

FELSEFE DÜNYASI

2024 YAZ/SUMMER Sayı/Issue: 79

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, süreli ve hakemli bir dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına Başkan
Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm Öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Dr. Öğr. Üyesi) Felsefe Dünyası'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Felsefe Dünyası, her yıl Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve TÜBİTAK ULAKBİM/TR DİZİN tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and TUBITAK ULAKBİM/TR DİZİN since 2004.

Editör/Editor

Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir (Ankara Üniversitesi)

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza Korlaelçi (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Sema Önal (Kırıkkale Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Muhammet Enes Kala (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aynur Tunç (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Arş. Gör. Ahmet Hamdi İşcan (Ankara Üniversitesi)

Alan Editörleri/Section Editors

Prof. Dr. Ahmet Emre Dağtaşoğlu (Trakya Üniversitesi)

Doç. Dr. Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Sebile Başok Diş (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Doç. Dr. Nihat Durmaz (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Mehtap Doğan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Dr. Muhammet Çelik (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Kenan Tekin (Boğaziçi Üniversitesi)

Dr. Nazan Yeşilkaya (Şırnak Üniversitesi)

Yazım ve Dil Editörleri/Spelling and Language Editors

Zehra Eroğlu (Ankara Üniversitesi)

Abdussamet Şimşek (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Hatice İpek Keskin (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Fiyatı/Price: 300,00 TL | **Basım Tarihi :** Temmuz 2024, 300 Adet

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122 Çankaya/ANKARA

Tel: 0 (312) 231 54 40

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/felsefedunyasi>

Hesap No / Account No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN: TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Tasarım / Design: Turku Ajans

Baskı / Printed: Uzun Dijital

Zübeyde Hanım, İstanbul Çarşısı, İstanbul Cd. No:48 D:48,
06070 Altındağ/Ankara

Tel: (0312) 341 36 67 | **Sertifika No:** 47865

Derginin online versiyonu ücretsizdir.

The online version of the journal is free of charge.

METAFİZİK TEORİ'DEN İNSAN FENOMENLERİ'NE: MAX SCHELER'DE VE TAKİYEDDİN MENGÜŞOĞLU'NDA FELSEFİ ANTROPOLOJİ

FROM METAPHYSICAL THEORY TO HUMAN PHENOMENA:
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN MAX SCHELER AND
TAKİYEDDİN MENGÜŞOĞLU

Rabia Nur AKMAZ

Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü,
Ankara, Türkiye ORCID: [0000-0002-4037-546X](https://orcid.org/0000-0002-4037-546X), e-mail: rabia.akmaz@hotmail.com

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 79, 2024, ss. 363-385.

Geliş Tarihi: 03.05.2024 | Kabul Tarihi: 06.07.2024

[DOI: 10.58634/felsefedunyasi.1478073](https://doi.org/10.58634/felsefedunyasi.1478073)

Araştırma Makalesi - Research Article

Öz

Bu makalede felsefenin bağımsız bir alanı olan felsefi antropoloji, Max Ferdinand Scheler ve Takiyeddin Mengüşoğlu üzerinden incelenmektedir. 20. yüzyıldaki savaş döneminden sonra insan ve dünyadaki konumu meselesi "felsefi antropoloji" kavramı açısından önemli hale gelmiştir. İnsan felsefesi adıyla da bilinen felsefi antropoloji, öncelikle kavramsal çerçeveye üzerinden ifade edilmiş ve alanda önemli iki isim üzerinden detaylandırılmıştır. Birisi Alman düşünce geleneğinden gelen, metafizik veya geist teorisi ile alanı sistemleştiren Max Scheler'dir. Diğer düşünürümüz ise alanı Türkiye'ye tanıtan ve ontoloji temelli felsefi antropolojiyi denemiş olan Takiyeddin Mengüşoğlu'dur. Söz konusu düşünürlerin, insan varlığının anlaşılmasıyla ilgili yaklaşımları ne yönde, nasıl etkiledikleri ve geliştirdiklerine bakılmakta, aynı zamanda boşlukta kalan hususlar ifade edilmektedir. Bu bağlamda insan felsefesi çalışmalarına sundukları katkının görülmesi amaçlanmıştır. Scheler ve Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojileri biri diğerini tamamlayan veya birbirine muhalif iki yaklaşımı mı ifade etmektedir? Mengüşoğlu, Scheler'i tamamlayabilmiş midir, metafizik teoriden fenomenlere dayalı felsefi antropolojiye geçişte nasıl bir süreç yaşanmıştır? vb. sorular bu yazının ana çerçevesini oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Felsefi Antropoloji, Max Scheler, Takiyeddin Mengüşoğlu, Bütüncül Yaklaşım.

Abstract

In this article, philosophical anthropology, which is an independent field of philosophy, is examined through Max Ferdinand Scheler and Takiyeddin Mengüşoğlu. After the war period in the twentieth century, the issue of man and his position in the world has become important from the point of view of the concept of "philosophical anthropology". Philosophical anthropology, also known as human philosophy, has been expressed primarily through a conceptual framework and elaborated with two important names in the field. One of them is Max Scheler, who came from the German thought tradition, systematized the field with metaphysics or geist theory. The other thinker is Takiyeddin Mengüşoğlu, who introduced the field to Turkey and tried ontology-based philosophical anthropology. It is examined in what direction the thinkers in question have influenced and developed the approaches related to the understanding of human, and besides, the issues that remain in the void are expressed. In this context, it is aimed to see the contribution they offer to the studies of human philosophy. Do the philosophical anthropologies of Scheler and Mengüşoğlu express two approaches, one of which complements the other or opposes each other? Has Mengüşoğlu been able to complete Scheler, what kind of process has been experienced in the transition from metaphysical theory to philosophical anthropology based on phenomena? etc. these questions form the main framework of article.

Keywords: Philosophical Anthropology, Max Scheler, Takiyeddin Mengüşoğlu, Holistic Approach.

Var olan tarih bilinci, insanın kendi varlığını fark etmesiyle başlayan bir süreci ifade eder. Felsefe tarihi için ise bu durum tez ve antitezlerle yapılan sorgulamaların farklı yaklaşımları oluşturmasıyla devam eder. Felsefe tarihinde insan konusu farklı yönleriyle araştırılan, üzerine düşünülen bir konu olmuştur. 19. yüzyıla gelindiğinde mantıkçı pozitivist bilimleri bölen tutumundan felsefî çalışmalar da etkilenir. Maddeci/olgucu bilim paradigmasının ayrıştıran tutumu neticesinde günümüz bilim dallarında insan varlığı da parçalanarak ele alınır. İnsan; ellerini kullanan, hisleri ve zekâsı olan, alet yapabilen, düşünen, konuşan, sosyal olan, gülen vb. bir canlı olarak ifade edilegelmiştir. Bu özelliklerin her biri insanı bir yönüyle tanımlasa da bütüncül bir bakışın önünde engel teşkil etmektedir. İnsanın fizik ve metafizik tüm unsurlarıyla holistik olarak nasıl tanımlanabileceğine dair tartışmalar devam etmektedir (Demir, 2004: 86). İlk kez 20. yüzyılda, insanı inceleyen bilim dallarından biri haline gelen “felsefî antropoloji” kavramsallaştırması ile insan varlığı doğrudan ve bütün yönleriyle ele alınması gereken bir problem konusu olur. Alman filozof Max Scheler’in sistemleştirdiği bu alan, antropolojinin bütünlük iddiası sonrasında felsefede esas şeklini alır. Antropolojinin insanı doğabilimlerine indirgeyici tutumu, felsefî antropoloji ile genişlik bulur. Felsefe nazarıyla insana bakmak; nitelikleri ve özellikle mahiyeti bakımından insanı anlamak demek olur. “İnsan nedir?” sorusu, alanın sınırlarını belirleyen temel bir sorudur. Nitekim Kant’ın “Neyi bilebiliriz?”, “Ne yapabiliriz?” ve “Ne umabiliriz?” sorularına “İnsan nedir?” sorusu eklenerek felsefî antropolojinin başladığı ifade edilir (Mengüşoğlu, 2021: 68).

İnsanı diğer canlılardan ayırt eden niteliklerin belirlenmesi, insana özgü -var olma koşulları- felsefenin ve antropoloji, sosyoloji, psikoloji gibi insanı inceleyen diğer bilimlerin problem konusudur. Bu çeşitlilik içinde insanın ele alındığı bağlamlar da farklılık arz eder. İnsana dair birçok tanımın yapılmış/yapılıyor olması onun tek bir tanıma indirgenemeyecek nitelikleri olduğunun bir işareti olarak düşünülebilir (Nutku, 1998: 151). Bununla birlikte doğrudan insanın kendi varlığı hakkında objektif, açık, kapsayıcı bir tanım yapılamadığı tespit edilir. Bu durumun fark edilmesinde, yaşanan savaş süreciyle birlikte, değişen dünya ve değerler algısı etkili olur. Diğer taraftan insanın bizatihi kendisinin anlaşılman onuyla ilgili konuların anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu amaçla 20. yüzyılda insanı inceleyen bir bilim olarak felsefî antropoloji geliştirilir.

Dönemin farklı felsefî akımlarının yanı sıra insanın doğrudan felsefeye konu edilmesi gerektiği düşünülür. Çünkü 19. yüzyılda başlayan mantıkçı pozitivist görüşle, metafizik, insan hayatından uzaklaştırılmaya ve anlam-sızlaştırılmaya çalışılır. Bu ise var olanlar içinde insanın kendi yerini tespit

ve tayin etme noktasında birtakım boşluklara sebep olur. İnsan varlığını farklı açılardan inceleyen antropolojik teoriler bu boşluğun önemine değinmeksizin, çoğu kez "öteki" kavramı üzerinden bir sömürge politikası olarak insanı açıklamak ister. Ya da Darwinist bir bakışla insan ve hayvan arasında bir derecelendirme yapılır. Burada şunu ifade etmek gerekebilir ki, evrim çizgisinde insanı anlamak, insanın beşer yönüne tekabül eder. Zira insanın hayvanlarla ortak noktası beşeriyetle -onun dünyaya dönük yönüyle- açıklanabilir. Başka bir deyişle insandaki fiziki şartlar onun yalnızca canlı olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ancak insan varlığı aynı zamanda beşer olmayan insan olmaya geçişi de ifade eder. Artık bu noktada değerlerle hayatını devam ettiren insan karşımıza çıkar (Kala, 2023: 9). İdeolojik yaklaşımların yanı sıra insanı doğrudan kendi varlığı ve nitelikleri üzerinden tanımlama girişimi olarak felsefî antropoloji söz konusu olur. Böylece anlam arayışının ön plana alındığı, tarihi/kültürel/tinsel kodlarla insanı tanımlayan Alman felsefesinin yaklaşımlarıyla, felsefî antropoloji kavramı literatüre eklenir.

