

Makale Geliş | Received : 15.04.2023

Makale Kabul | Accepted : 28.12.2023

Marx'ın Feuerbach Eleştirisi Bağlamında Felsefenin Anlamı

Hakan Güney*

Özet

Felsefe, kavramsal bir düşünme faaliyeti olarak eleştirel yönelimini özerk bir disiplin olma ve kendi anlamını gerçekleştirme üzerinden kurar. Bu yönelimin gücü, modern felsefe ile birlikte pekişerek eleştiri, kurumsal dinlere temas ederek gerçekleşir. Felsefenin özellikle 19.yy'da özerk bir disiplin olarak düşünülmesinin temeli, bu eleştiri gücünden kaynaklanır. Oysa Feuerbach'a göre felsefe, eleştirdiği dinin düşünme yapısından ayrı olarak konumlanması bir yana dinin nesnesini kavramsal olarak ortaya koyma gayesi taşımaktadır. Kendini bu gaye ile gerçekleştirmeye çalışan felsefenin, özerk bir disiplin olması ve ele aldığı nesne bakımından özgün bir düşünme biçimi sunması mümkün değildir. Marx, Feuerbach'ın doğru ama yetersiz olan bu düşüncesini, felsefenin özellikle *praxis* özelliğini vurgulayarak tamamlamaya çalışır. Dolayısıyla bu çalışmada Marx'ın Feuerbach eleştirisi bağlamında felsefenin anlamına yönelik getirmiş olduğu düşünceler ele alınacaktır. İlk olarak Feuerbach'ın, felsefenin teolojik niteliğine yönelik antropolojik çerçevede yöneltmiş olduğu eleştiriler ortaya konacak ve kutsallığın gökyüzünden yeryüzüne geçişi ile beraber felsefenin nasıl bir anlam ihtiva ettiği gösterilecektir. Sonrasında Marx'ın Feuerbach'a yönelik eleştirileri ele alınarak kutsallığın aldığı bu yeni biçimin çelişkileri gösterilecektir. Son olarak bu çelişkilerin aşılmasında felsefeye düşen görevin ne olduğu Marx üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Akıl, Din, Materyalizm, Spekülatif Düşünme, Praksis.

The Nature of Philosophy in the Context of Marx's Critique of Feuerbach

Abstract

Philosophy, as a conceptual thinking activity, constitutes its critical orientation on the basis of being an autonomous discipline and actualizing its own meaning.. The power of this orientation is reinforced with modern philosophy and criticism is realized by contacting organized religions. The basis for philosophy being considered as an autonomous discipline, especially in the 19th century, stems from this power of criticism. However, according to Feuerbach, philosophy, far from being positioned separately from the thought of the religion it criticizes, aims to conceptually reveal the object of religion. It is not possible for philosophy, which tries to realize itself with this aim, to be an autonomous discipline and an original way of thought in terms of the object it understands. Marx tries to complement Feuerbach's correct but inadequate idea by emphasizing the *praxis* characteristic of philosophy. Therefore, in this study, the thought that Marx direct the meaning of philosophy in the context of his criticism of Feuerbach will be discussed. Firstly, Feuerbach's anthropological criticisms of the theological character of philosophy will be presented and it will be shown how philosophy has a meaning with the transition of the divinity from the sky to the earth. Marx's criticisms of Feuerbach will be discussed and the contradictions of this new form of divinity will be shown. Finally, we will try to show through Marx what the task of philosophy is in overcoming these contradictions.

Keywords: Reason, Religion, Materialism, Speculative Thinking, Praxis.

* Doktora Öğrencisi, Felsefe, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul Üniversitesi, gunevhakan.g@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7463-2703.

Giriş

Dinî düşünme biçiminin konusu olan Tanrı, sadece dine özgü bir düşünme alanı sunmamaktadır. Felsefe her ne kadar mantıksal ve kavramsal düşünme biçimi ile dinden ayrılrsa da Tanrı'yı da kendisine düşünce konusu etmiştir. Oysa Antik Yunan'dan beri felsefe epistemoloji, ontoloji, etik, siyaset gibi alt disiplinler ile ilgilenmiş ve Tanrı tüm bu düşünsel etkinliğin her zaman aslî unsuru olmamıştır. Bu doğrultuda din ve felsefenin yöntemsel olarak görünüşte farklılık göstermesi ile birlikte özsel olarak aynı çerçevede hareket ettiğini iddia etmiyoruz. Amacımız, bu çalışmanın sınırları içerisinde inanç ve akıl arasındaki ilişkide inancın konusu olan Tanrı'nın felsefede akıl temelinde nasıl bir görünüme kavuştuğunu Marx'ın daha sonrasında eleştireceği Feuerbach üzerinden göstermek olacaktır. Ayrıca bu çalışmanın merkezinde olacak felsefenin teoloji olmasının kaçınılmaz olduğu yargısı, genel olarak felsefeye değil, sadece Feuerbach'ın modern dönem ve özellikle Hegel'le birlikte felsefe yapma biçimimizin getirdiği doğal bir sonuç olduğu eleştirisi üzerinden oluşturulacaktır. Bu doğrultuda sonrasında Marx'ın Feuerbach eleştirisi, dolaylı olarak felsefenin teolojik niteliğine olacağı için felsefenin teolojik nitelikte olmamasının ancak diyalektik materyalizm ve praksis ile mümkün olabileceği yargısı da çalışmanın sınırları içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü bu çalışmadaki temel gayemiz, Marx ve Feuerbach bağlamında bir problem kurarak felsefenin anlamına yönelik yegâne ölçüde değil, önemli hususlardan birine işaret etmektir.

İnanç ve akıl arasında, kendisini gerçekleştirme olarak açığa çıkan bu benzerlik, felsefenin, akıl üzerinden inanca yönelik getirmiş olduğu eleştirileri de farklı bir perspektiften ele almamızı mümkün kılmaktadır. Çünkü eleştiri, eleştirdiği noktadan hareketle kendisini kurmaktadır. Bu doğrultuda akıl, inancın nesnesinden hareketle kendisini kurarken bunu inancı eleştirmek suretiyle yapar. Bu eleştiri ile nihayetinde akıl, Tanrı'yı akılsallaştırmak ister. Sistematik ve bütünsel bir felsefenin açığa çıkış gayesinin arkasında bu istek vardır. Bu nedenle Tanrı üzerinden teklif edilebilecek mutlak düşüncesinin akıl üzerinden gerçekleştirilmesinin koşulu, inanca aşkın (*transcendent*) değil, akla içkin (*immanent*) olan bir Tanrı olacaktır. Akıl, inancın nesnesini eleştirirken onu kendisinde kurmasının nedeni budur. Feuerbach'ın felsefesinin çıkış noktası da felsefenin bu niteliğine (teolojik) yöneliktir. Bu teolojik nitelik, Kant'ta aklın sınırının etik olan, Hegel'de ise diyalektik düşünme biçimi ile aşılarak akla aşkın olabilecek bir varlık alanının felsefe üzerinden içkin kılınmasıyla felsefede belirgin bir görünüme kavuşur. Bu noktada Feuerbach, bu görünümün açığa çıkışının sebebi olarak Alman İdealizm ile birlikte onu doğuran koşulların nedeni olarak modern dönemi ele alır.¹ Modern dönem ile birlikte spekülative felsefede akla yapılan vurgu ve bilimsel gelişmelere paralel olarak doğaya yönelik bilimsel yönelimin öznenin kurucu bir rolü üzerinden gerçekleşmesi, din ile felsefe veya inanç ile akıl arasında bir ayrım üzerinden hareket edildiğine dair bir düşünceye sebebiyet verebilir. Oysa Feuerbach, modern felsefe ve Aydınlanma döneminin aklın kurucu yapısına dair vurgusunun, aklın nesneleştirdiği Tanrı kavramının aşkın (*transcendent*) bir boyutta ele alınması gerçeğini değiştirmediğini düşünür. Ortaya çıkan durum, aklın, Tanrı'nın belirlenimi altında kendini gerçekleştirirken Tanrı'nın kutsallığını kendi özünün bir yansıması olarak görememesidir. İnanç da Ludwig Feuerbach (1804-1872) açısından insanın kendisine dair olan yüklemeleri, Tanrı'nın bir yüklemi haline getirip onu aşkın bir boyutta konumlandırarak insanın kendisine yabancılaşmasına zemin hazırlamasıdır. Dolayısıyla akıl, eleştirdiği inancın yapısını devam ettirerek bu yabancılaşmayı sürdürmektedir. Önemli olan, bu devamlılığın analiz edilerek yabancılaşmanın aşılması ve felsefe üzerine yeniden özgün bir düşünüşün imkânının açığa çıkarılmasıdır.

¹ Bu çalışma boyunca Feuerbach'ın eleştirdiği felsefeyi, modern dönem koşullarını da içeren 'spekülative felsefe' olarak ifade edeceğiz.

René Descartes (1596-1650) ile başlayan ve özellikle Aydınlanma döneminde G.W. Frederich Hegel'e (1770-1831) varacak olan süreçte felsefi düşünme biçimi, rasyonalite ve spekülâtif düşünme boyutuna ulaşacaktır. Bu boyut, inancın yapısal durumu ile paralel olarak akıl karşısında insanın edilgen olduğu bir duruma işaret etmektedir. Her ne kadar Descartes'ta aklın rolü, insanın ayrıcalıklı durumunu açığa çıkartsa da bu düşünme biçimi, Aydınlanma döneminde insanın tabi olacağı aklın ayrıcalıklı durumuna evrilecektir. Dolayısıyla inancın nesnesi olarak Tanrı'nın belirlenimi içerisinde var olan insan, bu kez akıl üzerinden bir belirlenim içerisinde var olarak içeriksel bir farklılık boyutuna erişse de yapısal devamlılığı koruyacaktır. Bugüne kadar felsefedeki reform denemeleri klasik felsefeden yapısal olarak bir farklılığa yol açmamıştır. Oysa yeni, bağımsız ve insanlığın gereksinimlerini karşılayan felsefenin vazgeçilmez koşulu, onun öz bakımından klasik felsefeden ayrılması ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla Feuerbach bu yapısal benzerliğin felsefe için aşılması gereken bir durum olduğunu düşünür.² Eğer bu aşma edimi gerçekleştirilmezse, Tanrı'nın kutsallığı, aklın kutsallığı olarak varlığını koruyacak, insanın edilgin bir boyuttan etkin bir boyuta geçerek özgülleşmesi de mümkün olmayacaktır:

Aklın kurucu olan etkin rolü, dinî perspektiften Tanrı'ya olan inanca karşı bir alternatif olarak gözüke de durum bundan farklıdır. Çünkü akıl üzerinden epistemoloji öncelikli düşünme tarzıyla felsefe, yüzünü Tanrı'dan doğaya doğru çevirse de en nihayetinde, doğada felsefeyi tekrardan Tanrı'ya götüren aklın işaretlerini keşfedecektir. Her ne kadar aranan güç, aklın kendisi olsa da bu gücün nitelikleri "kadir-i mutlak, kendinden menkul, kendi kaderini elinde tutan bir güç olacaktır."³ Feuerbach bu noktada aranan gücün akıl değil, insanın kendisi olması gerektiğini düşünür. Dolayısıyla "insan, sonsuz bir güçle damgalıdır."⁴ Ancak dinî düşünme biçiminde olduğu gibi felsefi düşünme biçiminde de bu gücün insana aşkın olduğu düşüncesi hakimdir. Bu düşünce, insana dair niteliklerin nesneye yansıtılarak nesnenin, aşkın olarak konumlanmasından ötürü varlığını korumaktadır. Bu nedenle Feuerbach'ın amacı, "dinin karanlık bölgelerini aydınlatarak"⁵ insanın türüne yabancılaşmasını engellemektir. Sonuç olarak kutsal ve sonsuz olan da insanın kendisinde aranacaktır.

