

Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu

Doç. Dr. Sevgi İYİ*

Özet

Bu yazıda, yüzyılımızda insan sorununa eğilen ve çözüm arayan iki düşünürün farklı bakış açıları irdelenecektir. Çağımızda insanın yurtsuzluğu olgusundan yola çıkan Heidegger, modern çağda insanın bu durumunun nedenini, batı düşüncesinde uzun süren bir dönem boyunca egemen olan bir düşünme tarzına- metafizik düşünmeye - bağlar. İnsanın, yurtsuzluktan kurtulmasının da ancak, metafizik düşünmenin aşılmasıyla olabileceği sonucuna varır. Bu aşma ancak Varolma da (Dasein) gerçekleşebileceği için de Varolmanın çözümlenmesini yapar. Böylece Heidegger insanı, Varolma kavramının çözümlenmesi yoluyla araştırır.

Buna karşılık Mengüşoğlu'ya göre insan problemine herhangi bir kavramdan hareketle yaklaşmak yanıltıcıdır. Bu nedenle o, mevcut antropoloji anlayışlarını eleştirir ve adına Ontolojik Antropoloji dediği yeni bir antropoloji geliştirir. Bu antropoloji, insanı herhangi bir kavramdan değil, somut biyopsişik bütünlüğünden kalkarak araştırır. Böylece bu antropoloji, insan dünyasında ortaya çıkan somut problemlere yaklaşımda daha elverişlidir.

Anahtar sözcükler: İnsan, antropoloji, metafizik düşünme, yurtsuzluk, Varolma (Dasein), yaklaşım, somut biyopsişik bütünlük.

Abstract

This article deals with the different viewpoints of two philosophers of the XX. century, the German philosopher Heidegger and the Turkish philosopher who tackle the problem of man and wish to solve this problem in this century.

Heidegger starts out the case of homelessness of man in our age. He emphasizes that the reason for this case of man in modern age is a way of thinking-"metaphysical thinking"- which has been dominant for a long time in western thinking. According to him, the salvation of man from

*Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Bursa

this case-homelessness- is possible only by way of transcending “metaphysical thinking”. Thinking the sole possibility of this transcending lies in Dasein, he deals with Daseinsanalytik, an analysis of this concept. Thus, Heidegger approaches human being from a conceptual point of view.

But Mengüşoğlu is against to approaching man from a conceptual viewpoint. He thinks that this way of approaching will lead us into error. Therefore, he criticizes current anthropological viewpoints and he founds a new anthropology which he calls ontological anthropology. This anthropology deals with man not through any conception but through “his concrete biopsychic wholeness”. Thus this new anthropology seems to be more suitable approaching man and solving concrete problems in human world.

Key Words: Man, anthropology, homelessness, metaphysical thinking, Dasein, approach, concrete biopsychic wholeness.

Bu yazıda, 20.yüzyılda yaşamış iki düşünürün, eğildikleri problemde ve karşı çıktıkları şeydeki ortaklığa rağmen farklı yerlere giden antropoloji görüşleri ele alınacak ve bu iki görüş karşılaştırmalı şekilde değerlendirilecektir. Bu görüşlerden ilki, etkisini günümüzde de çeşitli felsefe anlayışları düzleminde sürdüren tanınmış Alman düşünürü Martin Heidegger’in görüşüdür. İkincisi ise, Alman felsefe geleneğini yakından tanımış olan Türk düşünürü Takiyettin Mengüşoğlu’nun insan görüşüdür. Gerçi Heidegger, Mengüşoğlu’nun ortaya koyduğu gibi açıkça bir antropoloji ortaya koymamıştır. Hatta ilk büyük yapıtı *Varlık ve Zaman*’da yaptığı “*Varolma*” çözümlemesini (*Daseinsanalytik*) daha baştan antropolojiye karşı sınırlandırmıştır bile. Bu nedenle önce, Varlığı araştıran bir filozof olarak Heidegger’in bir bütün olarak düşüncesinin, antropolojiyle olan ilgisini göstermek gereklidir.

Varlık ve Zaman’da (1927) ele aldığı konu, yöneldiği erek ve izlediği yol göz önüne alındığında ilk bakışta Heidegger kuşkusuz Varlığı araştıran bir filozoftur. Eğildiği sorunu burada ele alış biçimi ve işleyiş tarzı Varlığın araştırılmasıyla ilgilidir. Bu araştırmada amaçladığı şey, kendi belirlediği şekliyle “Varlığın anlamı sorusunun somut olarak işlenmesidir”. Bu belirlemenin ardından “Varlığın anlamı sorusunun” önemini ısrarla vurgular. Çünkü ona göre, Varlığın anlamı çağımızda unutulmuştur ve günümüzde bu soruya ilişkin açık bir yanıtımız yoktur. İşte bu durum aslında insan için sorunlu bir durumdur ve Heidegger’i bu sorunun yanıtını aramaya götüren şey de budur. Ayrıca, ister 1927’de Varlığı/Varlığın anlamını soruşturan bir filozof olarak ister 1929’da metafizik bir sorgulamayı gerçekleştirme çabasıyla Hiçi araştıran bir filozof olarak onun çok temel bir kaygısı vardır: İnsanın yurtsuzluğuna bir çözüm bulma.

