

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

127988

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN İNSAN
ANLAYIŞININ GÜNÜMÜZDEKİ YERİ VE ÖNEMİ

127988

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Ayşe Gül ÇIVGIN

DANIŞMAN: Yrd. Doç. Dr. Işık EREN

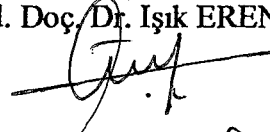
BURSA – 2003

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda "Yüksek Lisans Tezi" olarak onaylanmıştır.

Tez Yöneticisi

Yrd. Doç. Dr. Işık EREN



Üye

Kadir Annar

Üye

Hüsnümettin



ONAY

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2003

Prof. Dr.

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN ANTROPOLOJİK TEORİLERİ DEĞERLENDİRMESİ	8
1.1. Gelişme Psikolojisi Teorisi.....	9
1.2. Geist Teorisi.....	15
1.3. Biyolojik Teori.....	20
1.4. Kültür Antropolojisi Teorisi.....	23
2. BÖLÜM: ONTOLOJİK TEMELLERE DAYANAN ANTROPOLOJİ.....	29
2.1. Kant'ın Felsefi Antropolojiye Etkisi.....	29
2.2. Nicolai Hartmann'ın Felsefi Antropolojiye Etkisi.....	35
2.3. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojisinin Kalkış Noktaları Ve Anlamı.....	45
3.BÖLÜM: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN İNSAN ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	60
3.1. “Görüş Tarzı” ve “Yaşamayla” Olan İlgisi Noktasında Takiyettin Mengüşoğlu'nun Görüşlerinin Değerlendirilmesi	65
3.2. “İnsanın Kavramlar Üreten Bir Varlık” Olarak Ele Alınması Noktasında Takiyettin Mengüşoğlu'nun Görüşlerinin Değerlendirilmesi.....	74
3.3. “İnsanın Tarihsel Bir Varlık” Olarak Ele Alınması Noktasında Takiyettin Mengüşoğlu'nun Görüşlerinin Değerlendirilmesi	77
3.4. 20. yy. Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Görüşlerinin Yerinin Değerlendirilmesi	81
SONUÇ.....	85
KAYNAKLAR.....	89

GİRİŞ

Tarihsel süreci içinde felsefe adını verdiğimiz düşünsel etkinliğe baktığımızda, bu etkinliğin etik, varlık, bilgi, mantık gibi birçok problem alanı olduğunu görürüz. Felsefe etkinliğinin sistematik yanını oluşturan bu alanların kendi problemleri, yöntemleri, bilgileri olduğunu, dolayısıyla bir diğer felsefe disiplininden farklılık taşıdığını söyleyebiliriz. Ancak, tüm farklılıklarına rağmen sistematik alanlar, insanın şu ya da bu yanını konu edinmelerinden dolayı içten bir bağlılık gösterirler. Onları bir ve aynı temelde tutan problem “insan” olarak görünmektedir. Diyebiliriz ki, felsefe, insanın bilimlere konu olan yanını da hesap eden, ama onun ötesinde, bilimin sınırları dışında kalan yanını da ele alan düşünsel bir etkinliktir. Böyle olmakla birlikte, felsefe etkinliğinde, “insan”, farklı problem alanlarına konu olan yanıyla ele alınmasından dolayı ya etik bir varlık olarak, ya akıl varlığı olarak, ya metafizik bir varlık olarak ya kültür varlığı v.b. olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla “insan” ya doğal yanı ya da tarihsel yanıyla ele alınmıştır. Onu her iki alanın içinde görerek yapılan açıklama çabaları da, insanı ikili bir varlık olarak ele almayı gerektirmiş, dolayısıyla da hayvandan farkının ne olduğu gösterilmeye çalışılmış, bu durumda da ya akıl yanı, ya geist yanı ya da tinsel alanı kurma başarısı gösteren yanlarından biri, örneğin dil, diğer tüm olanaklarından daha fazla vurgulanmıştır. Diyebiliriz ki, “insan”, bir problem olarak, yani bir felsefe sorusuna konu olarak, felsefe tarihi boyunca, birçok filozofun ana problemlerinin çerçevesinde, o problemlerle ilgisinde, dolayısıyla ele alınıp açıklanmaya çalışılmıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, felsefe tarihinde bazı filozofların insandan ne anladıklarını, onların görüşlerinin bütününden hareketle çekip çıkartabiliriz. Ancak bu ayıklamalar, onların insan anlayışlarından, kabullerinden öteye de geçemez. Bu filozoflar insanı bilgi, etik, din, hukuk ve metafizik bakımından ele alıp incelemiştir. Yani insan bilgi, etik, din, hukuk ve metafizik problemlerle ilgisinde, onlarla olan ilişkisinde, dolayısıyla ele alınmıştır. İnsan problemlerinin bağımsız bir bilginin araştırma konusu olarak görülmesi, ancak insanın bağımsız bir alan olarak görülmesiyle söz konusu olmuştur.

İşte insanın bağımsız, bütünlüklü bir yapı olarak ele alınıp incelemesinin gerekli olduğunu ifade eden ilk filozof Kant olmuştur. Kant için insan, ne doğa tarafından belirlenmiş ne de kendisine herhangi bir gelişme yönü verilmiş olan bir varlıktır. Kant'ı en başta ilgilendiren, insanın özgürlüğüdür. İnsanın özgür bir varlık olması, insanla hayvan arasındaki varlık farkını ortaya koyan en önemli etmendir. Ancak o, insanın özgürlüğünü göstermek için bilgi bakımından (Gnoseolojik) insanı, iki varlık alanına ayırmaktadır. Fakat bu dual görüş insanın varlık bakımından olan birliğine dokunmamakta, onu olduğu gibi bırakmaktadır. Kant, insanın varlık bütünlüğüne dokunmadığı gibi insanı herhangi bir kavramdan ya da kabulden yola çıkarak da ele almamıştır. İnsan, doğal yeteneklerini geliştirmesi, eğitmesi, öğrenmesi, devlet kurması gibi yapıp etmelerinden hareketle ele alınmıştır. Bu yüzden, Kant için insan, her gelişme yönüne açık olan bir varlıktır.

Ancak Kant'ın bilgi, etik, hukuk, eğitim, ahlak felsefesi problemlerini ele aldığı yazılarının bütünlüğünden, insan hakkındaki görüşü dolayısıyla ortaya konulabilmektedir. Kant, antropolojik problemlere dokunmamakta, onu geliştirmemektedir. Fakat onun antropolojiye işaret etmesi, kendisinden sonraki araştırmalara yol göstermesi, bu alanda ilk olarak anılmasına neden olmaktadır.

Antropolojisiyle kurmak istediği bütünlüğü gösteren, insan problemlerini göstererek, onları ilk defa açık seçik olarak ifade eden, insan varlığını ve onun kosmosdaki yerini araştırma konusu yapan ilk filozof M. Scheler'dir. M. Scheler insanın kendisi hakkında bir fikrinin olmamasına, daha doğrusu 20.yy.da insanın kendisine ilişkin kavrayışındaki eksikliğe işaret etmiş ve insanın, kendisine ilişkin bilgi konusunda yetersiz kaldığını vurgulayarak, insanın kendisini araştırma konusu yapan bir bilgi alanının kurulması gerektiğini belirtmiştir. Bu yüzden M. Scheler 20.yy.da felsefi antropolojinin özel ve bağımsız bir disiplin olarak kurucusu olmuştur.

M. Scheler 20.yy.da insanın içinde bulunduğu durumu "İnsan tarihin hiçbir çağında bugünkü kadar kendisi için problematik bir karakter kazanmamıştır."¹ cümlesi ile çarpıcı biçimde dile getirmiştir. İnsanın kendisinin ne olduğuna dair 20.yy.da açık

¹ Scheler, Max, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, çev. Tomris Mengüsoğlu, İstanbul Matbaası 1968, s. 6.

seçik bir fikre sahip olmamasını, insanın kendisine ilişkin kavrayışındaki eksikliği önemli bir problem olarak görmüştür. İnsanın kendisi hakkında aydınlık ve açık bilince varılması gerekliliğini düşünen M. Scheler, yaygın olarak benimsenmiş olan insan anlayışlarını belirleyerek bunların yetersizliğine işaret etmiş, bu anlayışlardan yola çıkarak insan sorunlarına ışık tutulamayacağını tespit etmiştir.

M. Scheler'e göre Avrupa insanının kafasında birbiriyle bağdaşmayacak olan üç insan tasarımı yan yana durmaktadır: "Aydın bir Avrupalıya 'insan' kelimesinden ne anladığı sorulduğunda, kafasında birbiriyle bağdaşmayan, bir araya getirilemeyecek olan üç düşünce çevresi çatışmaya başlar: Yahudi-Hristiyan geleneğin düşünce çevresi, Antik-Grek düşünce çevresi ve modern tabiat bilimleri ile genetik psikolojisinin düşünce çevresi."²

M. Scheler'e göre insanın kendisine ilişkin ilk tasarımı, Yahudi -Hristiyan (teist) çevrelerde benimsenen ve özellikle de kiliseye bağlı yaşam çevrelerinde egemen olan dinsel tasarımdır. İnsan, dini dogmalara bağlı olarak tasarlandığı için Tanrı'nın kulu, inanç ve ibadetler varlığı olarak görülmektedir. Bu teori, dinsel inancın ürünü olarak yaratılış mitosunu, ilk günah ve İncil mitosunun karmaşık bir ürününü temsil etmektedir.³

Egemen olan ikinci insan teorisi; temelini, "Antik-Grek düşünce dünyasında bulmaktadır. Bu tasarıya göre, insana dünyada özel bir yer kazandıran, insanın kendi hakkındaki bilgisidir. İnsanı insan yapan, ona özgü harekete geçirici güç 'akıl' dır."⁴ İnsan ile hayvanı genel olarak ayıran, felsefe tarihinde en güçlü ve sonuçları da bir o kadar etkili olan tasarımıdır. Bu *homo sapiens* tasarımı, felsefe tarihinde Aristoteles'ten Hegel'e kadar, özellikle felsefi olan antropolojide egemendir ve bir çok filozof tarafından kabul görmüş, bütün Avrupa düşüncesi için, tartışmasız kabul görmesi bakımından da tehlikeli bir karaktere bürünmüştür.

Üçüncü egemen insan tasarımı M. Scheler'e göre, doğa bilimleri ve genetik psikolojisinin insan tasarımıdır. Bu tasarıya göre insanla hayvan arasında varlık farkı değil sadece bir derece farkı bulunmaktadır. İnsan, özel bir hayvan türü olarak

² Scheler, a.g.e., s. 5.

³ Scheler, a.g.e., s. 5.

⁴ Scheler, a.g.e., s. 5.

görülmektedir. Pozitivist, naturalist, pragmatist öğretilerin, homo faber dediği insan tasarımıdır. İnsan, yeryüzündeki oluşumun en son basamağıdır. Hayvan dünyasından, doğa dünyasından sadece daha karmaşık olmasıyla ayrılmaktadır.⁵

Görüldüğü gibi üç ayrı düşünce arasında bir birlik bulunmamaktadır. Scheler'e göre "bir teolojik, bir felsefi ve bir doğa bilimsel antropolojimiz vardır, ancak henüz insan hakkında üzerinde birleşilen bir fikrimiz yoktur."⁶ İnsanla uğraşan bilimlerin gittikçe çoğalıp geliştiği, insan hakkında ortaya konulan bir çok düşüncenin olduğu 20.yy.da birlikli bir insan tasarımı oluşturulamamıştır. M. Scheler'e göre bütün bunlar bağımsız bir antropolojinin kurulmasını gerekli kılmaktadır.

M. Scheler bunları bağdaştıran, birlikli bir antropoloji ortaya koymaya, bu amaçla da, insanın, hayvan ve bitkiyle karşılaştırıldığında "varlık yapısı"nda ortaya çıkan farklılıklarını göstermeye çalışmıştır. Bu yüzden M. Scheler felsefi antropolojinin amacını şöyle belirlemiştir: "Felsefi bir antropolojinin vazifesi dil, vicdan, araç, silah, hak, haksızlık idesi, devlet ve idare etme sanatı, sanatların funktion'ları (fonksiyon), mythos (mitos), din, ilim, tarihilik ve topluluk hayatı gibi insana has olan başarıların ve insanın yarattığı eserlerin, onun varlık yapısından nasıl çıktığını eksiksiz olarak göstermektir."⁷

Bu nedenle, İnsan nedir? sorusunun yanıtı açık bir şekilde ortaya konulmalıdır. M. Scheler bu amaçla, birbiriyle bağdaşmayan bu üç insan tasarımını kendi insan tasarımında bağdaştırmaya çalışmış, insanı insan kılan sadece insana özgü olan, onu evrende biricik kılan özünü ortaya koymaya çalışmıştır.

M. Scheler doğa bilimlerinin insan görüşünü hareket noktası olarak ele almakta ama onu aşarak, insanın yapısal özelliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak M. Scheler insanla hayvan arasında özyapı farklılığı olduğunu peşinen kabul etmektedir. Bu kabulden yola çıkarak "İnsan Nedir?" sorusunu yanıtlamakta, insanın yapısal özelliğinin hayvaninkinden apayrılığını temellendirmek için *Geist* (tin) ile ilgili görüşünü ortaya koymaktadır.

⁵ Scheler, a.g.e., s. 6.

⁶ Scheler, a.g.e., s. 6.

⁷ Scheler, a.g.e., s. 98.

M. Scheler'e göre insanla hayvan arasındaki yapı farkı biopsişik alanda değildir. Aynı biopsişik olanaklar insanda da hayvanda da bulunur, sadece insanda daha karmaşıktır. Bu yüzden biopsişik alanda insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı vardır. Psişik alanda ise insan ve hayvan organik tepki, doğal güdü, çağrışma dayalı bellek ve zeka ile seçebilme olarak 'dört basamaktan' oluşmaktadır. İnsanı insan yapan ona özgü olan, bu biopsişik alana karşıt bir ilkedir. Ona göre insanı insan yapan, biricik kılan "Geist"tir.

Ancak 20.yy.da insan problemlerine eğilen, bu problemlerin çözümünde mevcut felsefi bakış açılarının yetersiz olduğunu düşünerek bu felsefe anlayışlarını eleştiren ve yeni bir felsefe yapma tarzını geliştiren Takıyettin Mengüşoğlu'dur. Ontolojik temelli insan anlayışını geliştiren T. Mengüşoğlu'nun antropolojiden anladığı şey, batıdaki anlayıştan tamamen farklılık göstermektedir. Bir felsefe disiplini olarak felsefi antropoloji, batı anlayışında ortaya çıktığı gibi insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ile beden arasındaki ilişkiden, suje veya bilinç alanından hareketle ele almamaktadır. Çünkü böyle olduğunda felsefi antropoloji bağımsız bir disiplin olarak kurulamamakta; insanın somut varlık bütünlüğünden, bu varlık bütünlüğünde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket ettiğinde ise bağımsız bir bilgi alanı olarak iş görülebilmektedir.

Antropoloji yeni bir felsefe dalıdır. Onun çabası, insan fenomenlerini başarılarını incelemek betimlemek ve bunlara dayanarak insanı anlamak olmalıdır. Yani felsefi antropoloji ontolojik temellere dayanmalıdır.

Ontolojik temellere dayanan bir antropoloji hiçbir peşin hükme ya da benzetmeye dayanmamakta çünkü herhangi bir kavramdan hareket edildiğinde antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilmektedir. Yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamamaktadır. Bu yüzden ontolojik temellere dayanan antropoloji Geist kavramını kullanmamakta; o, ne herhangi bir psişik kabiliyetten, ne de bir organ eksikliğinden veya bir organ primitivliğinden (ilkelliğinden) hareket etmektedir. Bu bakımdan Mengüşoğlu, Scheler de dahil antropolojik görüşleri teoriler temelinde eleştirmektedir.

Felsefi antropolojinin hareket noktası, herhangi bir teoriye dayanmadan da tespit edilecek olan insanın somut varlığında, somut yapıp etmelerinde temelini bulan insan fenomenlerini ve başarılarını ele almaktır. Bu yüzden, ontolojik temellere dayanan antropoloji, insan ile hayvan arasında bulunduğu önceden kabul edilen herhangi bir varlık farkından da hareket etmemektedir. Çünkü bu varlık farkı hiçbir peşin hükme dayanmadan yapılan fenomen ve ontik yapı çözümlenmeleri neticesinde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.

Mengüşoğlu'nun antropolojisini batıdaki örneklerinden ayırt eden en önemli nokta belki de onun, insanın ne olduğunu sormak yerine, insanın ne olduğunu göstermesi, tahlil ve tasvir etmesidir. Böylece peşin ve hazır hüküm vermek yerine, insanın somut varlığında temelini bulan fenomen ve başarılarından yola çıkarak herhangi bir izm, sistem felsefesine yol açmadan insanı ele alması önem kazanmaktadır.

Mengüşoğlu bir bütün olarak insana, yani gerçeklikteki insanın yapıp ettiklerine ve başarılarına bakarak, her insanda gördüğü özellikleri ve etkinlikleri saptayarak, onların analizlerini yapmaktadır. Ayrıca insanı fenomenlerinin bütün çeşitliliğiyle ortaya koymaya çalışan Mengüşoğlu, insanı tek bir özelliğinden veya etkinliğinden yola çıkarak ortaya koymadığı için indirgemeci değildir. İnsan fenomenlerini tüketme iddiası olmadığı için de geliştirmeye elverişli ve açık bir antropoloji anlayışı ortaya koyar. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak bu tez bütünlüğünde Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayalı antropolojisinin günümüzdeki yeri ve öneminin gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Birinci Bölümde, Mengüşoğlu'nun yirminci yüzyılda ortaya konulan insan teorilerini değerlendirmesi ele alınacaktır. Bu değerlendirmesi hem bu teorilere ilişkin belirlediği yetersizlikleri görmek hem de insan varlığı ile ilgili doğru bilgilere varabilmede elverişli bir yol olarak gördüğü kendi antropolojisinin bu teorilerden farkını anlamak bakımından yararlı olacaktır. Bu çerçevede Gelişme Psikolojisi teorisi, Geist teorisi, Biyolojik teori, Kültür teorisine değinilecektir. Böylelikle Mengüşoğlu'nun insan anlayışının diğer teoriler içindeki yeri ve farkı açıklık kazanacaktır.

İkinci Bölümde, eleştirdiği bu antropoloji görüşleri karşısında yeni bir antropoloji anlayışı olarak getirdiği ontolojik temellere dayanan insan görüşü üzerine durulacaktır. Burada Kant ve N. Hartmann'ın görüşlerinin ontolojik temellere dayanan antropolojiye açtığı yol gösterilmeye çalışılacaktır. İnsanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan fenomen ve başarılar ortaya konulacak, insanla hayvan arasında bulunan varlık farkı bu fenomen ve başarıların analizleriyle daha belirgin bir şekilde ortaya konmaya çalışılacaktır.

Üçüncü Bölümde, Mengüşoğlu'nun insan anlayışının bugün için önemi ortaya konulacak ve bu sayede felsefenin insanla ilgili diğer alanlarındaki problemlere bakmada açtığı yol gösterilmeye çalışılacaktır.

Sonuç kısmındaysa eldeki verilerden yola çıkarak Mengüşoğlu'nun insan anlayışının çağdaş insan felsefesine yaptığı katkılar ortaya konulacak böylece, Mengüşoğlu'nun ontolojik antropolojisinin somut dünya problemleri karşısında ufuk açıcı yönü ortaya konmaya çalışılacaktır.

1.BÖLÜM: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN ANTROPOLOJİK TEORİLERİ DEĞERLENDİRMESİ

Felsefi antropolojinin de öteki felsefe dallarında olduğu gibi uzun bir gelişme tarihi olmasına rağmen, bağımsız bir felsefe dalı olarak ortaya çıkması yirminci yüzyılda gerçekleşmiştir. Çünkü felsefe tarihinde, 20. yüzyıla gelinceye kadar insan problemleri felsefenin diğer problemlerinden ayırt edilerek ele alınmamış, yani özel bir problem alanı olarak görülmemiştir; tersine, insan, felsefenin öteki problemleri ile birlikte incelenmiştir. Bu yüzden insan, felsefenin diğer problemleri ile birlikte ve ilişkisinde, dolayısıyla ele alınmıştır. Örneğin, insanı ana problemleri çerçevesinde, dolayısıyla ele alan filozofların başında Kant gelmektedir. Ancak yine de Kant antropolojinin bir çok problemine işaret etmesi bakımından önemli görüşler ortaya koymuştur. Çünkü ilk kez Kant, insanın bağımsız bir varlık alanı olarak incelenmesi gerektiğine dikkatleri çekmiştir. Bugünün antropolojisi Kant'ın bu alanda yaptığı çalışmalara çok şey borçludur. Yine bir diğer düşünür Heidegger de insan sorununu, "İnsan nedir?" sorusuyla ilgili olarak doğrudan doğruya ortaya koymasa da, çağımız dünyasını ve bu dünyada insanın durumunu sorun olarak görmüştür. Bu görüşüyle o, çağımızın Varlığın anlamını unutmuş bir çağ olduğunu ve bu unutulmuşluk içinde insanın "yurtsuz" kaldığını belirtir.⁸ Heidegger'in yapıtlarında insan kavramı ağırlıklı bir yer tutmamakla birlikte, düşüncesini kurarken dayandığı 'varolma', 'varolan', 'hiç', 'zaman' gibi başlıca kavramların çözümlenmesi, onun düşüncesine bağlı bir insan anlayışının var olduğunu ortaya koyabilir.⁹ Yine felsefe tarihine baktığımızda pek çok filozofun felsefi çalışmalarında insana ilişkin çeşitli açıklamalar yaptığı, çalışmalarında insan konusuna yer verdikleri söylenebilir. Çünkü her büyük filozofun düşünce sistemi içinde açıkça dile getirilmiş olmasa da insana ilişkin bir görüşe, antropolojik bir probleme yer vermiş olduğu, onlara az ya da çok dokunmuş olduğu felsefe anlayışlarından dolayı da olsa ortaya konulabilmektedir.

⁸ İyi, Sevgi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Asa Kitabevi, Bursa 2003, s. 11.

⁹ İyi, a.g.e., s. 15.

Ancak insanın doğrudan doğruya, açık seçik olarak bağımsız bir bilginin konusu haline gelmesi için 20. yüzyıla kadar beklemek gerekmiştir. Felsefi antropoloji ancak 20. yüzyılda felsefenin bağımsız bir bilgi dalı haline gelmiştir. Ve bu alanda çeşitli görüşlerin insana bakışı söz konusudur. Her araştırma alanında olduğu gibi antropolojinin araştırma alanı, bu problemlerle uğraşan araştırmacılar tarafından çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Çünkü hem bir varlık alanını ele almanın çeşitli yöntemleri hem de varlık alanının yakalanacak çeşitli yanları vardır. Aynı zamanda, bunları görebilmenin ya da görememenin dereceleri de vardır. Bu durum doğaldır ve bütün bilimlerde, felsefenin bütün dallarında böyledir. Mengüşoğlu'na göre: "Eğer bütün araştırmacılar, aynı varlık alanını tek bir yönden görseler ve ona tek bir yönden girselerdi, o zaman bilim ve felsefede araştırmalar durur, hiçbir ilerleme olmazdı."¹⁰

Gerçekten de aynı düşüncede olma, aynı görüşü savunma bilim ve felsefenin sonu olurdu. Çünkü araştırma ve ilerleme için çeşitli görüşlerin birbiriyle çatışması, çarpışması kaçınılmazdır.

Antropoloji de çok çeşitli eğilimleri, yaklaşımları içeren bir alandır. Özellikle insanın varlık yapısı ile ilgili sorular çok tartışılan ve çeşitli yönlerden ele alınan sorular olmuşlardır. Bu nedenle insanı, onun varlık yapısını, diğer canlı varlıklar arasındaki özel yerini çeşitli yönlerden ele alan pek çok teori ortaya çıkmıştır. Birbiriyle çatışan, çarpışan bu teoriler hareket noktaları bakımından farklılık gösterirler ve bu bakımdan birkaç grupta toplanabilirler.

1.1. Gelişme Psikolojisi Teorisi

Doğa bilimlerinin insan görüşünü, özellikle Darwinizmi hareket noktası alan bu teori, "en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamak üzerinde bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi kabul eder."¹¹ Darwinizme göre yüksek bir basamak üzerinde

¹⁰ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 17.

¹¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 18.

bulunan canlılar, en alt basamak üzerinde bulunan canlıların gelişmesinden oluşmuştur. Bir canlılık yetkinliğini belirleyen üzerinde bulunduğu basamaktır. Bu basamak ne kadar yüksek olursa, canlı da o ölçüde yetkin olur; canlılık üzerinde bulunduğu basamak ne kadar alta ise, onun yetkinliği de o ölçüde azalır.

Darwinizmin bu görüşü, biyolojide benimsenmiş ve bunun sonucunda biyolojinin araştırma alanında, canlı varlıklarda, tek hücreliden çok hücreliye doğru yükselen bir gelişme çizgisi olduğu kabul edilmiştir. Bu yüzden biyoloji alanında, birçok teori kapsamında yapılan çalışmalarda ve deneylerde, canlılarda böyle bir gelişme çizgisinin olduğu ve böyle bir basamaklar düzeninin bulunduğu varsayımı temele alınmıştır. Yirminci yüzyılın başında hızlı adımlarla ilerlemeye başlayan psikoloji ise, daha sonra, biyolojide benimsenen bu anlayışı psişik alana da uygulamış, aynı kesintisizliğin, psişik alanda okduğunu kanıtlanmaya çalışmıştır. Bu yüzden bazı psikoloji teorileri, insanı da içine alan bütün canlı varlıklarda, alt basamaktan üst basamağa kadar sürüp giden ve gittikçede yükselen bir psişik yetenekler olduğunu kabul etmiş ve bu gösterilmeye çalışılmıştır.

Wolfgang Köhler, psikolojide bunu göstermeye çalışan ilk araştırmacıdır. Köhler, insana göre daha alt basamak üzerinde bulunan hayvanlardan yola çıkarak, psişik yetenekler arasındaki kesintisizliği göstermeye çalışmıştır. Bunun için "Prusya Bilimler Akademisi"nin desteği ile önce yüksek bir basamak üzerinde bulunan antropoidler (maymunlar) üzerinde çalışmalar yapmış, daha sonra, daha alt basamakta bulunan tavuklar üzerinde yaptığı deneysel çalışmalar ile bu kesintisizliği göstermeye çalışmıştır. Köhler, antropoidler üzerinde zeka testleri yapmış ve yaptığı bu denemelerde vardığı sonuçlar, o zaman için, büyük bir keşif olarak kabul edilmiştir.

Köhler yaptığı denemeler sonucunda hayvanda bulunması olası olan en yüksek yetenek olarak 'zeka'nın, maymunlarda da bulunduğunu kanıtladığını sanmıştır. Köhler'in vardığı bu sonuçlar, Darwinist teori ile de bire bir örtüştüğünden, biyoloji alanında da bu kesintisiz gelişme teorisinin geçerlilikte olduğu kabul edilmiştir. Mengüşoğlu'na göre, Köhler'in özellikle hayvanlar üzerinde yaptığı denemeler ve çalışmalar sonucunda hayvanda bulunması olası olan en yüksek yetenek olarak

“zeka”nın maymunlarda bulunduğunu göstermesi, biyolojinin kendi alanında, kesintisiz gelişme teorisinin geçerlikte olduğunu gösterdiğini sanmasına neden olmuştur.

Daha sonra, biyoloji alanında gösterildiği düşünülen bu kesintisiz gelişmenin, psişik alanda da bulunduğu kabul edilmiş, bu durumun sonucu olarak, insanla hayvan arasında ancak bir derece farkının bulunabileceği ortaya konmuştur. Ancak her iki canlı varlık arasında bulunması gereken bu fark, her ne kadar büyük olursa olsun yine de bir ‘varlık farkı’, bir ‘apayrılık’ olmamıştır. İnsanla hayvan arasında bulunan farkın, sadece bir derece farkı olduğu kabul edilmiştir. Bu durumun sonucunda, insan, en sonunda çok zeki olan, bütün canlılar içinde en üst basamakta yer alan, bir hayvan olarak görülmüştür.

Mengüşoğlu’na göre, böyle bir görüşten hareketle insan ile hayvan arasındaki farkın sadece bir derece farkı olduğunu, onlar arasında özce, öz bakımından hiçbir farkın olmadığını söylemek, içine düşülen en büyük yanlışlıktır. Çünkü, gelinen bu nokta, felsefi antropolojinin temel sorusu bakımından verimsiz bir duruma yol açmıştır. Bu yüzden Mengüşoğlu’na göre, yirminci yüzyılda ortaya çıkmaya başlayan felsefi antropolojinin temel problemi ve sorusu, insan ile hayvan arasında bulunan “varlık farkının”, “apayrılığının” gösterilmesi üzerine toplanmıştır.

Gelişme teorisinin dayandığı Darwinizmin yanlışlıklarını, tutarsızlıklarını gösteren ve bu teoriyi yıkmaya çalışanların başında çağdaş biyolog J. Von Uexküll gelmektedir. Uexküll, “Theoretical Biology” (Kuramsal Biyoloji) adlı yapıtında, yaşamı, en yüksek ve bağımsız bir gerçeklik olarak belirlemiştir. O, biyolojiyi, metafizik görüşlerden arındırıp daha çok deneysel verilere ve gözleme dayalı bir bilim haline getirmeyi amaçlamıştır. Bu yüzden, o, sadece teorisi ile değil, aynı zamanda bilimsel denemelere dayanan araştırmaları ile de bunu göstermeye çalışmıştır.