Dinî özün akılsallaştırılma çabası olarak spekülâtif felsefenin yapısını açığa çıkaran Feuerbach, felsefeye düşen görevin, yeryüzünün ve dolayısıyla insanın bütünsel olarak kutsal olan özünü, bilincin kutsal ve mutlaklığı üzerinden açığa çıkarmak olduğunu düşünür.⁶ Bu noktada Karl H. Marx (1818-1881), felsefeye verilen bu rolün, Feuerbach'ın yeryüzünün çelişik yapısını ve insanın bu çelişik yapıdaki tarihsel durumunu göz ardı etmesinden kaynaklı olarak açığa çıktığını düşünür. Toplumsal-iktisadî çelişkiler, ancak insana dair bir öz düşüncesinden hareket edildiğinde varlığını korumaktadır. Üstelik bu öz düşüncesi, insanın kutsallığına yönelik vurgu ile pekiştiğinde çelişkilerin anlaşılması oldukça güçleşir. Bunun nedeni insanı, sabit ve değişmez bir öz düşüncesi üzerinden anlamaktan kaynaklanır. Oysa insan bir öze sahip olmaktan çok, türsel varlığını üretim ve üretimin sonucunda açığa çıkacak olan eser aracılığıyla akılsal olarak değil, etkinlik dolayısıyla yaratır.⁷ Böylece insanı öz düşüncesiyle ele almak yerine, tür varlığı üzerinden hareket edip tarihsel koşulların değişen yapısını göz önünde tutmak, yeryüzünün

² Ludwig Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, trans.Zawar Hanfi, (London, Forgotten Books, 1972), s.87.

³ Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev.Selin Dingiloğlu. (İstanbul: Yordam Kitap, 2022), s.35.

⁴ Feuerbach "sonsuzluğu kapsayan bilincin ayırt edici olan üç yeti ile güç ve mutlaklığa sahip olabileceğini düşünür: Akıl, Sevgi ve İrade gücü." Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. Marian Evans, (London, Trübner and Co., 1881), ss.2-3.

⁵ Ludwig Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, çev. Ralph Manheim. (New York: Harper & Row, 1967).s. 5.

⁶ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.64.

⁷ Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, Çeviren: Murat Belge, (İstanbul: Birikim Yayınları, 2011), s.82.

çelişkilerinin anlaşılması açısından önemlidir. Dolayısıyla Marx'a göre insan nesnel gerçekliğe praksisin dolayımından, karşılıklı bir ilişki içerisinde ulaşabilir.⁸ Feuerbach ise insan ve dünya arasındaki bu ilişkiyi tek taraflı düşünerek, eleştirdiği felsefenin epistemoloji öncelikli düşünme yapısını devam ettirmiştir. Bu nedenle de “mutlak”, “sonsuz”, “öz”, “kutsal” gibi kavramlarla bir devamlılığa işaret etmektedir. Nesneye dair çelişki, özneye dair bir çelişkinin tezahürü olarak görüldüğü takdirde de sorunsal varlığını devam ettirecektir. Çünkü özne-nesne arasındaki karşılıklı ilişkide çelişki, idealizmin ve geleneksel materyalizmin düşündüğünden farklı olarak karşılıklı ilişkiyle oluşan bir durumdur. O halde özne ve nesne arasındaki çelişki birlikte ele alınıp *praxis* üzerinden dönüştürülmelidir.

Bu çalışmanın amacı, Feuerbach ve Marx'ın felsefe anlayışlarının bir karşılaştırmasını yaparak eleştirel bir değerlendirme ile felsefenin anlamına yönelik teklifin ne olabileceğini ortaya koymaktır. Bu nedenle münferit olarak her iki filozofun çalışmaları ve bu filozoflar üzerine yapılmış olan çalışmaların varlığı önemli olsa da araştırmamızın amacıyla bağlantılı olarak literatür anlamında belli bir çerçeve içerisinde hareket edeceğiz. Bunu yaparken Feuerbach'ın spekülative felsefe geleneğinin aslında teolojik nitelikli olduğu yargısını ve Marx'ın bu yargıyı doğru ama eksik bulması nedeniyle felsefenin anlamına ilişkin düşüncelerini açık ve anlaşılır bir şekilde sunmaya çalışacağız. Bu nedenle ilk olarak Feuerbach'a özellikle *Principles of Philosophy of the Future* ve *The Essence of Christianity*⁹ üzerinden yaklaşım sonrasında Marx, herhangi bir metni merkeze almadan, Feuerbach'a doğrudan ya da dolaylı olarak yönelen düşünceleri üzerinden ele alınacaktır.

1. Dinî Bilincin Gerçekleştirilmesi Olarak Felsefe

Feuerbach *Principles of Philosophy of the Future* ve *The Essence of Christianity*'de teoloji ve özellikle spekülative felsefeyi birlikte düşünerek eleştirisini hem teolojiye hem de spekülative felsefeye yöneltmiştir. Bu iki alana yönelik eleştiri, Feuerbach'ın çıkış noktasıdır. Çünkü geleceğin felsefesini oluşturabilmek, kendisine kadar gelen felsefe geleneğinin aslında dinî özün akılsallaştırılmış bir biçimi olduğunu görmemiz ile mümkündür.¹⁰ Feuerbach'ın bu çerçevede spekülative felsefe ve dinin, bir bakıma bir madalyonun iki yüzü olarak var olan yapısını açığa çıkarma gayreti, bu temele dayanır.¹¹ Bu anlamda felsefenin, dinin akılsal olarak gerçekleştirilmesi düşüncesinden önce dinin insan için ne anlama geldiği ve insanın din ile olan ilişkisinin hangi kavramsallaştırma üzerinden kurulduğu Feuerbach üzerinden gösterilmelidir.¹² Çünkü dinin felsefî olarak

⁸ Karl Marx, “Feuerbach Üzerine Tezler”, Çev. Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, (İstanbul, Yordam Kitap, 2009), 80, V.Tez.

⁹ Ana eksen olarak bu iki metne bağlı kalsak da çalışmamızda Feuerbach'ın “*Lectures on the Essence of Religion*”, “*Towards a Critique of Hegel's Philosophy*” ve “*Thoughts on Death and Immortality*” çalışmalarına da temas edeceğiz.

¹⁰ Feuerbach'ın bu konuya dair bütüncül bakışı için “*Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Spinoza*”, “*Geschichte der neueren Philosophie: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*” ve “*Pierre Bayle, nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten*” adlı felsefe tarihine yönelik üç ayrı çalışmasına bakılabilir.

¹¹ Feuerbach'tan varacağı sonuç itibarıyla farklılık arz etse de İbn-i Rüşd'ün akıl ile vahiy arasında tam bir örtüşme ve uyumluluğun söz konusu olduğunu, akletmenin ve bunun en doğru yolu olan kıyasın hem felsefede hem de dinde en temel ortak özellik taşıdığını vurgulaması bakımından bkz. (İbn-i Rüşd, *Felsefe Din İlişkileri - Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergah Yayınları, 2019.) Ayrıca felsefeyi dinin sınırları içerisine sokmuş olsa da akıl ve inanç arasındaki içkin ilişkiyi görünür kılarak felsefe ile dinin zorunlu olarak birbirini gerektirdiğine dair düşünceleri için bkz. (Augustinus, *The City of God*, trans. by. Marcus Dods, New York, The Modern Library, 1993, kitap 8, bölüm 1.)

¹² Feuerbach özellikle *The Essence of Christianity* metninde Hristiyanlığa yönelik eleştirilerini sunsa da genel olarak dinin doğasına dair saptamalarda bulunur: “Örneğin, Hristiyanlık kendi içinde ele alındığında tarihsel-dogmatik bir gelişimi de göz önünde tutularak mutlak din olarak belirlenmiştir. Bu belirlenimin anlamı, Hristiyanlığın diğer dinlerden farklı olduğuna yöneliktir. Oysa bütün farklı dinlerin temelinde tek mutlak koşul olarak dinin doğası ihmal edilir.” Ludwig Feuerbach, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, trans. Zawar Hanfi, (London, Forgotten Books, 1972), s.4.

kavranma biçimi, felsefe tarihinde sadece Feuerbach'a özel bir tutum olmamakla birlikte dinin, inanç eleştirisi ile akıl üzerinden farklı bir boyutta da olsa biçimsel olarak spekülasyon felsefede nasıl devam ettiğinin gösterilmesi açısından Feuerbach'ta bu açıklama önem arz etmektedir.

Dinî bilinç, insanın özelliğidir. Bu özellik, insanın – canlılığın içinde bilişsel yeti olarak insana daha yakın olabileceği için farklılık olarak konan – hayvanlardan farklı olmasını imler. Bu farkı yaratan ise bilinç (*Bewußsein*) olduğu için Feuerbach'a göre hayvanların dini yoktur.¹³ Feuerbach bu noktada bilincin dar ve geniş anlamını ortaya koyar. “Geniş anlamıyla bilinç, duyuşsal olarak ayırt etme, dış dünyadaki nesnelere algı yoluyla anlaşılır kılma ve anlaşılır kıldığı nesnelere temel düzeyde değerlendirip bu temelde hareket etme ve davranma anlamına gelmektedir.”¹⁴ Bu bağlamda insan ve hayvan arasında bir ayrım olmadığı, geniş anlamıyla bilincin hayvanlarda da bulunduğu söylenebilir.¹⁵ Oysa insanı hayvandan ayıran ve dinî bilinç olarak açığa çıkaran, bilincin dar anlamıdır. Dar anlamıyla bilinç, sadece kendi türüne ait olan bir varlığa ve türünün özsel doğasını kendisine düşünce nesnesi yapmasına dayanır.¹⁶

“Hayvan birbirini izleyen duyumların birleşimi olarak bir kendilik duygulanımına sahip olsa da insan gibi bir tür varlığı olarak bilince sahip değildir. Bu nedenle hayvan tekil olarak kaldığı ve türüne dair bilinçten yoksun olduğu için kendi varlığını kendisine nesne kılabilir. [...] Bu nedenle hayvanın tek, insanın iki katlı yaşamı vardır. Hayvanın iç ve dış yaşamı birdir. Oysa insanın bir iç ve bir dış yaşamı vardır.”¹⁷

Bu iki katlı yaşamı sağlayan, insanın yansımaları düşünmesidir (*reflexion*). “İnsan bu bilinç yapısı ile kendi özünü, türünü ve var olanların anlamını kendisine nesne kılabilir.”¹⁸ İnsanın kendi türünü nesne kılabilmesi, Tanrı ile olan ilişkisinde belirleyicidir. Bir tür olarak ve aynı zamanda tür bilinci ile insan inanacağı bir Tanrı fikrinin yaratıcısı olabilir.¹⁹ Dar anlamıyla bilincin, insanı dinle ilişkilendiren esas noktası ise sonsuzluk kavramıdır. Feuerbach'a göre bilinç ve sonsuzluk bilinci birbirinden ayrılmaz. Eğer bilinç özsel olarak sonluluğu içeriyorsa, sonsuzluğu düşünmesi mümkün olmayacaktır. Bilincin doğası, her şeyi kapsar ve sonsuzdur. Bu nedenle de sonsuzluk bilinci, bilincin sonsuzluğudur. İnsan, sonsuzluğun bilincinde kendi özünün sonsuzluğuna ulaşır. “Din, bu temel üzerinden açığa çıkar ve kendini sonsuzluk bilinci ile gerçekleştirir.”²⁰ Nasıl ki sonsuzluk bilinci ile bilincin sonsuzluğunda neden ve konu özdeş hale geliyorsa, insan da dinin yalnızca nedeni değil aynı zamanda konusu olarak özündeki sonsuzluğu Tanrı olarak gökyüzüne yansıtmıştır. “İnsanın, onu hayvandan farklı kılan bu özü (sonsuzluk bilinci) dinin hem nedenidir hem de konusudur.”²¹ Dolayısıyla din üzerinden Tanrı da sadece insanın nesnesidir. Çünkü “varlığın ne olduğu ancak onun nesnesi dolayısıyla bilinebilir.”²² Bu doğrultuda insanın Tanrı'ya yönelik her tanımlama girişimi, kendi özüne dair bir girişimdir. Kısacası insanın özü ve özellikleri, nesnenin özü ve özelliklerinden

¹³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁴ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁵ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁶ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1.

