Alternatif Politika, 2021, 13 (3): 680-708
https://doi.org/10.53376/ap.2021.23

KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ: BOŞLUKTA(N) DOĞAN RADİKAL POLİTİKA

ALEATORY MATERIALISM: THE RADICAL POLITICS TO BE BORN IN/FROM VOID

Serhat Celâl BİRDAL*

ÖZ

Bu çalışmada, Fransız düşünür Louis Althusser'in ölümünden sonra yayımlanan *Karşılaşma Maddeciliğinin Yer Altı Akımı* ve *Machiavelli ve Biz* başlıklı metinlerinden yola çıkarak, içerisinde bulunduğumuz konjonktürde radikal bir siyasetin olanakları üzerine düşünmeyi deneyeceğiz. Söz konusu eserlerin, Althusser'in felsefi arayışı boyunca, politik pratiğin koşulları üzerine düşünme çabasında, yeni ve beklenmedik bir pozisyona karşılık geldiğini önereceğimiz bu makalede, sadece Althusser *üzerine* değil ama aynı zamanda Althusser ile *birlikte* ve yer yer de ona *rağmen* düşünerek, bu pozisyonun bir "karşılaşma politikasına" doğru nasıl geliştirilebileceğinin yollarını arayacağız. Sol siyasetin etkisini yitirmesine paralel biçimde dünyanın değişik yerlerinde otoriter lider ve rejimlerin yükselişe geçtiği, neo-liberalizmin yıkıcılığına küresel pandeminin yarattığı felaketin eklemlenerek kesif bir belirsizlik yarattığı bu konjonktürde, Althusser'in bu yeni pozisyonunun düzen dışı radikal bir siyaseti yeniden düşünebilmek için barındırdığı olanakları irdeleyeceğiz. Bu yolla, Althusser'i güncelliğini yitirmemiş bir felsefi figür olarak yeniden düşünme fırsatı da yakalamış olacağız.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, serhatcelalbirdal@gmail.com, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2653-5313

* Makale Geliş Tarihi / Article Received: 02.07.2021
Makale Kabul Tarihi / Article Accepted: 23.09.2021

Anahtar Kelimeler: Karşılaşma, Boşluk, Althusser, Machiavelli, Konjonktür, *Virtù*, Virtüel .

ABSTRACT

In this study, moving from the French philosopher Louis Althusser's posthumously published texts *The Underground Current of the Materialism of the Encounter* and *Machiavelli and Us*, we will try to reflect on the potentialities of a radical politics in the current conjuncture. Proposing that these texts correspond to a new and unexpected position in Althusser's philosophical pursuit and in his effort to reflect on the conditions of political practice, we will be looking for ways to improve this position towards an "aleatory politics" by means of thinking not only *of* Althusser but also *with* and *in spite* of him. In such a conjuncture in which authoritarian leaders and regimes are on the rise in different parts of the world in parallel with the decline of the left politics and the catastrophe created by the global pandemic articulated with the destructiveness of neo-liberalism, we will examine the potentialities of Althusser's new position to reconsider a radical politics outside the status quo. In this way, we will also have the opportunity to rethink Althusser as an up-to-date philosophical figure.

Keywords: Encounter, Void, Althusser, Machiavelli, Conjuncture, *Virtù*, Virtual.

GİRİŞ

Warren Montag, Fransız filozof Louis Althusser'in felsefesini derinlemesine kavramaya çalıştığı bir eserine, bu felsefenin güncelliğini sorgulayan şu kritik soruyu gündeme getirerek ve irdeleyerek başlar: "Bugün neden Althusser okuyalım?" (2013: 1). Böyle bir sorunun, Foucault ya da Deleuze gibi çağdaşları ile karşılaştırıldığında Althusser için daha kolay akıllara gelebilmesi belirli örtük ima ve varsayımlardan kaynağını alır. 20. yüzyılda Althusser'e "karşı" kaleme alınan ve onu "Stalinist", "yapısalcı" gibi etiketlerin altına yerleştiren nispeten saldırgan sayılabilecek polemiklerin yarattığı negatif imajın yanında, daha ılımlı muhtelif eleştiriler de "Althussercilik"in geçen yüzyılın belirli bir momentinde etkili olmakla birlikte artık miadını doldurmuş bir felsefi çabaya karşılık geldiğini ve önemini yitirdiğini kabul etmiş gibidir.

Althussercilik momentinin sona ermesinde, daha da ötesi bir "Althussercilik"ten dahi söz edilemeyecek oluşunda, bizzat Althusser'in payı olduğuna da değinilir. Bu değinide kastedilen, sadece 1980'deki cinayet hadisesinden sonra Althusser'in kamusal olarak sessizliğe gömülmesi ve kendisinden başka herkesin "canlı canlı gömülen bir adamın" yerine hüküm vermeye başlamasıyla meydana gelen zorunlu bir suskunluğun neticesi olan bir sona eriş değildir (Balibar, 1991: 71). Althusser'in bizatihi kendi psikanalitik otobiyografisinde de sıklıkla ikrar ettiği "özyıkım" eğilimi (Althusser, otobiyografisi boyunca birkaç yerde çok yakın bir dostunun kendisi hakkındaki tespitine hak vermekten kendini alamaz: "Sende beğenmediğim yan, ne pahasına olursa olsun kendini yok etmek istemen" (2015: 120;182))[1], özel ve kamusal şahsiyetiyle sınırlı olmanın ötesinde, bütün bir kuramsal girişiminde de yürürlüktedir. 1960'larda ona bir filozof olarak kamusal ününü kazandıracak olan, Marksizmin özgünlüğünü eleştirel olarak yeniden inşa etmeye dönük teorik "müdahaleler" olarak kurguladığı *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* eserlerinde yerleştiği pozisyonları, 1970'ler boyunca köklü bir "özeleştiri" sürecine ve nihayet 1980'lerde kaleme alıp ölümünden sonra yayımlanan "Karşılaşma Materyalizmi"[2] tezleri ile bir çeşit *yapı*söküm girişimine tabi tutarken, ciddi kuramsal gerilim, zorlama ve tutarsızlıklara kapı aralayacak, yayıncısı Matheron'un deyimiyle, bir "paradokslar burcu"na hapsolacaktır. Bilhassa karşılaşma materyalizmi tezleri ile neredeyse bir kuramsal özyıkıma varan bu yeni teorik konumlarda, bizatihi Althusser, "Althussercilik" diye bilinen kuramsal gövdenin altını oymaya başlayacaktır. Balibar, kendi hocasına 1988 tarihli makalesinde "bir kez daha sus!" diye seslenirken (Balibar, 1991: 69), dolaylı olarak bu özyıkımdan geriye bir şey kalmayacağı endişesini taşımakta haksız olmayacaktır.

---

[1] Althusser, hayat arkadaşı Hélène Rytmann'ı bir manik nöbet esnasında öldürmeden çok kısa bir süre önce görüştüğü yakın dostu ve öğrencisi Balibar'a da bu özyıkım "eğiliminden" söz eder: "İntihar etmeyeceğim, daha kötüsünü yapacağım. Yaptıklarımı, başkalarının ve kendi gözümdeki benliğimi yıkacağım". Balibar, bu özyıkımın "aynı zamanda bir başkasının da yıkımı olacağından" kuşkulanmadığı için kendini suçlarken elbette hiç de haksız değildir (Balibar, 1991: 72).

[2] Althusser'in "aleatory materialism" kuramı, kimi zaman "rastsal" ya da "rastlantısal materyalizm" olarak da Türkçeleştirilse de, bu makalede biz "karşılaşma materyalizmi" çevirisini tercih edeceğiz. Makalenin ilerleyen bölümlerindeki tartışmadan da anlaşılabileceği üzere, *aleatory* sözcüğü her ne kadar bir "şans" ya da "rastlantı" anlamını barındırsa da, Althusser, bu kuramıyla, bir rastlantı ya da şansa edilgince teslim olan bir kuramsal pozisyonu vurgulamaktan öte, aktif bir biçimde işlenmesi gereken "karşılaşmalar" (Machiavelli bahsinde *virtù* ile *fortuna*'nın karşılaşmasından dem vurulduğunda olduğu gibi) boyunca inşa edilebilecek bir politikanın imkanı üzerine düşünmektedir. İngilizce'ye de çoğu zaman "*materialism of the encounter*" (karşılaşma materyalizmi) olarak çevirilen bu kuramın barındırdığı politik imkanların yanında, Spinoza ve Deleuze düşüncesi ile ortaklıklarını da göz önünde bulundurduğu için, "karşılaşma materyalizmi" çevirisi kanımızca daha isabetlidir.

"Bugün neden Althusser okuyalım?" sorusunun arkasında yatan varsayım ve imalar elbette tamamen yersiz değildir. Kendi felsefi macerasını, deyim yerindeyse, kendi yazdığının üzerini çizmek suretiyle göz ardı edilemez çıkmazlara sürükleyerek sonlandıran bir filozof figürü ile karşı karşıya olduğumuz iddiası tamamen yadsınamazdır. Yine de kuramsal düzlemdeki bu özeleştiri ve yapısöküm çabasının, Althusser'in Machiavelli üzerine düşünürken sıklıkla başvurduğu ve kendi kişisel yaşamındaki arayışı ile de paralellikler kurarak dile getirdiği, "yeni başlangıçlar yapmak" gibi bir anlamı barındırdığı da akılda tutulmalıdır.[3] Louis Althusser, hem kuram hem de hayat sahasında sadece bir yıkımın değil, aynı zamanda sıfırdan yeni başlangıçlara girişebilmenin de peşinde olan bir düşünürdür. Marx'la kurduğu, ona Spinoza gibi yeni felsefi öncüller atamak biçiminde gelişen ve "nasıl düşünmesi gerektiğini onun yerine düşünüvermek girişimi" olarak tarif ettiği ilişkiyi psikanalitik terimlerle "babanın babası rolünü oynamak" biçiminde tasvir etmesi de hep yeni başlangıçlar yapmanın peşinde olduğu kanaatini güçlendirici niteliktedir (Althusser, 2015: 258). Sadece 1960'lardaki temel eserlerinde, Marx'a anti-hümanist, anti-teleolojik ve anti-Hegelci yeni bir teorik özgünlük atfetme çabası içerisinde giriştiği özgün müdahalelerde değil, bu müdahalelerin önemli bir kısmını tartışmalı kılan daha sonraki karşılaşma materyalizmi kuramı ve *Machiavelli ve Biz* adlı eserlerinde de yoğun bir biçimde yürürlüktedir yeni başlangıçlar yapabilme arzusu. Peki bu arzu ya da Althusser'in kendi tanımıyla "hezeyan" mıdır onu kuramsal anlamda kendi kurduğunu yıkmaya ya da en azından çıkmaza sokmaya iten? Bu arzu üzerine, onun nasıl gerçekleşmediği, hüsrana uğradığı ve kuramsal çıkmazlara neden olduğu biçiminde bir düşünüm gerçekleştirilebilir elbette. Sıklıkla yapıldığı gibi, Althusser'in erken ve geç dönem düşüncesi arasındaki kuramsal gerilim ve "epistemolojik kopuşları" işaret edebilmeye, "rastlantı", "karşılaşma", "boşluk" gibi karşılaşma materyalizmi kuramının temel temalarının *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak* gibi "ana" eserlerindeki nüvelerini ya da "semptomlarını" teşhis edebilme ya da bu yeni tezlerin ve kuramsal başlangıçların nasıl kendi içinde tutarsızlıklara neden olduğunu açığa çıkarmaya odaklanan bir "iç okuma" bu tür bir düşünüme örnek olabilir. Yine de bir düşünürle *birlikte* değil de, salt bir düşünür *üzerine* düşünmenin muhtemel bütün kısırlıklarını barındırabilecektir böylesi bir girişim. Daha verimli olabilecek ve bizim burada yapmayı deneyeceğimiz başka bir okuma ise, bu arzunun barındırdığı "kaçış çizgilerini" Althusser'in ötesine

[3] Althusser, İtalyanca çevirmeni ve yakın arkadaşı Franca Madonia'ya yazdığı mektuplardan birinde, 1960'ların başında ilk kez verdiği Machiavelli üzerine derslerde, İtalyan düşünürün teorik problemi olarak tespit ettiği "hiçbir şeyden başlama", "mutlak başlangıçlar yapabilme" meselesine odaklanmasının esasında "kendi hezeyanına yoğunlaşmak"tan başka bir anlama gelmediğini itiraf ediyordu: "İştigal ettiğim soru, boşluktan ya da hiçlikten başlama, tamamen bana dairdi!" (Akt. Elliott, 1999: xv).

taşıyarak ve yer yer de Althusser'e karşı döndürüp takip ederek, yeni kuramsal tezlerin ve önermelerin bugün radikal siyaseti yeniden düşünebilmek için barındırdığı olanakları işlemek biçiminde gerçekleşebilir.