İnsanın yurtsuzluğunun nedenini, Varlığın anlamı sorusunun unutulmasında gördüğü için Heidegger araştırmasında ilkin, doğru bir çıkış yolu olarak düşündüğü Varlık sorusuna eğilir. Çünkü o, Varlığı, örneğin “metafizik düşünüş” tarzının yaptığı gibi Varolandan değil, yalnızca kendinden çıkararak araştırmak gerektiğini düşünmektedir. Böyle-

ce Varlığı yalnızca kendinden çıkararak araştırmakla Varlığın anlamının neden ve ne şekilde unutulmuş olduğu da belirlenebilecektir. Bu noktayla ilgili ilk önemli saptama, Varlık sorusunun doğru bir şekilde ortaya konulamamış olmasıdır. Felsefe tarihinde hemen her dönemde Varlıkla ilgili araştırma yapılmış olmakla birlikte Varlık sorusu hep elverişsiz bir açıdan sorulduğu için bu soru unutulmuş, ihmal edilmiş bir soru olarak kalmıştır.

Oysa bu soru, “düşünmede” en öncelikli sorudur ve sorulması bugün kaçınılmaz hale gelmiştir. Bu soru ayrıca, Varlığın unutulmuşluğundan çıkabilmek, insanın yurtsuzluğundan kurtulabilmek için başvurulacak biricik sorudur. Onun biricikliği, Varlığı yalnızca kendinden çıkararak araştırmak için tek elverişli soru olmasından kaynaklanır. Ancak, çağımızda insanın kendi kendine sorun haline geldiği yurtsuzluk durumundan çıkış yolunda doğru bir adım atabilmek için bu soruyu doğru şekilde sormak gereklidir. Bu soruyu doğru şekilde sormak demek, onun yönlendirdiği sorgulamayla, Varolanın Varlığının, Varolanın kendisinde kalması durumunun dışına çıkabilmesini sağlamak demektir (Heidegger 1977: 9). Böylece Varlık sorusunun, soruyla ilgili sorgulamayı, sorgulananı ve *sorgulayanı* birbirine sıkıca bağlayan bütünlüklü bir yapısının olduğu görülür. Bu yapıda bir sorunun yönlendirdiği sorgulamanın gerçekleşmesi ise ancak “metafizik bir sorgulamayla” olabilir. İşte Heidegger’in yaptığı araştırmada Varlık sorusunu Hiç sorusuna, Varlığın araştırılmasını Hiçin “fenomenolojik” olarak araştırılmasına dönüştüren nokta, onun yapmak istediği “Varolma çözümlemesi”yle ilgilidir. Çünkü bu “Varolma çözümlemesi”, Varlık ile Hiç arasında Varlığın anlamının olanağını taşıyan bir *arayı*, *Varolmayı* (Dasein) inceleme konusu yapar. Böylece Varolma, Varlık ile Hiç arasında, Varlığın anlamı olabilecek ara alandır ve Heidegger’in Varlık araştırmasındaki kilit kavramdır. Nitekim, Varlık sorusunu doğru sorma yolu olarak geliştirilen Hiç sorusuyla ilgili “metafizik sorgulamanın” gerçekleşebilme olanağını taşıyan biricik varlık, “Varolma”dır.

Varolma kavramının Heidegger’in düşüncesinin bütününde çok önemli bir yeri ve özel bir anlamı vardır. Bunu Heidegger şöyle dile getirir: “Hem Varlığın insanın özüyle bağı, hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla (var’la) özce ilişkisini t e k b i r kelimeyle ifade edebilmek için, insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanına ‘Varolma’ adı verildi”(1991: 14). Bu durumda, “Varoluşsal anlamı” *kaygı* olan Varolma (Heidegger 1977: 55), Varlıkla, Varolandan daha köklü bir ilişkide olan Hiçin açığa çıkmasının biricik varlıksal olanağıdır. Hiçin açığa çıkması önemlidir, çünkü Varlığı tanımanın yolu Hiçin deneyiminden/yaşanmasından geçer. Heidegger’in Varlık ile Hiç arasındaki köklü ilişkiyi belirleme şekli de onun düşüncesinin antropolojikle olan ilgisine işaret eder. Ona göre Varlıkla Hiç, Hegel’in düşündüğü gibi her ikisinin de “belirsizlik ve dolaysızlıklarında üstüste gelmelerinden” değil ama “Varlığın kendisi, özünü sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini Hiçe bırakan Varolmanın aşısında

kendini açığa çıkardığından” birbirlerine aittir (1991: 40). Bu ifade Varlık ve Hiç kavramlarının Hegel’de olduğu gibi sırf mantıksal bir ilişki içinde düşünülmediğini, ikisi arasında varlıksal ve varoluşsal bir ilişkinin olduğunu gösterir. Nitekim, onun araştırmasını yönlendiren en temel soru olarak “Varlık sorusunu” sorma olanağına sahip olan tek Varolan insan olduğundan ya da “varoluş tarzındaki Varolan, insan olduğundan”, Varolmayla ilgili varoluşsal çözümleme aynı zamanda insanın varoluşsal çözümlemesiyle ilintilidir (1991: 16).

