sonuç” olarak aktarmasından dolayı almaktadır.<sup>6</sup> Bu nedenle “bilinç” ancak bir “sonuçlar arşivi”dir, hakikat alanı değil. Bu doğrultuda Spinoza’nın “insanların arzularının farkında olmalarına rağmen, onları bu arzulara sevk eden nedenlerden bihaber olmaları”nı<sup>7</sup> imleyen aksiyomatik tanımı,

<sup>4</sup> Gregory Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (Leiden: Brill, 2006), 153.

<sup>5</sup> Benedictus de Spinoza, *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2012), 128-129.

<sup>6</sup> Spinoza, *Ethica*, 283.

<sup>7</sup> Spinoza, *Ethica*, 71.

Althusserce ideolojik yaşantının işleyişine tercüme edilir: İdeoloji, yapısal belirleyenleri maskeleyerek kişiye bir “özgür-failli illüzyonel yaşantı” sunan “zorunlu bir yanlış tanıma mekanizması”dır. Althusser yaşantının bu yanıltıcı doğasından kurtulmanın epistemolojik yolunu ise Gaston Bachelard’ın bilim felsefesinde bulur: Bilimsel ilerleme, ancak bilme ediminin merkezindeki “epistemolojik engellerin” ve “gündelik kanuların aşılması”yla gerçekleşir;<sup>8</sup> bilimsel akıl, “ideolojik yaşantı”nın sıcaklığından ve dolaysızlığından radikal bir “kopuş” ile doğacaktır.<sup>9</sup>

Althusser’in Marksist teoride merkezi bir yer tutan bu “yaşantı” eleştirisi, temelini ayrıca Cavailles’in “Fenomenolojik Bilinç Felsefesi”ne karşı geliştirdiği; bilimsel zorunluluğu öznel deneyimden arındırdığı epistemolojik müdahalede bulur. Cavailles, bilimin ilerleyişini “bir bilincin yaşantısı” olarak değil, “kavramların kendi içsel diyalektiği” tarafından yönlendirilen otonom bir süreç olarak tanımlar; “eğer ilerlemenin bilinci varsa, bilincin ilerlemesi yoktur” düsturunda bilimsel gelişimin, öznenin sürekliliğine indirgenemeyeceğini vurgular.<sup>10</sup> Peden’in analizine göre Althusser, Cavailles’in bu “kavram felsefesi”ni benimsemiş; Sartre ve Merleau-Ponty fenomenolojisini de anlamı ve hakikati “yaşanan”ın dolaysızlığında aradıkları ve bilimi de yaşantının bir türevi gibi gördükleri gerekçesiyle tümüyle ideolojik bir kurgu olarak eleştirmiştir.<sup>11</sup>

Cavaillès’e göre “bilim, -eğer ‘zaman’dan ‘bir bilincin yaşanan deneyimine referans’ı anlıyorsak- zamanın dışında hareket eden ve ne mutlak bir başlangıcı ne de sonu olan kendine has bir dinamizmdir.”<sup>12</sup> Bilimsel teorinin gerçek anlamı “bilim insanının geçici olarak anladığı şey”de değil, durdurulamaz bir kavramsal oluşta yatar. Cavailles’in matematiksel bir işlemi “öznesiz bir deneyim” olarak kurgulayan bu radikal yaklaşımı; Althusser’in sonradan bilimi, “öznenin niyetlerinden bağımsız ve yaşantıdan mutlak bir kopuşu gerektiren ‘üretim süreci’ olarak” tanımlamasında etkili bir rol oynamıştır. Sonuç olarak Althusser fikriyatında fenomenoloji her daim, Cavailles’in “bilim öğretisini bilinç felsefesi değil, kavram felsefesi sağlayabilir”<sup>13</sup> düsturunda reddettiği “kurucu özne” mitini yeniden ürettiği için, nesnellığe asla ulaşamayacak bir “niyetler felsefesi” olarak görülmüştür.

İdeolojinin kişiye “illüzyonel bir özgür fail deneyimi” sunan bu “zorunlu yanlış tanıma mekanizma” mahiyeti, Althusser tarafından Lacan’ın “Ayna Evresi” diyalektiği üzerinden kurulan yapısal bir analogiyle daha da derinleştirilmiştir. Lacan’a göre biyolojik olarak henüz tamamlanmamış insan yavrusunun aynadaki

<sup>8</sup> Gaston Bachelard, *The Formation of the Scientific Mind*, çev. Mary McAllester Jones (Manchester: Clinamen Press, 2002), 24.

<sup>9</sup> Georges Canguilhem, *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences* (Cambridge: The MIT Press, 1988), 11.

<sup>10</sup> Cavailles, *On Logic*, 78.

<sup>11</sup> Peden, *Spinoza Contra Phenomenology*, 40, 152.

<sup>12</sup> Cavailles, *On Logic*, 22.

<sup>13</sup> Cavailles, *On Logic*, 78.

bütünlüklü imgesiyle özdeşleşerek egosunu inşa etmesi; özünde ancak kendine yabancılaşmasıyla sonuçlanan spekülere ve imgesel bir kurgu doğurmaktadır.<sup>14</sup> Bu doğrultuda Althusser de ideolojinin bireylere üretim ilişkileriyle kurdukları karmaşık ilişkiyi “imgesel” ve “yaşanan” bir formda sunup, onlara gerçeği unutturduğunu ileri sürer.<sup>15</sup> Nihayetinde yaşanan deneyim, öznenin hakikate temas ettiği şeffaf bir zemin değil; aksine Spinozacı *imaginatio* ile Lacancı “imgesel”in kesişim noktasında kurulan, egonun tutarlılığını sağlayan ancak bilimsel kavrayışa yapısal olarak kapalı, yanılısamalı bir maddî ilişkidir.<sup>16</sup>

Althusser Spinoza’dan devraldığı zihin ve beden ayrılmazlığı ilkesi<sup>17</sup> ile ideolojinin tinsel bir fikirler sistemi olduğu yönündeki rasyonalist kanıyı kökten reddetmiş; fikriyatında onu aygıtların ve pratiklerin içine yerleşmiş somut bir varoluş olarak konumlandırmıştır. Bu doğrultuda *imaginatio* da bireyin içsel bir psikolojik durumu olmaktan çıkarak; özneyi kuşatan ve zihinsel işlevlerini önceden belirleyen “dışsal” bir elemente dönüşmüştür. Dolayısıyla hayal gücü de bir yetiden ziyade, bedenlerin somut etkileşimleriyle devinen nesnel bir gerçeklik haline getirilmiştir.

Bu maddî zemin içinde birey, yapısal zorunluluğu bir dışsal dayatma olarak değil de kendi özgür iradesinin bir tecellisi olarak -anlık ve içsel bir deneyim illüzyonunda- yaşamaya başladığında ise ancak bir “gönüllü kulluk mekanizması”na katılmış olur. Bu noktada özgürlüğün yaşantı düzeyindeki mevcudiyeti, erkçe boyun eğdirilmenin ontolojik ön koşulundan başkası değildir: Özneye mevcudatta ancak bir “yurttaş” olarak, ideolojik çağırılabilirliği ve tabi olabileceği ölçüde yer verilecektir. Örneğin Althusser’in kuramsal mirasını devralan Étienne Balibar’ın da vurguladığı üzere “modern dönem özneliği” olarak yurttaşlık; hakların talep edildiği “isyancı” bir moment ile bu hakların devlet tarafından sınırlandırıldığı “anayasal” moment arasındaki gerilimli bir oluşta devinmekten başkası değildir.<sup>18</sup> İdeolojik yaşantı, bu tarihsel antagonizmayı bireyin bilincinde “doğal bir hak” hissiyatına dönüştürerek maskeleyen görevini üstlenmiştir. Nihayetinde bu maddî üretim süreci, özneyi sadece zihinsel bir illüzyona hapsedmeyip; onu kurumsal pratikler aracılığıyla yapısal bir “etki” olarak yeniden üretmektedir. Bireyin bir figür olarak bu dolaylı inşası bizi ideolojinin mikro-mekanizmaları ile bedensel terbiye süreçleri arasındaki o kurucu eklemlemeye; Althusserci “çağırılma” ile Foucaultcu “disiplin” analizlerinin kesişim noktasına götürür.

<sup>14</sup> Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, çev. Bruce Fink vd. (New York: W. W. Norton & Company, 2002), 4.

<sup>15</sup> Louis Althusser, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, ed. Olivier Corpet - François Matheron, çev. Jeffrey Mehlman (New York: Columbia University Press, 1996), 153.

<sup>16</sup> Althusser, *Writings on Psychoanalysis*, 200-201.

<sup>17</sup> Spinoza, *Ethica*, 96-97, 113-114.

