

# FELSEFEDE VE FİZYOLOJİDE CAMERA OBSCURA 19. YÜZYIL ALMAN DÜŞÜNCE DÜNYASINA DAİR BİR İNCELEME

Kaan KANGAL\*

## ÖZET

*Marx ve Engels, Hegel'in nesnel idealizmine getirdikleri sistematik eleştiriyi Hegel'in diyalektiğini yeniden ayakları üzerine oturtmak olarak tanımlamışlar ve bunu Alman İdeolojisi'nde ilk defa Camera Obscura figürüyle ifade etmişlerdir. Camera Obscura mekanik bilimlerde modern fotoğraf makinesinin ilk prototipi ve göz fizyolojisinde görme eyleminin sinirbilimsel temelini teşkil etmiştir. Camera Obscura Marx ve Engels'in ideoloji teorisinin temellendirilmesinde analogik bir işleve sahiptir. Bu retorik figürün kullanıldığı alan felsefe, kökeni ise mekanik ve fizyoloji bilimleridir.*

*Anahtar sözcükler:* Johannes Müller, Hermann von Helmholtz, Leibniz, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Camera Obscura, Bilim Tarihi, Bilim Felsefesi, Diyalektik

## (Camera Obscura in Philosophy and Physiology. A Study on the 19th Century of German World of Thought)

### ABSTRACT

*Marx and Engels have defined their criticism of Hegel's objective idealism as putting it upside down and expressed it in German Ideology with the figure of Camera Obscura. Camera Obscura has represented the first protoype of modern cameras in mechanics and the neuroscientific base of perception in the physiology of eye. Camera Obscura plays an analogical role in the foundation of ideology theory in Marx and Engels. The field, which this rhetorical figure has been used in, is philosophy, its sources are mechanics and physiology.*

*Keywords:* Johannes Müller, Hermann von Helmholtz, Leibniz, Hegel, Feuerbach, Marx, Engels, Camera Obscura, History of Science, Philosophy of Science, Dialectics

---

\* Nanjing Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

*FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Bahar, sayı:17, s. 141-69.*  
ISSN 1306-9535, [www.flsfdergisi.com](http://www.flsfdergisi.com)

Döndürmek, ters çevirmek, baş aşağı durmak, yeniden ayakları üzerine oturtmak Marx ve Engels'in kullanmayı sevdiği retorik figürler arasında yer alıyor. *Alman İdeolojisi*'nde "bütün ideolojilerde insanlar[ın] ve onların ilişkileri[nin] bir camera obscura'daki gibi baş aşağı" durduğunu söylerler.<sup>1</sup> Bu baş aşağı veya ters durma hali "tıpkı nesnelere gözün ağ tabakası üzerinde ters çevrilmesinin onların doğrudan fiziksel yaşam süreçlerinden ileri gelmesi gibi, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir". Alman felsefesi gökyüzünden yeryüzüne iner; keza aslanan "yeryüzünden gökyüzüne" çıkmaktır. Felsefenin çıkış noktası insanların söyledikleri, hayal ettikleri, kavradıkları değil, faal insanların yaşamları, pratik eylemleri ve "onların kendi yaşam süreçleri" olmalıdır. Marx ve Engels Alman felsefesinin baş aşağı duruşunu anlatırken "en olmadık hayallerin" ve tasavvurların üretilmesinin sadece felsefeye özgü olmadığını, insanın fizyolojik yanlısamlarla karşı karşıya kaldığının altını çizer ve böylece felsefe ve fizyoloji arasında bir analogi kurarlar.<sup>2</sup> Yanlısamlar her alanda insanın karşısına çıkabilirler ve somut koşullara göre uygun yöntem her ne ise ona göre ortadan kaldırılabilirler ve kaldırılmalıydılar.

*Kapital*'in ikinci baskısına son sözde Marx kendi diyalektik yönteminin, Hegel'ininkinin "tam tersi" (*direktes Gegenteil*) olduğunu söyler. Marx'a göre Hegel düşünce sürecini "ide adı altında bağımsız bir özneye dönüştürmüştür". Buna karşın Marx'ta "idesel olan, insan kafasının içinde tersine çevrilmiş ve tercüme edilmiş maddesel olandan başka birşey değildir". Buna rağmen, diye devam eder Marx, *Kapital*'de ortaya konulan çalışmanın sanki "a priori bir yapıymış gibi gözükebileceğini" belirtir. Marx'ın yapmak istediği, yine kendi tabiriyle, yaşamın sunduğu malzemeyi "malzemenin yaşamı" şeklinde yansıtmaktır (*wiederspiegeln*).<sup>3</sup>

Hegel'in bağımsızlaşmış öznesi kendisini "gerçek olanın Demiurg'unda" gösterir. *Demiurg*, yani *el işçisi*, Hegel'de gerçekliği kuran ve işleyen öznedir. Burada hemen belirtmekte fayda var: "gerçek olanın Demiurg'u" bir takılı isim tamlamasıdır ve gerçeklik ile Demiurg arasındaki ilişkiyi Marx tam tersine çevirirken bu, kendisini her iki sözcük arasındaki dilsel ilişkisinin içeriğinde de yansıtır: gerçekliği işleyen el işçisi (*Demiurg*), gerçekliğin işlediği el işçisine *çevrilir*. Reel varlık, faal özne karşısında öncelik kazanır. Faal el işçisi işlediği gerçekliği bilincinde yansıtır, ancak burada yansıtılan, birincil olarak reel varlığın kendisidir. Demiurg, içinde yaşadığı gerçeklik tarafından işlenir; ve *ardından* bu gerçekliği işler. Hegel'de Demiurg'un, içinde yaşadığı gerçeklikle olan bağları kopmuştur. Marx bu bağları yeniden kurmak gerektiğini söylerken Hegel'in diyalektiğinin "başı üzerinde" durduğunu belirtir. Diyalektik "tersine çevrilmek zorundadır ki, mistik kılıfı içindeki rasyonel çekirdek ortaya çıkartılabilsin".<sup>4</sup>

Daha sonraları Engels *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Çıkışı* adlı eserinde bu (*tersine*) çevirme eylemini reel diyalektik

<sup>1</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Tonguç Ok / Olcay Geridönmez (çev.), Evrensel Basım Yayın İstanbul, 2013, s. 34.

<sup>2</sup> A.g.e., s. 35.

<sup>3</sup> MEGAI/6.1., s. 709.

<sup>4</sup> A.g.e.

ve kavram diyalektiği arasındaki zıtlık üzerinden açıklar. 18. yüzyıl bilimlari, der Engels, ansiklopedik ve “toplayıcı bilimlerdir”. Gerçeklik birçok unsuru barındırır ve bilimler bu farklılıkları kategorize ederek, arşivleyerek, sınıflandırarak yanyana getirir. Felsefe ve bilimler henüz 19. yüzyılda “düzenleyici bilim” olabilmişlerdir. Buna Hegel’in felsefesi de dahildir. Düzenleyici bilim, “süreçlerin, şeylerin kökeni ve gelişimi bilimidir”; olayları, olguları ve gelişimleri “bir büyük bütünde” birleştirir.<sup>5</sup> Bu bütünleştirme faaliyeti Hegel’de kavramların bağımsızlaşması, temsil ettikleri şeylerle olan bağlarının kopması üzerinden gerçekleşmiştir. “Hegel’de diyalektik, kavramın öz gelişimidir”. Bu biçimiyle, Hegelci diyalektik felsefe ve yöntem kullanılamaz.<sup>6</sup> Hegel’in diyalektiği kavramların yansıttığı tezahürlerin, maddesel olana geri tercüme edilmesi koşuluyla kullanılabilir. “Gerçek şeyler” (*die wirklichen Dinge*) kavramların suretleri (*Abbilder*) değildir; kavramlar gerçek şeylerin suretidir.<sup>7</sup>

İnsanın bilinci ve düşünceleri maddesel ilişkilerin yansımalarıdır. Bu yansımaları Engels katoptrik tezahürler<sup>8</sup> şeklinde anlar. Düşünüm içinde yansıyan varlık, düşünce üzerinden varlığa geri yansır. Aktif bir faaliyet olarak düşünüm, varlıktan aldığı işler ve bunu varlığa geri yansıtır. Düşünüm tıpkı bir ayna gibi hem etken hem de edilgen bir karaktere sahiptir. Bir yandan varlık düşünüm içinde yansır ve kendisini etken olarak yansıtır; diğer yandan düşünüm varlıktan aldığı ve işlediğini etken olarak yansıtır. Yan-sıma ve yan-sıtmadaki etkenlik ve edilgenlik yan-sımadaki yan-lılığa bağlıdır.<sup>9</sup> Düşünüm ve varlık arasındaki ilişki bir süreklilik arz ettiği için yansıma ilişkisi devamlı kendisini tekrar eder ve tekrar edilir. Bu yansıma ilişkisine Marx ve Engels’te tekabül eden kavram “yeniden yansımadır” (*Wieder-spiegelung*).<sup>10</sup>

Sadece varlık içinde mevcudiyet kazanan, ama ondan farklı (*differa, unterschieden*), çünkü kendisini onun karşısına koymak zorunda olan düşünüm, yansımanın yan-larından birisidir. Bu iki yanlılık yansımadaki karşıtlığı olanaklı kılar. Burada bir parantez daha açalım: 20. yüzyılda yapılan dil reformlarıyla yeniden basılan Marx ve Engels’in eserlerinde demin bahsettiğimiz *Wiederspiegelung* (*yeniden yansıma*) kavramı son derece ironik bir şekilde *Widerspiegelung* (*karşı yansıma*) olarak geçer. Her yansımada yansımaya içkin karşıtlık yeniden üretildiği için, yansımanın iki ayrı (*verschieden*) momenti olan *tekerrür* ve *karşıtlık* bu dil reformuna rağmen ve yine bunun sayesinde – tesadüfen de olsa – bir birlik arz edebilmiştir. Ama bizim asıl ilgilendiğimiz, ideolojik reflekslerin tersine çevrilmesi, yeniden ayakları üzerine oturtulmasıdır ki, bu, yansımanın (*wieder-spiegelung*) özel bir türüyle ilişiktir: *ters yansı(t)ma* (*Wider-spiegelung*).

<sup>5</sup> MEGAI/30.1., s. 150.

<sup>6</sup> A.g.e., s. 148.

<sup>7</sup> A.g.e., s. 148d.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 133.

<sup>9</sup> Hans Heinz Holz, *Dialektik und Widerspiegelung*, Köln 1983, s. 70; Hans Heinz Holz: “Spekulative und materialistische Philosophie”, *Societas Hegeliana* (Hg.): *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana Jahrgang 1983*, Köln 1983, s. 29.

<sup>10</sup> MEGAI/30.1., s. 127.

Conrad Schmidt'e yazdığı mektupta (27 Ekim 1890) Engels *yeniden ayakları üzerine oturtmak* figürünü nasıl anlamak gerektiğine değinir. Ama bunu anlatırken yine fizyolojik bazı örneklere başvurur: "Ekonomik, politik ve diğer refleksler tıpkı insan gözünde olduğu gibi bir toplayıcı mercekten geçer ve kendilerini baş aşağı duracak şekilde gösterirler. Buradaki tek eksik, [ideolojik refleksleri] [...] yeniden ayakları üzerine oturtacak [bir] sinir aparatının olmayışı. Piyasa insanı, endüstri ve dünya pazarındaki hareketi para piyasasının ve borsanın tersine çeviren yansımada görür; burada [piyasa insanı] için sonuç, sebep haline gelir".<sup>11</sup> Devamında ise yansımayı (*Widerspiegelung*) *yeniden ayakları üzerine oturtmakla* özdeşleştirir: "İktisadi ilişkiler zorunlu olarak hukuk prensipleri şeklinde [ters] yansı[t]ılır", "baş aşağı" çevrilir: "faaliyette bulunanlar bilince varmadan bu [yansıma] gerçekleşir; hukukçu aprioristik cümlelerle uygulamalarda bulunmak için kendisini koşullandırır; halbuki bunların hepsi iktisadi reflekslerdir – herşey baş aşağı durur. Bilinmediği sürece, bizim ideolojik bakış dediğimiz bu tersine çevrim, iktisadi temele geri tesir eder".<sup>12</sup>

Bir analogi olarak camera obscura'nın sadece *Alman İdeolojisi*'nde kullanıldığını baştan belirtelim. *Baş aşağı durmak* konusunda daha sonra örneğin *Kapital*'de veya Engels'in Feuerbach çalışması ve Schmidt'e yazdığı mektuplarda devamlı tercih edilen figürlerin amuda kalkan ya da yer çekiminden bağımsız, boşlukta süzülen bir Hegel karikatürü olduğuna değinmiştik. Bunun haricinde, özellikle Engels'in felsefi ve fizyolojik olarak görme eyleminde altını devamlı çizdiği özdeşlikler önemli: insan gözü, önünde duran nesnelere görsel olarak alır (*perceptio, wahr-nehmen*). Işık ışınlarının kendine özgü yayılma biçiminden ötürü, nesnelere çarpıp insan gözünden içeri giren ışınlar gözün arkasında bulunan ağ tabakasına ters şekilde düşer. Sonuç olarak karşımızda ayakları üzerinde duran kişinin sureti benim göz tabakam üzerinde baş aşağı durur. Ağ tabakası ve beyin bu baş aşağı duran sureti yeniden ayakları üzerine oturtur. İnsan beyninin bu fizyolojik özelliği doğuştan sahip olunan bir özelliktir. Engels'in bahsettiği, ideolojik refleksleri tersine çevirecek aparat ise doğuştan edinilmez, teorinin emeğiyle inşa edilir. Engels'in metaforik tabiriyle söylersek: Marx'ın felsefeye ve politik ekonomiye getirdiği eleştiri burjuva toplumunda üretilen ideolojik refleksleri tersine çeviren *yapay* bir 'ağ tabakası' veya 'nörolojik bir aparat'.

