

ATEİZMİN PSİKOLOJİSİ*

Antoine VERGOTE
Çev. Hayati HÖKELEKLİ**

Ateizm olayı din psikoloğunu, bir varoluş tartışması ve dinî tutum karşıtı bir görüş açısı olarak gözükmeye ölcüsünde ilgilendirir. Ancak hemen belirtmeliyiz ki, bu tür vaziyet alışların doktrin yönü, din psikoloğunun çalışma alanı içinde değildir. Bazı düşünürler akla yatkın bir Tanrı kavramı oluşturma imkânını reddederler. Agnostisizm ve yeni pozitivizmin tezi bu merkezdedir. Diğer bazıları da, Tanrı kavramının kendi içinde çelişik olduğuna hükmederler. Sartre'ın ontolojik sonuçlaması bunun örneğidir. Daha başkaları da, Allah'ın varlığını tasdik etmenin, metafizik olarak insanın hürriyetini kabul etmekle bağdaşamaz olduğunu düşünürler. Merleau-Ponty bazı yazılarında bu fikri savundu. Bütün bu teorik itirazlar felsefi düşüncenin yetkisi içinde olmaktadır ve psikolog da, insanın bütün dürüstlük ve açıklığı ile irdeleme hakkını, tanrıtanıma bir dünya görüşünün varlığını hiç tanımamazlık edemez. O, bu tür düşüncelerde gizli psikolojik motivasyonların olabileceğini peşinen düşünmekte haksız olacaktır.

Bununla birlikte, metafizik bir zamansız fikirler sarayı değildir. O gerçek hayatı düşünür ve şuur kazanan varoluşun kendisidir. Tanrı'nın metafizik inkârı ve O'nun varoluşuyla ilgili itiraz arasında köklü bir kopukluk olması nâdir-

* Yazarın, "Psychologie Religieuse, 3. bas. Bruxelles 1969" kitabının 267-285. sayfalarının tercümesidir.

** Doç. Dr.; Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

dir. Zâten çoğu zaman felsefedeki tanrıtanımaz vaziyet alışlar, klasik teodise (= ilm-i ilâhî)nin Allah'a atfettiği sıfatların bir tenkidine dayanmaktadır¹. Çağdaş düşüncenin başarmaya çalıştığı gibi, insan kavramı ile Allah'ın sıfatlarının çelişkili olduklarının ortaya konulabildiği sanılıyor. Ateizm çoğu zaman antropolojiden kaynaklanmaktadır. Proudhon'un şu ifâdesi, bu antropolojik ateizmin başkış açısını mükemmel olarak dile getirmektedir: "İnsan, kendisini Tanrı'sından daha iyi hissetmeye başladığı zaman tanrıtanımaz olur".

Çağdaş ateizmde antropolojiye başvurulması, psikolojiyi doğrudan doğruya yükümlülük altına sokmaktadır; çünkü , müşahhas insan ilmidir. Bu duruma göre psikoloji, asıl yapıları ve nihâi hakikatleri incelemesi gerekmez, tanrıtanımaz bir antropoloji içerisinde ortaya konan ruhi süreçleri incelemeyi kendisi için görev bilmektedir. Psikolojiye, insanın onlar vasıtasıyla kendi insânî gerçekleşmesini dinin dışında ve dine karşı ortaya koyacak noktaya vardığı başlıca eğilimleri açığa çıkarma görevi düşmektedir. Psikolojik ateizmin tanımlanması din-dar insana göre olmaktadır.

İşte psikolog ancak böyle bir plân üzerinde çalışır. O gözlemlerini ve düşüncelerini aşkın (müteâl) bir öğreti seviyesinde düzenlemez. Psikolog sadece, insanı tanrıtanımaz bir tutum içine girdirdiğini sandığı psikolojik sebepleri müşâhade eder. Psikolog, aynen dini tutum için yapmaya çalıştığı gibi, tanrıtanımaz tutumu psikolojik olarak tanımaya çalışarak, onu insanın imkânlarından birisi olarak gözönünde bulundurur. Bu konuda o, dürüst ve tenkitçi bir tarafsızlığa sahiptir.

Biz önce bazı gerçek verileri takdim edeceğiz, sonra da tanrıtanımaz tutuma sevk edebilen çeşitli psikolojik süreçleri gözönünde bulunduracağız. Marazî (patolojik) ateizmin incelenmesini bir başka esere bırakacağız. Gerçekten de, bazı dinî tutumların kaynağında olduğundan daha az olmayan, bir kısım ateizmin kaynağındaki marazî motivasyonları açığa çıkarmak mümkündür.

I. ATEİZM AÇIK DURUM MU YOKSA GİZLİ DİN Mİ?

Ateizm, bu deyim'in tartışmalı kullanımının zannetmeye yol açtığı kadar geniş bir olay değildir. Bununla birlikte, şüphe yok ki tanrıtanımaz hareket, bütün Doğu ülkelerinde olduğu gibi, hür dünya ülkelerinde de genişlemektedir. Bu olayın nereye kadar gideceğini önceden kestirmek mümkün değil, fakat daha geniş halk tabakalarına yayılacağını tahmin edebiliriz.

Ateizm, belli bir anlamda tarih çizgisi içerisinde ilerlemektedir. Gerçekte kaynaklarında dinî tabiatlı olan insanlık, çok kademeli bir şekilde varoluş ve to-

1 Bkz. A. Dondeyne, L'athéisme contemporain et le problème des attributs de Dieu, Foi et réflexion philosophiques, Mélanges Franz Grégoire içinde, Louvain 1961, s. 462-480.

plumun Allah'sız olmalarının mümkün olduğunu keşfetti. Düşünürlerin, insanı bağımsız kılmak ve geleceğin toplumunu hümanist bir bakış açısı içerisinde kurmak gâyesiyle teizme karşı tavır almaları için yakın çağı beklemek gerekti. Ençok dört yüzyıl önce açıktan savunulan ateizm henüz düşünülemez idi; halbuki şimdiki durumda o, basit bir hayat faraziyesinden daha fazla, bizzat inanan kimse için bile her zaman mevcut bir atıf noktası ve kendi kendisi hakkında daimi bir soru sebebi hâline geldi. Aşağıdaki istatistikleri işte bu dinî düşünce tarihinin ışığında yorumlamak gerekir. Aşağıdaki tablo 1947 de müşâhede edilmiş² olan verileri göstermektedir. Başka anketlere sahip olmadığımız için, tanrıtanımaz hareketin gerek yoğunluğunu, gerekse anlamını değerlendirmek şimdilik bizim için imkânsızdır. Fakat onun yükselme eğrisinin devam etmesi kuvvetle muhtemeldir.

