

Feuerbach'a Dair İkinci Tez ve Marksçı Diyalektik Felsefenin "Nüvesi" Üzerine¹

Doğan Göçmen²

Özet

Bu yazının amacı, Karl Marx'ın ünlü "Feuerbach Tezleri"nde saklı olan felsefi teoriyi açığa çıkarmaktır. Bunu yaparken Tezler ile "geç yazıları" arasında ilişki kurarak, Marx'ın kuramsal gelişiminde sürekliliğin olduğuna işaret etmek istiyorum. Böylece Marx'ın erken yazılarında formüle etmiş olduğu felsefi düşüncelerin zaman ilerledikçe nasıl gelip olgunlaştığını ve gerçekleştiğini görme fırsatımız da olacaktır. Bütün bu süreç, felsefe tarihi boyunca neredeyse tüm büyük filozofların kurmaya çalıştığı praksis felsefesinin Marx tarafından nasıl gerçekleştirildiğini görme olanağı da sunacaktır.

Anahtar kelimeler: Karl Marx, Feuerbach Tezleri, Hegel, Ludwig Feuerbach, Ludwig Wittgenstein, Düşünce, Bilinç, Hakikat, Gerçeklik, Geçerlilik, Kullanım-Değeri, Değişim-Değeri

Abstract

The aim of this paper is to uncover the philosophical theory that lies hidden in Karl Marx's famous "Theses on Feuerbach". While doing this, I am going to relate the Theses with some of his later writings to indicate to the continuation in his theoretical development. Thus, we may have the opportunity to see how Marx's philosophical ideas he formulated in the Theses were eventually developed and shaped, and finally realized. This whole process may also give the opportunity to see how Marx realized the project of developing a "philosophy of praxis", which was the aim of almost all great philosophers in the history of philosophy.

Key words: Karl Marx, Theses on Feuerbach, Hegel, Ludwig Feuerbach, Ludwig Wittgenstein, Thought, Consciousness, Truth, Reality, Validity, Use-Value, Exchange-Value

Karl Marx'ın 'Feuerbach Tezleri' 1844-1847 yıllarına ait not defterine yazdığı ünlü tezleridir. Tezler büyük olasılıkla 1845 yılının Bahar aylarında yazılmıştır. Bu Tezler Marx'ın ölümünden sonra geride bırakmış olduğu külliyatın içinde Engels tarafından bulunmuş ve onun tarafından düzenlenip yayınlanmıştır.³ Bugün Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndan sonra ve *Alman İdeolojisi* ile aynı

¹ Özne dergisinin (2018)28. sayısında yayınlanmıştır.

² Dokuz Eylül Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

³ Bugün artık Tezler'in iki farklı baskısı bulunmaktadır. Engels'in düzenleyip yayınladığı ve Marx'ın elinden orijinal olarak bize ulaşan hali. Engels'in düzenleyip yayınladığı haliyle Marx'ın elinden bize ulaşan orijinal hali arasında görülen farktan dolayı, Engels'in, Marx'ın orijinal metnini çarpıttığı yönünde yorum yapanlar olmuştur. Gerçekten de Tezler'in iki hali arasında farklar bulunmaktadır. Fakat bu, Engels'in orijinal metni çarpıttığı anlamına gelmez. Eğer

dönemde kaleme aldığı bu Tezler, onun teorik olduğu kadar pratik hayatında da bir dönüm noktasına işaret etmektedirler.

Tezler’de her ne kadar Marx’ın Ludwig Feuerbach’a dair eleştirisi öne çıksa da Max Stirner de dâhil olmak üzere Genç Hegelciler’in kuramcı kişiliklerinin hemen hepsiyle girişmiş olduğu hesaplaşması burada özetlenir ve bir yerde özüne indirgenir. Ama Tezler ona aynı zamanda felsefi olarak da yeni bir yön verir. Felsefenin temel sorusu olan ve felsefede idealizm ve materyalizm arasında olan en ilkesel ayrıma götüren varlık ve bilinç ilişkisine dair temel soru (“varlık mı kökensel iltir, bilinç mi?” sorusu) hakkında da bir tez formüle edilmiştir tezlerde. Marx en geç Tezler’i kaleme almasıyla birlikte kendisine materyalist dünya görüşünü temel edinmiştir. Materyalist bir filozof olarak Feuerbach ile olan hesaplaşma bu nedenle tezlerin merkezine yerleştirilmiştir. Zira Marx’ın o dönemde değerlendirmesine göre, Feuerbachçı materyalizm, felsefe tarihinde materyalist felsefenin üst uğrağını temsil etmektedir. Bahar 1845 yılında yazılmasından sonra yaşamış olduğu neredeyse kırk yıllık hayatının tümünü Marx, aşağıda somut olarak göstereceğim gibi, Tezler’in hem teorik olarak uygulanmasına hem de pratik olarak gerçekleşmesine vakfetmiştir. Sunmuş olduğum bu genel bilgilerden sonra, şimdi, öncelikle yorumlamak istediğim Tezler’in ikincisine dönebiliriz.

İkinci Feuerbach Tezi ve Marx’ın Felsefe Kuramı

İkinci Feuerbach tezinin konusu düşüncenin gerçekliğidir. Bu tezde, diğer tezlerde olmadığı kadar, varlık ve bilinç ilişkisi üzerine, eş deyişle, işaret ettiğim gibi, felsefenin en temel sorusu ve sorunu üzerine düşünülmektedir. Düşüncenin gerçekliği, her şeyden önce düşüncenin dünyayı bir aynada yansıtır gibi yansıtıp kendisinde dünyayı ortaya koyup koymadığı ile ilgilidir. Burada söz konusu olan sadece düşüncenin dünyayı yansıtıcı işlevi değildir, tersine burada mesele aynı zamanda düşüncenin kökeni ve düşüncenin dünya üzerindeki değiştirici ve dönüştürücü etkisi ile de ilgilidir. Zira düşüncenin dünyayı bir aynada yansıtır gibi kendisinde yansıtılması ve dünya üzerinde değiştirici, dönüştürücü etkisinin olabilmesi için, düşüncenin dünya ile aynı kökensellikten kaynaklı olarak aynı özelliği paylaşıyor olması gerekir. Aynı kökensellik, dünyanın cevherinin maddi olması ve düşüncenin görelî kendi başına olma durumuna kavuşması, düşüncenin maddenin bir işlevi olması ile ilişkilidir. Bu nedenle düşüncenin zorunlu olarak dünyaya içkin, fakat aynı zamanda ondan farklı olması da olmazsa olmaz koşullardandır. Ancak böylece düşünce dünyaya yabancılaşmadan dünyadan farklı olma koşulunu yerine getirebilmektedir, diğer bir deyişle dünyayı yansıtılma kabiliyetine kavuşmuş olmaktadır. Zira düşünce ancak böylece kendisini dünyanın dolayımı ile kurabilir ve bu nedenle de dünya üzerinde dönüştürücü ve değiştirici etkide bulunabilir. Marx bu nedenle, birazdan göreceğimiz gibi, ikinci Feuerbach tezinde “gerçeklik”⁴ (*Wahrheit*) kavramının yanında “güç” (*Macht*) kavramını kullanır. Eğer düşünce dünyaya içkin olmak yerine aşkın olsaydı, o, bu durumda büyük olasılıkla çarpık ve bu nedenle aynı zamanda dünyaya yabancı olacaktı –ki bu durumda düşüncenin kendisini dünya dolayısıyla kurması mümkün olmayacaktır ve böylelikle dünyaya doğrudan veya dolaylı müdahale etmesi de mümkün olmayacaktır. Bu durumda elbette doğru düzgün bir pratik de mümkün olmayacaktır.

Engels metni gerçekten çarpıtmak isteseydi, Marx’ın orijinal metnini pekâlâ kolayca yok edebilirdi. Marx, Tezler’i kendi düşüncelerine açıklık kazandırmak ve yön vermek için kaleme almıştır. Bu nedenle “tele gram” tarzında kısa ve özür. Fakat bu, tezlerin anlaşılmasını da zorlaştırmaktadır. Bu nedenle Engels’in metne müdahalesini daha çok okurun kolay anlaması için yapılmış küçük müdahaleler olarak yorumlamak en doğrusu olacaktır.

⁴ Burada “gerçeklik” kavramını epistemolojik anlamda, hakikatin bilinçte yansımış hali anlamında kullanıyorum.

Bilindiği gibi ikinci Feuerbach tezinde Marx açıkça “dünya” kavramını kullanmaz. Fakat tezde dünya kavramının doğrudan çıkarılabileceği başka kavramlar kullanılmaktadır. Ben burada kullanmış olduğum “dünya” kavramını doğrudan Marx’ın kendisinin kullanmış olduğu insan düşüncesinin “nesnel gerçekliği” (*gegenständliche Wahrheit*), “hakikat” (*Wirklichkeit*), “düşüncenin hakikatliliği veya hakikatlilik olmayışı” (*Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens*) kavramlarından çıkarıp kullanıyorum. Burada “dünya” kavramını bazen “varlık”, bazen “doğa”, bazen de “evren” anlamında ele alıyorum. Bu kısa girişten sonra şimdi ikinci teze daha yakından bakabiliriz.⁵ Marx ikinci Feuebach tezinde nasıl bir felsefe temellendirmiştir?

Tezin ilk cümlesinde “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı – teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” diyor Marx. “İnsan kendi düşüncesinin gerçekliğini, yani hakikatliliğini ve gücünü, (eş deyişle –DG) dünyeviliğini praksiste kanıtlamak zorundadır” diye devam ediyor. Tezin son cümlesinde Marx, “düşüncenin hakikatliliği veya değil-hakikatliliği üzerine olan – praksisten yalıtılmış – kavga, skolâstik sorudur” diye tamamıyor düşüncesini.

Mümkün bir yanlış anlamayı veya muhtemel indirgemeci bir yorumu baştan önlemek için, Marx’ın “teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” sözlerine açıklık getirmek gerekiyor. Marx, “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusu “teorinin sorusu değildir” derken, burada sanki insan düşüncesinin nesnel gerçeklikle nasıl ilişkilendiği sorusunun aynı zamanda kuramsal kavrayışla da ilişkili olduğunu reddeder gibidir. Fakat bu bir ilk izlenimdir ve bu şekilde alınacak olursa bu kesinlikle bir yanılsama olacaktır. Konuya açıklık getirmek için burada Marx’ın genel külliyatında teori ile pratik arasındaki karşılıklı kapsayıcı ve dolayimli ilişkiye dair yapmış olduğu ayrıntılı açıklamaların peşine düşmeye gerek yoktur. Konuya tezlerde kalınarak dahi açıklık getirilebilir. Tezler yayımlandığından beri özellikle on birinci tez bağlamında, ama genel olarak da *Alman İdeolojisi* bağlamında yapılan ve Marx’ın kuramsal düşünmeyi, yani felsefeyi ve özneliği reddedip reddetmediğini ilgilendiren soruya dair yürütülen tartışmaların çoğu, eğer tezlere sistematik olarak bakılsaydı ve özellikle sekizinci tez dikkate alınsaydı, belki de hiç yürütülmemiş olacaktı. Öyleyse sekizinci teze de yakından bakalım:

“Toplumsal yaşamın tümü özü itibarıyla *pratik*dir. Kuramı mistisizme götüren tüm gizemler, kendi rasyonel (akla dayalı/uygun –DG) çözümüne insan praxisinde ve bu praksisin kavranmasında kavuşur.”