Bu ikinci okuma biçiminin bir denemesi olarak kurgulanacak bu çalışmada, Althusser'in ölümünden sonra yayımlanan *Karşılaşma Maddeciliğinin Yer Altı Akımı* ve *Machiavelli ve Biz* başlıklı metinlerinden yola çıkarak, içerisinde bulunduğumuz konjonktürde radikal bir siyasetin olanakları üzerine düşünmeye çalışacağız. Sol siyasetin etkisini iyiden iyiye yitirmeye yüz tutmasına ve kapsama alanının daralmasına paralel biçimde dünyanın muhtelif yerlerinde sağ otoriter rejimlerin yükselişe geçtiği, neo-liberalizmin yıkıcılığına küresel pandeminin yarattığı felaketin eklemlenerek kesif bir belirsizliğin kalabalıkların önünü görmesini engellediği bu konjonktürde, Althusser'in söz konusu eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerinin, düzen dışı ve köklü bir toplumsal dönüşümü hedefleyen radikal bir siyasetin stratejileri üzerine yeniden düşünebilmek için barındırdığı olanakları irdelemeyi deneyeceğiz. Böylece, yeni bir karşılaşmanın önünü kesmeye dair dolaylı çağrışımlar barındıran "bugün neden Althusser okuyalım?" sorusunu da kulak kabartılması gereken olumlu bir çağrı olarak değerlendirip yanıtlamaya çalışacağız.

1. KARŞILAŞMA MATERYALİZMİ: BİR BOŞLUK FELSEFESİ

Louis Althusser'in 1960'lı ve 1970'li yıllardaki kuramsal konumları ve öncelikleri baz alındığında "Althussercilik-sonrası" bir dönemin ürünü olarak nitelenebilecek metinlerinin başında 1980'lerin ilk yarısında yatırıldığı hastanede kaleme aldığı ve yayıncıları tarafından ölümünden sonra "Karşılaşma Maddeciliğinin Yeraltı Akımı" başlığıyla yayımlanan makalesi gelir. "Tek gerçek materyalist gelenek" olarak adlandırdığı "Karşılaşma Materyalizmi"ne hasredilecek bir kitabın taslağı olarak kaleme alınan bu metin, epeyce parçalı ve kesintili bir yapıya sahiptir. Yayıncısı Matheron'un ifadesiyle, pek çok ekleme, çıkarma ve yan not yüzünden, Althusser'in "düşüncesinin izi pek çok yerde sürülemediği" için, bu metin "*a posteriori* bir kurgunun ürünü" olarak ortaya çıkabilmiştir (Althusser, 2009: 240). "Aydınlatıcı olmaktan çok göz kamaştırıcı" sıfatıyla betimlenebilecek bu parçalı yapıda, felsefi gerekçelendirmenin alışıldık biçimlerini parçalayan ani parlamalar da "kavram(sallaştırman)ın sabrı"na müsaade etmeyen aceleci ve yarım pasajlar da kolayca seçilebilir durumdadır (Morfino, 2013: 62). Her halükarda sıfırdan yeni başlangıçlar yapma arzusunun bütün karakteristiklerini taşıyan bu dağınık metinde işlenen karşılaşma materyalizmi tezleri, bizatihi Althusser'in de kabul edeceği üzere, "bir felsefe adını hak eden bir sistem biçiminde derinleştirilebilecek bir felsefe" değildir henüz; dahası "buna ihtiyaç da yoktur" (Althusser, 2006a: 256). Yine de kısaca

değineceğimiz bütün kuramsal muğlâklıklarına rağmen, bu metindeki parlamaların izi sürülmeye değer özgün müdahaleler olduğu da teslim edilmelidir.

Althusser, felsefe tarihi boyunca bastırıldığı için "neredeyse tümüyle bilinmeyen" bir materyalizm geleneğinin mevcut olduğunu savunur. Epiküros'un ilk temsilcisi olduğu, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx, Heidegger ve Derrida boyunca bir yeraltı akımı olarak devam eden bu materyalizm geleneği, rastlantı, şans ve zorunsuzluğu, her türlü yapı, biçim belirlenim, köken ve erek fikrinin önüne yerleştiren bir "karşılaşma materyalizmidir" (*aleatory materialism*).[4] *A priori* olarak belirlenmiş ve somut gerçekliğin üzerine yapıştırılmış her çeşit köken, akıl, anlam, düzen ve erek fikrinin karşısında, "sapmanın, karşılaşmanın ve tutmanın" ontolojik önceliğini gözeten bu materyalizm anlayışı, hâkim felsefe geleneği tarafından insan özgürlüğüne yol açan bir *özgürlük idealizmi* biçiminde yorumlanarak bastırılmış ve tehlikelerinden arındırılmaya çalışılmıştır. Bugün felsefenin görevlerinden biri de, bu geleneği "kurtarmaya", "sessiz sedasız işleyen gizli etkilerini" ortaya çıkarmaya çalışmaktır (Althusser, 2009: 247-249).

Althusser, ilk temsilcilerinden biri saydığı antik Yunan düşünürü Epiküros üzerinden karşılaşma materyalizminin genel bir portresini çizer. Varoluşun nasıl meydana geldiğini anlamaya çalışan Epiküros'un doğa felsefesinde, atomlar önce *boşluk*ta (*void*) birbirleriyle bağlantısız ve birbirlerine paralel olarak düşmekteyken içlerinden biri saparak diğerine çarpar; bu iki atom arasındaki çarpışma ya da karşılaşma süreğen bir hal alır, başka deyişle bir maya gibi *tutarsa*, buradan dünya ve varoluş ortaya çıkar. Epiküros'tan kalan parçalarda değil de Lucretius'un Epiküros aktarmasında, atomun bu nedensiz, öngörülemez ve paralelliği bozan sapması, *clinamen* olarak tanımlanmaktadır. *Clinamen*'in neticesinde meydana gelen rastlaşmanın sürüp sürmemesi tamamen şansa bağlıdır (*aleatory*). Karşılaşma "tutmadığı" zaman pekâlâ varoluş ve dünya meydana gelmeyebilir. Sapma, karşılaşma ve tutmadan önce atomlar, Epikuros'a göre, tam anlamıyla gerçekliklerini haiz değildir; "ne varoluşa ne de kıvama sahip *soyut* öğelerden başka bir şey değillerdir" (Althusser, 2009: 250-251). Althusser'in "Amiens Tez Savunusu"nda işaret ettiği bir kavram aracılığıyla ifade edecek olursak (2006b: 248), atomların hareketleri, henüz bir "alt-belirlenim" (*subdetermination*) eşiğini aşamadıkları için, varoluşu meydana

[4] *Aleatory* kavramının kökündeki Latince *alea* sözcüğü, "şans", "risk" gibi anlamların yanında, esas olarak antik Roma'daki bir "zar oyunu"na karşılık gelir. "Şansa bağlı" ya da "rastlantısal materyalizm" olarak da çevirebileceğimiz *aleatory materialism* geleneği, aşağıda değinmeye çalışacağımız üzere, politikayı şansa bağlı ve risklerle dolu bir "zar atımı" etkinliği olarak da görmemizi mümkün kılar.

getirecek bir kopuşu yaratamazlar. Onlara gerçekliklerini ve belirlenimlerini kazandıracak olan şey söz konusu karşılaşmanın tutmasıdır.

Epiküros'un, öngörülemeyen ve hiçbir önsel köken, anlam, akıl ve ereğe bağlı olmayan bir zorunsuz sapmayı başa tutturmasının önemi iyi kavranmalıdır. Eğer bu öncelik, zorunluluklar içinde insan özgürlüğünün kendine yer açabilmesine imkân veren bir *özgürlük idealizmi* bağlamı içinde değerlendirilmeye tabi tutulur ve insan-öznenin kuruculuğunu gerekçelendirmek için kullanılırsa, bu materyalimin gücü bastırılmış olur. Althusser'e göre, Epiküros'un sorunu özgürlüğün zorunluluğunu temellendirmek değil, Marx'ın Epiküros'la Demokritos'un doğa felsefelerini karşılaştırdığı doktora tezinde işaret ettiği gibi, "yazgı zorunluluğunun önlenebileceği düşüncesi[yle]… determinizmden kaçmak için", zorunsuzluğu, rastlantı ve sapmayı, sonradan oluşan her türlü anlam, biçim ve belirlenimin öncesine yerleştirmektir (Marx, 2009: 26). 'Bilime' yönelen Demokritos'un aksine, felsefede kalan, Marx'ın ifadesiyle, "felsefede doyumunu ve mutluluğunu bulan" Epiküros'un (2009: 25), aslında yepyeni bir felsefe pratiğinin zeminini inşa ettiği de göz ardı edilmiştir (Birdal, 2010: 118). Bu yeni felsefe anlayışında sorun artık, şeylerin kökeninin ve ereğinin açığa çıkarılması değil, gerçekliğe sonradan tayin edilmiş köken, akıl, anlam ve ereğin başlangıcındaki zorunsuz karşılaşmanın ve tutmanın saptanmasıdır. Artık "Dünyanın kökeni nedir?", "Tarih hangi ereğe doğru ilerlemektedir?" gibi köken sorularının yerini, olguyu saptamaya yönelik sorular alır (Althusser, 2009: 251).

Alhusser'e göre 'karşılaşma materyalizmi' olarak adlandırılan "yeraltı akımı", Epiküros'tan öte, Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Rousseau, Marx, Heidegger ve Derrida'nın kuramlarında da örtük olarak işler haldedir. Bütün bu düşünürler, aralarında Marx'ı bir istisna olarak işaret etmek kaydıyla (zira Althusser'e göre, Marx'ta karşılaşma materyalizmi "öze dayalı bir maddecilik altına" gömülmüştür (2009: 285)) [5] , farklı anlamlarda da olsa *boşluğu* (Machiavelli'de dağınık ve birliğini sağlayamamış İtalya'nın siyasal "boşluğu", Spinoza, Hobbes ve Rousseau'da doğa durumunun "boşluğu", Heidegger'de varlığın öncesindeki hiçlik ya da boşluk ve Derrida'da "im"lerin '"boşluğu") sapmaya, *sapma*yı her türlü karşılaşmaya ve süreğen olan bir karşılaşmayı da her türlü anlama ya da düzene öncel kılmalarıyla "karşılaşma materyalizmi"nin

[5] Marx'ın bu istisnai konumunu Althusser şöyle betimlemektedir: "Bir de Marx var kuşkusuz, ama Marx karşılaşmanın rastgeleliği ile devrimin zorunluluğu arasında yırtılan bir ufukta düşünmek zorunda kalmıştı" (Althusser, 2009: 274). Balibar'a göre de, Marx'ta, teleolojinin analizine odaklanan bir siyasal zaman felsefesi ile zamanın radikal belirsizliğine odaklanan bir siyaset felsefesi arasında bir ikilem varolagelmiştir (Balibar, 2009: 64-65).

temsilcileri olarak öne çıkarlar.[6] Her felsefenin bir (felsefî) "nesne"si olduğunu öne süren Althusser için, karşılaşma materyalizminin 'nesnesi' de varoluşun öncesindeki *boşluk*'tur (Birdal, 2010: 119). Althusser, sadece nesnesini boşluk olarak belirlediği için değil ama aynı zamanda, felsefe sahnesini, şimdiye kadar işgal etmiş "felsefî soru(n)lardan" temizlediği ya da "felsefede boşluk yaratan bir felsefe" olduğu için, karşılaşma materyalizmini bir "boşluk felsefesi" olarak adlandırır (Althusser, 2009: 257). Karşılaşma materyalizmi sadece *boşluk üzerine* düşünmekle yetinmez, daha öteye geçerek, boşluğun (zorunsuzluğu) *içinde* düşünmeyi ön koşul olarak belirler: "…Neden bulunamaz bu boşlukta… *tamamlanmış olgunun zorunluluğu* çerçevesinde değil, *tamamlanacak olgunun zorunsuzluğu* çerçevesinde uslamlamada bulunulur" (Althusser, 2009: 256). Karşılaşma materyalizminin sıkıştırılmış bir tanımını Althusser şöyle yapmaktadır:

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

Olası bir yanlış anlamanın önünü alabilmek için, Althusser'in dünya, tarih ve toplumda hiçbir belirlenim, anlam, yasa ve biçimin mevcut olmadığını, her şeyin tamamen keyfi bir biçimde gerçekleştiğini öne sürmediğinin de altı çizilmelidir. Tarihin önsel olarak belirlenmiş bir köken, erek ve anlamı olmaması, "tarihte anlam" ya da belirli biçimlerin meydana geldiğini yadsımak anlamına gelmez (Althusser, 2009: 283). Bu noktayı, Marx'ın kapitalizmin nasıl ortaya çıktığına dair analizleri aracılığıyla açıklığa kavuşturur Althusser. Althusser'e göre Marx, kapitalist üretim tarzının tamamen birbirinden bağımsız öğelerin şansa bağlı bir karşılaşması sonucunda ortaya çıktığının farkındadır: "Emek gücü dışında her şeyden yoksun durumdaki proleter ile 'paralı adam'ın" çok özel bir tarihsel konjonktürde "karşılaşması"ndan ve bu karşılaşmanın

[6] Althusser'in andığı bütün bu düşünürlerde "boşluk"un, Althusser'in kullanımı ile uyuşmayan tarzlarda da işlenmiş olduğu ve Althusser'in bütün bu düşünürleri bir miktar 'serbestçe' bir araya getirdiğine dair bir eleştiri de elbette haksız değildir.