¹⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.1-2.

¹⁸ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.2.

¹⁹ Abdurrahman Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach'ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, (Ekim 2014), s.43.

²⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.2.

²¹ Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach'ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, s.41.

²² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.8..

açığa çıkarılacağı için insanın nesnesi olarak Tanrı'nın özünde görünüşe ulaşan, insanın özü olacaktır.²³ Ancak insan, Tanrı'ya yüklediği niteliklerin, kendisine dair nitelikler olduğunun farkında değildir. Bunun nedeni dinin yapısından kaynaklıdır. Çünkü din, insanda bilinç ve bilinçsizlik arasında ilişki yaratarak kendi varlığını güçlü kılar. İnsan bilinçli bir şekilde ister lâkin bunu bilinçsizce yapar. Tanrı'nın varlığına yönelik yüklemiş olduğu niteliklerin kendisine dair olduğunun bilincinde olmasına rağmen kendisinin ne olduğunu, nereden geldiğini sormaktan geri durmaz.²⁴ Feuerbach'ın dine yönelik eleştirisi ve bu eleştiri üzerinden felsefesinde ulaşmak istediği aşama da bu belirlenimde açığa çıkar. İnsan kendisinde görmeyi istediği fakat bir türlü göremediği nitelikleri hayâlî bir varlığa (Tanrı'ya) atfeder. Bu nitelikler, “ulaşmak istenip de bir türlü ulaşılamayan insanın yüceltilmiş sıfatlarından başka bir şey değildir.”²⁵ Bu bağlamda sonsuzluk kavramına yönelik vurgu dışında Feuerbach'ın düşüncesinin yeni bir söylem oluşturmadığını söyleyebiliriz. Burada daha çok, felsefe tarihinde Tanrı'ya yönelik tasarımların antropomorfik bir nitelik taşıdığına dair ve insan üzerinden gerçekleştirilen bir okumanın devam ettiği kanısındayız.

Feuerbach dine yönelik bakışını ve bu bakış üzerinden dinin bir tamamlayıcısı olarak felsefeyi bu perspektifte analiz etmektedir. Felsefenin teolojik temelli bir niteliği olmasıyla birlikte teolojinin de antropolojik bir temeli vardır. Burada teoloji daha çok kuramsal teoloji olarak, felsefe de Hegel'de son noktasına ulaşacak spekülâtif felsefe olarak anlaşılmalıdır. Spekülâtif felsefenin teolojik temelli olmasının anlamı, “din için öteki dünyaya ait olan Tanrı'nın, bu dünyada akılsal ve teorik olarak gerçekleştirilmesidir.”²⁶ Tanrı'nın akılsallaştırılması olarak felsefe, dinin gerçekleştirmediğini bu dünyada akıl üzerinden gerçekleştirir. Din ile insan kendini nesnelleştirebilmiş olmasına rağmen nesneyi kendi özü olarak tanımamaktadır. Kuramsal teolojiye nazaran sıradan teolojide Tanrı, insana aşkın olduğu için insanın özü de insana aşkın olup (aşkın bir nesnenin dolayımı anlamında) insanın nesneyi kendi özü olarak tanınması mümkün olmamaktadır. Oysa Feuerbach'a göre dinler tarihinde bir “ilerleme” düşüncesinden söz edilebileceği için kuramsal teoloji ile birlikte Tanrı “aşkın” (*transcendent*) bir boyuttan “içkin” (*immanent*) boyuta geçerek akıl üzerinden anlaşılmaya başlanmış ve insanın Tanrı'da kendi özünü görmesinin yolu açılmıştır.²⁷ Spekülâtif felsefe ise Tanrı'nın özünün aslında insanın özü olduğu düşüncesine giden yola zemin hazırlayan kuramsal teolojinin gerçekleşmesini mümkün kılmıştır.²⁸ Bu noktada şöyle bir soru açığa çıkıyor: Spekülâtif felsefeyi sadece idealizm çerçevesinde mi ele almak gerekecektir?

Feuerbach'ın spekülâtif kavramını kullanması ve sonrasında Hegel'e yönelik eleştirileri, spekülâtif felsefenin idealizme indirgenebileceği düşüncesine yol açabilir. Oysa *Principles of Philosophy of the Future*'ı detaylı incelediğimizde Feuerbach, Hegel'e kadar gelen süreci Hegel'den kopuk değerlendirmemizin mümkün olmadığını ve hatta bu sürecin, Hegel'e giden yola zemin hazırladığını düşünmüştür. Bu nedenle sürecin kendisine

²³ Burada bir nesnenin insan için ne olduğu ve kendinde ne olduğu ayrımı üzerinden sadece Tanrı için değil, aynı zamanda tüm organik ve inorganik doğada insanın nesnesi kılınan şeylerin özünün de insanın özüne işaret ettiği ve böylece salt Tanrı nesnesi üzerinden insanın özüne dair yapılacak böyle bir ontolojik çıkarımın mümkün olmadığı itirazında bulunabilir. Oysa Feuerbach nesnenin özünden insanın özüne işaret ederken nesneyi duyu verilerine tekabül eden duyumsanan bir varlık olarak düşünmez. Bu nedenle nesnenin (duyumsanamayan Tanrı'nın), insan için ne olduğu ve kendinde ne olduğu ayrımı da ortadan kalkacağı için insandan ayrı bir varlık görünümü de ortadan kalkar. (Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, ss.9-10.)

²⁴ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.310.

²⁵ Ferhat Akdemir, “Feuerbach'ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 18-19, (2005), s.343.

²⁶ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.4.

²⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.13.

²⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.7-8

bütüncül olarak bakmak gerekmektedir.²⁹ Çünkü genel olarak felsefenin teorik olarak nesnesi ile teolojinin nesnesinin özellikleri aynıdır. Bu aynılık, duyumsal ve maddesel olan şeylerden soyutlamaya yönelik bakışta temellenir.³⁰ Soyutlamaya tabi tutulan duyusal ve maddi şeyler ile soyutlamayla ulaşılan genel ilke ve öz düşüncesi arasındaki ilişki, felsefe ve teolojiyi -özelinde teizmi- düşünsel anlamda aynı zemine yerleştirir. Nasıl ki teistik bakış açısında Tanrı oluş, hareket ve duyusal nesnelerin genel nedeni olmakla birlikte nedeni olduğu şeylere indirgenmeden açıklanmaya çalışılırsa; felsefede de ilke ve öz, genel neden ve kendinin nedeni olarak bu çerçevede düşünülür. Feuerbach, “duyu ve maddeden soyutlama ile Descartes ve Leibniz’in modern felsefenin başlangıcını oluşturduğunu ve bu filozofların soyutlamayı yalnız kutsalın maddesel olmayan tarafını bilmeye yarayan özel bir durum olarak düşündüklerini vurgulamıştır[...].tinselliği ve kutsallığı içerisinde Tanrı kavramı, özne (insan) olarak değil, felsefenin aktif bir ilkesi ve özü olarak teizmin bakış açısıyla ele alınmıştır.”³¹ Feuerbach’a göre kutsal ve tinsel olan, özne olarak kavranamamış olsa da aklın maddi olmayan (*immaterial*) varlığı ve soyutlama gücüyle ulaştığı genel ilke veya Tanrı kavramı, aklın kutsallığına giden yolu açmıştır. Çünkü maddesel olandan arınmış olan düşünce, kutsal akıldır. Descartes ve Gottfried W.Leibniz’de (1646-1716) sadece bir fikir olan, daha sonra felsefede gerçek ve doğru haline gelmiştir. “Spekülatif felsefe, Descartesçi ya da Leibnizci teizmin gerçekleşmiş kutsal aklıdan başka bir şey değildir.”³² Dolayısıyla akıl, maddi olmaması nedeniyle şeyleri düşünceler aracılığıyla açıklama hususunda teizmin kutsal aklını nesnede (Tanrı’da) değil kendinde (insanda) gerçekleştirmek ister.

Spekülatif felsefe her ne kadar teizmle paralel olarak ve teizmin bakış açısından soyutlama gücü ile genel ilke ya da Tanrı’ya ulaşmaya çalışsa da bu bakış açısında kaldığı sürece kutsal aklın Tanrı’ya yansımış olan insan aklından başka bir şey olmadığı düşüncesine ulaşamaz. Çünkü Tanrı soyutlama ile insan ve doğa varlığından bağımsız olarak kavrandığı sürece Tanrı’dır, bir başka ifadeyle insan aklından bağımsızdır. “Tanrı akla indirgenmek yerine onu aşarsa daha az kavranabilir olsa bile mutlaklığını koruyabilir. Tanrı bizim için akılcı bir anlam taşıdığı için değil, her şeyden önce akılı aştığı için varlığı bir inanç konusu olabilir.”³³ Bu düşüncenin aşılabilmesi için teizmin olumsuzlanması olarak panteizm karşımıza çıkacaktır. Feuerbach’a göre bu olumsuzlama aynı zamanda bir olumsuzlamadır. Çünkü “teizm, hayali panteizmden (*imaginäre Pantheismus/ imaginary pantheism*) ya da hayali panteizm, teizmden başka bir şey değildir.”³⁴ Bu nedenle, teizmin bu dünyada spekülatif felsefe aracılığıyla gerçekleştirilebilmesi için panteizme ihtiyaç vardır.

Teizm ve panteizm arasında öz ve görünüş arasındaki ilişki bakımından bir ayrım ortaya konabilir. Teizm, görünüşte özün bir yansımısını görse de öz ve görünüş arasında bir özdeşlik kurmaz. Bu özdeşlik kurulmadığı için Tanrı, insandan ayrı tasarımlanır. Oysa panteizmde öz ve görünüş arasında bir özdeşlik vardır. Bu özdeşlik aynı zamanda akıl ve

²⁹ “[...] Hegel’in saf, varsayımsız düşünmesi insanın güncel, etkin, düşünen özüne dönüştürülmüş klasik teoloji ile metafiziğin kutsal özünden başka bir şey midir?” Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.20.

³⁰ Felsefenin duyumsal ve maddesel olana yönelik soyutlama edimi, duyumsal olana dair gerçekleştirilen basit bir olumsuzlama olarak görülmemelidir. Felsefe -özellikle modern dönemde ampirisizm ve Kant ile-epistemolojik olarak duyumsal olanın ön kabulü ile başlar. Fakat bu ön-kabul, felsefenin soyutlama gücü ile çelişki taşımaz.

³¹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.13.

³² “Kutsal akıl” olarak çevirdiğimiz kavram için Feuerbach “*göttliche Verstand*” kavramını kullanır. İngilizce çevirisinde de “*divine intellect*” olarak karşılık bulur. Ludwig Feuerbach, *Philosophie Der Zukunft*, (Stuttgart, Fr. Frommans Verlag), 1922, s.25; Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.15.

³³ Eagleton, *Tanrı’nın Ölümü ve Kültür*, 58-9.

³⁴ Feuerbach’ın “*hayali*” olarak ifadesini bulan “*imaginäre*” ifadesini kullanmasının nedeninin, gerçekte olumsuzlandığı düşünülen ve buna göre belirlenim kazanan bir kavramın, olumsuzladığını aşamayıp “*hayali*” ya da “*gölge*” olarak kendisinde taşımasından kaynaklıdır. Feuerbach, *Philosophie Der Zukunft*, s.31; Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.21.