### **Feuerbach'ın Tersine Çevrim Programı**

Kavram diyalektiğinin bağımsızlaşmasıyla ilgili – Feuerbach'la *beraber* ve onun kulak tırmalayıcı terminolojisine *rağmen* söylersek – şöyle bir resim çizilebilir: "tinin organı olan baş", vücudun geri kalan kısmından koparılmıştır.<sup>13</sup> Başın omuzlar ve boyun üzerinde duruyor oluşu anatomik olarak belirlidir. İnsan, başı üzerinde değil, ayaklarıyla yürür. Tam tersi şekilde, insan ayaklarıyla değil, kafasıyla düşünür. Aynı vücudun farklı

<sup>11</sup> MEW 37, s. 488.

<sup>12</sup> A.g.e., s. 491d.

<sup>13</sup> FGW 9, s. 20.

organları olarak baş ve ayaklar birbirlerini şart koşarlar.<sup>14</sup> Kendi düşünce dünyamda başı vücudun geri kalanından ayırabilir ve böylece farklı parçaları yanyana getirerek bir “aynı andalık”<sup>15</sup> yaratabilirim. Örneğin beynin çalışma biçimini fizyolojik olarak veya kas hareketlerini anatomik olarak tasvir ederse bu parçaları tikel olarak ele almak ve diğer parçalardan soyutlamam gerekir ki, ardından bu parçalardan bir bütünlüğe ulaşabileyim.

Kendi tasavvurumda yanyana getirdiğim tikel parçaları bu şekilde “zamana oturturum”. Sonuç olarak tikel parçaların aynı andalığını ortadan kaldırır (*aufheben*) ve yerine “ardışıklığı” koyarım. Birbirinden izole ettiğim bazı parçaları “sanki yoklarmış gibi” düşünürüm. Keza bu görünüşte çelişkili durumdan şuraya varmak istiyordum: bütünlüğün “gözlerimin önünde oluşmasını sağlarım”. “Başlangıç olarak koyduğum şey ilk önce saf belirsiz olandır; henüz ona dair hiçbir şey bilmiyorumdur – temsil eden bilginin kendisinin bilgi haline gelmesi gerekir”. Hegelci aksarıyla Feuerbach devamında “sadece kavramın kendisiyle başlanılabileceğini” söyler. Çünkü araştırma nesnesi olarak belirlenmiş her ne varsa bundan başlamak, her halükarda başlangıç kavramının doğasını içinde barındırır. “Başlangıç, belirsiz olan olduğu için, ilerletim, belirlenim anlamı taşır. Her ne ile başlamışsam o şey temsil süreciyle belirlenmeye, açıklanmaya başlar. Dolayısıyla ilerletim bir [bakıma] geriletimdir – geriletimde [...] düşüncenin zamansallaşmasını geri kazanırım: kaybolup gitmiş özdeşliği yeniden üretirim”.<sup>16</sup> Şöyle bir örnekle bitirelim: eğer bir bitkinin tomurcuklanıp nasıl çiçek açtığını anlatıyorsam, önce bitkiyi, tomurcuğu ve çiçeği birbirinden soyutlar, ardından botanik tasvirimi doğru ardışıklığa göre yaparım. Bu tasvirle bitkiyi kendi tasavvurumda tomurcuklandırabilir ve ona çiçek açtırabilirim. Böylece başlangıçta ortadan kaldırdığım özdeşliği geri kazanırım.

Feuerbach buradan beyin organına geri döner; çünkü onun için esas problem insan organizmasının bir bütün olarak nasıl kavranabileceğidir ve – kelimenin *asıl olmayan* anlamıyla – *beynin* veya *kafanın düşündüğünü* söyler.<sup>17</sup> Kelimenin *asıl* anlamı ise der ki, beyin değil, *insan* veya *ben düşünür*. Düşünüm *asıl* olarak insan öznesinin bir yüklemidir: *insan* (özne) *düşünür* (yüklem). Keza Hem Marx ve Engels hem de Feuerbach için şu cümle sadece *asıl olmayan* anlamda geçerli bir cümledir: düşünüm her zaman varlığa dair (bir) düşünümdür. Varlık üzerine düşünen – kelimenin *esas* anlamıyla –, düşünüm değil, insandır. Düşünüm insana ait bir özelliktir ve bu özellik sıradan bir cümlede ifadesini – *asıl* anlamıyla – yüklem olarak bulur. Bir düşünceye dair düşünüyorsam bile burada o düşünceyi bir varlık olarak alıyorum demektir; veya bu hakkında düşündüğüm düşünce bir varlığın tezahürüdür.

Feuerbach’ın Hegel eleştirisi genel hatlarıyla yukarıda bahsedilen özne ve yüklem arasındaki ilişkinin asıl olan ve asıl olmayan anlamlarının yerlerinin değiştirilmesi veya tam tersine çevrilmesinden ibarettir; kısaca

<sup>14</sup> Krş. a.g.e., s. 23.

<sup>15</sup> A.g.e., s. 25.

<sup>16</sup> A.g.e.

<sup>17</sup> Bkz. FGW 10, s. 122-126, 128, 129, 136.

temel mesele: özne ve yüklem yerlerinin değiştirilmesidir. *Felsefenin Reformasyonu* eserinde Feuerbach şöyle der: “yüklem özne yapılarak ve özne, nesne ve prensip yapılarak” Hegel’in bağımsızlaştırdığı kavram diyalektiği geri kazanılmalıdır. Bu operasyonu Feuerbach “spekülatif felsefeyi tersine çevirmek” şeklinde niteler.<sup>18</sup> Hegel’de baş, vücut karşısında; kavram, gerçeklik karşısında bir kendiliğindenlik (*Eigenständigkeit*) kazanır. İnsanın düşünümü “insanın dışına yerleştirilir. [...] Her nasıl teoloji, insanı ikileştirerek ve dışsallaştırarak dışsallaşmış özü yine onunla özdeşleştiriyorsa, Hegel de basit, kendisiyle aynı olan doğa ve insan özünü çoğullatır ve dört bir yana saçar ki, şiddetle birbirinden koparılmış olanı yine aynı şiddette dolaymlasın”.<sup>19</sup> Düşünümün özü düşünme eyleminin dışına konularak, düşünümün, kendisine karşı soyutlanması sağlanır. İnsanın özü insanın dışına yerleştirilir: insan “kendi kendisine yabancılaşmış hale gelir”.<sup>20</sup>

Feuerbach’a göre Hegel, Tanrı’yı da kendi kendisine yabancılaştırır. Tanrı’ya atfedilen tüm yüklemeler onu “gerçek bir öz” haline getirir. Örneğin Tanrı “güç, bilgelik, iyilik, sevgi” ile özdeşleştirilir.<sup>21</sup> Ama söz gelimi Tanrı’nın sevgisi dendiğinde Tanrı insansılaştırılır; çünkü sevebilen ve seven Tanrı değil, insandır.<sup>22</sup> Yine Tanrı’ya atfedilen sonsuzluk, insanın içinde yaşadığı sonlu dünyanın yadsınmasıyla mümkündür. Sonsuzluğu kendisine nihai erek bilen spekülatif felsefe, diyor Feuerbach, sonsuz olandaki hakikati “dolaylı olarak, tam tersi şekilde” sonlu olanda bulur. Belirlilik arz eden böyle bir sonsuzluk, sonuç itibarıyla, “sonsuz olan olarak değil, sonlu olan olarak ortaya konur”. Yani, diyor Feuerbach, sonlu olan sonsuz olandır. Ama, diye devam ediyor, yeni, Feuerbachçı felsefenin görevi “sonsuz olanı sonlu olan olarak değil, sonlu olanı sonlu olmayarak, sonsuz olarak tanımak; veya: sonlu olanı sonsuz olana değil, sonsuz olanı sonlu olana yerleştirmek” şeklinde tanımlar.<sup>23</sup>

Bu soyutlamalarında Feuerbach’ın söylemek istediği özetle şudur: canlı varlıklar olarak sonlu bir dünyada yaşıyoruz. İnsan düşüncesi, insanın sonluluğuna bağımlı olmasına ve düşünce nesnesi sonlu olan bu dünya olmasına rağmen, dünyayı veya şeyleri düşünce nesnesi yaptığında onun sonluluğunu yadsır; kendi düşünce dünyasında insan nesnelerin fotoğraflarını çeker, sonra onları bir film şeridinde yeniden birleştirir ve bu düşünce dünyasında onlara düşünce içinde yeni bir zaman boyutu kazandırır. Düşüncenin bu yetisinin sınırları yoktur. Sonsuzluk idealist metafizikte Tanrı’yla özdeştir, çünkü bu zaten Tanrı’nın lütfu ve insanın Tanrı’ya en yakın özelliğidir. Feuerbach bu tezin baştan çelişkili olduğunu, çünkü bu yolla Tanrı’nın insansılaştırıldığını söyler. Feuerbach’ın bu itirazı ile Marx ve Engels’in *Alman İdeolojisi*’nde Alman filozoflarının gökten yere

<sup>18</sup> FGW 9, s. 244.

<sup>19</sup> A.g.e., s. 246.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 247.

<sup>21</sup> A.g.e., s. 249, 274, 320.

<sup>22</sup> Hans Heinz Holz: “Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie”, Hans Heinz Holz vd. (Hg.): *TOPOS 30. Unterwegs zu Marx*, Napoli 2008, s. 19.

<sup>23</sup> FGW 9, s. 249.

inmesiyle ilgili eleştirisi ve bunun tam tersine, yerden gökyüzüne, sonluluktan sonsuzluğa doğru gitmesinde örtüşmelerin olduğu aşikar.

Lakin Marx ve Engels'ten farklı olarak Feuerbach din ve Tanrı fikrini asla tam olarak terk etmemiştir. Dolayısıyla sonluluk ve sonsuzluk da din bağlamıyla öyle veya böyle bir bağıntıya sahip olmuştur. Bu durum kendisini Feuerbach'ın doğa bilimleri ve doğa felsefesine bakışında da gösterir. Feuerbach'a göre hakiki felsefenin spekülasyonu "hakiki ve evrensel empiriye"<sup>24</sup> yakınlaşmaktır<sup>25</sup>. Tam bu noktada din ve felsefeye geri döner ve bütünlüğün sonsuzlukta bulunduğunu ve sonsuzluğun hakikate yakınlaştırdığını ekler.<sup>26</sup> Bütünlüğe ve hakikate ulaşmakta, yine Marx ve Engels'ten farklı olarak, Feuerbach din ve felsefe arasında bir *bir arada olanaksızlık (Inkompossibilität)* olup olmadığı konusunda tüm hayatı boyunca ikircikliliğini muhafaza etmiştir.

Şu ilkedden şaşmadığı ise söylenebilir: spekülatif felsefenin ve teolojinin klasik hatası sonluluğu sonsuzluğun bir yüklemi haline getirmektir. Bu, Feuerbach'a göre bir hatadır ve reddedilmesi gerekir. Spekülatif felsefenin yürüdüğü yolda soyutluk somutlanır, diye devam eder Feuerbach. Fikirsal, idesel olan gerçekleştirilir, idesel olan reel olur. Bu yolla, der Feuerbach, "asla hakiki, *objektif* gerçekliğe gelinmez; *kendi soyutlamalarının gerçekleştirilmesine*" gelinir. Spekülatif felsefe bu haliyle ayakları havadadır.<sup>27</sup> Doğru yol ve yöntem doğru bir başlangıçla ete kemiğe bürünebilir. Burada Feuerbach'ın önerdiği yöntem felsefenin kendisine yönelttiği eleştiride ifadesini bulur: bugüne kadar felsefe hep kendisiyle uğraşmış ve kendi kendisini yegane düşünce nesnesi olarak görmüştür. Halbuki felsefe kendisinden olan yanında, kendisinden olmayanı da kendisine dahil etmelidir. "Ancak bu şekilde felsefe *evrensel, karşıtız, çürütülemez, karşı konulamaz bir güç* haline gelecektir. Dolayısıyla felsefe kendi kendisiyle değil, kendi *anti teziyle, felsefe olmayanla [Nicht-Philosophie]* başlamalıdır".

Ama Feuerbach *felsefe olmayanla* burada, örneğin Marx ve Engels'in pratik eylem, gerçek yaşam vs. dediği olguları değil, başka şeyleri kastediyor: duyumsallık, kalp, duygu, sonluluk vs.<sup>28</sup> Buradan hareketle "evrensel güç" diye bahsettiği projenin içini de zıtların birliği, başın ve kalbin bütünlüğü olarak kurguluyor. Kalp, diyor Feuerbach, "dişil prensiptir, sonlu olanın *duyumudur*, materyalizmin ikametgâhıdır". Baş ise "eril prensiptir, idealizmin ikametgâhıdır". "Kalp devirir, baş onarır; baş, şeyleri *oluşturur*, kalp *harekete* geçirir. Kalp bugüne kadar, felsefede, teolojiye kalkan vazifesi gördü. Ama aynı kalp *antiteolojik* olandır; teolojik anlamda insanın içindeki, inançsız, ateist prensiptir".<sup>29</sup> Feuerbach'a göre anlama yetisine sahip olan kalp değil, baştır. Baş ve düşünce, diye devam eder Feuerbach, özne ve nesneyi birbirinden ayırır, kalp ise birleştirir. Başın ve

<sup>24</sup> A.g.e., s. 250.

