MAX SCHELER'DE VE TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NDA İNSAN

Onur Şimşek

18 11 08 202

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans

Danışman: Prof. Dr. Sevgi Şahintürk

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Mayıs, 2022

MAX SCHELER'DE VE TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NDA İNSAN

Onur Şimşek

18 11 08 202

Orcid: 0000-0001-7334-7863

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Felsefe Anabilim Dalı

Felsefe Tezli Yüksek Lisans

Danışman: Prof. Dr. Sevgi Şahintürk

İstanbul

T.C. Maltepe Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Mayıs, 2022



JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli *"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"* ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

ETİK İLKE VE KURALLARA UYUM BEYANI

Bu belge, Yükseköğretim Kurulu tarafından 19.01.2021 tarihli *"Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge"* ile bildirilen 6689 Sayılı Kişisel Verilerin Korunması Kanunu kapsamında gizlenmiştir.

TEŞEKKÜR

Bu çalışma öncesinde ve yazım sürecinde bilgisini, fikirlerini paylaşan ve bu konuda beni yönlendiren değerli hocam Prof. Dr. Sevgi Şahintürk'e teşekkürlerimi ve sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Her zaman yanımda olan ve beni destekleyen sevgili eşim Feyza'ya can-ı gönülden teşekkür ederim.

Onur Şimşek
Mayıs, 2022

ÖZ

MAX SCHELER'DE VE TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NDA İNSAN

Onur Şimşek
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Tezli Yüksek Lisans Programı
Danışman: Prof. Dr. Sevgi Şahintürk
Maltepe Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, 2022

Max Scheler, insan problemini bağımsız bir disiplin olarak inceleyerek felsefi antropolojinin kurucusu olmuştur. Günümüzde diğer bilimlerin gelişmesi ile birlikte insan ve insana dair tüm bilinmeyenler aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Scheler'in yaşadığı çağda biyoloji, psikoloji ve sosyolojinin gelişmesi Scheler'in insanın diğer canlılar arasındaki "özel yerini" araştırmaya ve İnsanın Kozmostaki Yeri'ni felsefi olarak incelemeye itmiştir.

Max Scheler İnsanın Kozmostaki Yeri adlı kitabında insanın özel yerini "insan nedir?" sorusunu sorarak iredelemeye koyulur. İnsanın bu özel yerini belirlerken "insanla hayvan arasındaki fark bir derece farkı mıdır?" diye sorarak ortak ve farklı yanlarını incelemeye başlar. Bu inceleme sonucunda insanı özel kılan alanın , psişik varlık alanı basamklarının ötesinde yer alan ve hayvanlarda az da olsa bulunan seçme ve zekanın dışında yer alan Tin(Geist) olduğunu belirtir. İnsanı insan yapan bu Tin'dir.

Mengüşoğlu'ya göre, İnsanın "Tin(Geist) kıskacına" alınması ve buna göre açıklanması felsefi antropolojiyi çıkmaza sokmuştur. Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan problemlerine yaklaşımı, onun deyişiyle " metafiziğin çıkmazlarına girmeden, yaşamın içine, insanın yapıp ettiklerine ve eylediklerine" odaklanmıştır. Mengüşoğlu'ya göre, insanın fenomenler dünyasında incelenmesi, onun "varlık fenomenlerine" bakılması, insan hakkındaki problemlere cevap getirmeyi kolaylaştırır. Ancak, bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Scheler'in insan yaklaşımı ne ölçüde "metafizik" sayılabilir?

Anahtar Sözcükler: İnsan, Felsefe, Antropoloji, Tin.

ABSTRACT

MAN IN MAX SCHELER AND TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU

Onur Şimşek
Master
Department of Philosophy
Philosophy Master's Program with Thesis
Thesis Advisor: Prof. Dr. Sevgi Şahintürk
Maltepe University Graduate Education Institute, 2022

Max Scheler became the founder of philosophical anthropology by examining the human problem as an independent discipline. Today, with the development of other sciences, all unknowns about human and human beings are tried to be illuminated. The development of biology, psychology and sociology in the age in which Scheler lived has pushed Scheler to investigate man's "special place" among other living things and philosophically examine Man's Place in the Cosmos.

In his book The Place of Man in the Cosmos, Max Scheler begins to make man's special place by asking the question "what is man?" When determining this special place of man, he begins to examine the common and different sides of man by asking " is the difference between man and animal a degree?" As a result of this examination, it is Tin (Geist) who is located beyond the dynamics of the psychic field of beings and outside of the selection and intelligence that is little found in animals. It's this Tin that makes us human.

According to Mengüşoglu, the taking of man into the "Tin (Geist) clamp" and its disclosure accordingly has put philosophical anthropology at an impasse. Takiyettin Mengüşoğlu's approach to human problems is, in his words, focused on "the in-life, what man does and what he does, without getting into the impasse of metaphysics." According to Mengüşoglu, the study of man in the world of phenomena, looking at his "phenomenon of being", facilitates the response to problems about man. However, at this point one can be asked: to what extent can Scheler's human approach be considered "metaphysical"?

Keywords: Man (Human), Philosophy, Anthropology, Sprit (Geist) .

ÖZGEÇMİŞ

Onur Şimşek

Felsefe Anabilim Dalı

Eğitim

Derece	*Yıl*	*Üniversite, Enstitü, Anabilim/Anasanat Dalı*
Ls.	2013	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Psikolojik Danışmanlık Ve Rehberlik Anabilim Dalı
Lise	2009	Hıdır Sever Lisesi/ Elazığ

İş/İstihdam

Yıl	*Görev*
2018-2022	Milli Eğitim Bakanlığı, Kartal İhsan Zakiroğlu Ortaokulu, Psikolojik Danışman ve Rehber Öğretmen

Yayınlar ve Diğer Bilimsel/Sanatsal Faaliyetler

İÇİNDEKİLER

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI ..... İİ
TEŞEKKÜR ..... İV
ÖZ V
ABSTRACT ..... Vİ
ÖZGEÇMİŞ ..... Vİİ
BÖLÜM 1. GİRİŞ 1
BÖLÜM 2. MAX SCHELER'İN İNSAN GÖRÜŞÜ 4
2.1. Max Scheler'de Felsefi Antropoloji Fikrinin Oluşumu 4
2.2. Max Scheler'de İnsanın Canlılık Özellikleri 8
2.3. Max Scheler'de İnsanı İnsan Yapan İlke: Tin (Geist) Ve Tinin Taşıyıcısı Olarak Kişi 17
2.4. Max Scheler'in İnsan Görüşünün Önemi 31
BÖLÜM 3. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NDA İNSAN 34
3.1.Takiyettin Mengüşoğlu'nun Çıkış Noktası 34
3.2. Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Konusuna Yaklaşımı 36
3.3. Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsanın Yapı Özellikleri 40
3.4. Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Görüşünün Önemi 68
BÖLÜM 4. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN SCHELER'İ ELEŞTİRİSİ 71
4.1.Takiyettin Mengüşoğlu'nun Max Scheler'in Felsefi Antropolojisine Yönelik Ontik Birlik Eleştirisi 71
4.2. İnsanın Varlık Fenomenleri Yönünden Yaptığı Eleştiri 75
4.3. Takiyettin Mengüşoğlunun Max Scheler'in Özgürlük Problemi İle İlgisinde Yaptığı Eleştirisi 79
BÖLÜM 5. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN MAX SCHELER'İ ELEŞTİRİSİNE İLİŞKİN SAPTAMALAR 82
BÖLÜM 6. SONUÇ 90
KAYNAKÇA 94

BÖLÜM 1. GİRİŞ

İnsan hakkında farklı düşünce ve yaklaşımlara sahip olan Scheler ve Mengüşoğlu özelinde insanın neliği bu teze konu edilmiştir. İnsan Nedir? İnsanı tüm var olanlar arasında özel kılan nedir? İnsanın neliğini inceleyen bu sorular insanlık tarihi kadar eskidir. İnsan, felsefe tarihi içinde sistematik olarak sürekli incelenmesine rağmen bağımsız bir disiplin olarak incelenmesi felsefenin, özellikle insan felsefesinin bağımsız olarak incelenmesi ile başlamıştır. Bu başlangıç, insanı özel olarak konu edinmekle kalmamış, insanın özel yeri ve değerini de ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Scheler'in insan felsefisini bağımsız bir disiplin olarak temellendirme çalışmalarıyla başlayan insanın neliği ve kozmostaki yeri ikinci bölümde açıklanmaya çalışılmıştır. İnsanın neliği ve kozmostaki yeri, var olan diğer canlılarla olan benzerlikleri, derece farkları üzerinden ruhsal yapı özellikleri açıklanmıştır. Bunun için ilk başta Scheler'in hareket noktası belirlenmiştir. Bu hareket noktası, Scheler öncesi insan görüşlerinin parçalı bir halde diğer felsefi disiplinlerin altında incelenmesidir. Bu incelemeler insanın neliğini aydınlatmaktan çok karartmaktadır.

Scheler'de bağımsız bir felsefi antropoloji fikrinin oluşumu kendince bir zorunluluk içerir. Çünkü Scheler'in yaşadığı çağda birbirinden bağımsız ve birbirinin karşıtı olan üç insan görüşü hakimdir. Birbirinden farklı üç insan görüşünün olması Scheler'i, bağımsız bir insan görüşünün eksikliğini görmesine ve bunu insan felsefesini bağımsız bir disiplin olarak temellendirmesine yol açmıştır. Scheler, insan görüşünü oluştururken tüm canlılarda ortak olabilecek canlılık özelliklerini inceler. Psiko-vital alan olarak nitelendirdiği canlılık özelliklerini tüm canlılarda derece derece açıklar. Bunlar canlıların ruhsal yapısının özellikleridir. Bu özellikler ikinci bölümde Scheler özelinde incelenmiştir. Ruhsal yapının özellikleri tüm canlılarda derece farkı olarak açıklanabilecek özelliklerdir. Bunlar yaşamın ilk basamağı olan duyusal itilim, tüm hayvanlarda belli bir dereceye kadar var olan içgüdü, içgüdünün türden türe özelleşmesi sonucu ortaya çıkan çağrışımsal bellek ve son bilimsel araştırmalar sonucu hayvanlarda da belli bir dereceye kadar var olduğu kanıtlanan pratik zekadır. Buradan hareketle özellikle felsefe tarihi içinde insana yüklenen akıl kavramının hayvanlarda da belli bir

dereceye kadar var olduğu kanıtlandığına göre, insanı insan yapan ilke nedir? Scheler'e göre insanı insan yapan ilke, tüm canlılık özelliklerinin dışındaki tin ve onun edimleri ile açıklanmıştır. Ruhsal yapının yani yaşamın dışında olan bu şey insanın insanlaşmasında ve yaşama sırt çevirmesinde tek hareket noktasıdır. Scheler'in insanı insan yapan ilke olarak tanımladığı tin kavramı ancak onun taşıyıcısı olan ve onu hareket ettirebilecek insana ihtiyaç duyar. Scheler, tinin taşıyıcısı olarak kişi kavramını tüm insanlar için değil sadece ona ulaşabilen, onun edimlerini merkez yapabilenleri önemser. Tini ve tinin edimlerini, tinin taşıyıcısı olarak kişi kavramını ve bu kişinin özelliklerini bu bölümde yer alır. İkinci bölümde Scheler'in insan görüşü, bu çerçeve üzerine açıklanmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde, Mengüşoğlu'nun insan felsefesinin hareket noktası incelenmiş, Kant ve Scheler özelinde metafizik çıkmazlara saplanan dualist insan görüşünün eksikleri araştırılmıştır. Çünkü Mengüşoğlu'ya göre insan, somut bütünlüğü içinde incelenmediği sürece insan hakkındaki naif bilgiye ulaşmak zorlaşır. Bağımsız bir insan görüşü için hareket noktası olarak insanın somut varlık bütünlüğüne, başarılarına, fenomenlerine bakarak tüm insanlar için geçerli olabilecek bir insan görüşü ortaya koymaya çalışmıştır. Eğer felsefi antropoloji bağımsız bir disiplin olacaksa fenomenlere dayanmalı ve insanın ontik birliğini esas almalıdır. Felsefe tarihi içinde insanın parçalanarak incelenmesi onun neliğini aydınlatmaktan çok karmaşık hale getirmektedir. Mengüşoğlu, bu karmaşıklığı gidermek için insan fenomenlerini inceleyerek insanın başarılarılarını esas almıştır. Mengüşoğlu'nun insan görüşü için diyebiliriz ki, tüm insanlar için geçerli olabilecek fenomenlere dayanmaktadır. Bu fenomenler dünü, bugünü ve yarını ile bir bütündür.

Dördüncü bölümde ise Mengüşoğlu'nun Scheler'in insan görüşüne yönelttiği eleştireler yer almaktadır. Bu eleştirler metafizik çıkmazlara saplanan ve insanın neliğini aydınlatmaktan çok karartan, temelini hıristiyan düşüncesinden alan tindir. Bu dualist görüş özelinde felsefe içindeki tüm metafizik düşünceleri eleştirir. Scheler'in insanı psikovital ve tin diye ayırmasını, tinin taşıyıcısı kişi kavramını, bunların insan fenomenleriyle ilişkisini eleştirmiştir. Mengüşoğlu, eğer insan felsefesi bağımsız bir disiplin olarak gelişecekse bu ancak insanın somut bütünlüğü ile olabileceğini söyler. Nitekim Scheler'in insan görüşü fenomenlerle açıklanamaz. Mengüşoğlu, Scheler'in insanı parçalayan, onun somut varlık bütünlüğünü yok sayan metafizik kurgulara saplanan, ontolojik ve biyolojik temellendirmeden yoksun insan görüşünün eleştirisini

yapmıştır. Metafizik kurgulara saplanarak insanın özgürlüğünü açıklamaya çalıştığı incelenmiştir.

Beşinci bölümde Mengüşoğlu'nun Scheler'e yönelttiği eleştirilere yönelik saptamalar yer almaktadır. Bu saptamaların başında "insan felsefesinin bağımsız olarak temellenmesi için hareket noktası ne olmalıdır?" sorusu yatmaktadır. Bu başlangış sorusu insan hakkındaki en naif bilginin ne olması gerektiği konusunda bilgiye ulaşmamızı sağlar. Özellikle insanın somut varlık bütünlüğünün ne kadar önemli olduğu başta olmak, fenomenlere dayanan ve fenomenlerle açıklanabilen, bütün insanlar için geçerli olabilecek insan görüşünün günümüz için ne kadar önemli olduğu ve özgürlük probleminin olanak olarak insanlarda var olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak Mengüşoğlu'nun insan görüşünün diğer felsefe disiplinleriyle ilişkisi incelenmiştir.

Mengüşoğlu ve Scheler özelinde insan ve onun neliği üzerine yapılan değerlendirmeler üzerine bir sonuç oluşturulmaya çalışılmış ve tezin önemi vurgulanmıştır. Bu tez, insanın neliğini iki düşünürün insan hakkındaki düşünceleri üzerine kuruludur.

BÖLÜM 2. MAX SCHELER'İN İNSAN GÖRÜŞÜ

2.1. Max Scheler'de Felsefi Antropoloji Fikrinin Oluşumu

Max Scheler, *İnsanın Kozmostaki Yeri* adlı eserinin giriş bölümünde "Yeni bir felsefi antropoloji ortaya koymaya karar verdim" der (Scheler, 2015, s. 36). Bu yeni felsefi antropolojiye neden ihtiyaç duyulduğu konusunda o dönemin bilimlerinin yeni buluşları gösterilebilir. Yaşanılan çağ itibariyle hem insanın kendine dair hem de ait olduğu "hayvan" dünyasına dair bilimsel ilerlemelerin olduğu bir dönemdir. Bu dönem insana dair bildiğimiz bazı şeyleri değiştirmemize neden olmuştur. Bunların başında insan, hayvan dünyasının sınıflandırılmasında "omurgalı-memeli hayvanlar" dünyasının en üst basamağında yer alır. Her üst basamak gibi ait olduğu yapının sadece bir parçasıdır. Scheler bu konuda şöyle der:

> Çok doğaldır ki, bu kavramla bakıldığında hep görülebileceği gibi, insan diye adlandırılan canlı, yalnız hayvan kavramı altına yerleştirilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda hayvanlar dünyasının göreli olarak çok küçük bir köşesini oluşturur (Scheler, 2015, s. 36).

İnsanın bu özel köşesi dünyaya dair bilgimizin ve insanla anlam kazanan bir sürecin başlatıcısı olmuştur. Tam da bu noktada Scheler, felsefi antropolojisini temellendirirken "İnsan nedir?" sorusu ile başlayan ve felsefe tarihinde doğrudan ya da dolaylı olarak insanı ilgilendiren birçok felsefi disiplinden bağımsız olarak sadece insanı konu almıştır. Sadece insanı konu edinmek Scheler'e felsefe tarihinde özel bir yer vermemiz gerektiğini gösterir. Bu özel yeri *İnsanın Kozmostaki Yeri* adlı eserinin 1928 basımına yazdığı önsözde şöyle dile getirmiştir: " 'İnsan nedir?' ve 'İnsanın varlıktaki yeri nedir?' soruları, felsefi bilinçlenişimin başlangıcından beri beni diğer felsefe sorularından çok daha fazla meşgul etmiştir" (Scheler, 2015, s. 31). Scheler'i özel kılan şey, tek başına "İnsan nedir?" sorusu değil, bu soruya getirdiği cevap ile insanın bu dünyadaki "özel yerini" belirtmesidir. Bu özel yeri inceleyerek felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin olmasını sağlamıştır. Felsefi antropolojinin bağımsız olması, beraberinde bu alanın özgün olmasını ve gelişmesini sağlamıştır. Nitekim Scheler'in, insanı bağımsız bir disiplin olarak görmesi, yüzyılımızda müstakil bir alan olarak insanı incelememize olanak sağlamıştır.

Scheler ile daha fazla görünür olan insan sorunu felsefenin bir alt disiplini olarak bağımsızlığını sağlama yolunda ilerlememizin temelini oluşturur. Felsefenin alt disiplinleri içinde kendine yer bulan insan, bağımsız bir disiplin olarak temel bulmasını Kant'a ve Kant sonrasında Scheler'e borçludur. Scheler'e kadar olan süreçte parça parça insanın neliğine değinilmiş olmasına rağmen Scheler ile sistematik bir hal almaya başlamıştır. Scheler, insan felsefesinin sistematik hale gelmesini kendinden önce var olan üç insan görüşünü ve bu görüşlerin çatışmasını *İnsanın Kozmostaki Yeri* kitabının ilk sayfasında şöyle açıklar:

> Bugün kültürlü bir Avrupalıya "insan" denince ne düşündüğü sorulsa, kafasında birbiriyle bağdaşmaları tümüyle olanaksız olan üç ayrı düşünce (kümesi) birbiriyle çatışmaya başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaradılış… gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın "akıl", … sahibi bir varlık olarak görülmekte … Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir… (Scheler, 2015, s. 35).

Bu üç insan görüşü arasında birliğin olmamasını Scheler*, "İnsanın ne olduğuna ilişkin üzerinde birleşilen bir düşünceden yoksun"* olmamıza bağlar (Scheler, 2015, s. 35). Bir ortak düşüncenin oluşmamasının felsefi antropoloji bakımından ne gibi sorunlara yol açtığını kendi insan görüşü içinde görmemizi sağlamıştır. Scheler bu birbiriyle alakası olmayan üç insan görüşünü kendi insan görüşünü belirlemek için kullanır. Scheler'i buna götüren neden ise insan üzerine yapılan bütün bilimsel araştırmaların, "insanın ne olduğunu aydınlatmaktan çok karartması" dır (Scheler, 2015, s. 35).

Scheler, yaşadığı çağ itibariyle insana dair araştırmaların yoğunlaştığı ve derinleştiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde bir yandan psikolojinin bir yandan sosyolojinin araştırmaları büyük ölçüde ilerlemiştir. Tüm bu ilerlemeler "insan nedir?" sorusuna bütünlüklü bir cevap getirememiştir. Sürekli insan ve insana ait olan her şey parçalanarak bütünlüğünden uzaklaşılmıştır. Bu cevap olamamanın altında Mengüşoğlu 'ya göre şu düşünce yatmaktadır:

> Max Scheler için psikoloji ve sosyoloji, bilgi teorisi ve metafizik, etik ve ontoloji hep bu tek objede, insanda birleşirler; çünkü ona göre insan, bütün varlık öğelerini ve yasalarını kendinde toplar; bundan dolayı da o bütün varlık problemlerinin buluştukları bir alandır (Mengüşoğlu, 2014, s. 106).

İnsana dair bilinen bu kadar bilgiye rağmen Scheler'e göre, "Günümüzde insanın kendisine ilişkin sorun, bizce bilinen tarih içinde en üst noktaya erişmiştir" (Scheler,

2015, s. 33). İnsanın kendisine dair bir sorunun bu kadar farkına varması, insanın bağımsız bir disiplinin konusu olması gerektiğini gösterir.

Scheler'i, kendinden önceki felsefi düşünceler, özellikle de Kant'ın düşünceleri etkilemiştir. Her ne kadar Kant ile çatışsa da Scheler insan görüşünü serimlerken bu rolü gizlememiştir. Çünkü Kant, "insan nedir?" sorusunu kendi felsefesi içinde ele almış olmasına rağmen buna ayrıca cevap getirmemiştir. Bu sorunun cevabının felsefi antropolojinin konusu olduğunu belirtmiştir. Harun Tepe, Max Scheler'in *İnsanın Kozmostaki Yeri* kitabının çevirisine yazdığı önsözde Kant'ın felsefi antropoloji için önemini şöyle aktarmaktadır:

> Mantık'ın giriş bölümünde Kant, felsefenin tüm bilgi alanlarının şu dört soruda toplanabileceğini söyler: 1. " Ne bilebilirim?"; 2. " Ne yapmalıyım?" ; 3. "Ne umabilirim?" ; 4. "İnsan nedir?". İlk soru metafiziğin, ikinci soru ahlakın, üçüncü soru dinin, dördüncü soru ise antropolojinin sorusudur. Ama Kant, bu dört sorunun da antropolojinin soruları sayılabileceğini, çünkü ilk üç sorunun da dördüncü soruyla bağlantılı olduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 16).

Mengüşoğlu Kant'ın, bahsi geçen antropoloji konusuna girmiş olsaydı onun felsefi antropolojiyi bağımsız bir disiplin olarak temellendirmiş olacağını belirtir (Mengüşoğlu, 2014, s. 105). Her ne kadar Kant "insan nedir?" sorusuna açık cevap getirmese de diğer üç soruya getirdiği cevap ile insana dair birçok bilinmeze ve felsefenin problemlerine ışık tutmuştur.

Felsefe Antik Çağ'dan bu yana felsefe tarihinde insan çeşitli bakımlardan ele alınmış bir konudur. Ancak insanı konu alan bir felsefe dalının bağımsız bir disiplin olması 20. yüzyılda başlar.

Sokrates "İnsan nedir?" sorusuna getirdiği cevap ile Antik Çağ'da var olan felsefi düşüncelere yeni boyut kazandırmıştır. Sokrates'in bu özelliği insanın dışında işleyen felsefeyi insanın merkezine almasıdır. Cassirer'in aktardığına göre, "Onun bildiği ve tüm araştırmalarının yöneldiği tek evren, insan evrenidir. Sokrates'in felsefesi –eğer bir felsefe olduğunu söyleyebilirsek- kesinlikle insanbilimsel (antropolojik) bir felsefedir" (Cassirer, 1980, s. 16). Antik Çağ'da felsefenin insan evrenine yönelmesi, kendi varoluşunu ve yaşadığı dünyayla bağını ortaya koyması, araştırması ve kendi problemlerine çözümler getirmeye çalışması, insanın kendini anlama çabasının sonucudur. Cassirer, Sokrates'in insana dair düşüncesini şöyle ifade eder: "Onun insanı kendisine ussal bir soru sorulduğunda ussal bir yanıt veren varlık olarak tanımladığını

söyleyerek özetleyebiliriz… İnsan, bu temel yetisi, yani kendine ve başkalarına yanıt verme yetisi ile 'sorumlu' bir varlık, ahlaksal özne olur" (Cassirer, 1980, s. 17).

Casirrer, Eski Çağ'da felsefenin konu ettiği alanlar bakımından insanın var olanlar arasındaki özel yerinin onun akıl/logos varlığı olmasında bulunduğunu söyler. İnsanı var olmasının "akıl" aracılığıyla olacağını görür. O zaman insan akla göre yaşamalıdır. İnsan aklının bu kadar kutsanması onun diğer canlılar arasındaki özel yerine işaret eder. Casirrer "Us, insanın gerçek gücü, doğruluğun ve ahlaklılığın ortak kaynağıdır. Çünkü o, insanın kendine dayanabileceği tek şeydir" der ve Eski Çağ'da insanı özel kılan şeyin akıl diye görüldüğünü belirtir (Cassirer, 1980, s. 19).

Felsefenin tarihsel süreç içerisinde "insan nedir?" sorusuna getirdiği cevap 20. yüzyılda farklılaşmış, hayvan sınıflandırılmasının içine katılmıştır. Buna göre insan, hayvan dünyasının sınıflandırılmasında omurgalı-memeli hayvanlar dünyasının en üst basamağında yer alır. Böyle bir basamaklandırma insan ve hayvan üzerine yapılan biyolojik çalışmalarla ortaya çıkarılmıştır. Her üst basamak gibi ait olduğu yapının sadece bir parçasıdır. Scheler bu konuda şöyle der:

> Çok doğaldır ki, bu kavramla bakıldığında hep görülebileceği gibi, insan diye adlandırılan canlı, yalnız hayvan kavramı altına yerleştirilmiş olmakla kalmaz, aynı zamanda hayvanlar dünyasının göreli olarak çok küçük bir köşesini oluşturur (Scheler, 2015, s. 36).

Canlı yapısını incelediğimizde insan, bitki-hayvan ayrımı içinde sadece bir köşeyi oluşturmaktadır. İnsanın tüm dünya ekosistemi içindeki rolü ayrı bir araştırma konusudur ancak insan tüm canlı yapıların arasında tarihsel olarak her zaman farklı bir yerde olmuştur. İnsan dışındaki tüm canlılar tamamen doğaya bağımlıyken insan bir yönüyle bu doğadan ayrılmaktadır. Muttalip Özcan'ın belirlemesi insanın dünyadaki özel yerini belirtir; " İnsanı çekip çıkardığımızda, 'askıya aldığımızda' geriye kalanın kendi başına ne anlamından ne de anlamsızlığından söz edebiliriz; geriye kalan sadece vardır" der (Özcan, 2016, s. 11). Tüm doğaya şöyle bir göz gezdirdiğimizde şunu fark ederiz ki; insanın kendisinden başka doğaya sağladığı ya da başka bir deyişle doğada bir şeyin bir sistemin tamamlayıcısı olduğu söylenemez. İnsanı doğadan alıp çıkardığımızda bir değişikliğin olmayacağını görürüz.

İnsanı özel kılan tüm doğada olup bitenlere doğrudan ya da dolaylı katkılarından ziyade diğer canlılardan özellikle ait olduğu hayvan doğasından farklı olarak doğayı

anlayabilmesi, onu anlamlandırabilmesi ve kendi doğasını kurabilmesidir. Bu anlama ve anlamlandırma çabası; insanın doğaya, özelde kendi doğasına yönelmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. "İnsan nedir?" sorusuna cevap aramasının sonucu olarak bugün insana dair birçok bilinmeyen artık bilinmektedir. Sahip olduğumuz tüm felsefi bilgi insanın kendisini anlamaya ve doğadaki yerini bilmeye yöneliktir. İnsan doğayla özellikle hayvanla karşılaştırıldığında kendinin bu dünyaya ait olmadığını, organlarının ilkelliğini ve yetilerinin sınırlılığını fark etmiştir. İnsan doğası gereği merak eder ve diğer canlılardan farklı olarak öğrenmesi yaşamını devam ettirmesi bakımından önemlidir.

Scheler'e göre insan; hayvan kavramı altında yer almasının yanında, "Tüm dillerde ikinci bir anlama sahip tüm memeli ve omurgalı hayvanın tam zıttı olan şeylerin bütününü niteler" (Scheler, 2015, s. 36). Bu zıtlığı insanın öz(nelik) kavramı olarak adlandırmak gerektiğini belirtir. Bu kavram Scheler'in felsefi antropolojisinin temelini oluşturmaktadır.

Scheler'in felsefi antropolojisini bir temele oturtacak olursak yukarıda bahsettiğimiz insanın diğer canlılar arasındaki özel yerinden hareket etmemiz gerekmektedir. Diğer türlü günümüz bilimlerinin ve tarihsel olarak felsefenin düştüğü hatalara düşmüş oluruz.

Scheler, insanın ne olduğunun biligisi için ilkin onun biopsişik özelliklerine bakar. Scheler'e göre canlılık, "ruhsal yapı" ile aynı anlama gelir. Ruhsal dünyanın fenomenleri olan ve tüm bitki, hayvan ve insanda ortak olan yan, Scheler'e göre "duyusal itilim", "içgüdü", "çağrışımsal bellek" ve "zekâ" olarak karşımıza çıkar. Ruhsal yapının bu nitelikleri, canlı yapısı özellikle insan göz önüne alınarak serimlenirse bize belli bir noktada insanın diğer canlılar ile olan ortak yanlarını gösterecektir. Bunun için bu kavramları Scheler'de ayrı ayrı incelemek gerekmektedir.

2.2. Max Scheler'de İnsanın Canlılık Özellikleri

Scheler'de canlı olmanın en önemli göstergelerinden biri "duyusal itilim" kavramıdır. Bu kavram canlı olarak adlandırılabilecek tüm var olanlarda kendini göstermektedir. Duyusal itilimi bir yönüyle enerji, bir yönüyle hareket ettirici güç olarak ele alabiliriz. Scheler duyusal itilim basamağındaki ruhsal yapının kendini bilme, duyumlama ve tasarımlamadan yoksun olduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 39). Canlılığın

göstergesi olan duyusal itilim varlık basamağının en son dayanağı ve tüm canlılarda ortak olan bir özelliktir. Canlı olmanın ilk fenomenidir. Mengüşoğlu, "Objektif bakımdan canlı varlık, öznel bakımdan ruh olarak ortaya çıkan biyopsişik yapının en alt basamağı, vital tepkidir" der (Mengüşoğlu, 2014, s. 124). Bir canlı varlığın var olmasından bahsedeceksek ilk bakacağımız yer vital tepkiye sahip olup olmadığıdır.

Bu basamakta kullanılan "duyu" kavramı en basit anlamıyla kullanılmaktadır ve "itki" kavramından ayrılmamıştır. Scheler "bir şeye yönelme", örneğin ışığa ve "geri çekilme", nesnesiz bir haz ve nesnesiz bir acı çekme onun tek kalıcı özelliği olduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 40). Bitkilerde açık bir şekilde gördüğümüz bu özellik, suya ve ışığa yönelme olarak karşımıza çıkarken diğer basamaklarda farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Mengüşoğlu'ya göre; "Vital tepkinin ise sadece iki niteliği vardır; bir şeye doğru 'yaklaşma' ile bir şeyden 'uzaklaşma' gibi objesiz bir haz ve objesiz bir acıdır" (Mengüşoğlu, 2014, s. 124). Bitkilerde canlılığın göstergesi, yaşamın kanıtı tüm canlılarda gözüken bu fenomenlerdir. Günümüzde birçok bilimsel araştırma duyusal itilim kavramını, daha geriye atom altı parçacıklara kadar götürmektedir. Kuantum teorisi buna örnek olarak gösterilebilir.

Scheler ruhsal oluşun ilk basamağının gözlenememesini, bitkilerin yaşam etkinliklerinin çok yavaş olmasının sonucu olduğunu söyler. Bu durumu ancak ağır çekimde fark edebileceğimizi belirtir (Scheler, 2015, s. 40). Çağımızdaki bilimlerin imkân ve teknoloji bakımından ilerlemesi ile birlikte bu gözlemlerin artmasının sonucu olarak bunu artık bilmekteyiz. Bitkilerin bu özellikleri onlara ruhsal oluşun üst basamağındaki duyumlama ve bilinç kavramlarının olduğunu göstermez. Scheler böyle bir sonuç çıkarmanın da bitkilerde canlılığı yadsımış olarak kabul edilmesine yol açtığını belirtir (Scheler, 2015, s. 40). Çünkü duyu kavramı ile duyusal itilim kavramlarını ölçüt alırsak; duyusal itilim kavramı duyu kavramının en basit hali olarak karşımıza çıkar.

Çünkü bitkiler başta olmak üzere esas olan duyusal itilim kavramı tüm canlılarda ortak olan hazza yönelme; bitkilerde suya ve ışığa yönelme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bitkilerin bu özelliği kendi içinde bir bilinç ve duyusal organların sağladığı duyular üzerinden sağlanan bir yönelme değildir. Direkt canlılığın kanıtı olan basit bir yönelmedir. Scheler, bilinçli bir yönelmenin olabilmesi ve duyumlamadan

bahsedebilmemiz için gelişmiş hayvanlarda var olan salgıların beyinde yarattığı uyarımların olması gerektiğini söyler (Scheler, 2015, s. 41).

Yukarıda bahsedildiği gibi tam bir duyumdan bahsetmemiz için bitkilerde en basit duyumlama olan suya ve ışığa yönelme bunların olmadığı yerlerde geri çekilme özelliğinin dışında duyu organlarının ve bir merkezi beyinin de işin içine girdiği bir süreç kastedilmektedir.

Hayvanlarla bitkiler arasında bu süreci daha iyi görmekteyiz. Scheler, "Bizim hayvanlarda 'itki yaşamı' dediğimiz şeyden, bitkide ise büyüme ve çoğalma itiliminden söz edebileceğimizi söyler" (Scheler, 2015, s. 41). Bitki ve hayvanlardaki bu farklılığı şöyle açıklayabiliriz: Bitkiler besinine ulaşmada seçici olamıyorken hayvan bu süreçte seçici olabilmektedir. Hayvanlar hareket edebiliyorken bitkiler belli bir alanın içinde sadece büyüyebilir. Bitkiler döllenme ve çoğalmada bile aktif rol alamaz, diğer hayvanlara ve rüzgara ihtiyaç duyarlar. Bitkiler besin bulmak için hareket edemezken hayvanlar göç edebiliyor, kendilerine uygun besin bulacak bir ortama gidebiliyorlar. Bu vital tepki ya da duyusal itilim basamağını Mengüşoğlu, "İnsanda ve hayvanlarda uyku ve uyanıklık hallerindeki ahengin esas şartıdır. Bu nedenle uyku insanın bitkisel olan bir durumudur" diyerek açıklar (Mengüşoğlu, 2014, s. 126). Bunun için midir bilinmez ancak tıp literatüründeki "bitkisel yaşam" kavramı bu durumu özetlemektedir.

Scheler'in "bitkisel" ve "vegetatif" sözcüklerinin nitelendirdiği yaşamın asıl yönü dışa yönelmiş itilimdir (Scheler, 2015, s. 42). Bunun ilk farkına varanın Aristoteles olduğunu söyler. Aristoteles doğal olanları tanımlarken " Hayvanlar, bunların kısımları, bitkiler ve yalın cisimler, yani toprak, ateş, hava, su (bunların ve bu gibi nesnelerin doğa gereği var olduğunu söylüyoruz.)" olarak devinim ve değişim ilkesine tabi olduklarını söyler (Aristoteles, 2019, s. 50-51). Scheler ise bitkinin var olmasını duyusal itilim ile bir bakımdan devinim ve değişim ilkelerini kendi içinde barındırarak beslenme ve büyüme, üreme ve ölümle sınırlı olduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 43). Scheler, Aristoteles'in devinim ve değişim ilkesini ruhsal yapıyı ayırırken kullanmıştır.

