

**T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ *SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

FEUERBACH'IN DİN YORUMU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TANZER YAKAR

**ANABİLİM DALI : FELSEFE
PROGRAMI : FELSEFE**

DANIŞMAN: PROF. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2004

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ *SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FEUERBACH'IN DİN YORUMU

147257

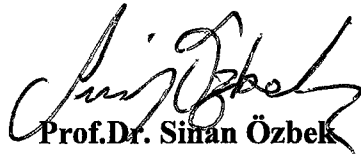
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: TANZER YAKAR

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarih ve No: 06-05-2005-2005/9



Prof. Dr. Afşar Timuçin



Prof. Dr. Sinan Özbek



Prof. Dr. Medar Atıcı

KOCAELİ, 2004

ÖNSÖZ

Mevcut çalışma, 2003 yılında "Felsefe Logos" dergisinde, Prof. Dr. Uluğ Nutku ve Prof. Dr. Sinan Özbek'in Feuerbach üzerine yürüttüğü bir dizi tartışmanın sonucunda şekillenmeye başladı. Değerli hocam Prof. Dr. Sinan Özbek, Feuerbach'ın felsefesindeki özgün yanları görmemi sağlayarak bakış açımı genişletti ve beni yeniden bir okuma yapmaya sürükledi. Bu süreç boyunca yaptığım ilk el okumalar Feuerbach'ı bütünlüklü bir bakışla değerlendirme fırsatı verdi. Gerek Türkçe, gerekse yabancı dillerde Feuerbach'ın ihmal edilmiş, üzerinde pek fazla eser verilmemiş bir filozof olması, mevcut eserlerinse çoğunlukla belirli bir sorunsal çevresinde değil de, onun felsefesine giriş niteliğinde eserler olması nedeniyle kaynak açısından büyük güçlüklerle karşılaştım. Değerli tez hocam Prof. Dr. Sinan Özbek'in cesaretimin kırıldığı dönemlerdeki sabrı, yardımları ve teşviki olmasaydı bu çalışma ortaya çıkamazdı. Kendisine getirmiş olduğu eleştiri ve önerilerinden ötürü teşekkür ederim.

İstanbul, Eylül 2004

Tanzer Yakar

İÇİNDEKİLER

s.

I. Giriş.....	1
II. Dolaysız Öz-Bilinç	
II.1. Yansıtma Teorisi.....	12
II.2. Evirme Yöntemi.....	24
II.3. Anlık Varlığı Olarak Tanrı.....	34
II.5. İstenç Varlığı Olarak Tanrı.....	39
II.6. Kalp Varlığı Olarak Tanrı.....	43
III.Dolaylı Öz-Bilinç	
III.1. Ben-Sen Diyalektiği.....	49
IV.Sonuç.....	77
V. Yararlanılan Kaynaklar.....	79

Ö Z E T

Bu tezde, Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" isimli eserinde çözümlendiği dinsel bilincin, onun öz-bilincin doğasına ve insan zihninden kaynaklanan illüzyonların kökenine dair getirdiği açıklamalarda can alıcı bir rol oynadığını ortaya koymaya çalıştım. Bu doğrultuda temel olarak iki tez ortaya kondu. Birincisi, Feuerbach'ın teoloji ya da idealizme yönelttiği eleştirilere temel olan illüzyonlar kaçınılmaz illüzyonlardır ve insan özünün yanlış anlaşılmasını ve yabancılaşmayı ima eder. İkinci tür, dinde istem dışı ve bilinçsizce insan zihninden doğan illüzyonlar doğal illüzyonlardır ve insan doğasını aydınlatmak için ayırt edici işlevlere sahiptir.

İlk bölümde, Feuerbach'ın, dolaysız yada dinsel bilinç olarak adlandırdığı öz-bilinçte doğan doğal illüzyonları ve teolojinin aşkınsal insan doğasını tözselleştirmesinden kaynaklanan doğal olmayan illüzyonları onlar aracılığıyla aydınlatmayı amaçladığı ayırt edici stratejileri, yansıtma teorisi ve evirme yöntemi, göstermeye çalıştım. İkinci bölümde Feuerbach'ın, "ben"i tahtından etmek ve ben merkezli öz-bilinci tür bilinciyle değiştirmek anlamına gelen ben-sen diyalektiği aracılığıyla inşa ettiği tür-ontolojisini serimlemeye çalıştım.

ABSTRACT

In this thesis, I have tried to suggest that the religious consciousness analyzed in the "Essence of Christianity" plays a crucial role in Feuerbach's elaborations about the nature of self-consciousness and his account of illusions arising by the nature of human mind. Toward this, I have argue for two general theses: first that illusions ground his criticism of specific arguments of theology or of idealism is avoidable and implies alienation and misunderstanding of human essence. The second kind illusions are arised unwillingly and unconsciously by the nature of human mind in religion is natural one and has an distinctive functions with respect to illuminate human nature.

In the first chapter, I try to show Feuerbach's distinctive strategies, that is, projection theory and transformative method aiming to illuminate natural illusion, arising in what is called immediate or religious consciousness, and unnatural one based on inconsistencies of theology arising with hypostatization of transcendental human nature. In the second chapter, I try to expose Feuerbach's species-ontology that is constructed through I-thou dialectic that means dethroning of self and replacing I-centered self-consciousness with species consciousness.

I. GİRİŞ: TARTIŞMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Feuerbach'ın çalışmalarına toplu olarak bakılırsa, onun teoloji sorunlarıyla ilgisinin erken dönem çalışmalarından itibaren kesintisiz olarak devam ettiği görülür. Kendisi de "tüm çalışmalarının tek bir amaç ve niyete, tek bir temaya sahip olduğunu ve bunun din, teoloji ve onlarla ilgili olan her şey olduğunu" ifade etmiş olsa da onu bir teoloji yazarı olarak sınırlandırmak yanlış olacaktır. Feuerbach için teoloji eleştirisi bir araç olarak hizmet eder:

"Kurgul felsefeyi sadece din eleştirisi aracılığıyla eleştiriyoruz...Kurgul felsefe eleştirisi yalnızca bir sonuç olarak gelir."¹

Wartofksy'nin de doğru bir bakışla işaret ettiği üzere, Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" (*Das Wesen des Christentums*) isimli eserini salt bir din yorumu olarak almak eksik bir değerlendirme olacaktır. Feuerbach'ın kendisi de eserine yazdığı önsözde belirttiği üzere okuyucudan ikili bir okuma talep eder. Yüzeysel bir okumayla salt bir eleştirisi olarak gözüken eser, daha derin seviyede onun teolojiyle eş gördüğü kurgul felsefenin eleştirisidir.

Feuerbach adının sürekli birlikte anıldığı David Friedrich Strauss ve Bruno Bauer ile aralarındaki farkı şu şekilde dile getirir. Strauss ve Bauer gerçek tarihsel İsa ve İncil'deki İsa arasındaki ayrımı ortaya koyar.² Feuerbach ise ne tarihsel İsa'yı doğa-üstü İsa'dan ayırt edecek bir projeye ilgilenir ne de tarihsel gerçekleri mucizelerden ayırmaya uğraşır:

¹ Marx W. Wartofsky, *Feuerbach*, Cambridge: Cambridge Univ. Pres, 1977, s. 215: Feuerbach, *Werke*, vol. VII, s. 298.

² Strauss, *Leben Jesus* isimli eserinde önüne koyduğu ana ödevi şöyle açıklar: "İncillerde verili her ayrıntıyla ilişki içinde güvenirliliğin içsel temellerini araştırmak ve onların göz-şahitliğinin ya da yeterince malumat sahibi yazarların ürünü olmalarının olasılık ve olasılık dışılığını test etmek" Strauss, *Life of Jesus*, Çev. Miriam Evans (Geoege Eliot, 6. Ed., London, 1913, s.70), Hook, s. 82. Bauer İncillerin daha temel bir eleştirisini sunar. Onların yazarlarının samimi olsalar da çok da saf olmadıklarını, aksine istenen bir etkiyi yaratmak için bilerek yola çıkan yazarlar olduğunu söyler. Ona göre İnciller yarın yaratıcılığının ve özgür öz-bilincinin ürünleridir. Bu nedenle Bauer'e göre İnciller toplumun, geleneğin ürünü olamaz: "Gelenek yazmak için ilgiden, karşılaştırma yapmak için beğeniden, tutarlı olan şeyi bir araya getirmek ve ilgisiz olan şeyi göz ardı etmek için yargıdan yoksundur. Özne, Öz-bilinç bu şeylerin tamamına iyedir ve eğer onlar aynı zamanda Evrensele adanmış ve onun hizmetine tahsis edilmişlerse, o zaman kararlılık iş başında olacak ve tikel olgulardan izahat yer alacaktır, bunun sonucu olarak eserin eksiksizlik boyutu ve onun Evrenselliğe katılabileceği boyut yazarın niyetinin eserdeki yoğunluk derecesidir. Böylece, bir kez daha öz-bilinçle karşılaşırız." B. Bauer, *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Vol.1, Leipzig, 1841, s. 70.

“Öte yandan ben ise, gerçek, doğal İsa'nın ne olduğuyla ya da Doğaüstüçülükte olmuş ya da dönüşmüş olduğundan farklı olarak ne olabileceğini araştırmıyorum; aksine, dinin İsa'sını kabul ediyorum, ama bu insan-üstü varlığın doğaüstü insan zihninin bir ürünü ve yansısından başka bir şey olmadığını gösteriyorum.”³

Feuerbach aynı şekilde İncil'de anlatılan İsa'nın gerçekleştirdiği doğaüstü mucizelerin gerçekten var olup olamayacağıyla ilgilenmez. İncil'de gerçek diye anlatılan mucizelerden örnekler vererek, mucizenin ne olduğunu göstermeye çalışır. Bu bakımdan Feuerbach kendisini Hıristiyanlığa saldıran tarih eleştirmenlerinden ayrı bir yere koyar. Feuerbach'ın ilgilendiği onların Hıristiyan öğretilerinde karşılık geldiği anlamdır. Bu nedenle Feuerbach dinin kurgul bir açıklamasını vermeyi düşünmez.

“ Spekülasyon, sadece *kendi* düşünmüş olduğu ve daha iyi biçimde ifade ettiği şeyi dine söyletir. Dine, *asil* anlamına bakmaksızın bir anlam yükler, kendisinden öteye bakmaz. Ben, bunun tersine dinin kendini ifade etmesini sağlıyorum, kendimi ise, onun bir dinleyicisi, bir yorumcusu olarak görüyorum, suflörü değil.”⁴

Feuerbach'ın çalışmasının amacını terapisel olarak görmesi de bu nedenledir. İlk inananın söylediği dinlenmelidir. Feuerbach, “Hıristiyanlığın Özü”nün ilk basımına yazdığı önsözde çalışmanın gayesini dinin doğaüstü gizemlerinin çok basit ve doğal gerçeklere dayandığını göstermek olarak sunar. Birinci bölüm, “Dinin Gerçek ya da Antropolojik Özü” başlığı altında Hıristiyan öğretisinin gizemlerini açığa çıkarmakla ilgilidir. Feuerbach bunu, öğretilerde ortaya konulan batini anlamın tefsiriyle değil zahiri anlamın dışında bir anlamının olmadığını ortaya koyarak gerçekleştirir

Feuerbach bu noktada kendi zamanında Hıristiyan teoloji ve İsa-bilim alanında yapılan tarihsel eleştirilerden kendini ayırır. Örneğin Daumer ve Ghillani'nin Ekmek ve Şarap ayininin kökenini çok eskiden yapılan et ve kan

³ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, çev. Geoerge Eliot, New York: Harper& Brothers, 1957, s. xli.

⁴ Feuerbach, a.g.e., ss. xxxv-xxxvi.

kurbanı ayinlerine geri götürerek bu ayinin doğasına dair getirdikleri açıklama biçimini benimsemez, Hıristiyanlıkta taşıdığı önem ve anlamla ilgilenir.

“Bauer, eleştiri konusu olarak İncil’e ait tarihi, yani, Kitabı Mukaddes’teki Hıristiyanlığı, daha doğrusu, Kitabı Mukaddes’te bulunan teolojii aldı, ben genel olarak Hıristiyanlık’ı, yani, Hıristiyan dinini ve sonuç olarak sadece Hıristiyan felsefesini ve teolojisini aldım. Bu yüzden başlıca alıntılarımı onlara göre Hıristiyanlığın salt bir teori, bir dogma ya da salt bir teoloji değil, din olduğu kişilerden yaptım. Benim ana tamam, insanın *dolaysız nesnesi*, *dolaysız doğası* olarak Hıristiyanlık, Dindir. Derin bilgi ve felsefe benim için insandaki gizli hazineye ışık tutan *araçlardır* sadece.”⁵

Feuerbach araştırmasının Hıristiyanlığın yalnızca tarihi bir araştırması olmadığını söyler. Araştırması tarihi-felsefi bir analizdir. Van A. Harvey Feuerbach isimli çalışmasında, Feuerbach’ın “Hıristiyanlığın Özü” isimli eserindeki yorumlama stratejisinin betimlemeleri sıradan inananların kendilerinin ifade ettiği şeye karşılık gelse de, Feuerbach’ın onların söylediği şeyleri onların kabul etmeyeceği biçimde açıkladığı itirazını getirir.⁶

Feuerbach’ın önvarsayımı dinsel bilincin dolaysız öz-bilinç olduğudur.⁷ Bu nedenle Feuerbach amacını dolaysız bilinci bilinç seviyesine çıkarmak olarak nitelendirir. Feuerbach’ın çalışmasını, dinsel bilinçteki sembollerin yüzeysel anlamlarının altında yatan örtük anlamı açığa vurmak olarak görmek onu karikatürize etmek olacaktır. Feuerbach’ın asıl ortaya koymaya çalıştığı şey, izlediği yöntem Freud’un rüya yorumuna getirdiği çözümlenmelerle büyük bir benzerlik taşır. Feuerbach dinsel bilinci bir rüya durumuyla özdeşleştirdiği, dolaysız öz-bilinç olarak tanımlar:

“Din insan zihninin rüyasıdır. Ama rüyalarda bile bizler kendimizi boşlukta ya da gökyüzünde değil, aksine dünyada gerçeklik alanında buluruz; gerçek şeyleri, gerçekliğin ve zorunluluğun çıplak gün ışığı yerine, sadece imgelem ve kaptisın büyüleyici ihtişamında görürüz. Dolayısıyla din

⁵ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. xlii.

⁶ Van Harvey’e göre, sorun Feuerbach’ın getirdiği açıklamanın meşru olup olmadığıdır. Bkz. Van A. Harvey, *Feuerbach*, Cambridge Univ. Pres. 1997, s. 97.

⁷ “Teolojinin gizemi antropolojinin gizemiyle aynıdır. Tanrının bilgisiyle insanın bilgisi aynı şeydir!”: Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 207.

hususunda, onun gözlerini açmaktan başka, daha doğrusu onun bakışını içten dışa doğru çevirmekten, yani imgelemde var olan nesneyi gerçeklikte olarak var olan nesneye dönüştürmekten başka bir şey yapmadım.”⁸

Nasıl ki Freud rüyanın basit ve anlamsız bir kargaşa, fizyolojik süreçlerin neden olduğu bir düzensizlik ve anlamsız bir olgu olarak alma görüşüne karşı çıkarsa, Feuerbach da rüya hali olarak gördüğü dinsel bilincin anlamlı bir olgu olarak yorumlanabileceğini savunur ve dinsel bilinçte kendiliğindenlik sonucu açığa çıkan olumlu karaktere dikkat çeker.

Feuerbach buradan yola çıkarak dinsel bilinçte açığa çıkan doğa-üstü karakteri insan zihninin “doğa-üstü” karakteriyle açıklar. Mesele sembollerin örtük anlamının açığa vurulması değil, sembollerin aldığı biçimdir. Aynı şey, Marx’ın meta-fetişizmi çözümlemesinde de görülebilir. Slavoj Žižek’in “İdeolojinin Yüce Nesnesi” isimli kitabında Marx ve Freud arasında kurduğu süreklilik bunu nitelendirir. Freud rüyanın örtük içeriğine, gizli anlamına yönelik meraktan kurtulup dikkati rüyanın aldığı biçim üzerine odaklanmasını salık vermesi gibi, Marx da meta fetişizmini çözümlemesinde meta biçiminin ardında gizlenen içerikle değil, metanın aldığı biçimle ilgilenmektedir. Ürünün meta biçimini alır almaz kazandığı gizemli karakter metanın biçiminden kaynaklanır. Bu nedenle Marx içeriğin böyle bir biçim almasını saplayan süreci incelenmeye tabi kılar.

Feuerbach dinsel bilinçte açığa çıkan yanılısamayı, Freudcu terimlerle ifade edilecek olursa ‘semptom’un nedenini, dinin içeriği, özünü ilgili olmadığını söyler. Yanılısamayı yaratan bu içeriğin teolojide aldığı ‘biçim’dir. Feuerbach, bu nedenle “Hıristiyanlığın Özünü”nü iki ana bölüme ayırır. Birincisi “Dinin Asıl ya da Antropolojik Özünü”, ikincisi “Dinin Yanlış ya da Teolojik Özünü” başlığı altında toplanır. Birinci bölümde dinde Tanrıya atfedilen yüklemelerin insani ya da antropolojik özünü açığa vurmaya çalışır. Burada amaçlanan insani ve tanrısal yüklemelerin özdeşliğini göstermektir. İkinci bölümde ise bu yüklemelerin insani yüklemelerden ayrı olarak aşkınsallığı kabul edildiğinde açığa çıkan çelişki gösterilmeye çalışılır.

⁸ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. xxxix.

“Kesinlikle çalışmam olumsuz, yıkıcıdır; ama dinin insani öğeleriyle değil, insani *olmayan* öğeleri ile ilişki içinde görüldüğünde. Bu nedenle, ilki ana fikri bakımından *olumlu* olan, ikincisi Ek içeren, tümüyle değil ama çoğunlukla *olumsuz* olan iki bölüme ayrıldı; ama her ikisinde de benzer tutumlar denendi, sadece farklı tarzda daha doğrusu karşıt tarzda. İlki dinin *özü*, *hakikati* bakımından, ikincisi *çelişkileri* bakımından sergiler; ilki gelişmedir, ikincisi polemik...Bu nedenle iki bölüm arasında biçimleri açısından da farklar oluşur. Dolayısıyla ilk bölümde Teolojinin doğru anlamının Antropoloji olduğunu, tannısal ve insani doğanın *yüklemleri* arasından hiçbir ayırım olmadığını ve sonuç olarak, tannısal ve insani *özne* arasında hiçbir ayırım olmadığını gösterdim. Dolayısıyla okuyucuya Aristoteles’in Analitikleri’ne ya da sadece Porphyry’nin Giriş’ine gönderme yaptığım noktada, her yerde, özellikle teolojideki meselede olduğu şekliyle, yüklemelerin ilinekler olmadığını, aksine ötekinin yerine konulabileceğini söylüyorum. Öte yandan, ikinci bölümde teolojik ve antropolojik yüklemeler arasında yapılan, daha doğrusu yapıldığı varsayılan ayırımın kendisini bir saçmalıkla yok ettiğini gösterdim... Kısaca, ilk bölümde başlıca ilgilendiğim *din*, ikinci bölümde *teolojidir*.”⁹

Görüleceği üzere, Feuerbach öz-bilinç sorunsalı ekseninde din üzerine yürüttüğü tartışma iki yolda ilerler. Birincisi dinsel bilinçte açığa çıkan illüzyonun insan zihninin aşkınsal doğasından kaynaklan kaçınılmaz bir illüzyon olduğunu göstermektir. Bu çerçevede yürütülen tartışma en temelde insan doğasına dair yürütülen bir tartışma olduğundan dolayı, Feuerbach ilk olarak projeksiyon teorisi ışığında dinde tözselleştirilen inanç nesnesinin insan zihninin kendi tür doğası olduğunu göstermeye girişir. Feuerbach’ın tezi insanın özünüyle dinin özünün aynı olduğudur. Projeksiyon edimi insanın karşısında edilgen olduğu duygu doğasının ve taleplerinin ‘kendiliğindenliğinin’ bir edimi olarak alınır. Bu edim bilinç-dışı bir edimdir ve insanın en ilksel, dolaylımsız öz-bilinç halidir. İnsan kendi duygu doğasını kendisine nesnelleştirir ve kendini tanıma edimi ancak insanın kendini kendine nesnelleştirmesi aracılığıyla sağlanır. Feuerbach’ın “Hıristiyanlığın Özü” isimli çalışmasına basılmadan önce önerdiği başlıklardan biri “Kendini

⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. xxxvi-xxxvii.

Bil”dir.¹⁰ Feuerbach’a göre din öncelikle insanın öz-bilinç sorunuyla ilgili olduğundan, James D. White ve Wartofsky’in Feuerbach üzerine çözümlerinde yerinde bir tespitle ifade etmiş oldukları gibi, insanın bilincinin asıl nesnesi insanın kendi gerçek nesnel ‘Ben’idir. Bu bireysel ‘Ben’i değil, bir tür varlığı olarak ‘Ben’i ifade eder. Tanrı kavramı ve ona karşılık gelen bir tür varlığı olarak Ben, insanın yansıtmış olduğu tanrısal doğaya ya da insanın kendi tür doğasıdır. Bu noktada değişmez, tanrısal bir öz olarak duran varlık Feuerbach’ta insanın tür doğası olacaktır. Feuerbach insan doğasını üç katlı bir yapı olarak görür: istenç, anlık ve kalp. İnsanın bu yetileri *kendinde* ele alındığında tanrısal yetilerdir. Onların yansıtılması sonucu istenç varlığı olarak Tanrı, anlık varlığı olarak Tanrı ve kalp varlığı olarak Tanrı doğar. Tezin birinci bölümünde, Feuerbach’ın insan doğasının üç ögesi olarak gördüğü, anlık, istenç ve aşkın insanın dolaysız bilincinde öz-refleksiyonu sonucu ayrı birer tanrısal öz olarak nasıl nesneleştirildiğine dair getirdiği açıklama ele alınacaktır. İnsan doğasında mevcut olduğu ileri sürülen bu üç katlı yapı, Hıristiyanlığın teslis öğretisine karşılık gelir. Feuerbach, insan doğasının düşünsel irasını teşkil eden anlık ve duyuşal doğasını teşkil eden istenç arasına imgelem yetisi olarak iş gören ve duyuşal ve düşünsel doğa arasındaki dolayımı sağlayan aşkıta somutlaşan duyuşal doğayı koyar.

Feuerbach’ın dinin özünde insanın özünü keşfi, esasen Hıristiyanlığın teslis öğretisindeki yapıyla insan doğası arasında gördüğü süreklilik nedeniyledir. Dolaysız bilinç ya da din insanın kendi üzerine refleksiyonu olarak görüldüğünden yansıtılan öz Feuerbach’a göre soyut bir özdür. Bu varsayımın insan doğasına özcü bir yaklaşım getirdiği açıktır. Feuerbach’ın eserinin başlığına “- Özü” başlığı atması bir rastlantı değildir. Feuerbach’ın, “Mantık ve Metafiziğe Giriş” (Einleitung in die Logik und Metaphysik) isimli eserinde ifade ettiği üzere “öz” düşüncesi ilk olarak dinsel bilinçte açığa çıkar.

¹⁰ Wartofsky, **Feuerbach**, s. 255., dn.3; Krş. Rawidowicz, op.cit.,s. 82, n.1; ve Schuffenhauer, op. Cit., Vol. I, s. iv. Feuerbach’ın, 5 Ocak 1841 tarihli mektubunda yayıncısı Otto Wigand’a, önerdiği diğer başlıklar şunlardır. *Dinin Gerçeği ve Teolojinin İllüzyonları*. Önerdiği alt başlıklar: *Kurgul Din Felsefesinin Eleştirisine Bir Katkı*, *Saf Akılsızlığın Eleştirisi*’dir. *Ausgewählte Briefe*, W. Bollin, ed., II. Cilt. ss. 54-6. Arnold Ruge önerilen başlıklarından birinin de *Akılsızlığın Organon*’u olduğunu söyler (Prof. E.Kapp’a 18 Şubat 1870 tarihli mektubunda. Bkz. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, II. Cilt, s. 346., krş. *Nachlass*, I, 334, ed. Grün.

İnsan dolaysız öz-bilince Tanrı kavramı aracılığıyla varır. Öz düşüncesi ilk kez dinde, varlığın kendi üzerine refleksiyonu sonucu açığa çıkar. Feuerbach insanı hayvandan ayıran şeyin din olduğunu söylerken, kastettiği şey dinsel bilinçte öz düşüncesi sonucu insanda açığa çıkan ikiliğin sadece insanda mevcut olduğudur. Fenomenlerin ardında yatan, değişmez bir öz düşüncesi sadece insanda vardır. Feuerbach ilk olarak dinsel bilinçte açığa çıkan öz kavramının varlığı görünüşe çevirdiğine ve bunun da dinde var olan gizemselleştirmelerin kaynağı olduğu söyler. Bunun dinde yansıması, örneğin şarabın ve ekmeğin duyusal niteliklerinden bağımsız olarak bir özü olduğuna inançtır. Örneğin, Hıristiyanlık inancında İsa'nın eti ve kanıdır.

Feuerbach, özün varlığın tüm duyusal karakterlerinden yoksun olması görüşüne karşı çıkar. Feuerbach'ın Hegel'le süreklilik gösteren varlık-öz-kavram diyalektiğinde ifade edildiği üzere, eğer Öz varlığın olumsuzlanmasıysa bu olumsuzlamada belirli bir olumsuzlama olmalıdır. Feuerbach'ın ilk bölümde izlediği strateji tanrısal özün tanrısal yüklemelerden bağımsız olarak alındığında karşılaşılan çelişkileri göstermektir. Feuerbach özdeşlik ve ayırımın özde içkin olduğunu söyler. İnsani bireyler tür doğası bakımından potansiyel olarak özdeştir ve edimsel olarak ayırım gösterirler. Öz ayırımı temellendirir, çünkü özne ve nesne Öz'de karşılıklı değişebilir.¹¹ Feuerbach buradan yola çıkarak tanrısal özne ve yüklemi birbiriyle evrilebilir olarak alır. Kitabının birinci bölümünde "Dinin Gerçek Özü" üzerine söyledikleri tanrısal yüklemelerin insani yüklemelerle özdeşliğini, birbirleriyle evrilebileceğini göstermektir. Bu tezin birinci bölümünde, "Dolaysız Öz-Bilinç" başlığı altında, yukarıda izlenilmiş olan stratejiler ışığı altında, Feuerbach'ın dinsel bilinçte kaçınılmaz biçimde açığa çıktığını ifade ettiği illüzyonun insan doğasındaki kökenine dair çözümlenmeleri ele alınacaktır.