Bu çalışmanın önemi, alanın iki teorisini oluşturan Max Scheler ve Takiyeddin Mengüšoğlu'nun felsefî antropolojilerinin incelenmesidir. İnsan felsefesi olarak da geçen Max Scheler'in geliştirip sistemli hale getirdiği alanda insan, farklı veçheleriyle ele alınır. Scheler'in teorisi özelinde ifade edilirse, insan, mahiyeti bakımından diğer canlılardan ayrılır. Bu noktada Scheler'in felsefî antropolojisinden önce var olan antropolojik teorilerden, Scheler'in yeni bir teoriye ihtiyaç duymasının gerekçelerinden söz edilmesi gerekir. Devamında Mengüšoğlu'nun teorisini oluştururken Scheler'in insanı getirdiği yerin önemi, yetersiz kalınan hususlar ve bütüncül bir felsefî antropolojiyi denerken neleri ifade ettiğine değinilmektedir. Çalışmada bu minvalde Mengüšoğlu'nun Scheler'i nasıl tamamladığı ve kendi teorisine insanı getirdiği yerin fark edilmesi amaçlanmaktadır.

Felsefî antropoloji alanı henüz yeni sayılabilen bir alandır. Alanla ilgili literatürün genel çerçevesini antropoloji-ontoloji-aksiyolojinin oluşturduğu ifade edilebilir. Antropolojik teorilerde Darwinist ekol ve biyolojiyle kurulan Gelişme Psikolojisi Teorisi bulunur. Aksiyolojide Scheler'in başlattığı, Mengüšoğlu ve Kuçuradi ile devam eden değerler alanıyla insanı ele alan yaklaşımlar bulunur. Yine Almanya'da başlayan Nicolai Hartmann'ın yeni ontoloji çalışmaları Mengüšoğlu'nun felsefî antropolojisine ilham olabilmıştır. Felsefî anlamda ifade edilirse; Antropoloji kolunda Scheler, ontoloji tarafında Hartmann, aksiyolojide ise Scheler ve Hartmann'ın yanı sıra Mengüšoğlu zikredilebilir. Buradan hareketle insanı ele alan bir bilim olarak üç alanı da kapsadığı ifade edilebilir. Hartmann'ın öğrencisi Hermann Wein, *Felsefi Antropoloji: Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi* başlıklı müstakil bir eser ya-

yınlar. Helmuth Plessner ve Micheal Landmann da felsefî antropolojileriyle alana katkı sunar. Türkiyede'ki izlerine Takiyeddin Mengüşoğlu, Mazhar Şevket İpşiroğlu, güncel manâda İoanna Kuçuradi ve öğrencilerinde rastlamak mümkündür. Farklı felsefî antropolojiler olsa da Scheler'in ve Mengüşoğlu'nun teorileri bu makalenin sınırlarını oluşturmaktadır.

İlk kısımda alanın sistemleştiricisi olan M. Scheler'in, metafizik teoriyle insanı fizik alanın sınırlayıcılığından alıp Geist alanıyla buluşturduğu noktalara değinilmektedir. Antropolojik teorilerin insanı getirdiği yerde hissedilen yetersizlikler onu, psiko-vital alanın yanı sıra Geist alanına yöneltir. Kuşkusuz insan varlığını bölen yaklaşımlara, bütüncül bir bakış sunabilecek olan metafiziğin dahil edilmesi gerekir. O, bunu antropolojik teorileri yok saymadan ancak eleştirerek ve kendi teorisini geliştirerek yapar. Scheler'in insanı hayvandan hareketle değil "kişi" olmak bakımından Geist'a sahip varlık olarak ele alması, insanı getirdiği yeri göstermesi bakımından önemlidir. Ancak insanı getirdiği yerde en az antropolojik teorilerin insanı hayvanla bir derece farkına indirgemesi gibi uç bir yere, insanla Tanrı'yı aynı dereceye getirdiği ifade edilir. Bu anlamda metafizik teorinin eleştiriye açık yönleri bulunur. Mengüşoğlu bunları fark eden ve teorisinde metafizik dünyanın değil, fizik dünyanın ya da somut bütünlüğün insanı makul bir şekilde ve tüm yönleriyle anlatabileceğini belirtir.

Alanı Türkiye'de işleyen Mengüşoğlu, Scheler'den etkilense de onu eleştirdiği hususların daha fazla olduğu ifade edilebilir. Nitekim ona göre Scheler, insanı birbiriyle ilişkili olmayan bir düalizme yerleştirmiştir. Diğer bir deyişle, insanı biyolojiye indirgeyen yaklaşımlardan alıp, farklı iki alana indirgemiş olur. Ancak Mengüşoğlu'na göre insan doğrudan günlük hayattaki başarılarıyla yani somut bütünlüğünde ele alınmalıdır. Bu bağlamda ikinci kısımda Scheler'in teorisini eleştirmek suretiyle ontolojik temelli felsefi antropolojik yaklaşımında insanı getirdiği yere, -özellikle günlük hayatın içinde bir bütün halinde insanı anlama çabası- bakılmaktadır. Mengüşoğlu farklı isimlerden yararlınsa da teorisinin eklektik bir yapıda olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Nitekim Kant, Scheler, Hartmann gibi isimlerden farklı konularda esinlense de özgün bir teori geliştirir. Kant'ın apriori vurgusu, Mengüşoğlu'nda başka herhangi bir kavram ve kategori olmadan insanı anlama yoluna sevk eder. Yine Hartmann'ın yeni ontolojisinde yer alan varlık tabakaları ve birbirleriyle olan ilişkilerinden hareketle insandaki somut bütünlüğü ontoloji temelinden kavrayan Mengüşoğlu, teorisinde ilişkiler ağını ön plana çıkarır. Scheler'in felsefi antropolojisindeki metafizik vurguları eleştirir ancak onun insanı mahiyeti bakımından incelemesini anlamlı bulur. Antropo-

lojik teorilerdeki ve özellikle Scheler'in felsefî antropolojisindeki eksiklikleri fark edip, somut anlamda insan başarılarına odaklanır.

Bu makalede Scheler'in bütüncül şekilde insanı anlama kaygısı, Mengüşoğlu'nun ona yönelik eleştirileri ve devamında geliştirdiği ontolojik antropolojisiyle irdelenmektedir. Bunun için öncelikle felsefî antropoloji alanındaki temel kavramlar başlığında Scheler'den önceki antropolojik teorilere, Scheler'in felsefî bir antropolojiye ihtiyaç duymasındaki temel sebeplere, felsefî antropolojisinin mahiyetine ve sınırlarına değinilmektedir. Son kısımda Mengüşoğlu'nun felsefî antropolojisi, Scheler'in teorisi üzerinden incelenmektedir. Böylece hem alanda önemli iki teorinin literatür açısından ifade ettikleri yer görülmekte hem de aynı amacı taşıyan iki farklı felsefî antropolojinin birbirlerini tamamlama durumu incelenmektedir.

Felsefî Antropoloji'de Kavramsal Çerçeve

Yirminci yüzyılda sistemli hale gelen felsefî antropoloji alanı, insan varlığının incelendiği temel alanlardan birisidir. Alanın genel özelliklerine geçmeden önce var olan antropolojik teorilerin ifade edilmesi gerekir. Nitekim antropolojik teorilerin yetersizliklerinin görülmesi, felsefî antropoloji alanına duyulan ihtiyacın sebeplerini göstermektedir.

19. yüzyıl sonlarında kurumsal hale gelen antropoloji, insan-bilim olarak tanımlanabilir. Antropolojik açıdan insanın anlaşılması çoğu kez "öteki" fikri üzerinden yapılır. Doğabilimsel yöntemlerle fiziğin tek belirleyici olduğu ve metafiziğin anlamsızlaştırıldığı bir dünyada insan da fiziki özellikleriyle sınırlandırılmak istenir. Böylesi bir bakışta, Darwinizmin etkileri de hatırlanırsa, insanın hayvanlarla karşılaştırılmalı bir araştırmaya tâbi tutulduğu görülür. Antropolojik teorilerle insan, sürekli bir "ilerleme çizgisi"nde düşünülür. İlerlemeci yaklaşım, türlerin belirli bir düzlemde benzer şekilde ilerleyebildiği iddiasına dayanır. Buna göre insan da diğer türler gibi determine edilen bir canlı olarak düşünülür.

Antropolojik teoriler; 1) Gelişme Psikolojisi Teorisi 2) Biyolojik Teori 3) Geist Teorisi 4) Kültür Antropolojisi 5) Ontolojik Temelli Felsefî Antropoloji olmak üzere beş başlıkta toplanabilir. Darwinist çizgiden hareketle geliştirilen, insanın evrime indirgendiği gelişme psikolojisi teorisinde Köhler ve Uexküll akla gelir. Köhler'in insan-hayvan karşılaştırmasında belirleyici faktörü evrim fikri oluşturur. Buna göre biyolojide var olan hiyerarşik düzlem, psikolojide denenir. Alt sınıftan üst sınıfa doğru bir ilerleme/evrim çizgisi gelişme psikolojisinin temel argümanı olarak geçer (Mengüşoğlu, 2021: 29). Köhler, hayvanların zekâları üzerinde deneyler yapar ve maymun-

ların en üst zekâyâ sahip olduklarını ifade eder. Geldiği noktada, insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olduğudur. (Mengüşoğlu, 2021: 30). Köhler'in insanı hayvanlarla zekâ bakımından karşılaştırması, onu fiziki alana indirgemesinin bir neticesidir. Gelişim psikolojisindeki hiyerarşik düzende, insan biyolojik olarak hayvanlardan bir derece ile ayrılır. Dolayısıyla evrimle ilişkilendirilen antropolojik bir yaklaşımın insanı getirdiği yer; hayvanla aralarında mahiyet farkından daha ziyade sadece bir derece farkı tespit etmek ancak bunun ötesine geçmemek olur.

