

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**TÜRKİYE'NİN MODERNLEŞME SÜRECİNDE
BİREY ANLAYIŞLARI:
HERMENEUTİK BİR YAKLAŞIM**

SEVAL BULUTOĞLU

2502090080

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. SANEM YAZICIOĞLU

İSTANBUL - 2015

** Oyçokluğu veya oybirliği durumunda "Düzeltilme" veya "Red" kararı veren jüri üyeleri ittifak hali dışında kişisel öneri ve görüşlerini burada kendilerine ayrılan yere yazarlar.

Belirtilecek açıklamalar için ayrılan yerlerin yeterli olmaması durumunda formun arka yüzü veya ek bir kağıt da kullanılabilir.

Versiyon: 1.0.0.2-61559050-302.14.06



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : Seval BULUTOĞLU Numarası : 2502090080
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : Doç. Dr. Sanem YAZICIOĞLU
Tez Savunma Tarihi : 03.02.2016 Saati : 11.00
Tez Başlığı : "Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Birey Anlayışları: Hermeneutik Bir Yaklaşım"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **50. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUyla karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK		Kabul
2- PROF. DR. AYHAN BIÇAK		Kabul
3- PROF. DR. BÜLENT GÖZKAN		Kabul
4- DOÇ. DR. TÜRKER ARMANER		Kabul
5- DOÇ. DR. SANEM YAZICIOĞLU		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ.DR. ABDURRAHMAN ALİY		
2- YRD.DOÇ. DR. ÖZGE EJDER JOHNSON		

ÖZ

TÜRKİYE’NİN MODERNLEŞME SÜRECİNDE BİREY ANLAYIŞLARI: HERMENEUTİK BİR YAKLAŞIM

Seval BULUTOĞLU

Bu çalışmada 1933 üniversite reformu sonrasında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde kurucu görev üstlenen felsefecilerimizden Takiyettin Mengüşoğlu ile Macit Gökberk’in temsil ettikleri felsefi yaklaşımlar, yüzyıl başında Avrupa’da ortaya çıkan felsefi görüşlerle karşılaştırmalı olarak ele alınmış, birey anlayışları bakımından irdelenmiştir. Türkiye’deki felsefi gelişmelerin tarihsel bir arkaplan okuması ile birlikte değerlendirildiği bu çalışmada, Mengüşoğlu’nun “yeni ontoloji” yaklaşımı çerçevesinde belirlenen antropolojik görüşleri, süreklilik göstermesi bakımından öğrencisi İoanna Kuçuradi’nin söylemleri ile birlikte ele alınmıştır. Macit Gökberk’in felsefe tarihi kapsamında yürüttüğü çalışmalar ise, dil, tarih, kültür anlayışı içerisinde belirlenen birey anlayışları bakımından, öğrencisi Bedia Akarsu’nun söylemleri ile birlikte ele alınmıştır. Bu araştırmalarda elde edilen bulgular, felsefenin çağdaş öğretilerinden olan hermeneutik yaklaşım ile karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Antropoloji, Hermeneutik, Gelenek, Kimlik.

ABSTRACT

UNDERSTANDING THE INDIVIDUAL DURING THE MODERNISATION OF TURKEY: A HERMENEUTICAL APPROACH

Seval BULUTOĞLU

In this research, philosophical approaches about the individual developed by Takiyettin Mengüşoğlu and Macit Gökberk, the professors who are among the founders of Istanbul University Department of Philosophy after the university reform in 1933, are analyzed in relation to the new philosophical views that arise in Europe at the beginning of the century. The philosophical developments in Turkey are discussed in light of the historical background of the period in the course of this investigation. Mengüşoğlu’s anthropological views, which are formed by the “new ontology”, are discussed together with those of his successor Ioanna Kuçuradi, since they have some aspects in common. In addition, Macit Gökberk’s works on the history of philosophy are analyzed with a particular focus on the individual as it is formed by language, history and culture, as well as in comparison with the works of his successor Bedia Akarsu. The findings that are attained in these studies are discussed using the hermeneutical approach, one of the contemporary disciplines of philosophy.

Key words: Modernisation, Anthropology, Hermeneutic, Tradition, Identity

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Türkiye'nin modernleşme süreci içerisinde üniversiteler ve eğitim politikaları bakımından önemli bir dönemeç sayılabilecek 1933 reformundan sonra İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde etkin olduğunu gözlemlediğimiz iki farklı felsefi tavır, ortaya koydukları insan anlayışları bakımından ele alınmaktadır.

Buradaki amacımız, dünyanın değişen koşulları ile birlikte, geleneksel felsefe sistemlerine ait açıklama biçimlerinin yetersiz kaldığı bir dönemde, ülkemizde gelişmekte olan felsefe etkinliğinin kavramsal çerçevesinin hangi etkiler altında ve nasıl belirlendiğinin izlerini ortaya koymaktır. Bu amaçla çalışmamız, Yüzyıl başında Avrupa'da gelişmekte olan yeni felsefi yaklaşımlar ile karşılaştırmalı olarak sürdürülmekte, aynı dönemde Türkiye'de felsefenin içinde bulunduğu durumu tarihsel bir arkaplan okuması ile birlikte değerlendirmektedir.

Bu çalışmada felsefi tavırlarını kendi söylemleri ve yetiştirdikleri öğrencileri üzerinden incelediğimiz Takiyettin Mengüşoğlu ve Macit Gökberk, Türkiye'de felsefenin Batı örneğinde yeniden kurulduğu bir dönemde bu görevi Alman filozoflardan devralmış iki felsefecimizdir. Lisansüstü eğitimlerini dönemin canlı felsefi tartışmalarının sürdüğü Almanya'da gerçekleştiren felsefecilerimizin, bu tartışmalar bağlamında, geleneksel felsefe yapma biçimlerine eleştirel yaklaştıkları, yeni düşünce ve anlayışlara açık oldukları görülebilmektedir. Aynı dönemde Türkiye'de yönetim, gerçekleştirdiği üniversite reformu ile İstanbul Üniversitesi'nin en önemli özelliğini milliyetçiliği ve devrimciliği olarak belirtmekte, görevini ise bu özelliklerle uyumlu yeni kuşakların yetiştirilmesi olarak belirlemektedir. Bizim amacımız, Avrupa felsefesinde ortaya çıkan yeni açılımlar ile Türkiye'de modernleşme düşüncesinin tarihsel ve politik koşulları arasında kalan felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan gerilim ve ikilemleri insan anlayışları bağlamında araştırmaktır.

Araştırmak ve anlamak için geçmiş söylemlere her yönelişimizin, bugünün ilgileri ve sorunları ile birlikte gelecek beklentilerimizi de taşıdığı bir gerçektir. Bu bakımdan bizim yönelişimizin de günümüzün sorunlarından ve bakış açılarından soyutlanmış olduğu söylenemez. İnsan konusunu değerlendirirken çalışmamızın

başından sonuna kadar izini sürdüğümüz Aydınlanma düşüncesi içinde gelişen tümelci, bilimselci ve sistemci yaklaşımlar ile bu yaklaşımların eleştirisi olarak gelişmiş tekilci, yorumlamacı ve tarihselci bakış açısı ayrımını bu gözle değerlendirmek gerekmektedir. Günümüz insanının içinde bulunduğu sorunlar yumağını, çoğulcu ve tarihsel bir bakış açısı ile çözümlenmeye çalıştığına ikna olduğumuz hermeneutik geleneğin bu çalışmada rehber niteliğinde yer almasını da bu bağlamda düşünmek gerekmektedir.