Öte yandan, Heidegger’in düşüncesinin bütünü kuran ana kavramlar (Varlık, Hiç, Varolma, Düşünme) yakından ve birbirleriyle ilişkilerinde ele alındığında onun Varlıkla başlayan felsefe soruşturmasının antropolojik niteliği/yönü daha iyi görülebilir. Onun, Varlık sorusu üzerinde niçin önemle durduğunu ve bu soruya yanıt aramanın neden gerekli olduğunu belirtirken insana yaptığı şu vurgu oldukça anlamlıdır: “Ancak bizlerin bugün Varlığın hakikatini düşünebilmek için onun boyutuna varma sorumluluğu, her şeyden önce Varlığın insanı nasıl ilgilendirdiğini ve onu nasıl talep ettiğini açıklığa kavuşturmaktır” (1976: 329). Bu sözler Heidegger’in Varlığı araştırmasındaki bakış tarzının temelinde yatan ana düşünce olarak *Varlığın insana olan bağı*nın özlü bir ifadesidir. Heidegger’e göre Varlık ile insan arasında köklü bir bağ vardır. Ne var ki bu bağ, Yeniçağda ivme kazanıp günümüze uzanan ve çağımızın dünyasına egemen olan bir düşünme -“metafizik düşünme”- tarzından dolayı bugün kopma noktasına gelmiştir. Çağımızda insanın durumu bakımından adı “yurtsuzluk” olan bu durumdan çıkmak/kurtulmak gereklidir. Çünkü bugün tümüyle teknik bir dünya olarak içinde bulunduğumuz dünyada insan yurdundan/toprağından kopmuştur ve yapay bir dünyada yaşamaktadır. Buradaki temel sorun ise insanın, *Varlığa olan bağı*nı yitirmiş olmasıdır. Bu durumuyla insan “tehlike içinde”dir ve “artık düşünülmeyen” bu çağda, *düşünülmesi gerekeni*, yani *Varlığı* düşünemez olmuştur.

Heidegger’in düşüncesinin kilit noktası olan Varolma, işte bu “özlü bağ”a ilişkindir ve *insanın Varlığa olan bağı*nın kavramsal ifadesidir. Gerçi Varolma, “mevcut bulunan olarak Varolanın bir türünün örneği ve gerçeklikteki bir durum şeklinde asla ontolojik olarak kavranamaz (Heidegger 1977: 57). Bu terim sadece adlandırdığı varolanın *Varlığını* ifade eder, onun ne olduğuyla ilgili bir şey söylemez. Şu veya bu şeyi değil, yalnızca *Varlığı* (Da) belirtir. Böylece Varolma, insanla temelden ilişkili olmakla birlikte doğrudan insanı adlandıran bir terim değildir. Ancak, temel yapısı, “dünya-içinde-olma” olan, “varoluşsal anlamı kaygı” olan Varolmanın gerçeklikte ilişkili olduğu tek varlık insandır.

Nitekim Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’dan sonraki dönemlerinde Varolmaya anlamca daha özel bir vurgu yaptığı görülür. Bu vurguyla belirtilirse *Var-olma*, “yeni/başka başlangıç” anlamına gelir ve insanın özelliği olmamakla birlikte, insan ile Varlık arasındaki bağı tam ifadesi olduğu açıkça görülür. “Yeni başlangıç” anlamında “Var-ol-

ma, Varolanın gerçeklik tarzı değil, Var'ın (das Da) Varlığının kendisidir. *Var* ise bütününde varolan olarak Varolanın açıklığıdır, kökence düşünülmüş $\alpha\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ 'nın temelidir (Heidegger 1989: 296). Varolmanın anlamına ilişkin bu belirlemelere ek olarak Heidegger'in şu açıklaması, onun düşüncesinin temelde antropoloji soruşturmasıyla ilgili yönünü daha da açık hale getirir: "Eğer Var-olma, gelecekteki insan olmanın olanağının temeli demekse ve insan, gelecekte *var* ise, Var-olma ile insan arasında özlü bir bağ vardır" (1989: 297).

Demek ki "Varlığın anlamının somut işlenmesi amacıyla" yapılan Varolma çözümlemesi (Daseinsanalytik), temelde insan sorunuyla ilgilidir ve bir bilgi dalı olarak antropolojinin alanına girer. Bununla asla, Heidegger'in kendi yaptığı işin farkında olmadığı söylenmek istenmemektedir. Varolma çözümlemesini antropoloji karşısında sınırlandırırken onun, geleneksel antropoloji anlayışlarının dışında kalma, onların yanılığına düşmeme amacını taşıdığı vurgulanmak istenmektedir.