Uexküll’e göre, tüm canlıları kapsayan tek bir nesne gerçekliği yoktur. Dolayısıyla, her organizmanın kendisine özgü bir yaşantısı, kendine özgü bir dünyası vardır. Çünkü her organizma bir bütündür. Uexküll, tüm canlıları sarıp kuşatacak olan tek bir nesnel gerçekliğin peşinde değildir; her canlının kendisine özgü olan yapısını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden, çeşitli hayvan türleri arasında yaptığı denemeler sonucunda, her canlı varlığın hangi basamak üzerinde bulunursa bulunsun,

kendi varlığı bakımından, kendisine göre yetkin olduğunu göstermiştir. Çünkü Uexküll'e göre yetkin olma, canlı varlığın çevresi ile olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Her hayvan çevresine en iyi şekilde uymuştur. Bu yüzden bir filin, bir amipten daha yetkin olduğu söylenemez.

Fakat Darwinizm bunun tersini ileri sürmüştür. Çünkü Darwinizme göre bir canlının yetkinliğini belirleyen üzerinde bulunduğu basamaktır. Bu basamak, ne kadar yüksek olursa, canlı da o ölçüde yetkin olur; canlının üzerinde bulunduğu basamak ne kadar altta ise, onun yetkinliği de o ölçüde azalır. Ancak Darwinizmin bu savı, canlı varlıklarda karşılaştığımız fenomenlere uymadığı için havada duran, boş bir sav olmuştur. Çünkü Uexküll'e göre, her canlı varlık, ya aynı ölçüde yetkindir ya da değildir. Dolayısıyla bir canlının yetkinliği ya da yetkin olmaması, ancak o canlı varlık için gerekli olan hayat koşullarının yeter derecede bulunması ve bunların kolaylıkla elde edilip edilmemesine bağlıdır. Çalışmaları sonucunda her canlı varlığın ancak kendi 'hayat koşulları', kendi organik yapısı bakımından ele alınması gerektiğini, bu bakımdan da canlılarda ne bir yetkinlik, ne de bir yetkin olmama durumundan söz edilebileceğini ortaya koymuştur.

Aynı zamanda, Uexküll'ün yaptığı bu çalışmalar, canlı varlıkların "hayat koşulları"ndan hareket edilirse, o zaman, canlı varlıklarda derece gösteren bir basamaklandırmanın olamayacağını açıkça göstermektedir. Bu problemin açıklık kazanması, Darwinizmin canlıları basamaklandıran teorisinin de yadsınmasını sağlamıştır. Çünkü Darwinizm, bunun tersini, her canlı varlığın üzerinde bulunduğu basamağa göre yetkin olacağını ileri sürmüştür. Bu yüzden Uexküll, biyopsişik bir bütün olarak hayvan davranışlarını ve başarılarını ele alan, yeni bir görüşten yola çıkmıştır.

Uexküll'ün yeni bir görüşten yola çıkarak yaptığı araştırmalar, hayvanın "hayat koşulları"nın ona verildiğini ve hayvanın bu verilen belli şeylerle, "çevresi"ni oluşturduğuna işaret etmiştir. Hayvanın çevresi, belli sayıdaki öğelerden oluşur ve Uexküll bu öğelere hayvanın 'işlev çemberi' adını verir. Bu işlev çemberi, hayvanın, algı ve etki dünyasını oluşturur. Bunlardan biri, izlenimleri olarak duyumsanan alana yönelmiştir. Öteki ise, eylem alanına yönelmiştir ve etkide bulunmaktadır. Uexküll

bunları göstermek için “alıcı dizge” ve “etkileyici dizge” terimlerini kullanır. Alıcı ve etkileyici dizgeler, çeşitli kurallar tarafından denetlenirler. Bu kuralların bir bölümü alıcı dizgideki izlenimleri düzenler, öteki kurallar ise, etkileyici dizgi tarafından oluşturulan etkileri düzenleyerek, eylemleri yönlendirirler. Böyle bir dizgesel yapı içinde bulunan organizma, Uexküll’e göre, yetkin bir varlıktır. Ona göre, her canlı, işlevsel çevre içinde yaşamını sürdürür. Ancak her canlı varlığın yapısına göre, birkaç çevre öbeğine de ayrılır. Bu çevresel yapı içerisinde her canlı, varlığını, yetkince sürdürür. Bu yüzden Uexküll’e göre hayvan, çevresine giren şeyleri algılar ve onlara tepki verir. Düşmanı, çoğalması için eşi, beslenmesi için gerekli olan şeyler hayvanın çevresi içindedir ve çevresi ona verilmiştir. Dolayısıyla, her hayvan tekinin kendi türüne has bir çevresi vardır ve hayvan, kendi çevresi dışında yaşayamaz. Uexküll, çevre kavramı ile her hayvana hayat koşulları olarak verilen işlev çemberini anlar.

Mengüşoğlu’na göre, Uexküll’ün yaptığı çalışmalar, yalnız modern biyoloji için değil, aynı zamanda ontolojik temellere dayanan antropoloji için de örnek olmuştur. Çünkü Uexküll’ün hayvanlar için sözünü ettiği ve işlevsel niteliğini yüklediği “çevre” kavramı, hem biyolojide hem de insan ile hayvan arasındaki ayrımı belirleme bakımından, antropolojide büyük önem taşımaktadır. Özellikle çağdaş antropolojilerde, “çevre” ve “dünya” karşıt içerikleri olan kavramlar olarak ele alınmaktadır. Mengüşoğlu bu konuda şunları söyler: “Max Scheler’den beri antropoloji, insanı dünya içinde yaşayan, dünyaya açılan bir varlık, hayvanı ise bir ‘çevre’ içinde yaşayan, çevresini gittiği yere ‘birlikte’ götüren bir ‘canlı varlık’ olarak niteler. Fakat ‘dünya’ ve ‘çevre’ kavramları ‘çok-anlamlı’ kavramlardır. Bu nedenle antropoloji bu kavramları hangi anlamda ele aldığını açıklamalıdır.”¹² Antropoloji, dünyayı hem ontik anlamda, hem de insanın içinde doğup büyüdüğü, kendi başarılarının içinde yer aldığı ontik-tarihsel bir anlamda kullanmaktadır. Dünya kelimesi, daima insanla onun başarılarını ifade etmektedir.

Uexküll, hayvan psikolojisinin yaptığı gibi canlıyı ruh ve bedene ayırmadan, başarı ve davranışlarının temelini bulduğu bir bütün olarak incelemenin imkanını sağlamıştır. Uexküll’ün bütün çabası, biyolojik bir bütün olarak, hayvan davranışlarını,

¹² Mengüşoğlu, a.g.e., s. 236-237.

başarılarını incelemek üzerinde toplanır. Hayvan, başarı ve davranışlarının temelini bulduğu biyopsişik bir 'bütün' olarak incelenir.

Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayanan antropoloji için, Uexküll ile başlayan ve Konrad Lorenz ile bir davranış biyolojisi olarak gelişen hayvan biyolojisi örnek olabilir. Bu yeni biyoloji de, aynı şekilde, hayvanın ne psişik ne de organik varlığından hareketle ele alır; bunun yerine, temelini hayvanın varlık bütünlüğünde bulan davranışlardan ve başarılarından hareket eder. Mengüşoğlu'na göre, nasıl felsefi antropoloji insanı somut bütünlüğüyle ele alıyorsa, Uexküll de hayvanı somut varlık bütünlüğüyle, yani, onu, başarı ve çevresiyle birlikte ele alır. Bu yüzden Uexküll, yalnız modern biyolojinin değil, aynı zamanda ontolojik temellere dayanan antropolojinin de kurucusu olmuştur. Bu görüş tarzına göre, insanın varlık yapısına giden yol ne ruhi ve bedeni alandadır, ne de Scheler'de olduğu gibi Geist alanındadır; bu yol, insanın varlık bütünlüğünde temelini bulan başarı ve fenomenlerindedir. Aynı şekilde, biyolojide de, Köhler'in zamanında yaptığı gibi anolojilerden hareket etmekten vazgeçilmiştir. Fakat Uexküll, bunu, felsefi antropolojiyi göz önünde bulundurarak yapmamıştır; yine de ilk kez onun araştırmaları, hiçbir antropomorf (insanbiçimci) görüşe saplanmadan hayvanı bize olduğu gibi tanıtmaya çalışmış ve dolaylı olarak antropolojiye hizmet etmiştir.

Mengüşoğlu'na göre, bugün artık insanla hayvan arasındaki varlık farkını göstermek için antropolojinin hiçbir endişeye kapılmasına gerek kalmamıştır. Çünkü herhangi bir peşin hükümden hareket etmedikçe, hayvana ne dil, ne inanç, ne bilgi, ne etik, ne özgür hareket etme, ne sanat yapma, ne devlet kurma atfedilebilir. Bütün bunların olması için dilin ve tarihiliğin de olması gerekir. Dolayısıyla, hayvanda bütün bunların bulunmasına imkan yoktur. Mengüşoğlu'na göre: "Ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojinin kendine örnek edindiği davranış biyolojisi, nasıl anolojilere dayanarak hayvanda insani şeyler görmüyorsa, bu antropolojide hiçbir suretle insanı hayvanlaştırmaz."¹³

¹³ Kucuradi, İoanna, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), TFK, Ankara 1997, s. 6.

1.2. Geist Teorisi

Darwinizmi hareket noktası alan, ama onunla hesaplaşarak ya da onu aşarak, insanın yapısal özelliğini -hayvaninkinden apayrılığını- ortaya koymaya çalışan felsefi görüşlerin başında Max Scheler'in *Geist* teorisine dayanan görüşü gelmektedir.

İnsan felsefesini, felsefi antropolojiyi özel bir araştırma alanı olarak ele alan ilk çalışma M. Scheler'in "İnsanın Kosmostaki Yeri" adlı eseridir. Scheler'e gelinceye kadar insan etik, hukuk, din, bilgi, sanat ve tarihteki rolü ile ilgili problemlerle birlikte, dolayısıyla, bir araştırma alanı olarak görülmüştür. İlk kez M. Scheler insanın varlığını ve onun 'kosmos'daki yerini araştırma konusu yapmıştır. Bu bakımdan ilk defa felsefi antropolojinin problemlerini ortaya koymak ve bu problemlerde temelli fikirler ileri sürmek Scheler'i yirminci yüzyılın ilk antropologu yapmıştır. Onun bu çalışması insanın yapısal özelliğini ortaya koymaya çalışan bir görüş olarak karşımıza çıkmaktadır.

Darwinizme yalnız biyoloji de değil felsefede de karşı çıkılmış, felsefede bu ilk adımı Scheler atmıştır. O zamana kadar Darwinizme dayanan biyoloji ve psikoloji teoriler, insanla hayvan arasında bir "varlık farkı"nın değil, ancak bir "derece farkı"nın olabileceğini ileri sürmüşler, hatta bunun kanıtlandığını sanmışlardır. (Wolfgang Köhler'in maymunlar üzerinde yaptığı denemeler ve vardığı sonuçların, bu derece farkını gösterdiği kabul edilmiştir.) Bu yüzden yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmaya başlayan felsefi antropolojinin temel problemi, insan ile hayvan arasındaki "varlık farkı"nı göstermek üzerinde toplanmıştır. Böyle bir farkı göstermek ise Scheler'in bütün çalışmasının temelini oluşturmuştur.

Scheler insan ile hayvan arasında bulunması gereken "varlık farkı"nı "apayrılığı" peşinen kabul eder. Scheler'e göre insanla hayvan arasındaki bu özyapı farkı biopsişik alanda değildir. Çünkü aynı biopsişik olanaklar hem insanda hem hayvanda bulunmaktadır; insanda daha karmaşık olduğundan ancak aralarında bir derece farkı vardır. Psişik alan hem insanda hem de hayvanda "dört basamaktan" oluşur. Bunlar vital-tepki, içgüdü, bellek, zekadır. Bu yüzden biopsişik alan söz konusu

olduğunda insanla hayvan arasında bir fark yoktur. Bu basamaklardan vital-tepki bütün canlı varlıklarda bulunur. Diğer basamaklar ise yalnızca biyopsişik bir varlık (ruh ve beden varlığı) olan insan ve hayvanda bulunur. Ancak canlının bulunduğu basamağa göre zeka ve belleğin canlılardaki dağılışı ile içgüdünün dağılışı farklılık gösterir. Canlının üzerinde bulunduğu basamak yükseldikçe içgüdü azalmakta, basamak alçaldıkça içgüdü çoğalmaktadır. Bu yüzden, en üst basamak üzerinde bulunan insan, içgüdü en az olan canlı varlıktır. Bellek ve zekanın canlılardaki dağılışı ise içgüdüün dağılışının tersidir. Yani canlının bulunduğu basamak yükseldikçe bellek ve zeka artar, bu basamak alçaldıkça bellek ve zeka da azalır. Buna göre insan, bellek ve zeka bakımından en zengin ama içgüdü olarak en fakir canlı varlıktır.

Scheler kendi çağındaki bilimsel ve felsefi görüşlere dokunmadan yeni bakış açısıyla insanla hayvan arasındaki özyapı farklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla böyle bir görüşün yolu artık ne organik ne de psişik alanın içinden geçebilirdi; bu yüzden insanla hayvan arasında ortaya konulmak istenen “varlık farkı”nın insanın biopsişik varlığının dışında aranması gerekmektedir. Scheler bunu sadece insana özgü olan, hayvanda bulunmayan ve bulunmasına da olanak olmayan yeni bir varlık alanının ortaya konulmasıyla sağlar. İnsanı insan yapan, biopsişik alana, ‘hayata’ karşıt olan yeni varlık alanı “*Geist*” alanıdır. *Geist* insanı hayvandan ayırt eden, yeni bir varlık alanıdır.

Böylece Scheler hayvanla insan arasında bulunduğu kabul edilen “varlık farkı” problemini, biyolojinin ve psikolojinin ilgi alanlarının dışında ele alınmıştır. Çünkü biyologların ve psikologların bütün savları organik ve psişik varlık alanları ile ilgilidir. Halbuki *Geist* ne biyolojik alanla, ne de psikolojik alanla ilgilidir. Böylece hayvanla insan arasında bulunduğu kabul edilen “varlık farkı” problemi ile uğraşmak, biyoloji ile psikolojinin yetkileri dışına çıkarılmıştır. Çünkü bu bilimlerin inceledikleri alanlar bakımından *Geist* ile ilgileri yoktur.

Scheler için *Geist* insanı insan yapan, yalnız insana has olan, biopsişik alana, hayata karşıt olan bir varlık alanıdır. *Geist* kavramı “aklı”, belli bir kavrama yolu olan neliği kavramayı ve bunun sonucu olan ide bilgisini; sevgi, saygı ve bu gibi duygu ve isteme edimlerini de içine almaktadır. *Geist* bu edimlerden (aktlardan) oluşur. Ancak bu

edimler kendiliğinden gerçekleşmezler; onların bir gerçekleştiriciye gereksinimleri vardır. Scheler bu edimlerin gerçekleştiricisine “kişi” adını verir. Yani kişi *Geist*’in taşıyıcısıdır. *Geist* her şeyi nesne haline getiren ama kendisi nesne olmayan –bir bütün olarak bilme konusu olmayan- tek şeydir. İnsanı insan yapan *Geist*’a sahip olmasıdır. Her insan *Geist*’a sahiptir, yoksa ona insan denemez.

Geist’a sahip olan insan, hayatın, organik olan her şeyin baskısından bağıllığından kurtulmuş, özgür bir varlık olmuştur. İnsanın özgürlüğü, gerçeklikte kurduğu bağda ortaya çıkar. *Geist*’a sahip olmak demek, özgür olmak demektir. *Geist*’a sahip olan insanın bir “dünya bilgisi” vardır. Böyle bir varlık çevreye, psikovital alana bağlı kalmayan “dünyaya açılan”, “dünyaya açık olan” bir varlıktır. Aktlar kişi gibi bir gerçekleştiriciyi gerektirirler; fakat psişik işlevler kendiliğinden gerçekleştiği için böyle bir gerçekleştiriciye ihtiyaç göstermezler. Scheler kişinin karşısına dünyayı, psikovital sferin karşısına ise “çevre”yi koyar. (Scheler, çevre kavramını biyolog Uexküll’den alır; ve onun kullandığı anlamda kullanır.) Psikovital alan, çevreye bağımlıdır. Halbuki insan, kişi olarak dünyaya açılmıştır. Uexküll’ün gösterdiği gibi çevresine bağlı ve kapanık olan hayvan sadece “çevresine giren” ve “çevresini oluşturan” şeyleri algılar ve onlara tepki verir. Bu yüzden psikovital bir varlık olan hayvan, bir “dünya” içinde değil, bir “çevre” içinde yaşar.

Oysa insan, çevresi ile kendi arasına bir mesafe koyarak, çevresini “dünya” yapabilir, onu objektif olarak kavrayabilir. İnsan algılamasına giren nesnelere nasıllığını sorar, onları nesne haline getirerek, buna göre biopsişik tepkide bulunur. İnsan gerçeklikle kurduğu kendine özgü bağ sonucunda davranışlarını bilerek yapar, uyarıları ve tepkilerini kontrol edebilir, onları nesne haline getirerek, düşünebilir. Bütün bunlar insanın kendisi hakkındaki bilgisini oluşturur. Böylece insan, gerçeklikle kendine özgü bir şekilde bağ kurar.

İnsanı insan yapan ana etkinliği, gerçekliği “ideleştirme”si, yani gerçekliğin ‘neliği’ni bilmesidir. E. Husserl’in fenomenolojisi “İdeleştirme” terimini felsefeye getirmiştir. Ancak, Husserl, ideleştirme terimini değil de, onun yerine, “ideation” terimini kullanmıştır. Fenomenoloji, ideleştirme kavramını daha çok, bilgi teorisi ve metafizik alanda kullanır. Çünkü, fenomenolojiye göre ideleştirme bir bilgi aktıdır.

İdeleştirme belli bir niteliği olan ‘varlık alanı’na götürür ve apriori bilgi sağlar. Husserl için ideleştirme, şimdi burada varolan her şeyin ayrıca alınması ve bu sayede saf bir ‘varlık alanı’na varılmasıdır. Sonraları Scheler “ideation” kavramını ele almış onun yerine ideleşme kavramını kullanmıştır. (Scheler, ideleşmeyi “ideierung” şeklinde kullanmıştır.)

Scheler için de ideleştirme saf bir varlık alanına ulaşmak için, varolanı, şimdi burada varolanı, zaman mekandaki her şeyi ayrıca içine almak demektir. Böylece elde edilen ‘saf varlık’ hiçbir real varlığı ve rastlantısallığı içine almaz. Real olarak varolan her şeyin ayrıca alınmasıyla varlığın saf apriori bilgisine varılır. Bu varlığa ait böyle bilgiler apriori bilgilerdir. Bu bilgi, bir yandan bütün bilginin, bütün bilimlerin ‘temel aksiyom’larını oluştururken; diğer yandan metafizik için “mutlak olana açılan pencere” görevini görür.¹⁴

Scheler böyle bir varlık bilgisine nasıl vardığını şu örnekte göstermeye çalışır: kolumun şurasında bir ağrı var. Bu ağrının sebebini ve nasıl geçirilebileceğini çözmek bilimlerin işidir. Fakat şimdi kolumun şurasındaki ağrı değil, ağrının kendisi nedir? Bu soru bir varlık sorusudur. Böyle bir varlığı elde etmek için real olan her şeyde şimdi burada varolan her şey ayrıca alınır; burada ağrıyı meydana getiren her şey ayrıca alınmıştır. Yani ağrı realitesinden sıyrılmış, ideleştirilmiştir. Diğer bir örnek ise bir prens olan Buddha’nın hayatıyla ilgilidir. Sarayda kapalı kapılar ardında, dış dünya ile ilgisi olmadan yaşayan Buddha, günün birinde saraydan dışarı çıkar ve bir rastlantıyla bir hastalık, bir fakir ve bir ölü ile karşılaşır. Bir anda dünyanın temeli hakkında bir fikir oluşur. Dünyanın varlık temelinde hastalığın, fakirliğin, ölümün bulunduğu düşüncesine varır.¹⁵

Böylece Scheler, fenomenolojinin yöntemine dayanarak ideleştirmenin bilgi teorisi bakımından olan önemini açıklamaya, bu yöntemle saf bir varlık bilgisine nasıl varılacağını göstermeye çalışmıştır. Scheler için ideleştirme, fenomenolojik bir indirgeme sonucu gerçekliğin existentia’sını(varoluş) essentia’sından(öz) ayırt etmek böylece tek tek örneklerden dünyanın özyapısının bilgisini elde etmektir.

¹⁴ Scheler, Max, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul Matbaası 1968, s. 56.

¹⁵ Scheler, a.g.e., s. 54.

Algılıyor olmamız, düşünmemiz, idrak etmemiz v.b. bize gerçekliğin varlığını vermez, sadece nasıl olduğunu verir. Scheler'e göre "realitenin yaşanması, 'dünyanın bizim karşımızdaki direncinin' yaşanması olarak, her türlü bilme, tasavvur ve idrakten önce gelir."¹⁶ Gerçekliği bize veren, önümüzde açılan dünyadan bize gelen direnci yaşamamızdır. Bu direncin yaşanması her türlü bilmeden önce gelir ve bizde korku uyandırır. Bu direnci kaldırmak biopsişik varlığımızın tepkilerine, isteklerine "hayır" demekle gerçekleşir. Yani insan hayatın zevklerinden ilke bakımından vazgeçebilen bir varlıktır. Böylece insan gerçekliğe "evet" diyen hayvana karşılık "hayır" diyebilen, çıplak gerçekliğe başkaldıran, biopsişik yanına set çekebilen bir varlıktır. İdeleştirme sayesinde gerçekliğin özyapısını-neliğini kavrayan insan, varolmanın bir karşı koyma olduğunu ve bunun insandaki karşılığının da insanda uyanan korku olduğunu görür. Bundan kurtulmanın tek yolu, bu gerçekliğe "hayır" demekle; biopsişik varlığımızın neden olduğu fenomenlere "hayır" demekle olur. Böylece insan, gerçekliğe "evet" diyen hayvana karşılık, çıplak gerçekliği yadsıyan ve ona "hayır" diyebilen, biopsişik yanına set çekebilen bir varlıktır. İnsana özgü bütün başarılar -düşünce dünyası, değer dünyası- bu "hayır" diyebilmenin bir sonucudur.¹⁷

Scheler, insanın "varlık farkı"nı "insanın psikovital varlığının içinden geçmeyen bir yol" arayışı ile göstermeye çalışmış ve ne psikolojinin ne de biyolojinin yetkisinde olmayan bir varlık alanını insan için yeni bir varlık alanı olarak belirleme yoluna gitmiştir.¹⁸ Ancak Scheler'in *Geist* teorisi ontik bir dualiteden yola çıkarak, insanı ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki alana ayırmıştır. Bunlardan birisi insanın psikovital yanı, diğeri ise *Geist* yanıdır. Böylece Scheler insanla hayvan arasındaki varlık farkını *Geist* alanına dayandırarak açıklamıştır. Scheler'in bu görüşü, insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı gören Darwinizm karşısında bir üstünlük sağlamıştır. Ancak böyle bir teoriden yola çıkarak insan ele alındığında onun somut bütünlüğü, varlık yapısı parçalanmıştır.

Halbuki Mengüşoğlu'na göre insan felsefesinin amacı, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri,

¹⁶ Scheler, a.g.e., s. 58.

¹⁷ Scheler, a.g.e., s. 60.

¹⁸ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi kitabevi, İstanbul 1988, s. 19-20.

onun varlık yapısını incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır. Bu amaca ise ancak ontolojik bir görüşle varılabilir. Ayrıca ontolojik temellere dayanan antropoloji Scheler'in yaptığı gibi insanla hayvan arasında bulunduğu önceden kabul edilen herhangi bir 'varlık farkı'ndan da yola çıkmaz. Herhangi bir ön kabule dayanmadan temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Böylece bu fark fenomen ve ontik yapı çözümlenmelerinin neticesinde kendiliğinden ortaya çıkar.

Mengüşoğlu'na göre insan, herhangi bir kavramdan yola çıkarak ele alındığında fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Bu yüzden de antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir. Scheler insanın varlık bütünlüğünde temelini bulan fenomen ve başarılarından hareket etmediği için metafizik kurgulamalara, yapay, zorlama açıklamalara başvurmak zorunda kalmıştır. Mengüşoğlu'na göre bu teori fenomenlere aykırı bir temele dayandığından "kurgusal bir teori olarak" antropoloji alanındaki araştırmaların "durmasına, donmasına" neden olmuştur. Daha da kötüsü, politik nitelikli bir antropoloji anlayışı, ırk antropolojisi ortaya çıkmıştır.¹⁹

Mengüşoğlu'na göre Scheler yirminci yüzyılda insan felsefesinin özel bir felsefi alan olarak kurulmasını sağlamış; ancak temelsiz ve temellendirilmemiş bir metafizikle antropolojinin yolunu kapamıştır.

1.3. Biyolojik Teori

Scheler *Geist Teorisi* ile antropolojiyi felsefenin bağımsız bir dalı haline getirmiş ve başlangıçta antropoloji alanındaki araştırmalara hız kazandırmıştır. Öte yandan insanı birbiriyle ilgisi olmayan iki apayrı varlık alanına ayırmış, insanın varlık bütünlüğünü parçalamıştır. Fenomenlere aykırı olan bir temele dayanan ve bilimin ortaya koyduğu deneysel sonuçlarla çatışan bu teori çok geçmeden yerini başka bir teoriye terk etmiştir. Bu yeni teori, geist teorisinin tersi olan biyolojik bir teoridir.

¹⁹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 22.

Darwinizmi göz ardı etmeyen ancak insana ve birliğine ilişkin olarak ondan çok farklı sonuçlara ulaşan bu insan görüşü, Arnold Gehlen'in biyolojik teorisidir.

A. Gehlen, Scheler'in ruh-beden birliğiyle ilgisi olmayan ve onların varlığına gereksinim göstermeyen Geist teorisine karşı çıkmaktadır. Gehlen'e göre asıl önemli olan insanın 'kosmos'taki değil, insanın dünyadaki "özel yeri" sorusudur. Çünkü insanın kosmostaki yeri sorusu ister istemez metafizik çıkmazlara, çeşitli kurgusal açıklamalara dayanmaktadır. Fakat antropoloji bu tür çıkmazlara girmeden, insan varlığını parçalamadan, onu bir bütün olarak ele alıp incelemelidir. Bunun için Gehlen insanın "özel yerini", onun varlık yapısını biyoloji açısından göstermeye çalışır.

Gehlen'in insan görüşü insanla hayvan arasında bir derece farkı değil de, bir yapı farkı olduğunu göstermeye çalışan, bunu da insanla hayvan arasındaki biyolojik-organolojik analogilere dayanarak temellendiren biyolojik bir görüştür.

Gehlen'e göre insan hayvanla morfolojik olarak (organları bakımından) karşılaştırılırsa, insan, hayvana göre bir eksiklikler varlığıdır. İnsan organları bakımından organları ilkel olan, belli bir işlev için özelleşmemiş bir varlıktır. İnsanda organ ilkelliği vardır; çünkü insanın kendisini savunacak, koruyacak doğal organları yoktur. Hayvanın gibi gelişmiş duyuları ya da içgüdüleri yoktur.

Ayrıca insan, hayvanda olduğu gibi işlevleri özelleşmiş organlara da sahip değildir. Hayvanlar gelişmiş kolları, parçalayıcı dişleri, tüyleriyle örtülmüş gövdeleriyle çevrelerine uyum gösteren bir varlıkken, insan her türlü biyolojik araçtan yoksun ve çevresine uymamış canlı varlıktır. Buna karşılık, zekası en çok gelişmiş canlı olarak insan, bu doğal güdü eksikliklerini zekasıyla dengelemektedir.

Gehlen'e göre insanın morfolojik özelliği yanında, insan tekinin gelişmesinde bir gecikme vardır; örneğin, insan yavrusu erken doğmaktadır. İnsan dokuz ayda doğmakta, ama embrional gelişimini ancak bir yaşında tamamlamaktadır. Gehlen, bunu göstermek için yeni dünyaya gelen bebekle, yeni doğan hayvan yavrularını karşılaştırmakta ve hayvanların doğar doğmaz yürümeye başlayabilmesine karşın, insanın ancak bir yaşında yürüyebildiğini örnek vermektedir. Bu yüzden Gehlen'e göre insanın, hayvanın doğduğu zamanki durumuna gelebilmesi için, yirmi ayda doğması gerekmektedir.

Çünkü bir yaşına kadar bebek çabuk gelişmekte, ama ondan sonra bu gelişme yavaşlayarak onsekiz-ondokuz yaşına kadar sürmektedir. İnsanın bir aileye ihtiyaç göstermesi de, gelişmesinde gösterdiği bu gecikmeden dolayıdır.

Hayvan kendi 'çevresi' içinde yaşamakta ve ona uymak zorundadır. Bu çevre her hayvan türünde farklıdır. Hayvan doğal güduları sayesinde çevresine giren şeyleri algılamakta ve onlara tepki göstermektedir. Buna karşılık insan, çevresine uymadığı için yer yerde yaşayabilen, dünyaya açık bir varlıktır. İnsan organ ikelliğini, zekasının ona sağladığı 'alet yapma' olanağıyla gidermektedir. Bu sayede insan, organlarının yerini alan aletlerle çevreyi kendisine göre oluşturmaktadır.

İnsanın zekası aynı zamanda ona eylemde bulunabilme olanağını da sağlamaktadır. İnsanı hayvandan ayıran en önemli özellik, insanın eylemde bulunmasıdır. Çünkü insanın eylemlerinde zekasını kullanması sadece insana özgü olan bir özelliktir. İnsan eylemde bulunduğu bilincinde olan, hem de, bilinçli eylemde bulunan tek varlıktır.