<sup>18</sup> Balibar, *Equaliberty*, 8.

## 2. Özneleşmenin Maddî Koordinatları ve Disipliner İnşa: “Kurulan Özne”

İdeolojinin imgesel yapısı ve yaşantı düzeyindeki işleyişi bireyi sadece zihinsel bir illüzyon içinde tutmaz; onu aynı zamanda toplumsal mekânın içinde maddî bir beden olarak bir tür üretim sürecine tabi tutar. Althusser’in “ideolojik çağrılma teorisi” bu noktada çağdaşı Michel Foucault’nun “disipliner iktidar” analizleriyle kurucu bir kesişim alanını paylaşır. Klasik felsefenin bilinci merkeze alan eğilimlerinden kopuş, “iktidar ve ideoloji”nin soyut fikirler aleminden çıkartılıp beden ve mekânın maddî koordinatlarına yerleştirilmesiyle başlar. Her iki düşünür de özneyi bir “kurucu merkez” değil, yapısal ve söylemsel süreçlerin bir “etkisi”; tarihsel olarak “kurulan” bir figür olarak teşhis eder. Bu “kurulan özne” figürünün en radikal siyasal izdüşümleri Balibar’ın -modern politikanın kurucu figürü olmaksızın- “yurttaş”ın inşasına dair yaptığı analizlerde belirir. Balibar’a göre, moderniteyle birlikte ortaya çıkan “Eşitlik-Özgürlük” önermesi, “insan” ile “yurttaş”ı özdeşleştiren devrimci bir moment yaratmıştır; verili bir doğal durum olmayan bu özdeşleşme, tarihsel-kurumsal bir gerilime neden olmuştur.<sup>19</sup>

Bir ontolojik kriz içerisinde olarak modern yurttaş, sabit bir kimliğe sahip olmaktan ziyade, “öznenin yurttaş-oluşu” ve “yurttaşın özne-oluşu” hareketleri arasındaki *antinomik* bir sürece hapsolmuştur. Balibar bu doğrultuda 1789 Bildirgesi’ni bir “hiperbolik önerme” olarak okuyup, “yurttaş-özne” kavramının merkezindeki paradoksu şu şekilde açıklar: Yurttaş, bir yandan eski rejimin “tabi-oluş”undan (*subjectus*) koparak egemenliğini ilan eden “devrimci bir fail”; diğer yandan yasa ve devlet kurumları aracılığıyla yeniden tanımlanarak normalize edilmiş bir hukuk öznesi”dir (*subjectum*).<sup>20</sup> Balibar’a göre yurttaşlık, verili bir köken veya durağan bir statü değil; dışlanma ve içerilme dinamikleriyle sürekli yeniden üretilen bir pratik, Althusserci tabirle “kökensiz ve sonu olmayan bir süreç”tir. Bu düzlemde yurttaşlık; bir öznenin kendini tarihsel olarak gerçekleştirmesi değil, çelişkili toplumsal ilişkilerin “öznesiz bir dönüşüm alanı”na katılımı olarak okunmalıdır.<sup>21</sup> Dolayısıyla bireyin kendini hak ve özgürlüklere sahip özerk bir fail olarak deneyimlemesi, salt psikolojik bir tatmin değil; devletin politik topluluğunun bekası için zorunlu; ontolojik bir aidiyet hissi yaratan “kurucu bir yanılısama”dır.<sup>22</sup>

Althusser ve Foucault için bireyin bu kurucu yanılısama içindeki durumu, ancak iktidar ve ideolojinin soyut fikirler düzleminden sökülerek, beden ve mekânın maddî koordinatlarına yerleştirilmesiyle anlatılabilir ve anlaşılabilir olacaktır. İdeolojinin zihinsel bir tasarımdan ibaret olmadığını savunan bu yaklaşım; onun her zaman bir aygıtın işleyişinde ve bizzat o aygıtın dayattığı maddî pratiklerde var olduğunu savunur. Bireyin pratikler aracılığıyla inşası ise iktidarın analitik bir mekân organizasyonu kurarak bedenler üzerinde işlediği disiplin

<sup>19</sup> Balibar, *Equaliberty*, 44-45.

<sup>20</sup> Étienne Balibar, *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*, çev. Steven Miller (New York: Fordham University Press, 2017), 31, 38.

<sup>21</sup> Balibar, *Citizen Subject*, 302.

<sup>22</sup> Balibar, *Equaliberty*, 10.

mekanizmalarıyla gerçekleştirilmektedir.<sup>23</sup> Okul, ordu veya sosyal güvenlik sistemi gibi İdeolojik Devlet Aygıtları, bireylere sadece soyut fikirler aşılama kalmaz; aynı zamanda maddî mevcudiyetlerini Foucaultcu "disiplin teknolojisi" üzerinden sürekli şekillendirir.<sup>24</sup> Foucault'ya göre "disiplin teknolojisi"; bireyleri okul, kışla veya fabrika gibi kapatılma kurumlarında sürekli bir gözetim ve sınav mekanizması altında tutarak, onları "normlara uygun şekilde öznelştirir".<sup>25</sup> Zamanı ardışık dizilere bölen ve mekânı titizlikle parsellere ayıran disiplin teknolojisi, itaatkâr "uysal bedenler" üretir.<sup>26</sup> İdeolojik Devlet Aygıtları da bu üretken iktidar mekanizmalarıyla eklenerek bireyin bedenini, zamanını ve yeteneklerini kapitalist üretim-sömürü ilişkilerine uygun, işlevsel birer parçaya dönüştürür.<sup>27</sup>

Bu sürece mikro-fiziksel boyutta bakıldığında iktidarın ve ideolojinin doğrudan doğruya bireyin bedensel jestlerine, mekânsal yerleşimine ve zaman algısına sızdığı görülür. Disiplin mekanizmaları sadece genel bir itaat üretmekle kalmamakta; örneğin, yazma eyleminin kendisinde bile beden, dirseğin ve ayakların masaya göre konumunu en ince ayrıntısına kadar dikte edip bedeni eylemin "sessiz bir destekçisi" kılmaya çalışmaktadır.<sup>28</sup> Zamanın fire vermeyen, tamamen yararlı bir forma sokulması, bedenin zamansal emirlere pürüzsüzce uyarlanmasını sağlar.<sup>29</sup> Bu aşamada iktidar "dışsal bir baskı"dan ziyade, bedenin en ince hareketlerine sızıp bireyde, onun doğasından geliyormuş gibi görünen ifadeler kurmaktadır.<sup>30</sup> Bu uysal beden inşası süreci, Althusserci çerçevede ideolojinin bireylerin varoluş koşullarıyla kurdukları "yaşantı sahası" ile doğrudan bağlantılıdır.<sup>31</sup> Montag'ın belirttiği üzere, bu doğrultuda Althusserci "çağırılma" -bir polislin "Hey sen!" seslenişindeki gibi- bireyi kalabalıktan ayırıp ona bir kimlik ve dolayısıyla bir "hesap verebilirlik" yükleyen, "kuvvet ile rıza"nın iç içe geçtiği maddî bir süreçtir.<sup>32</sup>

İdeolojik aygıtların işleyişinde, teorik soyutlamalardan ziyade mikro-maddî kodlamalar belirleyicidir. Birey, kapısı çalındığında verdiği olağan yanıtla veya sokakta bir dostunun elini sıkmasıyla, aslında kendisini biricik bir özne olarak tescil eden ideolojik kabul kurallarını fiziksel olarak icra etmektedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla ideolojik yaşantı, zihinsel bir inançtan ziyade; bireyin kurumsal ritüellere katılımı, vergi ödemesi veya sosyal yardım alması gibi somut pratikler içinde gerçekleşen bedensel bir uyumdur. Sonuç olarak "tabi oluş" olarak özne, statik bir statüden ziyade,

<sup>23</sup> Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki, 2010), 95-96.

<sup>24</sup> Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 30-33.

<sup>25</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 213-214.

<sup>26</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 170.

<sup>27</sup> Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 180-181.

<sup>28</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 188.

<sup>29</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 186.

<sup>30</sup> Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 169-170.

<sup>31</sup> Elliott, *Althusser*, 154.

<sup>32</sup> Montag, *Althusser and His Contemporaries*, 137-138.