Böylece "düşünme"nin biricik sorusu olarak Varlık sorusuyla Varlığın anlamını soran ve tüm felsefi soruşturmasını bu sorunun izinden giderek yürüten Heidegger'in düşüncesinin insan sorunuyla ve felsefi antropolojiyle olan temel ilgisi belirlenmiş oldu. Bu noktada onun düşüncesinin bütününe, insan sorununa olan bu temel ilgisi bakımından şu soru yöneltilebilir: Acaba Heidegger'in, Varolma-çözümlemesi olarak yaptığı insan felsefesinden hareketle, kendisinin yaşadığı dönemde çok doğru şekilde saptadığı ve geleceğini de gördüğü çağımızın çıkmazına, bugün bu çıkmazla bunalan dünyadaki insansal sorunlara ne ölçüde doğru çözüm(ler) bulunabilir? Özlü bir şekilde sormak gerekirse Varolma-çözümlemesi olarak kavramsal bir çözümlemeye dayanan böyle bir antropoloji insan dünyasındaki somut problemleri, yaşanan sorunları görmede ve çözmede ne kadar elverişlidir? Bu soruya daha sonra yeniden dönmek üzere bu soruyla da bağlantı içinde şimdi ikinci antropoloji görüşüne geçelim.

Mengüşoğlu, insan varlığıyla ilgili doğru bilgilere varabilmede elverişli bir yol olarak gördüğü felsefe yapma tarzını ortaya koyarken ilkin, yüzyılımızda ortaya konmuş belli başlı felsefi antropoloji anlayışlarını eleştirir. Bu eleştirilere kısaca göz atmak, hem bu anlayışlara ilişkin belirlediği yetersizlikleri görmek hem de kendi antropolojisinin bu antropolojilerden farkını anlamak bakımından yararlı olacaktır. O dönemde ortaya atılan başlıca antropoloji görüşleri şunlardır: Biyoloji ve Psikoloji bilimlerine dayanan Darwinist nitelikli anlayışlar, insanı "Geist" ilkesiyle açıklamaya çalışan M. Scheler'in görüşü, A. Gehlen'in biyolojik temelli insan anlayışı ve kültür antropolojileri.

Bunlardan Darwinist nitelikli ve Psikoloji kaynaklı "gelişmeci" anlayış, "en alt basamaktaki organik alan ile psişik alandan, en üst basamak üzerinde bulunan organik ve psişik alana kadar yükselip giden, kesintiye uğramayan, kopmayan bir gelişme çizgisi kabul ederek" (Mengüşoğlu 1988: 18) insanı, bu gelişme çizgisinin en üstüne yerleştirir. Önemli ölçüde biyolojik verilere dayanılarak varılan bu anlayışın sonucunda insan

ile hayvan arasında yapıcı/varlıkça bir farkın bir “apayrılığın” olamayacağı, sadece bir derece farkının olabildiği görüşü benimsenmiştir. Geline bu nokta, 20.yüzyılın ilk çeyreğinde felsefi antropolojinin doğuşunu hazırlayan temel sorusu bakımından verimsiz bir duruma yol açmıştır. Çünkü felsefi antropolojide, insan dünyasında ortaya çıkan çeşitli problemler karşısında çözümler bulunması gereksinimiyle insana ilişkin doğru bir kavrayışa varmak isteniyordu. Bu bakımdan bu yeni bilgi dalının temel sorusu, insanın “varlık farkı”nı bulup ortaya koymaktı. Nitekim bu “gelişmeci” anlayışın ortaya koyduğu verimsiz durum karşısında çıkış yolu bulma çabaları hemen kendini göstermiştir. Scheler, “insanın psikovital varlığının içinden geçmeyen bir yol” arayışıyla bunu aşmaya çalışmış ve ne psikolojinin ne de biyolojinin yetkisinde olmayan bir varlık-alanını, insan için araştırma alanı olarak belirleme yoluna gitmiştir (Mengüşoğlu 1988: 19-20).

Ancak, Mengüşoğlu, insanla hayvan arasında sadece bir derece farkı gören ve o dönemde yaygın şekilde benimsenmiş olan Darwinizm karşısında önemli bir adım saydığı Scheler’in görüşünü de yetersiz ve insan gerçekliğini yansıtmayan bir görüş olarak değerlendirir. Ona göre Scheler, insanı Geist ve psikovital varlık alanlarına yani “ontik bakımdan birbiriyle ilgisi olmayan iki heterojen alana bölmekle” yanılığa düşmüştür. Çünkü, ontolojik nitelikte olmakla birlikte “bu teorisi ile Scheler, insan varlığını parçalamış” ve “üstelik ruh ve bedenle ilgisi olmayan geist da dayanaksız ve havada” kalmıştır (Mengüşoğlu 1988: 36-37). Ayrıca, “bu teori” fenomenlere aykırı bir temele dayandığından “kurgusal bir teori olarak” antropoloji alanındaki araştırmaların “durmasına, donmasına” neden olmuştur. Daha da kötüsü, politik nitelikli bir antropoloji anlayışı, ırk antropolojisi ortaya çıkmıştır (Mengüşoğlu 1988: 22).