Bir eksiklikler varlığı olan insanda doğal güdüler hemen hemen yoktur ya da çok zayıf olarak bulunmaktadır. Bu yüzden doğal güdüler insan davranışları üzerinde çok fazla belirleyici değildir. Gehlen'e göre insan davranışlarını asıl belirleyen ahlak, din gibi insanın kendisinin oluşturduğu belirleyicilerdir. Hayvan davranışlarını önceden tahmin edebileceğimiz halde insan davranışlarını önceden kestirmek mümkün değildir; çünkü bunlar her insan için farklıdır. İnsanda doğal güdülerin, bu arada da engelleyici güdülerin olmaması, insan için aynı zamanda bir tehlike oluşturmaktadır. Ancak hayvandaki doğal güdülerin işini, insanda rasyonelleştirme yerine getirmektedir. İnsan irrasyonel davranışlarını rasyonelleştirebilen bir varlıktır. Rasyonelleştirme "etikleşme" (etik bir varlık olabilme), politikleşme (politik bir varlık olabilme) ve ticaretleşme olarak yalnızca insan dünyasının fenomenlerinde görülmektedir. Böylece Gehlen insanın yapıp-etmelerini yöneten değerleri biyolojiye dayandırmakta, insanın etik varlığını kabul etmemektedir. İşte bu noktada Mengüşoğlu Gehlen'i, Kant'ın, insanın doğal donanım bakımından savunmasız bir varlık olduğu düşüncesinden kalkıp

“metafizik sonuçlara varması” ve “insanın tüm yapıp etmelerini biyolojik bir temele dayandırması” nedeniyle eleştirmektedir.²⁰

Gehlen insanı insan yapan her şeyi insanın biyolojisine dayanarak açıklamak istemiştir. Biyolojiden yola çıkarak insanla hayvanı organları bakımından karşılaştırmıştır. Ancak Mengüşoğlu'na göre insanla hayvanı bu şekilde karşılaştırmanın ne anlamı ne de bilimsel bir değeri vardır. Uexküll'ün gösterdiği gibi her canlının kendi başarıları ve 'hayat koşulları' içinde ele alınması gerekmektedir. Çünkü başarılar ve hayat koşulları temelini şu ya da bu organda değil, canlının somut bütünlüğünde bulmaktadır. Bu yüzden Mengüşoğlu'na göre insanla hayvan arasında yapılan böyle bir karşılaştırma, birinin diğerinden neye göre daha ilkel ya da eksik olduğunu ve bunu nasıl dengeledikleri sorulduğunda çıkmaza girmektedir. Ayrıca insanın yapıp etmelerini yöneten değerler biyolojiye dayandırıldığında insanın değer duygusunu, özgürlüğünü yok saymakta ve pek çok probleme neden olmaktadır.

Mengüşoğlu'na göre Gehlen insanı olduğu gibi kabul etmemiş, insanın neden böyle olduğunu ya da olması gerektiğini açıklamaya çalışmıştır. “Scheler'in insan görüşü gibi aşırı bir insan görüşünü kenara atmaya çalışan Gehlen'in kendisi de başka bir aşırı görüşün içine düşmüş” ve “insanı olduğu gibi görmek” yerine biyolojik bir ilkedden hareket edip insanla ilgili “metafizik bir yorum yapmıştır.”²¹

1.4. Kültür Antropolojisi Teorisi

Yüzyılımızda felsefi antropolojinin gösterdiği başka bir gelişme çizgisi, insanı kültüründen, 'başarılarından' hareket ederek ele alan görüşlerden oluşmaktadır. Erich Rothacker ve Ernst Cassirer bu çizgide yer alır ve 'kültür antropolojisi' adıyla da anılan görüşler ortaya koyarlar. Mengüşoğlu, kültür antropolojisi adıyla anılan, etnolojinin yerini alan, kimi zaman da antropoloji denen alan(lar)dan dikkatle ayırdedilmesi

²⁰ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 39.

²¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 40.

gereken ve felsefi antropolojinin bir gelişme çizgisini oluşturan bu görüşlerden özellikle E. Cassirer'in görüşlerini ele alıp, değerlendirir.

E. Cassirer insanın asıl varlık yapısını, dünyadaki özel yerini ortaya koymaya çalışırken, onun diğer canlılardan ne yönde farklı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Modern biyoloji araştırmalarıyla çok büyük önem kazanan Uexküll'ün görüşlerinden hareket eden Cassirer, insan dünyasının tekliğini insanda bulunan 'alıcı' ve 'etkileyici' sistemlerin yanında, 'simgesel sistem' dediği üçüncü bir sistemin bulunmasında görmektedir.

Alıcı ve etkileyici sistemler ile belli bir çevre içinde yaşayan hayvan, tek anlamlılık içinde yaşamını sürdürmektedir. Çünkü besin maddesinin, karşı cinsinin, düşmanının onun için taşıdığı anlam değişmemektedir. Hayvan çevresinin kendisini zorladığı koşullar içinde yaşamını sürdürür. İnsan da bir organizmadır, duyu organlarına sahip bir varlıktır. Tıpkı diğer hayvanlar gibi beslenir, gelişir, hareket eder, kendini sürdürme, yaşama güdüsü, cinsel güdü, gibi güçlü güdülere sahiptir. Bu yüzden insan, yüksek hayvanlarla karşılaştırıldığında öteki hayvan türleri arasında bir tür olduğu görülmektedir.²² Çünkü alıcı ve etkileyici sistemlerin hayvanda ve insanda ortak olduğu görülmektedir. Ancak insanda ne alıcı ne etkileyici sistemle açıklanamayan bir yan vardır. İşte bu yan Cassirer'e göre, simgeler yaratan ve çok anlamlılığı içeren yandır.

Dolayısıyla hayvan tek anlamlı, tek boyutlu bir çevre içinde yaşarken, insan çok anlamlı bir dünyada yaşamını sürdürmektedir. Bu çok anlamlılık insanın simgeler oluşturmasından kaynaklanmaktadır. İnsan sembolik sistemden dolayı gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşamaktadır. Onun 'dünya'sı hayvanın 'çevre'sinden apayrı yapıdadır. Organik tepkiler ile insansal cevap vermeler arasında bir fark vardır; çünkü uyarıcılar ile insansal cevap vermeler arasına insanın düşünmesi girmektedir. İnsan doğal güdülerine bağlı olarak tepkide bulunmamakta, eylemlerini ve davranışlarını düşünerek yapmaktadır.

²² Bochenski, J. M., *Felsefeye Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 72.

İnsanın dünyası, onun yarattığı sembolik bir dünyadır. Dil, sanat, din, tarih, bilim vb. insan dünyanın öğeleridir. Dolayısıyla dünya insanın simgesel olarak kurduğu bir varlık alanıdır ve bu yüzden de insan doğrudan doğruya gerçekliği görememektedir. İnsan kendi kurduğu dünyayı yine kurucu öğeler olan simgeler aracılığıyla anlamlandırmaya çalışır. Yani dünyaya, dilin, sanatın, tarihin, bilimin v.b. aracılığıyla bakar. Cassirer'e göre simgesel sistem insan yaşamını tümünden değiştirmektedir. Çünkü "insan artık bir fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır."²³

İnsanın simgesel dünyası, onun kültür dünyasından başka bir şey değildir. İnsanın çevresi kültürüdür; bu çevre insanın kendi çabasıyla oluşturduğu, yarattığı bir çevredir: yani kendi ürünüdür. İnsanı insan kılan en önemli yan da bu yanıyla ilişkilendirilebilir; insan varolana, nesnelere, olgulara, fenomenlere tek bir anlam yüklemeyen simgesel sistemden dolayı tek anlamlılıktan kurtulup, çok anlamlılığı yakalayabilen bir varlıktır. Öyleyse insanı tek bir özelliğinden yola çıkarak örneğin, animal rationale olarak, tanımlamak insanı tanımak için yeterli değildir. Mitoslar, dinler v.b. bunlar insanın rasyonel etkinliğinin dışında kalan fenomenlerdir; ama bunlar da, kültürün öğeleridirler. Bundan dolayı insan simgeleşiren varlıktır, 'animal symbolicum'dur. (insan, simgeler kuran bir varlıktır.) İnsan kendisini ancak bu simgelerle anlatabilmekte; kendisini ve dünyasını bu simgesel biçimler aracılığıyla anlamlı kılabilenmektedir. Simgesel biçimler, insanın kendi kendisini kurmasının ve bilmesinin araçlarıdır.

Ancak Cassirer'e göre kültürler farklıdır, tek tek öğeleri de farklılık göstermektedir. Ama bütün insan topluluklarında bu fenomenler bulunmakta ve aynı işlevi gerçekleştirmektedirler. Ancak, simgelerin farklı kullanışı farklı kültürler yaratır. Dolayısıyla, kültürü var eden unsurlar ortaktır, ama kültürler farklılık gösterir. Yani insan ile çıplak gerçekliğin arasına girmektedirler.

Cassirer'e göre her kültür ve bu kültür içindeki tek kendisini, kendi kişiliğini ancak toplumsal yaşam aracılığıyla oluşturmaktadır. Yani dil, sanat, mitos, din, bilim insanın kendisini oluşturmasını sağlayan toplumunun öğeleridir. İnsan yalnızca toplumun kurallarına boyun eğen bir varlık değil; aynı zamanda bu kuralların

²³ Cassirer, Ernest, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi 1980, s. 33.

oluşturulmasında ve yeni biçimler kazanmasında gücü olan varlıktır. Ayrıca insan yaptıklarını saptamak, yaymak, aktarmak için yeni bir yol bulmuştur. Çünkü insan yaşamını dile getiren varlıktır. İnsanın kendini ifade etme tarzları kültür alanını oluşturmaktadır. İnsan kültürün öğeleriyle dil, sanat, din, bilim v.b kendi dünyasını kurma gücünü elinde bulundurmaktadır. Bütün bunlar insanın insan olmasının yeni bir yolunu açmaktadır. Böylece insan, kendisine özgü bir varlık alanını oluşturan ve hayatına bir anlam katan varlık olur. İnsan kendisini ve dünyasını bu şekilde simgeler aracılığıyla anlamlı kılarken aynı zamanda bunları gerçekleştirme, aktarım, yayma özelliğine de sahip bir canlıdır.

Cassirer insanla ilgili yaptığı çalışmalarda her şeyden önce onun varlık yapısına ilişkin farklılığı ortaya koymaya çalışmış, bu farklılığa 'kültür' adını vermiştir. Mengüşoğlu ontolojik temellere dayalı kendi antropoloji görüşü açısından Cassirer'in görüşünü eleştirmekte, onun 'sınırlandırılması çok güç olan bir kültür kavramından hareketle' insanı ele aldığı için çıkışsız görmektedir.

Mengüşoğlu'na göre "kültür-antropolojisinin vardığı sonuçlar, insanın varlık yapısını, insan olmanın temel koşullarını değil ancak ulusların özelliklerini ortaya koyabilir."²⁴ Fakat ulusların özellikleri ile insanın varlık yapısı arasında fark vardır. Bu farkı ortaya koymak felsefi antropolojinin işi değildir; onun üzerinde durduğu varlık alanı, insana has olan fenomenlerdir. Bu nedenle, "felsefi antropolojiyi insan gruplarında, uluslarında ortaya çıkan bu çeşit özellikleri saptamak ilgilendirmez; çünkü felsefi antropolojinin başlıca ödevi, insan gruplarında karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemektir."²⁵

Mengüşoğlu, kültür antropolojisinin, felsefi antropolojinin araştırma alanının birliğini, insanlığı parçaladığını belirterek, bu ikisinin ayrılması gerekliliğini vurgulamıştır. Böylece kültür antropolojisinden önemle ayırdığı felsefi antropolojinin sorusunu da şöyle belirler: "Bütün insan gruplarında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir?"²⁶ Bu

²⁴ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi 1988, s. 29.

²⁵ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 31.

²⁶ Mengüşoğlu a.g.e., s. 32.

soru Mengüsoğlu'nun insan anlayışı ile ilgili araştırmasının yönünün belirlenmesinde ipucu da vermektedir.

Felsefi antropolojinin amacı insanda, bütün insanlara özgü olan varlık ve eylem öğelerini ortaya koymaktır. Din, bilgi, sanat, mitos gibi varlık alanları insanın ırkı, kültür çevresi ya da üzerinde bulunduğu kültür basamağı ne olursa olsun bütün insanlara özgüdür. Önemli olan insanı sahip olduğu bu fenomen ve başarılarından hareketle ele almaktır. Bu nedenle, bir bütün olarak insan, ancak yapıp etmelerinde ve bu yapıp etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarında ortaya çıkmaktadır. Ve ancak bu fenomen ve başarılarda insan, somut bütün olarak kavranabilmektedir.

Mengüsoğlu, insan varlığıyla ilgili doğru bilgilere ulaşabilmede elverişli bir yol olarak gördüğü yeni bir felsefe yapma tarzını ortaya koyarken ilkin yirminci yüzyılda ortaya konmuş belli başlı felsefi antropoloji anlayışlarını eleştirmiştir. Bu eleştirilere kısaca değinerek, hem Mengüsoğlu'nun bu anlayışlara ilişkin belirlediği yetersizlikleri saptayabilir hem de kendi antropolojisinin bu antropolojilerden farkını görebiliriz.

Mengüsoğlu'na göre insan problemlerine herhangi bir kavramdan hareketle yaklaşmak yanıltıcıdır. Yukarıda ele alınan teoriler insanı gelişme, geist, eksiklikler varlığı, kültür gibi önceden kabul edilmiş kavramlardan ya da kabullerden hareketle ele almışlardır. İnsanı çeşitli alanlara, yeteneklere bölen teorilerin hepsi insanı kendi bağlarından, kendi varlık bütünlüğünden kopartmışlardır. Ayrıca bu teoriler insanla hayvan arasında bulunması gereken 'varlık farkı'nı göstermekte güçlük çekmektedir.

Mengüsoğlu, yeni antropolojisinin hareket noktasını önemle belirlemektedir; çünkü onun amacı insanı insan yapan yapısal özelliklerinden ve ona özgü etkinliklerden yola çıkarak kavramaktır. Dolayısıyla Mengüsoğlu 20.yy.da ortaya konmuş belli başlı felsefi antropoloji anlayışlarını eleştirmekte ve insanın varlığı ile ilgili doğru bilgilere varabilmede elverişli bir yol olarak gördüğü yeni bir felsefe yapma tarzını ortaya koymaktadır. Mengüsoğlu, insanı, tür olarak insana özgü etkinliklerin bütününden yakalamaya çalışmış, dolayısıyla bir bütün olarak insandan hareketle, insan problemlerine bakmanın yolunu açmıştır. Mengüsoğlu'na göre bu yolu diğer antropoloji anlayışlarından ayıran nokta, onun ontolojik temellere sahip olmasıdır. Bu nitelikte olan

felsefi antropoloji insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket etmeyi talep etmektedir.



2. BÖLÜM: ONTOLOJİK TEMELLERE DAYANAN ANTROPOLOJİ

2.1. Kant'ın Felsefi Antropolojiye Etkisi

İnsanın bağımsız bir varlık alanı olarak görülmesi, felsefi antropolojinin yeni bir temel üzerinde kurulması için ileri sürülen şartların en önemlilerinden biridir. Çünkü insan problemlerinin bağımsız bir 'bilgi'nin araştırma konusu olarak ele alınması ancak onun bağımsız bir varlık alanı olarak görülmesine bağlıdır. Bu anlamda özellikle insanı bilgi teorisi, etik, din, hukuk, sanat ve tarihteki rolü ile ilgili problemlerle birlikte ve dolayısıyla ele alan filozoflar göz önünde bulundurulduğunda, felsefesinde insan problemlerine geniş yer ayıran ve insanın bir yanını bağımsız gören düşünürlerin başında Kant gelmektedir.

İlk defa yirminci yüzyılda bütünüyle kendi başına bir problem olarak ele alınan insan, daha önce de az çok her filozof tarafından sırf bir etik varlık olarak araştırılmış, her birinden birer insan görüşü çıkarılabilecek etikler ortaya konmuş, ancak felsefe düşünce tarihinde, insan nedir? sorusunu açık bir şekilde ilk kez Kant dile getirmiştir. İnsanı sosyal bir varlık olarak insanlararası ilişkilerinde araştıran etik, toplum, toplum düzeni ve çeşitli toplum kurumlarına göre insanın durumunu oluşturma kaygısında olmuş; bu yüzden insan, kendi başına bütünlüğüyle aktivitede bulunan bir varlık olarak ele alınmamış, insanın insanla ilişkilerinde yapıp ettiklerinin temeli üzerinde durulmamıştır. İlk defa Kant, etik tarihinde bir dönüm noktası meydana getirmiş, insanın sosyal bir varlık olarak değil, insanlararası ilişkilerinde bağımsız bir varlık olarak ele almıştır. Ancak Kant, hareket noktası bilgi teorisidir ve o, etiğinde insanın yapıp ettikleri için bir tek genel geçer ve kesin bir kural ortaya koyma çabası işine girmiştir; dolayısıyla da insanı ikili bir varlık olarak görmek durumunda kalmıştır.²⁷

Mengüşoğlu'nun kendi ontolojik temelli insan felsefesinin başlangıcını gördüğü Kant, felsefi antropolojinin kurulması gerektiğini ifade eden ve bu alandaki problemlere dikkat çeken ilk düşünürdür. Kant bilgi, metafizik, ahlak, din gibi felsefenin uğraştığı

²⁷ Kuçuradi İoanna, *Schopenhauer Ve İnsan*, Yankı Yayınları, İstanbul 1965, s. 11.

problemlere yeni bir problem alanını, insanın mahiyeti problemini, antropolojiyi katmıştır. Bu problem alanının insanla ilgili olması bakımından antropolojinin problemleri olarak görülebileceğini ve antropoloji tarafından incelenmeleri gereğine işaret etmiştir. Eğer Kant bu problemlere sadece işaret etmekle yetinmeyip de, onları incelemek için felsefesinde bir yer ayırmış olaydı felsefi antropolojinin kurucusu olabilirdi. Ancak Kant, bu problemlere işaret etmekle kalmış, onlara dokunmamış, eserlerinde antropolojinin bu problemleri nasıl inceleyeceğini, bunların neler olması gerektiğini göstermemiştir. İnsan fenomenlerinin bir kısmını bilgi, metafizik, din, ahlak bakımından ayrı ayrı incelemekle yetinmiş ancak insanı bağımsız bir varlık alanı olarak ele almamıştır. İnsanın bağımsız, özel bir bilginin konusu olması, onun kendisini problematik bir varlık alanı olarak görmesiyle bu da ancak, yirminci yüzyılda mümkün olmuştur.

Mengüşoğlu Kant'ın insan görüşünü antropolojik teorilerden beşincisi olarak ele almakta ve ontolojik temellere dayanan antropolojinin başlangıcını Kant olarak görmektedir. Mengüşoğlu'na göre Kant, ontolojik temellere dayanan antropolojiye çok yaklaşmış, insanı her hangi bir kavrama dayanarak açıklamamış, açık bırakmıştır. Kant, insanı psikolojik, metafizik ya da biyolojik herhangi bir kavramdan ya da kabulden yola çıkarak değil, insanın doğal yeteneklerini geliştirmesi, başarılarını kuşaktan kuşağa aktarması, eğitim, öğrenme, çalışma, devlet kurma vb. yapıp etmelerinden hareketle ele almıştır. Çünkü insan ne doğa tarafından yönetilmektedir ne de kendisine herhangi bir gelişme yönü verilmiş bir varlıktır. Bu yüzden insan bir 'imkanlar dünyası'dır. Bu imkanlarını gerçekleştirmesi ya da gerçekleştirmemesi kendisine düşen bir iştir. İnsan bir olanaklar varlığıdır. Bu olanaklarını özgür bir varlık olarak gerçekleştirir. İnsanın özgür bir varlık olarak görülmesi antropoloji için vazgeçilmez bir ön koşuldur. Mengüşoğlu'na göre Kant insanın özgür bir varlık olduğunu gösteren ilk filozoftur. Gerçi Kant zamanın bilimsel düzeyine bağlı olarak insanı henüz bir yanı ile (akıl yanı ile) özgür bir varlık olarak görse de, bu görüşü Kant'ın antropolojik problemleri ontolojik olarak görmesine engel olmamıştır.

Kant insanı bilgi, etik, din, hukuk, metafizik problemlerle ilgisinde dolayısıyla ele almış, bağımsız bilginin konusu olarak görmemiş ancak antropolojiye esaslı görüşler

getirmiştir. Kant'ın antropolojik problemlere bir öncelik tanıdığını, onun felsefenin çok eski olan üç sorusuna, dördüncü bir soru katmış olması açıkça göstermektedir. 1. Ne bilebiliriz?, 2. Ne Yapmalıyız?, 3. Ne Umabiliriz?, 4. İnsan Nedir? Bu sorulardan birincisine metafizik, ikincisine moral, üçüncüsüne din, dördüncüsüne antropoloji cevap vermektedir. Fakat aslında bütün bu sorulara antropolojik sorular gözüyle bakılabilir. Çünkü sonuncu soru, ilk üç soruyu da içine almaktadır.²⁸ Kant'ın görüşlerinin gelip dayandığı nokta onun insan hakkındaki düşünceleridir; dolayısıyla bu alanlar bugünkü anlamda antropolojik problemlerin konusunu oluşturmaktadır. Bugün antropoloji bütün bu insan problemlerini temel problemler olarak ele almış, onları zenginleştirip, incelemiştir. Bu problemler ve bunlara eklenebilecek daha başka problemlere felsefi antropolojide insanın 'varlık şartları' adını verilmektedir. Özgürlük, din, ahlak, hukuk gibi problemler, felsefi antropoloji için insanın varlık yapısının temelinde yer alan varlık şartlarıdır.

Felsefi antropoloji varlık şartlarının her birini bağımsız bir varlık alanı olarak görmekte, insanın hiçbir varlık şartını mutlaklaştırmadığı gibi, hiçbirisini ötekine dayanarak açıklamaya çalışmamaktadır. Hangi problem ele alınırsa alınsın, onun insanın varlık bütünlüğüyle olan bağı gösterilmeye çalışılmaktadır.

Kant için insan dual (ikili) bir varlıktır. İnsan bir yanı ile doğal, diğer yanı ile bir akıl varlığıdır. İnsan, doğal varlık yanı ile zaman mekan içinde bulunan diğer bütün şeyler gibi doğa yasalarına bağlıdır. İnsan doğal bir varlıktır ve bu alanda özgür değildir. Diğer yandan ise insan bir akıl varlığıdır. Yani bu alanda insan, doğa yasalarına bağlı değil, aklın yasalarına bağlı olan, özgür bir varlıktır. İnsanı hayvani varlığın üzerine çıkartan, onu tabii olan karşısında özgür yapan; akıl varlığı olmasıdır. Akıl varlığı olmak; özgür olmak, belirlenmemiş olmak, kendi kendine yasa koymak demektir. İnsanın özgürlüğü, insan ve hayvan arasındaki varlık farkını ortaya koyan en büyük etmendir. Böylece Kant, sadece insana özgü olan ve insanın diğer tabii varlıkların üstünde yer almasını sağlayan, özel bir varlık alanını kapılarını açmıştır.

İnsanın tersine doğa, hayvanın hayatını sürdürmesi için daha fazla kolaylıklar sağlayıp, yaşaması için gerekli her şeyi ona vermiş, insan ise korunmasız olarak,

²⁸ Mengüsoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, s. 43.

yaşamayı için gerekli her şeyi kendisi yapması gereken bir varlık olarak dünyaya gelmiştir. Ancak insan her gelişme yönüne açık bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan bir olanaklar varlığıdır ve özgürlükte insanın varlık yapısında temelini bulan en önemli olanaklarından. İnsanın bir olanağı olan özgürlük, kişilerin isteyebilecekleri bir amaç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu gerçekleştirmek ya da gerçekleştirmemek kişilerin kendisine kalmaktadır.²⁹

Özgürlük problemi Kant'ın felsefesinde önemli bir yer tutarken, aynı zamanda onun felsefi görüşlerinin gnoseolojik (bilgisel) dualite teorisi şeklinde ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Mengüşoğlu'na göre: "Kant'ın varlık-dünyasını gnoseolojik bakımdan 'görünüş' ve 'kendi başına varlık' alanına ayırması; bilgiyi apriori ve aposteriori unsurlarına; ahlak alanını da hürriyet (özgürlük), kişilik, ahlak kanunu (yasa) ve eğilimlere ayırması; insanı tabii (doğal) varlık ve akıl varlığına ayıran dual görüşüne bağlıdır."³⁰ Fakat Kant'ın insanı bu şekilde ikiye ayırması ontolojik olarak değil, bilgisel (gnoseolojik) görüş açısına dayanan bir dualitedir. Yani Kant insanı ontik bir görüş olarak değil bilgi bakımından iki varlık alanına ayırmaktadır. Çünkü Kant'ı en başta ilgilendiren insanın özgürlüğü problemidir. Özgürlük insanla hayvan arasındaki 'varlık farkı'nı ortaya koyan en büyük etmendir. Kant insanın özgürlüğüne kapı açmak için onun varlık bakımından olan birliğine dokunmadan dual bir görüş geliştirir. Çünkü antropolojiden söz edilebilmesi için, insanın hiç değilse bir yanının otonom olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir; yoksa sözü edilen antropoloji değil zooloji ya da insanla hayvan arasın da yalnızca bir derece gören Darwinist bir psikoloji olmaktadır.

İnsanı insan yapan, onun kendi hareketlerini tayin etmesini sağlayan, onun özgürlüğe sahip olmasıdır. İnsan ancak bu sayede canlı ve cansız doğanın üstüne çıkmakta ve hareketlerinin hesabını verme kabiliyeti kazanmaktadır. Bu yüzden, insanın doğa tarafından belirlenmeyen bir varlık olması gerekmektedir. İnsanın bağımsız bir yana sahip olduğunu göstermek için bütün varlığı, 'görünüş alanı'yla, görünüşten başka olan, onun bağlı olduğu kanunlara değil, kendine has kanunlara bağlı olan 'kendi başına varolan' bir alana ayırmaktadır. Fakat bu ayırım sadece bilgi teorisi bakımından

²⁹ Kuçuradi, İoanna, *Uludağ Konuşmaları Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*, TFK, Ankara 1994, s.3.

³⁰ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Kant Ve Scheler'de İnsan Problemi*, Felsefi Anthropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul Matbaası 1969, s. 9.

başvurulan bir dualite değil, aynı zamanda antropolojiktir. İnsanın özgürlüğünü göstermek, doğa kanunlarına bir sınır koymak için böyle bir ayırım yapmaktadır. *'Salt Aklın Kritiği'* nin önsözünde bu düşüncelerini şöyle anlatmaktadır: “İnsanın özgürlüğünü, otonomisini kurmak için varlık-dünyasını gnoseolojik bakımdan ikiye bölmek zorundayız. Görünüşün ardında “kendi başına” bir varlık alanı kabul edilmezse, o zaman görünüş, boş bir görüntüden ibaret kalır; “çünkü o zaman bundan görünüşün, varolan bir şey olmadan da var olabileceği gibi yanlış bir sonuç çıkabilir.”³¹

Kant'ın bilgi ve varlık dünyasını ikiye bölen görüşleri, direktifini aslında etik problemlerden almaktadır. Kant için asıl problem, Ahlak Metafiziği oluşturmaktır. Bu yüzden Kant özgürlüğü, ahlak yasasının bir koşulu olarak görmektedir.³² Birey, yalnızca aklın ürünü olan evrensel bir ahlak yasasına uygun olarak eylediğinde, özgür ve ahlaki bir biçimde eylemde bulunmaktadır.³³ Ancak böylece insanın özgürlük problemi ve etik alanın temellendirilmesi gerçekleşmektedir. Bunlar teorik bilgilerin üstünde yer alan pratik hayatımızın dayandığı temel problemlerdir. Dolayısıyla bunlar doğrudan insanı ilgilendiren problemler ya da problem alanları oldukları için bunlar sayesinde insanın dünyadaki yeri belirlenebilmektedir. İnsan özgür olmadan, bu problem açıklanıp temellendirilmeden, onun haklarından, ahlakından, yapımelerinden söz edilemeyeceği gibi adalet, hukuk, haktan da söz edilememektedir. İnsanı insan yapan nitelik, onun kendi problemlerini belirleyebilmesi yani özgürlüğe sahip olmasıdır. Bunun için insanın bağımsız, doğa tarafından belirlenmeyen (determine edilmek) bir varlık olması gerekmektedir.

Mengüşoğlu'na göre “Kant, insanın hiç değilse bir yanının bağımsız, autonom bir varlık olduğunu gösteren ve bunu temellendirmeyi felsefesinin en önemli hedeflerinden birisi olarak anlayan bir filozoftur.”³⁴ Böylece Kant insanın temel problemlerinden özgürlük problemini inceleyen, determinizm-indeterminizm

³¹ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 42.

³² Kant, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, TFK Çeviri Dizisi:2, TFK, Ankara: 1999, s. 4.

³³ West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş* Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault Ve Derrida'ya, çev. Ahmet Çevizci, Paradigma yayınları, İstanbul 1998, s. 42.