"tutmasından" doğmuştur her şey (Althusser, 2009: 286). Bu öğelerin ("para sahibi"nin mali birikimi, üretimin teknik araçlarının, başka deyişle araç gereç, makineler ve üreticilerin teknik birikimi, üretimin hammaddesinin birikimi ve nihayet büyük "çitleme" hareketiyle yurdundan ve bütün üretim araçlarından yoksun bırakılmış ve mülksüzleştirilmiş müstakbel proleterlerin birikimi) karşılaşması ve tutmasının süreğen bir hal almasıyla, adına kapitalizm dediğimiz belirli eğilimsel yasallıklar, kararlı ilişki biçimleri ortaya çıkmıştır. Ne var ki, tarih boyunca, yüzergezer bir biçimde mevcut olan ve sayısız kez birbirleriyle karşılaşan bu öğeler, bizatihi Marx'ın da benimsemekten kendini alamadığı teleolojik bir tarih kavrayışının varsaydığı gibi, "bir üretim biçimi var olsun" diye mevcut olmuş değildir (Althusser, 2009: 287). Kapitalizmde meydana gelen çok özel bir "düzenleniş"ten önce yüzergezer durumda bulunan ve kendi tarihlerinin birer ürünü olan birbirinden bağımsız olan öğeler, bir makinenin iç içe geçen çarkları gibi birbirlerini organik ve teleolojik olarak tamamlamaya yazgılı değillerdir. Kapitalizmin eğilimsel yasallıklarını meydana getiren karşılaşma hiç yer almayabilir ya da tutmayabilirdi de. Bu karşılaşma ve tutmanın en nihayetinde şansa bağlı (*aleatory*) karakteri bir kenara bırakılıp, *tamamlanmış olgunun zorunluluğu* perspektifinden geriye doğru bakıldığında, Althusser'e göre hatalı bir biçimde, bütün öğelerin bağımsız tarihi yok sayılmış olur ve tarih, tutan karşılaşmalar sonrası ortaya çıkan yapısallık ve zorunlulukları teleolojik bir düzlemde durmadan yeniden üretmeye yazgılı bir tekrara dönüşür. Tarihte belirli süreler boyunca eğilimsel yasallıkların ve düzenliliğin mevcut olduğunu kabul etmek, bu yasaların her an değişebilir olduğunu, "karşılaşmanın yol açtığı tutmadan kaynaklanan yasaların gerekliliğine, en kararlı durumda bile, *köklü bir kararsızlığın* musallat olduğunu" görmeye engel değildir (Althusser, 2009: 284). Dolayısıyla, *tamamlanmış olgunun zorunluluğu* perspektifinden, *tamamlanacak olgunun zorunsuzluğu* perspektifine geçilebildiğinde, rastlantı/zorunsuzluk ile zorunluluk/belirlenimi bir antinomi ya da ikilik biçiminde düşünme alışkanlığı da geride bırakılmalıdır. Mesele artık bu iki terimden birini tercih etmek ya da zorunsuzluğu zorunluluğun istisnası olarak düşünmek değil, "zorunluluğu, zorunsuzların karşılaşmasının zorunlu-olma süreci" olarak değerlendirebilmektir (Althusser, 2009: 282).

Öyleyse, karşılaşma materyalisti, salt yasallıkları ve zorunlulukları kavramakla değil, bunlara yol açan rastgele karşılaşmaları, bunların tutması ya da tutamaması ve bunlara dadanan istikrarsızlıkları saptayabilmekle yükümlüdür. Althusser, 1980'lerde Fernanda Navarro'ya verdiği röportajlarından birinde, materyalist filozofu, hareket halindeki bir trene atlayan yolcuya benzetir. Tarihin, dünyanın ve insanın kökenini ve yazgısını önceden bilmesine benzer biçimde, bindiği trenin nereden hareket ettiğinin ve nereye

varacağının hakikatine sahip idealist filozofun aksine, materyalist filozof, pekâlâ önünden geçip gidecek ve hiç rastlaşamayacağı bir trene kazara atlayabildiğinde ne trenin varacağı yerin ne de hangi durakta ineceğinin bilgisine sahiptir. Yolculuk boyunca da tam olarak önceden kestiremediği ve en temelde rastlantısal olarak gerçekleşen her şeye, trendeki yolcular ve bunların sohbetlerinden, penceredeki manzaraya kadar her ayrıntıya, dair sayısız gözlem yaparak bilgi toplar. İdealist filozofun aksine, her şeyin kökeni olan mutlak bir ilk neden ya da anlamdan çıkarsamalar yaparak düzenliliklerin arda arda gelişlerini [*conséquences*] değil, rastlantısal karşılaşmaların sekanslarını [*séquences*] kaydetmeye çalışır. Materyalist filozof, salt edilgin bir izleyici değil, gözlemleyebildiği ve kaydedebildiği bu sekanslar üzerinde deneyler ve çıkarımlar yapmaya ve bunlardan eğilimsel yasalar ve "sabiteler" türetmeye de muktedirdir (Althusser, 2006a: 277-278). Ne var ki, aşağıda daha etraflı değinme fırsatı yakalayacağımız üzere, tıpkı politik aktörün "fiili durumda" sezgileriyle kavrayabileceği gibi, bu yasallık ve istikrara, her durumda beklenmedik bir karşılaşmanın dadanabileceğinin farkındadır.

Karşılaşma materyalizminin temel kavramlarının sistematik olarak işlenmediğine ve neticede bazı kuramsal muğlaklıkların doğmasına neden olacak biçimde kullanıldığına değinmiştik. Sözgelimi Althusser, varoluşun boşluktaki bir sapma ve karşılaşmadan *sonra* meydana geldiğini, "atomların varoluşunun bile sapma ve karşılaşmadan kaynaklandığını" belirttikten sonra aynı atomların karşılaşmadan önce *soyut, gerçek-dışı* ve *hayaletimsi* olarak betimlediği bir varoluşları olduğunu da öne sürmektedir (Althusser, 2009: 250-251). *Hayaletimsi, gerçek-dışı* ve *soyut* bir varoluşun tam olarak neye denk geldiğinin açılmamasının ötesinde, "varoluşu meydana getirenin atomlar mı yoksa sapma ve karşılaşma mı olduğu (hangisinin ontolojik öncelliğe sahip olduğu) sorusu da yanıtlanamadan kalmaktadır" (Birdal, 2010: 121). Bunun yanında, bizi, boşluğun da bir uzama denk geldiği ya da kendine özgü bir varlık formu olduğunu kabul etmekten alıkoyacak olan engel nedir? Bu muğlâklığın, Althusser'in "boşluğu" ve "hiçliği" hatalı bir biçimde aynı anlama gelecek şekilde ayırt etmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Sapma kavramı da Althusser tarafından netleştirilmeden kullanılıyor gibidir. Şansa bağlı bir sapma ve karşılaşma her türlü düzene ve belirlenime önsel bir biçimde boşluktan dünyayı meydana getirecekse, atomların boşlukta "birbirine *paralel* olarak düştüklerinden" söz etmek, bir biçimde sapma ve karşılaşmaya önsel bir düzenlilik fikrini içeri almak anlamına gelmemekte midir?

Boşluğun, sapmanın ve boşluktaki atomların ontolojik statüsüyle ilgili bu muğlâklıklar, elbette kolayca giderilebilir gibi değildir. Bu muğlâklıkların

kuramsal düzlemde sıfırdan yeni başlangıçlar yapma arzusuna bağlı olarak daha önce benimsenen bütün "garantilerden" (tarihsel materyalizm bilimi, bilim-ideoloji karşıtlığı, yapı, işçi sınıfı gibi kuramsal garantiler) vazgeçmeye bağlı olarak ortaya çıktığı da iddia edilebilir. Her ne kadar Matheron, Althusser'in hiçbir zaman kendini "garanti konumlardan" özgürleştiremediğini ve daha önceki eserlerde sıklıkla geçmesine rağmen ilk kez karşılaşma materyalizmi bağlamında kendi başına bir kavram olarak işlenen "boşluk"un da böylesi bir kuramsal garanti olduğunu öne sürse de (Matheron, 2008: 523-524), boşluk kavramının tarih ve siyaset üzerine düşünürken bir garanti sunduğunu savunmak kolay değildir. Karşılaşma materyalizminin tarihte herhangi bir teleolojiden söz edemeyeceğimize dair varsayımı, varoluşun zorunluluğuna ve dünyanın olduğu gibi süreceğine dair bütün garantilerden sıyrılmak anlamını taşır. Sadece karşılaşmaların tutmayabileceği değil, tutan her türlü karşılaşmayı da öngörülemez başka karşılaşmaların bozabileceği akılda tutulmalıdır. Tarih, karşılaşma materyalistinin gözünü ayırmaması gereken, oluş ve bozuluş, inşa ve yıkılışların öngörülemez bir silsilesidir ve bütün garantileri boşa çıkaran bir süreçtir. Boşluğun, zamansal mı, ontolojik mi yoksa mantıksal bir önceliği mi imlediğine dair kuramsal muğlâklıklar bir kenara bırakıldığında, elimizde kalan garanti konumlar değil "dünyanın olaya, henüz tahayyül edilemeyene, bütün canlı pratiğe açıklığı"dır (Althusser, 2006: 264). Siyaseti en "istikrarlı" zamanlarda dahi yeniyi kurmaya muktedir kılan açıklığın ta kendisidir bu.

2. ALTHUSSER VE MACHIAVELLI: KONJONKTÜR İÇİNDE DÜŞÜNMEK VE EYLEMEK

Althusser, 1950 ve 1960'ların Fransası'nda hâkim olan hümanist ve varoluşçu Marksizm anlayışlarına karşı teorik müdahalelerini kurgularken de, 1970'lerin başında "teorisist" olarak eleştirilen konumlarını ("teorik pratiğin teorisi" olarak felsefe) revize edip felsefenin "teori alanındaki sınıf savaşımını temsil ettiği"ni ve "bir devrim silahı" olduğunu ilan ederken de (Althusser, 1989: 32), kısaca felsefi arayışının farklı uğrakları boyunca, bir biçimde hep politik pratiğin teorik koşulları üzerine düşünmüştü. Karşılaşma materyalizmi kuramı da bu bağlamda önemli bir devamlılığa işaret eder. Metninin önsözünde, Althusser, bu yeni girişiminin de en nihayetinde "siyaseti anlamak" hedefiyle karakterize olduğunu vurgular (Althusser, 2009: 244). "Marksizmin krizi" bağlamında devrimci siyasetin geri çekilmeye başladığı bir post-siyaset çağının şafağında, "yitip gittiğimiz ve nirengi noktamızın kalmadığı" bir uğrakta (Althusser, 2009: 244), karşılaşma materyalizmi bağlamında politikayı anlama çabasının daha önceki teorik girişimlerden farklı bir yön barındırdığından da söz edilebilir. Althusser, artık, "teori alanındaki sınıf savaşımı" şiarıyla, politikanın,

felsefe ve teori alanında "düzeltilmesi" çabasından, doğrudan politik pratiğin doğası üzerine düşünmeye geçmiş gibidir.[7] Karşılaşma nosyonu aracılığıyla, Althusser, köklü bir toplumsal dönüşümü hedefleyen, "stratejik bir yeniden yapılanma için ortaklaşma olasılığını" işleyebilecek yeni bir devrimci siyaset imkânını dolaysız biçimde düşünmeye açılabilmişti (Tosel'den aktaran Lasowski, 2019: 222). Bu geçişi ve açılımı mümkün kılan karşılaşma, Althusser'in 1960'ların başından beri üzerine düşündüğü ve dersler verdiği, kendisini "Marx'tan bile fazla büyüleyen yazar" olarak tanımladığı ve karşılaşma materyalizmini bir politika teorisi olarak düşünürken de ona en çok ilham veren Machiavelli ile olmuştur (Althusser, 2015: 484).