<sup>33</sup> Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 101.

bireylerin sistemle kurdukları bedensel ve kurumsal bir ilişki ağıdır; söz konusu ağ, bireyi yaşantısında “özgür” olduğuna ikna ederken, yapısal düzeyde onu ancak devlet aygıtının işleyişine maddî olarak zincirlemiştir.<sup>34</sup> Birey, haklarını tarihsel mücadelelerin veya yapısal nedenselliğin sonucunda edinmiş değil; devredilemez bir “mülki kendilik” olarak deneyimlemektedir.<sup>35</sup> Bu “kurucu yanılısama”, politik istikrarın sürmesini sağlayan temel mekanizmadır; zira eğer yurttaşlar, haklarının kökenindeki olumsuzluğu ve kurumsal şiddeti Teorik Pratik düzeyinde berraklıkla kavratsa, sistemin yeniden üretimi imkânsız hale gelecektir. Dolayısıyla “yaşantı”, bu tarihsel antagonizmanın üzerini örten ve özneye “tutarlı bir bütünlük” hissi veren zorunlu bir körlük ya da görmezden gelme alanıdır.

Maddi düzeydeki kuşatılmışlık, hümanizmin dünyayı anlamlandıran ve eylemleri başlatan “egemen ve kurucu özne” mitinin zorunlu tasfiyesini beraberinde getirmektedir. Foucault’nun kavramsallaştırmasıyla özne; anlamı yaratan aşkın bir köken veya dışsal bir figür değil; söylemsel pratikler ve bilgi alanlarının inşa ettiği, kuralları önceden belirlenmiş, ancak boş ve değişken bir özne-mevkiinden ibarettir. Bedenin ve mekânın mikro inşasıyla derinleşen bu süreçte birey, ifadenin kaynağı olan bir “yazar” değil, farklı bireyler tarafından doldurulabilen işlevsel ancak bir “figüran”dır.<sup>36</sup> Benzer bir anti-hümanist reddiye Althusser’in tarihin öznesiz bir süreç olduğu iddiasında yankı bulur; buna göre somut bireyler tarihin veya toplumun yaratıcısı ya da eyleyenleri değil, yalnızca yapısal işlevlerin ve üretim ilişkilerinin “taşıyıcıları” olarak tanımlanır. Birey, onun için ideoloji tarafından “hâli her zaman hazırda” bulundurulmuş bir öznellik devindirebilmektedir ancak. Bu durum, onun bir iradi kararından ziyade, yapısal bir “tanıtlanma” mekanizması içine doğduğu anlamına gelir.<sup>37</sup> Dolayısıyla birey, varoluşsal olarak ancak bu ön-kabuller matrisi içinde bir özne formu kazanabilmektedir.

Öte yandan, Foucault ve Althusser “özne deneyim” kategorisinin epistemolojik statüsü hakkında farklı fikirlere sahiptir. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* döneminde Althusserci “bilim/ideoloji” ayrımını sorunsallaştırırken;<sup>38</sup> yapısalcı belirlemenciliği “sınır deneyimi” kavramıyla esnetmeye çalışır. Özellikle geç dönem çalışmalarında (*Cinselliğin Tarihi* vd.) ise “deneyim”i, öznenin kendini dönüştürebileceği bir “kendilik teknolojisi” olarak yeniden tanımlayarak “yaşantı” odaklı bir felsefi perspektif geliştirir.<sup>39</sup> Buna göre kişi antik çağ ahlakının “kendini bilmek” buyruğundan ziyade “kendine dikkat etmek” ilkesi merkeze almalı, kendini bir özne olarak nasıl “kurduğunu” ve deneyimlediğini sorunsallaştırmalıdır.<sup>40</sup> Bireyin kendi üzerinde çalışmada bulunarak etik bir varlık inşa etme çabası, ona

<sup>34</sup> Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 209-210.

<sup>35</sup> Balibar, *Equaliberty*, 82.

<sup>36</sup> Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022), 116-117.

<sup>37</sup> Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 103-105.

<sup>38</sup> Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, 233-234.

<sup>39</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007), 126-127.

<sup>40</sup> Michel Foucault vd., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om Yayınevi, 2003), 22.

öznelliğini “hakikat oyunları ve varoluş estetiği” aracılığıyla aktif bir biçimde şekillendirilebileceği “görece özerk” bir *praksis* alanı sunar.<sup>41</sup> Foucault daha sonraki dönemlerinde ise bu “yapıyı ihlal eden süreç”e Bataille ve Blanchot izleğinde geliştirdiği “sınır deneyimi” kavramıyla artık kurucu bir potansiyel atfetmeye başlamıştır. Çalışmaları aracılığıyla okuyucuda “dönüştürücü bir deneyim süreci yaratmayı” hedeflemiştir.<sup>42</sup> Nihayetinde Foucaultcu deneyim, klasik doğruluk veya yanlışlık kategorilerinin ötesinde, inşa edilmiş bir kurgu olarak ele alınmıştır; bu kurguda yer alan unsurlar önceden verili birer doğru olmasa da diskürsif süreçlerle üretilmiş ve fakat “gerçeklik” kazanmış bir yapıca devinmektedir.

Paralel dönemde Althusser, her türlü deneyimi bilimsel analizce dönüştürülmesi gereken ideolojik bir nesne olarak görmeye devam etmiştir; münhasıran ideolojik yaşantı alanında devinebilen deneyimler, bilimsel doğrulamanın kriteri olamaz. Althusserci bilim, özne üzerinde bir deneyim yaratmayı değil; “doğru” ve “yanlış” ayrımını sağlayan içsel doğrulama mekanizmalarıyla, ancak ideolojinin yanılısalı yapısını kavramsal olarak deşifre etmeyi amaçlar. Bireylerin kendi varoluş koşullarıyla kurdukları dolaysız ilişki her zaman bilim-öncesi bir hammaddeye, bütünüyle dönüştürülmesi ve teorik bir müdahaleyle aşılması gereken ideolojik bir zemine tekabül eder.<sup>43</sup> Yaşantının kendiliğinden bir hakikat üretmeyeceği ve nesnel üretim ilişkilerini gizleyen imgeler bütünü olduğu gerçeği, “deneyime epistemolojik bir geri dönüş”ü imkânsız kılmaktadır; teorik üretim araçlarını devreye sokan bir kopuş olmaksızın, salt deneyime dayanarak nesnel gerçekliğin bilgisine ulaşamaz.<sup>44</sup> Gerçeğin şeffaf bir şekilde, yaşantı ile dolaysızca okunabileceğine dair inanç, ideolojik mitlere saplanmış bir kurulmuş öznenin ifadesidir.<sup>45</sup> İdeolojinin sağladığı gündelik ve pratik “apaçıklık” hissi, öznelerin gerçeği kendi deneyimleriyle anladıkları yanılısalı yaratarak onları ancak sistemin dışı haline getirmektedir. Öznenin dünyayı kendi “yaşantısı” üzerinden kurduğunu düşünmesi dahi, ancak nesnel üretim ilişkilerini gizleyen ve yapısal bir kopuş olmaksızın aşamayacak ideolojik körlük alanının bir ürünüdür. Bu maddî ve söylemsel özne inşası, her türlü “sahici yaşantı ve deneyim” algısını nihayetinde yapısal bir illüzyona dönüştürmektedir. Bu durum ise Walter Benjamin’e göre insanlığı tarihsel bir felakete ve epistemik bir sessizlik çağına doğru sürüklemektedir. Öznenin bu ontolojik iflasını daha geniş bir kuramsal ve tarihsel perspektifle çözümlenebilmek için Benjamin fikriyatındaki “deneyim yitimi” (*Erfahrung*) ile Althusserci “epistemolojik kopuş” arasındaki kaçınılmaz tarihsel karşı-duruşa odaklanmak elzemdir.

<sup>41</sup> Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 127-128.

<sup>42</sup> Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Eorensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 485.

<sup>43</sup> Louis Althusser, *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: İthaki Yayınları, 2002), 225-226.

<sup>44</sup> Althusser, *Marx İçin*, 230-231.

<sup>45</sup> Louis Althusser vd., *Kapital'i Okumak*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Belge Yayınları, 2007), 27.

### 3. Tarihsel Bir Karşı-Duruş: *Erfahrung*'un Yitimi ve Epistemolojik Kopuş

İdeolojik yaşantının maddî koordinatları, “deneyim”in tarihsel ve birikimli formunu (*Erfahrung*) yapısal bir çözülmeye uğratar. Özneyi hakikatin kurucu zemini olarak vazeden fenomenolojik-tarihselci okumaların karşısına; bilimi öznel bir keşif değil, “öznesiz bir üretim süreci” olarak konumlandıran Althusser’in “Teorik Pratik” müdahalesi yerleşir. Bu müdahale, Benjaminci anlamda bir yitim olarak teşhis edilen deneyim kategorisini, yine aşılması gereken bir “ideolojik engel” olarak yeniden tanımlar. Bu kuramsal zemin üzerinde Althusser; toplumsal gerçekliğin fenomenolojik bir tarihselliğe indirgenmesinin mümkün olmadığını, zira gerçekliğin yaşantı tarafından kuşatılmayacak kadar karmaşık ve “her daim önceden verili” bir yapı dahilinde devindiğini savunur.<sup>46</sup> İdealist felsefenin temel yanılgısı; bu yapısal karmaşıklığı dışlayan, kökene dair teleolojik bir “hakikat” arayışına saplanmış olmasıdır.