Bu durumdan yine bir çıkış arayan A. Gehlen, özellikle ırk antropolojisine karşı biyolojik bir temele dayanan bir görüş ortaya atmıştır. Kısaca belirtmek gerekirse bu görüşe göre biyolojik yapısı bakımından “organ ilkeliliğine” sahip bir “eksiklikler varlığı” olan insan, bu eksikliği gidermek için hayvandan farklı olarak davranışlarını “etikleştirmek” ve “rasyonelleştirmek” yoluyla “kültür” ortaya koyar (Mengüşoğlu 1988: 24-25). İşte Mengüşoğlu bu noktada Gehlen’i, Kant’ın, insanın doğal donatım bakımından savunmasız bir varlık olduğu düşüncesinden kalkıp “metafizik sonuçlara varması” ve “insanın tüm yapıp etmelerini biyolojik bir temele dayandırması” nedeniyle eleştirir (1988: 39). Mengüşoğlu’ya göre bu bakış tarzı, “insanın yapıp etmelerini yöneten değerleri” anlamada yetersiz kalır. İnsanın “problemlerle dolu olan bu yanını hemen ve kolayca çözüveren” bu “teori”, insanın gerçekliğini -“fenomenlerini”- doğru şekilde görüp kavrayamaz. Gehlen’in, insanın “organ ilkeliliği”nden gelen eksikliğini gidermesine bağlı olarak ortaya attığı “etikleştirme” ve “rasyonelleştirme” kavramları da insanın varlık yapısını kavramak ve açıklamak için yetersiz kalır. Böylece, değer yargılarından hareket eden ırk antropolojisine son vererek antropoloji çalışmalarına önemli bir katkı yapmış olmakla birlikte, “Scheler’in insan görüşü gibi aşırı bir insan görüşünü kenara atmaya

çalışan Gehlen'in kendisi de başka bir aşırı görüşün içine düşmüş" ve "insanı olduğu gibi görmek" yerine biyolojik bir ilkedden hareket edip Scheler'e benzer şekilde insanla ilgili "metafizik bir yorum yapmıştır" (Mengüşoğlu 1988: 40).

Öte yandan, yüzyılımızda hayli önem kazanan kültür antropolojisi araştırmaları da insanı varlıkça açıklama konusunda Mengüşoğlu'ya göre, yetersiz kalırlar. Çünkü "kültür-antropolojisinin vardığı sonuçlar, insanın varlık-yapısını, insan olmanın temel koşullarını değil, ancak ulusların özelliklerini ortaya koyabilir. Halbuki ulusların özellikleri ile insanın varlık-yapısı arasında bir fark vardır. Gerçi ulusların özelliklerinden şüphe edilemez, fakat bu, felsefi antropolojinin araştırma alanı değildir; onun üzerinde durduğu varlık-alanı, insana has olan fenomenlerdir" (Mengüşoğlu 1988: 29). Ayrıca, her ulusun kendine özgü bir kültürünün olması da insanın "varlık-yapısının bir sonucudur". Bu nedenle, "felsefi antropolojiyi insan gruplarında, uluslarda ortaya çıkan bu çeşit özellikleri saptamak ilgilendirmez; çünkü felsefi antropolojinin başlıca ödevi, insan gruplarına değil, yalnız insana has olandan hareket etmek, bütün insanlarda, insan gruplarında karşılaştığımız fenomenleri ele almak ve işlemektir" (Mengüşoğlu 1988: 31). Mengüşoğlu, kültür-antropolojisinin, "felsefi antropolojinin araştırma alanının birliğini, insanlığı, parçaladığını" belirterek, bu ikisinin ayırımını önemle vurgular (1988: 30). Böylece kültür-antropolojisinden önemle ayırdığı felsefi antropolojinin *sorusunu* da şöyle belirler: "Bütün insan gruplarında ortak olan, bütün insanlarda taşıyıcı olan, ağır basan, önemli olan, onlarda hiçbir zaman eksik olmayan nedir?" (1988: 32). Bu soru, Mengüşoğlu'nun insanla ilgili araştırmasının yönünü belirlerken onun insan anlayışıyla ilgili bir ipucu da vermektedir.