Althusser'e göre Machiavelli, müstakbel bir *Prens'*e tavsiyeler verirken, aslında, varoluşun nasıl meydana geldiğini düşünen Epiküros'a oldukça paralel bir biçimde, birbirlerine 'değmeden' her biri kendi düzeninde "serbestçe düşen" atomlarına ayrışmış 16. Yüzyılın dağınık İtalya'sında[8], bu ülkenin siyasal birliğini *tutturmak* için gerekli olan *sapma* ve *karşılaşma*ya yol açacak koşulların nasıl yaratılacağı üzerine düşünüyordu (Althusser, 2009: 253). "Yeni

[7] Bu noktada, Althusser'in uzun bir süre boyunca "anti-hümanizm" bağlamı üzerinden ciddi ama doğrudan hedef almayan eleştiriler getirmesine rağmen uzun bir süre boyunca kopamadığı Fransız Komünist Partisi ile olan çalkantılı ilişkisine de değinmek gerekir. Sovyet çizgisine teorik ve politik olarak sıkıca bağlı bir partinin üyesi olan Althusser'in 1960'larda başlayan Mao sempatisi, zaten içerisinde Maocu klikler oluşmaya başlamış partinin yönetimince hoş karşılanmayacaktır. Parti içindeki özellikle gençler arasında ortaya çıkan Maoucu hizipler Althusser'i partiye karşı daha ileri bir muhalefete doğru itmeye çalışacaktır. Althusser, *Marx İçin* ve *Kapital'i Okumak*'taki tezleriyle partinin 1956'dan beri benimsediği hümanist çizgiye, bu çizginin bayraktarlığını yapan partili entelektüelleri anmadan zaten ciddi eleştiriler getirmişti. Bu eleştirileri Fransız Komünist Partisi'nin "revizyonizmine" karşı ciddi muhalefet eden üniversiteli militanları etkilemiş olsa da, Althusser partinin otoritesine tabi olmaya özen göstermiştir. Parti yönetimi de, parti içindeki sol radikal ve Maocu kanadın önderliğini üstlenmemesi ve partiyi açıkça eleştirmemesi karşılığında, Althusser'in partinin resmi politikasına uymayan "teorik müdahaleler"ine ses çıkarmamıştır. Mao'nun teori ve politikasına beslediği ilgi ve partinin temel hümanist çizgisine karşı "teoriyi" savunma için giriştiği teorik müdahaleler ile işçi hareketini yönlendirdiğini düşündüğü kitlesel bir komünist partide kalma isteği arasında kalan Althusser, bu gerilimi aşmaya ve parti ile arasındaki örtük uzlaşmayı bozmaya ancak 1970'lerin sonuna doğru girişebilmiştir. Althusser'in, 1970'lerin sonunda "Marksizmin Krizi", "Komünist Partide Artık Devam Edemeyecek Olan Şey" gibi yazılarla doğrudan hedef almaya başladığı Fransız Komünist Partisi'nin politik ekseninden ümidini iyiden iyiye kesmesini mümkün kılanın ise karşılaşma materyalizmi kuramı olduğu söylenebilir. 1980'lerin sonunda ise Althusser, artık mevcut siyasal parti ve örgütlerin ötesinde "yeni örgütlenme biçimleri aramaya çıkmak gerektiğini"ni düşünmeye başlayacaktır (Althusser, 2015: 525). Althusser'in, parti ve somut politik pratiklerle olan ilişkisi, başlı başına yeni bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.

[8] Machiavelli *Prens*'in son bölümünde İtalya'nın bu dağınıklığını şöyle betimlemiştir: "…bugün İtalya'da erdemli bir İtalyan'ı öne çıkarmak için günceldeki durumuna düşmüş olması, Yahudilerden daha tutsak, Perslerden daha köle, Atinalılardan daha çok darmadağın, ayrıca başsız, düzensiz, yılgın, *varlığından soyutlanmış*, paramparça olmuş, düşman postalları altında ezilmiş ve her türlü yıkımı göğüslemek zorunda kalmış olması gerekiyordu (2009: 97) (vurgu bana ait).

başlangıçların teorisyeni" olarak Machiavelli (Althusser, 1999: 7-8), mevcut olan bütün devlet ve prensleri, tüm *yerler* ve *insanları* reddederek işe sıfırdan başlıyor, kendinden önce gelen bütün siyasal düşünme biçimlerini bir kenara bırakarak ilerliyordu. Hem İtalya'nın ulusal birliğini sağlayacak karşılaşmayı mümkün kılacak prensin adını, hem de bu karşılaşmanın ve tutmanın gerçekleşeceği yeri ve zamanı bilerek *boş* bırakıyordu: "Adı sanı bilinmeyen biri, işe sıfırdan, bilinmeyen bir yerden" başlayacaktı (Althusser, 2009: 254). Sapma, karşılaşma ve tutma, siyasal bir *boşlukta* gerçekleşecekti. Ortaya çıkacak sonuçlara önsel hiçbir erek, hiçbir ahlaki ya da politik nedensellik ilkesi karşılaşmayı yönetemezdi. Sadece siyasi boşluğu tespit eden değil, aynı zamanda, yeniden ve sıfırdan başlayabilmek için bütün kuramsal alanı da boşaltan, *felsefede boşluk yaratan* bir felsefeydi bu. *Tamamlanmış olgunun zorunluluğu* ile kendini bağlamayan, *tamamlanacak olanın zorunsuzluğuna* yerleşip, şeyleri o zamana kadar yapıldığı gibi hayal edildikleri biçimde değil, "edimsel gerçeklikleri" (*veritá effettuale della cosa*) içinde düşünmeyi öneren bir felsefe (Althusser, 1999: 7): "…imgelem dünyasının değil, somut gerçekliğin ardından gitmenin gereğini düşünüyorum" (Machiavelli, 2009: 59).

Althusser'e göre "İtalya'nın ulusal birliğinin gerçekleştirilmesine elverişli, şansa bağlı bir *karşılaşma* oluşturmaya uygun bir olgusal konjonktür inşa edebilecek" politik pratik problemini (Althusser, 2015: 492), Machiavelli, genel bir siyaset teorisi inşa etmek için değil, tekil bir konjonktür içindeki tekil bir vaka olarak ele alır. Althusser'e göre, Machiavelli'nin siyasal düşünce geleneği içindeki "yalnızlığı", onun sadece tekil bir konjonktür *üzerine* değil, aynı zamanda bir konjonktür *içinde* düşünmekte olduğunun tamamen farkında olmasından kaynaklanır (Althusser, 1999: 17-18). Siyasi bir boşluk içinde düşünmek, paradoksal olarak, içerisi verili koşullarla ve aktörlerle tamamen dolu bir konjonktür içinde düşünmek anlamına gelir. İtalya'nın "varlığından soyutlanmış" olmasına neden olan verili koşullar; dağınık ve birbirine *değmeyen* prensler, devletler ve halktan oluşan ham malzeme, ancak müstakbel prens politik kabiliyeti ile ulusal birliği sağladıktan sonra 'gerçek bir varoluşa' kavuşacak, biçim kazanacaktır. Dolayısıyla Althusser, çoğu zaman birbirinin yerine geçecek biçimde kullanmaya eğilimli olsa da, başlangıç, bir *hiçlik*ten değil henüz biçim ve gerçek varoluş kazanmamış bir *boşluk*tan başka bir şey olmayan bir konjonktürden olacaktır.

Peki politik bir problemi tekil bir konjonktür *içinde* ya da altında düşünmenin konjonktür *üzerine* düşünmekten farkı nedir? Bu soruyu hakkıyla yanıtlamadan önce Althusser için konjonktürün, şeylerin tamamına ermiş ve statikleşmiş bir yapısal eklemlenmesi ya da bir statüko olarak değil, Lenin'in terimiyle bir "fiili andaki" mevcut ve aynı zamanda henüz öngörülemeyen

öğelerin şansa bağlı karşılaşmalarıyla sürekli değişen bir birleşme ve ayrışma, bir araya gelme ve uzaklaşma oyunu olarak görüldüğü akılda tutulmalıdır. *Marx İçin*'in Althusser'inin terminolojisi ile ifade etmeye çalışırsak, hiçbir zaman "katışıksız halde kendini göstermeyen" ve hep istisnaî ve tekil bir durum olarak karşımıza çıkan konjonktürün çelişkilerinin hep "aşırı belirlenmiş" (*surdétermination*) oluşuna yapılan vurgu, söz konusu eserde korunan yapısal nedensellik fikrini bir kenara bırakırsak, Althusser'in konjonktür kavrayışının 1960'lardan beri korunan bu karakteristiğini açık kılacak niteliktedir (Althusser, 2002: 130-131). Althusser'in, daha sonraları, konjonktürü, hep onun fiil hali olan *conjunction* (bağlaşım, birleşme, tesadüf) sözcüğüyle karşılamak gerektiğinin altını çizmesi boşuna değildir (Althusser, 2006a: 264).[9] Konjonktürün bu iki kavranışı arasındaki nüans, *tamamlanmış olgunun zorunluluğu* ile *tamamlanacak olgunun zorunsuzluğu* perspektifleri arasındaki farkta ifadesini bulur. Ancak tamamlanacak olgunun rastlantısallığına ya da şansa bağlı karakterine duyarlı bir perspektife yerleşilebildiğinde, süreğen bir kuvvetler çatışması ya da oyunu olarak algılanacak konjonktürün ya da "edimsel hakikatin" (*veritá effettuale*) olaya açıklığı *içinde* düşünmeye başlanabilir. Konjonktür, verili durumu oluşturan öğelerin karşılıklı olarak bir sayımı ya da özeti değildir; bunlar arasındaki sürekli değişen çatışmalı güç ilişkilerine karşılık gelir ve bu yeni tanımda verili durumun "öğeleri" yerini, politik bir görev ve hedef için mücadele bağlamında anlamını kazanan gerçek ya da potansiyel "kuvvetlere" bırakır. Konjonktür içinde düşünme çabası, yalnızca bütün verili koşulların ve belirlenimlerin karşılaştırmalı olarak hesaba katılmasıyla yetinmez, bunun ötesinde, mümkün olanın sınırlarında dolaşarak öngörülemez karşılaşmaları da paradoksal olarak hesaba katar ve beklenmedik olana hazırlık yapar. Bu bağlamda Machiavelli'nin siyaset "bilimi"nin pozitivist bağlamda kurucusu olarak değerlendirilmesinde es geçilen nokta, onun, tarihte ve siyasette sadece mevcut olana odaklanmadığı, şeylerin edimsel hakikatlerine ulaşabilmek için, onların değiştirilmesine dair bir politik iradenin mevcut olması gerektiğine dair taşıdığı öngörüdür (Terray, 1996: 263).

Machiavelli, bir teorik ya da politik problemi tekil bir konjonktür içinde düşünmemiş; konjonktür, onu söz konusu problemi düşünmeye itmiştir (Althusser, 1999: 18). Başka deyişle problemi, bir politik ya da pratik görev olarak ortaya koyan Machiavelli değil, konjonktürün kendisidir. Konjonktür

[9] Tosel'e göre, Althusser'in düşüncesinde, "her varlık (insan, hayvan, toplum), bir dizi rastlantısal karşılaşma aracılığıyla üretilen bir konjonktürden başka bir şey değildir" ve "her konjonktür-yapı bir *conjunction*-olayın şansa bağlı sonucudur". Aynı zamanda, Althusser'in 1960'larda benimsediği "yapı" fikrini de hep bir konjonktür içinde, konjonktürü de "üst-belirlenim" kavramı aracılığıyla hep sürekli değişen bir birleşim ya da *conjunction* altında düşündüğünü ayırt edebilmek önemlidir (Tosel, 2013: 15).