şeylerin özü arasında kurulabilecek bir özdeşlik düşüncesine zemin hazırlar. O halde teizmde maddi olmamaklığı üzerinden ayrılan Tanrı, panteizmle birlikte maddi ve maddi olmama ayırımı kaybeder. Bu özdeşlikte akıl, varlık ve gerçeklik zorunlu olarak bir araya gelir. Dolayısıyla panteizmde ne Tanrı'nın aklı onun varlığından ne de onun varlığı gerçekliğinden uzaktadır.³⁵ Eğer gerçekten Tanrı'nın aklıdan başka hiçbir nesne ve nesnenin gerçekliği yoksa, bu düşünce, felsefede nesne ve nesnenin kavramı arasındaki özdeşliğin akıl ile soğurulduğu spekülâtif felsefede gerçekleştirilir. Feuerbach'a göre felsefenin bu hattının oluşmasında Baruch Spinoza (1632-1677) oldukça belirleyicidir.³⁶

Teizmde ontolojik farkın korunduğu Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin panteizmde kaybolduğunu görmekteyiz. Kaybolan bu fark, Tanrı'nın kapsayıcılığı üzerinden düşünülebileceği gibi insan ve doğanın anlamının açığa çıkışı üzerinden de düşünülebilir. Feuerbach'a göre teizmde Tanrı'nın maddî olmaması, maddenin hiç olduğunu söylemenin bir başka ifadesidir: "Teizm, Tanrıyı bütünüyle maddi olmayan bir öz şeklinde tasarlar. Ancak Tanrı'yı maddi olmayan olarak belirlemek, maddeyi yokluk olarak belirlemekten başka anlama gelmez."³⁷ Oysa madde, kutsal varlığın bir niteliği haline getirildiği için panteizm, teolojik materyalizmdir. Feuerbach'ın "Spinoza'yı materyalistlerin Musa'sı"³⁸ olarak görme sebebi de budur. Ayrıca maddî (*materyal*) olanın kabulü, teizmin olumsuzlanması olarak ateizmin ön-kabulü ise panteizm, ateizmi teizme bağlayarak teolojik ateizm olarak açığa çıkar.³⁹ Dolayısıyla panteizm, Tanrı'nın kutsallığı ile beraber kategorik olarak maddî olanın gerçekliğini ve kutsallığını da ortaya koyar. İnsanın düşüncesini aslında Tanrı değil, dünya ve maddî olan işgal ettiği için bu düşünce ile Tanrı, pratik olarak yadsınır. Diğer yandan Tanrı, pratik olarak yadsınsa da teorik olarak varlığını korur. "Pratik olarak reddedilirken teorik olarak varlığını sürdüren Tanrı, Feuerbach'a göre, varoluşsuz bir varoluştur."⁴⁰ Modern çağın özü de bu noktada belirginleşir. İnsan artık varoluşsuz varoluş olarak Tanrı'ya, doğa-üstüne başvurmadan doğayı ve kendini açıklayabilir. Materyalizm, realizm, antropoloji, hümanizm ve doğa bilimlerinin modern çağla birlikte yükselişinin nedenini burada aramak gerekir.⁴¹

İnsan ve Tanrı arasındaki ontolojik ayrımın kaybolmasıyla birlikte maddi şeylerin ontolojik ve epistemolojik nedeninin Tanrı'dan insana – ve özelinde insan aklına – geçmesi, insan aklının Tanrısallaşmasının/kutsallaşmasının zeminini hazırlar. Descartes, Leibniz ve Spinoza ile beraber spekülâtif felsefede – Kant, Fichte ve Hegel'de – akla yapılan vurgunun güçlenmesi, bu geçiş ile anlaşılır. Feuerbach'a göre "maddeyi kutsal varlığa yüceltmek, dolaylı olarak mantığı kutsal varlığa yüceltmektir."⁴² Çünkü özellikle Alman İdealizmde (özellikle Immanuel Kant (1724-1804) ve Hegel'de) içeriksiz, salt biçimsel olan Aristotelesçi formel mantığa karşıt olarak içerikten bağımsız bir mantığın bilgi konusu olamayacağı düşüncesi açığa çıkar. Mantığa içeriğini verecek olan ve maddi olanın bilinmesi için gerekliliğine işaret edilen bir kutsallık açığa çıkar. Madde olmadan akıl düşünme için gerekli olan uyaran ve cisimden mahrum kalır. Dolayısıyla maddeden

³⁵ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.22.

³⁶ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.23.

³⁷ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.23.

³⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.26. Panteizmde maddenin kutsal olan ile ilişkilendirilmesi nedeniyle teolojinin materyalist bir niteliğe büründüğü çıkarımını Feuerbach'ta görmemize rağmen dinin, dünyevileşme ile birlikte teolojik temelini koruyabileceği ve terk edilecek bir kavram var ise bunun dünyevileşmek olabileceğini göz önünde tutmamız gerekir. Çünkü 'teolojik materyalizm' kavramsal olarak pseudo bir görünüm arz edebilmektedir.

³⁹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.24.

⁴⁰ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.15. Önemli gördüğümüz ve çeviri olarak anlaşılabilirliği açık olmayacağını düşündüğümüz için pasajın Feuerbach'ın kavramları ile özgün hali şu şekildedir: "Allein diese Existenz tangiert und inkommodiert ihn nicht; sie ist eine nur negative Existenz, eine Existenz ohne Existenz, eine sich selbst widersprechende Existenz – ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist" Feuerbach, *Das Wesen Des Christentums*, (Berlin, Akademie Verlag, 2006), s.50

⁴¹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.25.

⁴² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.28.

vazgeçilmeden akıldan ya da akıldan vazgeçilmeden maddeden vazgeçilemez. Bu doğrultuda panteizm ile akıl ve madde arasında kurulan özdeşlik, aklın Tanrısallaştırılması olarak idealizme yol açmıştır.⁴³ Bu noktada panteizm ve idealizm aynı şeyi farklı şekilde söylemektedir: “Panteizm, nesnel olarak maddeyi Tanrı’da görürken, idealizm öznel olarak maddeyi “ego”da görür.”⁴⁴

Kopernik devrimiyle anlama yetisinin (*Verstand*) fenomenal alana değil, fenomenal alanın anlama yetisine uyduğu, bu nedenle dünyanın anlama yetisi ve görünüm (*Anschauung*) bir ürünü haline geldiği düşünen Kant⁴⁵ ve dünyayı “ego”nun (benin) kendi özdeşliği üzerinden bir yansıması olarak ortaya koyan J. Gottlieb Fichte (1762-1814), kutsal olanı akılda gerçekleştirerek olumsuzlar.⁴⁶ Bu dönüşümün anlamı, nesne tarafından kısıtlanmayan ve sonlu bir özne olmayan, dolayısıyla bir nesnenin zıttı olarak değil, teolojik bir ifadeyle Tanrılaşan bir öznenin mutlaklığıdır. Feuerbach’a göre “Spinozacılık teolojik bir materyalizm iken Hegel’in felsefesi de tersine çevrilmiş idealizm, yani teolojik bir idealizmdir.”⁴⁷ Bu doğrultuda bu belirlenim en açık haline, Hegel’de ulaşır. Çünkü Kant ve Fichte’den farklı olarak Hegel, Tanrısal olanı bizzat düşüncenin kendisine indirger. Hegel, edimsel olan ile akılsal olan üzerinden düşünce ve varlık arasında kurmuş olduğu diyalektik ilişki ile var olanın kanıtını düşüncenin kendisinden çıkarır. Hatta öyle ki “varlık,” düşüncenin karşıtı bir düşünce olarak ortaya konduğunda bile yine düşünce içerisinde hareket edilmiş olur. Çünkü var olanın kanıtı, *mutlak ideanın* doğruluğunun için ve sistematik kesinliği ile mümkün olduğu için ayrıca bir kanıtlama girişimi gereksizdir.⁴⁸ Dolayısıyla düşünce için düşüncenin karşıtı olarak varlık, düşüncenin kendisinden başka bir şey değildir.⁴⁹ Teoloji mantıksal bir görünüme büründüğü için aklın Tanrısallaştırılmasını, akıl ve Tanrı arasında kurulan analogi ile daha iyi anlamamız mümkündür. Nasıl ki Tanrı yarattığı ile kendini gerçekleştiriyorsa, akıl da spekülasyon düşünme ile yarattığı nesnellik alanında kendi özünü gerçekleştirir. Hegel’in *Mantık Bilimi*’nde mantığı Tanrı’nın dünyayı yaratmadan önceki hali olarak görmesi, kurduğumuz analogiyi somutlaştırır bir niteliktedir.⁵⁰ “Hegel de rasyonalist filozoflar gibi esasen dini bir motifle, sonucunda görüneni reddederek aşkınlığa (*transcendent*), yani bir bakıma aşkın olana yönelmiştir.”⁵¹ Bu nedenle Feuerbach’a göre Hegel’in felsefesi, “mantıksal bir süreç dönüşürmüş teoloji tarihidir.”⁵² Dolayısıyla Hegel’de mantık kavramlarının varlığı,

⁴³ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.29.

⁴⁴ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.30.

⁴⁵ “Kopernik, gök cisimlerinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımıyla cisimlerin hareketlerinin bütün bir yıldızlar kümesinin açıklamasında iyi bir sonuç alamadığını görünce, gözlemcinin kendisini döndürüp, gök cisimleri durağan tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı. Nesnelerin görüsü açısından metafizikte de benzer bir yol denenebilir. Eğer görü kendini nesnelerin yapılarına uydurmak zorundaysa, nesnelerin a priori olarak nasıl bilinebilecek olduğunu anlamak güçtür; ama nesne (duyu nesnesi olarak) kendini görü yetimizin yapısına uyduracaksa, o zaman bu olanağı kolayca anlayabilirim. [...] Buna göre tüm deneyim nesnelere, zorunlu olarak bu kavramlara uymalı ve onlarla bağdaşmalıdır.” (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, ss.110-111)

⁴⁶ Fichte’nin felsefesindeki ben=ben özdeşliği ve ben-olmayan’ın bu özdeşlikten hareketle anlaşılması açısından bkz. (J.G.Fichte, *The Science of Knowledge*, trans. Peter Heath, John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, ss.93-119)

⁴⁷ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.40. Bu ifadenin özgün hali ise şu şekildedir: “*Die Hegeische Philosophie ist der umgekehrte — der theologische Idealismus, wie die Spinozische Philosophie der theologische Materialismus ist.*” Feuerbach, *Philosophie Der Zukunft*, s.50

⁴⁸ Feuerbach, *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, s.27.

⁴⁹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.41.

⁵⁰ “Bu nedenle denilebilir ki bu içerik Tanrı’nın, doğayı ve sonlu ruhu yaratmasından önceki halidir” (G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010,s.29.)

⁵¹ Mustafa Kınağ, “God As The Implication of Alienation: A Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach’s Anthropological Atheism”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology*, 9/2, (December 2022), s.422.

⁵² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.58.

“dünya-üstü bir yaratıcının hayalî kalıntısından başka bir şey değildir.”⁵³ *Mantık Bilimi*'nde Tanrı metaforu üzerinden başlangıç düşüncesindeki soyut, belirlenimsiz bir belirlenim ve varsayımsız bir varsayım olan mantık, birçok belirlenimden (nicelik, nitelik, ölçü, sayı vs.) geçerek kesin düşüncenin ışığına çıkartılarak mutlak bilgide içerik ve belirlenim kazanır.⁵⁴ “Ve bu Tanrı hayal gücünün sisinden çıkarılmış ve belirleyici düşüncenin ışığına getirilmiş teizmin Tanrısı'ndan başka bir şey değildir.”⁵⁵ Bu da Hegel'in felsefesinde, mantıksal süreçte gerçekleştirilmiş olanın varsayımsız, belirlenimsiz başlangıç fikrinin analogik bir ifadesi olur.