Yine aynı yaklaşım çerçevesinde, felsefi eleştirinin bir geleneğin kılavuz ipi olmadan sürdürülemeyeceği, geleneğin ise ancak verimli eleştiri çabaları ile süregelen varlığını koruyacağı, bu çalışmaya rehberlik eden diğer bir konudur. Bu anlamda başka çalışmalar ile tamamlanmayı bekleyen bir eleştiri süreci olarak gördüğüm bu çalışmada faydalandığım yapıtları ile bana rehberlik eden bütün düşünce insanlarına teşekkür borçluyum. En çok da uzunca bir süreye yayılan tez araştırmam boyunca çalışmalarımı izleyen, düşüncelerimi dinleyen ve uyarıları ile beni yönlendiren hocalarım, başta tez danışmanım Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu olmak üzere, Prof. Dr. Ayhan Bıçak ve Prof. Dr. Türker Armaner'e teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

YÜZYIL BAŞINDA AVRUPA'DA VE TÜRKİYE'DE FELSEFENİN DURUMU

A- Yüzyıl Başında Avrupa'da Felsefe	14
1- Yüzyıl Başında Felsefenin Bunalımı	14
2- Avrupa Felsefesinde Hermeneutik Yaklaşımlar	20
a. Tin Bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik	20
b. Anlama Sorununun Ontolojik Temellendirilmesi: Dünyasallık, Birliktelik ve Tarihsellik	28
c. Anlamanın Tarihselliği: Gelenek ve Otoritesi	34
d. Hermeneutiğin Eleştiri Sorunu: Metnin ve Eylemin Anlaşılması	42
e. İnsan Eyleminin Zamansal Anlaşılabilirliği: Anlatı	49
B- Yüzyıl Başında Ülkemizde Durum	56
1- 1933 Öncesi Felsefe	56
2- 1933 Reformu ve Sonrasında Gelişen Felsefi Yaklaşımlar	75
a. 1933 Reformu ve Alman Hocalar	75
b. Tarih, Dil ve Kültür Bağlamında Ortaya Çıkan Felsefi Yaklaşımlar	81
c. Yeni Ontoloji Yaklaşımı ve Felsefede Doğal Tavır	86
d. Hermeneutik ve Fenomenolojik yaklaşımlar	98

İKİNCİ BÖLÜM

AVRUPA'DA VE TÜRKİYE'DE ORTAYA KONAN BİREY ANLAYIŞLARI

A- Avrupa'da Birey Anlayışları	110
1- Modern Dönem Birey Anlayışlarında Kişisel Özdeşlik	116
2- Hermenutik Yaklaşımda Birey Anlayışları ve Kişisel Özdeşlik	125
a. Kişisel Özdeşlik ve Tarihsellik Düşüncesi	125
b. Kişisel Özdeşlik ve Ontolojik Temellendirme	132
c. Kişisel Özdeşlik ve Kamusal Eylem	141
d. Anlatısal Özdeşlik ve Kimlik Sorunu	147
e. Toplumsal Kimlik ve Toplumsal Bellek	153
B- Türkiye'de Birey Anlayışları Bakımından Çeşitli Açılımlar	160
1- Felsefi Antropoloji Bakımından Birey Sorunu	164
a. Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji	164
b. Kuçuradi ve İnsan Olma Değeri	196
2- Dil, Tarih ve Kültür Bağlamında Ortaya Konan Açılımlar	214
a. Gökberk ve Modern Birey	215
b. Akarsu'da Dil-Kültür Bağlantısı ve Kişi	230

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÜLKEMİZDE ORTAYA KONAN BİREY ANLAYIŞLARININ HERMENEUTİK YAKLAŞIM BAKIMINDAN ELEŞTİRİSİ

A- Tümelci ve Tarihselci İkilem	244
1- Felsefecilerimizin Antropolojik Görüşlerinin Tümelci ve Tekilci Dayanakları	250
2- Tarih, Kültür, Dil Bağlamında Ortaya Çıkan Görüşlerin Tümelci ve Tarihselci Dayanakları	266
B- Bireysel ve Toplumsal Kimlik	283
SONUÇ	309
KAYNAKÇA	316
ÖZGEÇMİŞ	329

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.:	Aynı eseri izleyen referans.
A.g.y.:	Yazara ait son sözedilen yer.
A.g.e.:	Araya başka referanslar girdiğinde aynı eseri belirten referans.
Bkz.:	Bakınız
Çev.:	Çeviren
Der.:	Derleyen
Karş.:	Karşılaştırınız
TDK:	Türk Dil Kurumu
TFK:	Türkiye Felsefe Kurumu
Yay.:	Yayınevi
Yay. haz.:	Yayına hazırlayan

GİRİŞ

Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Birey Anlayışları: Hermeneutik bir Yaklaşım başlıklı tez çalışmamız, ülkemizdeki felsefe etkinliğini yüzyıl başında içinde bulunduğu durum bakımından değerlendirdikten sonra, İ.Ü. Felsefe Bölümü'nde 1933 Üniversite Reformu sonrasında gözlemediğimiz iki farklı yaklaşım biçimi üzerinden ele almaktadır. Bu çalışma ülkemizdeki gelişmeleri, yüzyıl başında Avrupa felsefesinde ortaya çıkan tartışmalar ve gelişmeler ışığında irdeleyen bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Söz konusu tartışmalar içinden doğan yeni kavrayış modellerinin alımlanma tarzını, ülkemizin modernleşmeye bağlı tarihsel koşulları ile birlikte ele alan bu çalışma, ortaya çıkan ikilem ve gerilimleri birey anlayışları bakımından araştırmayı amaçlamaktadır. Ele aldığımız yaklaşımların ilki Takiyettin Mengüşoğlu'nun (1905-1984) yeni ontoloji felsefesi temelinde geliştirdiği ve Felsefi Antropoloji adını verdiği bakış açısıdır. Mengüşoğlu'nun görüşleri, takibeden dönemde onu bir gelenek olarak devralan öğrencisi İoanna Kuçuradi'nin söylemleri ile birlikte ele alınmaktadır. İncelediğimiz ikinci yaklaşım, Macit Gökberk'in (1908-1993) tarih, dil ve kültür araştırmaları temelinde geliştirdiği felsefi söylemleri içinde ortaya konan birey anlayışlarıdır. Bu anlayışlar, Gökberk'in söylemleri ile birlikte, öğrencisi Bedia Akarsu'nun çalışmaları konu alınarak araştırılmaktadır.