üzerine düşünmek teorik bir pratiktir (ki 1960'lar ve 1970'lerin başında Althusser'in "felsefede sınıf savaşımını" yürütürken ve teorik konjonktüre "müdahaleler"de bulunurken yaptığı tam olarak buydu); oysa konjonktür *içinde* düşünmek, bir politik hedef için yürütülen mücadelede "mevcut ya da potansiyel kuvvetler"i dönüştürmeye aday bir politik pratiktir (Bargu, 2012: 92). Machiavelli'nin *Prens* metni, bu anlamda, teorik bir çaba olmanın ötesinde, içerisinde yer aldığını hiçbir zaman aklından çıkarmadığı tekil bir konjonktüre bir kuvvet olarak etki etmek arzusuyla, kendini politik bir eylem ya da müdahale olarak örgütlemiştir.

Machiavelli'ye kendini dayatan politik problemin çözümü en nihayetinde bir karşılaşmaya bağlıdır: tekil bir konjonktürün nesnel koşulları ile henüz belirlenmemiş bir bireyin öznel koşullarının, başka deyişle, *fortuna* (talih) ile *virtù*'nun ("erdem" ya da siyasi "maharet") karşılaşması. Henüz adsız prens, İtalya'nın siyasal birliğini sağlamak ve süreğen kılmak istiyorsa, *virtù*'su ile *fortuna*'ya nasıl yaklaşacağını bilmelidir. Sıradan bir yurttaşın prens haline gelişi ile "atomlarına ayrışmış" bir coğrafyanın bir ulusal devlet ya da yeni bir prenslik haline gelişi, bir ve aynı sürecin sonucudur. Yeni prens, inşa edilecek prensliği öncelemediği gibi, yeni prenslik de müstakbel prensten önce gelmeyecektir (Althusser, 1999: 73). Her şey halen gerçek bir biçim ve belirlenim kazanmamış siyasal boşluğun zorunsuzluğunda ortaya çıkacaktır. Biçimlendirilmeye müsait bir malzeme, elverişli bir fırsat, başka deyişle, iyi talih ile, bu malzemeyi işlemeyi bilecek bir bireyin politik maharetinin denk gelmesi iyi bir karşılaşmanın gerçekleştiği anlamına gelecektir: Tarihte Musa, Kyros, Romulus, Theseus gibi en yetkin hükümdarlara "yazgı [*fortuna*]… hammaddeyi vermiştir, onlar da kendilerine göre bu hammaddeyi işlemişlerdir. O fırsat önlerine çıkmasaydı içlerinde saklı yetenekleri yitip giderdi; eğer içlerindeki yetenek olmasaydı fırsat boşuna önlerine çıkmış olurdu" (Machiavelli, 2009: 21). Her şey, en nihayetinde konjonktürün öngörülemezliği ve ortadan kaldırılamayacak şansa bağlı karakteri ile tamamen bir rastlantıya bağlı gibi gözükür. "Talih" geçip gidebileceği, karşılaşma hiç gerçekleşmeyebileceği ya da gerçekleştikten sonra kısa süreli olabileceği gibi, talihin politik bir maharetle yönetilip istikrarlı bir devletin zemininin de inşa edilebileceği fırsatlar ortaya çıkabilir. Yine de, ne konjonktürün dünyanın yerinden oynatılabilmesi için sabit bir 'kavrama' noktası vardır (Althusser, 1999: 21), ne de tamamlanmış olgu, kendisinin kalıcılığına dair bir garanti sunabilmektedir.

Althusser'e göre Machiavelli, gerçeklik üzerine etkide bulunabilmek için henüz gerçek olmasa da mümkün olanın sınırlarında düşünüyor, mevcut olanın ötesini hedefliyordu (Althusser, 1999: 56; 68). Bunun için hem karşılaşmanın gerçekleşebileceği coğrafi yeri hem de talihi karşılayacak kişinin adını tamamen

boş bırakıyordu. Peki bu boşluk, Machiavelli'nin önermelerini, kendi önerdiğinin aksine, soyut ve genel bir siyaset teorisi haline getirmiyor muydu? Althusser'e göre, bu boşluk ve anonimlik, teorik bir soyutlamanın değil politik bir koşulun ve hedefin sonucuydu (Althusser, 1999: 77); teorik bir genellikten değil, politik pratiğin her daim öngörülemez olana açıklığından kaynağını alıyordu. Peki, siyasal bir boşluktan, bir karşılaşma yoluyla, mevcut hiçbir prensliğe benzemeyen bir prensliğin ve mevcut siyasal aktörlerden biri olmayacak yeni bir prensin ortaya çıkışını düşünmek tarih-dışı ve ütopik bir bakışa kapı aralamamakta mıdır? Bu soruyu yanıtlayabilmek için, öncelikle, aşağıda daha etraflı işleme fırsatı bulabileceğimiz bir noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekir: Bir konjonktür ya da *veritá effettuale* içinde düşünmek, verili olgusallık ile kendini sınırlayan bir olasılık hesabının ya da stratejisinin ötesinde, henüz edimselleşmemiş ve soyut olan, ama mevcut olgusal durum kadar gerçek (mevcut olgusal durum içinde sarmalanmış öngörülemez) *virtüel* olanakların da nasıl edimselleştirilebileceği ve işlenebileceği üzerine düşünmek anlamına gelir. Ancak "gerçeklik üzerine etkide bulunabilmek için olanaklı olanın sınırlarında düşünmek" gibi paradoksal gözüken bir çaba ve konum, şimdi ve burada olanın içinde sarmalanmış ve verili olanın zorunluluklarına sıkı sıkıya bağlı bir bakışın duyumsayamayacağı geleceğe yönelik siyasal dönüşüm olanaklarını keşfe çıkabilmeye müsait bir politik pratiğin izini sürebilecektir. Bu konum, dolayısıyla, ütopik değil, başka bir anlamda, gerçekliği bütün örtük olanaklarıyla birlikte kuşatabilmek bağlamında, olgusal bir realizmden çok daha derin bir realizmi temsil eder.[10] Kaldı ki, Machiavelli, bize, siyasal bir boşlukta meydana gelebilmiş bir karşılaşmanın ya da sıfırdan yeni bir başlangıcın pekala ulaşılabilir somut bir hedef olduğunu göstermek istercesine, Cesar Borgia ampirik örneğini verir. Papa VI. Alexandre'nin oğlu ve 16 yaşındayken kardinal olan Borgia, herhangi bir siyasi unvana sahip değilken, bütün dinsel görevlerinden vazgeçerek seküler dünyada talihini aramıştır. Başlangıçta politik olarak hiçbir pozisyona ve maharete sahip olmayan Borgia, babasının papalık devletlerinin bir parçası olan Romanya'daki bir toprak parçasını kendisine sunmasıyla siyasal hayatına başlar. Ne bir devlete ne de bir siyasal yapıya, ne yöneticilere, ne de bir tebaaya sahip olan politik olarak şekilsiz bu toprak parçasından bir prenslik yaratacak ve prens olacaktır. Talih kendisine karşı dönene kadar da sıfırdan inşa ettiği ve onu İtalya'nın ulusal birliğini sağlayabilecek adaylardan biri haline getiren prensliği tam da Machiavelli'nin öngördüğü karşılaşmayı süreğen kılacak biçimde

[10] Emmanuel Terray, Machiavelli'nin realizminin zamana bağlı olmayan bir "felsefi pozisyon" ya da teorik tercih olarak görülemeyeceğini, "olanaklılığın tarihsel koşullarına tabi" olmanın yanında, "edimsel gerçekliğe" müdahale edebilme hedefiyle ve "ne yapmalı?" sorusuyla mevcudun ötesinde geleceğe açık kalabilen bir realizm olduğunu vurgular (Terray, 1996: 261-263).

yönetebilmiştir (Althusser, 1999: 78). Cesar Borgia örneği, Machiavelli'nin önermelerinin, ütopik ve teorik bir soyutlama olmadığını, somut politik bir geçerliliği haiz olduğunu gösterir niteliktedir. Yine de Borgia'nın akıbeti, aynı zamanda, politik pratik nezdinde ve konjonktür içinde düşünüldüğünde, hiçbir garantinin ya da nihai çözümün önceden elde edilemeyeceğini, gerçeklikte öngörülemeyen ve mevcut olanla çelişkili gibi gözüken kötü bir rastlantının etkilerinin, teori yoluyla değil, ancak genel hatları verilebilen somut ve yeni bir karşılaşmayla giderilebileceğini de gösterir. Bu boşluk, belirsizlik ve rastlantısallık, politik pratik ve mücadelenin önünü tıkayan değil, bilakis her daim geleceğe açık kalmasını mümkün kılan karakteridir.

Althusser'in Machiavelli'de bulduğu, onu Marx'tan bile daha çok büyülen cevher nedir? Balibar, Althusser'in *Marx İçin*'den beri arayışında olduğu, tarihi Hegel'deki gibi teleolojik olarak düşünme fikrine tam anlamıyla gerçek bir alternatifi ancak *Machiavelli ve Biz* metniyle sunabildiğini öne sürer (2009: 70). Gerçekten de Althusser'in "öznesiz ve ereksiz bir süreç olarak tarih"i düşünebilme çabasında, Machiavelli, Marx'tan çok daha "temiz" ve "sorunsuz" bir başlangıç noktası ya da zemini teşkil ediyor gibidir. Yine de Machiavelli'de onu büyüleyen sadece bu zemin değildir. Bu zeminle de bağlantılı olarak, Machiavelli onun için "eylemin – yalnızca siyasal eylemin – koşulları ve biçimleri üzerine düşünmüş olan tek adam" olması vasfıyla esas olarak öne çıkmıştır (Althusser, 2015: 127). Althusser, "Marksizmin krizi"ni, muarızlarının atfettiği anlamın tersine, bir yenilenme ve yeniden düşünme fırsatı olarak selamladığı 1970'lerin sonundaki bir konuşmasında, Marksizmin şimdiye kadar ne "gerçek anlamda bir devlet teorisine" sahip olduğunu, ne de "sınıf mücadelesi örgütlerine, siyasal parti ve sendikalara dair teorik bir miras" bırakabildiğini "açıklıkla" vurgular (Althusser, 2017: 234-235). 1980'lerde ise, ne Marx ne de Engels'in bir politik pratik teorisi önerdiğini, böylesi bir teoriyi ancak Machiavelli'de bulabileceğimizi daha da açıklıkla ilan eder (Althusser, 2006a: 266). Sadece Lenin'de "pratik halde" bulunabilecek bir Marksist politik pratik teorisi ihtiyacı Machiavelli ile giderilmeye çalışılmıştır. Althusser, Machiavelli'de, pratiğin teori üzerindeki önceliğini olumlayan ve hakikatin verili olgusallıktan ibaret olmadığını ve barındırdığı çeşitlilik açısından sürekli değişim halinde olan bir kuvvetler oyunu olduğunu ustaca sezinleyen "gerçek bir materyalist filozof" bulmuştur. Machiavelli ile birlikte Althusser, bütün garantilerinden arınmış materyalizmin, kaçınılmaz olarak "bir şans, risk ve bahis felsefesi"ne dönüşmesi gerektiğini olumlar (Terray, 1996: 274). "Hakikat" eğer devrimciyse, bu onun er ya da geç bütün engellemelere ya da mistifikasyonlara rağmen bir gün 'tecelli' edeceğine dair bir tarihsel zorunlulukta değil, somut ve fiili kuvvetlerin sürekli mücadelesi içinde, şansa, rastlantıya ve öngörülemez

olana açık kalmasında esas anlamını kazanır. Hakikati, hep bir "edimsel hakikat" olarak düşünen Machiavelli aracılığıyla Althusser, politikayı, her potansiyel aktörün bu hakikate etkide bulunabilecek bir karşılaşmayı yönetmeyi ve örgütlemeyi amaçladığı ama hiçbirinin bir zafer garantisine sahip olamayacağı bir eylem ve mücadele sahası olarak düşünebilmeye geçmiştir (Lahtinen, 2009: 15-16). Politik pratik, tarihsel bir zorunluluktan aldığı güvencelerle değil, edimsel gerçeklik içindeki yerdeğiştirme ve yoğunlaşmalarla karakterize olan bir mücadele olarak var olabilecektir.