Althusser’e göre gerçeklik tinsel bir bütünlük arz etmez ve homojen değildir; çelişkilerle dolu ve çok katmanlıdır. Bu bağlamda her çelişki, bir başka çelişki tarafından “halihazırda belirlenmiş” bir doğaya sahiptir. Örneğin, sosyalist devrimin teorik olarak beklenen gelişmiş sanayi ülkelerinde (İngiltere, Almanya vd.) değil de, kapitalist zincirin “en zayıf halkası” Rusya’da gerçekleşmiş olması; tarihin düz bir “ilerleme” çizgisi veya fenomenolojik anlamda “birikimli bir deneyim”in çıktısı olmadığını önde gelen kanıtlarındandır; tarihsel sürecin farklı çelişkilerin (köylülük, sanayi, Çarlık) birikerek yoğunlaştığı yapısal bir konjonktür dahilinde devindiği apaçık ortadadır.<sup>47</sup> Althusserci tarih analizi bu nedenle insanlık tarihini öznenin niyetleri tarafından örülmüş birikimli bir “deneyimler/dersler tarihi” olarak değil; Teorik Pratik yoluyla çözümlenebilecek “öznesiz bir süreç” olarak ele alır.

Althusser yine bu doğrultuda Hegelci “tarihsel ve birikimli bir süreç olan deneyim” kategorisini epistemolojik açıdan reddeder. Nitekim Hegel felsefesinde deneyim, bilincin diyalektik bir hareketle kendi üzerine döndüğü, olumsuzlamayı içererek zenginleştiği ve nihayetinde Mutlak Tin’e ulaştığı, özne merkezli teleolojik bir serüvendir.<sup>48</sup> Hegelci akıl, başlangıç koşullarının içinde sonucun vaadini taşıdığı ve gelişimin bu nihai tamamlanışa göre kurgulandığı teleolojik bir operasyon yürütür.<sup>49</sup> Althusser’in Hegel’e yönelik temel itirazı, tam olarak bu “tinsel bütünlük” ve “dışavurumcu nedensellik” anlayışına yöneliktir. Dolayısıyla Althusserci düsturun hedefi, Benjamin’in aksine, parçalanmış “anlık yaşantı”yı “birikimli bir deneyim bütünlüğü”nde onarmak değil; tarihin öznesi ve amacı olan bir süreç olarak

<sup>46</sup> Althusser, *Marx İçin*, 242.

<sup>47</sup> Althusser, *Marx İçin*, 252.

<sup>48</sup> Giorgio Agamben, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, çev. Liz Heron (London: Verso, 1993), 54.

<sup>49</sup> Pierre Macherey, *Hegel or Spinoza*, çev. Susan M. Ruddick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), 206.

tasavvur edilmesindeki erekselliği tasfiye ederek, yerine tarihin "öznesiz ve amaçsız bir süreç" olduğu tezini yerleştirmektedir.<sup>50</sup>

Bu yeni Althusserci epistemolojik düzlemde bilim bir deneyim birikimi değil, bütünüyle kavramsal, nesnel ve öznesiz bir "üretim süreci"dir. Bu doğrultuda Althusser bilimsel faaliyeti öznenin verili bir nesneye yönelerek ondaki gizli özü bulduğu bir "keşif" ya da "gözlem" faaliyeti olarak açıklanmasını kesin bir dille reddeder. Bilim, ideolojik hammaddenin teorik emek dolayımıyla nesnel bilgiye dönüştüğü bir süreç olarak kavranmalıdır. Marx'ın gerçekleştirdiği epistemolojik devrimin özü (epistemolojik kopuş) tam da buradadır: Ampirizmin, bilginin nesnenin içine gizlenmiş bir "öz" olduğu ve öznenin bu özü dışsal bir deneyimle soyutlayarak "açığa çıkardığı" yönündeki hümanist varsayımlara son vermek. Nihayetinde Althusser, bilginin özgül teorik üretim araçlarıyla gerçekleştirilen bir "kavramsal üretim" pratiği (Teorik Pratik) olduğunu öne sürer.<sup>51</sup>

Althusser bu kavramsal üretim sürecini, kronolojik/deneyimsel aşamalara değil, Marksist üretim tarzının yapısal bileşenlerine (hammadde, üretim aracı, ürün) tekabül eden bir "Genellikler" mekanizması üzerine kurar:

a. Genellik I (İdeolojik Hammadde): Bilimsel çalışmanın üzerinde yükseldiği bu verili materyalde aslen "saf gerçeklik" bulunmaz. Althusser'e göre bilim, "ham gerçeklikten" değil; dil, kültür ve ideoloji tarafından hâlihazırda işlenmiş kavramlardan, nosyonlardan ve sezgilerden yola çıkar. Bu bağlamda Genellik I, öznenin dünya ile kurduğu hayali ve dolayimsız ilişkiyi (*imaginatio* ve yaşantı) temsil eden, ideolojiye bulanmış kavramsal hammaddedir. Genellik II vasıtasıyla üzerinde çalışılacak olan bu başlangıç materyali, kendiliğinden bir bilimsel birikimi (deneyimi) değil; Teorik Pratik aracılığıyla parçalanması, dönüştürülmesi ve aşılması gereken ideolojik temsil tortularını ifade eder.<sup>52</sup>

b. Genellik II (Teorik Üretim Araçları): Kavramsal bileşen olarak Genellik II bilimsel üretimin gerçekleştirilmesini sağlayan "teorik araçlar bütünü"nü ifade eder. Althusserci düzlemde bu araçlar; ampirik laboratuvar gereçleri değil, bilimin (örneğin tarihsel materyalizmin) sahip olduğu mevcut kavramsal envanter, bilimsel yasalar ve teorik tezlerdir. Genellik I üzerinde nesnel bir emek harcayarak onu dönüştüren kavramsal-teorik aygıt; araçların birbirine eklemlendiği bir yöntemler bütünü, ya da Althusser'in o meşhur tabiriyle "sorunsal"ı (*problématique*) oluşturur. Sorunsal, dağınık kavramların basit bir toplamı değil; teorinin hammaddeye nasıl yaklaşacağını, hangi soruların sorulup hangilerinin karanlıkta bırakılacağını dikte eden yapısal bir matristir. Bilimsel bilgi bu doğrultuda öznenin nesneye bakıp ondaki özü bir "deneyim" yoluyla kavramasıyla değil; teorik üretim araçlarının (Genellik II), ideolojik hammaddeye (Genellik I) nesnel bir biçimde

<sup>50</sup> Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 2008), xxix.

<sup>51</sup> Montag, *Althusser and His Contemporaries*, 81-82.

<sup>52</sup> Elliott, *Althusser*, 80.

uygulanması; ideolojik malzemenin teorik aygıtın çarklarında yapısal olarak dönüştürülmesiyle mümkün olur.<sup>53</sup>

c. Genellik III (Düşünce-İçindeki-Somut/Bilgi): Üretim sürecinin nihai ürünü olarak Genellik III, “düşünce-içindeki-somut”tur. Bu kavramsal ürün, Genellik II’nin (teorik sorunsalın), Genellik I (ideolojik hammadde) üzerinde harcadığı dönüştürücü emeğin sonucunda ortaya çıkan yapılandırılmış bilimsel bilgidir. Ortaya çıkan bu nesne katıyen bir “bilimsel deneyim” veya gerçeğin zihindeki yansıması değildir; zira deneyim her daim ideolojik bir özneye ve ampirik zamana tabiyken, Genellik III bütünüyle teorik bir inşadır. Tam da bu noktada Althusser, “Gerçek Nesne” ile “Bilgi Nesnesi” arasına aşılabilir bir sınır çeker: Bilgi nesnesi, ampirik gerçekliğin zihindeki bir kopyası yahut dolaysız deneyimi değil; Teorik Pratik mekanizmasının bütünüyle özgül, nesnel ve kavramsal ürünüdür.<sup>54</sup>

Nihayetinde söz konusu üretim süreci ideolojik hammaddenin (Genellik I), teorik üretim araçlarıyla (Genellik II) işlenerek yaşantıdan bütünüyle arındırılmış, yapısal ve kavramsal bir bilgi nesnesine (Genellik III) dönüştürülmesini ifade eder.<sup>55</sup> Öte yandan, bilimsel süreci bütünüyle “öznesiz ve kavramsal bir üretim süreci” ve kapalı bir “nesnel yapı” olarak kurgulamanın -geç dönemde bizatihi Althusser’in de itiraf edeceği gibi- ciddi epistemolojik çıkmazları olacaktır; bilimi ideolojik karmaşadan koruma gayretindeyken, eş zamanlı olarak onu kendi üzerine kapanan ve yalnızca kendi kavramsal sınırları içinde doğrulanan bir “kavramsal solipsizm” konseptine dönüştürecek; bilgi nesnesi, somut hayatın çelişkilerine müdahale etme kabiliyetini yitirmiş mekanik bir soyutlamaya dönüşecek ve kuramlar toplumsal tabandan izole ancak bir “elitist” rasyonalizmce devindirilebilir olacaktır. Bilimin nesnellliğini korumak için “insanî olan”ın (yaşantı/deneyim) feda edilmesi, bir kuramın “nasıl olduğunu” açıklanmasına yetecek olsa da “nasıl değişeceğine” dair hayafı ve yaşantısal belirtilerin saptanmasını öngörülemez kılacaktır.