³⁴ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Kant Ve Scheler'de İnsan Problemi*, Felsefi Anthropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul Matbaası 1969, s. 40.

görüşlerinden birine saptanmak zorunda kalmadan, insanın bir yanı ile bağımsız bir varlık alanı olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Bu anlamda, özgürlük probleminin etik ve politik bir problem olarak anlaşılması dışında, bütünüyle felsefi bir araştırma konusu olma yolunda, insanın özgürlük problemini ele alan ilk filozof, Kant olmuştur. Bu yüzden Kant'ın bu özgürlük anlayışı; insanın bütün varlığını, onun bütün yapıp etmelerini ele alan antropolojik özgürlüğe bir kapı aralamıştır. Dolayısıyla yapıp etmeleri hakkında hesap verme kabiliyetini taşıyan, kendisi tarafından konulan kanunlardan başkasına bağlı olmayan; başka deyişle, bütün yapıp etmelerin taşıyıcısı olan insanın kişiliği, özgürlüğü ile başlamaktadır. İnsanın kendi "beni" hakkındaki bu bilişi, onu, yer yüzünde yaşayan diğer bütün varlıkların üstüne çıkartmaktadır.

İnsanın geliştirebileceği imkanlara sahip, özgür bir varlık olduğu düşüncesi Mengüşoğlu'nun antropolojisinin dayandığı temellerin en önemlilerinden birini oluşturmaktadır. Kant'ın insanın varlık yapısı bakımından diğer canlı varlıklardan ayırt eden yanlarını ele alırken; aynı zamanda insanı herhangi bir kavrama bağlamamış olması, açık bırakmış olması da felsefi antropolojiye yaptığı en önemli katkısıdır. İnsanın özgür bir varlık olduğu ve geliştirecek imkanlara sahip olduğu düşüncesini Mengüşoğlu Kant'tan almaktadır. Ancak Mengüşoğlu Kant'ın yaptığı gibi insanı iki varlık alanına bölmemekte; fakat özgürlük probleminden de vazgeçmemektedir. Mengüşoğlu antropolojisinde özgürlüğü insanın bir yanı, akıl yanı için değil, bütün varlığı için geçerli olduğunu göstermektedir. Yani insan bütün varlığıyla özgür bir varlıktır. Felsefi antropoloji için özgürlük geist, akıl, isteme vb. alanların, yeteneklerin işi değildir, insanın bütün varlığı, bütün yapıp etmeleri, akları ile ilgilidir. Çünkü felsefi antropoloji ne insan varlığını çeşitli alanlara bölmekte, ne de insanın herhangi bir varlık alanına ya da yeteneğine öncelik tanımaktadır. Ancak yine de Kant, insanın bağımsız ve bütünlüklü bir varlık olarak ele alınıp incelenmesine dikkat çekmesi bakımından felsefi antropolojiye yol gösterici olmuştur.

2.2. Nicolai Hartmann'ın Felsefi Antropolojiye Etkisi

Mengüsoğlu antropolojisinin kalkış noktasını önemle belirlemektedir. Çünkü temel amacı, insanı kendi yapısı ne ise o olarak ve olduğu gibi kavramaktır. Bunu sağlayacak bakış ise ancak ontolojik temellere dayanan bir antropolojiyle mümkündür. Bu nedenle bu yeni antropoloji herhangi bir önvarsayıma dayanmadan saptanabilen, önyargısız, yalın, naiv bir görüşten kalkarak temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alıp, incelemektedir. Bir bütün olarak somut insanın anlamı şudur: İnsan bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp etmeleri ile birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık alanıdır. İnsanın varlık bütünlüğündeki yeri ancak bu sayede gösterilebilir.

Farklı insan görüşleri tarafından belli yönlerine vurgu yapılarak ele alınan insanın parçalanmadan, somut bütünlüğüyle ele alınmasının yolunu açan N. Hartmann olmuştur. Hartmann'ın "Yeni Ontoloji" görüşü gerçeklikteki insanın yapıp-etmelerine ve başarılarına bir bütün olarak bakılmasının yolunu açmıştır. Hiçbir peşin hükme dayanmadan yapılan bir fenomen ve ontik yapı analizi sonucunda insanın bütünlüğünü, felsefi antropoloji görüşünde dile getiren T. Mengüsoğlu'nun insan anlayışının zemininin oluşmasında Hartmann felsefesi önemli bir çıkış noktasıdır.

Hartmann'a göre 20.yy da felsefede bütün disiplinleri taşıyabilecek bir zemine ihtiyaç duyulması, bizi varolanı olduğu gibi inceleyecek bir ontolojik bilgiye götürmektedir. Böylece Hartmann bütün varlık tarzlarını gözeten ve ona ilişkin bir yöntemin gösterilmesini mümkün kılan bir temelin oluşmasının yolunu göstermektedir. Bu sayede insanı konu edinen insan felsefesi alanında da neye, nasıl bakılacağıının gösterilmesinde açtığı yol da önem kazanmaktadır. Bunu gösterdiği eserlerinden biri "*Almanya'da Yeni Ontoloji*"³⁵ başlıklı yazısıdır. Bu yazısının girişinde N. Hartmann, genel olarak felsefe tarihine ait olmayan felsefe araştırmalarının, yani sistematik

³⁵ Hartmann, Nicolai , *Almanya'da Yeni Ontoloji*. Bu yazı "Felsefe Arkivi" için yazılmış ve cilt 1. sayı 2-3 de yayımlanmıştır. Arkivin bu sayısı tükendiğinden, öğretim için gerekli olan yazıyı, Uluğ Nutku'nun yeni çevirisi ile yayımlanmaktadır.

felsefenin, başlangıcından bu yana “felsefede her şeyi taşıyabilmesi gereken bir temel arayışı” içinde olduklarını saptamaktadır.³⁶

Hartmann’a göre böyle bir anlayış felsefenin bütün disiplinlerinin bir tek noktada birleştirilmesi, bir temelden hareket etmesi ve bir hedefe ulaşma gereğinden doğmuştur. Ancak temeli oluşturup onu tutacak, çeşitliliği organize edecek bir zemin olmadığı durumda eleştirel bir yaklaşımla tüm sistemin çökme tehlikesi baş göstermektedir.

Felsefede metafizik adı verilen bazı problemler, ki bunlara son temel problemler de denilebilir; “madde ile düşünce dünyası (geist), insanla kainat (evren), anlam ile değer problemleri gibi... insan için mümkün olanı imkansız olandan ayıran, hedefleri doğru olarak ve insanın bilme gücüne uyacak bir şekilde belirleyip bilmece çözme atılğanlığını sınırlayan felsefi bir temel bulma çabasına etki eden ikinci önemli nokta olmuştur.”³⁷

Felsefede aranan temel arayışları bu yolda bazen mantığın, bazen bilgi teorilerinin, bazen psikolojinin, bazen de fenomenolojinin bu iddia ile ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Temel bir bilim olarak mantığın düşünülmesinin altında yatan düşünce, felsefeyi kavramlar sistemi olarak görmektir. Bu bakış açısına göre felsefe yargı ve sonuçlarla uğraşmaktadır. Öyleyse düşünceler arasındaki bağlantılar hatalardan temizlenirse bir kesinliğe ulaşmak mümkündür. Bu görüşe, varoluşun iç yapısının doğrudan doğruya kavramlarla kavranılabileceğini düşünen skolastik felsefe ve rasyonalizm sıkı sıkıya bağlanmışlardır. Ancak Hartmann’a göre burada unutulmuş nokta şudur: Yapılan bir akıl yürütmenin doğruluğu, bu akıl yürütmenin sonucunun hakikat olmasını sağlamamaktadır.³⁸ Çünkü düşünce, varolandan kolaylıkla ayrılabilir ve doğru bir akıl yürütmeyeyle gerçek dışı sonuçlara ulaşılabilir.

Hartmann’a göre bilgi teorisinin de temel disiplin olması mümkün değildir. 20.yy da bilgi felsefesine ilişkin çalışmalar varlık, etik, bilim çalışmalarından daha ağırlıklı olarak yapılmış ve bilgi kuramsal sorunlar, salt bilgi kuramı sınırları içinde ele

³⁶ Hartmann, a.g.e., s. 1.

³⁷Hartmann, a.g.e., s. 1.

³⁸ Hartmann, a.g.e., s. 2.

alınmıştır. Fakat böyle bir yaklaşım sonucu bilme etkinliğinde varolanın payı ihmal edilmiştir. Oysa bilgi sorunları, salt bilgi kuramı içinde kalmaz, o, varlık biliminin de sınırları içine girmektedir. Bu ilişkinin görülmemesi bilgi kuramsal sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yüzden bütün bilgi türleri için geçerli olabilecek bir doğruluk ölçütü problemi tartışılmış, yani bilgi de doğruluk ve kesinlik problemi sorunu ortaya çıkmıştır.

Ancak zamanla bu ve benzeri problemlerin çözümleri bilgi kuramsal çalışmalarda değil de, bilgi kaynaklarının bilmeye ait olmaları nedeni ile psikolojide aranmaya başlanmıştır. Bu nedenle de bilgi fenomenlerine önem verilmiştir. Hartmann'a göre bilginin bir oluş tarzı bulunmaktadır ve bu idrak etme, hatırlama, tasarlama, karşılaştırma gibi bilme aktlarında izlenebilmektedir. Ancak bu aktların neler olduğu ortaya konulduğunda da psikolojizme düşülmektedir. Çünkü bilgiyi oluşturan sujeler arasında ayrılıklar bulunmaktadır. Bu yüzden de dünya, sujelere farklı görünmektedir.

Zamanla psikolojiyi temele alarak felsefi problemleri çözmeye çalışan psikolojizme karşı, fenomenoloji kesin bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıkmıştır. E. Husserl felsefeyi en az, diğer bilim alanları ölçüsünde sağlam bir disiplin haline getirmeyi amaç edinmiş ve kurduğu fenomenolojisini felsefeye temel bir bilim olarak önermiştir. Artık yeni bir metotla, şeylere, doğrudan doğruya bakmak yerine, temel yapılarının incelenmesi yapılmaktadır. Böylece nesnenin şimdiliği-buradalığı bir tarafa konulduğunda yani tesadüfi olan "parantez içine alındığında" parantezin dışında kalan "özü" açığa çıkmaktadır. Bu sayede psişik olayların araştırılması yeni bir temele dayandırmıştır.

Ancak Hartmann'a göre yine de genel bir felsefe disiplini kurulamamıştır. Çünkü ona göre fenomenolojinin bu medodu, bilme dışı objektlere uygulanamamıştır.³⁹ Hartmann için dış dünya da dahil olmak üzere, verilmiş olan her şeyin bir fenomen karakterine sahip olduğu doğru olmakla birlikte, fenomenler objelerin kendileri değil, onların görünüş tarzıdır. "Eğer fenomenlerin tahlili sayesinde realite fenomenleriyle görünüş fenomenleri arasındaki ayrılığı gösteren bir kriterium (ölçüt) sağlansaydı,

³⁹ Hartmann, a.g.e., s. 4.

ancak o zaman gerçek bir temel kazanılmış olurdu. Çünkü o zaman hakikat olan ve olmayanı birbirinden ayırmaya yarayan bir ölçü bulunabilirdi. Ama fenomenoloji bu amacın çok uzağına düşmüştür.”⁴⁰

Fenomenolojiden sonra felsefede temel bilim arayışları devam etmiş, artık psikoloji değilse de onun yerine sosyoloji ve tarih konularak, sosyolojizm ve historism akımlarının doğmasına yol açılmıştır. Bu akımların temel anlayışına göre, insan hayatı temel alınarak ondan hareket edilmeli, elde edilecek verilerin ve hakikatin tartışılabilmesi için, bütün insan hayatını dolduran değişik ilgilerin zenginliği dikkate alınmalıdır. Bu yüzden de insan, sosyoloji ve tarihe dayanarak, bunlarla ilgileri bakımından araştırma konusu yapılmıştır. Ancak bu iki akımda hareket noktaları yüzünden kısa süre içinde relativizm şekline girmişlerdir.

Hartmann’a göre insanı sadece sosyal ve tarihi bir varlık olarak nesne edinmek tek taraflı sonuçlara neden olmaktadır. Ona göre bilginin imkanıyla şartlarını insanda aramanın doğru bir yanı vardır; fakat o zaman insan kendi yapı bütünlüğü içinde anlaşılmalıdır. Yani felsefi bir antropolojiye ihtiyaç vardır. Çünkü antropoloji insanı içinde yaşadığı, uyduğu dünyadan ayırmamaktadır. Ancak insan varlık ilgilerinin kurduğu geniş bir sistem içindedir ve bu sistem sadece onun sistemi değildir. Bu yüzden de “antropolojiden genel varlık bilgisine, ontolojiye dönmek gerekir.”⁴¹ Yani ontolojiye dayanan bir antropolojinin verilerinden hareketle insan anlaşılabilir. Hartmann’a göre aynı durum sosyoloji, hayat felsefesi, pragmatizm ve tarih felsefesi içinde geçerlidir. Tarihin gelişmesini ya da hayatın sosyal şekillerini, bunların ait oldukları varlık ilgilerini tanımadan anlamak mümkün olamaz.

Ona göre 20.yy.da felsefe de bir temel ilim arama çabası anlaşılır bir taleptir ve bu “bizi Aristoteles’ten beri “prima philosophia” rolünü oynayan bir disipline, varolanı olduğu gibi inceleyen bir bilgiye ontolojiye götürmektedir.”⁴² Hartmann’ın sözünü ettiği ontoloji eski a priori kabullenimlere dayanan ontoloji değildir. Geniş, çeşitli bilgi alanlarında kazanılmış olan ilmi çalışmaları temel alan Yeni Ontoloji’dir.

⁴⁰ Hartmann, a.g.e., s. 4.

⁴¹ Hartmann, a.g.e., s. 6.

⁴² Hartmann, a.g.e., s. 6.

Yeni Ontoloji kendisine tüm bilgi araştırmalarındaki araştırmaları şart koşmaktadır. Ona göre felsefe zamanın bütün bilgilerinden faydalanmalıdır. nk kendi değişiyle “Hiçbir felsefe kendisiyle başlamaz; ilimlerin araştırmalarını – bu ilimler henüz başlangıçta olsalar bile – kendisi için şart koşar.”⁴³

Hartmann, ontolojinin hangi anlamda temel bir disiplin olacağını, disiplinler arası ilgiden yola çıkarak açıklamıştır. nk bütün disiplinler arasında organik bir ilgi söz konusudur. Ontoloji metodik olarak bir ncelliği olduğu iddiasında olmadığı için, diğer disiplinler arasında farklı bir yere sahip olmuştur. Bütün felsefe disiplinlerinin ontolojinin yardımını gerektiren problemleri bulunmaktadır. Yani ontoloji disiplinlere metot bakımından ilerlemesini sağlayan ilk şartları sağlamıştır. Ancak Yeni Ontoloji onlara yol göstermek ya da kılavuzluk etmek eğiliminde değildir. “Aksine ontoloji diğer disiplinleri ‘ilk şart’ olarak kabul eder.”⁴⁴ Ontoloji diğer disiplinleri kendisine malzeme olarak almış ve onlar üstüne bir şeyler söyleyerek, sonuçlar çıkartmıştır. Fakat bu durum yine de varlık temellerini incelemesi bakımından onun ilk felsefe olmasına engel olmamıştır.

Hartmann’a göre ancak ontolojinin varlık temellerine yönelik incelemesiyle bütünün birliğini toplu olarak görmek mümkün olmaktadır. Varlık temellerinden hareket etmek için ise ‘refleksiyon’a dayanan tavır tek edilmeli, bunun yerine nesnenin kendisine yönelen ‘doğal tavır’ın edinilmesi gerekmektedir. Hartmann refleksiyona dayanan tavrın, düşünce ve varlık ilgisini göremeyeceğini ve bütün bunların temelini, yani varolanı gözden kaçıracağını savunmaktadır.

Hartmann’a göre ontolojinin başlıca görevi fenomen alanlarının ve varlık alanlarının doğal ilgilerine uyacak şekilde, bir bütün içinde dzenlenmeleridir. Ontoloji ‘verilmiş olana’ yönelmek yerine, varlık şartlarının kendilerine yönelmekte ve onları açığa çıkartmaya, bulmaya çalışmaktadır. Hartmann asıl problemi şöyle ifade etmektedir: “fenomen dizisindeki düzenin, objektlerin düzenine uyacak şekilde işlenmesi ve dünyanın yapısının anlaşılmasıdır.”⁴⁵ Varlık düzeni objektif yönelme ile aranmalıdır. Hartmann objektif yönelmeyi insanın dünyadaki yolunu bulmasında

⁴³ Hartmann, a.g.e., s. 9.

⁴⁴ Hartmann, a.g.e., s. 9.

⁴⁵ Hartmann, a.g.e., s. 13.

bir başarı olarak görmektedir. İnsanın hayvana göre üstünlüğü bu yönelme sayesinde açığa çıkmaktadır. Çünkü hayvanın dünyasını içgüdüleri kontrol etmekte ve hayvan davranışlarının temelinde de bunlar bulunmaktadır. Hayvan kendi dünyasında bir merkezde, belli bir yerde bulunmaktadır.

“İnsan ise dünyayı kendisine göre değil, kendisini dünyaya göre ayarlar.”⁴⁶ İnsan kendi yolunu kendisi bulurken, hareketlerini ve yönünü kendisi belirleyen bir varlıktır. “Böylece insan, real dünya ile olan ilgileri derecesinde, merkezde olmayan yerine yaklaşmış olur.”⁴⁷ Hartmann, felsefede yapılmaya çalışılanın objektif yönelmeyle dünyanın yeni baştan kazanılması olduğunu belirtmektedir.

Hartmann’a göre dünyanın birliği hakkında çabuk bir düşünce ortaya koyma eğilimleri felsefenin düştüğü en büyük yanlışlıklardandır. Bu anlamda metafiziğin yüzyıllarca dünyanın birliği hakkında kestirmeden bir sonuca gitme eğilimi onun düştüğü en büyük yanlışlık olmuştur. Metafizik dünya görüşlerinin çoğu bu yanlışlamaya düşmüş ve a priori olarak kabul edilmiş bir temel prensibi ya da dünya sebebini arama peşine düşmüşlerdir. Bu prensip dünya varlık basamaklarından meydana geldiği içinde ya en alt ya da en üst basamakta aranmıştır. Yani ya maddi ya da düşünce dünyasına vurgu yapılmıştır. Ya en alt varlık basamağına ait prensip varlığın bütün üst basamaklarına, ya da en üst varlık basamağının prensibi alttaki varlık basamaklarına taşınmıştır. Hartmann’a göre varlık basamaklarının çeşitliliği ve özelliği bu şekilde anlaşılabilir. “Çünkü bir varlık alanının kategorilerinin ve kanunlarının başka bir varlık alanına taşınması ve uygulanması, bu alanların sınırlarının aşılması demektir.”⁴⁸

Yeni Ontoloji dünyanın birliğinden şüphe etmemekte; ama birliğin tek bir kaynaktan geldiği düşüncesini de kabul etmemektedir. Ontolojinin yaklaşımı böyle şemaların reddedilerek, dünyanın birliğini onun iç yapısının düzeni olarak aramak yönündedir. Yeni Ontoloji ‘varolanı varolan’ olarak inceleyen ve ‘varolan’ da ki determinasyon ilkelerini, ‘var olan’ın türleri ile tarzlarını araştıran bir bilim olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bütün bu alanları incelerken, herhangi bir kurgulamaya ya da varlığı kanıtlamaya çalışan bir teoriye, bir aksiyomlar sistemine başvurulmamıştır. Bu

⁴⁶ Hartmann, a.g.e., s. 14.

⁴⁷ Hartmann, a.g.e., s. 14.

⁴⁸ Hartmann, a.g.e., s. 16.

anlamda betimleyen ve çözümlen bir bilgi olarak ortaya çıkmaktadır. Varolanın fenomenlerinden kalkıldığı için varolana herhangi bir değer yargısı da yüklenmemektedir.

İnsan dünyasında ortaya çıkan somut problemlere yaklaşımda daha elverişli bir yol olarak gördüğü ve adına Ontolojik Antropoloji dediği yeni bir felsefe yapma tarzını ortaya koyan Mengüşoğlu'na göre de Eski Ontoloji, Yeni Ontolojinin tam tersine spekulatif, dedüktif bir bilgi olmuştur. Eski Ontoloji bir varlık teorisi oluşturup buradan yola çıkarak 'varolan' şeyleri kanıtlamaya çalışmıştır. Çünkü Eski Ontoloji için bir fenomen alanı bulunmamakta bu nedenle de varolanı verildiği gibi ele almamaktadır. Ayrıca varlık basamaklarına belli değerler yüklediği için varlık dünyasında belli amaçların, erekların gerçekleştiği kabul edilmiştir.

Oysa Yeni Ontoloji de varlık basamaklarına belli değerler yüklenmemekte her varlık basamağının kendisine özgü bir mükemmelliği bulunmaktadır. Bu bağlamda varlık basamaklarının üstte ya da alta yer alması onların yapıları gereğidir. Aralarındaki yapısal ayrılıklar göz önünde bulundurulup, bir basamaklar düzeni içerisinde yan yana getirilirse ancak varlık düzenine yaklaşılmaya söz konusu olacaktır. Varolanın basamakları hiçbir güçlük çekilmeden fenomenlerde görülebilmektedir. Varlık basamakları arasına konulan sınırların yapısal ayrılıklarının tam olarak gösterilememesi eski ontolojinin düştüğü en büyük yanlışlıktır. "Bir mükemmellik dizisi şeklinde öne sürülen basamaklar düzeni düşüncesinin açık kalan yanı, varlık basamaklarının derecelendirilmesinin, bu basamakların üstte yahut altta yer almalarına ait düzenin, yükseldikçe mükemmelleştiğinin sanılmasıdır."⁴⁹ Bu mükemmellik düşüncesi ontolojik basamaklar düşüncesiyle ilgisizdir. Çünkü ontolojik basamaklar düzeni, yapıların üstte ya da altta bulunuşuna dayanmaktadır.

Hartmann'ın varlık tabakaları birbirinden apayrı olmayan alanlar değil, birbirine dayanan, aralarında çeşitli bağılıkların bulunduğu bir ontolojik anlayışa dayanmaktadır. Real dünyanın yapısı ancak bu basamaklar düzenine uygun ontolojik bakışın kazanılmasıyla anlaşılabilir. Hartmann'a göre böylece ontolojinin ilgisi, varlık yapılarının 'basamakları'ndan, varlık alanlarının, yahut varlık 'tabakaları'nın

⁴⁹ Hartmann, a.g.e., s. 18.

kendilerine çevrilmiş olur. Dolayısıyla real dünyanın yapısı basamaklar düzeyinde aranmamalı; bu basamaklarda ortaya çıkararak birbirinden ayıran ya da birleştiren varlık tabakalarının yapı özelliklerinde aranmalıdır.

Bu varlık tabakaları heterojendirler; ancak onlar birbirinden kopmuş değildirler; tam tersine birbirlerine dayanmışlardır. Varlık tabakaları arasında çok çeşitli bağılıklar vardır. Bu heterojen varlık tabakaları şunlardır:

- 1- Maddesel Varlık Tabakası,
- 2- Organik Varlık Tabakası,
- 3- Ruhsal Varlık Tabakası,
- 4- Manevi Varlık Tabakası

Bu varlık tabakaları arasında bağılılık, bağısızlık gibi çeşitli ilişkiler bulunmaktadır. Buna göre madde tabakası, varolmak bakımından başka bir şeye dayanmamakta, sadece kendisine dayanmaktadır. Yani varlığı bakımından öteki varlık tabakalarına bağımlı değildir. Fakat organik tabaka, varlık bakımından maddesel varlık tabakasına dayanmaktadır. Ruhsal olansa, hem maddeyi hem de organik olanı gerektirmekte ve onlara dayanmaktadır. Manevi olan ise diğer üç varlık tabakasına dayanmakta; varolması için öteki üç varlık tabakasının varolması gerekmektedir.

Bir varlık tabakasının alttaki tabakaya dayanması demek, alttaki tabakaların yasalarının ondada geçerli olması demektir. Fakat bir tabakadan üstteki tabakaya geçildikçe yeni bir determinasyon ile karşılaşmaktadır. Yani üstte bulunan bir varlık tabakası alttakine göre yeni bir şekil kazanmıştır. Organik olan, maddesel olana dayanmakta, onun üstünde ortaya çıkmakta ve yeni bir şekil kazanmaktadır. Ruhsal alanda hem maddesel olan hem de organik olana dayanmakta ve onların üstünde yeni bir şekil oluşturmaktadır. Manevi olan öteki üç varlık tabakasına dayanmakta; fakat onların üstünde yepyeni bir şey olarak ortaya çıkmaktadır.

Varlık yasaları arasında bir takım kategoriyal yasalar bulunur. Bu yasalar, varlık tabakaları arasındaki bağlantıları oluştururlar.

- 1- Güçlülük Yasası,

2- Güçsüzlük Yasası,

3- Bağıllık Yasası,

4- Özgürlük Yasası.

Buna göre madde tabakası en güçlü olan, fakat hiçbir özgürlüğün yer almadığı öte yandan bağımsız olan varlık tabakasıdır. Organik alanda güçlülük azalır, bağımlılık çoğalır; fakat maddesel olana göre bir özgürlük kazanmıştır. Ruhsal alan, dayandığı iki varlık tabakasından daha az güçlü, daha çok bağımlı, fakat daha özgürdür. Manevi olan ise tamamıyla güçsüzdür öteki varlık tabakalarına bağımlıdır, onlara dayanır; ama bunlara karşı en özgür olan varlık tabakasıdır. Böylece Hartmann'da, M. Scheler'le birlikte, manevi olanın (tinin) güçsüzlüğünü kabul etmiş olmaktadır.⁵⁰

Hartmann'ın Yeni Ontolojisinde ayırt etmiş olduğu dört varlık tabakası, insanın somut bütünlüğünde bir araya gelmektedir. Bir başka deyişle insan, tüm varlık tabakalarını kendinde taşıyan bir varlık olma özelliğine sahiptir. Anorganik varlıktan tinsel varlığa kadar real dünyanın bütününe meydana getiren bütün varlık tabakaları, insanda yeniden ortaya çıkmaktadır. İnsanın ontik tabakalardan meydana geldiği görüşü, onun yapısının ayrılığını kendi birliği ile çatışan fenomenler arasında ahenk kurmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla insana ilişkin bir inceleme, insandaki bu dört tabakanın birlikteliğinden hareket etmek zorundadır.

Böylece insan, varlığının bulunduğu varlık ilişkilerinin bilinmesiyle ancak doğru anlaşılabilen; bu yüzden de insan ve onun bilgisi ancak real dünyanın yapı bütünlüğü içinde anlam kazanmaktadır. Real dünyanın varlık yapısındaki yerinde insan sadece bilen bir varlık değil; dünyada özel yerini koruyan ve geliştiren bir varlıktır. Tabakaların bu içiçeliği insanın tüm varoluşunu gerçekleştirmenin yolunu açmaktadır. Bu yolla insanın varlık unsurlarından yola çıkarak, insanın somut gerçekliğinden hareket eden ontolojik bir bakışı yakalanmış olmaktadır. Dolayısıyla insan felsefesine açılan yol onun somut bütünlüğünden yola çıkarak, insanın varlık yapısı ve nelığının ortaya konulması için vazgeçilmez bir koşul haline gelmektedir. Ontolojik bakış,

⁵⁰ Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe Kant'tan günümüze Felsefe akımları, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s. 182.

⁵¹ Hartmann, a.g.e., s. 37.

varolanın bağlantılarının yeniden görülmesi ve kişilerin içinde yer aldıkları dünyada yürüyecekleri yoları bulmanın bir aracı olarak pratik bir amaca hizmet etmektedir.⁵² Hartmann'a göre varlık ilgileri, insanın bir parçası olduğu dünyadır. Bu sebepten genel varlık bilgisine, ontolojiye dönmek gerekmektedir. İnsanın varolanla bağı ontoloji sayesinde anlaşılabilir ve ancak ontolojinin varlık temellerine yönelik incelemesiyle varlığın bütünü'nün birliğinin gösterilebilir.

Bu anlamda ontoloji, değişik insan görüşleri tarafından belli yönlerine vurgu yapılarak ele alınan insanı, parçalamadan, somut bütünlüğü ile ele alınmasının yolunu açmaktadır. Öyleyse, insanı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramak, insanı bilmek için gidilecek olan en elverişli yoldur. Bu nedenle antropolojinin, insanı doğru şekilde anlayabilmesi için bir bütün olarak somut insana yönelmesi ve ona bu somut bütünlüğünden bakması gereklidir. Ancak böyle bir bakış, insana aracısız olarak doğrudan erişebilir ve onu, sırf kendisine özgü yapısal özellikleriyle kavramanın yolunu açabilir. Bir bütün olarak somut insanın görülebileceği alan insanın yapıp etmeleri, bu yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarıdır. Bunlar insanın "varlık koşulları", "fenomenleri"dir. (Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takıyan gibi) Mengüşoğlu'na göre insanın somut bütünlüğünün ifadesi olan bu fenomenler, insanın varlık koşullarıdır; çünkü insanın bulunduğu her yerde ve her zaman bu fenomenler ile karşılaşmaktadır. Bütün fenomenler arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır; örneğin, insanın bilen bir varlık olmasıyla diğer fenomenler arasındaki bağ hemen göze çarpmaktadır. İşte ontolojik antropolojinin anlamı budur. İnsanı, bilmek için gidilecek en elverişli yolun antropolojiyi ontolojik temele oturtmak olduğunu bütünüyle felsefi görüşünde dile getiren ise Takiyettin Mengüşoğlu'dur.