Feuerbach'ın yürüttüğü tartışmada izlediği ikinci yol, kendi ortaya koyduğu tezin karşıtının, insandan ayrı aşkınsal bir tanrısal doğa tasarımının içine düştüğü çelişkileri ortaya koyarak, negatif bir yolda kendi tezini olumlamaktır. Feuerbach'ın izlediği ikili yol, onun teoloji ve din ayırımına dayanır. Birinci bölüm, "Dinin Gerçek ya da Antropolojik Özü", ikinci bölüm

¹¹ "Özdeşlik hakkında söylediğimizi ayırım hakkında, ayırım hakkında söylediğimizi özdeşlik hakkında söyleyebiliriz." (Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 151.)

“Dinin Yanlış ya da Teolojik Özü” olarak isimlendirilir. Birinci bölümde Hıristiyanlığın ana öğretilerinin kökeninin, Hıristiyanlığın özünün insanbıçımcı olduğu ortaya koyulurken, ikinci bölümde bunlar rasyonelleştirildiği zaman açığa çıkacak çelişkiler ortaya koyulur. Bu nedenle ikinci bölüm altında yer alan başlıkların tamamı “çelişki” terimiyle ifade edilir. İlk bölüm teolojinin antropoloji olduğunun doğrudan bir kanıtı olarak sunulup dinin olumlu doğası sergilenirken, ikinci bölüm aynı tezin dolaylı bir kanıtı olarak sunulur ve dinin teolojide aldığı çelişkili karakter sergilenir.¹²

Din ve teoloji arasındaki temel fark birincisinde açığa çıkan illüzyonun istem dışı ve bilinçsiz bir biçimde açığa çıkarken, teolojide bu illüzyonların bilinçli ve maksatlı bir biçimde rasyonelleştirilmesidir. Feuerbach bunu şu şekilde ifade eder:

“İnsan doğasının başka, ayrı bir doğa olarak anlaşılması, aslında istem dışı yapılmış, çocukça bir şeydir; öyle ki bu anlayışta Tanrı ile insan hem ayrı tutulup hem de özdeşleştirilir; ancak din yıllar geçtikçe ve yıllar içinde anlık bakımından geliştikçe, dinin temeli dahilinde, din üzerine refleksiyon uyandıkça ve tanrısal varlıkla insani varlıklar arasındaki özdeşliğin bilinci aydınlanmaya başladıkça—tek kelimeyle, din teolojiye dönüşmeye başladığında, Tanrı ve insan arasındaki zararsız ayırım, zaten oraya girmiş olan bu özdeşliği bilinçten tekrar uzaklaştırmaktan başka bir hedefi olmayan bilinçli ve kasıtlı bir ayrıma dönüştü.”¹³

Feuerbach’a göre, teolojinin aksine dinde Tanrı soyut bir düşünce konusu değildir. Din, dolaysızca insanın içsel doğasını nesnel ve dışsal bir varlık olarak sunar. İdelerin yaratımında, din üzerine refleksiyonun ilk kipi ya da tanrısal varlığı ayrı bir varlık yapan ve onu insanın ötesine yerleştiren

¹²“İlk bölümde, dinde, Tanrının oğlunun gerçek bir oğul olduğunu ve de onun insanın insanın oğlu olması anlamında Tanrının oğlu olduğunu gösterdim ve böylece, insan ilişkisini tanrısal bir ilişki olarak tasdik etmesi ve gerçekleştirilmesinde dinin hakikatini ve özünü buldum. İkinci bölümde, tersine, Tanrının oğlunun—gerçekte dinin kendisinin dolaysız anlamında değil, onun üzerine refleksiyon anlamında—doğal insani anlamı bakımından bir oğul olmadığını, ama doğayla ve akılla çelişen, tamamen farklı bir anlamda, dolayısıyla yalnızca saçma ve kavranamaz bir biçimde bir oğul olduğunu gösterdim. İnsanın anlamın ve anlayışın bu olumsuzlanmasında, hakikatsizliği, dinin olumsuzlanmasını buldum. O halde, ilk bölüm Teolojinin antropoloji olduğunun doğrudan kanıtıyken ikinci bölüm dolaylı kanıttır. Bu nedenle, ikinci bölüm mecburen ilk bölüme gönderme yapar; o bağımsız bir anlama sahip değildir ve onun tek amacı ilk bölümde dinin yorumlanmış olduğu anlamın doğru olması gerektiğini göstermektir, çünkü karşıt anlam anlamsızdır.” (Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 20.)

¹³ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 197.

teoloji Tanrının varoluşunu biçimsel kanıtın bir konusu yapar.¹⁴ Böylece teolojinin ana ödevi insandan ayrı bir varlık olarak Tanrının varlığını kanıtlamaya dönüşür. Larry Johnston'ın "Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach" (Ludwig Feuerbach'ın Felsefesinde Tür-Ontolojisi) isimli kitabında işaret ettiği üzere, Feuerbach için Tanrının varoluşunu kanıtlamak yönündeki tüm biçimsel uğraşların başarısızlığını Tanrının insanbiçimsel karakterinin teyit edilmesi olarak iş görür ve Feuerbach buradan yola çıkarak teolojinin insana aşkın olan Tanrı varsayımında içerilen çelişkileri arttırır.¹⁵ Feuerbach'ın kendi ifadesiyle söylenecek olunursa "dinin özü, insanın kendi doğasını dolaysız, istem dışı, bilinçsiz biçimde başka, ayrı bir doğa olarak tasarlamasıdır. Ama bu insan doğasının yansıtılmış imgesi refleksiyonun, teolojinin bir konusu yapıldığında, yanlışlıkların, illüzyonların, çelişkilerin ve sofistliklerin tükenmez madeni haline gelir."¹⁶ Başka bir ifadeyle, teoloji "dinin üzerine refleksiyon" olarak tanımlanır.

Van A. Harvey metodolojik açıdan Feuerbach'a karşı şu eleştiriyi getirir: bu yöntem Feuerbach'ın yorumlamış olduğu anlamın doğru olduğunu ortaya koyduğunu söylemenin **eksik bir çıkarım** olduğunu söyler. Çünkü dinin yanlış bir yorumunun yanlışlığını ortaya koymak kendi yorumunun doğru olması gerektiğini doğrudan ortaya koyamaz. Harvey'e göre:

"İkincisi, mantıksal olarak sorgulanabilir, çünkü tanrıtanırlığın saçma olmasından, Feuerbach'ın kendi teorisinin doğru olması gerektiği sonucu çıkarılamaz. Hem Tanrı-tanırlık, hem de onun teorisinin yanlış olması olanaklıdır."¹⁷

Başka bir deyişle, mantıksal olarak olumsuzlamanın olumsuzlanması biçimsel olarak olumluyu verse de içerik olarak olumluyu ifade etmez. Bu bakımdan, Feuerbach'ın eserinin formal yapısı şöyle betimlenebilir:

A → B [Feuerbach'ın din yorumu]

¹⁴ Feuerbach, a.g.e., s. 198.

¹⁵ Larry Johnston, **Between Transcendence and Nihilism, Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach**, New York: Peter Lang Pres, 1995, ss. 123-124.

¹⁶ Feuerbach, **Essence of Christianity**, s. 214.

¹⁷ Harvey, **Feuerbach**, s. 91.

A → C Teolojinin yorumu

~C.....

∴ A→B (Çünkü, ön varsayım " A → B ∨ C "dir.).

Wartofsky'nin Feuerbach'ın izlediği yöntemi Hegelci diyalektik şemaya uyarlar. Feuerbach birinci bölümde dinin özünün olumlu anlamda antropolojik olduğunu ortaya koyar. İkinci bölümde teolojinin özünün antropoloji olduğunda tutarlı olacağını aksi halde çelişeceğini ortaya koyar:

A (Dolaysız tez) Dinsel

~A (Antitez)..... Teolojik

∴ A ∧ ~A (Sentez) Antropolojik

Wartofsky, Harvey'den farklı olarak, Feuerbach'ın tezinin din ve antropolojiyi özdeşleştirmek olmadığını söyler. Feuerbach'ın tezi bu olmasa da, Feuerbach'ın bunu talep ettiği ileri sürülebilir. Teoloji, henüz olmasa da gelecekte antropolojiye dönüşecektir. Çünkü din insanın dolaysız öz-bilincidir. Teoloji insanın dolaysız öz-bilincini Tanrı bilinci olarak alır. Ama teolojinin nesnesi henüz gerçekleşmemiştir. İnsan zamanla türünün yetkinliklerini bütünüyle geliştirdiğinde, teolojinin öte-dünyaya yansıttığı öz, dünyevi alanda gerçekleştiği zaman teoloji nezdinde tanrıtanırlık tanrıtanımazlık olacaktır. Feuerbach, bu nedenle dinsel bilinçteki gelişmeyi öz-bilinçteki gelişmeyle süreklilik içinde görür.

Feuerbach'ın din çözümlemesindeki dikkat çekici bir başka nokta, takip edilen argümantatif yapının Hegel'in "Tinin Fenomenolojisi"nde, (Phänomenologie des Geistes), Ortodoks Hıristiyanlığı "mutsuz bilinç" başlığı altında betimlediği bölümdeki öz-bilinç tartışmasındaki biçimsel yapıyla taşıdığı büyük benzerliktir. Hegel'de 'mutsuz bilinç' bilincin kendisinde gerçekleşen öz-ayrımı nitelendirir. Bilinçteki tikel ve değişebilir yan ve fenomenel dünya olumsuzlanırken, değişmez olan yan öte bir dünyaya yansıtılır. Mutsuz bilinçte görünüşlerin (schein) ardında yatan değişmez olan bir özden yana tutumla varlık illüzyona (schein) çevrilir. Hegel varlığın "öte yanı" olarak duran özün, gerçekte varlığın kendisinin bir öte yanı olduğunun bilinciyle, başka bir deyişle, bilinçte mevcut olan ayırmda birliğin bilinciyle mutsuz bilinçten gerçek anlamda bir öz-bilince ulaşılabileceğini ileri sürer. Öz-

bilinç esasen iç (düşünsel) ve dış (duyusal) olarak görülen ikiliğin kendisindeki ikilik olduğunun bilincidir.

Feuerbach Hegel'deki bu diyalektik süreci, projeksiyon, yabancılaşma ve yeniden benimseme (tanınma) diyalektiğine uygular. İnsan kendi tür doğasını yansıtır ve yansıttığı tür doğasını kendisinden ayrı bir varlık olarak nesnelleştirir. Diyalektik sürecin öz-bilici nitelendiren son momentinde kendisinden ayrı olarak gördüğü şeyi tanıma eylemi sonucunda yeniden benimser. Başka bir deyişle öteki yan olarak gördüğünün kendi ötekisi olduğunun farkına varır. Feuerbach dinsel, dolaysız öz-bilinçte öte yan olarak duranın gerçek anlamda bir öteki olmadığını ifade eder. Gerçek anlamda 'öte yan' olan Doğadır. Feuerbach dolaysız bilinçten dolayı bilince ben-sen diyalektiği aracılığıyla geçer ve gerçek bir "öteki" olanağını bu diyalektikte görür. Bu tezin ikinci bölümünde Feuerbach'ın öz-bilinç sorununa ben-sen diyalektiği aracılığıyla getirmeye çalıştığı çözüm arayışları ele alınacaktır.

I. DOLAYSIZ ÖZ-BİLİNÇ

I.1. YANSITMA TEORİSİ

Feuerbach'ın "Hıristiyanlığın Özü" isimli eserine kılavuzluk eden teori yansıtma teorisidir. Feuerbach'ın bu teoride resmettiği diyalektik sürece dikkat edilecek olursa, yansıtmanın (projektion) ya da onunla eşanlamlı olarak kullandığı nesnelleştirmenin (*vergegenständlichen*) yabancılaşmayı da beraberinde getirdiği görülür. Feuerbach yansıtma teorisini kısaca şöyle tanımlar:

"İnsan—bu dinin gizemidir—varlığını nesnelleğe yansıtır (*vergegenständlicht sich*) ve ardından tekrar kendini, kendisinin bu yansıtılmış, dolayısıyla biz özneye dönüşmüş, imgesinin bir *nesnesi* yapar; kendisini kendine bir nesne olarak, ama kendinden *başka* varlığın, *bir nesnenin bir nesnesi* olarak, düşünür."¹⁸

Feuerbach'ın projeksiyon teorisi Hegel'in "Tin'in Fenomonolojisi"nde 'Tin'in kendine bir başka olma, e.d. kendi 'kendisi'nin nesnesi olma ve bu başkılığı ortadan kaldırma devinimi'¹⁹ olarak tanımladığı diyalektik süreci nitelendirir. Feuerbach'ın yansıtma teorisinde ortaya koyduğu haliyle Hegelci diyalektik yapı biçimsel olarak korunsa da, süreç tersinden işler. Hegel'de diyalektiğin öznesi olan Tin (Geist) ya da ideanın yerini bir tür varlığı olarak insan alır. Bu evirmeyeyle birlikte, Hegelci diyalektikte dünyada kendini nesnelleştirerek öz-bilincine varan mutlak tinin yerini, kendini Tanrı fikrinde dışsallaştırarak ve nesnelleştirerek öz-bilince varan sonlu tin alır. Bu anlamda din insanın kendi öz-yansıtması olsa da, öz-bilinç için gerekli olan ikiliği sağladığından ötürü insanın en ilksel ve dolaysız kendini bilme biçimidir. Feuerbach'ın amacı dinsel bilinçte öteki olarak vaaz edilenin aslında gerçek anlamda bir öteki olmadığını ortaya koymak, tabiri caizse dinsel bilinçte yansıtılan ve ayrı bir varlık olarak görülen nesneyi kaynağına geri götürmektir.

¹⁸ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 29.

¹⁹ Hegel, *Phenomenology of Mind*, Translated by J. B. Baillie, New York: Harper Torchbook, 1967, § 36.

Feuerbach yansıtma eylemini insanın düşünsel değil duygusal doğasından kaynaklanıyor olarak görür. Yansıtma edimi iradi olmayan, bilinçdışı bir etkinliktir ve insan bu etkinlikte kendi duygu doğasına karşı edilgendir. Feuerbach "kendiliğinden" gerçekleşen bu etkinliği rüya etkinliğiyle özdeşleştirir:

"Peki rüya nedir? Uyanık bilincin ters yüz edilmesi. Rüyada, etkin edilgen, edilgen etkendir; rüyada kendi zihnimin kendiliğinden eylemini, olaylara karşı duygusuz, benim üzerimde bir eylem olarak karşılarım, düşüncelerimi ve hislerimi kendimden ayrı olarak gerçek varlıklar sayarım. Kendimin yaptığı şeyden de ıstırap duyarım. Rüya ışık ışınlarının çifte kırılımıdır; anlatılamayan büyü bu nedenledir. Uyanırken olduğu gibi rüyadaki de aynı varlık, aynı egodur; tek fark, uyanırken egonun kendi üzerinde eylemde bulunurken, rüyada sanki başka varlık gibi kendisi tarafından etkiye uğramasıdır."

Nasıl ki Freud rüyanın basit ve anlamsız bir kargaşa, fizyolojik süreçlerin neden olduğu bir düzensizlik ve anlamsız bir olgu olarak alma görüşüne karşı çıkarsa, Feuerbach da rüya hali olarak gördüğü dinsel bilincin anlamlı bir olgu olarak yorumlanabileceğini savunur ve dinsel bilinçte kendiliğindenlik sonucu açığa çıkan olumlu karaktere dikkat çeker:

"Din insan zihninin rüyadır. Ama rüyalarda bile bizler kendimizi boşlukta ya da gökyüzünde değil, aksine dünyada gerçeklik alanında buluruz; gerçek şeyleri, gerçekliğin ve zorunluluğun çıplak gün ışığı yerine, sadece imgelem ve kaptisün büyüleyici ihtişamında görürüz. Dolayısıyla din hususunda, onun gözlerini açmaktan başka, daha doğrusu onun bakışını içten dışa doğru çevirmekten, yani, imgelemde var olan nesneyi gerçeklikte olarak var olan nesneye dönüştürmekten başka bir şey yapmadım."²⁰

Feuerbach dini insan zihninin rüyası olarak nitelendirmesi dinsel bilincin nesnesinin ayırt edici özelliğine dikkat çekmek içindir. Rüya analojisiyle kastedilen şey, dinde bilinç ve öz-bilincin nesnesinin aynı olduğudur. Özne ve

²⁰ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. xxxix.

nesne terimleriyle ifade edilecek olunursa, öznenin nesnesi öznenin nesnel olarak alınan kendi doğasından başka bir şey değildir. Bu anlamda, Tanrının bilinci öz-bilinç, Tanrının bilgisi öz-bilgidir. Daha sonraki bölümlerde gösterileceği üzere, Feuerbach buradan yola çıkarak, dinde yansıtılmış olan Tanrı bilinci aracılığıyla insanın öz-bilincini çözümlemeye girişir. Gösterilmeye çalışılan şey, ikisinin birbirine indirgenebilir olduğudur. Feuerbach dini insanın öz-bilinci olarak ortaya koysa da, bunun, dindar bir insanın bu özdeşliği doğrudan idrak edeceği anlamına gelmediğini söyler. Aksine, dindar bir insanın bunun farkında olmaması dine özgü doğanın temelidir. “İnsan kendini nesnelleştirir, ama nesneyi kendi doğası olarak tanımaz.”²¹ Feuerbach’ın çalışmasını bir tür ‘terapi’ olarak nitelendirmesinin amacı dinsel bilinçteki yansıtma etkinliğinde eylemi eyleyene geri kazandırmak ve onu kaynağına geri götürmektir.

Feuerbach bu terapi için kullandığı yöntemin, bir yorumcu olarak değil bir dinleyici olarak “dinin kendini anlatmasına izin vermek” olduğunu söyler. Bu bakımdan Feuerbach ortaya koyduğu düşüncelerin bir spekülasyon ürünü olarak alınmaması gerektiğini söyler. Çünkü, “Spekülasyon dine sadece *kendisini* düşünmüş olduğu ve dinden daha iyi ifade ettiği şeyi söyletir; dine dinin *gerçek* anlamına hiçbir gönderme yapmaksızın bir anlam atfeder; kendinden öteye bakmaz.”²²

Feuerbach dinsel bilinçte açığa çıkan yanılısamayı, Freudcu terimlerle ifade edilecek olursa ‘septom’un nedenini, dinin içeriği, özülle ilgili olmadığını söyler. Yanılısamayı yaratan bu içeriğin teolojide aldığı ‘biçim’dir. Feuerbach dinsel bilinçte açığa çıkan doğa-üstü karakteri insan zihninin “doğa-üstü” karakteriyle açıklar. Aşkınsal bir varlık düşüncesi insan zihninin kendiliğinden etkinliğinin attığı bir adımdır, yanılısamayı yaratan onun kendinde bir varlık olarak alınarak tözselleştirilmesidir. Yanılısamanın kökenine dair aynı çözümlene Marx’ın meta-fetişizmini ele alış biçiminde de görülebilir. Slavoj Žižek’in “İdeolojinin Yüce Nesnesi” isimli kitabında Marx ve Freud arasında kurduğu süreklilik bunu nitelendirir. Freud rüyanın örtük içeriğine, gizli anlamına yönelik meraktan kurtulup dikkati rüyanın aldığı biçim üzerine odaklanmasını salık vermesi gibi, Marx da meta fetişizmini

²¹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 13.

²² Feuerbach, a.g.e., s. xxxv-xxxvi.

çözümlemesinde meta biçiminin ardında gizlenen içerikle değil, metanın aldığı biçimle ilgilenmektedir. Ürünün meta biçimini alır almaz kazandığı gizemli karakter metanın biçiminden kaynaklanır. Bu nedenle Marx içeriğin böyle bir biçim almasını saplayan süreci incelenmeye tabi kılar.

Karl Marx din olgusunu ele alırken aynı gerçeğe işaret eder. Dinde yansıtılan şey başka bir dünyaya ait olarak görülmediği sürece gerçekdışı değildir. Marx'a göre, din "insanın özünün *hayalde gerçekleşmesidir*, çünkü *insanın özü* somut gerçekliğe sahip değildir...*Dini* sefalet hem gerçek sefaletin *ifadesi*, hem de gerçek sefalete karşı *protestodur*. Din, baskı altında ezilen yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbidir; tıpkı, ruhsuz bir durumun ruhu olduğu gibi."²³

Feuerbach Marx gibi 'gelecek yaşama inancı, şimdinin *gerçek yaşamına inanç*'²⁴ olarak görür. Feuerbach şimdiki yaşam ve gelecek yaşam arasındaki karşıtlığın sona erdiği yerde gelecek yaşama inancın ortadan kalkacağını söyler. Feuerbach için bunun koşulu insanın gerçek yaşamla dolayimli bir ilişkiye girmesi, dünyanın sınırlarını hayalde değil gerçeklikte aşmasıdır:

"Yaşamın bir duygu, bir imgelem, bir fikir ile karşıtlık içinde olmadığı ve bu duygu, bu fikrin yetkeci ve mutlak sayılmadığı yerde başka bir dünyaya ve uhrevi yaşama inanç doğmaz. Gelecek yaşam şimdiki yaşamın karşıt olduğu duygu ve fikirle birlik içinde yaşamdan başka bir şey değildir. Gelecek yaşamın tüm anlamı bu uyumsuzluğun ortadan kalkması ve insanın kendiyile birlik içinde olduğu duygularına karşılık gelen bir durumun gerçekleşmesidir. Ve bilinmeyen, imgelememeyen gelecek gülünç bir hayaldir: öte dünya bilinen bir fikrin gerçekliğinden, bilinçli bir arzunun tatmininden, bir isteğin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir; o sadece burada fikrin gerçekleşmesine bakımından kendilerini karşıt olarak koyan sınırların kaldırılmasıdır."²⁵

²³ Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı", *Din Üzerine*, Çev. İsmail Yarkın & M. Ali İnci, Ankara: İnter Yay., 2000, s. 87. ; Marx and Engels, "A Contribution to Hegel's Philosophy of Right", *Collected Works*, III. C. New York: International Publishers, 1954, s. 175.

²⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 181.

²⁵ Feuerbach, a.g.e., s. 178.

İnsanın kendini doğadan ayırmasının nedeni doğanın insana, insanın çektiği acılara karşı aldırmağıdır. Feuerbach zorunluluk alanı olarak gördüğü dünyayı değil-ben olarak düşünür. Doğa insani olmayan varoluşla özdeşleştirilir: "İnsani özden, insani öz-niteliklerden, insani bireysellikten yoksun öz gerçekte *Doğadan* başka bir şey değildir."²⁶ Doğa bir öz değildir, ama "insanın kendinden ve ürünlerinden ayrı tuttuğu ve 'doğa' ortak isminde topladığı ama edimsel şeylerden çıkarılmış, ayrılmış, gizemselleştirilmiş ve kişileştirilmiş *evrensel* öz olmayan özler, şeyler ve nesnelere."²⁷

Feuerbach yansıtma edimini insanın (benin) değil-ben karşısında duyduğu acıyla başlatır. Yansıtma ediminin kökenindeki bu istem dışı duygu insanı kendini dışa vurmaya zorlar. Feuerbach yansıtma etkinliğini istem dışı yapılan dua etkinliğiyle benzeştirir:

"İstem dışı edilen dua sese dökülür; muzdarip kalp kilitli dudaklarının engelini yarar. Ama işitilebilir duadır sadece doğasını ifşa eden; dua edimsel olarak olmasa bile hemen hemen konuşmadır,—Latince *oratio* sözcüğü iki şeyi belirtir: duada ona yük veren, yakından tesir eden şeyi gizlemeden söylemesi ve kalbini nesnelleştirmesi,—bu nedenle duanın moral gücünü."²⁸

Feuerbach sanattaki yaratım süreciyle, insanın Tanrıyı yaratım süreci arasında bir benzeşim kurar:

"Acı kendini söze vurmak zorundadır; sanatçı, istem dışı, onun tonlarında ıstıraplarını dökebileceği lavtayı kavrar. Kederini kendine işitilebilir, nesnel kılarak avutur; kalbine ağırlık yapan yükünü havaya ileterek, kederini genel bir varlık yaparak hafifletir. Ama doğa insanın yakınmalarını dinlemez, onun acılarına duyarsızdır. Bu yüzden insan Doğadan tüm görülür nesnelere uzaklaşır."²⁹

²⁶ Feuerbach, *Gesammelte Werke*, Ed. Werner Schuffenhauer, Berlin: Akademie-Verlag, 1967, ss. 3-4. ; Johnston, "Between Transcendence and Nihilism: Species—Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach, s. 222.

²⁷ Feuerbach, a.g.e., s. 4.

²⁸ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 123-124.

²⁹ Feuerbach, a.g.e., ss. 121-122.

Bir sanatçının yaratım etkinliğiyle acı çeken sıradan bir insanın yalvarma etkinliğinde aynı şey gerçekleşir. Kişi kendine kapanır ve kendine odaklanır. Feuerbach'ın verdiği örnekte bir sanatçının lavtası aracılığıyla acısını söze dökmesi ve acı çeken bir insanın acısını söze dökmesi aynı ihtiyacın ürünüdür. İkisi için de ortak olan eylemin kaçınılmaz biçimde, kendiliğinden oluşmasıdır. Nesnel kılınan duygudur. Karşı konulamamasının nedeni duygunun sınırsız gücüdür. Bu bakımdan her iki etkinlik de içsel bir özgürlük olanağı sağlar:

“Söz insanı özgür kılar. Kendini ifade edemeyen bir köledir. Bu nedenle aşırı tutku, aşırı sevinç, aşırı keder dilsizdir. Konuşmak özgürlük eylemidir; söz özgürlüktür.”³⁰

Feuerbach'a göre, “söz sadece imgelemin bir sonucudur, bu nedenle insan üzerinde narkotik bir etki yapar, imgelemin gücü altında onu hapseder. Söz devrim gerçekleştirici bir güce sahiptir; insanoğlunu yönetir.”³¹ Dinsel bilinçteki bu özgürlük edimsel bir özgürlük değil, içsel bir özgürlüktür. Feuerbach ıstırap çeken bir insanın kendi içinde açığa çıkan bölünmenin duygunun (acının) doğasından kaynaklandığını söyler. Çekilen acı insanın kendi sözü üzerinde denetimini ele geçirir.

“Dua insanın iki varlığa öz-bölünmesidir–insanın kendi kendiyile, kendi kalbiyle diyalogudur. Onun işitilebilir, anlaşılır ve dirimli olması duanın etkililiği bakımından özeldir. İstem dışı edilen dua söze dökülür; cebelleşen kalp kapalı dudakların engelini yarar.”³²

Feuerbach'ın acı çözümlemesi, Sofokles'in “Elektra” isimli tragedyasında ele alınan durumla büyük bir benzerlik gösterir. Tragedyanın kahramanın, Elektra'nın, tek eylemi acısını dile getirmektir. Elektra'nın karşısında bir ikilem durur. Özgürlüğüne kavuşmasının tek yolu acısını dile getirmekten vazgeçmesidir. Öte yandan (acısının karşısında) özgür olmadığı

³⁰ Feuerbach, a.g.e., s. 79.

