

## **ONTOLOJİK TEMELLERE DAYANAN FELSEFİ ANTROPOLOJİ**

### **Özet**

Düşünce tarihi insan ve insanla ilgili problemlerin tarihidir. Çünkü her bilim ve felsefe anlayışı az ya da çok insanla ilişkilidir. Bununla birlikte insan ve insana ait problemlerin özel ve bağımsız bir disiplinin konusu olması felsefi antropolojinin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Bu çalışma, felsefi antropolojide ortaya konulan kimi yaklaşımları eleştiren ve ontolojik temellere dayalı yeni bir antropoloji anlayışı geliştiren Takiyettin Mengüşoğlu'nun görüşlerini ele almaktadır. Bu antropolojik anlayış insanı herhangi bir kavramdan değil, somut biyopsişik bütünlüğünden hareketle incelediğinden, onu varlık koşullarının bütünlüğünde değerlendirme imkânı sağlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Felsefi Antropoloji, Ontoloji, İnsan.

## **PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY FOUNDED ON ONTOLOGICAL BASIS**

### **Abstract**

History of thought is history of the human and human's problems. Because all field of sciences and philosophy have relation greater or less to human. However human and human's problems are with established of philosophical anthropology has been the subject of a special and independent discipline. This essay deals with Takiyettin Mengüşoğlu's views who criticizes some approaches asserted in philosophical anthropology and develops a new anthropology based on ontological grounds. This anthropology approach enables to evaluate human in totality of human's being contestations as not analyzing any conception but his concrete biopsychic wholeness.

**Keywords:** Philosophy, Philosophical Anthropology, Ontology, Human.

## 1. Giriş: Bir Disiplin Olarak Felsefi Antropoloji

Felsefi antropolojinin diğer felsefe dallarında olduğu gibi uzun bir gelişme tarihi olmasına rağmen, bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkması yirminci yüzyılda gerçekleşmiştir (Mengüşoğlu 1988: 17). Felsefe tarihinin başlangıcından yirminci yüzyıla gelinceye kadar insan ve insana ait problemler felsefenin diğer problemlerinden ayırt edilerek ele alınmamış, yani bu problemler bağımsız ve özel bir problem alanının konusu olarak görülmemiş, tersine felsefenin öteki problemleri ile ilgisinde dolaylı olarak incelenmiştir (Mengüşoğlu 1988: 17). Bu nedenle insan, bir problem olarak yani, bir felsefe sorusuna konu olarak birçok filozofun ana problemleri çerçevesinde ve/veya ilgisinde ele alınıp açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca insana ait problemlerin, felsefenin farklı disiplinleri içinde ayrı ayrı ele alınması -örneğin insanın tarihsel oluşu, dili, inancı, bilgisi gibi problemlerin tarih felsefesi, dil felsefesi, din felsefesi, bilgi felsefesi gibi disiplinler çerçevesinde birbirlerinden yalıtılarak incelenmesi-birlikli bütünlüklü bir insan anlayışının oluşmasını büyük ölçüde engellemiştir.

Bununla birlikte, insanın yirminci yüzyılda doğa bilimleri alanındaki ele alınış tarzı felsefedekinden pek de farklı olmamıştır. Bu yüzyılda insan, adeta doğa bilimlerinin bir *metası* hâline getirilerek aralarında herhangi bir bağlantının tesis edilemediği parçalara ayrılmıştır. Çeşitli bilimlerin, özellikle de insanı inceleyen biyoloji ve psikoloji gibi bilimlerin elde ettiği sonuçlar ve bu sonuçları temel alan kimi yaklaşımlar aşırı indirgemeci olmaktan kurtulamamıştır. Biyolojik bakış açısından insan bir *bios* varlığı olarak tanımlanarak insana ait bütün süreçler canlılık ilkesinden hareketle açıklanmaya çalışılmıştır. Psikolojik bakış açısından ise insan, davranışları ve zihinsel süreçleri temel alınarak çeşitli gelişim evreleri bakımından anlaşılmaya çalışılmıştır. Böylece insan bütünselliğinden kopartılarak birbirinden ayrı parçalara bölünmek suretiyle analiz edilmiştir.

Açık olduğu üzere, insan ve insana ait problemlerin bir bütün olarak hem felsefi hem bilimsel araştırmaların özel ve bağımsız bir problem alanı hâline gelmesi ancak yeni bir felsefe disiplininin, yani felsefi antropolojinin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Yirminci yüzyıldaki bilimsel insan kavrayışından kaynaklanan çıkmazlara işaret eden ve bu çıkmazların felsefi bakış açısına dayanan bir antropolojiyle giderilebileceğini düşünen Max Scheler, söz konusu düşünceleriyle felsefi antropolojinin özel ve bağımsız bir disiplin olarak kurucusu olmuştur (a. e., 20).