Burada sekizinci tezin özellikle “ve” bağlacından sonra olan kısmına dikkat çekmek istiyorum. “Kuramı mistisizme götüren tüm gizemler, kendi rasyonel (akla dayalı/uygun –DG) çözümüne insan praxisinde ve bu praksisin kavranmasında kavuşur.” Marx burada, kuramda mistikleştiren veya gizeme yol açan her ne ise o, sonunda praksiste bir çözüme kavuşur, diyor. Söz konusu çözümün iki ayağı vardır. Bunlar, her şeyden önce pratiktir ve aynı zamanda bu pratiğin kavranmasıdır. Burada kavramak ne anlama gelmektedir, kavramak ne demektir? Bu soruya üçüncü Feuerbach tezine dönerek yanıt verilebilir. Üçüncü tezin son kısmında, Marx, kavrama eylemi ile eş anlama gelen “rasyonel anlama” (“rationell verstanden”) kavramını kullanıyor. Böylelikle, eşdeyişle, kavramak, Marx’a göre, akla uygun anlamak ve açıklamak ile ilgili olarak görülmüş oluyor. Bu ise ancak kavramsal-kuramsal düşünmekle mümkün olabilir.

⁵ Yazıda diğer dillerden aktarılan tüm çeviriler bana aittir. Tezler’in Dietz Verlag’tan çıkan ve Marx-Engels-Werke’nin üçüncü cildinde yayınlanmış baskısını kullanıyorum (Tezler’in Türkçe çevirisi için bkz.: Marx, K., ve Engels, F., *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s. 15-17).

O halde, burada söz konusu olan teorinin reddi değildir. Nedir öyleyse mesele? Burada Marx, Kant üzerinden Hegel'e kadar uzanan modern felsefenin bütünlüklü büyük kavramsal düşünme geleneğini sürdürmektedir. Peki, öyleyse Marx neden “teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” demektedir? Burada söylenmek istenen, ‘teorinin teori olarak’, yani pür teori olarak yapılması halinde bile sonunda pratik, eyleme yönelten bir amacının olduğu ve olması gerektiği, teorinin sonunda pratiğe akması, pratiğe dönüşmesi gerektiğidir. Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi*’nin önsözünde yazdığını hatırlayalım. Bu devasa eserini Kant, sonunda pratiğe yönelmeyen kuram düşünceyle basit bir şekilde oyun oynamaktır, ilkesinden hareketle kaleme almıştır. Kaldı ki Ludwig Wittgenstein ve Hilary Putnam gibi büyük yirminci yüzyıl filozofları, sanki Marx’a geri dönercesine, teori-pratik, öznel-nesnel ikileminden kurtulup, teoriyi bir pratik türü ve pratiği de bir teori türü olarak kavrama eğilimindedirler. Öyleyse, sonuç olarak, “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı – teorinin sorusu değildir, tersine pratik bir sorudur” derken Marx, teoriyi de bir pratik türü olarak kavlıyor ve her teorinin de sonunda pratikte sınanması, yani örneğin Karl Popper’in ileri sürdüğü gibi yanlışlanması değil de, Kant’ın önerdiği gibi teorinin de pratikte sınanması ve doğrulanması gerektiğini düşünmektedir. Zaten her yanlışlama eylemi sonunda doğrulamayı gerektirir. Zira ancak bilgiyle bu şekilde olumlu bir ilişki kurulabilir ve ona dayalı olarak eylenebilir. Dolayısıyla bilginin sınanması, gizli şüpheli ve minimalist bir bilgi teorisi ile çalışan Popper’in önerdiği gibi sadece yanlışlamayla sınırlanamaz, çünkü sonunda bilginin doğrulanması ve bilgiye dayalı olarak eyleme geçilmesi gerekmektedir. Bilginin peşinden koşulmasının ve dolayısıyla bilginin varlığının nedeni, doğru düzgün, yani gerçekten *ablaklı* olduğu bilinen, eş deyişle herkesin diğerini amaç edinmeyi istediği ve amaç edinebildiği bir pratiği mümkün kılma çabasıdır. Ayrıca Thomas Kuhn’un ileri sürdüğü gibi, bilim felsefecileri, bir kuramın geçerliliğinin görülebilmesi için onun tüm mümkün sınamalar yoluyla doğrulanıp doğrulanmadığına bakmaz. Tersine onlar elde olan verilerin/delillerin açıklanması konusunda birçok teoriyi açıklayıcı güçleri bakımından karşılaştırarak yeni teoriyi kabul etmektedir.⁶

Bu söylenenlerin ışığında şimdi artık Marx’ın nasıl bir felsefi kuramla çalıştığına dair bir tez ileri sürebiliriz. Antonio Gramsci’nin gösterdiği gibi, Marx, teoriyi aynı zamanda bir pratik türü ve pratiği de aynı zamanda bir teori türü olarak kavrayan bir “praksis felsefesi”⁷ ile çalışmaktadır. Teori bir pratik türü olarak alındığında belirleyici olan kuramsal düşünmedir. Fakat bu kuramsal düşünme içinde pratiğe dönüşümü, pratiği dolaylılamayı barındırmaktadır. Aynı şekilde pratiğin bir teori türü olarak alınması durumunda burada belirleyici olarak kalan pratiktir. Fakat bu pratik, içinde pratik düşünen teoriyi, yani pratiğe dönüşmüş olan teoriyi eyleme geçirmiş olan bir pratiktir. Sekizinci tezdeki “(t)oplumsal yaşamın tümü özü itibarıyla *pratik*dir” sözleri pekâlâ bu anlamda alınabilir.

Marx, yukarıda onun felsefi kuramına dair ileri sürdüğüm ilkeyi örneğin *Grundriss’e* yazmış olduğu girişinde uzun uzun açıklar. Bilindiği üzere Hegel, *Hukuk Felsefesi*’ne yazdığı önsözde felsefeyi “kendi çağını düşüncede kavramak” olarak tanımlar.⁸ Buna göre felsefe kendi çağının tüm bilimsel bilgisini ansiklopedik olarak derler ve sistematik olarak ortaya koyar. Bu bilgiye dayanarak tüm boyutlarıyla bir insanlık hali betimlemesi yapar. Felsefe bunu yapabildiği oranda

⁶ Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, s. 145.

⁷ Örneğin bkz.: Gramsci, A., *Gefängnishefte*, Argument-Verlag, Berlin, 1994, c. 6, s. 1278-1279 (*Hapishane Defteri* 10 § 28).

⁸ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970, s. 26.

çağını düşüncede kavramış olur. İnsanlık hali betimlemesi sunmak demek, insanlığın içinde bulunduğu toplumsal formasyonu tüm ilişkileriyle ve belirlenimleriyle, tarihsel kaynaklarıyla, tüm potansiyelleriyle ve ereksel eğilimleriyle, tüm çelişkileriyle bütünü zengin, “kafada düşünsel bütünlük”⁹ olarak ortaya koymak demektir. Bunu yaparken felsefe zorunlu olarak çağın kavramlarına veya kategorilerine başvurmak zorundadır. Zira Marx’a göre kavramlar veya kategoriler çağın toplumsal formasyonunun “ilişkilerini ifade eder”¹⁰, çünkü kategoriler “varolma formları, varoluşsal belirlenimler”¹¹ olarak görülmelidir. Böylece bir çağın toplumsal formasyonunu ortaya koymak demek, çağın kendi kategorilerini veya kavramlarını sistematik bir bütünlük içinde ve birbirleriyle kökensellik, işlem ve kaplam bakımından doğru ilişkilendirilmiş bir şekilde ortaya koymak demektir.

Bu bağlamda Marx, hem Hegel ile hem de Pierre-Joseph Proudhon ile tartışarak önermiş olduğu kavramsal ilişkiler bütünlüğüne açıklık getirir. Marx’a göre, Proudhon kavramlar dizgesini “idede” oldukları gibi, yani onların tarihsel hareketlerine göre kurmak istemektedir. Ne var ki, Proudhon’un tarihselliğe dair kavrayışı, suyun içindeki şekillerin suyun yüzeyine bulanık ve çarpık yansıdığı gibi, bulanık ve çarpıktır.¹² Fakat Marx’a göre, bir çağda bir toplumsal formasyonun kavramlar dizgesi, onların ortaya çıkıp tarihsel olarak belirleyici olmalarına göre değil, tersine kavramların sıralaması ve düzeni, onların, “modern burjuva toplumunda”¹³ birbirleriyle olan sistematik belirleyicilik ilişkisine göre belirlenir. İşte bu aşamada artık Marx’ın Hegel eleştirisi devreye girer. Bu eleştiri Proudhon’a hem Hegelci felsefenin nasıl eleştirilmesi ve hem de nasıl doğru bir şekilde kavranıp uygulanabileceğini göstermeyi amaçlamaktadır aynı zamanda.

Marx’a göre, toplumsal formasyon gibi somut bir bütünü düşüncede ortaya koymak, onu “çokluğun birliği”¹⁴ olarak ortaya koymak demektir. Bir toplumsal formasyon hem somuttur hem de bütündür. Fakat bu somut bütün, düşüncede ortaya konunca, ortaya konmuş olan bütün “bir araya toplama süreci, sonuç olarak görünür, aslında gerçek çıkış noktası olmasına ve bu nedenle şeye-bakış ve tasavvur için de çıkış noktası olmasına karşın.”¹⁵ Marx burada önermiş olduğunu, “somut olanın düşünce yoluyla yeniden üretimi”¹⁶ olarak tanımlıyor. Burada düşüncenin üstlenmiş olduğu yeniden üretici işlevinden dolayı, Marx’a göre, Hegel “hakikati, kendini kendi içinde derleyen, kendi içinde derinleşen ve kendisini kendisinden hareket ettiren düşüncenin sonucu olarak kavrama yanılsamasına düşer.”¹⁷ Marx’ın Hegel’i idealist olarak tanımlamasının nedenlerinden birisi budur. Hegel, hakikati tarihsel olarak düşüncenin ürünü olarak ortaya koyuyor, düşüncüyü hakikatin bir ürünü olarak değil. Oysa burada uygulanan yöntem, “soyuttan somuta doğru yükselme”¹⁸, kendinde somutu veya tümeli potansiyel olarak barındıran yalıtılmış tikelden tümel olana yükselme yöntemidir ve bu yalnızca düşüncenin hakikati edinme, hakikati tinsel somut olarak yeniden üretme tarzıdır. Fakat “hiçbir şekilde somut olanın oluşum sürecinin

⁹ Marx, K., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Dietz Verlag, Berlin, 1974, s. 22.

¹⁰ Marx, age., s. 23.

¹¹ Marx, age., s. 26.

¹² Marx, age., s. 28.

¹³ Marx, age., s. 26.

¹⁴ Marx, age., s. 21.

¹⁵ Marx, age., s. 22.

¹⁶ Marx, age., s. 22.

¹⁷ Marx, age., s. 22.