⁵² Hartmann, Nicolai, *Ontolojinin Işığında Bilgi*, çev. Harun Tepe, TFK, Ankara 1998, s. xix

2.3. T. Mengüşoğlu'nun Ontolojik Temellere Dayanan Antropolojisinin Kalkış Noktaları Ve Anlamı

T. Mengüşoğlu'nun felsefi çalışmalarının temel problem alanını insan felsefesi, felsefi antropoloji oluşturmaktadır. Bu yeni antropolojinin kalkış noktasını önemle belirler, çünkü ana amacı, insanı kendi yapısı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramaktır. Bunu sağlayacak bakışı ise insanın varlık yapısını ve niteliklerini ele alan ontolojik bir felsefe verebilir. Mengüşoğlu felsefi antropolojisinin problem alanını şöyle ifade eder:

“Nasıl doğa bilimleri doğal varlığın bütünü, onu determine eden ilkeleri; tarihsel bilimlerde tarihsel varlığın bütünü, onu determine eden ilkeleri araştırmıyorlarsa; aynı şekilde insanı inceleyen bilimler de insan adını alan varlığın bütünü, başka bir deyişle, insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştırmıyor. Bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu onun başka varlık-alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık-dünyasına katılan anlam boyutlarıyla yeni varlık-sferlerinin ne olduğunu; ve bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri problemlerini incelemeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir. Doğal varlık ve tarihsel varlık alanında olduğu gibi, burada da problemleri incelemek felsefenin işidir. Biz bu problemleri inceleyen felsefe dalına ‘insan felsefesi’, ‘felsefi antropoloji’ ya da aynı anlama gelmek koşuluyla ‘insan ontolojisi’ adını veriyoruz.”⁵³

‘İnsan felsefesi’, ‘felsefi antropoloji’ ya da ‘insan ontolojisi’ ifadeleri aynı felsefi bilgi dalını vurgulamakta ve Mengüşoğlu'nun konulara bakış ve ele alış tarzındaki ontolojik nitelik, bu ifadelerde daha belirgin ve çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Felsefi antropoloji özel bir varlık alanı olarak ele alınmakta ve bu varlık alanından yola çıkarak insan ele alınmaktadır. İnsanı, kendi yapısı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramak, insanı bilmek için gidilecek olan en elverişli yoldur. Bu yüzden bu yeni antropoloji, önyargısız, yalın bir görüşten kalkarak temelini insanın somut bütünlüğünde, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele almaktadır. Böylece insan, bütün yapıp-etmeleri ile birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık alanı olarak ele alınmaktadır.

⁵³ Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 253.

Bu yüzden insanı doğru bir şekilde anlayabilmek için bir bütün olarak somut insana yönelmek ve ona bu somut bütünlüğünden yola çıkarak bakmak gereklidir. Çünkü ancak böyle bir bakış, insana araçsız olarak doğrudan bakabilir ve onu sırf kendine özgü yapısal özellikleri ile kavrama yolunu açabilir.

Bir bütün olarak somut insanın görülebileceği alan ise insanın yapıp-etmeleri, bu yapıp-etmeleri ile gerçekleştirdiği başarılarıdır. Bunlar, insanın fenomenleri, varlık koşullarıdır. Bunlar ile ne psikolojik, fizyolojik, biyolojik fonksiyonlar, yetenekler ne de ruh ile beden arasındaki ilişki geist, akıl, ide, gibi kavramlar kastedilmektedir. Tersine insanın somut bütünlüğünde yani yaşayan insanda temelini bulan bilgi, sanat, eğitim, çalışma, inanma, devlet kurma gibi insan başarıları, insan eylemlerine dayanan insan ürünleri kastedilmektedir. İnsanın somut bütünlüğünün bir ifadesi olan bu fenomenler, insanın varlık koşullarıdır, çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşırsak, orada onun bu fenomenleri ile de karşılaşılmaktadır. Bütün bunlar ontolojik bir bakış açısını gerektirmektedir.

Mengüşoğlu'na göre, "Ontoloji felsefe tarihinde rastlamadığınız bir şekilde ve gelecekteki çalışmalar için araştırma yolları açan yeni bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkmıştır ve bugün artık felsefenin her sahasın da meyvalarını vermiştir."⁵⁴

Ontolojik bakış: "olana yönelen ve olanı ilişkilerin-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını göstermeye çalışan bir bakıştır. Ya da: nesne edinilenin varlıkça yapısına veya neliğine yönelen ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını gören bakıştır."⁵⁵

Ontolojik bakış varolanı bir bütün olarak ele alıp, varolanın farklı alanlarını, onların özel yapısının konu edinip araştırılmasını sağlamaktadır. Araştırılacak problemlerin ele alınmasında böyle bir hareket noktası, bir şeyin varlık yapısına veya neliğine ilişkin görüşleri ortaya koyduğundan, bir fenomeni veya bir olguyu açıklama da nesne edinilenin kendisine ya da ilgili olduğu alanın varlıkça yapısına ilişkin bir işin yapılmasını sağlamış olmaktadır. Böylece gerçekliğe ontolojik bir bakışla bakılırken

⁵⁴ Kuçuradi, İoanna, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), TFK, Ankara 1997, s. 1.

⁵⁵ Kuçuradi, İoanna, *Çağın Olayları Arasında*, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s. 158.

aynı zamanda bilgisel temelli bir işin yapılmasının da yolu açılmaktadır. Çünkü ontoloji doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak ele alınabilecek fenomenlerden hareket etmektedir. Bu yüzden real dünyanın bütünlüğü ve birliğini araştıran ontoloji, varolan bir şey olarak var-olanın bilimidir; ve bu varolan da kendisini gösteren ise fenomenlerdir.

Yirminci yüzyılda 'olan'a yönelen bakış açısına açılan yolda fenomenolojinin "şeylere dönme" istemi önemli bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Husserl'e göre araştırma dürtüsü, şeylerden ve problemlerden yola çıkmalıdır. Bu yüzden "çağımızın atacağı en büyük adım hakiki anlamdaki felsefi görüşle, yani *fenomenolojik nelik kavrayışıyla*, sonsuz bir çalışma alanının açıldığının ve tüm dolaylı sembolleştiren ve matematikselleştiren yöntemler olmadan da, çok kesin ve gelecekteki *tüm* felsefe için belirleyici olan bilgiler ortaya koyan bir bilim kurulmakta olduğunun farkına varılmasıdır."⁵⁶ Fakat fenomenoloji nesne edinilen şeyi bağlantılarından koparmayı önerdiğinden ontolojik bakıştan tamamen farklıdır; dolayısıyla ontolojik bir yaklaşıma da dayanmamaktadır. Ancak özellikle E. Husserl'in 'şeylere dönme' istemi ve bir şeyin varlıkça yapısına ya da neliğine ulaşmak için açtığı yol da yadsınmamaktadır. Husserl'in fenomenolojisi yirminci yüzyılda ontolojik nitelikli farklı yaklaşımların doğmasına neden olurken, N. Hartmann'ın felsefede yönünü belirlemesinde de önemli rol oynamıştır. Bu sayede özellikle 20.yy.ın başlarında yeni fark edilmeye başlanan, özellikle ontoloji ve ontolojik temellere dayan bir antropolojinin doğması da hız kazanmıştır.

İnsan problemlerini yeni bir görüşten yola çıkarak ele alan ontolojik temellere dayanan antropoloji, insan fenomenlerini ele alırken önceden kabul edilmiş bir kavramdan ya da kavramlardan, kabullerden yola çıkarak değil (akıl, geist, kültür gibi) insanın bütünlüğü ile ortaya koyduğu fenomenlerden bu fenomenlerin betimleme ve çözümlemelerinden hareket etmektedir. Çünkü "herhangi bir kavramdan -bu kavram neyin kavramı olursa olsun kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel

⁵⁶ Husserl, Edmund, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, TFK Çeviri Dizisi: 5, Met. Çev, Abdullah Kaygı, Ankara 1997, s.71.

kaybedilir; yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur.”⁵⁷

Felsefi antropoloji, hiçbir peşin hükme ya da analogiye dayanmamakta, hiçbir spekülasyona başvurmamaktadır. Çünkü felsefi antropolojinin hareket noktası, her hangi bir teoriye dayanmadan da tespit edilebilecek olan, basit insan fenomenlerine ve insan başarılarına dayanmaktadır. Bu insan fenomen ve başarıları temelini ne sadece psişik, ne de biyolojik alanda, insanın somut bütünlüğünde yani biopsişik varlığında bulmaktadır.

Mengüşoğlu'na göre bir bütün olan somut insanla günlük hayattaki en yalın işlerden, bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık eylemlere kadar her yerde karşılaşabiliriz. Yani bir bütün olarak insanla ancak yapıp-etmelerinde, bu yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarında karşılaşılabilir. Çünkü nerede insan varlığı ile karşılaşılırsa orada insanın fenomenleri ile karşılaşmaktadır. Ancak bu fenomen ve başarılarla insan bir bütün olarak anlaşılıp, kavranabilmektedir.

Daha da çoğaltılabilecek olan bu fenomenler insanın parçalanmasına, ruh, beden, tin, bilinç gibi parçalara ayrılmasına gerek göstermemektedir. İnsanın ruhu, bedeni, bilinci ve tinsel özelliklerinin ortaya çıktığı bu fenomenler aynı zamanda bilgi, dil, sanat, teknik gibi bütün diğer başarıları ile de bir bütünlük göstermektedir. Böyle bir bütünlük ise bakışların fenomen ve başarıların taşıyıcısı olan insanın kendisine dönmesini sağlamaktadır. Dolayısıyla insan bütün başarıları, fenomenleriyle tek bir özelliğe bağlı bir varlık olmaktan daha fazla bir şeydir. İnsan varlık yapısının bütünde ortaya çıkan fenomenlerle, bütün varlığıyla olup bitene gerçekliğe katılmaktadır. Çünkü o, bütün yapıp etmeleriyle ve yapıp etmeleriyle gerçekleştirdiği başarılarıyla somut bir bütündür. Felsefi antropoloji insanı, somut bir bütün olarak ele alıp, onun başarı ve fenomenlerinden yola çıkarak anlamaya ve değerlendirmeye çalışırken Nietzsche'nin “varlık koşulları” olarak adlandırdığı kavramdan yola çıkarak onsuz olunamaz fenomen ve başarıları tek tek açıklamaktadır.

T. Mengüşoğlu'na göre insan dünyasında ortaya çıkan fenomen ve başarılar şöyle sıralayabilir: bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden görüp-

⁵⁷ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 49.

önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, seven, inanan, sanatın ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık.

Bu fenomenler bilgi, sanat, teknik, din, devlet gibi doğrudan doğruya insan başarıları olabileceği gibi; dil-konuşma, doğal, kalıtsal yetenekleri, biyopsişik varlığı gibi temelini insanın varlık yapısında bulan yeteneklerde olabilir.

Daha da çoğaltılabilecek olan bu fenomenler, yeryüzünde insan varlığı ile birlikte ortaya çıkan fenomenlerdir ve özellikleri, insanın parçalanmasına (ruh, beden, tin, bilinç gibi), parçalara ayrılmasına gerek göstermemeleridir. İnsanın bütünlüğünde ile ortaya çıkan bu fenomenler, bütün öteki başarıları ile bir bütünlük göstermekte ve uygarlık düzeyleri ve çağları ne olursa olsun, bütün insan topluluklarında ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden de bunlar, gerçeklikteki insanın, bu tanıdığımız dünyada yaşayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan “varlık koşulları”, aynı zamanda da onun kendi başarılarıdır. Mengüşoğlu insanın varlık koşullarını “*İnsan Felsefesi*” adlı kitabında ayrı başlıklar halinde ele almaktadır.

Mengüşoğlu varlık koşullarını temellendirirken öncelikle insanı “*bilen bir varlık*” olarak ele almaktadır. Ona göre, antropolojide bilgi yeni bir anlam ve önem kazanmaktadır. Antropoloji de bilginin nasıl ve hangi öğelerden oluştuğu, bilginin hakikat veya hata olup olmadığı üzerinde durulmaz. Bilginin insanla, insanın varlık yapısıyla olan ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Bilginin insanın hayatı ve hayat ilişkileri içindeki yeri, neleri başardığı, bilginin nelerle ilişkide olduğu gibi problemler ele alınmaktadır. Bilgi, insan için bütün alanları ve dallarıyla insanı insan yapan, onun yaşamasını, var olmasını sağlayan onun varlık yapısında temelini bulan bir alandır; bu yüzden antropoloji bilgiyi insanın en önemli varlık koşulları arasında görmektedir. Bilginin kendisi bir fenomen olarak, bir insan başarısı, bir insan ürünü olarak görülmekte ve bu fenomenin taşıyıcısı olan insan “bilen varlık” olarak nitelendirilmektedir. Bilginin insanla ve diğer varlık alanlarıyla olan ilişkisi burada önem kazanmaktadır. Çünkü bilgi bütün varlık koşullarıyla desteklenen, karşılıklı ilişkiler içinde meydana gelmiş olan bir eylem olarak ele alınmaktadır. Mengüşoğlu’na göre: “Bilgi, artık suje-obje arasında olup biten bir bağ yahut dört duvar arasına

hapsedilen bir oda-kontemplasyonu, bir masa başı-kontemplasyonu olamaz; ancak insanın, insan hayatının bir eylemi, bir temel eylemi olabilir; ve bu eylemi gerçekleştiren insanın öteki eylemlerini canlandırır ve taşır.”⁵⁸

Bütün fenomenler arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır, ve insanın bilen bir varlık olması ile yukarıda sayılan fenomenler arasındaki bağ, hemen göze çarpan bir bağıdır.⁵⁹ Böylece bir eylem olarak ele alınan bilgi, insanın bütün varlık koşulları ile de desteklenen, karşılıklı ilişkiler içinde meydana gelmiş bir yumak oluşturmaktadır. Bir taraftan bilgi hayatı, diğer taraftan da hayat bilgiyi karşılıklı ve sürekli etkilemektedir. Bir anlamda bilgi insanın başarılarını etkileyerek gelişmesini sağlamakta diğer yandan ise değişen ve gelişen insan başarıları, bilgiyi etkilemekte buna bağlı olarak gelişen varlık alanları ve başarılar alanı da sürekli gelişmeye ve değişmeye açık hale gelmektedir.

İnsan sadece bilen bir varlık değildir, aynı zaman da hayat durumları içinde karşılaştığı olaylar ve bunların getirdiği kaygılar içinde yaşamını sürdürme için “yapıp-eden”, aktif varlıktır. İnsanın eylemde bulunması, yapıp-etmesi, aktif bir varlık olması onun varlık yapısının, insan olmasının bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın yapıp-etmelerinden söz ettiğimiz de hayatın bütün eylem alanları göz önünde bulundurulmaktadır. Antropolojik temellere dayanan antropoloji her eylemi bir yapıp-etme, aktif olma olarak ele almaktadır. İnsan yeteneklerinden hiçbirisine bir üstünlük tanımamakta ya da onları birbirinden koparmamaktadır. Her yapıp-etmeye, her etkinliğe insanın bütünlüğü ile katıldığını göstermektedir. Felsefi antropoloji herhangi bir normatif etik içinden yola çıkarak değil, insan fenomeni olarak yapıp-etmeleri ele almaktadır.

İnsan bütün hayatı boyunca bir çok eylemde bulunmak durumuna da kalmaktadır. Ancak onları belli bir sıraya koyması, onların gerçekleşmesini sağlayacak seçimlerde bulunması ve buna uygun davranması için yapıp-etmelerini yöneten “değer duygusuna sahip” varlık olması da gerekmektedir. İnsanın aktif, yapıp-eden bir varlık olarak, yapıp-etmelerini gerçekleştirmesi onun değerleri duyan bir varlık olmasına

⁵⁸ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 65.

⁵⁹ Mensüşoğlu, a. g. e., s. 13.

dayanmaktadır. Değerleri duyan, düşünen, yaşamını yönlendirici kılan nitelikleriyle bir bütün olarak insan karşımıza çıkmaktadır. İnsan çevresinde olup bitenlere karşı kayıtsız kalamamakta bu yüzden de bir şeyden yana ya da karşı olması gerekmektedir.

İnsan plan yapan, kendisine amaç ve hedefler koyan bunları eyleme geçiren varlıktır. İnsanın bunları yaparken bir şeyden yana ya da bir şeye karşı olması gerekmektedir. “*Tavır takınan bir varlık*” olması burada önem kazanmaktadır. İnsan içinde bulunduğu olaylarla başa çıkabilmek için onlarla hesaplaşmaktadır. Bir şeyden yana veya bir şeye karşı tavır takınması, ona karşı ya da ondan yan karar vermesi demektir. İnsan bu sayede harekete geçen, aktif bir varlık haline gelmektedir. İnsan aktif bir varlık olarak bilgisiyle, yapip-etmeleriyle ve değer duygusu ile tavır takına bilmektedir.

Aktif olan, kendine amaçlar koyan ve onları gerçekleştirebilen bir varlık olarak insan “*önceden görebilen*” bir varlıktır. Yani kendi amacına göre olayların akışına yön vermeye çalışarak, kendi yapip-etmelerinden sorumlu olabilen varlıktır. Sadece insan, önceden görerek ve önceden belirleyerek olayların akışına aktif bir şekilde karışabilmekte ve onların akışına yön verebilmektedir. Antropolojide önceden görme ile önceden belirleme dinsel anlamın dışında ele alınmaktadır. Antropolojik anlamda insan kendisine amaç koyan, bu amaçlarını gerçekleştiren bir varlıktır. İnsan için, insan adına yapip-eden, amaçlarının yönünü belirleyen, ondan yana veya ona karşı kararlar veren, dünyanın başka bir gücü değildir; bu ancak insanın kendisidir. İnsan her şeyi kendisine borçlu olan bir varlıktır.

İnsanın eylemde bulunması, onları sürdürmesi, aktif olmasının temelinde “*isteyen varlık*” olması yatmaktadır. Çünkü isteme insanın diğer fenomenleriyle yakından ilgilidir. İnsanı harekete geçiren güç olarak bütün yapip-etmelerin temeli insanın isteyen bir varlık olmasına dayanmaktadır. İnsanın bilen, yapip-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen bir varlık olması, insanın bu fenomenlerin arkasında durmasına bağlıdır. İşte bütün bu fenomenlerin arkasında insanın durmasını sağlayan ‘isteme’ yeteneğidir. İnsanın bütün eylemlerinin temelini oluşturan isteme, amaçları, niyetleri gerçekleştirmenin de temelini oluşturmaktadır.

İnsanın yaptıklarını sıraya koyması, sonuçlarından sorumlu tutulabilmesi için “*özgür bir varlık*” olması gerekmektedir. Özgürlük insanın varlık yapısında temelini bulan olanak olarak karşımıza çıkmaktadır. Özgürlüğün bir olanak olması, temelini insanın varlık yapısında bulmaktadır. Gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi insanın kendisinin işidir. Bu yüzden özgürlük insan türüne doğuştan hazır olarak verili bir şey değildir. Bu durumun sonucu olarak da her insan aynı derecede ve ölçüde özgür değildir. Ancak özgürlük insanın varlık bütünlüğü ile ilgili olduğu için bir veya birkaç yeteneğin başarısı değil, insanın bütün yapıp-etmelerinin, bütün yetenek ve biyo-psişik çekirdeklerinin işbirliği yapmasının bir sonucudur. Antropolojik anlamda özgürlük, insanın bütünüyle doğanın ve onun nedensel determinasyonunun dışında ele alınmasını sağlamaktadır. Antropoloji için insan bir ‘bütün’ olarak nedensellik dışı olan bir varlıktır. Böylece insanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan başarıları rastlantıya bırakılmamıştır.

İnsan üç boyutlu bir zaman dilimi içinde yaşayan bir varlık olarak, yapıp-etmelerini ve başarılarını zaman içinde gerçekleştirmektedir. Yani insan aynı zaman da “*tarihsel bir varlık*”tır. İnsan şimdide yaşayan, ancak başarılarını şimdiden geleceğe aktaran, diğer yandan da geçmişe bağlı olan bir varlıktır. İnsan gelecekle ilgili planlar, programlar yaparak eylemde bulunmaya çalışırken, geçmişten ders alıp geleceğini de yönlendirebilmektedir. İnsanın yapıp-etmeleri onun tarihselliğini oluşturmaktadır. Yapıp-etmeler insanın kendisi tarafından gerçekleştirilirken, amaçlar, hedefler, değerler, insanın kendisi, dünya, doğa hakkında ki görüşleri dinsel inançlar, bilgi gibi çeşitli faktörler tarafından yönetilmektedir. Bütün bu faktörler insanın somut bütünlüğünü oluşturduğu içinde insan tarihsel oluşa bir bütün olarak, yani bütün varlık koşullarıyla katılmaktadır. İnsanın tarihselliği temelini insanın somut varlık yapısında, yani insanın varlık alanında yerini bulmaktadır.

Tarihsel bir varlık olan insan aktif, eylemde bulunan bir varlıktır. İnsan eylemleri değerler, amaçlar, hedefler tarafından yönetildiği için insan eylemlerinin ve onların ürünlerinin bir anlamı vardır. Çünkü insan hayatına bir anlam vermektedir. Yani insan “*ideleştiren*” varlıktır. Hayatını sürdürebilmesi için yaşamına anlam katması bir değer görmesi gerekmektedir. İnsan eylemlerinin, insan hayatının bir anlamı olmasaydı,

tarihsel oluşun da bir anlamı olmazdı. Dolayısıyla da doğa olayları ve tarihsel oluş arasındaki farkta ortadan kalkardı. Oysaki, insan eylemleri değerler tarafından yönetildiği için insan eylemlerinin bir anlamı vardır.

İnsanın yapıp-etmelerin de bir anlam görmesi, kendisini bir şeye vermesi için “*seven bir varlık*” olması gerekmektedir. İnsan sevgisiyle amacını gerçekleştirmeye, hedefine varmaya çalışmaktadır. İnsan içinde yaşadığı durumlara bir anlam veremediği, onlarda bir değer göremediği durumda artık yaşayamaz. İnsanın bu durumdan kurtulabilmesi için insanın kendisini yapıp-etmelerine vermesi, onu sevmesi gerekir. Ancak bunu “*çalışan bir varlık*” olarak gerçekleştirir. İnsanın bütün alanlarda gerçekleştirdiği başarılar onun çalışan bir varlık olmasına dayanmaktadır. İnsanın hayatta kalması, geleceği önceden düşünüp önlem alması, başarılarının devamını sürdürmesi için çalışması gerekmektedir. İnsan ancak çalışan bir varlık olarak amaçlarını gerçekleştirebilir ve başarıya ulaşabilir. Böylece insanı hayvandan ayıran tüm başarılar felsefe, sanat, bilim, devlet kurma gibi bu çalışmanın sonucunda ortaya çıkmaktadır.

İnsandaki başarıların, yeteneklerin gerçekleşmesi “*eğitme ve eğitilme*” yeteneği sayesinde olmaktadır. Her gelişme yönüne açık bir varlık olan insan, sahip olduğu bu potansiyelle yeni bir form kazanmaktadır. Hem bütün başarıların, yeteneklerin gerçekleşmesi sağlanırken hem de insanın bio-psişik varlığında bulunan işlenmemiş, ham yetenekler bu sayede olgunlaştırılmaktadır. Çünkü insan hayatı boyunca değiştirebilecek, geliştirebilecek, işleyebilecek yeni formlar kazanabilecek olan bir varlıktır.

İnsanın varlık koşullarını rahatlıkla yerine getirebilmesi için düzenli bir toplumsal yaşama ihtiyacı vardır. Çünkü insan tek başına yaşayabilen bir varlık değildir; toplum içinde yaşamak zorunda olan *disharmonik (uyumsuz)* bir varlıktır.⁶⁰ İnsan hem iyinin, hem kötünün, hem haklılığın, hem haksızlığın çekirdeklerini kendisinde taşımaktadır. Dolayısıyla insan “*devlet kuran bir varlık*” olarak bu disharmonik yapısını dizginlemek durumunda kalmıştır. Bu sayede başarılarını bir düzen içersinde geliştirip sürdürmenin yolunu bulmuştur. İnsan varlığıyla karşılaşılan

⁶⁰ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 15.

her yerde devlet fenomeniyle de karşılaşılmaktadır. Devlet fenomeni, devletin yönetim işlevi ve onu temsil eden tekler tarafından taşınması insan olmanın varlık tarzlarıyla ilgilidir. Ancak devlet hem bir insan başarısı, hem de öteki insan başarılarını kurucusu ve koruyucusu olmaktadır.

İnsanın varlık yapısının temelinde bulunan diğer bir fenomen “*inanma*” fenomenidir. İnsanın yapıp-etmelerini ideleştirmesi, çalışabilmesi, kendisini yapıp-etmelerine verebilmesi, devlet kurabilmesi v.b inanan bir varlık olmasına dayanır. Çünkü insanlararası ilişkilerde ve günlük hayatın bütün yapıp-etmelerin de inanmayla karşılaşılmaktadır. Antropolojik anlamda inanma bir şeyi olduğu gibi kabul etme, dogmatik olma anlamında kullanılmamaktadır. Yine dinsel anlamda ki inanma da değildir. Çünkü dinsel anlamda inanmada buyruklar ve emirler şeklinde yaptırımlar olduğu için insan için zararlı olabilmekte ve inanmayı kalıplaştırabilmektedir.

İnsan varlığının bir ifadesi olan, dünya da olup biten şeyleri açıklıkla ve etkili bir şekilde dile getiren varlık koşulu insanın “*sanatın yaratıcısı*” olmasıdır. İnsan istemesini, niyetlerini, görüş tarzlarını, insanın dünya ile kendisiyle olan ilişkilerini sanat aracılığıyla dile getirmektedir. Böylece sanatta açığa çıkan her zaman hayattır, yani insandır. Sanat dünyada olup biteni tüm çıplaklığıyla gösteren bir varlık koşuludur.

İnsan yaşamını anlamlandıran, eylemlerin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan insanın “*dile sahip bir varlık*” olmasıdır. Gerek sanat, teknik, felsefe, gerekse bilgi gibi insanın varlık koşullarının, insan başarılarının saptanması gerekmektedir. Bunlar ifadelerini dilde bulmakta ve başkalarına bildirilmektedir. Dil, insan dünyası için taşıyıcı bir rol oynamaktadır. Çünkü fenomenler anlamlarını ancak dilin temeli üzerinde gerçekleştirebilirler. Fenomenlerin insandan insana, kuşaktan kuşağa, toplumdan topluma aktarılması için öncelikle dil tarafından saptanması gerekmektedir. Dil olmadan insan ne bilgi, teknik, sanat gibi başarıların yaratıcısı olabilir, ne de onun yapıp-etmeleri, çalışması, özgürlükleri v.b kendisi için bir anlam ifade edebilirdi.

Fakat insanın bütün bu yetenekleri onun “*biopsişik bir varlık*” olması bütünlüğünde karşımıza çıkmaktadır. İnsanın kendi başarısı olmayan, doğa tarafından verilen ve değiştirilemez olan bir varlık koşuludur. İnsan, onda temelini bulan yetenekleri geliştirerek varlık koşullarını gerçekleştirebilir. İnsan ne ise, biopsişik bir

bütün olarak odur. Çünkü insanın “bios”u ve “psyche”si birbirine bir eklenti değil, birbirinden ayrılmayan bir bütündür. İnsanı somut bir bütün olarak incelemek demek onu bütün varlık koşullarıyla birlikte kavramak demektir. Yani insanı bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramaktır. Bütün bunlar ise temelini insanın biyopsişik bütünlüğünde yerini bulmaktadır. Dolayısıyla antropoloji insanın ontik olarak bölünemeyen birlikteliği üzerine kurulmuştur. İnsanı yalnız bir akıl, bir ruh, bir düşünme varlığı olarak görmek bu yüzden büyük bir yanılgıdır.

Yeryüzünde insan varlığıyla birlikte ortaya çıkan bu fenomenler daha da çoğaltılabileceği gibi insanın ruh, beden, bilinç, tin gibi parçalanmasına da gerek göstermemektedir. Bu yüzden insan fenomenlerini inceleyen bir antropoloji somut bir bütün olarak insanı ele alırken, insanın yapıp-etmelerini ve bunun sonucu gerçekleştirdiği başarıları da ele almaktadır.

İnsanın varlığının taşıyıcısı olan bu fenomenler ve başarılar insan varlığıyla ortaya çıkmaktadır. “Nerede insanla karşılaşarsak, orada bu fenomen ve başarılarla da karşılaşırız. İnsan ne kadar gelişmiş ya da ne kadar ilkel olursa olsun, onların eksikliğinden söz edilemez.”⁶¹ Bütün insan topluluklarında ortaya çıktıkları için bunlar insanın bu dünyada yaşayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan varlık koşullarıdır. Aynı zamanda insanın kendi başarılarıdır. Bu başarıların temelinde insanın yaşama koşulu olmaları; oluşup gelişmeye açık tarihsel olmaları ve doğa dışı fakat bir değer olarak varlığa katılmaları yatmaktadır.

Mengüşoğlu doğrudan doğruya ontolojik bakış açısıyla, insanın somut bütünlüğüne dayanarak, izmlerden veya bilimlerin ele alış tarzından farklı bir biçimde insanın varlık koşullarını ele almaktadır. Mengüşoğlu insanın bu niteliklerini ortaya koyarken aynı zaman da her bir nitelikle ilgili ortaya atılmış olan felsefi görüşlerle de hesaplaşmaktadır.

Felsefi antropoloji, insanın tek yanlı araştırılmasına karşı çıkmakta ve insanın bütün yönlerini yani bedeninin, ruhunun, toplumsal hayatının, yaratmalarının içinde olduğu insanın somut bütünlüğüne dayanan fenomenleri araştırmaktadır. Bu

⁶¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 49.

fenomenler birbirinden kopuk ayrı şeyler değil, aralarında sıkı bir bağ olan fenomenlerdir. Çünkü insanın bütün varlık koşulları birbirine dayanan, birbirini gerektiren şeylerdir. İşte antropolojinin ontolojik temellere oturmasının gereği ve anlamı buradan kaynaklanmaktadır.