Bitkilerde bilincin ve duyumlamanın olmaması canlı kavramının bölünmesinde etkili olmuştur. Ama bu bitkilerin kendi gelişimlerini devam ettirmeleri için Scheler'in deyimi ile kimyager yapmıştır. Scheler bu kimyager oluşu "Organik yapı malzemelerini anorganik maddelerden kendileri hazırladıkları için, duyumlamalardan yoksun

kalabiliyorlar" diyerek açıklar (Scheler, 2015, s. 43). Bu duyumlamalardan yoksun olma hali hayvanla arasındaki önemli farklardan biridir.

Duyumlamadan yoksun olma, duyu organlarından yoksun olmanın sonucudur. Scheler'e göre, "ifade" yaşamın ilk fenomenidir (Scheler, 2015, s. 43). Bitkilerin kendilerini ifade edebilecekleri bir bildirme merkezinin olmaması tüm canlılarda ortak olan en alt basamakta yani duyusal itilimde yer almalarına neden olur. Bitkilerde eksik olan ve hayvanlarda var olan bildirme işlevi insanda doruk noktaya varır. Scheler " İlk kez insanda ifade ve bildirme işlevlerine dayanan serimleme ve işaretlerle adlandırma işlevleri ortaya çıktığını" söyler (Scheler, 2015, s. 43). İnsan bu özelliğiyle tüm canlı varlıklar arasında üst noktaya çıkar. Nitekim ne kadar üst noktaya çıksa da bu onun canlı varlıklar arasındaki özel yerini belirtmez. İnsanı insan yapan ilke varlık basamakları arasındaki özel yerinden ziyade daha farklı bir özelliktir.

Bitkiler merkezi sinir sisteminden yoksun olması bakımından bulunduğu yer ile kurduğu bağ hayvanlardan daha sıkıdır. Bitkilerin bu bağa sıkı sıkıya bağlı kalması yaşamsal olarak önemlidir. Diğer bir yönüyle insanın dışındaki doğa birbirini tamamlama noktasında neden sonuç ilişkisi bakımından birbirine sıkıca bağlı olmak zorundadır. Diğer türlü ne tek başına hayvanlardan ne de tek başına bitkilerden söz edebiliriz.

Yukarıda açıkladığımız birçok nedenden dolayı Scheler için tüm canlılarda ortak olan ve yaşamın ilk basamağı olan duyusal itilim kavramı canlı olanı ve onun neliğini bize vermektedir. Duyusal itilim dahil olmak üzere birçok varlık biçimi insanda doruk noktasına ulaşır. Scheler " İnsan genel olarak var olmanın, özellikle de yaşamın tüm varlık basamaklarını kendinde toplar ve en azından varlık alanları bakımından tüm doğa insanda varlığının en yoğun birliğini bulur" der (Scheler, 2015, s. 44). Scheler'in tüm canlılardan yola çıkarak açıklamaya çalıştığı insanın özel yeri bu yönüyle önemlidir.

Scheler için ikinci ruhsal varlık biçimi, "içgüdü" veya "itki"dir. İçgüdü içerdiği şey ve anlamı bakımından karanlık, tam olarak aydınlatılmamış bir davranış şeklidir. Cassirer, "Çağdaş dirimbilimcilerin ve ruhsaldirimbilimcilerin çoğu, hayvan davranışlarını betimlerken bile bu sözcüğü kullanmak konusunda çok titiz davranır olmuşlardır" der (Cassirer, 1980, s. 70). Bu titizliğin altında içgüdünün sınırlarının bilinmemesi yatmaktadır. Scheler bu basamağın önemini şöyle açıklar:

> Bu karanlıktan ancak, öncelikle psikolojik kavramlarla yapılmış tüm tanımları bir yana bırakır ve içgüdüyü (diğer varlık basamaklarını da) canlı varlığın *davranışı* denilen şeyden hareketle tanımlarsak kurtulabiliriz (Scheler, 2015, s. 45).

Başvurulacak tüm fizyolojik ve psikolojik açıklamalar davranışın kökenine dair bir bilgiyi bize verir. Bir davranışın içgüdüsel olup olmamasına ancak davranışın kökeninden yola çıkarak ulaşabiliriz. Scheler içgüdü kavramını, "Davranış, kendisinden yola çıkmak zorunda olduğumuz 'ortada yer alan' betimsel gözlem alanıdır" diyerek açıklar (Scheler, 2015, s. 46). Çünkü bir davranışın "içgüdü" ile yapılıp yapılmadığını ancak o davranışın kaynaklandığı temel ile ayırt edebiliriz.

Scheler, bir davranışın içgüdüsel bir davranış olması için belli niteliklere sahip olması gerektiğini belirtir. İlk olarak bir davranışın anlamlı olması, bir başka deyişle ait olduğu canlı varlık için ve diğer canlılar için bir anlam taşımasıdır. Bu anlamın o andaki durum için bir anlam ifade etmesine gerek yoktur. İlerisi için de bir anlam taşıyabilir. Bu anlamlı olma hali hakkında Scheler şunu söyler; "Bir hayvan, örneğin kış için yumurtalarını bırakmak için anlamlı bir hazırlık yapar " (Scheler, 2015, s. 46). Bu hazırlık önceden öğrenilmiş bir davranış olmadığı gibi doğuştan gelen bir hazırbulunuşluğu ifade eder.

Diğer bir nitelik ise davranışın sıkı bir disipline ve değiştirilemeyen sürekliliğe ve ritme bağlı olmasıdır. Mengüşoğlu, içgüdüsel bir davranış, "bir ahenk içinde olup bitmelidir" der (Mengüşoğlu, 2014, s. 126). Scheler, içgüdüsel davranışın sıkı ve değiştirilemeyen ritmini şöyle açıklar, "Çağrışım, alıştırma ve alışkanlık yoluyla kazanılan aynı zamanda anlamlı olan hareketler, bu türden bir ritme, parçaları birbirini gerektiren böyle bir zaman bütünlüğüne sahip değildir" (Scheler, 2015, s. 46).

Üçüncü nitelik olarak var olan davranışın hayvanların kendi kişisel deneyimlerinden öte tür için anlamlı olan, o türe özgü ve o tür ile bağlantılı diğer hayvanlar için de süreklilik gösteren bir davranış olmasıdır. Bu bağlantı her ne kadar sıkı olsa da türe hizmet etmelidir. Scheler bu özelliği şöyle açıklar:

> Bu temel özellik, içgüdüsel davranışı "deneme yanılma" yoluyla kazanılan "kendi kendini eğitme"den ve her türlü öğrenmeden ikinci olarak da her türlü "anlama yetisi"nin kullanımından kesin bir biçimde ayırır; bunların her ikisi de –ileride göreceğimiz gibi- her şeyden önce bireyseldir ve türe hizmet eder (Scheler, 2015, s. 47).

Dördüncü nitelik olarak, içgüdüsel davranışın hayvanda kalıtım yoluyla doğuştan türe hizmet etmesidir. Bu hizmet etme "alışabilirlik, eğitilebilirlik ve kavrayabilirlikte olduğu gibi" özelleşmiş davranış yeteneğinin kendisi olarak da görülmelidir (Scheler, 2015, s. 47). Doğuştan olması derken hayvanın doğduğu gibi sahip olacağı özelliklerden ziyade belli gelişme ve olgunlaşma evrelerinden sonra görülmesidir.

Son olarak bahsedeceğimiz içgüdüsel nitelik hayvanın sahip olduğu özelliklerin tam olmasıdır. Bu tam olma hali yaşamda yapılan deneyimlerden öte mükemmel olmayı imler. Hayvanın fizyolojik özellikleriyle bağlantılı belli bir deneyim ve alıştırma ile mükemmelleşen avcılık özelliği örnek olarak gösterilebilir. Scheler "Burada alıştırma ve deneyimin başardığı şey, bir ve aynı melodinin değişik biçimlerinin elde edilmesinden başka bir şey değildir" der (Scheler, 2015, s. 48).

Toparlayacak olursak içgüdü kavramı, tam sınırları belli olmayan türe özgü hale gelmiş davranış biçimidir. İçgüdü kavramıyla ruhsal yapının bitkilerden farkını görmekte bizim hayvan dediğimiz canlıların özelleşmiş davranışlarını anlamaktayız. Scheler içgüdü kavramını, "Varlığın ve çağrışımlarla belirlenen ruhsal karmaşık oluşumların gelişmemiş biçimidir" diyerek açıklar (Scheler, 2015, s. 49). Bir nevi varlık sebebi ve doğuştan gelen kodlar olarak da tanımlayabiliriz.

Scheler ruhsal yapının üçüncü özelliğini "çağrışımsal bellek" olarak gösterir. Bu kavramı anlamak için öncelikle çağrışımsal bellek ile içgüdü kavramlarının birbiriyle olan bağlantısını ortaya koymak gerekir. Scheler içgüdüyü ruhsal karmaşık oluşumların gelişmemiş biçimi olarak nitelemişti. Nitekim canlılığın göstergesi olan duyusal itilim kavramın özelleşmesi ve türe özgü anlamlı davranış haline gelmesini içgüdüsel davranış olarak açıklamıştık. Scheler için içgüdüsel davranışın, hayvanlar ve alt ayrımlarda açık bir şekilde ortaya çıktığını söylemiştik. Scheler bu durumu şöyle açıklamaktadır:

> …sabit bir yapıya sahip olan eklemli hayvanların en fazla içgüdüye sahip olmaları buna karşılık zekâsı en yüksek derecede gelişmiş olan, çağrışımsal belleği de bundan geri kalmayan plastik bir memeli hayvan olarak insanın çok azalmış(küçülmüş) bir miktarda içgüdüye sahip olmasıdır (Scheler, 2015, s. 51).

Çağrışımsal bellek dediğimiz özellik ruhsal yapının özelleşerek üst noktaya ulaşmasını ifade eder. Alışkanlığa dayalı olma özelliğini kendinde barındırır. Bu yönüyle içgüdünün üstünde tekrar ve deneyimle ilişkisi içinde görmek gerekir. Scheler bu

yeteneğin yeni bir şey olmadığını Aristoteles'in ruhsal yapıya getirdiği ayrımlarla zaten bilindiğini söyler (Scheler, 2015, s. 52).

Scheler hayvanlarda bulunan çağrışımsal bellek kavramı için şunu ifade eder; "Bu yeteneği, davranışlarını, aynı türden daha önceki davranışlarına dayalı olarak, yaşama hizmet edecek biçimde, yani anlamlı bir biçimde yavaş yavaş ve sürekli olarak değiştiren her canlıya yükleyebiliriz" (Scheler, 2015, s. 52). Çağrışımsal belleğin özelliklerini belirten bu durum için yaşama hizmet etmesi ve anlamlı olması gerekir. Hayvanlarda bu durumu belirleyecek olan şey hazza yönelme, acıdan kaçınmadır. Yararlı olan hareketlerin yani hazza dayalı olan hareketlerin daha sık tekrarı, yararsız hareketlerin ya da acıya dayalı hareketlerin daha az tekrarı ya da hiç tekrarlanmaması bir davranışın sabitleşmesini ortaya çıkarır. Çünkü alışkanlık dediğimiz şey bunun üzerine kuruludur. Çağrışım yoluyla sabitleşerek kalıcı hale gelir.

Bu çağrışımların tekrar yoluyla alışkanlık haline gelmesi "bellek" sayesindedir. Bellek bu davranışın kısmi olarak kalıcı hale gelmesine ve tekrarlandığı her durumda ortaya çıkmasına neden olur. Pawlow'un "koşullu refleks" dediği tam olarak budur. Belleğe sahip olan hayvanlarda bu davranışları hayatın her alanında görebiliriz.

Mengüşoğlu, "En keskin bellek ise plastik bir organik yapıya sahip olan, bazı davranışlarını geniş ölçüde birleştirerek yani davranışlarda bulunabilen memeli-omurgalı hayvanlarda görülür" diye belirtir (Mengüşoğlu, 2014, s. 128). Fakat bellek her hayvanda aynı derecede bulunmadığı gibi insanda doruk noktaya ulaşır. Tabi insan için belirleyici olan sadece belleğe sahip olması değildir.

Memeli-omurgalı hayvanların çağrışım yoluyla koşullanmaları için belli bir tekrarlanma yoluyla alışkanlığın oluşması ve bunun bellekte yer edinmesi gerekir. Böyle bir durum için bir durumun ya da bir nesnenin çağrışım yoluyla hayvanda anlamlı olması ve hayvanın istemesi gerekmektedir. Bu, doğal yolla da olabilir ya da hayvana bir alışkanlık kazandırmak amacıyla da olabilir. Doğal yolla olanın zamanla gelenek haline gelmesi söz konusudur. Genel olarak hayvanlardaki gelenek oluşumu çağrışımsal bellek aracılığıyla öğrenilen bilginin alışkanlık haline gelmesi ve gelecek kuşaklara aktarılmasıdır. Sürü önderlerinin sürüye yeni katılan yavruların belli bir süre sürünün alışkanlıklarını taklit yoluyla kazanması ve bellekte tutması gösterilebilir. Örneğin sürü halinde yaşayan hayvanların belli bir bölgedeki su kaynaklarını ve göç yollarını bilmeleri

örnek gösterilebilir. Çağrışımsal bellek, tek olanın canlının (hayvanın), sürünün dışında hareket etmesine uygun ortam hazırlar.

Scheler çağrışımsal belleğin önemini şöyle ifade eder: "Pratik zekâya göre çağrışım ilkesi nasıl, katı ve alışkanlığa dayalı bir ilke ise, içgüdüyle karşılaştırıldığında da çağrışım ilkesi özgürleştirmenin güçlü bir aracıdır. Yaşamın daha da zenginleşmesinin tümüyle yeni bir boyutunu yaratır" (Scheler, 2015, s. 57). Yaşam alt basamaklarda daha sade ve durağanken bu basamakta daha karmaşık ve hareketlidir.

Çağrışımsal belleğin insanlara ve hayvanlara sağladığı özgürleştirme ilkesi ve derecesi birbirinden farklıdır. İnsanın itki ve içgüdü karşısında farklı davranabildiği gibi, hazların da davranışa etkisi hayli fazladır. Sonuç olarak Scheler, "İnsan hayvandan daha eksik ya da daha fazla olabilir ama asla bir hayvan olamaz" der (Scheler, 2015, s. 58). Scheler'in bu belirlemesi insanın ruhsal yapısının hayvanlarla ne kadar ortak yanı olursa olsun sonuç olarak insan asla hayvan olamaz.

Scheler'de ruhsal yapının dördüncü evresi olarak "pratik zekâ" karşımıza çıkmaktadır. Çağrışımsal bellek ile kazandığımız deneme yanılma yoluyla kalıcı hale gelen alışkanlıklar pratik zekâ ile kendini üst basamağa çıkarır. Scheler pratik zekânın çağrışımsal bellek ile ortaya çıkan tehlikeli durumlara karşı düzeltici işlevini görür (Scheler, 2015, s. 58). Bu işlevin insan için ne kadar önemli olduğunu belirtir.

Pratik zekâ ile birlikte çağrışımsal bellekten farklı olarak seçme yeteneği ve bunun sonucundaki eylem, karşılaştırma yeteneği ve bunun sonucundaki tercih, salt cinsel içgüdüyü aşan birini tercih etme kararı en belirgin özelliklerdendir. Bir davranışın "zekice" ya da ""zekâya dayalı" olabilmesi için Scheler şunu ifade eder:

> Bir canlı, itkisel bir sorunu çözmek için, ne türe ya da ne de bireye özgü olan, yeni bir durum karşısında, deneme yapmak sızın veya ilk kez yapılan denemeyle, anlamlı bir davranışta bulunursa, hem de bunu *birdenbire* ve her şeyden önce de, daha önce yaptığı *denemelerin sayısından bağımsız olarak yaparsa* zekice davranmış olur (Scheler, 2015, s. 59).

Antik Yunan ile başlayan insanın akıl, logos, phronesis, ratio, mens sahibi bir varlık olduğu görüşü ile Kant'ın akıl sahibi varlık olarak insan görüşü, Scheler'de ruhsal yaşam ya da bir başka deyişle psiko-vital yaşam arasında kabul edilir. Scheler bu insan görüşü ile felsefenin kaynağına yeni bir alan açar. Antik Yunan ve Kant'ın felsefesinde doruk noktasına ulaşan "akıl" nitelikleri bakımından diğer canlılardan ayrılırken, biyoloji

ve psikolojideki gelişmeler insanın dışındaki varlıklarda da aklın az da olsa var olduğunu kanıtlaması sonucu Scheler için yeni bir insan görüşü ortaya koyma zorunluluğu doğmuştur.

Eski Çağ'da "İnsanı insan yapan şeyin zaman zaman birbirinin içine geçecek şekilde kullanılan ruh ya da akıl olduğu" düşüncesi vardır (Özcan, 2016, s. 15). Scheler'in böyle bir ayrım üzerinden insanın Psiko-Vital ve Geist(tin) yanını belirttiği ve insan görüşünü bunun üzerine kurduğu bilinmektedir. Scheler için zekâ ve zekânın kullanımı tinin hizmetinde olabilir (Scheler, 2015, s. 59). Scheler için akıl ancak tini anlamakta ve onun edimlerini yerine getirmekte bir araç olabileceği söylenebilir.

Scheler'de "çağrışımsal bellek" ve "zekâ" akla yüklenen birçok niteliği kendi içinde barındırır. Bu yönüyle birbirlerinden ayrıldığı nokta zekânın ait olduğu canlı için daha da özelleşmesidir. Aralarındaki temel fark Scheler'in açıklaması ile şudur; "Davranışın pratik olarak hesaba katması gereken, kavranacak durum yalnızca *tür için* yeni ve atipik değil, *birey içinde* 'yeni durum' olduğudur" (Scheler, 2015, s. 60). Yeni bir durum karşısında canlının, itkilerin ve çağrışımsal belleğin otomatikleşmiş davranışlarından öte yeni davranış sergileyebilmesi zekânın ürünüdür. Kısacası zeka yeni durumlar karşısında deneyimden bağımsız doğru davranışı sergileme aracı olur.

Scheler'in insan yapısını psiko-vital ve tin diye ayırmasının nedeni, Wolfgang Köhler'in yaptığı deney ve bunun sonucunda çıkan tartışmalardır. Scheler'in Köhler'den aktardığına göre, "Hayvanın, özellikle yüksek gelişme basamağında bulunan insansı maymunların, şempanzelerin, ruhsal yaşamın burada anlatılan aşamasına erişip erişmedikleri konusunda bugün karışık ve bitirilemeyen bir tartışma sürüp gitmektedir" der (Scheler, 2015, s. 60). Bu tartışmalar dönemin bilimsel gelişmeleriyle bağlantılıdır. Scheler'in insan hakkındaki görüşlerini temellendirdiği bilimsel gelişmelerin insan felsefesini temellendirmesindeki rolüne buradan bakmalıyız. Çünkü Scheler, insana dair ortak bir görüşün olmamasını bu tartışmalar ve insana dair ortak bir belirlemenin olmamasına bağlıyordu. Nitekim bilimsel gelişmeler ışığında zeka denen şeyin az da olsa hayvanlarda bulunması, felsefe tarihi içindeki akıl kavramını tartışmaya açmıştır. Bu bakımdan Scheler de, bu gelişmelerden etkilenerek felsefi antropolojisini şekillendirmiştir.

Scheler, Köhler'in hayvanlar üzerinde yaptığı deneyden şöyle bir sonuç çıkarmaktadır; "Benim düşünceme göre, Köhler çok haklı olarak, üzerinde araştırma yaptığı hayvanlarda, yukarıda tanımlanan anlamda, düşük bir derecede zekâya dayalı davranışların olduğunu söylemektedir" (Scheler, 2015, s. 61). Eğer hayvanlar, daha özel bir belirlemeyle memeli ve omurgalı hayvanlar belli bir dereceye kadar zekâya sahip ise insan ile hayvan arasındaki farkı yeniden ortaya koymak gerekir. Çünkü öteden beri benimsenmiş olan insan anlayışı insanın akıl sahibi olmasını diğer canlı varlıklardan ayırmıştı. Bu yeni durum yeni bir insan görüşünü zorunlu kılmaktaydı. İnsana dair mevcut felsefi, dini ve bilimsel bilgi insanın özüne dair birbirinden bağımsız hareket etmekteydi.

Felsefe tarihi içinde insana yüklenen ve hayvanlardan ayrılan özelliğimiz olarak karşımıza çıkan "akıl", Scheler'de diğer hayvanlardan farklı olmayan ortak olan yönüyle karşımıza çıkmaktadır. Hippolyte Taine'ın zeka görüşü Scheler'i desteklemektedir. Cassirer'in Taine'dan aktardığına göre, "Anlaksal davranış(zekice davranış) dediğimiz şey, insan doğasının bir ayrıcalığı veya özel bir ilkesi olmayıp tüm hayvan tepkilerinde gördüğümüz aynı çağrışımsal düzenek ve özdevinimin yalnızca daha arınmış ve karmaşık oyunudur" der (Cassirer, 1980, s. 69).

Sonuç olarak Scheler, insanın neliğinin onun canlılık özelliklerinde ve zekasında değil, bunların dışında bir yerde olduğunu söyler. Scheler bunu şöyle açıklar:

> Biz bu şey için daha kapsamlı bir sözcük, akıl kavramını da kapsayan ama bunun yanında "ideleri düşünme"yi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden "görü"yü, bunun ötesinde iyilik, sevgi, pişmanlık, derin saygı, tinsel hayret, mutluluk ve kuşku duyma, özgür karar verme gibi, belirli bir türden istemli ve duyusal edimleri de içine alan bir sözcüğü, "tin" (Geist) sözcüğünü kullanmak istiyoruz (Scheler, 2015, s. 65-66).

Böylece insanı insan yapan ilke olarak tini daha yakından incelemek uygun olacaktır.

2.3. Max Scheler'de İnsanı İnsan Yapan İlke: Tin (Geist) Ve Tinin Taşıyıcısı Olarak Kişi

Scheler, tin dediği ilkeyi açıklamak için ilkin insanı diğer canlılardan ayıran yapı farkını ortaya koyma yoluna gitmiştir. Bu fark, zeka değildir; zekanın ötesinde bir şeydir. Bu noktayla ilgili olarak Scheler şunları sorar:

> Bu noktada bizim sorunumuz açısından çok önemli olan bir soru ortaya çıkar: Hayvanda zekâ da varsa, insan ve hayvan arasında bir derece farkından öte bir fark var mıdır?-Bunun ötesinde bir öz(yapı) farklılığı var mıdır? Yoksa şu ana kadar bir şey, ona özgü olan bir şey, seçim yapma ve zekadan farklı olan ve onlarla tüketilmeyen bir şey bulunmakta mıdır? (Scheler, 2015, s. 65).
>
> İşte Scheler'i zekanın ötesinde bir ilke belirlemeye götüren sorular bunlardır.

Scheler, insan ile hayvan arasındaki yapı farkına ilişkin iki görüş olduğunu söyler. Bunlardan biri seçme ve zekâ yeteneğinin hayvanlarda bulunmadığını belirten görüş diğeri de seçme ve zekânın hayvanlarda da bulunduğunu belirten görüştür. Scheler bu iki görüşe de katılmaz. Scheler, "İnsanın özü(neliği) ve onun 'özel yeri' diyebileceğimiz şeyin, zekâ ve seçme yeteneği denen şeyin daha üzerinde olduğunu; bu zekâ ve seçme yeteneğinin nicelik olarak istenildiği kadar, sonsuza kadar arttırıldığı düşünülsün, yine de buna erişemeyeceğini iddia ediyorum" diyerek eleştirir (Scheler, 2015, s. 65). İnsanın bu özel yerini belirleyen şey zekâ ve seçme yeteneğinden öte, insanı diğer hayvanlardan ayıran, kısacası insanı insan yapan ilke olan tin(geist)dir.

Tin bu yönüyle yaşam dediğimiz şeyin dışında bir yerdedir. Scheler tini şöyle açıklamaktadır:

> Bu, insanı insan yapan şey, yaşamın yeni bir basamağı değildir –yaşamın, "ruh"un kendisini gösterme biçiminin yeni bir basamağı değildir- o*, tümüyle yaşama ve insandaki yaşama zıt olan bir ilkedir:* Hakiki yeni bir varlık olgusudur, böyle bir olgu olarak da o, "doğal yaşamın evrimine" dayandırılamaz, eğer onu bir şeye dayandırmak gerekiyorsa, o ancak şeylerin en yüksek temelinin kendisine dayandırılabilir- yaşam da bu en yüksek temelin büyük *bir* kendini ortaya koymasıdır (Scheler, 2015, s. 66).

İnsanı insan yapan ilkenin yani tinin yaşamın tüm varlık basamaklarının dışında, ruhsal alana ait olanın dışında bir yerde olduğunu görmek gerekir. Bu felsefi yaklaşım Antik Yunan düşüncesinden ayrılır. Çünkü Antik Yunan düşüncesi Özcan'ın aktardığına göre:

> Ruh, bu dönemde, canlı olmakla aynı anlama gelen bir sözcüktür, x varlığının ruh sahibi olduğunu söylemekle onun canlı olduğunu söylemek birdir. Bu açıdan bakıldığında insan sadece ruh sahibi olmasıyla diğer var olanlardan ayrılamaz. Onda diğer canlılarda olmayan bir şeyin daha olması gerekir, ki bu da akıldır, düşüncedir (Özcan, 2016, s. 114).

Antik Yunan'da akıl denen şeye Scheler, aklı da içine alan tin demektedir. Tin sadece aklı barındırmaz, aklın yanında belli nitelikleri içine alır. Bu nitelikler; *"ideleri düşünmeyi", "öz içeriğine sahip görüyü"; "sevgi", "saygı"* ve *"mutluluğu"* içine alan

*"istemli ve duyusal edimler"*dir. Bu edimlerin taşıyıcısı, ruhsal merkezi, *Kişidir* (Scheler, 2015, s. 66). İnsan bu nitelikler sayesinde bitkiler ve hayvanlardan ayrılır. Bitkiler ve hayvanlardaki ruhsal merkez, yaşama ve onun getirdiklerine bağlıyken, tinin taşıyıcısı olarak insanda *kişi*, ruhsal bir merkez olabilir. Kişinin tinsel nitelikleri taşıyabilmesi için psiko-vital alanın bağlarından, çevrenin etkilerinden kurtulması gerekir.

Bedia Akarsu, Scheler'de tin kavramının gelişmesinde ve kişi kavramının oluşumunda Kant'ın yanında Aquinaslı Thomas ve Augustinus'un etkisinin olduğunu söyler (Akarsu, 1998, s. 11). Scheler'in tin kavramını anlamamız için onun düşüncelerinin şekillenmesinde etkilendiği düşünürleri göz önünde bulundurmamız faydalı olabilir. Scheler tinin önemini şöyle açıklar:

> Tin kavramının en yüksek noktasına, yalnız tinin sağlayabileceği onun kendine özgü bilme etkinliğini, bir bilgi türünü koyarsak, bu durumda bir tinsel varlığın temel özelliği, psikofiziksel yapısı ne olursa olsun, *onun organik olana bağımsızlıktan kurtulmuşluğu,* etkiden, baskıdan, organik olana bağımlılıktan – kendi varlık merkezine bağımlılıktan da- "yaşam"dan ve yaşama ait olan her şeyden –yani yanı zamanda kendisinin itikisel "zeka"sından da- kurtulmuşluğu(özgürlüğü), çözülmüşlüğü olur (Scheler, 2015, s. 66-67).

Bu yönüyle tin kavramı, hayvanlarda ortak olan içgüdü, çağrışımsal bellek ve pratik zekânın ötesinde bir yeri belirtir. Scheler, tin adını verdiği bu varlığa, "dünyaya açık bir varlık" ya da "dünyası olan varlık" demektedir ve "ancak böyle bir varlığın, kendisiyle olduğu gibi, kendisi dışındaki gerçeklikle ilişkisinde de hayvanın tam tersine davranabilen bir varlık, tinin taşıyıcısı olduğunu" söylemektedir (Scheler, 2015, s. 67). Bu durumda tinin taşıyıcısı olarak ancak böyle bir varlık kusursuz nesnelliğe ulaşabilir.

Hayvan, yapısı gereği tinsel yaşama uygun değildir. Çünkü hayvanın, fizyolojik-psikolojik durumlara göre hareket etmesi, onun uyarıcı ve uyarıcıya gösterdiği tepkiyle ve yaşamının bu döngü içinde olmasıyla alakalıdır. Scheler, hayvanın bir çevre içinde, anlık olarak ve kendinden geçmiş şekilde yaşadığını söyler (Scheler, 2015, s. 70). Tine sahip ya da tinden pay alan varlık olarak insan kişisi bunların dışında davranabilir. Scheler, "İnsan, sınırsız bir biçimde 'dünyaya açık' eyleyebilen bir X'tir. İnsan olma, tin vasıtasıyla dünyaya açık olmaya yükseltilmelidir" der (Scheler, 2015, s. 69). Dünyaya açık olma özelliği tin olmadan amacına ulaşamaz.

İnsanın bunu başarması için onun, varlık basamaklarının dışında olan ve yaşamın tam zıttı olan tine sahip olması ya da tinin taşıyıcısı olması gereklidir. Hayvanların

organik yaşama bağımlılığı ve zekâsının sınırlılığı tine ulaşmasına ya da tinden pay almasına uygun değildir.

İnsanlar hayvanlar gibi kendinden geçmiş bir halde yaşayamazlar. Bu, insanın dışarıda işleyen doğanın ötesinde bir doğaya sahip olması ile alakalıdır. İnsanın ulaşabileceği tinsel edimler, belli bir sırayla dikkatini kendine toplaması, tinsel edim merkezlerinin kendisine ilişkin bilinci veya ben bilincidir. İnsan bunun sayesinde uyarımlara karşı koyma merkezi oluşturur ve bunu nesne yapabilir (Scheler, 2015, s. 70).

Hayvanların merkez olduğu ya da kendini merkez yaptığı alan canlılıkla ilişkili alandır. Yer değiştirmenin ötesinde hayvanda boş uzam ve boş zaman kavramı yoktur. Bu her zaman bir tinsel varlık için olanaklıdır (Scheler, 2015, s. 73). Bu, insan ile hayvan arasındaki yapı farklılığından kaynaklanır. Hayvan kendine verilen somut gerçeklik içinde kendinden ve zamandan habersiz yaşarken, insan kendine verilen somut gerçekliğin üstüne çıkabilir. Scheler, "Yalnızca insan, kişi olduğu kadarıyla kendini aşabilir ve bir merkezden, sanki zamansal-uzamsal dünyanın ötesindeymiş gibi, her şeyi, bu arada kendisini de kendi bilgisinin nesnesi yapabilir" der (Scheler, 2015, s. 75). İnsanın bunu başarabilmesi için ruhsal yapının dışına çıkıp tüm yapıp etmelerini görmesi ve kendini merkez haline getirmesi gerekir. Ruhsal yapının dışına çıkabilen tinin taşıyıcısı olarak insan ancak, " kendi kendini de bilginin nesnesi haline getirebilir" (Akarsu, 1998, s. 43).

İnsanın kendisini ve kendisine dair bilgisini nesne yapması tin sahibi bir varlık olmasında yatar. Tin sahibi olmak, "kendisine ve dünyaya üstün olmayı" beraberinde getirir (Scheler, 2015, s. 76). Burada üstünlük ifadesini "hiyerarşik" bir üstünlük diye anlamamak uygun olur. Çünkü ona göre, insan bu üstünlüğü sayesinde bu dünyadaki değeriyle anlam kazanır. Bu üstünlük insanın kendi değeriyle anlam kazanmasından, kendini gerçekleştirmesinden gelen bir üstünlüğü ifade eder. Kendisine ve dünyaya üstün bir varlık ancak kişi olarak insan sayesinde olabilir.

Scheler, o dönemde etkili hale gelen Darwinci anlayışın, insanın varlık yapısını görmeye engel olduğunu düşünmüş ve onun tin yanının önemini göstermek istemiştir. Çünkü Darwinci anlayışın etkisi ile insanın değeri ve önemi gözden kaçırılmaya başlamıştı. Oysa Sceheler'e göre, insanın dünyada özel bir yeri vardır. Bu özel yerin hayvanlarla ortak olan ruhsal yapı özelliklerinden ziyade tin sahibi bir varlık olmasında

yattığını belirtir. Scheler insanın bu özel yerini hayvanlarla ortak olan ruhsal yapı özelliklerinde değil, onun tin sahibi bir varlık olmasında görür. İnsanın ereğine ancak bu tin ile varacağını görmek gerekir. İnsanın ereği ancak kişi olarak insan olmasında ve tüm yaşamın uyarımlarına sırt çevirmesiyle, "yaşamın" üstüne çıkmasıyla olacaktır. Scheler'e göre, bu yönüyle insanı insan yapan ilkenin tin olduğunu görmek gerekir.

Scheler neden tine bu denli önem vermektedir ve insanın kozmostaki bu özel yerinin üzerinde durmaktadır? İnsan tinin taşıyıcısıdır. Scheler'in tine bu denli önem vermesinin nedeni; tinin başardığı edimlerin olmasıdır. Scheler için bu edimlerin başında "ideleştirme" gelir. İdeleştirme, teknik zekâdan, hayvanlarda rastladığımız bir şeyden ya da bir durumdan sonuç çıkarmadan öte bir şeyi belirtir. Scheler ideleştirmeyi anlatırken şu örneği verir:

> Şimdi, kolumun şurasında bir ağrı var- bu ağrının nedeni nedir, bu ağrıyı nasıl geçirilebilir? Bunu saptamak pozitif bilimin, fizyolojinin, psikolojinin, tıbbın işidir. Ama ben aynı ağrıyı- aynı deneyime mesafe alarak, içselleştirerek ve derin düşünmeyle bakarak- bu dünyanın *kendinde* ağrılarla, kötülüklerle ve acılarla dolu olduğuna ilişkin çok seyrek ve çok mucizevi olan öz-ilişkilerinin *"örneği"* olarak kavrayabilirim (Scheler, 2015, s. 78).

Scheler bu örneği vererek iki şeye dikkat çeker; biri, ruhsal yapının alanı içinde yer alan acının tüm beden sahibi varlıklarda olduğudur. Diğeri ise asıl önemli olan şey yani tin sahibi varlığın fark edebileceği "salt acının" ne olduğudur. "Salt acıyı" fark edebilmek hayata zıt bir ilke olan tinin yapabileceği ideleştirme edimi ile mümkündür. Zekânın bu konuda yapacağı şey, bu acının kaynağını bilimsel olarak var olanda bulması veya bilmesidir. Tin ise bu acının özsel bilgisine ulaşmaya çalışır. Mengüşoğlu, tinin ideleştirerek ulaştığı "Öz bilgisi, özel bir metodla zaman-mekân içinde varoluşu mevcudiyeti, realiteyi 'kerre/parantez' içine alır" der (Mengüşoğlu, 2014, s. 135). Scheler hayvanın da bir miktar tasarıma sahip olduğunu, bu tasarımın ideleştirme ile bir tutulamayacağını belirtir. Bunun nedeni ise, hayvanın bir öz bilgisine sahip olmamasıdır. Scheler insan ile hayvan arasındaki bu farkı, "Öz ve var olmayı birbirinden ayırma yeteneği, insan tininin tüm öteki özelliklerinin de temelini oluşturan, esas ayırıcı özelliğidir" diyerek belirler (Scheler, 2015, s. 80).

İdeleştirme, a priori kavramını da kapsayan bir edimdir. Çünkü her türlü gözlemin tekrarından, tümevarımsal çıkarımdan öte insan tini a priori bilgiye sahip olma yeteneğini

ideleştirme ile sağlar. Bu yönüyle a priori olarak ulaşabileceğimiz öz sadece tine aittir. Sadece tin a priori bilgiyi nesne edinebilir (Scheler, 2015, s. 80).

