



Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme

An Examination on the Comparison of Philosophical Anthropology and Cultural Anthropology

Öz

Antropoloji en genel anlamı ile insanbilim anlamına gelmekte olup köken itibarıyla Yunanca olan insan anlamına gelen *Anthropos* ve düzenli bilgi anlamına gelen *logos* kelimelerinin birleşimine işaret etmektedir. Bu anlam çerçevesi içerisinde antropoloji insan hakkında düzenli bilgi elde etme uğraşısı veren bir bilim olarak değerlendirilebilir. İnsanı ve toplumları anlama noktasında iki farklı antropoloji dalı olan felsefi ve kültürel antropoloji, insan doğası ve kültürüne dair önemli bilgiler sunmaktadır. Ancak odaklandıkları alanlar ve kullandıkları yöntemlerin farklı olması bu iki alanın karşılaştırılmasına imkân vermektedir. Felsefi antropoloji insanın varoluşsal ve ontolojik soruları ile ilgilenirken; kültürel antropolojinin odak noktasını, insan toplumlarının kültürü, geleneği, normları, değerleri oluşturmaktadır. Bu bağlamlarda bakıldığında felsefi antropoloji daha soyut ve teorik bir yaklaşım benimserken, kültürel antropoloji insanı sosyal ve kültürel bağlamı içerisinde ele alan daha pratik bir araştırma alanı şeklinde tezahür eder. Bu yüzden çalışmada insanın anlam arayan bir varlık olarak ele alındığı felsefi antropoloji ve insanı doğal bir fenomen olarak inceleyen kültürel antropoloji karşılaştırılarak eleştirel bir analiz yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antropoloji, Felsefi Antropoloji, Kültürel Antropoloji, İnsan, Karşılaştırma.

Abstract

Anthropology in its most general sense means human science, and it refers to the combination of the Greek words *Anthropos*, meaning human, and *logos*, meaning organized knowledge. When evaluated within this framework of meaning, anthropology can be considered as a science that strives to obtain organized information about humans. In terms of understanding humans and societies, philosophical and cultural anthropology, which are two different branches of anthropology, provide important information about human nature and culture. However, the areas they focus on and the methods they use are different, allowing these two fields to be compared. While philosophical anthropology deals with the existential and ontological questions of humans, the focus of cultural anthropology is the culture, tradition, norms, and values of human societies. When viewed in these contexts, while philosophical anthropology adopts a more abstract and theoretical approach, cultural anthropology is a more practical field of research that examines humans within their social and cultural context. Therefore, a critical analysis will be made in the study by comparing philosophical anthropology, which considers humans as beings searching for meaning, and cultural anthropology, which examines humans as natural phenomena.

Keywords: Anthropology, Philosophical Anthropology, Cultural Anthropology, Human, Comparison.



Kasım KÜÇÜKALP^{a*}

Tuğşat GÜZELOĞLU^b

^a Prof. Dr./Prof., Bursa Uludağ Üniversitesi, kasimkucukalp@uludag.edu.tr

^b Dr. Öğr. Üyesi/Asst. Prof., Bursa Uludağ Üniversitesi, tugsgat@uludag.edu.tr

* Sorumlu Yazar/Corresponding Author



Künye:

Cilt/Volume: 5

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Page: 38-52

Geliş Tarihi/Received: 28 Mart 2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26 Mayıs 2025

Yayın Tarihi/Publication Date: 15 Haziran 2025

Atıf/Cite as: Küçükalp, Kasım-Güzelöğlu, Tuğşat. "Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme". *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 5/1 (Haziran 2025), 38-52.



Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 Lisansı altında yayımlanmaktadır. İkonlar Font Awesome'a aittir.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 License. Icons by Font Awesome.

Giriş

Bir disiplinin ne olduğunun ortaya konulmasında neleri incelediği kritik bir öneme sahiptir. O sebeple diğer insan bilimleri gibi antropoloji de özellikle 19. yüzyıldan sonra modern dönemde ortaya çıkan ve ilk etapta inceleme konusu olarak genelde modern, özelde ise sanayileşmiş halkları alan ya da diğer halkları modern dönemi merkeze almak suretiyle inceleyen bir disiplini çağrıştırmaktadır. Bununla birlikte antropoloji sanayileşmiş toplumların incelenmesinden daha öte bir anlama gönderme yapar. Buna göre antropoloji gerek kadim ve modern gerekse yalın ve karmaşık olsun tüm toplumları bütün yönleriyle inceleyen karşılaştırmalı bir disiplin olarak görülebilir. Meseleye bu açıdan bakıldığında antropolojinin konuları içerisine geçmiş, bugün ve gelecek, toplum, dil ve kültür olmak üzere tüm insanlık durumunu dâhil etmek mümkündür.

Antropoloji, kültüre olan özel ilgisinden ötürü çoğu zaman kültür bilimi olarak da tanımlanmaktadır. Zira antropologların ortak kanaatine göre insanı hayvandan ayıran en temel özellik insanın kültür sahibi bir varlık olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında kültürler, kendilerine tabi olan insanların inanç ve davranışlarını yöneten, onlara yapmaları gerekenleri, dünyayı nasıl yorumlayacaklarını, doğruyla yanlışın nasıl ayırt edebileceklerini öğreten ve gelecek nesillere öğrenme aracılığıyla aktarılan gelenek ve adetlere tekabül eder.¹ Bu yüzden Antropolojiyi en genel anlamı içerisinde kültürel antropoloji, arkeolojik antropoloji, biyolojik ya da fiziksel antropoloji, linguistik antropoloji ve uygulamalı antropoloji şeklinde alt disiplinlere ayırmak mümkündür. Ancak bu olmakla birlikte çalışmanın amacı ve sınırları gereği burada felsefi ve kültürel antropolojinin karşılaştırmasına dair bir inceleme yapmak için bu iki antropolojik yaklaşıma yoğunlaşmaya çalışılacaktır.

1. Kültürel Antropoloji

Kültürel antropoloji öncelikli olarak dünyadaki insan topluluklarının gelişimi ile ilgilenmektedir. O, grup davranışı, dinin kaynakları, sosyal gelenek ve âdetler teknik gelişme ve aile ilişkileri konularını incelemeye çalışır. Kültürel antropolojinin en temel alt dalı, dilin yapısını ve tarihini çalışan dilbilimdir. Dilbilim antropologlar için oldukça değerli bir araçtır. Çünkü o antropologu, insanların iletişim sistemlerini gözlemlemeye muktedir kıldığı gibi antropologun, insanların dünyayı değerlendirme yolları hakkında da bilgi edinmesini sağlar. O ayrıca antropologu, bir toplumun şiir, şarkı, mit, atasözü ve halk masallarından oluşan sözlü tarihini toplamaya da muktedir kılar.