¹⁸ Marx, age., s. 22.

kendisi değildir.”¹⁹ Bu nedenle burada söz konusu olan bütünlük, insanın hakikate dair zihninde oluşturduğu kavramsal-kuramsal bütünlüktür, kavrayan düşüncedir. Hakikatte tarihsel olarak oluşmuş olan bütünlüğün kendisidir. Bunun bilinçte yansıyan ve düşüncede yeniden üretilen, tarihsel olarak oluşmuş olanın kendisi değildir. Diğer bir deyişle bu şekilde düşüncede ortaya konan, bütünün oluşumunun empirik-ontolojik sürecinin kendisi değildir, tersine empirik-ontolojik sürecin, bir aynada yansır gibi bilince yansıyan halidir. Düşünce asıl hakikati ancak yansıtabilmektedir, hakikatte vücuda gelebilmektedir, fakat sanki kendisi asıl hakikatmış gibi onun yerine geçememektedir. Bu yetiyi düşünce, kendileri varlığın birer “varolma formu, varoluşsal belirlenimler”²⁰ olan kategorileri temel alarak çalışıyor olmasından dolayı elde eder. İlk bakışta büyük bir paradoks gibi gözükse de; aslında düşüncenin tam da hakikatin yerine geçemiyor olması ona hakikatin yansıtanı olma özelliği kazandırıyor. Düşüncenin bu özelliği aynı zamanda Marx’a kavramların eleştirisini asıl hakikatin bir eleştirisi olarak alma ve sunma olanağı veriyor. Marx’ın burada önerdiğini ve bunun *Das Kapital*’de uygulamasını, büyük Aristotelesçi-Hegelci gelenekte “varlığa varlık olarak” başarılı bir bakma biçimi diye tanımlamak gerekir.

İkinci Feuerbach Tezi Bize Ne Söylüyor?

Marx’ın teorisi, yani kuramsal düşünmeyi reddetmediğine, eş deyişle, tersine, onun kendi felsefi kuramı çerçevesinde pratik eyleyen teorik düşünmeyi ve teorik düşünen pratik eylemi gerekçelendirdiğine dair bu ön düşünmeden sonra doğrudan ikinci Feuerbach tezinin içeriğine dair çözümlemelerimize geçebiliriz. Bu, yukarıda ileri sürmüş olduğum Marx’ın iş gördüğü felsefenin bir praxis felsefesi olduğuna dair tezimi bir başka açıdan yeniden gerekçelendirme fırsatı da verecektir.

İkinci tezin ilk cümlesi “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip” olması gerektiğinden hareket etmektedir. Zira “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusunun ortaya atılabilmesi için, insanın bu konuda nesnel bir gereksinimden kaynaklanan bir arayış içerisinde olması gerekir. Bu arayış her şeyden önce elbette epistemolojik bir arayıştır, çünkü düşüncenin nesnel gerçekliği aranmaktadır. Düşünce nesnel gerçekliğini, dünyayla ilişkisinde ancak dünyayı kendisinde doğru ve düzgün bir şekilde kavrayıp yansıtarak kanıtlayabilir. Düşüncenin dünyayı doğru düzgün kavrayıp yansıtabilmesi için, dünyayı doğru anlaması ve açıklaması; kısacası düşüncenin dünyayla, yani hakikatle ilişkisinde doğru düzgün olabilmesi için dünyayı doğru düzgün kavraması gerekmektedir. Bu ilişkinin, algı kuramını ilgilendiren yanı, ontolojik ve epistemolojik temelleri, estetik ve sosyolojik veya daha çok sosyo-epistemolojik boyutları vardır. Fakat düşüncenin bir nesnel gerçekliğinin olduğunun kanıtlanması sonunda ahlaki kişiliğimiz, genel olarak ahlaki değerlerimizi ve bu nedenle (sorunun epistemolojik bir yanı da olduğu için) aslında genel olarak tüm anlam ve değerler dünyamız ile ilgilidir. Düşüncenin nesnel gerçekliğinin olup olmamasının doğrudan estetiği ilgilendiren bir yanının olması, sorunun bir bütün olarak değerler dünyamızla ilgili olduğunu ayrıca kanıtlar.

Marx, örneğin birinci tezde kullanmış olduğu “duyusal” (“sinnlich”) ve “duyusalılık” (“Sinnlichkeit”) kavramlarıyla iş görmekle hem söz konusu algı teorisini ilgilendiren yana hem de estetik kuramını ilgilendiren boyuta işaret etmektedir. İlgili pasaj tam olarak şöyledir:

¹⁹ Marx, age., s. 22.

²⁰ Marx, age., s. 26.

“Şimdiye kadar olan tüm materyalizmin (Feuerbachçı olanı da dâhil olmak üzere) baş noksanı, karşıda duranın, hakikatin, duyusallığın yalnızca *nesne* biçiminde *veya şeye-bakış* (“*Anschauung*”) olarak kavıyor olmasıdır; fakat *duyusal insan etkinliği, praxis* olarak değil; öznel olarak değil.”

Marx burada “*nesne* biçiminde *veya şeye-bakış* (“*Anschauung*”)” derken, açıkça Feuerbach’ın materyalizmi de dâhil olmak üzere “(ş)imdiye kadar olan tüm materyalizmi” eleştirdiğini belirtiyor. Fakat bu pasaj aynı zamanda klasik Alman idealizminin de eleştirisi olarak okunabilir –ki benim “şeye-bakış” olarak çevirdiğim “*Anschauung*” kavramını açıkça kullanıyor olması buna işaret etmektedir. Bu kavram Alman düşünce ve felsefe tarihinde büyük bir öneme sahiptir ve Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* adlı devasa eserinin en temel kavramlarından (örneğin “anlak” ve “akıl”) birisidir. Öyleyse Marx’ın birinci tezde alıntıladığım yerin hemen altında işaret ettiği gibi, şimdiye kadar olan materyalizmin de, idealizmin de büyük eksikliği nesneyi basit bir şekilde “şeye-bakış” kavramı altında algı nesnesi olarak kavramış olmasıdır. Materyalizmden farklı olarak idealizm “duyusal etkinliği bir bütün olarak tanımamaktadır”. Kant buna en iyi örnektir. Burada kullanılan “duyusal etkinlik” kavramının, algı teorisini ilgilendiren bir yanı olduğu gibi bir de estetik kuram ile alakalı boyutu da vardır. Bu etkinliğin sonunda öznenin nesneyi her bakımdan edinebilmiş olması gerekir -ki bu ancak “emek” kavramını da içeren bir “praxis” kavramı çerçevesinde düşünülebilir.

Bu nedenle düşüncenin nesnel gerçekliğini kanıtlama çabasını ilgilendiren bu epistemolojik arayışın sonunda pratik bir amaç vardır. Bu, insanın kendisini bütünlüklü ve tutarlı ahlaki kişilik olarak kurması ve bu kişiliği muhafaza etmesi ile ilgili bir gereksinime işaret etmektedir. Diğer bir deyişle insanın düşüncesinin nesnel bir gerçekliğe sahip olması ve nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu bilmesi, insan için yaşamsal bir önem arz etmektedir. İnsanın düşüncesinin nesnel bir gerçekliğe sahip olduğunu bilmesi, aynı zamanda onun düşüncesinin nesnel bir *geçerliliğe* sahip olup olmadığını da, yani düşüncesinin doğru düzgün olup olmadığını da bilmesi anlamına gelmektedir. Bu, insanın ahlaki kişiliğini kurması ve ahlaki kişiliğinin tutarlı bütünlüğünü koruması için koşulsuz olarak geçerli olan epistemolojik bir gerekliliktir. Öyleyse, pratik eyleyen teorik düşünme ve teorik düşünen pratik eyleme, yani praxis felsefesi insanın bütünlüklü bir ahlaki kişilik oluşturması ve oluşturmuş olduğu bütünlüklü ahlaki kişiliği, teorinin ve pratiğin, kısacası yaşamın gerektirdiği tüm değişime karşın muhafaza etmesi, dolayısıyla eyleyebilme kapasitesine sahip olması ile ilgilidir. Bu nedenle “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe sahip olup olmadığı” sorusu, doğrudan insanın eyleyebilmesi, eyleme yetisine sahip olması ile ilgili bir sorudur. Bu kısa düşünme bile gösteriyor ki, Marx’ın ileri sürdüğü gibi, “(i)nsan düşüncesinin nesnel gerçekliğe” ve geçerliliğe sahip olup olmadığını ilgilendiren soru, sonunda öncelikli olarak “pratik bir sorudur”. Bu pratik soruyu (pratik olduğu için aslında soru artık bir soruna da dönüşmüştür) salt teorik olarak çözmeye kalkmak veya teorik olarak çözmekle yetinmek, yani soruya “praksisten yalıtarak” bakmak, soruyu aynı zamanda bir sorun olarak ele almamak, onu kılı kırk yaran “bir saf skolâstik” soruya dönüştürmek anlamına gelir.

Marx’tan çevirerek aktardığım “nesnel gerçeklik” kavramı, Almanca “gegenständliche Wahrheit” kavramına karşılık gelmektedir. Görüldüğü gibi kavram iki sözcükten oluşmaktadır: “gegenständlich” ve “Wahrheit”. Burada “Wahrheit” kavramını, “hakikat” olarak çevirmek yerine bilgiyi, dolayısıyla kavramsal-kuramsal (*metafiziksel*) dünyayı ve özneliği ilgilendirdiğini vurgulamak için “gerçeklik” olarak çevirmeyi yeğliyorum. Hakikat kavramını, Almanca

“Wirklichkeit” kavramını Türkçeleştirmek için kullanıyorum. Bu kavram, görünüm (*Erscheinung*) ve öz (*Wesen*) olmak üzere iki boyutu birden kapsayan bir kavram olarak fiziksel dünyaya veya realiteye denk gelmektedir. Marx’ın kullandığı “gegenständlich” kavramı en az gerçeklik kavramı kadar önemlidir. Hatta Marx açısından, daha ileri gidilip, “gegenständlich” kavramının önkoşulu yerine gelmeden ne özne, ne “Wahrheit”, ne de etkinlik olabilir, diyebiliriz. Zira bu kavram “Gegenstand” kavramından türetilmiştir. İngilizce “object” (*Lat. obiectum, obiectus*) kavramına denk gelmektedir ve bilindiği gibi “nesne” demektir. Fakat bu Almanca kavram son derece plastik bir kavramdır ve iki sözcüğün birleştirilmesiyle elde edilmiştir. “Gegen” sözcüğü “karşı” anlamına gelmektedir. “Stand” sözcüğü durmak anlamına gelen “stehen” fiilinden türetilmiştir. Buna göre “Gegenstand” kavramı, daha anlaşılır olması için, “karşıda duran” olarak da çevrilip betimlenebilir.