Benjamin’in modernitede deneyimin yitimi üzerine geliştirdiği melankolik teşhis ile Althusser’in bilimi ideolojiden tasfiye etmeyi amaçlayan bu “Teorik Pratik” kavrayışı karşılaştırıldığında, aralarında kurucu bir antagonizma bulunduğu görülür. Benjamin, *Deneyim ve Yoksulluk* makalesinde, I. Dünya Savaşı siperlerinden dönen askerlerin dilsizleşmesini; insani gerçekliğin “mekanik savaş aygıtı” tarafından yalanlanması sonucu ortaya çıkmış korkunç bir “deneyim yoksulluğu” olarak açıklamıştır.<sup>56</sup> Benjamin’e göre bu süreçte yitirilmiş olan kuşaktan kuşağa aktarılabilen bilgelik; otoritenin ve tarihsel sürekliliğin zemini *Erfahrung* (birikimli deneyim) kategorisidir.

<sup>53</sup> Elliott, *Althusser*, 80.

<sup>54</sup> Elliott, *Althusser*, 81.

<sup>55</sup> Panagiotis Sotiris, *A Philosophy for Communism: Rethinking Althusser* (Leiden: Brill, 2020), 172; Althusser vd., *Kapital’i Okumak*, 66.

<sup>56</sup> Walter Benjamin, “Experience and Poverty”, çev. Rodney Livingstone, *Selected Writings: Volume 2, 1927-1934*, ed. Michael W. Jennings vd. (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 731.

Benjamin'in geçmişin kültürel yükünden arınmış modernitenin yarattığı bu "deneyim yoksulluğu"nu "az şeyle baştan başlamak zorunda kalan müspet bir barbarlık" olarak yorumlaması;<sup>57</sup> Althusser'in bu bilimsel üretim kavrayışıyla taban tabana zıt bir kutup oluşturur. Bu fark, iki düşünürün tarihsel yönelimini tayin eder: "Deneyim yoksulluğu" Benjamin'de tarihin sürekliliğini kırarak mesiyani bir kurtuluş arayışını doğurmuşken; Althusser'e göre bu yoksulluk tarihi bir "üretim" süreci olarak kavramanın ve ideolojiden kopuşun zorunlu bir durumudur. Benjamin'in "yoksulluk" olarak gördüğü boşluk, Althusser'de ideolojinin - deneyimin- epistemolojik olarak reddedilmesi gereken "dolu" ama yanıltıcı mevcudiyetidir.

Giorgio Agamben ise bu karşıtlığı derinleştirerek, "modern bilimin ontolojik yapısı"nın bizzat "deneyimin ölümü" üzerine kurulu olduğunu saptar. Agamben, modern bilimin kesinliğe ulaşmak için deneyimin otoritesini ve öznelliğini tasfiye etmek zorunda kaldığını belirtip, Althusser'in epistemolojik teşhisini tahkim etmiştir. Buna mukabil Agamben bu tasfiyeyi olumsuzlamak yerine, "deneyim ve konuşan öznenin kökeni"ne, dil ile varoluş arasındaki dilsizlik öncesi (*infanzia*) durumuna dikkat çekmiş; deneyimi, modern bilimin tahribatından kurtarmaya çalışmıştır.<sup>58</sup> Sonuç olarak Benjamin ve Agamben için deneyim yitimi insanlığın bilişsizce dilsizleşmesi anlamına gelmişken, Althusser'e göre bu sessizlik gerçeği yansıtan "bilimsel kavram"ın konuşabilmesi için ideolojik gürlüğünün "susturulması" fırsatını sunmuştur.

Benjamin'in deneyim kavramsallaştırmasının merkezinde otoritenin, bilgeliğin ve geleneksel anlatı formlarının kuşaklararası aktarımını sağlayan, zaman içinde deneyim biriktiren kurucu bir özne yer alır.<sup>59</sup> Buna karşılık Althusser, daha önce de belirtildiği gibi tarihin ve bilginin merkezine özneyi yerleştiren her türlü hümanist yaklaşımla teorik bir kopuş gerçekleştirir.<sup>60</sup> Althusser'e göre bireyler tarihin yapıcı özneleri veya deneyim aktarıcıları değil; üretim ilişkileri tarafından belirlenen işlevlerin "zorunlu yapı taşıyıcıları" konumundadırlar. Bu bağlamda Benjamin'de deneyim yitimi, öznenin gelenekle bağının kopması neticesinde ortaya çıkan "trajik bir tarihsel-kültürel kriz" iken; Althusser'de bilimsel pratik, tam da bu ideolojik özne kurgusundan, gelenekten ve yaşantının sürekliliğinden radikal bir epistemolojik kopuşu kurucu bir zorunluluk olarak vazeder. Ne var ki "deneyimin yitimi" analojisi, her iki düşünürün de hakikati anlık ve dolaysız yaşantının (*Erleben*) ötesinde aramaları bakımından analitik bir kesişim noktası teşkil eder.

<sup>57</sup> Benjamin, "Experience and Poverty", 732.

<sup>58</sup> Agamben, *Infancy and History*, 49-50.

<sup>59</sup> Agamben, *Infancy and History*, 14.

<sup>60</sup> Elliott, *Althusser*, 47; Montag, *Althusser and His Contemporaries*, 31.

Althusser yine *Sanat Üzerine Bir Mektup* (1966) başlıklı metninde, sanatın estetik bir serim aracılığıyla ideolojiyi “görünür kılması” ile bilimin onu Teorik Pratik vasıtasıyla “kavranır kılması” arasındaki ontolojik farkı şu şekilde vurgulamaktadır:

İdeolojiden bahsederken, onun tüm insan faaliyetlerine sızdığını ve bizzat insani varoluşun yaşanan deneyimiyle özdeş olduğunu bilmeliyiz [...] Bu yaşanan deneyim, insana saf bir gerçeklik tarafından sunulan bir veri değil, ideolojinin gerçekle kurduğu kendine özgü ilişkisinin insanca yaşanan deneyimidir. Bu ayrım önemlidir; çünkü sanatın kendine has bir gerçeklik alanıyla (sizin ‘bilgi sanatla insanileşir’ derken ima ettiğiniz gibi) ilgilendiği, bilimin ise başka bir gerçeklik alanıyla (örneğin yapıların soyutlanmasıyla) ilgilendiği fikrini reddetmemizi sağlar. İdeoloji de bir bilim nesnesidir, yaşanan deneyim de bir bilim nesnesidir [...] Sanat ve bilim arasındaki asıl fark, aynı nesneyi bize sunma biçimlerinin özgül formunda yatar: Sanat görme, algılama veya hissetme formunda; bilim ise (kavramlar yoluyla) bilme formunda sunar.<sup>61</sup>

Althusser’e göre “gerçek sanat”, ideolojiyi “bilmemizi” sağlamaz. Sanatın özgül niteliği, ideolojiyi bize kavramsal olarak öğretmek değil, onu görünür kılmaktır; kendi ifadesiyle: “(...) bize ‘görme’yi, ‘algılama’yı, ‘hissetme’yi sağlar.”<sup>62</sup> Balzac veya Soljenitsin gibi yazarların eserleri, içinde doğdukları ve beslendikleri ideolojiyi, eserin kendi yapısı içinde kurduğu “içsel mesafe” sayesinde bizzatideolojinin içinden bir “bakış” sunarak nesneleştirir. Bu süreçte okuyucunun karşılaştığı şey, saf bir gerçeklik değil, “insan varoluşunun ideoloji ile hemhal olduğu yaşantı”nın kendisidir. Sanat eseri, yaşantıyı bir “görme” veya “hissetme” formunda sunarken; bilim, aynı nesneyi kavramsal kategoriler aracılığıyla sunar; sanatın sadece işaret ettiği bu ideolojik yaşantının mekanizmalarını deşifre eder. Dolayısıyla Soljenitsin’in romanı, “kişiye tapınma” olgusunun deneyimlenen etkilerini görünür kılsa da bize bu olgunun bilimsel bilgisini (kavramını) vermez.