Antropolojinin bu dalı kendisine konu olarak toplumu ve kültürü edinmiştir. Zaman ve mekân içerisindeki kültürel ve toplumsal çeşitlilik, benzerlik, farklılık gibi konular antropolojinin bu dalının özellikle inceleme alanı konularıdır. Kültürel antropoloji bu konuları ele alırken onların evrensel, genelleşmiş ve tikel olup olmadıklarını göz önünde bulundurmaya çalışır. Çünkü kimi biyolojik, psikolojik, toplumsal ve kültürel özellikler evrensel iken, kimisi bazı gruplar tarafından kabul edilmiş olmalarından ötürü genelleşmiş, kimisi ise tamamen insanlar arasında ortak davranış veya tutumlara yol açmadıklarından ötürü tikel bir karaktere sahiptir. Bunların yanı sıra biz kültürel antropolojinin iki yönünün olduğunu müşahade etmekteyiz. Bunlardan ilki; alan çalışmaları üzerinde temellenen etnografi, ikincisi ise kültür aşırı karşılaştırmalar içerisinde olan etnolojidir. Bu anlamda etnografi, tikel bir grup, kültür ya da toplumu kendisine konu edinerek, ondaki inanç, adet,

¹ Conrad Phillip Kottak, *Antropolojinin Kapsamı*, çev. Sibel Özbudun (Ankara: Ütopya, 2001), 4-5.

toplumsal yaşam, iktisadi ve siyasi faaliyetler hakkında bilgi edinmeye çalışan kültürel antropoloji dalına gönderme yapmaktadır.²

Genel olarak ele alındığında antropologların, kültürün yalıtılmış bir karaktere sahip olmadığını kabul ettiklerini söylemek mümkündür. Buna göre diğer kültür veya toplumlardan yalıtılmış bir biçimde kendi başına bir kültür ya da toplum kavramından bahsedebilmemiz mümkün değildir. Kültür ve toplumların söz konusu özelliği belli bir kültür ya da toplumu kendisine konu edinen etnografların da çalışma konularına işaret etmektedir. Bir kültürün dinî, iktisadi, siyasi ve sosyal değişimi, bu değişimin iç ve dış sebepleri gibi konular etnografların değerlendirme alanı konularıdır.

Kültürel antropolojinin diğer boyutu olan etnoloji ise etnografların ortaya koymuş oldukları sonuçlardan hareketle, farklı toplumlardan elde edilmiş olunan verileri karşılaştırır. Yapılan karşılaştırmalar sonucunda etnograflar, hangi kültürel veya toplumsal özelliklerin evrensel, hangilerinin genelleşmiş, hangilerinin de tikel bir karaktere sahip olduklarını araştırır. Bu noktada etnolojinin karşılaştırma verilerini tamamen etnolojiden almadığını, antropolojinin diğer alt dalları ile de -özellikle geçmişteki toplumsal sistemlerin yeniden inşası bağlamında arkeolojik antropolojiyle- dirsek teması içerisinde olduğunu da ifade etmek gerekir.³

2. Felsefi Antropoloji

İnsanı konu edinme anlamında antropoloji felsefenin başlangıcına kadar geri götürülebilir. Çünkü felsefi düşünceyi de içeren bilişsel fonksiyonların insanın karakteristiklerini oluşturduğunu düşündüklerinden dolayı filozoflar, bu gibi fonksiyonların nasıl insani koşullara bağlı olduğunu araştırmaya başlamışlardır. Özellikle de rasyonalist felsefeler insan hakkında eşsiz felsefi bir bilginin elde edilebileceği inancından hareketle birtakım teoriler ileri sürmüşlerdir. Rasyonalistlerin verili projesi, reel olan hakkında kapsamlı spekülasyon bir teori oluşturmak olduğundan ötürü, insan hakkındaki teori de onun temel parçalarından biri olmak zorundaydı. İnsan aklının, realitenin temel yapısı ve oluşumlarının bilgisi için yeterli olduğu şeklindeki rasyonalist epistemolojik prensip, insanların rasyonel kabiliyete sahip varlıklar olduklarını ima etmektedir. Buna göre felsefe aklın en yüksek başarısıdır ve tek başına o, insan tabiatının bilgisini sunabilir. Fakat bu insanlara aklın atfedilmesi olmayıp, rasyonalist antropolojiyi belirgin hâle getiren, aklın daha öte bir yorumudur.

Rasyonalistlerin akla yönelik özel yorumu onların, aklın insanın özü olduğu iddialarında ifade edilebilir. Bu iddia aklın diğer şeyler arasında, sadece insan bilişini değil, fakat özellikle irade, arzu, hissetme gibi diğer insani yetilerin fonksiyonlarını da açıklayacağını ima eder.⁴ Örneğin, Kant ve Hegel tarafından kullanılan antropoloji terimi felsefenin özel bir dalına işaret etmektedir. Kant'ın, 1798 yılında yazmış olduğu "*Pragmatik Bir Bakış Açısından Antropoloji*" adlı çalışması psikolojik antropoloji ile ilgili değildir. İnsanı yaratan tabiat hakkında bir araştırma, pragmatik antropoloji ile yani, kendisini, özgür bir şekilde eyleyen bir kendilik olarak yaratan insan nedir veya kendisini nasıl yaratabilir/yaratmalıdır şeklindeki bir antropoloji anlayışı ile ilgilidir. Hegel ise antropoloji

² Kottak, *Antropolojinin Kapsamı*, 10.

³ Kottak, *Antropolojinin Kapsamı*, 10.

⁴ Kim, Chin-Tai, "The Nature and Possibility of Philosophical Anthropology", <http://www.bu.edu> (Erişim 21 Nisan 2025).

terimine ruh hakkındaki çalışmalarında başvurur ki söz konusu ruh (soul) kavramı, harici nesnelerin farkındalığını içermeyen insan ruhunun (psyche) örnek rasyonel görünümüne gönderme yapmaktadır.

Elbette bu tespitler bir bilim olarak antropolojinin felsefeyle başladığına işaret etmemektedir. Çünkü sosyal bilimlerin diğer dalları gibi genel olarak antropoloji özelde de felsefi antropoloji 19. yüzyılın onları ve 20. yüzyılın başlarında müstakil disiplinler haline gelmişlerdir. Bundan dolayı öncelikle felsefi antropolojinin daha önceki felsefelerden ve filozofların insan anlayışından farklı olarak insanı yalnızca genel felsefe içerisindeki konulardan biri olarak değil de felsefenin yegâne konusu haline getirdiği tespitini yapmak gerekmektedir.

Felsefi antropoloji terimi (fiziki ve kültürel antropolojinin deneysel bilimlerine zıt bir şekilde) Scheler tarafından kendisinin fenomenolojiye bağlılığının azaldığı bir noktada, kendi teşebbüsünü tanımlamak için kullanılmıştır. Bu anlamı ile antropoloji, biyolojik, düşünen, eyleyen vb. bütün bir varlık olarak insanı çalışan felsefi bir disipline gönderme yapmaktadır.

2.1. Max Scheler'in Felsefi Antropolojisi

Max Scheler kendi zamanında "insan nedir?" sorusuna yanıt olarak verilen ve birbiriyle hiçbir biçimde uyuşması mümkün görünmeyen şu üç farklı insan telakkisinin olduğunu ifade eder:

Bunlardan ilki; Yahudi-Hristiyan geleneğinin Âdem-Havva, yaratılış, cennetten kovulma gibi konularını ele alan insan anlayışıdır.