İnsanın kendisine dair açık seçik bir fikre sahip olmamasını önemli bir problem olarak gören Scheler, yirminci yüzyılda yaygın olarak benimsenmiş insan anlayışlarını belirleyerek bunların yetersizliğine işaret etmiş, bu anlayışlardan yola çıkarak insan sorunlarına ışık tutulamayacağını tespit etmiştir. Ona göre, bu problem Avrupalı insanın kafasında birbiriyle bağdaşmayacak olan üç insan tasarısının yan yana durmasında kendi açıkça gösterir:

Bugün eğitilmiş bir Avrupalıya, “insan” denince ne düşündüğü sorulsa hemen hemen hiç yan yana gelebilecek olan üç ayrı düşünce kafasında gidip gelmeye başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaratılış, cennet ve cennetten kovulma gibi Yahudi-Hristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir. Buna göre insanın “akıl”, *logos*, *phronesis*, *ratio*, *mens* –*logos* burada konuşma (söz) olduğu kadar, her şeyin “ne olduğunu” kavrayan yeti anlamına da gelmektedir.-Sahibi bir varlık olarak görülmekte ve dünyada ilk kez insanın ben bilincine sahip olması ona kendine özgü bir yer kazandırmaktadır. Her şeyin temelinde yatan insanüstü bir akıl olduğu ve tüm diğer var olanlar arasında yalnızca insanın ondan pay aldığı öğretisi, bu düşünceyle yakın bir ilgi içindedir. Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişiminin en son ürünü olduğu düşüncesidir. Buna göre insan, hayvan dünyasındaki daha az gelişmiş benzerlerinden yalnızca –her ikisi insanın dışındaki doğada da bulunan- enerji ve yetilerinin karışımındaki karmaşıklık derecesiyle ayrılmaktadır. Bu üç düşünce arasında bir birlik yoktur. Bunun sonucu olarak bugün biri doğa bilimsel, biri felsefi, biri de teolojik olmak üzere, birbiriyle hiç ilgisi olmayan, üç antropolojimiz var –*ama hâlâ insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksunuz* (Scheler 1998: 35).

Scheler’in ifadelerinden anlaşılacağı üzere insanın kendisine ilişkin ilk tasarısı, özellikle Yahudi-Hristiyan (*teist*) çevrelerde benimsenen dinsel bir anlayışın ürünüdür. Dinî dogmalara bağlı olarak tasarlanan insan, Tanrı’nın kulu, inanç ve ibadetler varlığı olarak görülmektedir. Egemen olan ikinci insan tasarısı temelini Antik-Grek düşünce dünyasında bulmaktadır. Bu tasarıya göre insanı insan yapan, ona dünyada özel yer kazandıran şey “akıl”dır. Kısaca *homo sapiens* olarak adlandırılabilir bu tasarı, felsefe tarihinde Aristoteles’ten Hegel’e kadar pek çok filozof tarafından kabul görmüştür. Üçüncü egemen insan tasarısı ise doğa bilimleri ve genetik psikolojisine dayanmaktadır. Bu tasarıya göre insanla hayvan arasında bir varlık farkı değil, sadece bir derece farkı bulunur. Pozitivist, naturalist, pragmatist öğretilerin, *homo faber* olarak adlandırdığı insan, diğer tüm canlılardan sadece daha karmaşık bir yapıya sahip olması bakımından ayrılır.

Dolayısıyla Scheler’e göre bir teolojik, bir felsefi ve bir doğa bilimsel antropolojimiz vardır ancak henüz insanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşeceğimiz bir fikrimiz

yoktur (a.e., 35). İnsanla uğraşan bilimlerin gittikçe çoğalıp geliştiği ve insan hakkında ortaya konulan birçok düşüncenin olduğu yirminci yüzyılda birlikli bütünlüklü bir insan anlayışı oluşturulamamış, dahası insan birbiriyle bağdaşmayan çeşitli yaklaşımlar içinde değerlendirilmek durumunda kalmıştır. İşte Scheler'i felsefi antropolojinin kurucusu yapan şey, tam da insanın söz konusu parçalanmışlığına dikkat çekerek bu parçalanmışlığa karşı bağımsız bir disiplin olarak felsefi bir antropolojiyi önermesi olmuştur.

## 2. Felsefi Antropolojide Kimi Yaklaşımlar

Felsefi antropoloji çok çeşitli eğilimleri, yaklaşımları içeren bir alandır. Özellikle insanın varlık yapısı ve diğer canlılar arasındaki özel yeri sıkça tartışılan ve çeşitli yönlerden ele alınan sorunların başında gelir. Bununla birlikte bu alanda ortaya konulmuş yaklaşımları, insanı tanımladıkları zemin ve Takiyettin Mengüşoğlu'nun görüşleri ekseninde şu şekilde gruplandırmak mümkündür: Biyoloji ve Psikolojiye dayanan Darwinist kaynaklı yaklaşımlar, insanı *Geist* ilkesiyle açıklamaya çalışan Max Scheler'in görüşü, biyolojik temellere dayanan Arnold Gehlen'in yaklaşımı ve kültür antropolojileri.