Yine biyolojik eksenli olan ancak insanın özgün yönlerini öne çıkaran diğer bir antropolojik teori, Arnold Gehlen'in zekâ temelinde kurduğu teoridir. Gehlen, insan ve hayvanı biyolojik açıdan ele alır ancak Darwinist çizginin düşündüğü ilerleme fikrinden farklı olarak insan ve hayvan biyolojilerini birbirinden ayırır. Ona göre insanın ellerini kullanarak alet yapabilmesi (homo-faber), "eylem"de bulunması özgünlüğüdür. Çevreyle uyumları açısından da insanla hayvan arasında farklılık görür. Hayvanlar yalnızca çevreye uyum sağlayabilirken insanlar yaşadıkları ortamı düzenleyebilir, değiştirebilir hatta yeniden inşa edebilir (Gehlen, 1954: 9). İnsanlar hayvanlardaki biyolojiden farklı olarak "özelleşmemiş" durumdadır. Bir tür "gecikme" ile bunu açıklayan Gehlen, özelleşmeme durumunu, hayatı istediği yönde değiştirebilme potansiyeli olarak insanda görür. (Gehlen, 1954: 92). Gehlen'in yaklaşımı insanı ele alan antropolojilerin, canlılar içindeki bir derecelendirmenin yanı sıra verilmiş olan potansiyellere ve eylem haline dikkat çekmesi açısından önem arz eder. Bununla birlikte insanı fiziki belirlenmişlik hallerinden kurtarabilmiş görünmez.

Antropolojik teorilerin seyri bir zaman sonra felsefenin kapsamına girer. İnsanın metafizik yönlerine dikkat çeken felsefi bir antropoloji geliştirilir. Dönemin natüralist, materyalist insan telakkilerine karşı, metafizik unsurları da kapsayan felsefi antropoloji söz konusu olur. Savaş sürecinden sonra insanın dünyaya ve değerlere olan bakışında birtakım değişikliklerin yaşanmasıyla birlikte ona kozmostaki yerini gösterecek bir düzlem arayışının başlaması, alanın temel çıkış noktası olarak düşünülebilir. Bu arayışın neticesi olarak "felsefî antropoloji" adıyla bilinen felsefe alanı tezahür eder. M. Scheler'in (1874-1928) *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eseri, bu alanda yazılan ilk eser olma özelliğine sahiptir. Takiyeddin Mengüşoğlu'nun alana katkı sunduğu eseri, *Felsefî Antropoloji -İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri-* (1971) ile *İnsan Dünya, Hayvan ve Çevre -İnsan ve Hayvanda Karşıt Fenomenler* (1979) kitapları ilerleyen süreçte *İnsan Felsefesi* adıyla tek kitap haline getirilir.

Scheler'in felsefî antropolojik teoriyi tamamlamaya ömrü yetmese de dönemindeki isimleri etkilediği ifade edilebilir. Scheler'e göre felsefî antropoloji, insanın kozmostaki konumuna yönelik özel bir araştırma alanıdır. İnsan olmanın özel bir anlamı olup olmadığı sorusu, onun felsefesinde olumlu bir karşılık bulur (Zachary and Anthony, 2024: Max Scheler). Scheler, kendisinden önce yapılan insanın "rasyonel bir hayvan" olduğuna dair tanımları kabul etmeyerek insanı "sevgi dolu bir varlık" olarak tanımlar. Buna göre insanın iki yönü bulunur; bunlar, bir tarafıyla bitki ve hayvanlarla ortak olan; diğer tarafıyla, insana kendi konumunu ve niteliklerini gösterecek olan özünü (mahiyeti) veren alandır. Scheler, iki yönü kabul etse de insanın ikinci yönü olan mahiyetini problem edinir ve felsefi antropolojisinde bu kısmı irdeler (Akdemir, Tubitak Ansiklopedi: İnsan Felsefesi).

En genel anlamda felsefî antropolojide amaç; "tüm insanlığa ilişkin kapsamlı bir bakış açısı" oluşturmaktır (Weiss, 1998: 236). Böylesi bir bakış felsefe tarihi içerisinde "insan felsefesi" olarak Hegel, Marks, Nietzsche, Scheler ve Cassirer ile bağımsız bir felsefe alanı hâline gelir (Kala, 2023: 23). Mengüšoğlu, felsefî antropolojinin çıkış süreciyle alakalı olarak şunları ifade eder: "İnsan ilk defa çağımızda kendisine, kendi problem ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma sahası yapmıştır. Biz felsefenin bu dalına "felsefî antropoloji" adını veriyoruz." (Mengüšoğlu, 1971: 1). Alman felsefesinin iz düşümlerinden birisi olan felsefi antropolojinin, "bilimsel ya da metafizik antropolojilerin sistemli bir eleştirisi olarak" geliştiği, ileri sürülen görüşler arasındadır (Kuçuradi, 2017: 254). "Felsefî Antropoloji'nin kendisine problem edindiği şekliyle "insan"; kültüründen, dilinden ve sosyal örgütlenme tarzlarından bağımsız ele alınır. Felsefî Antropoloji; insanı daha çok insan olmak bakımından inceler ve temel bir soru olan "insan nedir?"e cevap arar. Buna karşın bilim olarak antropoloji daha çok küçük gruplarla, kültürlerle çalışma eğilimindedir." (Gürdal, 2020: 136).

Felsefî antropoloji, antropolojinin bir dalı olan ve kaynağını doğa bilimlerinden alan sosyal (kültürel) antropolojiden farklıdır. Alanın temelinde felsefe bulunur (Gürdal, 2020: 136). Kültür çeşitlerinin incelendiği kültürel antropolojiden farklı olarak felsefî antropoloji, insan çeşitliliğine odaklanmaz. Farklı çağlar, toplumlar, kültürler ve insanlar değil, doğrudan "insan kavramı"ndan hareket edilir (Kuçuradi: 2017: 257). İnsan tek bir açıdan değil, bütünüyle kavranmaya çalışılır. İnsan varlığını oluşturan ve diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan "temel ilkeler" değerlendirilir (O'brien, 2022: 113). Yine felsefî bir antropolojide, insanın fizik alana indirgenmemiş olması beklenir. Felsefî antropoloji genel olarak metafizik unsurları da içermeli-

dir. Başka bir deyişle “insan gerçekliğinin radikal nedenlerine ve ilkelerine uzanan felsefi düşünceden” oluşmalıdır. Bu metafizik yön, sosyal (kültürel) antropoloji gibi empirik bulgularla insanı inceleyen diğer antropolojik yaklaşımlardan felsefi antropolojiyi ayırır (O'brien, 2022: 112, 113). Felsefi antropolojinin merkezinde insan vardır. İnsan varlığının neliği felsefi antropolojinin özgün yanıdır. Dolayısıyla felsefi antropoloji, 20. yüzyıldaki varoluşçuluk, pozitivism, darwinizm gibi felsefi akımlardan farklı bir yönde gelişir (Gürdal, 2020: 138). İnsana felsefi açıdan bakılan bu alanda hem Scheler hem de Mengüşoğlu insanı bütüncül bir bakıştan anlama kaygısı, insanı fiziki belirlenimlere hapsedmeme temayülü içindedir. Scheler, Geist veya Metafizik teorisiyle bunu denerken, Mengüşoğlu, ontolojiye yasladığı insan fenomenlerine odaklanmakta, insanı maddi ve manevi başarıları ve kazanımlarıyla bütüncül bir eksen de anlamaya gayret etmektedir.

Metafizik Teori Bağlamında Bütüncül Bir İnsan Yaklaşımı: Max Scheler

Felsefe tarihinde insan varlığı, farklı hususiyetleriyle ele alınmış ancak ilk kez Scheler ile birlikte kozmostaki yeri ve anlamı sorgulanmıştır (Scheler, 1968: Önsöz). Scheler'in bu ihtiyacı, insan tanımlarının farklı içerikleri dolayısıyla uzlaşılabilen bir tanımının yapılamayışından kaynaklanır. Diğer taraftan dönemin hâkim akımları olan pozitivism, natüralizm, materyalizm, darwinizm vd.'nin insanı tanımlama ve konumlandırma konusunda yeterli olmadığı düşüncesi ön plandadır. Çıkış noktası, insan ve hayvanın zekâ bakımından eşit gören ve yalnızca bir derece farkı olduğunu düşünen teorilerin aksine insanda daha farklı bir yapının olduğunu savunmaktır. Nitekim Scheler bu hususu şöyle ifade eder: “Hayvanda zekâ da varsa, insan ve hayvan arasında bir derece farkından öte bir fark var mıdır? Bunun ötesinde bir öz (yapı) farklılığı var mıdır?” (Scheler, 2020: 65). Scheler, kendisinden önceki Darwin ve Lamarck okulunda bulunan Köhler, G. Schwabe'in insanla hayvan arasında yapı farkı olmadığına dair düşüncelerini eleştirir ve araştırmalarına başlar. Çünkü onların hiçbir metafizik unsuru insan hayatına dahil etmediklerini görür. Ona göre insanı insan yapan şey (öz); ne yalnızca zekâsı ve seçme durumu ne de hayvanla ayrılmış olmasıdır. Scheler, insanın psişik varlık tabakalarına eklenen yeni ilkeyi “Tin” olarak ifade eder (Scheler, 2020: 66).