Tüm bu söylenenler bağlamında, Feuerbach'a göre felsefe mutlaklaşarak teolojik bir boyuta evrilmesiyle insanın kendi özüne yabancılaşmasına neden olur. Hegel'in felsefesinde, özellikle *Mantık Bilimi*'nin “Öznel Mantık” bölümünde, öznelğin formlarının öznel olamayacağı, bir başka ifadeyle kavram, yargı ve sonucun öznenin değil, kendinde ve kendi-için var olan nesnel, mutlak bir varlığının olduğu çıkarımı mevcuttur.⁵⁶ Feuerbach için bu çıkarım, mutlak kılınan mantığın, insanın aklını şiddete uğratarak insanı kendi özü ve edimselliğinden koparan bir anlamı ihtiva etmesine sebep olur. Öznenin kendi yarattığı Tanrı'da özünü göremeyip aklın Tanrısallaştırılarak teolojide olduğu gibi insanın içerisinde hareket etmek durumunda olduğu “aşkın” (*transcendent*) bir niteliğinin olması, kutsal olumsuzlayan modern felsefenin yine kutsal çerçevede kalmasıyla, teolojiiyi yine teolojik bir perspektifte eleştirmesiyle sonuçlanır. Dolayısıyla Feuerbach için bu teolojik perspektifin dışına çıkılamaması, yabancılaşmanın aşılmasına neden olmaktadır. Yabancılaşmanın aşılması, Tanrısal özün belirlenimlerinin insanî özün belirlenimlerinden başka bir şey olmadığı, Tanrı bilincinin insanın özbilinci olduğunun, Tanrı'yı idrak etmenin aslında insanın kendisini idrak etmesi anlamına geldiğinin bilinci ile mümkündür.⁵⁷

2.Kutsallığın Gökyüzünden Yeryüzüne Geçışı

Feuerbach insanı yabancılaşmaya sürükleyen din ve spekülâtif felsefe üzerine paralel bir okuma yaparak dinî bakışın ve felsefî spekülasyonun insanı esaret altında bıraktığını düşünür. Dinin Tanrısı ve spekülâtif felsefenin Varlığı düşünce konusu kılındığında dolaylı olarak insan düşünce konusu kılınır. Oysa ne din ne de spekülâtif felsefe Tanrı ya da Varlıktan bahsettiklerinde aslında insanî özden bahsettiklerini fark ederler. Bu nedenle Feuerbach, din ve felsefeyi bu bağlam üzerinden eleştirerek yeni bir felsefenin yolunu açar.

Feuerbach, nesnenin düşüncede soğurularak *ideanın* kendini gerçekleştirmesi olarak açığa çıkışını algının önemine vurgu yaparak aşmaya çalışır. Bu noktada Feuerbach, algıyı *ideanın* bir özelliği olmaktan çıkarır. Çünkü klasik felsefe *ideanın* gerçekliğini

⁵³ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, çev. Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2009), s.33.

⁵⁴ Feuerbach'ın Hegel'i ele aldığı bağlama geçmeden önce Hegel'in Mantık Bilimi'ndeki temel gayesini belirtmek gerekecektir. Hegel'e göre kendisine kadar gelen felsefe, başlangıcın herkes tarafından bilinen bir şey olduğunu varsayarak hareket eder. Oysa Hegel'e göre bu başlangıç düşüncesi sorundur. Felsefenin amacı başlangıcın son, onun ise başlangıç olduğu zorunlu ilişkiyi açığa çıkartmaktır. Bu zorunlu ilişki, içkin olarak harekete ve oluşa işaret eder. Bu dinamik yapı içerisinde akla hareket yerleştirilerek, bütün-parça ilişkisinde her bir öge arasında karşılıklı dolaylılığın zorunluluğu açığa çıkarılmış olur. Başlangıcın bilgisi de içeriksiz, belirlenimsiz olana dair olduğu için yargıyla değil soyut kavramla başlamak gerekir. Soyut kavramla başlanarak Hegel'in, düşünme ve varlık özdeşliği üzerinden mantıksal bir bütünlük içerisinde diyalektik düşünmenin başlangıcını bir ayırmda özdeşlik olarak kurması, sadece düşünmenin değil, varlığın da bir başlangıç olarak, belirlenim taşıyan içerikli olanın dolayımını en baştan varsayması anlamına gelmektedir. Hem düşünme hem de varlık için kavram ve nesne diyalektiğinde her bir durum, kendisinden öncekilere sıkı örülmüş bir doku kadar bağlıdır.(G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, s.38, 58-60, 67)

⁵⁵ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.11.

⁵⁶ Hegel'in diyalektik mantığı uyarınca öznel olanın yargı ve kavram bağlamında nesnel olan ile ilişkisi üzerine bkz. (Hegel, *The Science of Logic*, ss.528-530)

⁵⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.13

duyumsal olana, duyumsal olanın gerçekliğini ve algıyı *ideanın* doğruluğuna indirgeyerek nihayetinde *ideanın* gerçekliğini *ideanın* doğruluğu üzerinden düşünmüştür. Bu akıl yürütmeye gerçeklik ve doğruluk arasındaki ilişkide algı ve duyumsal olan, *ideanın* bir yüklemi olarak açığa çıkmaktadır. Dolayısıyla algının *ideanın* bir özelliği olmaktan çıkarılması için algının ve bu anlamda algı, gerçeklik ve doğruluğun *ideadan* türetilmemiş olması gerekmektedir.⁵⁸ Bu düşünce, nesnenin düşüncelerden değil düşüncelerin nesnelere üretilerek spekülasyon felsefe ve dinde olanın aksine, ampirik yöntemin felsefede belirleyici olmasına yöneliktir. Böylece gerçek algının düşünce ile belirlendiği klasik felsefeden ziyade gerçek düşüncenin algı ile belirlenip genişletildiği yeni felsefenin yolu açılmış olur.⁵⁹ Bu yeni felsefede “doğruluk, gerçeklik ve algının birbiriyle aynı olması”⁶⁰ da açığa çıkan bu yeni yaklaşımın bir başka ifadesidir.

Doğruluk ve gerçeklikle ilişki sadece algıya indirgenerek anlaşılmaz. Feuerbach, felsefede varlığın doğruluğu ve gerçekliğinden söz edilecekse doğruluğa ve gerçekliğe ulaşabilmek için algının yanında duyuların, sevginin ve hislerin gerekli olduğunu düşünür. Algı, duyu, sevgi ve hislerin temeli olarak insanın somut bütünlüğü, Hegel’de sınırı ve farkı kurarak ayırma özdeşliği sağlayan diyalektik düşünmenin yerini alır.⁶¹ Burada özellikle sevgi ile varlık tüm ayrımlarını koruyarak bütünlüğü ile kendini açığa çıkarır. Feuerbach bu düşünce biçimi ile “sevgiye metafizik ve ontolojik bir anlam atfeder.”⁶² Dinin felsefi spekülasyon ile tamamlanmadan önce Tanrı ile olan ilişkisinin belirleyici motifi, duygudur: “Tanrısal olan insanî özü açığa çıkarıyorsa, Tanrısal bir anlam taşıyan duygu da insandaki duygunun Tanrısallığına işaret eder. Dolayısıyla duygu, insandaki en Tanrısal, en yetkin, en soylu şeydir. Duygunun fark ettiği Tanrısal öz aslında duygunun kendine hayran kalan ve bağlanan özünden başka bir şey değildir.”⁶³ “Feuerbach’ta sevginin bu gücü, soyut ve çapraşık Hegel tutkusunun hüküm sürdüğü yıllardan sonra bir teselli niteliği taşır. [...] Saf düşüncenin Tanrısal niteliği ile çekilmez hale geldiği bir düşünce ikliminde, saf düşüncenin vaz ettiği ile sevginin yüceltilerek açığa çıkardığı arasında özce bir fark yoktur.”⁶⁴ Feuerbach’ın yapmaya çalıştığı, felsefi spekülasyonu ve dinî düşüncüyü felsefi antropolojiyle ikame etmektedir. Duygu, Tanrı’yı reddedip kendisi Tanrısallaşınca felsefi antropoloji de ateist bir din yorumuna dönüşür.

Feuerbach kendi materyalist görüşünü algı ve sevgi doğrultusunda duyumsallık üzerinden açıklar. Klasik felsefe, ruh ve beden arasında bir ayırım gözeterek ruhun bedenine özüne ait olmadığını, soyut ve saf düşüncenin alanı olduğunu düşünürken; Feuerbach’ın materyalist yeni felsefesi, ruhu bedene içkin görür ve hatta ruhun özünü beden üzerinden anlamlandırır. “Duyularla algılanabilen ve bizim de dahil olduğumuz maddi dünyanın tek gerçek olduğu ve bize ne kadar madde-üstü görünürse görünsünler bilincimizle düşüncelerimizin, sadece maddî ve vücudumuza ait bir uzvun, beynin ürünleri olduğu kanaati, Feuerbach’ta maddenin, ruhun bir ürünü değil, gerçekte ruhun kendisinin maddenin en yüce ürünü olduğu düşüncesiyle sonuçlanır.”⁶⁵ Ayrıca Feuerbach burada Descartes’ın şüphe yöntemini duyumsal ve maddi olana yöneltmesine atıf yaparak, Descartes’ta şüphenin duyumsal olanın bittiği yerde ortadan kalkmasının tersine, şüphenin duyumsal olanın başladığı yerde ortadan kalkması gerektiğini ortaya koyar.⁶⁶ Bu noktada Feuerbach’ın, ruh ve beden arasında net bir ayırım yapmayarak duyumsal olanı belirleyici bir öge olarak ele alan ampirizm kanadındaki filozofların yapmaya çalıştığı şeyin bir

⁵⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.60.

⁵⁹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.77.

⁶⁰ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.60.

⁶¹ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.80.

⁶² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future* s.63.

⁶³ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.9

⁶⁴ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.26.

⁶⁵ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.33.

⁶⁶ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.65-66.

devamcısı görülerek, kurmaya çalıştığı yeni felsefenin aslında yeni olmadığı haklı olarak iddia edilebilir. Fakat Feuerbach felsefi bir antropoloji zemininde insanın kutsallığını açığa çıkarma çabasında olduğu için sevgi, algı ve duyumsallığı sadece insana aşkın olanlara yöneltmez, aynı zamanda insan da alginın, duyunun ve Tanrısal olan sevginin nesnesidir. Oysa ampirisizmde insanın yekûn olarak bu anlamda algılandığı düşüncesi şüphelidir.

Feuerbach'a göre insan bütünselliği ile ele alınmalıdır. Aklın kutsallığından insanın kutsallığına geçişin anlaşılması için bu önemlidir. Çünkü klasik felsefe, sadece akılsal olanın gerçek ve doğru olduğunu açıklarken yeni felsefe, sadece insanın gerçek ve doğru olduğunu açıklar. Düşüncenin varlığa, varlığın da duyumsallığa bağlanmasıyla kurulan düşünce, varlık ve duyumsallık bütünlüğü ancak insanın bu bütünlüğün temeli olarak kavrandığı durumda anlam ve gerçekliğe sahip olacaktır.⁶⁷ Bu doğrultuda teoloji, antropolojide tam ve kesin çözünmesini sağlayacaktır. Teolojide ve onun tamamlanışı olarak klasik felsefede Tanrı ve mantığın içerisinde insanın kendi özünü görememesinden kaynaklanan sorun aşılarak kutsal olanın ancak insan ile bir varlığa sahip olduğu açığa çıkacak ve insan yarattıklarında kendi özünü görecektir. Bu nedenle “doğanın insanın temeli haline getirilmesiyle bilimsel bir bakış açısından insan, yeni felsefenin evrensel, tek, en yüce nesnesi haline gelir.”⁶⁸ Artık doğanın ve insanların dışında hiçbir şey yoktur. Dinî düş gücümüzün yarattığı üstün varlıklar, insanın kendi düşsel yansımasından başka bir şey değildir.⁶⁹ Böylece Feuerbach ile birlikte kutsallık gökyüzünden yeryüzüne geçer. Felsefe, merkezine insanı alıp dinî bir görünüme ulaşır. Bu görünümün en açık göstergelerinden biri, Feuerbach'ın Hristiyanlık dinindeki teslis inancını, yeni felsefenin nesnesini açığa çıkaracak şekilde yeniden yorumlamasıdır. Teslis inancına felsefi ve tarihsel olarak bakıldığında baba-oğul-kutsal ruh arasındaki ilişkinin insanın insanla olan ilişkisine işaret ettiğini görürüz. Gerçeklik ve kutsallık ben ile sen arasında zorunlu olacak bir ilişki ile mümkün olabilmektedir.⁷⁰ Bunun için insan ve insanın oluşum süreci dinin, insan sevgisi de Tanrı sevgisinin yerini alması gerekir.⁷¹ Felsefenin en yüce nesnesi olarak da insanın insanla birliği, klasik felsefenin kutsalı insan olmayanda aramasını aşacaktır.⁷² Feuerbach'ın belirttiği gibi yeni felsefe “dinin yerini alır ve dinin kendi içindeki özüne sahiptir; gerçekten dinin kendisidir.”⁷³ Bu noktada Feuerbach'ın kendisini “Tanrısız bir dindar”⁷⁴ olarak nitelendirmesi, felsefenin aldığı boyutu göstermektedir. Sonuç olarak Feuerbach'ın dini ortadan kaldırmak istemediği, bilakis felsefeyi din haline getirmek istediği yargısına ulaşılabilir.⁷⁵

3.Kutsallaştırılan Yeryüzünün Çelişkileri ve Felsefenin Anlamı: Marx

Marx, din ile felsefenin insanın kendi özüne dair yaratmış olduğu yabancılığa neden olduğu ve insanın bu yabancılığın aşarak özgürlüğe ulaşabilmesi için kutsallığın gökyüzünden yeryüzüne geçmesi gerektiğini vurgulayan Feuerbach'ın felsefesini önemli bir aşama olarak ortaya koyar. Marx da Feuerbach gibi dinin yaratmış olduğu bu sorunsalda spekülative felsefenin de rolü olduğunu düşünür. Bu nedenle eleştiri sadece dine değil, spekülative felsefeye de yönelik olmalıdır. Bu çerçevede Marx ile Feuerbach'ın ortak noktası, düşünmenin teolojik karakterinden kurtulup ve bu düşünme biçimiyle

⁶⁷ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.80.