Doğa bilimlerinin insan görüşünü, özellikle Darwinizmi hareket noktası alan psikoloji kaynaklı “gelişmeci” yaklaşım, “en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamak üzerinde bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi kabul eder” (Mengüşoğlu 1988: 18). Darwinizme göre yüksek bir basamak üzerinde bulunan canlılar, en alt basamak üzerinde bulunan canlıların gelişmesinden oluşmuştur. Bu nedenle bir canlının gelişmişliğini belirleyen şey üzerinde bulunduğu basamaktır. Özellikle biyoloji alanında benimsenen ve insanı sadece bir organizma olarak inceleyen bu anlayış, yirminci yüzyılın başında hızlı adımlarla ilerlemeye başlayan psikoloji alanında kabul görmüş ve insanı da içine alan bütün canlı varlıklarda, alt basamaktan üst basamağa kadar kesintisiz sürüp giden, giderek yükselen psişik yetenekler olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böyle bir anlayışın neticesinde insan, canlılar arasındaki hiyerarşinin en üstünde konumlandırılmış, ancak onun hayvandan yapı/varlık bakımından farklı olmadığı insan ile hayvan aralarında sadece bir derece farkının olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu nedenle insana ilişkin doğrudan bir kavrayışa ulaşamamış, yalnızca insana özgü olan ve insan dünyasında oraya çıkan problemler göz ardı edilmiştir. Nitekim daha sonra ortaya çıkan kimi yaklaşımlar, söz konusu problemin çözümü

noktasında insan ile hayvan arasında varlık farkını göstermek yönünde adımlar atmışlardır.

Darwinizmi hareket noktası alan fakat onunla hesaplaşarak ve/veya onu aşarak insanın kendisine özgü yapısını-hayvaninkinden apayrılığını- ortaya koymaya çalışan felsefi görüşlerin başında Scheler'in *Geist* anlayışı gelmektedir. Scheler insanın hayvanla olan farkını, yalnızca bir derece farkına işaret eden biyo-psişik alanda değil, fakat özsel bir farka işaret eden *Geist* alanıyla temellendirmeye çalışır (a.e., 19-20). Scheler için *Geist* insanı insan yapan, sadece insana has olan, biyo-psişik alana, hayata karşıt olan bir varlık alanıdır. *Geist*, "aklı", belli bir kavrama yolu olan neliği kavramayı ve bunun sonucu olan "ide bilgisi"ni, aynı zamanda temel fenomenlere ilişkin belli türden "görü"yü ve iyilik, sevgi, saygı, mutluluk gibi "istemli ve duyusal" edimleri de içine almaktadır (Scheler 1998: 67-68). Ancak Mengüşoğlu'na göre, Scheler'in söz konusu yaklaşımı, insanı ontik bir düaliteden yola çıkarak birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alana ayırmış, bu nedenle insanın varlık bütünlüğünü parçalamak durumunda kalmıştır (Mengüşoğlu 1988: 22).

Scheler'in düalist insan anlayışına karşı biyolojiyi temele alan Arnold Gehlen ise insanla hayvan arasında bir derece farkı değil, bir yapı farkı olduğunu göstermeye çalışmış, bunun için insanla hayvan arasındaki biyolojik-organolojik analogilere dayanan bir anlayış geliştirmiştir. Kısaca ifade edilirse bu yaklaşıma göre insan, biyolojik yapısı bakımından diğer bütün hayvanlar arasında en geç gelişen varlık olarak "organ ilkelliği"ne sahip "eksiklikler varlığı"dır (a.e., 23-25). Bununla birlikte insanın bu eksikliğini davranışlarını "etikleştirme" ve "rasyonelleştirme" yoluyla telafi etmesi mümkündür (a.e., 24-25). Mengüşoğlu'na göre, söz konusu yaklaşım, insanı insan yapan her şeyi onun biyolojisine dayanarak açıklamaya çalışmış, bu nedenle insanla hayvanı organlarının gelişmişliği bakımından karşılaştırmıştır (a.e., 39). Ancak ona göre, insanla hayvanı bu şekilde karşılaştırmanın herhangi bir anlamı olmadığı gibi bilimsel bir değeri de yoktur. Çünkü her canlının yalnızca kendine özgü başarıları, "hayat koşulları" vardır ve bunlar temelini şu ya da bu organda değil, canlının somut bütünlüğünde bulur. Bu yüzden insanla hayvan arasında yapılan böyle bir karşılaştırma, birinin diğerinden neye göre daha ilkel ya da eksik olduğunu ve bunu nasıl dengelediklerini açıklayamadığı gibi, insanın yapıp etmelerini yöneten değerleri biyolojiye dayandırdığı için onun değer duygusunu, özgürlüğünü de yok saymaktadır (a.e., 38-39). İşte tüm bu nedenlerle Mengüşoğlu'na göre "Scheler'in insan görüşü gibi aşırı bir insan görüşünü kenara atmaya çalışan Gehlen'in kendisi de başka bir aşırı