Bu çalışma, aynı dönemde Kıta Avrupası felsefesinde yeni bir açılım olarak gelişen ve bugün çağdaş felsefenin başlıca öğretilerinden olan hermeneutik felsefe içinde ortaya konan birey anlayışlarının karşılaştırmalı olarak ele alındığı ve değerlendirildiği bir çalışma olarak gerçekleştirilmiştir. Bu amaç doğrultusunda ilkin, Aydınlanma düşüncesinin içinde taşıdığı ikilemlerle ilgili olarak Avrupa'da Yeni-Kantçılık sonrasında gelişen tartışmaların ve gerilimlerin yansımaları, modernleşme süreci içinde bulunan ülkemizde isimlerini andığımız felsefecilerimizin birey anlayışları çerçevesinde izlenmektedir. Bilindiği gibi Avrupa'da modernleşme ile birlikte gelişen Aydınlanma düşüncesi, akla verdiği merkezi önem ile birlikte bireyin de yeni bir bakış açısıyla ele alınmasını getirmiş, bireyleşme ve özgürleşme olgusunun önünü açmıştır. Bu gelişmenin sonucu, insanın sahip olduğu akıl ve

bilme yetileri nedeniyle 'bilen özne' olarak düşüncenin merkezine yerleştirilmesi olmuştur.

Aydınlanma akılcılığının bir başka yönü ise geliştirdiği tümevarımcı yöntem anlayışı nedeniyle bu dönem filozoflarının sahip olduğu tümelci, sistemci bakış açısıdır. Bu bakış açısının dayandığı bilimsel yöntem anlayışına göre, yaşam alanında deneyimlenen tekillikler, ortak ve benzer yönlerinin bir araya getirilmesi ile elde edilen genel bir kavram veya bir öz düşüncesi altında toplanabilmektedir. Aynı tümevarımcı yaklaşımla, deneyim alanında gözlemlenebilen değişimler, akıl yolu ile çıkarımlanmış yasalar yolu ile açıklanabilmekte, değişim ve oluş alanında bir düzen olduğu söylenebilmektedir. Bilimsel yöntem anlayışının sağladığı bu olanak, doğanın, bireyin ve toplumun genel geçer kategoriler yolu ile kavranmasını sağlamakta, böylelikle, bireysel farklılıkların tamamını kuşatmayan tümellik iddiasındaki savlar elde edilebilmektedir. Herkesçe kabul edilebilen genel geçer bilgi olanağını veren bu yaklaşımın en önemli kavramsal arkaplanı transendental anlama yetisi ve onun taşıyıcısı olan transendental özneye dayanır. Kişiler üstü bu ortak referanslar ise doğruluğun teminatı olmakta, akılcılık içinde kalan her bilgi etkinliği için doğrunun ve ona ulaşma yolunun tek olduğuna işaret etmektedir.

Bu düşünme tarzının yarattığı sonuç, insan da dahil olmak üzere deneyim alanındaki tüm tekil bulunuşların, zamansal ve durumsal farklılıklarının göz ardı edilerek nesneleştirilmesi, başka bir deyişle kategorik olarak aynılaştırılması olmuştur. Bu bakış doğa bilimleri alanı ile sınırlı kalmamakta, toplumsal ve tarihsel alana da yansımaktadır. Buna göre Aydınlanma düşüncesi ile bireyliğini kazanan insan, tarihselliği göz ardı edilerek nesneleştirilmekte, bu yolla tarihsel olarak ortaya çıkmış topluluklar ve gruplar antropolojik veya kültürel olarak aynı bireylerden oluşan homojen yapılar olarak görülebilmektedir. Bireyleri aynılaştırılmış toplumsal yapıların ise 'doğruyu elinde bulundurma' iddiasında olan baskın iktidar yapılarınca otoriterleşmeye ve totaliterleşmeye açık olduğu bilinmektedir.

Bu açıdan bakıldığında bireyleşmenin ve özgürleşmenin olanağını yaratan Aydınlanma akılcılığının, sahip olduğu tümelci ve sistemci bakış açısı nedeni ile bireyleşme ve özgürleşmeye yönelik tehlikeleri önleyemediği görülmektedir. Bu

bakımdan, Aydınlanma düşüncesi içerisinde ortaya çıkan ikilemlerin en yoğunlaştığı alan olarak ‘modern birey’ anlayışları görülmektedir. Başka bir deyişle, modernleşme düşüncesi modern bireyi ortaya çıkarmış, özgürleştirmiş ve kimlik kazandırmıştır. Öte yandan aynı modern anlayış içerisinde ortaya çıkan toplumsallaşma, ulus kimliklerini de yaratmış, bireyi homojen ve hiyerarşik yapılar içinde yeniden tanımlamıştır. Yirminci yüzyılın başında özellikle Yeni-Kantçılık ve sonrasında felsefede ortaya çıkan tartışmalar, bu ikilemi ve yarattığı gerilimleri yansıtmaktadır. Bu tartışma ortamında insana ve insan yapısı etmelerinden oluşan tarihe farklı yaklaşan yeni açıklama biçimlerinin gelişmekte olduğu gözlenebilir. Yeni ontoloji, hermeneutik, fenomenoloji, gibi yeni düşünce tarzları, Aydınlanmanın sistemci, tümelci ve bilimselci tavrını çeşitli bakımlardan eleştiren ve farklı çözüm önerileri ile birlikte tartışan görüşler olarak gündeme gelmektedirler.¹

Türkiye Cumhuriyeti’nin modern bir ulus devlet olarak kurulmasını takibeden dönemde, Türkiye’nin tek felsefe eğitimi veren kurumunda, yönetici ve yönlendirici konumda yer alan birinci kuşak felsefecilerimiz, Lisansüstü eğitimlerini Kıta Avrupası’nda ve söz konusu gelişmelerin sürdüğü bir ortamda gerçekleştirmişlerdir. Bu bakımdan söylemlerinin söz konusu ikilemler etrafında dönen tartışmaların izlerini taşıdığı ve gerilimlerini yansıttığı görülebilmektedir. Bu söylemlerde geleneksel epistemoloji ve ontolojilerin sistemci yaklaşımlarına eleştirel yaklaşmakta, dönemin tarihselci ve fenomenolojik bakış açılarından belirli ölçülerde yararlanılmaktadır. Mengüşoğlu, Nicolai Hartmann’ın yeni ontoloji yaklaşımı ile birlikte Max Scheler felsefesi içinde belirlenebilen bir fenomenolojik bakışı benimsemiş görünmektedir. Gökberk’in söylemlerinde ise Herder’den beri gelişen ve yirminci yüzyılın başında Dilthey tarafından bir yöntem olarak çerçevesi çizilen tarihselci bakışın izlerini sürmek olanaklıdır. Bununla birlikte aynı söylemlerde Aydınlanma düşüncesinin bilimselci, tümelci sistem anlayışlarına bağlı

¹ Bu çalışmada sıklıkla karşımıza çıkacak olan sistemci, tümelci, bilimselci yaklaşım ile sistem karşıtı, tekilci, tarihselci yaklaşım ayrımını Doğan Özlem’in söylemine dayanarak belirgin kılmak istersek; “Evrenselci felsefe, deneysel verileri rasyonel (matematiksel) yoldan ifadeye elveren bir evrenselci bilim modelini hem doğa (doğa bilimleri) hem toplum (toplum bilimleri) alanları için tek, biricik bilim modeli olarak lanse ederken (...) tekilci/tarihselci/yorumlamacı tin bilimi veya kültür bilimi modelinde (...) insanın tüm bilişsel faaliyetlerinin hep tekil kalan tarihsel koşullar altında, tarih ve toplum içinde ve o andaki değer ve idelerle bağlantılı olarak gerçekleştirildiği, bunlara bağlı olarak da her türlü bilginin bir yorum olduğu belirtilir.” Özlem D. (1999), “İki Felsefe, İki Bilim, İki Siyaset” **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İstanbul, İnkilap Yay., s. 14. ve 15.

yaklaşımların yanı sıra, bu ikili bakışın söylemlerde yarattığı bazı gerilimler de izlenebilmektedir. Bu çalışmadaki öncelikli amacımız, söz konusu ikilemleri kaynakları ve sonuçları bakımından ele alan bir araştırma sunabilmektir.