⁶⁸ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.83.

⁶⁹ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.25.

⁷⁰ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.86.

⁷¹ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.36.

⁷² Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.87.

⁷³ Feuerbach, *Principles of Philosophy of The Future*, s.86.

⁷⁴ Feuerbach, *Lectures on the Essence of Religion*, s.36.

⁷⁵ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.42.

yabancılaşmayı aşarak insanın kendisini yeryüzünde bulacağı bir noktaya ulaşabilmektedir.

Feuerbach'ın açtığı bu yol, Marx için önemli olmakla birlikte yetersizdir. İnsanı dinî yabancılaşmasından kurtarıp tekrar seküler dünyaya indirme konusunda Feuerbach önemlidir. “Marx’a göre, Feuerbach’ın geliştirdiği antropolojik din yorumu, politik iktisadın eleştirisinin temelini oluştur. Hegel sonrası hümanist ve natüralist eleştiriyi başlatmakla Feuerbach, bir “kuramsal devrim” gerçekleştirmiştir.”⁷⁶ Hatta bu noktada Marx, Feuerbach’ı “klasik felsefenin fatihi olarak görür.”⁷⁷ Ancak seküler dünyadaki çelişkileri yani toplumsal dinamikleri, iktisadî çelişkileri, insanın toplumla, bireyin türle, öznenin nesneyle çelişkisini göstermek ve bu çelişkilerin açığa çıkarılmaması anlamında yetersizdir. Bu anlamda Feuerbach’ın çalışmasının noktalandığı yer, Marx’ın felsefesinin başlangıcını oluşturacaktır.⁷⁸ Dolayısıyla Marx önce “*Feuerbach Üzerine Tezler*”inde Feuerbach’ın felsefesine yönelik eleştirel bir tutum sergileyecek, sonra seküler dünyanın çelişkilerinin ne olduğunu ve bu çelişkilerin aşılmasında felsefenin rolünün ne olması gerektiğini ortaya koyacaktır.

Marx’a göre kendisini felsefî spekülasyonla idealizmde gerçekleştirecek olan dinî düşünmeyi eleştirerek kendi materyalist görüşünü ortaya koyan Feuerbach, epistemoloji temelli düşünmenin dışına çıkamadığı için belli bir geleneğin devamı niteliğindedir. Marx –Feuerbach’ı da dahil ederek – materyalizmin başlıca kusurunu, duyumsanabilir dünyayı somut insan etkinliği olarak görmeyip, tersine epistemolojik bir hat üzerinde duyu ve görü (*Anschauung*) konusu kılmasında bulur. Feuerbach her ne kadar nesneyi düşünmeden değil düşünmeyi nesneden türetmiş olsa da düşünce konularından ayrı olan somut nesnelere aramıştır.⁷⁹ Bu nedenle nesne görü ve duyu temelinde, düşünce konusu kılınarak pratik-insanî duyu etkinliği olarak görülmemiştir. Bu etkinlik içerisinde görülememesinin sebebi, görü ve duyunun doğal bir yeti olarak düşünülmesidir. Oysa Marx’a göre görü ve duyu tarihseldir ve bu nedenle içeriklerinden bağımsız değildir. Tarihsel süreç içerisinde algılanan dünya dönüşürken algılar da değişmektedir. Burada karşılıklı ilişkiye geçen özne ile nesne arasındaki bütünlük praxis ile sağlanır. Dolayısıyla Marx için insanın gerçeklikle olan ilişkisinin epistemoloji öncelikli düşünme olarak kavranması yeterli değildir. Bu ilişkinin praxis olarak kavranması gerekir.⁸⁰

İnsanın gerçekliğe ulaşip ulaşamayacağı sorunu teorik değil, praxisine dair bir sorundur. “Praksisten soyutlanmış her düşünce, skolastiktir.”⁸¹ Burada Marx’ın ‘skolastik’ ile vurgulamak istediği, praksisten soyutlanmış düşüncenin, epistemoloji temelli bir yaklaşım olduğudur. Bu nedenle Feuerbach da düşünce ve gerçeklik arasındaki tekabülîyeti, kuramsal boyuttan ibaret kıldığı için bu teolojik bağlamın dışına çıkamamıştır. Oysa Marx’a göre gerçeklik ve praxis arasında doğrudan bir ilişki olup nesnel etkinlik (*Gegenstandliche Tätigkeit*) ile nesnel gerçeklik (*Gegenstandliche Wahrheit*) arasında her zaman bir karşılıklı dolaylılık ilişkisi, karşılıklılık vardır.⁸² Praxis, teorik olanı dışlamayan ama teorik olanda da kalmayan, kavramsal çerçevede ele alınan dünyada eylem olarak açığa çıkan bir etkinliğe işaret eder. Dolayısıyla praxis düşüncesi ile Marx’ın teorik felsefeyi tümüyle olumsuzladığı düşüncesi de yanlış olacaktır.

Marx hem geleneksel materyalizmin hem de idealizmin eleştirisini yapar. Geleneksel materyalizm, öznel süreci hesap etmeyerek öznenin maddi dünyaya dahil

⁷⁶ Cevat Özyurt, “Marx’ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, (2014), s.217.

⁷⁷ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.158.

⁷⁸ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.79-80, IV.Tez.

⁷⁹ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.78, I.Tez.

⁸⁰ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.79, II.Tez.

⁸¹ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.79, II.Tez.

⁸² Doğan Göçmen, “Feuerbach’a Dair İkinci Tez ve Marksçı Diyalektik Felsefenin ‘Nüvesi’ Üzerine”, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, C.1, Sayı:28 (2018), s.80.

oluşunu ve bilincin aktif rolünü ihmal eder. İdealizm de her şeyi tümüyle özneye yükleyip dünyayı bilinç sahibi bir öznenin *idelerinin* tezahürü olarak ortaya koyar. Bu nedenle felsefede praksis rolü önemlidir. Praksis, etkinliğin kendisi olarak dünyanın ve bilincin karşılıklı biçimde birbirine müdahil olduğu bir süreçtir. Feuerbach eleştirmiş olduğu spekülative felsefenin bakış açısında kalarak teorik-pratik karşıtlığına düşmüş, felsefeyi teorik bir faaliyet olarak görmüştür. Özellikle Hegel'in spekülative felsefesinin dinin akılsal boyutta temellendirilmesine neden olduğunu düşünen Feuerbach, Hegel üzerinden din eleştirisini yine de Hegelci sistem ve bu sistemin kavramlarıyla dile getirir. "Feuerbach, Hegel'in sistemi üstünde çalışır, ama bu sistemin içinde kalarak, bu sistemin kavramları ile yapar bunu."⁸³ Bu nedenle Marx bu eleştiriye yalnızca Feuerbach'a yönelmez. Bütün ve parçalar arasındaki ilişkiyi mantıksal bir süreç içerisinde açıklamasıyla praksisi göz ardı eden Hegel'e de yönelmiş olur. Burada Feuerbach'ın praksisi spekülative boyut üzerinden konumlandırıp Hegel'in felsefesini devam ettirmesi anlamında bu nokta önemlidir. Hegel'in felsefesinde her bir parçanın, niteliğini kazanabilmesi için bir bütün içerisinde yer alması gerekir. Hiçbir var olan şeyin kendinde varlığı yoktur, varlığını ancak bir başka şeyde kazanır. Her bir parçanın kendisi ve başkalarıyla olan ilişkiselliği de kurulan bağıntıların birliğini verir.⁸⁴ Mantıksal süreç ile açığa çıkartılacak olan bu ilişkiselliğin mantığında, praksise yer yoktur. Dolayısıyla özne-nesne arasındaki tekabülîyet ilişkisinde praksisin dolayımı değil, *mutlak idea* olarak kavranan kavramın hareketi üzerinden açıklanır.⁸⁵ Bu aşama ile tüm karşıtlıklar diyalektik bir yöntem ile ortadan kaldırılarak (*Aufhebung*)⁸⁶ karşıtlıklar arasında içsel ve zorunlu işleyiş mantığı açığa çıkmış olur.⁸⁷ Oysa Marx'a göre bu karşıtlıkların bu biçimde ele alınması, gerçekliği kavram üzerinden açıklamamıza neden olur. Kavramın kendinde soyut olarak kavranması ve sonrasında diyalektik bir yöntem ile karşıtı olan maddenin dolayımına sokulması, hakiki gerçekliğin anlamını vermez. Çünkü kavram, maddenin soyutlanmasından başka bir şey değildir. Kavram ve madde iki ayrı uç olarak kendinde soyutlandığında sadece idealizmin değil, aynı zamanda geleneksel materyalizmin de çerçevesinde kalır.⁸⁸ Bu nedenle Marx'ın diyalektik yöntemi karşıtlıkların önce kendisinde soyutlanıp sonra da ilişkiselliğini açığa çıkarmaktan ziyade praksis üzerinden karşıtlıklar arasındaki ilişkiselliğin vurgusunu taşır. "Çünkü, diyalektikle var olanı olumlu bir şey olarak kavradığımız anda onun olumsuzlanmasını, zorunlu olarak yok olacağını da kavrarız; çünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavrarız; diyalektik hiçbir şeyin altında kalmaz, özünde eleştirici ve devrimcidir."⁸⁹ Dolayısıyla diyalektik bu eleştirici ve devrimci yanı, Marx'ın felsefeyi "kritik-devrimci-praksis" olarak nitelendirmesi ile paralellik taşır.

Feuerbach spekülative düşünme biçiminden çıkamadığı için praksisten soyutlanmış "öz" düşüncesini felsefesinde sürdürür. Öz düşüncesiyle Feuerbach, doğa bilimlerinin maddeciliğini tarihe ve topluma değil, sadece insana uygular. Çünkü Feuerbach materyalist bir düşünceyle doğanın temellendirdiği ve tarihsellikten yoksun insanın ilerlemesine yönelik inancı korumaktadır.⁹⁰ Feuerbach dinin insanda yarattığı yabancılaşmayı, insanın

⁸³ Louis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2010, s.170.

⁸⁴ Hegel, *The Science of Logic*, s.451-452.

⁸⁵ Hegel, *The Science of Logic*, s.518.