Öz ve var olmayı birbirinden ayırma yeteneği ancak "fenomenolojik indirgeme" ile olabilir. Scheler bu yöntemi Husserl'den almıştır. Ancak bu yolu tam olarak onaylamadığını belirtse de, "insan tinini doğru bir biçimde tanımlayan edimin" fenomenolojik indirgeme örneği ile anlatılmak istendiğini söyler (Scheler, 2015, s. 81). Bu indirgeme, dünyaya ilişkin gerçeklik yaşantısının, "bizim dünyaya ilişkin her türlü 'tasarım' ımızdan sonra değil, *önce* verilmiş" olduğunu anlamamızı sağlar (Scheler, 2015, s. 82). İnsanda hayır demenin ne anlama geldiğini ve "dünyayı gerçekliğinden *"sıyırma"*nın ya da dünyayı *"ideleştirme"* nin ne demek olduğunu sorar ve bu soruları şöyle yanıtlar:

> Bu, Husserl'in kastettiği gibi, (her doğal algıda zaten yer alan) varoluşa ilişkin *yargı* vermekten kaçınmak demek *değildir;* "A gerçektir" yargısı, eğer "gerçek" boş bir sözcük değilse, daha yükleminde kendisi bir *yaşantı* doluluğunu gerektirir. Bunun anlamı daha çok, gerçeklik unsurunun kendisini deneme amacıyla- (kendimiz için) ortada kaldırmaktadır; bütün ve bölünmez bir biçimde çok güçlü olan gerçeklik izlenimini, duygu yüklü bağlaşığıyla birlikte yok etmektir –bu ise, "her türlüdünyevi korkuyu" yenmek, Schiller'in dediği gibi, "saf biçimlerin bulunduğu alanlara girmek"tir (Scheler, 2015, s. 82-83).

Scheler, insanın, istemeye sınır koymasını, yaşamsal olana hayır demesini tinin sayesinde yapabildiğini belirtir. Yaşamsal olana hayır demeyi Scheler şöyle ifade eder:

> Bu dünyayı gerçekliğinden soyma edimini, yalnızca bizim "tin" dediğimiz şeye sahip olan varlık gerçekleştirebilir. Yalnızca tin, "saf isteme" biçiminde, isteme edimi yoluyla –ve bu *engelleme (durdurma) edimi* demektir- bizim gerçekliğin gerçekliğine giriş diye bildiğimiz, duyusal-itilim merkezini susturabilir (Scheler, 2015, s. 83).

Her türlü istemeye sınır koymak artık insanı insan yapan ilkeye, tine bağlıdır. Tine sahip insan, bunu yaparak hayvanlardan öz bakımından ayrılır.

Psiko-vital olana hayır demek, sırt çevirmek tine güç verir. Vital itki ve istemeye direnç oluşturur. Bu direnç oluşturma tine sahip olan insana farklı türlü davranabilme gücünü verir. Ancak, Scheler bir yandan da tinin güçsüz olduğunu, zayıf olduğunu söyler. Tinin güçsüz ve zayıf olmasına karşı yaşama itilimi güçlüdür. Scheler, tinin güçsüz ve zayıf olduğunu şöyle ifade eder:

> Ben tinin kendisinin bir özü ve yasallığı olduğunu iddia ediyorum ama onun en başta hiçbir enerjiye sahip olmadığını [söylüyorum]; gerçi itkileri engelleyen

> (kendisi o anda tinsel olan) negatif isteme edimleri vasıtasıyla, başta enerjisiz olan, yalnızca saf yönelimler grubundan oluşan tini izleyerek enerji kazanır- ama tin bu edimlerle varlığa gelmez (Scheler, 2015, s. 86).

Tin, insanda öz ve mahiyet olarak zaten vardır. Scheler bu durumuyla tine eski çağdan bu yana genellikle kabul edilegeldiği gibi üstünlük niteliği vermez. Tin, ihtiyacı olan enerjiyi aldığında güçlenebilecek, güç kazanabilecek, etkin olabilecek ve sırf insana özgü bir özelliktir. Güçlenmek için enerjiye ihtiyacı olan tin, insanın kendisini yükseltebilmesinin olanağıdır.

İnsanı insan yapan ilkenin tin olduğunu söyleyen Scheler insanla ilgili "ruhçu" anlayışlardan ayrılır. Bu anlayışların karşısına tin ilkesini koyar. İnsanın ruhsal ve bedensel zayıflıklarına rağmen bu dünyaya nasıl uyum sağladığını, nasıl hayatta kaldığını bilmemekteyiz. Bu durumda şu sorular sorulabilir: Bunu sağlayan insanın akıl sahibi bir varlık olması mıdır? Yoksa tin sahibi varlık olması mıdır? Bu soruların cevabını Scheler şöyle verir:

> İtkilerin bastırılmasını yöneten şey tindir; ideler ve değerler tarafından yönlendirilen tinsel isteme, itkisel yaşamın ideler ve değerleriyle çatışan tepkilerini, itkisel eylem için gerekli olan tasarımlardan yoksun bırakarak engeller (Scheler, 2015, s. 90).

Scheler bu nokta üzerinde durur. Çünkü "itkisel istemeye karşı tinsel istemenin galip gelmesini" , "negatif kuramlar" dediği anlayışların göremediği düşüncesindedir. Tinin bunu başarabilmesi için itkisel oluşumlara yol açması gerekir. Tin bunu başarırsa güç ve etkinlik kazanmış olacak, başka bir deyişle canlanıp harekete geçmiş olacaktır.

Scheler, temelinin Platon ve Aristoteles'te bulunduğunu belirttiği "klasik kuramlar" için; "Tinin en başta kendinde gücü olduğu hatasına düşmüştür" der (Scheler, 2015, s. 92). Klasik kuramın içinde bulunduğu yanlış, tarihsel olarak işlenegelmiş bir yanlıştır. Scheler bu yanlışı şöyle açıklar:

> İçinde yaşadığımız dünyanın en başından itibaren sürekli olarak şimdi olduğu gibi düzenlenmiş olduğunun, daha yüksek varlık biçimlerinin yalnızca değer ve anlam olarak değil-yanlışlık da bu noktada başlar-*güç ve kuvvet açısından güçlendiklerin*in, onların *daha yüksek*[katmanlar] olduklarının varsayılmasıdır (Scheler, 2015, s. 92-93).

Bu durumda Scheler'in tin adını verdiği ilke, "ruhsal yapı" ve "salt-tin" arasında nötr bir formdur. Bu ilke itki yaşamını yönlendirebilir ve sadece insanda bulunur. Yine

bu ilke yalnızca edimlerle var olması bakımından bir kişiye ihtiyaç duyar. Çünkü "Tinin kendi başına ve baştan hiçbir enerjisi yoktur" (Scheler, 2015, s. 94).

İtki yaşamının sahip olduğu enerji tinin yükseltilmesi için kullanılmalıdır. Yükseltilme kavramının insan sayesinde dünyada doğal olanlardan çok, düzenli olup bitenlere yöneltilmesi gerekir. Yükseltme, tinin bir edimidir. İnsanın itkilerle mücadelesi, sonu olmayan ve bitmeyen bir mücadeledir. Nitekim itkiler, insanı ve insana ait tüm yaşamı belirler. İnsanın itkileri onun tüm yapıp etmelerinin temelini oluşturur. Scheler'in insanın neliği dediği şey bu itkileri kontrol etme üzerine kuruludur. İnsan bu itkileri kontrol edebildiği ölçüde insanlaşmış, kendini gerçekleştirmiş ya da amacına ulaşmıştır. Scheler insanı insan yapan ilkenin tin olduğunu söylemişti. Tinin insan olmadaki rolünü şöyle açıklar:

> Daha önce de söylediğim gibi, insanın tin ve istemesi, *"yönlendirme"* ve *"çevirme"*den başka bir anlam ifade etmez. Bu da, tinin itki güçlerinin önüne ideleri koymasıyla ve istemenin önceden hazır olması gereken itkisel tepkilere, bu idelerin gerçekleşmesini somutlaştırabilecek olan, bu türden tasarımları vermesi ya da onları geri çekmesiyle olur. O halde kökensel olarak belirleyici çevirme, merkezi tinsel istemenin, itkilerin kendileri üzerinde değil, tasarımların dönüşümü üzerinde etkili olmasıyla olur (Scheler, 2015, s. 96).

İnsanın tin sayesinde itkileri bastırması, yönlendirmesi ve çevirmesi önemlidir. Bu da insanın insan olmasını sağlar.

İnsan, tine sahip olması ve tinin eyleyebilen bir edim merkezi olması ve ruhsal yapının tüm niteliklerine göre eylemesi bakımından doğanın var olan birliğini kendinde taşır. Scheler bu birliği şöyle açıklar:

> Bu yükseltilme kavramı altında, insan olma, daha önce de söylediğim gibi, bizce bilinen en yüksek yükseltilmeyi – aynı zamanda da *doğanın tüm öz alanlarının en içten birliğ*ini ortaya koyar. Çünkü insan, genel olarak varolmanın, özellikle de yaşamın tüm öz basamaklarını kendisinde toplar – en azından [tüm] öz alanlarını ama bu alanların rastlantıya dayalı olan biçimlenmesine ve niceliksel dağılımına göre değil (Scheler, 2015, s. 97).

Scheler'in " en içten birlik" dediği şey, insanın kozmostaki özel yerini ve önemini belirtir. İnsanın önemi, yaşamın itkileri ve tinin varlığı arasındaki gerilime göre şekillenmektedir. Scheler tin ve yaşam arasındaki karşıtlıktan doğan gerilimi şöyle açıklar:

> Ama öz bakımından "yaşam" ve "tin" ne kadar farklı olursa olsunlar, her iki ilke de insanda birbirbirine bağlıdır: *Tin yaşamı ideleştirir*- ama onun ediminin en

> basit biçimde uyarılmasından, bizim tinsel anlam yüklediğimiz bir yapıtın gerçekleştirilmesine kadar, *tini harekete geçiren ve [yaptığını] gerçekleştiren yalnızca yaşamdır* (Scheler, 2015, s. 107).

İnsanın yaşam itkileri ve insandaki tin, bu ikisinin varlığı, insanın yapıp etmelerine değer katabilir. Bunun için Scheler "Tin ve yaşam birbirine göre düzenlenmiştir" der (Scheler, 2015, s. 113).

Tin ve yaşamın birbirine göre düzenlenmesi tinin başta güçsüz olmasından kaynaklanır. Tine sahip insan, yaşamını düzenledikçe, "yaşamsal olana hayır" dedikçe yapıp etmeleri anlam bulacak, insanın insan olmasını sağlayacaktır. Scheler tinin başlangıçtaki durumu için şöyle demektedir:

> Başlangıçta güçsüz olan tin ile başlangıçta *daimon*ca olan varlığın, yani tüm tinsel idelere ve değerlere karşı kör olan itilimlerin, karşılıklı olarak birbirlerini etkilemesi, şeylerin imgeleri arkasında duran itilimsel olanın gittikçe ideleşmesi ve tinleşmesi, aynı zamanda tinin güç kazanması, yani canlanması, sonlu varlığın ve olup bitenlerin amacı ve sonu işte budur (Scheler, 2015, s. 98).

Başlangıçta durağan olan tin zamanla yaşamı düzenleyecek ve insanı insan yapacaktır. Bunun için bir edim merkezine ihtiyacı vardır. Max Scheler'in tin hakkındaki düşüncelerini tam anlamak için bu konu hakkındaki düşüncelerine yakından bakmak gerekir.

Scheler, tinin yapısını belirlerken "klasik kuramın" içinde yer alan görüşlerin dışında, başka bir yorum getirir. Klasik kuram içinde özellikle Descartes ile başlayan varlık görüşünün eksik ve yanlış olduğunu belirtir. Bu eksikliği ve yanlışlığı şöyle dile getirir:

> Bu parçalama nedeniyle Descartes'ın kendisi tüm bitki ve hayvanların ruhsal varlığını yadsıma anlamsızlığını göze almak; kendisinden önce de uzun zaman gerçeklik olarak kabul edilen, hayvan ve bitkilerin "can" (ruh)taşıdığının "kuruntu" olduğunu kabul etmek, organik doğanın dış imgelerini *bizim* yaşam duygularımızın insanbiçimsel duygudaşlığı yoluyla açıklamak –ve insan *bilinci* ile düşünmesi olmayan her şeyi salt mekanist bir biçimde açıklamak- durumunda kalmıştır (Scheler, 2015, s. 99).

Scheler'e göre bu ayrımın sonucu olarak, insanın özel yerinin abartılmasına, insanı doğadan ayırmak gibi bir yanlışa yol açtığını söyler (Scheler, 2015, s. 99). İnsanı insan yapan ilke, doğanın yani yaşamın içinde değil, yaşamın dışında olmasıdır. Scheler, Descartes'ın bu ayrımı yapmasının önemini şöyle açıklar:

> Descartes'ın görüşünde değerli tek nokta, (*ratio*ya indirgenmiş ve zeka ile karıştırılmış bile olsa) tinin yeni özerkliği ve egemenliğidir; *organik olan* ve yalnızca -canlı olan *tüm şeyler karşısında tinin üstünlüğü*ne ilişkin bilgidir - (Descartes ortaçağın yaptığı gibi *forma corporeitatis* ile tinsel-ruhu (*Geistseel*e) özdeşleştirdiğinde, bu üstünlük bilgisine sahip değildi).Bunun dışındaki her şey tümüyle yanlıştır (Scheler, 2015, s. 99).
>
> Descartes'ın "tinin üstünlüğü"nü açıklaması Scheler için önemlidir.

Beden ve ruhun birlikteliği, tözü canlılığın bir olduğunu işaret eder. Bu ikisini birbirinden ayırmak gibi bir yanlışa düşmek, hayvanlar ve bitkilerdeki canlılığı yadsımaktır. Tek başına bedene sahip olmayı mekanik hale getirmek ve öyle görmektir. Scheler, "İç varlığı bakımından ruhsal, başkaları için varolması bakımından bedensel biçime sahip olan şey, bir ve aynı yaşamdır" der (Scheler, 2015, s. 100). Bu, tüm canlılar için geçerlidir. Scheler'e göre; "İnsanı beden-ruhu açısından derece farkının ötesine geçen bir biçimde hayvandan ayırmak, teist yaratıcılık görüşünün ve geleneksel ölümsüzlük görüşünün yaptığı gibi, onun beden-ruhuna özel türden geçmiş ve gelecek yüklemek için elimizde en küçük bir sebep yoktur" (Scheler, 2015, s. 105). Böyle bir ayrımın bizi doğru olana götürdüğünü söyleyemeyiz.

İnsanda aradığımız şey beden-ruh ayrımı yapılmasını gerektirecek bir şey değildir. Beden ve ruhun varlığı canlılığın göstergesidir. Scheler, bizim insanda aradığımız şeyi şöyle açıklar:

> O halde,insandaki beden ve ruh veya vücut ve ruh ya da beyin ve ruh, herhangi bir ontik karşıtlık oluşturmazlar. Bizim insanda bulduğumuz ve öznel olarak yaşadığımız karşıtlık, çok daha üst düzeyde, çok daha derine inen başka bir karşıtlıktır: *Tin ve yaşam karşıtlığı*dır (Scheler, 2015, s. 106).

Tin ile yaşam karşıtlığı sayesinde insanın, yaşamın dışına çıkmasına olanak sağlar. Scheler, insanın bu olanağa nasıl sahip olacağını şöyle açıklar:

> Tinsel aktüel varlığın ve onun hakiki nesnelerinin içinde oluştuğu evrenin somut gerçekliğine "Hayır! Dendiği anda; dünyaya açık olan davranışın ve hiçdinmeyen aramanın oluştuğu, yeni keşfedilen dünya alanına sınır tanınmadan girildiği ve hiçbir verilmişlikle yetinilmediği anda; olmakta olan insanın önünde hazır bulduğu hayvan yaşamına ait olan ve hayvanın kendisini çevreye ya da çevreyi kendisine uydurmak için kullandığı tüm yöntemleri kırdığı ve bunu *tam tersi* bir yön tuttuğu anda-: keşfedilen *kendinde* dünyaya ve organik olarak durağan hale gelmiş yaşama uyduğu anda- insanın kendisini "doğa"nın dışına çıkardığı ve doğaya egemen olup onu yeni sanat ve imlem ilkesinin nesnesi yaptığı an –işte *bu anlarda* insanın, herhangibir biçimde dünyanın dışında ve onun tesinde yer alan merkezine zincir atması gerekirdi. Artık insan kendisini, bu kadar cüretli bir

> biçimde üstüne(dışına) çıktığı dünyanın basit bir "parçası", basit "organı" olarak göremezdi (Scheler, 2015, s. 115).

İnsanın kendini "parçası" veya "organı" olarak görmediği bu dünyanın dışına çıktıktan sonra tüm yapıp etmelerine farklı davranabilme olanağı getirir. Bu olanak, "Kendisi hiçbir zaman nesne olamayan, ama her şeyi 'nesneleştiren tin' sayesindedir" (Scheler, 2015, s. 107).

Tinin nesneleştirme edimi, onun zaman ve uzam dışı olmasından dolayıdır. Her ne kadar tin, zaman ve uzam dışı olsa da ereğini gerçekleştirmesi bakımından yaşamı ideleştirmesi gerekir. Scheler, "*Tin yaşamı ideleştirir* –ama onun ediminin en basit biçimde uyarılmasından, bizim tinsel anlam yüklediğimiz bir yapıtın gerçekleştirilmesine kadar, *tini hareket geçiren ve [yaptığını] gerçekleştiren yalnızca yaşamdır*" der (Scheler, 2015, s. 107). Dolayısıyla bir yaşama, yani insana ihtiyaç duyar. Scheler, tin ve yaşam arasındaki ilişkinin birçok kişi tarafından gözden kaçırıldığını belirtir. Öyle ki, "Yaşam ve tin ilişkisini biçimci-mekanist bakışla ele alan görüşler, her şeyden önce yaşam kategorisinin kendine özgülüğünü gözden kaçırmakta, sonuçta tini de yanlış anlamak durumunda kalmaktadırlar" diye ekler (Scheler, 2015, s. 107). Çünkü "*tin ve yaşam birbirine göre düzenlenmiştir*" (Scheler, 2015, s. 113).

Scheler'in etik ve değer anlayışının temelinde Kant'ın insan ve değer anlayışının eleştirisi yatar. Scheler, Kant'ın etik görüşünü formalist(biçimci) olması bakımından içerikten yoksun olduğunu söyler ve içerikten yoksun bulduğu bu görüşe karşı çıkar. Akarsu, Scheler'in etik görüşü için, "Kant'ın akla dayanan biçimsel ahlakına karşı, aklın yanında 'gönül'ün de ilkelerini içine alan… kişisel bir ahlaktır " der ve bu anlayışın insanın yapıp etmelerine içerik sağlayabileceğini belirtir (Akarsu, 1998, s. 20). Scheler'in etiğinin içerikli olması tinin merkezi olan ve onun edimlerini gerçekleştiren "kişi"nin varlığından dolayıdır. Scheler'in etik ve insan görüşünün temelinde tinin merkezi olan kişi kavramı yer alır.

Önceki bölümlerde tini tasvir edip açıklamıştık. Tinin edimlerinin gerçekleştirilmesi insan ile olanaklıdır. Bunun nedeni tinin doğası gereği edimleri gerçekleştirmekten yoksun ve güçsüz olmasıdır. Tin, yaşamın dışında(yaşama itilimi)dır ve ona zıttır. Yaşam karşıtlığı içinde bulunan tin güçlenmesi ve etkin hale gelmesi için, edimlerini gerçekleştirebilecek bir insana ihtiyaç duyar, yani "kişi"ye ihtiyaç duyar. Mengüşoğlu, Scheler'in tinin taşıyıcısı olarak insanı ya da kişiyi şöyle açıklar:

> İnsan olmak, özgür olmak, bağımsız olmak, yapıp etmelerini itkilerin buyruğuna terk etmemek, doğa yasalarının emri altında kalmamak, objektif olmak, itkilere bağlı "hisler" tarafından değil, obje tarafından belirlenebilmek demektir. Bunların hepsini bize sağlayacak biricik varlık Geist ve onu somutlaştıran insandır (Mengüşoğlu, 2014, s. 141).

İnsanın bu edimleri gerçekleştirebilmesi ya da tinin somutlaşması için itkilerin buyruğuna kendini bırakmaması , doğa yasalarının etkisi altında kalmaması, bağımsız bir insan olması, işte tin bunu bize sağlar, tinin edim merkezi olan kişi ancak bunu yapabilir. Yaşama itiliminin içinde insanın bağımsızlaşması tinin taşıyıcısı olmasındandır. İnsanın en saf anlamıyla "insanlaşması" ve "kişi" olması, tinin edimlerini kendi istemesinin belirleyicisi yapmasında gizlidir. Mengüşoğlu bunu şöyle açıklar:

> İnsanın harekete geçmesini, başkalarına karşı tavır takınmasını sağlayan onun kişiliğidir. Bu nedenle Geist, herhangi bir kişiye ait olmadıkça, yönelimlerini gerçekleştirememekle kalmaz, soyut bir varlık olarak kalır. Ona somut bir karakter kazandıran, onun yönelimlerini gerçekleştiren, kişidir; "kişi, Geist'ın neliği bakımından zorunlu olan biricik varlık şeklidir." Onun başka bir varlık şekli olamaz (Mengüşoğlu, 2014, s. 141-142).

Tinin bunu başaramaması durumunda sadece soyut bir varlık olarak kalacaktır. Edimlerin gerçekleşmesi için yaşamın içine, yaşamsal alana çekilmesi gerekir. Bunu ancak insan yapabilir. İnsanın, bunu başarabilmesi için her türlü deney ve gözlemden bağımsızlaşması gerekir. Çünkü her türlü gözlemin, edimi ortadan kaldırdığını söyler (Akarsu, 1998, s. 27). Çünkü gözlem ve deneysel edimler, psikolojinin ve bilimlerin işi olan canlılıkla, dolayısıyla insanla ilgili edimleridir. Oysa burada söz konusu olan, kişi edimleridir. Akarsu, kişi edimleri için, "Ne yalnızca iç ve dış algı, ne yalnızca bilme edimi, ne yalnızca istenç edimi, ne kendi üzerinde bilinç yalnız başına kişi olabilir. Kişi doğrudan doğruya bütün olabilecek kişi edimlerini içine alan birliktir " der (Akarsu, 1979, s. 89-90). Scheler, tini ve tinin edimlerini şöyle açıklar:

> Tin, kendisi nesne edilemeyen biricik varlıktır- tin saf, *salt edimselliktir, yalnızca kendi edimlerinin özgür bir biçimde gerçekleştirilmesiyle* varlık kazanır. Tinin merkezi olan "kişi" ne nesne olabilecek bir varlık ne de şeysel bir varlıktır, sürekli kendini gerçekleştiren (*özce* belirlenmiş olan) edimlerden oluşan bir düzenler-bütünüdür. Kişi yalnızca edimler*inde* ve edimler*iyle* vardır (Scheler, 2015, s. 76).

Scheler'e göre, tin salt edimlerden ve bu edimlerin gerçekleştirilmesinden oluşur. Ancak edimleri gerçekleştiren kişi, soyut olan bu edimleri gerçekleştirmesi halinde kişiye ait olabilir (Mengüşoğlu, 2014, s. 143). Bu yönüyle kişi tinin edimlerinin bir

tamamlayıcısı olabilir. Kişinin bu yönelimleri gerçekleştirememesi onu soyut kılar. Mengüşoğlu'nun Scheler 'den aktardığına göre:

> Her somut yönelim, kişinin bütününü içine alır; böyle bir yönelimle bütün kişi değişir; fakat kişinin varlığı herhangi bir yöneliminde sona ermez, yani kişi bir obje gibi "değişmez." Salt bir 'başkalaşma" olarak değişme kavramında, bu başkalaşmayı sağlayan herhangi bir zaman ögesi henüz yoktur " (Mengüşoğlu, 2014, s. 144).

Kişi kavramına edimler karşılık gelirken, ruh kavramına işlevler karşılık gelir. Edim ve işlevler özleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Akarsu "Edimler gerçekleştirilir, işlevler kendilerini gerçekleştirirler. İşlevler iç algıda nesne haline gelebilirler, edimler nesne yapılamaz " der (Akarsu, 1998, s. 30). Hayvanlar işlevleriyle yaşarlar, dünyayı nesne yapabilirler. Fakat tinden pay alan insan yani kişi tinin edimlerini gerçekleştirir. Ancak edimlerin özü hiçbir zaman nesne yapılamazlar. Çünkü edimler, uzam ve zaman-dışıdır (Scheler, 2015, s. 107).

Kişi kavramı her insanı değil, tinin edim merkezi olan ve bunları gerçekleştiren tek tek insanları belirtir. Kişi kavramı bütün insanlar için değil, ancak belli bir insan tipi için kabul edilebilir. Bir olanak halinde insanlar kişi olabilir. Her insan kendi doğasına göre istemeye yani yaşama sırt çevirmeyebilir. Tinin gerçekleştiricisi, tamamlayıcısı olmak istemeyebilir. Yaşamsal gerçekliğe hayır demek zor bir iştir. Bu, ahlaksal değerlere sahip, tinden pay alan kişinin ulaşabileceği bir gerçekliktir. Bu gerçekliği anlamak için Scheler'de kişinin niteliklerine bakmamız gerekir.

Tinin taşıyıcısı olan kişi doğuştan bu özellikleri getirmemektedir. Kişi olmak, tinin edimlerinin gerçekleştiği bir merkez, ahlaksal değerlerin taşıyıcısı, tinsel sevgiyi gören-bilen bir insan vb. özelliklere sahip olmayı gerektirir. Kişi olmak ile insan olmak birbirinden ayrılır. Kişi olmanın temelinde her insan için geçerli olan yaşamsal gerçeklikten ziyade, aklı ve istenci tinin hizmetine sunma yer alır. Bu bakımdan Akarsu "Kişilik insanın var oluşunun(exisntens) belli bir basamağında meydana gelebilir, kişi kavramı ancak bu basamak üstüne kurulabilir, kişi olmak belli bir insan tipini gerektirir " der (Akarsu, 1998, s. 93). Belli bir basamağın olması her insanın ulaşabileceği bir durum olmadığından, insanların kişi olması sadece bir olanak halinde insanda vardır. Bu olanağın varlığı insanın belli bir niteliğe sahip olmasına bağlıdır.

Herhangi bir insanın kişi sayılabilmesi için, "normal olmak", yani Scheler her ne kadar aklın veya bir başka deyişle pratik zekânın hayvanlarda da olduğunu söylese de,

aklın işleyişleri için insanın bir engelinin olmaması demektir. Yaşamsal anlamda normal olmak, "bir insanın yaşam söylemleri, hareketleri arasında bir anlam birliğinin bulunması", bu davranışların hareketlerin diğer insanlar tarafından anlaşılmasıdır (Akarsu, 1998, s. 97). Scheler'e göre normal olmak, tinin taşıyıcısı olan kişiden ziyade herhangi bir insanın tüm yapıp etmelerinde anlam birliğinin olmasıdır.

"Ergin olmak" ya da çocuk olmamak Scheler'in insan ve kişi görüşünde belli bir dönemde sahip olabileceğimiz bir özelliktir. Bir çocuk zaten aklın, benliğin ve yapıp etmelerinin farkındadır. Ancak bu onu ahlaksal kişi yapmaz (Mengüşoğlu, 2014, s. 150). Ergin olmanın altında bağımsız olma, yapıp ettiklerinin ahlaksal karşılığını bilmesi yatmaktadır. Nitekim bağımsızlık, insanın tüm edimlerinde tüm etkilenmelerden bağımsız olarak halis anlayabilmesidir.

Bir insanın tinin taşıyıcısı olan kişi olabilmesi için normal olma ve ergin olma yani bağımsız olmanın ötesinde "kendisinin ve bedeninin belirleyicisi olması" gerekir. Bir insanın kendisi ve bedeninin tek hâkimi olması gerekir. Akarsu "Bir kimse beden bilinci içinde, kendini bu beden bilincinin içeriği ile aynılaştırarak yaşıyorsa, kendisi ile bedenini aynı tutuyorsa o kimse kişi değildir " der (Akarsu, 1998, s. 101-102). Kendisinin ve bedeninin üzerinde hâkim olamamak bir nevi köleliktir. Köle, yapıp etmelerinde özgür olmadığı için tinin taşıyıcısı kişi olamaz.

Tinin taşıyıcısı kişi olmanın en önemli ve diğer üç özelliğin de belirleyicisi olması bakımından "sorumluluk"; insanın normal olması, ergin olması, kendisi ve bedeni üzerinde hâkimiyeti olan bir insan olarak tüm yapıp etmelerinin sonucunu görmesi ve sorumluluğunu almasıdır. Normal olmamak, ergin olmamak ve kendisi ve bedeni üzerinde söz sahibi olmamak diğer bir deyişle özgür olmamak gerek dinlerde gerekse de felsefede yerini almıştır. Antik Yunan'daki yurttaş kavramı ve tüm dinlerdeki inanç temellenmesi de buna göre şekillenmiştir. Sorumluluk demek insana ve kişiye tüm yapıp etmelerinin hesabını vermesini koşut kılar. Nitekim Akarsu'nun Scheler'den aktardığına göre; "Eylemlerinden hesap verebilmek, bir insanın hesap verebilme yeteneği, yani hesabı verilebilen eylemlerin bir öznesi olmaya yetenek ile ahlaksal sorumluluk bu yüzden en kesin bir şekilde ayrılmaktadır" der (Akarsu, 1998, s. 103). Kişinin sorumluluk sahibi insanın istemesini ve yapıp etmesini temellendiren bu niteliklere sahip olan ve aklın da işin içinde olduğu ruhsal basamaklar insanı sorumluluk sahibi ahlaksal kişi

yapmaz. Tam manasıyla sorumluluk bir davranışın ahlaki boyutuyla ölçülebilir. Tinin taşıyıcısı olan kişi bu nitelikleriyle yaşamsal olana sırt çevirebilir, hayır diyebilir.

Scheler'e göre tinin taşıyıcısı olan kişi, otonom olmalıdır. Otonom olma kişinin özgürlüğünün temelidir. Bir insanın özgür olması ve insansal amacını gerçekleştirmesi ancak otonom olması ile gerçekleşir. Diğer canlılardan faklı olarak eyleyebilme gücü tinin taşıyıcısı olan kişinin bir gücü olabilir.

Akarsu, Scheler'in otonomiyi iki faklı şekilde açıkladığını söyler; bir şeyin, bir durumun iyi ve kötü olması üzerinden şekillenen kişisel görüş otonomisi ve bize iyi ve kötü olarak verilmiş şeyler üzerindeki kişisel isteme otonomisi. Bu iki otonomi doğrudan doğruya kişinin yüklemidir (Akarsu, 1998, s. 105). Kişinin otonom olması yapıp etmelerini iyi ya da kötü yapmaz. Kişinin kendisini de iyi ya da kötü yapmaz. Otonomi tinin taşıyıcısı kişiye ahlaksal değerleri sağlama olanağı verebilir. Nitekim otonomi, "Her şeyden önce kişinin kendisinin bir niteliğidir" (Mengüşoğlu, 2014, s. 162). Kişinin otonom olması, tinin taşıyıcısı olarak var olmasının bir niteliği olarak görülebilir.

İnsanın yapıp etmelerinin belirleyicisi olması bakımından doğa yasalarının dışına yani yaşamın dışına çıkarak tine ulaşması ve onu edimlerine yansıtması bir bakımdan onun otonom olmasını belirtir. Bu yönüyle Kant'ın istemenin akıl yoluyla geri çevrilebilme olanağı insanın otonomisi iken, Scheler'de tinin taşıyıcısı olan kişinin yaşamsal olana hayır diyebilmesi bu yönleriyle birbirleriyle bağdaşır. Mengüşoğlu öyle ki, Scheler her ne kadar Kant ile çatışsa da "Ona ne kadar yaklaştığını görememektir" der (Mengüşoğlu, 2014, s. 161).

Sonuç olarak, Scheler'in insan görüşünü açıklamaya çalıştık. Bu görüş, insan felsefesinin bağımsız gelişmesinde büyük katkısı olan bir çalışmadır.

2.4. Max Scheler'in İnsan Görüşünün Önemi

Scheler'in insan görüşünün önemi, onun insana dair bilginin parçalara ayrıldığı bir dönemde sadece insanı konu edinmesinde yatar. Bilimsel bilginin geliştiği, insanın tüm yönleriyle bilimin konusu olduğu yıllarda, bu parçalı ve birbiriyle çelişen insan görüşlerine karşı gelerek incelemesi ayrı bir öneme sahiptir.

Scheler'in yaşadığı çağ bilimsel gelişmelerin yoğun olduğu bir dönemdir. Bu dönemde tüm bilimsel gelişmeler canlılara yönelmiş, canlı denilen varlık bilimin konusu

olmuştur. Psikoloji ve sosyoloji gibi bilimler insan davranışlarını ve bu davranışların kökenini incelerken, fizyolojik gelişmeler ise insan ve hayvan arasındaki yapı farkını ortaya koymuştur. İnsana dair bilgi bu kadar artarken insanın neliğini ortaya koyan bağımsız bir felsefi antropolojinin yokluğunu fark eden Scheler, bu bilgiyi bulmaya çalışmıştır. İnsana dair bilinen bu kadar bilgiye rağmen Scheler'e göre, "Günümüzde insanın kendisine ilişkin sorun, bizce bilinen tarih içinde en üst noktaya erişmiştir" (Scheler, 2015, s. 33). Bu sorunu oluşturan şey, Scheler'e göre şöyledir:

> Bugün kültürlü bir Avrupalıya "insan" denince ne düşündüğü sorulsa, kafasında birbiriyle bağdaşmaları tümüyle olanaksız olan üç ayrı düşünce (kümesi) birbiriyle çatışmaya başlar. Birincisi, Adem ve Havva, yaradılış… gibi Yahudi-Hıristiyan geleneğinin [insan] düşüncesi. İkincisi Antik-Yunan düşüncesidir; buna göre insanın "akıl", … sahibi bir varlık olarak görülmekte …Üçüncüsü ise doğa bilimlerinin ve genetik psikolojinin çoktandır gelenekselleşmiş olan, insanın yeryüzündeki gelişimin en son ürünü olduğu düşüncesidir…(Scheler, 2015, s. 35).

Birbirinden farklı olan ve tüm Avrupa'ya hakim olan bu üç düşünce, Schelere' göre, insana dair bilgimizi aydınlatmaktan çok karartmaktadır. Yaradılış üzerinden şekillenen düşünce Avrupa'da hakimiyeti elinde bulundururken yavaş yavaş gelişen pozitif bilimler insana dair bilgi alanımızı geliştirmiştir. Antik-Yunan düşüncesi ile insanın dünyayı ve kendini anlama çabası Kant ile farklı bir boyut kazanmaya başlamıştı. Bu yeni boyut Kant'ın bıraktığı, Scheler'in devamını getirdiği noktada "insan nedir?" sorusunu başka bir boyuta ulaştırmak zorundaydı. Mengüşoğlu'ya göre tam da bu noktada Scheler'in önemi şudur:

> Max Scheler için psikoloji ve sosyoloji, bilgi teorisi ve metafizik, etik ve ontoloji hep bu tek objede, insanda birleşirler; çünkü ona göre insan, bütün varlık öğelerini ve yasalarını kendinde toplar; bundan dolayı da o bütün varlık problemlerinin buluştukları bir alandır (Mengüşoğlu, 2014, s. 106).

Bütün varlık öğelerini kendinde taşıyan insan, kendisini bağımsız bir felsefi disiplinin konusu edebilir. Scheler'in insan görüşü, bunun üzerinden şekillenerek birbiriyle alakası olmayan bu üç insan görüşünü aşan bir düşüncedir. Bunun yolu da sadece insanı konu edebileceğimiz bağımsız bir insan felsefesinden geçmektedir.