Bu noktada Mengüşoğlu'nun, eleştirdiği bu antropoloji görüşleri karşısında yeni bir antropoloji anlayışı olarak getirdiği görüşüne bakılabilir. Kendi deyişiyle "ontolojik temellere dayalı" bu antropolojinin "kalkış noktası", asla kavramlar değildir. Ona göre "herhangi bir kavramdan – bu kavram neyin kavramı olursa olsun – kalkılırsa, antropolojik problemlerde ontolojik temel kaybedilir; yani fenomenlere uygun sonuçlara varılamaz. Zorlamalara, kurgulara başvurulur" (1988: 48). Oysa eleştirisini yaptığı "teoriler", "gelişme", "geist", "eksiklikler varlığı", "kültür" gibi kavramlardan yola çıkmışlardır. Buna karşılık Mengüşoğlu'ya göre, "yeni bir görüşle insan fenomenlerini inceleyecek olan bir antropoloji, artık ne metafizik bir geist kavramından, ne Darwinist bir gelişme kavramından, ne herhangi bir psişik yetenekten; ne insanda bulunduğu kabul edilen organ-eksikliğinden, organ-ilkeliğinden, bir gecikmişlik (retardasyon) olayından, ne de sınırlandırılması güç olan bir kültür kavramından hareket ediyor" (1988: 49).

Mengüşoğlu bu yeni antropolojinin kalkış noktasını önemle belirler, çünkü onun ana amacı, insanı kendi yapısı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramaktır. Bunu sağlayacak bir bakışı ise ancak ontolojik temellere dayanan bir antropoloji verebilir. İnsanı, kendi yapısı neyse o olarak ve olduğu gibi kavramak, insanı bilmek için gidilecek en elverişli

yoldur. Bu nedenle bu antropoloji, önyargısız, yalın, naiv bir görüşten kalkar; herhangi bir önvarsayıma başvurmadan saptanabilen, temelini insanın somut varlığında, somut yapıp-etmelerinde bulan fenomenleri ele alır (Mengüşoğlu 1988: 49). Ona göre bu yönelim doğru bir yönelimdir, çünkü insan, bilim tarafından uydurulmuş bir kavram değildir; o bütün yapıp-etmeleriyle birlikte öteki varolan şeyler yanında yerini alan bir varlık-alanıdır (1988: 49).

Öyleyse, insanı doğru şekilde anlayabilmek için bir bütün olarak somut insana yönelmek ve ona bu somut bütünlüğünde bakmak gereklidir. Ancak böyle bir bakış, insana araçsız olarak doğrudan erişebilir ve onu, sırf kendine özgü yapısal özellikleriyle kavrama yolunu açabilir. Bir bütün olarak somut insanın görülebileceği alan ise insanın yapıp-etmeleri, “bu yapıp-etmeleriyle gerçekleştirdiği başarıları”dır. Bunlar, insanın “fenomenleri”dir, “varlık-koşulları”dır. Mengüşoğlu, adına “varlık-koşulları” dediği bu fenomenleriyle/başarılarıyla insanı somut bütünlüğünde şöyle ifade eder: “Bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür ve tarihsel bir varlık olan, ideleştiren, bir şeye kendisini veren, çalışan, eğiten ve eğitilebilen, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, disharmonik, biyopsişik bir varlık” (1988: 49). Mengüşoğlu’ya göre insanın somut bütünlüğünün bir ifadesi olan bu fenomenler, insanın varlık-koşullarıdır, “çünkü nerede ve ne zaman insanla karşılaşsak, orada onun bu fenomenleriyle karşılaşırız. Bütün bu fenomenler arasında sıkı bir bağ vardır; örneğin insanın bilen bir varlık olması ile yukarıda sayılan fenomenler arasındaki bağ, hemen göze çarpan bir bağdır” (1988: 13). İşte “ontolojik antropoloji”nin anlamı budur ya da antropolojiyi ontolojik bir temele oturtmanın gereği buradadır.

Mengüşoğlu’nun kurduğu bu “ontolojik antropoloji”de belirtilmesi gereken önemli bir nokta da şudur: Bu antropoloji, insana *bilgisel* - “gnoseolojik” açıdan değil, *varlıksal* - “ontolojik”- açıdan yaklaşır. Mengüşoğlu insana “ontolojik” açıdan yaklaşmanın gerekliliğini şöyle belirtir: “Bilim ve felsefenin *immanent* olan kusurları da vardır. Bilimin ve felsefenin bu kusurlarına, onların üzerinde yürüdükleri yanlış yollar adı da verilebilir. Bu yanlış yollardan en ağır basanı ontolojik ve gnoseolojik görüşlerin birbirine karıştırılmasıdır. Ontik bakımdan insan, günlük hayatta karşılaştığımız biyopsişik bir bütün’dür. Bu bütünlüğe giden yol, direkt bir yoldur; bu yol, insanı bilen, yapıp-eden, tavır takınan, çalışan, önceden belirleyen, konuşan vbg. varlık-koşullarının taşıyıcısı olarak tanıtır” (1988: 227). Buna karşılık insana bilgisel açıdan yaklaşmanın, “insanın ontik birliği” ile hiçbir ilgisi yoktur. Çeşitli bilgi dalları, araştırma amaçlarına uygun şekilde insanı bölerek parçalayarak ona bakabilirler, ama bu bakışın antropolojiye taşınması son derece yanıltıcıdır. Örneğin “Psikoloji, psişik adı verilen fenomenlerle, biyoloji ise somatik, bedensel olarak adlandırılan fenomenlerle uğraşır” (Mengüşoğlu 1988: 227). Ancak, bu bilimlerin, kendine özgü fenomenlerin taşıyıcısı olan insanla, yani biyopsişik bir bütün olan insanla bir ilgileri yoktur ve insanın bu bütünlüğüne girebilme-