<sup>25</sup> FGW 20, s. 302, 311.

<sup>26</sup> FGW 9, s. 250.

<sup>27</sup> A.g.e., s. 250d.

<sup>28</sup> A.g.e., s. 254.

<sup>29</sup> A.g.e., s. 255.

kalbin arasındaki bu ayrım ancak kalbin akla ve aklın kalbe getirilmesiyle ortadan kaldırılabılır.<sup>30</sup>

Feuerbach'a göre felsefi düşünce kalbin vücutlaştırdığı duyusallığı kapsar. Başın ve kalbin birliği kalp tarafından *onaylanabilir*, ama sadece baş tarafından *anlaşılabilir*.<sup>31</sup> Kalp prensibi Hegel'in özne-yüklem ilişkisini tam tersine çevirmek konusunda yine bir moment oluşturur. Hegel tarafından asıl anlamıyla özne yapılmış düşünceyi ve yüklem yapılmış varlığı Feuerbach şu şekilde tersine çevirmek ister: insan düşünen ve hisseden bir varlıktır ve bu şekliyle bir öznedir; bir özne olarak insan düşünüm ve hissiyat yüklemine sahiptir.<sup>32</sup> Bu çevrim Feuerbach için somut nesnenin somut olarak kavranışına götüren yoldur. Gerçeği kavramak, der Feuerbach, bu "*gerçeklik içinde*" olmalıdır. Bu yolla Feuerbach, Hegel'in bir çelişkinin, "*gerçekliğin ışığının soyutluğun karanlığı içinde*" ortadan kaldırdığı yanılığını ifşa ettiği sonucuna varır.<sup>33</sup> Sadece bu tip bir felsefe "*kendisini yeniden doğa bilimiyle*" birleştirebilir ve birleştirmelidir. Bu aynı zamanda, yine Feuerbach'a göre, doğa bilimlerinin de felsefeye kavuşabilmesini sağlayacaktır. Bir bakıma eski düşmanlıkların yerini dostluklar alabilecektir. "Karşılıklı ihtiyaçta, iç zorunlulukta temellenmiş bu bağlantı" felsefe ve teolojinin geçmişteki uzlaşmazlığını aşacaktır.<sup>34</sup> Böyle bir felsefeye Feuerbach antropoloji demektedir. Antropoloji, yine onun tanımıyla, "*insanın doğaya olan bağı*" insanın temeli, felsefenin *yegane, evrensel ve en yüksek nesnesi*" haline getirmiş, burada da felsefeyi "*fizyolojiyle bağdaştırmış*", ve antropoloji, yine Feuerbach'a göre, "*evrensel bilim*" haline getirmiştir.<sup>35</sup>

### Fizyolojinin Teorisi ve Pratiği

Her ne kadar felsefenin diğer bilimlerle ve spesifik olarak fizyolojiyle birlikteliğine önem atfetse de, Feuerbach kendi zamanının fizyolojisinden ve fizyologlarından – böyle söylenebilir – *şikayetçiydi*. Bir yandan "felsefi" ve "modern fizyolojik idealistlerin tam da Feuerbach tarafından kaçınılmazlığı vurgulanan duyusallığı "sinir ve beyin" olgularıyla birlikte konu edindiklerini teslim ederken,<sup>36</sup> diğer yandan – Lenin'le birlikte söyleyecek olursak – Johannes Müller'in (1801-1858), "modern fizyolojinin kurucusunun" insanın duyusallığının, "objektif gerçekliğin suretlerini oluşturduğunu yadsıma" eğilimi içinde olduğunu iddia ediyor ve Müller'i eleştiriyordu.<sup>37</sup> Feuerbach, Julius Duboc'la<sup>38</sup> yaptığı yazışmalarda da

<sup>30</sup> A.g.e., s. 256.

<sup>31</sup> Zekayı ve aklı erillikle, duyguyu ve duyusallığı dışillikle özdeşleştiren Feuerbach daha da ileri giderek bu iddiasını erkeğin ve kadının toplumsal rollerine net sınırlar çizerek tekrar eder. Engels'in Feuerbach'ta dalga geçtiği unsurlardan birisi de budur.

<sup>32</sup> A.g.e., s. 257d.

<sup>33</sup> A.g.e., s. 314.

<sup>34</sup> A.g.e., s. 262.

<sup>35</sup> A.g.e., s. 337.

<sup>36</sup> FGW 11, s. 180.

<sup>37</sup> LW 14, s. 306.

<sup>38</sup> FGW 20, s. 302.



Müller'de “duyusal görünümünün” mistik bir “öznelliğe” sahip olduğundan bahsediyordu.<sup>39</sup>

Gerçi Müller'le ilgili olumsuz bir kanı sadece Feuerbach'a özgü değildi, ama eleştiriler hep Müller'in gençlik dönemi çalışmalarına yönelikti. Feuerbach'ta ise Müller'in geç dönem çalışmalarına dair herhangi bir görüş geliştirilmediğini biliyoruz. Müller'in çalışma arkadaşlarından Theodor L. W. Bischoff Müller'in erken dönem felsefi çalışmalarına dair rahatsızlığını açıkça dile getiriyordu: “[Müller'in] kendisini doğa felsefesinin zincirlerinden kurtardığını görüyoruz. [...] Bu felsefi-şiiresel bakış biçimi tarafından uzun bir süre esir alındığının kanıtı, 1827 yılında çıkan Görme Duyuları Fizyolojisi ve 1829 yılında çıkan Fizyolojinin ve Genel Patolojinin Temelleri'nde pekala mevcut”.<sup>40</sup> Bir başka tıp doktoruna, Emil du Bois-Reymond'a (1818-1896) göre Müller ilk zamanlarında net bir “objektifliğe” değil, aksine, “gençlik döneminin fantastik öznelliğine” sahipti.<sup>41</sup> Yine Bischoff'a göre Müller fizyolojik mistikleştirmelerini, daha sonradan gelişen “gözlemin gerçekçi duruş noktası” ve fizyolojinin fiziksel-kimyasal yeniden temellendirilmesi üzerinden aşmıştı.<sup>42</sup> Müller'in geç dönemi içinse “büyük bir başarıyla mikroskopla çalışan”, “tutkulu ve ruhani zenginlik dolu bir anatom, embryolog ve deneyci” denmekteydi.<sup>43</sup>

Feuerbach'ın özel olarak Müller'in erken dönem çalışmalarıyla değil, genel olarak fizyolojiyle alıp veremediği, daha doğrusu ‘çattığı’ yöntemsel unsurlar da vardı. Burada Feuerbach'ın tıp bilimine ve anatomiye kendince nedenlerden ötürü ‘çattığını’ söylemek, yerinde bir karikatürleştirme olacaktır; bunun bir dizi nedeni var. Feuerbach'ın kesin hükümüne göre somut nesne somut gerçeklik içinde ele alınmalıdır. Bunu, der Feuerbach, tıp bilimi yapamaz; çünkü, diye devam eder, tıp bilimi canlıları sadece ölü olduklarında inceleyebilir: canlıları canlıyken inceleyemez. Buna karşın Feuerbach'ın antropolojisi, tez budur, verili olanı fenomenolojik ve durumsal olarak bir bütün halinde ortaya koyma becerisine sahiptir. Buradan hareketle Feuerbach fizyolojiye bir bakış daha atar ve onu acizlikle damgalar. Ona göre fizyoloji *ayakları havada, baş aşağı durmaktadır*: fizyoloji bir “ters durma” hali (*Verkehrtheit*) içindedir:

“Fiziksel bir araç olarak insan gözünü sadece ölümden sonra tanıyabilirsin; ama gözün sinirsel faaliyeti, görme – bir yaşam faaliyetidir. Bunu bu şekliyle, en azından dolayimsız olarak, ne kadar az fizyolojinin nesnesi” yaparsan o kadar iyi tanıyabilirsin. “Fizyolog, yaşamı kendi araştırma ve gözlemlerinin nesnesi haline getirebilmek için *şiddet* uygular; ama nasıl bir tersliktir ki bu [*Verkehrtheit*], yaşamın özünü mutlak surette

<sup>39</sup> A.g.e., s. 311.

<sup>40</sup> Theodor Ludwig Wilhelm Bischoff, *Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858*, München 1858, s. 24.

<sup>41</sup> Emil Du Bois-Reymond, *Gedächtnissrede auf Johannes Müller*, Berlin 1860, s. 70d.

<sup>42</sup> Theodor Ludwig Wilhelm Bischoff, *Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858*, München 1858, s. 25.

<sup>43</sup> A.g.e., s. 28.

çelişmek, evet, düşmanca bir şekilde bunun özünü incelemek, işkence aletleriyle hakikatin itiraflarını zorla açığa çıkarmak, bıçakla hayatın sırlarını çözmek istesin! Her nesne, anlaşılacak için, şart koşar ki, kişi onunla dostluk kursun [...]; ve sadece yaşam mı tek başına burada bir istisna yapmak zorunda? Onun azılı düşmanı olan ölüm mü yine onun yegâne yorumlayıcısı ve açıklayıcısı olacak?”<sup>44</sup>

Romantik felsefe soslu tıp etiği kokan bu itirazlar üzerinden Feuerbach fizyolojinin *ters* duruşuna ve bu *tersliğin* yine *ters çevrilmesi* ve sonuçta kendince *doğru* bir eksene oturtulmasını ister; keza bu istek, bunun tam olarak nasıl yapılabileceği daha yakından incelenmediği için, serzeniş olarak kalır. Şu kadarını söyleyebiliriz ki, Feuerbach’ın bu serzenişleri kimse tarafından ciddiye ve dikkate alınmadı – ne tıp doktorları ne de felsefeciler tarafından. Ölü beden üzerinde yapılan fizyolojik-anatomik çalışma, tıp pratiği açısından hem geçmişte, hem de bugün kaçınılmaz. Felsefi nedenlerden ötürü felsefi olmayan belirli bir pratiğe karşı çıkmak, haliyle, pratiğin teori karşısındaki öncelliğini sorguluyor. Feuerbach’a göre teori “benim kafamın içine girmiş” olan şeydir. Pratik ise “birçok kafanın tükürdüğüdür”.<sup>45</sup> Argo tabirlerin bilimsel tez kanıtlama konusunda yardımcı hiçbir rol oynamadığını bir kenara bırakırsak, en azından kısaca şunu belirtmek gerekir: genç Marx ve Engels dahil olmak üzere 19. yüzyıl Sol Hegelciler’i ve Feuerbachçılar Feuerbach’ın bu retoriğinden de etkileniyorlardı. Feuerbach’ı terk ettiği zamanlarda, örneğin Feuerbach tezlerini yazdığı sırada Marx, retoriği bir kenara bırakıp argümanı incelemiştir. Marx ve Engels’i ilgilendiren asıl soru şudur: Feuerbach’ın kurduğu teori-pratik ilişkisi doğru mudur? Deminki alıntıdan yola çıkarsak: birçok düşünen öznenin söylediği ve paylaştığı, Feuerbach’a göre pratiktir. Ortaklaşa konuşmak pekala gevezelik yapmak da olabilir. Feuerbach’ta gevezelik yapmak da, ama bir duygu veya düşünceyi dile getirmek de pekala bir çeşit pratik olabilir.

Marx’ın birinci Feuerbach tezinde Feuerbach’ın bu zayıflığı eleştirilir. Feuerbach gerçeklikten ve duyusallıktan sadece nesnel bir bakışı ve sezgiyi anlar, ama “*duyusal insan etkinliği*” olarak “*pratik*”, Feuerbach’ta karanlıkta kalır, boşluk oluşturur. Feuerbach’ta “pratik[,] yalnızca kirli-Yahudi görünümüyle kavranıp” saptanırken, “insana özgü [esas] tutum olarak[,] yalnızca teorik yaklaşım” görülür.<sup>46</sup> Marx beşinci tezde Feuerbach’ın, “duyusallığı *pratik*, insana özgü duyusal etkinlik” şeklinde görmediğinin altını çizer.<sup>47</sup> Marx’ın, Feuerbach’ın zayıflığını bir “kusur”<sup>48</sup> olarak nitelendirmesinin önemli bir nedeni, Feuerbach’ın da kendi kendisiyle çelişmesidir. Fizyolojiye getirdiği itirazlarda görülmektedir ki, tıp bilimi için kaçınılmaz pratiklerden biri olan deneyi teoride reddederek kendisinin “çelişki” olarak adlandırdığı bir duruma imzasını atmaktadır Feuerbach. Eğer pratik, birşeyi doğruluyor ve bu, teori tarafından

<sup>44</sup> FGW 10, s. 134.

<sup>45</sup> FGW 9, s. 342.

<sup>46</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Tonguç Ok / Olcay Geridönmez (çev.), Evrensel Basım Yayın İstanbul, 2013, s. 15.

<sup>47</sup> A.g.e., s. 16.