İnsanı kozmos içindeki konumunu belirlemek üzere ele alan Scheler, Grek dönemindeki insanı konumlandırma sorunlarından iki ilke ile ayırır. Kozmos ona göre ruh (sprit) ve yaşam (life) birlikteliğinde incelenebilir. Aynı zamanda bu ilkeler, felsefi antropolojisinde antropolojik bir anlam kazanır. Öyle ki ilk olarak insan ruhu; eylemlerin merkezinde, zaman ve mekân

üstü enerji olarak görünür. Yaşam ise, insanın dünyadaki konumunu verir. Ruh ve yaşamın bir araya gelmesiyle insanın dünyadaki serüveni başlar. Ruh, yaşamla iç içe geçmiştir. Scheler'in felsefî antropolojisinde tanımladığı iki alan -psikovital ve geist- alanı, bir anlamda bu ilkelere karakterize edilebilir (Cernica, 2009: 127, 128).

Scheler'i tetikleyen bir başka husus, ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra değişen dünya algısı olur. İnsan, doğrudan kendi varlığının anlamı hakkında yeniden sorgulamalara başlar. İnsanın nasıl bir varlık olduğu, mahiyeti, dünyadaki yeri Scheler'in felsefî antropolojisindeki temel sorulardır (Stradaioli, 2005: 3). Ona göre üç farklı insan tanımı söz konusudur. Birincisi, daha teo-politik denilebilecek olan; Yahudi-Hristiyan geleneğinin düşünce dünyasında var olan Âdem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten çıkarılmakla ilişkilendirilen insan yaklaşımıdır. İkincisi, temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulur. Daha rasyonel bir içerik kazanan buradaki yaklaşımda insan, kendi varlığı hakkında bilgi sahibi olmaya başlar. Üçüncüsü ise, "modern tabiat ilimleriyle genetik psikolojinin artık gelenekleşmiş olan düşünce dünyasıdır. Buna göre insan, yeryüzü adını alan gezegendeki oluşun en son basamağıdır." (Scheler, 1968: 5).

İnsan hakkındaki bu üç ayrı düşünce arasında bir bütünlük yoktur. İnsanla ilgilenen ilimlerin giderek çoğalmasının aksine insan varlığının kendisi üzerinde birleşilebilecek sağlam bir zemin bulunmamaktadır. Bu eksikliğin farkına varmasıyla, insanı konumlandırma çabası, Scheler'in felsefesindeki yapı taşlarını oluşturur (Scheler, 1968: 6). Scheler, öncelikle var olan insan telakkilerini eleştirir ve eksikleri ifade eder. Bu süreçte insanı bir alana indirgeyen, açıklayıcı akımlarla karşılaştığı gibi onu anlama çabasında olan ve özel bir yer tanıyan Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Dilthey gibi isimlerden etkilenir. İnsan, Darwinizm'de olduğu gibi yalnızca insiyaklarıyla tanımlanabilecek bir varlık değildir. Pozitivizmdeki gibi olgularla açıklanabilecek mekanik bir yapıda da değildir. Bunlarla birlikte insan us sahibi bir varlık olmakla da sınırlandırılmamalıdır. İnsanın tüm bunları içine alan "bütüncül" bir bakışla değerlendirilmesi gerekir. Nitekim o, insanın ne salt akıl varlığı ne olgusal bir gerçeklik ne de hayvanlarla bir derece farkıyla ayrıldığını düşünmez (İpşiroğlu, 1939: 74, 75). "İnsanın biyo-psişik, rasyonel ve tinsel yönlerine vurgu yapan ve tüm bu yönlerin insanın değer ve kimlik sahibi bir varlık olarak kabul edilmesini sağlayan felsefî antropoloji yaklaşımı" (Ceran, 2011: 543) Scheler'in insana yöneldiğı noktayı işaret eder.

Scheler, felsefî antropolojik açıdan insana bakışını, psiko-vital ya da ruhi hayat adı verilen aşamaları anlamakla başlatır. İlk aşamada "his tepisi" veya

“duyusal itilim” bulunur ancak his, belli bir amaç için var olan insiyak değildir. Ansızın gelen haz veya elem, hissini ifade eder (İpşiroğlu, 1939: 75). İkinci aşamada hazır bir meleke halinde olan insiyak (içgüdü aşaması) bulunur. Bu iki aşama, üçüncü aşama olan hafızanın oluşması için ön şart olarak düşünülebilir. Dördüncü aşamayı “pratik zekâ” oluşturur. Aşamaların her biri insanla hayvanı ayırt etmekten ziyade ortak özelliklerini ifade eder (İpşiroğlu, 1939: 76). Ancak Scheler için tüm bu psiko-vital (duyusal itilim, içgüdü, bellek, pratik zekâ) alandan başka, insanı farkı kılan bir alan olmalıdır ki o da Geist alanıdır. Bu alanın belirleyicisi insanın mahiyetidir.

Mahiyet (öz) konusu insana, diğer durumları aşabildiği ve onları yönlendirebildiği bir imkân alanı sunar. İnsanın özü, diğer varlık tabakalarından bağımsız ele alınır, aynı zamanda evrim yaklaşımına indirgenemeyen bir yapıdadır. Scheler’in mahiyet farkı olarak ifade ettiği insanın özü, diğer alanları aşkındır. Mahiyeti belirleyen alan ise Geist alanıdır. Tin veya Geist, “saf edimsellik” olarak geçer, edimsellik ise “ideleştirme” olarak insanda görülür (Ersoy, 2019: 13). İnsan olmak Geist’a sahip canlı olmakla eş anlamlıdır. Her insanda Geist alanı bulunur ancak onun açığa çıkması Scheler’e göre insanın “kişi” olabilmesine bağlıdır (Cıvgın, 2005: 45). Kişi olmak; varlığa karşı gösterilen tutumda açığa çıkar (Sandmeyer, 2012: 28). Yunanlılar eskiden bu ilkeyi “logos” (akıl) olarak ifade etmiştir, Scheler ise ondan daha kapsamlı olarak gördüğü “Geist” kavramıyla dile getirir.

İnsanda Geist’ı karşılayan hususiyet, Scheler’e göre “person” yani “kişi”dir (İpşiroğlu, 1939: 78). İlkenin başlıca fonksiyonu “hayata hükmetmek”tir. Diğer bir deyişle Geist’a sahip olan varlık, uzviyetinin tesirlerinden kurtularak onu aşabilir. Geist bu anlamda “hürriyet” demektir (İpşiroğlu, 1939: 79). Tine sahip olan bir insan, yani “kişi”, her şeyi ve kendini, kendi fizyolojik ve psikik durumlarını da bilgisinin nesnesi yapabilir, nesneleştirebilir.” (Ersoy, 2019: 13). Hayata hükmetmek olarak da ifade edilebilecek nesneleştirme eylemi insana özgü bir yetenektir. İnsan, mahiyeti gereği, kendisine sunulan somut gerçekliği aşabilme ve “hayır” diyebilme potansiyeline sahip bir varlıktır. Kendini verilmiş olan gerçeklikten ayrı düşünebilir (Ersoy, 2019: 14).

Felsefî antropolojide insan kendisini “kişi” olmak bakımından konumlandırırken bu niteliklere sahip olduğunu fark etmesiyle kendisi için yeni bir dünya tasavvurunda bulunabilmektedir. Açılacak olursa, Geist alanı, şimdi ve buradaki gerçeklikte olan insan varlığına psikovital alandan çıkabilme imkânı sağlamaktadır (Cernica, 2009: 127). Bu husus, onun Geist mefhumunu tanımlarken, Uexküll’in psiko-vital çerçevede ifade ettiği muhit mefhumuna dönülmesini gerektirir. Buna göre, örneğin bir kedi, insiyaklarını belli

bir muhit içinde açığa çıkarabilir. Biyo-psişik unsurlar ve muhit bu itibarla ayrı değildir. Ancak Geist ile uzviyetin ağırlığından kurtulabilen insan, muhitin de baskısından kurtulabilmektedir. Ona göre insan bir muhit ile sınırlanmayan varlıktır. Yalnızca insan varlığının önünde, muhiti olmayan sonsuz bir alem inkişaf olunur. İnsan bu sayede kendisine dönüp, "ben kimim, neredeyim, nereye gidiyorum?" sorularını sorabilmektedir.

Geist ile belli bir muhite indirgenemeyen insan, "Mutlak hiçlik" içinde tutunacak bir yer arar. "Niçin bir dünya var ve insan bu dünyada nerede olmalı?" soruları, kişi olabilen insanın sorgulamalarıdır. Mutlak Varlık mefhumu bu suretle insanın kendini aşabildiği bir zeminde mümkün olur. Artık Scheler'in felsefî antropolojisinde geline nokta, insanın kendi varlığını, Mutlak Varlık olarak telakki etmesi meselesi kendisini ortaya koyar (İpşi-roğlu, 1939: 81). Onun insan felsefesi "insanın kendisini ilah" addetmeye başladığı bir sürece girer (İpşi-roğlu, 1939: 82). İpşi-roğlu'na göre, Geist son merhalede Scheler'in düşüncelerini farklı bir yönde değiştirir. Felsefî antropolojisi "dini antropolojik" bir zemine geçmiş ve farklı bir mahiyet kazanmış olur (İpşi-roğlu, 1939: 85). Dolayısıyla Scheler'in insanı getirdiği yerde Geist alanı insanı belirleyen temel karakter olmakta ve insan da metafizik alanda Mutlak Varlığa yükseltilmektedir.