⁸⁶ *Aufhebung* kavramı Hegel'in diyalektik yönteminde oldukça önemlidir. *Aufhebung* aşmak, ortadan kaldırmak gibi anlamları içerir. Ancak bu aşılacak şeyin geride bırakılarak onun yok olması anlamında değildir. Dolaysız olanın dolaylı kılınarak daha üst bir belirlemede içerilmesi anlamında hem sonlandırma hem de sürdürme gibi ikili bir anlama sahiptir. (Hegel, *The Science of Logic*, s.81-82.)

⁸⁷ Hegel, *The Science of Logic*, s.526-527

⁸⁸ Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, (Ankara: Sol Yayınları, 2009), s.130

⁸⁹ Karl Marx, *Kapital I: Ekonomi Politikasının Eleştirisi*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, (İstanbul, Yordam Kitap, 2011), s.29.

⁹⁰ Engels, "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu", s.38.

Tanrı'da kendi özünü görememesi olarak açığa çıkartıp tarihselliğin ve toplumsallığın, dolayısıyla çelişkilerin ürünü olan insanı göz ardı edip türe dair bir öz düşüncesinden hareket etmesi bakımından dini özü, insanî öze indirgeyerek yabancılaşma sorununu çözümsüz bırakmıştır. Dinin özü olarak Hristiyanlığın Tanrısı nasıl daha önceki çok sayıdaki kabile ve ulusların arınmış özü ise Tanrı'nın özü üzerinden açığa çıkan insanın özü de çok sayıda gerçek insanın arınmış özüdür. Bu nedenle Feuerbach'ın insanı gerçek dünyada yaşamamaktadır.⁹¹ Marx'a göre Feuerbach öz düşüncesinden dolayı insanı soyut bir kavram olarak ele almak zorundadır:

“Soyut, ayrı bir insan bireyinin var olduğunu varsayarak, tarihin akışını hesaba katmamak ve dinsel ruhu, kendi kendisi için var olan, değişmez bir şey durumuna getirmek, dolayısıyla, insanı yalnızca ‘tür’ olarak, kalabalık, bireyleri salt *doğal* bir biçimde birbirine bağlayan, içsel, dilsiz bir ortak varlık olarak görmek, zorunda kalmaktadır.”⁹²

Marx'a göre insan kendiliğinden oluşan bir varlık değildir. Tarihselliğin bir ürünü olarak her birey, toplumun bütünlüğüne katılımı ile var olarak anlam kazanır. Bireyi türe ait olarak ele alıp soyutluğu içinde birbirinden yalıtılmış biçimde kavramak – daha sonra detaylandıracağımız – modern toplumda yani burjuva toplumunda bireyin durumunu meşrulaştırmak anlamına gelir.⁹³ Meşrulaşan bireyin yabancılaşmasının sadece din üzerinden anlaşılması da bu noktada mümkün olmamaktadır. Çünkü yabancılaşma, Marx'a göre Feuerbach'ın açığa çıkardığı gibi sadece dinî değil, aynı zamanda seküler dünyanın politik-iktisadî nedenlerinden kaynaklanır.⁹⁴ Dolayısıyla yabancılaşma insanın kendisine yabancılaşmasıdır. Marx'ın Feuerbach ile ortak noktası, bu yabancılaşmaya neden olanın aynı zamanda spekülâtif felsefe olduğu gerçeğidir. Bu anlamda spekülâtif felsefenin, başka bir felsefe (praksis felsefesi) ile aşılması gereklidir. Kavramsal dünya ile yeryüzü arasındaki diyalektik ilişkinin kavranması felsefenin aşılmasıdır. İnsan yeni bir dünyaya bakarken baktığı dünyaya ilişkin de yeni bir felsefî yöntem geliştirir ve kullanır. Bu karşılıklı yapıda yabancılaşmanın sebeplerinden biri olan seküler dünya, Feuerbach'ın aksine kutsal kabul edilmeyip çelişkileri ile açığa çıkartılarak yabancılaşmanın ortadan kaldırılması gerekmektedir.

“Öyleyse tarihin görevi, gerçeğin öteki dünyasının yitip gitmesinden sonra, bu dünyanın gerçeğini ortaya koymak oluyor. İnsanın özyabancılaşmasının (kendi kendine yabancılaşmasının) kutsal biçimlerini bir kez ortaya çıkardıktan sonra, kutsal-olmayan biçimleri içindeki özyabancılaşmayı da ortaya çıkarmak, ilkin tarihin hizmetinde olan felsefenin görevi oluyor. Böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine dönüşüyor.”⁹⁵

Yabancılaşma, sadece işçinin ürettiği ürüne sahip olamaması ya da kendi emeğine yabancılaşması değil, her şeyin olduğundan, her insan eyleminin de yürütülen eylemden

⁹¹ Engels, “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, s.46-47.

⁹² Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.81, VI.Tez.

⁹³ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.81, VI.Tez.

⁹⁴ Marx'ın, üretim sürecine, üretilen ürüne, doğaya, ait olduğu türsel varlığa politik-iktisadi nedenlerin sonucu olarak emeğin yabancılaşması üzerinden nasıl kavradığı için bkz. (Marx, *1844 El Yazmaları*, ss..73-89)

⁹⁵ Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s.193.

başka türlü olmasıdır.⁹⁶ Bir başka ifadeyle, insan eylemlerinin yer aldığı dünyanın tümüyle başkalaşmasıdır. O halde Marx'a göre yabancılaşma, özdeşliğin kaybolmasıyla birlikte hiçbir şeyin kendi olamamasına işaret eder. Bu yabancılaşmanın aşılabilmesi için Feuerbach'ın teklif ettiği felsefi antropoloji temelli materyalist düşünceye değil felsefenin “kritik-devrimci-praksis”e ihtiyacı vardır. Felsefenin bu rolü, Feuerbach tarafından kutsal kabul edilen seküler dünyanın çelişkilerine yönelik gerçekleştirilmelidir. Seküler dünyanın çelişkileri ise kapitalist üretim biçiminin toplumsal yapısından kaynaklanır.

Feuerbach, Tanrı tasarımının antropomorfik temelli olduğunu düşünerek insanî bir tasarımın Tanrı'da vücut bulduğunu açığa çıkarır.⁹⁷ Bu doğrultuda Tanrı'ya atfedilecek yüklemelerin insanî tasarımlar olduğu gösterilince, Tanrısal yüklemeler insanî özün belirlenimleri olacak ve bu belirlenimlerin öznesinin de insanî öz olduğu sonucuna varılacaktır.⁹⁸ Bu “evirme yöntemi” ile Feuerbach, Tanrı'nın doğası hakkındaki yüklemelerin insan hakkındaki gerçeklerin saklı özellikleri olduğunu iddia eder. Oysa Marx'a göre kapitalist toplum biçimi özne-yüklem arasındaki ilişkiyi ters yüz ettiği için insanı, Feuerbach'ın yapmış olduğu bu tespit üzerinden anlamamız mümkün değildir. Kapitalist toplumun piyasa ilişkilerinde insan, Tanrısal yüklemeleri taşıyan bir özne olmaktan ziyade kendisi yüklem haline gelmiştir. İnsanın yüklemi olduğu özne ise “çalışma”dır. Çalışma, öznenin yüklemelerinden biri olması gerekirken, kapitalist dünyada özne haline dönüşmüştür. Tekil bilincin kaybolduğu insan, bir başka ifadeyle özne olma halini kaybeden insan, kendini olumsuzlayarak piyasanın yüklemine dönüşür. İnsanın çalışmanın yüklemi haline gelerek piyasa ilişkilerinde soğurulması trajiktir. Nasıl ki tragedya kahramanı epik kurgunun dışına çıkamıyor, onun sunduğu zorunluluğun dışında özgür eylemini gerçekleştiremiyorsa, kapitalist üretim biçiminin sunduğu yapı içerisinde de insan, modern bir tragedya kahramanı gibi eylemde bulunmasına karşın eyleminin nedeni kendisi olmadığı için özgür eylemi gerçekleştiremez. Marx'a göre modern insanın trajikliğini açığa çıkaran bu durumun aşılabilmesinin koşullarından biri, çalışmanın insanın özsel varlığına ait olmadığı düşüncesidir.⁹⁹

Kapitalist üretim biçimi, kolektivitide dayanmayan bir toplumsallık teşkil eder. Kolektivitide dayanmayan bu toplumsal yaşam, insanın özüne dolayısıyla türsel varlığına dair değildir.¹⁰⁰ Marx'a göre üretim biçimi kolektivitide dayandığında, insan emeğiyle, üretim süreciyle nesnelleşir ve özne olmasının nesnel halini açığa çıkarır. Oysa kapitalist üretim biçiminde insan ürettikçe olumsuzlanır ve ancak bu olumsuzlama ile piyasanın yapı taşı haline gelir. Marx burada din ve kapitalist üretim biçimi arasında bir analogi kurar. Dinde insanın praksişi, insandan bağımsız bir şekilde işler ve “insan Tanrı'ya ne kadar çok şey verirse kendisine o kadar az şey kalır.”¹⁰¹ Kapitalist üretim biçiminde işçi de hayatını nesneye koyar ama artık hayatı kendine değil, nesneye aittir. Bu nedenle işçinin praksişi de kendine ait değildir. Dolayısıyla dinde insanın açığa çıkardıkları Tanrı'da soğurulurken, piyasada da işçinin ürettikleri sermayenin egemenliğinde soğurulur.¹⁰² Bir başka ifadeyle, “Tanrılara sunulan ürünler, üreticinin ürününün ideolojik manipülasyonla el değiştirmesinden başka bir şey değildir.”¹⁰³ Böylece işçi, değer üretildiği üretim sürecine girer. Bu süreç içerisinde insanlar kendilerini temsil edemezler. Burjuvazinin yaratmaya çalıştığı da bu temsiliyet mekanizmasını kırıp dilsiz, sözsüz, kendi içine kapalı bireylerden oluşmuş yekpare bir bütündür. Burjuvazinin temel aktörü olduğu piyasa toplumunda hayat, kolektivitide dayalı toplumsal ilişkilerin metalar (ya da meta üretim ilişkileri) tarafından

⁹⁶ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.135.

⁹⁷ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.18.

⁹⁸ Feuerbach, *The Essence of Christianity*, s.25.

⁹⁹ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.78.

¹⁰⁰ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.78-80.

¹⁰¹ Marx, *1844 El Yazmaları*, s.76.

¹⁰² Marx, *1844 El Yazmaları*, s.75-76.

¹⁰³ Özyurt, “Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, s.218.

olumsuzlandığı hayattır. Bu anlamda bireyler toplum oluştururken aslında bir toplum oluşturmamaktadır.

Marx, seküler dünyanın meta fetişizmini, dinî bakış açısının bir devamı olarak görmektedir. Dinde bilinç bir fetiş üretir ve bu ürettiğinin farkına varmadan ürettiğini özneleştirerek ona ibadet etmeye başlar. Aynı şekilde kapitalist üretim biçiminde de özne bir şey üretir ve ürün, meta formunda üreticisinden bağımsızlaşır. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir.