İkinci amacımız ise, ele aldığımız dönemde felsefecilerimizce ortaya konan söylemlerin, çağdaş felsefenin önemli öğretilerinden olan hermeneutik yaklaşım bakımından irdelenmesi ve bu felsefenin ortaya koyduğu güncel çözüm önerileri ile birlikte karşılaştırmalı olarak değerlendirilmesidir. Yukarıda verdiğimiz açıklamalar çerçevesinde bakıldığında felsefecilerimizin çalışmalarını oluşturan konu alanının insan, dil, kültür ve tarih kavramlarına odaklandığı görülmektedir. Batılılaşma olgusu çerçevesinde baktığımızda Türkiye’de gerçekleştirilen felsefe etkinliğinin temel sorununun, insan ve tarihsel dünya arasındaki ilişkinin anlaşılması, anlamlandırılması konusu ile yakından ilişkili olduğu açıktır. Tanzimat’tan beri Batılılaşma sorunu ile karşı karşıya kalınan ülkede, dönemin düşünen aydınları arasındaki en büyük tartışma, bu değişimin tarzının, yol ve yöntemlerinin nasıl olması gerektiği hakkındadır. Bu çerçevede düşünme etkinliğinin gündemi, tarihsel olarak bize uzak düşmüş bir kültürü anlama, aktarma ve bu aktarımlar çerçevesinde, toplumsal değişim sürecinin felsefi dayanaklarını hazırlama üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda modernleşme sorunu geleneksel yapı ile Batı arasındaki kültürel uzaklık ve tarihsel yabancılığı giderme amacından başka bir şey değildir.

Böyle baktığımızda hermeneutik etkinliğin sorun alanı ile modernleşme hareketleri kapsamında, Batı felsefe geleneğini alımlamak ve aktarmak isteyen, Batılı anlamda bir felsefe geleneği oluşturmak isteyen felsefecilerimizin sorun alanlarının çakıştığını görmekteyiz. Başka bir deyişle ‘modernleşme’ olarak belirlenen amacın, Batı kültür kurumlarının benimsenmesi ve bu çerçevede ‘değişmek’ anlamına geldiği düşünülürse, bunun felsefi açıklaması, bize yabancı bir geleneği devralarak, farklı bir kültürün içinde kendimize yeni bir temel aramak şeklinde ifade edilebilmektedir. Başka bir kültürün içinde yer alma sorununun aynı zamanda bir tanıma ve ‘anlama sorunu’ olduğu açıktır. Bu durumu, “başka gelenek ve dünya görüşlerinin Türkçe ile yorumlanması, aynı zamanda başka geleneklerin

Türkçenin tarihsel anlam diline çevrilmesi² olarak değerlendirmek de mümkündür. Gadamer'in yaptığı tanıma göre hermeneutik, “daima başka bir dünyaya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği”³ olarak görülmektedir. Bu çerçevede hermeneutiği, yabancı olduğu olduğumuz ve anlamak istediğimiz bir gelenek ve düşünce tarihi ile karşı karşıya kalan felsefecilerimizin içinde buldukları sorunları kapsayan ve geleneksel felsefelerden farklı yollar ve bakış açıları sunan bir düşünce etkinliği olarak görmek gerekmektedir.

Felsefecilerimizin Almanya'da sürdürdükleri eğitimleri esnasında hermeneutik felsefenin önemli isimleri ile tanıştıkları, öğrencisi olup, derslerine katıldıkları bilinmektedir. Söylemlerine baktığımızda bu geleneğin bazı açımlarından yararlandıkları, hatta bazı temel kavramları devraldıkları belirlenebilmektedir. Ancak bu benimsemenin hermeneutik öğretinin tarihsellik, dünyasallık ve öznelarasılık bağlamında ulaştığı çoğulluk anlayışlarını taşımadığı da söylenebilir. Başka bir deyişle bugünü ve geleceği kurmak bakımından tarihi anlamanın gerekliliği üzerinde durulan bu söylemlerde, tarihsellik koşulu nedeniyle her anlamanın bireysel ve durumsal bir yorum olduğu üzerinde durulmamakta, bu nedenle Batılılaşma hareketleri içinde geçmiş ve gelenek vazgeçilebilir, kopulabilir bir tema olarak ele alınmaktadır. Tarihsellik düşüncesi bakımından felsefi bir sorun olarak gördüğümüz bu durumun temel nedeninin Aydınlanmanın tümelci yaklaşımlarına olan bağlılıkların ve bu yaklaşım içinde beliren doğruluk anlayışlarının olduğu söylenebilir. Bu bağlamda felsefecilerimizin söylemlerinde var olduğunu düşündüğümüz tarihsellik sorunu, günümüz hermeneutik yaklaşımlarının bulguları ışığında irdelenmekte ve ‘modern bireyin ve kimliğin oluşumu’ bağlamında araştırılmaktadır. Çalışmamız bu açıdan, modernleşme sorunları zemininde felsefecilerimizin ortaya koyduğu görüşler ile hermeneutik felsefenin tarihsellik ve insanlar arasılık açımlarının birey anlayışları bağlamında birlikte ele alındıkları bir çalışma olarak tasarlanmıştır.

² Yazıcıoğlu S., (2013), “Tanımak ve Tanınmak: Felsefede Otorite Sorunu”, **Felsefe Arkivi**, S. 35, s. 17.

³ Gadamer, H-G., (1995), “Hermeneutik”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der., Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınları, s.11.