İkincisi; Antik-Yunan düşüncesine dayanan ve temelde insanın hem konuşma hem de her şeyin ne olduğunu kavrayan yeti anlamına gelen *logos* (akıl), *phronesis*, *ratio*, *mens* sahibi bir varlık olduğu fikrini ileri süren insan anlayışıdır. Buna göre dünyada benlik bilincine sahip ilk ve tek varlık insan olup, bu varlık her şeyin temelinde yatan ve insanüstü bir karaktere sahip olan akıldan pay alan yegâne varlıktır.

Üçüncüsü ise; bilimlerin ve genetik psikolojinin ileri sürmüş olduğu insan anlayışıdır. Bu anlayışa göre insan; yeryüzündeki evrimsel gelişimin son aşamasında bulunmakta olup onu daha az gelişmiş hayvanlardan ayıran şey, gerçekte insan ve hayvanın dışında doğada bulunan enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklıktır.

Scheler'in felsefi, teolojik ve doğa bilimsel olarak nitelemiş olduğu söz konusu üç yaklaşım da ona göre insana ilişkin bütünlüklü ve üzerinde birleşilebilecek bir insan anlayışını sunmamaktadır.⁵

Scheler'in felsefi antropolojisi kendisinin de ifade ettiği üzere insanın niteliğini bitki ve hayvanlarla ilişkisi bağlamında ele almakta olup ayrıca insanın kendine has metafizik yerini tespit etme çabası da vermektedir.⁶

Scheler'in özellikle altını çizmiş olduğu husus, insan kavramının bizzat kendisinden başlamak suretiyle, biri omurgalı ve memeli hayvanların en üst aşamasına yerleştirilen, diğeri ise ilkinde tamamen yabancı olan ve kültür üreten bir varlık olarak insan kavramına işaret eden çifte anlamlılığı muhtevasında barındırdığıdır. Bu ayırmadan hareketle Scheler

⁵ Max Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, çev. Harun Tepe (Ankara: Ayraç Yayınları, 1998), 35.

⁶ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 36.

kendi felsefi antropolojisini, doğa sistematığının kavramına karşıt olarak ikinci anlamına, yani kendisinin ifadesiyle “insanın öz (nelik) kavramı”na bağlı olarak ele almaya çalışır.⁷

Scheler’e göre insanın özel yerinin anlaşılabilmesi ancak biyo-psişik dünyanın genel yapısının anlaşılmasına bağlıdır. Bunun gerçekleşmesi ise bilim adamlarınca ortaya konulduğu üzere, fiziksel güçlerin basamaklılığını dikkate almayı, açıktır ki bu da ruhsal varlığın sınırlarını genel olarak canlılığın sınırları ile aynı olarak ele almayı gerektirir.⁸ Scheler’in yapmış olduğu şey de ruhsal varlığın tabakalarını en alt seviyeden ele almak suretiyle incelemek ve nihayetinde insanın söz konusu tabakalar içerisindeki yerini tespit etmektir.

Buna göre ruhsal varlığın ilk basamağı “duyusal itilim” olup bu basamakta kendini bilme, duyumlama ve tasarılamadan bahsedebilmek mümkün değildir. Bu varlık alanının karakteristik ve kalıcı özelliği; “bir şeye yönelme, örneğin ışığa ve geri çekilme, nesnesiz bir haz ve nesnesiz bir acı çekme”dir. Bu anlamda Scheler, ruhsal oluşun ilk basamağının bitkilerde görüldüğüne işaret eder.⁹ Scheler’in bitkilere işaret etmesinden de anlaşılacağı üzere o, duyusal itilim aşaması ile canlılığa gönderme yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında duyusal itilim, tüm hayvanlarda bulunduğu gibi insanlarda da bulunmaktadır.¹⁰

Scheler’e göre, ruhsal varlık tarzlarının ikincisi ise içgüdü diye nitelediğimiz şeye tekabül etmektedir. Oldukça karanlık bir görünüme sahip olan içgüdü kavramının anlaşılması ise onun, psikolojik kavramlar eksenindeki tanımlamalarından kurtararak canlı varlığın davranışı şeklinde tanımlanmasına bağlıdır. Söz konusu davranışın en belirgin karakteristiği psiko-fiziksel olarak ayrılaşmamış olmasıdır. Bundan dolayı Scheler, her davranışın hem psikolojik hem de fizyolojik bakımdan açıklanabilirliğinden hareketle davranış, söz konusu alanlardan herhangi birine indirgemeksizin ortada yer alan betimsel bir gözlem alanı olarak ele almak gerektiğine dikkat çeker.¹¹

Scheler içgüdüsel davranışın daha belirgin hale getirilmesi için onun birtakım karakteristiklerinin altını çizer. Her şeyden önce bir davranışın içgüdüsel olması için anlamlı yani canlı varlığın kendi bütünsel varlığını veya başka bir canlının bütünselliğini gerçekleştirme anlamında ereksel bir karaktere sahip olması gerekir. İkinci olarak davranış, sıkı ve değiştirilemeyen bir ritme sahip olmalıdır. Bir diğer özellikse içgüdüsel davranışın tür içerisindeki bir ferden kendi deneyimleri için değil, türün yaşamı için anlamlı olan tekrarlanan durumlara ilişkin olması gerekmektedir. Yani Scheler’in deyişiyle “içgüdü daima türe hizmet eder.” Son olarak içgüdüsel davranış, belirli bir durumu karşılama doğrultusunda yapılan denemelerin sayısına bağlı bir davranış değildir. Bunun anlamı içgüdüsel davranışın daha en baştan itibaren tam olarak nitelenmesi gerektiğidir.¹² Scheler, daha önce de ifade etmeye çalıştığımız üzere, ruhsal varlık aşamaları arasında bitkiden insana doğru, üsttekinin alttakini içermemesi anlamında bir münasebetin var olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında içgüdü de son tahlilde duyusal itilim ve ona ait niteliklerin özelleşmesinden başka bir şey değildir.¹³

⁷ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 38.

⁸ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 38.

⁹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 39.

¹⁰ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 44.

¹¹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 46.

¹² Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 48.

¹³ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 52.

Scheler, ruhsal varlığın üçüncü aşaması olarak da kökenleri içgüdüde bulunabilecek olan çağrışımsal belleği zikreder. Çağrışımsal bellek, alışkanlığa dayalı davranışlara gönderme yapmakta olup çağrışımı, yeniden ortaya koymayı ve koşullu refleks algılarının tümünü içermektedir. Buna paralel olarak söz konusu yetenek, bitkilerde mevcut değildir ve davranışlarını yaşama hizmet edecek bir şekilde yavaş yavaş ve sürekli olarak değiştirebilen tüm canlılara yüklenebilir bir karaktere sahiptir. Bir başka deyişle bu yetenek, bitkisel yaşamın tümüyle dışa yönelik olmasının aksine organ durumlarının bir merkeze bildirildiği ve harekete geçirildiği canlılarda bulunmaktadır.¹⁴