Neyin veya kimin karşısında duran? Bu soruya yanıt, özneyi temsil eden “Wahrheit” kavramına dönülerek verilebilir. Marx’a göre “karşıda duran” olmaksızın ne insan olunabilir ne de etkin. Bu nedenle Marx birinci tezde, ikinci tezde kullanmış olduğu “gegenständliche Wahrheit” kavramının tamamlayıcısı olarak, “gegenständliche Tätigkeit” kavramını kullanır –ki bu kavram diğer kavramın çevirisine uygun olarak “nesnel etkinlik” olarak çevrilebilir, fakat aynı zamanda “karşısında duran olan etkinlik” olarak da çevrilip, betimlenebilir. Peki, benim “gerçeklik” diye çevirdiğim “Wahrheit”ın karşısında duran nedir? Dünya - Kant’ın *Saf Akılın Eleştirisi*’nde mekân kavramını en başa almakla ona her şeyi içkin kıldığı ve Wittgenstein’in, onun sınırlarının ötesinde düşünmemiz mümkün değil, dediği dünya.²¹ Bu soruya yanıtı Marx ikinci Feuerbach tezinde, “(i)nsan kendi düşüncesinin gerçekliğini, yani hakikatliliğini ve gücünü, (eş deyişle –DG) dünyeviliğini praksiste kanıtlamak zorundadır” diye formüle ettiği cümlesinde verir. Marx’ın burada kendisine temel edindiği ilkeye bilgi felsefesi çerçevesinde “epistemolojik gerçekçilik” denir. Dolayısıyla bu ilkeye göre karşıda duran olmaksızın insan hayaletten (*Gespens*) ve düşünce de gizemden (*Mysterie*) başka birşey olamaz. Karşısında duran olmaksızın hiçbir şey olmayacağını insan pratik olarak eylemeye başlarsa kavrar, çünkü pratiğin kendi nesnel önkoşulları sonunda insana gözünün önünde ve elinin altında işleyecek bir şeyler olmadan herhangi bir pratiğin de mümkün olmadığını gösterir. Bu nedenle Marx sekizinci tezde tüm gizemlerin ve kuramsal düşünmeyi gizemci kılan koşulların hepsinin akla dayalı, yani bilimsel çözümünün “insan praksisinde ve bu praksisin (akla dayalı –DG) kavranmasında” olduğunu ileri sürebilmektedir.

İkinci Feuerbach Tezinde Saklı Felsefi Bakış

Marx’ın “(i)nsan kendi düşüncesinin gerçekliğini, yani hakikatliliğini ve gücünü, (eş deyişle –DG) dünyeviliğini praksiste kanıtlamak zorundadır” sözlerinde, felsefi-tarihsel geri planıyla beraber düşününce, kendisini belli eden ve birbirini tamamlayan üç farklı perspektif ile birden çıkar karşımıza. Bunlardan *ilki* Hegel’in *Hukuk Felsefesi*’nin önsözünde felsefeye biçmiş olduğu görevle ilgilidir. Yukarıda kısaca işaret ettiğim gibi, felsefenin görevi, kendi çağını düşüncede kavramaktır. Kendi çağını düşüncede kavramak demek, Hegel’e göre, *Tinin Fenomenolojisi*’ne yazdığı önsözde belirttiği üzere, en son bilimsel bilgi ve gelişmelerin ışığında genel bir dünya tasarımı ve buna dayalı olarak tarih üstü ve tarihsel boyutlarıyla bir insanlık hali betimlemesi sunmak demektir. Marx, “gerçeklik” (*Wahrheit*) kavramının karşıda duran olarak dünyayı belirlemekle, dünyanın

²¹ Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, s. 132-134(§ 5.6-5.61).

özüne dair potansiyellerini de ortaya çıkaran perspektifsel bir tasarım ortaya koymak istediğini beyan etmiş olmaktadır ve bunun başlangıcını Demokritos'un ve Epikuros'un doğa felsefeleri arasındaki farkı ve benzerliği konu alan doktora tezi ile yapmıştır. Marx dünyanın özünü, yukarıda işaret ettiğim gibi, maddi olarak kavramaktadır –ki bu basit ve koşulsuz bir şekilde dünyayı maddeye indirgemek anlamına gelmemektedir. Bu yalnızca dünyanın yapı taşının veya cevherinin madde olarak alındığı anlamına gelmektedir. Eğer Marx dünyayı basit bir şekilde maddeye indirgeseydi, ikinci tezde nesnelere “gerçekten farklılaşmış” ve düşünceye içkin “düşünsel nesnelere”den bahsedemezdi. Madde kökendir, kaynaktır, sonunda mutlak olan odur, fakat dünyanın tek belirleyeni ve hareket ettireni değildir. *Das Kapital*'in eleştirel bir meta analizi sunduğu birinci bölümde çözümlemesinin temelini ‘varolana varolan olarak’ bakmayı yerleştirir, çünkü o, metaı doğal oluş haliyle ve toplumsal şekillendirilmesiyle beraber alır. Bilindiği gibi varolanı varolan olarak incelemek, Aristoteles'ten beri ontolojinin konusudur ve en geç *Monadoloji* ile birlikte Leibniz tarafından Klasik Alman Felsefesi'nin en temel yaklaşımı olarak belirlenmiştir. Bu nedenle Marx'ın doktora teziyle başlatmış olduğu doğa üzerine düşünme hep devam etmiştir denebilir. Bu bağlamda burada hemen hatırlatmak yerinde olacaktır. Marx'ın doğa üzerine düşünmediği ve yazmadığı iddiası temelsizdir. “Feuerbach Üzerine Tezler”den dört yıl önce 1841 yılında tamamlanmış olan doktora tezi bunun en iyi kanıtıdır.

Marx'ın ikinci tezinin ilgili pasajında saklı olan *ikinci* perspektif dünyayla ilişkili olarak kullanılan gerçeklik kavramında saklıdır. Gerçeklik kavramını dünya çapında düşünmek ancak insanlık çapında düşünmekle mümkündür. Diğer bir deyişle dünyayı dünya olarak düşünmek, aynı zamanda bütün insanlığı bir epistemolojik özne olarak almak ile mümkündür. Bu nedenle Marx, praxis kavramını temel alan kendi materyalizminden farklı olarak “şeye-bakışçı materyalizm” olarak tanımladığı Feuerbachçı materyalizmi eleştirirken (Marx kendi materyalizmini “yeni”, Feuerbach'ın materyalizmini ise “eski materyalizm” olarak da tanımlar), yedinci tezde Feuerbach'ı “soyut birey” kavramıyla çalıştığı için eleştirir. Bu bağlamda kullanılan “soyut” kavramı, tarihsel olmayan anlamında kullanılıyor. Feuerbach'ın analiz ettiği bireyin tarihsel olarak “belli bir toplum biçimine ait” olduğunu görmediğini, sırf tarih üstü bir birey kavramıyla çalıştığını ileri sürüyor. Buna karşın dokuzuncu tezde Marx, Feuerbach'ın “tekil bireyler” ile çalıştığını belirtiyor ve bunu “burjuva toplumu” ile ilişkilendiriyor, çünkü Marx'a göre, bireyleri birbirinden yalıtılmış tekil bireyler olarak almak, modern toplumda bireyin durumuna tekabül etmektedir ve dolayısıyla burjuva toplumunun bakış açısını temsil etmektedir –ki Marx bu gözlemi doğrudan Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde sunulan modern topluma ve modern toplumda atomize olmuş bireyin haline dair zengin çözümlemelerden devralır.²² Dokuzuncu tezde Marx, ilişkilerinden kopararak ele alma anlamına gelen başka bir “soyut” kavramı ile çalışır. Burada söz konusu olan soyutlamadır ve bu yalnızca filozofun epistemolojik olarak yaptığı birşey değildir, tersine modern toplumun ontolojik kuruluşu, örneğin ücretlendirme sisteminde görüldüğü gibi, bu soyutlama ilkesi üzerinde şekillenir. Feuerbach'ın bu yaklaşımından farklı olarak, Marx onuncu tezde kendi yaklaşımını “insanca toplum veya toplumsal insanlık” durumu olarak tanımlamaktadır.

İkinci Feuerbach tezinin yukarıda aktardığım ilgili cümlesinde saklı olan *üçüncü* perspektif, hâlihazırda işaret ettiğim tarihsel bakış açısıyla ilgilidir. Marx bunu ilgili cümlede kullandığı dünyevilik kavramında dile getirir. Düşüncenin dünyeviliği, gerçekliğin karşısına dünyayı alması, düşüncenin zamansallıkta kendisini sadece geçmişe değil, yalnızca geleceğe de değil, onda

²² Örneğin özellikle bkz.: Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 339-346(§182-187).

geçmişin kapsamı aşıldığı, geleceğin potansiyel olarak var olduğu, kısacası geçmişin ve geleceğin düğümlendiği şimdiki zamana odaklanması anlamına gelir. Şimdiki zamanın bakışa odak olarak alınması Yeniçağa has bir bakış açısidir. Eskiçağ daha çok teleolojik veya ereksel bir bakışa sahiptir. Ortaçağ daha çok geçmişe odaklanmıştır. Bu, ilkesel olarak epistemolojik gerçekçi bir dönüşe denk gelmektedir. Bu nedenle Ortaçağ gelenekçi ve muhafazakârdır. Bu, onun aynı zamanda gizem dolu ereksel bir düşünme tarzıyla çalışmış olma niteliği ile çelişmez. Buna karşın Yeniçağ ve modernlik şimdiki zamana odaklanmıştır. Marx, Leibniz'in açıkça *Monadoloji*'de formüle ettiği, fakat Gassendi, Hobbes ve Descartes'tan beri temel alınan bu bütünlüklü diyalektik bakışı sürdürür. Leibniz'in ünlü deyişini hatırlayalım: Şimdiki zaman geleceğe gebedir.²³ İşte, Marx'ta tarihselliği, geçmişi kapsayan ve geleceği içinde barındıran bu 'şimdiki zamansallık' olarak alan bütünlüklü bakış olarak kavramak gerekir. Eğer Marx yedinci tezde Feuerbach'ı tarihsel bakışa sahip olmamakla suçluyorsa, meseleyi bu kapsamda düşünmektedir. Bu bakış, Hegel'de olduğu gibi varlığı ve dolayısıyla toplumu 'olmuş olan-olan-oluşan' oluşum olarak tüm tarihselliğiyle almaktadır. Buna göre, geçmiş şimdiki zamanda kapsamı aşılmıştır ve gelecek şimdiki zamanda oluşmaktadır. Marx ve Engels, çoğu kez hiç anlaşılmadan çok eleştirilen, bu tarihsel bakışı ütopyanın bilimselleştirilmesi olarak kavramıştır, ütopyanın yıkımı veya reddi olarak değil.

Filozof Olarak Feuerbach, Marx ve Wittgenstein

Yukarıda birkaç bağlamda Marx'ın dünya tasarımı ile Ludwig Wittgenstein'in dünya tasarımı arasında gördüğüm benzerliklere işaret ettim. Düşüncenin dünyayla veya bilincin varlıkla olan ilişkisinin birçok başka görünüm biçiminin yanında bir de sosyolojik veya daha çok sosyo-epistemolojik bir boyutunun olduğuna işaret etmiştim. Bu, epistemolojik olarak insanlığın dünyayla ilişkilmesini nasıl kurgulamamız gerektiğini ilgilendirmektedir. İnsanlığı dünyayla epistemolojik olarak ilişkilmesinde tek ve bütünlüklü "birey" olarak mı kurgulayacağız, yoksa Leibniz'in nesnelere dünyası için önermiş olduğu çoklukta birlik ilkesini burada söz konusu olan sosyo-epistemolojik boyut için de mi kabul etmemiz gerekmektedir? Fakat burada hemen belirtmeliyim ki, bu epistemolojik soyutlama gücümüzün en üst uğrağı veya en üst aşaması değildir. En üst aşamada, René Descartes'in *cogito* ilkesinin hedeflediği pür kavramlar uğrağı vardır.