İnsan bilginin, sanatın, tekniğin yaratıcısı ve geliştiricisiyken aynı zaman da bunlarla da yetinmeyen kendisinin gerçekleştirdiği başarıların bilgisini elde etmeye çalışan, kendi eylemleri, yapıp-etmeleri hakkında kendi kendisine hesap soran ve bunların anlamını sorgulayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani insan kendi varlık bütünlüğünü, kosmosta ki yerinin anlamını sorgulayarak, bütün bunlara cevap bulmaya çalışan bir varlıktır.

İnsan felsefesi, insan fenomen ve başarılarını tespit ve tahlil ederek bu problemleri ele almakta, böylece insanı onun başarı ve fenomenleri çevresin de yeni bir bakış açısıyla değerlendirmenin yolunu açmaktadır. Önemli olan insanı kendi varlık bütünlüğü içinde, kendisine özgü fenomenleriyle ele almaktır. Mengüşoğlu bu fenomenlerin insan varlığından nasıl çıktığına değil de, bütün bu başarıların kendisinin ne olduğuna antropolojik bakış açısıyla baktığı için, İnsan nedir? sorusuna cevap vermektedir.

Mengüşoğlu'nun antropolojisinin amacı "insan ve hayvanın fizyolojik ya da ruhsal yeteneklerinin bir karşılaştırılmasını yapmak değil; insanın ve hayvanın somut varlık bütünlüğünde meydana çıkan karşıt fenomenleri göstermek, onları adım adım izlemektir."⁶² Mengüşoğlu'nun insan antropolojisi, insanı somut bütünlüğü ile ele alırken; aynı zamanda, insan ve hayvanın varlık bütünlüğünde ortaya konan karşıt fenomenleri bilimsel ve deneysel araştırmaların sonuçlarını da dikkate alarak göstermektedir. Bu yüzden de özellikle, biyoloji alanında ortaya çıkan yeni araştırmalara yer vermektedir. Ancak yüzyıllardan beri sürüp gelen bilimsel araştırmalar canlılar arasında benzerliklerin ve farklılıkların karşılaştırılmasına neden olmuş, özellikle karşılaştırmalı deneysel bilimler sonucunda insanla hayvan arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bilimlerin sonuçlarından yararlanılarak insan ve hayvan fizyolojik ve ruhsal yetenekler bakımından birbiriyle karşılaştırılmış;

⁶² Mengüşoğlu, a.g.e., s. 235.

fakat onların somut varlık bütünlüğünde meydana çıkan karşıt fenomenler gösterilememiştir.

Oysaki, Mengüşoğlu'nun insan fenomenlerini çözümlene ve betimlemesi "insan ve hayvanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan karşıt fenomenleri" kendiliğinden açığa çıkartmaktadır. Çünkü bu karşıt fenomenler ele alındıkça insanın varlık yapısı olduğu gibi hayvanın varlık yapısı da açığa çıkartılmakta ve iki varlık alanı arasındaki farklılıklar daha belirgin hale gelmektedir. Ancak insanı araştıran antropolojik araştırmalarının hepsi, hayvanla insanı karşılaştırırken onlar arasında var olduğunu düşündükleri önceden kabul ettikleri farklılıklardan hareketle insan ele almakta, bu araştırmalarda insan ve hayvan yan yana beraber ele alındığı için de, teorik, kurgusal, öznel kavramlarla insanla hayvan arasındaki başlıklar açığa çıkartılmaya çalışılmaktadır.

Fakat ontolojik antropoloji, insanın fenomen ve başarılarından hareket ettiği için insan fenomen ve başarıları hayvanlaştırılmadığı gibi herhangi bir benzetme yapmadan varlık farkını ortaya koyabilmektedir. Ancak insanın varlık bütünlüğü çeşitli yetenek alanlarına bölünür ve bunlardan birinden hareket edilirse, insanla hayvan arasında bir varlık farkından değil, ancak bir derece farkından söz edilebilir. Böyle bir farkta insanı hayvanlaştırırken, hayvanın insanlaştırılmasından başka bir şey değildir. İnsanın bütün yapıp ettiklerini, fenomenlerini, başarılarını incelemek, betimlemek ve bunlardan yola çıkarak insanı anlamak; insanı, somut bütünlüğü içinde ele almanın sonucudur.

Mengüşoğlu, insan felsefesinin ikinci kitabında insan ve hayvanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan karşıt fenomenleri ele almakta; bu karşıt fenomenlerin derinine inildikçe insanın olduğu gibi hayvanın varlık yapısının da açığa çıkacağını, iki varlık arasındaki bambaşkalığın kendiliğinden açıklık kazandığına ayrı bir bölüm halinde değinmektedir. Mengüşoğlu'na göre insan, somut varlık bütünlüğünde ki başarılarıyla yeni bir varlık alanı dünyaya katmıştır. İnsanın yeni bir varlık alanı olmasının temelinde, onun eyleyen bir varlık olması yatmaktadır. Çünkü insan eylemleriyle dünyaya yepyeni bir anlam boyutu kazandırmaktadır: "Anlam boyutu ile insanın bir şeyi sevmesi bir şeyden irkilmesi tiksinişi; bir şeyi beğenmesi, bir şeyi reddetmesi; yaptıklarından ettiklerinden kendisini sorumlu görmesi ya da görmemesi;

anlamı gördüğü bir şeyi gerçekleştirmeye çalışması; anlamlı görmediği şeylerin gerçekleşmesini önlemeye çalışması gibi anlam ve değerlerle ilgili eylemler kast ediliyor. İşte bu anlam boyutu, insan eylemlerine dayanan insan başarılarının temelidir.”⁶³

İnsan için önemli olan değer siferine (alan) anlam fenomeni gerçekliğini vermektedir. Daha önceki bölümde değindiğiniz gibi temelleri Husserl’in fenomenolojisine dayanan ve farklı anlamda da olsa antropolojiye getirilen ‘ideleştirme’ kavramının insana yeni bir varlık alanı kattığı görülmektedir. Ancak “antropoloji de ideleştirilen her çeşit real hayat durumlarına yönelen eylemlerle bu durumların kendileridir. İdeleştirmek demek, bu eylemlere real hayata anlam vermek demektir.”⁶⁴

Böyle bir anlam boyutu sadece insanda bulunmakta ve gelişmektedir. İnsanın somut varlık bütünlüğü ile ilgili olan anlam alanı, herhangi bir tek insanın yeteneğinin işi değildir. Tür olarak insana özgü olan bir şey olarak, insan eylemlerine dayanan insan başarılarının temelidir.

İnsanın bu başarıları, değerleri ve anlam vermesi “kültür ve uygarlık” dediğimiz tarihsel alanı oluşturmaktadır. İnsan doğanın determinasyonlarına karşı artı bir değer olarak kattığı anlam verme, gerçekleştirme ile değerler ortaya koymakta ve bir tarihsel oluşumu gerçekleştirmektedir. Tarihsel olan arkasında insan eylemleri bulunan karşı değerlerin, idelerin çarpıştığı bir alandır ve insana insan olma onurunu kazandıran bu değerleri gerçekleştirebilmesidir. İnsanın insan olmasının, değerler ortaya koyup yaratmasının temelinde, onun dünyaya açılabilme olanağına sahip bir varlık olması bulunmaktadır.

İnsan, kendi yapıp etmelerinin hesabını verebilen, kendisini sorumlu ya da sorumsuz olarak görebilen ve buna bağlı olarak da yapıp ettiklerinden dolayı üzücü ya da sevindirici duyguları taşıyan bir varlıktır. Her şeyden önemlisi insan yapıp ettiklerinin farkında olan ve kendisini bilen; objeleştirebilen bir varlıktır.

Hayvan ise, ne yapıp ettiklerinin farkında olan ne de yapıp ettiklerinden dolayı sorumluluk ya da sorumsuzluk duyan bir varlıktır. Bu nedenle, hayvana ne herhangi bir

⁶³ Mengüsoğlu, a.g.e., s. 235.

⁶⁴ Mengüsoğlu, a.g.e., s. 157.

anlam boyutu, ne bir insan başarısı, ne de herhangi bir insansal davranış yüklenebilmektedir. Çünkü hayvan anlam sferinden (alan) de, insan başarılarından da yoksun olan, doğa tarafından hazır olarak verilmiş bir mekanizma ile donatılmış olan bir varlıktır.

Yüzyılımızda hayvanlar hakkında ortaya atılan klasikleşmiş görüşleri kökten değiştiren bütünlükçü hayvan araştırmalarının çalışmalarına göre de deneysel olarak ispat edilmiştir ki; (özellikle Mengüşoğlu'nu çok etkileyen Uexkull ve Konrat Lorenz'in ortaya koyduğu deneysel sonuçlar) hayvanların algı dünyası ile etki dünyası tam uyumlu bir bütünlük göstermektedir. Dolayısıyla hayvan dünyada değil, kendi çevresi içinde yaşamaktadır. Gerekli olan şeyleri besini, düşmanı ve çoğalması dışındaki hiçbir şeyi fark etmeden hayat sürmektedir. Bu yüzden, doğanın kendisine önceden belirlediği bir çevre içinde yaşamını sürdürmektedir.

Görüldüğü üzere, Mengüşoğlu insan felsefesinde insanın kendisinin ne olduğunu, onun varlık bütünündeki yeri ve anlamını sorgularken, çok açık bir şekilde insan ve hayvanın varlık alanları arasındaki farklılığı bir kez daha ortaya koymaktadır.

3.BÖLÜM: TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN İNSAN ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Felsefi söylemini büyük ölçüde doğa bilimleriyle besleyen T. Mengüşoğlu, 'varolan'a göre başka bir deyişle 'şeylere göre' düşünmüş ve felsefe anlayışını bu temel üzerine oluşturmuştur. Her felsefi görüşün arka planında onu taşıyıcı olan bir temel olarak insana ilişkin bir kavrayışı gören Mengüşoğlu, "felsefi antropolojinin, felsefenin bir dalı haline gelmesi yüzyılımızda gerçekleşmişse de, Antik çağdan bugüne dek hemen hemen her filozofun –merkeze aldığı sorunlar ne olursa olsun- bir insan görüşü olduğunu, açıkça dile getirmemiş olsa bile bu görüşün ayıklanıp ortaya konabileceğini"⁶⁵ dile getirmiştir.

Mengüşoğlu özellikle çağdaş biyolojinin ulaştığı başarıların göz ardı edilerek felsefenin ve özellikle insan felsefesinin yapılamayacağını göstermektedir. Hiç kuşkusuz, ona bilimlerin elde ettiği sonuçları değerlendirebilme olanağını sağlayan, doğrudan varolandan, insan fenomenlerinden yola çıkması olmuştur.

Mengüşoğlu felsefede hareket noktasının ne olması gerektiği hakkındaki görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: "Bütün varlık dünyası, insanın yapıp-etmeleri, felsefenin bir inceleme, bir araştırma objeksidir. Fakat felsefe bu sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak, varolanı, fenomenleri inceleyip betimleyerek koruyabilir; ve ancak bu şekilde bulunması gereken yere layık bir bilgi olabilir; yoksa felsefe hayat ve insandan uzak bir laf-söz yığını olmaktan öteye gidemez."⁶⁶

Gerçekten bugün felsefeden söz edilen yerde onun konusunun ayırt edilmesi gerekmektedir. Mengüşoğlu felsefenin söz-laf yığını olmaması için felsefe adına sadece kavram analizlerinin yapılmaması gerektiğini bunun için de varolan şeylerin, fenomenlerin gözden kaçırılmamasını bir gereklilik olarak ortaya koymaktadır. Felsefe kavram analizlerine kendini kaptırmamak koşuluyla ancak her şeyi kendine konu edinebildiğine göre, insan felsefesi de aynı yolu izlemeli yani hiçbir kavramdan hareket

⁶⁵ Kuçuradi, İoanna, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), TFK, Ankara 1997, s. 75.

⁶⁶ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 60.

etmeden salt fenomenlerden, varolanın kendisinden yola çıkmalıdır. Çünkü ancak böyle yapıldığında yani antropoloji ontolojik temellere dayandırıldığında, yaşama ilişkin söz söylenebilmektedir. Böylece antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık öğelerinden, alanlarından hareket etmesinde açığa çıkmaktadır.

T. Mengüşoğlu bu görüşlerini “İnsan Felsefesi” adlı kitabında ortaya koymaktadır. Bunun için öncelikle, çeşitli insan anlayışlarını, kuramlarını ana çizgileriyle ele almakta, daha sonra da bu insan anlayışlarını eleştirmektedir. Bu eleştirilerin hepsinde ortak olan nokta, hepsinin belli bir kavramdan hareketle insanı ele almaları; bu nedenle de, insan varlığını parçalamak durumunda kalmalarıdır. İnsanı gelişme, geist, eksiklikler varlığı, kültür gibi kavramlardan hareketle ele alan teoriler, hem antropolojik problemlerin fenomenlere uygun olarak incelenmemesine, hem de onların herhangi bir şekilde zorlanarak çözülmesine neden olmaktadır. “Herhangi bir kavramdan –bu kavram neyin kavramı olursa olsun- kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir; yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur.”⁶⁷

T. Mengüşoğlu’na göre kavramlardan yola çıkmak, “izm”lere bel bağlamak gerçeklik tabanını bir yana bırakmak demektir ve bu durum, çok büyük sakıncalar doğurmaktadır. Çünkü herhangi bir kavramdan söz edildiğinde bu kavram herkes tarafından farklı bir anlamda kullanıldığından, bu kavramlar, içi boş ve anlamdan yoksun kelimeler haline gelmektedir. Böyle bir konuşmada, konuşanla dinleyen arasında ortak bir anlam bağı kurulamadığı için gerçeklik göz ardı edilmektedir. Bu yüzden insan hakkında açık bir görüşün olması için kavramlardan değil, insanın varlık koşullarından hareket edilmesi gerekmektedir.

Mengüşoğlu’na göre aynı tehlike felsefenin çeşitli disiplinleri için de söz konusudur: “Örneğin ontoloji, bilgi teorisi, etik ve öteki felsefe dalları hakkında açık bir görüşümüz olmalıdır. Felsefe dallarının adları da çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Eğer felsefe dallarının adları ile somut bir şey kastetmiyor, onları içi boş birer kelime olarak kullanıyorsak, o zaman bir masa başı felsefesi yapmış oluruz,

⁶⁷ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 48.

verimli bir sonuca varamayız; yazılan çizilen sadece bir boş-laf, boş-söz dizisi olmaktan ileri gidemez.”⁶⁸ Felsefenin çeşitli dallarında da mantıksal, soyut tanımlamalar yerine, varolan şeylerin kendileri, onların incelenmesi ve betimlenmesi yapılmalıdır. Bunun için ontolojik-fenomenolojik bakış açısının benimsenmesi gerekmektedir. Aynı zamanda ontolojik bakış açısını benimseyen felsefe; bilime, felsefeye, günlük hayata yerleşmiş olan bütün önyargılarla hesaplaşmak, onları ortadan kaldırmak zorundadır. Çünkü felsefe, insanın sahip olduğu en açık ve en yalın bilgidir. Felsefe bu sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak onları inceleyip, betimleyerek koruyabilmektedir.

Mengüşoğlu'nun kurduğu ontolojik antropolojide belirtilmesi gereken en önemli noktalardan biri de, bu antropolojinin insana bilgisel -gnoseolojik- açıdan değil, varlıksal -ontolojik- açıdan yaklaşmasıdır. Mengüşoğlu insana ontolojik açıdan yaklaşılması gerekliliğini şöyle belirtmiştir: “Bilim ve felsefenin immanent olan kusurları da vardır. Bilimin ve felsefenin bu kusurlarına, onların üzerinde yürüdükleri yanlış yolar adı da verilebilir. Bu yanlış yoların en ağır basanı ontolojik ve genoseolojik görüşlerin birbirine karıştırılmasıdır. Ontik bakımdan insan, günlük hayatta karşılaştığımız biyopsişik bir bütün'dür. Bu bütünlüğe giden yol direkt bir yoldur; bu yol, insanı bilen, yapıp-eden, tavır takınan, çalışan, önceden belirleyen, konuşan vbg. varlık-kosullarının taşıyıcısı olarak tanıtır.”⁶⁹ İnsana bilgisel açıdan yakalaşmanın, “insanın ontik birliği” ile hiçbir ilgisi yoktur. Çeşitli bilgi dalları, insanı araştırma amacına uygun olarak bölerek inceleyebilir, ancak bu bakışın antropolojiye taşınması son derece sakıncalıdır. Örneğin “psikoloji, psişik adı verilen fenomenlerle, biyoloji ise somatik, bedensel olarak adlandırılan fenomenlerle uğraşır.”⁷⁰ Ancak, bu bilimlerin biyopsişik bir bütün olan insanla ilgileri bulunmamaktadır ve insanın bu bütünlüğüne girebilmeleri söz konusu değildir. Böyle bir bütünlüğü ancak ontolojik antropoloji gösterebilir. Bu nedenle çeşitli araştırmalarda işlev gören bu “gnoseolojik-yönteme bağlı görüş açısını –bilerek veya bilmeyerek- insansal varlığın ontik bütünlüğüne taşırsak, o zaman birbiriyle çelişen felsefi-bilimsel teorilerin hatalı yollarına düşeriz. Bu

⁶⁸ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 58.

⁶⁹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 227.

⁷⁰ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 227.

teoriler, fenomenleri zorla çözmeye çalışırlar ve bizi yanlış olan, insan varlığına yabancı olan sonuçlara götürürler.”⁷¹

Böylece bu antropolojinin çıkış noktası, çeşitli felsefi antropolojik teorilerin yaptığı gibi insanda zeka, bellek, içgüdü, geist, düşünme v.b. “herhangi bir şeyi kavramak” değil, insanın ontik olarak biyopisşik birliği ve bütünlüğünün gösterilmesidir.

Mengüşoğlu'nun, insanın yapıcı biyopisşik bütünlüğü üzerinde önemle durmasında ve antropoloji araştırmalarının temeline bunu koymasında onun, çağdaş biyoloji alanındaki araştırma sonuçlarını göz önüne almasının da payı bulunmaktadır. Mengüşoğlu bilimlerden, davranış biyolojisinin benimsediği bakış açısının, felsefede de benimsenebileceğini çünkü davranış biyolojisinin, insanın biyopisşik somut bütünlüğü hakkında önemli bilgiler ortaya koyduğunu ve bu bilgilerin antropoloji için büyük bir önem⁷² taşıdığını belirtmiştir. Davranış biyolojisi, nasıl canlının bütünü ile ilgili olan fenomen ve başarılarla dayanıyor, öte yandan insanla hayvan arasında kurulabilen herhangi bir benzetmeden hareket etmiyorsa, Mengüşoğlu bu bakış açısının felsefede de benimsenebileceğine dikkat çekmiştir. Mengüşoğlu bu konudaki görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir: “(...) Çünkü insanı tanımaya, kavramaya çalışan felsefi antropoloji de davranış biyolojisi gibi hareket ediyor; felsefi antropoloji de, ne ruh-beden dualitesinden, ne filogenetik teoriden, ne de ruh ve bedenden kopmuş olan bir geist veya herhangi bir yetenek veya kavramdan kalkıyor. Felsefi antropoloji, insanın somut bütünlüğünden bu somut bütünlükte temelini bulan fenomen ve başarılardan kalkıyor; ne insan fenomen ve başarılarını, hayvan fenomen ve başarılarıyla bileştiriyor; ne de onları birbirine götüren bir görüşe saptanıyor.”⁷³ Çağdaş bilimsel verileri de dikkate alarak insan anlayışını ortaya koymaya çalışan Mengüşoğlu, insanın varlık farkının onun biyopisşik bütünlüğünden gidilerek bu bütünlüğü bölmeden, parçalamadan kavranabileceği ve ortaya konulabileceği görüşünü benimsemiştir. Bu bakımdan Mengüşoğlu'nun antropolojisinin önemi, Y. Örnek'in belirttiği gibi onun “insanı tek bir

⁷¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 228.

⁷² Mengüşoğlu, a. g.e., s. 229.

⁷³ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 52.

kavram veya özelliğe indirgmeden ve onun bütünlüğünü parçalamadan, açık bir varlık olarak görmesindedir.”⁷⁴

Sonuç olarak Mengüsoğlu'nun antropolojisinin özelliğine ilişkin şu ana noktalar saptanabilir: Mengüsoğlu'nun antropolojisi ontolojik temellere dayalıdır, kavramlardan değil, insanın “varlık alanlarından” yani insanın yaptığı, ortaya koyduğu varolan “şeyler”den ve “varlık öğelerinden”-doğa tarafından verilen dili, disharmonik ve biyopsişik varlığından- hareket etmektedir. Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının anlamı da budur. Böylece, Mengüsoğlu'nun antropolojisi, bilimin bulgularını da dikkate alan bir tutumla insanın somut bütünlüğüne yönelerek konusuna yaklaşmakta ve indirgemeci olmadığı için insan gerçekliğinden hiçbir şekilde kopmamaktadır.

Kant'tan, Max Scheler'den ve N. Hartmann'dan gelen öğelerden oluşan bir temele dayanan Mengüsoğlu'nun antropolojisi, insan fenomenlerinin bütün zenginliğiyle ortaya koymakta, bir bütün olarak insana bakmaktadır. İnsanı tek bir özelliğinden veya etkinliğinden ortaya koymadığı için insan fenomenlerini tüketme iddiasında da değildir. Analizlerini yaptığı insan fenomenlerinin çoğu insana özgü etkinlikler olduğu için gelişmeye elverişli bir antropolojik görüş ortaya koymaktadır. İnsan nedir? sorusunu yanıtlamaya çalışırken, insanı tür olarak insana özgü etkinliklerden yakalamaya çalışması çağdaş antropolojiye yaptığı en önemli katkıdır.

Mengüsoğlu felsefesini alışılakelen bir ‘sistem’ bir ‘izm’e dayandırmadığı için bütün araştırmalara açık kapı bırakmaktadır. İnsan varoldukça hep olabilecek ve değişip, gelişebilecek olan insan niteliklerini ele almaktadır. Bunu göstermek için belli bir varsayımdan ya da kabulden yola çıkmamaktadır. İnsan niteliklerine (bilmek, yapıp-etmek, değerleri duymak, sanat yapmak gibi) sistemci bir şekilde yaklaşmamaktadır. Ancak insan niteliklerinin ne olduğuna açık kapı bırakarak, onlara sistematik bir şekilde bakılmasını sağlamaktadır.

Mengüsoğlu'nun ontolojik temellere dayanan antropoloji görüşü ayrıca çeşitli felsefi görüşlerle de hesaplaşma olanağı sağlamaktadır. Mengüsoğlu insanın niteliklerini sıralarken yani insanı “ideleştiren”, “çalışan”, “devlet kuran”, “sanatın

⁷⁴ Kuçuradi, İoana, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi* (Takıyettin Mengüsoğlu'nun Anısına), TFK, s. 71.

yaratıcısı”, “biopsişik” v.b. bir varlık olarak ele alırken hemen hemen her nitelikle ilgili ortaya atılmış olan felsefi görüşlerin değerlendirilmesine olanak sağlamıştır.

20. yüzyılda özgün bir antropoloji ortaya koyan Mengüşoğlu'nun görüşleri çeşitli değerlendirmelere konu olmuştur. Bu da kimi zaman Mengüşoğlu'nun antropolojisinin kendisini yansıtladığı noktasında, kimi zaman antropolojisinin ontolojiden hareket etmesinin sıkıntıları konusunda, kimi zaman da insanın kavram üreten bir varlık olduğunu göz ardı etmesi noktasında olmuştur. Bu noktalarla ilgisinde yapılan değerlendirmelere değinerek, Mengüşoğlu'nun insan görüşünü eleştirel bir platformda da görebiliriz.

3.1. “Görüş Tarzı” Ve “Yaşamayla” Olan İlgisi Noktasında Takiyettin Mengüşoğlu'nun Görüşlerinin Değerlendirilmesi

“Yüzyılımızda İnsan Felsefesi ” kitabında “Yaşamaya Açılan Felsefe Penceresi” adlı yazısında Ahmet İnam, T. Mengüşoğlu'nun felsefi bilgi konusundaki düşüncelerini özellikle “görüş-tarzı”na verdiği önem ve yaşamayla olan ilgisi açısından değerlendirmekte buradan yola çıkarak yaşama-felsefe ilişkisi üstüne görüşlerini ortaya koymaktadır. Mengüşoğlu'nun felsefi bilgi anlayışını anlamak ve yaşama-felsefe ilişkisi bakımından kendi görüşleri ile karşılaştırabilmek için değerlendirmektedir. Bu amaçla o, “Yüzyılımızda İnsan Felsefesi” kitabındaki yazısında Mengüşoğlu'nun görüşlerinin kısa bir özetini sunmaktadır. Kısaca A. İnam'a göre Mengüşoğlu'nun görüşlerini ifade etmek gerekirse şunları söylemek mümkündür:

A. İnam'a göre Mengüşoğlu bizim dışımızda, bizden bağımsız, onu bilip bilmememize kayıtsız bir varlık alanı olduğunu düşünmekte, bu varlık alanının kendisini fenomenlerde ortaya koyduğunu düşünmektedir.

Bu varlık alanını anlamaya yönelik, felsefi ve bilimsel araştırmalarda birbirinin karşıtı olan iki yöntem, tutum kullanılmaktadır. A. İnam'a göre bunlardan ilki Mengüşoğlu tarafından sürekli eleştirilen kuramsal, kurgusal, reflexion'lu yöntemdir. Diğerisi insanın herhangi bir soyut kabiliyetinden -örneğin zeka, irade, akıl ya da

geist'tan- değil, insanın varlık koşullarından yola çıkan 'ontolojik' yöntemdir. Mengüşoğlu'na göre insanın varlık koşulları (mevcudiyet şartları)ndan değil de, insanın soyut bir yetisinden ya da kavram(lar)dan – bu kavram neyin kavramı olursa olsun- kalkan ontolojik olmayan bir anlayış felsefede terk edilmelidir. A. İnam'a göre Mengüşoğlu'nun varlık koşullarından anladığı şey, insanın kendilerine dayanmadan yaşamasına imkan olmayan, bilgi, teknik, etik, devlet, sanat, din, dil gibi insan başarılarıdır. Mengüşoğlu, herhangi bir hazır kuramdan yola çıkarak felsefe yapmaya kalkışmanın örneğin, bilgi kuramından (gnoseoloji'den) yanlış olduğunu; böyle bir alandan bakışa insan yaşamının kayıtsız kaldığını, çünkü kuramsal, kurgusal bir tavrın, insanın varlık koşullarının bütününe veremeyeceğini dile getirmektedir. Öyleyse, var olana, insanın varlık koşullarına kayıtsız kalmayan, ontolojik bir yaklaşımla yaklaşılmalıdır.

A. İnam'a göre Mengüşoğlu "var olanı" çeşitli türleri, alanları olan bir bütün olarak ele almakta; ancak, onu parçalayarak ele almanın yanlışlığını vurgulamaktadır. Bu yüzden Mengüşoğlu, var olanı inceleyecek olan felsefe ve bilimin bir bütün olduğunu dile getirmekte, bu ikisini ayırmaya çalışmanın sakıncalı olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle o, felsefe ve bilimin "var olana" yönelik araştırmasını, onların dayandığı insan anlayışından da ayırmamaktadır. Çünkü Mengüşoğlu insanı, bir kavram değil, bütün felsefe ve bilim araştırmalarının dayanak noktasında bulunan bir varlık alanı olarak değerlendirilmektedir.

A. İnam'a göre Mengüşoğlu bütün varlık alanlarında, aralarında farklılıklar bulunmasına rağmen birbiriyle ilişkili belirleme ilkeleri (determinasyon prensipleri), kategoriler bulunduğunu, bu yüzden de felsefenin ve bilimin görevinin, bu ilkelerin ortaya çıkmasını sağlamak olduğunu düşünmektedir. Ancak Mengüşoğlu'na göre varlık alanlarındaki bu ilkelerin saptanması ve ortaya çıkarılması kuramlarla değil, naiv bir tavırla mümkün olmaktadır. Çünkü onların kendilerini ele veren özellikleri olan fenomenlerin, ancak betimlenmesi yapılabilmekte, kuramı yapılamamaktadır.

A. İnam'a göre, Mengüşoğlu, var olanı çeşitli alanlara ayrılmaktadır. Bu ayrımların insanı anlama çabasında önemli olanları Mengüşoğlu'nun "ideal-real" varlık alanları, "doğal-tarihsel" varlık alanları ayırımıdır. İdeal-real varlık ayırımında, real

varlık, tekliğin olduğu, zaman ve mekan içinde bulunan, oluş halindeki varlık alanıdır. İdeal varlık ise, zaman ve mekan içinde bulunmayan, değişmenin, oluşun olmadığı; matematiğin, değerlerin, düşüncelerin olduğu varlık alanıdır. İdeal varlık alanı, real varlık alanında kendisini gerçekleştirebilmekte, ortaya koyabilmektedir. Örneğin, değerler, insanın eylemlerinin belirlenmesini sağlarken, bu eylemlerin başarılarında, ürünlerinde gerçekleşebilirler.

Mengüşoğlu'nun insanı anlama çabasında bir başka ikili ayrımı "doğal-tarihsel" varlık alanı ayrımıdır. A. İnam Mengüşoğlu'nun dilini sadeleştirerek bunlara "tabii varlık sahası-tarihi varlık sahası" adını vermektedir. Mengüşoğlu'na göre tarihsel varlık alanı, insanın eylemleri sonucunda ortaya çıkan başarıların alanıdır. Burada doğal varlık alanının belirlenimleri geçerli olmakta ancak anlamları değişmektedir. Nedensellik, karşılıklı etki, zaman-mekan gibi doğal varlık alanına ilişkin kategoriler, insanla ilişkileri açısından değerlendirilmektedir. Özgürlük, değerler, görüş-tarzı, eğitim, gelenek gibi kategoriler tarihsel varlık alanına özgüdür; bu yüzden felsefe ve her türlü bilgi bu alanda bulunmaktadır.