leri söz konusu değildir. Böyle bir giriş ancak ontolojik Antropoloji yapabilir. Dolayısıyla, çeşitli araştırmalarda bir işlev gören bu gnoseolojik-yönteme bağlı görüş açısını -bilerek veya bilmeyerek- insansal varlığın ontik bütünlüğüne taşırsak, o zaman birbiriyle çelişen felsefi-bilimsel teorilerin hatalı yollarına düşeriz. Bu teoriler, fenomenleri zorla çözmeye çalışırlar ve bizi yanlış olan, insan varlığına yabancı olan sonuçlara götürürler (Mengüşoğlu 1988: 228).

Böylece yeni bir bakışla geliştirilen bu antropolojinin çıkış noktası, çeşitli “felsefi-antropolojik teorilerin” yaptığı gibi insanda zeka, bellek, içgüdü, geist, canlılık, düşünme, itki gibi “herhangi bir şeyi kavramak” değil, “insanın ontik olarak biyopsişik birliği ve bütünlüğü”dür (Mengüşoğlu 1988: 229).

Mengüşoğlu'nun, insanın yapıcı biyopsişik bütünlüğü üzerinde önemle durmasında ve bunu antropoloji anlayışının temeline koymasında onun, çağdaş biyoloji ve tıp alanındaki araştırma sonuçlarını göz önüne almasının da payı vardır. Nitekim, tıp ve davranış biyolojisinin, “insanın biyopsişik somut bütünlüğü hakkında önemli bilgiler ortaya koyduğunu ve bu bilgilerin antropoloji için büyük bir önem taşıdığını belirtir (1988: 229). Böylece o, B. Çotuksöken'in dile getirişiyle, “felsefi söylemini doğa bilimleriyle besler ve özellikle biyolojideki bulgular göz önüne alınmadan insan felsefesi yapılamayacağı kanısındadır” (1991: 179). Çağdaş bilimsel verileri de dikkate alarak insanı anlamaya çalışan Mengüşoğlu, insanın yapı/varlık farkının onun biyopsişik bütünlüğünden gidilerek bu bütünlüğü bölmeden, parçalamadan kavranabileceğini ve ortaya konabileceğini görüşünü getirir. Bu bakımdan Mengüşoğlu'nun antropolojisinin önemi, Y. Örnek'in belirttiği şekilde onun, “insanı tek bir kavram veya özelliğe indirgemeden ve onun bütünlüğünü parçalamadan, açık bir varlık olarak göstermesindedir” (1997: 71).

Sonuç olarak Mengüşoğlu'nun antropolojisinin özelliğine ilişkin şu ana noktalar saptanabilir: Bu antropoloji ontolojik temellere dayalıdır, kavramlardan değil, insanın “varlık alanlarından”- insanın yaptığı, ortaya koyduğu varolan “şeyler”den ve “varlık-ögelelerinden” - doğa tarafından verilen dili, disharmonik ve biyopsişik varlığından - hareket eder. Felsefi antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının anlamı da budur (Mengüşoğlu 1988: 54). Böylece, bu antropoloji, bilimin bulgularını da dikkate alan bir tutumla insanın somut bütünlüğüne yönelerek konusuna yaklaştığı ve indirgemeci olmadığı için insan gerçekliğinden hiçbir şekilde kopuk değildir.

Şimdi, burada ele alınan bu iki antropoloji görüşüne karşılaştırmalı şekilde birarada baktığımızda şu ana noktaları belirlemek mümkün görünüyor. Yüzyılımızın bu iki düşüncü, insanın çağımızdaki durumuyla ilgili bir soruna - “insanın kendini unutması sorununa”- ortaklaşa eğilmekte ve bu soruna çözüm aramaktadır. Her iki düşünür de bu sorunun çözümünde mevcut felsefi bakış açılarının - felsefe yapma tarzlarının - yetersiz olduğunu düşünerek bu felsefe anlayışlarını eleştirmekte ve yeni bir felsefe yapma tarzı geliştirmektedir. Ancak, her iki düşünürün ortaya koydukları felsefe anlayışında köklü

bir ayrılık ortaya çıkmaktadır. Bu noktada hem bu ayrılığı daha net belirleyebilmek hem de bu anlayışlarla ilgili bir değerlendirme yapabilmek için şu iki soruyu yöneltmek yararlı olacaktır: 1) Özellikle Heidegger'in ısrarla üzerinde durduğu metafiziğin aşılması sorunu bakımından bu iki düşünür ne ölçüde başarılı olmuştur? 2) Bu iki antropoloji görüşü ele alınan sorunu aydınlatma ve böylece insan dünyasında ortaya çıkan çeşitli problemlere çözüm bulma konusunda ne ölçüde elverişlidir?