Scheler'in çağrışımsal yasallık olarak adlandırdığı ve çağrışımsal bellek aşamasında hüküm süren şey, koşullu refleks olarak ifadelendirilen şeyle benzerlik arz eder. Bu yasa, bir tasavvurlar bütünü veya söz konusu bütünün bir parçasının kendini yeniden üretmeye ve eksik olan kısımlarını tamamlamaya çalışmasına işaret eder. "Böyle bir çağrışımsal bellek, dürtülerin, gereksinimlerin ve bu gereksinimlere ilişkin yapılması gereken şeylerin belirleyici gücüne bağlıdır."¹⁵ Scheler'e göre çağrışımsal bellek, bütün hayvanlarda bulunmakla birlikte eklemli hayvanlardan insana doğru bir gelişim seyrine sahiptir. Bu anlamda çağrışım ilkesi, hemcinslerin davranışlarını taklit etme ve kopyalama ile bağlantı içerisinde olup, buradan da sürü halinde yaşayan hayvanlarda görülmesi mümkün olan gelenek dediğimiz şey açığa çıkar. Bununla birlikte sürekli çözülme yalnızca insana has bir şey olduğundan, yani "tek tek, bir kez yaşanmış olaya ilişkin anımsama edimleri çokluğunun sürekli özelleşmesi yalnız insana özgü şeyler" olduğundan insandaki ilerleme de geleneğin yıkılmasına bağlı olarak görünmektedir. Çünkü geleneğin güç kaybetmesinin insanlık tarihinde gittikçe artan bir boyutta ortaya konulması *ratio*'nun bir başarısıdır. Bu anlam çerçevesi içerisinde değerlendirildiğinde çağrışım ilkesi, içgüdü ile kıyaslandığında özgürleştirici bir karaktere sahiptir.¹⁶

Buna paralel olarak Scheler'in varlık basamaklarından her biri bir üst basamakla kıyaslandığında durağan bir görünüme sahiptir ve üstteki basamak alttaki ile kıyaslandığında hem daha hareketli hem de özelleştiricidir, görüşünü benimsediğini söyleyebiliriz. İşte ruhsal yaşamın dördüncü varlık biçimi olan pratik zekâ da çağrışımsal bellekle kıyaslandığında bir anlamda daha üst bir aşamaya işaret ettiğinden dolayı daha özgürleştiricidir.

Scheler, seçme yeteneği ve eylemi ile bağlantılı gördüğü pratik zekâyı, daha doğrusu zekâyı dayalı davranış, özellikle ruhsal olguları göz önüne almaksızın tanımlama cihetine gider ve pratik zekâda, canlının itkisel bir sorunu çözmeye matuf çabasını bulur. Yani "canlının yaptığı iç ve dış davranış, itkinin yönlendirmesiyle veya bir gereksinimi gidermek için yapıldığı sürece bir organizmaya bağlı bir zekâdan söz ederiz ve bu zekâyı en son anlamı daima eylem olduğu için -bu eylemle organizma itkisel amacına erişir (ya da erişmez)- pratik zekâ diye adlandırıyoruz."¹⁷

Scheler bir de ruhsal anlamdaki zekâdan bahseder. Buna göre ruhsal zekâ, çevrede birbirine bağlı bir şekilde süre giden nesne ve değer ilişkilerini birden kavramaya tekabül eder. Söz konusu zekâda taklit edicilikten ziyade, daha önce hiç deneyimlenmemiş durumun

¹⁴ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 53.

¹⁵ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 54.

¹⁶ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 56-58.

¹⁷ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 60.

fark edilmesi anlamında önceden kestirme hüküm sürmektedir. İşte tam da bu noktada zekânın çağrışımsal bellekten farkı açığa çıkmaktadır. Bu tür zekâ için davranışta pratik olarak hesaba katılması gereken husus, kavranılması gereken durumun sadece tür için yeni bir şey olmaması, aynı zamanda birey için de yeni bir durumu ifade etmesidir. “Bu tür nesnel olarak anlamlı davranış birdenbire ortaya çıkar ve önceden yapılan denemelerin sayısından bağımsızdır.”¹⁸

Scheler, zekâ hakkındaki bu düşüncelerinden hareketle, zekânın, yalnızca insana, özellikle de insanın ayırıcı niteliği olarak, hasredilmesine karşı çıkarak, gerçekte zekâyâ dayalı davranışın tümüyle içgüdü ve çağrışımsal bellekle açıklanamayacak olan hayvanlarda da mevcut olduğunu ifade eder.¹⁹ Bu açıdan bakıldığında seçmeye yani zekâyâ dayalı davranış, hayvanlarda da bulunmakta olup onlarda kesin bir biçimde bulunmayan şey ise değerler arasında herhangi bir tercihte bulunma ve bununla sıkı bir bağlantısı olan zihniyettir.²⁰

Scheler, insanla hayvan arasındaki ayırıcı yöne ve insanın kozmostaki yerine gönderme yapmak amacıyla, bir anlamda bütün bu söylenenlerin de ereği olan yeni ilkeye yani *Tin*'e geçer. Scheler'in vurgulamak istediği husus, daha önceki düşünürlerce iddia edilmiş olanın aksine insanın ayırt edici özünün ve söz konusu özün özel yeri diye niteleyebileceğimiz şeyin zekâ ve seçme yeteneği olarak ifade edilen şeyin ötesinde olduğudur. Buna göre zekâ ve seçme yeteneği, nicelik olarak ne kadar artırılırsa artırılın, kesinlikle insanın ayırt edici özüne erişmesi mümkün olmayacaktır. Scheler'in bu noktada vurgulamış olduğu diğer bir husus da insanı insan yapan bu yeni ilkenin, biyoloji ve psikolojinin araştırma alanına girebilen diğer varlık tabakalarına eklenen yeni bir varlık tabakasına işaret etmediğidir.

Scheler söz konusu yeni ilkenin yaşam denilen şeyin dışında ve hatta ona zıt hakiki bir varlık olgusuna tekabül ettiğini düşünür. Bu yüzden o, doğal yaşamın evrimine dayandırılmaz. “Eğer onu bir şeye dayandırmak gerekiyorsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine -yaşamın da onun bir kendini göstermesi olduğu aynı temele dayandırılabilir.”²¹

Scheler böyle bir ilkenin Yunanlılar tarafından “akıl” adıyla ileri sürüldüğünü söylemekle birlikte kendisinin onu, akıl kavramını da kapsayan ve bunun yanı sıra, “ideleri düşünmeyi”, “temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli türden görüyü”, “istemli ve duyuşal edimleri” de içeren “tin” (Geist) sözcüğü ile karşılamak istediğini söyler. Ama der Scheler, “tinin sınırsız varlık alanları içinde görüldüğü edim merkezini, her türlü işlevsel yaşam merkezlerinden -içten bakıldığında “ruhsal” merkezler olarak da adlandırılacak merkezlerden- kesin bir biçimde ayırarak, “kişi” diye adlandırıyoruz.”²²

Tinsel varlık alanı itkiye ve çevreye bağımlı olmayıp dünyaya açık bir karaktere sahiptir. Artık dünyası olan böyle bir varlık gerek kendisini gerekse çevresini nesne haline getirerek, söz konusu nesnelerin nasıl olduklarını kavrayabilir. Bu yüzden ancak kusursuz bir nesnellığe ulaşabilmeye muktedir bir varlık “tin”e sahip olabilir.²³ İşte tam da bu noktada insanla hayvan arasındaki fark açığa çıkmaktadır. Kendi çevresinde, çevresini

¹⁸ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 61.

¹⁹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 63.

²⁰ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 64-65.