görüşün içine düşmüş” ve insanı biyolojik bir ilkedden hareketle açıklamaya çalışsa da “metafizik sonuçlara” ulaşmaktan kaçınmamıştır (a.e., 40).

Felsefi antropoloji alanında insanın varlık yapısını açıklamaya çalışan yaklaşımlardan bir diğeri, Erich Rothacker, Ernst Cassirer gibi düşünürlerin “kültür antropolojisi” adıyla anılan görüşlerden oluşmaktadır (a.e., 28). Bu görüşlerin genel özelliği ise insanı kültürün üyesi bir varlık olarak tanımlayarak onu kültürün yaratıcısı olması bakımından diğer bütün canlılardan üstün tutmaktır. Ancak diğer yaklaşımlarda olduğu gibi Mengüşoğlu kültür antropolojisinin vardığı sonuçları yetersiz bulur. Çünkü ona göre “kültür-antropolojisinin vardığı sonuçlar, insanın varlık yapısını, insan olmanın temel koşullarını değil, ancak ulusların özelliklerini ortaya koyabilir” (a.e., 29).<sup>1</sup> Felsefi antropoloji, tek tek ulusların ya da insan gruplarının değil, insanın ayırt edici özelliğini, insanı insan kılan fenomenleri açığa çıkarmak amacındadır. Bu nedenledir ki, felsefi antropoloji “bütün insan grupları arasında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan” fenomenlerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmalıdır (a.e., 32).

Görüleceği üzere yukarıda kısaca ele alınmaya çalışılan insan anlayışları, ya gelişme ya *Geist* ya eksiklik ya da kültür kavramını temele alıp bu kavramlardan hareketle insana yaklaşmışlardır. Bu nedenle, ya insanla hayvan arasında herhangi bir yapı farkının olmadığı ya insanın ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki farklı alan içinde değerlendirilmesi gerektiği ya insana özgü olan her şeyin biyolojik açıdan ele alınabileceği ya da insanın içinde bulunduğu kültürden hareketle anlaşılacağı neticesine ulaşmışlardır. Ancak Mengüşoğlu’nun dikkat çektiği üzere, “herhangi bir kavramdan -bu kavram neyin kavramı olursa olsun- kalkılırsa antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir. Yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur” (a.e., 49). İşte bu nedenle, kavramlardan hareketle değil, doğrudan doğruya insanın varlık yapısından, ontik bütünlüğünden yola çıkarak yeni bir felsefi antropoloji anlayışına, yani “ontolojik temellere” dayanan felsefi antropolojiye ihtiyaç vardır.

### **3. Ontolojik Temellere Dayanan Felsefi Antropoloji**

“Olana yönelen ve olanı ilişkileri-bağlantıları içinde görmeye ve aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını göstermeye çalışan” ya da “nesne edinilenin varlıkça yapısına

---

<sup>1</sup> Felsefi antropoloji ile kültür antropolojisi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar için ayrıca bkz. Güvenç 1997.

veya neliğine yönelen ve bağlantılarını olduğu kadar diğer şeylerle ilgisini ve onlardan farkını” temele alan anlayış, ontolojiktir (Kuçuradi 1997: 158). Ontolojik temellere dayanan bir anlayış, var olanı bir bütün olarak ele alıp var olanın farklı alanlarını, onların özel yapısını dikkate aldığından bilgisel bir değere de sahiptir. Çünkü araştırılacak problemlerin ele alınmasında böyle bir hareket noktası, bir şeyin varlık yapısını ya da neliğini temel aldığı için bir fenomeni ya da olguyu açıklamada nesne edinilenin kendisi kadar ilgili olduğu alanın varlıkça yapısını da göz önünde bulundurur.