<sup>48</sup> A.g.e., s. 15.

yalanlanıyorsa, “çelişki var” demektir.<sup>49</sup> Bu çelişki, Marx’ın sekizinci Feuerbach tezine göre, yine pratikle çözülebilir: “Teoriyi mistisizme götüren bütün sınırlar, ussal çözümlerini insan pratiğinde ve bu pratiğin kavranmasında bulur”.<sup>50</sup>

Marx, Feuerbach eleştirisinde elbette toplumsal-politik pratikten bahsediyor. Keza pratiğin teori karşısındaki öncelliği ve kimi zaman öncüllüğü bilimin tüm alanlarında geçerlidir. Şayet Feuerbach tıp pratiğini veya fizyolojinin inceleme pratiğini eleştiriyorsa, felsefe olmayana (*Nicht-Philosophie*) felsefeci olarak ne yapması gerektiği konusunda direktif vermek yerine, fizyoloji pratiğinin iç mantığından yola çıkması gerekirdi. Sonuç itibarıyla de kendi koyduğu kuralı kendisi çiğnemiş oluyor: felsefe olmayandan felsefeye geçmek yerine bunun *tam tersini (umgekehrt)* veya *karşıtını (direktes Gegenteil)* yapıyor: felsefeden çıkıp felsefe olmayana geçiyor.

### Müller’in Erken Dönem Çıkış Noktası Olarak Felsefe

Hegelci felsefenin labirentli yollarında dolaşırken yolunu birkaç kez kaybeden tek kişinin Feuerbach değil, Feuerbach’ın eleştirdiği Müller de olduğunu görüyoruz. Müller’i Feuerbach karşısında özel kılan bir durum, Müller’in mesleğinin filozofluk değil, fizyologluk oluşuydu. Buna rağmen, en azından meslektaşlarıyla karşılaştırıldığında, derin bir felsefi birikimi olduğu göze çarpıyor. Buna dair birkaç kısa bilgi: öğrencilik yıllarında Müller, Hegel’in felsefe derslerine katılır,<sup>51</sup> Goethe’yle kişisel irtibatı vardır<sup>52</sup> ve Bonn’da verdiği ilk derslerde öğrencilerine Schelling, Bruno, Spinoza ve Hegel’i okumalarını tembihler.<sup>53</sup> Bunun yanında *Görme Duyusunun Fizyolojisi*’nde (1826) Hegelci felsefenin derin izleri mevcuttur. (Lenin’in göndermede bulunduğu)<sup>54</sup> Feuerbach’ın Müller eleştirisi, esas itibarıyla bu ismini verdiğimiz eseri hedef alır. Feuerbach, Müller’in eserindeki fizyolojik çalışmaları değil, giriş ve birinci bölümdeki felsefi genellemeleri dikkate alır.

Fizyoloji eserinin giriş bölümünde Müller şöyle der: gören kişi “dışarıdaki ışığı gerçekten ısıldıyormuş gibi” algılayamaz, eğer aynı kişi “kendisi ısıldamıyorsa”.<sup>55</sup> Müller’in söylemek istediği şudur: dışarıda

<sup>49</sup> FGW 10, s. 140.

<sup>50</sup> Karl Marx / Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, Tonguç Ok / Olcay Geridönmez (çev.), Evrensel Basım Yayın İstanbul, 2013, s. 16.

<sup>51</sup> Theodor Ludwig Wilhelm Bischoff, *Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858*, München 1858, s. 5.

<sup>52</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. 567.

<sup>53</sup> Bettina Wahrig-Schmidt, “Johannes Müller, Die Monadenlehre und die Folgen”, Losurdo, Domenico u. a. (Hg.): *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, s. 96d.

<sup>54</sup> LW 14, s. 306.

<sup>55</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. VIII.

aydınlık bir nesne vardır ve bunu tanımlamak, algılamak ve beyin içinde biçimlendirip sınıflandırmak, görme eylemini tanımlar. Bunun için ışığın nesneye çarpıp gözün merceğinden içeri girmesi yetmez; gören kişinin de aktif olarak karşısındaki nesneyi aydınlatması, ona doğru “ışınması” gerekir.<sup>56</sup> Buradan hareketle Müller şu sonuca varır: “hakikî bir teoriyi kendi içinden geliştirmek için aynı anda felsefî ve empirik olmak”, felsefenin ve empirinin “karşılıklı olarak içiçe geçmesi” sayesinde olacaktır.<sup>57</sup> Burada kısa bir parantez: “teorinin kendi içinden geliştirilmesi”, her ne kadar bir bütün olarak bakıldığında birçok çelişkisi olsa da, Feuerbach’ın düalizm üzerine yaptığı çalışmada reddettiği bir ifade biçimiydi. Keza Feuerbach bunu bir karşı argüman olarak Müller eleştirisinde kullanmadı.<sup>58</sup> Yine Müller’le devam edelim.

Genç Müller’in kaygısı, kısaca, “düşüncenin deneyimle olan ilişkisini” kurmak ve bunu fizyolojinin “tek doğru yöntemi” olarak kabul ettirmektir.<sup>59</sup> Müller’den öğreniyoruz ki, Feuerbach’ın “ışkence” diye damgaladığı fizyoloji deneyleri aslında dinî vs. nedenlerden dolayı beden kutsallaşmasıyla çelişiyor, ama diğer yandan pratik bir bilimsel ihtiyaç olduğu için henüz yeni yeni kabul görüyordu.<sup>60</sup> Buna Müller’in biyografik evriminde de şahit olmak mümkün. Örneğin Müller ilk dönemlerinde fizyolojik deneyleri reddetmesine rağmen,<sup>61</sup> daha sonraları bilimsel temelini deneyler oluşturuyor, ve daha da ileri giderek deneysel fizyolojinin tek tutarlı fizyoloji ekolü olabileceğini vurguluyordu.<sup>62</sup>

Fizyoloji, diyor Müller kitabının başında, “yaşamın ve canlı varlıkların” teorisidir. “Genel düşünsel belirlenimlerle” uğraşan felsefe sadece “biçim itibarıyla” fizyoloji gibi düzenleyici bir bilimdir. Felsefe bir yaşam teorisi olamaz, çünkü “doğadan sanki canlı birşeymiş gibi bahsedemez”. Müller bir yandan der ki, doğrudan “empirik duyu bilgisiyle ilişki” halinde olan ve “tekel canlıları sadece deneyimleyerek” tanıyan bir felsefe yoktur. Diğer yandan ise deneyimler kendiliğinden, yaşamın görünümleri aracılığıyla “düşünceler haline gelmez”.<sup>63</sup> Dolayısıyla organizmayı bütünlüklü olarak anlamak için felsefe ve fizyoloji ortaklaşa bir çalışma yürütmek zorundadır. Felsefe deneyimlenen şeye el uzatmalı ve el atmalıdır ki, deneyimi kavra-yabilsin. Yanlış fizyoloji, diyor ama Müller, “yaşamı deneyimden tanımak ister”. Buna karşı gerçek fizyoloji “yaşamı doğru deneyime doğru düşünür. Hem deneyimle hem de felsefî düşünümle

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

<sup>57</sup> A.g.e., s. XVIII.

<sup>58</sup> FGW 10, s. 128.

<sup>59</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. XVIII

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

<sup>61</sup> Bettina Wahrig-Schmidt, “Johannes Müller, Die Monadenlehre und die Folgen”, Losurdo, Domenico u. a. (Hg.): *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, s. 96.

<sup>62</sup> Johannes Müller, *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leibzig 1826, s. XXI.

<sup>63</sup> A.g.e., s. 3dd.

fizyoloji, kendine gelir".<sup>64</sup> Yanlış doğa felsefesinde, diye ekliyor hemen ardından, doğa ve tin arasında karşılıklı bir içiçe geçme gerçekleşmez. Yanlış doğa felsefesi ardında sadece "görülerin ölü ürünlerini bırakır ve kendisini aynı biçimlerin sonsuz sayıda yeniden tanınması üzerinden onaylar".<sup>65</sup> Doğru fizyoloji canlı varlıkları, yaşam koşullarını ve organizmaları "organik maddenin karışım ve biçim sonuçları" olarak ve organları "sebeplere ve sonuç, büyüklük ve nitelik ilişkisi içinde" ele alır.<sup>66</sup> İncelediği nesnelere gözlem ve deneylerle, "önceden belirlenmiş bir fikir olmadan" yaklaşır.<sup>67</sup> Kitabın devamında bu felsefi genellemelerin yerini fizyoloji alır.

### Müller'in Geç Dönem Çıkış Noktası Olarak Fizyoloji

*Görme Duyusunun Fizyolojisi'*nden (1826) farklı olarak, geç dönem çalışması olan *Fizyoloji Elkitabı'*na (1837dd.) Müller felsefi genellemeler ve doğru fizyolojinin yanlış fizyolojiden nasıl ayrıldığına dair kriter listesi oluşturmak yerine fizyolojinin en temel belirlenimleriyle başlar. *Elkitabı* fizyolojinin kısa bir tanımıyla başlar ve organik ve anorganik olanın temel ayrımlarıyla devam eder: "fizyoloji organik vücudun, hayvanların ve bitkilerin, etki eden yasaların özellikleri ve görünüşleri bilimidir".<sup>68</sup> Müller'in fizyolojisinin ilk sorusu organik ve anorganik vücudun arasındaki farktır. Organik vücut "kimyasal süreçle yapay yollardan üretilemeyen" maddesel parçalardan oluşur. İç unsurların maddesel kombinasyon ve birleşim türleri organik ve anorganik olanın ayırdedici özellikleri arasında yer alır.<sup>69</sup>

*Elkitabı'*na başlama şekli üzerine ise Müller, çalışmasının *sonunda* değinir. Hegel'e özgü, başlangıcın kavramsal olarak bağımsızlaşması burada yadsınır.<sup>70</sup> Hegel'e yönelik dolaylı itiraz kendisini felsefi başlangıç kavramında değil, Müller'in (organik ve anorganik olan) maddeyle başlamasında gösterir. Erken dönem eserinde Müller'in felsefeden başlayıp felsefe olmayana geçtiğini söylemiştik. Ama bu geç dönem eserinde bunun Feuerbach'ın çevrim programına tekabül edecek şekilde, felsefe olmayandan felsefeye geçtiğini söylemek imkansızdır. Felsefi kavrayışı Müller *Elkitabı'*nda – Aristoteles, Spinoza, Leibniz ve Kant'a göndermeleriyle, ara bölümlerde, tikel görünüşler üzerinden genellemelere ve özetlere gittiği yerlerde gerçekleştirir. Burada somut genellik felsefe olmayandan çıkıp felsefeye ulaşmasıyla gerçekleşmez; tümel bağlamın kendisi Müller için yine fizyolojiktir, çünkü temel mesele insan fizyolojisinden ibarettir ve bu, kendi başına zaten bir bütünlük arz etmektedir. Bu yanı sıra Marx'ın politik ekonomi eleştirisinde Hegel'e yaklaşım biçimiyle Müller'in arasında paralellikler vardır kuşkusuz, ama Müller'in eleştirel bir Hegelci veya Anti-

<sup>64</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>65</sup> A.g.e., s. 13.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 15d.

<sup>67</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>68</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz, s. 1.

<sup>69</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>70</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 505.

Hegelci proje gerçekleştirdiğini söylemek yanlış olacaktır. Çünkü, her ne kadar kendi araştırmasını bir bütünlük bilimi olarak kavrasa da, ihtiyaç duyduğu genellik modellemesini Hegel'in kavram diyalektiğinde değil, Leibniz'in monadolojisinde bulur.<sup>71</sup>

### **Müller'in Fizyolojik Monad Bilimi**

Organik vücut, der Müller, kendisini "yaşayan organik maddede", "parçaların bir bütüne bağlanması hedefiyle, ussal bir planın yasalarına göre, ereksellik" gerçekleştirir. Organik vücudun en ufak parçası bir "bireydir" (*Individuum*), "bölünemez olandır" (*Unteilbares*).<sup>72</sup> Organizma farklı parçaların bir araya gelmesine verilen isimdir, "bütünün birliğidir" (*Einheit des Ganzen*). Bölünemezlik ilkesi Müller için görecelidir. "Eğer bölünmüş parçalar henüz nitelikte bütünün ayrı parçaları olarak, dışarıya doğru bir yayılma halinde mevcutlarsa" organik vücudun içindeki en ufak birlik dahi "her daim kuvvetlerin tesiriyle bölünebilir". Önemli olan, bütünün parçalarının hep daha ufak parçaları bölünmesi sonucu ve buna rağmen bütünün 'bütün' olarak kalıp kalmadığıdır. Anorganik maddede "tekil parçalar bütünün kimyasal özelliklerini kaybetmeden, çok daha büyük oranda ufak parçalara bölünebilirler". Müller burada ekler ve der ki, "özelliklerini kaybetmeden kök parçacığı kadar bölünemeyen" bazı anorganik vücutlar da vardır; örneğin kristaller.<sup>73</sup>

Vücudun bölünebilirlik ölçütü, bölünmeye maruz kalan ve eski özelliklerinin bir kısmını taşımayan vücudun halen bir bütünlüğe sahip olup olmadığına yatmaktadır. "Organik vücudun kök parçacıkları olan monadlar" "beynin veya ruh organının organizasyon unsurlarıdır" ve "hayvan vücudunun diğer tüm temel parçaları gibi bunlar da hücrelerden ve tüm hücreler de kök hücreden" oluşmaktadır.<sup>74</sup> Bu şekliyle vücut, Feuerbach'ın dediği gibi, bir bölünemezdir, "Nondividendum"dur, Individuum'dur.<sup>75</sup> Organik vücut hücreleri, Du Bois Reymond'un da altını çizdiği gibi, "organik monadlardır".<sup>76</sup> Bu tanım tabii ki Leibniz'in klasik monad tanımıyla çelişmektedir, çünkü Leibniz'e göre monadlar "parçasız" basit tözlerdir<sup>77</sup> - organik (kök) hücreler ise kendilerinden daha ufak parçaları içinde barındırırlar ve bu parçalara bölünebilirler.