²¹ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 66-67.

²² Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 67-68.

²³ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 68-69.

nesneleştirmeksizin, kendinden geçmiş bir vaziyette yaşayan hayvanın aksine insan, çevresine karşı mesafe alabilmeyi ve çevresini dünyadan ayırabilmeyi başarabilir. İnsanı hayvandan ayıran söz konusu edime Scheler, “tinsel edim merkezlerinin kendisine ilişkin bilinci” veya “ben bilinci” adını verir. Yani bitkiden farklı olarak hayvanın bilinci olsa da hayvan insan gibi kendisine hâkim olma dolayısıyla da kendisinin bilincinde olma yetisine sahip değildir.²⁴ Kısacası Scheler’e göre insan, tin sahibi bir varlık olmasıyla yani ben bilinci ve kendi psişik yaşantıları yoluyla, kendi duyusal organlarını nesne haline getirebilmesiyle diğer canlılardan özellikle de hayvandan ayrılır.²⁵ Bu tespitlerin bir anlamı da insandaki kişiliğin, organizma ve çevre karşılığının çok üzerinde yer alan bir merkez olduğudur.

2.2. Takiyettin Mengüşoğlu’nun Ontolojik Temele Dayanan Felsefi Antropolojisi

Mengüşoğlu’nun antropolojisi, Nicolai Hartmann tarafından geliştirilmiş olan yeni ontoloji ekseninde şekillenmiştir. Bu yüzden öncelikli olarak Hartmann tarafından geliştirilen yeni ontolojinin neye işaret ettiğine ve söz konusu ontolojinin klasik ontolojiden farkına bakmak gerekmektedir.

Bilindiği üzere klasik yaklaşım Aristoteles’in, kendisinden sonra metafizik olarak isimlendirilen, yaklaşımına ve hatta daha yakından bir incelemeye tabi tutulduğu takdirde Herakleitos ve Parmenides arasındaki tartışmalara kadar geri götürülebilir. Metafiziği, değişimin ardında değişmeyen bir töz arayışı olarak nitelersek, klasik felsefe telakkilerinin hemen hepsinin fenomenal olanın ötesine geçme çabası içerisinde olduğu görülecektir. Kolayca fark edilebileceği üzere bu yaklaşımların hepsi düalist karakterli felsefeler gönderme yapmaktadır. Episteme-doksa, ideler-gölgeler, madde-form, öznel bilgi-nesnel bilgi, özne-nesne, numen-fenomen ve daha çoğaltabileceğimiz karşıtlıkların tamamı işaret edilen düalist karakteri ele verir niteliktedir. İşte Aristoteles’in felsefesi de böyle bir metafizik karakter sergilemektedir. Varlık-düşünce özdeşliği ekseni üzerinde kurulu olan bu yaklaşıma göre gerek düşüncenin kategorileri gerekse varlığın kategorileri özdeş olduğundan dolayı insan, düşüncenin en genel kategorisi olan varlıktan hareketle varlıkların neliğine yönelik akıl yürütebilir. Tam da bu nokta metafiziğin hümanist karakterini ele vermektedir. Çünkü insanın nihai planda elde edeceği bilgi onun zihninin kategorilerinden hareketle oluşturulmakta ve dolayısıyla hakikat problemi insan merkeze alınmak suretiyle çözüme kavuşturulmaktadır. Zaten Heidegger ve Vattimo’nun metafizik ve hümanizm arasında tam bir mutabakat görmeleri de bundan dolayıdır.

Nicolai Hartmann’ın yeni ontoloji anlayışı ise klasik felsefelerin tersine işe, özneye ağırlık veren düşüncelerin eleştirilmesi ile başlar. Ona göre ontolojinin, transandantal tek yanlışlığından kurtarılması ve bilginin, bilinç çözümlemeleri yolu ile elde edilemeyeceğinin anlaşılması gerekmektedir.²⁶ Hartmann her bilme ediminin ontolojik temele dayanması gerektiğini ve bunun gerçekleşebilmesi için de daha önce ortaya konulmuş bilgilerin bir eleştirisinin yapılmasının icap ettiğini ileri sürer. Özellikle ontolojik yaklaşımla epistemolojik yaklaşım arasında bir ayrıma giden Hartmann, ontolojik yaklaşım lehine bir duruş alır. Bundan dolayı da epistemoloji yerine gnoseoloji kavramının kullanılmasının daha yerinde olacağını düşünür. Çünkü epistemoloji bilgideki ontolojik unsurları dışarıda

²⁴ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 71.

²⁵ Scheler, *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, 73.

²⁶ Nicolai Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, çev. Harun Tepe, *Ontolojinin Işığında Bilgi* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998), v.

biraktırmaktadır. Oysa gnoseolojik bir yaklaşımda bilgideki ontolojik unsurlar da felsefeye dâhil edilir. Hartmann açısından bakıldığında söz konusu yeni yaklaşım daha önceki felsefelerin içine düşmüş oldukları hatalardan da uzak kalmaktadır. Daha önceki felsefeler bir anlamda bilgi ilişkisinin de ontolojik bir temele dayandığı gerçeğini ihmal edip tamamen bilen özneye ağırlık vermişlerdir. Yeni ontoloji ise var olan olarak varlığı ele alırken bilen öznenin yanı sıra bilinen nesnenin de kendinde bir varlığa sahip olduğu fikrinden hareket eder. Zira nesne, bilen özne tarafından nesneleştirilmesine tamamen kayıtsız bir varlığa sahiptir. Her ne kadar var olan bilme edimine konu olması ile ilk kez bilgi nesnesi haline gelmiş olsa da ilk kez var olmamaktadır. Bu anlamda “bilgi fenomenin fenomene dayalı bir çözümlemesi”ne işaret etmektedir.²⁷

İlk olarak özne ve nesne açısından bilginin ne anlama geldiğine bir açıklık getirmek gerekmektedir. Özne açısından bilgi, nesnenin kavranmasına gönderme yaparken “nesne açısından bilgi ise, nesnenin özelliklerinin özneye taşınması, öznedeki imge ya da tasarının nesnenin özellikleri tarafından doğrudan belirlenmesidir.” Kolayca görülebileceği üzere yeni ontoloji, kavram analizine dayanan klasik ontolojinin tersine hem özneyi hem de nesneyi var olan olarak hesaba katmak suretiyle bilgi anlayışını ortaya koymaktadır. 19. yüzyıldaki kuramlara şöyle bir göz atılması bile bu gerçeği açığa çıkaracaktır. Çünkü söz konusu kuramlarda nesne ve nesnenin tasarımı sürekli bir biçimde birbirine karıştırılmaktadır. Aynı hata fenomenolojide de görülebilir. Fenomenoloji de bilmeyi sırf bilinçte olup biten içkin bir edim olarak görmekte ve Hartmann’a göre, bilmenin bilincin sınırlarını aşan boyutunu gözden kaçırmaktadır.²⁸