Bu çalışmayı oluşturan amaçlardan üçüncüsü, yukarıda söz ettiğimiz gerilimler ve ikilemler bağlamında felsefecilerimizin felsefi tavırlarını oluşturan kavramsal çerçeve ile ülkemizin içinde bulunduğu ve modernleşme süreci olarak adlandırdığımız tarihsel koşulların etkileşimini ortaya koymaktır. Bilindiği gibi 1933 yılında yapılan reform ile Türkiye’de yönetim Üniversite’nin hareket alanını “milliyetçilik ve devrimcilik” olarak belirlemiştir.⁴ Bu belirlenmiş alanda Üniversite’ye düşen görev, Cumhuriyet ilkelerine bağlı kuşaklar yetiştirmek olarak tanımlanmıştır. Öte yandan modernleşme sürecinin başlangıcı kabul edilen Tanzimat’tan beri değişimi yöneten ve yönlendiren kurucu kadroların Fransa’da ortaya konduğu şekliyle pozitivizmi benimsedikleri, başka bir deyişle modernleşme düşüncesinin pozitivizmle eklemlendiği bilinmektedir. Bizim amacımız, bu tarihsel durum ve koşulların, felsefecilerimizin söylemlerinde var olduğunu düşündüğümüz ikilemlerle bağıntısını araştırmaktır. Felsefecilerimizin, insan ve tarih konularına yoğunlaşmış söylemlerinin pozitivist bir toplumbilim anlayışı ile bağdaşmadığı açıktır. Bununla birlikte etkileşimde buldukları tarihselci yaklaşımlara rağmen, kendi söylemlerinde vazgeçilemeyen bir unsur olarak karşımıza çıkan Aydınlanmacı tavrın söz konusu tarihsel ve politik bağlamla eklemlenmenin bir sonucu olduğu da düşünülmektedir. Çalışmamızda bu eklemlenmenin yarattığı sorunlar, eleştiri ve diyalog olanağı bakımından kavramsal bir zeminde araştırılmaktadır.

Özenle üzerinde durduğumuz ve üstesinden gelmeye çalıştığımız bir başka yaklaşım, felsefecilerimizin oluşturdukları metinlerin, geride kalmış bir dönemin işlevleri sona ermiş düşünce ürünleri olarak görülmesidir. Bizim amacımız, söz konusu metinlere, bugünün sorunları ve ilgileri bağlamında yaklaşarak bir geleneği devralmak, onları güncel felsefenin tartışma ortamlarına çekebilmektir. Böylece belki de yeni bir içerik kazandırarak, geçmişle aramızdaki bağın bazı örtük yanlarının aydınlatılmasına katkıda bulunmalarını sağlamak, bu yolla geleceğe dair bir gönderimde bulunmaktır.

Bu açıklamalar ışığında çalışmanın *Yüzyıl Başında Avrupa’da ve Türkiye’de Felsefenin Durumu* başlıklı birinci bölümü, çalışmanın ele alındığı dönemle ilgili

⁴ Milli eğitim Bakanı Reşid Galip’in 1 Ağustos 1933 günü yaptığı açılış konuşmasından. Bkz. Kafadar, O., (2000), *Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul, İz Yay., s. 253. Alıntı: 1 Ağustos 1933 tarihli Hakimiyet-i Milliye gazetesi.

tarihsel bir arkaplan değerlendirilmesine ayrılmıştır. Bu bölümün A/1 kısmında, *Yüzyıl Başında Avrupa'da Felsefe* başlığı altında Kıta felsefesinde 1900 lerin başında ortaya çıkan bunalımdan söz edilmekte bu ortamda doğan tartışmalara kısaca yer verilmektedir. Geleneksel felsefe yapma biçimlerinin eleştiriler karşısında çözülmekte olduğu, tarihselliği ile birlikte insanın ve yaşamın yeni bir bakış açısıyla felsefenin gündemine taşındığı bu süreç, ülkemiz felsefe etkinliğinde bulunduğu yansımalar ile birlikte ele alınmaktadır.

Aynı bölümün A/2 kısmında *Avrupa Felsefesinde Hermeneutik Yaklaşımlar* başlığı altında, söz konusu bunalımın içinde yeni bir felsefe yapma biçimi olarak beliren hermeneutik yaklaşım, temel kavramları ve savları bakımından ele alınmaktadır. Tin bilimleri olarak adlandırılan tarihsel ve toplumsal bilgi alanını, doğa bilimlerinden farklı ve kendisine özgü bir yöntemle kavuşturmak için hermeneutiğe başvurulması ile başlayan bu süreç, insanın tarihle olan ilişkisinin ontolojik bir temele dayandığının anlaşıldığı ve bu çerçevede her anlamanın tarihsel olduğunun belirlendiği özgün bir felsefe tarihidir. Dilthey'dan Ricoeur'e kadar izlediğimiz bu süreçte bilgiyi oluşturacak her deneyimin, aslında bir yaşama deneyimi olduğundan hareket edilmekte, insanın tüm yetileri ile gerçekleştirdiği bu yaşantının, yazılı ya da sözlü ifadelerde nasıl anlamlandırıldığı ve anlaşıldığı üzerinde durulmaktadır. Bu sürecin sonunda felsefenin dikkatinin eylem ve söylem kuramları üzerinde yoğunlaştığı görülmekte, eylemin zamansal anlaşılabilirliği bağlamında Ricoeur'ün geliştirdiği anlatı kuramına çalışmamızda ayrı başlık altında yer verilmektedir. Bu çerçevede, anlatıların tarih ve bellek oluşturucu özelliği üzerinde durulmakta, anlatılar yolu ile gerçekleştirilebilen bellek manipülasyonları ve ideolojik yönlendirmelere dikkat çekilmektedir.

Birinci bölümün B kısmı, *Yüzyıl Başında Ülkemizde Durum* başlığı altında yüzyıl başından itibaren ülkemizdeki felsefi etkinliğin gösterdiği gelişmelere ayrılmıştır. Bu süreç “1933 Öncesi Felsefe” ve “1933 Reformu ve Sonrasında Gelişen Felsefi Yaklaşımlar” olmak üzere iki başlık halinde ele alınmıştır.

İlk başlık, Batılılaşma hareketleri çerçevesinde Tanzimat döneminden başlayarak 1933 Üniversite Reformu'na gelene kadar görebildiğimiz düşünce hareketlerine ayrılmıştır. Bu bilgiler ışığında baktığımızda, başlangıçta düşüncenin,

Batılılaşmayı yönlendiren aydınlarca benimsenen pozitivist toplumbilim alanında yoğunlaştığı görülmektedir. Ülkemizde felsefe etkinliğinin akademik sayılabilecek bir biçimde varlık gösterebilmesi ise 1900 yılında Darülfünun'un kurulması ile mümkün olmuştur. Felsefe Bölümü bünyesinde farklı felsefi eğilimlerin ve bu bağlamda eleştirilerin izlenebildiği bu sürecin 1933 yılından sonra farklı bir zeminde geliştiği saptanabilmektedir.

İkinci olarak “1933 Reformu Sonrasında Gelişen Felsefi Yaklaşımlar” başlığı altında, İstanbul Üniversitesi'nin, tüm bölümlerinde olduğu gibi, Felsefe Bölümü'nde de yeni bir anlayışın uygulamaya konduğu bu süreç ele alınmaktadır. Bu dönemde yeni anlayışın belirgin tavrı, felsefe etkinliğini hem kurumsal bakımdan, hem de kuramsal bakımdan Batı'da ortaya konan modeller çerçevesinde yönetmek ve yönlendirmek olarak saptanabilmektedir. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün yeniden yapılanması olarak görülebilecek bu süreç, başlangıçta Alman felsefeciler eliyle uygulamaya konan bir değişim programı çerçevesinde yürütülmüştür. Ancak kısa bir süre sonra, bu görev onlarla birlikte çalışmış yerli hocalar tarafından devralınmıştır. Mengüsoğlu ve Gökberk, bu süreçte kurucu görev alan ve gerçekleştirdikleri çalışmalarla bölümde birbirinden farklı ama birbirini bütünleyen felsefe anlayışlarının gelişmesine yol açan iki felsefecimiz olarak görülmektedir. Birbirinden farklı yönelişleri olan bu yaklaşımların ortak tavrı, devletin siyasi yapısı ile birlikte, toplumun kültürel yapılarının ve buna bağlı olarak bireyin yeniden kurgulandığı bu dönemde, pozitivist olarak değerlendirilebilecek bir tavırdan çok, Aydınlanmanın akılcılık, bilimselcilik ve ilerlemecilik gibi evrensel ilkelerine gösterdikleri bağlılık olarak saptanabilmektedir.