³¹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 78

³² Feuerbach, a.g.e., s. 123.

için acısını dile getirmektedir. Acı kendini ifade etmek zorundadır ve Elektra'nın acısı Elektra'ya karşı kayıtsızca kendini ifade eder. Elektra kendi içinde bir bölünme yaşar. Annesine sarf ettiği sözlerden kendisi de utanmaktadır:

"İnan ki utanç içindeyim söylemiş olduğum şeylerden;
Böyle düşünmüyor olabilirsin, ama utanıyorum
terbiyesizliğimden ve kötü mizacımdan. Sensin,
senin nefretin ve kötü tavrın, kendi doğama
karşı gelmeme iten; kötülük öğrenilir
kötü bir örnekten."³³

Elektra'nın içine düştüğü bir diğer ikilem ödevin üzerinde tartışılacak bir şey değil, yapılacak, en iyisi hemen yapılacak bir şey olmasıdır. Çaba olmadan başarının olmayacağını bilincindedir. Ancak eylemde bulunma özgürlüğünü elde ettiği zaman susacaktır. Aynı şekilde, Feuerbach da insanda açığa çıkan bu ikilemin ancak bir dolayım emek aracılığıyla aşılabileceğini söyler. Feuerbach'a göre dinsel bilinçte numenel ya da görünmez tanrısal doğası ve dünyanın fenomensel ya da görünür doğasının karşıtlığı, yine de, soyutlamanın doğası ve algının doğası arasındaki karşıtlıktan başka bir şey değildir. Öte yandan soyutlama ve algıyı bağlayan imgelemdir. Bu bakımdan insan dinsel bilinçte açığa çıkan ikilemi imgelem aracılığıyla dolaysızca giderir:

"İmgelem, genel olarak, özü bakımından duysal olmasına karşın, yok olan ve duyular için mevcut olmayan bir varoluşun asıl yeridir. Hem duysal hem de duysal olmayan bir varoluştaki çelişkiyi sadece imgelem çözebilir. İmgelemde varoluş duysal etkilere sahiptir–varoluş kendini bir güç olarak ileri sürer; imgelem duysal varoluşun özünü duysal varoluşun fenomenlerine de birleştirir."³⁴

Feuerbach'a göre dinde, insani duygu kendisinden ve duygunun özleminden başka bir zorunluluk bilmez, doğanın ve aklın zorunluluğu karşısında dehşete düşer.

³³ Sophocles, *Electra*, i. 1 (trans. by Watling B, London: Penguin Books, 1984, s. 87.)

³⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 20-23.

“Doğanın tüm sınırlarının üzerine aşan duygu, anlığın tüm sınırlarını boydan boya deler.”³⁵ Kalbin en derin arzuları duygunun emrinde olan imgelemede gerçek olmuştur.

İnsanın duyduğu ilk acı, doğa karşısında hissettiği yabancılaşmışlık duygusudur. Feuerbach'ın insanın doğayla ilk karşılaşmasında vurgu onun tekinsizliği (unheimliche) insanın hissettiği yersiz yurtsuzluk (un-heimliche) üzerinedir. İnsanın kendini içinde bulduğu doğa insana aldırmayan, kendi yasalarını izleyen ve onları insana dayatan bir doğadır. Dinin temeli insanın doğa karşısında hissettiği bağımlılık duygusu, amacı ise bu bağımlılık duygusundan kurtulmaktır. Feuerbach'a göre, insan dinde doğa karşısında duyduğu bağımlılık duygusundan dönüştürücü etkinliğiyle, praxis aracılığıyla değil, imgelem ve duygu aracılığıyla kurtulur. Dinsel etkinliklerde, dua, kurban, dinsel ayinler ve büyü gibi doğaüstü araçları kullanır. Doğa ve insan karşıtlığı doğanın insanileştirilmesi, insanın doğallaştırılmasıyla aşılır. Böylelikle insan, doğal varlıkları (naturwesen) duygu varlıklarına (gemütswesen) dönüştürerek kendini evinde hissedecektir.

Feuerbach'a göre, çoktanrıçılıkta insan ne kendini köktenci bir tarzda doğadan, ne de doğayı kendinden ayırır. Bu nedenle, insan istem dışı ve bilinçsiz olarak, doğal bir nesnenin kendisinde uyandırdığı duyguyu doğrudan nesnenin kendi doğasından kaynaklanıyor olarak sayar. F.C. Copleston, Feuerbach'a göre bu aşamada böyle bir ayrımın mevcut olmamasının nedenini insanın kendi içinde bir ayrımın henüz gerçekleşmemesine dayandırır:

“İnsan, dışsal gerçekliğe bağımlı olduğunun bilincinde olan, Doğanın güçlerini ve tekil doğal fenomenlere saygı duymaya başlar. Ama öz-refleksiyon olmaksızın kişisel Tanrılar ya da Tanrı kavramına varamaz. Çoktanrıçılıkta insanı doğadan ayıran nitelikler insanbiçimci Tanrıların çokluğu biçiminde tanrısallaştırılır ki her biri bu ya da şu özgün karakteristiğe sahiptir. Tektanrıçılıkta aşkınsal alana yansıtılmış ve tanrısallaştırılmış insanlar, yani o şekilde insan öz birliğe getirilir”³⁶

³⁵ Feuerbach, a.g.e., s. 125.

³⁶ F. C. Copleston, *A History of Philosophy*, vol, VII, part 2, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963, s. 63.

Tektanrıcılıkta insan kendi acılarına aldırılmayan doğadan uzaklaşarak, kendi içsel özgürlük alanına çekilir. Bu aşamada fenomenlerin ardında yatan kalıcı bir öz düşüncesine varılır. Öz-refleksiyon sonucu açığa çıkan ayırım temel olarak ampirik olan yan ile numenel olan yan arasındaki ayırımdır. İnsan ancak kendinde keşfettiği bu ayırım sonucu genel olarak görünür bir doğa ve görünen doğanın ardında yatan ayrı bir doğa düşüncesine varır. İlk dinsel bilinçte bu tarz bir ayırım söz konusu olmadığından, doğanın ötesinde bir yaratıcı düşüncesi ve buna paralel olarak bireysellik düşüncesi yoktur. Tanrı "kim" sorusunun değil "ne" sorusunun cevabıdır. Tanrı ve doğa, insani doğa ve hayvani doğa birbirini dışlamaz. İnyet doğaüstü güçlerle değil doğal süreçlerle gerçekleşir. 'Dike' ya da evrensel düzen hem Tanrıların hem de insanların üzerinde hükmeder. Çoktanrıcılıkta insan kendi dışındadır. "Putperestler kendi içlerine inzivaya çekilerek Doğayı hariç tutmazlar, aksine, öznelliklerini dünyanın seyriyle sınırlandırırılar."³⁷ Feuerbach "Bilgelik Kitabı"nın yazarının putperestler hakkındaki görüşlerini onaylar: "dünyanın güzelliğine hayranlıklarında ötürü onlar yaratıcı düşüncesine varamamışlardır."³⁸ İnsan doğayı araç olarak değil kendinde bir amaç olarak gördüğünden, doğanın yaratıcı gücü onun için ilksel güçtür. Doğanın zemini olarak Doğal bir güç, gerçek, mevcut, gözle görülür etkin bir gücü varsayılır. Feuerbach antikedeki düşünürler arasında farklı görüşler mevcut olsa da yaratıcı failin kendisinin hemen hemen hepsi için kozmik bir varlık olduğunu söyler. Feuerbach'a göre, bu durumda insanın doğaya bakışında göreceği şey uyumdur. Bu tutum doğa filozoflarının teorik bakış açısını nitelendirir. Feuerbach Anaksogaras'tan yaptığı alıntıda, bu teorik bakış açısının aynı zamanda estetik bakış açısını nitelendirdiğine işaret eder.³⁹ Teorik seyir ve tapınma özsel olarak ayrılmamıştır. Doğa bir hayranlık nesnesi, tükenmez araştırmalarının bir nesnesi olduğu kadar tapınmanın da gerçek nesnesidir. Tapınılan doğa nesnelere dir. Birey teorik seyirde kendi "ben"ine karşı ilgisizdir. "Antikeliler kendilerinden özgürleşmişlerdi, ama onların özgürlükleri

³⁷ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s., 150.

³⁸ Feuerbach, a.g.e., s. 112.

³⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 150. Diogenes, L. 1. ii. c. iii. § 6.: "İnsan dünyayı seyretmek için doğar."

kendilerine karşı ilgisizlikti. Antikeliler kozmos tarafından o kadar çok cezbedilmişlerdi ki, kendilerini görmez olmuşlardı, bütünde eridiklerinden dolayı kendilerine ıstırap veriyorlardı.⁴⁰ Kişisel ölümsüzlük ikinci derecede bir önem taşır. Böyle bir araştırmada meşgul olunan aslen ruhun, zihnin, yaşam ilkesinin doğasıdır. Feuerbach bu nedenle onların ölüm karşısındaki tavrının, örneğin Sokrates'in, şaşkınlık olmadığını söyler.

İnsanın doğadan, hem kendi hem de dışsal doğadan, ayrımını nitelendiren "niçin" sorusu bu aşamada söz konusu değildir. Ne kendi doğası ne de dışsal doğası insan için kelimenin gerçek anlamıyla 'öteki'dir. Feuerbach bu nedenle henüz bir öz-bilinçten söz edilemeyeceğini söyler. Bu bilinç Feuerbach tarafından dolaysız öz-bilinç olarak ifade edilir. Bu aşamada insan kendini kendine nesne yapar:

"Bu ifade bizi en can alıcı noktaya, dinin gerçek mevkiine ve kaynağına taşır. Dinin nihai gizemi *bir ve aynı bireyde bilinçli ve bilinçsiz, istemli ve istem dışı* arasındaki *ilişkidir*. İnsan ister ama çoğu kez bunu istem dışı yapar– hiçbir istek duymayan varlığı ne çok kıskanır... Yaşar ama yine de yaşamın başlangıcı ve sonu üzerinde nüfuz sahibi değildir; bir gelişim sürecinin neticesidir, eskiden varolsa da, tek bir yaratma eylemi aracılığıyla varlığa geldiğini düşünür..., her haz ve acı deneyiminde kendine ait olduğunu hissettiği bir bedene sahiptir, yine de kendi evinde yabancıdır...Her acı hak edilmemiş bir cezadır; mutlu anlarda yaşamın layık olmadığı bir hediye olarak duyumsar...

Egoya ya da bilince sahip insan dipsiz bir uçurum kenarında durur; bu uçurum onun kendi bilinçsiz varlığıdır ona yabancı gelen ve onda şu hayret sözcüklerinde kendini dışa vuran bir duyguyu uyandır: Ben neyim Nereden geldim? Ne amaç için? Ve bu duygu, benden ayrı olan ama yine de içsel olarak benle ilgili olan, *öteki* birey olduğu kadar benim *kendi* varlığım olan bir *değil-Ben* olmaksızın Ben bir hiçim duygusu dinsel bir duygudur. Ama hangi yan Ben hangi yan değil-Bendir?"⁴¹

⁴⁰ Feuerbach, a.g.e., s. 151.

⁴¹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, Translated by Ralph Mannheim, New York: Harper and Row, 1967, s. 310.

En başta insanın müdafili olduğu doğa karşısında duyduğu yabancılık duygusu bu noktada insanın "kendi evinde" hissettiği yabancılık duygusuna dönüşmüştür. Feuerbach insanın düşüncel ve duyuşsal doğası arasındaki ayrımın idrak edilmesinin insanın kendi eserleriyle doğanın eserleri arasındaki ayrımın idrak edilmesinden doğduğunu söyler. Doğal varlıklar, örneğin bir arı, örümcek önce doğa yasalarını idrak edip, ardından bu yasalara göre üretimde bulunmazlar, doğa yasalarının anlama yetisi insana özgürdür. Sadece insan bir sanata sahiptir, doğal varlıklar kör bir zorunluluğa göre eylemler. Doğal varlıklar kendi doğalarına karşı, kendi doğalarına rağmen eylemde bulunmazlar. Bu nedenle doğada insani anlamda bir sanattan bahsedilemez:

"İlkin bilinçsiz olarak doğayı bir insan eseri, yani kendi özünü doğanın temel özü yapan insan, daha sonra(ya da eş zamanlı olarak) doğanın eserleriyle insan sanatının eserleri arasındaki farkı idrak ettiğinde, kendi özünü hem ötekinin hem de aynı ve benzer varlığın özü sayar."⁴²

Öte yandan, kör bir zorunluluğa tabi olmadığını anlayan insan kendinden yola çıkarak, doğadan ayrı bir yaratıcı düşüncesine ulaşır. İnsan doğal yanını yaratıcının eseri olarak sayarken doğaüstü yanını sanatçı tasarımı altında tanrısal bir varlığa yansıtır:

"Eğer dünya bir makine, bir ev ise o halde doğal olarak orada bir tasarımcı ya da mimar olmalıdır. Birbirlerine karşı aldırılmaz olan doğal şeyler, devletin keyfi bir amacı için—örneğin, askeri hizmet ya da yol yapımı gibi—birleşebilen ya da yönetilebilen insani bireylerde olduğu gibi ancak daha büyük bir güç tarafından birleştirilebilir ya da yönetilebilir. O halde doğada da bir kral naibi, bir yönetici, en yüksek rütbeli bir amir olmalıdır—'bulutlar üzerinde bir kaptan' olmalıdır, aksi halde her şey kargaşa içinde dağılacaktır."⁴³

⁴² Feuerbach, *Gesammelte Werke*, s. 58.

⁴³ ibid.

Feuerbach'a göre *polis* insanın kendini doğadan ayırdığı aşamayı nitelendirir. İnsanın doğayla olan ilişkisi *praxis* (arbeit) ile üretici etkinliğiyle dolaylıdır. Bu etkinlik bireysel değil toplumsal bir etkinliği nitelendirir. Doğa artık insani amaçları gerçekleştirmede bir araca dönüşmüştür. Feuerbach doğaya bağımlılıktan doğan acının aşılmasının insanların ortaklaşa etkinliğiyle sivil hayata geçmesiyle mümkün olduğunu söyler. Bu noktada, doğal Tanrılar sivil Tanrılara dönüşür. Doğa gücünün yerini siyasi, moral ve yasanın gücü alır.

Feuerbach sivil yaşamda dinin ideolojik yanını pek göz önüne almaz. Daha da önemlisi din tartışmasında kısa erimli olarak kalan, doğaya bağımlılık duygusunun, doğadan özgürleşmenin dinsel bilince son vereceği düşüncesidir. Marx'ın Feuerbach eleştirisinin temelinde de bu düşünce yatar. Marx'a göre ne Feuerbach ne de Fichte insanın doğayla dolayımını sağlayan ve onu sınırlarından kurtaran üretim etkinliğinin kendisinde mevcut olan yabancılaştırıcı yönünü hesaba katmaz.

1.2 EVİRME YÖNTEMİ

Yansıtma teorisinde görüldüğü üzere Feuerbach dini insanın öz-refleksiyonu olarak gördüğünden dolayı, kendinde varlık olarak vaaz edilen nesneyle onu vaaz eden özne arasındaki ilişkiyi evrilebilir bir ilişki olarak görür. Feuerbach'ın indirgeme yöntemi olarak tanımladığı bu yöntem insanbiçimci imaları içinde taşır. Tanrıya atfedilen yüklemeler insani yüklemelerle özdeşleştirilir. Feuerbach'ın izlediği bu yöntem ilk bakışta oldukça basit görülebilir. Daha antikede bu düşüncenin izine rastlanabilir. Antik Yunan'da, Ksenophenes Homeros ile Hesidos'un Tanrıları insanbiçimci olarak temsil etmesinde duyduğu rahatsızlığı dile getirirken inancın nesnesi olarak görülen mevcut Tanrıların kökenine dair benzer bir düşünceyi dile getirir:

"Hepsini Tanrılara yüklediler Homeros ile Hesidos
Ne kadar ayıp ve kusur varsa insanlar yanında
Çalma, zina etme ve birbirini kandırma. [B 11]
(Sextus Empiricus, Against the Mathematicians, IX 193)

Fakat ölümlüler doğduğunu sanıyorlar Tanrıların.
Ve kendileri gibi giyimleri sesleri ve şekilleri olduğunu. [B 14]

Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirlerini çizerler ve vücutlar yaparlardı
her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre. [B 15]
Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,
Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta."⁴⁴ [B 16]
(Clement, Miscellanies V xiv 109. 1-3)

Ksenophanes'in duyduğu rahatsızlığın asıl nedeni, Tanrıların insanbiçimci olarak tasarlanmasından ziyade, insani eksikliklerin de

⁴⁴ Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy*, London: Penguin Boks, 1995, ss. 94-95.

(garipliklerin ve kusurların) ona yüklenmesidir. Bu nedenle ona en yetkin olan insani özellikleri yükler:

“Tek bir Tanrı, Tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece,
Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o,—
Hep aynı yerde kalır hiç kımıldamadan,
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek.
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı.” [B 23-36]

(Sextus Empiricus, Against Mathematicians, IX 193)

Feuerbach için de Tanrı insanın tür yetkinliklerinin yansıtıldığı varlıktır. Dolayısıyla türün üyesi, türün yetkinliklerinden pay alan birey Tanrıyı kendi türünün en yetkin örneği olarak görür. Bu nedenle yansıtılan Tanrı türün tüm yetkinliklerin toplandığı bir odak noktası olarak en yetkin olandır. Feuerbach Tanrının başka türlü, kendinde varlık olarak tasarlanamayacağını söyler. Tanrıyı salt kendinde, belirlenimsiz bir varlık olarak alarak, türün yetkinliklerini nitelendiren yüklemelerin yadsınması Tanrıtanımazlıktır. Özne (tanrı) ve yüklem (tanrısal nitelikler) ilişkisinde önsel olan yüklemdir. Feuerbach yüklemelerin nesnel gerçekliğinden şüphe etmenin yüklemelerin var olduğu öznedeki şüphe etmek olduğunu söyler. Bu nedenle, yüklemeler insanbiçimci ise onların öznesi de insanbiçimci olmak zorundadır.

“İnsan için kendinden-varolan, en yüce varlık, ondan daha yücesini düşünemediği şey onun için tanrısal Varlıktır. O halde, insan bu varlığına ilişkin, onun kendinde ne olduğunu dair nasıl araştırma yapacaktır? Eğer Tanrı kuş için bir nesne olsaydı, kanatlı bir varlık olacaktı; kuş kanatlı olma halinden daha yüce, daha mutluluk verici bir şey bilmez. Eğer bu kuş ‘bana göre Tanrı bir kuş olarak görünür, ama onun kendinde ne olduğunu bilmiyorum’ deseydi ne kadar gülünç olacaktı. Kuş için en yüce doğa kuş-doğasıdır: ondan bu kavramı uzaklaştıracak olursanız, en yüce varlık kavramını ondan uzaklaştırmış olursunuz. Öyle olsaydı, kuş Tanrının kendinde kanatlı olup olmadığını nasıl sorabilirdi. Kendinde Tanrının benim için olan şey olup olmadığını sormak, Tanrının Tanrı olup olmadığını

sormak ve kendinin Tanrının üzerine yükseltmek, ona karşı ayaklanmaktır.”⁴⁵

Antikeden kalma metinlerden Yunanlıların Tanrıları insanbiçimci olarak temsil ettiği görülür. David Hume, “Din Üstüne” isimli eserinde ‘Doğal Din’e ayırdığı bölümde tanrısal varlıkların kaba temsili olarak nitelendirdiği birçok sayıda örnek verir⁴⁶: Örneğin, Homeros’ta Dione, Diomedes tarafından yaralanan Venus’e, “Kızım, Tanrılar insanlara birçok kötülükler yapmışlardır: buna karşılık, insanlar da Tanrılara birçok kötülük yapmışlardır, demesi”,⁴⁷. Aristophanes’in Tanrıya küfürlerinin yaşadığı toplum tarafından hoş görülmesi, Ksenophon’un aktardığına göre, Laikedaimonialıların savaş boyunca her zaman, düşmanlarının önce davranıp ilk yakaranlar kendileri olmakla Tanrıları kendi lehlerine baştan bağlamak için sabahları çok erkenden dua etmeleri⁴⁸, Seneca’nın bildirdiğine göre tapınaklarda sofuların, dua ve yakarmalarını iyi işitsin diye, Tanrının tasvirine yakın bir yerde oturabilmek için zangoç ya da kayyumları memnun etmeleri, İskender Sur’u [Try] kuşattığı zaman, Surluların kaçıp düşmana katılmasını diye, Herakles’in heykelini zincire vurmaları,⁴⁹ Augustus’un, iki kez donanması fırtınada batınca, Neptunus’un törenlerde öteki Tanrıların yanı sıra taşınmasını yasaklaması ve böylece yeterince öcünü aldığına inanması,⁵⁰ Germinus’un ölümünde sonra, halkın Tanrılarına öyle öfkelenmesi ki, tapınaklarda onları taşlaması ve artık onlara bağlı olmadıklarını ilan etmesi.

Hume, Aristophanes’in küfürlerinin, Atinalılar gibi, tam o sıralar inançsızlığından kuşkulandığı için Sokrates’i ölüme mahkûm edecek kadar boş inançlı ve resmi dine kıskançlıkla bağlı bir halk tarafından hoş görülmesine, hatta oyunlarının açıkça oynayıp alkışlanmasına şaşırılmaması gerektiğini söyler:

⁴⁵ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 17.

⁴⁶ David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, İmge Y., 1995, s. 46-48.

⁴⁷ Lib. v. 382

⁴⁸ De Laced. Rep. 13.

⁴⁹ Quint. Curtius, lib. iv. cap. 3 Diod. Sic. Lib. xvii 41.

⁵⁰ Suet. Vita Aug. Cap. 16

“Bu yazarlar, Tanrılarının o komedyaya yazarınca sokuldukları gülünç, bildik imgelerinin küfür diye görünmek şöyle dursun, eskilerin bu oyunlarda Tanrılarını *tam tasarladıkları gibi* gördüklerini düşünmüyorlar.”⁵¹

Ksenophanes'in ortaya koyduğu Tanrı dönemi itibariyle kabul edilemez bir Tanrı anlayışıdır. Paul Feyerabend “Akla Veda” isimli çalışmasında, yerleşik sanılara (doksa) savaş açtığından dolayı akılcılığın babası olarak görülen Ksenophanes'in antikedeki etkilerini incelerken Aiskylos, Pyrrho'nun öğrencisi Phleioslu Timon'un aktardıklarına dikkat çeker.⁵² Timos, Ksenophanes'i “insanlardan uzak” bir Tanrı ortaya koymakla eleştirir:

“Şu, yansı gösteriş Ksenophanes,
Harmanlayıp Homeros'un yanılıklarını birbirine,
bir Tanrı çıkardı ortaya
İnsandan uzak, her şeye eşit mesafede
Ağrı sızı duymaz, hareket etmez ve bizlerden daha iyi düşünür.”⁵³

Ksenophanes'in önerdiği Tanrı dönemi itibariyle rahatsızlık verici bir Tanrıdır, çünkü doğaüstüdür, üstün bir görme, düşünme ve duyma gücüne sahip, hareket etmesine gerek olmayan, Homeros'un Tanrıları gibi insanlarla kişisel ilişkiye girmeyen, konuşulamayan, adaklarla kandırılmayan, anlaşılmaz bir Tanrıdır. Tüm eksiksizliğine karşın, onda eksik olan bir şey vardır: duygu. İnsanlara merhamet edip onlara yol gösteren, kurtarıcı bir Tanrı değildir. Feuerbach böyle bir eksikliğin dinin gerçek doğasını yok edeceğini söyler.

Ksenophanes'ten derinden etkilenmiş olan Aiskhylos Tanrıları, daha az insan-biçimci görüp, onlara daha büyük ve daha gayri bir güç atfetse de onlar hâlâ eski Tanrılardır. Örneğin Athena *Orestetia*'nın son bölümünde Atinalı yurttaşların bulunduğu meclise başkanlık eder ve onlarla birlikte oy kullanır. Tanrılar yine de insani kaygı ve uğraşlara “uzak” değildirler. Homeros'un Tanrılarında en önemli farkları daha sorumlu ve daha az keyfi

⁵¹ Hume, *Din Üstüne*, s. 47.

⁵² Paul Feyerabend, *Akla Veda*, çev. Ertuğrul Başer, Ayrıntı Y., 1995, ss. 120-121.

⁵³ Sextus Empiricus, *Hypot.* 224, Diels/Kranz A35.

tutum içinde olmalarıdır. Feyerabend, Aiskhylos'un Tanrılarının söz konusu sorumluluk ve keyfiliklerin sitenin standartlarına göre belirlendiğine dikkat çeker.⁵⁴

Feuerbach'ta dinde yansıtılan Tanrının, Ksenophanes'in Tanrısı gibi insanın doğasından "uzak" olmak bir yana, insani doğanın kendisi, onun kendi yansıması olduğunu söyler. Teologların insanbiçimcilikten kaçınmak için kendinde Tanrı ve tanrısal yüklem aracıyla bize görünür olan arasında yaptığı ayrımın savunulamaz olarak görülür. Bu tarz bir ayrım inanç için yok edicidir. Kendinde, bilinemez bir Tanrı inancın Tanrısı değildir. Feuerbach Tanrının insanların Tanrıya yüklediği yüklem nedeniyle Tanrı olduğunu söyler. Yüklem tanrısal olmasından ötürü insanlar onları yetkin bir varlıkta dile getirmiştir. Feuerbach'ın kendi sözleriyle ifade edilecek olursa:

"Bir nitelik Tanrı ona sahip olduğu için tanrısal değildir, aksine tanrısal olduğu için Tanrı ona sahiptir; çünkü o olmaksızın Tanrı kusurlu bir varlık olacaktır."⁵⁵

Feuerbach'a göre, insani yüklem ve tanrısal yüklem niteliksel olarak değil niceliksel olarak farklıdır. Tanrısal yüklem, insanbiçimciliğe, nihayetinde ateizme götürür korkusuyla yok saymak gerçek tanrıtanımazlık ve inançsızlıktır. "Dolayısıyla gerçek ateist olan tek kişi, tanrısal varlığın yüklemlerinin—örneğin, sevgi, bilgelik, adalet—anlamsız olduğu kişidir; onun açısından sadece bu yüklem öznesinin bir hiç olduğu kişi değil."⁵⁶ Tanrının yüklem karşısında takınılacak böyle bir tavır, Tanrıya karşı kuşkuculuğa götürür. Kuşkuculuk ise inanca en yabancı olan şeydir. "Eğer sen yüklem nesnel doğruluğundan şüpheliysen, yüklem onlar olan öznenin nesnel doğruluğundan da şüphelidir. Eğer yüklem insanbiçimciyse, onların öznesi de insanbiçimcidir."⁵⁷

Feuerbach'ın sorunu ortaya koyuş biçimi Leibniz'in "Yaygın Adalet Fikri Üzerine Meditasyon"un girişinde, Tanrı nezdinde adaleti ele alış

⁵⁴ Feyerabend, *Akla Veda*, s. 125.

⁵⁵ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 21.

⁵⁶ Feuerbach, a.g.e., s. 21.