Scheler'in insanı diğer canlılardan farklı olarak psikovital alanda bırakmamasının arkasında, Darwinst yaklaşımın argümanlarına tezat bir şekilde, insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olmadığına dair inancı yer alır. İnsan varlığının hayvanlarla benzeşen yukarıda geçen süreçlerle ilgili olarak birtakım yönleri söz konusudur ancak insanın bir mahiyeti de bulunmaktadır. Ona göre insanı farklı kılan bu hususiyet, metafizik teoriyle şekillendirdiği Geist alanıyla fark edilebilir. Bu anlamda Scheler'in felsefî antropolojisinin bir "meta-antropoloji" olduğu ifade edilir. Çünkü dönemin pozitivist yaklaşımlarının yanı sıra Mutlak Varlık ile insan ruhu arasındaki bağı görmeyi deneyerek, insana farklı bir yönden bakmaya çalışır (Stradaoli, 2005: 16). Bu çabasıyla -fizik, metafizik ve gayb- unsurlarının bir arada bulunduğu daha nitelikli ve bütüncül bir insan yaklaşımının yolunu açtığı ifade edilebilir (Kala, 2023: 10). Scheler'in, felsefesini oluştururken Dilthey ve Husserl'den etkilendiği bilinmektedir. Alman düşüncesinde, özellikle tin bilimleri içerisinde Dilthey'in konumu, Scheler için önemli olur. Husserl ise farklılıkları olsa da fenomenolojik yöntemi kullanmasında karşımıza çıkar. Scheler, fenomenolojiyi, insandaki Geist alanıyla irtibatlandırır. İnsanın değerli olanı, öz olanı görebilmek için ona yönelmesi, diğerlerini ise geri planda bırakması gerekir. Bir tecrit hali olan bu süreç, yalnızca insana özgüdür. Özgür olmak, tercihte bulunmak ve kendi öz değerini idrak etmek, insana

bu sayede görünmektedir. İşte Scheler'in insandaki morfolojik yapıyı aşan onun bir de mahiyetine dikkat çektiği özgün yanı burasıdır.

Mengüşoğlu'na göre Scheler'i özgün kılan bir başka konu, yaklaşımını felsefeyle temellendirmesidir. Uexküll'ün biyolojiye indirgeyerek açıkladığı insan varlığını alıp, psikovital alanı aşan Geist alanını ifade etmesi, Mengüşoğlu'nun bu argümanını temellendirdiği yerdir (Mengüşoğlu, 2021: 57). Buna göre Scheler, Uexküll'ün hayvanın ait olduğu çevre teorisinden etkilenmiştir. Uexküll'e göre hayvan bir çevrede yaşamak durumundadır ancak insan, kendisi ile çevresi arasına mesafe koyarak kendisi için bir dünya inşa edebilir. Çevresindeki nesnelere ilişki kurabilir, onları farklı şekillerde kullanabilir ve dolayısıyla insan, gerçeklikle özel bir bağ kurabilmektedir (Cıvgın, 2005: 45). Fakat psikovital yönüyle tıpkı bir hayvan gibi çevreye de bağlıdır. Bu bakımdan insanla hayvan arasında bir varlık farkı görmez. Uexküll'ün yaptığı, Darwinizmin eksikliklerini göstermektir. Scheler ise Uexküll'ün teorisini felsefi antropolojisine katarak, insandaki psikovital süreçlerden söz eder. Ancak insanın bu alanı aşabilen yapısı gereği, bir "varlık farkı"nın da olması gerektiğini vurgular. İşte Scheler bu alanı "Geist teorisi" ile geliştirebilir.

Nihai anlamda Mengüşoğlu'na göre Scheler, insan ruhu ve bedeniyle bir ilişkisini kurmadığı Geist yaklaşımıyla, insan varlığını parçalamış olmaktadır (Mengüşoğlu, 2021: 58). Bu noktada Mengüşoğlu'na göre, Scheler'in teorisinde bütüncül bir bakış kaygısının ilk aşamada var olduğu fakat teoride kaldığı ifade edilebilir. Scheler, insanı bir obje halinde deney alanına indirgeyen dönem yaklaşımlarına alternatif önerirken, insanı iki ayrı alanda inceleyerek bütüncül bir bakıştan da uzaklaşmaktadır. Dahası, teorisinde insan, metafizik sahada Mutlak Varlık'la aynı süreçlere sahip bir varlık haline gelir. Scheler'in, insanı metafizik yönleriyle ele alırken, fiziki dünyayla ilişkisini sağlam bir temelde kurgulayamamış olduğu dile getirilebilir. Bütüncül bir bakışta fizik ve metafizik tüm unsurlar birlikte aynı varlığın birbirini tamamlayan boyutları ekseninde söz konusu olmalıdır. Dolayısıyla Scheler açısından felsefi antropolojinin insanı getirdiği yer, spekülatif önermelerin ötesine geçememiştir denilebilir.

Devam eden süreçte Scheler'in felsefi antropolojisi üzerinde Manfred S. Frings ve Edward Collins Vaceks çalışır (Weiss, 1998:242). Almanya'da başlayan felsefi antropoloji Türkiye'de Takiyeddin Mengüşoğlu ile devam eder. Scheler'in teorisini eleştiren; Kant, Scheler ve Hartmann'dan hareketle "ontolojik temelli felsefi antropoloji"yi geliştiren Takiyeddin Mengüşoğlu'nun teorisi, birtakım eksikliklerle beraber alanda önemli bir yeri doldurmaktadır. 20. yüzyıl felsefesinde felsefe ile antropolojiyi buluşturan Scheler'in dü-

şünceleri, kendisinden sonra gelen düşünürler için hem bir hareket noktası hem de bir eleştiri konusu olur. Scheler'in özellikle Geist anlayışını eleştiren Mengüšoğlu, ontolojik temellere dayanan felsefî antropolojisini geliştirirken Scheler'in teorisini hem bir anlamda ters yüz eder, hem de başladığı noktayı kabul etmekle, farklı bir varış noktasının varlığından haberdar etmeye çalışır. Bu çabası, Scheler'in metafizik yaklaşımındaki boşlukları açığa çıkarmak şeklinde okunabileceği gibi aynı zamanda onun teorisini aşmak isteği olarak da görülebilir (Alkayış, 2023: 169).

Ontoloji Temelli Felsefî Antropoloji: Takiyeddin Mengüšoğlu

Scheler gibi insanın bağımsız bir alanda incelenmesi gerektiğini ifade eden bir diğer isim Mengüšoğlu'dur. İnsanın diğer bilimlerden bölünmesine bir tepki olarak Scheler ile insanı farklı bir düzlemde ele almayı dener. Bu yönüyle ortak noktaları olsa da Mengüšoğlu, Scheler'in metafizik teorisine yönelik eleştirileriyle, teoride kalan yetersizliklere dikkat çeker. Yöneltiği eleştiriler hem Scheler'in teorisinde açık kalan hususları göstermekte hem de kendi teorisine bir zemin oluşturmaktadır. Bu anlamda bu başlık altında, Scheler'in insanı getirdiği yerle birlikte, Mengüšoğlu'nun Scheler'den aldığı ve üzerine ekledikleriyle geliştirdiği felsefî antropolojisine bakılmaktadır.

Mengüšoğlu'na göre insan, 20. yüzyılla birlikte ilk kez felsefenin bağımsız "otonom" bir araştırma konusu olur. Felsefe tarihinde insan konusu, felsefenin diğer alanlarının içine dağılmış durumdadır. Örneğin insanın bilgisi bilgi teorisi; ahlâki etik teorisi; sanatı sanat felsefesi veya dili dil felsefesi gibi farklı şekilde bölünmüş alanlarda tahlil edilmektedir. İnsanın, bütünlük çabasıyla, ilmi çalışmaların özel bir konusu olması felsefi antropoloji kavramıyla başlar. Mengüšoğlu, insan üzerine yapılan incelemelerini dört teoriyi kritik ederek sürdürür. 1) Gelişme Psikolojisinin Teorisi'nde W. Köhler'i ve Uexküll'ü ele alır. 2) Geist Teorisi'nde Max Scheler'in metafizik kurgusunu inceler. 3) Biyolojik Teori'de Arnold Gehlen'in insanı biyoloji temelinden ele aldığı yaklaşımına yoğunlaşır. 4) Kültür Antropolojisi'nde ise ulusların karşılaştırılması yoluyla insana bakıldığını ifade eder. Teorileri etüt ettikten sonra Mengüšoğlu, bir beşincisi olarak kendisinin geliştirdiği Ontoloji Temelli Felsefî Antropoloji'yi açıklar (Mengüšoğlu, 1976: 37-38).

Antropolojik teorilerden etkilense de Mengüšoğlu'nun eklektik bir çabadan öte özgün bir felsefî antropoloji oluşturduğu ifade edilebilir. Mengüšoğlu'nun teorisinde etkili olan temel bir alan Nicolai Hartmann'ın öncülüğünde yeni ontoloji olur. Böylece Scheler'in, Hartmann'ın ve öncesinde Kant'ın insan anlayışından etkilenen Mengüšoğlu, alanda farklı bir bakış açısı ge-

liştirerek meseleyi ve disiplini Türkiye'ye taşır.¹ Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji ilk olarak gelişim psikolojisi teorisiyle başlar. Darwinizmin etkisi olan bu teoride insanın da bulunduğu en aşağıdan yukarı tabakaya doğru giden bir süreçte tüm canlılar bir sıralama içindedir. Organik alandaki bu hiyerarşinin psişik alanda da var olduğunu ifade eden Köhler, antropoidler üzerinden bunu dener. Köhler'in hayvanlar üzerinde yaptığı deneylerle, insanla hayvan arasında yalnızca bir derece farkı olduğu düşüncesi Uexküll tarafından eleştirilir. Organik alandaki gelişme teorisinin temelinde bulunan Darwinist yaklaşım, Uexküll ile aşılına başlar (Mengüşoğlu, 2021: 51). Ona göre canlılardaki yetkinliği belirleyen, çevreyle sağladıkları uyumdan ileri gelir. Oysa Darwinizm için türler arası yetkinlik, aşağıdan yukarıya doğru derecelendirme ile ölçülebilir. Basamak ne kadar yüksek olursa yetkinliği o kadar fazladır. Uexküll için bu sav, canlıların fenomenlerle olan ilişkisine uymamaktadır. Çünkü her canlı varlık, kendi "hayat koşulları" içinde, bulunduğu organik yapıya göre ele alınabilir. Dolayısıyla fenomenlerle canlılara bakıldığında, Darwinizmin iddia ettiğinin aksine bir hiyerarşiden değil, "kendine, durum ve şartlara özgü" olma hali ortaya çıkmaktadır (Mengüşoğlu, 2021: 52, 53). Bu görecelilikte Uexküll, hayvanlar üzerinde yaptığı denemelerle "çevre teorisini" geliştirir. Buna göre bir salyangozun kabuğunu sırtında taşıması gibi her hayvanın çevresiyle ilişkisinde belirleyici birtakım durumların olduğu ifade edilir. Geniş bir anlamı olan çevre kelimesi hayvanların "hayat koşulları" olarak sınırlandırılır (Mengüşoğlu, 2021: 54, 55). Nihai anlamda Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı çalışmalarından "davranış biyolojisi" doğar.