<sup>71</sup> Emil Du Bois-Reymond, "Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft (1870)", *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Berlin 1974, s. 37.

<sup>72</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837, s. 19.

<sup>73</sup> A.g.e., s. 20.

<sup>74</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 554.

<sup>75</sup> Ludwig Feuerbach, "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", *Sämmtliche Werke. Fünfter Band*, Leipzig 1848, s. 48.

<sup>76</sup> Emil Du Bois-Reymond, "Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft (1870)", *Vorträge über Philosophie und Gesellschaft*, Berlin 1974, s. 37.

<sup>77</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", *Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1996, s. 439.

Burada Müller'in önemseydiği ve Hegelci diyalektik açısından hayati öneme sahip bir başka husus vardır: bir vücut bölünmeye maruz kaldığı zaman hem bir nesne hem de kavram olarak ortadan kalkar mı (*aufheben*)? Eğer ben örneğin herhangi bir nedenden dolayı görme yetimi kaybedersem, bu, benim diğer duyularımın çalışmamasını şart koşmaz; koklamaya, tatmaya, hissetmeye devam ederim. İnsan olmanın özelliklerinin tamamını, sadece bunlardan birini kaybetmek sonucu kaybetmem. Bir bütün olarak insan görme duyusunu kaybetse bile 'insan' olarak kalacaktır. Ama örneğin başka bir organım, mesela beynim veya kalbim ağır zarar görür ve hayatımı kaybedersem, bu durumda – önceki örnekten farklı olarak – canlı bir organizma değilimdir artık. Müller tam da farklı parçaların niteliksel yanlarının altını çizer, çünkü *tüm* organlar arasında sadece *bazı* organların ağır zarar görmesi sonucu hayatın sonlanması söz konusu olur. Buradan hareketle Müller felsefi kavramsallığa geri döner.

Bir başka örnekle açıklayalım: bir kaza sonucu işaret parmağımı kaybetmişsem ve bu, kangren vs. gibi hayati bir tehlikeye neden olmamışsa, yani işaret parmaksız da olsa hayatta kalabilmişsem, Müller'e göre, *bütünlüğümü* korumuşum demektir. Müller'in Hegelci ifadesiyle: bir yaşayan organizma olarak bütünlüğüm, her ne kadar bir eksik parçayla da olsa, ortadan kalkmaz. Müller'in vurgusu şuradadır: Hegel'in kavram diyalektiğinde parçalardan oluşan bütün, bu parçalar sayesinde ve parçaların birbirinden ayrışıklığına rağmen varlığını sürdürür. Parçaların bir aradalığı bütünün ön koşuluysa, parçalardan birinin eksilmesi, ortadan kalkması bütünün 'bütün' olarak kalmasına tehdit oluşturur. Madem parçalardan birisi ortadan kalktı, öyleyse onun diğer parçalarla birlikte oluşturduğu bütün de ortadan kalkmıştır, denebilir Hegelci kavram diyalektiğine göre. Müller'in itirazı burada yükselir: eğer 'bütün' diye adlandırdığımız şey 'organizma'ysa ve işaret parmağımı kaybetmiş olmama rağmen, canlı varlık olarak hayatta kalmaya devam ediyorsam, ne maddesel varlığın bütünlüğü ne de bütünlük kavramı ortadan kalkar.<sup>78</sup> Bu felsefi manevrayla Müller kavram karşısında maddesel varlığı öncelleştirir;<sup>79</sup> belli ölçülerde Marx ve Engels'in, baş aşağı duran Hegel'i yeniden ayakları üzerine oturtmak şeklinde ifade ettiklerini ve bunu esas itibarıyla politik ekonomide gerçekleştirdiklerini Müller – kendisini bu şekilde ifade etmese de – insan fizyolojisinde gerçekleştirir.

Tikel ve bütün arasındaki karşılıklı belirlenimin tözü "organik maddenin" organik gücü tarafından "üretilir" (*erzeugt*). Maddesel üretimin bu ilkesi bir bütün içindeki farklı unsurların "uyumunu" (*Harmonie*) ve "içiçe geçmesini" (*Ineinandergreifen*) olanaklı kılar ve şart koşar. "Kalp etkinliğinin nedeni ciğerlerin hava almasıdır ve, kalbin hareketi her anda beyne, nefes sayesinde, kanı ulaştırır; bunun aracılığıyla beyin tüm diğer organları canlı tutar ve yine nefes alma hareketlerini koşullar".<sup>80</sup> Müller'in

<sup>78</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837, s. 20.

<sup>79</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 539.

<sup>80</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837, s. 23.

organik kuvvet dediği, aynı zamanda organize edici bir kuvvettir. Organize edici kuvvet “organize edilen maddeyle” birlikte “gerçek bir birlik” kurar. Organize edici kuvvet, “unsurların belirli bir kombinasyonunun uzantısı, ifadesi, özelliğidir; karışımın uzantısıdır”.<sup>81</sup> Yaşam kendisini, “organik kuvvetin dışsallaşmasıyla” gerçekleştirir ki, bu, yine yaşamın belirli koşullarını etkiler.<sup>82</sup>

### **Vücutun ve Ruhun Organik Uyumu**

“Organların uyumu” “organik vücudun tesirini” belirlerken, organların karşılıklı ilişkisi bu uyumu şekillendirir. “Bu bütünü” her “parçası sebebini kendi içinde değil, bütünü nedeninde barındırır”. Ve bu uyum önceden belirlenmiş bir uyumdur. Müller der ki, “organik vücudun ereksel etkili nedeninin seçim” şansı yoktur; “tek bir belirli planın gerçekleştirilmesi onun zorunluluğudur”.<sup>83</sup> Böylesi bir uyum prensibine Leibniz önceden belirlenmiş uyum (*prästabilierte Harmonie*) adını verir: “ruh kendi yasalarını ve vücut kendi yasalarını izler; ve her ikisi de önceden belirlenmiş uyumun olanaklı kıldığı ölçüde tüm tözler arasında buluşabilir”.<sup>84</sup>

Vücutlar, der Leibniz, önceden belirlenmiş uyuma tabi kılınmıştır. “Bir kez harekete geçirilirse, tinsel etkinlikler izin verdiği ölçüde kendi kendilerini ilerletirler”.<sup>85</sup> Uyumun sadece vücudun iç organik bağı tarafından değil, vücut ve ruh arasındaki ilişki tarafından da tayin edildiğini Müller de şu sözlerle onaylar: “görünün, düşüncenin ruhsal görünümüleri olarak ruh bir yandan beyine” beyinsel bir özellik olarak iletilir. Ama diğer yandan, diye devam eder, ruh “tüm organizma içinde yayılmış olmak zorundadır, çünkü tohum ve menî” üreme ve çoğalma eyleminde “yeniden görünür”, “kendisini dışsallaştırır” ve bunu yaparken “ruhun görünümüne” ve ruhla birlikte bir “organizasyona” ihtiyaç duyar. Keza ruh, (= düşünce ve görü) sadece beyinde bir tesir sahibi olabilir. Vücutun organlarında kendisini bilinç olarak dışsallaştırırsa, o zaman “beynin tümel organizasyonuna muhtaçtır ve bu olmadan hiçbir hissiyat, istenç, tasavvur, düşünüm” mümkün olamaz.<sup>86</sup>

Feuerbach’ın Leibniz için söylediğinin bu aşamada Müller için de geçerli olduğu aşikâr: “beden ve ruh arasındaki uyum kendisini etkinlik ilkesiyle edilgenlik ilkesi arasındaki uyuma indirger; her ikisi de monadın içinde vardır. [...] Ruh ile beden arasındaki bağlam sorusu Leibniz’de

<sup>81</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>82</sup> A.g.e., s. 29.

<sup>83</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 505.

<sup>84</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, “Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie”, *Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1996, s. 475.

<sup>85</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Erstes Buch: Von den eingeborenen Ideen*, Frankfurt am Main 1996, s. 371.

<sup>86</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 507.



tözlerin kendi aralarındaki iletişim sorusuyla birdir".<sup>87</sup> Yaşam ilkesi, der Müller, "dış etkilerin kimyasal tesiri altında" dışsallaştırdığı madde içinde mevcuttur. Kendini dışsallaştıran özne, böyle bir sonuca varır Müller, sadece ruh değil, vücuttur da. Her iki etken de etkin ve edilgendir. Her ikisi de uyumun organize edici ve organize edilen, aktif ve pasif üyeleridir.<sup>88</sup> Beden ruh için ve ruh beden için canlı<sup>89</sup> bir aynadır<sup>90</sup>. Biri ötekini kendi içinde yansıtır. Vücut ruhta ve ruh da vücutta yan-sır (edilgen). Ve ruh kendisini vücut içinde ve vücut kendisini ruh içinde yan-sır (etken).<sup>91</sup> Vücut ve ruh arasındaki Müllerci uyum karşılıklı bir yansı(t)ma prensibine dayanır. Vücudun ve ruhun kendi içlerinde ve karşılıklı organizasyonu "yansısal bir eylem" gerçekleştirir ve yansımanın etken ve edilgen halini sürekli yeniden üretir.<sup>92</sup>

### Ters Görmek ve Düz Hissetmek

Görünüşte bir uyumsuzluk, der Müller, görme fizyolojisinin özel bir alanında karşımıza çıkar. Şöyle bir örnek verir: düz bir aynada kendi yansımanı gördüğümde, gördüğüm yansımanın bir tezahür olduğunun bilincine genelde varmam. Ama örneğin aynadaki yansıma üzerinden elimi ve kolumu oynatır, bazı karmaşık işaretler yapmaya çalışırsam zorlanırım ve gördüğüm resmin aslında bir tezahür olduğu bilincine varırım. Kendimi zorlarsam, "aynadaki suretin beni eğitmesini" sağlayabilirim. Ama bunun için kendimi aynanın perspektifinden görebilmeye (çalışmam gerekir. Aynadaki tarafların (sağ ve sol) gerçekte olduğunun tam tersi oluşunun farkına vardığım anda kendimi ters görmeye ve ters hissetmeye başlarım. Ama bunu fark etmediğim zamanlarda, örneğin saçımı tararken veya traş olurken aynaya baktığım esnada yine kendimi ters görürüm, ama düz hissederim.<sup>93</sup>

Bu terslik haline (*Verkehrtheit*) benzeyen, ama bununla aynı olmayan bir durum, diye devam eder Müller, fizyolojik görme eyleminde de mevcuttur: insan gözünün karşısında duran bir nesne gözün arkasındaki ağ tabakasına *ters* (*verkehrrt*) düşer. Örneğin karşımda duran bir kişi benim ağ tabakama baş aşağı düşer. Beynim bu görünümü işler ve dış dünyaya geri entegre eder: *baş aşağı duran görünümü yeniden ayakları üzerine oturtur.*

<sup>87</sup> Ludwig Feuerbach, "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", *Sämtliche Werke. Fünfter Band*, Leipzig 1848, s. 103.

<sup>88</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 508.

<sup>89</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", *Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt am Main 1996, s. 477.

<sup>90</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 515.

<sup>91</sup> Josef König, *Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie*, Halle - Saale 1937, s. 67d.

<sup>92</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes zweite Abtheilung (Drittes Buch)*, Coblenz 1838, s. 729.

<sup>93</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes zweite Abtheilung (Fünftes Buch)*, Coblenz 1838, s. 357.

Birisini veya birşeyi gördüğüm zaman ne bu baş aşağı gözükmeye halini ne de beynin ters çevirme eylemini duyumsarım. Tek gördüğüm, ayakları üzerinde duran bir kişidir. Onun benim ağ tabakama düştüğü sırada baş aşağı duruyor oluşu ve beynin bu görünüşü tersine çevirmesi zorunlu fizyolojik sürecin aşamalarıdır. Suret ağ tabakasında ters durur, ama ben onu düz görür ve hissederim.<sup>94</sup>

Göz ve ağ tabakası olmadan göremem ve beyin olmadan düşünemem; ama bir göze, ağ tabakasına ve beyne sahip olduğumu bilmeyerek de görebilir ve düşünebilirim, der Feuerbach. “Düşünmenin benim için beyinsel bir eylem değil” de, sanki “beyinden ayrı ve bağımsız bir eylem” gibi algılanabilmesi bu yüzdendir. Ama bu, diye ekler Feuerbach, düşüncenin “başlı başına beyinsel bir eylem olmadığı anlamına gelmez”.<sup>95</sup> “Nesne olarak ben, kendimimdir, ama fizyolojide bir *başkası* olurum”.<sup>96</sup> Gözümün içindeki ağ tabakasını hayalimde kendimden ayrı canlandırarak kendi içimde olan bir şeyi kendimden farklı birşeymiş gibi düşünebilirim; ama bu ayrımı duyularım ve bir bilinç halinde tecrübe edemem.<sup>97</sup>

Düşüncelerim, beynime bağımlı olmalarına rağmen, kendi tecrübemden hareket edip beynimi “düşünce eylemiyle birleştirmem” duysal olarak imkansızdır. Örneğin kendi beynim üzerine düşündüğüm zaman fark ederim ki, beynimi bir “özne olarak” tecrübe edemiyordum. Beyni özne olarak belirleyebilmek için onu “canlı”, “başka bir varlık” olarak yerleştirmem, onu bir düşünce *nesnesi* haline getirmem gerekir. Kendimi düşüncem aracılığıyla özne olarak yerleştirdiğim takdirde düşüncenin organik *öznesini* düşüncemin organik *nesnesine çevirebilirim*. Kendi özümü, benliğimi bu şekilde tasavvur edebilir ve “benlik duygusunun” onayına tabi kılabilirim.<sup>98</sup> Klasik görüşe göre duysal izlenimlerden kavramlara varılır. Keza Müller’in ters görme örnekleme ve Feuerbach’ın açıklamalarından hareketle duysal izlenimlerden değil, duysal *boşluklardan* da, yani insanın duyumsaymadıklarından da kavramlara ilerlemek mümkündür.<sup>99</sup>

Ağ tabakasıyla ilgili özetle denilebilir ki, terslik içinde düz hissetmek görme eylemi içinde zorunlu bir görünüşün belirmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tersliğin ortadan kaldırılması (*Aufhebung*), baş aşağı duranın yeniden ayakları üzerine oturtulması kaçınılmaz ve zorunlu bir süreçtir. Göz ve beyinde vuku bulan bu süreç, yani görünüşün ortadan kaldırılması ve dış dünyaya bağımlı olarak doğru görünümün elde edilmesi Hegel’in *Aufhebung* (ortadan kaldırma) tanımına da uyar. Çünkü Hegel’de ortadan kaldırmak her daim ortadan kaldırmak ve muhafaza etmek (*aufbewahren*) anlamını taşır.<sup>100</sup> Baş aşağı durma hali ışık ışınlarının yayılma doğasından ötürü göz içinde kendisini muhafaza etmeye ve ağ tabakası da bunu sürekli ayakları üzerine oturtarak ortadan kaldırmaya

<sup>94</sup> A.g.e.