	Allah'a inananlar (%)	Ruhun ölümsüzlüğüne inananlar (%)
Brezilya	96	78
Avusturalya	95	63
Kanada	95	78
A.B.D.	94	68
Norveç	84	71
İngiltere	84	49
Hollanda	80	68
İsveç	80	49
Danimarka	80	55
Çekoslovakya	77	52
Fransa	66	58

Daha öncesinde, ruhun ölümsüzlüğü gibi Allah'a inanç yaşla birlikte artıyordu.

	Allah'a inananlar (%)	Ruhun ölümsüzlüğüne inananlar (%)
21-29 yaş	62	54
30-49 yaş	66	58
50-64 yaş	71	61

Ateizmle ilgili istatistiklerin yorumu her zaman zordur. Gerçekte, eğer Allah'ın varlığını kabul ve tasdik etme bir iman kesinliği ise, onu red ve inkâr da aynı şekilde imân mahiyetinde bir hükümdür. Mümin, teizmden yana bütün delilleri düşünüp taşıdığında, onun için geriye, görünürden görünmeze sıçrama yap-

2 Bk. Sondages, Paris, 1948, Şubat.

mak kalır ve çok karmaşık psikolojik süreçler iman ve akıl arasında uzanan mesafe içerisinde yer alırlar. Zirâ Allah'ın inkârı, kaçınılmaz olarak, Allah'ın tasdikinin karmaşıklığına benzer ortak bir özellik taşır. Tanrıtanımaaz kendi kanaatlarını haklı çıkarmak istediği zaman, müminin üzerine dayandığı işâretlere itiraz etmek zorundadır. O halde, inkârcının kendi anlayışının çoğu zaman problemli olmasında şaşılacak birşey yoktur. Nitekim, I.F.O.P. tarafından 1958'de düzenlenen bir anket³ de bunu göstermektedir. Deneklerin % 17'si kendilerinin tanrıtanımaaz olduklarını açıklamaktadırlar; % 13'ü kanaatlarının kesin olduğunu belirtirken, % 2'si kesin olmadığını, % 6'sı kanaatlarından şüpheye düştüklerini, % 10'u ise şüphe duymadıklarını belirtmektedirler. Kesin kararlı inkârcılar arasında % 24'ü, din hakkında sık sık tartışıklarını kabul etmektedirler.

Zaten teizm ve ateizm arasındaki sınır oynaktır. Biz daha önce antik dönemin deist medeniyetlerinden söz ettik. Bunlar, belli bir tarzda şahsî fakat hareketsiz duran yüce bir varlığın mevcudiyetini kabul ediyorlardı. Bu medeniyetlerde hiçbir tür ibâdetin yokluğuna dayanarak etnologlar, bunların kesinlikle tanrıtanımaaz olduğunu zannettiler. Şüphesiz bu eski medeniyetler uygulama bakımından dinsiz idiler; fakat büyük felâket anlarında, insan için hayatın yaratıcısına başvurmaktan başka bir kurtuluş yolu gözükmeyen zamanlarda, onların teist inançları canlanıyordu.

18. yüzyıldan itibaren, müminlerin imânını çökerten bu tür bir pratik ateizm geniş bir şekilde yayıldı. Çağdaş dünyanın kutsallığının giderilmesi yüzünden Tanrı kendisini politika, ekonomi, tıp, sanatlar, tarih ve hattâ büyük ölçüde felsefe ve ahlâk gibi en dolaysız şekilde insan için önem taşıyan alanların dışında bırakılmış olarak buldu. O zamandan beri, Allah'ın varlığının tasdiki, gerçek hayatta etkisi olmayan teorik tartışmalar seviyesine sürülmüş oldu. Böyle bir durum içerisinde hakiki bir dinî tutumdan bahsedilebilir mi? Bize öyle geliyor ki, yalnız dinamik bir bakış açısı böyle bir deist tutumu yerleştirmeye imkân verir. Her tür dinî endişenin ortadan kalktığı ve kişinin artık Allah'da, gerçek varoluşla alâkası olmayan, sadece basit bir metafizik şifreden başka birşey görmediği bir zamanda, böylesi bir tutum pekâla, içinde insanın henüz tanrıtanımaaz bir felsefeden yardım istemediği, pratik olarak tanrıtanımaaz kabul edilebilir. Böylesi bir durum bize, bazı işçi çevrelerinde oldukça yaygınlaşmış gibi gözükmektedir. Buna karşılık, bize öyle geliyor ki, aydın çevrelerde çoğu zaman kişiler kendilerini sorguya çekiyorlar; felsefî imânlarına istikrar kazandırmaya çalışıyorlar. Aydınlar, dini kendi insânî bağlanmalarının ölçülerine indirgeyecek noktaya gelseler bile, böylelikle Allah'ın eserini mükemmelleştirme şuurunu korumayı da düşünüyorlar. Veyahutta, en azından Allah karşısında bir insan eseri gerçekleştirmenin şuuruna sahip bulunuyorlar. Bu bakış açısı içerisinde Allah artık ha-

3 Sondages, 1959 (no: 3), s. 19.

reketsiz bir Tanrı ya da sırf bir Bakış'a indirgenmiş uzakta bir Yaratıcı değildir. Bu kişiler bazen kendi kendilerine, hâlâ mümin olup olmadıklarını sorup duruyorlar. Bu arada, şimdilik kendilerini tanrıtanımazlardan ayırdeden şeyi pek kavramadıklarını da açıkça söylüyorlar. Fakat onların düşüncesi hiç de tek anlamlı değildir. Meselâ, onlar tutumlarını hangi Tanrı kavramına dayandırmaktadırlar? Belki de bunlar gerçek imânın kendi hayatlarında antik kutsal tarzında yer alabileceğini sanmaktadırlar.

Bazı müminlerde dini imân daha açık bir şekilde kendisini göstermektedir, fakat bunlar henüz kendi beşerî hayatlarında onunla bütünleşmesini bilmemektedir. Bu müminler varoluşun yatay ve dikey ikili boyutunu pekâlâ tanımaktadırlar. Bu fark onların iki kutup arasında paylaşılmış olan hayat ritimlerini yönetir. Bu iki kutup Allah ve beşerîliktir. Çoğu mümin için aile, bu iki boyutun aynı anda mevcut olduğu tek alandır. Tanrıtanımaz bir dünyayı imân içerisinde bütünleştirmenin ne kadar çetin olduğunu idrak etmeksizin, arasına çok kolay bir tarzda pazar hristiyanlarından sözedilmektedir. Bu bütünleşmeyi başaran kimseler çok nâdirdir. Halbuki iman, bir defada elde edilip bitmiş birşey değil, bir gâyedir. O kendisini keşfettirici ve dinamik bir sonuc (vecteur) olarak ortaya koydukça canlı olarak kalır. Fakat dinden uzaklaşma sistem halinde yerleştiği zaman, pratik ateizmden bahsedilebilir.