Bu bağlamda, insanı tür olarak insana özgü etkinliklerin bütünüyle ilişkisinde ele alan, yani bir bütün olarak insandan hareketle, insan problemlerine bakmayı sağlayan felsefi antropoloji anlayışı da ontolojik temellere sahiptir. Bir başka ifadeyle, böyle bir antropoloji, insanı özel ve bağımsız bir varlık alanı olarak ele alır ve insanın varlık alanıyla da, “insan fenomenlerini, insan doğasının varlık öğelerini, insanın yarattığı, ortaya koyduğu şeyleri, insan başarılarını” ifadede eder (Mengüşoğlu 1988: 54). Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojiyi şu şekilde değerlendirir:

Nasıl doğa bilimleri doğal varlığın bütününe, onu determine eden ilkeleri; tarihsel bilimlerde tarihsel varlığın bütününe, onu determine eden ilkeleri araştıramıyorlarsa aynı şekilde insanı inceleyen bilimlerde de insan adını alan varlığın bütününe, başka bir deyişle, insanın somut varlığını, bu varlıkta anlatımını bulan başarıların anlamını, varlık niteliğini, bunu yöneten ilkeleri araştıramıyor. Bundan başka insanın kendisinin ne olduğunu onun başka varlık- alanlarıyla olan bağlarını; insanla birlikte varlık-dünyasına katılan anlam boyutlarıyla yeni varlık-sferlerinin ne olduğunu ve bunlarla insan arasındaki ilişki vb. gibi problemlerle insanın kosmostaki yeri ve problemlerini incelemeye, anlamaya yine hiçbir bilim girişmemektedir. Doğal varlık ve tarihsel varlık alanında olduğu gibi, burada da problemleri incelemek felsefenin işidir. Biz bu problemleri inceleyen felsefe dalına “insan felsefesi”, “felsefi antropoloji” ya da aynı anlama gelmek koşuluyla “insan ontolojisi” adını veriyoruz (Mengüşoğlu 1992: 253).

(...) İnsan felsefesinin hedefi, insanı parçalamadan, onun somut bütünlüğüne dokunmadan, bu somut bütünlükte yerini bulan fenomenleri, onun varlık-yapısını incelemek ve anlamaya çalışmak olmalıdır. Böyle bir hedefe, ancak ontolojik bir görüşle varılabilir (a.e., 257).

Ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, insanın somut varlık bütünlüğünü, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarını, fenomenleri temel aldığı için insanı yalnızca kendine özgü özellikleriyle doğrudan kavramanın yolunu açar. Çünkü bu antropoloji anlayışının temel aldığı insanın yapıp-etmeleri, bu yapıp-etmeler ile gerçekleştirdiği başarıları, yani insan fenomenleri, varlık koşullarıdır. İnsan fenomenleri ile insanın somut bütünlüğünde, yani yaşayan insanda temelini bulan bilgi, sanat,

eğitim, çalışma, inanma, devlet kurma gibi insan başarıları, insan eylemlerine dayanan insan ürünleri kastedilmektedir. İnsanın somut bütünlüğünün bir ifadesi olan bu fenomenler, insanın varlık koşullarıdır, çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşırsa orada bu fenomenlerle zorunlu olarak karşılaşılır (Mengüşoğlu, 1988: 49). Mengüşoğlu insanın somut bütünlüğünde ortaya çıkan fenomen ve başarıları şöyle tarif eder:

Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanatın ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık olan insan (a.e., 49).

Görülebileceği üzere, insanın fenomen ve başarıları temelini, onun sadece psişik ya da biyolojik varlığında değil, fakat somut bütünlüğünde, yani biyopsişik varlığında bulmaktadır. Somut insanla ise günlük hayattaki en basit işlerden, bilim, teknik, sanat gibi en karmaşık eylemlere kadar her yerde karşılaşmak mümkündür. Dolayısıyla ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji, herhangi bir kavrama ya da teoriye dayanmadan tespit edilebilecek basit insan fenomenlerini ve başarılarını hareket noktası almakta böylece herhangi bir peşin hükme ya da analogiye dayanmadığı gibi, insanın varlık bütünlüğünü de parçalamamaktadır.

#### **4. İnsanın Varlık Koşulları**

İnsan “bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden görüp-önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanatın ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık” olarak tüm bu fenomen ve başarıların asli kaynağıdır. Bu fenomenler bilgi, sanat, teknik, din, devlet vb. doğrudan doğruya insan başarıları olabileceği gibi dil-konuşma, biyopsişik varlığa sahip olmak vb. temelini insanın varlık yapısında bulan yeteneklerde olabilir. Daha da çoğaltılabilecek bu fenomenler, yalnızca insan varlığına ait olan, bu nedenle uygarlık düzeyleri ve çağları ne olursa olsun tüm insan topluluklarında ortaya çıkan fenomenlerdir. Dolayısıyla bunlar, gerçeklikteki insanın dünyada yaşayabilmesi, hayatını sürdürebilmesi için gerekli olan varlık koşulları aynı zamanda onun kendi başarılarıdır.