<sup>95</sup> FGW 10, s. 124d.

<sup>96</sup> A.g.e., s. 123.

<sup>97</sup> A.g.e., s. 124.

<sup>98</sup> A.g.e., s. 126.

<sup>99</sup> Hans Heinz Holz, “Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie”, Hans Heinz Holz vd. (Hg.): *TOPOS 30. Unterwegs zu Marx*, Napoli 2008, s. 22.

<sup>100</sup> HW 5, s. 114.

devam eder. Kavramın diyalektiğini fizyolojik bir süreç üzerinden bu biçimiyle onaylamaksa, ironiktir ama Hegel'in diyalektiğini tersine çevirmeye tekabül eder. Sonuç itibarıyla: Marx'ın *Kapital*'de Hegel'le ilgili yaptığı karikatürleştirme fizyolojide yeniden gerçekleştirilebilir. Bu yolla Hegel materyalist diyalektik için yeniden ve yeniden bir moment haline getirilebilir.

Şöyle bitirelim: beynin öz organizasyonu bir yandan duyusalığı, görüyü ve düşünceyi olanaklı kılarken, bu son saydıklarımız yine "tüm organizmanın parçaları içinde organik uzantılar" ve "organik tesirler" olarak kendisini göstermektedir.<sup>101</sup> Organik-vücutsal olanla ruhsal arasındaki veya içsel ve dışsal arasındaki "entegrasyon", benliği üretir.<sup>102</sup>

### Camera Obscura ve İnsan Gözü

Algıladığı ışık ışını karşısında insan gözü *camera obscura* gibi bir etkinlik sergiler. "Bir noktadan ışılan ışık, eğer bu noktanın net gözükmeye söz konusuysa, gözün [ışık ışınını] kırıcı aracından geçerek kırılması sonucunda herşey ağ tabakasındaki bir noktada yeniden birleştirilir. Bu tabakanın yüzeyinde gerçekten de dışarıda duran, görülen nesnelere reel bir optik resim oluşur. Bu [resim] ters [durur] ve [boyutu nesneden] daha ufaktır".<sup>103</sup>

Günümüz fotoğraf makinelerinin prototipi olarak bilinen Daguer'in fotoğraf enstrümanı mekanik-fiziksel bir camera obscura'yken, insan gözü "doğal bir camera obscura"dır". Camera obscura "ahşaptan yapılmış, içi karartılmış, bir yanına cam bir mercek konmuş ve karşı tarafına donuk bir cam ekran yerleştirilmiş bir kutudur. Eğer kutunun mercek olan tarafı iyi aydınlatılmış, uzakta duran bir nesneye çevrilirse, donuk cam ekran üzerinde nesnenin ufalmış, enstrümanın doğru yerleştirilmesi halinde çok net hatlara sahip ve farklı renklerle donanmış, ama baş aşağı duran resmi oluşur".<sup>104</sup> Fotoğrafi kalıcılaştırmak için kimyasal çözeltilere, cam ekrana ve ışığa duyarlı bir plakaya ihtiyaç duyulur. Buna karşın insan gözünün arkasında bulunan ağ tabakası kendi doğası gereği ışığa duyarlıdır; "ışık, göz sinirlerinde birbirine bağlı olan ağ tabakasının sinir yumaklarında duyuları harekete geçirerek, [duyumların,] bilincin vücutsal organı olan beyine" iletilmesini tetikler.<sup>105</sup>

İnsan gözü ve camera obscura arasında bir analogi kurmak - söz konusu, ters duran suretler olduğunda - Müller'in tercih etmediği bir yöntemdi. Öğrencisi olan Hermann von Helmholtz (1821-1894) için ise camera obscura insan gözünün yapay bir versiyonuydu. Daguer'in fotoğraf makinesini Helmholtz yapay (*camera obscura artificialis*), insan gözünü ise

<sup>101</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 539d.

<sup>102</sup> Krş. Rudolf Leubuscher, *Die Pathologie und Theraphie der Gehirn-Krankheiten. Für Aerzte und Studirende*, Berlin 1854, s. 20; Heinrich Franz Rosalino, *Ueber die Gehirn-Erschütterungen*, Frankfurt am Main, 1823, s. 18.

<sup>103</sup> Hermann von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Leipzig 1876, s. 64.

<sup>104</sup> Hermann von Helmholtz, "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 48.

<sup>105</sup> A.g.e., s. 49.

doğal bir camera obscura (*camera obscura naturalis*) olarak görüyordu.<sup>106</sup> Helmholtz'a göre 'yapay camera obscura' değil, 'doğal camera obscura' "görür". "Gözün içinde optik resmi alan ağ tabakası sinir sistemimizin duyarlı bir parçasıdır ve dış bir uyarım olan ışığın etkisiyle ışık duyusu uyarılır".<sup>107</sup> Görülen nesne bilince yansıtılır, düşüncede yeniden üretilebilir ve buradan hareketle bakış açısı ve görüş perspektifi değiştirilebilir. Helmholtz tüm bu sürece 'görme etkinliği' adını veriyordu.<sup>108</sup>

Friedrich Albert Lange (1828-1875) bu camera obscura analogisinden hareketle ışık ışınlarının ağ tabakasını uyardığını, üzerinde oluşan ters resmi tabakanın ters çevirdiğini, dolayısıyla da tasavvurların, görümlerin vs. beyinsel bir etkinlik olduğunu söyler.<sup>109</sup> Ama, diye ekler Lange, bu fenomen konusunda Müller'in ters görme ve düz hissetme ayırından kaçınmak gerekir. Lange, Feuerbach'tan farklı olarak Müller'in geç döneminde felsefi-şiirsel mistifikasyonlardan kurtulduğunu bilir.<sup>110</sup> Ama Lange'ye göre geç dönem eserinde Müller ters görme probleminde yaptığı araştırmalarda gerçek ağ tabakasında yanlış bir soyutlamaya gider.<sup>111</sup>

Bu soyutlama, veya Lange'nin tabiriyle "soyutlanmış ağ tabakası" cansızdır, gerçek ağ tabakası ise canlıdır. Ters görmek ve düz hissetmek arasındaki görüngüsel çelişki sadece canlı ağ tabakasında vardır. Lange'ye göre Müller bir adım daha gider ve 'ters görme ve düz hissetmeyi' 'projeksiyon' adını verdiği başka bir süreçte yine kullanır. Lange yaptığı bu tespitle Feuerbach'ın Müller için yaptığı "fizyolojik idealist" yakıştırmasını Müller'in 'projeksiyon tezinde' dolaylı olarak onaylamış olur. Lange, Müller'in şu tezinin "net olmadığını" savunur: göz algıları "ağ tabakasının tüm görüş alanındaki dağılımın ileriye doğru" düşünülmüş halidir.<sup>112</sup> Müller ne demek istemektedir ve Lange neyi eleştirir?

### **Dışsallaşma Olarak Projeksiyon: Lange, Müller'e Karşı**

Müller *Elkitabı*'nda demektedir ki, tasavvurlar (*Vorstellungen*) görme eyleminde görülen şeyi "dışa doğru projekte eder".<sup>113</sup> Gözümün önünde duran nesneyi ben kendi düşünce dünyamda aslında olduğundan daha büyük veya daha küçük hayal edebilirim. Camera obscura içinde de nesnenin sureti aslında olduğundan genelde daha küçüktür. İnsan fizyolojisinden farklı olarak yapay camera obscura'da suretin büyüklüğü karanlık kutunun boyutlarıyla oynanarak değiştirilebilir.<sup>114</sup> Camera

<sup>106</sup> Bkz. Johann Heinrich Zedler, "Camera obscura", *Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, Halle - Leipzig 1732 1732, s. 377.

<sup>107</sup> Hermann von Helmholtz, "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 53.

<sup>108</sup> A.g.e., s. 50.

<sup>109</sup> Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. 1-2, Frankfurt am Main 1974, s. 339.

<sup>110</sup> A.g.e., s. 855.

<sup>111</sup> A.g.e., s. 855d.

<sup>112</sup> A.g.e., s. 855.

<sup>113</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes zweite Abtheilung (Fünftes Buch)*, Coblenz 1838, s. 352.

<sup>114</sup> A.g.e., s. 353.

obscura'da nesne bir resim olarak içleştirilir; çünkü nesnenin resmi veya sureti camera obscura içindedir. Dışsal olan, karanlık kutunun içine girer = içsellik kazanır. Projeksiyon bu içsel olanın dışarıya geri taşınmasına, dışsallaştırılmasına verilen isimdir.

Ama Lange, Müller'in projeksiyon tezinde neyi eleştiriyordu? Müller'den şu satırları okuyoruz: "ağ tabakasındaki uyarılmamışlık [hali] gözlerin önünde beliren karanlığın nedenidir; etkin ağ tabakası duyudaki aydınlık görüş alanının nedenidir".<sup>115</sup> Müller'e göre projeksiyon kendi içinde ruhsal-maddesel bir dinamiğe dayanır ve bu, dışarıdan gelen uyarıcı faktörlerden bağımsız bir özelliğe *de* sahiptir. Sonuç itibarıyla demektedir ki, dış dünyada her ne oluyorsa bunun nedeni benim ağ tabakamın etkinliği sonucundadır. Müller'in *Elkitabı* bir bütün olarak düşünülürken bu, sırttan bir tezdur, ama Feuerbach'ın fizyolojik idealizm yakıştırmasını yaptığı pozisyon kendisini Müller'in cümlesinde göstermektedir. Lange, Müller'in bu ikircikliliğine muğlaklık demektedir.

Daha sonraları Müller'in öğrencisi olan Helmholtz, Müller'in baş aşağı duran fizyolojik idealizmini yeniden ayakları üzerine oturtur: "dışımızdaki nesnelere sinirlerimizdeki uyarımların nedeni olarak şart koşmak zorundayız".<sup>116</sup> Lange'nin muğlaklık eleştirisini özetleyerek bu kısmı da geçelim: düşüncelerimi karşımda duran nesneye projekte edebilirim. Örneğin karşımda duran nesnenin boyutu, rengi, şekli, malzemesi bana tanıdık geliyorsa bu nesnenin adını da söyleyebilirim. Ama örneğin bir çamur kütesinden heykel yapıyorsam gerçekleştirdiğim aktif eylemlilikle projeksiyonumu gerçekleştirmiş olurum.<sup>117</sup> Felsefi mistifikasyondan temizlenmiş haliyle Müller'in projeksiyon tezi budur. Orijinal haliyle tez karman çorman durmaktadır, Lange de buna muğlak demektedir.

Ama burada söz konusu Lange olduğu için problem aslında çok daha karışık. Kantçı Lange'nin, Müller'deki mistifikasyonu temizlemek, onun içindeki rasyonel çekirdeği açığa çıkarmak gibi bir derdi yoktur. Lange'nin derdi, Lenin'in de dediği gibi, başından beri materyalizmi çürütmek<sup>118</sup> olduğu için Müller gibi materyalistlerin çelişki ve açıklarından faydalanarak malzeme toplamaktır. Sonuç itibarıyla yukarıda bizim vardığımız sonucun tam tersine ulaşmak için teorinin soyutluklarını kendisi için fırsata çevirmeye çalışır. Müller'in projeksiyon iddiası Lange'ye göre çuvallamıştır, çünkü alışık olduğumuz ve sahip olduğumuz düşünsel özellikleri kendi içimizde değil, kendi dışımızda aramaya çalışmaktayızdır. Projeksiyon olgusunu Müller dış dünya üzerinden temellendirmek ister, der Lange.<sup>119</sup> Benzer şekilde aslında bizim içimizde gerçekleşen camera obscura

<sup>115</sup> A.g.e., s. 350.

<sup>116</sup> Hermann von Helmholtz, "Über das Sehen des Menschen", *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 76.