Şimdi, bu söz konusu boyuta dönüp, Marx'ın Feuerbach ile giriştiği tartışmada Hegel'e geri dönerek çözdüğü, fakat Wittgenstein'in 20. yüzyılın başlarında, belki de Feuerbach'ı dikkate bile almadan Feuerbach'ın yaklaşımına benzer veya yakın bir yaklaşımı yeniden ürettiğini ve bu nedenle şimdi ele alacağım konu bağlamında felsefede Wittgenstein'dan hareketle Marx'a bakarak ilerlemek gerektiğini ileri süreceğim. Toplumlar tarihinde olduğu gibi felsefede ve bilimlerde de ilerleme çoğu kez böyle geri dönülerek gerçekleşmektedir. Günlük bilinç tarafından yalnızca çöküş olarak algılanan aslında aynı zamanda birçok bakımdan geri gidiştir de. Bu çöküş ve geri gidiş, Hegel'in tabiriyle belirtecek olursak, tarihsel olarak kapsayıp aşma eyleminin gerçekleşmesinin önkoşulu ve tabii sonunda eylemin kendisidir de. Şimdi, üçüncü tezin bu konuyu ilgilendiren kısmına, altıncı ve yedinci tez ile de ilişkilendirerek, *Felsefi Soruşturmalar*'ı temsil eden Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'u yazmış olan Wittgenstein'a yönelik eleştirilerini de dikkate alarak yakından bakalım.

²³ Leibniz, G. W., *Monadologie, Philosophische Schriften* (Kleine Schriften zur Metaphysik) içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1996, s. 449(§22).

İkinci Feuerbach tezinden hareketle ileri sürdüğüm gibi, gerçeklik (*Wahrheit*) kavramını dünya ile ilişkilendirebilmek için epistemolojik özneyi insanlık çapında düşünüp kurgulamak gerekmektedir. “Feuerbach”, diyor Marx altıncı tezde, “dini varlığı/özünü insani varlıkta/özde çözmektedir.” “Fakat” ne var ki insani varlık/öz “tekil bireyin içinde oturan soyut bir şey değildir. Bu birey/öz “kendi hakikatliliğinde toplumsal ilişkilerinin toplamı/üstüğüdür.” Diğer bir deyişle kendinde insanlığı öz olarak barındıran insan bireyi, kendiliğinden oluşan ve olan bir varlık değildir. Tersine her bir birey kendisini aktif bir şekilde kendi toplumsal ilişkilerinin toplamı olarak oluşturur ve böylece kendisi açısından ilişkilerinin zenginliğine oranla insanlığı temsil eder. İnsanlığı temsil etme gücü tüm insanlığın tarihinin ve kültürünün ne oranda sahiplenildiğine ve tüm aktüel fiziki ve kültürel dünyayı bir bütün olarak etkinlik alanı olarak gerçekten ne kadar kullandığına bağlıdır. Yeniçağ tüm dünyanın etkinlik alanı olarak kavrandığı ve tüm insanlığın insan toplumunun bütünü olarak kavrandığı çağdır. Bütün dünyayı ve insanlığı kendisinin gerçek etkinlik ve miras alanı olarak belirleyen birey, bu etkinlik alanında gerçek anlamda insan ve insanlık bireyidir. Fakat, Marx’a göre, Feuerbach dini özü, insani özde çözerken, “bu gerçek özünü” eleştirisiyle ilgilenmez. Bu nedenle Feuerbach “tarihsel gidişten”, yani insanın tarihselliğinden “soyutlamak” zorunda kalır. Bu onu aynı zamanda “soyut bir -yalıtılmış- insan bireyini şart koşmak” zorunda da bırakır. “Bu nedenle öz yalnızca ‘tür’ olarak, içsel, sessiz, tüm bireyleri doğal olarak birleştiren genellik olarak kavranmak zorunda kalınır.” Benzer bir yaklaşımı Wittgenstein *Tractatus Logico-Philosophicus*’ta sergiler, hatta solipsizmin gerekçelendirilebileceği tek noktanın bu bağlamda olabileceği, yani insanlığın “bir noktaya indirgenmiş” olarak dünyanın epistemolojik öznesi olarak kavranması bağlamında olabileceğini ileri sürmektedir.²⁴ Fakat *Felsefi Soruşturmalar*’da bu yaklaşımı aşırı idealize eden, yani özniteliklerinden soyutlayan, çokluğu göremeyen bir yaklaşım olarak kendi yaklaşımını özeleştirmiştir.²⁵

İkinci Feuerbach tezinde Marx, Feuerbach’ı bir yandan doğal-ereksel düşünmekle, diğer yandan da özü yalnızca ‘tür’, yani kendi içinde farkı barındırmayan *tek* olarak kavramakla eleştirmektedir. Buna karşın Marx’ın hareket noktası, özünü kendisini teklik olarak değil, tersine zorunlu olarak çokluk olarak ortaya koyduğudur. Çokluğun her bakımdan, doğal, toplumsal ve psikolojik bakımdan yaratıcısı insanın kendisidir. Böylece bütünleştirici, birleştirici, birliği sağlayan, herkesin paylaştığı öz ancak potansiyel olarak verilidir ve bu praksis içinde herkes tarafından her bakımdan aktif bir şekilde yaratılır ve gerçekleştirilir. Bu elbette Leibniz’in “monad” kuramını çağrıştırmaktadır, fakat aslında Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’nde bir bütün olarak temellendirip hemen her bakımdan ortaya koyduğu “insan bireyi” kuramının yeniden ifade edilmesidir. Feuerbach bu nedenle epistemolojik özne olarak türü yalnızca tek olarak kavradığı, dolayısıyla bununla birlikte çokluğu gözetmediği için, dünyanın kuramsal edinim sürecinin sayısız dolaylımlar gerektiren ve dünyayı da değiştiren ve dönüştüren son derece dinamik bir bilgi edinim süreci anlamına geldiğini görmez. Bu nedenle örneğin *Hiristiyanlığın Özünü*’nün hemen birinci bölümünde yaptığı gibi insanlığı sanki şekli şemali olmayan yalnızca türden ibaret varlık olarak alır ve tüm kitapta bu kavramla iş görür. Birinci cildin sonunda şöyle der: “...bu nedenle *Tanrıya inanç* insanın kendisinin olan kendi özünün sonsuzluğuna ve gerçekliğine inançtır – tanrısal öz insani olandır ve

²⁴ Wittgenstein’in solipsizm veya tekbencilik üzerine yürüttüğü tartışmaya bkz.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, paragraflar 5.62, 5.621, 5.63, 5.631, 5.633, 5.634, 5.64, 5.641, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1960 (Oruç Aruoba tarafından yapılan Türkçe çevirisi için bkz.: Metis Yayınları, İstanbul, 2006).

²⁵ Wittgenstein’in *Felsefi Soruşturmalar*’da ilk eserinde ortaya koyduğu felsefi yaklaşıma dair yapmış olduğu özeleştiri için bkz.: *Philosophische Untersuchungen* (yay. Peter Philipp), paragraf 23, Reclam-Verlag Leipzig, 1990 (Haluk Barışcan tarafından yapılan Türkçe çevirisi için bkz.: Metis Yayınları, İstanbul, 2010(ikinci baskı)).

hem de kendi mutlak özgürlüğünde ve sınırsızlığında öznel insani öz.”²⁶ Hegel, sonsuz ve sınırsız, kendi içinde farklılaşmayı barındırmayan öz tasarımı Marx’tan önce “fanatizm” olarak eleştirir. Elbette Feuerbach bir fanatik değildir. Her şeyde olduğu gibi teoride de işler el yordamıyla, sıkça geri giderek ilerler. Bu nedenle Feuerbach *Das Kapital*’i okuyunca, bunun onun için teoride ve pratikte ve siyasette bir dönüm noktası olduğunu kabul etmiştir. Modern insanlığın yanıtını aradığı mutluluk nedir sorusunun yanıtı, Feuerbach’a göre, Marx tarafından *Das Kapital*’de verilmiştir.

Marx’ın ikinci Feuerbach tezinde kullandığı “gerçeklik, eş deyişle hakikatlilik ve güç” kavramına dönelim ve bu, “gerçeklik” kavramı ile “hakikatlilik ve güç” kavramlarının dolayımı eş anlamda kullanılmasına pratik felsefe açısından anlam kazandırmaya çalışalım. Bunu sistematik nedenlerden ötürü beşinci tezden hareketle, fakat dördüncü tezi dikkate alarak ve on birinci tezi perspektife yerleştirerek yapmak gerekmektedir. Önce beşinci tezi hatırlayalım:

“Feuerbach, *soyut düşünmeyle* tatmin olmamaktadır, *şeye-bakışı* istemektedir; fakat o, duyusallığı *pratik* insani-duyusal etkinlik olarak kavramıyor.”

Marx bu paragrafta Feuerbach’ın, kendisini soyut düşünme (*abstraktes Denken*) ile sınırlayan veya seçmiş olduğu yöntem ve yaklaşım nedeniyle soyut düşünmeye dayalı felsefi sınırı aşmak istese de aşamayan felsefeyle ve felsefi yöntemle yetinmediğine ve bu nedenle yeni bir yöntem ile yeni bir felsefi arayış içinde olduğuna işaret etmektedir.

Feuerbach araştırmacılarından Werner Schuffenhauer, Feuerbach’ta kabaca Hegelcilik olarak tanımlanabilecek eski felsefi duruştan yeni daha çok materyalist felsefi bir duruşa geçişin 1839 ile 1841 yılları arasında, yani Marx’ın tezlerini kaleme aldığı 1845 yılında dört yıl önce gerçekleştiğini ileri sürüyor.²⁷ Friedrich Engels’in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* adlı çalışmasında belirttiği gibi, Feuerbach kendisini bir bütün olarak idealist felsefeden ayırmaz.²⁸ Feuerbach’ın kendisinin yeni bir felsefe arayışı içinde olduğunu ve bu felsefenin çıkış noktasının ne olacağını 1841 yılında yayınlanan *Hıristiyanlığın Özünü* adlı eserine yazdığı önsözde “teoloji çoktan antropoloji olmuştur”²⁹ sözleriyle duyurmaktadır. Zira bu çıkış noktası hem teolojinin hem de felsefenin eleştirisi olarak düşünülmektedir. Bunun “geleceğin felsefesi” açısından ne anlama geldiğini Feuerbach *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* adlı çalışmasında şöyle tanımlıyor:

“Geleceğin felsefesinin görevi, felsefeyi, ‘ayrılıp gitmiş ruhların’ uygarlığından *bedeni olan, canlı olan* ruhların uygarlığına geri getirip yerleştirmektir, tanrısal, gereksinimsiz düşünce kutsallığından çekip, *insan sefaletinin* içine indirilmelidir. Bu amaç için *insan* anlayışından ve *insan* dilinden başka bir şey gerekmemektedir. Fakat saf ve gerçek anlamda insanca düşünmek, konuşmak ve davranmak ancak gelecek kuşaklara nasip olacaktır. Mevcut

²⁶ Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums* (yay. Werner Schuffenhauer), Akademie-Verlag, Berlin, 1956, c. 1, s. 287.

²⁷ Ludwig Feuerbach, 1839 yılında yayınlamış olduğu *Hegelci Felsefenin Eleştirisine Dair* başlıklı yazısıyla idealist felsefeye yönelik ağır bir eleştiri sunar. İki yıl sonra yayınladığı *Hıristiyanlığın Özünü* adlı eseriyle, Feuerbach idealist felsefeden tamamiyle kopmuş bir filozof olarak ortaya koyar kendisini (bkz: Schuffenhauer, W., “Önsöz”, *Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde* içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1958, s. 9).

²⁸ Engels’in kitabının özellikle Feuerbach üzerine olan üçüncü bölümüne bkz.: Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Marx-Engels-Werke, c. 21 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1984, s. 283-290.