Böylesi bir uzanımda mesele felsefenin de kapısını çalar. Felsefeyle bunu deneyen isim ise Scheler olur. Scheler, Darwinizmin savlarına doğrudan müdahalede bulunmaz ancak insanla hayvan arasında derece farkının ötesinde bir ayırım olduğuna işaret eden Metafizik teoriyi geliştirir (Mengüşoğlu, 2021: 56, 57). Uexküll, çevre teorisine Scheler'i etkileyen bir isimdir. Mengüşoğlu'na göre Scheler, Darwinizme karşı bir tutum sergileyen Uexküll'ün biyolojisini değerlendirip, sonuçlarını felsefi antropolojisine taşımıştır (Mengüşoğlu, 2021: 57).

Antropolojik teorileri eleştiren Mengüşoğlu, nihai anlamda Scheler ile hesaplaşır. Ona göre insanın biyo-psişik yönü, metafizik teoride hem parçalanmakta hem de göz ardı edilmektedir (Mengüşoğlu, 2020: 17). İnsanı tüm yönleriyle ele alma çabası için Scheler'i takdir etse de nihai olarak insanı

1 Osman Kafadar, felsefi antropoloji alanında Mengüşoğlu'ndan önce Almanya'da bulunan Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun çalışması olduğunu ifade eder. Kafadar, O. (2000) *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, 1. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 281

bölen düalist bir yaklaşım geliştirdiğini düşünür. Oysa Scheler'in ilk alanı "yaşam" ikinci alanı ise "ruh" ile karakterize etmesi ve iki kavramı "insan" varlığı özelinde birleştirmesi düalitenin önüne geçildiğini gösterir niteliktedir. Nitekim şöyle ifade eder: "Ama öz bakımından "yaşam" ve "tin" ne kadar farklı olursa olsunlar, her iki ilke de insanda birbirine bağlıdır. Tin, yaşamı ideleştiren ama tini harekete geçiren ve (yaptığını) gerçekleştiren yalnızca yaşamdır." (Scheler: 2020, 107). Dolayısıyla Scheler için iki ayrı alanın birleşmesinin insan varlığında söz konusu olduğu ifade edilebilir.

Scheler'i eleştiren Mengüšoğlu, onun insanla hayvan arasında ifade ettiği "varlık farkı"ndan yola çıkmaz. Çünkü önceden kabul edilen bir temelden hareket etmek, ontolojik temellere dayanan antropolojiyi engellemektedir. Belirlenmiş bir kategori, kavram veya izm, insanı o şeye indirgemek demek olur. Bu sebeple ontolojiye dayalı felsefî antropolojide olduğu gibi herhangi bir ön koşula atıfta bulunmadan, doğrudan insan fenomenlerine bakılmalıdır. Böylesi bir bakışta, insanın somut varlığıyla, somut yapıp-etmelerinde açığa çıkan fenomenler söz konusu olur.

Temel sav, bütüncül bir yaklaşımın insanın somut bütünlüğü içinde başarılarıyla mümkün olabileceğidir. Bu aralıkta Mengüšoğlu, Hartmann'ın bilgi teorisine uyguladığı ontolojiyi felsefî antropolojisine uygular. Ona göre, ontolojik temellere dayalı bir felsefî antropolojinin kaynağı, insanın bütün olarak anlaşılabilmesi için fenomenler dizisiyle karşılanabilir (Mengüšoğlu, 2021: 61 ve 76). Fenomenler burada her insanda bulunan "insan başarıları" veya "var olma şartları"dır. İnsan varlığının devam etmesini fenomenlerde gören Mengüšoğlu, insanın ontik yapısıyla fenomenleri/başarıları bir ve aynı kabul eder (Mengüšoğlu, 2021:77). Hartmann'ın yeni ontolojisinde uyguladığı ontolojik temel, Mengüšoğlu'nda felsefî antropolojinin zeminini oluşturur. Bu noktada yirminci yüzyılın önemli akımlarından birisi olan fenomenolojinin Hartmann kadar Mengüšoğlu'nda da etkili olduğu ifade edilebilir.

Hartmann, Husserl'den hareketle fenomenolojik tutumu felsefesine yansıtır. Ancak onun fenomenolojisi, "real ontoloji"den mülhemdir. Buna göre Hartmann'ın fenomenolojisi, Husserl'de olduğu gibi bir izm'den (idealizm) oluşturulmaz varlığın kendi içindeki bilgisinden hareket eder. Doğrudan real dünyada var olanlar üzerinden ontolojisini kurar. Hartmann'da bilgi, bir "varlık ağı"dır (Mengüšoğlu, 2020: 55). Ona göre var olanlar kendi başlarına vardır. İnsan varlığı olmadan da var olanlar olduğu gibi bunlar var olmaya devam ederler. Herhangi bir apriorik belirlenmişlik veya kategorilendirme söz konusu değildir. Yeni ontolojide bilmek esas değildir, temel mesele bilinmek istenen nesnedir (Hartmann, 2005: 18). Fenomen olarak bulunan

“varlık tabakaları” incelenerek aralarındaki bağ tespit edilir ki yeni ontolojinin özgün tarafı buradadır (Mengüşoğlu, 2020: 264). Mengüşoğlu, ontolojiye yasladığı felsefî antropolojisinde bütünlüğü Hartmann’ın varlıkları birbirleriyle ilişkilerini gösterdiği dört varlık katmanından oluşan varlık tabakalarında bulur. Hartman’ın anorganik, organik, psişik ve tinsel varlık tabakalarını ele alır. Böylece Hartmann’ın ontolojisinde kavradığı varlıklar arası ilişkiselliği ve bütünlüğü, kendi teorisinde insan başarıları/fenomenleri üzerinden dener (Kuçuradi, 2017: 22).

Hartmann’ın ontolojisi, “felsefeye ve insan bilimlerine, realitenin parçalarını bir bütün olarak ele alma ve kendi içlerindeki problemleri olduğu kadar, diğer parça-bütünlülerle bağlantılarını araştırabilme yolunu açmıştır.” (Kuçuradi, 1998: 19). Burada ontoloji eksenli açığa çıkan antropolojik bakışla; ele alınan objenin bir insan faaliyeti veya ürünü olduğu görülür. İnsana, çeşitli varlıklarla bağlantısı içinde bakılır. Bu yöntem, ontolojik temelli antropolojinin felsefî bakışa sunduğu bir imkân alanı olarak düşünülmektedir (Kuçuradi, 1998: 20). Mengüşoğlu, her ön koşuldan felsefî antropolojinin arınması gerektiğini savunur. Çünkü insanın bölünmeden birlik içinde anlaşılması, ona göre somut ve organik bir varlık olarak görülmesiyle mümkündür (Mengüşoğlu, 2020: 255).

Hartmann’ın ontoloji çalışması, antropoloji için özel bir imkân sunar. Çünkü Hartmann, “varlık tabakaları” teorisiyle insanı, var olanlar içerisindeki bütünde inceler. Varlık tabakalarının kendine özgü ilkeleri ve özellikleri vardır. Hiyerarşi farklı açılarda aşağıda ve yukarıda değişir. En altta bulunan anorganik tabaka en güçlü olan tabakadır, en yüksekteki Geist tabakası ise en güçsüz ancak en özgür tabakadır. Aşağıda olan güçlü ve özgür değilken, yukarıda olan özgür ama güçsüzdür. Anorganik alan karşısında organik alan özgür olduğu gibi, organik alanın karşısında da psişik alan daha özgürdür. Psişik alanın üzerinde tinsel (Geist) alanı yer alır (Mengüşoğlu, 2020: 256).

Hartmann’ın teorisi kendi içindeki bütünlüğüne rağmen nedensel ve teleolojik olmak üzere bir düalizmeyi de içerir. Ancak Mengüşoğlu, Kant ve Scheler’in felsefî antropolojilerinden ziyade Hartmann’ın düalizminin daha bütüncül olduğunu düşünür. Çünkü Hartmann, doğrudan ontolojik sebeplerden hareket eder. Hartmann, dini, sisteminden ayırır ve Tanrı konusunun kişiyle ilgili bir inanç problemi olduğunu savunur. Tüm bunlara rağmen bu teori de Mengüşoğlu’nun felsefî antropolojisine uygun düşmez. Nitekim insan burada da varlık dünyasının bir parçası olarak düşünülür. Bu tutum, Mengüşoğlu için insanın bütünlüğünü yansıtmış olmamaktadır (Mengüşoğlu, 2020: 256, 257). Mengüşoğlu’nun fenomenler üzerinden felsefî

antropolojisini kurması, Hartmann'ın tinsel alanı insanın değer dünyasıyla ilişkilendirmesiyle ortaya çıkar denilebilir. Çünkü Hartmann'ın tinsel alana yaptığı vurgu, insanın değerler dünyasıyla; inançları, değerleri, var olma biçimleriyle- ilişkilidir. Tinsel alanda görülen değerler, insanın özgür bir varlık olduğunu fark etmesiyle başlar. Mengüšoğlu da buradan hareketle “değerleri duyabilen ve yaşayabilen canlı” olarak insanın başarılarına dikkat çeker (Kuçuradi, 2017: 28). Ona göre, her başarının geldiği noktada insanın değerlerle olan ilişkisi açığa çıkmaktadır.

Mengüšoğlu'nda felsefî antropolojinin ereği; insan fenomenlerini herhangi bir kavrama, yaklaşıma veya yargıya bağlamaksızın olduğu gibi ama bütüncül bir perspektifle incelemektir (Mengüšoğlu, 2020: 247). O, geldiği noktada, felsefî antropolojideki amacının, insanı bir bütün olarak tahlil etmek olduğunu ifade eder. Bu ise, insan fenomenlerinin tespit edilmesiyle mümkündür (Kuçuradi, 2017: 16). Bu fenomenleri şöyle sıralar: “Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik (çelişkileri olan), biyopsişik bir varlık olarak insan.” (Mengüšoğlu, 2021: 77). Örneğin insanın somut bütünlüğünde açığa çıkan objektivlik ve subjektivlik fenomenleri ona göre insan faaliyetlerinin bütünlüğüyle ilgilidir (Mengüšoğlu, 1957: 113). Objektiv olma; dürüst olma, iyi niyetli olma gibi insandaki yüksek vasıflarla ifade edilir. Subjektivlik ise menfaatin ve kişisel faydanın söz konusu olduğu, toplumdaki insan ilişkilerini zedeleyen bir durumu ifade eder. Objektiv hareket eden ve birbirini aldatmayan toplumlarda çatışma olmayacaktır.