Hartmann, ontolojik bir bakışla doğruluk ve kesinliğin ne anlama geldiğini belirlemeye çalışırken öncelikle yeni ontolojinin varlığa nasıl baktığına bir açıklık getirir. Scheler’de gördüğümüz gibi Hartmann’da da varlık tabakalardan müteşekkildir. Fakat bu iki yaklaşımın aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Hartmann’ın yaklaşımına göre iki türlü varlık alanı söz konusudur. İlki, real varlık alanı ki bu alanda dört tabakadan bahsetmek mümkündür: Fiziksel-maddesel ya da anorganik varlık, organik varlık, ruhsal varlık ve tinsel-tarihsel varlık. Üstteki her tabaka alttaki tabaka tarafından taşınsa da büsbütün onun tarafından belirlenmemekte ve üst tabakalara gittikçe bağımsızlık daha da artmaktadır. Hartmann’a göre bilginin tam olarak şekillenmesi ve oluşması tinsel varlık alanında vuku bulmaktadır. Bu noktada ifade edilmesi gereken bir diğer husus da ideal varlık alanından farklı olarak reel varlık alanının oluş ve yok oluş kategorileri ile “zamansallığı, bireyselliği, tekliği, bir kereliği, reel belirlenimin tam olması” gibi özellikleri muhtevasında barındırmasıdır. Bunun yanı sıra reel varlık alanında hem a- priori hem de a posteriori bilgi olanaklı olmaktadır.²⁹

İkinci varlık alanı ise ideal varlık alanı olup, burası mantık, matematik ve değerler ile özlerin, öze ilişkin yasaların ve estetik nesnelerin oluşturduğu varlık alanına işaret etmektedir. Mantık, matematik ve değerler, kendi başlarına, başka bir şeye dayanmadan var oldukları için Hartmann onlara ‘serbest ideal var olanlar’; ötekilerse bunlar ancak başka bir nesneye bağlı olarak var olabildikleri için ‘bağımlı ideal var olanlar’ der. Bununla birlikte her iki tür ideal varlık da genellik özelliği göstermekte ve gerçekleştirilmelerinde bağımsız bir

²⁷ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, vi.

²⁸ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, iv-xi.

²⁹ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, xii-xiv.

biçimde var olabilmektedirler. Bu noktada ifade edilmesi gereken bir husus da ideal varlık alanında yalnızca apriori bilginin olanaklı olduğudur.³⁰

Hartmann'ın kurmaya çalıştığı yeni ontolojinin, antropoloji nokta-i nazarından değerlendirilmesi durumunda oldukça verimli sonuçlara gebe olduğu açıktır. Bu doğrultuda oluşturulmuş olunan bir antropoloji, şimdiye kadar unutulmuş olduğu görünen, bilginin yaşam ve tarihle olan bağlarını yeniden kurabilecektir. Bu sayede bilgi tekrar “varoluş dünyasına, hem de kişisel varoluşun varlık alanına olduğu kadar tarihsel ve ortak varoluş alanına da girmiş olacaktır.” Çünkü dünyaya uyum yalnızca biyoloji alanında değil tarihsel ve tinsel varoluş alanında da devam etmektedir. Zaten böyle bir uyumun neliğini ve nasıllığını kavrayabilecek bilgi alanı da antropolojidir. Antropolojinin bu şekilde tanımlanması onun yalnızca biyolojik alana saplanıp kalmasının önüne geçebileceği gibi insanın tarihsel ve kültürel alanını da kendi muhtevasına almasını sağlayacaktır.³¹

İşte Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisini de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Mengüşoğlu'na göre ontolojinin çekirdeğini kategoriler bilgisi oluşturmakta olup, ontoloji açısından bakıldığında kategori terimi, “var olanda temel ve esas olan, onu yöneten ilke demektir. Bir başka deyişle; kategori, varlık ilkesi, varlık yapısı demektir ve kategori, varlık kategorisi olarak var olanda, yani var olanın fenomenlerinde ortaya çıkar.”³² Felsefi antropolojinin ontolojik temele dayanmasının ne anlama geldiğini izah ederken de Mengüşoğlu, böyle bir antropolojinin, insanı özel bir varlık alanı olarak ele aldığını ve insan hakkındaki fikirlerini de bu varlık alanından kalkarak ortaya koyduğunu söyler. Burada dikkat çekilmesi gereken asıl nokta, böyle bir antropolojinin, kavramsal bir düzlemde hareket etmediğidir. Zaten insanın varlık alanı da insanın fenomenlerine, insan doğasının varlık öğelerine, insanın yapıp ortaya koyduğu başarılarla gönderme yapmaktadır. Yani artık antropolojinin konusu temelini, insanın somut varlık bütününde; insanın bilgi, sanat, teknik, eğitim, çalışma, devlet kurma, inanma ve benzeri başarılarında bulmak durumundadır. Bunların özelliği ise herhangi bir spekülâtif felsefeden ziyade, var olan şeylere işaret etmeleri ve var olan şeyler olarak öteki var olan şeyler arasında yerlerini almalarıdır. Mengüşoğlu'nun dikkat çektiği bir diğer husus da insanın varlık öğelerinin ne anlama geldiğidir. Ona göre insanın varlık öğelerinden maksat, insana doğa tarafından verilen dil, disharmonik ve biyopsişik varlık ve ölüm gibi fenomenlerdir.³³

Mengüşoğlu, insanın varlık yapısının çift kutuplu bir özellik sergilediği kanaatindedir. Bir yandan insan bütün bilgi, sanat ve tekniğin yaratıcısı olmak gibi bir özellik sergilerken diğer yandan ise söz konusu özellikler, insanın varlığının dayanakları olmak gibi bir özellik sergilemektedir. Fakat diyor Mengüşoğlu, insan bunlarla yetinmeyip ortaya koymuş olduğu başarıları bilmeye ve eylemleri hakkında kendisinden hesap sormaya yönelmektedir ve nihayet insan, “kendisiyle başka varlık-alanları arasındaki bağı bilmeye yelteniyor ve kendisinin “varlık-bütünü” adını verdiğimiz kosmosdaki yerinin anlamını soruyor, buna yanıtlar bulmaya çalışıyor.”³⁴

Mengüşoğlu'na göre kendisine kadar ortaya konulmuş olan antropolojik teorilerin hemen tamamı insanı parçalayan bir karakter arz etmektedir. Oysa “insan felsefesinin

³⁰ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, xv, xvii.

³¹ Hartmann, “Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış”, xx, xxi.

³² Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 123.

³³ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 54.

³⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 253-254.

hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri, onun varlık-yapısını incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır.” Açıkta ki böyle bir hedefe ancak ontolojik bir görüşle varılabilir.³⁵ Bu açıdan bakılınca ontolojik temelden hareket eden bir antropoloji için, hiçbir insani başarı yalnızca *bios* ya da *psyche*nin başarısı değildir. Söz konusu başarılar temelini insanın varlık-yapısında bulmakta olup, insanın var olmasını sağlayan ve sürdüren temel fonksiyonu görmektedir. Bu yüzden ki bu başarılar, insanın varlık-kışulları adını almaktadır, yani onlar olmaksızın insanın var olabilmesine ve yaşamasına imkân yoktur. Bundan dolayı antropolojinin, insanın somut varlık bütününde temelini bulan insan başarıları, aktları (insanın varlık kışullarını besleyen, gerçekleştiren eylemler) ve varlık öğeleriyle uğraşması gerekmektedir.³⁶ Kolayca anlaşılacağı gibi Mengüşoğlu’nun tüm çabası, çeşitli kavramsal analizlerden hareketle insan varlığının bütünlüğünü ıskalayan teorilere karşıt bir şekilde, olduğu gibi insanı, yani insani varlık alanını onun fenomenlerinden hareketle ortaya koymaktır. Gerçekte diğer antropoloji anlayışları ile kıyaslandığında Mengüşoğlu’nun antropolojisinin güçlü yanı da burasıdır.³⁷

3. Felsefi Antropoloji ile Kültürel Antropolojinin Karşılaştırılması

Felsefi antropoloji ve kültürel antropoloji arasındaki ilk fark insanı ele alış tarzlarından ortaya çıkmaktadır. Felsefi antropoloji insanı, herhangi bir toplum veya kültüre bölmeksizin ontolojik bir bütün olarak ele alır. Bunun anlamı felsefi antropolojinin, insanın kültürel çeşitliliğini önemsemeksizin insanın yapıp ettikleriyle, insan varlığının varlık şartları olmaları bakımından ilgilendiğidir. Bir diğer deyişle felsefi antropolojinin ele almış olduğu insan; çağlar, evreler ve toplumlar üstü evrensel insandır. İşte bu nokta felsefi antropoloji ile kültürel antropolojinin ayrıldıkları noktayı ifade etmektedir. Çünkü kültürel antropolojinin ele almış olduğu insan, belli bir toplumun belli bir dönem veya kesitine ait olan insandır. Buna göre felsefi antropoloji insanın sahip olduğu yetenek, başarı ve potansiyelleri evrenselleştirirken, kültürel antropoloji her türlü kalıbı ve biçim alış özgülleştirmektedir. Bu açıdan bakılınca söz konusu iki antropolojik yaklaşımın tarih anlayışları bakımından da farklılaştıkları söylenebilir. İlki, yani felsefi antropoloji genelleyici bir tarih anlayışına sahipken kültürel antropoloji partikülarist yani özgücü bir tarih anlayışına sahiptir.³⁸

Scheler’in, insanın hayvandan ayrılan yanı olarak Geist’ten pay almasını ileri sürmesine ve insanın kosmostaki yerini, hayat ile Geist arası bir yer olarak tespit etmesine yönelik en ciddi eleştirilerden biri Arnold Gehlen’de gelmiştir. Gehlen’e göre Scheler, Descartes’tan beri gelen ruh-beden düalizmini, hayat-Geist şeklinde ortaya koymakla onu terk etmek şöyle dursun daha da keskinleştirmiştir. Gehlen sorulması gereken asıl sorunun, insanın kosmosdaki yerinin ne olduğu değil insanın dünyadaki yerinin ne olduğu şeklinde olması gerektiğini düşünür. Bu açıdan bakıldığında antropolojinin görevi, dünyanın temeli sorununa bir yanıt aramak değil insanın varlık bütünlüğünü muhafaza etmek suretiyle onu incelemektir. Oysa konuyu Scheler’in ele alış şekli ile ele aldığımız takdirde, olması gerekenin aksine dünyanın temelini metafizik bir problem olarak tartışmış oluruz. Buradan hareketle Gehlen kendi antropolojik yaklaşımını ortaya koyar. Ona göre antropoloji şu iki

³⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 257.

³⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, 258-259.

³⁷ Yusuf Örnek, “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, haz. İoanna Kuçuradi, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, 71.

³⁸ Güvenç Bozkurt, “Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji -Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler-”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi* (Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1997), 194.

varsayımdan hareket etmeli ve bu varsayımları doğrulama çabası vermelidir. İlk varsayım, insanın bir bütün olarak ancak tek bir bilimin nesnesi olabileceğidir. İkinci varsayım ise, insanın kendi içerisinde bir bütün oluşturduğudur. Gehlen insanın zekâya dayalı eylemini ön plana çıkarmak suretiyle söz konusu varsayımları doğrulamaya çalışır. O, insan eylemlerini gerçekliğin düşünülüp planlanarak dönüştürülmesine gönderme yapmak için kullanır ve insanın zekâya dayalı eylemleri sonucunda gerçekleştirmiş olduğu değiştirmelerin tümüne kültür adını verir.³⁹ Gehlen'in kültüre yapmış olduğu düşünüldüğünde, onun antropolojisinde insanın özel herhangi bir yerinin olmaması önemli bir faktördür. Eğer insanın çevresi yok ise insan kendisine bir çevre yaratmak zorundadır, işte yaratılan kültür alanı da bir anlamda söz konusu çevreye tekabül etmektedir.⁴⁰

Kültüre yapılan bu vurgular felsefi antropoloji içerisinde bir alt dal olarak da değerlendirilebilecek kültür antropolojisinin doğmasına vücut vermiştir. Kültür antropologlarına göre, felsefi antropolojinin insanı, onun doğal yaşam dünyası olan kültür ve toplumdan bağımsız bir şekilde ele alması onu yeterince anlayabilmesine ve açıklayabilmesine engel olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, kültür antropolojisinin önemli temsilcisi olan Michael Landmann'ın insanı kültür içerisinde bir bütün olarak görmesinin de anlamı açığa çıkmaktadır. İşte kültür antropologlarına göre insan, bir yandan kültürün yaratıcısı iken diğer yandan kültür tarafından yaratılan bir varlıktır ve bu yüzden insanın bir bütün olarak ele alınabilmesi ancak kültür antropolojisi ile mümkün olabilmektedir.⁴¹

Sonuç

Her ne kadar birbirini tamamlama niteliğine sahip olsa da felsefi antropoloji ve kültürel antropoloji arasında yöntem, amaç, yaklaşım, perspektif açısından pek çok fark bulunmaktadır. İnsanın ne olduğu sorusuna odaklanarak ontolojik, etik boyutlarını ele alan felsefi antropoloji, evrensel bir insan doğası arayışındadır. Kültürel antropolojinin insanın çeşitliliği üzerine odaklanmış olduğu düşünülürse, felsefi antropoloji ile olan karşıtlıkları kolayca açığa çıkacaktır. Felsefi antropoloji bir anlamda insan doğası kavramından hareket ettiğini ve doğa diye nitelediğimiz şeyin değişmeyen insani gerçekliğe işaret ettiğini söylese de kültürel antropoloji çeşitli kültürlerle yönelik gözlemleri sonucunda böyle değişmeyen bir doğa kavramından bahsedebilmenin imkânsızlığına vurgu yapar. Kültürel antropolojiye göre, çok basit bir gözlem bile insanlar ve kültürler arasındaki çeşitliliği hemen açığa çıkaracağından, bu iddiayı doğrulamak için yeterlidir. Bugüne kadar ortaya konmuş olan felsefi yaklaşımların hiçbirisinin ortak bir kabul görmemiş olmasından da hareketle kültür antropologlarının, antropolojinin felsefi spekülasyonları terk edip doğrudan doğruya insanı ve insan çeşitliliğini araştırma konusu haline getirmesi gerektiği konusuna eğildiklerini söylemek mümkündür.