²⁹ Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, s. 6.

durumda mesele henüz insanı *ortaya koymak* değildir, tersine mesele ilk önce yalnızca onu gömülmüş olduğu bataklıktan çekip çıkarmaktır.”³⁰

Görüldüğü gibi bu aktardığım pasajda, Feuerbach insanın içinde bulunduğu bataklığı andıran durumu köklü bir şekilde değiştirmeyi amaçladığını duyuruyor ve bunun için de bir geçiş süreci dahi öngörüyor. Fakat Marx, Feuerbach’ın seçmiş olduğu yöntemin onun kendisine koymuş olduğu hedefi gerçekleştirmesine müsaade etmediğini düşünmektedir. Feuerbach, şeye-bakışı, yani duyusallığı tefekkür etmek anlamında almaktadır, “pratik insani-duyusal etkinlik” olarak değil. Diğer bir deyişle Marx’a göre Feuerbach her ne kadar bir praksis felsefesi kurmayı amaçlıyor olsa da seçmiş olduğu yöntem, böyle bir felsefeyi kurmasına müsaade etmemektedir. Marx’ın bununla tam olarak neyi kastettiğine aşağıda döneceğim. Önce, Marx’ın eleştirisine benzer eleştirilerin neredeyse tüm felsefe tarihi boyunca sürekli yenilediğine işaret etmek istiyorum. Bu, felsefenin neredeyse tüm tarihi boyunca kendisini bir praksis felsefesi olarak kurmayı amaçladığını gösterecektir.

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te, Platon’a yönelttiği eleştirisinde onun geliştirmiş olduğu felsefi kuramın ideler öğretisiyle insan pratiğini yönlendirmeyi ve böylece onu şekillendirmeyi amaçladığını, fakat onun öğretisinin insan pratiğine her bakımdan yabancı olduğu için buna muktedir olmadığını ileri sürer. Platon’un ideler öğretisinin doğal ve toplumsal hakikatin ayrılmaz bir parçası olan zamansallığın dışında düşünüldüğünü ve bu nedenle aslında insan pratiğine uyarlanabilir olmadığını ileri sürmektedir haklı olarak. Platon, diyor Aristoteles, “bir daha önceden ve daha sonradan olandan bahsedilen her yerde ideler kabul etmedi”(1096a 15-20). Bu ne demektir? Aristoteles, bu eleştirisinde Platon’un süreçsel düşünmediğini, dolayısıyla her şeyin özü olan hareketi ve gelişimi dikkate almadığını ileri sürmüştür oluyor. Bu bakımdan Platon’un ideler öğretisi stratejik bir erek sunuyor olabilir. Fakat zamansallığı, dolayısıyla süreçselliği, hareketi ve gelişimi dikkate almadığı için uygulanabilirliği olmayan bir kuram olmaktan öteye gidemez.

Benzer bir eleştiri Hegel tarafından Kant’a yönelik formüle edilmiştir. Kant da, Platon gibi, açıkça belirttiği üzere bir praksis felsefesi kurmayı amaçlamaktadır. Felsefe dünyayı edinmelidir. Aksi durumda felsefe basit bir düşünce oyunu olmaktan öte gidemez. Hegel’in Kant’a yönelik en büyük eleştirisi, Kant’ın geliştirmiş olduğu felsefenin dünyayı edinmeye elverişli bir felsefe olmadığı yönündedir. Yani, kısacası, Hegel’e göre, Kant praksis felsefesi geliştirmek istemiş olsa da, seçmiş olduğu yöntem, yani bilgi edinimini sadece görünüm ile sınırlıyor, yani şeylerin özünü kavramayı reddediyor olması nedeniyle dünyayı kavramasına ve kendisinin yapmasına müsaade etmemiştir. Hegel geliştirdiği felsefe ile bir bütün olarak Kantçı felsefenin bu sorununu çözmediği ve felsefeyi bir praksis felsefesi olarak yeniden kurmayı amaçlamaktadır.³¹

Hegel’in Kant’a yönelttiği eleştiriyi bu sefer Feuerbach, örneğin *Hegelci Felsefenin Eleştirisine Dair* başlıklı çalışmasında, Hegel’e karşı yapmıştır. Şimdi, aynı eleştiriyi Marx Feuerbach da dâhil olmak üzere tüm filozoflara karşı yapmaktadır. Farklı gerekçelerle benzer bir eleştiriyi Hegel’e karşı da dillendirecektir. Feuerbach, kendisi de açıkça belirttiği gibi, bir praksis felsefesi kurmak istemektedir ve bu felsefe ile insanlığı önce içine düşmüş olduğu bataklıktan kurtarmak, sonra da insanların gerçek anlamda insanca düşünüp davranabileceği yepyeni bir uygarlık yaratmak istemektedir.

³⁰ Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Werke in sechs Bänden, Suhrkamp Verlag, 1975, c. 3, s. 247.

³¹ Kant’ın felsefesine dair Hegel’in ilgili açıklamaları için örneğin *Mantık Bilim*’ne yazmış olduğu girişe bakılabilir.

Fakat Marx, Feuerbach'ın yaklaşımının, yani şeye-bakışı veya duyusalılığı “pratik insani-duyusal bir etkinlik” olarak kavrayamadığı için, kurmayı amaçladığı praksis felsefesinde başarısız olduğunu düşünmektedir. Düşüncenin dünyada hakikatliliğini ve gücünü göstermesi demek, dünyada kavramın en geniş anlamında (sadece politik değil, tersine insanın tüm gereksinimlerine yanıt veren) kapsamlı dönüştürücü ve değiştirici bir gücünün olduğunu teorik olarak kanıtlaması ve pratikte göstermesi gerekir. Marx'ın on birinci Feuerbach tezinde dile getirdiği filozoflara yönelik eleştiriyi bu anlamda almak gerekir. Bu açıdan bakınca, pekâlâ Marx'ın bu konuda da Eskiçağdan beri gelen büyük felsefi geleneği sürdürdüğü, fakat felsefenin içeriğini de belirleyen yöntemsel bir kopuş sergilediği ileri sürülebilir.

Feuerbach'ın Din Eleştirisi ve İnanç Özgürlüğü

Şimdi, Marx'ın düşüncenin dünyada hakikatliliğini ve gücünü göstermesi gerektiğine dair talebiyle tam olarak neyi kastettiğini görebilmek için dördüncü Feuerbach tezine yakından bakmamız gerekecek. Burada Marx'ın bu talebinin, düşüncenin herhangi bir fantezi ürünü, yalan-dolan, uydurma, ‘deli saçmalığı’ değil de, düşüncenin gerçek anlamda düşünce olarak nitelendirilmesi ile ilgili olduğunu tekrar hatırlayalım. Şimdi dördüncü Feuerbach tezine yakından bakalım.

Dördüncü tezin ilk cümlesinde Marx, Feuerbach'ın, insanın dünyaya yaklaşımında dayanmış olduğu bilincin bir ikilik (düalizm) parçalanması yaşadığına dair bir gözlemden hareket ettiğini ileri sürüyor. Tezin birinci cümlesi şöyle: “Feuerbach, dinî özyabancılaşma olgusundan, dünyanın dinî ve dünyevi olana ikilenmesinden (ikiye bölünmesinden -DG) hareket etmektedir. Onun çabası, dinî dünyayı, kendi dünyevi temelinde çözmekte yatmaktadır.” Şimdi, burada durup, tarihsel olarak çok ağır sonuçlara varan bir yanlış anlamaya önce açıklık getirmemiz gerekmektedir. Bu, Feuerbach'ın dinî dünyayı, onun dünyevi temelinde” çözme isteğiyle ilgilidir. Materyalist felsefe söz konusu olduğunda, ilk akla gelen genellikle materyalist felsefenin her şeyi maddeye indirgediği -ve konumuz bağlamında daha önemlisi (ve tabii söz konusu indirgemecilikle ilgili olarak)-, dinî inancı yok etmek ve dini ortadan kaldırmak istediği iddiasıdır. Fakat ne Feuerbach'ın ne de Marx'ın böyle bir amacı vardır. Tersine, Feuerbach da, Marx da dinî düşüncüyü, yani dindarlığı, bilinç parçalanması sonucu yaşanan özyabancılaşmayı ortadan kaldırarak özgürleştirmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu olan özyabancılaşmanın ortadan kalkması, inanç ve vicdan özgürlüğünün aynı zamanda elde edilmesi anlamına gelmektedir. Zira dinî inanç, sonsuzluk kavramıyla ilişkili olduğu için özgürlük arayışının, insanın özgür olabileceğine inanmanın bir biçimidir.

Bu iddiamı Feuerbach'tan hareketle kanıtlamak çok daha kolaydır ve bunu görmek için bu konuda temel eseri olan *Hristiyanlığın Özünü* adlı eserinde birkaç sayfa okumak yeterli olacaktır. Fakat önce eserin birinci kitabının son paragrafından bir pasaj aktarmak istiyorum:

“Öbür dünyaya inanmak, bu nedenle, *özneelliğin, doğanın sınırlarından özgürlüğüne inanmaktır* – öyleyse kişiliğin ezeli-ebedi ve sonsuz oluşuna inanmaktır ve hem de kendisini sürekli yeni bireylerde geliştirip gerçekleştiren tür kavramında değil, tersine hâlihazırda varolan bireylerin kavramında; - dolayısıyla (öbür dünyaya inanmak -DG) *insanın kendi kendisine inanmasıdır*. (...) Tanrı saf, mutlak, tüm doğa sınırlarından kurtarılmış kişiliktir: kesinlikle Tanrı yalnızca insan bireylerinin *olması gerektir, olacağı olandır* – *Tanrıya inanmak*, bu nedenle, *insanın kendi kendisinin varlığının sonsuzluğuna ve gerçekliğine inanmaktır*, - tanrısal

varlık, insani varlıktır ve hem de kendi mutlak özgürlüğünde ve sınırsızlığında öznel insani varlık.”³²

Sadece bundan dolayı, yani dinî inanışın, insanın bir çeşit özgürlük ve dolayısıyla ahlaklılık arayışı olması nedeniyle ne Feuerbach ne de Marx basit bir şekilde inancı yok etmek isteyebilir. Feuerbach insanın bir dinî düşünce geliştirmiş olmasını, onu diğer hayvanlardan ayıran özellik olarak tanımlamaktadır. Doğal olarak “hayvanların dini yoktur”³³ diye belirtmektedir. Eserinin 1841 yılında yapılan ilk baskısına yazmış olduğu önsözde din eleştirisinin amacını şöyle belirler Feuerbach: “Önünüzde duran eser, temel yapı taşlarını – tabii ki! yalnızca temel yapı taşlarını ve hem de bir pozitif dinin veya vahiy felsefesinin eleştirel yapı taşlarını barındırmaktadır”.³⁴ Feuerbach’ın bununla tam olarak neyi kastettiğini anlamak için onun din eleştirisinin, aynı zamanda “çocukça-kılı-kırk-yaran” diye tanımladığı “Hıristiyan mitolojisi”ni ve “inanma eylemini” (*actus fidei*) basit bir şekilde “mantıksal-metafiziksel gerçek” olarak sunan “kurgusal (spekülatif) din felsefesinin” eleştirisi olarak kavradığını hatırlamak gerekir.³⁵ Kurgusal din felsefesi, dini felsefeye kurban etmektedir ve Hıristiyan mitolojisi felsefeyi dine kurban etmektedir. Fakat aralarındaki özel fark bir tarafa bırakılırsa din ve felsefe “özdeşir”, çünkü “düşünen ve inanan varlık” “bir ve aynı varlıktır”, insandır.³⁶ Fakat tüm uyumluluğa rağmen “dinî akıl” ile “akıl” arasında önemli bir fark vardır. Dinî akıl doğası gereği özel bir akıl türüdür, çünkü farklı dinî inanç türleri olduğu gibi (ki dinî inanç bazen kişiden kişiye dahi değişmektedir), inanan ve inanmayan da vardır ve inanç ve vicdan özgürlüğü doğal olarak bunların hepsini aynı zamanda kapsamak zorundadır.