Scheler, insan görüşünü şekillendirirken pozitif bilimlerin, özellikle psikoloji ve sosyolojinin, insan üzerine çalışmaları başta olmak üzere hayvan ve insan arasındaki yapı farkına odaklanmıştır. Canlılık özellikleri ortak olan insan ve hayvanın yapı özellikleri son bilimsel gelişmelerin ışığında aynıdır ya da birbirine benzemektedir. Özellikle felsefe

tarihi içinde insan aklına yüklenen anlam, bilimsel çalışmalar ile hayvanlarda da olduğu kanıtlanmışken insanı özel kılan şey akıl ya da pratik zeka değil, aklın dışında sadece insanın ulaşabileceği yeni ilkeyi bulmaya itmiştir. Eğer zeka ya da seçme yeteneği az da olsa hayvanda da var ise insan ile hayvan arasında sadece bir derece farkı var mıdır? Scheler, seçme ve zeka yeteneğini şöyle açıklar:

> İnsanın özü(neliği) ve onun *"özel yeri"* diyebileceğimiz şeyin, zeka ve seçme yeteneği denen şeyin *daha* üzerinde olduğunu; bu zeka ve seçme yeteneğinin nicelik olarak istenildiği kadar, hatta sonsuza kadar arttırıldığı düşünülsün, yine de buna erişemeyeceğini iddia ediyorum (Scheler, 2015, s. 65-66).

Nicelik olarak ne kadar arttırılırsa arttırılsın seçme ve zeka yeteneğinin insanı insan yapan ayırıcı bir özellik olmadığını görür. Scheler'in aradığı şey yaşamın içinde değil, yaşamın dışında bir alan, bir ilkedir. Scheler bu ilkeyi şöyle açıklar:

> Yeni ilke bizim en geniş anlamıyla "yaşam" diyebileceğimiz şeyin dışında bulunur. Bu, insanı insan yapan şey, yaşamın yeni bir basamağı da değildir – yaşamın, "ruh"un kendisini gösterme biçiminin yeni bir basamağı değildir- o, *tümüyle yaşama ve insandaki yaşama zıt olan* bir ilkedir (Scheler, 2015, s. 66).

İnsanı insan yapan, yaşamın dışında olan bu ilke tindir. Tin, insan ile anlam bulacak, harekete geçecek, güçlenecek bir ilkedir. Tinin taşıyıcısı kişi olarak insan, hayvanla arasındaki öz-yapı farklılığını açığa çıkarabilir, insanı insan yapabilir. Etik görüşünü de bunu üzerine kurmuştur.

Scheler, tüm felsefi ve bilimsel bilgiler ışığında insanı bağımsız bir felsefi disiplinin konusu yaparak insan felsefesinin bağımsız temellenmesini başlatmıştır. Bu başlangıç, insana dair bilginin ve insanın değerinin önem kazandığı bir dönemde olması bakımından değerlidir. İnsan olmak, insan kalmak zordur. İnsanı diğer canlılardan ayıran yegane güç, insan olma olanağını kendi içinde barındırmasıdır.

BÖLÜM 3. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NDA İNSAN

3.1.Takiyettin Mengüşoğlu'nun Çıkış Noktası

Mengüşoğlu'nun insan görüşünü incelemek, felsefe tarihi içinde felsefenin konu edindiği insan fenomenlerini bir bütünlük içinde görmeyi gerektirir. Bu bütünlüğü görmek, bunu felsefenin konusu yapmak, kısacası insanı ve tüm yapıp etmelerini, insansal başarıları görmek felsefi antropolojinin hareket noktası olabilir. Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin bağımsız olarak temellenebilmesi için "insanın parçalanmaz, somut, bağımsız, otonom bir varlık" olarak görülmesi gerektiğini belirtir (Mengüşoğlu, 2014, s. 241). Böyle bir kalkış noktası için insanın irdelenen parçalı yapısının birleştirilmesi, bütün olarak görülmesi ve tüm spekülasyonlardan, ön yargılardan arınması gerekir. Nitekim Mengüşoğlu, insanı parçalayan onun dual varlık olduğunu söyleyen tüm felsefi ve ilmi bilginin temelini "dini kaynaktan" aldığını söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 214). Bu, insanı bir bütün olarak görmeyi ve onu bütünlüğü içinde incelemeyi engellemektedir.

Mengüşoğlu'ya göre, temelini dinden ve metafizikten alan felsefi bilginin insana "ruh", "akıl" ya da "geist(tin)" gibi özellikler yüklemesi insanı bütünlüğü içinde görmeyi engeller. Öyle ki insanın ruha, akla ve tine dayanan davranışları bizim, insanın neliğini tam olarak görmemizi ve insanı anlamamızı engeller. Mengüşoğlu, felsefe tarihi içinde özellikle Kant ve Scheler'in düalist insan görüşünü inceleyerek felsefi antropolojisini temellendirmeye çalışır. İki filozofun insan görüşünün temelinde "tanrısal isteme" olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 215). Mengüşoğlu, tanrısal istemenin temel olmadığı bir felsefi antropoloji, insanın yapıp etmelerinden hareket ederek onun somut bütünlüğünü, yapıp etmelerini ve insansal başarılarını konu edinmesi ile var olan spekülasyonlardan felsefi antropolojiyi kurtarabileceğini düşünür. İnsanın kurgusal ve suni spekülasyonların konusu olmaması gerekir. Nitekim birçok filozof ve bilim adamı bu kurgusallıktan kurtulamamıştır. Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin bu kurgusallıktan kurtulabilmesi ve kendi yolunu çizebilmesi için felsefe ve bilimin sadece insanın bir yanını konu edindiğini göz ardı etmemelidir. Bize insanı tanıtacak olan "somut bütünün başarıları" olduğunu görmemiz gerekir (Mengüşoğlu, 2014, s. 218). Mengüşoğlu, somut bütünlükten hareket etmeyen ve insanın ikili yanına takılıp kalan felsefi antropolojinin metafizik ve psikolojik teorilerin çıkmazlarına düştüğünü ve bunun aşılması gerektiğini söyler.

Mengüşoğlu'nun insan görüşü, öncelikle Kant'ın bilgiye dayanan dualist insan görüşünün eleştirisi üzerine kuruludur. Nitekim Kant, etik ve özgürlük görüşlerini bu ayrım üzerinden şekillendirmiştir. Mengüşoğlu'ya göre Kant'ın etik görüşü, "insanı olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi" görmüştür (Mengüşoğlu, 2014, s. 75). Bu görüş, naif insan bilgisine ulaşmamıza da engeldir. İnsanın doğuştan belli yetenekler ve olanaklarla dünyaya geldiği görüşü, Mengüşoğlu'nun insanın olanaklar varlığı olduğu görüşü ile örtüşmektedir. Mengüşoğlu, Kant'ın dualist insan görüşünün kurgulara neden olduğunu söyler. Felsefi antropoloji bu kurgulardan kurtulmak için, "ahlak fenomenlerini incelerken, insanın bütün yapıp etmelerini göz önünde bulundurmak zorunda"dır (Mengüşoğlu, 2014, s. 76). İnsan tüm yapıp etmeleri ile kendi somut bütünlüğü içinde incelenmelidir. Mengüşoğlu, diğer bir eleştiri noktası olarak, Kant'ın etiğinin duyguları ihmal ettiğine yönelik eleştirisidir. Sadece aklı öncelleyen Kant, insanın duygularını göz ardı etmiş ve insanın tüm yapıp etmelerine odaklanmamıştır. Mengüşoğlu, "İnsanın varlığını bölen, parçalayan, bağlarından koparan, heterojen yanlara ayıran Kant'ın dualite teorisini temellendirebilecek hiçbir insan fenomeninin gösterilemeyeceğini" söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 86). Kant'ı insanı parçalamaya götüren nedenler; antinomilerin çözülmesi, insan metafiziğinin temellendirilmesi, özgürlük probleminin çözülmesi, insanın otonomisini göstermek ve akla dayanan etiğini temellendirmekti. Bunun için insanı bilgi yönünden parçalaması gerekiyordu. Mengüşoğlu, Kant'ın dual insan görüşünden hareket ederek insan metafiziği için şunları söyler:

> Nitekim Kant, felsefeyi dine değil, dini felsefeye dayandırmak için gerekli ilk adımı atmıştır. Bu adımı ileriye götürmek, bu görüşü temellendirmek insan felsefesinin, özellikle insan metafiziğinin görevi olmalıdır. İnsan metafiziği kökünü büyük dinlerde, hatta mitoslarda bulunan dual insan görüşünün temellerini yoklamalıdır. Böyle bir insan metafiziği temelini dinde aramamalı, insan görüşünü dinlerden ödünç almamalı; aksine, dinleri, din görüşlerini incelemelidir. Böyle bir metafizik, insanın varlık şartlarından hiçbirisini mutlaklaştırmamalı, hiçbirisinden kalkmamalıdır. Kısacası, insan metafiziği de antropolojik bir temele dayanmalıdır (Mengüşoğlu, 2014, s. 104).

Mengüşoğlu, Kant'ın her ne kadar felsefi antropoloji için kurucu noktada olduğunu söylese de onun dualist görüşünü eleştirmektedir. Bu eleştirinin amacında, Kant'ın görüşlerinin felsefe için önemi kadar insan hakkındaki naif bilgiye ulaşma kaygısı yatmaktadır. Mengüşoğlu'ya göre, bu naif bilgi insanı parçalayarak değil onun somut bütünlüğü içinde aranmalıdır. Bu somut bütünlük içinde ortaya çıkan insan fenomenleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Mengüşoğlu'nun bir diğer çıkış noktası Scheler'in insanın somut bütünlüğünü parçalayan tin teorisidir. Kant'ın bıraktığı, Scheler'in devam ettirdiği insanın neliği üzerine düşünceler daha karmaşık ve somut bütünlükten uzak bir hal almıştır. Sonuç olarak Mengüşoğlu, "Kant, Scheler ve Hartmann'ın teorileri, insanı bir defa doğaya bağlıyorlar, sonra da onun doğadan nasıl sıyrılabildiğini ispatlamaya çalışıyorlar" der (Mengüşoğlu, 2014, s. 237). Kant, Scheler ve Hartmann'da böyle bir yolun izlenmesinin nedeni dualist insan görüşleri üzerinden hareket etmeleri ile açıklanabilir. Mengüşoğlu'ya göre, felsefi antropolojinin insanın somut bütünlüğünden hareket etmesi bu kurgusal dualizmleri ortadan kaldıracaktır.

İnsanın varlık bütünlüğü temelini Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı çalışmalarda bulur. Uexküll hayvanları araştırırken "dünya" ve "çevre" kavramları üzerinden hareket eder. Mengüşoğlu, Uexküll'ün bu çalışmalarının hayvanların somut bütünlüğünü ortaya koyduğunu görür. Nitekim felsefi antropoloji de eğer insanın somut bütünlüğünden bahsedecekse bu bütünlüğü sağlamalıdır (Mengüşoğlu, 2015, s. 381). Bu bütünlük içinde felsefi antropoloji, insanın başarılarına temel sağlayabilir.

Mengüşoğlu, Uexküll'ün araştırmalarını felsefi antropolojiye temel olarak almayı şu yönüyle önemsediğini söyler: "Felsefi antropoloji ancak Uexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı incelemelerin somutluğunu örnek olarak alıyor, fakat bir insan biyolojisi olmaya özenmiyor" (Mengüşoğlu, 2015, s. 382). Bu belirleme, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin biyolojinin başka bir deyişle pozitif bilimlerin açmazlarına saplanmasını engellediği söylenebilir.

Mengüşoğlu, hayvanlar üzerine yapılan bu ve benzeri çalışmaları, insan üzerine yapılan çalışmalarda sadece bir temel olarak almış ve insanın bütünlüğüne uyarlamıştır. Doğrudan bir bilimin felsefi antropolojiye uygulanması durumunda insan hakkındaki naif bilginin temeli sarsılmış olacaktı.

3.2. Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Konusuna Yaklaşımı

Mengüşoğlu'nun insana yaklaşımı hiçbir kurguya girmeden, insan hakkında ulaşabileceği en naif bilgiyi edinmekti. İnsanın neliği üzerine yapılan bu sorgulama, insanı en yalın şekilde göstermeli, onun varlık bütünlüğünü korumalıdır. Bunun için Mengüşoğlu, "Acaba insan parçalanmadan, bütünüyle bağımsız bir alan olarak

incelenemez mi?" diye sorarak insan konusundaki görüşlerini açıklamaya çalışır (Mengüşoğlu, 2014, s. 213). Böyle bir sorunun Mengüşoğlu'daki cevabı en naif şekliyle insanın somut bütünlüğünde aranmalı ve insan fenomenlerine dayanmalıdır. Mengüşoğlu, "Felsefi antropolojinin insanı bir bütün ve bağımsız bir alan olarak ele alması ve onu böyle görmesi gerekir. Bunun içindir ki o, insan fenomenlerini göz önünde bulundurmalı ve yalnız bunlardan hareket etmelidir" der (Mengüşoğlu, 2014, s. 224). Mengüşoğlu'nun bahsettiği fenomenler, her insan için geçerli olabilecek ve onların somut bütünlüğünde ortaya çıkan fenomenlerdir. Diğer türlü insanları parçalayarak açıklamak, insan hakkında ulaşabileceğimiz en naif bilgiyi ortadan kaldırır. Mengüşoğlu, insanı parçalayan dual görüşleri şöyle açıklar:

> Parçalama ancak, insanı dual varlık olarak gören, bu ikilik ifade eden varlıktan birini bir grup, diğerini de başka bir grup fenomen için taşıyıcı olarak kabul eden; yahut metafizik ve psikolojik teorilerin yaptığı gibi, insanı birbirinden apayrı, tamamıyla heterojen olan ruh ve bedenden yapılmış görerek, bunların olaylarının birbirine parelel olup bittiğini sanan yahut onlar arasında mekanist nedensel ve karşılıklı bir etki ilişkisinin hüküm sürdüğünü idda eden bir görüş için mümkündür (Mengüşoğlu, 2014, s. 224-225).

Bu mümkün olma hali sadece insanı parçalayan görüşler içindir. Felsefi antropoloji söz konusu olduğunda insanın somut bütünlüğü korunmalı ve fenomenlerle açıklanmalıdır. İnsan fenomenlerine dayanmayan, insanın somut bütünlüğünde ortaya çıkmayan ve insanı parçalayan görüşler sedece tek insanın bir yönünü açıklamış olurlar.

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin temellendiği ve insana dair naif bilginin önemini, "ontik birlik" görüşünde de bulabiliriz. Nitekim Mengüşoğlu'nun insan görüşü, temelini fenomenlere dayanan bu naif bilgiden alır. Mengüşoğlu için ontik birlik, "mevcut olan, göz önünde bulunan, hepimizin her gün kabul ettiği, gördüğü bir olayı" anlatmaktadır (Mengüşoğlu, 2014, s. 226). Hareket noktası olarak insanın yapıp etmelerini, görüneni esas almak; felsefi antropolojiyi, insanı bölen, bütünlüğünden uzaklaştıran ve ön yargılara boğan düşüncelerden kurtarır. Mengüşoğlu, insanın yapıp etmelerindeki nedenleri insandan uzak bir noktada kurgusal yollarla çözmeye çalışmanın, insanı tam anlamıyla anlamanın yollarını tıkadığını fark eder.

Tarihsel olarak insana dair bilgi sürekli parçalara ayrılmış, onun somut bütünlüğü gözden kaçırılmıştır. Gözden kaçırılan bilgi, insanın somut neliğinden hareket etmemiş, kurgusal olana bırakılmıştır. Mengüşoğlu, felsefi antropoloji için; felsefi, bilimsel ve

dinsel teorilerden değil, naif insan bilgisinden hareket ederek onun ontik birliğini işaret ettiğini söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 226). Nitekim tüm teoriler insanı incelerken birçok kavramsallaşmaya gitmiş; asıl olanı değil, insanın sadece bir yanını görmüştür. İnsana dair ortak bir görüşün olmaması var olanı daha da karartmıştır. Mengüşoğlu'nun insana yaklaşımı bu bakımdan felsefe tarihi içindeki "ideal insan" figüründen değil, var olan insandan hareket ederek tüm insanlığa mal olabilecek somut fenomenlere ulaşmıştır.

Mengüşoğlu, insan üzerine yapılan felsefi ve bilimsel araştırmaları yadırgamaz. Çünkü, onun için önemli olan şey, parçalanmış ve birbirinden kopuk bir bilgi değil, "bütünde ifade ettikleri işlevi yaklaşık olarak" göstermesidir (Mengüşoğlu, 2014, s. 228). Felsefi antropoloji, diğer bilimlerin ilerlemelerini insan fenomenleriyle çatışmadığı ve kurgu olmadığı sürece kullanır. Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin bu konu hakkındaki amacını şöyle açıklar:

> O, ontolojik esaslara dayanarak insanı anlamaya çalışacaktır. Edindiği amaç, insanın ne olduğunu, onun varlık öğelerinin neler olduğunu, insanla kozmos ve öteki canlı varlıklar arasındaki bağları, insanın yerini tespit etmeye çalışmaktır. Felsefi antropoloji, araştırmalarında hiçbir yöntemi mutlaklaştırmaz; faydalanması mümkünse, her yöntemden faydalanabilir; çünkü onun için yöntem bilgisi, varlık bilgisinden önce gelmez; aksine sonra gelir ve bütün yöntemlerin, araştırmalar için bizi amaca götüren sadece birer yol, birer "vasıta" olduğunu göz önünde bulundurur. Böyle bir bilgi, hiçbir yöntemin esiri olmaz; direktifini araştırma alanından alır (Mengüşoğlu, 2014, s. 230).

Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin diğer bilimlerle olan ilişkisini fenomenlerle olan ilişkisiyle açıklaması, insana dair bilginin var olanı esas alması bakımından önemli olduğunu görür. Bu naif bilgi, insanın fenomenlerinde ortaya çıkabilir.

Mengüşoğlu'nun insan görüşü, düalist insan görüşleri üzerine bir hesaplaşma üzerine kuruludur. Düalist insan görüşleri ile ortaya çıkan zıtlıklar, onun fenomenlere dayanan bir felsefi antropolojinin "ontolojik ve biyolojik temellendirmeden" yoksun bırakmaya götürür (Mengüşoğlu, 2014, s. 230). Kant ve Scheler'deki düalist yaklaşımlarla girdiği hesaplaşmalar sonucu ulaştığı bilgiler ışığında kendi insan görüşünü temellendiren Mengüşoğlu, insan hakkındaki önyargılardan felsefi antropolojiyi kurtarmaya çalışır.

Mengüşoğlu, felsefi antropoloji için bağımsız ve bütünlüklü bir yaklaşım için hayvan biyolojisi üzerinde bilimsel araştırmalar yapan Jakob Johann Von Üexküll'ü esas alır. Mengüşoğlu, Üexküll'ün hayvanlar üzerinde yaptığı çalışmaların bağımsız bir

hayvan biyolojisini oluşturduğunu, insanlar ve bitkiler için bağımsız bir biyolojik çalışma için örnek oluşturduğunu söyler. (Mengüşoğlu, 2014, s. 232). Eğer bağımsız bir insan biyolojisinden bahsedeceksek hareket noktası olarak, insanı, her bir parçası ile ayrı ayrı uğraşan biyolojiden değil, onun ontolojik bütünlüğünü gören bir biyolojik temellendirmeden hareket eder. Bunun için modern bir ontolojiye ihtiyaç olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 236).

Mengüşoğlu, insan ve hayvan arasındaki yapı farkının temelleneceği nokta onların somut fenomenleri olduğunu gördüğü için, "insanla hayvanın belli yeteneklerini değil, somut, yaşayan, ontik birer bütün olarak onların kendilerini ve bütün başarılarını karşılaştırır; ancak bu şekilde onlar arasındaki farkı ya da farksızlığı göstermeye" çalıştığını söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 238). İnsanı, ontolojik ve biyolojik bütünlüğü ile görmeye çalışmak ve bunu amaç edinmek, felsefi antropolojiyi bir takım kuruntulardan, çıkmazlardan kurtaracaktır.

Mengüşoğlu, insan görüşünü oluştururken, insanın, var olan diğer canlılar içinde özellikle hayvanlarla olan farkları üzerinden hareket eder. Çünkü, insanın, bitkiler ile ortaklığından çok hayvanlarla olan benzerlikleri ve farklılıkları felsefi antropolojinin temel hareket noktası olabilir. Felsefenin tarihsel gelişimi içinde insanın hayvandan ayrıldığı ve hayvanlarla ortaklaşan davranışları felsefenin konusu olmuştur. Nitekim insan, "hayvan" kavramının sadece bir köşesine yerleştirilebilir. İnsanın ait olduğu bu köşe yapıp etmelerine bir anlam bulabilir, başka bir deyişle anlam katabilir. İnsanın bu anlamlandırma çabasını onu felsefenin en başat konusu yapmıştır.

Mengüşoğlu'ya göre, insan ve hayvan arasındaki ayrım bir nevi çeşitli morfolojik özelliklere göre açıklanabilir. Çünkü, hayvan çeşitliliği alt dallara ayrıldıkça bir bütünlük içinde olamaz. Mengüşoğlu'ya göre, yaşadığı coğrafya ne olursa olsun; konuştuğu dil ne olursa olsun; teni, rengi ve ırkı ne olursa olsun, insan kavramı "birlik" gösterir (Mengüşoğlu, 2015, s. 365). Bu birlik, insanların tüm yapıp etmelerine temel oluşturur. Eğer felsefi antropoloji temellenecekse, hareket noktası bu olmalıdır. Mengüşoğlu, insan dilinin tüm bitkileri ve tüm hayvanları "bir kavram altında toplamıştır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 365).

Bilimlerin gelişmesi ve karşılaştırmaların yapılması beraberinde birçok ortak noktayı gün yüzüne çıkardı. Öyle ki, insan ve hayvan arasındaki ayrım, bilimler

tarafından çok silik bir hale getirildi. Bunların başında Darwin'in Evrim teorisi gelir. Darwin, insan ve hayvanların milyonlarca yıl önce aynı atadan yani "primattan" geldiğini söyler. Böyle bir belirleme insanda ortaya çıkan yeni bir "varlık formunu" silikleştirir. Önemsiz hale getirir. Bu silikleştirmeye karşı Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin amacını şöyle açıklar:

> İnsan ve hayvanın fizyolojik ve ruhsal yeteneklerinin bir karşılaştırmasını yapmak değil; insanın ve hayvanın somut varlık bütününde meydana çıkan karşıt fenomenleri göstermek, onları adım adım izlemek olacaktır (Mengüşoğlu, 2015, s. 368).

Mengüşoğlu'nun bahsettiği insan ve hayvan arasındaki karşıt fenomenler bir hareket noktası alındığında, insanın özel yerini tam olarak açıklayabiliriz. İnsanla birlikte tüm doğaya yeni bir "varlık alanı" katılmıştır. Bu varlık alanı, ancak insanın tüm yapıp etmelerinin temeli olan ve sadece insana ait olan insan başarılarıyla açıklanabilir. İnsan bu başarılarıyla hayatına anlam katabilir. Nitekim bu başarılar Mengüşoğlu'ya göre şöyledir:

> İnsanın bir şeyi sevmesi, bir şeyden irkilmesi, tiksinmesi; bir şeyi beğenmesi, bir şeyi reddetmesi; yaptıklarından ettiklerinden kendini sorumlu görmesi ya da görmemesi: başarılarının temelinde herhangi bir anlam unsuru görmesi ya da görmemesi: anlamlı gördüğü bir şeyi gerçekleştirmeye çalışması: anlamlı görmediği şeylerin gerçekleşmesini önlemeye çalışması gibi anlam ve değerlerle ilgili eylemler kastediliyor (Mengüşoğlu, 2015, s. 368-369).

Mengüşoğlu'nun insanın yapıp etmelerini, özünde, bir anlam boyutu ile açıklaması; insan felsefesini somut insan fenomenlerine dayandırmasında yatar. Hayvanın yapıp etmelerinde anlam aramak, hayvansal başarıdan söz etmemize neden olurdu. Nitekim insana yüklediğimiz en küçük insansal başarıların birini hayvana yüklediğimizde diğer tüm insansal başarıları da yüklememiz gerekirdi. Öyle ki bu başarıları hayvana yüklediğimizde hayvanlar için "dizginsiz ve düzensiz yaşamdan" söz edemezdik (Mengüşoğlu, 2015, s. 371). İnsanla hayvan arasındaki fark, yapıp etmelerdeki anlamın sadeliği ile açıklanabilir.

3.3. Takiyettin Mengüşoğlu'nda İnsanın Yapı Özellikleri

Takiyettin Mengüşoğlu'nun insana yaklaşımını ve felsefi antropolojisini; insanın somut bütünlüğüne dayanan, insanı bağımsız bir varlık olarak gören; insanı parçalayan ve onu bütünlüğü ile görmeyen düşüncelere karşı insanın ontik birliğini savunan; felsefi

antropolojisini ontolojik ve biyolojik olarak temellendirmeye çalışan bir düşünür olarak inceledik. Mengüşoğlu için insanı doğru bir şekilde anlayarak tanımlamaya çalışmak istiyorsak; insanı parçalayan, net olmayan ve tarihsel olarak insanı değil, tek insana odaklanan felsefi önyargılardan sıyrılmış, yakasını kurtarmış sadece ve sadece insan fenomenlerinde ortaya çıkan tüm insansal başarıları görmemiz gerekir. Bu insansal fenomenler, yaşamış tüm insanların katkılarıyla oluşmuş ve tüm insanlar için geçerli olan başarılardır. Mengüşoğlu, felsefi antropolojiye konu yaptığı insansal fenomenleri şöyle açıklar:

> Bütün bu problemleri incelemek sistematik antropolojimizin görevi olacaktır. Antropoloji bu problemlerin yanında insanın kozmostaki yerini, çeşitli alanlardaki başarılarını; onun yapıp etmelerini, tavır takınmasını, değer duygusunu, bilgisini tarihselliğini, özgürlüğünü; ideleştirme, çalışma, kendisini bir şeye verme, inanma, önceden görme, önceden planlama gibi fenomenleriyle, dil, din, devlet kurma gibi varlık şartlarını ele alacaktır (Mengüşoğlu, 2014, s. 238).

Bu fenomenleri tek tek incelediğimizde, insana dair zaman zaman ayrı bir şekilde incelenen fenomenlerin felsefi antropoloji için ne kadar önemli olduğunu görmüş olacağız. Nitekim, felsefi antropoloji, bu yöntem ile insana dair bilinenlerin ayakları üstüne basmasını sağlayacak ve insan felsefesini hayatın içine çekecektir.

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin temelini bulduğu en önemli insansal fenomen, "Bilgiye sahip olması ya da bilmesidir". İnsana dair bir hareket noktası belirlenseydi, bu insanın bilen bir varlık olması olurdu. Mengüşoğlu, insan için, "Bilginin taşıyıcısı, yaratıcısı, yani insanın kendisi ayraç içine alınmıştır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 95). İnsanın bilen bir varlık olması, bilginin gneseolojik ve antropolojik ayrımında yatar. Mengüşoğlu için önemli olan hayatla iç içe geçmiş antropolojik bilgidir. Mengüşoğlu'nun bilgi teorisi ve bilgi fenomeni ayrımı bu yönüyle incelendiğinde ayraç içine alınması gereken özne-nesne arasındaki bağı koparmayan fenomenlerdir. Sadece nesneden yani teorilerden hareket etmek, bilginin insan ile bağını tam ortaya koyamamaktadır. Nitekim Mengüşoğlu, "İnsan dünyaya, dünyanın fenomenlerine adım adım yönelmek, hayatında karşılaştığı durumlarla, olaylarla hesaplaşmak zorundadır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 98). Bu hesaplaşma tarihsel olarak tüm insan başarılarının birikimi ile oluşur.

Mengüşoğlu, bilgiye antropolojik yaklaşarak bilgi fenomeninin özneden bağımsız ve hayatla bağının kopmaması gerektiğini görür. Tüm bilgi teorilerinin gneseolojik bir

ayrım olduğundan hareket etmesinin sonucu olarak, felsefi antropolojinin insanı varlık koşullarından koparmaması gerektiğini belirtir (Mengüşoğlu, 2015, s. 99). Varlık koşullarından kopmayan bilginin insanın insanlaşmasında büyük rolü vardır. Çünkü bilgi ile insan arasında kopmayan bir bağ vardır.

Bilmek, insanın tüm yapıp etmelerinde temel olma görevine sahiptir. Mengüşoğlu'nun somut-soyut bilgi ayrımı da bu temel üzerine kuruludur. İnsan fenomenlerinde açığa çıkan bilgi insan için önemlidir. Mengüşoğlu, "Değerlerle, dünyayla, hayatla ilgisi olan bir bilgi hayata ya yaralı ya da zararlı olur, fakat hayata karşı ilgisiz kalamaz" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 103). Bilginin yararlı ya da zararlı olması değil esas olan hayatla ilgili olmasıdır.

Mengüşoğlu bilgi türlerini; naif bilgi yahut doğa bilgisi, bilimsel bilgi, felsefi bilgi, sanatın sağladığı bilgi ve din bilgisi olarak ayırır. Bu ayrımı yaparken özellikle birbirinden kopmaması gerektiğini belirtir. Mengüşoğlu'ya göre, birbirinden kopuk olan bilgi türleri gneseolojik olduğu için ontik temelden yoksundur (Mengüşoğlu, 2015, s. 107).

Bir varlık olarak insanın bilmesi bir bütündür. Onu parçalamak, ontik bütünlüğünden uzaklaştırdığı gibi bilginin yaratıcısı olarak insanla bağını görmemizi engeller. Nitekim insanlık tarihi bilgi ile insan arasındaki kopmaz bağlara sahiptir.

Mengüşoğlu'nun insana dair görüşlerini günlük hayatta var olan eylemlerinden hareket ederek açıklamaya çalıştığı "yapıp eden bir valık olarak insan" fenomeni diğer önemli bir fenomendir. Bunun altında felsefenin tarihselliği içinde insanı süje olarak görmesi yatar. İnsan, Mengüşoğlu ile birlikte felsefe için artık bir bilgi süjesi değil, yapıp etmelerine anlam veren ontik birlik içinde bir obje olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim Mengüşoğlu, "İnsanın varlık bütününden hareket ederek… insan bütün eylemlerinde aynı insandır ve aynı insan olarak kalır; yapıp etme, aktif olma, insanın varlık yapısının, insan olmanın bir özelliğidir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 147). Mengüşoğlu'nun antropolojik insan görüşü bir bütün olarak insanın yapıp etmelerinin ürünüdür. İnsanın tüm yapıp etmeleri onun üç boyutlu zaman içinde yaşayan bir varlık olmasında yatar. Her insansal başarı ait olduğu türün geçmişte, şimdi ve gelecekte ulaşacağı başarılarla sıkı bir bağ içindedir. Tüm yapıp etmeler insanın toplumsallığı ile

açıklanabilir. Hayvan ile arasındaki farkı oluşturan insanın diğer insanlarla birlikte insan olabileceği gerçeğidir.

Mengüşoğlu, insanın yapıp etmelerini; doğrudan ya da dolaylı reflekslerin oluşturduğu yapıp etmeler, koşulsuz gerçekleştirilmeleri gereken yapıp etmeler ve insan hayatında otomatikleşen yapıp etmeler olarak üç gruba ayırır (Mengüşoğlu, 2015, s. 149). Bu üç grup yapıp etme kendi içinde sıkı bir ilişki içindedir. Antropolojik olarak incelendiğinde sıkı ve içten bir bağ görülebilir.

Mengüşoğlu'nun insanı "değerleri duyan bir varlık olarak görmesi" ile bilen bir varlık olması ve yapıp etmesi arasındaki ilişkiyi önemser. Çünkü, insanın yapıp etmelerini şekillendiren insanın bir değer duygusuna sahip olması ve bu değer duygusunu besleyen bilme isteğidir. Bu insanın varlık bütünlüğünün ilişkisidir. Nitekim Mengüşoğlu, "Eylemlerin bir düzeni, bir sıralanması, ancak insan bir 'değer organı'na, bir 'değer duygusu'na sahipse olasıdır. İnsan ancak bir 'değer organı'na, bir 'değer duygusu'na dayanarak, araç arayarak ve seçerek hareket etmekle istediklerini gerçekleştirebilir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 153). Yapıp etmelerine araç aramak ile insanın eylemlerini yöneten asıl şeyin insanın değerleri duyması olduğunu göstermeye çalışır.

Mengüşoğlu, antropolojik yaklaşımı ile insanın yapıp etmelerini yöneten şeyin metafizik ile ilintili olan ideal insan betimlemesi üzerinden değil, insanın varlık bütünlüğü içinde kalarak tüm yapıp etmelerini şekillendiren değer duygusunu inceler. Bu inceleme tek insanı konu edinmez, tüm insanları konu edinir. Böyle bir yaklaşım tüm insanlar için geçerli olabilecek felsefi antropoloji ile mümkündür.

Mengüşoğlu, değerleri sınıflandırırken tekrardan insan fenomenlerine bakmak gerektiğini belirtir. İnsan fenomenlerinden hareket etmek, insan felsefesine antropolojik temeller sağlar. İnsanın yapıp etmelerini yöneten değerleri; yüksek değerler, araç değerler ve davranış değerleri olmak üzere üç sınıfa ayırır. Bu sınıflandırmanın içeriğini de şöyle açıklar:

> Yüksek değerler grubuna sevgi, nefret, bilgi, doğruluk, yalancılık, masumluk, saflık, dürüstlük, dostluk, hak ve haksızlık, adalet, güven, güvensizlik, inanma, söz verme, saygı, şeref, iyi ve kötü gibi değerler girerler. Araç değerler grubuna ise ilgi ve çıkarın değerleri, yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık ve vital değerlerle her türlü maddesel değerler ve benzerleri girerler. Üçüncü değer grubuna modanın, zevkin alışkanlığın değerleri, temelini toplumun sosyal

> yapısında, ulusların geleneklerinde bulan değerler, davranış, görgü kuralları, zamanla otomatlaşan eylemleri yöneten değerler, sorumsuz-sfer ve benzerleri gibi değerler girmektedirler (Mengüşoğlu, 2015, s. 160).

Bu üç değer sınıflandırması her türlü kurgusallıktan uzak, doğrudan yaşamın içinde insanın tüm yapıp etmelerine göre yapılmıştır. Bu yönüyle Mengüşoğlu için diyebiliriz ki felsefenin hayatla bağını tekrar kurmuştur.

İnsanın "tavır takınması", herhangi bir durum karşısında gösterdiği içsel ve dışsal tepkilerin bütününü belirtir. İnsanın kendisi ve doğayla girdiği hesaplaşma bir tavır takınmayı gerektirir. Çünkü, Mengüşoğlu, " İnsanın içinde bulunduğu durumlarla başa çıkabilmesi için, daha önce bilen, yapıp eden, değer duygusuna sahip olan bir varlık olması" gerektiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 172). Diğer insansal fenomenlerde olduğu gibi tavır takınmada da varlık bütünlüğü göz önüne alınmalıdır. Çünkü tavır takınmak, eyleme geçmenin başlatıcısıdır.

Tavır takınmak, herhangi bir durum karşısında açık olabileceği gibi kişinin içsel yaşantısında kapalı olarak da sergilenebilir. Mengüşoğlu'ya göre, "Yüksek ve araç değerler tarafından yönetilen birinci ve ikinci grup yapıp etmelerde insan tavır takınmak zorundadır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 174). Bu zorunluluğun temelinde, insanın, insansal ilişkilerin büyük rolü vardır. Diyebiliriz ki, Mengüşoğlu için tavır takınmak, yapıp etmelerle birlikte insanın bilen ve değerleri duyan varlık olmasında etkilidir.

İnsanın, "önceden görmesi ve önceden belirleyen bir varlık olması", insan ve hayvan fenomenlerinde kısmi olarak açıklanmıştı. Nitekim insan, hayvan gibi hayatını idame ettirecek yeteneklere sahip değildir. İnsana yüklenebilecek tüm başarılar kendi aklının ve emeğinin başarılarıdır. Mengüşoğlu için "insanın önceden görmesi ve önceden belirlemesi" teolojik ve mekanik teorilerin dışında aranmasının önemli olduğunu söyler ve insanın bu ön yargılardan kurtulması gerektiğini belirtir. Mengüşoğlu, teolojik yaklaşımların, insanı, "mutlak varlığın tanrısal bir otomatı" haline getirirken; mekanik yaklaşımların ise, "doğa yasalarının, doğa güçlerinin bir otomatı" haline getirdiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 182). Bu tür kurgusal yorumlar insan hakkındaki naif bilgiyi görmemizi engeller.