Althusser’in sanat ile ideoloji arasında kurduğu “içsel mesafe” ve sanata atfettiği bu “görünür kılma” işlevi Benjamin’in kuramında, sanat yapıtının teknik yeniden-üretilebilirlik aracılığıyla “aura”sından (halesinden) arındırılmasıyla kazandığı yeni tarihsel boyutta kuramsal bir paralellik arz eder.<sup>63</sup> Benjamin’e göre fotoğraf ve sinema ile bu doğrultuda “biriciklik” mahiyetini yitiren sanat, dünya tarihinde ilk defa ritüelistik temellerinden özgürleşmiştir; “kült değeri”nin yerini “sergilenme değeri”nin almasıyla birlikte sanat, artık münhasıran siyaset zemininde icra edilebilen bir pratiğe dönüşmüştür.<sup>64</sup>

Althusser’e göre sanatın ideolojik yaşantıyı nesneleştirme süreci -klasik tiyatronun dayandığı “şeffaf mimetik özdeşleşme” (*katharsis*) mekanizmasının aksine-

<sup>61</sup> Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. Ben Brewster (London: New Left Books, 1971), 223.

<sup>62</sup> Althusser, *Lenin and Philosophy*, 222.

<sup>63</sup> Walter Benjamin, *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı*, çev. Gökhan Sarı (İstanbul: Zeplin Kitap, 2015), 15-16.

<sup>64</sup> Walter Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, çev. Osman Akinhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013), 50-52.

Brecht tiyatrosunun seyirci ile “kendiliğinden ideoloji” arasına koyduğu yabancılaştırma mesafesi aracılığında zirveye ulaşmıştır.<sup>65</sup> “Kendiliğinden ideoloji”; öznenin dünyayı algılamak için düştüğü o “doğallık” ve “apaçıklık” illüzyonudur; bireyin toplumsal yapıyla kurduğu dolaysız, sorgulanmayan ve hayali bir ilişkidir; “yaşantı” olarak adlandırılan alanın kendisidir.<sup>66</sup> Brecht tiyatrosu ise seyircinin “hayatın doğal akışı” sandığı bu ideolojik bariyerleri sorunsallaştırarak, özneyi kendi varoluşuna dışarıdan bir yabancı gibi bakmaya mecbur bırakmıştır.

Althusser'e göre seyirci, Benjamin'in “test edici bilirkşi” tanımının aksine, sahne ile arasına giren mesafe sayesinde oyundaki gizil yapıyı aşkın bir bilinçle yargılayan bir “dışsal yargıç” konumuna yükselemez; zira o, süreç boyunca bizzat sahnede teşhir edilen ideolojik illüzyonun maddî bir parçası olduğunun farkındadır.<sup>67</sup> Buna mukabil seyirci-sahne arasındaki “estetik mesafe”, seyirciyi edilgen bir “gösteri izleyicisi” olmaktan çıkararak, ona kendi bilincindeki yapısal tamamlanmamışlığı ve ideolojik tabiyetini fark ettirir. Dolayısıyla bu estetik üretimin asıl bitişi sahne üzerinde değil, seyircinin yaşadığı “merkezsizlik farkındalığı”nın salondan sokağa taşmasıyla gerçekleşir; artık bizzat toplumsal sahada bir “öznesiz süreç” başlamıştır.<sup>68</sup> Seyirci artık şöyle düşünmektedir “Bu gibi şeyleri sadece ben yaşamıyorsam, bir yaşantı olsa da yaşantım yoktur o zaman; ve yaşadıklarımız, yaşatılanmış aslında.” Burada Brecht'in sanatını “öznesiz süreç” ve “gerçek sanat” mertebesine eriştiren unsur ise sahnesinde evrensel ve tözsel bir “insanlık dramı” yerine, doğrudan maddî çelişkileri nesneleştirmesidir. Brecht sahnede aşk veya kader gibi soyut temaları değil; savaşın bir ticaret dalı olduğu (*Cesaret Ana*), bilimin otoriteyle kavgası (*Galileo*) veya ahlakın maddî temelleri (*Üç Kuruşluk Opera*) gibi somut tarihsel çatışmaları işlemekle tiyatroyu bir “yapı laboratuvarı”na dönüştürmüştür. Sahnede karakterler, hümanist felsefenin iddia ettiği aşkın bir “insan doğası”nın değil; belirli üretim ilişkilerinin, toplumsal konumların ve işlevlerin “yapı taşıyıcıları” olarak yer almaktadırlar.<sup>69</sup> Althusser'e göre de sanat bu doğrultuda, ideolojinin bireylere “doğal” minvalinde sunduğu o “kendiliğindenlik mitleri”ni parçalayarak, bunların maddî pratikler içindeki yapısal birer inşa olduğunu ifşa etmelidir ancak.<sup>70</sup>

Benjamin ise epik tiyatrodaki “yanılsama yıkımı”nı; sinema ve fotoğrafçılıkta eylemin sürekli olarak “kesintiye uğratılması” ve yalıtılmış “durumlar” sergilenmesi üzerinden temellendirir.<sup>71</sup> Ona göre eylemin montaj tekniğine benzer şekilde parçalanması, davranışları akıp giden bir bütünlükten koparıp “alıntılanabilir

<sup>65</sup> Althusser, *Marx İçin*, 78-79.

<sup>66</sup> Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, 94.

<sup>67</sup> Althusser, *Marx İçin*, 182.

<sup>68</sup> Althusser, *Marx İçin*, 185.

<sup>69</sup> Althusser, *Marx İçin*, 275.

<sup>70</sup> Althusser, *Marx İçin*, 178.

<sup>71</sup> Walter Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, çev. Haluk Barışcan - Güven Işıtaş (İstanbul: Metis Yayınları, 2011), 15-16.

jestlere" dönüştürmektedir; bu durum ise seyircide Aristotelesçi bir arınma yerine, duruma yönelik eleştirel bir şaşkınlık ve teknik bir ilgi yaratmaktadır.<sup>72</sup> Bu bağlamda iki düşünür arasındaki temel fark; Benjamin'in eleştirilerini doğrudan sanatın teknolojik yapısı (aygıt) ile temellendirmesi, Althusser'in ise bu yıkımı teknolojik araca değil, eserin içsel kurgusuna ve yapısal düzenlenişine dayandırmasıdır. Benjamin, izleyicinin aygıtla özdeşleşerek "bilirkişi" statüsüne geçtikten sonraki muhatabının performansın bütünlüğü değil, o performansın parçalanarak süzülmesi teknik aygıtın kendisi olduğunu belirtir.<sup>73</sup> Althusser için ise aygıt (kamera), tek başına bu sarsıntıyı temin etmez; belirleyici olan, yapının ideolojik bir hammaddeyi (yaşantıyı) "estetik operasyon" ile nesneleştirip nesneleştiremediğidir. Althusser sanatın işlevini bireye ideolojiyi "içsel bir mesafeye" algılatmak ve görünür kılmak olarak belirlerken; Benjamin kişideki dönüşümün ancak devrimci-toplumsal bir *praxis* dahilinde tamamlanabileceğini savunur. Komünizm, faşizmin "siyaseti estetize ederek" yıkımlarını kitlelere estetik bir haz olarak yaşatmasına karşılık, "sanatı siyasallaştırarak" cevap vermelidir.<sup>74</sup> Bu nedenle sanat, yazarın bir "üretici" kılındığı toplumsal bir laboratuvara dönüştürülmelidir.<sup>75</sup>

Tüm bunlara mukabil, Althusser'in bilimi ideolojiden bu denli radikal bir biçimde yalıtma çabası, geç dönem metinlerinde bizatihi "*teorisizm*" olarak adlandıracağı bir epistemolojik aşırılığa yol açmıştır. Özneyi ve yaşantıyı "yapısal bir hapisane"ye kapatan bu belirlenimci kesinlik, böylece Althusser'in kendi sistemini sorgulamasına ve "yapının katılığı" yerine "boşluğun rastlantısallığı"nı koyacak yeni bir konsept icat etmesine neden olmuştur.