“Bunun için de, bir benzetme yapmak istersek, din dünyasının sisli bölgesine yükselmemiz gerekir. Burada, insan kafasının ürünleri, kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünür. İnsan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da böyledir emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan dolayısıyla da meta üretiminden ayıramaz olan bu şey fetişizmdir.”¹⁰⁴

Bu nedenle dinin yarattığı yabancılaşma, seküler dünyada aşılammış, sadece biçim değiştirip güçlenmiştir. Kapitalist üretim biçimi, dinî değerlerin kutsallığından dünyevî değerlerin kutsallığına geçişin zeminini hazırlamıştır. Emek gücünün değişim değerine sahip bir meta olarak toplum içinde var olması, kapitalist değer sisteminin en temel motifi ve kutsalıdır. Emek, kendisini emek olmayan bir şey olarak açığa çıkarır. Emek ortaya koyduğu ürün ile sermayeyi üreterek kendi çelişkisini taşıyan ücretli emeğe dönüşür. Başka bir ifadeyle bu dönüşüm, ürününü kendisine yabancı bir ürün biçiminde üreten ücretli emeğin varlığıyla gerçekleşir.¹⁰⁵ Marx’a göre emek gücü, değerini toplumsal olarak mübadele edilmesiyle kazanır. Burada emek gücünün mübadele değerini belirleyen, meta dolaşımı için gerekli olan değer olma niteliği olarak paradır. “Ne var ki, kişisel emeğin toplumsal karakterini ve dolayısıyla tek tek işçilerin toplumsal ilişkilerini açıklığa kavuşturmak yerine nesnel olarak perdeleyen şey, metalar dünyasının işte bu tamamlanmış biçimidir: para biçimi.”¹⁰⁶ Dolayısıyla paranın meta fetişizminde belirleyici bir rolü vardır. Her şeyin temeli haline gelerek mutlaklaşan değişim değerinin ifadesi olan para, Feuerbach’ın zannettiğinin aksine, Tanrı’nın yerini alanın insan olmadığı, kendisi olduğunu vaz eder. Paranın önünde hiçbir Tanrı’nın varlığı söz konusu değildir. Her şey gibi Tanrı da bir meta haline gelir. Para bütün dünyayı hem doğayı hem de insan ilişkilerini aslı değerinden uzaklaştırır. Para, hayatı ve işi insana yabancılaştırarak insana hükmeden bir hüviyete bürünür.¹⁰⁷ Marx’ın parayı metanın değerini belirleyen biçim olarak belirlemesi, çalışmanın özneleşerek insanın bu çalışma içerisinde ortaya koyduğu ücretli emeğinin kutsiyet kazanmasıyla aslında paranın metafizik boyutuna gönderme yapmaktadır.

“Burjuvazi [...] dinî ve siyasi yanılsamaların ardına gizlenen sömürünün yerine açık, hayâsız, dolaysız, gaddar sömürüyü geçirmiştir. Burjuvazi onca zamandır onurlu sayılan ve önünde huşuyla eğilinen her faaliyeti çevreleyen haleyi söküp atmıştır. Hekimi de hukukçuyu da rahibi de şairi de bilim adamını da kendi ücretli işçisi yapıp çıkmıştır. Burjuvazi aile ilişkisinin dokunaklı-duygusal örtüsünü yırtıp atmış, basit bir para ilişkisine indirgemıştır bu ilişkiyi.”¹⁰⁸

¹⁰⁴ Marx, *Kapital I: Ekonomi Politikin Eleştirisi*, s.82-83

¹⁰⁵ Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politikin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev.Sevan Nişanyan, (İstanbul, Birikim Yayıncılık, 1979), s.475.

¹⁰⁶ Marx, *Kapital I: Ekonomi Politikin Eleştirisi*, s.85

¹⁰⁷ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Niyazi Berkes, (Ankara, Sol Yayınları, 1997), s.48.

¹⁰⁸ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, (İstanbul, Yordam Kitap, 2014), s.40.

Tüm bu söylenenler ışığında Marx'ın gayesi, şeylerin üzerindeki ideolojik örtüyü kaldırarak şeylerin asıl doğasını açığa çıkartmaktır. Marx “kritik” ile aynı kökene işaret eden bir “krize” (*krinein*) işaret eder. Kritik; toplumsal iktisadî ve hukukî krizin bir üst aşaması olan, o döneme kadar yapılan felsefî yöntemeye yöneliktir. Bu nedenle felsefenin kritiği yapılmalı ve sonra kritiği yapılan felsefe aşılmalıdır. Felsefeyi aşarak yapılacak olan yeni felsefenin kritik-devrimci-praksis rolü, metalden oluşan bir toplumu değil, insanlardan oluşan bir toplumu vaz eder.¹⁰⁹ Eğer bu dönüşüm sağlanmazsa, Feuerbach'ın eleştirdiği teolojik bakış açısı, kapitalist toplum biçiminde farklı bir biçimde de olsa devam ederek tüm varlığını korur ve insanî özgürleşmenin imkânları ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla Marx'ın amacı, kapitalist toplum yapısında meta ilişkileri ve bunun yarattığı yabancılaşmadan, insanı özgürleştirmektir.

Sonuç

Marx kendi felsefesini, Feuerbach'ın kutsallığı gökyüzünden yeryüzüne geçmesini sağlayacak biçimde eleştirdiği geleneği insanî özün keşfiyle aştığını düşündüğü noktadan başlatır. Metalaşmış bir hayat içerisinde özel mülkiyetin bilinç sahibi bir özneye dönüşerek gerçek öznenin (insanın) etkin formu haline geldiği toplumsal hayat çelişkilerle dolu olduğu için tarihsellikten ve toplumsallıktan uzak bir insanî öz düşüncesi ile felsefî dönüşümü sağlamak mümkün değildir. Bilinç ve dünya birbirini dolayımlayamamakta, özne ile özne olmayan ve genel olarak teorik ve pratik, ideolojik anlamda yer değiştirmiştir. Feuerbach bu gerçeği görememiştir. Oysa Marx bilinç ile dünyanın, düşünce ile varlığın birbirleriyle karşılıklı taşımadığını ve devrimci-kritik-pratik etkinlikle düaliteyi tümlüğe ulaştırılabileceğini düşünmektedir. Burada her ne kadar idealizm ve materyalizm farklılığı üzerinden felsefeleri ayrı bir yerde konumlansa da Hegel ile Marx'ın diyalektik düşünme biçiminin Feuerbach'ta karşımıza çıkmadığını görüyoruz. Başka bir biçimde, Feuerbach'ta diyalektiği insanın somut bütünlüğü üzerinden ben ve sen arasında kurmuş olduğu karşılıklılık ile düşünmemiz mümkündür. Bu nedenle de felsefesinde insana merkezi bir önem atfeden Feuerbach, aslında ayrımlar üzerinden düşünmeye devam ederek bütünsel bir perspektif sunamamakta, amaçladığı insani özün gerçekleştirilmesi düşüncesi de yetersiz kalmaktadır. Ayrıca felsefeyi dinî bir niteliğe büründürerek eleştirmiş olduğu spekülâtif felsefeyi, ortaya koymuş olduğu yeni felsefede insana kutsallık atfetmesiyle devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Feuerbach bir “din adamının felsefe hakkında konuşmasını gevezelik olarak görür.”¹¹⁰ Oysa bir filozof olarak felsefe ile din arasındaki ilişkide dini, felsefede soğurarak din adamının konuşmasını felsefe üzerinden gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Her şeyin olduğundan başka türlü olduğu bir dünyada yabancılaşma durumunun kaçınılmazlığını vurgulayan Marx, kavramların geleneksel imleriyle hareket edemeyeceğimiz bir düşünceye imkân vermektedir. Değişen dünyayı, değişmeyen ve statik bir öze işaret eden kavramlar üzerinden anlayıp açıklamamız mümkün değildir. Batı metafiziği oluşun mantığı olarak kavram ile varlık arasında mütekalibiyet ilişkisi kurarak oluşu kavram üzerinden zamansızlaştırmıştır. Oysa değişen dünya gibi insanın da tarihselliği söz konusu olduğu için zamana içkin olanın zamansızlaştırılarak anlaşılması,

¹⁰⁹ Marx, *Feuerbach Üzerine Tezler*, s.82, X.Tez. İnsanlardan oluşan bir toplum düşüncesi ile Marx'ın hümanizme vurgu yaptığı anlaşılmalıdır. Daha çok, kolektivitite dayalı, emek gücünün meta olarak değişim değeri ile mübadele konusu kılınmadığı, mübadele konusu kılınarak nesneleşmediği ve yabancılaşmanın politik-iktisadi nedenlerinin ortadan kalktığı bir toplum yapısına işaret etmektedir. Ayrıca Marx'ta insan toplumunun, burjuva sivil toplum eleştirisi üzerinden düşünülmesi gerektiğini de belirtmek gerekir.

¹¹⁰ Ludwig Feuerbach, *Thoughts on Death and Immortality*, çev. James A. Massey, (Berkeley: University of California Press, 1980), s.216.

felsefenin, var olduğu dünyadan kopukluğuna sebebiyet verebilecektir. Bu nedenle de Marx'ın Feuerbach eleştirisinin, felsefenin gerçek anlamda dünyevileşerek seküler bir boyutta zamanın bütünlüğüne yönelik kavrayış gücümüzün arttırılmasına ilişkin bir imkân taşıdığını söyleyebiliriz.

Feuerbach'ın insan zihnini araştıran filozof olması Marx'a göre insanı zihinsel bir varlıktan ibaret görmesine sebep olmuştur.¹¹¹ Bu nedenle Feuerbach'ın dine ve din himayesindeki insana yönelik eleştirisi somut insana değil, praksisten soyutlanmış insan kavramına yöneliktir. Marx'a göre gerçek toplum, somut insanların gerçek anlamda insani ilişkiler içerisinde buldukları toplumdur. Marx bu düşüncesiyle bir yandan tekil olanı muhafaza ederken, diğer yandan tekillikleri çoğulluğun içerisinde yitirmeden praksisiyle konumlandırmış olur. Felsefeye düşen görev de insan toplumunun gerçekleşebilmesi için devrimci-kritik-pratik etkinliği gerçekleştirebilmesidir.

¹¹¹ Feuerbach, *The Essence of Christianity*'nin Önsözünde kendisini “insan zihnini araştıran bir doğa filozofundan başka bir şey olmadığını” dile getirir. (Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Preface, VIII.)

Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. “Feuerbach’ın Antropolojik Ateizmi ve Teistik Açından Değerlendirilmesi” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı, 18-19, (2005), ss.341-357.
- Abdurrahman Aliy, “Ludwig Andreas Feuerbach’ın “Yeni Felsefe”si ve Din Eleştirisi”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 26, (Ekim 2014), ss.11-50.
- Althusser, Louis. *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki Yayınları, 2010.
- Engels, Friedrich. “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”, Çeviren: Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, İstanbul: Yordam Kitap, (2009), ss.11-78.
- Feuerbach, Ludwig. *Das Wesen Des Christentums*, Berlin, Akademie Verlag, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. *Philosophie Der Zukunft*, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1922.
- Feuerbach, Ludwig. *Principles of Philosophy of The Future*, trans.Zawar Hanfi, London, Forgotten Books, 1972.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*, trans. Marian Evans, London, Trübner and Co., 1881.
- Feuerbach, Ludwig. *Thoughts on Death and Immortality*, trans. James A. Massey. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Feuerbach, Ludwig. *Towards a Critique of Hegel's Philosophy*, trans. Zawar Hanfi, London, Forgotten Books, 1972.
- Feuerbach, Ludwig. *Lectures on the Essence of Religion*, trans. Ralph Manheim. New York: Harper & Row, 1967.
- Göçmen, Doğan. “Feuerbach’a Dair İkinci Tez ve Marksçı Diyalektik Felsefenin “Nüvesi” Üzerine”, *Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları*, C.1, Sayı:28 (2018), ss.73-97.
- Hegel, G.W.F. *The Science of Logic*, trans. George di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans.Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Kınağ, Mustafa. “God As The Implication of Alienation: A Criticism of Religion in Ludwig Feuerbach’s Anthropological Atheism”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology*, C. 9, Sayı: 2, (December 2022), ss.417-440.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları*, Çeviren: Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları, 2011.
- Marx, Karl. “Feuerbach Üzerine Tezler”, Çeviren: Cem Eroğul, *Felsefe İncelemeleri*, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, ss.78-83.
- Marx, Karl. *Grundrisse: Ekonomi Politîğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, Çev.Sevan Nişanyan, İstanbul, Birikim Yayıncılık, 1979,.
- Marx, Karl. *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, Çeviren: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Marx, Karl. *Kapital I: Ekonomi Politîğin Eleştirisi*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, İstanbul, Yordam Kitap, 2011.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*, Çeviren: Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Marx, Karl. *Yahudi Sorunu*, Çeviren: Niyazi Berkes, Ankara: Sol Yayınları, 1997.
- Özyurt, Cevat, “Marx’ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl 7, Sayı 2, (2014), ss. 207-240.