⁵⁷ Feuerbach, a.g.e., s. 45.

biçimiyle aynıdır. Leibniz'e göre adalet matematik ve geometride olduğu gibi Tanrının isteminden bağımsız zorunlu ve değişmez doğrular ile aynı türdendir. Bir şey Tanrı istediği için adil değildir, adil olan o olduğu için Tanrı onu ister:

"Tanrının istediği her şeyin iyi ve adil olduğu kabul edilir. Ama, Tanrı istediğinden dolayı mı onun iyi ve adil olduğu yoksa o iyi ve adil olduğu için mi Tanrının onu istediği, başka bir deyişle, adalet ve iyilik keyfi mi yoksa, sayılar ve orantılarda olduğu gibi, şeylerin doğasıyla ilgili zorunlu ve ebedi doğrulara ait olup olmadığı sorusu artakalır."⁵⁸

Feuerbach'a göre öznenin zorunluluğu yüklem zorunluluğunda yatar. "Yüklem gerçekliği varoluşun tek güvencesidir."⁵⁹ Kendinde Tanrı ve belirlenimli Tanrı ayrımı esasında varoluş ve öz ayrımında, daha açık bir deyişle belirlenimden, dolayısıyla varoluştan yoksun bir kendinde varlık anlayışında temellenir:

"Öznenin var olduğu şey ancak yüklemde yatar; yüklem öznenin *gerçekliğidir*—özne sadece kişileştirilmiş, var olan yüklemdir, mevcudiyet olarak düşünülen yüklem. Özne ve nesne sadece varoluş ve öz olarak ayrılabilir. Yüklemelerin yadsınması bu nedenle öznenin yadsınmasıdır."⁶⁰

Feuerbach kendinde şey anlayışına karşı çıkar. Belirlenimli bir varlıktan ayrı olarak kendinde bir varlık tasarlamak, dahası böyle bir ayrım yapmak mümkün değildir. Çünkü bilinebilir olan belirlenebilir olandır ve insan ancak belirlenebilir olanlar arasında bir ayrım yapabilir, dolayısıyla kendinde-varlık savunulamazdır:

⁵⁸ Leibniz, "Meditation on the Common Concept of Justice", (1702-3): "Political Writings", Edited by, Patrick Riley, New York: Cambridge Univ. Pres., 1996, s. 45. Leibniz'in sorunu böylesi köktenci biçimde ortaya koyuş tarzının benzerini Platon'un "Euthyphro" isimli diyalogunda da görebiliriz. Platon'un adaletten ziyade Tanrıların kutsiyeti ya da takva ile ilgili sorduğu soru, takvanın tabiatı itibarıyla iyi olduğu için mi Tanrılarca sevildiği yoksa Tanrılar tarafından sevildiği için mi iyi ve bir yükümlülük olup olmadığıdır.

⁵⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 19

⁶⁰ Feuerbach, a.g.e., s. 19.

“Kişi varolan olarak bir nesne ve görüldüğü biçimde nesne arasında ayrım yapabilir ama ‘sadece bir nesnenin gerçekte bana başka türlü görüldüğü yerde’; bu imkânsızdır çünkü şeylerin nasıl görüldüğü bizim yapımız tarafından belirlenir. Türün ölçüsü insanın mutlak ölçüsü, yasası ve ölçütüdür.”⁶¹

Feuerbach’a göre, Tanrıya attığımız yüklemelerin gerçekliğini sorgulamak kendi gerçekliğimizi sorgulamak, kendi sınırlarımızı ihlal etmektir. Oysa yetkin bir varlık tasarımı sınırların değil limitlerin aşılmasıdır. Belirlenimli alan, olanaklı tek bilgi alanı, niteliksel değil niceliksel bir dönüşüme uğrayarak genişletilmiştir. Din alanı dahilinde konuşulacak olunursa Feuerbach, Kant’ın ‘deneyimin olanağının koşulları deneyim nesnesinin koşullarıdır’ ifadesini tekrarlar gibi gözükür:

“İnsan varlığının gerçek ufkunun ötesine geçmesi açıkça imkânsızdır. İnsanın farklı ve sözde daha üstün, iyi bireyler tasavvur edebilmesi doğru olsa da, o kendisini türünden soyutlayarak kavrayamaz. Bu başka bireylere attığı belirlenimler daima onun kendi varlığından çıkan belirlenimler olmalıdır—belirlenimler ki gerçekte insan onda sadece kendini yansıtır, sadece onun kendi öz-nesnelleştirmelerini temsil eder. Başka gezegenlerde de düşünen varlıklar olduğu kesinlikle doğru olabilir; ancak onların var olduğunu varsaymakla duruş noktamızı değiştirmiyor, onu niteliksel olarak değil sadece niceliksel olarak zenginleştiriyoruz; çünkü tıpkı burada uygulananla aynı hareket yasaları başka gezegenlere uygulandığı gibi burada uygulanan duygu ve düşünce yasalarının da aynısı oraya uygulanır. Gerçekte, başka gezegenlerde hayatı tasarlamamız orada kendimizden farklı varlıklar olması nedeniyle değil, aksine orada bizimle özdeş ya da bizim varlığımıza benzeyen daha çok varlık olabileceğinden ötürüdür.”⁶²

Feuerbach’ın Kant’tan ayrıldığı nokta Tanrının niteliksel değil niceliksel bir sınırı belirtiyor olmasının yanı sıra, insan bilincinde sınır olarak görülüp aşkınsal bir alana yansıtılan varlığın insan bilincinin ilerlemesiyle bilincin kendi sınırları içine dahil olacağı, kısaca söylemek gerekirse bilinçte bugün

⁶¹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 46.

⁶² Feuerbach, a.g.e, s. 11-12.

sınır olarak koyulan şeyin ilerde ortadan kaldırılacağıdır. Bu bakımdan Kant'ın akıl ve anlık arasına çektiği sınır zamanla anlık lehinde ötelenir. Feuerbach dinsel bilinçte her ilerlemenin insan bilincinde bir ilerleme olduğunu, bugün tanrıtanırlık olarak görülen şeyin ilerde tanrıtanımazlığa, tanrıtanımazlık olarak görülen şeyin ise tanrıtanırlığa dönüşeceğini söylerken bunu kasteder. Dolayısıyla iki alan arasında ayrımın ve birliğin kaynağı, insanın kendi kendine koyduğu ayrım ve ardından gelen birliktir. Bu durum Feuerbach'ın projeksiyon teorisini açığa kavuşturmak için örgensel bir etkinliğe başvurduğu analogi de—tek bir organda, kalpte gerçekleşen kasılma (sistol) ve gevşeme (diyastol) hareketi—açıkça görülebilir:

“Atardamarların etkinliği kanı ellere ve ayaklara pompalar ve toplardamarların etkinliği onu tekrar geriye taşır, yaşam aynı şekilde dinde, temel olarak sürekli bir sistol ve diyastol'a bağlıdır. Dinsel sistolde insanın kendi doğasını kendinden iter, kendini dışarı atar; dinsel diyastolde yadsıdığı doğasını tekrar kalbine kabul eder.”⁶³

Feuerbach'ın başvurduğu bu analogi projeksiyon teorisinde gözden kaçırılmaması gereken bir noktayı belirgin kılmayı amaçlar. Dinde insanın yansıtma etkinliği daima insanın kendi eksiklerini tamamlama yöneliktir. İnsan yoksun olduğunu düşünerek yetkin bir varlığa yansıttığı yetkinliklerini zamanla gerçekleştirdiği, kendine mal ettiği zaman, başka bir deyişle kendisi için hayal olan gerçek olduğu zaman yansıttığı şeyin kaynağının kendi olduğunu anlayacaktır. Feuerbach'a bu süreci dinsel gelişmenin istikameti olarak görür. Bu nedenle “düne kadar din sayılmış olan, bugün öyle olmaya son vermiştir; dolayısıyla bugün tanrıtanımazlık olarak görülen şey yarın din olacaktır.” Dindeki her ilerleme insanın öz-bilincini edinme sürecindeki bir ilerlemedir.

Feuerbach'ın sınır koyma soruna bakışı onun sonsuzluk düşüncesinde daha açık hale gelebilir. Tanrı ve insan arasında sonlu ve sonsuz varlık olarak yapılan ayrım, insanın bireysel doğası ve tür doğası arasında yapılan ayrımdan başka bir şey değildir. Feuerbach insanı öz bakımından, tür doğası

⁶³ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 31.

bakımından sonsuz olarak nitelendirirken varoluş bakımından, bireysel bir insan olarak sonlu olarak nitelendirir. Bireysel bir insan öz bakımından potansiyel olarak sonsuz iken, varoluş bakımından edimsel olarak sonludur. Bu bakımdan sonsuzluk esas olarak "süreci" nitelendirir. En yetkin olarak tasarlanan edimsel olarak sonsuz değildir. Edimsel olan belirlenebilir olandır. Bu nedenle sonsuzun edimselleşmesi onun sonlandırılmasını nitelendirir. Sınırlardan münezze, dolayısıyla belirlenimsiz bir varlık olarak Tanrı insanın potansiyel olarak sonsuz öz-yetkinliklerini Tanrıya yansıtmasıdır. Bir tür üyeleri olarak insanlar kendi öz-yetkinliklerini edimselleştirdikçe sonlu ve sonsuz olarak varsayılan alan arasındaki ayırım tür varlığı bakımından edimsel olarak ortadan kalkacaktır.

"Tanrısal ve insani yüklemelerin, dolayısıyla tanrısal ve insani özün özdeşliğini kabul etmemek için, Tanrının, sınırsız bir varlık olarak, bu dünyada sadece bir kısmını bildiğimiz ve onların gerçekte bizimkilere benzer ya da paralel olduğu çeşitli yüklemelerin sınırsız bolluğunu sahip olduğu; ama ötekileri (yüklemleri-çn.), Tanrı insan varlığından ya da ona benzeyen herhangi bir şeyden tümüyle farklı olduğundan ötürü, onu ancak gelecekte—öteki dünyada—bilebileceğimiz fikrine başvuruldu. Ne var ki, gerçekte farklı olan yüklemelerin sınırsız bolluğu ya da çokluğu—ve birinin bilgisinin doğrudan ötekinin bilgisine götürmeyeceği ve öne sürmeyeceği kadar farklı— farklı varlıkların ya da bireylerin sınırsız bolluğu ya da çokluğunda ancak doğruluğunu gerçekleştirilebilir. Bu yüzden, insanın varlığı farklı türden yüklemeler bakımından sonsuz zengindir, ama bütünüyle, bireylerinin türce farklılığı bakımından sonsuz zengin olması nedeniyle. Her yeni insan, tabiri caizse, yeni bir yüklem, insanoğluna eklenmiş yeni bir yetidir. İnsanoğlu birçok niteliğe, birçok güce, üyelerinin sayısı kadar sahiptir. Birey tüm insanlara özgü olan birtakım güçleri paylaşırsa da, onda öyle teşkil edilir ki yeni ve eşsiz bir güç olarak görünür. O halde, tanrısal belirlenimlerin tükenmez bolluğunun sırrı, sınırsızca çeşitli, sınırsızca belirlenebilir ve—bütünüyle bu nedenlerden dolayı—duyusal olan insanın varlığının sınırsızca başka bir şey değildir. Ancak duyusalılıkta, ancak uzay ve zamanda, sınırsız bir varlık—yüklemleri bakımından gerçekten sonsuz ve bol olan bir varlık—vardır. ...Ne var ki, Tanrı kavramıyla birlik içinde, insan varlığıyla ayırım içinde görülürse, farklı

yüklemlerin sonsuz çokluğu gerçek olamayan bir düşünce olarak kalmak zorundadır. Bu yüzden, o bir fantezi olarak kalmalıdır—Duyusallığının doğruluğundan ve özünden yoksun olan, duyusallığın bir düşüncesi. Dolayısıyla, akla ait olarak—yani soyut, yalın ve eşsiz varlık—tanrısal Varlıkla doğrudan karşıtlık içinde duran bir düşünce olarak kalmalıdır, çünkü Tanrının yüklemi, aralarında hiçbir gerçek bir ayrım olmadığından, öyle bir doğadadır ki tüm ötekilere sahipliği ima eden bir şeye sahiptir. O halde, mevcut yüklem gelecektekileri içermiyorsa, mevcut Tanrı gelecekteki Tanrıyı içermeyecek, dolayısıyla gelecek Tanrı mevcut Tanrıyı içermeyecektir—onlar iki farklı varlıktır.”⁶⁴

Feuerbach Tanrının ölçüsünün anlığın ölçüsü olduğunu söyler. “Eğer Tanrıyı sınırlı olarak düşünürsen anlığının da sınırlı olduğunu düşünürsün, Tanrıyı sınırsız olarak düşünürsen anlığı da sınırsız olarak düşünürsün.”⁶⁵

Sınır koyma sorunu Feuerbach'ın projeksiyon teorisi için can alıcı bir noktayı oluşturur. Esasen projeksiyon teorisinde Feuerbach bilincin kendi kendini ikilemesinin ve kendine karşı koyduğu sınırın gerçek anlamda bir sınır olmadığını göstermeye çalışır. Feuerbach'ın sorunu ele alış biçimi Hegel'in, Kant ve Fichte'de sınır koyma biçimini eleştirisi üzerine temellenir. Feuerbach'ın bu eleştirisi ikinci bölümdeki 'Ben-Sen' diyalektiğinde daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Feuerbach'a göre insan doğası üç katlı bir yapı sergiler. Anlık, istenç ve kalp insanın tür doğasının yetkinliklerini nitelendirir. Kalp anlık ve istenç arasında bir orta terim olarak durur ve dinsel bilinçte imgelem yetisine denk gelir. İnsan öz-bilinci dahilinde anlık ve istenç arasındaki karşıtlık insanın duygu varlığı aracılığıyla aşılar. Feuerbach insanın bu yetkinliklerinin *kendinde varlık* olarak alınarak refleksiyon aracılığıyla tanrılaştırıldığını söyler. Bu noktada, Feuerbach anlık, kalp, istencin doğasından yola çıkarak, insandan ayrı olarak görülen tanrısal doğanın ve insani doğayla özdeşliğini göstermeye çalışır.

⁶⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 23-24.

⁶⁵ Feuerbach, a.g.e., s. 39.

I.3. ANLIK VARLIĞI OLARAK TANRI

Ontolojik ve epistemolojik ayrımın ortadan kalktığı, en azından askıya alındığı yerde –ki bu Descartes’in “düşünüyorum öyleyse varım”, Kant’ın “deneyim nesnesinin olanağının koşulu deneyimin olanağının koşuludur” deyişinde Fichte’nin mutlak beninin vaazında dile gelecektir– Feuerbach “Ben”in düşünce etkinliğine bu bakış açısını yaratma etkinliğiyle özdeşleştirecektir. Anlıkta insani doğa ve tanrısal doğayı özdeşliği gören Feuerbach, tanrısal doğa ve anlıksal doğa gibi bir ayrımın söz konusu olabilmesi için bu ayrımın insan doğasında içkin olması gerektiğini söyler. Daha açık bir deyişle, böyle bir ayrımın olabilmesi için insanda tanrısal doğayla bir olan ama yine de insanda insandan ayrı duran bir doğa olmalıdır.

“Aynılık sadece farklı olan ama bir olması gereken, bir olabilen, sonuç itibarıyla doğaca ve gerçekte bir olan varlıklar arasında vardır. O halde, bu genel zeminde, insanın kendini aynılık içinde hissettiği doğa kendinde doğuştan ve içkin olmalıdır ama aynı zamanda o onda Tanrıyla ya da aynı şey demek olan kendisiyle birlik ya da uzlaşma bilincini doğuran doğa ya da güçten farklı bir karakterde olmalıdır.”⁶⁶

Anlığın insanda insanüstü bir doğa olarak görülmesinin nedeni, bireysel varoluşa kayıtsız olmasıdır. O tikellerle değil tümellerle ilgilenir. İnsanı kendi kendisiyle, duyuşsal varoluşuyla karşı karşıya getirir. Yasalarıyla çelişmemek, en azından çelişme ihtimalini ortadan kaldırmak için her şeye, kendi duygularına dahi kayıtsız kalır. Feuerbach’a göre Tanrı anlığın nesnel doğasını nitelendirir, tanrısal doğa anlığın öz bilincidir.

İnsanın duygu doğasından ayrı düşünsel yanını nitelendiren anlık, kalbin çektiği acılardan habersizdir, hiçbir arzu, tutku ve istek taşımaz. Entelektin egemen olduğu insanlar anlığın doğasını somutlaştırır ve kişileştirir, sınırlı ve tikel bir nesneye karşı ilgisiz, duyuşsal her şeyden özgürdürler. Feuerbach bu tarz tek yönlü insanların düsturunu şu şekilde ifade eder: “Hiçbir şey istememek ve isteklerden bu azatlık sayesinde

⁶⁶ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 33.

ölümsüz Tanrılara benzer olmak';—'kendimizi şeylere değil, şeyleri bize tabi kılmak:'—her şey beyhudedir".⁶⁷ Feuerbach belirtmese de aklında olan kişi Kant'tır. Kant, "Pratik Aklın Eleştirisi"nde ilkelerden başlayarak kavramlara ve kavramlardan duyulara varır. Usun nesnelere değil istençle ilişkisini ve istencin nedenselliğiyle bağlantısını ele alır. Buradaki nedensellik deneysel olarak koşullanmamıştır. Ahlaki alanda eylem salt ahlak yasasından ötürü yerine getirilir. İstencini belirleme nedeni ne kişinin mutluluğu ne de hazdır. Bu anlamda özgürlük insanın duygusal doğasından özgür olması, onun *yanıltıcı* etkilerinden uzak durmasıdır. İnsan hem kendi hem de başkalarının haz ve acılarına karşı eşit mesafededir. Ahlak yasası kutsaldır. Kişi ahlak yasasını çiğnemektense sahip olduğu en değerli şeyleri gözden çıkartmalıdır. Feuerbach için bu durum, ahlaki alanda duygusal yanı hata yapmama korkusu adına en son plana atmak kabul edilemezdir. Kendi başına yasalar ahlaki alanda kişiler arası birlik için yetersizdir. Ahlaki alanda duygusal doğadan, gittikçe kendi bireysel varoluşundan sıyrılmış kişi soyut bir kişidir.

"Anlık, yansız, hissiz, rüşvet yemeyen, illüzyonlara tabi olmayan doğamızın parçasıdır.—Anlığın saf, tutkusuz ışığıdır. Olgu olarak olgunun kategorik ve yansız bilincidir, çünkü kendisi nesnel bir doğadır. Çelişkisiz bilincidir, çünkü kendisi çelişkisiz birlik, mantıksal özdeşliğin kaynağıdır. Yasanın, zorunluluğun, kuralın ve ölçünün bilincidir, çünkü kendisi yasanın etkinliği, kendiliğinden etkinlik biçimi altında şeylerin doğasının zorunluluğu, kuralların kuralı, mutlak ölçü ve ölçülerin ölçüsüdür. Anlığın Tanrısı—yasa, zorunluluk, hukuk—emrettiğinde, insan en sevdiği insanın aleyhinde sadece anlık aracılığıyla eylemde ve yargıda bulunabilir. Bir yargıç olarak, suçlu bulunduğu için kendi oğlunu ölüme mahkûm eden baba, bunu duygulu bir Varlık olarak değil ussal bir varlık olarak yapabilir ancak. Anlık, sevdiğimizizin dahi hatalarını ve zayıflıklarını bize gösterir; hatta bize kendimizinkini gösterir. Bu nedendir ki sık sık bizi kendimizle, kendi kalbimizle ıstırap çektiren savaşıma atar; akla üstünlük vermek istemeyiz; kendimizi anlığın doğru, ama çetin ve amansız yargısından uzaklaştırmaya çokça eğilimliyizdir."⁶⁸

⁶⁷ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 34.

⁶⁸ Feuerbach, a.g.e., ss. 34-35.

Feuerbach'ın burada birbirine karşıt olarak koyduğu iki doğa kalbin ve aklın, anlağın doğasıdır. İkisi birbirinden kesin sınırlarla ayrılmıştır. Kalp aklın düşüncelerini, akıl kalbin hissettiklerine karşı duyarsızdır. Bu noktada unutulmamalıdır ki, bu ayırım Feuerbach'ın değil, Feuerbach'ın önünde bulunduğu ayırmadır. Feuerbach bu ayırımı kabul etse de ikisi arasındaki birliği imkânsız olarak görmez. Bu ancak "egoizmin", ya da onunla eş anlamlı olan, özneyi tanrısal bir göz olmaktan çıkarmakla mümkündür.

Feuerbach bu karşıtlığın birey ve tür ayırımından kaynaklandığını düşünür. Tür insanın özü, bireysellik onun varoluşudur. Feuerbach'a göre anlık türle ilişkili güçtür, genel durumları, tümelleri temsil eder, insanüstüdür, yani insanda kişisel olmayan yetidir.; kalp ise tikel durumları, bireyleri temsil eder. Bu bakımdan insan ancak anlıkta ve anlık aracılığıyla kendisinden, öznel varlığından soyutlama gücüne, kendini genel ideler ve bağıntılara yükseltme, nesneyi nesnenin onun duyguları üzerinde yarattığı izlenimlerden ayırma, insan kişiliğine gönderme yapmaksızın nesneyi kendinde, kendi aracılığıyla dikkate alma gücüne sahiptir. Dolayısıyla insanın bireysel varoluşuyla ilgili duygu doğası sonlu ile ilgiliyken, onun tür doğasıyla ilişkili olan anlığı sonsuzla ilgilidir. Feuerbach anlığı türle ilişkilendirdiğinden dolayı onun sınırlandırılmasına karşı çıkar. Sınır bireysel olanla ilgilidir.

Feuerbach'ın anlık ve Tanrı arasında kurduğu bir diğer özdeşlik ikisinin varlığının da görüngesel (özdeksel) değil koşulsuz olması ve düşüncenin bir nesnesi olmamasıdır. Düşünen kendinin farkına düşünce etkinliği bir kesintiye uğradığı zaman varır. Bilginin nesnesi duyusallıkla koşullu olduğundan ötürü, duyusal olandan sıyrıldığı zaman elinde ancak soyut bir özne daha doğrusu kendinde-şey kalır.

Feuerbach bunun nedeninin onun "etkinliğin nesnel doğası"ndan başka bir şey olmamasında görür. Burada Feuerbach'ın vurgusu "etkinlik" üzerinedir. Etkin ben etkinliğin nedeni olarak alındığında aşkınsal bendir, uzay ve zamana tabi değildir, aşkınsal bir uzay ve zaman içinde yer alır. Etkinlikte bulunduğu nesnelere (kendinde-şeyi), etkinlikte bulunduğu için dönüştürdüğünden hiçbir zaman gerçek haliyle bilemez:

“Orada başka bir tin yoktur, (çünkü tin fikri sadece düşünce, zihnin, anın fikridir ve başka her tin varlığı imgelemin hayaletidir), yani onu aydınlatan ve onda etkin olan zihinden başka insanın inanabileceği ya da tasavvur edebileceği bir zihin yoktur. O anlayış kendi bireyselliğinin sınırlandırmalarından ayırmaktan daha fazla bir şey yapamaz. O halde, sonludan ayrı olarak, “sonsuz tin”, bireyselliğin ve cismaniliğin sınırlarından bağlantısını kesmiş, –çünkü bireysellik ve cismanilik ayrılamaz– kendinden ve kendi tarafından vaaz edilen anlaktan başka bir şey değildir.”⁶⁹

Anlık mitolojide baktığı her şeyi (duyguda dahil) taşa çeviren Medusa gibidir, kendisine ayna tutulsa, gözün kendi üzerine çevrilmesi mümkün olsa, kendisi de taşlaşacağından (Kant’ın tabiriyle uzay ve zaman kategorileri altına girdiğinden koşullu olacağından), yapılabilecek biricik olanaklı hamleyi yapar: aynadaki görüntüye görmezden gelir. Beden, duyuşsal varlığımız, edilgin ben aynadaki görüntüdür ve kendinde var sayılması illüzyondur. Anlık “sürekli etkinlik” halinde olduğundan, bir önceki yansı derhal olumsuzlanacaktır.

Feuerbach Hegelci diyalektikte Tanrıyı aklın kendini ifşası olarak okur. Başka bir deyişle Tanrı nesnelleşmiş, gerçekleşmiş akıldır. Tin (Geist) kendini tamamen ifşa ettiğinde özne-nesne, varoluş ve öz arasında birlik oluşur. Bu varlığın kavramı aracılığıyla düşünce gücü en son noktaya ulaşır. Feuerbach’a göre bu adım düşüncenin kendi sonsuzluğu karşısında duyduğu eksiklik duygusunun ürünüdür. Akıl potansiyel olarak sonsuzdur, edimsel olarak sonludan sonsuza ilerler. Tanrı sonsuzluğun edimsel olarak gerçekleştirilmiş halidir. Feuerbach insanın tür doğasının sonsuz, bireyin sonlu olduğunu söylerken, varoluş ve öz arasında bir ayırım yapar. İnsanın özü tür doğasıdır. Türün doğası bireyde edimsel olarak gerçekleşemeyeceği için, insan kendisinde potansiyel olarak var olanı Tanrıda edimsel olarak varsayar. Hegelci diyalektikte düşünce ve varlık özdeşliğine varıldığı son aşamada, ben ve değil-ben karşıtlığı sona ermiştir. Akıl Kendini düşünürken değil-beni, değil-beni düşünürken kendini düşünmektedir. Feuerbach bu durumu tanrısallıkla özdeş olarak görür.

⁶⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 35.

Feuerbach'a göre, anlık tüm şeyleri ilk neden olarak Tanrıdan türetir. Anlık dünyayı, zeka sahibi bir neden olmaksızın, anlamsız, amaçsız talihe terkedilmiş görür; yani, sadece kendinde, kendi doğasında dünyanın etken ve ereksel nedenini görür—bu varoluşun açıklamasını tüm açık ve anlaşılabilir fikirlerde, yani ancak kendinde gördüğü zaman dünyanın varoluşu açık ve anlaşılabilir. Belirli amaçlar yönünde tasarım, yani anlık için iş gören varlık sadece anlık için dolaysız kesin ve kendinden-aşikâr olan varlıktır. Bu nedenle kendinden tasarımlara ve amaca sahip olmayan şey, varoluşunun nedenini ötekinde, öteki zeki varlıkta taşımak zorundadır. Ve bu nedenle, anlık kendi doğasını nedensel, ilk ve dünyaya-önsel (*premundane*) varoluş olarak, yani sıra itibariyle birinci ama zaman itibariyle sonuncu ama zamanda da kendini birinci yapan olarak vaaz eder. Feuerbach'ın burada örtük olarak gönderme yaptığı kişi Fichte'dir. Fichte'nin mutlak beni, nedensellik yasası dahilinde, hem neden hem de sonuçtur. Feuerbach, 'insan kendi doğasında, nesnelleştirdiği anlağında dünyanın etken ve ereksel nedenini görür' derken bu noktaya dikkat çeker.