#### 4. "Teorisizm" Özeleştirisi ve Aleatuar Materyalizm: Yapıdan Boşluğa

Althusser, geç dönem eseri *Özeleştirici Öğeleri*'nde kendi erken dönem fikriyatını "*teorisizm*" olarak adlandırıp hatalı bulur. Geç dönemde bilimin ideolojiyi (Genellikler'deki gibi) tamamen ortadan kaldıracak "mutlak bir doğruya" sahip olduğu iddiasından vazgeçer.<sup>76</sup> Bilim, ideolojinin işleyiş mekanizmasını açıklasa da onu yok edememektedir; ideoloji Althusser için artık tarihsel bir kalıntı değil; toplumsal bağın sürdürülmesi ve toplumun "tarihsel nefes alıp veriş" için zorunlu, aşılabilir bir yapıdır.<sup>77</sup> İdeoloji, bilim tarafından ikame edilemeyecek "özgül bir pratik-sosyal işlev"e, maddî bir gerçekliğe sahiptir.<sup>78</sup> Bu teorik dönüşüm özellikle Epiküros, Machiavelli ve yine Spinoza izleğinde geliştirdiği "*aleatuar materyalizm*" evresine zemin hazırlar. Bu yeni ontolojik çerçevede kâinat ve anlamın kökeni, boşlukta paralel olarak yağın atomların, öngörülemez bir

<sup>72</sup> Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, 31, 36.

<sup>73</sup> Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, 56.

<sup>74</sup> Benjamin, *Fotoğrafın Kısa Tarihi*, 62.

<sup>75</sup> Benjamin, *Brecht'i Anlamak*, 113.

<sup>76</sup> Louis Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, çev. Levent Targu (İstanbul: Belge Yayınları, 2000), 30.

<sup>77</sup> Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, 67-68; Elliott, *Althusser*, 153.

<sup>78</sup> Althusser, *Özeleştirici Öğeleri*, 67-68.

“sapma” ile yön değiştirerek birbirleriyle çarpışmasına dayandırılır.<sup>79</sup> Her türlü formun, yapının ve düzenin öncesinde “hiçlik” veya “düzensizlik” vardır ve varlık (dolayısıyla tarihsel “deneyim”), ancak bu rastlaşmanın gerçekleşmesi ve şans eseri “tutunması” sonucunda ortaya çıkan, “geriye dönük bir zorunluluk”tur.<sup>80</sup>

Öte yandan bu tablo, tarihin ereksel bir amaca doğru ilerlemediğini, her türlü mevcut düzenin her an çözümlenip dağılabileceğini ortaya koyarken; Althusser bu durumu yine bir “özne”nin iradesine veya deneyimine değil, ancak “ontolojik bir olumsuzluğa” bağlamıştır. Vittorio Morfino'nun analizine göre Althusser'in Hegelci zaman anlayışını yine geç dönemde de reddetmesinin nedeni; Hegelci modelin tarihi homojen bir süreklilik ve “eş-zamanlılık” ilkesine dayandırarak, toplumsal bütünü tüm parçalarını (ekonomi, politika, felsefe vb.) aynı tinsel öz ile ifade etmesi; tek ve ortak bir “şimdiki zaman” ile varsaymasıdır.<sup>81</sup> Althusser'e göre bu yaklaşım, tarihin herhangi bir anında bir “özel kesit” almayı mümkün kılarak, toplumsal yapının karmaşıklığını “dışavurumcu” bir bütünlüğe indirgemektedir. Oysa Marksist toplumsal bütünlük (Althusser'e göre gerçeklik), her biri “görelî özerkliğe”, kendine özgü ritimlere, kırılmalara ve sürekliliklere sahip farklı düzeylerin (ekonomik, politik, ideolojik) eklenildiği, karmaşık bir yapıdır ve bu düzeylerin gelişimi tek bir referans zamanı ile ölçülemez.<sup>82</sup> Bu nedenle Althusser, tek çizgisel zaman yerine, her biri bütüne özgül bir bağımlılık türüyle bağlanan ve birbirleriyle “diferansiyel” ilişkiler içinde olan “çoğul zamanlar” kavramını önerir. Öte yandan, bu yeni zaman anlayışındaki “şimdiki zaman”, özneye yine “yaşayıp deneyimleyebileceği hakikat verili bir huzur anı” değil; şeylerin farklı zamanlar ve çelişkilerde karmaşık bir şekilde örülüp kesiştiği bir rastlantı sekansı sunmaktadır.

*Aleatuar* materyalizmde “rastlaşma”nın gerçekleştiği zamanın “önceden verili şimdiki zaman” olmamasının sebebi ise ontolojiktir: Rastlaşma öncesinde unsurlar (atomlar) boşlukta birbirinden bağımsız nedensel seriler halinde yağmaktadırlar ve henüz bir “kâinat” veya ortak bir zaman mevcut değildir. Rastlaşma kendi zamanını ve zorunluluğunu, farklı serilerin olumsuz bir şekilde çarpışması ve bu çarpışmanın “tutması” ile “geriye dönük” dizayn ederek yaratmaktadır. Dolayısıyla zaman, olayların içinde aktığı Kantçı anlamda *a priori* ve boş bir kap değil; rastlaşmaların geriye doğru oluşturduğu “ilişkisel bir doku” olarak anlaşılmalıdır.<sup>83</sup> Dolayısıyla geç dönemin Althusser tarihin öznesiz bir süreç olduğu tezini yumuşatmamış, aksine ontolojik bir rastlantısallık zemininde daha da radikalleştirmiştir. Machiavelli analizi üzerinden temellendirdiği üzere, siyasal eylem verili bir bütünlük (deneyim birikimi) içinde gerçekleşmez. Bu bağlamda özgürlük de öznenin içsel bir yaşantısı

<sup>79</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, ed. François Matheron - Oliver Corpet, çev. G. M. Goshgarian (London: Verso, 2006), 167-169.

<sup>80</sup> Louis Althusser, *Philosophy of the Encounter*, 191-193.

<sup>81</sup> Vittorio Morfino, *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*, çev. Jason E. Smith (Leiden: Brill, 2014), 158-159.

<sup>82</sup> Morfino, *Plural Temporality*, 161.

<sup>83</sup> Morfino, *Plural Temporality*, xiii, 111.

değil, “yapının olumsal kökeninin açılımı” olarak yeniden tanımlanmıştır.<sup>84</sup> Panagiotis Sotiris’in analizine göre ise Althusser’in geç dönem “*aleatuar materyalizm*” özne, tarihin teleolojik bir faili ya da önsel bir “köken”i değil bir “*irruption*”dur (aniden patlak verişi).<sup>85</sup> Bu çerçevede özne, rastlaşmayı önceleyen bir varlık değil, atomların kümelenmesiyle süreç içinde üretilmiş bir “efekt”tir. Vittorio Morfino’nun da vurguladığı üzere bu “öznesiz süreç” ancak “rastlaşmanın form’a öncelliği”ni barındırmaktadır.<sup>86</sup>

Bu noktada André Tosel, “öznesiz süreç” kavrayışının kritik bir siyasal *aporia* (çıkılmaz) doğurma riski taşıdığına dikkat çekip şu soruları sorar: Eğer tarih, Epikürosçu anlamda “boşlukta yağan atomlar”ın öngörülemez sapması ise; devrimci bir öznenin sürekliliği veya sosyalizmin zorunluluğu nasıl garanti altına alınabilir? Rastlaşmayı hazırlayan olgusal koşullar dışındaki hiçbir nedenin rastlaşmanın kendisini hazırlayamadığı bu mutlak olumsuzluk zemininde siyaset imkânsız hale gelmez mi?<sup>87</sup> Buna mukabil yine Tosel’e göre Althusser, erken dönemindeki bilimi önceleyen “*teorist*” tavrından halihazırda “rastlantı”nın bu tıkanabilir etkisini aşmak için uzaklaşmış; bu doğrultuda felsefeyi gerçeği temsil eden bir “üst-bilim” olarak değil, teoride sınıf mücadelesi verip otantik stratejiler geliştirmeye katkıda bulunabilecek pratik bir “müdahale” aracı olarak yeniden tanımlamıştır.<sup>88</sup> Bu bağlamda Machiavelli’nin *Prens*’i Althusser için kilit bir çözüm modelidir. Nitekim Machiavelli’de de siyaset, önceden verili bir yasayı uygulamak değil; “mümkün ama her zaman imkânsız” bir konjonktürde, dağınık unsurları bir araya getirecek bir “sapma” yaratmak ve bununla *virtù* (etki) ile *fortuna* (rastlantı) içeren rastlaşmaların “tutmasını” sağlama alanıdır.

Dolayısıyla Althusser geç dönem düşüncesinde Machiavelli okumaları üzerinden siyaseti, erken dönemindeki gibi “mevcut bir öznenin iradi eylem sahası” (yaşantı) olarak görmemeyi sürdürmüştü; konjonktür boşluğunda gerçekleşen “pratikler ve süreçler” olarak açıklamıştır. Bu yeni ontolojik kavrayışın Althusser’in klasik özne felsefesine, ya da Antonio Negri’nin iddia ettiği türden bir “kurucu özne” metafizikine dönüş anlamına gelmediğini Panagiotis Sotiris de vurgulamıştır.<sup>89</sup> En nihayetinde özneleşme Althusser’in geç döneminde de “bireysel bir bilinçlenme” ya da içsel bir yaşantı/deneyim durumu değil; kolektif müdahaleler içinde şekillenip devinen siyasal bir durum ve bu durumun ifadesi olarak açıklanmıştır.