Machiavelli'nin, eserini "Muhteşem Lorenzo de' Medici'ye" takdiminde, "halkın karakterini tanımak için hükümdar, hükümdarların doğasını bilmek için halk olmak gerek" diye yazarken (2009: 2), siyasal düşünceler tarihçiliğine, kendisinin cumhuriyetçi mi yoksa monarşist mi, eserini müstakbel bir prensin mi, yoksa halkın mı bakış açısından yazdığına dair çözülmesi güç bir "muamma" bıraktığı kabul edilir. Machiavelli üzerine yapılan yorumlardan ziyade, bizatihi metnin kendisinden türeyen bu muammanın çözümü bir tarafa, Althusser'e göre, Machiavelli'nin, "potansiyel bir politik pratiğin potansiyel failleri olmaya çağıran bir yerden" bizi yakaladığı muhakkaktır (Althusser, 1999: 32). Machiavelli ve onun aracılığıyla Althusser'in çağrısı bugün radikal bir politikanın imkânı üzerine düşünmek için güncelliğini korumaktadır.

3. RADİKAL BİR POLİTİKA İÇİN VİRTÜEL BİÇİMLER

Bugün içerisinde bulunduğumuz konjonktürü en doğru tasvir eden mefhumlardan birinin belirsizlik olduğu rahatlıkla öne sürülebilir. Son birkaç on yılda neo-liberalizmin toplumsal ve siyasal her mecra, değer ve alanı piyasanın "yaratıcı yıkıcılığına" maruz bırakan mantığı, sadece şimdiye kadar siyasal mücadelelerle elde edilen bütün konum ve hakları aşındırmakla kalmıyor, toplumu bir arada ve mümkün kılan neredeyse bütün bağları da giderek "buharlaştırıyor". Toplumların kendilerini maddi ve manevi olarak yeniden üretebilme koşulları ve kapasitelerinin aşınmasının ötesinde, etkileri güvencesizlik, "esneklik" ve "kırılganlık" olarak deneyimlenen bu yıkıcı belirsizleştirme mantığı ve rejimi, son dönemde pandeminin de yoğunlaştırdığı sisle birlikte, aynı zamanda geleceği öngörebilme araçlarını da elimizden almaya başlıyor. "Bildiğimiz dünya" sona ererken, ne olan biteni tam olarak idrak edebiliyor, ne de geleceğe yönelik projeksiyonlarda bulunabiliyoruz. Belirsizliği yönetebilecek siyasal araçlar ve toplumsal mekanizmaların yok olmaya ya da etkisizleşmeye yüz tuttuğu bu vasatta, düzen içi siyaset de ya teknik bir uzmanlığa indirgeniyor ya da tersinden bütün bu belirsizliği ortadan kaldırabileceğine inanılan otoriter lider ve rejimlere yer açan bir rotaya giriyor. Bu konjonktür karşısında, birkaç moment haricinde uzun yıllardır üzerindeki ölü

toprağını atamamış olduğunu söyleyebileceğimiz düzen dışı radikal ya da sol politikanın aktörleri, ya çoğu zaman bu belirsizlikten edilgin bir biçimde yakınmanın ötesine geçemiyor, ya da içerisinde bulunduğumuz ahvali "kapitalizmin krizi" ve "sürdürülemezliğinin" bir nişanesi olarak işaretleyip, tarihsel zorunlulukların eninde sonunda kendilerini haklı çıkaracağı anı bekliyor. Her durumda, belirsizliğin ve olumsallığın tam da düzen dışı radikal bir politikanın ontolojik zemini ve esas malzemesi olduğu unutulmaya yüz tutuyor. İşte tam da böylesi bir konjonktür içinde, Althusser'in karşılaşma materyalizminin ana hatlarını çizdiği bir politik pratik anlayışı, bu belirsizliği salt teşhis etmenin ötesine geçip, *fortuna*'yı karşılayabilecek ve işleyebilecek, beklenmedik ve öngörülemez olana hazırlıklı olabilecek bir *virtù*'nun nasıl geliştirilebileceği üzerine yeniden düşünmeye doğru itiyor bizleri. Bu daveti değerlendirmeden ve karşılaşma materyalizminin bugün radikal bir politikanın imkânına dair sunabileceği perspektifleri daha da somutlaştırmadan önce, Althusseryan bir karşılaşma politikasının kuramsal zeminini muhtemel yanlış anlamalara ve eleştirilere karşı yeniden gözden geçirmemiz gerekiyor.

Öncelikle her şeyin en nihayetinde şansa bağlı bir karşılaşma etrafında döndüğünü öne süren bir politik pratik kavrayışının, potansiyel politik failleri, olayların rastlantılar tarafından yönetileceğini önceden kabul eden edilgin birer talih ya da *fortuna* izleyicisine dönüştürüp dönüştürmeyeceği merak edilebilir. Gerçekten de talihin ya da "şansın" bu kadar güçlü olduğu yerde, aktif bir politik pratiğe ve failliğe nasıl yer açılabilir? Althusser'in karşılaşma politikasının en öncelikli figürlerinden biri olarak gördüğü Machiavelli'nin, "taştığı zaman her şeyi alt üst eden, ortalığı sele boğan… bir ırmağa" benzettiği yazgı ya da *fortuna*'nın, yine de her şeyin tek başına nihai belirleyicisi olamayacağını, ancak "kendisine karşı koyacak erdemin [*virtù*] olmadığı yerde gücünü gösterebileceğini" vurgulayarak bu soruya ilk elden dolaylı bir yanıt sunmuş olduğu söylenebilir (Machiavelli, 2009: 94). Tarihi; önsel bir köken, erek, düzen, akıl ve mutlak bir determinizm fikrinden kurtarmak ve olumsallığı her türlü düzen ve zorunluluk fikrine öncelemek, her olayın hiçbir biçim kazanmadan rastgele ve keyfi biçimde gerçekleştiği (ki her şeyin mutlak bir determinizmle biçimlendiğini öne sürmekle, mutlak olarak rastgele geliştiğini savunmak aynı yanılgının iki yüzünü oluşturur) bir belirlenimsizlik ya da rastlantı metafiziğine savrulmak için değil, politik pratiğe yer açmak için girişilmiş bir hamledir. Tamamlanmış olgunun perspektifinden geriye doğru bakılıp tarihte birtakım eğilimsel yasallıklar, yapılar ve belirlenim biçimleri elbette teşhis edilebilir; fakat ancak tamamlanacak olgunun zorunsuzluğuna yerleşen ve içerisinde bulunduğu konjonktürden, gözlerini gerçekleşmiş olanın ötesinde, gerçekleşebilecek olana dikebilen bir materyalizm, talihi ve şansı yönetmeye aday bir politik pratiğe yer

açabilecektir. İstikrarsız bir konjonktür içinde her şeyin potansiyel olarak değişmekte ve akmakta olduğunun (şu meşhur *anything goes* formülüyle basite indirgenen) bilgisi, ancak tarihten *a priori* garantiler (bir köken ve verili bir özne konumu sözgelimi) bekleyenler için edilginleştirici ve apolitik bir konformizme kapı aralayabilir; Machiavelli gibi gözlerini tamamlanacak politik hedefe dikebilenler içinse, değişmekte olan en küçük şeyin de kendi tekilliğinde önem arz ettiğinin ve dikkat gerektirdiğinin pratik içinde edinilen sezgisiyle, yeni bir politik deney(im)in patikalarını açabilecek niteliktedir. Olumsallığın her türlü düzen ve belirlenim fikrine önceliği, politik pratiği ketleyen ya da edilginleştiren değil, bilakis mümkün kılan bir başlangıç noktası olarak düşünülmelidir.

Yine de tersinden sorulabilir: Karşılaşma politikası, *fortuna*'yı "saçlarından yakalayarak" bir konjonktürdeki kuvvetler oyununa etki edebilecek ve siyasal bir boşluktan yeni olanı yaratabilecek olan *virtù* sahibi bir politik aktörü, mucizevi mesiyanik bir kurtarıcı gibi beklemeyi mi öngörmektedir? Elimizde kalan, Sotiris'in öne sürdüğü gibi (Sotiris, 2020: 34), ya "volontarist bir kararcılık" ya da devrimci politikanın mesiyanik bir kavramlaştırmasının tersinden bir versiyonu olan beklenmedik olanı edilgince beklemek tutumu mu olacaktır? Bu soruları karşılayabilmek için öncelikle *virtù*'nun Machiavelli'de nasıl düşünüldüğü ve Althusser tarafından nasıl yorumlandığını daha açık kılmalıyız. *Virtù*, politik failin kişisel ya da özsel olarak, bir karizma gibi sahip olduğu bir özellik olmadığı gibi, bir bilinçlenme meselesi olarak da görülemez. Eğer "prensin" *virtù*'su olduğundan söz edebileceksek, bu onun "*virtù* tarafından kapılmış hale geldiği" anlamına gelir. Anonim bir politik aktörün, mevcut tüm koşulların zorunluluğundan kopup yeniyi inşa etmeye koyulmasını mümkün kılan karşılaşma, bilinç ile sağlanabilecek bir durum değildir (Althusser, 1999: 122). "Eylem adamı", tam olarak ne yapmakta olduğunun ya da eylemlerinin ne ifade ettiğinin tam bir açıklıkla hesabını yapamadığı bir duruma batmıştır. Onun için, gerçeklik, ne kuralları ne de zemin sabit olan ve sayısız patikayı barındıran konjonktürün kuvvetler oyunundan başka bir şey değildir (Lahtinen, 2009: 107-108). *Virtù*, siyasal pratiğin içinde ve pratik boyunca girişilecek aktif ve öngörülemez bir deney(im)in adıdır. Tam da bu yüzden bu kavram salt bir "erdem" olarak değerlendirilemez.

Virtù sahibi olmak ya da *virtù* tarafından kapılmak suretiyle anonim bir figürün politik aktöre dönüşümü, Althusser'in karşılaşma materyalizmi kuramını oluştururken sıkça andığı Gilles Deleuze'ün kavramına başvuracak olursak, bir "oluş" [*devenir, becoming*] problemi olarak düşünülebilir.[11] Kısaca ve genel olarak

[11] Negri'ye göre Althusser'in son dönem düşüncesine "güçlü bir Deleuzecülük" hakimdir. Negri, "karşılaşma materyalizmi"nde "hem kendi düşüncesine yeni bir hız kazandıran hem de onu Deleuze'e yaklaştıran" bir damar bulduğunu ifade etmektedir (Akt. Lasowski, 2019: 171-172).

tarif etmeye çalışırsak, oluşa açılabilmek, Deleuze için, bir bedenin karşılaşmalar boyunca verili halinden farklılaşması, başkalaşması ve neye muktedir olduğunu deneyimlemesi sürecidir. Bu anlamda, *virtù* tarafından kapılmak olarak tarif edilebilecek bir 'prens-oluş' süreci, bir başlangıç ile bir son arasındaki doğrusal bir "evrim" ya da bilinçlenme olarak kavranamaz (Deleuze ve Guattari, 1987: 238). *Virtù* sahibi olmak, bir özün tezahür etmesi ya da kendini açımlaması yoluyla bir kimliğin ortaya çıkması değil, talih ile iyi bir karşılaşma boyunca, politik aktörün neler yapabileceğini keşfe çıkmasıdır. Oluş olarak bu dönüşüm sürecinin ne önceden verili varış noktaları ne de kesin olarak belirlenebilir bir başlangıcı tespit edilebilir; *virtù* tarafından kapılma, hep sürekli değişim halindeki "aşırı belirlenen" tekil bir konjonktürün heterojen koşullarının "arasında", "o esnada", ya da Machiavelli'nin özgün sözcüğüyle bir *occasione*'de (fırsat, vesile, ortam) vuku bulmaktadır. Anonim bir figürün bir siyasal 'virtüöze' dönüşümü, gerçekleşmiş olanı zekice açıklayabilmesi ve analiz edebilmesinden önce, giriştiği deney(im) boyunca diğer herkesten daha fazla karşılaşmayı idare edebilmeyi ve karşılaşmadan yararlanabilmeyi öğrenebilmesi ile mümkün olacaktır (Lahtinen, 2009: 167). Bu anlamda, *virtù*, bir politik figürün elverişli bir uğrakta uygulamaya koyacağı kendinden menkul bir özellik değil, politik pratiğin şansa bağlı ve riskli oyununa dalan potansiyel faillerin aktif ve öngörülemez deneyimidir. Bu deneyim, ayrıca, edilgin bir inançla beklenen kurtarıcı bir şahsiyete özgülenebilen bir süreç değil, hâlihazırda eylem halindeki sayısız *virtù'*nun karşılaşmaları ile ortaya çıkan etkileşimle belirlenir. *Virtù*, hâlihazırdaki tekil konjonktürde karşılaşmalar ağı tarafından belirleneceği için, tek bir kurucu öznenin maharetine ya da "erdemine" indirgenemez; zira bir "süreç materyalizmi" olarak karşılaşma politikası, en nihayetinde, karşılaşmanın ve sürecin her türden özne ve faile önceliğini varsayar.[12] Politik failliğin ve faillerin oluşumu, eylem ve pratiğin gelişimi ile eş zamanlıdır (Morfino, 2013: 72). Politik fail, kendi eylemi, pratiği ve müdahalesinden önce var değildir (Tosel, 2013: 6). Söz konusu politik eylem ve müdahale, tarihsel bir teleolojinin taşıyıcılığını üstlenmeyeceği gibi, yeni politik düzenlenişin *ex nihilo* mesiyanik bir yaratımı da değildir (Sotiris, 2020: 478). Tam da bu politik eylem ve müdahale sayesinde, *fortuna* "taştığı zaman her şeyi alt üst eden bir ırmak" olmaktan çıkarak, biçimlendirilmeye müsait bir malzeme haline gelebilir ve karşılaşma "tutmaya" başlayabilir. Öyleyse *virtù*'dan söz ederken, bir mesih gibi her şeyin sonunda belirecek bir kurtarıcının kendinden menkul "erdemi"nden ya da