Mengüşoğlu'nun insanın varlık bütünlüğünden hareket ederek açıklamaya çalıştığı antropolojik yaklaşımı insanı olduğu gibi gören, onun başarılarına dayanan bir yöntemdir. İnsan fenomenleri ile ilişkisi içinde baktığımızda "Bilim ve felsefenin amacı

insanın duygularını doyurmak değil, problemleri çözmeye çalışmak veya çözmektir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 183). Çünkü insanın hayatı, kendisi ve doğayla giriştiği mücadele sayesinde anlam kazanır. Eğer insan doğayla mücadele etmek istiyorsa tüm yapıp etmelerinde önceden görmesi ve önceden belirlemesi gerekir. Önceden görmek ve önceden belirlemek için kökü geçmişte olan insansal başarıları bilmesi ve geleceği ona göre belirlemesi önemlidir. Mengüşoğlu, her ne kadar insan, önceden gören ve önceden belirleyen bir varlık olsa da her tek insanın bir sınırı olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 187).

Önceden görmek ve önceden belirlemek için insanın varlık bütünlüğünde ortaya çıkan tüm fenomenlerin birbiriyle ilgisi vardır. Bu insanı bir bütün olarak inceleyen felsefi antropoloji ile ortaya çıkacaktır.

Mengüşoğlu, "isteyen bir varlık olarak insan" konusunu, insanın diğer fenomenlerini incelediği gibi insanın varlık fenomenlerinde, varlık bütünlüğünde ele almıştır. Çünkü insanın istemesi felsefe tarihi içinde insanı parçalayarak incelenmiş, onun varlık bütünlüğü göz ardı edilmiştir. Bu yönüyle Mengüşoğlu'nun insan görüşü felsefe ile hesaplaşma içerir.

Kant öncesi insanın isteme fenomeni, tanrısal istemenin bir parçası ya da gerçekleştiricisi olarak görülürdü. Kant, insanın istemesini kendi içinde açıklamış ve insanın istemesini otonom olarak görmüştür. Mengüşoğlu, Kant'ın isteme üzerine olan düşüncelerini, "İsteme problemini sınırsız dinsel-felsefi metafizik kurgulardan kurtarmış oldu" diyerek açıklar (Mengüşoğlu, 2015, s. 195). İstemenin bahsedilen kurgulardan kurtulması için insanın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.

İsteme fenomeni ile insanın diğer fenomenleri arasındaki bağ bu fenomenleri harekete geçirebilecek güç olarak istemenin varlığıdır. Bu yönüyle bakıldığında isteme, Mengüşoğlu için bir enerji kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Mengüşoğlu, isteme fenomenini ele alırken Kant'ın felsefesinden etkilenmiş hatta birçok düşünceyi ondan almıştır. Nitekim istemenin Mengüşoğlu için en bariz anlamları olan irade ve halis isteme, ancak değerlerle bezendiğinde anlamlı olabilir.

Mengüşoğlu, isteme edimi ile arzu ve temenni gibi fenomenleri birbirinden ayırırken istemenin sonuç ile ilişkisini kurar. Çünkü gerçekleşmeyen şey sadece arzu olarak kalır. O, istemenin en büyük özellikliği olarak, "gerçek olan ve sınırlı olan"

üzerinde durur (Mengüşoğlu, 2015, s. 201). Öyle ki tüm yapıp etmelerimizin arkasında gerçek olan ve sınırlı olan bir isteme yatmaktadır. Diğer türlü olanları ise arzu etmek olarak açıklar.

Mengüşoğlu, "özgür bir varlık olarak insan"ı, diğer insansal fenomenler gibi felsefi antropoloji ve insanın varlık bütünlüğü içinde açıklamıştır. Çünkü, Mengüşoğlu için insan, tüm yapıp etmeleriyle bir bütündür. İnsan olmanın değeri ve anlamı bu bütünlük içinde saklıdır. Mengüşoğlu, özgürlük fenomenine de diğer fenomenler gibi bu bütünlük içinde yaklaşmıştır.

Mengüşoğlu, özgürlük fenomenini açıklarken, Kant ile başlayan Scheler ve Hartmann ile devam eden dual insan görüşü ile hesaplaşma ile başlar. Mengüşoğlu'nun bu yaklaşımı insanı bir yönüyle konu edinen felsefi yaklaşımları felsefi antropoloji içinde irdeler. Nitekim Mengüşoğlu'ya göre özgürlük, ne doğa yasalarına ne de aklın yasalarına dayandırılabilir ancak "Özgürlük bir olanaktır; gerçekleşmesi, gerçekleştirilmesi insanın kendisinin bir işidir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 208). Özgürlüğün insanın içinde bir olanak olarak var olması, bizi kendi varlık bütünlüğümüzün ve tüm yapıp etmelerimizin temeline götürür.

Tüm yapıp etmelerimizi belirleyen, Mengüşoğlu'nun da ısrarla altını çizdiği nedensellik değil, yüksek ve araç değerlerin oluşturduğu determinasyondur. Araç değerlerin belirlediği determinasyon özgürlüğü yok etme noktasına götürürken, yüksek değerlerin belirlediği determinasyon bizi özgürlüğe götürür. Mengüşoğlu, insanın doğa tarafından donatılmadığını göz önüne alarak, özgürlük için; "İnsanın kendisi onu elde etmeye çabalamalı ve elde edileni de korumalıdır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 214). İnsanın bu olanağı insanın kendi içinde saklı olduğu için insanın diğer canlılar arasında var olan bir ayrıcalığı olduğunu belirtir.

Mengüşoğlu için felsefi antropolojinin temelinin insanın varlık bütünlüğünde aranması gerektiğini belirtmiştik. İnsan felsefesinin temellenmesinde "insanın tarihsel bir varlık olmasında" görebiliriz. İnsan fenomenleri incelenirken onun üç boyutlu zaman içinde dünü, bugünü ve yarını ile birlikte incelenmesi, kavram olarak insanın anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir.

İnsana yüklediğimiz tüm başarılar tek insanın başarıları değil, tüm insanların az ya da çok katkılarıyla oluşan başarılarını gösterir. Mengüşoğlu, her tek insanın

yaptıklarına "daha sonra gerçekleştirilecek yapıp-etmelerin arka perdesini" oluşturduğunu belirterek yaklaşır (Mengüşoğlu, 2015, s. 223). Mengüşoğlu için insana yüklenen başarılar incelenirken onun tarihsel bir varlık olduğu gerçeği temel hareket noktası olmalıdır.

Mengüşoğlu, "ideleştiren bir varlık olarak insanı" yaşamın içinde var olan fenomenlere bakarak incelemeye çalışmıştır. Bu yönüyle felsefe tarihinde var olan "ide" ve "ideleştirme" kavramlarından farklı olarak hayat ile ilişkisi içinde incelemiştir. Nitekim insanın yapıp etmelerinde temelini bulan ideleştirme kavramı, insanın eylemlerini yönlendiren bir etkendir. Mengüşoğlu, "insanın eylemlerinin değerler, amaçlar, hedefler" ile anlam kazandığını ve bunun somut fenomenler ile arasındaki ilişkiyi inceleyerek, ideleştirmenin, insan hayatındaki önemini açıklamaya çalışır (Mengüşoğlu, 2015, s. 235).

İdeleştirmenin insanın tüm yapıp etmelerine anlam verdiği göz önüne alındığında insanın hayatına yön vermesi ve hayatını devam ettirmesi bu anlam verme sayesinde olanaklıdır. Nitekim insan ile hayvan arasındaki farkın gelip dayandığı nokta insanın tüm yapıp etmelerini ideleştirip anlamlandırmasıdır. Mengüşoğlu, insanın tüm yapıp etmelerinin altındaki ve hayatla bağı olan fenomenleri incelemesi bu yönden önemlidir. Mengüşoğlu, "Araştırmalarımızda göz önünde bulundurduğumuz ne metafizik idealizm ne de metafizik materyalizmdir; tersine bütün 'izm'lere karşı kayıtsız ve ilgisiz kalan, her teori ile alay eden, günlük somut hayat fenomenleridir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 249). İnsanı insan yapan ilkenin bu fenomenlerde yattığını belirtmek gerekir. Öyle ki ideleştirme, değerlerle bezendiği sürece değerli ve anlamlıdır. İnsan için anlam ve değerden ancak yapıp etmelerden hareket ederek ulaşabiliriz.

Mengüşoğlu için insanın "kendini bir şeye vermesi ve sevmesi" diğer fenomenlerde olduğu gibi onun yapısı ve somut bütünlüğü ile alakalıdır. Nitekim hareket noktası insanın somut bütünlüğüne yansımayan fenomenler, insanın ne olduğu hakkında bize doğru bilgiler vermekten yoksundur.

İnsanın kendini bir şeye vermesi ve onu sevmesi insanın doğası ile alakalıdır. İnsan, çokça belirtildiği gibi, doğuştan yetilerle donatılmamıştır. Tüm yapıp etmeleri ve başarıları onun tarihsel bir varlık olmasında ve tüm insanlığa yüklenebilecek başarılarda görülebilir. Kendini bir şeye verme fenomenine de bütünlüklü yaklaşılmalıdır ve diğer

fenomenlerle ilişkisi içinde değerlendirilmelidir. Mengüşoğlu, bu ilişkiyi araç ve yüksek değerler bakımından şöyle değerlendirir; " Kendisini verme ile sevgi de yüksek değerlerdir; fakat ilk kez onlar insana değer sferinin kapısını açarlar. Değer sferine açık olmak, sevgi ve 'kendini verme' nin başarısıdır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 252). Bir kapı aralayan olarak kendini bir şeye vermeye baktığımızda, birçok fenomenin de hareket ettiricisi olduğunu görebiliriz. İnsan, hangi işi yapıyor olursa olsun, o işe kendini vermesi ve yaptığı işi sevmesi gerektiği gibi, yapılan eylemin hangi değer sferine göre yapıldığını da göz önünde bulundurması gerekir.

"Çalışan bir varlık olarak insan" fenomeni, toplum içinde en fazla gözlemleyebileceğimiz insansal fenomendir. Buradan bakıldığında tüm yapıp etmelerimiz, bu fenomen ile sıkı bir ilişki içindedir. İnsanın çalışmasının önemi, onun başarılarının doğa tarafından üstlenilmemesidir. İnsanın, kendi çabası ve emeğinin sonucunda hergün kendini tekrar tekrar var etmektedir. İnsanın doğa karşısında verdiği mücadele, onun çabası ve emeği ile başarıya ulaşmıştır.

Mengüşoğlu için çalışmanın önemi ve değeri, çalışmanın kendisinin anlamlı ya da anlamsız oluşuna bağlıdır. Anlamlı ve anlamsız çalışmayı da değer ile ilişkisinde açıklamıştır. Nitekim Mengüşoğlu için "Kendisini çalışmasına veren, çalışmasını seven, çalışmasından heyecan duyan bir insan mutlu bir insandır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 265). Çalışarak kendini sürekli var eden insan, günümüzde çalışarak mutlu olma çabasından dolayı derin bir mutsuzluğa terk edilmiştir. Bir çok yönüyle değer sferlerinden uzak bir çalışma alışkanlığı insanın en görünür fonemenini ve insanın yapıp etmelerini olumsuz etkilediği söylenebilir. Mengüşoğlu, insanın çalışma fenomenine günümüz koşullarında yönelttiği eleştiriler göz önüne alındığında insanın bundan uzak olduğunu söyler.

İnsanın doğa karşısındaki yalınlığı ve diğer canlılar ile arasındaki farkı görmemiz insanın doğasını bilmemize yardımcı olacaktır. Nitekim bu fark, insanın doğa karşısındaki en yalın halinde yani mücadelesinde yatar. İnsan, diğer canlılardan farklı olarak hazır ve uyum sağlayan yapısını doğuştan getirmemiştir. Bu onun tarihselliği ile alakalı ve insanın toplumsallığa duyduğu ihtiyacı gösterir. Mengüşoğlu, insanı, Scheller'den aldığı "plastisite" yani " eğilip-bükülen" bir varlık olarak açıklamaktadır. İnsanın doğa karşısındaki yalınlığı bu eğilip bükülmeyle yani "eğiten ve eğitilen bir varlık" olmasında yatar.

İnsan için dünyada hazır bir şey yoktur. Tüm başarıları tarihsel bir varlık olarak insanın ürettiği bilgileri eğitim yoluyla diğer kuşaklara aktarması ve toplumsallaşması ile olur. Mengüşoğlu için insan bir "olanaklar varlığı" dır (Mengüşoğlu, 2015, s. 273). İnsan doğduğu gibi kendi içinde belli olanaklarla doğar. Bu olanakları gerçekleştirdiği takdirde kendi amacını gerçekleştirir ve özgürleşir. Bu insanın yapısı ile alakalıdır. Nitekim insan diğer canlılardan farklı olarak ancak eğitim yoluyla buna ulaşabilir. İnsan diğer canlılardan farklı olarak yetişkinlik süresi en uzun olan canlıdır. Bu yönüyle eğilip-bükülmesi, eğitilmesi ve form kazanması gereklidir. Bu form insanın kendi içinde barındırdığı olanakları eğitim yoluyla gerçekleştirmesine bağlıdır. Mengüşoğlu için de önemli olan budur. Bu bakımdan eğitim, "İnsana has bir fenomendir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 275).

Eğitimin güncelliği kadar tarihselliği de önemlidir. Nitekim Mengüşoğlu tekil insandan değil tüm yapıp etmelerini, başarılarını altında topladığımız tarihsel bir varlık olarak insandan bahsetmektedir. Bunun yolu kuşkusuz eğitimdir. Mengüşoğlu için eğitim iki basamaklı bir süreçtir. Bunlar, " form kazanma, yetiştirilme ve eğitim" ve bunları gerçekleştiren "kurumlardır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 276).

Mengüşoğlu, eğitime bakış açısını temellendirirken diğer fenomenlerde olduğu gibi insan fenomenlerine, insanın somut bütünlüğüne ve antropolojik bir yaklaşıma göre hareket eder. Eğitimin her zaman "özgür hareket edebilme" alanının olması gerektiğini ve günümüz eğitim anlayışlarının bundan uzak olduğunu belirtir (Mengüşoğlu, 2015, s. 280).

"Devlet kuran bir varlık olarak insan", hayatın içinde sürekliliği sağlamayı amaçlamıştır. Bu süreklilik kendini insanın aktif varlık olmasında bulur. İnsan tüm yapıp etmelerinde, başarılarında bu sürekliliği oturtmak için insan hayatını düzenleme ihtiyacı duyar. Mengüşoğlu için de önemli olan insanın üç boyutlu zaman içinde var olmasıdır. Nitekim bu üç boyutlu zaman insanın varlık koşullarını koruyacağı, geliştireceği ve sürdüreceği bir zemin ister. Mengüşoğlu için insanın devlet kurması, "Varlık koşullarını taşıyan bir direktir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 289). En ilkel devlet anlayışı dahil olmak üzere günümüz devlet anlayışları insanın üç boyutlu zaman algısını korumuştur.

Mengüşoğlu, insanın devlete ihtiyaç duymasını onun varlık yapısıyla alakalı olduğunu söyler. Çünkü insan doğası gereği disharmonik bir varlıktır. İkili bir varlık

olması, insanı bir sistem kurmaya ve asgari düzeyde bir devlete ihtiyaç duymaya itmiştir. Çünkü insan hem iyiyi hem de kötüyü kendi varlığında taşır. İyi olanın büyütülmesi kadar kötü olanın dizginlenmesi de önemlidir. Bu noktada insan devlete ihtiyaç duyar. Mengüşoğlu, bir devletin olması hakkında, "Eğer insan yalnız kötü ya da yalnız iyi olsaydı, o zaman devletin varlığına gerek kalmazdı" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 294).

İnsanların devlete ihtiyaç duyması tek başına varlık yapısı ile alakalı değildir. İnsan eğitim yoluyla dünü, bugünü ve yarınını bütünleştirmiş ve bunları koruma görevini devlete vermiştir. Ancak Mengüşoğlu, devletlerin eğitim poltikalarına yönelik şu eleştiriyi yapmaktadır; "Bir yandan devlet eğitim sayesinde öngördüğü amaçlara ulaşır; öte yandan eğitim objektif, gerektiği gibi uygulanmazsa, o zaman da devletin temeli sarsılacaktır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 307).

"İnanan bir varlık olarak insan" insansal fenomenler içinde insana has olması ile ön plana çıkar. İnanmak insanın varlık bütünlüğünde kendine dayandığı bir noktadır. Çünkü inanma olmadan insansal başarıdan söz edemeyiz. İnsanın varlık bütünlüğünü koruması, geliştirmesi ve güçlendirmesi inanma ile sağlanır. Nitekim Mengüşoğlu, insan için inanmanın önemi hakkında, "İnanma olmadan bizim yapıp etmelerimiz durur; varlığımız tehlikeye girer" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 309). İnanmak, insan için hareket ettirici bir güçtür. İnancımızı yitirdiğimiz an dünyadaki tüm yapıp etmelerimiz bizim için bir hiçlik anlamı taşır.

Mengüşoğlu için inanma fenomeni kendi içinde bir değer örüntüsü oluşturur. Araç ve yüksek değerler olmaksızın bir inanmadan söz edemeyiz. Bunların taşıyıcısı olarak insanın tüm yapıp etmelerine bir anlam vermesi, bunlara inanması ile varlığını yineler, hayat enerjisi bulur. Mengüşoğlu, inanmanın dünyaya anlam verme ve insanın dünyayı anlamlandırmasını gördüğü için, "Hakikatte herhangi bir şeye inanmayan bir insan yoktur" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 314). O zaman diyebiliriz ki her insanın araç ya da yüksek değerler farketmeksizin dünyaya dair bir inancı vardır. Mengüşoğlu, inanma fenomenini kendi içinde dış faktörlere bağlı olan inanma, immanent (her yerde bulunan) inanma ve refleksiyona dayanmayan inanma olmak üzere üçe ayırır (Mengüşoğlu, 2015, s. 316). Bu inanma türleri insanın dünyayı algılayış şekli kadar yaptığı iş ile de alakalıdır. Bu inanma türlerini araç ve yüksek değerler belirler.

Mengüşoğlu, insan fenomenleri içinde "sanatın yaratıcısı olarak insanı" bir ifade etme şekli olarak tanımlar. Çünkü, insan kendini sanatla ve sanatsal yol ile ifade edebilen bir varlıktır. Bu yönüyle sanata baktığımızda Mengüşoğlu, " sanat nerede ve ne zaman ortaya çıkmış ise, o daima insan varlığını, yahut insanın varlığı ile doğrudan veya dolaylı ilgisi olan bir şeyi" ifade ettiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 321). Sanat, duyguların ve durumların kişide uyandırdığı izlenimler ve bunların ifade ediliş şeklidir.

Sanat, insanın varlığı ile birlikte ortaya çıkmış bir fenomendir. Her ne kadar tek kişinin elinden çıkmış olsa da zamanla tüm insanlara mal olmuştur. Kendi zamanının yaşam formunu ve duygularını barındırır. Yapıldığı dönemin bir ifadesi ve geleceğin hayal edilişidir. Bu bakımdan sanat, insanı mevcut koşullardan çıkaran ve geleceğe umutla bakmasını sağlayan bir fenomendir. Mengüşoğlu sanat için, "Önceden gören, önceden kavrayan bir insan olarak sanatçıya gelmekte olan örtüsüzdür, açıktır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 326).

Mengüşoğlu için bir fenomenin değeri ve önemi, insanın varlık bütünlüğü içinde antropoloji ile açıklanabilir olmasında yatar. İnsan fenomenlerine dayanmayan, insanın somut varlık bütünlüğünde açıklanmayan fenomenler bizi yanıltabilir. Nitekim insanlar ve hayvanlar arasındaki ayrım bir ifade şekli olarak sanatta daha açık gözükmektedir. Çünkü hayvan fenomenlerinde sanattan söz edemeyiz.

"Konuşan bir varlık olarak insan" ya da insanın bir dile sahip olmasının insanın insanlaşmasında ve somut varlık bütünlüğünün oluşmasında büyük katkısı vardır. Mengüşoğlu, insanın bir dile sahip olmasını ve konuşmasını şöyle açıklar; "Bütün insan fenomenleri, insanın yapıp etmelerinin ürünleri olan başarılar, ifadesini dilde bulmakta ve dil sayesinde betimlenmekte ve saptanmakta, başkalarına bildirilmektedir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 334). Bu bakımdan dil, diğer fenomenleri kayıt altına almakta, eğitim yoluyla gelecek kuşaklara aktarmakta ve geliştirmektedir. Çünkü dil, diğer fenomenlerin dayandığı bir fenomendir. İnsanın konuşması, onun kendi varlığını sürdürmesinin bir koşuludur.

İnsanın dünü, bugünü ve yarını ile bağ kurması insanın bir dile sahip olması ve bunları gelecek kuşaklar için biriktirmesi ile mümkündür. Dilin antropoloji için önemini Mengüşoğlu şu soru üzerinden açıklar; "Dil insan için, insan başarıları için ne gerçekleştirir?" (Mengüşoğlu, 2015, s. 337-338). Bu soru felsefi antropolojiye dayanan

insan görüşü için bir hareket noktasıdır. İnsan başarıları tekrar tekrar her insan için gerçekleştirilemez. Var olan başarı, diğer insanlar için bir hareket noktası oluşturur. İnsanın konuşması ve eğitilebilmesi ancak somut bütünlük içinde tüm insanlar için geçerli olabilir.

Mengüşoğlu, insanın konuşabilmesi ve bir dile sahip olması üzerinden birbiriyle bağlantılı 14 sonuç çıkarır. Bu 14 sonuç tüm insansal başarıların temelinin dayandığı noktayı ifade eder. Mengüşoğlu,bu nokta, için "İnsan bilgisinin temelidir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 339).

Diğer fenomenlerden farklı olarak "biyopsişik bir varlık olarak insanın" önemi insanın somut bütünlüğünün incelendiği bir fenomen olmasıdır. Bilim ve felsefe insanı parçalarına ayırarak birçok sonuca ulaşmıştır. İnsanın varlık bütünlüğü içinde incelenmesi felsefi antropolojinin görevidir. Eğer insan hakkında sarsılmaz bir bilgiye ulaşmak istiyorsak, bu ancak insanın somut varlık bütünlüğünde aranmalıdır.

İnsanın biyopsişik varlık olması, onun hem "bios (ruh)" hem de "psyche (beden)" gibi iki öğeden oluşması, tarih içinde bilim ve felsefenin konusu olmuştur. Mengüşoğlu'ya göre, bu iki kavram, "birbirinden ayrılamayan bir bütünü" oluşturur (Mengüşoğlu, 2015, s. 346). İnsan hem ruha hem de bir bedene sahiptir. Bu ikisini birbirinden ayrı incelendiğimizde insandan uzaklaşmış oluruz ve birbiriyle çelişen sonuçlara varabiliriz. Mengüşoğlu, felsefe tarihi içinde bu ayrımı ilk yapanın Descartes olduğunu söyler. Bedenin gelip geçici olduğu ruhun ise kalıcı olduğu felsefe tarihi içinde birçok yönüyle kabul edilmiştir. Ancak Mengüşoğlu günümüz için şu saptamayı yapar:

> İnsan aktlarının, çekirdek ve yeteneklerinin, fenomenlerinin ayrı tutulamayacağını, insanın biyopsişik bir varlık olarak bir bütün olduğunu, insansal olan her şeyin temelini, bu biyopsişik bütünlükte bulduğunu, bugün temellendirerek gösterebilecek durumdayız (Mengüşoğlu, 2015, s. 349).

Bunu sağlayacak olan bilimdir, bilimsel gelişmelerdir. Bu yönüyle, insan felsefesinin gelişmesinde, felsefenin ilerlemesinde bilimin katkısı yadsınamaz. Günümüzde insan felsefesi, bağımsız bir disiplin olarak temellenmektedir. Birçok yönüyle temelini dinde bulan ruh-beden ikiliği insanın somut varlık bütünlüğünü ya da biyopsişik varlık olduğunu göz ardı etmemize neden oldu. Mengüşoğlu, insanın somut bütünlüğünü anlamamız için su(hidrojen+oksijen) örneğini verir (Mengüşoğlu, 2015, s. 347). Nitekim su yakın zamana kadar bir bütün olarak değerlendiriliyordu. Ancak farklı

elementlerin bileşiminden oluştuğu gerçeği insanın biyopsişik bir varlık olduğunu destekler.

İnsanın ontik bir birlik olduğu ile gneseolojik olarak parçalanarak incelenmesi birbirine karıştırılmaktadır. İnsanı ontik olarak parçalamak ile bilgi yönünden parçalayarak incelemek birbirinden farklıdır. Mengüşoğlu, bu farklılığın önemini şöyle açıklar; "Her araştırıcı ve düşünür, bütün bu çözümlemelerin, bu bölme ve ayırmaların, araştırmalar için yapıldığını, insanın ontik birliği ile hiçbir ilgisi olmadığını bilmelidir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 358).

Mengüşoğlu, insanın varlık bütünlüğünü görmek için dünya, doğa ve çevreyi günlük kullanılan anlamlarının dışında, antropolojiyi temel alarak kullanır. İnsanların bu sözcüklere günlük dilde yükledikleri anlamların antropolojinin yüklediği anlamlardan farklı olduğunu görmüştür. Nitekim bu sözcükler, insanlar ve hayvanlar için geçerli olabilecek temel ayrımlar gözetilmediğinde asıl anlatılmak istenenden uzaklaşılır. Mengüşoğlu'nun ulaşmaya çalıştığı, kavramların birçok anlamından ziyade özellikle antropoloji söz konusu olduğunda bir tek anlamının olmasıdır. Bu anlama ulaşmak için antropolojisinin amacını şöyle açıklar:

> İnsan ve hayvanın fizyolojik ya da ruhsal yeteneklerinin bir karşılaştırmasını yapmak değil; insanın ve hayvanın somut varlık bütününde meydana çıkan karşıt fenomenleri göstermek, onları adım adım izlemek olacaktır (Mengüşoğlu, 2015, s. 368).

İnsanın ve hayvanın karşılaştırılmasından ziyade, var olan fenomenlerin kavramsal anlamlarına bakmak gerekir. Bu kavramların başında "dünya" gelmektedir. Dünya ile yakın anlamlı, bazen birbirinin yerine geçerek kullanılan kâinat, kozmos ve evren kavramları tam olarak insan ve onun başarılarının temelleneceği bir nokta olamaz. İnsanın tüm başarıları kâinat, kozmos ve evren gibi kavramlaştırmaların uzağında sadece "dünya" içinde anlamlıdır. Mengüşoğlu, şüphesiz bizim için esas olan dünya, "İnsan başarılarıyla donatılan içinde yaşadığımız dünyadır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 373). Bu bakımdan insan başarılarının somutlaştığı mekân olarak asıl dünyamız felsefi antropolojinin konusu olabilir.

Dünya kavramının antropolojik temellenmesinden sonra "doğa" kavramı gelmektedir. Öyle ki "doğa" kavramı felsefe içinde tarihsel olarak vardır. Antik Yunan'da özellikle Aristoteles'te "doğa" ve "insan doğası" ayrımı ya da "doğa durumu", "doğa

yasaları" bu yönüyle her zaman insanın yerini belirtmek için felsefede kullanılmıştır. Bu ayrımların temelinde "insan dışı olan her şeye doğa" denilmesi yatmaktadır (Mengüşoğlu, 2015, s. 373). Mengüşoğlu'ya göre böyle bir ayrıma gitmek, bir yönüyle metafiziğin temeli olarak kabul edilmekte, diğer yönüyle insanı ikiye bölmek ile insanın doğa ile olan organik bağını koparmaktır (Mengüşoğlu, 2015, s. 374).

Doğa denince doğa yasalarının boyunduruğu altındaki bitkiler ve hayvanlar kastedilmektedir. Oysa insan söz konusu olduğunda her ne kadar organik bağ ile bağlı olsa da her zaman doğaya başkaldırması, önlem alması ve doğa yasalarına karşı savaşması akla gelir. İnsanın doğaya karşı başarı sağlamasının altında insan aklının ürünleri olan bilime ve tekniğe sahip olması yatmaktadır. Hayvanın böyle başarılara sahip olamaması hayvanın sınırları belli bir mekân ya da çevre içinde yaşamasının sonucudur. İnsan için böyle bir zorunluluk yoktur. Gittiği her yere kendiyle birlikte başarılarını götürebilmektedir. Mengüşoğlu, insanın diğer canlılardan farklı olarak "varlık bütünlüğüne" sahip olmasının sonucu olarak doğaya farklı bir anlam yükler (Mengüşoğlu, 2015, s. 377).

İnsanın varlık bütünlüğü ile anlatılmak istenen, insanın tarihsel olarak tüm başarılarının insanlık adına yeni kuşaklara aktarılarak günümüze ulaşmasıdır. Bu bakımdan tek insandan ziyade her ne kadar yaratıcı olursa olsun doğrudan ya da dolaylı olarak diğer insanların katkılarının sonucu olarak, tür olarak insanın başarılarından söz edebiliriz. Özcan, insan başarılarından söz edeceksek tür olarak insanın başarılarına ve onun "varlık bütünlüğüne" bakmamız gerektiğini söyler (Özcan, 2016, s. 347-348).

İnsanın varlık bütünlüğünün tarihsel süreç içerisindeki seyrini belirleyen her zaman dil olmuştur. Eğer hayvanla insan arasındaki fark bir noktaya indirgenmiş olsaydı, bu, insanın dile sahip olmasında aranmalıdır. Nitekim Mengüşoğlu, "İnsan başarılarının kuşaktan kuşağa iletilmesi dil sayesinde oluyor" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 378). İnsanın dile sahip olması insanın tüm yapıp etmelerine farklı bir boyut kazandırır. Öyle ki dile, insanın varlık bütünlüğünü sağlayan sihirli bir özellik diyebiliriz.

Felsefi antropoloji bir insan çevresinden bahsederken, hayvanların bir çevre içinde kendinden geçmiş ve çevresini sırtında taşıyan bir varlık olduğunu gözetmelidir. Böyle bir çevre, sadece hayvanın varlık bütünlüğünü belirtir. Hayvanlar bir çevre içinde var olanları tamamlayan büyük bir sistemin tamamlayıcısıdır ve çevre ile uyum içinde

olmalıdır. Mengüşoğlu, "Çünkü çevre ile hayvanın yapı-planı arasında bir uyum vardır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 399). Bu karşılıklı uyum insanın dışındaki doğanın birbirini tamamlaması üzerine kuruludur.

Hayvanın çevre ile kurduğu bağ asla insana yüklenemez. İnsan, çevrenin var olan koşullarına karşı her zaman çözüm bulabilmiş, kendini bugünlere taşıyabilmiştir. Eğer insanın bir çevresinden söz edeceksek, bu çevre "insan dünyasının sadece bir köşesini" oluşturabilir (Mengüşoğlu, 2014, s. 402). Mengüşoğlu için insan ve hayvan söz konusu olduğunda çevre, ancak karşıt fenomenler içinde anlaşılabilir. Hayvanın bir somut başarısından söz edilecekse bu başarı sadece belli bir çevrenin içinde gerçekleşmiş olabilir. İnsan söz konusu olduğunda sadece bir çevrede gerçekleşen bir başarı gösterilemez. İnsanın tüm başarıları en basit anlamda tarihsel birikim ile tüm insanlığa ait olabilir. İnsan ile hayvanın arasındaki tüm fenomenler belli karşıtlıklar üzerine temellenebilir.

Mengüşoğlu için insan ve hayvan söz konusu olduğunda aynı çevreden söz etmek felsefi antropolojinin konusu olamaz. Çünkü varlık bütünlüğünü tamamlamış bir insan için yaratılmış çevre, hayvan için ise doğal çevre söz konusu olabilir.

Hayvanlar için diyebiliriz ki, çevre ile anlatılmak istenen şey kendi ürünü değil, bağlandığı ve hiçbir yönlendirme yapamayacağı, zorunluluk içeren bir alandır. Hayvan için gerekli olan her şey yaşadığı doğa tarafından düzenlenmiştir ya da bu doğaya uygun olarak ayakta kalmış bir hayvandan söz edebiliriz. Doğa hiçbir şekilde insana yardım etmemiştir. İnsanın başarılarına ulaşmak için "kendi emeğinin ve zahmetinin ürünü" olan doğayı kurması ve geliştirmesi gerekir (Mengüşoğlu, 2015, s. 423). Mengüşoğlu, insan için bir doğadan söz edeceksek hayvandan farklı olarak "doğa vergisinden" değil, kendi başarısının ürünü olan doğadan söz edebileceğimizi söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 423). Bu doğa ,dünyanın her bir yerinde kurulabilecek ve tüm insanların ulaşabileceği bir doğadır. İnsanın kendi doğasını kurmak için kendi dışında işleyen doğaya karşı mücadele etmesi ve bugünlere ulaşması için tarihsel olarak tüm insansal başarıları bilmesi gerekir. Bunu sağlayan şey, Mengüşoğlu'ya göre "dil"dir (Mengüşoğlu, 2015, s. 324). İnsan, dil sayesinde tüm insansal başarıları kayıt altına alabiliyor, bu bilgiyi gelecek kuşaklar için saklayabiliyor. Mengüşoğlu, hayvan için böyle bir başarıdan söz edememizin nedeni,

“onun organik yapısının” değişmez ve katı olmasının sonucu olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 326).

İnsan için doğa ya da çevre kavramları ve bunların nitelikleri yaratılmış şeylerdir. Zaman içinde değişmiş ve insanın ihtiyaçları sayesinde yenilenmiştir. İnsan için bir çevreden söz edeceksek bu, dünya içinde herhangi bir yerde oluşturduğu sosyal birlikler ve ilişkilerdir. İnsan için bu çevrenin içindeki ilişkiler ve başarılar alışkanlık sonucu insanı bir ihtimal etkileyebilir. Nitekim Mengüşoğlu’ya göre insanın çevresi “Onun başarılarının tümünden oluşmaktadır” der (Mengüşoğlu, 2015, s. 327).

Sonuç olarak Mengüşoğlu’ya göre, felsefi antropolojinin konusu olan insanın yapıp etmeleri, çevre söz konusu olduğunda, “tanrısal bir gücün işi değil”, insanın yapıp etmelerinin sonucu olarak, insansal bir “başarının ürünüdür" (Mengüşoğlu, 2015, s. 431). İnsan bu özelliği ile hayvan için kullanılan zorunlu çevreden farklı olarak yaratılmış çevreye tabidir.

İnsan ve hayvan, gerek yaratılmış çevre olsun gerek de doğal çevre olsun etrafındaki şeyleri obje yapma konusunda aynı davranışı sergilemezler. Nitekim insan, her şeyi obje haline getirebilir. Hayvan her şeyi obje haline getiremez. Dünya ve çevre ayrımında olduğu gibi hayvan kendi çevresi içinde sadece ihtiyaç duyduğu şeyleri obje haline getirebilir. Öyle ki Mengüşoğlu, “Hayvanı ilgilendiren şey, onun çevresine ait olan objelerdir” der (Mengüşoğlu, 2015, s. 433). Bu objeler onun açlığına ve tokluğuna göre değişir. Diğer türlü onun ihtiyacı dışında olan her şey sadece vardır. İnsan için bu söz konusu olamaz. Her şey obje olabilir. Bu insanın yapıp etmesine göre değişir.

Felsefi antropoloji söz konusu olduğunda obje, hayvanlar ve insanlar için bir fenomendir. Hayvanın çevre içinde sınırlı obje alanına sahip olmasına karşın; insan, dünya içinde sınırsız objeleştirmeye başvurabilir. Bu insanın özel yerini belirtir. Obje haline getirme insanın bilme isteği sonucu ortaya çıkan ve dil ile kavramlaşan bir şeydir. Nitekim dil, birçok şeye anlam yüklememizi sağlar. Mengüşoğlu, “objelerin anlam değiştirmesi fenomeninin ethik alanla, pratik günlük hayatla ne kadar ilgili olduğunu” gösterdiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 458).