I.4. İSTENÇ VARLIĞI OLARAK TANRI

Anlık Varlığı olarak Tanrı, Kant'ın aşkınsal benine karşılık gelirken, istenç varlığı olarak Tanrı Fichte'nin mutlak benine karşılık gelir. Fichte'de mutlak ben, Kant'ın pratik alanda ileri sürdüğü özgür nedenselliğe iyedir. Fichte gerek (sollen) ile işe başlayarak, mutlak benin özgür nedenselliğinden yola koyularak, değil-beni 'gerek'e tabi kılar. Feuerbach'ın Fichte okuması Hegel'le süreklilik gösterir. Feuerbach bunu olanı mutlak benin istencin "gerek"ine (sollen) tabi kılmak olarak görür. İstenç varlığı olarak Tanrı ya da 'mutlak ben' öyle olmasını vaaz eder ve her şey öyle olur. Feuerbach bunun dinde yansımasını yoktan yaratım, mucize ve inayet düşüncesinde görür. İstenç varlığı olarak Tanrı doğa yasalarının üzerinde bir Tanrıdır. Bu tarz bir Tanrı anlayışı tektanrıcılığa özgüdür. Feuerbach, Yahudilikte mevcut olan yaratıcı düşüncesinin anlık varlığı olarak Tanrının tam karşıtı olan bir Tanrı olduğunu söyler. Yahudilikte insanın düşünsel yanı doğal yanına tabi kılınmış, aynı şekilde doğa kendinde bir amaç değil, isteğin nesnesi, aracı olarak alınmıştır.:

"Yahudiler için Doğa egoizmin amacını başarmak doğrultusunda salt bir araçtır, istencin salt bir nesnesidir. Ama, ideal ve egoist istencin putu, sınırlanmamış buyruk, amacına varmak, hedefini gerçekleştirmek için hiçbir araca muhtaç olmayan ve doğrudan kendiyile, yani saf istenciyle ona haz veren neyse onu var eden İstencidir. İstek ve ihtiyaçlarının yalnızca doğrudan tatmin edilmesinin gerekmesi, ona göre isteği ve onun gerçekleşmesi arasında, imgelemindeki nesne ve gerçeklikteki nesne arasında derin bir uçurum olması Egoiste acı verir. Bu nedenle bu acıyı gidermek, gerçekliğin sınırlarından kendini özgür kılmak için, salt 'BEN İSTİYORUM' aracılığıyla bir nesneyi yaratan en üstün varlığı gerçek olarak varsayar. Bu nedenle, İbranilere göre Doğa ve dünya diktatörce bir sözün, kategorik bir buyruğun, sihirli bir emrin ürünüdür."⁷⁰

Feuerbach antikedede bulunmayan, doğanın dışında bir yaratıcı fikrinin yine aynı nedenden doğduğunu söyler. Dünyanın nereden geldiği, niçin var

⁷⁰ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 115.

olduğu biçimindeki sorular ancak insanın kendini doğadan ayırdığı ve onun istencinin bir nesnesi yaptığı yerde sorulabilir. Böyle bir ayırımın olmadığı antikede doğa yaratıcı gücü kendi içinde barındırır. Doğanın insan istencinin bir kölesi olarak görüldüğü yerde, doğa bir hiç olarak görülür. Tanrı ol demiş ve onun emriyle dünya olmuştur. Bu bakımdan Tanrı dünyanın, doğanın efendisi olarak sayılır. Tanrı doğa yasalarını tersine çevirebilir, Tanrı nezdinde her şey olumsaldır. Su ikiye bölünebilir, güneş tersine dönebilir, nehirler kan akabilir v.b. onun istencine hiç kimse karşı gelemez. Feuerbach Yahudiliği yararcılık dini olarak görür. Tanrı kul ilişkisi dahi yarar üzerine inşa edilmiştir.

"Ve Yakup bir yemin etti, dedi ki, eğer Tanrı benimle olur, beni bu yolda korur, bana yiyecek ekmek ve giyecek elbise verir, böylece babamın huzurlu evine tekrar gidersem, o zaman Efendim Tanrım olacaktır."
(Genesis. xxvii.20)

Feuerbach'a göre hiçlikten yaratım, inayet ve mucize gibi düşüncelerdeki ortak yan isteğin nesnesinin dolayimsız olarak gerçekleşmesine duyulan inançtır. "Duygunun en yüce yasası istenç ve iş, istek ve gerçeklik arasındaki dolaysız birliktir. Bu yasa Kurtarıcı tarafından icra edilir."⁷¹ Emek heyecansız, inançsız ve akılcıdır; çünkü orada insan kendi varoluşunu bir amaca yöneltilmiş etkinliğe bağımlı kılar ki etkinliğin kendisi sadece nesnel dünya fikriyle belirlenmiştir. Emelin dolayım kipi eksik olduğundan, insanın anlık ve istenci arasında açığa çıkan ikilik imgelem tarafından kapatılır. İnsan kendi isteklerine karşı kayıtsız olan doğa karşısında isteklerine cevap verecek bir Tanrı yaratır ve kendini doğadan ayırır. Tanrı insanın koruyucusu olarak görülür. İnayet düşüncesi "insanın hayvandan özsel olarak ayırımını dile getirmek için, onu doğanın titanca güçlerine karşı koruduğunu ifade etmeyi amaçlar."⁷² Feuerbach Tevrat'ta aktarılan, Yunus peygamberin bir balinanın karnında taşınması, Daniel peygamberin aslan mağarasında büyümesi, v.b. kıssaların insanı hayvandan özellikle ayırt eden ve ona doğada imtiyazlı bir yer, efendi vermesinin bu

⁷¹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 141.

⁷² Feuerbach, a.g.e., s. 104.

düşüncenin ürünü olarak alır. Doğaya karşı ilk öznelci tutum, doğayı istencin bir nesnesine dönüştürmektir. Dolayısıyla, insanın doğayla girdiği ilişki karşılıklı, emekle dolayımlanmış bir ilişki değil, tek yönlü tüketim ilişkisidir. Doğayla antikede olduğu gibi teorik bir bakış açıdan değil, pratik bir açıdan ilgilenilir.

Feuerbach'a göre tektanrıcıkla tümtanrıcılığın en büyük farkı yaratım düşüncesinde yatar. Tümtanrıcılık insanı doğayla, doğanın görünür görünüşü ya da soyut özülle özdeşleştirirken, tektanrıcılıktaki şahsiyetçilik onu doğadan ayırarak yalıtır. Onu bir parçadan bütüne, kendi nezdinde mutlak bir öze taşır. Tektanrıcılıkta yaratımın amacı insandır, doğa kendinde bir amaç taşımaz. Dünya insan uğruna hiçten yaratılmıştır:

"Ama eğer insan yaratımın ereğiyse, o aynı zamanda yaratımın gerçek nedenidir, çünkü erek eylemin ilkesidir. Yaratımın ereği olarak insan ve onun nedeni olarak insan arasındaki ayrım, erek kendinden açık, ampirik, bireysel insanken nedenin gizil, içsel insan, özsel insan olmasıdır sadece—insan kendini yaratımın ereği olarak tanır, yaratımın nedeni olarak değil, çünkü insan nedeni, özü başka bir kişisel varlık olarak kendinden ayırt eder.[‡] Ama bu öteki varlık, bu yaratıcı ilke, gerçekte bireyselliğin, maddiliğin yani, nesnelliğin, sınırlarından ayrılmış bu öznel doğadan, sınırsız istencin, dünya ile tüm bağlantının dışında koyulmuş sınırsız istenç ve kişilikten başka bir şey değildir—yaratımla, yani bağımlı, onlu, özsel olmayan varlık olarak dünyanın, nesnelliğin, ötekinin koyulmasıyla, kendi imtiyazlı gerçekliğine kesinlik veren. Yaratımda söz konusu olan dünyanın doğruluğu ve gerçekliği değil, dünyadan ayrı olarak özenliğin, kişiliğin gerçekliği ve doğruluğudur. Söz konusu olan Tanrının kişiliğidir; ama Tanrının kişiliği Doğanın tüm koşullarından özgür kılınmış olan insanın kişiliğidir."⁷³

[‡] Clemens Alex'de. (Coh. Ad Gentes) ilginç bir pasaj vardır. Latince çevirisinde (Augsburg basımında, 1778) şöyle geçer:—"At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et pere um primi esse dicimur, quoniam in principio erat verbum." Yine de, daha kesinlikle Hıristiyan gizemciliği insan doğasının yaratıcı ilke olduğunu, dünyanın zemini olduğunu bildirir. "İnsan, zamanın var olmasından evvel, ebediyette var olan, Tanrının bin yıl önce yaptığı işlerin tamamında Tanrıya iş gördü ve şimdi, bin yıl sonra, hâlâ iş görür." "Tüm yaratıklar insan aracılığıyla hasıl oldu."—Predigten, vor u. Zu Tauleri Zeiten (Ed. c. p. 5, p. 119).

⁷³ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 107.

Feuerbach'a göre, dinsel bilinçte yansıtılan istek varlığı olarak Tanrı, insanın kendi egosunun, mutlak egoizminin yansıtılmasıdır. Feuerbach'ın Yahudi dinine bakışı ilk bakışta anti-semitizm yüklü gözükse de, Feuerbach'ın egoizm suçlaması sadece Yahudiliğe değil Hıristiyanlıkta dahil olmak üzere tüm tek Tanrıcı dinlere yöneliktir. Aynı suçlamaya maruz kalan Marx gibi Feuerbach için de iki din arasındaki tek fark birinin dünyevi bir egoizmi temsil ederken, ötekini uhrevi bir egoizmi temsil etmesidir.



I.5. KALP VARLIĞI OLARAK TANRI

Feuerbach, insan bilincinde açığa çıkan ikilem sonucu insanın kendisini içinde düşmüş olarak bulduğu çatışma halinin kalp aracılığıyla aşılacağını söyler. Ahlak alanında insanın duygu doğasını hiçe sayan yasa insanı soyut bir varlığa indirger.⁷⁴ Kişi doğal isteklerine karşı koyabildiği, onları yasaya tabi kılabilirdiği denli yetkin bir kişi olarak vaaz edilir. Feuerbach'a göre yasa kendi başına yeterli değildir. Feuerbach'a göre yasanın yetersiz olmasının nedeni insanın duygu doğasını yok sayması ve düşünsel ve duygu doğa arasındaki karşıtlığı hep canlı tutmasıdır. Feuerbach eksik olan orta terimin aşk olduğunu söyler. Ben ve ben-olmayanı dolayına sokacak yegane güç aşktır. Feuerbach'ın aşkta gördüğü olumluluk ayrımda birliğin gerçekleşmiş olmasıdır. Aşkta ne salt ayırım ne de salt birlik söz konusudur. İnsan aşk aracılığıyla kendi doğasındaki bölünmenin ve bu bölünmenin kendi doğasından kaynaklandığının bilincine varmıştır. Bu bakımdan aşk bir tür öz-bilinçtir. Ben ve değil-ben arasındaki karşıtlık iki uç arasında aşkın sağladığı diyalektik aracılığıyla iki tarafın da karşılıklı olarak birbirini tanıma süreci sayesinde aşılır. Kalbin etkinliği saf bir etkinliktir. Bu bilinçte açığa çıkan imgede insan kendini kendi tarafından etkilendiği biçimde görür ve kendi etkinliğine karşı bütünüyle alıcıdır. Eylem kalbin kendiliğindenliğinin bir eylemi, saf bir etkinlik (actus pures) olarak gerçekleşir.

"Kalp ürettiğine karşı edilgen ve alıcı bir ilişki içindedir; ondan açığa çıkan her şey ona zorlama olmaksızın, karşı konulmaz bir zorunluluğun gücüyle işler görünür. Kalp insanı alt eder onu yönetir."⁷⁵

Kalbin asli organı imgelemdir. İmgelem fenomen ya da görünür doğa ile numenel görünmez doğa arasındaki, başka bir deyişle soyutlamanın doğası ile algı doğası arasındaki karşıtlığa son verir. "Soyutlama ve algıyı birbirine bağlayan imgelemdir."⁷⁶ Öte yandan, dinsel bilinçte gerçekleşen imgelemde insan kendi duygu doğasına karşı edilgen olduğundan, olan ve

⁷⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 48.

⁷⁵ Feuerbach, a.g.e., s. 59.

⁷⁶ Feuerbach, a.g.e., s. 80.

olması gereken arasındaki ayrım dolaysızca, gerçeklikte değil imgelemde aşılır.

“Salt duygusal insan için imgelem dolaysızca, istemi ve bilgisi olmaksızın, en yüksek, en baskın etkinliktir. Onun içinde duygu dolaysız doğru ve gerçekliktir; kendini duygusundan soyutlayamaz, onun ötesine geçemez ve gerçek olan imgeleme denktir. İmgelem onun için etkin anlığa sahip insanlarınkinden, öznel olduğundan ötürü onu nesnel bilişten ayırt edenleriyle aynı değildir; o dolaysızca kendisiyle, duygularıyla özdeşir ve varlığıyla özdeş olduğundan ötürü, o onun şeyler dair özsel, nesnel zorunlu görüşüdür. Gerçekte imgelem bizim için keyfi bir etkinliktir ama sadece duyguları içinde yaşayan ve duygularıyla hareket eden insan için imgelem dolaysız ve istem dışı bir etkinliktir.”⁷⁷

Feuerbach mucizeye, inayete inançta ve dua etkinliğinde insanın bu durumu yaşadığını söyler. Kalp isteğin dolaysızca gerçekleşmesini talep eder. Kalbin talep ettiği gerçek bir öteki değil kendisidir. Örneğin dua etkinliğinde kalp kendi zorunluluğunu ortaya koyar, öznel ve nesnel olan arasında tam bir özdeşlik talep eder. İmgelemde, olan ve olması gereken arasındaki ayrım ortadan kaldırılır. Feuerbach’a göre, insanın öznel doğası ve nesnel doğa arasında kesin bir ayrım koyduğu yerde mucize ve inayet düşüncesi mümkün değildir. Dinin temeli insanın ayrımın dolaysızca aşılacağı beklentisidir.

Feuerbach Hıristiyanlığın tecessüm öğretisindeki ikinci kişinin, aracının dinin gerçek Tanrısı olduğunu söyler. İkinci kişiyi imgesel ya da sembolik tanımı dışında kavramak mümkün değildir. Çünkü kendisi sembol ya da imge olarak durur. Anlık, istenç ve kalp Hıristiyanlığın teslis öğretisine karşılık gelir gözükür. Orta terim kalp, yani İsa iki ucun birlikteliğini simgeler. İsa bir kurtarıcı olarak kendini vaaz eder. Kurtarıcı bir yasa değil, bir model bir örnek olarak kendini sunar ki bu noktada Feuerbach ahlak alanında hiç kimsenin model olamayacağını düşünen Kant’tan ayrılır. Feuerbach dinde kurtarıcı rolünü üstlenen İsa’yı kalp varlığıyla özdeşleştirir. Feuerbach’ın İsa’ya biçtiği rol Hegelinkiyle aynıdır. Hegel “Tinin Fenomenolojisi”nde ‘Güzel Ruh’ başlığı

⁷⁷ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 133.

altında örtük olarak İsa'ya gönderme yapar.⁷⁸ 'Güzel ruh' kendini ahlaki yargıdan sakınır, böylece kendini bir yargının üstüne yükseltir. İsa'nın öğretileri ahlaki vaazlar değil, bir meta-ahlakıdır. Yasanın kendisini değil, yasanın aşılmasını vaaz eder. Ama ahlak yasaları üstüne yargı yine de bir yargı, hatta ahlaki yargıdır ve güzel ruhun ahlaki kendini böyle yargıların üstüne yükseltir. Güzel ruh yargılayıcı değil bağışlayıcıdır. O ahlaki ve ahlaki olmayanın, iyinin ve kötünün ötesindedir. Güzel ruh etkinliğin ve edilgenliğin birliğidir. Onun etkinliği aslında bir edilgenlik bir vazgeçiş eylemi, edilgenliği ise bir etkinliktir, sınırların aşılmasıdır. Gerçeklik üzerindeki egemenlikten ve haklardan vazgeçilir. Dünyevi bir yargıcın yargısına boyun eğer. Dünyevi olan dünyevi olana teslim edildiğinden biri yanağına vurulduğunda öteki yanağını çevirir. Hegel bunun nihayetinde kendini bir yok oluşa sürüklediğini söyler. Kalbin mutlak egemenliğini ileri sürmek kendi içinde bir çelişkiyi barındırır. Yargıda bulunduğu kendiyi çelişeceğinden ötürü, bir stoacı gibi tutarlılık adına yargıda bulunmamalıdır. Hegel güzel ruhun içinde bulunduğu hali 'mutsuz bilinç' olarak nitelendirir.

"İç varlığının görkeminin eylem ve dış varlık ile kirleneceği endişesi içinde yaşamaktadır ve yüreğinin arılığını koruyabilmek için edimselliğin ona dokunmasından kaçmakta, dikbaşlı güçsüzlüğünde direnerek en son soyutlamaya indirgenmiş olan 'kendi'sini yadsımdan ve kendisine tözsellik vermek ya da düşüncesini varlığa dönüştürmekten ve kendisini [varlık ve düşünce arasındaki] saltık ayrıma bırakmaktan kaçınmaktadır. Kendi için üretmiş olduğu kof nesneyi böylece şimdi boşluk bilinci ile doldurmaktadır; etkinliği bir özlemdir ki bilincin özden yoksun bir nesne olması sürecinde kendisini yalnızca yitirmektedir ve bu yitilme üzerine düşerek kendini salt yitlik bir ruh olarak bulmaktadır;-kıpılarının bu saydam anlığında mutsuz bir güzel Ruh ki ışığın kendi içinde yavaşça söndürmekte ve göğe dağılan şekilsiz bir duman gibi yitmektedir."⁷⁹

Karşılaşılan ikilem öznel bir duygunun ve düşüncenin kendini gerçekleştirme talebidir. Öznel bir duygu ya da düşünce kendini

⁷⁸ Bkz. Hegel, *Hegel's Early Theological Manuscripts*, trans. T.M. Knox, Chicago: University of Chicago Press, 1948, ss. 234-244.

⁷⁹ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 65.

yasalaştırdığı ve gerçekliğin ölçütü haline geldiği zaman, en özsel belirlenimi sınırın, dünyevi olanın aşılması olan duygu ya da düşünce kendi gerçekliği karşısında çelişkiye düşecek, özgürlüğünü yitirecek, bu nedenle kalp içsel bir özgürlük alanına doğru çekilir.

Feuerbach'a göre kalp, Hegel'deki 'güzel ruh'un yaptığı gibi, olan ve olması gereken arasındaki uçurumu yargıyla değil bağışlayarak kapatır. Kalp varlığı olarak alınan İsa yasa koyucu değil, bir model, bir örnektir:

"Yasayı icra eden yasayı ortadan kaldırır. Yasa sadece onu çiğneyenle ilişki içinde bir yetke ve geçerliliğe sahiptir. Ama yasayı mükemmel biçimde icra eden şöyle diyecektir: Senin istediğini ben kendiliğimden istedim ve senin buyurduğunu ben çalışmamla tatbik ettim; benim yaşamın gerçek ve dirimli yaşamdır. Bu nedenle yasanın icracısı zorunlu olarak yasanın yerine alır; dahası o yeni bir yasa, boyunduruğu haff ve rahat bir yasaya dönüşür. Çünkü salt buyurucu bir yasa yerine kendini bir örnek, aşkın, hayranlığın ve öykünmenin bir nesnesi yapar ve böylece günahların kefaretçisi haline gelir. Yasa bana yasayı icra etme gücü vermez; hayır! O katı ve merhametsizdir; o sadece emreder, onu başarıp başaramayacağıma ya da onu nasıl başaracağım hakkında kendini sıkıntıya sokmaz. Beni kendimle baş başa bırakır, hiçbir yardımda ve öğütte bulunmaksızın. Ama kendini bana bir örnek olarak sunan yolunu aydınlatır, elimden tutar ve kendi gücünü benimle paylaşır. Yasa ölüdür, ama örnek harekete geçirir, insanı ister istemez peşinden sürükler ve esinlendirir."⁸⁰

Yasa anlıkla, doğal içgüdülere kendini karşıt olarak koyan yetiyle ilişkiliyken, örnek ise istem dışı öykünmenin, duyuların etkinliğiyle doğrudan bağlantılı güçlü bir güdüye başvurur. Örnek duygu ve imgelem üzerinde iş görür. Bu nedenle kalbin yasası, yazılı ya da geleneklerinki gibi sözlü bir yasa değil, yaşayan dirimli bir yasadır.

Duygu için zorunlu olan varlık, dolaysızca onun için zorunlu bir varlıktır. Duygu kendininkinden, duygunun zorunluluğundan başka bir zorunluluk tanımaz. İsa duygu açısından önemsiz her şeyi yadsır. "Kurtarıcı ahlak yasalarından, yani erdemın şeylerin doğal gidişatıyla bağlantılı olduğu

⁸⁰ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 142-143.

koşullardan özgür olması bakımından duygunun gerçekleşmiş isteğinden başka bir şey değildir.”⁸¹ O tüm ıstıraplardan baskı veren tüm sınırlardan münezzehe kalptir.

Kalp doğa yasalarından ve sınırlarından özgürdür, ruh dünyayı yadsımış sadece kendi üzerine yoğunlaşmıştır. Kalbin etkinliği saf bir etkinliktir. Bu bilinçte açığa çıkan imgede insan kendini kendi tarafından etkilendiği biçimde görür. Kendi etkinliğine karşı bütünüyle alıcıdır. Eylem kalbin kendiliğindenliğinin bir eylemi, saf bir etkinlik (actus pures) olarak gerçekleşir.

“Kalp ürettiğine karşı edilgen ve alıcı bir ilişki içindedir; ondan açığa çıkan her şey ona zorlama olmaksızın, karşı konulmaz bir zorunluluğun gücüyle işler görünür. Kalp insanı alt eder onu yönetir.”⁸²

Kalbin asli organı imgelemdir. İmgelem fenomen ya da görünür doğa ile numenel görünmez doğa arasındaki, başka bir deyişle soyutlama doğası ile algı doğası arasındaki karşıtlığa son verir. “Soyutlama ve algıyı birbirine bağlayan imgelemdir.”⁸³ Ancak dinsel bilinçte gerçekleşen imgelemde insan kendi duygu doğasına karşı edilgen olduğundan olan ve olması gereken arasındaki ayırım dolaysızca, gerçeklikte değil imgelemde aşılır. İmgelemin özgürlüğü ve kalbin zorunluluğu arasındaki bağ İsa’dır. Başka bir deyişle imgelem bütünüyle duyguya tabidir. Feuerbach bu durumda imge ve imgenin nesnesi arasındaki ayırımın ortadan kalktığını söyler. İmgelemde var olan imgelem dışında kavranamaz, imgelem dışında bir şey değildir, çünkü şeyin kendisi bir sembol ya da imgedir.⁸⁴

“Oğul imgelemin yansıtılmış görkemidir, kalp için en aziz olan imgedir. Ama bu nedenden ötürü o sadece imgelemin bir nesnesidir, o sadece imgelemin nesnel kılınmış doğasıdır.”⁸⁵

⁸¹ Feuerbach, a.g.e., s. 143.

⁸² Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 59.

⁸³ Feuerbach, a.g.e., s. 80.

⁸⁴ Feuerbach, a.g.e., s. 75.

⁸⁵ Feuerbach, a.g.e., s. 75.

Feuerbach'a göre Hıristiyanlığın tecessüm öğretisini dolaysız öz-bilinç halini simgeler. Burada eksik olan gerçek bir ötekinin olmamasıdır. Kalpte öteki olarak alınan gerçek bir öteki değil insanın kendi duygu doğasıdır. Bir sonraki bölümde görüleceği üzere, Feuerbach dolaysız bilinçten dolaylı bilinçte geçişte gerçek bir öteki olanağını iş başına getirir. Ben ve sen diyalektiğinde iki yan arasında dolayımı sağlayacak olan yine aşktır. Ama buradaki aşk uhrevi değil dünyevi bir kimliğe bürünecektir.



II. DOLAYLI ÖZ-BİLİNÇ

II. 1. BEN-SEN DİYALEKTİĞİ

Feuerbach'ın yansıtma teorisinde öz-ayrımı nitelendiren momentte öteki olarak tanınan, "öznenin özsel olarak ve zorunlu olarak ilişki kurduğu nesne, öznenin kendisi ve nesnel doğasından başka bir şey değildir."⁸⁶ Bu bakımdan dolaysız öz-bilinçte "öteki" olarak duran nesne, bilincin nesnesi gibi gerçek anlamda bir "öteki" değil, bilincin "öteki"si ya da "öteki" fikridir.

Feuerbach, Fichte, Hegel ve Schelling'in izlediği diyalektikte gerçek bir öteki olanağının mevcut olmadığını söyler. Benin karşısına değil-ben olarak koyutlanan ve ayırımsamayı nitelendiren moment, nesne ve özne özdeşliğinin değil nesnenin öznelleştirilmesinin başlangıcıdır. Bu bakımdan, Feuerbach ortaya konulan dizgeyi gerçek bir öteki olanağının dışlandığı özdeşlik felsefesi olarak görür. Feuerbach geleneksel anlamda özne ve nesne ayrımını sürdürür. Feuerbach'a göre nesne özneyi gerçek anlamda sınırlandıran belirli bir nesnedir. Bu nedenle Hegelci diyalektikte başlangıçta duran "saf varlık" belirlenimsiz olduğundan ötürü gerçek bir varlık değil varlığın idesidir. Feuerbach'ın Fichte eleştirisi aynı doğrultuda ilerler: 'mutlak ben'in özdeşliğinden doğrudan karşıtına geçilemez, 'ben'in 'değil-ben' olarak vaaz ettiği (setzen) 'ben'in kendisidir. Feuerbach'a göre, Schelling'in özdeşlik felsefesi olarak nitelendirdiği dizgesindeki temel sorun doğanın *imgelemesel algı* olarak görülen anlığın somut organizması olarak alınıp, *öteki ben* olarak yorumlanmasıdır.

Feuerbach "Hıristiyanlığın Özü" isimli eserinde yaratım öğretisini tartışırken, Fichte'nin sınır anlayışının bir eleştirisini sunar. Fichte'nin kendisine başlangıç noktası olarak aldığı mutlak ben Tanrıyı nitelendirmese bile, mutlak beni Tanrıdan ayırt eden ölçütün ne olduğu belirsizdir. Yaratım etkinliği Fichte'nin 'mutlak ben'inin koyutlama (setzen) etkinliğiyle eşanamlı olarak alınır. Tanrı olarak alınan mutlak ben yaratım etkinliğiyle özdeş olarak görülen bir etkinlikle, kendini üzerine yaptığı refleksiyonla evreni yaratır:

⁸⁶ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 4.