<sup>84</sup> Althusser, *Philosophy of the Encounter*, 171-172.

<sup>85</sup> Sotiris, *A Philosophy for Communism*, 94.

<sup>86</sup> Morfino, *Plural Temporality*, 87.

<sup>87</sup> André Tosel, “Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser”, *Sartre, Lukàcs, Althusser: Des marxistes en philosophie*, ed. Stathis Kouvelakis - Vincent Charbonnier (Paris: PUF, 2005), 8, 14.

<sup>88</sup> Tosel, “Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser”, 9, 33.

<sup>89</sup> Sotiris, *A Philosophy for Communism*, 486.

## Sonuç

Bu çalışmada 20. yüzyıl felsefesinde hakikatin biricik zemini olarak addedilen “özel yaşantı” (*Le vécu/Erlebnis*) ve “birikimli deneyim” (*Erfahrung*) kategorilerinin, Althusser'in bilimsel ve yapısal bir onto-epistemik fikriyatında geçersiz kılınışı ortaya konmuştur. Hakikatli bir yaşantı ve deneyim alanı sunduğunu savunan felsefelerin, öznenin gerçeğe temas ettiği “doğrudan” bir zemin sunmadıkları; aksine bilimsel insanın (Teorik Pratik) gerçekleşebilmesi için “soğutulması” ve mutlak surette “aşılması” gereken ideolojik, dolaylı ve kurgusal bir alan ürettikleri koyutlanmıştır. Çözümlemenin bu doğrultuda yapısalılık araştırmalarına sunacağı temel özgün katkı, Althusser'in “yaşantı ve deneyim”e yönelik onto-epistemik reddiyesinin salt erken dönemle sınırlı kalmayıp, belirli dönüşümlere rağmen geç dönem düşüncesinde de değişmeden devam ettiğini belgelemesi olacaktır.

Mevzubahis ontolojik ve epistemolojik reddiye, araştırmanın dört ana eksenini boyunca, birbirini bütünleyen analitik bir bağ ile temellendirilmiştir: İlk olarak, ideolojinin salt zihinsel bir yanılısma olmaktan çıkarılıp, Spinozacı *imaginatio* temelinde maddî pratiklere dayanan ontolojik bir varlık olarak tanımlanması, yaşantının nesnel karşılığını iptal etmiştir. İkinci aşamada, bu maddî zeminin özneyi nasıl “kurduğu” sorusu temel olarak Althusser'in “ideolojik çağrılma” teorisi ekseninde ele alınmış; Foucaultcu “disipliner iktidar” analizleri ise bu sürecin bedensel ve mekânsal koordinatlarını destekleyen bir araç olarak keşişime dahil edilerek, öznenin bir fail (başlatıcı) değil, kurumların ve çağrılmanın yapısal bir “etkisi” olduğu saptanmıştır. Üçüncü olarak, öznenin bu yapısal kuşatılmışlığının yarattığı tarihsel kriz, Benjamin'in modernitedeki “deneyim yitimi” tezi üzerinden okunmuş; fenomenolojik nostaljinin karşısına, anlık yaşantıdan kopuşu zorunlu kılan öznesiz “Teorik Pratik” üretimi yerleştirilmiştir. Nihayetinde, *teorizm'*den geç dönem *aleatuar* materyalizme uzanan serüvende, yapının katılığı yerini “boşluktaki rastlaşmalara” ve “sapmalara” bıraksa dahi; Althusser fikriyatının fenomenolojik bir “özne anlatısına” dönüşmediği, özel yaşantı ve deneyim reddiyesinin korunduğu ispatlanmıştır.

Analitik aşamaların gösterdiği üzere; hakikatin özel yaşantılarda (*Le vécu/Erlebnis*) değil, onlardan radikal bir kopuşla “Teorik Pratik”in yapısal inşasında aranması gerektiğini savunan epistemolojik düstur, salt tarihsel bir felsefe tartışması değil, ayrıca güncel sosyopolitik teori için de mühim bir sınır hattı çizmektedir. Tarihi, “insan bilincinin kesintisiz, birikimli ve teleolojik bir deneyim (*Erfahrung*) serüveni” olarak okuyan fenomenolojik tarihselliğin reddinin, “öznesiz yapısal süreçlerin” nesnel bir şekilde kavranabilmesi için ontolojik bir ön koşul olduğu açıktır. Değerin nesnel zemininden koparak “hissedilen hakikat” ve “duygulanımsal tepki”lere indirgendiği günümüz hakikat-sonrası (*post-truth*) konjonktüründe; gerçekliğin münhasıran deneyimin sahiciliğine hapsedilmesi, elitist odakların kendi kurumsal pratiklerini rasyonalize etme ve tahakküm altındaki özneler nezdindeki tabiyet ilişkisini “tümel bir etik” formu ile kurgulama stratejisinin ideolojik bir

---

tezahürüdür. “Gerçek”, deneyimin yanltıcı şeffaflığında değil, deneyimi üreten maddî aygıtların bilgisinde aranmalıdır. Bu noktada Althusser’in birikimli deneyim ve yaşantı eleştirisi bireysel kanaatlerin yarattığı tikel ideolojik kuşatmaları deşifre etmek, “yaşantı birliği” adı altında sunulan etik illüzyonları parçalamak ve yapısal gerçeği belirgin kılmak için son derece işlevsel, politik ve güncel bir zemin teşkil etmektedir.

### Kaynakça/References

- Agamben, Giorgio. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. çev. Liz Heron. London: Verso, 1993.
- Althusser, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki, 2010.
- Althusser, Louis vd. *Kapital'i Okumak*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.
- Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. çev. Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971.
- Althusser, Louis. *Marx İçin*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.
- Althusser, Louis. *Özeleştirici Ögeleri*. çev. Levent Targu. İstanbul: Belge Yayınları, 2000.
- Althusser, Louis. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*. ed. François Matheron - Olivier Corpet. çev. G. M. Goshgarian. London: Verso, 2006.
- Althusser, Louis. *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*. ed. Olivier Corpet - François Matheron. çev. Jeffrey Mehlman. New York: Columbia University Press, 1996.
- Bachelard, Gaston. *The Formation of the Scientific Mind*. çev. Mary McAllester Jones. Manchester: Clinamen Press, 2002.
- Balibar, Étienne. *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*. çev. Steven Miller. New York: Fordham University Press, 2017.
- Balibar, Étienne. *Equaliberty: Political Essays*. çev. James Ingram. Durham: Duke University Press, 2014.
- Benjamin, Walter. *Brecht'i Anlamak*. çev. Haluk Barışcan ve Güven Işısağ. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Benjamin, Walter. "Experience and Poverty". çev. Rodney Livingstone. *Selected Writings: Volume 2, 1927-1934*. ed. Michael W. Jennings vd. 731-736. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Benjamin, Walter. *Fotoğrafın Kısa Tarihi*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2013.
- Benjamin, Walter. *Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı*. çev. Gökhan Sarı. İstanbul: Zeplin Kitap, 2015.
- Canguilhem, Georges. *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*. Cambridge: The MIT Press, 1988.
- Cavailles, Jean. *On Logic and the Theory of Science*. çev. Robin Mackay - Knox Peden. Falmouth: Urbanomic, 2021.

- 
- Elliott, Gregory. *Althusser: The Detour of Theory*. Leiden: Brill, 2006.
- Foucault, Michel. *Bilginin Arkeolojisi*. çev. Veli Urhan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2022.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1992.
- Foucault, Michel vd. *Kendini Bilmek*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayınevi, 2003.
- Jay, Martin. *Deneyim Şarkıları*. çev. Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Lacan, Jacques. *Écrits: A Selection*. çev. Bruce Fink vd. New York: W. W. Norton & Company, 2002.
- Macherey, Pierre. *Hegel or Spinoza*. çev. Susan M. Ruddick. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- Montag, Warren. *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press, 2013.
- Morfino, Vittorio. *Plural Temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser*. Leiden: Brill, 2014.
- Peden, Knox. *Spinoza Contra Phenomenology: French Rationalism from Cavallès to Deleuze*. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- Sotiris, Panagiotis. *A Philosophy for Communism: Rethinking Althusser*. Leiden: Brill, 2020.
- Spinoza, Benedictus de. *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.
- Tosel, André. "Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser". *Sartre, Lukàcs, Althusser: Des marxistes en philosophie*. ed. Stathis Kouvelakis - Vincent Charbonnier. 7-39. Paris: PUF, 2005.
- Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 2008.