Bu mülâhazalar bizi, şimdiye kadar çok defa tartışılmış olan şu sorunu kesin bir çözüme bağlamaya imkân verecektir: Tanrıtanımaz, dinin yerine geçecek ikâme bir din mi aramaktadır?

Birçok yazar, fenomenolog, sosyolog ve tarihçi insanlığa hizmet amacını güden çok sayıda hareketin, dinî olarak vasıflandırılabilen özellikler gösterdiklerini müşâhede ettiler. Bazılarının bunları mistik (hareket)ler ya da Tanrı'sız dinler olarak kabul etmelerinin sebebi işte budur.

Bu bakış açısından marksizm örnek bir olay olabilir. Gerçekten de marksizm, tarihimizin sonunda kurulabilecek olan mükemmel bir toplum ideali teklif etmektedir. O, kendisinden önce gelen bütün medeniyetleri, nihâi prensipler sandığı şeye göre yorumlamaktadır. Marksizmin nazarında bu nihâi prensipler, insan onuruna yakışır mükemmel bir toplum ve insanın yükselişini hazırlayan tarih öncesine aittirler. İnsan ve toplumun bu eksiksiz gerçekleşmesi için bağlulardan kayıtsız şartsız itaat ve fedâkârlık istemektedir. Yine aynı şekilde bazı kimseler psikanalizde, dinin yerini alabilecek mükemmel bir hümanizmi karşılama imkânı buldular. Zaten Freud'ün kendisi de psikanalizden, insanı suçluluk duygusundan kesin olarak kurtaracak ve onu kendi gücü dahilindeki hayatı ve ahlâkı üzerine kuracak olan bilimsel, aydınlık yeni din olarak söz etti. Nitekim Freud'un ilk öğrencilerine, kendilerine bir tutkunluk ve bir tür havarice ruh sağlayarak, insanlığa hizmet amacını güden nasıl bir dervişlik üflendiği bilinmektedir.

Sosyolog Yinger, bu tür hareketler içerisinde "kurtuluşa doğru çağdaş yollar"ı ayırtılabildiğini sanmaktadır⁴. Ona göre, dinî kurumların sağladığı ilhama benzer bunlardaki dinî ilham, sosyal şekillerinin paralelliği içerisinde kendisini gösterebilmektedir: Amentü, kurtuluş fikri, otorite, ibâdet ve tören, yeni kardeşlik... Aynı şekilde Spengler de ateizmde eski dinî ruhun yeni mistik tezâhürünü görüyordu. Sartre alaylı bir şekilde ona cevap verdi: "Bir tanrıtanımaz, kendi doktrininin doğruluğunu, hâl ve tavırlarının dürüstlüğü vasıtasıyla ispat etmeyi ilke edinen, kendi kendisine ve teselli bulmuş ölmek çaresinden uzak durmak noktasına kadar kendi mutluluğuna karşı saldıran, kafası tabularla dolu bir fanatik, acâip bir şeydi. O, her tarafta Tanrı'nın yokluğunu gören, O'nun ismini anmaksızın ağzını açabilen bir Tanrı manyağı, kısacası, dinî kanaatlara sahip olan bir Beyefendi idi. Mümin aslâ bu kanaatlara sahip değildi: İkibin yıldanberi, hristiyan inançlarının kendilerinin ispatını yapacak zamanı vardı.. bu ortak mirâs-
dı."⁵

Daha önce açıkladığımız gibi, bu insanlıkçı (humanitaire) hareketleri dinî olarak vasıflandırmak bize, prensipler bakış açısından hatâlı ve müminler kadar tanrıtanımazlara karşı da haksızlık gibi geliyor. Bu terim düzeni (terminologie) içerisinde, olayların psikolojik yorumuyla ilgili, bizzat kendisi çok daha ciddi bir başka karışıklıktan kaynaklanan bir karışıklık vardır. Lâik coşkunluk içerisinde veya marksizmde dinî bir ruhun bulunduğunu iddia etmek, din ve çeşitli hümanizmleri aynı eğilimlerin intişârı yapmaktır. Sanki insanın açık niyetlerinin artık önemi yoktur ve bütün değerler birbirinin yerine geçebilir. Böylesi bir yanılgıya yer vermek için, özellikle belli belirsiz bir ihtiyaçlar ve eğilimler psikolojisi gerekir.

Bu durumda biz Van der Leeuw'un şu düşüncelerinden tamamen ayrılıyoruz: "Ateizm kaçış dinidir. Tanrıtanımazlar Allah'tan şeytana geçiş yapabiliyorlar, halbuki – fenomenoloji dilinde – şeytan da bir tarzda tanrıdır." Onlar Tanrı'dan insana veya insanlığa da dönebilirler, fakat bu kaçış onları sadece kendi asıl gizli güçlerine yeniden kavuşturur."⁶ İnsanlıkçı mistiklerde bastırılmış bir dinin izlerini ortaya çıkarmayı başardığını zanneden Jung'un teorisini de, aynı şekilde kabul etmiyoruz. Zaten Jung dini, insanın basitçe kendi kendisini ele geçirmesine indirgememiş olsaydı, bu tezi çok önceden ileri süremezdi. Gerçekte onun nazarında din, kolektif şuur dışında mevcut olan arketipleri yakından tanıma tarzından başka birşey değildir. Netice itibarıyla din, insanı meydana getiren şeyi, her nasılsa öylece üstüne alma tarzıdır. Bu şartlarda dindışı her mistik, şuur dışı güçlerle karşılaşmanın kılık değiştirmiş birşeklinden daha fazla birşey

4 Religion, Society and the Individual, New York, 1957, s. 95.

5 Les Mots, Paris 1964, s. 79.

6 La religion., s. 582.

değildir. İnsanın derin dinî tabiatını ispat etmek için Jung'a başvuran din savunucuları ve hristiyan psikologlar, ne yazık ki böylesi karışıklıkların dinlerini kendi özünden uzaklaştıracağını düşünmüyorlar.