Söz konusu varlık koşullarından ilki, insanın “bilen bir varlık” olmasıdır (a.e., 61-64). Mengüşoğlu’na göre antropoloji bilginin “nasıl ve hangi öğelerden oluştuğu” ya da “hakikat veya hata olup olmadığıyla” değil, onun “insanla, insanın varlık-yapısıyla” olan ilişkisiyle ilgilenir (a.e., 64). Dolayısıyla antropolojide bilginin insan hayatı ve hayat ilişkileri içindeki yeri, neleri başardığı, nelerle ilişkide olduğu gibi problemler ele



alınır. Bilgi insanı insan yapan, onun yaşamasını, var olmasını sağlayan, onun varlık yapısında temelini bulan bir fenomen olduğundan en önemli varlık koşullarından biridir. Bilginin kendisi bir insan başarısı, bir insan ürünü olduğundan bu fenomenin taşıyıcısı insan “bilen bir varlık” tır. Bu nedenle bilgi yalnızca suje-obje arasında olup biten bir bağa indirgenemez, çünkü insanın temel bir edimi olarak öteki edimlerin de canlandırıcısı ve taşıyıcısıdır (a.e., 65). Görüleceği üzere bilgi insanın diğer varlık koşullarıyla desteklenen, buna karşın diğer varlık koşullarını da destekleyen bir fenomen olduğundan, insanın bilen bir varlık olması ile diğer fenomenler arasında kopmaz bir bağlantı vardır. Bir başka deyişle bilgi, hayatı; hayat, bilgiyi karşılıklı ve sürekli etkilediğinden bir yandan bilgi insan başarılarını etkileyerek onların gelişmesini sağlamakta diğer yandan değişen ve gelişen insan başarıları bilgiyi etkileyerek onun varlık alanı sürekli gelişmeye ve değişmeye açık tutmaktadır.

Bununla birlikte insan sadece bilen bir varlık değil, aynı zamanda hayatta karşılaştığı olaylar ve bunların getirdiği kaygılar içinde yaşamını sürdürmek için “yapıp-eden”, aktif bir varlıktır (a.e., 92-96). İnsanın eylemde bulunan, yapıp-eden, aktif bir varlık olması, onun varlık yapısının özelliklerinden biri olduğu için ontolojik temelle dayanan felsefi antropoloji insanın her tür eylemini bu fenomen altında değerlendirilmekte böylece yeteneklerinden hiçbiri bir diğerinden üstün tutulmamaktadır. Bu bağlamda insanın yapıp-etmeleri, bilim, felsefe ya da sanat alanında eserler ortaya koymaktan, günlük hayatta bir işyerinde çalışmaya kadar hayatın bütün eylem alanlarını kapsamaktadır.

Ancak insan hayatı boyunca pek çok eylemde bulunmak zorunda kaldığından insanın onları belli bir sıraya koyması, onların gerçekleşmesini sağlayacak seçimlerde bulunması ve buna uygun davranması gerekir. Bunun için insanın “değer duygusuna sahip” bir varlık olması gerekir (a.e., 97). Bir başka ifadeyle, insanın yapıp-etmesi, ancak değerleri duyan, düşünen, yaşamını bu değerlere göre yönlendiren, kısaca değer duygusuna sahip bir varlık olmasıyla mümkündür. İnsanın sahip olduğu değer duygusuyla çevresinde olup bitenleri değerlendirmesi, bir şeyden yana ya da ona karşı çıkması, aynı zamanda onun “tavır takınan bir varlık” olduğunun göstergesidir (a.e., 110). İnsan içinde bulunduğu olaylarla başa çıkabilmek için onlara karşı ya da onlardan yana tavır takınmakta ve bunun için değer duygusunu, bilgisini, yapıp-etmelerini kullanmaktadır.

Aktif olan, kendine amaçlar koyan ve onları gerçekleştirebilen bir varlık olarak insan, “önceden gören, önceden belirleyen” bir varlıktır (a.e., 115). Önceden görerek ve

belirleyerek olayların akışına aktif bir şekilde karışabilen ve onların akışına yön verebilme kuvvetine sahip tek varlık insandır. Ayrıca insanın eylemde bulunması, onları sürdürebilmesi, yani aktif olmasının temelinde “isteyen varlık” olması yatmaktadır (a.e., 123). İnsanı harekete geçiren güç olarak isteme, onun bütün yapıp-etmeleriyle ilişkilidir. Bu nedenle insanın isteyen bir varlık olmasıyla diğer tüm fenomenleri arasında içten bir bağ vardır. Bir başka ifadeyle insanın tüm amaç ve niyetlerinin, yapıp-etmelerinin, değer duygusuna sahip olmasının ardında, onun isteyen bir varlık olması bulunur.