İlk soruyla ilgili olarak şunlar söylenebilir: Mengüşoğlu, eleştirdiği görüşleri, amaçladığı yönde aşabilmiş; Y. Örnek'in de vurguladığı gibi, metafizik nitelikli kavramları ayıklamada başarılı olmuş (1997: 71) ve Kuçuradi'nin belirlediği gibi, insanı tür olarak insana özgü etkilenliklerden yakalamaya çalışan (1997: 84) "özgün" ve *açık görmeyi sağlayan* bir antropoloji kurmuştur. Buna karşılık Heidegger şüphesiz oldukça özgün bir söylem oluşturmakla birlikte, "metafizik nitelikli Batı düşüncesinin metafizik dilini" aşmayı çok istemesine karşın "metafiziği" aşamamış, insan sorununa hep "Varolma çözümlemesinden" ya da "Hiçin fenomenolojisinden" giden bir kavram çözümlemesi çerçevesinde eğilmiştir. Bu yaklaşım, ele alınan sorunun, gerçeklikteki temelinden varlıksal/ontolojik ve insansal/antropolojik temelinden- kopuk şekilde çözümlenmesi sonucuna götürerek, insan gerçekliği karşısında olan biteni açık görmeye kapalı ve *belirsizlik* içinde bir insan anlayışını getirmiştir. Toptancı ve bütüncü yönü ağır basan bu bakışla gerçeklikte neyse o olan insanın değil, "Varolma" kavramının çözümlenmesi yapılmıştır.

İlk soruyla ilgili olarak yapılan bu belirlemeler ikinci sorunun yanıtını da dolaylı olarak getirmektedir. Mengüşoğlu'nun antropoloji görüşü, insansal sorulara yaklaşımda elverişli bir görüş olurken Heidegger'in antropoloji anlayışı elverişsiz hatta, yanıltıcı bir anlayıştır. Nitekim Heidegger, özellikle insansal sorunlarla ilgisi bakımından çok eleştiri konusu olan ve tepki alan bir filozof olmuştur. Bu bakımdan, *Hümanizm Üzerine (Brief über den Humanismus)* adlı yazısı ve *Der Spiegel* ile yaptığı Söyleşi ("Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?") bir savunma ve düzeltme çabası olarak görülebilir. Buna karşılık Mengüşoğlu'nun ontolojik antropolojisinin, somut dünya problemleri karşısında daha ufuk açıcı ve işlevsel olduğu düşüncesi şu örneklerle desteklenebilir. Doğan Özlem, Mengüşoğlu'nun tarih anlayışıyla ilgili şöyle bir saptama yapıyor: "Mengüşoğlu'nun bu tarih anlayışının, 'globalleşme', 'küreselleşme' baskısını hemen tüm ülkeler gibi yoğun bir şekilde yaşayan ülkemizde şu sıralarda özellikle bugün bizler için uyarıcı olması bakımından yeniden değerlendirilmesi bir gerekliliktir" (1997: 18). Betül Çotuksöken ise 'Aydınlanma ideali' nin açmazları karşısında, belki "sorunu antropolojik boyutlara çekmekle belli bir noktaya varılabileceği" düşüncesini ortaya atıyor ve antropolojik yaklaşımın daha aydınlatıcı ve çözüm getirici olabileceğine işaret ediyor (1998: 70). Nihayet Kuçuradi, bu antropolojinin, "felsefenin insanla ilgili diğer alanlarındaki problemlere bakmada hareket noktası oluşturabildiğini" belirterek, kendisinin,

bu antropolojiden hareketle “insanın özellikleri ile insanın olanakları arasında bir ayrımı” yapabildiğini, bu ayrımla da “insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisine vardığını ve bu bilginin, insan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birinin, insanın b a z ı olanaklarının değerinin bilgisi olduğu” sonucuna ulaştığını ifade etmektedir (1997: 84). Bu örnekler Mengüşoğlu’nun ontolojik antropolojisinin dünyanın güncel sorunlarıyla, çözüm getirici yönde olan bağı bakımından anlamlı görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Çotuksöken, Betül, (1991), *Felsefi Söylem Nedir?*, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Heidegger, Martin, (), *Hümanizm Üzerine*, Yusuf Örnek tarafından çevrilen, henüz yayınlanmamış yazısı.
- Heidegger, Martin, (1976), “Brief über den Humanismus” *Wegmarken*, GA. Bd. 9. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (1977), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (1989), *Beitraege zur Philosophie*, (Vom Ereignis), GA. Bd. .65 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, (1991), *Metafizik Nedir?*, çev: Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İoanna, (1997), “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına), hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, (1988), *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Örnek, Yusuf, (1997), “Felsefe’de Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına), hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Özlem, Doğan, (1997), “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı”, *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, (Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına), hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.