Çalışmamızın bu kısmında Gökberk ve Mengüsoğlu'nun felsefi söylemlerini oluşturan kavramsal çerçeve ayrı başlıklar halinde verilmektedir. “Tarih, Dil ve Kültür Bağlamında Ortaya Çıkan Yaklaşımlar” başlığı altında Gökberk'in felsefe ile tarih ilişkisini öne çıkaran yaklaşımı incelenmektedir. Bu söylemde, tarihe felsefe ile bakmanın yolu, Aydınlanmanın akılcı ve bilimselci ilerleme anlayışına bağlılık olarak görülmektedir. Bununla birlikte Gökberk, tarihi, özgün ve bireysel varoluşların dönemsel olarak kendilerini gösterdikleri bir alan olarak gören on sekizinci yüzyıl tarihselci yaklaşımlarına da yakın durmaktadır. Bu bakımdan onun

söyleminde, özgün bir kendilik olarak varolmanın koşulu, tarih bilincine sahip olmaktır, tarihe felsefe ile bakmaktır. Bu açıdan irdelendiğinde Gökberk'in tarih felsefesi, tarihselci ve tekilci yaklaşımlarla, Aydınlanma'nın tümelci anlayışlarının bir araya getirildiği bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu kısımda ikinci olarak, “Yeni Ontoloji Yaklaşımı ve Felsefede Doğal Tavrı” başlığı altında Mengüşoğlu'nun yeni ontoloji yaklaşımı çerçevesinde belirlenen görüşlerine yer verilmektedir. Bu görüşlerde doğa bilimlerinin tümevarımcı yöntemine bağlılık ön plandadır ve bu çerçevede geleneksel epistemolojilerin refleksiyoona dayalı tavrı eleştirilmekte, bunun karşında doğal tavra dayalı bir ontoloji önerilmektedir. Bu bakımdan Mengüşoğlu'nun yeni ontoloji yaklaşımı, metafizik öğelere dayalı bir sistem felsefesi eleştirisi olarak ortaya çıkmakta, bununla birlikte tümevarımcı bilimsel yöntem ile oluşturulmuş, sistemci bir kurgu olarak biçimlenmektedir.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 1950 li yıllardan itibaren yukarıda verdiğimiz iki yaklaşımın yanında fenomenolojik ve hermeneutik bir açılımın da ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Bu çerçevede Nermi Uygur'un söylemlerinin Husserl'in fenomenoloji açılımları ile bağlantılı olarak gelişen bir Aydınlanma eleştirisi olduğu söylenebilmektedir. Felsefe Bölümü'nde fenomenolojik hermeneutik yaklaşımın başlangıcını oluşturan bu tavrı, sonrasında Önay Sözer, Doğan Özlem gibi başka felsefecilerce devralınarak geliştirilmiştir. Çalışmamızda, *Hermeneutik Yaklaşımlar* başlığı altında bu gelişmelere kısaca değinilmektedir.

Tez çalışmamızın *Avrupa'da ve Türkiye'de Ortaya Konan Birey Anlayışları* başlıklı ikinci bölümü, önceki bölümde genel çerçevesi belirlenen felsefi yaklaşımların birey anlayışları bakımından mercek altına alındığı bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Bu bölümünün A/1 kısmında *Avrupa'da Birey Anlayışları* başlığı altında, modern düşünceye ait birey anlayışları ile hermeneutik düşünceye ait birey anlayışları kişisel özdeşlik kurulumları bağlamında karşılaştırmalı olarak irdelenmektedir. Yapılan araştırma, modern dönem birey anlayışlarında, zaman içinde meydana gelen değişimlere ve çeşitliliğe rağmen, tutarlı bir süreklilik olarak elde edilen kişisel özdeşlik bağıntısının töz fikrinden elde edildiğini göstermektedir.

Bu yolla zaman içinde gerçekleşen değişimlere rağmen bireyin aynılığında söz edilebilmekte, bu temelde kurulan kişisel özdeşliğin ise insanı esas olarak nesne konumuna aldığı, bir kimlik olarak değil, ne'lik olarak tanımladığı ve tanıdığı belirtilmektedir.

Hermeneutik Yaklaşımında Birey Anlayışları ve Kişisel Özdeşlik başlığı altında ise insanın töz düşüncesine dayanarak kurulan bir aynılık bağıntısı ile tanımlanamayacağı görüşü üzerinde durulmaktadır. Hermeneutik yaklaşım içinde geliştirilen tarihsellik anlayışları, insan varoluşunun sabit, değişmez, tüm zamanlar için geçerli nitelikler yolu ile tanımlanamayacağı, başka bir deyişle bir 'öz'ünün bulunmadığı sonucunu getirmiştir. Bu öz'ün olsa olsa, "insana özgü ve ona ait zamansallık olarak tarihsellik olduğu"⁵ belirtilmektedir. Bu durumda insanın, bazı yapı özelliklerine veya kategorilere dayanarak tümel tanımlamalarının yapılamayacağı, her bireyin kendisini eylem ve etkinliklerinde gerçekleşen özgün bir bütünlük olarak zaman içinde ortaya koyabildiği belirtilmektedir. Söz konusu kimlikler başkasının varlığını zorunlu kılmakta, kişiliğin birlikli yapısı, ancak başkasının tanıklığında zamansal olarak kurulabilen akışkan bir özellik göstermektedir. Bu bağlamda Arendt ve Ricoeur, kimlik olarak adlandırdığımız tarihsel bütünlüğün sürekliliğinin ve tutarlılığının, bellek oluşturucu anlatılar yolu ile kurulduğunu söylemektedirler. Ricoeur'ün iddiasına göre tarih de bir büyük anlatıdan başka bir şey değildir.⁶ Bu çerçevede, kişisel özdeşliklerin anlatılar yolu ile kurulabilirliğinin, bellek manipülasyonlarına yol açtığı, bunun da kolektif belleğin oluşturulması bakımından ideolojilere alan açtığı belirtilmektedir.

İkinci bölümün B kısmında, *Türkiye'de Birey Anlayışları Bakımından Çeşitli Açılımlar* başlığı altında, ele aldığımız felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya konan birey anlayışları irdelenmektedir. Bu kısımda ilk olarak, Takiyettin Mengüşoğlu ve öğrencisi İoanna Kuçuradi'nin söylemlerinde izlediğimiz antropolojik bakış açısı ele alınmaktadır. İnsanı eylem ve etkinliklerinden yola çıkarak ele alan ve onu tür olarak ayırtılı kılan yapı özelliklerinin belirlenmesine çalışılan bu söylemin, Yeni Ontoloji felsefesi ile Max Scheler fenomenolojisi çerçevesinde geliştirilmiş antropolojik bir

⁵ Özlem, D., (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s., 164.