Mengüšoğlu bu düşüncelerini Kant ve Scheler'den hareketle kurar. Kant'ta “kategorik imperativler” objektiv kurallarla belirlenmiştir. “Sana zararı da dokunsa yalan söylemeyeceksin; sana zararı da dokunsa verdiğin sözü tutacaksın.” gibi kategorik imperativleri, “şunun için yalan söylememeliyim” gibi duruma veya şartlara göre değişen hipotetik imperativlerden ayrı tutmaktadır (Mengüšoğlu, 1957: 116). Scheler de objektivliği insan olmanın bir gereği olarak değerlendirir. Ona göre objektiv olmak Geist'a sahip olan kişilerde söz konusu olabilir. Burada objektivlik, feragat edebilmeyi dolayısıyla hür olmayı beraberinde getirir. Hayvanlarda Geist alanı olmadığı için böyle bir başarı yoktur (Mengüšoğlu, 1957: 118, 119) Mengüšoğlu'na göre Scheler'in objektivliği Geist ile ilişkilendirmesi, insanı hür bir varlık olarak telakki etmesinden ileri gelir. Ancak Mengüšoğlu, bunun insanı iki ayrı alana bölmeden de yapılabileceğini düşünür. İnsanı bölmeden bu görüşe ulaşmak onun için fenomenlerle mümkündür. Bu bağlamda objektivlik ve

subjektivlik fenomenleri, insanı bütünlüğü içinde kavrayabilen iki durum olarak karşımıza çıkar (Mengüşoğlu, 1957: 119). Yine önemli bir fenomen olarak gördüğü bilgi fenomeni, insanın diğer canlılardan ayrılan yerini gösterir. Öyle ki insan bilgisi sayesinde hayatı tanzim edebilmekte ve eylemde bulunabilmektedir (Mengüşoğlu, 1955: 53).

Mengüşoğlu'nun somut insan başarılarından hareket etmesi, insan hayatında ortak ilkelerin bulunduğu varsayımına dayanır. İnsanı determine eden tüm koşulların, onun varlığını böldüğü gerekçesiyle somut olan ve ancak insanla birlikte var olan başarılarla odaklanır. Felsefi antropolojisindeki evrensellik vurgusu; bu özelliklerin -varlık koşulu- olması sebebiyle her insanda bulunduğu dair inancıyla ilişkilidir (Kahraman, 2018: 2). “Bir bütün olarak somut insanla nerede karşılaşırız?” sorusuna, “günlük hayatın içinde insanın bilim, teknik, sanat gibi eylemleriyle” şeklinde cevaplar. Dolayısıyla insanın, eylemleriyle ve eylemlerden hasil olan başarılarıyla “somut bir bütün” halinde kavranabileceğini düşünmektedir (Mengüşoğlu, 2021: 76).

Mengüşoğlu'nun, getirdiği eleştirilerle insan yaklaşımlarını farklı bir bakışa çektiği ifade edilebilir. Ancak bununla birlikte eleştirdiği hususlar kendi teorisi için de söz konusudur. Nitekim Scheler'in insanla Mutlak Varlık arasındaki ilişkiyi, mesafe ve yakınlık arasında kuramayışı ve insanı tıpkı Mutlak Varlık olarak telakki etmesiyle, Mengüşoğlu'nda teolojik düzlemde tecrit edilen insanın olgusal tecrübe alanına indirgenmesi benzer tutumlar olarak görülebilir. Yine Darwinist çizginin insanı biyolojiye indirgemesinde olduğu gibi Mengüşoğlu'nun da insanı yalnızca fenomen sahada analiz ettiği görülmektedir. Fenomen alanda insan, sosyal (kültürel) antropolojiyle özdeşleştirilmiş olur; Mengüşoğlu insanın başarılarını kültür olarak adlandırmaya da teorisi bir anlamda insanın aşkın ve ilahi sahaya kapatılmış bir kültürel alanda bırakılması olarak düşünülebilir. Böylesi bir yaklaşım, insandaki ulvi yönlerin keşfedilmesine imkân sunmamıştır. Dolayısıyla onun eleştirilerinin de eleştirilmesi, felsefi antropolojisindeki eksiklerin ifade edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Her şeyden önce fenomenler hangi temel üzerinde oluşmaktadır? Fenomenler yalnızca algılanabilen faaliyetlerse insanın metafizik yönleri nasıl açıklanmaktadır? Özgürlük fenomen sahasına indirgenmiş olursa ahlak alanını görecelilikten kurtarabilmek nasıl mümkün olabilir? İnsan varlığının beş duyuyu aşan yönleri dikkate alındığında, fenomenlerle veya olgular sahasıyla sınırlandırılarak anlaşılması bütüncül bir bakış sunabilir mi? soruları bu anlamda sorulabilmelidir (Kahraman, 2018: 4). Mengüşoğlu, fenomenleri doğrudan insanın başarıları olarak nitelediği gibi “varlık-yapısı”nda olan yeteneklerin açığa çıkması olarak tanımlar. İnsanın varlık yapısının yalnızca fenomenlere hasredilmesi ve indirgenmesi (Mengüşoğlu: 2021: 77) insanın

kendi varlığını aşmasının önünde bir engel teşkil edebilir. Diğer bir ifadeyle insan, bütüncül bir zeminde ele alınmış olmayabilir.

Mengüšoğlu'nun ısrarla ifade ettiği "insanın bütünlüğü" ile veya en azından "bir yanıyla autonom bir varlık alanı olarak görülmesi" felsefî antropolojinin bağımsız bir felsefe alanı olması için başat sebeptir. Ona göre bu, aynı zamanda antropolojiyi zoolojiden ayırmak anlamına geldiği için bir zorunluluktur. Kendisinden önceki antropolojik teoriler, ya insanla hayvan arasında bir fark görmediler veya belli kavramlara dayanan bir "mahiyet"le insanı temellendirmişlerdir. Özellikle Scheler'in insanı Geist kavramından hareketle mahiyeti dolayısıyla hayvandan ayıran düşüncelerini eleştirir (Mengüšoğlu, 1971: V). Çünkü insanla hayvan arasındaki ayrılık, ancak her insanda ortak olan fenomenlerle/insan başarılarıyla açığa çıkabilir. Mengüšoğlu'nun somut bütünlüğe odaklanırken bir anlamda Scheler'in metafizikle kurduğu teorisini, fizik alana çektiği ifade edilebilir. Nitekim insanın iki ayrı alanda incelenmesine karşı bir tutumu olduğu gibi, metafiziğe indirgenen ve fenomenlerden uzaklaştırılan bir insan tasavvurunu da -en azından- bütüncül, kapsayıcı ve tutarlı bulmadığı düşünülmektedir. Bu anlamda Scheler'in metafizik teorisi, insan varlığına özgün bir konum kazandırmış olsa da bir spekülasyon olarak kalır. Metafizik alanın fizik alanla ilişkisi fenomenler üzerinden kurulabilmelidir. Mengüšoğlu, fenomenlere, dolayısıyla real dünyaya vurgusuyla Scheler'in metafizik teorisindeki boşlukları kapatmaya çalışırken, insanı fizik alana indirgediği ve metafizik alanı -aşkın ve ilahi olanı- göz ardı ettiği düşünülebilir. Böylesi bir yaklaşım ise insanı anlamlandırma çabasını eksik bırakabilir. Bütüncül bakışı arayan felsefî bir antropolojinin, var olan teoriler üzerinden böylesi bir yaklaşımı oluşturabileceği ifade edilebilir.

Sonuç

İnsanın doğrudan bir problem konusu olması felsefe tarihinde önemli bir yerde durur. İnsanın tanımlanması ve konumlandırılması üzerine yapılan araştırmalar, 20. yüzyılda felsefî antropoloji adıyla kavramsallaştırılır. İnsan nedir? sorusu, alanın inşasında temel bir sorudur. Buradan hareketle felsefeyle antropolojinin kesiştiği bir insan telakkisinde, insanla hayvan arasında derece ve mahiyet itibariyle bir ayırım olduğu görülür. Almanya'da Max Scheler ile sistemli hale getirilen felsefî antropoloji, insan varlığının psiko-vital süreçlerinden hareket eden ancak metafizik yönleriyle ele alınması gereken bir görüş sunar. Türkiye'de ise Takiyeddin Mengüšoğlu tarafından ontoloji temelli felsefî antropoloji geliştirilir. Buna göre insan, somut bütünlüğü içinde, günlük hayattaki başarılarıyla incelenmelidir. Nitekim

Mengüşoğlu, insan fenomenlerinin/başarılarının nesnel bir içeriği olduğunu dolayısıyla insanı bir alana indirgemeden her insanda ortak olan bir noktadan hareket edilmesi gerektiğini düşünür.

İnsan varlığının anlaşılmasında önemli katkılar sunan Scheler ve Mengüşoğlu'nun felsefî antropolojileri birbirinden farklıdır. Bütünlük arayışında olan felsefî bir antropolojinin Scheler'de olduğu gibi ruh ve bedenle bir bütün olan insan varlığını ayırmaması gerekir. Psiko-vital alana eklenen Geist alanı, insana kişi olabilme imkânı tanır. İnsanın bir "kişi" olması demek; hayata karşı kendi perspektifini oluşturabilmek, kendi seçimlerini özgürce yapabilmek anlamlarına gelir. Bu alan insanın hayvandan mahiyet bakımından ayrıldığı özgün bir bakış sunmaktadır. Yine Scheler'in insanın hayvandan mahiyeti dolayısıyla farklı olduğuna dair görüşü felsefî antropolojik teorilerin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Scheler, 20. yüzyılda insanı mahiyet bakımından ele alan ilk düşünürdür. Bu bağlamda onun felsefî antropolojik yaklaşımını "insan felsefesi" içerisinde adlandırmak mümkün gözükür. Ancak bu konu, ayrı bir makale konusudur.