İnsan doğaya koşulsuz bir şekilde uygun değildir. Hayvan belli bir çevre için koşulsuz bir şekilde uyumludur. Bu insan ve hayvan arasındaki yapı farkından kaynaklıdır. Hayvan öyle ki çevreye uyum sağladığı an başka bir şeye ihtiyaç duymaz.

Mengüşoğlu bunu insan ve hayvan arasındaki obje fenomeninin karşıtlığı içinde şöyle açıklar:

> Oysa hayvanda objeler yalnız onun yemesi, içmesi, çoğalması, düşmanından kaçması gibi doğal ve hiç değişmeyen niteliklerden oluşur. İnsanın obje alanları, kültür çevresinden kültür çevresine, hatta tek insandan tek insana göre değişir; onun başarılarının üstünde bulunduğu basamağa göre ya artar ya da azalır (Mengüşoğlu, 2015, s. 438).

İnsan ve hayvan arasındaki başarı farkı obje ettikleri şeyler ile alakalıdır. Mengüşoğlu'ya göre insan için başarı, tüm yapıp etmelerin sonucudur (Mengüşoğlu, 2015, s. 438). Bu sonuç insanın var olan her şeyi obje yapmasına dayanır. İnsan söz konusu olduğunda başarının sonuçları Mengüşoğlu için, "en yalın şeylerden en yüksek bilimsel felsefi yapıtlarla sanat ve teknik alana kadar her şeyi" kapsar (2015, s. 438). Hayvan söz konusu olduğunda sadece "çoğalma, kendisine besin sağlama, düşmandan kaçma gibi" sınırlı obje haline getirmenin basit sonuçları başarı olarak kabul edilir (Mengüşoğlu, 2015, s. 440). Hayvan için sınırlılık sadece doğanın kendisine sağladığı şeyleri kapsar. Mengüşoğlu'ya göre, insanın ve hayvanın başarıları sadece onların somut bütünlüğü içinde açıklanabilen fenomenlerdir. İnsanın somut bütünlüğü ona sınırsız başarı imkanı sağlarken, hayvanın somut bütünlüğü sadece doğanın hayvana sağladığı sınırlılıklarla açıklanabilir.

İnsansal ve hayvansal başarıların temelini darwinizmde ve tin teorisinde görmek felsefi antropoloji için bir çıkmaz olur. Bu çıkmaza düşmemek için Mengüşoğlu, insanda ve hayvanda var olan başarıları onların "biyopsişik somut bütünlüğünde" arar (Mengüşoğlu, 2015, s. 440). Bu biyopsişik somut bütünlük, insan ve hayvanın başarılarının sınırlarını ve genişliğini zaten bizlere vermektedir.

İnsanda ve hayvanda ortaya çıkan karşıt fenomenleri yine onların varlık yapısında ortaya çıkan disharmoni ve harmoni kavramları üzerinden açıklamaya çalışan Mengüşoğlu, hayvan söz konusu olduğunda yaşamının "algı dünyası ile etki dünyası arasındaki uyumdan" kaynaklandığını ve bir "harmoni" içinde gerçekleştiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 442). Bu durum hayvanın doğa içinde bir denge unsuru olmasında aranmalıdır. Nitekim bir hayvanın doğa içindeki determinasyon bağlantısı ile insanın bağlantısı aynı değildir. İnsan doğada bir denge unsuru değilken hayvan öyle ya da böyle bir şeyin tamamlayıcısıdır.

İnsan, organlarının eksikliği, uyumsuzluğu, kaygı duyması bakımından sürekli huzursuz bir "disharmonik" varlıktır. Mengüşoğlu, insanın disharmonik varlık olmasının onu "olanaklar varlığı" yaptığını söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 443). Bunu ilk fark edenin Kant olduğunu bilmek gerekir. Nitekim Kant, "pratik aklın" isteme ile " teorik aklı" bir çatışmaya soktuğunu söylemişti (Kant, 2016, s. 34). İnsanı insan yapan eylemlerin başlangıcı, bu çatışmaya getirdikleri çözümler ile insanın olanaklar varlığı olmasını sağlar. Mengüşoğlu'ya göre, insanın olanaklar varlığı olması "kendisiyle çatışmasına" ve " bir çevre içinde değil bir dünya içinde yaşamasına" dayanır (Mengüşoğlu, 2015, s. 443).

İnsanın disharmonik yani uyumsuz bir varlık olduğunu onun yapıp etmelerine ve insansal fenomenlerine bakarak görebiliriz. İnsanın bir doğasından söz edeceksek onun güzel-çirkin, iyi-kötü gibi sürekli çatışmalar içinde kaldığını söyleyebiliriz. Hayvan için temelini değer duygusunda bulan bir değerlendirmeden söz edemeyiz. Hayvanın obje sınırlılığı bu problemi yaratır. Nitekim Mengüşoğlu'ya göre, insanın disharmonik bir varlık olması "insanın başarılarının meydana gelmesinde, gelişmesinde" etkilidir (Mengüşoğlu, 2015, s. 453).

İnsanda ve hayvanda objelerin genişliğinin ve darlığının farklı olması aynı zamanda anlam sorununu doğurur. Bir objenin hayvandaki anlamı onun somut bütünlüğü ve hayatı ile alakalı iken, insan sınırsız bir obje alanına ve bunların anlamına sahiptir. Mengüşoğlu, insanın anlam sferini, "dünyanın çeşitli sferlerine açık olmasına, onun bir olanaklar varlığı olması ile değer duygusuna sahip olmasına" bağlar (Mengüşoğlu, 2015, s. 455). Bu bakımdan objenin anlamı, insanla ve hayvanın dünyayı algılayış şekline bağlıdır. İnsan, sınırsız bir obje alanına ve tüm başarılarını kendi yapıp etmelerine borçlu iken hayvan, dünyaya hazır olarak gelir. Hayvanın objeleri kendi yaşamı ile alakalı iken insan tüm her şeyi obje yapma, anlam yükleme yetisine sahiptir. İnsan için objenin anlamı ile değer duygusu arasında sıkı bir ilişki vardır. Mengüşoğlu, bu ilişkinin "insanın ilgi ve sevgi sferinin açık ve kapalı, geniş ve dar olmasına göre" değiştiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 456).

Hayvanda ise olan bitenler onun varlık yapısını, yaşamını etkilediği sürece anlamlı olabilir. Bir şeyin anlamlı olması ile değer duygusunun ilişkisi vardır. Mengüşoğlu, "imdi objelerin anlam değiştirmesinin zenginliği, ancak değer duygusunun, değer sferlerinin tümüne, yani hem yüksek değerlere hem de araç değerlere yöneldiği bir

durumda gerçekleşebilir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 458). Değer duygusundan yoksun hayvanın yapıp ettiklerinin anlamı, sınırlı bir çevrede obje ettikleriyle sınırlıdır.

İnsan ve hayvan arasında var olan karşıt fenomenler dünya ve çevre gerçekliğine karşı aldıkları tavır ile ortaya çıkar. Hayvan çevrenin kendisine sağladığı olanaklara kendi doğası içinde "evet" deme zorunluluğunu gösterir. Nitekim hayvan doğa ile ayrılmaz bir bütünlük içinde hareket eder. Mengüşoğlu, hayvandan farklı olarak insanı, "değer duygusu olan, bir dünya içinde yaşayan ve birçok olanaklarla karşı karşıya gelip de birisini veya birkaçını seçerek davranan varlık" olarak tanımlar (Mengüşoğlu, 2015, s. 459). İnsan söz konusu olduğunda edimlerinin altında değer duygusunun yattığı gerçektir. Hayır demek, tavır takınmak bir şeyin bilgisine sahip olmayı gerektirir. Nitekim bilgisiz tavır takınmak değer duygusu olmayan hayvana ait olabilir. İnsan objelere, yapıp etmelerine anlam yükler. Anlamlı davranış, insanın diğer fenomenlerinin de belirleyicisidir. Bu sayede bir şeyi isteyebilir ya da istemediği bir şeye karşı hayır diyebilir. Bu insanlar ve hayvanların somut bütünlüğünde ayrı ayrı gözlemlenebilir.

İnsan ve hayvan hakkında en naif bilgi onların antropolojik olarak gözlemlenmesine bağlıdır. Mengüşoğlu, bunu gördüğü için insanın ve hayvanın yapıp ettiklerine bakarak "kendisini saklama" ve "kendisini olduğu gibi gösterme" fenomenlerine dayanarak felsefi antropolojisini şekillendirmiştir. Hayvan doğal yaşamı içinde kendini saklamadan olduğu gibi gösterirken insan farklı türlü davranabilme, kendisini saklama olanağına sahiptir. Bu saklama, hem somut olarak kendini gösterirken hem de yapıp etmelerinin arkasındaki düşünceyi saklama olarak da gösterebilir.

Mengüşoğlu, hayvanın olduğu gibi yaşadığı gerçekliğinden hareketle buna ihtiyaç duymadığını insanın ise "akıl ve dil" aracılığıyla kendini saklayabildiğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 465). İnsan fenomenlerinin birbiriyle sıkı ilişkisi göz önüne alındığında, insanın değer sferleri aracılığıyla kendini olduğundan farklı bir şekilde gösterebildiği bir gerçektir. İnsan davranışlarını belirleyen insanın sahip olduğu değer duygusudur. Mengüşoğlu bunu şöyle açıklar:

> Yüksek değerlerin duygusuna sahip olan insanlarda kendini saklama normal dozu aşmaz; onlar kendilerini maksatlı olarak saklamazlar. Buradaki saklama ancak iç olan sferde, yani zorlanmayan, doğal bir durumda kalır. Halbuki yapıp etmeleri, eylemleri araç değerler tarafından yönetilen insanda, yani subjektif insanlarda kendini saklama son sınırına varır (Mengüşoğlu, 2015, s. 467-468).

Felsefi antropolojinin somut varlık bütünlüğü üzerinden hareket etmesi, insanın ve hayvanın yapıp etmelerini anlamamızı sağlar. İnsan yapıp ettikleriyle bilinebilir. İnsanın ruhsal süreçleri, aklından geçenler ve kendini gizlemesi psikolojinin konusu olabilir. Mengüşoğlu, kendini saklama fenomeni ile değerlerin ilgisinin olduğunu belirtir. Öyle ki, yüksek değerlere sahip kendini tamamlamış insanın kendini saklama ihtiyacı sınırlıdır. Araç değerlere sahip insanın diğer insanlara karşı saklanması hatta bazen kendine karşı bile saklanma ihtiyacı duymasını gerektirir. Araç değerlere sahip olan ve yapıp etmelerini buna göre düzenleyen bir insanın psikolojik bakımdan sonuçları olabilir ama antropoloji açısından böyle bir şeyden söz edemeyiz. Çünkü antropoloji için psikolojinin "bilinçaltı" gibi kavramları hareket noktası olamaz (Mengüşoğlu, 2015, s. 472-473). Hayvanın kendini saklayacak bir şeyinin olmaması, onu psikolojinin konusu yapmaz. Kendini saklayabilen, yapıp etmelerinin temelini gizleyebilen insan, psikolojinin konusu olabilir.

İnsanın doğaya karşı verdiği mücadele, doğa yasalarından farklı davranabilmeyi insan için zorunlu kılmıştır. Mengüşoğlu, insanın doğa karşısında tavır almasını, insanın "gerek tür gerek tek kişi olarak doğayla, kendi kendisiyle, öteki insanlarla hesaplaşarak varlığını" korumasına ve sürdürmesine borçlu olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 474). İnsanın kendi içinde var olan olanaklarını gerçekleştirmek için doğaya karşı tavır alması önemlidir. Bu tek insan için geçerli olduğu kadar tür olarak insan için de önemlidir.

Hayvanın doğa karşısındaki tavrı koşulsuz uyumu şart koşarken; insan, farklı türlü düşünebilme, davranabilme gerçekliğini korumalıdır. Mengüşoğlu, bunun hayvandan farklı olarak insanın doğa kaşısında "etkin bir tavır takınması" ile mümkün olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 475). Doğa, hem insan için hem de tüm canlı varlıklar için acımasızdır. Bu acımasızlığı aşmak ve yok olmamak için insanın bu savaşta, "etkin olma, canlı varlığın hazır, bitmiş olan yeteneklerle değil, çekirdek halinde bulunan, gelişebilen yeteneklerle" aşabileceğini söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 477). İnsanın bu savaştan çıkabilmesi ve kendini gelecek kuşaklara aktarabilmesi için var olan yeteneklerini geliştirmesi gerekir.

Hayvanın doğa kaşısında hazır bulunuşluğuna karşın; insanın eksikliği olmasına rağmen belli çekirdek yetenekleri kendi içinde barındırması, Mengüşoğlu için önemlidir. Mengüşoğlu, insanın doğa karşısında etkin olmasının sonucu olarak biriktirdiği deneyim

ve bilginin onun başarısı olduğunu görmüştür. Mengüşoğlu'ya göre, bu başarı, insanın üç boyutlu bir zaman içinde yaşamasında ve bunların "ontik bir bağ" ile birbirine bağlı olmasında yatar (Mengüşoğlu, 2015, s. 485). Nitekim insan, dünü, bugünü ve yarını ile bir bütündür. Hayvan sadece an içinde kendinden geçmiş bir şekilde dünya içinde vardır.

İnsanın deneyimlerini saklaması, eğitim yoluyla gelecek kuşaklara aktarması karşısında hayvan, bu yeteneklerle hazır olarak dünyaya gelir. İnsansal başarılar dediğimiz birçok şey insanlık tarihi içinde birikmiş bilgi ve deneyimlerle şekillenmiştir. Mengüşoğlu, insanın kendine hadefler ve amaçlar koyarken hayvanın ise "amaç ve hedef koymaktan" yoksun olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 489). Amaç ve hedefler koyabilmek için hayat kaşısında etkin olmak gerektiği ortadadır. Bunu da sadece insan yapabilir.

Tüm insansal başarılar anlık bir durumdan ziyade insanoğlunun tüm deneyim ve başarılarını saklaması, geliştirmesi ve dil aracılığıyla gelecek kuşaklara aktarması ile günümüze ulaşmıştır. Mengüşoğlu, insan için deneyim, "Etkin bir hayat eylemidir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 484). Etkin olmak amaçsız olmak değil, tüm yapıp etmelerine bir hedef koyup bunu başarmak için çabalamaktır. Nitekim insansal başarıların deneyimle ilişkisi "tarihsel bir varlık olan insanın" dünü, bugünü ve yarını arasındaki kopmaz "ontik" bağ ile açıklanabilir (Mengüşoğlu, 2015, s. 484-485). İlk insansal deneyimler, amaçsız olmadığı gibi bundan sonra olacak olanlar da kendi içinde bir amaç barındıracaktır. İnsan ile karşılaştırıldığında hayvansal deneyimler sadece tek olan hayvanın yapıp etmeleri ile sınırlıdır. Hayvan için deneyimlerin saklanması ve gelecek kuşaklara aktarılması söz konusu değildir. Mengüşoğlu, bunun nedenini hayvanın "herhangi bir amaç ve hedef koymaktan" yoksun olmasında bulur (Mengüşoğlu, 2015, s. 489). Amaç ve hedef doğrudan tüm yapıp etmelerinde etkin olmayı gerektirir. Etkin olmak kendi yapıp etmelerinde söz sahibi olmayı ve yapıp etmelerine anlam katmayı gerektirir. Hayvanın obje sınırlılığı, doğa vergisi olan yetenekleri, harmonik yapısı onun deneyimlerini değil, sadece belirli bir zaman ile ortaya çıkan "kurnazlığı" ve sınırları belli bir "becerikliliği" belirtir (Mengüşoğlu, 2015, s. 489). Tek insanın tarih içinde amaçlı yapıp ettikleri sayesinde tüm insanlara mal edilen insansal başarılar ortaya çıkmıştır.

İnsan için objenin değişkenlik göstermesinde psikolojik durumunun da etkisi vardır. İnsan ve hayvan arasındaki fenomenler onların çevre ve dünya ile ilişkisinde

gözlenebilir. Hayvan belirli bir çevre içinde kendinden geçmiş bir şekilde hiçbir şey saklamadan yaşar. Hayvanın kendini saklamamasının altında Mengüşoğlu'ya göre, "akıl ile birlikte ortaya çıkan dilin olmaması" yatar (Mengüşoğlu, 2015, s. 465). Akıl ve dil ile ortaya çıkan bir durum olan kendini saklama, sadece insanın sahip olabileceği bir özelliktir. İnsanın tüm yapıp etmelerinde aklın öyle ya da böyle bir katkısı vardır. Nitekim insan aklının, beyninin ve kafasının içinden nelerin geçtiği bilinemediğinden neler yaptığı, neden saklandığı da bilinemez. Akıl ve dil insana saklanma, gizlenme, yalan söyleme gibi birçok özellik yükleyebilir. Mengüşoğlu, bunu ilk fark edenin Schopenhouer olduğunu söyler. Öyle ki Mengüşoğlu'nun aktardığına göre; Schopenhouer, hayvanın kendini saklayamamasının nedenini akıldan ve dilden yoksun olmasında görür (Mengüşoğlu, 2015, s. 465).

Zaman, insana yüklenebilecek tüm başarılar ile doğrudan ilişkisi olan bir gerçekliktir. Bu bakımdan Mengüşoğlu için insan, "yalnız zamanın ve onun boyutlarının bilgisine sahip olan bir varlık değil; zamanı ölçebilen bir varlık" tır (Mengüşoğlu, 2015, s. 489-490). Diğer başarılarla doğrudan bağlantısı olan zaman, insanın tüm yapıp etmelerini belirler. Doğrudan doğa ile girdiği mücadelenin temel hareket noktasıdır. İnsanın plan yapması, kendine hedefler koyması, yaşamını düzenlemesi, deneyimlerini biriktirmesi vb. şeyler üç boyutlu zaman içinde yaşayan insan için önemlidir. Mengüşoğlu, hayvan için "biyolojik gelişmesi dışında" zamanın bir anlamı olmadığını söyler (Scheler, 2015, s. 493). Fenomenlere baktığımızda daha açık bir şekilde karşımıza çıkan bu gerçeklik hayvanın kendinden geçmiş bir şekilde şimdiyi yaşamasının bir sonucudur.

Hayvan birçok başarısını, doğuştan getirdiği ve temelini içgüdüde bulan davranışlarla sürdürür. Mengüşoğlu'ya göre zaman, felsefi antropoloji için "birbirinden kopmazlık ilişkisini" ve "birbirini tamamlamasını" konu edinir (Mengüşoğlu, 2015, s. 495). Hayvan, sadece an içinde yaptıklarının önemini idrak edemeden yaşamını sürdürür. Öyle ki hayvan sadece bugün içinde yaşar. İnsan için böyle bir şeyden söz edemeyiz. Mengüşoğlu'ya göre, insanın tüm yapıp etmelerinin zaman söz konusu olduğunda felsefi antropoloji ile ilişkisi, "insan fenomenlerinin çözümlenmesi" ile ilişkisinde yatar (Mengüşoğlu, 2015, s. 494). Nitekim insan fenomenleri insan türünün ontik birliği ile ilişkisi içinde açıklanabilir.

Mengüşoğlu, insanın kendine amaçlar koyması ve bu amaçlara ulaşmak için çabalamasını bir nevi kendini "ortaya atmasını" onun "ontik yapısı" gereği olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 508). İnsanın kendini ortaya atması, onun için çabalaması insanın başarılarını gün yüzüne çıkarır. Hayvanın tüm yapıp etmeleri doğa tarafından düzenlendiği için hayvanın kendini ortaya atmasına gerek yoktur. İnsan söz konusu olduğunda tüm doğa karşısında kendisi için çabalaması, kendini ortaya atması gerekir. Nitekim Mengüşoğlu'ya göre, "Doğa sadece insanı gereksiz olan, ona yük olan, onun huzurunu bozan, rahatsız eden yeteneklerle donatmıştır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 507). Ortaya atmak, üç boyutlu zaman algısı içinde anlam kazanır. Hayvan gibi tek boyutlu zaman algısı içinde anlık olarak yaşayan bir varlığın kendini ortaya atmasını gerektirecek bir şey yoktur.

İnsanın üç boyutlu zaman algısına sahip olması onun, tüm yapıp etmelerine hedefler koymasını sağlar. Kendine hedef koyan ve bu hedefe ulaşmak için çabalayan, emek veren insan ile her şeyi doğa tarafından düzenlenmiş hayvan söz konusu olduğunda somut yapıp etmelere bakmak gerekir. Nitekim insan hedeflerini kendi belirler. Bu hedefleri zaman içinde düzenleyebilir. Yeni amaçlar için bu hedefleri düzenleyebilir. Çünkü insan, hiçbir şeyi hazır almaz. Tüm başarıları kendi aklının ve yapıp etmelerinin eseridir. Zaman algısı doğanın amansız ve acımasız şatlarına karşı insanın kurtuluşunu sağlayan bir şeydir. Hayvan an içinde, anın getirdiklerini obje edinebilir.

İnsanın değer duygusuna sahip olması ve kendi hayatında değişen ve değişmeyen amaçlar koyması "insanın aktif bir varlık" olmasında yatar. Nitekim Mengüşoğlu, insan fenomenleri arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu söylemişti. Çünkü Mengüşoğlu, "Somut insanın bütün aktları, başarıları, yani varlık koşulları arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu" söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 497). İnsan ve hayvan arasındaki obje, zaman, hedef gibi fenomenlerin karşıtlık içinde olması onların somut bütünlükleri arasındaki farklılıktan kaynaklanır.

İnsanda ve hayvanda olup bitenlerin anlamı onların varlık bütünlüğünde ortaya çıkan ve dünyadan algıladıkları ile alakalıdır. Mengüşoğlu, olan bitenlerin anlamını insan ve hayvan arasında ortaya çıkan karşıt fenomenler üzerinden açıklar. İnsan ve hayvan için olan bitenlerin anlamı obje, hedef, zaman vd. karşıtlıklar üzerinden açıklanabilir.

Mengüşoğlu insan için "Şeyleri kendisine göre ayarlayacağına, kendisi ile o şeyler arasında bağ kurmaya çalışıyor" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 499). İnsanın kurmaya çalıştığı bu bağ, aynı zamanda insan başarılarının temelini oluşturur. Bu bağ, aynı zamanda insanın sınırsız obje alanına sahip olmasını sağlar. İnsanın doğa karşısında tavır takınmasını Mengüşoğlu, "onun somut bütünlüğü bakımından sentrifugal bir tavır" olarak niteler (Mengüşoğlu, 2015, s. 502). Bunun insanın olanaklar varlığı olması ile ilişkisi " hem sentripetal hem de sentrifugal tavır takınma" olanağı ile açıklanabilir (Mengüşoğlu, 2015, s. 502). Hem kendini merkez kılabilir hem de dışarıda bir merkez oluşturabilir.

Hayvan için sadece kendisi merkez olabilir. Sentripetal bir varlık olarak hayvan, Mengüşoğlu'ya göre "fizyolojik-psikolojik gereksinmeleri" merkez kılar ve bu onun için doğaldır (Mengüşoğlu, 2015, s. 503). İnsan ve hayvan ancak somut bütünlükleri içinde incelendiğinde olup bitenlerin anlamı ortaya konabilir.

İnsanın doğaya ve doğanın getirdiklerine karşı tavır alma olanağı, beraberinde doğada var olan şeyleri kendine göre ayarlamasını sağlar. Mengüşoğlu, insan ve hayvan arasında ortaya çıkan bu fenomenleri "sentrifugal" ve "sentripetal" gibi fizik terimleriyle açıklar. Hayvanın var olan şeyler ve var olan olaylar içinde merkez olabilmesi "sentripetal" olma özelliğinin sonucudur. İnsan söz konusu olduğunda doğanın merkezileştirme çabasına karşı tavır alarak "sentrifugal" davranabilir. Bu insan ile hayvan arasındaki karşıt fenomenlerden sadece bir tanesidir. Mengüşoğlu, bu durumu şöyle açıklar:

> İnsanın var olan bir şeyle kendisi arasında bir bağlantı kurmaya çalışması için, bir şeyi incelemek, araştırmak istemesi; insanın var olan şeyle kendisi arasına bir mesafe koyması, kendisinden, kendi psiko-fizik durumundan uzaklaşması, var olana böyle bir mesafeden kalkarak yönelmesi gerekir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 500).

İnsanın bu şekilde yönelmesi onu objektif davranmaya yöneltir. Buna karşılık hayvan sürekli merkezde olduğu için sübjektif davranmaktan yani sentripetal davranmaktan başka çaresi yoktur. Her iki kavram da gerek insan gerek de hayvan söz konusu olduğunda ancak varlık bütünlüğünde incelenirse ortaya konabilir.

Mengüşoğlu, insanın kendi somut bütünlüğü içinde ortaya çıkan fenomenlerden kendisini bir şeye verme ya da adama olarak karşımıza çıkan "kendini ortaya atmayı" şöyle açıklar:

> İnsan sadece kendisine hedef ve amaç koyan, yapacağı, yapmak istediği işleri planlayan bir varlık olmakla kalmaz, aynı zamanda onları gerçekleştirmek için kendisini ortaya atan, tehlikelere, yoksunluklara katlanabilen bir varlıktır da. İnsanın kendisini ortaya atmasının, bu uğurda her şeye katlanmasının derecesi, temelini insanın varlık yapısında bulan biyopsişik çekirdeklerin güçlü olmasına bağlıdır (Mengüşoğlu, 2015, s. 505).

Kendini ortaya atmak, aynı zamanda insan için kaçınılmaz bir şeydir. Nitekim insan ile hayvan arasındaki doğa koşullarına uyum farkı ve hazırbulunuşluğu bu bakımdan önemlidir. Öyle ki insan hedef ve amaç belirlediği kadar, bu hedef ve amaçları gerçekleştirmek için kendini ortaya atmalı, olanaklarını gerçekleştirmelidir. Hayvanın sınırlı obje alanı ve yaşadığı çevre göz önüne alındığında buna ihtiyaç duymazken, insan, sınırsız bir obje alanı ve dünyası ile kendini ortaya atmalıdır. İnsanın yetenekleri, onun kendini ortaya atmasını zorunlu kılar.

İnsan ve hayvan birçok yönden birbiriyle karşıtlık içindedir. Bu karşıtlığı ancak onların somut bütünlüğü içinde görerek açıklayabiliriz. İnsanın ve hayvanın zaman algısı bir hareket noktası olursa bunu anlayabiliriz. Nitekim yaşadığı çevre içinde kendinden geçmiş bir şekilde yaşayan hayvan zaman algısından yoksun ve dünyaya hazır niteliklerle gelir. Bunun için zamana ihtiyaç duymaz ve var olma kaygısı yaşamaz. İnsan ise Mengüşoğlu'ya göre, var olma kaygısını, "üç boyutlu bir zaman içinde yaşamasında, yani onun tarihsel bir varlık olmasında" kendini gösterir (Mengüşoğlu, 2015, s. 508). İnsanlar yaşadığı tüm zorlukları aşmak ve doğaya tavır takınmak için bunları gelecek kuşaklara aktarmak zorundadır. Bu zorunluluğun temelinde var olma kaygısı yatmaktadır. Mengüşoğlu, böyle bir var olma kaygısı hayvana yüklenemeyeceğinden, hayvana "değer duygusu, aktiflik, amaç ve hedef koyma yüklenemez" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 511).

İnsanın ve hayvanın yaşadıkları dünyanın, insafsız ve amansız tavrını sadece insan bilebilir. İnsan doğanın bu amansız tavrına karşı tavır geliştirebilme potansiyelini kendinde olanak olarak taşır. Ölüm söz konusu olduğunda insan, farklı davranabilme yetisini geliştirebilir. Mengüşoğlu, ölüm fenomeninin antropolojiyi ilgilendiren kısmının "İnsanın ölüm hakkında bilgisinin olduğu, hayvanın ise böyle bir bilgiden yoksun olduğudur" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 512). İnsanın ölümü bilmesine, hayvanın ise ölümü bilmemesine karşı ikisinde de ölüm korkusu mevcuttur. Mengüşoğlu, insan için en büyük korkunun ölüm korkusu olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 515).

İnsanın ve hayvanın ölüm karşısında takındığı tavır, ölümün bilgisine sahip olup olmama ile alakalıdır. Mengüşoğlu'ya göre, insanın bu bilgiye sahip olmasına rağmen "ne zaman öleceğini bilmemesi, ölmeyecek gibi davranmasının, onun eylemlerini, başarılarını olumlu yönde etkilediğini" söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 519). Ölümün bilgisine sahip olmak, bir bakıma insanın hayat karşısında aktif olmasını ve etkinleşmesini sağlamıştır.

İnsanda düzen, hayvanda düzensizlik ya da dizginsizlik hali onların somut bütünlüğü içinde görülebilir. Nitekim insan tüm yapıp etmelerinde düzeni ararken, hayvan, buna ihtiyaç duymaz. Hayvan, hazır olarak dünyaya gelirken insan sadece çekirdek olarak belli yetenekleri beraberinde getirir. İnsan bu yetenekleri geliştirmek için belli bir düzene ihtiyaç duyar. Mengüşoğlu, "insanın hayattaki başarısı ya da başarısızlığında bu düzenin, onun kendi koyduğu düzene uymasının önemli bir rolü" olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 522).

İnsan, doğayla anlık değil tarihsel olarak savaşmaktadır. Mengüşoğlu, insanın bu savaşının altında, doğa düzenine karşı kendi düzenini kurma isteği olduğunu görür. Bu savaş, sadece doğaya değil, insanın insana karşı savaşıdır. Mengüşoğlu "insanın hayattaki başarısının" yine kendisinin oluşturduğu düzene "uyup uymaması" ile sağlanacağını söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 522). İnsanın ikili yapısı hem "yapıcı" hem de "yıkıcı" olabilir. Nitekim insan ilişkilerini düzenleyen hak, adalet, özgürlük gibi kavramlar, insanın düzen arayışı sonucu oluşturduğu kurumlar ile korunabilir. Bu kurumlar organizasyonu sonucu devleti oluşturması ya da kurması büyük bir insansal başarıdır. İnsanın bu başarılara "gönüllü olarak hayatını bağlaması" insan ve hayvan arasındaki karşıt fenomenleri açıklaması bakımından önemlidir. Nitekim hayvanın hayatını nasıl yaşayacağı, kendi iradesinin dışında, doğa tarafından düzenlenmiştir. Mengüşoğlu, bu bakımdan "İçgüdüler hayvanın değil, doğanın başarısıdır" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 525).

İnsanın doğa karşısında takındığı tavır, aynı zamanda doğanın dışında kendi doğasını kurmasıdır. İnsan, doğa yasalarından farklı olarak kendi yasalarını, kendi dünyasını kurabilme yeteneğini gerçekleştirebilir. Hayvan, doğa yasalarından farklı davranamaz, doğası gereği dizginsizdir. İnsanın kurduğu sosyal organizasyonlar başta

olmak üzere devlet olgusu bu düzen arayışının yansımasıdır. Mengüşoğlu, insan için düzenin önemini ve anlamını şöyle açıklar:

> Bir düzen sistemi kuracak olan bir canlı varlığın doğanın bağlarından kurtulmuş olması, özgür olması, bağımsız olması; gerektiğinde, doğaya karşı durması, ona karşı koyması, onunla savaşmasını bilmesi, kendisini doğa koşullarına değil, doğayı kendi koşullarına uydurabilmesi gerekir. Bu fenomenlerle ancak insan denilen canlı varlıkta karşılaşıyoruz (Mengüşoğlu, 2015, s. 526).

İnsanın eğitilebilmesine karşılık, hayvanda belli bir noktaya kadar alışkanlık hali karşımıza çıkmaktadır. Bu durumu, hayvanın dünyaya hazır olarak gelmesine karşın, insanın, eksik ve belli olanaklarla dünyaya gelmesi açıklar. Mengüşoğlu, bu durumun, ilk dünyaya gelme sürecinde hazır bulunuşlukla alakalı olduğunu söyler. Mengüşoğlu insan için, "insan yavrusunun oldukça uzun süren, özen ve dikkat isteyen bir bakıma gereksinimi" olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 527). İnsanın dünya karşısındaki çıplak gerçekliği ve hazır yeteneklerinin sınırlılığı, insanın eğitilmesini zorunlu kılar. Mengüşoğlu, insanın eğitilebilmesini şöyle açıklar:

> İnsanın eğitilebilen bir varlık olması, eğitim bölümünde gösterdiğimiz gibi, onun plastisitesine, eğilip bükülmesine dayanmaktadır. İnsan, hayatının sonuna kadar alıcı olan bir varlıktır. Kendisine verilen, sunulan şeyleri alır, sindirir, işler, onlara yenilerini katar. İnsan yalnız başkaları tarafından eğitilmekle kalmaz, o aynı zamanda kendi kendisini de eğitir. Çünkü insan hiçbir zaman "olmuş-bitmiş" değildir; o bir olanaklar varlığıdır (Mengüşoğlu, 2015, s. 528).

İnsanın olanaklar varlığı olmasına, eğitilebilmesine karşın hayvan için bundan söz edemeyiz. Bu hayvanın somut bütünlüğü içinde ortaya çıkan bir durumdur. Nitekim insana yüklenen eğitilebilme olanağı hayvanda sadece alışkanlık kazanma olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanın bilmediği bir şeye ilgi duymasının, merak etmesinin hayvanın ise korkmasının, kaçmasının nedeni, dünyaya kendileri ile beraber getirdikleri yeteneklerin güçlülüğü ve yokluğu ile alakalıdır. Mengüşoğlu, insanın ve hayvanın yeni olan şeylere karşı geliştirdikleri davranışları fenomenolojik olarak inceler. Hayvan, hazır olarak dünyaya gelirken, insan, çekirdek yeteneklerle donatılmıştır. Bunun için dünyayı gözlemlemeli, merak etmeli, yeteneklerinin objesi haline getirmelidir. Mengüşoğlu, insanın bu özelliği "hiçbir zaman tamamlanmış, bitmiş bir bilgi değildir; ve insan öğrendiklerini durmadan yeni denemelerden geçirir" diye açıklar (Mengüşoğlu, 2015, s. 529).

İnsan bilmek, araştırmak, öğrenmek ve bunu sistemsel olarak gelecek kuşaklara aktarmak zorundadır. Bunun için sınırsız bir nesne alanına sahiptir. Kendi varlığını korumak, gelecek kuşaklara dil aracılığıyla aktarmak zorundadır. Doğanın aman vermeyen insafsız gerçekliği ile baş etmesi için bunu başarmalı, geleceğini güvence altına almalıdır. Mengüşoğlu, insana yüklediğimiz bu olanakları hayvana yükleyemeyeceğimizi çünkü hayvanın "doğanın bir parçası" olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 535).

3.4. Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Görüşünün Önemi

Mengüşoğlu, felsefe tarihi içinde sadece tek insanın yapıp etmelerinden, başarılarından yola çıkarak açıklamaması, insan hakkında en yalın bilgiye ulaşmamızı sağlar. Nitekim insanın felsefe içinde ruh-beden, tin-psikovital ayrımına dayanan metafizik kurgular bu naifliği ortadan kaldırmış, insanın neliğini bir perde ile örtmüştür. Mengüşoğlu, sadece insansal başarılara dayanan yapıp etmeleri felsefenin konusu yaparak, birçok noktada, tüm insanlar için geçerli olabilecek bilgiye ulaşmamızı sağlamıştır.