⁶ Ricoeur, P., (2009), *Zaman ve Anlatı 2*, Tarih ve Anlatı, çev. Mehmet Rıfat, İstanbul, YKY, s. 9.

yaklaşım olduğu görülmektedir. Eylem alanından sağlanan verilerden yola çıkarak tümevarımcı bir yöntemle genel tanımlamalara ulaşılan bu yaklaşımlarda insan, gerçekleştirilmeleri değerlerce yönetilen bir edimler ve olanaklar varlığı olarak tasarımlanmaktadır. İnsan eylemlerindeki farklılaşmalarla ilgili olarak değerlere verilen taşıyıcı rol, bu antropolojik söylemleri etik alanına açmakta, çizilen tasarımların aynı zamanda birer kimlik olarak tanımlanmasını ve tanınmasını getirmektedir.

İkinci bölümün B/2 kısmında ele aldığımız yaklaşım biçimi, Macit Gökberk ile öğrencisi Bedia Akarsu'nun söylemlerinde ortaya çıkan dil, tarih ve kültür araştırmalarına dayalı birey anlayışlarıdır. Bu çalışmalarda Batılı anlamda modern bireyin kuruluşu, modern toplumun oluşturulmasından ayrı tutulmamakta, toplumsal özgünlüklerin ise belli bir tarih bilinci ile ancak tarih içinde temellendirilebilecekleri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda bir yandan özgün toplumsal kimliğin tarih ve kültür içinde keşfedilebilir olduğu düşüncesi ortaya konmakta, bir yandan da bu kimliğin genel geçer kabul edilen Batı Kültür Çevresi içinde tanınıp tanımlanabileceği belirtilmektedir. Felsefecilerimizin söylemlerinde bir gerilim olarak değerlendirdiğimiz bu durum, ilerlemeci tarih anlayışının getirdiği bir zorunluluk olarak görülmektedir.

Çalışmamızın üçüncü bölümü, felsefecilerimizin söylemlerinde saptadığımız ikilem ve gerilimlerin, dayanakları ve sonuçları bakımından tartışılmasına ayrılmıştır. *Ülkemizde Ortaya Konan Birey Anlayışlarının Hermeneutik Yaklaşım Bakımından Eleştirisi* başlığını taşıyan bu bölümün ilk kısmında felsefecilerimizin söylemlerinin kavramsal çerçevesini oluşturan sistemci ve tümelci bakış açısı tarihsel gelişimi ve toplumsal bağıntıları bakımından irdelenmekte, felsefecilerimizin söylemlerinde gözlemlediğimiz etkileri değerlendirilmektedir. Bu etkiler, insan-tarih ilişkisi bakımından ele alınmakta, tümelci bakışın yarattığı tarihsellik sorunu araştırılmaktadır. Öte yandan, Aydınlanma düşüncesi içinde geliştirilen doğruluk anlayışlarının, düşünceyi karşıtlaştırıcı etkisinden söz edilmekte, karşıt konumlara yerleştirilen düşünceler arasında ortaya çıkan diyalog eksikliğinin, eleştiri olanağını da ortadan kaldırdığı üzerinde durulmaktadır.

Bireysel ve Ulusal Kimlik başlıklı ikinci kısımda ise, birey anlayışları bakımından incelediğimiz söylemlerde ortaya çıkan kimlik sorunu, hermeneutik

felsefe içinde ortaya konan güncel yaklaşımlarla karşılaştırılmakta, tümelci bakışın getirdiği bazı darlaştırmalar ve genelleştirmeler, tekilci ve tarihselci bakışın sağladığı çoğulluk anlayışları bakımından değerlendirilmektedir. Verilen bilgiler ışığında bakıldığında, birbirinden farklı açıklama biçimleri içerisinde ortaya kosa da felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan birey anlayışlarının ortak yönü, Aydınlanma düşüncesi içinde gelişmiş olan akılcı, bilimselci ve sistemci bir yaklaşımı içermesidir. Bu yaklaşım içinde belirlenen kimlik özdeşlikleri ya tarihsel bir araştırma ile keşfedilebilecek tözsel bir aynılığa dayandırılmış, ya da antropolojik bir bakış açısıyla saptanan yapısal özelliklere dayandırılan, etik bir kimlik tasarımına dönüşmüştür.

Günümüzdeki çoğulcu anlayışlar, tarihte keşfedilen veya yapısal olarak kurgulanabilen bir kimlik bulabileceğimiz görüşünü, modern düşüncenin oluşturduğu bir yanılsama olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede, kamusal eylem alanında gözlemlenen bireysel ve grupsal kimliklerin, kategorik çözümlenmelerle temellendirilemeyecekleri, bu anlamda önceden verili olarak saptanabilecek bir kimlik gerçekliğinin bulunmadığı belirtilmektedir. Yine aynı bağlamda, tümelleştirici ve aynılaştırıcı bir anlayışla homojen yapılar olarak tasarlanan bireysel ve toplumsal kimliklerin, ideolojilerin müdahalesine açık alanlar oluşturduğuna dikkat çekilmektedir. Bu bakımdan tarihe bakıldığında ulus toplumların kurulma aşaması ile kimliklerin tözsel bir aynılık olarak tanımlanmalarının aynı zamana denk düştüğü belirtilmektedir. Modern toplumun oluşturulması sırasında ortaya çıkan bireycilik anlayışları, özgünlüğün temellendirilmesi bakımından kimlik politikası olarak değerlendirilmektedir.

Bununla birlikte, felsefecilerimizin söylemlerini modern toplumun ve kimliğin oluşturulması gibi geniş bir çerçeve içinde ele aldığımızda, gerçekleştirilen çalışmalar bir bütünlük içerisinde ele alınmalı ve ülkemizin düşünce tarihine yaptığı olumlu katkıları gözden kaçırılmamalıdır. Çalışmamızda üzerinde durduğumuz gibi felsefi düşünme bakımından oldukça sınırlı bir geleneği devralan felsefecilerimizin, ülkemizdeki felsefe etkinliğini uluslararası alanlara çekmek ve yeni düşünce tarzlarıyla karşılaşmalarını sağlamak için gösterdikleri çabaların önemli kazanımları olmuştur. Bu konuda her çalışmayı bir başarı olarak görmekteyiz. Özellikle Türkçenin bir felsefe dili haline getirilmesi çabalarında ortaya çıkmaktadır. Eleştirel

düşünmenin temel koşulunun başka düşünme biçimleri ile karşılaşma, tanışma ve tanıma ilişkisi içinde gerçekleşen anlama ve anlamlandırma etkinliği olduğu düşünüldüğünde, dilimiz ile ilgili çalışmaların ne kadar önemli bir eksikliği giderdiği ortaya çıkmaktadır.

Tam da bu nedenle çalışmamızı, sadece geçmişimize yönelik bir araştırma ve değerlendirme olarak değil, gelecekle ilgili çeşitli beklentilerin yönlendirdiği, tamamlanması gereken bir düşünme süreci içerisinde görüyoruz. Bu bakımdan başta da belirttiğimiz gibi geçmişle gelecek arasında bağ kurma çabası olarak tasarlanan çalışmamızın amacı, felsefi etkinliğimizin süregelen yapısına katkıda bulunmak olarak görülebilir.