<sup>117</sup> Hermann von Helmholtz, "Die Tatsachen in der Wahrnehmung"; *Philosophische Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1971, s. 271.

<sup>118</sup> LW 14, s. 307.

<sup>119</sup> Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. 1-2, Frankfurt am Main 1974, s. 856.

suretlerini bize dışsal olgularmış gibi göstermeye çalışır.<sup>120</sup> Uzun lafın kısıası, Lange'ye göre Müller bilim yapmamaktadır, safсата üretmektedir.

Bunun yanında Lange görmektedir ki, Müller'in fizyolojisinin ana damarlarından birisini Leibniz'in monadolojisi oluşturmaktadır. Camera obscura'da ve insan gözünde oluşan suret "orjinali tersine çevirmiştir" ve bu ters durma hali "bireylerin birbiriyle uyuşan dünya görülerinde" ifade bulunmaktadır. 'Nereden Müller'e darbe indirsek de bu fizyolojiden Kantçı bir *kendinde şey (Ding an sich)* çıkartsak' diye fırsat kollayan Lange, Leibniz'in monad kavramına el atar. Der ki, "maddî bir vücut maddî bir beyne sahiptir" ve beynin parçaları görüleri oluşturur. Görüler "basit, yapısız tözlerdir ve tözler görünen dünyayı kapsar".<sup>121</sup> Lange şu sonuca varmak ister: camera obscurada baş aşağı duran dünya kendinde şey ve şeyin görünümü arasındaki uçurumu doğrular. Camera obscura da güya bunun nörolojik temelini açıklamaktadır. Bunu söylerken Leibniz'in tözünü Kant'ın madde kavramıyla değiştirir ve Müller'i sanki metafizikten kurtarır gibi yapar, ama onu Kantçı reflekslerin hedef tahtası haline getirir.<sup>122</sup>

### **Tümel Bağlam Bilimi**

Müller görünümleri parçalara ayırmakla doğa bilimini ve genelleyici kavramsal uğraşla felsefeyi özdeşleştirir. Ve ekler: "En önemli hakikatler ne felsefe kavramlarının ayrıştırılmasında, ne de tek başına saf deneyimlemede bulunmuşlardır" Düşünce ve deneyimin birlikte çalışması sonucu oluşan "düşünen bir deneyimleme" hakikate götürür. Felsefe "tüm diğer bilimlerden besinini alır ve tüm bilimleri birleştirir. Tikel bilimlere gösterdiği [...] yaklaşıma rağmen [felsefe] yine de kendi başına duran, kavramlarla uğraşan ve böylece tek bir bilimi değil, birçok veya çoğu bilimin temelini oluşturan bir bilimdir".<sup>123</sup>

19. yüzyıl Almanya'sında Hegel'den yola çıkıp farklı ontolojik alanlarda bir tümel bağlam bilimi inşa edenler sadece Marx ve Engels değildi. Hegel'in bütünlük felsefesi daha ziyade kendi zamanının ruhunu yansıtıyordu. Müller'in öğrencilerinden, patolog Rudolf Virchow (1821-1902) kendi zamanıyla ilgili doğa bilimlerinde genel olarak bir bütünlleştirme eğiliminin olduğunu tespit etmişti.<sup>124</sup> Beyin bilimci Antonio Barba beyni bir töz birliği olarak anlıyor, beynin parçalarının kendi iç mantığını kavrayarak resmin tamamını, beyni bir bütün olarak kavramak gerektiğini vurguluyordu.<sup>125</sup> Benzer bir görüşün çok daha önce antropolog Ernst D. Bartels'de (1774-1883) dile getirildiğini biliyoruz. Bartels bütünlüğü çözümlenmenin yolunun "bağlamı" kavramaktan geçtiğini

<sup>120</sup> A.g.e., s. 857d.

<sup>121</sup> A.g.e., s. 959.

<sup>122</sup> İlgili okuyucu Lange'nin daha geniş bir profili için Lenin'in *Materyalizm* kitabına bakabilir.

<sup>123</sup> Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840, s. 522.

<sup>124</sup> Rudolf Virchow, *Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medicin*, Berlin 1849.

<sup>125</sup> Antonio Barba, *Mikroskopische Beobachtungen über das Gehirn und die damit zusammenhängenden Theile*, Würzburg 1829, s. 22.

söylüyordu.<sup>126</sup> Bartels'den de önce beyin teorisyeni Johann Adam Bergk (1769-1834) araştırma eksenini 'beyindeki organik ve ruhsal olanın tümel bağlamı nedir?' sorusuna oturtmuştu.<sup>127</sup>

Bütünlük bilimini Engels diyalektiğin ana konusu olarak tanımlıyordu. *Doğanın Diyalektiği*'ndeki ifadesiyle diyalektik "tümel bağlam bilimi"ydi (*Wissenschaft des Gesammt-Zusammenhangs*).<sup>128</sup> Diyalektik doğa bilimi "hareket eden maddeyi" konu alırdı. Diyalektik, maddenin ayrı biçim ve türlerini yine hareket aracılığıyla tanımaya" verilen isimdi. Çünkü "sadece [hareketin] içinde vücudun özellikleri kendisini gösterir. Bir cisim tarafından hareket ettirilmemiş olana dair söylenebilecek hiçbir şey yoktur. Hareket eden cismin doğası hareketin türlerinden doğar". Hegel'in ve genel olarak idealizmin hatası maddesel varlığın diyalektik yasalarını "doğanın ve tarihin düşünce yasaları olarak" almalarında yatmaktaydı. Sonuç itibarıyla dünya sanki "bir düşünce sistemine" uygun olarak dönmek zorundaymış, güneşin doğuşu ve batışı sanki filozofların yargılarına kalmış gibi bir tablo ortaya çıkıyordu. Halbuki bu yanılsamaların hepsi "insan düşüncesinin belirli bir gelişim aşamasının ürünüdür". "Bunu tam tersine çevirdiğimiz takdirde herşey ve idealist felsefede son derece sır dolu gözükür diyalektik yasalar, aniden basit ve net hale geliverir".<sup>129</sup>

Doğa bilimcilerinin eserlerinde bir tümel bağlam kurma çabasından Engels hep övgüyle bahseder. Bir mektubunda (16 Haziran 1864) Marx'a Hofmann'ın kimya çalışmalarını anlatır ve bilim adına büyük bir ilerleme kaydettiğini vurgular: "Maddenin kendi başına varolabilme yetisine sahip en küçük parçası olan moleküller, sonsuz sayıda bölünme içinde, parçanın maddeyi sonlandırmadığı, ama onunla arasına niteliksel bir fark koyan tam anlamıyla rasyonel bir kategori; Hegel'in dediği gibi bir "dügüm"." Ardından yaptığı eklemeye Leibniz'in monadolojisindeki bölünmezlik prensibini onaylamadığını görüyoruz: "Bölünebilirliğin sınırı olarak temsil edilen atom artık sadece bir ilişki" biçimi, bir soyutlama olarak görülmektedir.<sup>130</sup>

Lange'ye yazdığı bir mektupta (29 Mayıs 1865) Engels "doğa kuvvetleri arasındaki karşılıklı etkinin modern doğa bilimi öğretisi"nin temelinde, "neden, sonuç, karşılıklı etki, kuvvet" gibi Hegelci gelişim kategorilerini doğruladığını söylüyordu.<sup>131</sup> Ludwig Kugelmann'la yazışmasında (27 Haziran 1870) Marx, Lange'nin kendisine yönelttiği naif eleştiriden bahsediyordu. Lange, Marx'ı "empirik malzeme içinde" "nadir görülür bir serbestlikle hareket ettiği" için eleştiriyordu. Marx bunu bir alay konusu yapmıştı, çünkü Lange'nin Marx'a suçlama diye yönelttiği saldırı okları aslında tam da "diyalektik yöntemin" doğru şekilde uygulandığını doğruluyordu: kavramların hareketini empirik hareketin kendisinde araştırmak. Birkaç sene sonra Engels, Marx'a yazdığı mektupta (30 Mayıs

<sup>126</sup> Ernst Daniel August Bartels, *Anthropologische Bemerkungen über das Gehirn und den Schädel des Menschen*, Berlin 1806, s. 3dd.

<sup>127</sup> Johann Adam Bergk, *Bemerkungen und Zweifel über die Gehirn- und Schädeltheorie des Dr. Gall in Wien*, Leipzig 1803, s. 5, 6, 31, 57.

<sup>128</sup> MEGA1/26.1., s. 293.

<sup>129</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>130</sup> MEW 31, s. 304.

<sup>131</sup> A.g.e., s. 468.

1873) doğa bilimlerindeki diyalektiğin ve materyalizmin birbirlerine etki eden ve birbirlerini hareket ettiren cisimlerin bilimi olduğunu ve olması gerektiğini söylüyordu. Bu, esasında Müller'in geç dönem bilim anlayışıyla da örtüşmektedir. Müller fizyolojiyi organizmanın bütünlüğü şeklinde konu edinirken araştırmanın temel çıkış noktasını kimyasal-fiziksel elementlerin ilişki biçimleri olarak belirlemektedir. Engels'te şu satırları okuyoruz: "Kimya [...] organizma bilimine geçişi tesis eder, ama diyalektik geçişi, kimya ya gerçek sıçramayı yaptığında ya da bunu yapmanın eşliğindeyken, gerçekleştirmek gerek".<sup>132</sup>

Müller'le birçok ortak yanları olmasına ve Engels'in İngiltere ve Almanya'daki doğa bilimlerindeki gelişmeleri yakından takip etmeye çalışmasına rağmen Marx ve Engels'in herhangi bir yerde Müller'den bahsetmemesi şaşırtıcıdır.<sup>133</sup> Leibnizci metafiziğine rağmen fizyolojiyi bir bütünlük veya tümel bağlam bilimi olarak anlaması, Hegelci kavram diyalektiğini ters çevirerek maddesel varlığı öncelleştirmesi Müller'in kayda değer özellikleri arasında yer alır. Hegelci felsefenin doğa bilimcileri tarafından dikkate alınmasının diyalektik açısından bir ihtiyaç teşkil ettiğini belirtir Engels (Marx'a mektubunda - 21 Eylül 1874): "Doğa bilimcilerinin zayıf aklı için büyük "Mantık" orada burada kullanılabiliriyorsa da nesnenin gerçek diyalektiği çok daha derinlere iner; buna karşın "Ansiklopedi"deki temsil, onların kendi alanlarından alınmış çoğu örneklendirmeyi içerdiği ve dolayısıyla idealizmden uzak popüler temsillerden ibaret olduğu için tam da böyle insanlar için yazılmıştır".<sup>134</sup> Conrad Schmidt'le yazışmasında (1 Kasım 1891) Engels reel diyalektik ve kavram diyalektiği arasındaki paralel bir gelişim kurma girişimlerinde dahi kavramın bağımsızlaşabileceği tehlikesinden bahseder; gerçeklik ve kavram arasındaki ilişkinin titizliğe muhtaç olduğunu vurgular.<sup>135</sup> Hildebrand'a mektubunda (22 Ekim 1889) bu tespitini yineler ve başlangıç kavramıyla değil, araştırılan malzeme her neyse onun kendisiyle başlanmasının doğru olacağını söyler ve bu şekilde Hegel'in *Mantik*'taki temel yanlışından uzak durulabileceğini belirtir.<sup>136</sup> Bunu, yukarıda detaylı şekilde ele aldığımız Müller geç dönem çalışmalarında büyük ölçüde gerçekleştirmiştir.

### **Marx ve Engels'te Beyin**

Henüz ilk yazılarında Engels'in iktisat ve fizyoloji arasında bazı analogiler yaptığı bilinir: serbest pazar, rekabeti şart koşar; rekabetsiz piyasa olmaz, tıpkı başı olmayan insanlar, beyin olmadan düşüncelerin de olamayacağı gibi.<sup>137</sup> Daha sonraları Marx (1859'da) insan emeğinin maddi koşullarının sadece toplumsal değil, fizyolojik şartlara da bağlı olduğunu

<sup>132</sup> MEW 33, s. 81.

<sup>133</sup> Hans-Uwe Lamm, "Müller, Feuerbach und Lenins *Materialismus und Empirikritizismus*", Michael Hagner vd. (Hg.): *Johannes Müller und die Philosophie*, Berlin 1992, s. 289.

<sup>134</sup> MEW 33, s. 119d.

<sup>135</sup> MEW 38, s. 204, 269.

<sup>136</sup> MEW 37, s. 293.