[12] Althusser, muhtemel bir "özne" fikrine ve konumuna savrulmaya karşı son söyleşisinde dahi hep tetikte olmuş ve karşılaşma materyalizminin öngördüğü politik pratiğin öznelerinden değil ancak "faillerinden" söz edilebileceğini açıkça ortaya koymuştur: "Pratiğin failleri varsa da, kendi niyeti ya da projesinin ontolojik ya da aşkınsal kökeni olarak bir öznesi yoktur" (Althusser, 2006a: 274-275).

dirayetinden değil, halihazırda tekil bir konjonktür içinde sarmalanan potansiyel politik faillerin politik pratik boyunca edindiği bir deneyim ve dönüşüm sürecinden söz ettiğimizi aklımızda tutmamız gerekir.

Politik pratisyenin, hem tekil bir konjonktürün içinde yer alıp, hem de bu konjonktürün verili koşullarının ötesine geçerek mevcutlara hiç benzemeyen yeni bir politik faillik ve pratiğe açılabilmesi nasıl mümkün olabilir peki? Bu ayrıca her şeyin nihayetinde çözüme kavuşacağı uzak gelecekteki bir hedefe kilitlenip şimdi ve burada olanı ıskalamak anlamına gelmeyecek midir? Bu soruları yanıtlayabilmek için, Machiavelli ve Althusser'in anladığı anlamda, konjonktürün, yalnızca edimsel/aktüel olguların, koşulların ve zorunlulukların sabit bir toplamından ibaret olamayacağını, aynı zamanda içkin bir tarzda sayısız dönüşüm potansiyeli, önceden nasıl biçimleneceği tam olarak kestirilemeyen sayısız olanak barındırdığını, dolayısıyla hep bir *conjunction* olarak düşünülmesi gerektiğini yeniden hatırlamamız gerekir. Konjonktürün, mevcudun verili koordinatlarının ötesinde "imkânsız" gibi görünen bir hedefin peşindeki radikal bir politik pratiğe açabileceği siyasal boşluk, onun hep kendiyle özdeş kaldığı düşünülen edimsel-aktüel durumunun ötesinde, sürekli olduğu durumdan farklılaşarak beklenmedik olana açık kalabilmesi sayesinde var olabilir. O halde, her tekil konjonktürün, edimsel/aktüel bir boyutunun yanında, onu yeni olana her daim açık tutan içkin bir potansiyellik boyutunun da mevcut olduğu akılda tutulmalıdır. Bu boyutun, politik *virtù* ile karşılıklı olarak nasıl etkileşimde bulunabileceği üzerine düşünebilmek için, Deleuze'ün "virtüel" kavramı ile bir bağlantı kurulabilir. "Virtüellik" üzerinden düşünülecek bir olanaklılık perspektifi, Aristoteles'in "potansiyellik" kavrayışında öngördüğü gibi, önceden verili bir ereğin/telos'un gerçekleşmesi olarak kavranamayacak ve gerçek anlamda yeni olanın yaratımına imkân tanıyacak bir zemin sunabilecektir. Deleuze'e göre, gerçekliğin, edimsel bir boyutunun yanında, virtüel bir boyutu da mevcuttur. Hem Althusser hem de Deleuze için zaman, dar bir tarihçiliğin yaptığı gibi, bir edimsel biçimin ya da olgunun diğerini nasıl takip ettiği açığa çıkarılarak kavranamaz; bunun yerine, zamanın işlevini kavrayabilmek için, virtüelin nasıl edimselleştiği izlenmelidir (Diefenbach, 2013: 170). Edimsel olanla simetri ilişkisi içerisinde bulunan klasik bir potansiyellik kavrayışında, potansiyel olanın "gerçekleşmesi", edimsel koşullara ve duruma bakılarak önceden bir "olasılık" olarak az çok işaret edilebilirdir. Virtüel olanın "edimselleşmesi" ise, bir zorunluluk uyarınca vuku bulmaz. Tekil bir konjonktür içinde sarmalanan içkin virtüel olanakları, hesaplanabilir ve öngörülebilir "olasılıklardan" ya da "seçeneklerden" ayıran, onların gerçeklikle değil edimsellikle asimetrik bir ilişki içinde bulunmasıdır. Bir olasılık ya da seçenek, şeylerin mevcut durumunun ya da tamamlanmış olgunun zorunluluğunun

izlerini ve "imgesini" taşır ve bu imgeden bağımsız, kendi başına bir gerçekliğe sahip değildir. Virtüel olan ise, edimselleşip edimselleşmemesinden bağımsız olarak bir gerçekliği haizdir; "edimsel olmadan gerçek"tir (Deleuze, 2010: 137). Althusser'in Epiküros bahsinde sapma ve karşılaşmadan önce işaret ettiği atomların "hayaletimsi varoluş"u ya da Machiavelli'nin müdahalede bulunmak istediği İtalya'nın "varlığından soyutlanmış" hali, bu bağlamda, Deleuze'ün gerçekliğin virtüel boyutu olarak adlandırdığı zemin olarak düşünülebilir. Her iki durumu da, en az edimsel kadar gerçek ama henüz edimselleşmemiş ya da biçim kazanmamış içkin bir "virtüellik bulutu" olarak değerlendirebiliriz. Virtüelin nasıl edimselleşeceğine dair *a priori* seçenekler yoktur; her edimselleşme, bu yüzden tekil bir yaratıma karşılık gelir. Bu bağlamda, bir olasılığın "gerçekleştiğinden" (realizasyon) söz edebilirken, virtüelin ancak önceden tam olarak kestirilemeyen "edimselleşmelerinden" (aktüelizasyon) söz edebiliriz (Deleuze, 1994: 211). Virtüelin edimselleşmesi, verili durumla tam olarak bir denklik içerisinde olmadan, gerçekliğin kendinden başka bir şeye dönüşmesi olarak radikal bir politikaya alan açar. Bu alan ise, uzak gelecekteki ütopik bir anda değil, tam da şimdi ve burada sarmalanan ve henüz edimselleşmemiş virtüel olanakların işlenebilmesinde saklıdır. Zira tam olarak bir simetri içerisinde bulunmasa da, virtüel olanaklar, aşkın bir alanda değil, hep tekil bir konjonktüre içkin durumdadır.

Rastlantının ve karşılaşmanın rolünün hiçbir zaman ortadan kaldırılamayacağı bir zeminde, tekil bir konjonktürü sarmaladığı bütün virtüel olanakları ile birlikte düşünebilmek ve işleyebilmek, yeninin yaratımına karşılık gelen radikal bir politik pratiğin ön koşuludur. Kendini bir 'muhalefet' olmaktan öte düzen dışı radikal bir imkân olarak var edebilecek her politik pratik, mevcudun olasılıklarından hep fazla çıkan virtüel olanakların bu artığını nasıl işleyebileceğini öğrenmelidir. Yeninin yaratımına odaklanan politikanın *virtù*'su, tarihsel zorunlulukları kestirebilmesinden ve zekice analiz edebilmesinden önce, tekil bir konjonktürü beklenmedik olana açık tutan virtüel olanakları işleyebilmek için sürekli yeni deneylere girişebilmesinde ortaya çıkabilecektir.

Artık Althusser'in dolaylı olarak Marksizmin ve kendi içerisinde bulunduğu politik konjonktürün (ve mevcut politik aktörlerin) "krizine" bir müdahale olarak kurguladığı öne sürülebilecek olan karşılaşma materyalizmi kuramının (Sotiris, 2020: 472, 479), radikal bir politikayı yeniden düşünebilmek için sunabileceği perspektifleri daha somut olarak değerlendirebilecek bir noktadayız. İlk elden, karşılaşma materyalizminin, bugün içerisinde bulunduğumuz ve pandemi ile daha da kesifleşen belirsizliğin, radikal politikanın potansiyel faillerini illa ketleyici bir umutsuzluk ve sinizme yöneltmeyebileceğini, bilakis belirsizliğin bu anonim faillere yeni bir manevra

kabiliyeti ve alanı veren, denemek, çabalamak ve görmek için virtüel imkânları sarmalayan güçlendirici kritik bir uğrağa dönüştürülebileceğini hatırlatan bir işlevi olabileceğini göz önünde bulundurabiliriz. Yapılması gereken şeyin, çoğu akademik Marksistin sürekli yinelediği gibi, kapitalizmin ve neo-liberalizmin krizinin düzenin sonunu yaklaştırdığı öngörüsünde bulunmaktan ibaret olamayacağını görmemiz gerekir. Her düzen ya da iktidar, Foucault'nun iktidara ya da düzene içkin olduğunu öne sürdüğü direniş noktaları ve kesintiler barındırır ki, Althusser'in karşılaşma materyalizmi, bir biçimde bu noktaların bir çözümlemesi olarak da düşünülebilir. Neo-liberalizm de ideolojik düzlemde sorunsuzca işleyen bir mekanizmalar bütünü değil, hata ve kesintilerle malul paradoksal bir uzama sahiptir. Karşılaşma materyalizmi de, bu paradoksal ve kesintili uzamda kendini var edebilecek radikal politik stratejilerin bir araştırması olarak geliştirilmelidir (Li, 2017: 59-60). Öte yandan, iyice işlenip geliştirilmesi gereken bir karşılaşma politikası, potansiyel politik failleri ütopyacı bir mantığa sığınmaktan da alıkoyabilir. Yolun sonunun görülemediği bu sisli ve puslu konjonktürde, tüm sorunlarımızın çözüme kavuşacağı nihai bir ütopik ana nasıl sıçranabileceğini değil, ama en azından bütün olanakların tükenmiş gözüktüğü bir anda dahi atılacak bir adımın olabileceğini ve bir sonraki adımın ne olacağını düşünmeye sevk edecektir ki bu zannedilebileceğinin aksine, ütopyacı düşünceden daha umut vericidir (Massumi, 2019: 19). Virtüel olanağın belirli bir tarzda edimselleşmesi o olanağın "tamamlandığı" ya da "tükendiği" anlamına gelmez; en verimsiz görünen belirsizliği, öngörülemeyen ve sezilemeyen sayısız virtüel olanak yeniden sarmalamaya devam ediyordur.[13] Politikayı aktif ve öngörülemez bir deneyim olarak mümkün kılan, tekil bir konjonktüre içkin virtüel olanakların nasıl edimselleşeceğinin *a priori* bir bilgisine tam olarak vakıf olamayışıdır.