Bütün tartışma temelde şu esas soruya indirgenmektedir: Mutlak ihtiyacı tabiatı itibarıyla dinî midir? Kitabımızın üçüncü bölümünde gösterdiğimiz gibi, mutlak ihtiyacının asıl çıkış kaynağı teessüriyet (affectivité) dir. Öte yandan, bu ihtiyacın özsever (narcissique) asıl sebepleri yüzünden o, büsbütün arzu olmak teessüriyetinden de kaynaklanmaktadır. Bu durumda, kusursuz ideal bir toplum gerçekleştirme ideali için taraftarlarını coşturan insanlıkçı mistiklerin, insanın geleceği konusunda, huzur arzu ve özleminin eski dönemlere ait bir hâtırasını yansıtmalarına hiç kimse şaşmıyacaktır.

Bu yönden ele alındığında, bu mistik hareketlerin bir çok çizgilerinin din ile yakınlığı olduğu görülür. Bütün bu ortak çizgiler, uyumlu birlik içinde derin bir bütünlük arzusundan ileri gelmektedir. Din de bu arzu içerisinde kökleşir. Freud'un dini bir yanılsama olarak isimlendirmesi işte bu sebeptendir. Fakat din bu mistiklerden ayıran fark herşeye rağmen o kadar köklüdür ki, bu iki hareket görünüş bakımından artık aynı psikolojik gerçeklikten kaynaklanmazlar. Kelâm, kanun ve hiçbir şeye benzemez (Tout-Autre) olan Tanrı'ya teslim olmanın kişide açtığı çatlak, insanı Allah'la olan ilişkisinde köklü bir değişikliğe uğratacak etkiye sahiptir. Mistik hareketler ve din arasındaki bu yapı farkları bazen şu tür bir hidrolik sözlüğe başvurarak eşitleştirilir: Ateistler kendi dinî ihtiyaçlarını insânî bir konuya doğru kanalize ediyorlar. Fakat bu durumda da benzetme, iki hadisenin eşitsizliğini gizliyor. İnsanlıkçı mistikler insanın geleceği konusunda topyekûn mutluluk arzusu taşımaktadırlar. Bu arzuyu da, insanın bizzat kendisi kendi öz vasıtalarıyla gerçekleştirmek zorundadır. Böylesi mistikler dinden aşağı mıdır, üstün müdürler? Onlar hakkında hakikat mi yoksa yanılsama mı diye bahsetmek gerekir? Buna karar vermek psikoloğa ait bir konu değildir. Psikoloğun göre sadece, bunların din ile ilişkisini karakterize eden hem yakınlığı hem de mutlak ayrılığı ortaya koymaktan ibârettir.

Şüphesiz her ateizm bir mistik değildir. Gerçekte, insanların birçoğunun din ihtiyaçlarını "ikâme değerler"⁷ vasıtasıyla doldurmaya çalışmaları pekâlâ mümkündür. Nitekim daha önce biz bunları belirttik. Fakat bize öyle geliyor ki, çağdaşlarımızın çoğu dinî arzuyu tenkit ettikleri gibi, aynı şekilde, kızıkları yanılsamalı özelliğinden dolayı her tür mistikten de yüz çeviriyorlar. Marleau-Ponty "Kahraman insan" konusundaki düşüncesi içerisinde bu yeni hümanist gerçekçiliği çok iyi açıklıyor: "Yanılsamalardan kurtulmuş imân, kendisiyle şimdiki zamanımızı geçmişe, kendimizi başkalarına bitıştirdiğimiz hareketin kendisi değil mi-

7 . Bk. E. Erikson, Identity and the Life Cycle, Psychological Issues, 1959, New York, 1959, s. 64-65; G.W. Allport, The Individual and his Religion, s. 78-80.

dir? Bunu, herşeyin bir anlamı olacak şekilde yapıyoruz; dünyanın karışık konuşmalarını tek bir anlaşılır söz hâlinde tamamlıyoruz. Hıristiyanlığın azizleri, geçmiş devrimlerin kahramanları aslâ başka şey yapmadılar. Samimi olarak inanmaya çalıştılar ki, mücâdeleleri daha önce gökyüzünde ya da tarihte kazanılmıştı. Bugünün insanları bu tutunacak dala sahip değiller. Çağdaş kahramanlar ne Lucifer hattâ ne de Promete olmayıp, sadece insandır".⁸

Çağdaşlarımızda gerçekçilik, çok aldatıcı bir tutum hâlini alabilmektedir. 16-24 yaşlarındaki fransız gençleri üzerinde yapılan bir ankette, hayatın üç temel değeri ile ilgili cevaplar bütünüünün ortalaması şu rakamları ortaya koymaktadır: % 79'u sağlık; % 58'i para; % 46'sı aşk, dinî iman % 12 ile en alt sıralarda yer almaktadır. Bu üç değeri belirlemede on gençten beşi aşkı, yedisi dostluğu, dokuzu da dinî imanı es geçmektedir.⁹ Bu şüpheli gerçekçiliğe nazaran aşk tutkusunu, sanat ateşi veya sosyal fedâkârlık, bunları dinî mistiklere akraba yapan bir arzu büyüklüğünü açığa vurmaktadırlar.

Buna ilâveten, ikinci dereceden olaylar, din ile insanlıkçı hareketler arasındaki böyle bir yakınlaşmayı arttırabilirler. Özel bir fert veya bir grubu ululama bu şekilde işler. Böylesi tanrılaştırmaları, helenistik dönemdeki imparatorların tanrılaştırılmasıyla mukayeseye gidebiliriz. Fransız devrimi sırasında Paris'te Notre-Dame kilisesinde aklı tahta çıkarma töreni, akla tapınmayı; Rusya'da Stalin, diğerleri arasında kendisine, "herşeyi bilen ve herşeye gücü yeten baba"¹⁰ ünvanını verdiği zaman, şahsa tapınmayı akla getirmektedir. Bu dünyevî mistiklerin hemen hemen dinî coşkunluğu içerisinde, insanlarda, sembolik bir figür üzerine yansıtılan güç ve kudrete duyulan eski dönemlere ait özlemlerin yeniden doğduğu görülmektedir. Bu sembolik figür vasıtasıyla besledikleri güç ve kudret umudu, onların mutluluk ve güvenlik arzularının tatminini sağlamaktadır. Böylesi gösteriler karşısında bazı tanrıtanımağların dine karşı besledikleri güvensizlik ve horgörü anlaşılmaktadır. Onlara göre din, insanı kendi hakiki imkânlarından yabancılaştıran aynı yanılsamalı süreçleri kullanmakta değil midir?