"Kozmogonik ilke ruhbilimsel bir sürecin mistik bir tefsiri, nesnel kılınmış bilinç ve öz-bilincin birliğinden başka bir şey değildir. Tanrı kendini düşünür.–bu nedenle öz-bilinçlidir. Tanrı bir nesne olarak, bir varlık olarak koyulanmış öz-bilinçtir; ama o kendini bildiği ölçüde, kendini düşündüğü ölçüde, aynı zamanda kendinden başkasını düşünür; çünkü kendini bilmek kendini başkasından ayırt etmektir, bu ister salt düşünsel ister gerçek bir varlık olarak olanaklı olsun. Bu nedenle dünya–en azından olanak bakımından, dünya idesi bakımından–bilinç ile koyulanmış (setzen) ya da onda ifşa edilmiştir. Oğul, yani kendinin düşündüğü, kendine nesnel olan, Tanrının kökensel refleksiyonu, öteki Tanrı, yaratımın ilkesidir. Bunun temelinde yatan doğru insan doğasıdır: insanın öz-bilincinin kendisiyle özdeş olanla ve kendisiyle özdeş olmayanla özdeşliği."⁸⁷

Tanrı Ben=Ben özdeşliğini dile getirir ve kendinde sonsuzdur. Salt bu özdeşlik içinde kalındığı sürece her şey ayrımsızdır. Bu noktada, Feuerbach Hegel'in "geceleyin tüm inekler karadır" eleştirisini onaylar. Özbilinç bir ayrımı insanın kendini ikilemesini, benin yanısıra bir de değil-beni gerektirir. Feuerbach, dolaysız öz bilinçte gerçek bir ötekinin değil de düşüncede koyutlanan değil-benin, gerçek anlamda ben ve değil-ben ayrımını nitelendirmediğini bu nedenle benin karşısından bir sınır olarak görülemeyeceğini söyler. Feuerbach'a göre nesnenin kuruluş etkinliği salt *biçimsel* bir etkinlik olarak kaldığından *içeriğin* hesabını veremez:

"Yaratım biçimsel bir eylemden başka bir şey değildir; çünkü yaratımdan önce düşüncenin, anlığın nesnesi olan, yaratım aracılığıyla sadece duyu nesnesi yapılmıştır, onun ideal içeriği aynı kalmayı sürdürür; ne var ki gerçek bir özdeğin nasıl olup da saf düşünceden doğduğu kesinlikle açıklanamaz kalır."⁸⁸

Düşüncede, düşüncenin kendinde gerçekleşen ayırım etkinliği gerçek anlamda ben ve değil ben arasındaki ontolojik ayrımı temellendiremeyeceğinden, yapılan ayırım kendinde ve kendinden ayırım olarak kalır. Bu nedenle, Feuerbach bir yaratım etkinliği olarak aldığı 'mutlak

⁸⁷ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 82-83.

⁸⁸ Feuerbach, a.g.e., s. 85.

ben'in 'değil-ben' koyutlanmasının esasında bir değil-ben üretimi değil, dünyadan ayrı olarak var olan mutlak bir ben koyutlaması olarak görülmesi gerektiğini söyler:

"Yaratım etkinliği, kendi gerçekliğini sağlamlaştıran öznellikten başka ve istencin ürünü olan, yani, güçsüz, bağımlı tözsel olmayan, yaratılan bir dünya bilinci aracılığıyla kendi sonsuzluğunu güvenceye almaktan başka bir şey ifade etmez" ⁸⁹

Yukarıda Feuerbach'tan alıntılanan pasaj, Hegel'in "Mantık" isimli eserinde Fichte'ye yönelttiği eleştirinin bir tekrarı gibidir:

"[I]nsanların, edimlerinin içeriğinden ayrı olan Öze başvurmalarının altında yatan neden genellikle yalın öznelliklerini geçerli kılma ve kendi için geçerli olandan kaçma niyetleridir." ⁹⁰

Benin kendine bir sınır olarak koyutladığı dünya gerçek anlamda bir sınır olmamasının nedeni, Feuerbach'a göre özdeksel olarak bir sınır teşkil etmekten yoksun olmasıdır. "Özdeğin olduğu yerde ağırlık, direnç, uzay ve zaman, sınırlandırma ve zorunluluk vardır." ⁹¹ Feuerbach'a göre Fichte'nin 'ben'e karşıt olarak gördüğü 'değil-ben' Kant'ın 'kendinde-şey'ine karşılık gelir. ⁹² Hegel'in "Mantık" isimli eserindeki Fichte eleştirisi bu noktada da Feuerbach'la süreklilik gösterir:

⁸⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 109

⁹⁰ Hegel, *Science of Logic*, trans. A. V. Mller, London: Allen & Unwin, 1969, §112

⁹¹ Feuerbach, a.g.e., s. 110.

⁹² Bkz. Hegel, *Science of Logic*, s. 119'dan, Fichte, *Werke*, I. C. Berlin: Walter de Gruyter, 1971, s. 279.

"Yaşam ve bilincin ilkesi, olanağının zemini, hiç kuşkusuz (gösterildiği gibi) Bende kapsanır: gene de bu yolla hiçbir edimsel yaşam, hiçbir zaman görgül yaşam doğmaz-ve bizim için başka bir yaşam bütünüyle düşünülmezdir. Eğer böyle bir edimsel yaşam olanaklı olacaksa, onun için henüz Bene Ben-olmayandan çarpan o özel dürtüye (Anstoß) gereksinimim vardır. Öyleyse, benim dizgeme göre Ben için tüm edimselliğin en son zemini Ben ve dışındaki bir şey arasında kökensel bir eylem bir karşı-eylem ya da tepkidir ve bunun üzerine söylenebilecek biricik şey Bene karşıt olması gerektiğidir. Bu karşılıklı eylemde Bene hiçbir şey getirilemez, yabancı hiçbir şey sokulamaz, ondan gelişen her şey sonsuza dek ondan yalnızca onun kendi yasalarına göre geliştirilir. Ben davranabilmek ya da edimde bulunabilmek için yalnızca o karşıt tarafından devime geçirilir; ve böyle bir ilk devindirici olmaksızın hiçbir zaman davranmazdır; ve varoluşu yalnızca eylemden oluştuğu için, giderek varolmuş bile olmazdı. Ama devininin kaynağının devime geçirmekten, böyle olarak yalnızca duyulabilecek karşıt bir kuvvet olmaktan öte hiçbir yüklemi yoktur.

“Fichte'nin felsefesi “Ben”i felsefi açılımın başlangıç noktası yaptığı için, kategorilerin kendilerini onun etkinliği sonucu olarak göstermeleri gerekir. Ama Fichte'de “Ben” gerçekten özgür, kendiliğinden etkinlik olarak görünmez, çünkü ilk olarak dışarıdan bir engel ile uyarıldığı düşünülür; bu engele karşı “Ben”in tepki göstermesi ve ilkin bu tepki yoluyla kendinin bilincine varması gerekir.–Engelin doğası burada bilinmeyen yabancı bir şey olarak kalır : salt sonlu olan bilinebilirdir, oysa sonsuz olan düşüncenin ötesine geçer. Kant'ta “kendinde-şey” olana Fichte dışardan “engel” der–bir soyutlama ki, “Ben”in Başkası olarak, olumsuzluk ya da genelde “Ben-olmayan” belirleniminden başka bir belirlenimi yoktur.”⁹³

Feuerbach'a göre, Fichte'de olduğu gibi dünyayı salt istencin bir ürünü yaparak ona olumsal bir varoluş vermek varoluş ve varolmayış arasında sallantılı bir tutum takınmaktır.⁹⁴ Feuerbach'a göre mutlak benin kendini koyutlaması ve kendini ayırt etmesi tek bir eylemdir. Bu nedenle açığa çıkan iç ve dış ayrımı yanlış bir anlamadır. Bir diğer yanılsama ise mutlak benin kendini koyutlama etkinliğinde birbirinden ayrı iki yan olarak alınan neden ve sonucun esasen özdeşliğidir:

“Eğer insan yaratımın amacıysa, o aynı zamanda yaratımın gerçek nedenidir, çünkü amaç eylemin ilkesidir. Yaratımın amacı olarak insan ve yaratımın nedeni olarak insan ayrımı, sadece şunu belirtir: neden içkin, içsel, özsel insanken, amaç kendinden aşikâr, ampirik bireysel insandır–insan kendini neden olarak değil yaratımın amacı olarak tanır, çünkü neden ve özü başka bir kişisel varlık olarak kendinden ayrı görür.”⁹⁵

“Öyleyse benim felsefem realisttir. Sonlu doğaların bilincini açıklamanın biricik yolunun onlardan bağımsız olarak varolan, tam olarak onlara karşıt olan bir kuvveti varsaymak olduğunu gösterir–bir kuvvet ki bunlar görgül varoluşlar açısından ona bağımlıdırlar. Ama sonlu varlıklar tarafından yalnızca *duyumsanan* ama *bilinmeyen* böyle bir kuvvetten daha öte hiçbir şey ileri sürmez. Bu kuvvetin ya da ben-olmanın kendilerini bilincimizde sonsuza dek şunabilecek tüm olanaklı belirlenimlerini dizgem Benin belirleyici yetisinden çıkarmayı üstlenir...

“ Sonlu anlağın kendi dışında saltık bir şeyi (Ding-an-sich) varsaymak ve gene de öte yandan bu bir şeyin yalnızca anlık için var olduğunu kabul etmek zorunda olması (zorunlu bir numen): bu sonsuza dek genişletilebilecek, ama sonlunun ondan hiçbir zaman doğamayacağı bir çemberdir.” Bk.z. Fichte, I. C., s. 278, II. C., s. 478.

⁹³ Hegel, *Science of Logic*, § 60, Ek 2.

⁹⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 110.

⁹⁵ Feuerbach, a.g.e., s. 106.

Hegel de benzer bir biçimde aradaki ayrımı ortaya koyma ve koyulma ayrımı olarak görür. Hegel'e göre, neden ve etki "yalnızca ayrı değil, tersine o denli de özdeştir. Bunu sıradan bilincimizde bile görebiliriz ve böylece Neden söz konusu olduğunda bunun ancak bir Etkisi olduğu sürece Neden olduğunu ve Etki söz konusu olduğu zaman bunun ancak bir Nedeni olduğu sürece Etki olduğunu söyleriz. Neden ve Etki böylece ikisi de bir ve aynı içeriktir;ve ayrımları ilkin yalnızca ortaya *koyma* ve *koyulma* ayrımıdır; bu biçimsel ayrım yine kendini ortadan kaldırır; çünkü Neden yalnızca başka bir şeyin Nedeni değil ama ayrıca kendisinin de Nedenidir ve Etki salt başka bir şeyin Etkisi değil ama ayrıca kendisinin de Etkisidir."⁹⁶

Feurbach'ın getirdiği bir diğer eleştiri fenomen ve numen ayrımıdır. "Şüphesiz, her nesne insan tarafından sadece onun insanla ilişkisi bakımından bilinebilir ve kavranabilir. Nesnenin olduğu şey ilişkilerinin dışında ya da ardında yatmaz-"⁹⁷

Feuerbach'a göre sorun ben ve değil-ben (doğa) arasındaki dolayımın nasıl sağlanacağı sorunudur. Feuerbach'a göre insanın ilk nesnesi insandır. İnsanın doğa bilinci bir sonraki aşamadır. Mutlak (ben=ben) özdeşliğinden mutlak ayrıma doğrudan bir geçiş mümkün değildir. İnsan ve doğa arasındaki dolayımı sağlayan insanın kendi türünün üyesi, ona benzer olan varlıktır. Genel olarak öteki idesi, benden özsel olarak farklı olanın idesi, ilkin özsel olarak bana benzeyenin idesi aracılığıyla bende uyanır. Ben ve Sen arasında tam bir özdeşlik söz konusu olmasa da ikisi tür bakımından özdeştir. Ben ve Sen tür ve öz bakımından aynı, varoluş bakımından ayrıdır. Tür bilincini nitelendiren öz-bilinç salt benden yola çıkılarak elde edilemez. Feuerbach "Ben" ile 'Sen' dolayımının gerçekleşmediği durumda insanın ne kendini ne de doğayı kavrayamayacağını söyler. 'Sen', Feuerbach'ın ortaya koyduğu diyalektik yapıda, 'Ben' ve 'değil-ben' arasında bir orta terim olarak durur. Feuerbach'ın burada belirtmek istediği bilincin kuruluşunun ortak insani etkinliğin bir ürünü olmasıdır. Bu diyalektik yapıda 'Sen', 'Ben' ve 'değil-ben' arasındaki ayrımsızlığı ortadan kaldıran unsurdur. Bu nedenle,

⁹⁶ Hegel, *Science of Logic*, § 154.

⁹⁷ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 182.

Feuerbach insanın kendini bulmadan önce onu dışarıda bulması gerektiğini söyler:

"İnsan kendi doğasını kendinde bulmadan önce, ilkin onu kendi dışında görür. Kendi doğası, ilk durumda, başka bir varlığın doğası olarak düşünülür."⁹⁸

Başlangıçta Ben=Ben ya da Ego=Ego belirsiz bir özdeşlik olduğundan bir totolojiden başka bir şeyi ifade etmez. Bu durumda yaşanacak olan, Ovidius'un bir şiirinde olduğu gibi Narkissos'un Ekho karşısında, başka bir deyişle mutlak ayrımsızlık karşısında çaresizliğidir :

"Anlıyorum, o benim, aldatmıyor beni artık
hayalim.
Tutuşturan da ben, yanan da.
Kendime olan sevgimle yanıyorum.
Ne yapayım? İsteneyim mi? İsteyeyim mi?
İstenecek ne kaldı artık?
Beni yoksul ediyor varlığım; arzuladığım
Benimle,
Ayrılabilsen vücudumdan; garip bir dilek
Seven için ama
Sevdiğim uzak olsa keşke."

Feuerbach egoizmin boş gururunu kırmakla işle başlar. Ayrımsızlığın egemen olduğu bir durumda, insanın ifade edeceği 'Ben' sözü aslında hiçbir şey ifade etmez. Dolayısıyla, egonun gurur duyduğu şey kendi yoksulluğudur. Ona yoksulluğunu fark ettirecek olan varlık, onda kendi imgesini göremediği bir varlıktır. Feuerbach'a göre bu varlık insanın kendi türünün üyesi olan bireydir. Kendisinden ayrı bir varlık olarak duran, 'ben'e sınırlarını hatırlatandır. Aslında ayrı bir varlık olarak gördüğü başkasının gözünden gördüğü kendisidir. Daha önce doğada hep kendisinin yansımasını gören ve Ben=Ben diye dolaşan insan, bu ilk karşılaşmada kendisini

⁹⁸ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 13.

başkasının gözünden görmeye, başka bir deyişle kendini kendi gözüyle gördüğünden başka türlü görmeye katlanabildiği ölçüde ancak, kendisini yansıtmayan bir dünyaya katlanabilir. Feuerbach bu karşılaşmayı şöyle betimler:

"[E]goizmin gururunu sendelemeye uğratan ilk taş *sen*, *alter ego*'dur. İlk önündeki bir *senin* gözünde bakışını sertleştiren ego, kendi imgesini yansıtmayan bir varlığın seyrine katlanır. Benim insandaşım ben ve dünya arasındaki bağıdır. İlk kendimi başka insanlara bağlı hissettiğimden ötürü, dünyaya bağlıyım ve kendimi bağlı hissederim. İnsana muhtaç olmasaydım, dünyaya muhtaç olmayacaktım. Kendimi dünyayla ancak insandaşım aracılığıyla uzlaştırabilirim. Öteki insanlar olmaksızın, dünya benim için sadece ölü, boş olmakla kalmayacak anlamsız da olacaktı. İnsan ancak yoldaşı aracılığıyla kendine açık ve öz-bilinçli hale gelebilir; ancak kendime açık olduğum zaman dünya bana açık gelir. Mutlak yalnızlık içinde varolan insan Doğanın okyanusunda bireyselliğinden bihaber kendini kaybedecektir; ne insan olarak kendini ne de Doğa olarak Doğayı kavrayamayacaktır. İnsanın ilk nesnesi insandır. Bize bir doğa olarak doğanın bilincini açan Doğa duyusu, bir sonraki üründür. Çünkü o ilkin insanın kendinden ayrıncı aracılığıyla açığa çıkar. Yunanlı doğa filozofları, bilgelikleri doğrudan insan hayatına gönderme yapmış olan, sözde yedi Bilge tarafından öncelenir...o halde, ego dünya bilincini *sen* bilinci aracılığıyla kazanır."⁹⁹

Bu noktada, Feuerbach için 'Sen'in her şeyi geldiği gibi yansıtan bir ayna olarak iş gördüğünü düşünmek yanlış olacaktır. Ovidius'un, gölde kendi hayaline aşık olarak, betimlediği Narkissos'unun gördüğü kendi Ekho'sundan, kendi yansımasından başka bir şey değildir. Özne ve nesne arasındaki ilişki tek yanlı olduğundan, Narkissos kendini sadece kendisi tarafından etkilendiği biçimiyle görür. Feuerbach göre 'Sen', Hegelci diyalektikte olduğu gibi, 'Ben' gibidir ama aynısı değildir. Robert C. Solomon'un, genelde Hegel'in tanınma diyalektiğinde da yanlış olarak yorumlanan 'ayna

⁹⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 82-83.

benzetmesi'ni, Sartre'ın "Çıkış Yok" (Huis Clos) isimli oyunundaki bir bölüme benzetir.¹⁰⁰

(ESTELLE yüzünü pudralamaktadır. Etrafta bir ayna arar, çantasını yoklar, ardından Gargin'e döner.)

ESTELLE Affedersiniz, bayım, aynanız var mı? (GARGIN cevap vermez)
Herhangi bir cam, bir cep aynası olsa da olur. (GARGIN sessizliğini sürdürür)

(Başını elleriyle örtmüştür, GARGIN sessizliğini sürdürür)

INEZ (Kızgınlıkla) Üzülme, çantamda bir ayna var. (Çantasını açar, sinirli gözükür). Gitmiş! Onu girişte çalmış olmalılar.

ESTELLE Ne can sıkıcı!

(ESTELLE gözlerini kapar ve bayılacak gibi sallanır. INER ona doğru koşar ve onu kaldırır)

INEZ Sorun nedir?

ESTELLE (Gözlerini açar ve gülümser) Kendimi çok tuhaf hissettim. (Kendini hafifçe tokatlar)

Sen de böyle hissetmez misin? Kendimi göremediğim zaman gerçekten varolup olmadığımı merak ediyorum. Sadece emin olmak için kendime vurdum, ama yararı olmadı.¹⁰¹

Hegel'in tanınma diyalektiğinde olduğu gibi, Feuerbach'ta da yansıtılan görüntü, tabiri caizse, 'Sen'in ortamında kırılmış bir görüntüdür. Özne olan ben nesnelleşmiştir ve bu nedenle öteki sanılmaktadır. Başka bir deyişle bilinç ikilenmiş, her şeyde kendini gören göz, şimdi kendinde başkasını görmeye başlamıştır. Yukarıdaki örnekten yola çıkacak olursak, Feuerbach'a göre, Estelle'nin aynada göreceği Ben=Ben özdeşliğinden başka bir şey olmayacaktır. Sartre'ın Amerika'da siyahlar ve beyazlar arasında yapılan ırkçı ayrımı ilk kez onların birbirinin gözüne bakamaması olgusunda keşfetmiş olması yukarıda alıntılanan durumun tam tersini resmeder. Birbirlerinin gözüne bakamamalarının nedeni ötekinin gözünden kendini görme korkusudur. Siyah, beyazın gözünde kendini aşağılık bir köle olarak,

¹⁰⁰ Robert C. Solomon, A Study of G.W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit, New York: Oxford University Press, 1983, s. 438.

¹⁰¹ Sartre, No Exit and Three Other Plays, çev. S. Gilbert, New York: Vintage, 1947.

beyaz ise siyahın gözünden kendini aşağılık bir beyaz olarak görmekten korkar. Birbirlerinden bakışlarını kaçırarak 'öteki'ni olduğu gibi kendilerinde yok sayarlar. Feuerbach'ın insanın ancak başkasının bakışına katılanmanın üstesinden gelerek öz-bilince yükselebileceğini söylerken kastettiği durum da budur:

"Öteki benim Senimdir–karşılıklı olan ilişki–benim *alter egomdur*, bana nesnel olan insan, benim kendi doğamın ifşası, *kendini gören gözdür*. İlk kez ötekinde insanlığın bilincine sahibim; ilk kez onun aracılığıyla bir insan olduğumu anlarım ve hissederim: ona olan aşkımda benim ona, onun bana ait olduğu, biz ikimizin birbirimiz olmadan olamayacağı, sadece toplumun insanlığı teşkil ettiği ilk kez açığa kavuşur."

Feuerbach'a göre "insan insanın Tanrısıdır". Özbilinç karşılıklı bir yaratım sürecini varsayar. Hölderlin'e anıştırma yapılacak olursa, "Tanrılar hissedilmediği sürece hissetmezler".¹⁰² Egoizmin hükmettiği insan duygudan yoksundur ve onu harekete geçiren tek şey bencil itkileridir. Başkasının gözündeki imgemin yaratıcısı başka bir insandır. Ama beni hiçten değil varolan benden yaratmıştır. Aynı biçimde benim gözümde onun imgesi benim yarattığım imgedir ama onun varoluşundan türetilmiştir. Feuerbach'ın 'ben'in (kendi-için-varlık) karşıtı olarak koyduğu 'değil-ben' (kendinde-varlık) ile kastettiği, 'Sen' değildir. 'Değil-ben', Doğa ya da kendinde-varlık'a karşılık gelir. Sen, Ben ve Doğa arasındaki dolayımı sağlar. Sen hem benim için varlık hem de kendi için varlıktır.

Feuerbach'ın ben-sen diyalektiğinin Hegel'in tanınma diyalektiğine çok şey borçlu olduğu açıktır. Hegel'e göre, Ben=Ben özdeşliği aklın ve özgürlüğün ilkesi olsa da, onun salt ileri sürümü edimselleşmesi ya da edimselliğiyle eş anlamlı değildir. Otonomi ve ussallık başlangıçta edimsel değil gizil olarak bulunur. Gerçek başlangıcını ancak onun tamamlanmasında elde eden bir sürecin sonuçlarıdır. Onun gelişimi ve açınımına önsel olan, dolaysız öz-bilinç, henüz kendi özgürlüğünün tamamen farkında değildir. Dolaysız biçim, ayrımsallaşmamış özdeşlik olarak onda öz-bilincin kendini

¹⁰² David Constantine, Hölderlin, Oxford: Clarendon Paperbacks, 1998, s. 83.

sadece bir nesne ya da bir şey olarak aldığı biçimdir. Bu Hegel'in, sadece 'geceleyin tüm inekler karadır' diyerek soyut özdeşliğini eleştirdiği Schelling'in değil, aynı zamanda Kant'ın etiğindeki biçimciliğinde¹⁰³ eleştirisinin temelidir.

Öz-bilinç ancak tanınma eylemiyle varolabilir. Bu nedenle, tanınma iki öz-bilinç arasındaki karşılıklı bir edimdir. Hegel'e göre öz-bilinç üç aşamalı bir süreçtir. İlk aşama, öz-bilinç soyut bir öz-bilinci nitelendirir. Ben sadece kendinin bilincidir ötekini ve ayrımı dışlar. İstek kalıcı bir nesneden yoksundur ve nesnesiyle olan ilişkisi bütünüyle olumsuz bir tüketim ilişkisidir. İkinci aşamada, istenç öteki tarafından tanınma istencine dönüşür. Öteki öz-bilinci merkezinden eder ve onu salt soyut Ben= Ben özdeşliğinin ötesine sürer. Tanınmanın iç hareketinde, Ben Ben değildir ve öteki bu kendini-ötekilemenin olanağı sağlar. Hegel'e göre, bireysellik ve evrensellik ayrımı öz-bilinçte bilincin ikilenmesinin ve tanınma sürecinin bir sonucu olarak doğar. Evrensel ve tekil arasındaki ayrım, kendi ve öteki arasındaki ayrımın sonucudur. Bu nedenle evrensel, tekil bir ego olarak Ben=Ben'le ya da kendi aşamasında ben-merkezciliği sürdüren aşkınsal bir egoyla özdeşleştirilemez. İlgili evrensel belirli kendiler arasında karşılıklı ve dolayimli bir ilişki içinde elde edilir. Hegel için, *ayrimsallaşmış* evrenselliğe giden yol tanınma sürecinden geçer. Öteki onaylanmalı ve ayrımı içinde var olmasına izin verilmelidir. Ancak bu koşulda meydana çıkan "Biz" belirli bir evrenseldir. Bu şunu ifade eder: somut ya da belirli evrensel temel olarak etik ya da sosyal kavramdır ve "evrensel bilinç" aşkınsal ego değil, özneler arası bir toplumdur. Tanınma sürecinin bu son aşaması öz-bilinçte gerçekleşen ayrımın birliği ifade eder. Bireyselliğin sınırları daha yüksek bir kendilik aracılığıyla kırılarak ötekilik ortadan kaldırılmış, atomsal tekillik aşılmıştır.

Feuerbach, "mutlak yalnızlık içinde varolan insan Doğanın okyanusunda bireyselliğinden bihaber kendini kaybedecektir; ne insan olarak kendini ne de Doğa olarak Doğayı kavrayamayacaktır" derken, Hegel'in fenomenolojisinde diyalektiğin ilk safhasındaki varlık deneyiminde işaret eder. Hegel duyusal-kesinlik üzerine bölümde, dolaysız duyunun hiçbir

¹⁰³Bkz. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 9. "Bu tek iç-görüyü, mutlakta her şey aynıdır, mücadeleye sokmak eklenmiş bilginin tüm bedenine karşı... onda tüm ineklerin siyah olduğunu söylemeye varan gece olarak mutlağını hileyle kabul etmek için-naif biçimde boş konuşmaya indirgenmiş biliftir."

bilgiye yol açmayacağını ve belirsiz olduğunu söyler. Dolayımınmamış duyunun belirsiz olmasının nedeni, onun ne ise o olmasıdır, başka bir deyişle onun onu deneyimleyen ortamında kırılmamış olmasıdır. Bunun nedeni ise ben ve ben-olmayan ayırımının henüz var olmamasıdır. İnsan bu aşamada doğanın edilgen bir gözlemcisidir. İnsan kendi doğasına karşı da edilgendir. O itkilerine değil, Doğal itkileri ona hakimdir, değil. Bu durumda isteğinin nesnesi kalıcılıktan yoksundur, isteğinin nesnesi dolaysızca tüketilir. Ne kendinde ne de kendi dışında kalıcı hiçbir şey yoktur. Robert C. Solomon bu durumla, Camus'nün "Yabancı" isimli eserinde betimlediği varlık deneyimine bezerlik kurar:

"Camus'nün "Yabancı" isimli romanında baş kahraman Meursault'u, duyukesinliğinin müstesna harikulade bir edebi örneğidir. O aynı derecede, az çok kavrasa da etrafında olan biteni anlamamaktadır. Onun için insan davranışı, anlamdan, yorumdan yoksun, performansın yavan bir dış görünüşüdür. Yaşlı kertenkeleye benzeyen Salamano kesik ve acı sesle havlayan uyuz köpeğini fena halde döver, pezevenk Raymond Arap kız kardeşine gaddarca davranır, erkek kardeşi onu öldürmeye kalkışır ve Meursault sanki kasvetli bir film seyrediyor gibi bakar. Ona sade bir biçimde verilen her şey, onun deneyiminin olgularıdır. Anlamaya çalışmaz; anlaşılacak bir şey olduğunu düşünmez ve Camus, kendi romanının geriye dönük yorumunda, Mersault'un "gerçeğin kahramanı" olduğunu bildirir, güneşin saf duyusal verisinden, yastığına sinmiş deniz suyu kokusundan, göz yuvarlağına batan bıçak-ağzı parlıtı deneyiminden daha fazla bir şeyi "yapmaya" çalışmak istememesi, nedeniyle tam da. Böyle olsa da Meursault kendi iddiasını yok eder, çünkü o aynı zamanda kitabın anlatıcısıdır ve bu nedenle deneyimlerini *betimlemek* zorundadır. Betimlemeler parlak bir şekilde minimal (à la Hemingway) olsa da yine de betimlemelerdir. *Yorumlanmamış hiçbir deneyimin var olmaması*, Kantçı-Hegelci sonuçtur; duyukesinliği sadece bilincin yetersiz bir biçimi değildir, onun bilinç biçimi olması da asla olanaklı değildir."¹⁰⁴

Aynı deneyimi Platon'un "Phaidon" isimli diyalogunda Sokrates şöyle dile getirecektir:

¹⁰⁴ Solomon, a.g.e., s. 326.