A. İnam, Mengüşoğlu'nun insan bilgisinin, fenomenleri yakalayabilen, nesnel bilgiye erişebilen özelliğinin yanında, insanın duygularına kapılan, öznel niteliğini de göz önünde bulundurduğunu, ancak yine de insanı bir bütün olarak ele aldığını düşünmektedir. Mengüşoğlu'na göre insan, kendi davranışlarını kendisi planlayabilen, kendisi dışında hiçbir kuvvetin ya da varlığın yönetiminde olmayan özgür bir varlıktır. Bunun yanında her türlü felsefi yönelişin temelinde bulunan varlık alanı olanı insan, çatışmalı, "disharmonik" bir varlıktır. İnsan zıtlıklar varlığıdır. Bu yüzden Mengüşoğlu'na göre çatışma, tarihsel varlık alanının önemli bir niteliği olarak, insanın kendi ayakları üstünde durabilmesini sağlamaktadır.

Mengüşoğlu bilgiyi özne ile nesne arasında bir ilişki olarak ele almakta ve bu ilişkiyi kuran bağlara 'bilgi-aktları' adını vermektedir. Bir ucunda özne, diğer uçunda nesne bulunan bu akt, iki uçludur. Bütün bilgi aktları hakikati (doğruyu) yakalamayı amaçladıklarından, özne "sfer"indeki uçların nesne "sferi"nin uçlarına uygun gelmesi gereklidir. Yoksa, hata yani "hakikat" olmayan bilgi oluşmaktadır. Yalnız burada ki uygunluk, özne ve nesne arasındaki uygunluk değildir; A. İnam, Mengüşoğlu'nun bu

uygunluğu, bilgi aktları ile incelenen şey arasındaki uygunluk olarak ele aldığını belirtmiştir. Burada incelenen şey ideal, psişik, manevi bir şey olabilmekte ancak tam uygunluğa imkan bulunmamaktadır. Mengüsoğlu bu aktların sağladığı hakikatleri “bir” ve “mutlak” olarak değerlendirmekte; ancak, hakikatin kendisiyle, ispat edilebilmesi arasında ayırım bulunduğunu dile getirmektedir. Çünkü hakikat, ispat edilsin ya da edilmesin kişiden kişiye değişmemekte; ancak ‘hayattan’ koparılsa, kendi başına ele alınırsa kuşkuya neden olabilmektedir. Bu yüzden Mengüsoğlu, felsefeyi ve bilimi hiçbir zaman tek bir aktın başarısı, işi olarak düşünmemektedir. Mengüsoğlu’na göre felsefe tarihinde, bazı felsefe teorileri, tek bir bilgi aktının hakikati kavrayacağını sanmış; oysa, ona göre, hakikatin ölçütü, bu aktların çokluğunun bütününün göz önüne alınmasıyla mümkündür. Dolayısıyla da, bilgi, çeşitli ve heterojen aktların bir ürünü olduğu için hakikatin ölçütü olarak bu aktların çokluğunun göz önüne alınması gerektiğini düşünmektedir.

A. İnam Mengüsoğlu’nun bilgiyi, bir insan, bir yaşam etkinliği olarak ele aldığını belirtir. Bu yüzden de Mengüsoğlu’na göre bilgi, insanın ardı arkası kesilmeyen hesaplaşmalarından doğmakta; bilginin, insanın yapıp etmelerini etkileyebilmesi için kendisinin de bir yapıp etme olması, yani insanla bilgisi arasında bir bağın kurulması gerekli olduğunu düşünmektedir. Bilgi, hayatla içten bir bağ taşıdığı için bilginin, insanın içine kök saldığı insan fenomenlerinden, varlık koşullarından koparılmaması gerekmektedir. A. İnam’a göre Mengüsoğlu bilgiyi hayattan, varlık koşullarından kopartılarak ele almamıştır. Çünkü Mengüsoğlu bilginin yalnızca bilgi olarak ele alınırsa “gnoseolojik” bir tutum içine girilmiş olunacağını; burada ise tehlikenin “izm”lerden kaynaklandığını; oysa ki, bilginin, hayatla, kıymetlerle içten bir bağ taşıdığını düşünmektedir.

Mengüsoğlu’na göre her bilgi gibi felsefe, hayatla iç içe olan bir insan etkinliği olarak, bilgi vermektedir. Mengüsoğlu felsefeyi, her varlık alanını kendisine konu edinebilen, ayrıca bu alanlarda elde edilen bilginin kendisiyle de ilgilenen bir alan olarak görmektedir. Ayrıca doğruluk-yalancılık, iyi niyetli-kötü niyetli olma, kabul etme-red etme, bir şeye kendisini verebilme-verememe, sözünde durma-sözünde durmama gibi günlük hayatın sorunları da felsefenin konusuna girmektedir.

A. İnam Mengüşoğlu'nun toplum, yaşama sorunlarını ele alırken hiçbir kurama ya da soyut bir kavrama dayanmadan, "yaşama" mana ve manasızlıklarla dolu bir varlık alanı olarak baktığı belirtmiştir. Mengüşoğlu'na göre "yaşama" edilgin ya da herhangi bir kuramla ele alınacak bir şey değildir. Çünkü yaşamının insandan bağımsız bir anlamı yoktur. Bu yüzden Mengüşoğlu, insanı, yaşarken içinde bulunduğu durumlara anlam veren, "ideleştiren" varlık olarak düşünmektedir.

Mengüşoğlu'na göre insanın yaşamadan kaynaklanan sorunları, görüş tarzından bağımsız olarak ele alınamamaktadır. A. İnam Mengüşoğlu'nun görüş-tarzını, tarihsel varlık alanının bir belirleme (determinasyon) ilkesi anlamında kullandığını belirtmiştir. Mengüşoğlu'na göre görüş-tarzi, ne hazır şekilde bulunmakta ne de kendiliğinden şekil kazanmaktadır; ancak, din, gelenek, eğitim, değerler, felsefi ve bilimsel bilgi gibi yüzyılların çeşitli etki ve ilkelerinin payıyla şekil kazanmaktadır. Bu yüzden İnam'a göre Mengüşoğlu, bireylerin, yaşama, insan ve doğa konusundaki tavırlarını, onları kavrayışlarını ve tarihsel varlık alanındaki başarılarının hepsini görüş-tarzının içinde değerlendirmektedir.

İnam'a göre Mengüşoğlu, insanın yapması gereken eylemleri sıraya koymasını, onları düzenlemesini "değer duygusuna sahip bir varlık" olması ile açıklamakta, insanın yapıp etmelerini yöneten değerlerin, aynı zamanda, onun yapıp etmelerine egemen olduğunu düşünmektedir. Mengüşoğlu'na göre üç başlıkta toplanabilen değerler, bir varlık tarzını oluşturmaktadır. Sevgi, nefret, masumluk, saflık, dostluk, adalet, güven gibi değerler yüksek değerlerdir. Çıkar, yarar, kuşku, kıskançlık, her tür maddi değerler aracı değerlerdir. Toplumun geleneklerinde şekillenen davranış ve nezaket kurallarını içeren değerler ise alışkanlık sonucu oluşan (habituel) değerlerdir.

A. İnam'a göre Mengüşoğlu görüş-tarzının içinde bulunan toplumun yapısını yansıttığını, görüş-tarzi ve toplumun bir birlik, bütünlük oluşturarak, toplumun başarılarını yönettiğini belirtir. Bu anlamda Mengüşoğlu'na göre toplum ve görüş-tarzi özdeş olmaktadır. Dolayısıyla bir toplumda görüş-tarzını değiştirmek, yapıyı değiştirmeden olanaksız hale gelmekte; bu yüzden de, yapıyı etkilemek ve değiştirmek ancak, içinde buldukları toplumun yapısının ve görüş-tarzının bilincinde olan ve daha

ileri bir yapı, görüş-tarzı için toplumu değiştirme savaşına girebilen tekler sayesinde mümkün olmaktadır.

A. İnam Mengüşoğlu'nun görüşlerini kendi anlayışı ile değerlendirdikten sonra, felsefe-yaşama bağı üstüne görüşlerini zaman zaman Mengüşoğlu'nun görüşleri ile de karşılaştırarak ortaya koymaktadır.

A. İnam'a göre, felsefe ve yaşam ilişkisini olanaklı kılan, felsefe çerçevesinin konumu, özelliğidir. Bu yüzden, çerçevesiz felsefe düşünme olanağı yoktur. Ona göre çerçeveyi saran diğer çerçeveler tarihsel bir nitelik taşıyan felsefi ortamı oluştururlar. Burada ortam, belli bir grubun kimliğini oluşturan kültürel özelliklerin tamamı anlamında kullanılmaktadır.

Ahmet İnam'a göre ortam ve çerçeve, Mengüşoğlu'nun felsefesinde "ideal varlık" alanında yer alan, zamanda ve mekanda yer kaplamayan, ne değişim ne de oluş halinde olan, değerlerin, düşüncelerin olduğu alanda yer almaktadır. Ayrıca bu çerçeveleri, ortamları etkileyen onların kendilerini gerçekteşirdiği alanda yer alan 'çevre' vardır. Bütün ruhsal, toplumsal, siyasal, ekonomik olaylar ve olgular bu çevreyi oluşturmaktadır. A. İnam "çevre"nin Mengüşoğlu'nun "real varlık" alanında yer alan oluş ve değişme içinde olan varlık alanında bulunduğunu dile getirmektedir. Ahmet İnam'a göre çevre, anlaşılması için kavramlara gerek duymakta ancak kavramsal bir özellik taşımamaktadır.

Çerçeve, çevrenin içinde, ona koparılamaz bağlarla bağlı bulunduğu için yaşamayla, çevreyle, yaşama durumları ile içten, karşılıklı bir ilişki içinde bulunmaktadır. A. İnam çerçeve-çevre, felsefe-yaşama ilişkisi bakımından "çerçeveden" kalktığı için Mengüşoğlu'ndan temel noktalarda farklı düşünmektedir. Çünkü İnam Mengüşoğlu'nun çerçevesinden bakıldığında kendi çerçevesinin görecelilik ve öznellik taşıyan, "izm"lere neden olabilecek bir yapı olduğunun düşünülebileceğini dile getirmektedir. Bu konudaki görüşlerini Mengüşoğlu'nun görüşlerinden anladıkları ile karşılaştırarak kendi görüşlerini ortaya koymaktadır.

A. İnam insandan bağımsız "var olan"ı kabul etmekte ancak bu var olanın kendisini ortaya koyması, kavranması noktasında Mengüşoğlu ile ters düştüğünü dile

getirmektedir. Çünkü İnam'a göre, bütün çerçeveler ve ortamlar aynı evren içinde bulduklarından, bu aynılık ortamlar arası (kültürler arası) iletişime olanak sağlamaktadır. Ancak ayrı çerçevelerin aynı fenomenin değişik yüzlerini gösterebilen bir özelliği bulunduğu için fenomenler tek bir şekilde kavranmayabilmektedir. Bu özelliğe "fenomenlerin çok yüzlülüğü" adını vermektedir. A. İnam bu durumun fenomenlerin bilinip bilinmemesi ile ilgili bir durumdan değil; ontolojik bir özellikten kaynaklandığını dile getirmektedir. Bu duruma, maddenin hem dalga hem parçacık olarak görülmesini örnek vermektedir. Bilim gerçekliği belli koşullar ve sınırlar içinde, belli varsayımlardan yola çıkarak görebilmektedir. O yüzden, A. İnam'a göre Mengüşoğlu'nun "naiv" görmesi saf bir istek olarak kalmaktadır; çünkü kavramsız, çerçevesiz bir yere gidilememektedir. Naiv tavrın kendisi naiv olmayabilmekte, dolayısıyla A. İnam'a göre Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin arkasında aslında kuramsal bir çerçeve bulunmaktadır.

"Fenomen" konusuna gelince, A. İnam fenomenlerin "izm"lere olanak sağlayan bir özelliği olduğunu ve "izm"lerin düşünce tarihinin bir olgusu olduğunu düşünmektedir. Ona göre, önemli olan insan başarılarının, onların dayandıkları çıkış noktalarının, fenomenlerinin, görüşlerin, bu görüşlerin arkasında yatan akıl yürütmelerin açıkça ortaya konmasıdır. Bunun için yapılacak olan en önemli şey felsefede iletişimi, dialoğu kurabilmektir. Bu yapıldığı zaman öznellik, kapris, çıkar ortadan kalkacak, felsefi saydamlığa erişilecektir.

A. İnam, Mengüşoğlu'nun tek yolun kendi felsefi yolu olduğunu, fenomen tasvirlerinin tek doğru betimlemeler olduğu iddiasını taşıdığını düşünmektedir. Bunu da "naiv" olmayan bir tutum olarak değerlendirmektedir. Yani A. İnam, Mengüşoğlu'nun yolunu açmaya çalıştığı antropolojinin bir bakıma Mengüşoğlu'nun kendi görüşlerini de yansıtmakta olduğunu düşünmektedir. Çünkü İnam'a göre yalnız kavram içinde kalarak araştırma yapılamayacağı gibi kavramsız da, çerçevesiz de bir yere gitme olanağı bulunmamaktadır. Bu yüzden "naiv" tavrın kendisi "naiv" olmayabilmekte, arkasında Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde olduğu gibi kuramsal bir çerçeve bulunabilmektedir.

A. İnam'a göre fenomen Mengüsoğlu'nun antropolojisinde aldığı anlamdan farklıdır. İnam'a göre fenomenin başka türlü betimlenebilme olanağı vardır. O da, fenomenlerin birbirine zıt düşmeyen kavramlara yol açabilen bir özelliğinin olmasıdır. İnam bu özelliğe, "fenomenlerin çok yüzlülüğü" adını vermektedir. Var olan, çok yönlü görülebilen, değişik açılardan görüldüğünde değişik yönlerini gösterebilen bir özelliğe sahip olduğu için, ancak, kendi gözümüzle, belli bir çerçeveden görülebilmektedir. Bu çerçevenin yerini, konumunu ise, içinde bulunduğu kültürün tarih içindeki durumu belirlemektedir.

Kısaca A. İnam kendi değişiyi "çevre"nin, Mengüsoğlu'nun değişiyi "insanın varlık koşulları"nın bakışlarında ki farkı belirleyen önemli etken olduğunu belirtmektedir.

A. İnam felsefede şunların yapılması gerektiğini belirtmiştir: Felsefede ortaya çıkan sorunların ele alınışı, işlenişi, yorumlanması her şeyden önce felsefi işçiliği gerektirmektedir. İç tutarlılık, anlatım-tavır açıklığı, ciddilik, ısrarlılık çerçevenin felsefeye önemsenmesini, benimsenmesini sağlayan özelliklerdir. Çünkü ancak bu özellikleri sağlayan çerçevelerin yaşamaya bakışı felsefe açısından önemsenmektedir. Felsefe, öncelikle felsefeciler aracılığıyla onların çerçevelerinden yaşamaya bakmaktadır. İnam, felsefecilerin çerçevelerinden yaşama bakışlarının, uzak bir seyir olmadığını; çünkü felsefecilerin yaşama sorunları içinde, toplumun görüş tarzının etkisi içinde, onunla hesaplaşma halinde olduklarını düşünmektedir. Ancak bu bakışında, tek bir birey olarak etkinliği sınırlıdır ve birey bunun bilincindedir. Çünkü olayların meydana gelişi tek bir insanın, tek bir sosyal birliğin işi değil farklı sosyal grupların görüşlerinin işidir. Felsefeci bu olup bitenler karşısında aciz durumda değildir. Bunun için gücünü öncelikle, felsefe çerçevesinin işçiliğinin saydamlığından almalıdır. Yani özgür tartışma ortamlarında felsefeciler, yaşayışları ile çerçevesi arasındaki tutarlılığı sağlayabilmelidir. Felsefenin yaşama üzerindeki olumlu etkisi bu sayede gerçekleşebilecektir. Böylece felsefeci toplumun görüş tarzına, onun kaynaklarına ulaşarak, onun değiştirilip zenginleştirilmesinde rol oynayabilecektir.

Sonuç olarak, A. İnam Mengüsoğlu'nun antropolojisini temel birkaç noktada eleştirmektedir. Eleştiri noktalarından birisi, Mengüsoğlu'nun insan teorilerinin ya da

kavramlarından bazılarını görecelik ve öznellik taşıdığı için antropolojinin temeline konulamayacağı hakkındaki görüşüdür. Mengüşoğlu, gerçekten de bazı teori ve kavramları fenomenlere uygun sonuçlara varamadıkları, zorlamalara, kurgulamalara vardıkları gerekçesiyle reddeder. Çünkü ona göre, antropoloji insanı, önyargısız, yalın, bir görüşten kalkarak, her hangi bir önyargıya başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır. Mengüşoğlu'na göre bu doğru bir yönelimdir; çünkü insanı doğru şekilde anlayabilmek için bir bütün olarak somut insana yönelmek ve ona bu somut bütünlüğünde bakmak gereklidir. Oysa görecelik ya da öznellik taşıyan kavramlara dayanan teoriler bunu yerine getiremezler. Ayrıca T. Mengüşoğlu kavramların varlığını inkar etmemekte; insanın dünya hakkında bilgiye sahip olabilmesi için, bu bilginin ortak kavramlarla dile getirilmesini bir gereklilik olarak görmektedir. T. Mengüşoğlu'na göre "gerçekten insan bilgisi ancak kavram dili sayesinde ortak bir sfer, genel ve insanlar arası bir sfer meydana getirir. Dilin bu işlevi olmadan ne bir araştırma, ne bilim ve felsefe, ne de bir ilerleme olabilirdi. Bilginin hayata uygulanması da ortadan kalkardı."⁷⁵ Ayrıca insan varolanı nesneleştirebilmekte bunu da kavramlar sayesinde gerçekleştirmektedir. Yani varolana anlamını veren insandır. Dolayısıyla insan zengin fenomen ağlarının tam da ortak noktasında yer alan ve onları anlamlı, hatta bir bakıma 'var kılabilir' şekilde yer alan bir varlıktır. Çünkü insan dil ve kültür varlığı olmasıyla bu olanağa sahip bir varlıktır. Yani insan varolmak, yaşamak edimlerinin de ötesine geçerek, anlama edimini gerçekleştiren bir varlık olarak, çevresini 'yaşama dünyası' haline getirebilmektedir. Bütün bunların temelinde insanın somut bütünlüğü ve bu bütünlükte yerini bulan insan fenomenleri anlayışı yatmaktadır. A. İnam'a göre ise fenomenlerin birbirine zıt düşmeyen kavramlara ve "izm"lere olanak sağlayan bir özelliği bulunmaktadır. Bu özelliğe fenomenlerin çok yüzlülüğü adını veren İnam'a göre, aynı fenomenin farklı yüzleri görülebilmekte bu yüzden de kavramsız, çerçevesiz bir yere gidilememektedir.

A. İnam Mengüşoğlu'nun antropoloji anlayışını kendi değerlendirmesiyle ele alırken, onun fenomenleri ele alış tarzının bir bakıma kendi kendisini yanlışladığını dile getirmektedir. Ancak Mengüşoğlu kendi yaptığı fenomen tasvirlerinin tek doğru

⁷⁵ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 217.

betimleme olduğunu hiçbir zaman ileri sürmemektedir. Mengüşoğlu'na göre antropolojinin çabası insan fenomenlerini, başarılarını incelemek ve betimlemek, bunlara dayanarak insanı anlamaktır. Bu antropoloji ontolojik temellere dayalıdır, kavramlardan değil, insanın “varlık alanlarından”, insanın yaptığı, ortaya koyduğu varolan şeylerden hareket eder.⁷⁶ Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının anlamı da budur. Böylece bu antropoloji, insanın somut bütünlüğüne yönelerek konusuna yaklaştığı ve indirgemeci olmadığı için insan gerçekliğinden hiçbir şekilde kopuk değildir. Görüldüğü gibi, Mengüşoğlu'nun fenomen analizlerine bakıldığında geliştirmeye, değişmeye açık hiçbir zaman tüketme iddiasında olmayan fenomen betimlemeleri yaptığı görülmektedir. Onun felsefe anlayışının açıklığı da buradan ileri gelmektedir.

3.2. “İnsanın Kavramlar Üreten Bir Varlık” Olarak Ele Alınması Noktasında Takiyettin Mengüşoğlu'nun Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Betül Çatuksöken “Kavramlara Felsefe İle Bakmak”⁷⁷ adlı kitabında T. Mengüşoğlu'nun görüşlerini değerlendirmekte ve “insanın kavramlar üreten bir varlık” olduğu görüşünü dile getirmektedir.

B. Çatuksöken insanı anlama çabasında, insanın özgül ayırımlarının ortaya konulması gerekliliği konusunda Mengüşoğlu ile aynı doğrultuda düşünmektedir. Özellikle insanı anlama ve kavrama çabasında insanın tek bir kavrayış modeli ile belirlenmeye çalışılmasını felsefe tarihinde geleneksel bir tutum olarak görmekte bu yüzden de, insanın kimi kez eylemleri ile ya da kimi özelliği ile belirlenmiş olduğunu dile getirmektedir. Felsefe tarihinde insan, *animal rationale*, *homo faber*, *homo economicus*, *animal symbolicum* v.b. olarak tanımlanmıştır. Çatuksöken bu tek yanlı belirlemelerin zaman zaman fenomen tabanını yitirdiğini, bu anlamda Mengüşoğlu'nun

⁷⁶ Mengüşoğlu, a.g.e., s.54.

⁷⁷ Çotuksöken, Betül, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1998.

da belirttiği gibi sadece “kavram analizi”nden başka bir şeyin yapılamadığını dile getirmektedir.⁷⁸

Ancak, o, Mengüsoğlu'nun yaptığı gibi kavramları bu denli bir uç yaklaşımla bir kenara atmanın mümkün olmadığını savunmaktadır. Ona göre insanın tek bir kavramla ele alınamayacağı ileri sürülebilir; fakat kavramlar olmadan, bir biçim ve çerçeve olmadan, varolanı anlamlı kılmak, ona anlamlar yüklemek mümkün değildir. Herhangi bir şeyi bilmede, hatta düşünmede asıl iş kavramlara düşmektedir. Sadece felsefede değil, bütün bilgi dalarında, bilginin oluşumunda ve çeşitli düşünsel etkinliklerin somutlaştırılmasında kavramların payı göz ardı edilmemelidir.

Bu yüzden B. Çatuksöken'e göre insanın özgül ayırımı “kavram/ kavramlar üreten bir varlık” olmasıdır. Tek tek somut durumlara ilişkin kavramların, varolanı kavramayı sağlayan bir temeli bulunmaktadır. İnsanın düşünmesi kavramları kuran, ancak ve ancak bu yolla varolanları anlayabilecek, bilebilecek şekilde oluşmuştur. İnsan zihninin, anlığının, anlayış yetisi böyle bir yapıda olduğundan, insanın düşünmesi böyle bir iş görmekte kavramlar oluşturmaktadır.

Üstelik insan sadece kavram/kavramlar kuran bir varlık değil bunu/bunları karşısında olanlara ileten ya da iletmeye imkanı olan bir varlıktır. İnsan dünyasını bu kavramlara göre oluşturmaya ve bütün etkinliklerini bu kavramlarla belirlemektedir. Ayrıca insanın yaratma, gerçekleştirme, eylemde bulunma gibi bütün etkinliklerini kavramlar belirlemektedir. Bu yüzden B. Çatuksöken'e göre insanın daha da uzatılabilecek olan bütün öznitelikleri ile Mengüsoğlu'nun felsefesinde büyük yeri olan “varlık koşulları” kavramı ve bunun ifade ettikleri, aslında insanın kavram kuran bir varlık olmasında yerini bulmaktadır. Çatuksöken'e göre temel olan, asıl belirleyici olanın sürekli peşinde koşan filozoflar yalın ve özlü bir dile getirişle insanı belirlemeye çalışmışlar, ancak bütün bu belirlemelerin arkasında yer alanı fark etmemiş gibi görünmektedirler. Bu da insanın kavramlar kuran ve kavramı dile getiren bir varlık olmasında anlatımını bulmaktadır: “*Homo concipiens et loquens*” (insan kavram üreten bir varlıktır.)

⁷⁸ Çatuksöken, Betül, *Kavramlara Felsefe İle Bakmak*, İnsancıl Yayınları, İstanbul 1998, s. 12.

B. Çatuksöken insanın bütün olanaklarının, her türlü yaşama alanının dünya, düşünme, dil alanında kendine yer bulduğunu belirtir. Bilgi dünyası bu üç alanın ortak ürünüdür. Düşünme ve dil tek tek insanlara bağlıdır. Düşünme, işlev olarak tek insan tarafından gerçekleştirilir. Varolma bakımından soyutluk sergileyen dilde bireysel ve somut olarak kendini dışa vurmaktadır. Dil sayesinde insan toplumsal bir varlık haline gelmektedir. Dış dünya ancak insanın düşünme ve dile getirmesi aracılığıyla kendisi için ve başkaları için anlaşılır olabilmektedir. Bu bağlamda düşünme ancak kavramlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.

B. Çatuksöken'e göre varolan ancak insan düşünmesinin kavram kurmasıyla gerçekten varolmaktadır. Yani gerçekten varolma, varolanın biline bilme boyutunu kazanmış olması, bir bilginin konusu olabilmesi demektir. "Kendi başına varolanın düşünme konusu olamadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de genellikle bilgiye açık bir varolan olarak varoluşunu sürdürür."⁷⁹

Kavramlar, varolanın bilgi konusu olmasını sağladıkları gibi başkalarına iletilebilmesini sağlayan çerçevelerdir. Kavramlar, dış dünya ile dil arasındaki araçlardır; ancak başkalarına iletilmesi ediminde birçok aracı ortamla başkalarına iletildiklerinden kavramla, sözcüğü ya da terimi birbirinden ayırmak güçleşmektedir. Bunun için en kullanışlı olan ve olanak bakımından en zengin olan doğal dildir. İnsan, doğal dili ve diğer dillerle kurduğu kavramları, düşünme dünyasını başkalarına iletmede yani nesne haline getirmektedir. Bunun için B. Çatuksöken'e göre insanların düşüncelerini birbirine bağlayan ortak yapıların olması, tek tek insanların işleyiş bakımından ortak düşünme yapılarının olması gerekmektedir. Böylece en alt düzeyde de olsa bir anlaşma zemini, yani nesnellik sağlanabilmektedir.

Kavramı kavram yapan en belirgin öz nitelik dış dünyada, düşünmede ya da dilde varolana ilişkin olarak oluşturulan düşünsel bir çerçeve olarak, her türlü varolanın oluşabilmesine ama çoğunlukla bilinebilmesine ilişkin bir çerçeve olmasıdır. Yani kavramlar varolabilmenin değil bilinebilmenin, bilmenin olanağını sağlayarak her türlü varolanın bilinmesini, anlamlandırılmasını sağlayan çerçevelerdir. Bu bağlamda,

⁷⁹ Çatuksöken, Betül, *Felsefi Söylem Nedir?*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 28.

insanın asıl etkinliğini kavram kurmak oluşturmakta ve insan bu kavramlar aracılığıyla düşünen bir varlık olmaktadır. İnsan, kavramlar aracılığıyla başka bir deyişle varolana ilişkin çerçeveler aracılığıyla düşünmekte, bunları dile getirmekte yani düşünceler oluşturmakta ve bu kavramları nesneleştirebilmektedir. Varolanın nesne haline getirilebilmesi kavramlarla gerçekleştiği için insan dünyayı “yaşama dünyası” haline getirebilmektedir.

Sonuç olarak B. Çatıksöken, kavramlar olmadan, bir biçim, bir çerçeve olmadan varolan(lar)ı anlamlı kılmamanın, on(lar)a bir anlam yüklemenin olanaksız olduğunu, temelde bütün bilgi alanlarında, bilginin oluşumunda kavram(lar)ın payının göz ardı edilemeyeceğini belirterek, “kavram kuran, oluşturan varlık olarak insan” belirlemesinin bütün diğer belirlemeleri de anlamlı kılacak olan bir temel olduğunu düşünmektedir.

3.3. “İnsanın Tarihsel Bir Varlık” Olarak Ele Alınması Noktasında Takiyettin Mengüşoğlu’nun Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Mengüşoğlu’nun antropolojisini değerlendiren bir diğer düşünür de Doğan Özlem’dir. O, “Yüzyılımızda İnsan Felsefesi” adlı kitapta “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı” adlı yazısında Mengüşoğlu’nun insan niteliklerini sıralarken, hemen her nitelik ile ilgili olarak ortaya atılmış olan felsefi görüşler ile giriştiği eleştirel hesaplaşmadan yola çıkarak, onun felsefi antropolojisinin ve bu antropoloji içerisinde geliştirdiği insan kavramının konumunu belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Ama özellikle Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinin temellerine ilişkin eleştirisini onun “tarihsel varlık olarak insan” betimlemesinden yola çıkarak, ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropolojinin olanağını problematik kıldığını göstermeyi amaçlamaktadır.