Şimdiye kadar biz, hümanist ateizmin en nevi şahsına münhasır karakterini askıda bıraktık. Bu, esas olarak onun insanın mutluluğu projesi olması ve bunu insan vasıtasıyla gerçekleştirmeyi istemesidir. Her ne kadar bütün hümanist ateizmler militan bir vurgu taşıyorsa da, bununla birlikte onun dini reddetmesi, basit inkârdan teizm karşıtı çarpışmaya kadar varan, din konusunda değişik tipte değer hükümlerine de yer bırakmaktadır. Gerçekte ateizm, kendi kapalı hümanizm karakterini değişik derecelerde yoğunlaştırabilmektedir. Hümanist mistiklerde tanrıtanımağ, din ve hümanizm arasında şuurlu ve açık bir şekilde iyi bir

8 Sens et non-sens, Paris, 1948, s. 380.

9 Les 16-24 ans, Paris 1963.

10 Bk. G. Gurvitch, L'effondrement d'un mythe politique: Joseph Staline, Cahiers Internationaux de Sociologie, 1962, s. 5-18.

ayırım yapmaksızın, kendi gâyesinin peşinden koşmaktadır. Kendisini eğer o büsbütün idealine hasretmekte, gelecekte gerçekleştirilecek değerlerin içerisinde kendisini yansıtmakta ise, elbette onun ateizmi tanrısız bir mistik olacaktır. Buna karşılık o, şekil bakımından kendi projesini insan için ve insan vasıtasıyla gerçekleştirmek istemektedir ve onun ateizmi, teizm karşıtı militan bir tutum ve davranış hâlini alacaktır. Bundan böyle dini imân bu kimsenin nazarında, insanı kendi insânî değerlerinden uzaklaştıran, alçaltıcı bir sapıklıktır.

Şüphesiz ateizm her zaman teizm karşıtı belli bir işaret taşır. Açıkçası, hümanist bir tanrıtanımaz, dinin beşerî değerleri, kendisinin kolayca müsamaha gösteremiyeceği sınırlara indirgediğini belli-belirsiz hissetmektedir.

Ateizmi, çoğu zaman bulunduğu kesin kararlı ve militan hâli içerisinde anlamak için, itici gücünü aldığı psikolojik dinamizmleri açığa çıkarmamız gerekmektedir.

II. ATEİZMDE İÇİNE SÜRÜKLENİLEN PSİKOLOJİK SÜREÇLER

A. Kutsal'a Karşı Savunma

Daha önce eski dinlerde ilâhî ve kutsal insan için tehdit (kaynağı) olarak hissedilmişti. Tabu, açık bir şekilde, bir başka ontolojik gerçeklikle ilişkiye mâruz kaldığında, insanı yıkımdan korumak fonksiyonuna sahipti. Bu durumda insan her zaman kendisini Tanrı'ya veya tanrılara karşı koruma eğilimine sahipti¹¹.

Bu kutsal ve tabular korkusunun insanda bir saldırganlık zeminini devamlı kılması da kuvvetle muhtemeldi. Bununla birlikte, cezası yoketme olan bu saldırganlık açıkça kendisini dışı vuramadı. Üstelik bu saldırganlık, saygı ile uzlaşmış şekillerin içgüdüsünü de keşfetti: Din adamlarının, kralların ve kâhinlerin tâbi tutuldukları âyinler o derece bitkin düşürücü idi ki, gizli bir düşmanlığın doğmasına yol açıyorlardı¹².

Şahsileştirilmiş bir dinde bu savunma hareketi başka şekiller almaktadır. Mümin, büyüsel olarak onu inkâr ederek, Tanrı karşısında kendisini koruyabilmektedir. Dinî rızâdaki kendini vermenin aşırı bir sıkıntıyı uyandırdığı da olur; bundan korunmak için insan, bazen açık bir şekilde fakat pekçoğu zaman da az ya da çok şuur dışı olarak onun dâvetini inkâr ederek, Allah'a karşı gelmektedir.

Klinik psikolojisinde olduğu gibi, çocuk psikolojisinde de inkâr iyi bilinen psikolojik bir süreçtir. Fakat bu durum kötü niyetle aynılaştırılamaz. İnkâr daha kendiliğinden, daha dürtüseldir; gerçekten "ruha karşı günâh" işlemek için, bu

11 Bk. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, s. 393-394.

12 Bk. S. Freud, *Totem und Tabou*, G.W. IX, 3. bölüm.

inkâr nadiren yeterince şuurlidir. Bu, duygusal (affectif) derinlikten doğan bir dirençtir. Bu imâna direncin son derece duygusal tabiatının, çoğu zaman bizi hayrete düşüren bir yanı vardır. Böyle bir tutuma karşı körü körüne kesin kararlı suçlamada bulunma, bazen sadece sıkıntı ve direnci koyulaştırabilmektedir. Bu iddiamıza istatistik verilerden destek getirme imkânımız olmamakla birlikte, bu kendiliğinden direncin pratik hattâ teorik ateizm olaylarının çoğunluğunda mevcut olduğu kanaatindeyiz.

Müminlerin büyük bir çoğunluğunda karşılaşılan kilise karşıtı ince alay, şüphesiz az ya da çok şuurlu bu aynı savunma süreciyle açıklanır. Din adamından ne nisbette isteniyorsa, o nisbette de onun yetersizliklerine insanlar dikkat kesilmektedir. Böylece, imana karşı kaygı verici bir savunma hareketi din adamına karşı çevrilmektedir.

B. Kendi Kendisinin Efendisi Akıl

Dünya ve insan konusundaki ilk nazariyelerinden itibâren felsefî akıl, pratik bir ateizm eğilimi ihtivâ ediyordu. Öncü düşünürlerin kafasında ulûhiyet, sonuçta Tanrı'yı insanların dünyasından ayıracak ve böylece geride zekanın teşebbüslerine serbest alan bırakacak noktaya kadar, sonsuz bir aşkınlığa doğru uzaklaştırılıyordu. 18 ve 19. yüzyıllarda akılcılık, kanunları bizzat kendisi tarafından açığa çıkarılan ve açıklanabilen, sadece akla boyun eğme irâdesini gururlu bir şekilde ileri sürdü. Akılcılığa "dönüş yapma"sı boyunca Taine, tam bağımsızlığını tasdik etmek için insanın imândan uzaklaşarak tecrübe edebildiği bu özgürlüğe kavuşma duygusunu çok açık bir şekilde dile getiriyordu: "Akıl bende bir ışık olarak gözüktü.. O önce bu araştırma ruhu önüne düştü, benim dinî imanım oldu.. onunkinden başka bir otoriteye inanmayacak kadar aklıma çok fazla değer verdim; yaşama biçiminin kuralını, düşüncemin tarzını sadece kendimden edinmeyi istedim. Hürriyetimin aşk ve gururu gözümü açmıştı".¹³