Mengüşoğlu'nun insan felsefesine yaptığı katkı bu yönüyle değerlidir. Bu değer, felsefenin yüz yıllardır göz ardı ettiği insanın neliğini ve dünyadaki yerini görmemizi sağlamasında yatar. Muttalip Özcan'ın "nsanı dünyadan çekip aldığımızda geriye kalanın ne anlamı ne de anlamsızlığı söz konusudur" düşüncesi felsefenin insana dönmesi gerektiğini belirtir (Özcan, 2016, s. 11). Bu bakımdan felsefe insana yönelmelidir. İnsanın yapıp ettiklerini anlamak ve bu yapıp etmelere bilgi temelinde anlam katması günümüz için çok değerlidir. Çünkü çağımız, insanın değer ve öneminin tekrardan ortaya çıkarılması gereken bir çağdır. Mengüşoğlu, insanın neliği üzerine yaptığı değerlendirmeler ve ortaya çıkardığı felsefi bilgi, insan üzerine var olan bilgimizi görünür kılmamızı ve spekülasyonlardan kurtarmamızı sağlayacaktır. Mengüşoğlu'nun metafizik kurgulara yerinde yaptığı müdahalelerle birçok açmazı bertaraf ettiği bir gerçektir. Yusuf Örnek, Mengüşoğlu'nun insan görüşünün önemini, "insanı tek bir kavram veya özelliğe indirgemeden ve onun bütünlüğünü parçalamadan, açık bir varlık olarak görmesinde" yattığını söyler (Örnek, 2017, s. 101). Kuçuradi, Mengüşoğlu'nun bu yaklaşımını, "bir insan veya kişi fenomenini, bir insan etkinliğini veya ürününü obje edindiğimizde ise, onu, yaşayan insanla çeşitli bağıntıları içinde ele almak, ona antropolojik bir yaklaşım"

içinde bakmak gerektiğini söyler (Kuçuradi, 2013, s. 20). Nitekim çokça dile getirildiği gibi insan, varlık bütünlüğü içinde anlaşılabilir.

Mengüşoğlu'nun insan görüşünün önemi, kurgusal açıklamalara karşı yaptığı mücadeleden ve beslendiği filozofları, Schopenhauer Kant, Nietzsche, Scheler ve Hartmann'ın doğru yorumlanmasına dayanır. Bunu yaparken eklektik ya da toplama bir felsefe anlayışı yerine, özgünlüğü olan ve felsefe tarihi içinde denenmemiş bir yöntem ile sadece insanı konu edinen felsefi antropoloji olmasında yatar. Kuçuradi, bahsi geçen filozoflardan faklı olarak Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin "indirgemeci olmaması, yani insanın bir tek özelliğinden veya etkinliğinden ortaya koymaması; açıklığı, yani insan fenomenlerini tüketme iddasında olmaması ve geliştirilmeye elverişli olması; ve analizini yaptığı insan fenomenlerinin çoğunun insana özgü etkinlikler olması" olduğunu belirtir (Kuçuradi, 2017, s. 116).

Mengüşoğlu'nun insanın tüm yapıp etmeleriyle bir bütün olduğu düşüncesi Yusuf Örnek'in Arnold Gehlen'den aktardığı, "insan bir bütün olarak tek bir bilimin nesnesi olabilir ve insan kendi içinde bir bütündür" düşüncesi üzerine kuruludur (Örnek, 2017, s. 97).

İnsanın otonom bir varlık olduğu ve tüm yapıp etmelerinin altında diğer canlılardan farklı olarak kendinde çekirdek olarak var olan olanakların geliştirilmesi ile mümkün olacağı gerçeği, insan başarılarının temelini oluşturur. Eğer bir insansal başarıdan söz edeceksek bu ancak eğitim yoluyla, Mengüşoğlu'nun deyimiyle plesitesi ile yani eğilip bükülmesi ile mümkündür. Çünkü insan diğer canlılardan farklı olarak insanda olanak olarak var olan yetilerle mümkündür. Uluğ Nutku'nun Kant'tan aktardığı ve Mengüşoğlu'nun çevirdiği eğitim hakkındaki görüşü bu bakımdan önemlidir:

> İnsan, ancak eğitim sayesinde insan olur. İnsanda önceden mevcut olmayan bu niteliği eğitim gerçekleştirir; çünkü insanın doğal yeteneklerinin gelişmesi kendiliğinden olup bitmez: doğa insana hazır yetenekler vermemiştir. Doğa insanı, sahip olduğu yeteneklerin, olanakların çekirdekleriyle donatmış, onları geliştirmeyi de kendisine bırakmıştır. Doğa insanı dünyaya fırlatmış ve sanki ona şunu söylemiştir: Eğer sen günün birinde bir başarıya, bir mutluluğa erişirsen, bunu başka bir kuvvete, bir varlığa değil, yalnız ve yalnız kendine borçlusun; en alt basamakta kalman da, en üst bsamağa çıkman da kendi eserindir; başka bir kuvvetin, hatta doğa üstü, insanüstü bir varlığın da sana yardımı dokunmamıştır (Nutku, 2017, s. 63).

İnsan fenomenlerinden hareket etmenin onun varlık koşullarında somutlaşması gerçeği, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin temelini oluşturur. Bu temel sonuç bize tüm insanlar hakkında en naif bilgiyi verir. Kuçuradi, bu konu hakkında, "Mengüşoğlu'nun antropolojisinden ilk öğrenilecek şeylerden biri, bilgisel olan bir antropoloji görüşü ile bir insan tasarımı arasındaki fark" olduğunu söyler (Kuçuradi, 2017, s. 107). Bu ayrımın nedeni, tüm metafizik temelli insan tasarımlarından bağımsız bir bilginin insana, onun yapısına, bu yapı ile birlikte görünen niteliklerine dair bilgidir. Sonuç olarak Mengüşoğlu, bilgiye dayanan antropolojisi ile bunu başarmıştır.

BÖLÜM 4. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN SCHELER'İ ELEŞTİRİSİ

4.1. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Max Scheler'in Felsefi Antropolojisine Yönelik Ontik Birlik Eleştirisi

Mengüşoğlu'nun Scheler'i eleştirisi bir bütün olarak incelendiğinde, özellikle Kant'ın temellerini attığı ve devamını getirmediği insan felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak incelenmesini doğru bir temelde başlatmadığına yöneliktir. Harun Tepe, Scheler'in *İnsanın Kozmostaki Yeri* kitabında, Kant'ın Mantık kitabının girişinde şöyle dediğini aktarır:

> Mantık'ın giriş bölümünde Kant, felsefenin tüm bilgi alanlarının şu dört soruda toplanabileceğini söyler: 1."Ne bilebilirim?"; 2."Ne yapmalıyım?" ; 3."Ne umabilirim?" ; 4. "İnsan nedir?". İlk soru metafiziğin, ikinci soru ahlakın, üçüncü soru dinin, dördüncü soru ise antropolojinin sorusudur. Ama Kant, bu dört sorunun da antropolojinin soruları sayılabileceğini, çünkü ilk üç sorunun da dördüncü soruyla bağlantılı olduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 16).

Dördüncü soru olan "İnsan nedir?" sorusunun diğer soruları da kapsadığı göz önüne alındığında, bir hareket noktası olarak insan felsefesinin nasıl temelleneceğini geleceğe bırakmıştır. Kant, Hume'un kendini dogmatik uykularından uyandırdığını söyleyerek, felsefi bilginin sürekliliğini göz önüne getirdiği gibi kendinden sonra gelen düşünürleri de bağımsız bir disiplin olarak insan felsefesini temellendirmeye itmiştir. Kant'ın felsefe tarihi içindeki yeri ve felsefesinin önemi bu yönüyle çok önemlidir.

Kant sonrası insan görüşünün, yine Kant felsefesinin bir eleştirisi ile başlaması ve insan felsefesinin yine Kant'ın insan görüşünün bir eleştirisi ile devam etmesi, Scheler ile başlar. Scheler, Kant sonrası insan felsefesini bağımsız bir disiplin olarak temellendirmeye çalışmıştır. Tam da bu noktada, Mengüşoğlu hem Kant hem de Scheler'e dayanarak insan görüşünü temellendirmiştir. Mengüşoğlu'nun insan görüşü, Kant ve Scheler özelinde olsa da, genel felsefe tarihinin eleştirisi üzerine kuruludur.

Mengüşoğlu, felsefe tarihi içinde insan konusunun parçalanarak incelendiğini görmüştür. Bu yönüyle bakıldığında hareket noktası olarak parçalanmış insanı değil, insanı somut bütünlüğü içinde görmek doğru temelde bir yaklaşım olabilir. Kant, insanı doğal varlık ve akıl varlığı, Scheler ise psikovital varlık ve tin olarak ikiye ayırmıştı. Kant'ın doğal varlık dediği alan psikovital alana karşılık gelirken, akıl varlığı dediği alan

tine karşılık gelir. Ancak Megüşoğlu, bağımsız bir insan felsefesinden söz edeceksek bunun parçalanmış bir insan anlayışından ziyade insanın somut bütünlüğü içinde fenomenlere dayanması gerektiğini söyler. Nitekim Mengüşoğlu, insanın somut varlık bütünlüğünün önemini *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* kitabının giriş bölümünde şöyle açıklar:

> İnsandan söz ederken onu yalan söylemesiyle, haksızlık yapmasıyla, masum olmasıyla, hile yapmasıyla, haksızlığı haklı göstermek istemesiyle (hem birey hem de toplum olarak), bir ide için kendisini feda etmesiyle, sevmesiyle, nefret etmesiyle, yapıp etmeleri ve davranışları hakkında hesap vermesiyle, bir ethos'a, bir değer duygusuna sahip olmasıyla; teknik, sanat, bilim gibi yüksek başarılara, bir dine, bir dine sahip olmasıyla, vb. somut yeti ve başarıları bakımından incelemeliyiz. Bu başarılar ve fenomenler insanın ikili(dual) bir varlık olarak görülmesine imkan bırakmamaktadır (Mengüşoğlu, 2014, s. 20).

Mengüşoğlu'nun insan fenomenlerine dayanan, insanı somut bütünlüğü içerisinde değerlendiren yaklaşımı, aslında felsefe tarihine yönelik bir eleştiriyi barındırmaktadır. Bu eleştiriyi Scheler özeline indirgeyerek baktığımızda, insan felsefesinin temeline yönelik olarak dualist görüşün hala hakim olduğunu görebiliriz. Çünkü Scheler, insanın kozmostaki özel yerini incelerken felsefe tarihi içinde oluşan dualist görüşten farklı bir sonuca ulaşmamıştır.

Kant ve Scheler'i aynı noktada birleştiren şey, insanın bir yönüyle doğaya ve onun yasalarına bağlılığı iken, diğer yönüyle onu bağımsız kılan, otonom yapan yanıdır. Scheler ve Kant insanın otonom yanını; doğa yasalarından bağımsız olan, ona özgürlük sağlayan yanını incelemiştir. Mengüşoğlu'ya göre bu ayrım, "Temelden bir fark olmaktan uzaktır" (Mengüşoğlu, 2014, s. 18). Bu nedenle insanı parçalayan dualist yaklaşımların artık insan felsefesini ileri götüremeyeceğini kabul ederek hareket etmenin önemli olduğunu bize göstermiştir.

Mengüşoğlu, bu ikili yaklaşımlara karşı felsefi antropolojiyi öne çıkararak insanı somut bütünlüğü içinde ele almış, onun tüm yapıp etmelerini "bir bütün olarak insan" başlığı altında incelemiştir. Felsefi antropolojinin bu rolü bize göstermeketedir ki, yalın insan görüşü insan felsefesini spekülasyonlardan kurtaracaktır. Mengüşoğlu, Scheler'in insanı "psikovital ve tin" diye ikiye parçalaması ve buna göre incelemesini bir felsefi spekülasyon olarak değerlendirmektedir. Nitekim Mengüşoğlu, " Geist, akıl, zeka, anlayış gibi yeteneklerle, insanın doğal varlık yahut psikovital adı verilen alanları, bir ve aynı ontik varlığın bize görünen çeşitli yanları" olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2014, s.

228). İnsana yüklenen tüm yapıp etmeler ancak onun bir ve aynı ontik varlık olmasının sonucudur. Bunun için insanın somut bütünlüğü göz ardı edilerek yürütülen felsefi çalışmalar, insanı bir bütün olarak görmemizi zorlaştıracak ve onun yapıp etmelerini karartacaktır. Mengüşoğlu'ya göre Scheler, insanı bölerek, parçalayarak onu bir bütün olarak görmemizi zorlaştırmıştır. Mengüşoğlu, Kant ile başlayan, Scheler ile devam eden ön yargılar zincirinin kırılması gerektiğini belirtir. Bu nedenle yapılması gerekenin, Ortaçağ boyunca devam eden, mantığa dayanan rasyonalist ontolojinin eleştirilmesi gerektiğini ve bu mantığın kendisinin ontolojik bakımdan temellenmeye muhtaç olduğunu göstermektir (Mengüşoğlu, 2014, s. 231).

Scheler, insanı bu evrende özel kılan şeyi bulmak istemiştir. Bunun için insanın diğer canlılar arasındaki özel yerini görmek için insan ve hayvan arasındaki yapı farkını araştıran bilimlerden yararlanmıştır. Bu konuda yapılan araştırmalar, insan ve hayvan arasındaki farkın felsefe tarihi içinde temellendiği nokta olan akıl ve zeka gibi şeylerin bilimsel olarak çürütüldüğünü göstermek üzerine kuruludur. Çünkü Scheler, kendi çağında yaşanan bilimsel gelişmeleri de sıkı takip ederek insan görüşünü temellendirmiştir. Scheler insanı insan yapan ilkenin akıl değil, onu özgürleştiren, doğa mekanizminden kurtaran tin olduğunu söyler. Tam da bu noktada zeka dahil olmak üzere birçok insansal özelliklerin az da olsa hayvanlarda da var olduğu yapılan araştırmalarla kanıtlanmıştı. Mengüşoğlu'ya göre, Scheler'i böyle bir ayrıma götüren neden, " Darwinizmin kurgularına düşmeden antropolojisini hedefine" ulaştırmaktı (Mengüşoğlu, 2015, s. 31). Bu hedefini gerçekleştirmek isteyen Scheler, daha büyük kurgular içine düşerek insan hakkında karmaşık bir yol tutturmuştur. Mengüşoğlu, Scheler'in böyle bir kurguya başvurmasının nedenini şöyle açıklar, "Bütün felsefi görüşünü kendi Tanrı anlayışı üzerinde kurmaya çalışmasıyla ortaya çıkmıştır" (Mengüşoğlu, 2014, s. 197). Felsefe tarihine sirayet eden tanrı anlayışı ve insan hakkındaki tüm şeyleri din üzerine açıklama kaygısı birçok felsefi problemin de kaynağını oluşturmaktadır. Tüm ikili insan görüşlerinin temelinde bu kaygı sonucunda oluşturulması zorunlu bir kurgu varmış hissi, felsefi antropolojiyi yönlendirmektedir. Tam da bu noktada Mengüşoğlu, tüm yapıp etmeleri ve başarılarıyla insanın somut bütünlüğünü görerek felsefi antropolojiye yeni bir yol açmaya çalışmıştır.

Mengüşoğlu'ya göre, Scheler, insan hakkındaki görüşlerini tin metafiziği üzerine kurmuştur. Scheler'in insanı insan yapan ilke olarak gördüğü tin metafiziği, ona göre,

organik ve psişik alanlarla ilgisi olmayan, insanın ontik birliğini görmemizi engelleyen bir kurgudur (Mengüşoğlu, 2015, s. 434). Hiçbir kurguya girmeden, sadece insanın yapıp etmeleri üzerine kurulu bir felsefi antropoloji böylesi kurgusal spekülasyonlardan bizi kurtarabilir. Bunun için de insanın somut bütünlüğünün ayrılmaz parçası olan fenomenlere bakmamız gerekir.

Mengüşoğlu'nun Scheler'e insanın somut bütünlüğü üzerinden getirdiği bir diğer eleştiri noktası, insanın üç boyutlu zaman içinde yaşadığı, yani dünü, bugünü ve yarını olan bir varlık olarak insanın bir bütün olduğu konusudur. Çünkü felsefe tarihi içinde birçok filozof tek insan üzerinden yola çıkarak insanı anlamaya ve yapıp etmelerini temellendirmeye çalışmıştır. Oysa somut bütünlüğünde insana baktığımızda tüm insanlık tarihinin yapıp etmelerini kendi içinde barındırır. İnsanın en büyük yetisi olarak gördüğümüz akıl bile tek kişinin aklı değil, tarihsel olarak insan aklının ürettiği birikimlerle ilerler ve yaşamış tüm insanların öyle ya da böyle katkısının olduğunu gösterir. Mengüşoğlu, tarihsel bir varlık olarak insan hakkında, "İnsanın tarihselliği, temelini herhangi bir geistta ya da cogito'da, akıl yahut idede veyahut da başka herhangi psikolojik veya metafizik bir yetenekte değil, tersine, insanın somut varlık yapısında, yani insanın varlık sferinde bulur" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 224).

Mengüşoğlu, insanın ontik birliğini açıklarken insanın neliğini felsefi antropoloji içinde açıklamaya gitmiştir. Nitekim Mengüşoğlu, doğada diğer canlılardan farklı olarak insanla birlikte yepyeni bir varlık formunun ortaya çıktığını görür. Bu varlık formunun, özellikle hayvan ve insan karşılaştırması üzerine kurulabilecek bir form olmadığını, ancak, onların somut bütünlükleri içinde ortaya çıkan karşıt fenomenler ile açıklanabileceğini söyler. Bunun için de hayvanın ve insanın somut fenomenlerinde ortaya çıkan başarılarından hareket etmek gerekir. Scheler'de ise bu durum, temelini bilimsel araştırmalarda bulan insanın ve hayvanın karşılaştırması üzerine kuruludur. Bu karşılaştırma farklılıkları ve kendi içinde başarıları görme üzerine değil, aynılaştırma üzerine kuruludur. Mengüşoğlu, "Hayvan ne yapıp ettikleri hakkında hesap verebilir ne de yapıp ettiklerinden dolayı bir sorumluluk ya da sorumsuzluk duyabilir" der (Mengüşoğlu, 2015, s. 371).

Mengüşoğlu'ya göre Scheler'in ahlak ve değer görüşünü oturttuğu "tinin taşıyıcısı olan kişi" kavramı, tüm insanları karşılamaz. Scheler'e göre, kişi olmak zordur. Bir

insanın kişi olabilmesi için tüm yaşama, onun getirdiklerine sırt çevirmesi ve tinin edim merkezi olması gerekir. Böyle bir durumda tüm insanlar için geçerli olabilecek bir insan görüşünden söz edemeyiz. Sadece belli insanların ulaşabileceği bir noktayı belirlemiş olmuş olacağız. Mengüşoğlu, dünü, bugünü ve yarını ile insanın somut bir bütün olduğunu ve bu bütünlüğün ancak tüm insanlar için geçerli olabilecek varlık fenomenleriyle açıklanabileceğini söyler. Mengüşoğlu, Scheler'in insanı bölüp parçalayan, metafizik kurgulara "saplanan" bir insan görüşü ortaya koyduğunu belirtmiş; bunun yerine, fenomenlerden hareket eden, tüm insanlar için geçerli olabilecek bir bilgiye ulaşmaya çalışan bir görüş getirmiştir.

4.2. İnsanın Varlık Fenomenleri Yönünden Yaptığı Eleştiri

Mengüşoğlu, insan hakkında bir görüş oluşturacaksak dolambaçlı karmaşık yollardan değil, insanın kendisinden, yapıp etmelerinden ve başarılarından kısaca onun somut bütünlüğünden hareket etmemiz gerektiğini söylemiştir. Ona göre insanı konu alırken "metafizik" ve "bilimsel" yollarla hareket eden insan görüşleri, insan hakkındaki naif bilgiyi göz ardı ederek karmaşık yollara girmiş, insan hakkında bilinenleri daha fazla karmaşık hale getirmiştir.

Mengüşoğlu, bu karmaşa ve spekülasyon yığınına karşı fenomenlere dayanan felsefi antropolojiyi geliştirmiştir. Mengüşoğlu'nun fenomenlere dayanan bir felsefi antropoloji oluşturma isteği, insanı, olabilecek en yalın hali ve doğrudan kavrama kaygısı taşır. Nitekim Mengüşoğlu, bu durumu şöyle açıklar, "Felsefi antroplojinin insanı bir bütün ve bağımsız bir alan olarak ele alması ve onu böyle görmesi gerekir. Bunun içindir ki o, insan fenomenlerini göz önünde bulundurmalı ve yalnız bunlardan hareket etmelidir" (Mengüşoğlu, 2014, s. 224). Felsefe tarihi içindeki dualite kavramı ve bunun üzerinden şekillenen felsefi görüşler, birçok konuya açıklık getirmiş olsa da insan söz konusu olduğunda onun neliğini ya da dünyadaki özel yerini açıklamada yetersiz kaldığı söylenebilir. Nitekim felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin olarak son iki yüz yıllık gelişmesi bunu göstermektedir.

Mengüşoğlu'nun Scheler'e yönelttiği eleştirilerin temelinde insanın somut bütünlüğünün göz ardı edilerek fenomenlere dayanmayan, temelini inanç kavramından alan ruh-beden ya da psikovital- tin gibi metafizik ikilikler yer almaktadır. Bu dualite görüşleri, insanı bir yönüyle bağımsız bir varlık görseler de diğer yönüyle bağımlı aynı

zamanda özgür olmayan bir varlık olarak görmüşlerdir. Mengüşoğlu, doğaya bağımlı bir varlık olsa da insanın, diğer tüm canlılardan farklı bir isteme ve eyleme olanağına sahip olduğunu söyler. Mengüşoğlu, insanın olanaklar varlığı olmasını ancak insan fenomenleriyle açıklayabileceğimizi görmemizi sağlamıştır. İnsan üzerine söylenebilecek tüm şeyler eğer onun fenomen dünyasına uymuyorsa sadece bir kurgu olarak karşımıza çıkar. Mengüşoğlu, felsefi antropolojinin insanı bir bütün ve bağımsız alan olarak görmesi gerektiğini, insan fenomenlerini önüne koymasını sağlamıştır. İnsan fenomenlerinin diğer canlılarla ortaklaştığı noktalar olsa da felsefi antropolojinin konusunun insan ve onun yapıp etmeleri olduğunu unutmamamak gerekir. Mengüşoğlu, bu yönüyle insanın, "yaşayan bir bütün olarak bağımsız bir alan" olduğunu vurgular (Mengüşoğlu, 2014, s. 230).

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisini, Scheler ve Kant'ın görüşlerinin eleştirisi üzerine kurduğu daha önce belirtilmişti. Mengüşoğlu, Kant ve Scheler'in insanı ikiye parçalayıp inceleyen felsefi görüşlerine karşı felsefi antropolojinin "insan varlığını bağlarından koparan, parçalayan onun ontik birliğini gözden kaçıran bütün düşünceleri reddetmek zorunda olduğunu" söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 231). Bu düşüncesinin altında özellikle Scheler'in insan görüşünün, insanı parçalayan ve onu bir bilinmez haline getirdiği düşüncesi yatmaktadır.

Scheler, insanın kozmostaki özel yerini, onun dünyaya bağımlı olan yanına değil, dünyaya hayır diyen, ona sırtını dönen tinin taşıyıcısı olarak insan kişisi üzerinden açıklar. İnsanın insan olabilmesi için tine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Buna karşın Mengüşoğlu, insan ve hayvan için çevre ve dünya kavramlarını somut bütünlükleri ile yine dünya içinde açıklamaya çalışmıştır. İnsan ve hayvanın kendi dünyaları içinde başarıları üzerinden değerlendirilmesini önemsemiştir. İnsan ve hayvan arasındaki yapı farkının temeli yine onların yapılarının esnekliği ve katılığı üzerinden açıklanabilir. Mengüşoğlu'ya göre insanın insanlaşma süreci " insanüstü, doğaüstü bir gücün işi değil, gene insanın kendisinin bir işidir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 426).

Mengüşoğlu Scheler'in, insanı dünya dışında aradığını ve bunun doğru olmadığını belirtmiş, dünyanın içinde insanın yapıp etmelerine yönelmenin doğru olacağını söylemiştir. "Darwinci teori" ve "tin teorisi" dediği anlayışa karşı felsefi antropolojinin önemini şöyle açıklamıştır:

> Felsefi antropoloji için Darwinci gelişme psikolojisinin teorisi söz konusu olmadığı gibi, Scheler'in her seyi Geist'a götüren teorisi de söz konusu değildir. Felsefi antropoloji için, insan başarılarının temeli, onun biyopsişik somut varlık bütünündedir. İnsanda karşılaştığımız bütün başarılar, temelini havada duran bir geistta değil, onun varlık bütününde, bütün yeteneklerinde bulur (Mengüşoğlu, 2015, s. 440-441).

Mengüşoğlu, Scheler'in insanın belli fenomenlerini önemsediğini söyler. Scheler'in insanın dünyaya açık olması, dünyaya açılması ve insanın plasitesi hakkındaki düşüncelerini önemli bulur, ancak, Scheler'in belirttiği bu fenomenlerin "tinin işi değil, insanın varlık yapısının, somut bütünlüğünün bir başarısı" olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 448).

Scheler'in insanın ve hayvanın varlık yapısı arasındaki ilişkiyi bir derece farkına indirgemesi, insanın ve hayvanın kendi içindeki başarılarını göz ardı etmesi, Mengüşoğlu'ya göre, "antropomorf" bir yaklaşımdır. Çünkü Mengüşoğlu, "İnsan ve hayvanda karşılaştığımız karşıt fenomenleri temellendirmek için bu antropomorf bir görüşten yararlanılamaz" diye belirtir (Mengüşoğlu, 2015, s. 459).

Tinin taşıyıcısı olarak insan, Scheler için asıl hareket noktasıdır. Bu bakımdan tin olmadan insan, sadece büyük hayvan kavramının sadece bir köşesini oluşturur. Mengüşoğlu, insanı ve hayvanı parçalayarak inceleyen, varlık fenomenlerini yadsıyan ya da önemsemeyen insan görüşlerine karşı bir bütün olarak insanı insan olarak görmeye, onu varlık fenomenleri içinde açıklamaya çalışmıştır.

Scheler, tini, "tümüyle ve insandaki yaşama zıt olan bir ilke" olarak tanımlamıştır (Scheler, 2015, s. 66). Mengüşoğlu buna karşı çıkar ve bunun, insanı somut bütünlüğünde görmeye engel bir bakış olduğunu düşünür.

Scheler "İnsan, sınırsız bir biçimde 'dünyaya açık' eyleyebilen bir X'tir. İnsan olma, tin vasıtasıyla dünyaya açık olmaya yükseltilmelidir" der (Scheler, 2015, s. 69). İnsan olmayı sadece tin üzerinden açıklamaya çalışan Scheler, insanın hayat içindeki başarılarını göz ardı etmiştir. Mengüşoğlu'ya göre, Scheler'i böyle bir düşünceye götüren neden, " kozmos'un temeli olan tin" görüşünü, insan görüşünün temeli haline getiren metafizik sistemdir (Mengüşoğlu, 2014, s. 196). Metafiziğe dayanan insan görüşü, insan hakkındaki "dünyaya açık" eyleyebilen yapısını karartmıştır.

Scheler, "dikkatini toplama, ben-bilinci ve kökensel itkilere karşı koyan merkezleri nesne yapabilme yeteneği, yalnız insana özgü olan, tek bir parçalanamaz yapı"

oluşturduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 70). Scheler'in insanın varlık fenomenlerini bu kadar sınırlı tutup tine dayandırarak açıklaması, insan hakkındaki ulaşabileceğimiz en naif bilgiyi görmemizi engeller. Nitekim insan tüm başarılarıyla somut bir bütündür. Sadece tinin taşıyıcısı olan insan ya da kişi kavramını esas almak tüm insanlar için ortak olabilecek fenomenlere ulaşmamızı engeller.

Scheler, "Canlı varlık, kendi kendini sınırlayan bir X'dir" der (Scheler, 2015, s. 71). İnsanın kendini sınırlaması, dünyaya, yaşamsal olana sırt çevirmesi ve hayır demesi bu yönüyle önemlidir. Ancak Mengüşoğlu, insanın, "içinde bulunduğu real durumlara, real olaylara ve bunlara yönelen yapıp etmelere, eylemlere karşı 'evet' ya da 'hayır' diyen bir tavır takındığını" söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 460). Scheler'in insanı, kendini sınırlayan bir varlık olarak belirtmesi, tamamen tinin taşıyıcısı kişi olarak insanı esas almasında yatar. Mengüşoğlu, tarihsel bir varlık olarak insanı, antropolojik olarak, tüm yapıp etmelerine bakarak açıklaması, tüm insanlar için geçerli olabilecek fenomenlerle mümkündür.

Scheler, ideleştirme kavramını şöyle açıklar, "Zeka tarafından gerçekleştirilen gözlemlerin büyüklüğünden ve sayısından, tümevarımsal çıkarımlardan bağımsız olarak, dünyanın özsel niteliklerini ve yapı biçimlerini, ilgili öz alanının bir tek örneğinde(birlikte) kavramak demektir" (Scheler, 2015, s. 79). Scheler'in bu tanımı, deneyden bağımsız bilginin yani "apriori" bilginin tanımıdır. Mengüşoğlu, Scheler'in ideleştirme kavramını ve ideleştirme yöntemini, insanın anlam verme sferi içinde değerlerle ilişkisi yönünden açıklar. Bu bakımdan Mengüşoğlu ideleştirmeyi, "Scheler'in ileri sürdüğü gibi şeyler, objeler, realite, genel olarak varolan şeyler değildir, tersine insanın içinde yaşadığı real hayat durumları ve bu hayat durumlarına uygulanan eylemlerdir" diyerek açıklar (Mengüşoğlu, 2015, s. 239). Eylemler ise insanın tüm yapıp etmeleri ve bunların insan için anlamı üzerine kuruludur. Nitekim tüm yapıp etmeler, değerlerle bezenmiştir.

Son olarak, Scheler için varlık fenomenleri tin ile ilişkisi içinde açıklanırken; Mengüşoğlu, tarihsel varlık olarak insanın somut bütünlüğü içinde, fenomenlerle ilişkisi bakımından açıklamaya çalışmıştır.

4.3. Takiyettin Mengüşoğlunun Max Scheler'in Özgürlük Problemi İle İlgisinde Yaptığı Eleştirisi

Felsefe tarihi içinde insan söz konusu olduğunda onun ontolojik incelenmesi kadar özgürlük problemi de geniş bir yer tutmaktadır. İnsanın doğayı anlama serüveni aynı zamanda kendini bilme serüvenidir. Bu bakımdan "İnsan özgür bir varlık mıdır?" sorusu hala üzerinde tartışılan bir konu olarak durmaktadır. Özgür olmak, yapıp etmelerinde bağımlı olmamayı da beraberinde getirir. Özgürlür problemini Scheler özelinde incelediğimizde insanın birçok yönüyle doğaya bağlı olduğunu ve bunu psikovital alan içinde incelediğini görmüştük. Scheler'in özgürlük problemine yaklaşımı şöyledir:

> Tin kavramının en yüksek noktasına, yalnız tinin sağlayabileceği onun kendine özgü bilme etkinliğini, bir bilgi türünü koyarsak, bu durumda bir tinsel varlığın temel özelliği, psikofiziksel yapısı ne olursa olsun, onun organik olana bağımlılığı ne olursa olsun, onun organik bağımlılıktan kurtulmuşluğu, etkiden, baskıdan organik olana bağımlılıktan- kendi varlık merkezine bağımlılıktan da -yani aynı zamanda itkisel "zeka"sından da- kurtulmuşluğu (özgürlüğü), çözülmüşlüğü olur (Scheler, 2015, s. 66-67).

İnsanın özgür olması, psiko-vital alandan sıyrılmasına bağlıdır. Scheler, insanın dünyadaki özel yerini "dünyaya açık olan", "hayır diyebilen" ve "ideleştiren" bir varlık olarak açıklamıştı. İnsanın bu başarısını da tinin taşıyıcısı kişi kavramı ile açıklamaktadır. Tinin ne kadar taşıyıcısı oluyorsa, o kadar özgür olabiliyor. Özgürlük problemini akıl, özgür isteme ve seçme gibi fenomenlerden azade tin kavramıyla açıklayan Scheler, bu fenomenlerin az da olsa hayvanlarda da olduğunu söyler. İnsanı özgür kılan şeyi de tüm dünyanın dışında kendisi nesne edilemeyen biricik varlık olarak tanımladığı tin ve onun edimleriyle açıklar. Bu bakımdan insanın özgür bir varlık olabilmesi için psiko-vital alandan sıyrılması, tinin taşıyıcısı olması gerektiğini belirtir.

Mengüşoğlu, insanı parçalayan ve fenomenlere dayanmayan tin kavramı ve onun üzerinden gelişen dualist görüşlerin reddedilmesi gerektiğini belirtmişti. Çünkü ona göre tin kavramı, metafizik ve dini kökenleri olan, insan fenomenlerine dayanmayan bir kavramdır ve felsefe tarihi içinde ruh-beden ikiliğinin farklı bir versiyonu olarak önümüzde durmaktadır. Mengüşoğlu, fenomenlere dayanmayan tanımların " kurgusal, mantıksal, yani verimsiz olduğunu" söyler (Mengüşoğlu, 2014, s. 230). Scheler'in bu "kurguyu" Kant'ın "gneseolojik" olarak yaptığı ayrımdan hareketle açıkladığını belirtir.

Scheler'in, Kant'ın yaptığı ayrımdan farklı olarak zamandan ve mekandan bağımsız tin kavramını kullanarak insanın doğa yasalarına bağlılığını aşabileceğini göstermeye çalışmasını hatalı bulur. Scheler'in tin üzerinden şekillenen özgürlük görüşünün bir kurgu olduğunu ve bunun insan fenomenleri ile doğrudan açıklanamayacağını vurgular.

Mengüşoğlu, yapıp etmelerinde özgür bir varlık olarak insanı alarak diğer fenomenlerle ilişkisi içinde açıklar. Bu bakımdan Mengüşoğlu'nun öne sürdüğü fenomenler için diyebiliriz ki birbirine bağlı ve birbirlerinin taşıyıcılarıdırlar. Scheler'in özgürlüğü tine yüklemesi, sadece tinin taşıyıcısı kişiye indirgemesi fenomenlerle açıklanmadığı gibi herkes için de geçerli değildir. Bu noktada Mengüşoğlu, özgürlüğün tüm insanlarda bir "olanak" halinde var olduğunu ve onu geliştirmenin insana kaldığını söyler (Mengüşoğlu, 2015, s. 208). Bu özgürlüğe sahip olmanın koşulu da zamana ve bir yönüyle eğitime bağlıdır. Scheler, özgürlük problemini dünya ve onun uyarımlarından sıyrılarak açıklarken, Mengüşoğlu, insanın dünyayla ilişkisi içinde ortaya çıkan tüm fenomenlerle açıklamaya çalışmıştır. Bu bakımdan Mengüşoğlu için özgürlük, "İnsanın bütün yetenekler ve biyopsişik çekirdeklerinin işbirliği yapmasının bir başarısıdır" (Mengüşoğlu, 2015, s. 209).

Mengüşoğlu, özgürlük problemini antropolojiinin konusu yaparak, tüm insanlar için geçerli olabilecek bir özgürlük kavramı oluşturmaya çalışmış ve fenomenlerle açıklamıştır. Özgürlüğün değerler ve diğer fenomenlerle ilişkisi içinde bir bütünlük kurduğu söylenebilir. Buradan hareketle de insanın yapıp etmelerini yöneten değerleri açıklamıştır. Felsefi antropoloji için insan "nedensellik dışı bir varlık" olduğu kadar, insanın somut bütünlüğünde ortaya çıkan "insan olmanın ayrıcalığı" da çok önemli yer tutar (Mengüşoğlu, 2015, s. 218). Scheler'in yaptığı gibi özgürlük kavramını yaşamın içinden alarak bir kurgu içinde açıklamak yerine, insanın dünya ile ilişkisi ve yapıp etmelerinin temeli olarak görmüştür. Mengüşoğlu, "Eğer insan aynı zamanda yapıp etmelerinin gerçekleştirilmesinde özgür bir varlık olmasaydı, o zaman bütün bu fenomenlerin anlamı olmazdı" diyerek açıklar (Mengüşoğlu, 2015, s. 203). Mengüşoğlu için insanın özgürlüğü, tüm yapıp etmeleri ile anlam bulur. Bu anlamı korumak ve geliştirmek olanak halinde bulunan tüm çekirdek özelliklerin geliştirilmesi ile ilişkilidir. Mengüşoğlu'ya göre, Scheler için özgürlük, "Soyut, ruh ve bedenden yoksun olan bir geistın işidir" (Mengüşoğlu, 2015, s. 208). Burada Mengüşoğlu kendi insan görüşüne uyan bir özgürlük kavramına dayanıyor ve Scheler'in özgürlük anlayışını bu yönden

indirgenmiş, yalnızca tine bağlı ve onunla sınırlı bir görüş olduğunu söylüyor. Ancak, Scheler'de özgürlüğün gerçekleşme bakımından ifade edilmiş olduğu göz önüne alınabilir.