"İşte! Varlığın (ta onta) araştırılmasında cesaretim kırıldığından beri, düşüncelerim şöyledir: Güneş tutulmasını izleyenlerin gözlemleri sırasında başlarına gelen bu kazaya karşı kendimi korumalıyım; yıldızı suda ya da buna benzer herhangi bir imajın (*eikona*) ortamında gözlemek önlemini almak varken, doğrudan ona bakıp da görüşlerini yitirmiş olanlar vardır. Evet, ben kendi adıma benzer bir şeyler düşünüyordum: gözlerimi şeylere çevirirsem ve kendimi, her bir duyumla onlara dokunmak suretiyle, onları kavramaya zorlarsam ruhumun tamamen kör olmasından korkuyordum. Ve bu tehlikeyi bertaraf etmek için, *fikirlerin yanına* (en logos) sığınmak ve şeylerin hakikatini onlarda görmeye çalışmak bana vazgeçilmez geldi.... Bu şekilde, her durumda, en sağlam olduğuna karar verdiğim fikri (logon) kendime temel olarak, vs." ¹⁰⁵

Hegel "Mantık" isimli eserinde "uyan bilincin ilk düşünsel gözlemi insanlara çıplak olduğunu bildirmektir" derken kastettiği 'saf varlık' deneyiminin esasında en yoksul deneyim olduğudur. Ne var ki çıplak olan sadece insan değildir, doğa da çıplaktır. İnsan ve doğanın birbirinden gizleyecek hiçbir şeyi yoktur. İnsanın utanmasının nedeni çıplak olduğunun farkına varmasıdır. Hegel'in çıplaklıkla kastettiği insanın "ben" derken dile getireceği boşluktur. Orada görülebilecek hiçbir şey yoktur. İnsan kendi doğasını dolaysızca gözler önüne serer. Aynı şekilde insanın doğada hiçbir şeyi ayırt edememesinin nedeni fenomenlerin kendilerini ne ise o şekilde göstermesidir. İnsanın önünde duran Kant'ın kendinde-varlığıdır.

Feuerbach, insan doğasının kendini dolaysızca sergilediği bu durumu egoizm olarak nitelendirir. İnsanın istenci ve doğa arasında bir dolayım, yani bir başkasının istenci, olmadığından ötürü, insan doğanın bilincine sahip değildir. Çünkü insan bir ötekince sınırlandırılmamıştır:

"Dünya bilincim sınırlarımın bilincidir: dünya hakkında hiçbir şey bilmiyorsam, sınırlar hakkında da hiçbir şey bilmiyorumdur; ama benim sınırlarımın bilinci sınırsızlığa doğru egoizminin itkisiyle çelişki içinde durur. Dolayısıyla mutlak olarak kavranan egoizmden (Tanrı mutlak Kendidir)

¹⁰⁵ Platon, *Phaiodon*, 99d-100a.

doğrudan karşıtına geçemem; bu karşıtlığı gerçekten öteki olan bir varlığın bilinciyle tanıştırmam, başlatmam ve ılımlı kılmam gerekir, ama aynı zamanda kendi doğamı onaylayacağım ve doğamı kendime nesnel kılacağım bir yolda.”¹⁰⁶

Feuerbach Doğayı insani olmayan varoluşla özdeşleştirir. “İnsani özden, insani öz-niteliklerden, insani bireysellikten yoksun öz gerçekte *Doğadan* başka bir şey değildir.”¹⁰⁷ Doğa bir öz değildir, ama insanın kendinden ve ürünlerinden ayrı tuttuğu ve ‘doğa’ ortak isminde topladığı ama edimsel şeylerden çıkarılmış, ayrılmış, gizemselleştirilmiş ve kişileştirilmiş *evrensel* öz olmayan özler, şeyler ve nesnelere. Feuerbach, yine başka bir yerde doğayı ontik varlıkların bir toplamı olarak nitelendirir:

“Doğayla kastettiğim insanın insandan başka olarak kendinden ayrı tuttuğu duysal güçlerin, şeylerin ve varlıkların toplamıdır...Pratik açıdan: doğa insanın doğrudan ve duysal olarak yaşamının zemini ve esası olarak deneyimlediği her şeydir...Ya da, Doğanın anatomisine girişmek istersek, Doğa varlıktır ya da varoluş ve özünün içerildiği ve açığa çıktığı belirtiler ve dışavurumlar ya da etkilerinin dayanaklarını düşünceler, amaçlar ya da istencin eylemlerinde değil, astronomik ya da kozmik, mekanik, kimyasal, fiziksel, fizyolojik ya da organik güçler ya da nedenlerde taşıyan varlıkların ve şeylerin toplamıdır.”¹⁰⁸

İnsan ya da insani istenç doğanın amacı değildir. Doğa kendi yasalarını izler. Feuerbach kimi yerde insan doğasının da insandan bağımsız bir belirlenim olduğunu söyler: İstenç bir öz-belirlenimdir, ama insanın istencinden bağımsız doğal bir belirlenim dahilindedir. İnsanın en büyük özgürlük eylemi dahi doğal zorunluluğun sınırları dahilinde kalmaya devam eder. Kendi için sadece Doğaca izin verilen şeyi yapabilir.

Feuerbach insan doğasında egoizmi içkin olarak görür. İlk bakışta paradoksal olarak gözükse de Feuerbach’a göre, “egoizmin olmadığı yerde

¹⁰⁶ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 82.

¹⁰⁷ Feuerbach, *Gesammelte Werke*, ss. 3-4.

¹⁰⁸ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, ss. 90-91.

bağımlılık duygusu da yoktur.”¹⁰⁹ Yine de o, bireyin başka insan varlıklarına sevgisini içerir, çünkü kendi öteki kendiler olmaksızın hiçtir ve bu nedenle dolaylı bir “öz-sevgi”yi¹¹⁰ öngerektirir. Egoizm, Feuerbach’ta organizmada içkin olan itici bir güç olarak iş görür. Egoizm “onların tatmin ve gelişiminden yoksun olarak ne var olan ne de gerçek, tam kişi olabilen itkileri ve eğilimlerinin tümünü tatmin etmek ve geliştirmek için” insan varlıklarını teşvik eden doğal öz-sevgidir.¹¹¹ Feuerbach zorunlu ve kaçınılmaz bir egoizmle ki bu öncelikle hayatta kalma itkisini belirtir, öteki varlıkları, organizmaları dışlayıcı egoizmi birbirinden ayırır:

“Zorunlu, kaçınılmaz egoizm—ahlaki değil metafiziksel, yani onun bilgi ya da istenci dışında insanın özünde temellenen—onsuz insanın yaşayamayacağı egoizmdir...Bu egoizm, asimile edilebilir olan tözleri benimseyen ve olmayanları dışlayan organizmanın kendisinde içkindir.”¹¹²

Feuerbach toplumsal yaşamı, ideal anlamda, hiçbir örgenin birbirini dışlamadığı, her örgenin birbirine bağlı olduğu bir organizma olarak düşünür. Örgenler arasında, Hegelci terminoloji içinde konuşulacak olursa ayrımda birlik vardır. Bu birlik öncelikle ahlaki bir birliği nitelendirir:

“Benim egoizmim çalmama müsaade edebilir, ama benim yurttaşımın egoizmi müsamahasızca bana yasak koyacaktır; kendi kendime bırakıldığımda bencil olmamaya dair hiçbir şey bilemem ama başkalarının bencilliği bana bencil olmamanın erdemini öğretecektir.”¹¹³

Feuerbach insanı tür varlığı olarak gördüğünden, insani yetkinliklerin ancak bireyler arasındaki ortak etkinlik ve birliktelik aracılığıyla gelişebileceğini söyler:

¹⁰⁹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 92.

¹¹⁰ Feuerbach, a.g.e., s. 50.

¹¹¹ ibid.

¹¹² ibid.

¹¹³ Feuerbach, a.g.e., s. 303.

“Hiçbir varlık kendi başına gerçek, yetkin ve mutlak varlık değildir, gerçek ve yetkinlik sadece özleri bakımından eşit varlıkların birliği ve bağlantısıdır. Felsefenin en büyük ve nihai ilkesi, bu nedenle, insanların insanlarla birliğidir.”¹¹⁴

Feuerbach’a göre, iyi tüm insanların egoizmine mutabık olan şeydir, kötü basitçe başkalarının pahasına insanların belirli sınıfının egoizmine karşılık düşendir. En gelişmemiş egoizm durumu itkilerinin herhangi bir sınırlandırmasına karşı koyan mutlak kendi düşüncesidir. Egoizm insanın hem toplum hem de doğadan yabancılaşmasını ve uzaklaşmasının bir ifadesidir. Doğadan da yabancılaşmıştır çünkü doğayla dolayımı sağlayan insandır.

İstencin sınırlandırılmadığı durumda Egoizmin doğaya karşı yönelimi tanrısal inayet düşüncesinde belirtiktir. İnayet insan uğruna doğa yasalarını tümünden ya da bir kısmını askıya alır. Bu tarz doğa yasalarını askıya alma düşüncesi kişisel ve keyfi istenci dile getirir, bir istenç ki kendi üzerine doğadan bağımsız bir gerçeklik ve güç alır. Bu yolla egoizm metafiziksel bir aşkınlık kazanır, ussal değil hayali bir istenci dile getirir.

Yaşayan her canlı egoizm eğilimi taşır. Bizzat yaşamak egoizmdir. “Egoizme sahip olmayı istemeyecek olan, yaşamın olmamasını isteyendir. Sadece ölü egoizmden yoksundur.”¹¹⁵ Feuerbach uhrevi bir yaşam uğruna bu dünyadan vazgeçilmesi düşüncesini dürüst bulmaz. Bu Hegel’in ikiyüzlülük ahlakı olarak nitelendirdiği ahlaktır. Kişi hiçbir beklentisi olmadığını iddia ettiği eylemde bulunur, ama eyleminin ürününü dolaysızca kabul eder. Bu nedenle Feuerbach’a göre her kim dürüstçe ve özgürce ‘Ben bir egoistim’ derse –en azından her yaşayan, edimsel ve bağımsız varlığın olduğu ve *olması gerektiği*... anlamında bir egoist– o gerçekte egoist değildir; ama her kim onu inkâr ederse, her kim kendini ve başkalarını egoist olmadığına inandırmaya çalışırsa, dindar inananları gibi, o kesinlikle gerçek egoist olarak tanınan kişidir. Feuerbach’ın burada bahsettiği doğal ve zorunlu egoizmdir, doğa

¹¹⁴ Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future*, Translated by Manfred Vogel, Indianapolis: Hackett, 1967, s. 63.

¹¹⁵ Feuerbach, *Gesammelte Werke*, s. 82.

üstü, hayali zorunlu ve doğal egoizmin sınırlarını aşan değildir. Feuerbach'ın olumlu anlamda bahsettiği egoizm insanın kendi tür varlığına sevgisidir:

"Egoizmle kastettiğim insanın *kendi için sevgisi*, yani *insan özüne sevgisi*, onların tatmini ve gelişimi olmaksızın ne var ne de gerçek, tam bir insan olabileceği itkileri ve eğilimlerinin tümünü tatmin etmek ve geliştirmek için onu teşvik eden aşkı kastediyorum. Egoizmle kastettiğim bireylerin yurttaşına sevgisidir—çünkü onlar olmaksızın, benim yurttaşlarıma sevgim olmaksızın ben ne olacaktım?—onun kendisine olan sevgisi dolaylı bir öz-sevgidir, çünkü ben sadece benim idealim, duygum ve özüme uygun olan şeyi sevebilirim sadece."¹¹⁶

Feuerbach'ın karşı çıktığı egoizm inayet düşüncesinde olduğu gibi doğa ve akla karşıt biçimde istencin talepte bulunmasıdır. Feuerbach'ın doğal egoizmi benimsemesi Hıristiyanlıktaki insanın en doğal itkilerine yöneltilen baskıyı hedef alır, örneğin ortaçağdaki evlenmeme, çalışmama, v.b. erdemlerini.

Feuerbach insan ve doğa karşıtlığını dolayımlayacak gerçek bir öteki deneyimi olanağını aşkta görür. Aşkta egoizmin ayrımsızlığına son verilir. İnsan ancak bilincini nesnelleştirdiği, kendini ikilediği zaman öz-bilincine varır. Feuerbach bu olanağı sağlayanın aşk olduğunu söyler, insan aşkta ötekisiz olamayacağını anlar ve bireyselliğinin eksik olduğunu fark eder. Aşkta karşılıklı olarak kendinden vazgeçiş vardır. Feuerbach'ın aşkta önemli gördüğü husus iki tarafın da hiçbir zorlama olmaksızın kendi iradesiyle egosundan vazgeçmesidir.

"İnsan aşkta bağımsızlığından vazgeçer ve kendini bir parçaya indirger; kendi kibrini kırma ancak aynı zamanda sevdiğinin de kendi iradesiyle bir parçaya dönüşmesi; her ikisinin daha büyük bir güce, ailenin ruhunun gücüne, aşkın gücüne teslim olması olgusunca tazmin edilir."¹¹⁷

¹¹⁶ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 49-50.

¹¹⁷ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 22-23.

Aşkta insanın kibrini kıran hissettiği eksiklik ve bir diğeri olmadan olamayacağı duygusudur. Kişi aşkta bireyselliğinden tatminsizliğini bildirir ve insan aşkla bir çeşit öz-bilinç olan tür bilincini kazanır. Feuerbah'ın kendi ifadesiyle:

“Çünkü aşkta insan kendisinin aldığı bireysellikten tatminsizliğini beyan eder, ötekinin varoluşunu kalbin bir gereksinimi olarak var sayar, ötekini kendi varlığının parçası olarak sayar, aşk aracılığıyla gerçek insani yaşam olan, insan, yani tür idesine karşılık gelen yaşamı bildirir. Birey kusurlu, eksik, zayıf ve yoksuldur; ama aşk güçlü, yetkin, halinden memnun, gereksinimlerden özgür, kendine-yeter ve sonsuzdur; çünkü onda bireyselliğin öz-bilinci irkin yetkinliğinin gizemli öz-bilincidir.”¹¹⁸

Aşk insanları birleştirici ve karşıtlıkları gideren bir güçtür. Aşk günaha bile erdem, yanlışta doğru görür. En önemlisi ise, aşkta bireylerin birbirlerinin eksiklerini tamamlamasıdır. Feuerbach'ın aşk deneyimindeki vurgusu ne salt ayırım ne de salt birlik üzerinedir. Aşk'ın sağladığı olanak Hegelci terminolojideki 'ayırmda birlik'e karşılık gelir. Aşkta Ben ve Sen salt bireyselliğinden vazgeçer, ve özce aynı varoluş bakımından ayrı olduklarının bilincine yükselir. Feuerbach'ın erken dönem çalışmalarıyla geç dönem çalışmalarında aşk deneyimine bakışta bir değişimden söz edilebilir. Feuerbach tüm düşünsel sürecinde temel olan arayışı gerçek bir öteki deneyimidir. Bu arayışta süreklilik olsa da değişen, gerçek bir öteki deneyiminde vurgunun birlik üzerinden ayırma kaymasıdır. Feuerbach'ın aşka bakışı Hegel'in erken dönem teolojik yazılarındaki aşka bakışıyla büyük ölçüde benzerlik taşır. Hegel'de aşk ontolojik ayırımın olumsuz boyutlarının üstesinden gelen ve kesintiye uğratan karşılıklı bir tanınma biçimidir. Feuerbach'ta olduğu gibi varoluş bakımından ayrı iki varlık özce ayrı olmadıklarını anladıkları bir birlik içine girerler.

“Şüphesiz, birbirlerine şüphe ve ürkeklikle yaklaşırlar, yine de güvenle, çünkü her biri kendini ötekinde tanır ve hareket onunla her birinin ötekinin kendini onun ötekisindeki gibi tanıdığını anladığı ters çevirmedir sadece

¹¹⁸ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 156.

...[O] kendinden tatmin olma değil, aksine özünü ötekinde taşıyor olma durumudur—çünkü kendini ötekinde tanıyan, kendi-için-varlık ve ayrı kendini olumsuzlar.”¹¹⁹

Hegel “Tin Felsefesi”nde, evliliği fiziksel isteğin ve tutkunun aşka, etik bir kavrama dönüştürülmesi olarak görür. Evlilikteki dönüşüm “kendinden tatmin olmamak, kendi-için-varlık olarak ve ayrı kendini olumsuzlamaktır. Evlilik, “istencin karşıtlığı olmaksızın tanınmış-olma olarak” karakterize edilir:

“Kadın kendi payına insan için bir varlık haline gelir. [Sadece] isteğin bir nesnesi olmaya son verir; istek ideal bir şeye, bilinçli sezmeye dönüşür...İstek böylelikle kendini hazla bağlantısından kurtarır, ikisinin doğrudan bir birliğine, aşka dönüşür; ve haz kendini öteki bilincini varlığında bu sezmedir. Bu bağlantı aynı yolda ikisinin varlığına...evliliğe dönüşür.”¹²⁰

Hegel’e göre, ötekilik kipinin daha da köktenci biçimde uzaklaştığı nokta bireyler arasındaki aşktır ve aşkta kendi ve ötekisi tamamen özdeşleşmiş hale gelir. Tanınma gerçekten mutlak ötekilikte öz-tanınmayı içeriyorsa şayet bu beklenebilecektir. Bu noktada insan ötekinden başka ya da ötekine karşı ve ötekinin üstünde bir şey olarak kendinin duyusunu yitirdiği ölçüde, kendinin kendi ve öteki arasında bir özdeşliği tanıdığı bir noktaya gelir ve böylece insan ötekinin şimdi kendinin olduğunu düşündüğü şeyden gerçekten başka olduğu duyusunu yitirecektir.

Feuerbach’ın aşkı etik bir organizma olarak düşündüğü doğrudur ama bu organizmada her bir örgen bağımsız varoluşunu sürdürerek, öteki örgenlerden ayırım içinde bir organizmayı oluşturur. Feuerbach’ın organik bir birliğin olanağı olarak aşka bakışı Hegel’le birebir benzerlik gösterir. Hegel, “Tarih Felsefesi” isimli eserinde aşkta gördüğü organik birliği şu şekilde resmeder:

¹¹⁹ Hegel, *Hegel and Human Spirit*, çev. Leo Rauch, Detroit: Wayne State University Pres, 1983, s. 107.

¹²⁰ Hegel, *Philosophy of Spirit*, ss. 1083-10804.

"Biz zaten bu özgürlüğe duygu [Empfindung] biçiminde sahibiz, örneğin dostluk ve aşta. Burada bizler tek-yönlü olarak kendimiz dahilinde değilizdir, ama kendi isteğimizle kendimizi bir ötekiyle ilgili olarak sınırlandırır, yine de kendimizi bu sınırlandırmada kendimiz olarak biliriz. Bu belirlenimde, insani varlık belirlenmiş gibi gelmemelidir; aksine o öz-farkındalığını ancak ötekini öteki olarak sayarak elde edebilir."¹²¹

Sadece aşta nesnesiyle birleşen, ne nesnesine hükmeder ne de onun tarafından hükmedilir. Hegel "Erken Teolojik Yazılar"ında aşkı hakim ve mahkûm arasında bir araç olarak karakterize eder: "Sevilen bize karşı değildir; o bizim varlığımızla birdir. Bizler onda sadece kendimizi görürüz, yine de o biz değildir. Bu bir kavramaya gücümüzün yetmediği bir mucizedir."¹²² Ve yine: "Aşta ayrı olan korunur, ama asla ayrı olarak değil; daha ziyade o (bizle) birleşmiştir. Yaşam yaşamı duyumsar."¹²³

Robert R. Williams, Hegel'in diyalektik süreçte aşkın bu sentezleme gücüne verdiği önemin sadece gençlik dönemi eserleriyle sınırlandırılmaması gerektiğini söyler.¹²⁴ Hegel "Mantık Bilim"inde aşkı somut evrenselin kendisi olarak resmeder:

"Evrensel özgür güç olarak isimlendirilmiş olduğu gibi, özgür aşk, sonsuz kutluluk olarak da (schränkenlose Seligkeit) isimlendirilebilir. Çünkü ötekisiyle [ayrım, tikel] ilişkisinde o sadece kendiyi ilişki içindedir. Ayrımında kendine geri dönmüştür."¹²⁵

Feuerbach yorumcularından, Lorenz ve Gagern, Feuerbach'ın geç dönem çalışmalarında aşka vurgusunun Hegel'in gençlik dönem çalışmalarındaki aşka yaptığı vurguyla karşılaştırır. Genel olarak Hegel'de aşk onun gençlik dönemi çalışmalarıyla sınırlandırılır. Hegel olgunluk döneminde aşk kavramını sisteminde baskın bir kavram olarak kullanmasa

¹²¹ Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1952, § 7.

¹²² Karl-Heinz Ilting & Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Vol.4. Griesheim Nachschrift. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973, s. 244.

¹²³ Ilting & Hegel, Vol. 3. a.g.e., s. 246.

¹²⁴ Robert R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley: University of California Press, 1997, s. 129.

¹²⁵ Hegel, "Logik", *Werke*, Vol. 6, Frankfurt: Suhrkamp, 1971, s. 277.

da yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere somut evrensel olarak resmederek ona merkezi bir yer verir. Lorenz, her ikisi farklı biçimlerde, Feuerbach'ın olgun Hegel için düşünülemez bir biçimde aşka güvendiğine dikkat çekerler.¹²⁶ Gagem onlara katılır. Gagem aşk temasını sonraki gelişmeleri ima ediyor olarak görürken (Feuerbach Hegelci çerçevede dahilinde devam etmesine rağmen)¹²⁷, Marksist Joachim Höppner aynı temada Feuerbach'ın materyalizmine dair imalar görür.¹²⁸

Feuerbach'a göre, aşk aracılığıyla kişisel farklılıklara sahip bireyler tek bir ahlaki kişilik teşkil eder. Ahlaki alanda birbirlerinden yalıtık ayrı ayrı kişilerden bahsedilemez. Feuerbach'a göre ahlaki ölçüt birey değil tür varlığıdır. Yalıtık bireylerden oluşmuş bir toplumda ahlaktan söz edilemez. Ama yine de, ahlaki olarak, Ben ve Sen arasında niteliksel ve kritik bir ayırım da vardır. Sen Benin nesnel vicdanıdır, o Benin hatalarını yüzüne vurur; hatalarını açıkça bene ifade etmese de, o Benin kişiselleştirilmiş utanç duygusudur. Ahlak yasası, hukuk, görgü kuralları ve gerçeğin kendisinin bilinci benin kendisinden başkasına sen bilincine ayrılmazcasına bağlıdır. Aşkta ben ve sen arasında dayatmacı bir yasa yoktur. Bireyler birbirlerine öykünme modeli olarak hizmet eder.

“Üç hatta daha çok kişiyi özce özdeş düşünebiliriz. O halde bizler birbirimizden kişisel farklarımızca ayrılırız, ama çoğunlukla, özce ve insanlık bakımından bizler biriz. Bu özdeşleştirme sadece kurgul anlık tarafından değil, duygu tarafından da yapılır. Bahsi geçen birey bizim gibi bir bireydir; *punctum satis*; bu duyguda tüm ayrımlar ortadan kalkar—zengin ya da fakir, akıllı ya da aptal, kusurlu ya da masum olsun olmasın. Bu nedenle merhamet ve duygudaşlık tözsel, özsel ve kurgul bir duygudur. Ama üç ay da daha çok kişi birbirlerinden ayrı olarak var olur, ayrı bir varoluşa sahiptir, doğalarının birliğini ateşli bir aşkla doğruladıkları ve onayladıkları zaman dahi. Aşk aracılığıyla onla **tek bir ahlaki kişilik** teşkil eder, ama her biri kendi için fiziksel bir varoluşa sahiptir. Karşılıklı olarak birbirlerinde cezp edilseler de, birbirlerinden vazgeçemeseler de, yine de onlar biçimsel

¹²⁶ Lorenz, *Zum Ursprung der Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. ed., Vol 2, s.179.

¹²⁷ Gagem, Michael, *Ludwig Feuerbach*, München: Anton Pustet, 1970, s. 85.

¹²⁸ Höppner, “Feuerbach und seine Weltanschauung”, *Wissenschaftliche*, Vol. 9, 1950, s. 722.

olarak bağımsız varoluşa sahiptir. Bağımsız varoluş, başkalarından ayrı varoluş, bir kişinin, bir tözüm özsel karakteristiğidir."¹²⁹

Feuerbach'a göre, aşk uhrevi değil cismani bir aşkı, türün devamını nitelendiren bir aşkı nitelendirir. Aynı şekilde tür de bir soyutlama değildir; duyguda, ahlaki mizaçta, aşkın enerjisinde mevcuttur. Aşkı bireye aşıl原因 türdür. Seven kalp bireyde çarpan türün kalbinden başka bir şey değildir. Bu nedenle teolojik boyutta aşk bilinci olarak İsa, tür bilincidir. Yine aşk "anlak ve doğanın evrensel yasasıdır-türün birliğinin ahlaki mizacın ortamı aracılığıyla gerçekleşmesinden başka bir şey değildir."¹³⁰ Aşk öncelikle bireyler arasında bir aşkı nitelendirse de doğaca evrenseldir. Aşk tüm ahlakın, iyi işlerin temelidir. Feuerbach aşkı insanın araç değil amaç olduğunu söyler:

"İnsan insan uğruna sevilmelidir. İnsan aşkın bir nesnesidir, çünkü o kendinde bir amaçtır, çünkü o ussal ve seven bir varlıktır. Bu türün yasası, anlağın yasasıdır. Aşk dolaysız, nesnesinden başka herhangi bir şey tarafından belirlenmemiş olmalıdır-ancak böyle olan aşktır."¹³¹

Hegel insanlar arasındaki gerçek anlamda tanınmanın, etik yaşama girişin ilk momentini evliliğin temellendiği aşk deneyiminde, evrensel aşkı ise henüz somutlaşmamış olarak Tanrı ve insan birlikteliğini simgeleyen İsa'da görecektir. O daha sonra aklın somut olarak gerçekleştirildiği aşamada evrensel aşk, yani somut evrensel olacaktır. Feuerbach da tek tek bireyler arasındaki aşkın yerini insana duyulan aşkın aldığı evrensel aşkın evrensel aklın var olduğu yerde gerçeklik kazandığını söyler. Feuerbach evrensel aşkı pratik bilinç alanında bir ideal olarak alır ve Kant gibi ahlaki alanda idealin ideal olarak kalmasını savunur. İdeal olanın Hıristiyanlığın tecessüm öğretisinde sergilendiği biçimiyle tek bir bireyde gerçekleşmesi mümkün değildir:

¹²⁹ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 233.