Din, aklın kendi yaratıcı gücünü içinden çekip çıkardığı bu bağımsızlık arzusunun cepheden saldırabilen üç özellik ihtivâ etmektedir. Herşeyden önce, kural olarak ve peşinen eşyanın temelinin sır olduğu ve bu durumda bu sırrın, insan zekâsının özlemini duyduğu bu eksiksiz kavrayışın ebediyen elinden kaçıp kurtulacağını kabul etmeksizin, hiçbir şeye benzemez Tanrı'nın varlığı kabul edilemez. Gözükmeye başladığından itibâren akıl, her sırrı bir yandan öbür yana aydınlatmayı, onu çözüm gerektiren sorun yahutta birgün aydınlatılabilecek birşey durumuna indirgemeyi şiddetle istemektedir. Fakat tabii ki, böyle bir aydınlatma ânı, dünyanın sonuna kadar geri çekilmek zorundadır.

İkinci husus; gelenek tarafından sunulmuş olan dinî hakikatlerin kabulü de aklı yaralamaktadır. Çünkü bunlar ebedî hakikatler sanılmaktadır ve bilimsel

13 De la Destinée Humaine (oto-biyografik yazı) içinde.

kafanın da benzeri hakikatlere hiç ihtiyacı yoktur. Gerçekte akıl ancak yavaş yavaş arttırmayı ve bütününü düzenlemeyi bildiği nisbî hakikatler üzerinde kendi hâkimiyetini yürütebilir.

Son olarak; hristiyan vahyi, kural olarak aklın kavrayışından kaçan derûni hakikatlerin otoritesini zorla kabul ettirmektedir. Onun bu kendi tabiatından dolayı, bu dogmatik hakikatler zahirciliği, aklın her zaman dinin karşısına çıkma duygusuna kapıldığı dirençleri artırmaya sürüklemektedir.

Diğer taraftan, yakın zamanlardaki anketler, ilim-imân çatışmasının en azından müminlerin kendi kendileri açısından âciliyetini yitirdiğine inanmayı gerektirmektedir. Allport tarafından 1948'de yapılmış olan bir anket, "kolej" öğrencilerinin % 70'inin, ilim ve imân arasında uzlaşma imkânına inandıklarını açığa çıkarmaktadır¹⁴. Fransa'da 1958'de I.F.O.P. tarafından yürütülen bir ankette, 18-30 yaşlarındaki deneklerin yalnızca % 14'ü, imânın modern ilimle çelişme hâlinde olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde, gençlerin nazarında din artık insanın mutluluğuna düşman değildir; sadece % 7'si, dinin bu dünyadaki mutluluğa karşı olduğunu belirtmektedir¹⁵. Şüphesiz ki, çevrelere göre bakış açısı farklıdır: İnançsızlar çoğu kez din ve ilim ya da sosyal gelişme arasında bir çatışma görüyorlar. Bu çevrelerde, dinin insancıl karşıtı (anti-hümaniste) belli bir görünümü daha uzun zaman sürüp gitmektedir. Zaten, sosyal kalıp yargıların sürekliliği sosyal psikoloji tarafından binlerce kez müşâhede edilmiş olan, genel bir olaydır. Bununla birlikte, bu sosyal psikoloji kanunu, din ve modern dünyayı geçmişte sık sık karşı karşıya getiren çatışmaların şimdiki hâldeki yankılanmalarını açıklamak için yeterli değildir. İmân ve ilim veya sosyal gelişme arasındaki eski zıtlaşmaların hâtırası, çok sayıda çağdaşları derinden etkiledi. Bu iki alan arasındaki düşmanlık şimdiki durumda artık onlar için yoksa bile, geride kalan şu ki; geçmişteki yanlış anlamalar dinin iflâs ettiği şeklinde kafa karıştırıcı izlenim bıraktılar¹⁶. İlimlerden daha fazla dinin aleyhine tanıklık ediyor gibi gözüken şey, onun kendi geçmişidir. İlmî ortam her bakımdan gözle görünür biçimde değişti: Bilimcilik efsânesinin geçersizliği açıkça ilân edildi. Her bilimsel aklın, algısal bir imânı (Husserl'in deyişiyle, aslî bir imânı) tabîi olarak ihtivâ ettiği ispat edildi. Gerçekte akıl ancak, her ne olursa olsun gerçeğe saygılılık içerisinde kendi kendisinin efendisi hâline gelir. Zirâ, gerçek bizi aşmaktadır; o, bizim önümüzde gitmektedir, bizi kuşatmakta ve kapsamaktadır. Gerçek, düşünmeye yol açmaktadır, fakat aklın tam yönetiminden sürekli olarak kaçıp kurtulmaktadır.

Bir başka yönden; teolojik yenilenme, dini hakikatler içerisinde tarihî olanla ebedî olanı birbirinden ayırmayı en iyi şekilde öğrendi; özellikle bunların

14 The Religion of the Post-War College Student, Journal of Psychology, 1948, s. 3-33.

15 Sondages, Paris 1959, no: 3.

16 P.M. Kitay, Radicalism and Conservatism toward Conventional Religion, New York, 1947.

kendilerine has karakterlerini aydınlatma gücünü ortaya koydu: Tarihî hakikatler bir başka gerçeğin mâhiyetine sahiptirler, bunlar ebedî soyutlamalarla aynılaştırılmazlar. Allah'ın varlığını ortaya koyan âyetler sonsuz olsalar bile, bundan sorumlu olan fikirler elbette düşünce ve medeniyet tarihi içerisinde kayıtlıdır. Hiçbir diğer bilgi alanında değil, fakat bu "dinî hakikatler" konusunda insan, daha önceden oluşturulmuş olan teorileri tamamen kaydetmekle yetinmek zorunda değildir.