BÖLÜM 5. TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU'NUN MAX SCHELER'İ ELEŞTİRİSİNE İLİŞKİN SAPTAMALAR

Mengüşoğlu'nun insana yaklaşımı ile Scheler'in insana yaklaşımının birbirinden farkını açıkladık. Çok ciddi farklılıkların bulunduğu gerçeğinden hareketle "Bağımsız bir insan felsefesinin hareket noktası ne olmalıdır?" sorusunu iki düşünürün görüşleri üzerinden değerlendirmek gerekir. Bunun için her iki düşünürün insan hakkındaki düşüncelerini insan felsefesi bağlamında tekrardan gözden geçirmek ve felsefe tarihi içindeki yerini belirlemeye çalışmak gerekir. Nitekim her iki düşünürün de insan felsefesini bağımsız bir disiplin olarak gördüğü ve çalışmalarını bu temelde şekillendirdiği ortadadır. Ortada olanın tekrar yorumundan ziyade bu iki düşünürün diğer felsefe dallarıyla ilişkisi ve genel felsefe tarihi içindeki yerini ayrı ayrı incelemek gerekir. Bunun için de her iki düşünürün hareket noktası olarak kabul ettiği Kant'ın felsefi yaklaşımı tekrar gözden geçirilmelidir.

Mengüşoğlu'nun Scheler'e yönelttiği eleştiriler, doğrudan insan yaşamını konu edinememesi ve fenomenlerle açıklanamamasıdır. Mengüşoğlu için önemli olan bağımsız bir disiplin olarak temellenmesinde insan felsefesi, insanın yalınlığı üzerine kurulmalıdır. İnsanın yalınlığını göz ardı eden, insan başarılarını tarihsel insan kavramı içinde açıklamayan felsefi düşüncelerin kurgulara yaslanmasıdır. Kurgular, felsefe tarihi içinde birçok şeyi açıklamış olabilir ancak insan söz konusu olduğunda onun yapıp etmelerinin başarılarının temeli olan felsefi antropoloji söz konusu olduğunda, var olan spekülasyonların ötesine geçmek gerekir. Scheler, Kant'ın akla dayanan özgürlük ve etik görüşlerini içerikten yoksun ve formel olarak görmüştür. Bunun için kendi insan görüşünü oluştururken tin ve onun taşıyıcısı olarak kişi kavramını kullanmıştır. Bunu yaparken insan ve hayvan arasındaki yapı farkını yok saymıştır. İnsan ve hayvan birbirinden farklı yapılara sahip olsa da biyolojik olarak ortaklaştığı noktaları gözler önüne sermiştir.

Mengüşoğlu, insan ile hayvan arasındaki farkı ancak yapıp etmeleri ve başarıları bakımından incelediğimizde anlayabileceğimizi söyler. Hayvanın somut başarıları birbirinden farklıdır ancak insan söz konusu olduğunda tamamen farklı bir başarılar dizisini üç boyutlu zaman içinde açıklayabiliriz. Çünkü insan hayvandan farklı olarak doğanın kendi içinde kurduğu uyumdan farklı davranabilecek tek varlıktır. İnsan doğanın

içinden sıyrılıp kendi doğasını oluşturabilen bir varlıktır. Mengüşoğlu insanın doğa ile ilişkisini şöyle açıklar:

> Halbuki doğa, insanla yepyeni bir "varlık tarzı" ortaya koymuştur. Bu "varlık formunu", bu "varlık tarzını" bize herhangi bir ruhsal ya da fizyolojik, morfolojik bir karşılaştırma yahut metafizik bir kavram (örneğin geist, mind ve benzerleri gibi) ya da bir "kaynak kavramı" tanıtamaz. Ancak insan ve hayvan adını alan " varlık formlarında" meydana çıkan ve onların somut bütünlüğünde karşılaştığımız "karşıt fenomenler" bize onların özelliklerini tanıtabilir (Mengüşoğlu, 2015, s. 368).

İnsan ve hayvan arasındaki ortak biyolojik özellikler olduğu açıktır. Mengüşoğlu'ya göre felsefi antropoloji söz konusu olduğunda ortaklaşan, benzeyen özellikler değil birbirinden farklılaşan ve somut bütünlüğü içinde açıklamak zorunda olduğumuz fenomenler söz konusudur. Mengüoğlu'ya göre Scheler, bu somut bütünlüğü göz ardı etmiş, insanla hayvan arasındaki yapı farkını bir derece farkına indirerek önemsememiştir. Kuçuradi, Scheler'in "Darwinizmi göz ardı etmeden insanın yapısal özelliğini –hayvanlarınkinden apayrılığını- ortaya koymaya çalışan bir görüş" olduğunu söyler (Kuçuradi, 2017, s. 107).

İnsan doğası gereği sosyal bir varlıktır. Varlığının devamını ve başarılarını bu sosyalliğe borçludur. Felsefenin konusu olan ethik, politika gibi birçok alt disiplin ancak bu sosyallik içinde gözlemlenebilir. Tek bir insan yaşamına mal edilemeyecek kadar büyük başarılar göstermesi dahil birçok noktada insanın bu özelliği yatmaktadır. Mengüşoğlu'ya göre Scheler, insanın tarihsel bir varlık olduğunu göz ardı ederek tek insanın hayvan ile arasındaki yapı farkına yönelmiştir. Oysa bu fark insan ile hayvan arasındaki karşıt fenomenlerle daha görünür olmuştur. Mengüşoğlu, Scheler'in bu noktayı gözden kaçırdığı düşüncesindedir.

Mengüşoğlu'ya göre, Scheler'in tinin taşıyıcısı olan kişi kavramı sadece tek insanı ön plana çıkarır. Bu da tek tek insanların ulaşması gereken "ahlaklı" kişi ya da ideal insan profilidir. Kişinin tüm yapıp etmelerini içerikli kılmayı zorunlu kılar. Tinin edimlerini ya da tanrının istediği insan tipolojisini gösterir. Mengüşoğlu, her türlü kurgudan kurtulmuş bir insan anlayışının ancak insanın somut bütünlüğünde görülebileceğini düşündüğünden Scheler'in tin ile belirlenen "kişi-insan" kayrayışını kurgusal bulur. Yaşanılan çağın felsefe üzerindeki etkisi önemli bir gerçektir. Mengüşoğlu, tüm kurgusal spekülasyonları bir kenara bırakarak felsefi antropolojiye dayanan bir insan görüşü oluşturarak temelini

insan fenomenlerine dayandırmıştır. Bu insan fenomenlerinin değerleri ancak tüm yapıp etmelerimizde karşımıza çıkar. Her iki düşünürde de insan olmanın zor olduğu ve belli bir süreç içinde insanlaşmanın olabileceği gerçektir. Bu da tüm insanlarda olanak halinde bulunmayı zorunlu kılar. Kuçuradi'ye göre insanın olanaklar varlığı olması "İnsan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birinin, insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu görebilmemi sağladı" diyerek önemini açıklar (Kuçuradi, 2017, s. 117).

Mengüşoğlu'nun insan görüşünü anlamak için Kant'ın bıraktığı Scheler'in başladığı yerden yani "İnsan nedir?" sorusuna tekrar bakmak gerekmektedir. Nitekim Kant'ın belli bir noktaya kadar irdelediği ancak devamını getirmediği insanın neliği konusu, Scheler ve Mengüşoğlu'un sorgulamaları ile devam etmiştir. Mengüşoğlu'nun, insanı incelerken fenomenleri esas aldığını ve buradan hareket ederek felsefi antropolojisini şekillendirdiğini açıklamıştık. Mengüşoğlu'nun felsefe tarihinde özellikle insan felsefesinin gelişimindeki rolü çok önemlidir. İnsan felsefesi söz konusu olduğunda dünü, bugünü ve yarınıyla insanın değeri ve önemi açıklanabilir ve insan tüm yapıp etmeleri ile bir bütündür. Bu bütünlük içinde insanı anlamak yapıp etmelerini de bütünlük içinde görmemizi gerektirir. Mengüşoğlu'nun Scheler'in insan görüşüne getirdiği en büyük eleştirilerden biri insanın ontik birliğini göz ardı ederek onu "tin gibi metafizik kurgularla" açıklamasıdır.

İnsanın neliğine dair sorgulamalar insanı felsefe alt disiplinleri içinde yapıp etmelerini parçalayarak incelemiş ancak onun bütünlüğünü koruma ya da sadece insanı konu etmede eksik kalmıştır. Bu eksikliğin temelinde insanın felsefe tarihi içindeki parçalı durumu ve sadece insanın bütünlüğünde konu edilmemesi yatmaktadır. Mengüşoğlu buna karşı çıkmış ve insanın bu parçalı halini aşarak onu, bütün halinde ele alıp ve incelemiştir. Doğan Özlem, Mengüşoğlu'nun bu çabasına ilişkin şöyle der:

> Mengüşoğlu'nun "felsefi antropoloji"si, insan hakkındaki çok çeşitli görüş ve hatta akımları bir odağa ve felsefi sistematiğe bağlama arayışının bir ürünü olarak da görülebilir. Bu felsefi antropoloji, kendi sistemini ontolojik temellerden hareketle geliştirmek ister ve burada hareket noktasını insanın somut bir varlık bütünlüğüne sahip olduğu fikri oluşturur diye belirtir (Özlem, 2017, s. 22).

Mengüşoğlu'nun insanın neliğini incelerken izlediği yolun fenomenlere dayanması insanın tarihselliğinin bilgisi ile bağlantılıdır ve bu nokta göz ardı edilemez bir noktadır. Çünkü insan dediğimizde yaşamış ve yaşayacak tüm insanlar için geçerli olabilecek fenomenlerin olması gerekmektedir. Eskiçağdan beri insana "sıradan insan ve

tanrısal/üstün insan" ayrımı ile bağlı bir bakışın etkili olduğu görülür (Özcan, 2016, s. 16). Mengüşoğlu buna karşıdır. Bu insanın bütününe ilişkin bir bilgiye varmaya engeldir. Eğer bağımsız ve tüm insanlar için geçerli olabilecek bir insandan söz edeceksek tüm insanlar için geçerli olan fenomenlerle ve bu fenomenlerin yaşanılan çağ dışında her insan için geçerli olabilmesiyle alakalı olduğunu görmek gerekir. Mengüşoğlu'nun bu gerçeklikten hareket ettiğini söyleyebiliriz.

İnsan fenomenleri insanın neliğini ortaya koyduğu kadar diğer felsefe dallarıyla ilişkisini de göz önüne almalıdır. Nitekim Kant'ın insanın akıl varlığı olduğunu ve özgürlük problemini teorik ve pratik akıl üzerinden açıklayarak ulaşmaya çalıştığı sonuç günümüz için hala bir dayanak olarak durmaktadır. Mengüşoğlu, insanın parçalanarak incelenmesinin onun ontik birliğini bozduğunu söyler ancak Antik Yunan'dan beri dünyayı anlama ve anlamlandırma çabası içinde olan insan, tüm insanlar için geçerli olmasa da, tüm yapıp ettiklerini buna göre belirler. Bu anlama ve anlamlandırma çabası hala devam etmektedir. İnsan, inanan bir varlıktır ancak insanın inanması temelini metafizikten alan din olgusunu görmemizi gerektirir. Bu bakımdan insanı salt fenomenlere indirgeyerek açıklamakta zorlanacağımız gibi diğer felsefe dallarını da belli bir noktada dışlamış oluruz.

Mengüşoğlu'nun insan görüşü içinde temelini Kant'ta bulan birçok görüş vardır. Mengüşoğlu'nun deyimiyle Kant "Felsefi antropolojinin kurucusudur" (Mengüşoğlu, 2015, s. 65). Kant'ın tek başına "İnsan nedir?" sorusuna eğilmemesi insanın neliğini incelemediği anlamına gelmez. Kant'ın görmek istediği insanın var olan, doğadan ayrılan, insanı insan yapan yanı olan özgür bir varlık olmasıdır. İnsan ile hayvan arasındaki temel farklılığın doğanın yasalarından farklı davranabilme potansiyelini kendi içinde barındırmasıdır. Bu bakımdan insan teorik olarak olmasa da pratik olarak doğadan ve onun tüm canlılara dayattığı zorunluluklardan ayrılabilme yetisini kendi içinde barındırır.

Mengüşoğlu doğrudan felsefenin diğer dallarıyla bağlantı kurmasa da kendi insan görüşünün şekillenmesinde etkili olan filozof ve düşünürler aracılığıyla bu alanlara girmiştir. İnsanın olanaklar varlığı olması ve doğa yasalarının ve onun dayattığı zorunluluklar karşısında farklı davranabilme yetisini kendi içinde çekirdek olarak

bulundurduğunu görmüştür. İncelediği fenomenler göz önüne alındığında insanın olanakları net bir şekilde görülebilir.

Mengüşoğlu, devlet kuran bir varlık olarak insan fenomenini incelerken devletin insanın varlık koşulları ile ilişkisini arar. Bunu insanın disharmonik varlık olması ile ilişkilendirir. Nitekim felsefe tarihi içinde insanın siyasal ve sosyal bir varlık olduğu siyaset felsefesi içinde incelenmiştir. Devlet başta olmak üzere kurduğu siyasal organizasyonların felsefi temelleri ideal toplum ve yönetim şekli olarak ayrı değerlendirme konusudur. Diğer fenomenlerde olduğu gibi sadece insanın devlet kurması bir fenomen olarak incelendiğinde bu devletin ideal yönetim şekli, devleti yönetenin nitelikleri ve devletin neliğini göz ardı etmemizi gerektirmez. Mengüşoğlu bu konuyu antropolojik yaklaşım içinde şöyle açıklar:

> Fakat devletin başkanı, devletin yönetimine, nasıl gelir veya nasıl gelmiştir? Devlet temsilcileri nasıl seçilir? Bir devlet öteki devletlerle nasıl ilişki kurar? Devlet dışarıya karşı kendi kendisini nasıl korur; içerideki düzeni nasıl sağlar? Devlet bunun için gerekli yasalar ve kuralları nasıl koyar? gibi sorular, antropolojinin soruları değildirler. Böyle sorular, devlet teorileri ile anayasa teorilerinin sorularıdır (Mengüşoğlu, 2015, s. 293).

Felsefe tarihi içinde geniş bir yer kaplayan insanın devlet kurma fenomenine sahip olması birçok yönüyle günümüzde hala incelenmektedir. Mengüşoğlu, devletin neliği ile ilgili soruları metafizik kurgular olarak görmüş fenomenlerin objektif olarak incelenmesinin önünde engel olduğunu söylemiştir (Mengüşoğlu, 2015, s. 293). Ancak insanın üç boyutlu zaman içinde yaşayan tür olarak tarihsel bir varlık olduğu göz önüne alındığında üzerinde ayrı durulması gereken bir konu olduğu açıktır.

Mengüşoğlu, inanan bir varlık olarak insan fenomenini sadece insanın yaptığı işe inanması bakımından ve bunun değerlerle ilişkisi içinde açıklamıştır. Ancak bugün sıradan bir insan dahil olmak üzere insanların çoğu tüm yapıp etmelerini bir dine göre şekillendirmektedir. Tür olarak tarihsel bir varlık olan insan, kendi tarihi içinde dünyayı anlama ve anlamlandırma çabasında bir çok noktada dine ve bir yaratıcı olarak tanrıya yönelmiştir. İnsanın inanma fenomeni hayatın içinde büyük bir gerçeklik olarak karşımızda durmakta ve göz ardı edilmemesi gereken bir fenomen olarak felsefenin önünde durmaktadır.

Mengüşoğlu'nun çağının bilimsel gelişmeleri üzerine şekillenen insan felsefesi, insan ile hayvan arasındaki yapı farkına değil, sadece insanın yapıp ettiklerine,

başarılarına başka bir deyişle fenomenlerine dayanması gerektiğini söyler. Betül Çotuksöken, Mengüşoğlu'nun diğer bilimlerle ilişkisini şöyle açıklar:

> Varolana göre, daha klasik bir deyişle 'şeye göre' düşünen Takiyettin Mengüşoğlu, felsefi söylemini büyük ölçüde doğa bilimleriyle besler. Mengüşoğlu, felsefi söylemin tümüyle, başka deyişle philosophia perennis ile hesaplaşarak ortaya koyduğu görüşleriyle hep (kendisi) olmaya çalışır. Her felsefi görüşün arkaplanında onu taşıyıcı bir temel olarak insana ilişkin kavrayışı gören Mengüşoğlu, özellikle çağdaş biyolojinin ulaştığı başarılar göz ardı edilerek, felsefe, özellikle de insan felsefesi yapılamayacağı kanısını taşır. Hiç kuşkusuz, bilimlerin elde ettiği sonuçları değerlendirmesi olanağını ona açan, doğrudan varolanlardan, şeyin kendisinden, fenomenlerden yola çıkmasıdır (Çotuksöken, 1991, s. 178-179).

Diğer bilimlerle ilişkisi içinde insan felsefesi, hareket noktası olarak bilimsel gelişmeleri reddetmeden, insanın somut varlık bütünlüğünü bölmeden fenomenlere yönelmesidir. Varlık bütünlükleri içinde incelendiğinde ,"ne insanı hayvanlaştırmış ne de hayvanı insanlaştırmış" oluruz (Mengüşoğlu, 2015, s. 436). Bundan hareketle var olanlar arasındaki, özellikle insan ve hayvan arasındaki ayrımı bir derece farkına indirgemek, onların somut bütünlüğü içinde başarılarını yadsımaktır. Scheler'in belirttiği gibi tinin taşıyıcısı kişi olmanın zor olduğu kadar, insan olmak da zordur.

Mengüşoğlu'ya göre Kant ve Scheler, bu "rasyonalist ontolojinin" etkisinde insanı ikili varlık olarak görmüşlerdir. Ancak Scheler, ruh-beden birliği ve tin-beden ontik karşıtlığı üzerinden ontolojisini şöyle açıklar:

> Bugün *beden-ruh sorunu*yla uğraşan filozoflar, tıp adamları ve doğa bilimciler, gittikçe artan bir biçimde, bir temel görüşte birleşmektedirler: İç varlığı bakımından ruhsal, başkaları için varolması bakımından bedensel biçime sahip olan şey, *bir ve aynı* yaşamdır (Scheler, 2015, s. 100).

Bir ve aynı olan şey insanda ve yaşamda vücut bulur. Bu bakımdan Scheler'i böyle bir ayrıma götüren şeye tekrardan göz atmamız gerekir. Descartes'ten beri devam eden rasyonalist ontoloji görüşünden farklı olarak Scheler şunu söyler:

> *Fizyolojik ve ruhsal yaşam süreçleri* (Kant'ın tahmin etmiş olduğu gibi) *ontolojik olarak tamamen özdeştirler*. Onlar yalnız fenomen olarak farklıdırlar ama fenomen olarak da yapılarına ilişkin yasalar ve akışlarındaki ritim açısından da tam olarak özdeştirler. Her iki süreç de, hem fizyolojik süreç hem ruhsal süreç, mekanik süreçler değildir; her ikisi de bir hedefe yöneliktir ve bütünlüğe yönelmiştir (Scheler, 2015, s. 101).

Scheler'e göre hedefe ve bütünlüğe yönelme, insanın ruh ve beden yönünden bütünlüğünü ve birliğini ifade eder. Scheler kendinden önce hakim olan mekanik görüşün

bunu gözden kaçırdığını söyler. Ruhun ve bedenin insanda birlik oluşturduğunu söyleyen Scheler, bir örnek üzerinden ikisinin ontik birliğini şöyle açıklar:

> Bizim bugün sahip olduğumuz deneyimlere göre, bir mide çıbanı ruhsal nedenlerle ortaya çıkmış olabileceği gibi, belirli bir kimyasal-fiziksel sürecin sonucu olarak da ortaya çıkmış olabilir- yalnız sinir hastalıklarının değil, organik hastalıkların da belirli ruhsal bağlaşıkları vardır. Nicelik olarak da bizim *birlik halindeki* asıl yaşam sürecine –bilinç koridoru ve dış uyarıcı koridoru yoluyla- her iki türden etkimizi öyle dengeleyebiriz ki, birisinde daha fazla harcadığımız uyarıcıyı, aynı ölçüde diğerinden tasarruf edebiliriz. Cinsel duyguların uyarılması, belli ilaçların alınmasıyla sağlanabileceği gibi, açık saçık yazı ve resimlerle de sağlanabilir. "Ölüm" denen temel yaşam olayının nedeni, bir duygusal şok olabileceği gibi bir tabanca kurşunu da olabilir. Bunların hepsi yalnızca, bizim deneyimlerimizdeve yönlendirmelerimizde, bir ve aynı *ontik birliği olan yaşam sürec*ine farklı *ulaşma biçimlerimiz*dir (Scheler, 2015, s. 104).

Scheler, ontik birliği olan yaşam sürecini hem ruhsal hem de fizyolojk yönden açıklamaya çalışmıştır. Scheler her ne kadar ayrıntılı açıklamasa da ona göre: "Psiko-fizyolojik yaşam tektir" (Scheler, 2015, s. 105). Scheler'e göre, beden ve ruh bakımından tek olan yaşam "herhangi bir ontik karşıtlık oluşturmazlar" (Scheler, 2015, s. 106). Scheler, felsefe tarihi içinde ruh-beden üzerinden kurulan karşıtlığın yanlış olduğunu ve asıl olanın "*Tin ve yaşam karşıtlığı*" olduğunu söyler (Scheler, 2015, s. 106). Bu karşıtlığı da şöyle açıklar:

> Eğer biz –her birine birer bakış tarzı karşılık gelen- psikolojik varlığı, bir ve aynı yaşam olayının iki yanı olarak alırsak, bu durumda X, bu her iki bakış tarzını kendisi gerçekleştiren, beden-ruh karşıtlığını *aşabilir*. Bu X, görmüş olduğumuz gibi, kendisi hiçbir zaman nesne olamayan, ama herşeyi "nesneleştiren" *tin*dir. Eğer yaşam uzamsal değil de zamansal bir varlık ise –Jennings doğru bir biçimde, "organizmanın bir oluş (akış) olduğunu söylemiştir ve bedenin tüm görünebilir durağan biçimleri bu yaşam olayı tarafından her an taşınmakta ve korunmaktadır- bizim "tin" dediğimiz şey, yalnız *uzamdışı* değil, yanı zamanda *zamandışıdır* da. Tinin yönelimleri, deyim yerindeyse, yaşamın zaman akışını dilimlemektedir. Yalnızca dolaylı olarak tinsel edim, etkin olduğu kadarıyla, zamansal bir yaşam olayına bağlıdır ve aynı zamanda bu olay tarafından kuşatılmıştır (Scheler, 2015, s. 107).

Scheler, tin ve yaşam her ne kadar birbirine karşıt olsa da "insanda birbirine bağlıdır"lar ve "*tini harekete geçiren ve (yaptığını) gerçekleştiren yalnızca yaşamdır*" der (Scheler, 2015, s. 107). Tin ve yaşam arasındaki ilişkinin göz ardı edildiğini belirtir. Bu bakımdan Scheler'in ruh-beden birliği dediği şey felsefe tarihi içindeki ayrımı ortadan kaldırırken, tin-beden ontik karşıtlığı ise insana dair bilgimizi farklı boyuta taşımaktadır. Mengüşoğlu, Scheler'in ruh-beden bakımından insanın ontik birlik oluşturduğu

düşüncesinden ziyade psikovital-tin ayrımına odaklanmıştır. Bu ayrım üzerinden Scheler'i ve insan görüşünü eleştirmiş, ontik birlikten yoksun olduğunu söylemiştir. Mengüşoğlu'nun insan görüşünün "ontolojik temellere" dayanması önemlidir.

Bu noktalara insanın "tüm yapıp etmeleri" içinde somut varlığı ile birlikte ele alan insan görüşü, insan felsefesi tarihi içinde önemli bir yere sahiptir. Ancak Mengüşoğlu'nun Scheler'e yaptığı eleştirileri olduğu gibi kabul etmek uygun görünmüyor. Scheler'e ilişkin eleştirilerin ağırlık noktası olarak görünen "ontik birlik" eleştirisi tartışmaya açık bir noktadır.

BÖLÜM 6. SONUÇ

Bu çalışmada, 20. Yüzyılda insan felsefesinin doğuşuna öncülük eden Max Scheler'in insan görüşü ile Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan görüşü ele alınmış, Mengüşoğlu'nun Scheler'in insan görüşüne yönelttiği eleştiriler üzerinde durulmuştur.

Girişten sonra gelen ilk bölümde, Scheler'i, insanı konu alan bir felsefe dalının oluşması fikrine götüren nedenler belirtilmiştir. Scheler'e göre bağımsız bir felsefi antropolojinin kurulması bir zorunluluk içerir. Çünkü Scheler'in yaşadığı dönemde üç farklı insan görüşü vardır. Birbirinden farklı bu üç insan görüşünün hiçbiri insanın varlık yapısını ve kozmostaki yerini belirlemeye yeterli değildir. Scheler, insan görüşünü oluştururken tüm canlılarda ortak olabilecek canlılık özelliklerini inceler. Psiko-vital alan olarak nitelendirdiği canlılık özelliklerini tüm canlılarda derece derece açıklar. Ruhsal yapının özellikleri tüm canlılarda derece farkı olarak açıklanabilecek özelliklerdir. Bunlar yaşamın ilk basamağı olan duyusal itilim, tüm hayvanlarda belli bir dereceye kadar var olan içgüdü, içgüdünün türden türe özelleşmesi sonucu ortaya çıkan çağrışımsal bellek ve son bilimsel araştırmalar sonucu hayvanlarda da belli bir dereceye kadar var olduğu kanıtlanan pratik zekadır. Buradan hareketle Scheler şu soruyu sorar: felsefe tarihi içinde insana yüklenen zekanında hayvanlarda da belli bir dereceye kadar var olduğu kanıtlandığına göre insanı insan yapan ilke nedir?

Scheler'e göre insanı insan yapan ilke, tüm canlılık özelliklerinin dışındaki tin ve onun edimleri ile açıklanmıştır. Ruhsal yapının yani hayatın dışında olan bu şey, yani tin, insanın insanlaşması için dayanak noktasıdır. Scheler'in, insanı insan yapan ilke olarak tanımladığı tin kavramı ancak onun taşıyıcısı olan ve onu hareket ettirebilecek insana ihtiyaç duyar. Scheler, tinin taşıyıcısı olarak kişi kavramını tüm insanlar için değil sadece ona ulaşabilenleri, onun edimlerini merkez yapabilenleri önemser. Scheler'in insan görüşü bu çerçeve içinde açıklanmaya çalışılmıştır. Son olarak Scheler'in insan görüşünün önemi vurgulanmıştır.

Sonraki bölümde, Mengüşoğlu'nun insan görüşü üzerinde durulmuştur. Mengüşoğlu'ya göre, insan somut bütünlüğü içinde incelenmediği sürece insan hakkındaki yalın bilgiye ulaşmak zorlaşır. Ona göre bağımsız bir insan görüşü için, hareket noktası olarak, insanın somut varlık bütünlüğüne, başarılarına, fenomenlerine

bakarak tüm insanlar için geçerli olabilecek bir insan görüşü ortaya koymak gereklidir. Mengüşoğlu, felsefi antropoloji bağımsız bir disiplin olacaksa fenomenlere dayanması ve insanın ontik birliğini esas alması gerektiğini belirtir. Felsefe tarihi içinde insanın parçalanarak incelenmesi, onun neliğini aydınlatmaktan çok karmaşık hale getirmektedir. Mengüşoğlu bu karmaşıklığı gidermek için insan fenomenlerini inceleyerek insanın başarılarını esas almıştır. Mengüşoğlu'nun insan görüşü tüm insanlar için geçerli olabilecek fenomenlerin olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu fenomenler dünü, bugünü ve yarını ile bir bütündür. Bu bütünlük içinde insanın yapı özellikleri incelenmiş, hayvan ile insan arasındaki karşıt fenomenlere bakılmış, bu fenomenlerin insanı somut bütünlüğü içinde görmemizi sağladığı belirtilmiştir. Son olarak, Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinin önemi vurgulanmıştır.

Daha sonraki bölümde ise, Mengüşoğlu'nun Scheler'in insan görüşüne yönelttiği eleştireler yer almaktadır. Bu eleştiriler, "metafizik çıkmazlara saplanan ve insanın neliğini aydınlatmaktan çok karartan, temelini hıristiyan düşüncesinden alan tin" düşüncesine yöneliktir. Mengüşoğlu, bu anlayışla felsefe tarihi içindeki tüm metafizik düşünceleri eleştirir. Scheler'in insanı psikovital ve tin diye ayırmasını, tinin taşıyıcısı kişi kavramını, bunların insan fenomenleriyle ilişkisini eleştirmiştir. Mengüşoğlu, "insan felsefesi bağımsız bir disiplin olarak gelişecekse bunun ancak insanın somut bütünlüğü ile olabileceğini" söyler. Ona göre Scheler'in insan görüşü fenomenlere dayanmadığı için insanı açıklamada yetersiz kalır. Mengüşoğlu, Scheler'in, "insanı parçalayan, onun somut varlık bütünlüğünü yok sayan metafizik kurgulara saplanan, ontolojik ve biyolojik temellendirmeden yoksun kalan" insan görüşünün eleştirisini yapmıştır.

Ancak Scheler, felsefe tarihi içindeki ruh ve beden ayrımının ontik olarak bir olduğunu söyler. Mengüşoğlu'ya göre Scheler'in insan görüşünün temelinde oluşturan düşünce, tin ve bedenin ontik karşıtlığı düşüncesidir. Mengüşoğlu'nun eleştirilerinin yöneldiği nokta, Scheler'deki psiko-vital alan ve tin ayrımıdır. Ona göre böyle bir ayrımla insanın neliğini sorgulaması, "metafizik kurgulara saplanmasına" neden olmuştur. Yine insanın özgürlüğünü metafizik kurgularla açıklamaya çalışması ayrı bir eleştiri noktasıdır. İnsanın içinde olanak olarak varolan özgürlüğü, sadece tinin taşıyıcısı insan kişisine bağlamasını, özgür olmanın hiçbir somut fenomene dayandırılmadan metafizik yöntemle açıklanmasını eleştirmiştir. İnsan fenomenlerine dayandırılamayan, onun somut bütünlüğü içinde açıklanamayan, metafizik kurgulara dayanan insan düşüncesi, insana

dair yalın bilgiye ulaşmamızı engellediğini belirtmiştir. Bu bakımdan tek insanı değil, tüm insanlar için geçerli olabilecek, ayakları yere basan bir insan düşüncesinin önemini ifade etmiştir.

Beşinci bölümde, Mengüşoğlu'nun Scheler'e yönelttiği eleştirilere ilişkin saptamalar yer almaktadır. Bu eleştiriler başlıca şunlardır: insanın varlık bütünlüğü yönünden yaptığı ontik birlik eleştirisi, varlık fenomenleriyle ilgisinde yaptığı eleştiri ve özgürlük problemi ile ilgisinde yaptığı eleştiridir. Bu saptamaların başında "İnsan felsefesinin bağımsız olarak temellendirilmesi için hareket noktası ne olmalıdır?" sorusu yatmaktadır. Bu başlangıç sorusu insan hakkındaki en yalın bilginin ne olması gerektiği konusunda bilgiye ulaşmamızı sağlar. Özellikle insanın somut varlık bütünlüğünün ne kadar önemli olduğu başta olmak üzere, fenomenlere dayanan ve fenomenlerle açıklanabilen, bütün insanlar için geçerli olabilecek insan görüşünün günümüz için önemli ve özgürlük probleminin olanak olarak insanlarda var olduğu açıklanmaya çalışılmıştır. Scheler'e yönelik bu eleştirileri yapan Mengüşoğlu, insan ontolojik olarak incelendiğinde tüm insanlar için geçerli olabilecek yalın bilgiye ulaşacağımızı belirtmiştir.

Mengüşoğlu'nun, Scheler'in insan görüşüne ilişkin eleştirileri, üzerinde durulmaya değer eleştirilerdir. Ancak, Scheler, ruh-beden olarak canlıların ontik birlik oluşturduğunu söyler. Scheler'in ayrıma gittiği nokta ise tin ve bedenin ontik olarak karşıtlık oluşturduğu düşüncesidir. Scheler'e göre tin bedenden yoksundur. Çünkü tin, edimleri bakımından düşünsel bir varlık niteliği taşır. "Bedenden yoksun" olan tin, edimlerde bulunabilme potansiyelini taşıyan bir varlıktır. Düşünsel nitelikteki tinin duyusal bir varoluşunun olması beklenemez. Tin, insanda yalnızca edimlerde bulunabilme imkanını ifade eden bir düşünce olması nedeniyle "bedenden yoksun" olması olağandır. Bu bakımdan tin, insanın insan olmasını sağlayan bir ilkedir, bir olanaktır. Bu düşünceden hareketle Mengüşoğlu'nun Scheler'in insan görüşüne yönelik "düalist" ve "metafizik" yönden yaptığı eleştirinin bu nokta dikkate alınarak değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Mengüşoğlu, Scheler'in ruh ve bedenin ontik birlik oluşturduğu düşüncesini dikkate almamış, psikovital-tin ayrımına odaklanmıştır. Bu bakımdan Mengüşoğlu'nun Scheler'e eleştirileri de kendi içinde kurgu barındırmaktadır. Yine "özgürlük" konusunda yaptığı eleştiriye de bu gözle bakmak uygun görünmektedir. Çünkü özgürlük kavramı başlı başına ele alınacak bir içeriği

barındıran bir kavramdır. Bu nedenle, bu eleştiriyi de eleştirel bir gözle değerlendirmek uygun olur.

KAYNAKÇA

Akarsu, Bedia. **Çağdaş Felsefe Akımları**. 1. Baskı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Akarsu, Bedia. **Kişi Kavramı Ve İnsan Olma Sorunu**. 1. Basım. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1998.

Aristoteles. **Fizik**. Çev. Saffet Babür. 7. Baskı . İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Cassirer, Ernst. **İnsan Üstüne Bir Deneme**. Çev. Necla Arat. 1. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

Çotuksöken, Betül. **Felsefi Söylem Nedir?** 1.Baskı. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991.

Kant, İmmanuel. **Pratik Aklın Eleştirisi**. 6. Baskı. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016.

Kuçuradi, İoanna. **İnsan ve Değerleri**. 5. Baskı. Ankara : Türkiye Felsefe Kurumları Yayınları, 2013.

Kuçuradi, İoanna. "20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri. **"Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)"** (s. 105-118). 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **Kant Ve Scheler'de İnsan Problemi**. 3. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Mengüşoğlu, Takiyettin. **İnsan Felsefesi**. 1. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.

Nutku, Uluğ. Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Bakış. **"Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)" (**s. 63-69). 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017.

Örnek, Yusuf. Felsefi Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu. **"Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)"** (s. 95-104). 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017.

Özcan, Muttalip. **İnsan Felsefesi**. 1. Baskı. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016.

Özlem, Doğan. Takiyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı. **"Yüzyılımızda İnsan Felsefesi (Takiyettin Mengüşoğlu Anısına)"** (s. 21-36). 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2017.

Scheler, Max. **İnsanın Kozmostaki Yeri**. 2. Baskı. Çev. Harun Tepe. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015.