<sup>137</sup> MEGA1/3.1., s. 476.



söylemektedir: emek sürecinde “insan kası, siniri, beyni” de belirli bir şekilde, üretime yönelik sarfedilen unsurlar arasında yer alır.<sup>138</sup>

Tıpkı Müller ve Helmholtz'da olduğu gibi Marx ve Engels'te de beyin, düşünüm karşısında materyel bir varlık olarak önceldir. Bu öncelliği Marx ve Engels çoğu zaman retorik metonim figürüyle ifade etmişlerdir. Metonim, materyal ve ürün, üretici ve üretilen arasındaki bağlamlılık ilişkisini ifade eden retorik bir araçtır. Örneğin Marx *Kapital*'de bireyin düşünce dünyasına maddi üretim ilişkilerinin yansıdığını şu sözlerle anlatırken 'beyin' kelimesini bir metonim olarak kullanır: “Özel üreticinin beyni [...] kendi emeğinin çifte karakterini (yeniden) yansıtır”.<sup>139</sup>

Beyin, gözlerin algıladığını ve ellerin yaptığını işleyen enstrümandır. Ve tam tersi şekilde yine beyin “doğaya geri tesir etmenin aracıdır”. Eğer beyin “onlarla ve onların yanında ve kısmen onlar aracılığıyla korelatif bir şekilde gelişmemiş olsaydı” eller makine inşa etmeye elverişli olmazdı. İnsanın evrimi “konuşulan dilin gelişim[inin] ve beynin” fizyolojik sıçramalarının temelini oluşturmuştur. “Elin uzmanlaşması” demek üretim “araçlarının” (*Werkzeuge*) mükemmeleşmesi demektir; “ve araç spesifik insan etkinliğinin, insanın doğaya, üretime şekillendirici biçimde geri etkide bulunması demektir”. “El ile birlikte adım adım kafa gelişmiş, bilinç ilk önce tekil ihtiyaç pratiklerinde, daha sonralarıysa [...] onu koşullayan doğa yasalarına müdahil olmakta” kendisini göstermiştir. Emek, dil ve beyin birlikte gelişmiş ve birbirlerini geliştirmişlerdir. “Beyin gelişmeye devam ettikçe adım adım diğer araçları olan duyu organları da gelişmiştir”. “Her nasıl duyma organının mükemmelleşmesi dilin gelişimine eşlik etmişse, aynı şekilde beynin gelişimine de diğer tüm duyu organları eşlik etmiştir. [...] Beynin ve ona âmâde duyuların, hep daha da berraklaşan bilinç, soyutlama ve yargı yetilerinin gelişiminin emeğe ve dile geri etkileri her ikisinin gelişimlerinin sürekli ilerlemesini sağlamıştır”.<sup>140</sup>

Marx ve Engels insanın bu fizyolojik evrim çizelgeleri ile felsefi gelişim süreçleri arasındaki anakroniyi parodikleştirirler. Fizyolojik evrim ne kadar kendisini büyük ölçüde ilerletmişse, örneğin insan uzun zamandır iki ayağı üzerinde yürüyorsa, felsefe bunu bir o kadar geriden takip etmektedir, “zeminde ayakları üzerinde durabilmek” konusunda bir o kadar sorun yaşamaktadır; felsefecilerin en son geldikleri aşama baş aşağı durmak iken, bazı başka alanlarda “insan çok uzun zamandır toprağa ayaklarıyla kök salmıştır ve elleriyle dünyanın meyvelerini koparmaktadır”, çünkü “zaten farkındadır ki “kafa” da bu dünyadandır veya bu dünya kafanın ait olduğu dünyadır”. “Filozoflar kendi başlarına topraktaki mantar gibi çoğalmazlar; onlar kendi zamanlarının, kendi halkının meyvesidirler”. “Zanaatkâr ellerle demiryollarını inşa eden, tindir; yine aynı tin filozofların beyninde felsefi sistemler inşa eder. Felsefe dünyanın dışında durmaz, her nasıl beyin insanın dışında durmuyorsa”.<sup>141</sup>

Dünyaya ve içinde yaşadığı gerçekliğe dair açık ve net suretlere sahip olmak için keskin gözlere ihtiyaç vardır. Ama bu yetmez. Görsel

<sup>138</sup> MEGAI/2.1., s. 110.

<sup>139</sup> MEGAI/6.1., s. 104.

<sup>140</sup> A.g.e., s. 545d.

<sup>141</sup> MEGAI/1.1., s. 183.

malzemenin toparlanıp bir araya getirilmesiyle oluşturulan suretlerin işlenmesi ve düzenlenmesi gerekir. İşlenmez ve düzenlenmezlerse pratik anlamda kendilerini bir refleks olarak gösterirler. Refleksler belirli koşullar altında, depolanmış bilginin organizmanın bilinç dışı reaksiyonlar şeklinde dışavurumlarıdır. Dolayimsız olarak ortaya çıkan refleksler baş aşağı duran suretlerdir.<sup>142</sup> Şayet gerçek anlamda düşünümün dolayımına tabi tutuldukları takdirde tekrardan ayakları üzerine oturtulabilirler. Fizyolojik, felsefi, iktisadi veya politik olarak, sanki nedenmiş gibi gözükken sonuçlar düşünümün dolayımına tabi tutulduklarında yeniden sonuç olarak ortaya konur. Gözün ağ tabakasından farklı olarak bilimsel düşünümün bu çevrim mekanizması doğuştan elde edilmez, bilimsel emek harcanarak kazanılmak zorundadır.<sup>143</sup> Ters çevrilmediği takdirde – tıpkı Hegel'in diyalektiğiyle ilgili söylendiği gibi – hiç bir suret işe yaramaz. “Düşünen her insan beyninden” bağımsız, onunla bağlarını koparmış bir “kavramın kendi hareketi” ve diyalektiği, ister felsefe isterse fizyoloji, iktisat ya da hukuk alanında olsun, Marx ve Engels'in tabiriyle “ideolojiye” özgü bir şekilde “baş aşağı” dururlar.<sup>144</sup>

İdeolojik başı aşağılıklar burjuva toplumunun üretim ilişkilerinin suretini yansıtır. Üretim ilişkilerinde düşünsel görüleri yansıttığı ve pratik yaşamın tanık olduğu terslikleri tersine çevirerek düzeltmek konusunda bilimsel düşünce ve siyasi pratik birbirini karşılıklı olarak besler ve ilerletir. Bir *camera obscura naturalis* olan fizyolojik görme etkinliği ile bir *camera obscura artificialis* olan bilimsel düşünce arasındaki fark burada belirginleşir. Başı aşağılıkları veya ayakları havadalıkları tersine çevirmek, yeniden ayakları üzerine oturtmak konusunda insan teorisinin emeğine muhtaçtır; tıpkı teorisinin, kendi temel besin maddesine, yani pratiğe muhtaç olduğu gibi.

---

<sup>142</sup> MEW 37, s. 491d.

<sup>143</sup> A.g.e., s. 488.

<sup>144</sup> MEGA1/30.1., s. 148.

### KAYNAKÇA

- Barba, Antonio: Mikroskopische Beobachtungen über das Gehirn und die damit zusammenhängenden Theile, Würzburg 1829.
- Bartels, Ernst Daniel August: Anthropologische Bemerkungen über das Gehirn und den Schädel des Menschen, Berlin 1806.
- Bergk, Johann Adam: Bemerkungen und Zweifel über die Gehirn- und Schädeltheorie des Dr. Gall in Wien, Leipzig 1803.
- Bischoff, Theodor Ludwig Wilhelm: Über Johannes Müller und sein Verhältniß zum jetzigen Standpunkt der Physiologie. Festrede zur Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät Maximilian II., Königs von Bayern, gehalten in der öffentlichen Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften am 27. November 1858, München 1858.
- Carus, Carl Gustav: Physis. Zur Geschichte des leiblichen Lebens, Stuttgart 1851.
- Duboc, Julius: "Brief an Ludwig Feuerbach" (7. November 1860), Briefwechsel IV. (1853-1861), Feuerbach Gesammelte Werke(FGW) Bd. 20, Berlin 1996, S. 300-303.
- Du Bois-Reymond, Emil: Gedächtnissrede auf Johannes Müller, Berlin 1860.
- Du Bois Reymond, Emil: "Leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft" (1870), Vorträge über Philosophie und Gesellschaft, Berlin 1974, S. 25-44.
- Engels, Friedrich: "Brief an Conrad Schmidt" (27. Oktober 1890), MEW 37, Berlin 1967, S. 488-495.
- Engels, Friedrich: "Brief an Conrad Schmidt" (1. November 1891), MEW 38, Berlin 1988, S. 203-205.
- Engels, Friedrich: "Brief an Conrad Schmidt" (4. Februar 1892), MEW 38, Berlin 1988, S. 267-269.
- Engels, Friedrich: "Brief an Friedrich Albert Lange" (29. März 1865), MEW 31, Berlin 1986, S. 465-468.
- Engels, Friedrich: Brief an Karl Marx (16. Juni 1864), MEW 31, Berlin 1986, S. 303-304.
- Engels, Friedrich: Brief an Karl Marx" (21. September 1874), MEW 33, Berlin 1984, S. 118-120.
- Engels, Friedrich: "Brief an Karl Marx" (30. Mai 1873), MEW 33, Berlin 1984, S. 80-81.
- Engels, Friedrich: "Brief an Max Hildebrand" (22. Oktober 1889), MEW 37, Berlin 1967, S. 292-293.
- Engels, Friedrich: "Dialektik der Natur", MEGA 26.1., Berlin 1985.
- Engels, Friedrich: "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", MEGA1/30.1., Berlin 2011, S. 122-162.
- Engels, Friedrich: "Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie", MEGA1/3.1., Berlin 1985, S. 467-494.
- Feuerbach, Ludwig: "Brief an Arnold R[uge]. Bruckberg", im Juni 1843, Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 342-343.

- Feuerbach, Ludwig: "Brief an Julius Duboc" (27. November 1860), Briefwechsel IV. (1853-1861), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 20, Berlin 1996, S. 309-312.
- Feuerbach, Ludwig: "Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie", Sämtliche Werke. Fünfter Band, Leipzig 1848.
- Feuerbach, Ludwig: "Grundsätze der Philosophie der Zukunft", Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 264-341.
- Feuerbach, Ludwig: "Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit", Kleinere Schriften IV. (1851-1866), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 11, Berlin 1982, S. 53-186.
- Feuerbach, Ludwig: "Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie", Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 243-263.
- Feuerbach, Ludwig: "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", Kleinere Schriften III. (1846-1850), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 10, Berlin 1971, S. 122-150.
- Feuerbach, Ludwig: "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", Kleinere Schriften II. (1839-1846), Gesammelte Werke (FGW) Bd. 9, Berlin 1970, S. 16-62.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: "Wissenschaft der Logik", Hegel Werke (HW), Band 5, Frankfurt am Main 1979.
- Helmholtz, Hermann von: Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1876.
- Helmholtz, Hermann von: "Die Tatsachen in der Wahrnehmung", Philosophische Vorträge und Aufsätze, Berlin 1971a, S. 247-299.
- Helmholtz, Hermann von: "Über das Sehen des Menschen", Philosophische Vorträge und Aufsätze, Berlin 1971b, S. 45-77.
- Holz, Hans Heinz: "Das Erbe Hegels und die Verwandlung der Philosophie", Holz, Hans Heinz u. a. (Hg.): TOPOS 30. Unterwegs zu Marx, Napoli 2008, S. 11-52.
- Holz, Hans Heinz: Dialektik und Widerspiegelung, Köln 1983a.
- Holz, Hans Heinz: Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik, Stuttgart – Weimar 1997.
- Holz, Hans Heinz: "Spekulative und materialistische Philosophie", Societas Hegeliana (Hg.): Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana Jahrgang 1983, Köln 1983b, S. 22-32.
- König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie, Halle – Saale 1937.
- Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Bd. 1-2, Frankfurt am Main 1974.
- Lammel, Hans-Uwe: Müller, "Feuerbach und Lenins Materialismus und Empirioskritizismus", Michael Hagner u. a. (Hg.): Johannes Müller und die Philosophie, Berlin 1992, S. 275-291.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm: "Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie", Philosophische Schriften. Band 1. Kleine Schriften zur Metaphysik, Frankfurt am Main 1996a, S. 439-483.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Erstes Buch: Von den eingeborenen Ideen, Frankfurt am Main 1996b.
- Lenin, W. I.: "Materialismus und Empirio-kritizismus", Lenin Werke (LW), Band 14, Berlin 1962.
- Leubuscher, Rudolf: Die Pathologie und Theraphie der Gehirn-Krankheiten. Für Aerzte und Studirende, Berlin 1854.
- Marx, Karl: "Brief an Ludwig Kugelmann" (27. Juni 1870), MEW 32, Berlin 2009, S. 685-686.
- Marx, Karl: "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", Hamburg 1872, MEGAI/6.1., Berlin 1987.
- Marx, Karl: "Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung", MEGAI/1.1., S. 172-190.
- Marx, Karl: "Ökonomische Manuskripte und Schriften 1858-1861", MEGAI/2.1., Berlin 1980.
- Marx, Karl: "Thesen über Feuerbach", MEW 3, Berlin 1990, S. 533-543.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Alman İdeolojisi*, [çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın] İstanbul 2013.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes zweite Abtheilung (Drittes Buch)*, Coblenz 1838a.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Ersten Bandes erste Abtheilung (Prolegomena)*, Coblenz 1837.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes dritte Abtheilung (Sechstes Buch)*, Coblenz 1840.
- Müller, Johannes: *Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Zweiten Bandes zweite Abtheilung (Fünftes Buch)*, Coblenz 1838b.
- Müller, Johannes: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch über die Bewegung der Augen und über den menschlichen Blick*, Leipzig 1826.
- Rosalino, Heinrich Franz: *Ueber die Gehirn-Erschütterungen*, Frankfurt am Main 1823.
- Virchow, Rudolf: *Die Einheitsbestrebungen in der wissenschaftlichen Medicin*, Berlin 1849.
- Wahrig-Schmidt, Bettina: "Johannes Müller, Die Monadenlehre und die Folgen", Losurdo, Domenico u. a. (Hg.): *Philosophie als Verteidigung des Ganzen der Vernunft*, Köln 1988, S. 96-104.
- Zedler, Johann Heinrich: "Camera obscura", *Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, Halle - Leipzig 1732, S. 377-383.

*Felsefede ve Fizyolojide Camera Obscura*  
*19. Yüzyıl Alman Düşünce Dünyasına Dair Bir İnceleme*