Âlemi fetheden akılcılığın kültürü zenginleştirmesine ve dini saflaştırmasına itiraz eden artık kimse yoktur. Gerçekte, dinî düşüncenin ilk çağları, aynen il-mî düşüncenin ilk çağları gibi, teolojinin efsânevi bilgilerle karıştığı bir bağdaştır-macılık (syncrétisme) izi taşıdı. Bu bakış açısı, ateizmin dini bir efsâne ve bir "yansıtma" olarak suçladığı zaman, ona yönelttiği kınamanın bütün ağırlık noktası-nı teşkil etmektedir. Gerçekte efsâne ve yansıtma içerisinde akıl kendi kendisi-nin dışında, kendi öz muhtevâsının dayandığı nesnelerin içerisinde yaşamaktadır. Bu durumda ateizm için, dinin sembolik dünyaya intikâl ettirdiğ şeyi telâfi etmek önem taşımaktadır. Meselâ, şeytânî bir gücün etkisiyle biyolojik veya fizik hasta-lık açıklamasını düşünelim: Burada, psikolojik ve dinî tecrübelerin dünya yapıla-rı üzerine "yansıtma"yı görmek gerekmez mi? Fizik ve insan ilimlerinin ilerleme-si, aynı zamanda tabiat kanunları incelemesini ilk olarak başlatmayı ve efsânevi yansıtmanın tenkidini yapmayı zaruri kıldı. Tanrıtanımağların, her dinî düşün-cede gerçekliğin böylesi bir bulanıklaştırılmasının sürüp gitmesinden şüphe duy-ukları anlaşılmaktadır. Aynı şekilde, vahyedilmiş sırları kabul etme olayı, aklın hemen anlamaktan vazgeçtiği ve onun sembolik düşünce içerisinde izlediği şeyin daha yüksek bir kavrama şekli olduğu izlenimini verebilmektedir. Gerçekte, ilim adamları ve müminlerin büyük çoğunluğu bugün bilirler ki, imân gerçeklikleri il-mî konularla içiçe girmezler. Günümüzde çatışma daha köklü bir başka mâ-hiyettedir: Bu, imânın aşkınlığı ve aklın bağımsızlığı arasındaki gerilimin yeniden ortaya çıktığı, dünyanın felsefi yorumlaması ve varoluş içerisinde. Efsanevî ve yansıtma düşünceden şüphelenme, insanın kendi varlığının bütünlüğünü içine soktuğu bu hayatî alana doğru yer değiştirdi. Burada problemlerin sınırları çok az açık bir şekilde belirlendi. Ayrıca, akıl ve imân arasındaki zıtlık, insanın güçlü bir özgürleşme ve egemenlik arzusu tarafından kesintisiz yeni bir hız verilmiş olarak, her zaman yeniden ortaya çıkıverecektir.

C. Kâinatı Düzenleyen Tanrı (Démiurge) veya Âsi Oğul

Eski mitolojilerin çoğu, kendisini dünyanın ve onun güçlerinin hâkimi kıl-mak maksadıyla, cimri ve zâlim babayı öldüren isyân etmiş oğulun şeytânî yüzü-nü sahneye koyarlar. Diğer taraftan, Promete efsânesi doğrudan doğruya, kıskanç tanrıların elinden güçlerini kaçıran kahraman insanı sembolize etmektedir. Herşeye gücü yeten Tanrı'ya karşı direnme burada artık korku tarafından değil,

fakat onu bertaraf etmek ve onun eğiti olmak için, Baba'nın yerine geçmek arzusu tarafından uyandırılmaktadır. Freud'ün hristiyanlığı, Baba'nın öldürülmesinden sonra onun yerine geçen oğul dini olarak anlayarak, bu çizgide yorumlayabilmesi, tuhaftır. Freud gerçekten, eski âsi tanrı efsanesini hristiyanlığa yansıttı. Bu efsanenin derin bir hakikat taşıdığı nokta şurasıdır: O insanın en gizli arzusunu, kendi güçleri ve mutluluğu içerisinde, kendi öz babası hâline gelme, kendi kendine dayanma, sadece kendi kendisine bağlanma arzusunu dile getirmektedir. Ödip kompleksi diye isimlendirilen bu babanın yerine geçme arzusu aynı zamanda o kadar güçlü ve aslı bir dinamizmdir ki, insanın gerçekten insan olmak için aşmak zorunda olduğu çatışmanın tâ merkezinde gözükmeğedir. Çatışmanın üniversal varlığından, özellikle onun yahudi ve hristiyanlığın sınırını aştığını keşfetmekten büyülenmiş olarak Freud, tam tersine, maskelenmiş bir etkililikle birlikte, burada bu çatışmayı ortaya çıkardığını zannetti.

Nietzsche, insanın tabiatı itibâriyle başkaldıran bir varlık olduğunu söylüyordu. Heidegger de teknik içerisinde gizli bir isyân tutumunun etkisini ayırtmaktadır¹⁷. Bu sebepsiz değildir: Her çağdaş teknik mistik, böylesi iddiaların hakikatini bize hissettirmek için böyle bir durumdadır. Bilimsel aklın icâplarından çok daha fazla ateizm tohumu taşıyan şey, dünya üzerinde teknik gücün kullanılmasıdır. İnsan teknikte, daha önce Ödip çatışmasının babaya karşı koyma olarak ortaya çıkarıverdiği bağımsızlık isteğini seferber etmektedir.

J. Rivier'nin, katolikliğe dönüşünün az öncesini hikâye eden bir yazıda, bu kendi kendinin sahibi olmanın olağanüstü arzusunu dile getirmektedir; son anda onu hristiyan imânının davetine karşı kıskırtan işte bu arzudur: "Ben kendime yeterliyim. Bana sonsuz bir ıstırap gerektirse bile, kendi hayatım bana kâfidir. Bir hâkimiyet altına girmeye râzı olmaktansa acı çekmeyi tercih ederim; bu ancak kısa bir süre devam edebilir fakat sonuçta bana sonsuz güzellik verebilir. Sadece Tanrı'yı kendime tercih etmeyi reddediyorum; O'nun bizden, kendi kendimizin mükemmel ve eksiksiz gelişmesinden başka birşey istediğini zannetmiyorum".¹⁸

Alman sosyolog ve psikanalisti A. Mitscherlich, en yüksek ve en zorlayıcı yüzü Tanrı'dan kalan babalık sembolünü bir gün dışarı atmış olan "kardeşlik toplumu" kurulmasını görmek arzusunu, yakınlarda açıkça ilân etti¹⁹. Şüphesiz, Promete efsânesi yaşadı. İnsan artık, Baba'ya hitâben bir meydan okuma jesti içerisinde kendini ilâhlaştırma iddiasında bulunmuyor. O sadece kendisini insânî görevine hasretmek istiyor. Mitscherlich'in düşüncesinde bir kardeşlik toplumunun yükselmesi artık hiç de efsânevi birşey değildir. Tam tersine, bu yeni

17 R. Boehm, *Pensée et technique*, Revue Internationale de Philosophie, Bruxelles, 1960, s. 1-27.

18 J. Riviere et P. Claudel, *Correspondance*, Paris, 1963, s. 65, 67.

19 Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie, München 1963.

kardeşlik ideali, bu deyimın gerçekçi çağımızda ihtivâ ettiği tam boyun eğme ile birlikte, kesinlikle beşerî bir vurgu taşımaktadır. Ne var ki, Baba'ya karşı koyma, onun yerine geçme arzusundan etkilenme ne kadar çok olursa, bunun insanın yükselişinin temel şartı olarak hissedilmesi o kadar az olur.