O, bu amaçla, öncelikle Mengüşoğlu’nun “tarihsel bir varlık olarak insan” betimlemesi üzerinde durmuştur. Mengüşoğlu’nun “tarihsel bir varlık olarak insan”ı ele alırken zamanı “fiziksel zaman” ve “antropolojik zaman” olarak ikiye ayırması konusunda D. Özlem, Mengüşoğlu’nun “antropolojik zaman” teriminin “tarihsel

zaman” olarak da anlaşılabilceğini belirtmektedir. Fiziksel zaman, fizikçilerin “ölçülebilir zaman” olarak da adlandırdıkları, tek boyutlu bir akış olarak, içinde fiziksel olayların gerçekleştiği zamandır. Anorganik, organik ve psşik bir varlık olan insan, bu fiziksel zaman içerisinde bulunmaktadır. Ancak insan, fiziksel zaman içinde yaşamakla birlikte, bu zamanı kendisine ait “tarihsel zaman” olarak da yaşamaktadır. “Tarihsel zaman”, “fiziksel zaman” gibi tek boyutlu değil; geçmiş, şimdi, geleceği kapsayan üç boyutlu bir zamandır. İnsanın bütün yapıp-etmeleri, bu yapıp-etmelere yön veren amaçları, hedefleri planları bu üç boyutlu zaman içerisinde olup bitmektedir. Ancak zamanın boyutları birbirinden kopmuş, ayrılmış kendi başına kalan boyutlar değildir. İnsan “geçmiş”te yerini almış, gerçekleştirilmiş olan şeylerin mirası üzerinde “şimdi”yi yaşamakta ve “gelecek”e ilişkin bakışını da bu mirasın zemininde ortaya koymaktadır. Bu insanın “tarihsellik”inden başka bir şey değildir; dolayısıyla insanın temel niteliği “tarihsellik” ve “tarihsel varlık” değildir. Bu yüzden, D. Özlem Mengüşoğlu’nun insanın içinde yaşadığı çağın etkisinden kurtulamazsa, geçmişi unutarak veya önemsemeyerek “şimdi”yi yaşamaya geçerse, kendisinin ve insan başarılarının kaynağını, kökenini kavrayamayacağını düşünmektedir.

D. Özlem’e göre Mengüşoğlu’nun tarihin akış şeklini anlayışı antagonisttir (çatışmalı). Tarihteki antagonizm, kaynağını, kökünü insanın “disharmonik (uyumsuz)yapısı”nda bulmaktadır. D. Özlem’e göre “disharmoni”, Mengüşoğlu’nun tarih anlayışının anahtar kavramıdır. Hayvan, içgüdüleri tarafından yönetilmesi ve bunlarla çevresine uyum sağlaması bakımından harmonik bir varlıktır. İnsan ise, doğa varlığı olduğu kadar bir akıl varlığıdır. İnsan akli ve değer duygusu kadar içgüdülerin, tutkuların, bencilliklerin v.b. da etkisi altındadır. İnsandaki bu iki yön, ondaki “disharmoni”nin kaynağıdır. Bu iki yönden birinin diğeri üzerinde tam ve mutlak bir egemenlik kurması söz konusu olmadığı için insanın bu “disharmoni” yapısını değiştirmesi de olanaklı değildir. D. Özlem bu noktada Mengüşoğlu’nun tarihin dinamikliğini, insandaki bu iki yön arasındaki gerginliğin oluşturduğunu belirttiğini söylemektedir. Çünkü Mengüşoğlu’na göre insan, bu gerginlik ile yapıp-etmeler, eylemler içinde bulunmaktadır. İnsandaki bu gerginlik büyük çapta ya da küçük çapta olabildiğinden, insan başarıları büyük çapta ya da küçük çapta olabilmektedir. Bu

gerginlik temelini insanın disharmonik yapısında bulduğu için böyle bir gerginliğin eksikliğinden söz edilemez.⁸⁰

D. Özlem'e göre Mengüşoğlu insanın tüm varlık koşullarını, tüm niteliklerini tarihsel zaman içerisinde saptama olanağı olduğundan söz etmektedir. İnsanın bütün "varlık koşulları" ile birlikte ele alınması, tarihin antropolojik bir görüşle ele alınması, yani insanın somut bir bütün olarak görülmesi demektir. Mengüşoğlu aynı zamanda bu nitelikler arasında insanın "tarihsel bir varlık" olduğunu da belirttiği için D. Özlem'e göre bu durum, Mengüşoğlu'nun insan niteliklerini sanki zaman-üstü bir noktadan belirlemiş, bu niteliklerin tarih içindeki serüvenini de bu noktadan izlemiş olduğu izlenimini verdiğini dile getirmektedir.

D. Özlem tam bu noktada Mengüşoğlu'nun tüm bu niteliklerin tarih içinde ve tarihsel olarak kendilerini gösterdiklerini belirttiğini söylemektedir. Bu doğrultuda Mengüşoğlu'nun yaptığı şu saptamayı dile getirmektedir: "Her çağ belli düşünce akımlarının, belli görüşlerin taşıyıcısıdır. Bu düşünce akımları, bu görüşler bir örgü oluştururlar. Bu örgü hem içinde yaşadığımız çağın, hem de geçmişin belli görüş tarzlarıyla, belli değerleriyle, olumlu, olumsuz değerlendirmelerle, önyargılarla bezenmiştir. Zamanın 'şimdi'sinde yaşayan insan kendi çağının, kaynağını bilmediği düşünce akımlarının ağları içindedir."⁸¹ "İnsan unutmayı bir türlü öğrenemeyip de hep geçmişe bağlı kaldığı için şaşar durur kendi kendine de: istediği kadar ileri ve çabuk yürüsün, zinciri ile birlikte yürür, hızla akıp geçen olaylarla bağlıdır gene de."⁸²

D. Özlem'e göre, bu demektir ki, geçmişe daima bugünün görüş tarzları, değerleri doğrultusunda yöneldiğimiz için geçmiş bugünün görüş açıları, değerleri doğrultusunda ele alınmaktadır. Bu durum ise, geçmişin geçmiş-üstü ve şimdi-üstü bir noktadan görülebilme olanağını problematik kılmaktadır. Çünkü D. Özlem'e göre bugünün görüşleri ve düşünceleri Mengüşoğlu'nun değişimiyle insanı saran bir "ağ" oluşturmaktadır. Ancak Mengüşoğlu D. Özlem'e göre bu saptamaları yaptıktan sonra bu "ağ"dan kurtulmak gerektiğini, dile getirmektedir. Yani D. Özlem'e göre problematik olan, Mengüşoğlu'nun hem geçmişin bugünün görüş açıları, anlayışları ışığında ele

⁸⁰ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 291.

⁸¹ Mengüşoğlu, a.g.e., s. 146.

⁸² Nietzsche, Friedrich, *Tarih Üzerine*, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 1998, s. 61.

alına geldiğini belirtmesi, hem de geçmişe yönelme konusunda aynı insanın çağının etkisinden kurtulması, geçmişle arasına bir “mesafe” koyması gerektiğini belirtmesinden kaynaklanmaktadır.

D. Özlem geçmişin bugünün görüş açıları, görüş olanaklarından bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı tezinin hermeneutik bir tez olduğunu ifade etmektedir. Geçmiş hakkında bugünün görüş açıları ve olanakları olmadan bağımsız, nötr bir bilginin elde edilemeyeceğini ifade etmektedir. D. Özlem hermeneutik açıdan bakıldığında insanın geçmişle arasına bir “mesafe” koyamadığını, dolayısıyla, insanın geçmiş hakkında bilgisinin ancak bir yorum-bilgi olduğunu belirtmektedir.

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisini ontolojik temellere dayandırmasından kaynaklanan sıkıntı, ona göre buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü ontolojik temellere dayanan bir felsefi antropolojinin kendisine, insanda “kalıcı” nitelikler aramak ve bunları ortaya çıkarmak gibi bir görev koyduğunu belirtmektedir. D. Özlem ontolojilerin daima kalıcı nitelikler peşinde koştuğunu, hermeneutik açıdan bakıldığında ontolojilerin de tarihsellikten yakasını kurtaramayacağını çünkü ontolojilerin de belli çağın görüş açıları, görüş olanakları içerisinde ortaya konulabildiklerini dile getirmektedir. Bu yüzden, felsefe tarihinde bir çok ontoloji ile karşılaşmaktadır. D. Özlem'e göre bu durum tarihe herhangi bir ontolojiden değil, ontolojilere tarih içinden bakma gereğini ortaya koymaktadır.

Yine hermeneutik açıdan bakıldığında Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde insanın fenomenlere, şeylere “doğrudan” ve “naiv” yönelmesi de insanın tarihselliği nedeniyle olanaksız görülmektedir. Çünkü D. Özlem, insanın fenomenler, şeyler ve geçmiş karşısına, geçmişin görüş açıları, görüş olanakları ile çıktığı için geçmişle arasına mesafe koyamayacağını bu yüzden de, “mesefe”nin ancak bugünün görüş açıları ve olanakları ile geçmiş arasında olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ontolojik temellere dayandırılmak istenen antropoloji tarihsel açıdan görüldüğünde herhangi bir “şimdi”nin ürünü olmaktan kurtulamamaktadır.

D. Özlem hermeneutik açıdan ontolojik temellere dayanan antropoloji içerisinde insanın bir niteliği olarak ele alınan “tarihsel varlık” olmanın, bir nitelikten daha öteye, olanak ve niteliklerine sınır konulamayan, zaman içerisinde hep değişip devineni ve bu

yüzden de “somut bütünlük” halinde asla görülemeyecek olanı; yani “insan”ı ifade ettiğini belirtmektedir. Böyle olduğunda, ontolojiler ve ontolojik temelli olan her türlü girişim bu arada felsefi antropoloji de tarihsellik içinde kalmaktadır. Dolayısıyla, insan başarılarını ele almaya çalışan böyle bir felsefi antropolojinin kendisi, tarihsel kalan bir insan başarısı olarak görülmektedir.

Sonuç olarak D. Özlem’e göre Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinde problematik olan, ontolojik temellere dayanmasıdır. Özlem’e göre ontolojik temellere dayalı bir felsefi antropoloji, hem kendisine, insanda kalıcı nitelikler aramak ve bunları ortaya koymak gibi bir görev koyduğundan hem de insanın, şeyler, fenomenler karşısında naiv ve doğrudan tavır alabilmesi insanın tarihselliği nedeniyle olanaksız olduğundan problematiktir.

3.4. 20. yy. Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Görüşlerinin Yerinin Değerlendirilmesi

“Yüzyılımızda İnsan Felsefesi” adlı kitapta “20.Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri” başlıklı yazısında İoanna Kuçuradi, Mengüşoğlu’nun antropolojisinin özelliğini, 20. yy. felsefi antropolojideki yeri ve çağımız insan felsefesine katkısı bağlamında değerlendirmektedir. Bunun için 20. yüzyılda ortaya konan insan görüşlerine bakarak bu insan görüşleriyle Mengüşoğlu’nun görüşlerini karşılaştırmaktadır. Max Scheler, Arnold Gehlen, Ernst Cassirer, Albert Camus’un insan görüşlerini ortaya koyup, bu insan görüşleri arasında Mengüşoğlu’nun antropolojisinin özelliğine ve özgünlüğüne birkaç bakımdan dikkat çekmektedir.

İ. Kuçuradi insanı yapısal özelliklerinden, ona özgü etkinliklerinden yakalamaya çalışan, ontolojik temellere dayanan Mengüşoğlu’nun antropolojisinin en önemli özelliğini, insanı tek bir özelliğinden veya etkinliğinden ortaya koymaması yani “indirgemeci olmaması”nda bulmaktadır. İndirgemeci olmaması, Mengüşoğlu’nun insanı fenomenlerini bütün zenginliğiyle ortaya koymasından kaynaklanmaktadır. İnsanı varlık alanlarından -insanın yaptığı, ortaya koyduğu varolan “şeyler”den ve

varlık ögelerinden- doğa tarafından verilen dili, disharmonik ve biyolojik varlığından- hareketle ele almaktadır.

Kuçuradi'ye göre, Mengüşoğlu gerçeklikteki insanın yapıp-etmelerine ve başarılarına, yani bir bütün olarak insanın kendisine bakmaktadır. Her insanda gördüğü özellikleri ve etkinlikleri saptayarak (insanın bilen bir varlık, çalışan bir varlık, eylemde bulunan bir varlık ...gibi) onların analizlerini yapmaktadır. Böyle fenomenlerin analizlerinden meydana gelen Mengüşoğlu'nun antropolojisinin en önemli özelliklerinden biri doğruluk değeri taşıyan bir insan anlayışı ortaya koymasındır. Ona göre, Mengüşoğlu'un antropolojisi doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bilgisel temelli insan anlayışları ile insan tasarımları arasında ki ayırımın ortaya konulmasına imkan sağlamaktadır. Çünkü Mengüşoğlu'nun antropolojisi İnsan nedir? sorusuna doğru ya da yanlış cevap vermeyi sağlayan "varlık koşulları" temeline dayanmaktadır. İ. Kuçuradi'ye göre Mengüşoğlu'nun antropolojisinden ilk öğrenilecek şeylerden biri, bilgisel olan bir antropolojik görüş ile bir insan tasarımı arasındaki farktır: yani "insan nedir?" sorusuna doğru ya da yanlış -doğru ya da indirgemeli- bir cevap veren görüşler ile bilgisel olmayan, kimisi de yarı bilgisel olan insan imgeleri- tasarımları arasındaki farklılıktır.⁸³

Kuçuradi'ye göre, Mengüşoğlu'nun antropolojisi tek insan özelliğini ya da tek bir insan olanağını genelleyen bir insan görüşü ortaya koymamakta, böylece, insanı açıklamaya- yorumlamaya çalışırken metafizik yönden yüklü pek çok kavramı ustalıkla bertaraf etmektedir. İnsan tasarımları ise, bilgisel temelli olan ya da olmayan herhangi bir ilke, bir düşünce ya da inanca dayanarak insanı ele aldıkları için verimli sonuç ulaşılamamaktadır. Bu yüzden doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir herhangi bir bilgi içermedikleri gibi bilgisel bir temele de dayanmamaktadır.

İ. Kuçuradi'ye göre Mengüşoğlu'nun analizlerini yaptığı insan fenomenlerinin çoğunun insana özgü etkinlikler olması, Mengüşoğlu'nun antropolojisinin en önemli özelliğidir. Onun insanı tür olarak insan özgü etkinliklerden yakalamaya çalışması, çağdaş insan felsefesine yaptığı en önemli katkıdır.

⁸³ Kuçuradi, İoanna, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), TFK, Ankara 1997, s. 76.

Kuçuradi'ye göre Mengüşoğlu gerçeklikteki insanın yapıp-etmelerine ve yarattıklarına bakar; her insanda –görünümleri ne olursa olsun- gördüğü özellikleri ve her insanın bir biçimde gerçekleştirdiğini gördüğü etkinlikleri saptayarak analizini yapar. Bu yüzden Mengüşoğlu'nun insanı, ele aldığı ve analizlerini yaptığı fenomenlere baktığımızda insanı insana özgün etkinliklerden, tüm insanlarda ortak olan ve onlarda hiçbir zaman eksik olmayan fenomenlerden yola çıkarak incelediği görülmektedir. “İnsan Felsefesi” adlı kitabında insan özgü bu tür on yedi fenomen alanını ele almıştır. Bunlar bölüm başlıkları ile şunlardır: Bilen bir varlık olarak insan, değerleri duyan bir varlık olarak insan, yapıp-eden bir varlık olarak insan, tavır takınan, önceden gören ve belirleyen, isteyen, özgür olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilen bir varlık olarak insan, devlet kuran bir varlık olarak insan, inanan, sanatın yaratıcısı olan, konuşan ve biopsişik bir varlık olarak insan. Daha da çoğaltılabilecek olan bu fenomenler, insan varlığı ile birlikte ortaya çıkan ve insanın parçalanmasına gerek göstermeyen bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden Mengüşoğlu'nun tüm çabası felsefe veya bilimdeki herhangi bir kavram, önyargı veya insan anlayışından çıkarak insan varlığını kaçırarak antropolojilere karşı, olduğu gibi insanı yani insan denilen varlık alanını tanımak, onun fenomenlerine dayanarak ortaya koymaktır. Ancak bu sayede insan somut bir bütün olarak görülebilecektir. Bu yüzden Kuçuradi'ye göre Mengüşoğlu her insanda gördüğü özellikleri ve her insanın şu veya bu biçimde gerçekleştirdiğini gördüğü etkinlikleri saptayarak analizlerini yaptığı için insan fenomenlerini tüketme iddiasında değildir.

Sonuç olarak Mengüşoğlu'nun antropolojisinin özelliğine ilişkin şu ana nokta saptanabilir: Bu antropoloji ontolojik temellere dayanır; kavramlardan değil, insanın varlık alanından hareket etmektedir. Bilimin bulgularını da dikkate alan bir tutumla insanın somut bütünlüğüne yönelerek konusuna yaklaştığı ve indirgemeci olmadığı, yani insanı tek bir etkinliğinden ve özelliğinden dolayı ele almadığı için, insan gerçekliğinden hiçbir şekilde kopuk değildir.

Anlaşılacağı gibi, I. Kuçuradi, Mengüşoğlu'nun antropolojisinin, “felsefenin insanla ilgili diğer alanlarındaki problemlere bakmada hareket noktası oluşturabildiğini” düşünmektedir. Ve üstelik de kendisinin de, bu antropolojinin uygun olmasından

dolayı, ondan hareketle “insanın özellikleri ile insanın olanakları arasında bir ayırımı” yapabildiğini dile getirmektedir. Bu ayırımla da “insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisine vardığını ve bu bilginin, insan hakları fikrinin türediği öncüllerden birinin, insanın b a z ı olanaklarının değerinin bilgisi olduğu” sonucuna ulaştığını ifade etmektedir.⁸⁴

⁸⁴ Kuçuradi, a.g.e., s. 84.

SONUÇ

Bu çalışmada, T. Mengüşoğlu'nun kurmaya çalıştığı felsefi antropolojinin özgün yanı gösterilmeye çalışılarak, onun insan anlayışının günümüzdeki yeri ve öneminin gösterilmesi amaçlanmıştır.

20. yüzyılda ortaya konmuş belli başlı felsefi antropoloji anlayışını eleştiren ve insan varlığı ile ilgili doğru bilgilere varabilmede elverişli bir yol olarak gördüğü yeni bir felsefe yapma tarzı ortaya koyan T. Mengüşoğlu, bir bütün olarak insandan hareketle, insan problemlerine bakmanın yolunu açmış böylece insanı tür olarak insana özgü etkinliklerinin bütününden yakalamaya çalışmıştır. Mengüşoğlu 20.yüzyılda insan nedir? sorusuna eğilmekte ve bu soruya cevap aramaktadır. Bu sorunun çözümünde, mevcut bulunan felsefi bakış açısının yetersiz olduğunu düşünerek, bu felsefe anlayışlarını eleştirmekte ve yeni bir felsefi bakış açısını geliştirmektedir. Bu bakış açısını Batıdaki örneklerinden ayıran ve onu biricik kılan ontolojik temelleri sahip olmasıdır. Mengüşoğlu bu yeni felsefi bakış açısını ve antropolojisinin kalkış noktasını önemle belirlemektedir. Çünkü onun amacı, insanı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramaktır. Bunu sağlayacak bakış ise ancak ontolojik temellere dayanan bir antropoloji ile mümkündür. İnsanı neyse o olarak, olduğu gibi kavramak insan varlığı ile ilgili doğru bilgiye ulaşmak için gidilecek en elverişli yoldur. Bu nitelikte olan felsefi antropoloji, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket etmeyi talep etmektedir.

Bu nedenle Mengüşoğlu önyargısız, yalın, sade, naiv bir görüşten kalkarak, herhangi bir önkabule veya kavrama başvurmada da ortaya konulabilecek olan, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele almıştır. Ancak böyle bir bakış, insana doğrudan doğruya ve onu, sırf kendine özgü yapısal özellikleriyle kavramanın yolunu açmıştır.

Bu bakış açısı eleştirdiği görüşleri amaçladığı yönde aşabilmesini sağlamıştır. Özellikle Mengüşoğlu'nun ısrarla üzerinde durduğu metafiziğin aşılması sorunu bakımından, onun metafizik nitelikli kavramları ayıklamada başarılı olduğu en azından

kendi amacı bakımından bunu gerçekleştirdiği söylenebilir. Çünkü ontolojik temellere dayanan yeni antropolojinin kalkış noktası asla kavramlar değildir. Ona göre “herhangi bir kavramdan –bu kavram neyin kavramı olursa olsun- kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir; yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur.”⁸⁵ Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanması anlamını onun, kavramlardan değil, insanın yaptığı, ortaya koyduğu varolan şeylerden ve varlık öğelerinden hareket etmesinde bulmaktadır.

Takiyettin Mengüşoğlu'nun bu antropolojisi, insanı, tür olarak insana özgü etkinliklerin bütününden yakalamaya çalışmış, dolayısıyla bir bütün olarak insandan hareketle, insan problemlerine bakmanın yolunu açtığı ve indirgemeci de olmadığı için, insan gerçekliğinden hiçbir şekilde kopuk değildir. Böylece eleştirdiği görüşleri aşabilmesine olanak sağlayan özgün ve açık bir antropoloji anlayışı ortaya koymuştur.

Mengüşoğlu insan fenomenlerini tüketme iddiasında olmadığı gibi, insanı fenomenlerinin bütün zenginliği ile ortaya koyduğu için, gelişmeye elverişli bir antropoloji anlayışı ortaya koymaktadır. Takiyettin Mengüşoğlu, insanı, tür olarak insana özgü etkinliklerin bütününden yakalamaya çalışmış, bir bütün olarak somut insandan hareketle, insan problemlerine bakmanın yolunu açmıştır. Ortaya koyduğu fenomenlerin çoğunun insana özgü etkinlikler olması, aynı zamanda insanın hayvanla karşılaştırılmasının bir kenara bırakılarak, insanı kendi fenomenleri ve başarıları ilişkilerinde bakılmasını da sağlamıştır.

Dolayısıyla Mengüşoğlu'nun antropoloji görüşü insansal sorunlara yaklaşımda elverişli bir görüş olmuştur. Çünkü insan nedir? sorusuna verdiği yanıt, günümüzde insanın insan olarak varolmasına ilişkin problemlerin görülmesi ve aşılması için önemli bir anahtar görevi görmüştür. D. Özlem Mengüşoğlu'nun tarih anlayışı ile ilgili olarak şöyle bir saptamada bulunur: “Mengüşoğlu'nun bu tarih anlayışının, “globalleşme”, “küreselleşme” baskısını hemen tüm ülkeler gibi yoğun bir şekilde yaşayan ülkemizde şu sıralarda özellikle bugün bizler için uyarıcı olması bakımından yeniden değerlendirilmesi bir gerekliliktir.”⁸⁶

⁸⁵ Mengüşoğlu, Takiyettin, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 48.

⁸⁶ Kuçuradı, a.g.e., s. 18.

Mengüsoğlu'nun felsefi antropolojisi insanın somut bütünlüğünden, bu varlık bütünlüğünde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerinden hareket etmeyi talep etmekte dolayısıyla bir bütün olarak insandan hareketle, insan problemlerine bakmanın yolunu açmaktadır. Kuçuradi ise bu antropolojinin “felsefenin insanla ilgili diğer alanlardaki problemlere bakmada hareket noktası oluşturabildiğini” belirtmiştir. Felsefi etkinlikte etik, varlık, bilgi, mantık gibi tüm sistematik alanlardaki tüm farklılıklara rağmen onları temelde tutan problem “insan” olarak görüldüğü içinde, bu yol, insanla ilgili olan bütün alanlardaki problemlere bakmada hareket noktasını oluşturmaktadır. Kuçuradi bu antropoloji anlayışından hareketle “insanın özellikleri ile insanın olanakları arasında bir ayırımı” yapabildiğini, bu ayırımla da “insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisine vardığını ve bu bilginin, insan hakları fikrinin türediğı öncüllerden birinin, insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğı” sonucuna ulaştığını ifade etmektedir.⁸⁷

Gerçekten de günümüzün en önemli ve belki de en çok tartışılan konularından birisi olan insan hakları konusunda doğru bilgiye dayanan bir insan anlayışının ne kadar önemli olduğuna dikkat çekmektedir. “İnsan haklarının araştırılması, bugün, tarihsel açıdan yapılmalıdır, yani olgulara dayanmalıdır. Bu durumda “olgular”, Birleşmiş Milletlerin kuruluşundan bu yana edinilen evrensel belgelerdir.”⁸⁸ Bu belgelerin dayandıkları insan anlayışlarına bakıldığında bir çok değişiklik görülmektedir. 1948 Evrensel Bildirisinin ardında, insanın *animal rationale* olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Oysa sözleşmelerin arkasındaki, yani onsekiz yıl sonraki insan anlayışı, insanın ait olduğu kültürün ürünü olduğu düşüncesini barındırır. Burada da görüldüğü gibi insanın insan olmasından dolayı sahip olduğu temel hakların neler olduğunun anlaşılması için insan nedir? sorusuna cevap verebilecek doğru bilgiye dayanan bir insan anlayışının ortaya konulması büyük önem taşımaktadır.

Aynı zamanda yaşadığımız dünyada adeta bir çıkmaza dönüşen sorunlar karşısında insanın insan hakkındaki bilgisi, özellikle etik bir bilinç olarak, insan olma ve

⁸⁷ Kuçuradi, a.g. e., s. 84.

⁸⁸ Kuçuradi, İoanna, İnsan Haklarının Felsefi Temelleri Uluslararası Semineri, TFK, Ankara, 1996, s. 169.

kişi olmayla ilgisi bakımından önem taşımaktadır.⁸⁹ Çünkü insan yapıp-etmelerde bulunan, toplumsal ilişkiler içinde yaşayan bir varlıktır. Aynı zaman da her kim olursa olsun her bir insan, tek bir kişiyi oluşturmaktadır. İnsanın kendisi hakkında, başkaları hakkında şu ya da bu şekilde oluşturduğu kanaatleri, anlayışları bulunmakta; ve insan bu anlayışının niteliğine göre çeşitli eylemlerde bulunmaktadır. Bu yüzden de, alınan kararlardan, yapılan eylemlerden ve bunların sonuçlarından; bütün bunların temelinde ise kişi olarak kim olduğundan sorumlu olan bir varlıktır. İnsanın kişi olarak sorumlu bir varlık olması bütün toplumlarda hem hukuksal hem de kurumsal düzenlemenin temelini oluşturduğundan, İnsan Nedir? sorusuna verilecek cevap önem kazanmaktadır.

Bu örnekler Mengüşoğlu'nun ontolojik antropolojisinin somut dünya problemleri karşısında çözüm getirici yönde attığı adımları, onun felsefesinin ufuk açıcı yönünü göstermesi bakımından önemli görünmektedir.

⁸⁹ Sevgi, İyi, "İnsan Olma Bilinci Kişi Olma Sorumluluğu", *Kaygı Dergisi*, Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu Dergisi, sayı 2, Bahar 2003, s. 24.

KAYNAKLAR

AKARSU, Bedia

Çağdaş Felsefe Kant'tan Günümüze
Felsefe Akımları, İnkılap Kitabevi, İstanbul
1994.

BOCHENSKI, M. Joseph

Felsefeye Düşünmenin Yolları, çev.
Kurtuluş Dinçer, Ark Yayınevi, Ankara
1995.

CASSIRER, Ernest

İnsan Üstüne Bir Deneme, çev. Necla Arat,
Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

ÇATUKSÖKEN, Betül

Felsefi Söylem Nedir?, Kabalcı Yayınevi,
İstanbul 1994.

Kavramlara Felsefe İle Bakmak, İnsancıl
Yayınları, İstanbul 1998.

HARTMANN, Nicolai

Ontolojinin Işığında Bilgi, çev. Harun
Tepe, TFK, Ankara 1998.

HUSSERL, Edmund

Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, TFK Çeviri
Dizisi: 5, Met. Çev. Abdullah Kaygı, TFK,
Ankara 1997.

İNAM, Ahmet

“Yaşamaya Açılan Felsefe
Penceresi”, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*
(Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına),
TFK, Ankara 1997

İYİ, Sevgi

Martin Heidegger'de İnsan Sorunu, Asa Kitabevi, Bursa 2003.

"İnsan Olma Bilinci Kişi Olma Sorumluluğu", *Kaygı Dergisi*, Uludağ Üniversitesi Felsefe Topluluğu Dergisi, Sayı 2, Bursa Bahar 2003.

KANT, Immanuel

Pratik Aklın Eleştirisi, TFK Çeviri Dizisi: 2, TFK, Ankara 1999.

KAYNARDAĞ, Arslan

Kadın Felsefecilerimiz, TFK, Ankara 1999.

KUÇURADI, İoanna

Schopenhauer Ve İnsan, Yankı Yayınları, İstanbul 1965.

Uludağ Konuşmaları Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları, TFK, Ankara 1994.

İnsan Haklarının Felsefi Temelleri Uluslararası Semineri, TFK, Ankara 1996.

Çağın Olayları Arasında, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997.

Nietzsche Ve İnsan, TFK, Ankara 1997.

Yüzyıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), TFK, Ankara 1997.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin

Kant ve Scheler'de İnsan Problemi (Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul Matbaası 1969.

İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

Felsefeye Giriş, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.

NIETZSCHE, Friedrich

Tarih Üzerine, çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul 1998.

ÖZLEM, Doğan

"Takiyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı", *Yüzyıımızda İnsan Felsefesi* (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına), TFK, Ankara 1997

SCHELER, Max

İnsanın Kosmosdaki Yeri, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul Matbaası 1968.

UEXKULL, I. Von

Theoretical Biology, trans. by. D.I. Mackinnon, London 1926.

TC İÜSİZÖCÜLÜK KURULU
BİLGİ YAYINLARI

WEST, David

Kıta Avrupası Felsefesine Giriş Rousseau,
Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya,
çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları,
İstanbul 1998.