¹³⁰ Feuerbach, a.g.e., s. 266.

¹³¹ Feuerbach, a.g.e., s. 268.

"[E]ğitim, dine içkin olan yöntem, ideal aracılığıyla devam ettirilmelidir. Birey sınırlarını bilmeli, o şekilde insanı kendine koyutlamalı ve türü ideal olarak kendine koyutlamalıdır. Yaşamımız bu idealin daimi bir edimselleşmesi, sürekli bir antropogenesis (tecessüm) olmalıdır. Her biri sadece ikincil anlamda 'Ben insanım' diyebilir; ilksel anlamda sadece 'Ben insan olmalıyım ve olacağım, ama henüz değilim' diyebilir."¹³²

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı üzere Kant'ın kişi kavramının yerini Feuerbach'ta tür kavramı almıştır. Aralarındaki temel fark Kant'ta kişilik için savaşımın tek müdâhili birey ötekilerden yalıtık iken, Feuerbach'ta etik eylem karşılıklılığı gerektirir.

Feuerbach Hegel'deki birey ile türün, öz ile varoluşun özdeşliği düşüncesini tarihin sonu olarak görür. Tarihin sonu ayırımın ortadan kalkmasını belirtir. Hıristiyanlıkta İsa bu özdeşliğin gerçekleşmesini resmeder ve tarihin sonunun habercisidir.

"Kitabı Mukaddes'te, İsa'nın kendisi bizim tefsircilerimizin tüm yanlışlarına ve sofistliklerine karşın, açıkça dünyanın süratle sonunu haber verir. Tarih sadece bireyin ırkıdan ayırımına dayanır. Bu ayırımın sona erdiği yerde tarih sona erir; tarihin ruhunun kendisi ölmüştür. İnsanın payına düşen bu gerçekleşmiş idealin seyri ve benimsenmesi ve sabit bir inancın hakimiyetini yaymayı gözeten başkalarını kendi dinine çevirme ruhudur sadece—Tanrının görünmüş olduğunu ve dünyanın sonunun gelmekte olduğunu vaaz etmek."¹³³

Dinsel bilinçte, tür ve bireyin özdeşliği aklın ve Doğanın sınırlarını aştığından ötürü, onu, evrensel, ideal bireyin aşkınsal, doğaüstü, göksel varlık olduğu bildirimini izler. Feuerbach, akılla birey ve türün dolaysız özdeşliği sonucunu çıkarmaya çalışma yanılısamasının nedenini imgelemden kaynaklı olarak görür.

¹³² Feuerbach, *Sammlichte Schriften*, VII, Ed. Hans Martin Sass, Frommann Holzboog: Stuttgart, 1960-1964, s. 264.

¹³³ Feuerbach, *Essence of Christianity*, s. 154.

“İmgelem, genel olarak, özü bakımından duyusal olmasına karşın, yok olan ve duyular için mevcut olmayan bir varoluşun asıl yeridir. Hem duyusal hem de duyusal olmayan bir varoluştaki çelişkiyi sadece imgelem çözebilir. İmgelemede varoluş duyusal etkilere sahiptir—varoluş kendini bir güç olarak ileri sürer; imgelem duyusal varoluşun özüyle duyusal varoluşun fenomenlerine de birleştirir.”¹³⁴

Feuerbach’a göre, İsa (dolaysız birey-tür özdeşliği) sadece idealdir ve imgesel bir anlam taşır. Feuerbach’ın altını çizmek istediği tek bir bireyde öz-varoluş birey-tür özdeşliğinin başarılamayacağıdır. Bu bir ideal olarak kalmalı ve bu ideali gerçekleştirmek için insani bireyler sürekli bir savaşım sergilemelidir. Bu savaşım egoizme karşı sürdürülen sürekli bir savaşımdır. Feuerbach bu ideali, ideal kişiliği [İsa] imgelemin ürünü olarak görür. Sorun bu imgenin var sayılmasıdır. Feuerbach 1843 yılında *Hıristiyanlığın Özünün* ikinci basımına yazdığı önsözde, bu ideali sahiplenir ve bu bakımdan pratik felsefe dahilinde idealist olduğunu itiraf eder:

“Nesneyi düşünceden değil, düşünceyi nesneden üretirim; ve sadece bir kimsenin kendi beyni dışında bir varlığa sahip olan bir nesneyi kabul ederim. Sadece Pratik felsefe alanında bir idealistim, yani geçmiş ve şimdinin sınırlarını insanlığın, geleceğin sınırları olarak saymam; aksine, kesinlikle inanıyorum ki, günümüzün dar-görüşlü, yüreksiz pratik insanlarıyla hayal kurmalar, asla gerçekleşmemiş fikirler, salt kuruntular gözüyle bakılan birçok şey—evet, birçok şey—yarını, yani tüm gerçekliğiyle varolduğu gelecekteki —bireylerin yaşamındaki yüzyılların insanlığın yaşamında günler olduğu—yüzyılı amaçlar. Kısaca, “Fikir” benim için sadece tarihsel gelecekte, doğrunun ve erdemın zaferinde vardır; o benim için sadece politik ve ahlaki anlama sahiptir; çünkü tam manasıyla teorik felsefe alanında kendimi, Hegelci felsefeyle doğrudan karşıtlık içinde, yukarıda ifade edildiği anlamda gerçekçilik ve özdekçilikle ilişkilendiriyorum.”¹³⁵

¹³⁴ Feuerbach, *Essence of Christianity*, ss. 20-23.

¹³⁵ Feuerbach, a.g.e., s. xxxiv.

Feuerbach için sınır bireyi nitelendirir. Tür potansiyel olarak sınırsızdır ve türün yetkinlikleri bireyin ortaklaşa çabalarının ürünü gerçekleşir. Feuerbach Hegel'den farklı olarak bu idealin henüz gerçekleşmediğini düşünür. Kant bu gerçekleşmenin ideal olarak kalmasını savunurken Feuerbach idealin bugün ve şimdi gerçekleşmese de gelecekte gerçekleşeceğini savunur. Öte yandan, Feuerbach Kant'ın otonomisine karşı Hegel'in karşılıklı tanınmasından yana tutum sergiler ve Hegel gibi etik alanında duygudaşlığa önem verir. Feuerbach'ta tür idesi Kant'ta kişi kavramına denk gelir. Bununla birlikte, Feuerbach'ta tür vardır, türün yüklemeleri potansiyel güçleri henüz gerçekleşmemiş olsa da, Feuerbach gerçekleşeceğinden yana umutludur. Türün yüklemeleri ve yetkinlikleri tek tek bireylerde henüz gerçekleşmemiştir ama bireylerde potansiyel olarak vardır. Tin kendini tarihte gerçekleştirebilmelidir, ama Feuerbach insanı Kant'ta olduğu gibi kendinde amaç yaparak Hegel'den ayrılır. Hegel insanın egoist eğilimlerinin öz-yıkıcı olduğunu ve zorunlu olarak kendini ortadan kaldıracığını düşünür. Feuerbach'a göre bunun henüz gerçekleşmemesinin nedenini egoizmin hâlâ hüküm sürmesidir.

Feuerbach "birey sonlu tür sonsuzdur" ifadesi öz ve varoluş arasındaki ayrımı dile getirir. Bireyde edimsel olarak var olan türün yetkinlikleri sınırlı sayıdadır. Türün yetkinliklerin sonsuz olmasının anlamı, onların potansiyel olarak sonsuz olmasıdır. Tür yetkinlikleri tek tek bireylerde mevcuttur. Bireyler arasındaki ayrım niceliksel bir ayrımdır. Her insan varoluş bakımından bir diğer insandan ayrılrsa da, öz itibarıyla aynıdır. Kimi insanda gerçekleşmiş olan bir yetkinlik bir diğerinde potansiyel olarak var olsa da henüz gerçekleşmemiştir. Birey kendi başına türün yetkinliklerini gerçekleştirmekten acizdir. Bireyin potansiyel olarak taşıdığı yetkinlikleri gerçekleştirmesi için bir diğerinin dolayımına, daha açık deyişle yardımına ihtiyacı vardır. Bu nedenle bireyin yetkinliklerini gerçekleştirmesi, tam insan olması için bireyler arasındaki birlik var olmalıdır. Bu ne bireyi türe ne de türü bireye kurban eden bir birliktir. Hegel'de olduğu gibi bireyler arasındaki birlik ayrımda-birliktir. Bu birlik ancak etik alanda gerçekleşebilir. Birliği yaratan, bireylerin bir yetkenin yasası ya da bireylere uyguladığı zor değil, bireyler arasında kurulan sevgi bağıdır. Feuerbach'ta aşk kavramı Aristoteles'teki

hareket etmeyen hareket ettirici kavramına denk gelir. Aşk kurucu değil düzenleyicidir.

Feuerbach'a göre tür toplam olarak parçalarının toplamından daha büyüktür, ama sosyal tarihte ancak parçalarının toplamı tarafından teşkil edilir ve gerçekleşir. Üyeleri olan bireylerden ayrı ve ona önsel olarak var olan tür yoktur, ne de tür bütünüyle *her bir* bireyde mevcut bir şeydir; tür kolektif olarak insanlıkta özellikle da insanların birbirleriyle dirimli ilişkilerinde içerilir:

"Kendinde tek insan kendinde insanın özüne sahip değildir, ne kendinde ahlaki bir varlık ne de düşünen öz olarak. İnsanın özü yalnızca toplumda, insanın insanla birliğinde--ne var ki, kendini sadece Ben ve Sen ayrımının gerçekliğine dayayan bir birlikte-- içerilir."¹³⁶

Feuerbach, tür-varlığını bireysel varlıkların erişecekleri bir *telos* olarak görür. Tür-varlığı zamanla potansiyelinin tümünün gerçekleşmesinin koşullarını yaratan doğal bir varlıktır; kültür, 'medeniyet' ve toplumun dinsel ve siyasi biçimleri insanlığın '*telos*'una erişme sürecindeki tüm safhalardır:

"İnsan özünün sınırsız gelişmesi için, onun tam özüne karşılık gelen varoluş biçimleri için karşı konulmaz savaşım verir ve bu nedenle her tek-yönlü, sonlu varoluşu ve kendini sadece kimi özsel insani itkilerin bastırılması aracılığıyla devam ettirebilen her dünya halini ve belirsiz sınırlanmışlık içinde krallığının sınırlarını insanlığın sınırları, bekasının koşullarını insan doğasının sınırları yapan her devleti acımasızca yok eder."¹³⁷

Feuerbach tarihsel açıdan bakıldığında erekselci bir öz anlayışı benimser. Bireyin bugün kendinde gördüğü sınır yarın ortadan kalkacaktır. Feuerbach'a göre her devlet, genel olarak, belirli yasalara ve maksimlere, etiğe ve adetlere dayanır, yani belirli sadece zamansal olarak zorunlu ama kendinde, insan özünün istemli sınırlandırmalarına dayanır ve bu sınırlandırmalar bütün gücüyle orada engeller olarak değil, insanlara karşılık

¹³⁶ Feuerbach, *Werke*, vol. 9, s. 338-339.

¹³⁷ Feuerbach, *Werke*, vol. 10, s. 91.

gelen belirlenimler olarak sayıldığı ölçüde ancak sürebilir. Ama güçten düşme zamanı, bu sınırlandırmaların tamamen engeller olarak hissedildiği ve sonuç olarak geride bırakıldığı zaman, zorunlu olarak gelir. İnsan doğasına karşılık gelen devam eder; onunla çelişen ya da sadece belirli koşullara uygun gelen, ortadan kalkar. Ama insan doğası kendini sadece insani ihtiyaçlarda ifade eder. Bu nedenle, sadece insani ihtiyaçlar, sadece insani zorunluluk devletin kaderini elinde taşıyan güçtür.¹³⁸

İnsan kendi özü tarafından bilinçsizce yönetilir. Feuerbach insanın özünü Hegel'deki tin olarak zamanla kendini gerçekleştirecek olan bir tin olarak alınabilir:

“Benim amacım, daima bilinçsizce sadece kendi özü tarafından belirlenen ve yönetilen insanın, belki gelecekte bilinçli olarak kendi özünü etik ve siyasi yaşamının yasası ve belirleyici zemini, amaç ve ölçüsü olabileceğini kanıtlamaktır.”¹³⁹

Feuerbach, Heraklitos'u andıran bir kader anlayışına sahiptir. Heraklitos “karakter insanın yazgısıdır” derken Feuerbach benzer bir ifadeyle yazgıyı insanın öz-belirlenimi olarak görür. Kader soyut bir şey değildir. Kendi *telos*'unu belirlemeyen birey tam olarak insani bir yaşamdan daha azını yaşar: “Ahlaki, yani sosyal, sivil ve politik varlık olarak özel bir yazgıya sahibiz. Ama bu mukadderat insanın normal ve talihli durumlarda, kendine yön verdiği yetenekleri ve itkilerinin zemininden başka bir şey değildir. Kendini bir şey olarak belirlememiş olan, aynı zamanda hiçbir şeye yazgılanmamış olandır.”¹⁴⁰ İnsanlık tarihinin *telosu* tür yetkinliklerinin bireylerde gerçekleşmesi, ve bireyin kendini yetkinleştirmesidir:

“Bir insan tarihte, insanlığın büyük toplumunda sonlu bir meslek, konum ve ödevine sahiptir... O sadece eserlerinde, kendi alanında bulunmuş olduğu etkide tarihsel ödevini sürdürür. Ahlaki, etik ölümsüzlük bir insanın eserleriyle kazandığı ölümsüzlüğünden başka bir şey ifade etmez.”¹⁴¹

¹³⁸ Feuerbach, *Werke*, vol. 10, ss. 91-92.

¹³⁹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 22.

¹⁴⁰ Feuerbach, *Werke*, vol. 10, s. 257.

¹⁴¹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s. 15.

Tür varlığı bireyin öz-belirlenimidir. Birey kendini kendi sınırlarını aşsa da doğal belirleniminin sınırlarını aşamaz. Aşılan sınırlar bireyin kendi önüne çektiği, hayali, keyfi sınırlandırmalardır. Tam anlamıyla bilinç sadece, tür, özsel doğasının düşüncenin bir nesnesi olduğu varlıkta mevcuttur. İnsan kendini idrak ettikçe daha önce sınır olarak gördüğü şey ortadan kalkacaktır.

Feuerbach "iyi"nin insan doğası dışında başka bir yerde temellendirelemeyeceğini söyler. Mevrus günah öğretisi kabul edilemezdir. Feuerbach teologlara göre ahlakın Tanrıdan türediğini söyler. Sadece Tanrı erdemın temelidir, iyiliğin kaynağıdır. Ahlak yasaları Tanrının emirleridir. Filozoflar için onlar aklın kendisinin koyduğu yasalardan tüerler. Etiğin özerk temeli insanın kendi doğasıdır. İnsan kendi doğasını yalıtarak değil kendi doğasını açarak bir ahlak varlığı haline gelir. İnsanlığın en kutsal ödevi etiği özerk bir temelde geliştirmektir. Feuerbach'a göre etiğin tüm alternatif teolojik versiyonları onu deforme eder, alçaltır:

"Ancak Kant ve Fichte ile, onların eserlerinde felsefe—kendi kurtuluşu ve insanlığın kurtuluşu için—kendini öz-yeterli ve teolojiden bağımsız olarak kurdu—ancak daha sonra, etik ide kendini saflığı ve tam açıklığı içinde sundu. Ateizm... dışsal bir nesne olarak ampirik Tanrı kavramından—("Tanrı var mı?" kaba sorusunun onunla ilgili olduğu türden) —...kendinde ve kendi için, dindar kavrama, hem doğanın özünün hem de ahlak idesinin özünün bağımsız ve açık idrakine zorunlu olarak terapisel, geçiş aşamasıydı. Kategorik buyruk (koşulsuz ahlak yasası) etiğin dünyadan özgürlük ve bağımsızlığını ileri sürdüğü manifestoydu. İyinin eski teorilerinin açık gökyüzünden hayat-veren bir yıldırımdı. Etik idenin geçerliliği, insani koşu takımlarından soyulmuş Ödevin apaçık zorunluluğun çıplak saflığı dışında başka bir biçimde saptanamamıştı." ¹⁴²

Feuerbach'a göre etik, ödevi erdemın ampirik tekniklerine öğretmek ve uygulamak olan bir Pedagoji değildir. Etik silahlarını bırakamaz, insana sevecen bir şekilde gülümseyemez ve onun zayıflığına kendini alıştıramaz. Onun yerine, insanı dehşete düşürür, sarsar ve mahveder. Oysa

¹⁴² Feuerbach, *Werke*, vol. 5, ss. 210-211.

Feuerbach'a göre, Tanrı zorunlu olarak "antropopatik" olduğundan ve belirli insani gereksinimlere göre hep sınırlandırıldığından ötürü, Tanrı-temelli bir ahlak daima koşulludur. Böyle bir dinsel ahlak bu nedenle kendini-gözetmenin tinselleştirilmiş halidir. Bu dünyadan vazgeçiş gerçek anlamda bir vazgeçiş değildir. Dünyevi hayatta içi boşaltılan ego uhrevi yaşamda şişirilir.



IV. SONUÇ

Feuerbach'ın din üzerine yürüttüğü tartışma esasen öz-bilinç sorununu merkeze alan bir tartışmadır. Öz-bilincin koşulu 'ben'in kendini ikilemesidir. Feuerbach bu ikiliğin ilk defa dinsel bilinçte gerçekleştiğini söyler. İlk defa dinde, Tanrı kavramı aracılığıyla fenomenler karşısında değişmeksizin kalıcı bir öz düşüncesine varılır. Feuerbach'a göre dinde yansıtılan öz (Tanrı) insanın tür doğasıdır. Bu bakımdan, insan ve Tanrı ayrımı birey ve tür ayrımını nitelendirir. İnsani bireyler varoluş bakımından ayrı, öz bakımından aynıdırlar. Öz-bilinç bireysel otonominin değil, bireyler arasındaki karşılıklı etkinliğin ürünüdür. Bu nedenle 'ben'in bilinci 'sen'in bilincini varsayar. Feuerbach Fichte ve Hegel'deki 'varlık-öz-ide' diyalektiğini öz-bilince uygular. Bireysel insan varlığı edimsel olarak sonlu iken, özce potansiyel olarak sonsuzdur. Tür idesi insanın öz bakımından potansiyel olarak sonsuz yetilerinin edimselleşmiş haline karşılık gelir ki Hıristiyan inancındaki karşılığı tecessüm öğretisidir. Bu nedenle öz-bilinç tarihsel bir süreci nitelendirir. İnsanlık tarihinin ereği bireyin tür yetkinliklerini edimselleştirdiği aşamadır. Tarihsel süreç içinde insanların yansıtmış oldukları Tanrı kavramları insanların kendi öz-bilinciyle şekillenir. İnsanın Tanrıya dair bilinci kendine dair öz-bilincidir. Tanrı, insanın 'henüz' edimselleşmemiş olan potansiyel tür yüklemelerinin toplamının atfedildiği bir varlığı nitelendirir. Dolayısıyla, insan kendinde içkin olarak bulunan belirlenimlerini nesnelleştirdikçe, daha önce tanrısal bir nitelik olarak görüp kendinden öte bir varlığa atfettiği nitelik zamanla insanileşecektir. Feuerbach bu nedenle dindeki her ilerlemeyi, insanbiçimciliğe varması bakımında dinin olumsuzlanması olarak görür.

Feuerbach'a göre öz-bilinç öncelikle pratik bir bilinçtir. Feuerbach'taki tür idesi Kantçı anlamda 'düzenleyici' bir idedir ve varoluş ile özün ayrımında birliğini belirtir. Feuerbach bu birliğe ben-sen diyalektiği aracılığıyla varır. Ben-sen diyalektiğinde, soyut öz-bilinçte benin kendi ötekisi olarak duran varlığın yerine somut bir varlık getirilir ve merkezde duran etkin 'ben' tahtından edilerek 'sen'e tabi kılınır. Varlık düşünce tarafından değil, düşünce varlık tarafından belirlenir. 'Ben' ilk defa kendini 'sen'de görür. Bu bakımdan gerçek anlamda öz-bilinç kendi-içine çekilmekle değil, kendinin dışına

çıkmakla edinilir. Feuerbach'a göre öz-bilinç en az iki bireyi ve karşılıklılığı varsayar. Tür bilincini nitelendiren öz-bilinç bireyler arasında gerçekleşen ayrımda-birlikle edinilir. Birey hem kendinde-varlık hem de öteki-için-varlık haline gelir. Feuerbach'a göre, bu ortak öz-bilinç haline erişmek insanlığın önünde duran bir ödevdir. Bu anlamda, Feuerbach kendini idealist bir filozof olarak tanımlar. *Theoria* ve *historia* ya da olan ve olması gereken arasındaki ayırım, otonomi ile değil, ötekinin varlığının sorumluluğunu üstlenmekle kaldırılabilir. Bu nedenle, Feuerbach aşkı, özellikle de insanlığa duyulan aşkı öz-bilincin ediniminde itici bir güç olarak görür.



V.YARARLANILAN KAYNAKLAR

- Ameriks Karl, "The Legacy of Idealism in the Philosophy of Feuerbach, Marx, and Kierkegaard": **German İdealism**, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Barnes Jonathan, **Early Greek Philosophy**, London: Penguin, 1995.
- Bremken Worren, **Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning Self**, Cambridge: Cambridge University Pres, 1994.
- Constantine David, **Hölderlin**, Oxford: Clarendon Paperbacks, 1998.
- Copleston Frederick, **A History of Philosophy**, vol, VII, part 2, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963.
- Feuerbach Ludwig, **The Esence of Christianity**, çev. George Eliot, New York: Harper& Brothers, 1957.
- Feuerbach, **Lectures on the Essence of Religion**, translated by Ralph Mannheim, New York: Harper and Row, 1967.
- Feuerbach, **Geleceğin Felsefesinin İlkeleri**, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Ara Yay. 1991.
- Feuerbach, **Principles of the Philosophy of the Future**, translated by Manfred Vogel, Indianapolis: Hackett, 1967.
- Feuerbach, **Thoughts on Death and Immortality**, çev. James A. Massey, University of California Pres, 1980.
- Feuerbach, **Aslu'd Din**, çev.: Ahmed Abdülhalim Atıyye, Beyrut: Müessesetüll.
- Feyerabend Paul, **Akla Veda**, çev.: Ertuğrul Başer, Ayrıntı Y., 1995
- Harvey Van A., **Feuerbach**, Cambridge: Cambridge University Pres, 1997.
- Hegel George Wilhelm Friedrich, **Phenomenology of Mind**, trans. by J. B. Baillie, New York: Harper Torchbook, 1967.
- Hegel, **Tinin Görüngübilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdeaYay., 1986.

- Hegel, **Hegel and Human Spirit**, trans. Leo Rauch, Detroit: Wayne State University Pres, 1983
- Hegel, **Science of Logic**, trans. A.V. Miller, London: Allen & Unwin, 1969.
- Hegel, **Mantık Bilimi**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdeaYay., 1996.
- Hegel, Hegel, **Philosophy of Right**, trans. T. M. Knox. Oxford: Clarendon Pres, 1952.
- Hegel, Hegel, **Hegel's Early Theological Manuscripts**, trans. T.M. Knox, Chicago: University of Chicago Pres, 1948.
- Hegel, **Philosophy of History**, Trans. J. Sibree, New York: Dover Publications, 1956.
- Hook Sidney, **From Hegel to Marx**, The University of Michigan Press, 1962.
- Hume David, **Din Üstüne**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İmge Y., 1995
- Johnston Larry, **Between Transcendence and Nihilism, Species-Ontology in the Philosophy of Ludwig Feuerbach**, New York: Peter Lang Pres, 1995
- Kant Immanuel, **Prolegomena**, çev. İoanna Kuçuradi & Yusuf Örnek, Ankara: Hacattepe Üniv. Yay., 1983.
- Kant, **Critique of Pure Reason**, trans. and ed. by Paul Gayer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge Univ. Pres, 1998.
- Leibniz, **Political Writings**, Edited by, Patrick Riley, New York: Cambridge Univ. Pres., 1996
- Marcuse Herbert, "Feuerbach", **Us ve Devrim**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yay., 1989.
- Marx Karl, **Din Üzerine**, Çev. İsmail Yarkın & M. Ali İnci, Ankara: İnter Yay., 2000.
- Marx and Engels, **Collected Works**, vol. III, New York: International Publishers, 1954.
- Marx, **Kapital**, I. c. çev. Alaattin Bilgi, İstanbul: Sol Yay., 1986.
- Marx & F. Engels, "Feuerbach", **Alman İdeolojisi**, Çev.: Sevim Belli, İstanbul, Sol Yay., 1987.

- Nola Robert, "The Young Hegelians, Feuerbach, and Marx: The Age of German Idealism", **History of Philosophy**, vol. IV, ed.
- Nutku Uluğ, **Feuerbach'ın 'İnsanın Özü" Saptaması ve Marx'ın Altıncı 'Ad Feuerbach' Tezindeki Temel Yanılgı**, No: 19.
- Özbek Sinan, **Feuerbach'ın Din Anlayışı ve Marx ve Engels'in Eleştirisi**, Felsefe Logos, No: 3
- Özbek Sinan, **Ad Nutku**, Felsefe Logos, No: 20.
- Sartre Jean Paul: **No Exit and Three Other Plays**, trans. S. Gilbert, New York: Vintage, 1947.
- S. Ramaswamy, Ed. Subrata Mikherjee, **Ludwig Feuerbach—His Thoughts and Works**, New York: Deep&Deep Publications, 1994.
- Solomon Robert C., **A Study of G.W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit**, New York: Oxford University Press, 1983.
- Sophocles, **Electra**, trans. by Watling B, London: Penguin Books, 1984.
- Sophocles, "Antigone, Oedipus TheKing, Oedipus at Colonus", **TheThree Theban Plays**, trans. Robert Fagles, New York: Penguin Books, 1984.
- Tucker Robert C., **Philosophy & Myth in Karl Marx**, New Brunswick: Transaction Publishers, , 2001.
- Wartofsky W. Marx, **Feuerbach**, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- White James D., **Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism**, New York: Macmillan Pres, 1996.
- William J. Brazill, **The Young Hegelians**, Yale University Press, 1970.
- Wilson Charles Alen, **Feuerbach and the Search for Otherness**, New York: Peter Long Publishing, 1989.