İnsanın yaptıklarının sonuçlarından sorumlu tutulabilmesi ise “özgür bir varlık” olmasıyla mümkündür (a.e., 132). Özgürlük insanın varlık yapısında temelini bulan bir imkân olduğu için gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi insanın kendisine bağlıdır. Dolayısıyla özgürlük insan türüne verili bir şey olmadığı için her insan aynı derece ve ölçüde özgür değildir. Böyle bir özgürlük anlayışı insanı, doğa ve onun nedensel determinasyonu dışında ele almayı sağlamakta, böylece insanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan tüm başarılar rastlantı ya da tesadüflere bırakılmış olmamaktadır.

Üç boyutlu bir zaman dilimi içinde yaşamını idame eden bir varlık olarak insan, yapıp-etmelerini ve başarılarını zaman içinde gerçekleştirmektedir. Bu nedenle “tarihsel bir varlık”tır (a.e., 142). İnsan şimdi içinde yaşayan, ancak başarılarını şimdiden geleceğe aktaran, diğer yandan da geçmişe bağlı kalan bir varlıktır. Çünkü insan gelecekle ilgili planlar, programlar yaparak eylemde bulunmaya çalışırken geçmişten ders alıp geleceğini yönlendirebilmektedir. Bu bağlamda, insanın tüm yapıp-etmeleri onun tarihselliğini oluşturmaktadır. İnsanın amaçları, hedefleri, değerleri, kendisi ve dünya hakkındaki görüşleri ise dinsel inançlar, bilgi gibi çeşitli faktörler tarafından yönlendirilmekte ve tüm bu faktörler insanın tarihsel oluşuna bir bütün olarak, yani bütün varlık koşullarıyla birlikte katılmasını sağlamaktadır. Yine insanın eylemleri, kimi değerler, amaçlar tarafından yönlendirildiği için onların bir anlamı bulunmaktadır. Bu ise insanın hayatına bir anlam veren, yani “ideleştiren” bir varlık olması sayesinde (a.e., 150). Böylece insan doğa olayları ile tarihsel oluş arasında bir fark yaratmaktadır.

İnsanın yapıp-etmelerinde bir anlam görmesi, kendini bir şeylere yönlendirmesi ise “seven bir varlık” olduğu içindir (a.e., 159). Bir başka deyişle, insanın amacını gerçekleştirmesi, hedefine ulaşması, onun içinde bulunduğu durumlara anlam vermesini, onlarda bir değer görmesini, kısaca seven bir varlık olmasını gerektirir. Bununla birlikte insanın bütün başarılarının temelinde “çalışan bir varlık” olması bulunur (a.e., 167). İnsan hayatta kalmayı, geleceği önceden düşünüp önlemler almayı,

başarılarını devam ettirmeyi çalışarak başarır. İnsan yalnızca çalışan bir varlık olarak amaçlarını gerçekleştirdiği ve bu sayede başarıya ulaşabildiği için onu hayvandan ayıran tüm başarılar, yani felsefe, sanat, bilim insanın çalışan bir varlık olmasının bir sonucudur. Söz konusu başarıların, yeteneklerin gerçekleşmesi ise insanın “eğitme ve eğitime” yeteneği sayesinde gerçekleşir (a.e.,173). Her türlü değişime ve gelişime açık bir varlık olan insan, sahip olduğu bu potansiyelle hayatı boyunca değişebilecek, gelişebilecek, işlenebilecek yeni formlar kazanabilecek bir varlıktır.

Ancak insanın varlık koşullarını rahatlıkla yerine getirebilmesi, düzenli bir toplumsal yaşama sahip olmasıyla mümkündür. Çünkü o tek başına yaşayabilen bir varlık değil, toplum içinde yaşamak zorunda olan disharmonik (uyumsuz) bir varlıktır. Bununla birlikte insan hem iyinin hem kötünün, hem haklılığın hem haksızlığın nüvelerini kendisinde barındıran bir varlık olarak bu disharmonik yapısını “devlet kuran bir varlık” olarak dizginlemek durumunda kalmıştır (a.e., 184). Böylece insan bir yandan başarılarını bir düzen içerisinde geliştirip sürdürme imkânına sahip olurken diğer yandan yine bir insan başarısı olan devleti ortaya çıkarmıştır.

İnsanın varlık yapısında temelinde bulunan bir diğer varlık koşulu ise “inanma”dır (a.e., 196). İnsanın yapıp-etmelerini ideleştirmesi, çalışması, kendini yapıp-etmelerine vermesi, devlet kurması, inanan bir varlık olmasıyla mümkündür. İnsanlar arası ilişkilerden günlük hayattaki bütün yapıp-etmelere kadar, her durumda inanma fenomeniyle karşılaşılır. Dolayısıyla antropolojik anlamda inanma ne bir şeyi olduğu gibi kabul etme, dogmatik olma anlamına gelmekte ne de dinsel bir anlamda kullanılmaktadır.