Bu nedenle Feuerbach akıl kavramını, Aydınlanmacılardan devraldığı “doğal akıl” kavramıyla eş anlamda kullanmaktadır –ki buna aynı zamanda “genel akıl” da demektir. Bu bakımdan “dinî akıl” bir istisnadır ve “genel akıl” bir kaidedir. Bugünkü şekliyle “dinî aklın” kendisini “doğal akıl” çerçevesinde ifade etmesi mümkün değildir. Aydınlanma sonucunda insanın özyabancılaşmışlık halinden kurtarılması ve dinin buna göre reformu veya ve dünyevileştirilmesi, düşünce ile inanç, felsefe ile din, “dinî akıl” ile “doğal akıl” arasında uyumluluğu sağlayacaktır. Uyumluluk, inancın akla indirgenmesi demek değildir. Tersine, inancın akıldan farkını tespit etmek ve tanımak demektir, çünkü inancın özünü akıl ile olan özdeşliği değil, ondan farklı oluşu temellendirmektedir.³⁷ Bu nedenle tanrısal varlığın yeryüzüne indirilmesi, onun, diğer bir deyişle insanlığın, eş deyişle özgürlüğün ve ahlaklılığın yeryüzünde gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir, yok edilmesi değil. Bu gerçekleştirme “inanmanın özelliğini” ve “aklın evrenselliğini” tanımak anlamına gelmektedir.³⁸

Yukarıda Feuerbach’ın insan ile hayvan arasında olan farka işaret ederken, insanın hayvandan farklı olarak din (*Religion*) olarak adlandırılan ve içinde ahlak ve dolayısıyla davranış kuralları olan bir inanç kurumu geliştirmiş olmasına işaret ettim. Peki, bu farkı nasıl anlamlandırmamız gerekmektedir? Feuerbach, insan ile hayvan arasında olduğunu ileri sürdüğü bu farkı bilinç kavramına dönerek başka bir açıdan açıklamaktadır. ‘İnsan ile hayvan arasındaki fark nedir?’ diye sorulduğunda, buna verilen en popüler yanıt, insanın düşünen bir varlık olduğudur. Bu bağlamda

³² Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, s. 287.

³³ Feuerbach, age., s. 35.

³⁴ Feuerbach, age., s. 1.

³⁵ Bkz.: Feuerbach, age., s. 1.

³⁶ Feuerbach, age., s. 2.

³⁷ Feuerbach, age., s. 3.

³⁸ Feuerbach, age., s. 3.

düşünmek, “*bilinç*” (*Bewußsein*) anlamında alınmaktadır. Bilinç nedir? Feuerbach bu soruya şöyle ilginç ve açıklayıcı bir yanıt vermektedir. İnsanı hayvandan ayıran özellik, genel anlamda bilinç değildir. Özel ve daha sıkı bir anlamda bilinçtir insanı hayvandan ayıran. Zira genel anlamda bilinç, “özduygu, duygusal ayırt etme gücü, dışsal şeylerin kolay anlaşılabilir özelliklere göre algılanması ve kendi yargılaması” anlamına gelmektedir.³⁹ Feuerbach’a göre bu genel anlamda bilinç hayvanlarda da vardır. İnsana özgü olan bilinç nasıl bir bilinçtir öyleyse? “Sıkı anlamda bilinç”, diyor Feuerbach, “yalnızca bir varlığa kendi *türü*, kendi *varlıklığı* kendisine nesne olduğu yerde vardır.”⁴⁰ Zira “yalnızca kendisine kendi türü, kendi varlık hali nesne olan bir varlık, diğer şeyleri veya varlıkları kendi özsel doğalarına göre kendisine nesne yapabilir.”⁴¹

Burada söz konusu olan, öyleyse, varlığın anlamını sorgulama gücüdür. Feuerbach’a göre diğer hayvanlar, varlığın, kendi varlıklarının, diğer varolanların anlamını sorgulamamaktadır veya ancak çok düşük bir düzeyde sorgulamaktadır. Bu nedenle hayvanın “tek katlı” (*einfach*), yani “basit” bir yaşamı vardır. Hayvanda “iç dünya ile dış dünya birdir.” Bundan farklı olarak insanın “iki katlı” (*zweifach*), eş deyişle karmaşık ve reflektif bir yaşamı vardır. Bu nedenle insanın iç ve dış yaşamı bir ve aynı değildir. Tersine, “insanın bir iç *ve* bir dış yaşamı vardır.”⁴²

“İnsanın iç yaşamı, onun kendi türüyle, kendi varlığıyla ilişkili olan yaşamdır. İnsan düşünür, eş deyişle insan sohbet eder, *kendi kendisiyle konuşur*. Hayvan, dışında başka bir birey olmadan türsel işlevlerini yerine getiremez; fakat insan türsel işlev olan düşünmeyi, konuşmayı –çünkü düşünmek, konuşmak gerçek *türsel işlevlerdir*– bir başkası olmadan yerine getirebilir. İnsan kendisine aynı zamanda BEN ve SEN’dir; insan kendisini diğerinin yerine koyabilmektedir, çünkü tam da ona kendi türü, kendi varlığı nesne olabilmektedir, yalnızca kendi bireyselliği değil.”⁴³

Bir sonraki paragrafta devam ediyor Feuerbach ve yukarıda yapmış olduğu belirlemelerden tamamlayıcı şu sonucu çıkarıyor: “İnsanın özü, hayvandan farklı olarak, dinin yalnızca nedeni değil, aynı zamanda onun konusudur da.”⁴⁴ İşte, insan, Feuerbach’a göre, bu özünü ve bu özüyle birlikte varlığı ilgilendiren anlam sorgulama yetisini, yani aslında bir bütün olarak iç dünyasını “Tanrı” adı altında gökyüzüne yansıtmıştır. Hegel bu gelişmeyi Antik Yunan bağlamında plastik bir şekilde betimler.⁴⁵ Marx’ın bilincin dünyevi ve dinî diye ikilenmesi olarak betimlediği bilincin bu durumudur. Bu onun birey olarak türüne ve türsel işlevlerine yabancılaşmasını beraberinde getirmiştir. Hegel gibi Feuerbach da Tanrı’nın yeniden yeryüzüne indirilmesi ve insanlıkta gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

İşte, Marx’ın Feuerbach’a yöneltmiş olduğu eleştiri bu noktada başlamaktadır. Marx’a göre insanın bilinç halinin ikilenmiş veya paramparça olması, kendisine gökyüzünde kendi başına işleyen bir dünya tasavvur etmesi, bu bilincin oluşmasına kaynaklık eden dünyevi temelin kendisinin paramparça olmasından kaynaklanmaktadır. Marx’a göre, Feuerbach dini duygulanışın kendisinin

³⁹ Feuerbach, age., s. 35.

⁴⁰ Feuerbach, age., s. 35.

⁴¹ Feuerbach, age., s. 35.

⁴² Feuerbach, age., s. 35-36.

⁴³ Feuerbach, age., s. 36.

⁴⁴ Feuerbach, age., s. 36.

⁴⁵ Bkz.: Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, c. 2-4, s. 575-582.

toplumsal bir ürün olduğunu yeterince dikkate almamaktadır. Oysa, Marx'ın dördüncü Feuerbach tezinde belirttiği gibi, “dünyevi temelin kendi kendisini kendisinden ayırıp kaldırması ve kendisine göklerde kendi başına işleyen bir uygarlık sabitlemesi, yalnızca dünyevi temelin kendi-parçalanmışlığından ve kendi-kendisiyle-çelişmesinden hareketle açıklanabilir.” Dolayısıyla insanın bilincinin parçalanmışlığının ve kendisine yabancılaşmasının ortadan kalkması, gökyüzüne yansıtılan dünyevi temelin kendisine geri getirilmesi için, kendisiyle çelişen dünyevi temelin çelişkili yapısının tüm nedenleriyle ve biçimleriyle tespit edilip çözülmesi gerekmektedir. Marx'ın Feuerbach'a dair bu eleştirel belirlemelerinin daha şimdiden onbirinci tezi çağrıştırdığını görmemek mümkün değildir.

Marx'ın Feuerbach Eleştirisi, Modern Mistisizmin Kaynağı ve Praksis Felsefesi

Marx, dünyevi temeli, diğer bir deyişle tüm çelişkili yapısıyla modern hakikati, *Das Kapital*'de kapsamlı bir çözümlenmeye tabi tutar. Yukarıda işaret ettiğim Feuerbach'a yönelik eleştirisini *Das Kapital* ile gerçekleştirmiştir. Dini duygulanışı analiz ederken Feuerbach'ın yeterince dikkate almadığını, Marx kendisi dikkate alır –ki Hegel'in din felsefesi, az-çok açık bir şekilde böyle bir talebi içerir. *Das Kapital*'in birinci bölümünde “metan fetiş niteliği ve bunun sırrı” başlığı altında konuya bir alt bölüm ayırır. Bu alt bölüm *Das Kapital*'in birinci bölümünün finalidir. Diğer bir deyişle Marx'a göre, “metan fetiş niteliği”, modern veya kapitalist toplumun tüm büyük çelişkilerinin kaynağı olan ve kendisini metalarda çelişkili bütünlük olarak gösteren “kullanım-değeri” ile “değişim-değeri” arasındaki çelişkili ilişkidir. Kullanım-değeri gereksinimlere tekabül etmektedir ve gereksinimleri gidermek için üretilmiş ürünlerde ifadesini bulur. Diğer bir deyişle gereksinimleri gidermek için üretilen ürünlerin/kullanım-değerlerinin piyasalarda satılmak üzere meta olarak üretilmesi ve satışa sunulması sonucu kullanım-değeri değişim-değeri özelliğine bürünür. Bu çelişkili ilişki tam olarak kapitalist toplumda vücuda gelir ve Marx'a göre “modern burjuva toplumu” için bir kangrendir. Ürünlerin/kullanım-değerinin metaia/değişim-değerine dönüşmesi aynı zamanda modern mistisizmin de kaynağıdır. Marx'ın toplumsal yaşamın bilimselleştirilmesi ve insancılaşması için eleştirinin sivri ucunu yönelttiği bu çelişki dolu kaynaktır.