D. Meşrûlaştırılmış Zevk

İlâhî otorite ve bağımsızlık isteği arasındaki çatışma çoğu zaman zevk ve mutluluk sorunundan hareketle hızlanmaktadır. Özellikle cinsel zevk arzusunun imân tutumunu parçalaması muhtemeldir. Simon de Beauvoir, kendi otobiyografisinde bunu kaçamaksız doğrulamaktadır²⁰.

Daha önceleri, âlemin canlı olduğuna inanan (= cosmo-vitalist) zihniyete göre, hayat sırrına iştirâk dini gölgede bırakıyordu. Bununla birlikte, bu zihniyette çatışma şuuru mevcut değildi; çünkü, âlem-canlılık tanrısal olanı hayatın ve hattâ zevk âyininin içine indiriyordu. İnsan ve din arasındaki bütün gerginliklerde olduğu gibi burada da, yahudi-hristiyan geleneğindeki Allah'ın mutlak şahsî aşkınlığının kabul ve tasdiki, insanı kesin bir seçim yapmakla karşı karşıya getirebilir. Hayat ve zevkten mutlak el etek çekme, Allah'a imânın şartı hâline gelmektedir. Elbette, din ve zevk arasındaki antitez aşılma zorundadır. Zâten biz daha önce Ödip konusunu incelerken, baba ile özdeşleşmenin, düzenlemek ve meşrûlaştırmak amacıyla zevk ve cinselliğe geçerlik kazandırdığına dikkat çektik. Dinî ahlâk kendi payına, insânî gelişmenin bu kanununu sürdürmekte ve tamamlamaktadır. Bununla birlikte, cinsî uyanıştaki muhtevâ, yanılmalı aşılamaz bir mutluluk vaadi, az ya da çok, dinî imanın dışında hissedilmektedir. Hristiyan çevrelerde uzun zaman sürdürülmüş olan ikici (dualiste) değişik güçlere güvensizliğin çoğu zaman, müsâmahâkârlık sınırlarının en uç noktasına kadar çatışmayı şiddetlendirdiği vâkiası üzerinde ısrar etmek faydasızdır.

SONUÇLAR VE DÜŞÜNCELER

Dinin kendi içinde, kutsal ve Tanrı huzurunda belli bir sıkıntı insanı ilâhî varlık veya dinin îcaplarına karşı kendisini savunmaya sürükler. Bu savunma inkâr, alay veya dinî şeyler karşısında sıkılma şeklini alabilir. Bu durumda, dinin tekliflerini süzgeçten geçirme ve onları uzakta tutma tercih olunur. Bu tutumdan belli bir pratik ateizm doğabilir. Fakat açık ateizm başka psikolojik sebeplere dayanır.

Bu sebepleri gizli ve istisnâî hâdiseler içerisinde aramak gerekmez. Bunlar dürtülerin ve en temel arzuların içerisinde bulunurlar. Her insânî güç kendi ateizm tohumunu bünyesinde taşır. Yahudi ve hristiyanlıkta, Allah ve kendi güç-

20 Mémoires d'une jeune fille rangée, Paris 1958, s. 137-138.

lerinin ve zevklerinin efendisi olarak ortaya çıkan insan arasındaki tabii gerginlik, insanın kendi dışında dinin ortaya koyduğu yasaya bağlı olmasını vurgulayan Allah'ın müteal ve şahsî tabiatı yüzünden, yoğunlaşmış bulunmaktadır. Tanrı artık tabiatın içine yerleştirilemediği zaman, insânî güçlerin tek başına yayılması, doğrudan doğruya ilâhî dünyaya katılımı gerçekleştiremez. Kökten başka olan Tanrı, rûhânileşme ve bağıllık istekleri ileri sürer; öyle ki, bunları hiçbir başka Tanrı aslâ dile getirmez. Kesinlikle bu sebeptendir ki, açık ve militan ateizm hıristiyan ortamda kaçınılmaz olarak doğmak zorundadır. O, ilâhî ve dünyevi arasındaki kopmadan ileri gelen, Tanrı'nın mutlak isteklerine cevap teşkil etmektedir.

Gerçekte müminin nazarında imân fiili insandan hiçbirşeyi eksiltmez. Allah'ın otoritesi insanın bağımsızlığını ortadan kaldırmaz; onun hakikatleri aklı gölgelemez; O'nun istekleri ne mutluluğu ne de zevki ortadan kaldırırlar. Mümin, dinî teslimiyetin kazandırdığı tecrübe ile bunu bilir; temelde o sadece, insanın kendini beğenmişliğinin aşırılığından, kendi kendini kurtarma ve kendini gerçekleştirmekle iddiasından vazgeçmek zorundadır. Fakat dış görünüş bakımından veya yaşanmış çatışma ânından itibaren dinî teslimiyet, insânî bir azalma olarak gözükmemektedir. Çünkü, insanın temel ve birinci hamlesi onu daima daha sağlamlaştırmış bir yeterliliğe doğru yönlendirir ve bu durumda da tabii olarak kendisini bir inayet olarak takdim eden bir Tanrı'yla çatışır. İmân fiilinde insan kendi fâniliğini kabul eder fakat değerini o kadar azaltmaksızın bunu yapar. Denebilir ki, dinî teslimiyet Freud'ün zevk prensibi ile çatışması durumunda hakikatin haber vericisi olarak kabul ettiği özellikle gerçeklik prensibini göstermektedir. Fakat her çatışmada olduğu gibi, direnme durumundaki ifadeler kendi gerçek anlamlarını ancak onun gevşemesinden sonra ortaya koyarlar. Tanrıtanımazları ve inanları ayıran kaçınılmaz anlaşmazlık buradan ileri gelmektedir. Gerçekte hümanizmin istekleri bakış açısından, her iki grup ta aynı prensipleri ileri sürmektedirler. Fakat, agnostisizm sınırında kalmadıkça tanrıtanımazlar, müminlerin beşeriliğinin zorunlu olarak eksiltilmiş bir beşerilik olduğu, çünkü en meşru insânî güçlerin Allah'a fedâ edilmek zorunda kalındığı izlenimine sahiptirler.