Dünyada olup biten şeylerin tüm açıklığıyla ve etkili bir şekilde ifade edilmesini sağlayan varlık koşulu ise “sanat”tır (a.e., 204). İnsan istemesini, niyetlerini, görüş tarzlarını, dünya ve kendisiyle olan ilişkilerini sanat aracılığıyla ifade etmekte, böylece sanat aracılığıyla ifade edilen şey aslen yine insan olmaktadır. İnsanın fenomenlerinin ve başarılarının taşıyıcısı ise dildir. İnsanın yaşamını anlamlandırması, eylemlerini ve başarılarını kuşaktan kuşağa aktarılması “dile sahip bir varlık” olmasıyla mümkündür (a.e., 212).

Son olarak insan “biyopsişik” bütünlüğe sahip bir varlıktır (a.e., 220). İnsanın biyopsişik bir varlık olması her ne kadar onun kendi başarısı olmasa ona doğa tarafından verilen ve değiştirilemez olan bir varlık koşulu olsa da insan, biyopsişik yapısında temelini bulan tüm yetenekleri geliştirerek varlık koşullarını

gerçekleştirebilen bir varlıktır. İnsan ne ise biyopsişik bir bütün olarak odur. Çünkü insanın “bios”u ve “psyche”si birbirine bir eklenti değil, birbirinden ayrılmayan bir bütündür (a.e., 220). İnsanı somut bir bütün olarak incelemek, onu bütün varlık koşullarıyla birlikte, kısaca bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören, önceden belirleyen, özgür olan, inanan bir varlık olarak kavramak demektir. Bu nedenle, ontolojik temellere dayanan bir antropoloji, insanı sadece bir akıl, ruh, geist varlığı olarak gören tüm anlayışlardan farklı olarak onun ontik bütünlüğü, birlikteliği üzerine kurulmuştur.

Görülebileceği üzere, yeryüzünde insan varlığıyla birlikte ortaya çıkan ve daha da çoğaltılabilecek bu fenomenleri temel alan bir antropoloji anlayışı, somut bir bütün olarak insanı, yani onun tüm yapıp-etmelerini ve bunun sonucu gerçekleştirdiği başarıları göz önünde bulundurmaktadır. Böylece tüm bu fenomenler birbirinden kopuk ayrı ayrı şeyler değil, aralarında sıkı bir bağ olan, birbirini gerektiren fenomenler olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 5. Değerlendirme

Yapılan betimlemelerden anlaşılacağı üzere ontolojik temellere dayalı bir antropolojinin en önemli özelliklerinden biri kavramlardan değil, insanın varlık koşullarından hareket etmesidir. İnsanın somut varlık bütünlüğünü dikkate alan bu anlayış, metafizik nitelikli kavramları ayıklamada başarılı olmuş (Örnek 1997: 71), bilimin bulgularını da göz önünde bulunduran bir yaklaşımla insanı insan yapan fenomen ve başarıların neler olduğunu tespit etmiştir. Bununla birlikte insan var oldukça hep olabilecek, değişip gelişebilecek fenomen ve başarıları temele almak suretiyle hem bu fenomen ve başarıları sınırlandırmamış hem de onlar üzerine yapılacak yeni araştırmalara yol gösterici olmuştur. İnsanı somut varlık bütünlüğünde ele alan bu yaklaşım indirgemeci olmadığı gibi insan gerçekliğine aykırı sonuçlara da ulaşmamıştır. Ayrıca herhangi bir ön kabule başvurmaksızın saptanabilen ve temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ve başarıları ele alan bir yaklaşım olduğu için “felsefenin insanla ilgili diğer alanlarındaki problemlere bakmada hareket noktası” olmuştur (Kuçuradi 1997: 84).

## KAYNAKLAR

GÜVENÇ Bozkurt, (1997), “Felsefi Antropoloji ve Kültürel Antropoloji –Benzerlikler, Ayrımlar, Eğilimler–”, (Haz. İoanna KUÇURADİ), **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)**, s. 191-200, Ankara: TFK.

- KUÇURADI İoanna, (1997), **Çağın Olayları Arasında**, Ankara: Ayraç Yayınevi.
- KUÇURADI İoanna, (1997), “20. Yüzyıl Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri”, (Haz. İoana KUÇURADI), **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına)**, s. 75-85, Ankara: TFK.
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, (1988), **İnsan Felsefesi**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- MENGÜŞOĞLU Takiyettin, (1992), **Felsefeye Giriş**, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- ÖRNEK Yusuf (1997), “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, (Haz. İoanna KUÇURADI), **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)**, s. 67-73, Ankara: TFK.
- SCHELER Max (1998), **İnsanın Kosmostaki Yeri**, (Çev. Harun TEPE), Ayraç Yayınları, Ankara.