Diğer taraftan bölünmüşlükten uzaklaşmak ve insanı bütüncül şekilde anlama kaygısıyla Takiyeddin Mengüşoğlu özelinde Türkiye'de özgün bir felsefî antropoloji gelişir. Scheler'in felsefî antropolojisinin eleştirisini gördüğümüz Mengüşoğlu'nda, özellikle Hartmann'ın yeni ontolojisinden hareketle bütüncül bir bakışı kavramak adına ontolojik temellere yaslandığı bir teori oluşturduğunu ifade etmek mümkündür. İnsanı herhangi bir düalizme, Geist, ruh, akıl gibi bir kavrama indirgemeksizin -ki ona göre bu kalık noktaları insanı bölmektedir- tüm insanlarda ortak olan günlük hayatın içinde somut bütünlükte insan ele alınmalıdır. Ontoloji temelli felsefî antropolojisiyle bu ayrılığı bütüncül bir insan portresi çizerek aşmak ister. Ona göre insanın bütüncül olarak ele alınması fenomenlerle mümkündür. Hartmann'ın birbiriyle ilişkileri içinde ifade ettiği varlık tabakaları, ontolojik bir kalkış için uygundur. Ancak Mengüşoğlu'nu özgün kılan husus, fenomenlere yaptığı vurgudur. Filozofumuz, 18 farklı insan başarısından söz eder. Fenomenler, insanın günlük hayatından bağımsız düşünülemeyen başarıları olmak bakımından önem arz eder ancak insan felsefesinin geniş muhtevası, bu yönle de sınırlı kalmamayı gerektirir. Nitekim Mengüşoğlu'nun insanı, ontolojik bağlarıyla somut anlamda ele almakla onu bu dünyaya ve nihayetinde fiziki bir eksene indirgemiş olduğu düşünülebilir. İnsan yalnızca fizik dünyada gösterilen başarılarından ibaret bir varlık değildir. Daha doğrusu bu başarılarının altında yatan saiklere bakıldığında bunların anlaşılması için fenomen üstü bir alanın da anlamlandırma sürecine dahil edilmesi gerekliliği karşımıza çıkar. Felsefî antropoloji salt bir antropoloji

de değildir. Onun Scheler'de olduğu gibi fizik dünyayı ve somut bütünlüğü aşan bir tarafı da bulunmaktadır. Scheler, bu boşluğu fark etmiş ve dönemin materyalist yaklaşımlarına metafizik unsurları dahil etmiştir.

İki düşünürün teorilerinde farklılık olduğu gibi benzer bir husus, fenomenolojik yöntemi kullanmış olmalarıdır. Bu önemlidir çünkü fizik ve metafizik yönlerin araştırılmasında kullanılan ortak bir metodoloji fenomenolojiyle mümkün olabilmıştır. Nitekim Mengüšoğlu'nun teorisinde geçen insan fenomenleri dizisi daha kısıtlı olarak Scheler'de de vardır ancak ifade etmek gerekir ki Mengüšoğlu, insanı yalnızca belirlediği birtakım fenomenler üzerinden açıklar. Fenomenolojinin bu anlamda hem numen hem de fenomenlerin görülebildiği bir açıyı insana sunması ve bunun insan varlığının anlaşılmasında da kullanılması alana dair tartışmalarda önemli bir imkân oluşturur.

Scheler'de olduğu gibi felsefe ile antropolojiye bakmak, üst bir bakışı ifade eder. Üst bir bakış ise metafizik unsurları sürece dahil eder. Scheler bunu denemişse de o, Mengüšoğlu'na göre real dünyayla ilişkisini kuramamıştır. İnsanı ikili bir pozisyona getirdiğine dair eleştiriler gelse de Scheler, psikovital alanın haricine değil devamına Geist alanını ekler. Bu alanların temel karakterleri olan “yaşam” ve “ruh” kavramları Scheler'e göre “insan”-da birleşirler. Dolayısıyla Scheler'in insanı ele aldığı pozisyonda birbirinden bağımsız bir düaliteyi değil, bir bütünü ifade eden yaklaşım geliştirdiği düşünülmektedir. Ancak bu düşüncenin nitelikli şekilde tamamlanması ve gösterilmesi gerekebilir.

Mengüšoğlu ise teorisini geliştirirken, insanı metafizik yönlerinden tecrit etmekle, bir anlamda fizik aleme indirger. Somut verilerle, algılanabilir dünyayla sınırlandırır. Mengüšoğlu'nun insanı diğer canlılardan ayıran temel özellikleri belirlemek isterken, kendisini aşabileceği imkân alanlarını gözden kaçırdığı düşünülebilir. İnsan eylemlerinin, başarılarında açığa çıkması mümkündür ancak bütüncül bir bakışın daha ötesini görebilmeye imkân tanınması gerekir. Kendi varlığını aşabilecek potansiyellerle donatılmış olan insan, kuşkusuz fenomenlerin de üzerine çıkabilir. Bu bağlamda Max Scheler'in denediği metafizik antropoloji; felsefi bir antropolojide metafizik unsurların nasıl konumlanabileceğine dair bir başlangıç olarak düşünülebilir. Dolayısıyla fizik ve metafizik arasında insanı bütüncül bir ekseninde iki sahaya indirgemeden ama bütünlükten kopmadan anlama meselesi henüz kapanmış ve bitmiş değildir.

Kaynakça

- Alkayış, A. (2023) *Felsefe ve Antropoloji*, 1. Baskı, (Editör: Alkayış, A.) Çanakkale, Paradigma Akademi Yayınları.
- Abamüslim, A. "İnsan Felsefesi", <https://ansiklopedi.tubitak.gov.tr/> (2.05.2024).
- Ceran, Yaylagül (2011). "Türkiye'de Felsefi Antropoloji Çalışmaları: Takiyettin Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji Gelece-(ne)-ği" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Sayı: 17, ss. 537-554.
- Cıvgın, A. G. (2005) "Max Scheler ve İnsan" Kaygı, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 4, ss. 43-48.
- Cernica, Viorel (2009). "Models of Reconstruction of the Human. The Philosophical Anthropology - Max Scheler", *Universitatea Bucureşti*, Vol. LXI, No. 2, ss. 123-128.
- Demir, Necati (2004). "İnsan Hakkındaki Bazı Felsefi Görüşler Üzerine", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt:2, Sayı: 40, ss. 77-93.
- Davis, Z., Steinbock A, "Max Scheler", <https://plato.stanford.edu/> (2.05.2024)
- Ersoy, Elif (2019). "Max Scheler'in İnsan Anlayışı", *Anadolu Aydınlanma Vakfı Sosyal ve Kültürel Bülteni*, Sayı: 87, ss. 12-15.
- Gürdal, Gökhan (2020). "Felsefi Antropoloji'nin Gerekliliği ve Max Scheler'in Felsefi Antropolojisi'nin Değerlendirilmesi" *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 29, ss. 135-144.
- Gehlen, A. (1954) *İnsan*, çev. 1,2,3,4,5,6. Konferanslar Akarsu, B.; 7 ve 8. Konferanslar Batuhan, H., 1. Baskı, İstanbul, İÜEF. Konferansları, 2.
- Hartmann, N. (2005) *Ontolojide Yeni Yollar*, çev. Yarbaş, L. 1. Baskı, İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- İpşiroğlu, M. Ş. (1939) "Felsefi Antropoloji" (Max Scheler), *Felsefe Semineri Dergisi I*, İstanbul: Türkiye Basımevi, İstanbul Üniversitesi Yayınları: 99, ss. 73-86.
- Kuçuradi, İ. (1998) *İnsan ve Değerleri*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2017) *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, 2. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kala, M. E. (2023) "İnsani Yardım İçin İnsanı Anlamak: İnsan Nedir? -Doğu-Batı-İslam Düşüncelerinde İnsan Anlayışları- *İnsani Yardım*, Demir, İ. (ed.), ss. 5-32, Ankara: Nobel Yayınları.
- Kahraman, Yakup (2018). "Takiyettin Mengüşoğlu'nun Antropoloji Temelli İnsan Anlayışı" Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, *Mavi Atlas*, 6: (Özel Sayı), ss. 1-12.
- Mengüşoğlu, Takiyeddin (1955). Bilgi fenomeninin felsefi antropoloji bakımından tahlihi, *Felsefe Arkivi*, Cilt: 3, Sayı: 2, ss. 53-75.

- Mengüšoğlu, Takiyeddin (1957). "Sübjektivlik ve Objektivlik Probleminin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili" *Felsefe Arkivi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Cilt: III, Sayı: 3, ss. 103-120.
- Mengüšoğlu, T. (2020) *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, 4. Baskı, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Mengüšoğlu, T. (2020) *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, 2. Baskı, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Mengüšoğlu, T. (2021) *İnsan Felsefesi*, 3. Baskı, Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Nutku, U. (1998) *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, 1. Baskı, İstanbul: Bulut Yayınları.
- O'brien, D. (2022) *What is the human being, and what is our place in the Cosmos?* Maynooth University, Ireland, Degree of Doctora of Philosophy.
- Scheler, M. (1968) *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 1. Baskı, (Tercüme: Mengüšoğlu, T.) İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Scheler, M. (2020) *İnsanın Kosmostaki Yeri*, 3. Baskı (Tercüme: Tepe, H.) Ankara, BilgeSu Yayınları.
- Sandmeyer, Robert (2012). "Life and Spirit in Max Scheler's Philosophy", *Philosophy Compass*, University of Kentucky, ss. 23-32.
- Stradaoli N. (2005) *Philosophical Anthropology: Voegelin's debt to Max Scheler*, Louisiana State University.
- Weiss, D. M. (1998) "Max Scheler and Philosophical Anthropology", *Philosophy Today*, Vol: 42, Iss: 3, ss. 235-249.