Marx açısından metalarda vücuda gelen kullanım-değeri ve değişim-değeri arasındaki ilişki, neden çelişkilidir? Marx'a göre ekonomi politiğin anlaşılmasının ana eksenini bu çelişkidir. Burada bu çelişkinin üç yanını öne çıkarmak istiyorum. *Birincisi*; kullanım-değeri ve değişim-değeri arasındaki çelişkili ilişkinin kendisini gösterdiği doğrudan zaman konusunu ilgilendirmektedir. Marx'a göre “her metanın kullanım-değerinde belli bir amaçlı üretken etkinlik veya yararlı emek yatar.”⁴⁶ Öyleyse, yararlı emek, kullanım-değeri oluşturmaktadır ve Marx'a göre emek tüm toplumsal formasyonlardan bağımsız olarak insanın varolma koşuludur ve kendisi ile doğa arasında “madde alış-verişini” örgütlediği bir etkinliktir. Bu etkinlik aracılığıyla insan, “insan yaşamını (doğa üzerinden) dolaylılamaktadır”⁴⁷, yani yaşamını sağlamaktadır. Bir şeyin yararlılığı, o şeye kullanım-değeri olma özelliği kazandırmaktadır. Kullanım değeri bir şeyin doğal özelliklerini içermektedir, fakat emek aracılığıyla şeye yeni bir biçim kazandırılması gerekmektedir. Eğer söz konusu olan gerçek bir gereksinim ise, insanlar o gereksinimi gidermek için gerekli kullanım-

⁴⁶ Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, c.1, Marx-Engels-Werke, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988, s. 57 (Türkçesi için bkz.: Marx, K., *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tablîli* (çev. Alaatin Bilgi), Sol Yayınları, Ankara, 2011, s. 54).

⁴⁷ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 57 (Türkçesi için bkz.: Marx, *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tablîli*, s. 54-55).

değerini, ne kadar emeğe ve zamana mal olursa olsun sonunda üretmektedir. Öyleyse, kullanım değeri üretirken kıstas alınan, gereksinimdir, harcanan emek ve ihtiyaç duyulan zaman değil. Fakat değişim-değeri üretimi söz konusu olunca durum tamamiyle değişmekte ve tersine dönmektedir. Zira değişim-değerinin kıstası genel veya soyut emektir. Bir metada ne kadar toplumsal ortalama soyut veya genel insan emeği vücuda gelir ise, o metanın değişim-değeri o kadar düşük veya yüksek olmaktadır. Değişim-değerinin düşüklüğü veya yüksekliği metada vücuda gelen ve zamanda ölçülen soyut emek miktarıdır. Öyleyse, değişim-değeri üretimi söz konusu olduğunda zaman ve zamanda ölçülen soyut emektir. Oysa kullanım-değeri üretimi söz konusu olduğunda harcanan emek ve zaman kıstas oluşturmuyor. Kullanım-değeri üretiminde kıstas, gereksinimdir, zaman değil. Değişim- değeri üretiminde kıstas zamandır, çünkü satıcı, rekabetten dolayı meta piyasalara mümkün olduğu kadar düşük değerde götürmek zorundadır. İşyerlerinde, özellikle üretim alanlarında yaşanan zaman baskısının ve stresin nedeni bu zaman baskısıdır.

Bu çelişkinin *ikinci* boyutu, yukarıda sergilediklerimden de görüleceği gibi, gereksinim için üretim ile kâr veya artı-değer için üretim arasındaki çelişki olarak göstermektedir. Meta, yani değişim-değeri, eş deyişle kâr için üreten toplumlarda kullanım-değeri veya üretilenin metanın herhangi bir gereksinimi gidereceği şart koşular, fakat üretimin temel amacı kâr etmektir, gereksinim gidermek değil. Bu durum kendisini toplumda somut olarak nasıl dışa vurmaktadır? Çok somut olarak bu çelişki kendisini toplumda tüm meslek sahiplerinin mesleklerinin asıl ereklerinin hep tam tersini arzulamak zorunda olmasında gösterir. Örneğin ayakkabıcılar insanları giyindirmek için üretirler, fakat ürettikleri ürünün çabucak çürümesini isterler, çünkü o zaman insanlar daha sık ayakkabı almak zorunda kalacaklardır. Burada söz konusu olan etkinlik ile erek arasındaki uyumsuzluk veya çelişki tüm meslek alanları için geçerlidir. Bazı doktorlar, örneğin, yaygın bir kanıya göre, hastalarına sağlıklarına kavuşmaları için ilaç vermek yerine, hastaların hastalıklarını kronolojik hale getirecek ilaçlar yazmaktadır. Böylece hastalar sürekli doktora gitmek ve yeni ilaçlar almak zorunda kalmaktadır. Eğer bu iddialar doğruysa, böylece amacı sağlık olan tıp, hastalık üretmektedir, denebilir.

Bu çelişkinin burada ele almak istediğim *üçüncü* boyutu belki de en zor anlaşılan ve ortaya konması da bir o kadar zor olan bir görünüme işaret ediyor. Çelişkinin bu boyutunu yakalamak için metalara içkin olan ve kendisini kullanım-değeri ile değişim-değeri arasındaki çelişkiye, birbiriyle ilişkilenen iki meta arasındaki ilişki bağlamında bakmak gerekir. İki meta arasındaki ilişkiyi, birinin diğerinde kendi değerini dışa vurma ilişkisi olarak almak gerekecektir. Bu ilişkiye meta sahipleri açısından baktığımızda; bu ilişki kendisini bir tarafta satanın ve diğer tarafta alanın olduğu bir ilişki olarak ortaya koyar. Şimdi, her metanın kullanım-değerinden ve değişim-değerinden oluşan çelişkili bir bütünlük oluşturduğuna işaret etmiştik. Alıcı ile satıcı ilişkisinde bu çelişki kendisini nasıl göstermektedir?

Marx bu ilişkiye “iki metanın ilişkisi”⁴⁸ olarak bakıyor. Birbirleriyle bir değiş-tokuş ilişkisi içine giren iki metanın değerleri kendisini diğerinde ifade eder. Birbiriyle ilişkilenen iki metadan biri diğerinde kendi kullanım-değerini ifade ederken, diğeri karşısındaki metada kendi değişim-değerini ifade eder. Satan tarafından alıcı tarafa yansıyan değişim değeridir, çünkü satıcı satış sonucu satmış olduğu metanın karşılığında para veya başka bir biçimde değişim-değeri elde etmek istemektedir.

⁴⁸ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 75 (Türkçesi için bkz.: Marx, *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tablî*, s. 72).

Alıcı, satıcının elindeki meta ile gereksinimini gidermek istemektedir. Dolayısıyla alıcı tarafından satıcı tarafa yansıyan kullanım-değeri. Öyleyse, piyasalarda metalar dünyasında birbiriyle ilişkilenen her iki metadan biri değerinde kendi değişim-değerini ifade ederken, diğeri öbüründe kendi kullanım-değerini ifade etmektedir. Metaların birbiriyle olan bu tersine dönmüş ilişkisi tüm meta dünyasını, piyasaları, kısacası alış-veriş yapılan tüm ilişkilerde olan bir ilişki biçimidir. Tüm metalar kendilerini karşılarında olan metada değişim-değeri olarak ifade ederler, yani karşılarında olan ve kendisini kullanım-değeri olarak ifade eden (üretimin asıl amacı gereksinim gidermek üzere kullanım-değeri üretmektir) metalar karşısında kendilerini sanki kafalarının üzerinde durur gibi tersine çevirirler.

Şimdi, bu ilişkiyi meta alıp-satıcılar olarak toplumsal ilişkilere uyarlayalım, çünkü kapitalist toplumda “insanların birbirleriyle olan ilişkileri meta sahipleri”⁴⁹ olarak gerçekleşmektedir. Kapitalist toplumda herkes değerinin karşısında sanki kafasının üzerinde durur gibidir, çünkü değerinin tam zıddı bir değeri temsil etmektedir. Bu durumda tüm toplum sanki kafasının üzerinde gider gibidir. Marx’a göre meta üreten bir toplumda gizemin ve mistisizmin tüm kaynağı, meta sahibi olarak herkesin satın alıcı olduğu diğerleri karşısında kendisini sanki tersine çevirip kafasının üstüne dikmek zorunda oluşunda görür. Bu süreç aynı zamanda insanın kendi emeğiyle üretmiş olduğu metaın kendi karşısında bağımsız ve ona hükmeden bir güce dönüşmesine neden olur. İnsan, değer deposu olan, dolayısıyla piyasa toplumunda güç ve iktidar kaynağı olan kendi ürettiği meta karşısında diz çöker ve sanki tanrıymış gibi ona tapar. İşte, Marx, insanın kendisinin ürettiği eşya karşısında diz çöküp ona yalvarmasına/tapmasına “meta fetişizmi” diyor. Gelişmiş toplumsal ilişkilerde emek-sermaye çelişmesine kadar varan tüm çelişkilerin ve modern toplumda yaşayan tüm mistisizmin ve gizemin kaynağı bu çelişkidir. İnsanların toplumsal varlıklarından sanki ayrıymış gibi bir bilinç dünyası yaratmasının ve oraya taptığı birtakım güçleri yerleştirmesinin modern kaynağı da budur. Daha tam olarak söyleyecek olursak; bütün bu bilinç çarpıklıklarının ana kaynağı, “meta üreten emeğin toplumsal karakteri”dir.⁵⁰ Kafası üzerinde yürüyen toplumun tersine çevrilip ayakları üzerine dikilmesi gerekmektedir. Marx’ın Feuerbach’tan onu eleştirirken beklediği, emeğin almış olduğu bu hal üzerine şekillenen toplumsal ilişkilerin, gizemin ve mistiğin kaynağı olarak analiz edilmesi ve radikal bir şekilde eleştirilmesidir.

Bu kısa çözümler de gösteriyor ki, Marx’ın “olgunluk” döneminde vermiş olduğu eserlerinin kökeni ve kaynağı, onun erken döneminde başlattığı çalışmalarında yatmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985

Engels, F., *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Marx-Engels-Werke, c. 21 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1984

Feuerbach, L., *Das Wesen des Christentums*, yay. Werner Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin, 1956 (iki cilt)

⁴⁹ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 74 (Türkçesi için bkz.: Marx, *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tablîli*, s. 71).

⁵⁰ Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, s. 87 (Türkçesi için bkz.: Marx, *Kapital: Kapitalist Üretimin Eleştirel Bir Tablîli*, s. 83).

Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Werke in sechs Bänden, Suhrkamp Verlag, 1975, c. 3

Feuerbach, L., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, yay. Wolfgang Harich, Akademie-Verlag, Berlin, 1955

Gramsci, A., *Gefängnisbefte*, c. 6, Argument-Verlag, Berlin, 1994

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, c. 2-4

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, yay. Eva Moldenhauer ve Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1970

Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996

Leibniz, G. W., *Monadologie, Philosophische Schriften* (Kleine Schriften zur Metaphysik) içinde, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1996

Marx, K., *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* c.1, Marx-Engels-Werke, c. 23 içinde, Dietz Verlag, Berlin, 1988

Marx, K., *Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tablili*, çev. Alaatin Bilgi, Sol Yayınları, Ankara, 2011.

Marx, K. ve Engels, F., *Die deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Werke, Dietz Verlag, Berlin, 1983, c. 3, s. 5-7.

Marx, K. ve Engels, F., *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s. 15-17

Marx, K., *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin, 1974

Schuffenhauer, W., „Önsöz“, *Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde* (Ludwig Feuerbach'tan seçki) içinde, yay. Werner Schuffenhauer, Dietz Verlag, Berlin, 1958, s. 5-20

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Oruç Aruoba, Metis Yayınları, İstanbul, 2010

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1960

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, yay. Peter Philipp, Reclam-Verlag, Leipzig, 1990

Wittgenstein, L., *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yayınları, İstanbul, 2010