Ernst Cassirer zamanımızın en merkezî problemlerinden birisi olan “İnsan nedir?” sorusu üzerine odaklanmanın gerekli olduğunu düşünür. Ona göre bu, 19. yüzyıldan miras aldığımız insanın kendisi hakkındaki bilgi krizine işaret etmektedir. Cassirer o dönemde ortaya atılan teorilerin prensip olarak amacının, insan tabiatının homojenliğini ve birliğini kanıtlamak olduğunu söyler. Fakat söz konusu teorilerin insan tabiatının birliği yolunda ortaya koyduğu şeyler iyice gözden geçirilirse bunun oldukça şüpheli olduğu ortaya

³⁹ Örnek, Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, 68.

⁴⁰ Örnek, Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, 69.

⁴¹ Örnek, Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, 70.

çıkacaktır. Dolayısıyla felsefi antropolojiye yöneltile eleştirilerin temel hareket noktası olarak, onun ortaya koymuş olduğu insan anlayışının eleştirel takdire açık olmadığı söylenebilir. Bugüne kadar -özellikle felsefe tarihi özelinde ileri sürülmüş olunan insan anlayışları çerçevesinde düşünüldüğünde- sunulan insan anlayışlarının doğru olup olmadığını belirleme noktainazarından bakıldığında, herhangi bir doğrulama ölçütünün ortaya konulmadığı söylenebilir. Her filozof kendi sisteminin temel aksiyomları ekseninde, yalnız kendi sisteminin iç tutarlılığını göz önünde bulundurmak suretiyle bir insan modeli ortaya koymuştur.

Bu açıdan bakıldığında her felsefi söylem, kendileri olmaksızın onun felsefi olmaktan uzak kalacağı en azından iki temel iddia ortaya koymaktadır. Bir yandan, söz konusu söylemi ortaya atan filozof kullanmış olduğu dilin anlaşılabilir olduğu iddiasını ileri sürer. Bu yüzden bu gibi her felsefi söylem onun tutarlılığı, muhtemel karmaşıklığı, kaçamak ifadeleri vb. yönlerden eleştirel bir takdire açık olmalıdır. Diğer yandan her söylem aynı şekilde, söylemin kendisinden ziyade belli tarzdaki objeler hakkında belirli açık veya kesin iddialar ortaya koyar ki bu; zihin, tabiat ve hatta dil hakkında bile olabilir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde bu tarzdaki söylemler bizim yeterlilik olarak adlandırdığımız şey bakımından temel olarak eleştiriye açık olmalıdır. Bu, objelerin gerçekte, söylemin olduklarını iddia ettiği şeyler olup olmadığı veya kullanılan dilin konuşulan objeler hakkında uygun olup olmadığı konusunda eleştiriye açıklık anlamına gelir.⁴² Oysa insanı insan yapan şey hakkında ileri sürülen çeşitli felsefi spekülasyonlar açısından bakıldığında, söz konusu iki yönün de tam bir berraklık içerisinde olmadığı açığa çıkmaktadır. Zaten daha sonra ortaya konulmuş olunan insan felsefesi çalışmalarının özellikle ele almış olduğu konuya fenomenleri açısından yaklaşmak zorunda kalışları da bundan dolayıdır.

Bununla birlikte Mengüşoğlu'nun ontolojik temele dayandığını ileri sürdüğü antropolojisi de kültürel antropoloji noktainazarından bakıldığında, muhtevasında ciddi sıkıntılar barındırmaktadır. İşaret etmeye çalıştığımız üzere Mengüşoğlu'nun antropoloji anlayışı insanı fenomenlerinden hareketle ele alma çabasıydı ve bu doğrultuda olmak üzere insanı; örneğin değerleri duyan, devlet kuran, tarihi, hayır diyen vb. bir varlık olarak ele almaktaydı. Kültürel antropoloji ile iştigal eden antropologlar ise söz konusu iddialarında değişik insan grupları incelendiği takdirde bunun pek de savunulabilir olmadığını ileri sürerler. Çünkü biz öyle topluluklara rastlamaktayız ki herhangi bir devlet kurmadıkları gibi evrensel olduğu iddia edilen değerleri de paylaşmamaktadırlar.

Sosyal bilimlerin kendilerini sosyal fenomenle sınırlandırmasını eleştiren Derek Freeman, böyle bir tutumun realitenin bütününe gözden ırak tutmak anlamına geleceğine işaret eder. Bu yaklaşıma göre insan ancak realitenin bütünlüğü göz önünde tutulmak suretiyle ele alındığı takdirde anlaşılabilir. Sosyal bilimlerin ilerlemesi de disiplinler arasındaki keskin sınırların tedrici bir şekilde terk edilmesine bağlıdır.⁴³ Sonuç olarak yaklaşımlarındaki farklar onları karşılıklı olarak eleştiriye açık hale getirir de daha bütüncül bir insan anlayışı için felsefi antropoloji ve kültürel antropoloji yaklaşımlarının sentezlenmesine ihtiyaç vardır.

⁴² Richard M. Zaner, "An Approach to a Philosophical Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research* 27/1 (1966), 59.

⁴³ Derek Freeman, "Social Anthropology and the Scientific Study of Human Behaviour, Man", *New Series* 1/3, 330-332.



Hakem/Peer-review: Çift Taraflı Kör/Double Blind.

Teşekkür/Acknowledgements:

-

Beyanname/Declarations:

1. Özgünlük Beyanı/Statement of Originality:

Bu çalışma özgündür.

2. Yazar Katkıları/Author Contributions:

Fikir/Concept: KK-TG; *Kavramsallaştırma/Conceptualization:* KK; *Literatür Taraması/Literature Search:* TG; *Veri Toplama/Data Collection:* KK-TG; *Veri İşleme/Data Processing:* TG; *Analiz/Analysis:* KK; *Yazma – orijinal taslak/Writing – original draft:* KK; *Yazma – inceleme ve düzenleme/Writing – review & editing:* KK-TG.

3. Etik Kurul İzni/Ethics approval:

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

4. Finansman-Destek/Funding-Support:

Bu çalışma herhangi bir finansman ya da destek almamıştır.

5. Çıkar Çatışması Beyanı/Competing interests:

Yazarlar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedirler.



KAYNAKÇA

- Bozkurt, Güvenç. "Felsefî Antropoloji ve Kültürel Antropoloji -Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler-". *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- Freeman, Derek. "Social Anthropology and the Scientific Studay of Human Behaviour, *Man*". *New Series*. 1/3, 330-332.
- Kim, Chin-Tai. "The Nature and Possibility of Philosophical Anthropology". <http://www.bu.edu> Erişim 21 Nisan 2025. <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Anth/AnthKim.htm>
- Kottak, Conrad Phillip. *Antropolojinin Kapsamı-Antropoloji*. çev. Sibel Özbudun. Ankara: Ütopya, 2001.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Örnek, Yusuf. "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu". *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*. haz. İoanna Kuçuradi. Ankara: Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- Scheler, Max. *İnsanın Kosmosdaki Yeri*. çev. Harun Tepe. Ankara: Ayraç Yayınları, 1998.
- Tepe, Harun. "Giriş: Nicolai Hartmann ve Bilgiye Ontolojik Bakış". *Ontolojinin Işığında Bilgi*. çev. Harun Tepe. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998.
- Zaner, Richard M. "An Approach to a Philosophical Anthropology", *Philosophy and Phenomenological Research*. 27/1 (1966), 55.