Elbette bütün bu mülahazalar, somut politik pratik içinde işlenmeye, geliştirilmeye ve tutarlı bir stratejiye dönüştürülmeye muhtaç gözükse de, günümüzde radikal bir politikanın virtüel biçimlerinin nasıl oluşturulabileceği üzerine göz ardı edilemeyecek perspektifler sunabilir. Öncelikle, ilk elden, günümüzde kendini düzen dışı radikal bir alternatif olarak var edebilecek her politik girişimin, gücünü tarihsel zorunluluklar ya da garantilerden alamayacağı gibi, hakikatin tek sahibi olduğu iddiasından da feragat etmesi gerektiğini görebilmemiz gerekir. Hakikatin "devrimci gücü", kendiyle özdeş ve açığa çıkarılmayı bekleyen bir özü barındırmasından değil, kendinden sürekli farklılaşabilme ve verili olanın sınırlarından sapabilme imkânını

[13] "Edimsel olan her şey durmadan yinelenen virtüellik çemberleriyle çevrilidir, bunların her biri de bir başka çember yaymakta ve hepsi edimseli çevreleyerek onun üzerinde etkide bulunmaktadır" (Deleuze, 2016: 14).

taşımasındandır. Radikal siyaset, hakikate dayanmaktan ziyade, hakikati işlemeyi ve yeniden inşa etmeyi bilmelidir. Hem tekil bir konjonktürün içinde hem de sınırlarında ve ötesinde kendini var etmek durumunda olduğunun pratik bilgisiyle, uzun bir hazırlık ve örgütlenme mesaisi içerisinde, tam da içerisinde bulunduğumuz konjonktürdeki gibi, belirsizlikle ve beklenmedik olanla karşılaşmayı göze alabilmelidir. İkinci olarak, radikal bir politika, salt 'muhalif' bir sol çizgi olarak kalmak istemiyor ve köklü bir toplumsal dönüşümü hedefliyorsa, hala önemini yoğun bir biçimde korumasına rağmen, sadece devlet iktidarı ve mevcut siyasal aygıtların elde edilmesine odaklı kalmamalı, aynı zamanda, otonom ve tabandan gelişen hareketlerin karşı-iktidar biçimleri, uzamları ve örgütlenme biçim ve pratikleriyle rezonansa girmeyi öğrenmeli, yeni dayanışma biçimlerine önyargılı olmayı bırakmalıdır (Sotiris, 2020: 526). Dolayısıyla, politik pratiğin verili ve *a priori* bir öznesinin varsayılamayacağını, kendilerini "ezilenlerin" doğal temsilcisi ya da "öncüsü" olarak gören mevcut siyasal parti ve örgütlerin ötesinde, "halk hareketlerinin 'kendiliğinden' formlarına kapılıp gitmeden… yeni örgütlenme biçimleri aramaya çıkmak gerektiğini" akılda tutmalıdır (Althusser, 2015: 525). Ve en nihayetinde, politika için, kararlaştırılamaz olanların sahasının, kararlaştırılabilir olanlardan hep daha geniş olduğunu, ne kadar etkili ve maharetli gözükürse gözüksün, politik eylem ve pratiğin bir garantisinin olamayacağını görebilmeli ve işlerin istenmeyen istikametlerde ilerleyebileceğinin bilgisinin bir umutsuzluğa ve sinizme yol açmaması için eleştiri ve özeleştiriyi sürekli diri tutmayı bilmelidir. Belirsizliğin ve rastlantının yönetimini piyasanın ya da politik egemenlerin eline terk etmeyen, her şeyin öngörülemez gibi gözüktüğü kritik eşiklerde, popülist otoriter lider ve kurtarıcıları beklemekten başka girişilebilecek deneyler, örgütlenebilecek iyi karşılaşmaların hala mümkün olduğunu duyumsayabilecek bir perspektife yerleşmeyi öğrenebilmelidir.

4. SONUÇ

Althusser, Machiavelli'yi tekil bir konjonktür *içinde* düşünen "ilk konjonktür teorisyeni" olarak siyasal düşünce geleneği içinde ayrı bir yere koyarken, bu ayrıksılığın ya da "yalnızlığın", Machiavelli'nin teorik bir problemi bir konjonktür içinde düşünebilme becerisinden önce, konjonktürün, onu söz konusu problemi düşünmeye itmesine tamamen açık kalabilmesinden kaynaklandığını vurguluyordu. Machiavelli'nin *Prens*'in başında uzun uzadıya sıraladığı teorik hakikatler ya da tarihin yasaları, tekil bir konjonktürün uyaranları altında bu konjonktüre birer müdahale olarak üretiliyor ve etkide bulunuyorlardı. Bu da Machiavelli'nin "teorik" önermelerini, geleneksel felsefi statülerinden soyuyor ve kendilerini üreten politik pratiğe tabi kılıyordu (Althusser, 1999: 18-19). Aynı biçimde, buraya kadar radikal bir politikanın

imkânına dair işaret ettiğimiz perspektifler ya da kaçış çizgilerinin, genel bir radikal politika teorisinin ilkeleri olarak değil, içerisinde bulunduğumuz tekil konjonktürün panaroması içinde anlamlarını kazanabileceklerini akılda tutmamız gerekir. Bütün bu kaçış çizgilerinin; "talihsiz" görünen konjonktürümüzün kesif belirsizliğinin ve bu belirsizliğe eşlik eden sol politikanın onu ya sinizmle yoğrulmuş edilgin bir politik doğruculuğa ya da aynı geleneksel yöntemleri izleyerek farklı sonuçlar alabileceği sanısına hapseden krizinin ötesine geçebilecek, yeni bir politik pratik ve deney(leme) içinde çizilebileceği de Althusser'in karşılaşma politikasından çıkarmamız gereken en önemli derslerden biridir. Karşılaşma materyalizminin, bütün dünyada neo-liberalizmin ve solun krizinden yeni başlangıçlar yaparak sıyrılabilecek politik aktör, yordam ve pratiklerin neler ve kimler olabileceğine dair net bir reçetesi yoktur. Zira burası politik pratiğin hep tekil bir konjonktür içinde belirlenebileceğinin farkında olan bir teorik perspektifin durması gereken yeri imler. Mevcut konjonktürde sarmalanan virtüel olanakların nasıl edimselleşebileceğini önceden bütünüyle tahmin edebilen ne bir teorik ne de politik pratik mümkündür. Radikal politikanın virtüel faillerinin, sürekli yeni deneylere aktif bir biçimde girişmekten, yeniden ve yeniden zar atmaktan başka bir çareleri yoktur.

Althusser'in 1980'lerdeki son söyleşilerinden birinde, karşılaşma materyalizminin, "felsefe adını hak eden bir sistem biçiminde derinleştirilebilecek bir felsefe olmadığını", "buna ihtiyaç olmadığı gibi, bunun mümkün de olmadığını" vurguladığına yukarıda değinmiştik (Althusser, 2006a: 25). Bu vurguda, söz konusu "yeraltı akımının" teorik olarak henüz yeterince geliştirilmediğine dair bir kabullenmenin ötesinde, pratiğin teori karşısındaki önceliğini teslim eden ve olumlayan bir bakışı ayırt etmemiz gerekir. Aynı söyleşide, Althusser, pratiğin felsefeye hiç beklemediği anda "arkadan baskın yaptığından" söz ederken (Althusser, 2006a: 276), karşılaşma materyalizminin ancak tekil bir konjonktürde girişilecek bir politik pratik içerisinde gerçek anlamını ya da etkinliğini kazanacağı ve mevcut felsefi pozisyonları boşa düşürebileceğini görebilmemizi istiyordu. Althusser'in politik "yalnızlığı" ve gerilimi, teorik aygıtını kendi konjonktürü içinde politik bir müdahale ve eyleme dönüştüren Machiavelli'den farklı olarak, karşılaşma materyalizmi tezlerini ve *Machiavelli ve Biz* eserini kendi sağlığında yayımlatmamış olmasından ileri geliyordu. Yine de bugün bu iki eserden çıkarabileceğimiz bir ders varsa, o da karşılaşma materyalizmi gibi politik pratiğin koşullarına odaklanan herhangi bir teorinin ancak bir radikal karşılaşma politikası ve deneyimi içerisinde kendisini dolaşıma sokabileceği ve somut bir etki yaratabileceğidir. Bugün yeniden Althusser okumanın bir anlamı olacaksa, bunun yolu, Althusser'in karşılaşma

materyalizminin bu keşfinin izini pratik içerisinde sürmekten geçecektir. Althusser'in çağrısı hala güncel ve işlenmeyi beklemektedir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis (1989), Lenin ve Felsefe (İstanbul: İletişim) (Çev. Bülent Aksoy, Erol Tupar, Murat Belge).

Althusser, Louis (1999), Machiavelli and Us (London: Verso) (Çev. Gregory Elliott).

Althusser, Louis (2002), Marx İçin (İstanbul: İthaki) (Çev. Işık Ergüden).

Althusser, Louis (2006a), Philosophy of the Encounter (London: Verso) (Çev. G. M. Goshgarian).

Althusser, Louis (2006b), "Amiens Savunusu (1975)", Makyavel'in Yalnızlığı, (Ankara: Epos) (Çev. Turhan Ilgaz): 219-270.

Althusser, Louis (2009), Kriz Yazıları (İstanbul: İthaki) (Çev. Alp Tümertekin).

Althusser, Louis (2015), Gelecek Uzun Sürer (Ankara: Bilgesu) (Çev. İsmet Birkan).

Althusser, Louis (2017), "The Crisis of Marxism", https://viewpointmag.com/2017/12/15/crisis-marxism-1977/ (30.04.2021)

Balibar, Étienne (1991), Althusser İçin Yazılar (İstanbul: İletişim) (Çev. Hülya Tufan).

Balibar, Étienne (2009), "Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser", Cheah, Peng ve Suzanne Guerlac (Der.), Derrida and the Time of the Political (Durham ve London: Duke University Press): 57-73.

Bargu, Banu (2012), "In the Theater of Politics: Althusser's Aleatory Materialism and Aesthetics", Diacritics, 40 (3): 86-111.

Birdal, Serhat Celal (2010), Althusser'in Kuramsal Dönüşümleri Üzerine Eleştirel Bir İnceleme (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Deleuze, Gilles (1994), Difference and Repetition (New York: Columbia University Press) (Çev. Paul Patton).

Deleuze, Gilles (2010), Bergsonculuk (İstanbul: Otonom) (Çev. Hakan Yücefer).

Deleuze, Gilles (2016), "Edimsel ve Virtüel", Cogito, 82 (Çev. Hakan Yücefer): 14-17.

Deleuze, Gilles ve Félix Guattari (1987), A Thousand Plateaus, Capitalism and Schizophrenia (Minneapolis: University of Minnesota Press) (Çev. Brian Massumi).

Diefenbach, Katja (2013), "Althusser with Deleuze: How to Think Spinoza's Immanent Cause", Diefenbach, Katja, Sara R. Farris, Gal Kirn ve Peter Thomas (Der.), Encountering Althusser (London: Bloomsbury): 165-184.

Elliott, Gregory (1999), "Introduction: In the Mirror of Machiavelli", Machiavelli and Us (London: Verso) (Çev. Gregory Elliott): xi-xxii.

Lahtinen, Mikko (2009), Politics and Philosophy: Niccolò Machiavelli and Louis Althusser's Aleatory Materialism (Leiden: Brill) (Çev. Gareth Griffiths ve Kristina Kölhi).

Lasowski, Aliocha Wald (2019), Althusser ve Biz (İstanbul: İletişim) (Çev. Ayşe Meral).

Li, Promise (2017), "Althusser's Clinamen: Aleatory Materialism and Revolutionary Politics", Mediations, 30 (2): 57-62.

Machiavelli, Niccolò (2009), Hükümdar (İstanbul: İş Bankası) (Çev. Necdet Adabağ).

Marx, Karl (2009), Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri (Ankara: Sol) (Çev. Hüseyin Demirhan).

Massumi, Brian (2019), Duygu Politikası (İstanbul: Otonom) (Çev. Hakan Erdoğan).

Matheron, François (2008) "Louis Althusser, or the Impure Purity of the Concept" Bidet, Jacques ve Stathis Kouvelakis (Der.) Critical Companion to Contemporary Marxism (Leiden: Brill): 503–27.

Montag, Warren (2013), Althusser and His Contemporaries (Durham ve London: Duke University Press).

Morfino, Vittorio (2013), "History as 'Permanent Revocation of the Accomplished Fact': Machiavelli in the Last Althusser", Diefenbach, Katja, Sara R. Farris, Gal Kirn ve Peter Thomas (Der.), Encountering Althusser (London: Bloomsbury): 61-74.

Sotiris, Panagotis (2020), A Philosophy For Communism: Rethinking Althusser (Leiden: Brill).

Terray, Emmanuel (1996), "An Encounter: Althusser and Machiavelli", Callari, Antoni ve David F. Ruccio (Der.), Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory (Wesleyan: University Press of New England): 257–77.

Tosel, André (2013), "The Hazards of Aleatory Materialism in the Late Philosophy of Louis Althusser", Diefenbach, Katja, Sara R. Farris, Gal Kirn ve Peter Thomas (Der.), Encountering Althusser (London: Bloomsbury): 3-26.