I

YÜZYIL BAŞINDA AVRUPA'DA VE TÜRKİYE'DE FELSEFENİN DURUMU

A. Yüzyıl Başında Avrupa'da Felsefe:

1. Yüzyıl Başında Felsefenin Bunalımı:

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın ilk yılları, Avrupa felsefe tarihinin, özellikle de kıta felsefesi tarihinin kuramsal bakımdan en hareketli dönemlerinden biri olarak bilinir. Büyük acılara yol açan ekonomik ve siyasi krizlerin savaşlarla aşılmaya çalışıldığı bu dönemde, geleneksel sistem felsefelerinin eleştiriler karşısında çözülmekte olduğu görülmektedir. Felsefenin bunalım yılları olarak anılan bu dönem öte yandan, çözümlerden yeni anlayışların ve kavrama biçimlerinin doğduğu verimli bir felsefi sürecin de başlangıcını oluşturmaktadır. Bu dönemde felsefecileri en fazla uğraştıran sorunun, felsefenin doğa bilimlerinin yöntemsel üstünlüğü karşısında içine düştüğü alan daralması ve güvensizlik bunalımı olduğu görülmektedir. Bu sorun ile bağlantılı diğer bir konu, insan ve tarih ilişkisinin felsefe bakımından nasıl temellendirileceği sorunudur. Birbirinin içinde yer alan bu iki sorunun çözümü için yapılan çalışmalar sonucunda yirminci yüzyılın başı, felsefenin yön değiştirdiği, yaşamının ve tarihin iki vazgeçilmez koşul olarak felsefe alanına kabul edildiği bir sürecin başlangıcı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın esas olarak aynı dönemde Türkiye'de ortaya konan felsefi etkinlik üzerine bir araştırma olduğu düşünüldüğünde, söz konusu dönemi Türkiye'den görüldüğü ve alımlandığı biçimiyle ortaya koymak yararlı olacaktır. Bu yolla hem o dönemin içinde yaşamış felsefecilerimizin tanıklıklarına dayanan bilgiler edinmek, hem de ülkemiz felsefi coğrafyasında bunalımın ve bu ortamda gelişen yeni felsefi olanakların nasıl alımlandığını izlemek mümkün olacaktır.

Macit Gökberk, "19. yüzyılın ortalarına doğru büyük bir gürültü ile yıkılan Alman İdealizmi felsefesinin geriye bıraktığı boşluğun yeniden yaratıcı çalışmalar ile dolmaya başladığı"⁷ bu dönemi, 1936-1942 yılları arasında İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde Felsefe Tarihi dersleri veren Prof. Ernst von Aster'in (1880-1948) görüşlerine başvurarak bize aktarmaktadır. Söz konusu

⁷ Gökberk, M., (1949), "Ernst von Aster'in Felsefedeki Yeri", **Felsefe Arkivi**, Cilt 2, S. 3, 1949. s. 10.

yıllarda, bu çalışmada ele aldığımız felsefecilerimizden Mengüşoğlu ve Gökberk, von Aster'in öğrencisi olmuşlardır ve yeni kurulmakta olan felsefe bölümünde von Aster'in etkisinin büyük olduğu kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

von Aster'e göre; "19. yüzyılın ikinci üçte biri, bütün Avrupa'da hele Almanya'da felsefe ilgisinin, felsefe ve felsefe karşısındaki saygının, felsefenin tesirinin çok düştüğü bir devirdir; alemi bir bütün olarak anlamak isteyen felsefe ideali yerine exakt bilim ideali, laboratuvarlar ve arşivler ile çalışan bilimin ideali geçmişti, bir yandan ilmi çalışma metodunun itibarı yükseliyor, öbür yandan da felsefi idenin itibarı düşüyordu."⁸ Başka bir deyişle, pozitif bilimlerdeki gelişmeler, metafizik yönelişlerin kesin olarak aşılmasına yol açmış, von Aster'in deyimiyle "bunların insanlık kültürünün ve tinin taşıyıcısı ve yol göstericisi olarak gördükleri işi"⁹ bilimlerin kendileri üstlenmişti. Bilim ve felsefenin işlevlerindeki bu değişiklik, von Aster'e göre, Hegel'in ortaya koyduğu büyük sistem felsefesindeki çözülmenin "kısmen sebebi ve kısmen de sonucu"¹⁰ olmuştur.

Bu çerçevede felsefe ile bilimler arasında doğan bunalım, var olanlara dair araştırmaların bilimlere bırakılmasına yol açmış; "düşüncenin şartları, metot meseleleriyle bu metotların hangi sınırlar içerisinde kullanılabileceği"¹¹ gibi konular ise filozofların araştırmalarına bırakılmıştır. Yeni-Kantçılığın da bu sırada doğduğunu ve kısa süre içinde birçok kollara ayrıldığını söyleyen von Aster, özellikle Marburg Okulu'nun bireyle toplum, toplumla tarih arasındaki her türlü ilişkiyi "tamamiyle formel bir etik üzerine, Kant'ın formel etiği üzerine kurmak"¹² eğiliminde olduğunu bildirmektedir.

Bu dönemde yöntem sorunlarının öne geçmesi, başka bir deyişle felsefeye sadece düşünmenin koşulları ve yöntem sorunlarından ibaret bir alan bırakılması sonucunda, filozofların felsefe için yeni bir temel arayışına yöneldikleri görülmektedir. von Aster'e göre bu yaklaşımların en fazla ses getirenlerinden birisi "sezişe dayanan ve tabiat bilimlerinin yanında kendi yerini almak isteyen, varlığın tamamiyle felsefi bir bilgisi" olarak, "bugün Almanya'da en çok temsilcisi bulunan

⁸ Gökberk, M., (1949), "Ernst von Aster'in Felsefedeki Yeri", s. 11, Alıntı: von Aster, E., (1935) Die Philosophie der Gegenwart, Leiden S. 2.

⁹ Gökberk, M., (1949), "Ernst von Aster'in Felsefedeki Yeri", s. 11.

¹⁰ Agy.

¹¹ Aster, E., (1955), "Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri", s. 40.

¹² Aster, E., (1955), "Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri", s. 41.

felsefi temayül”¹³ olan fenomenolojidir. Fenomenolojik yaklaşımı, sezgiye dayalı bir apaçıklıktan hareket eden bir inanma olarak değerlendiren von Aster’in bu felsefe hakkındaki görüşleri pek olumlu değildir. Ona göre soyut varlıklar sezgi ile kavranabilince, evrenin, insanın ve tanrının özlerinin de kavranabilmesi olanağı doğmakta, böylelikle, Kant’ın daha evvel her bilim için çizmiş olduğu sınırları kaldırarak, metafizik alanına geçiş kolaylaşmaktadır. Gökberk, von Aster’in bu fenomenoloji karşıtlığının ömrünün sonuna kadar sürdüğünü, “bilimi; fenomenlerin metafizikten kurtulmuş, elden geldiği kadar ekonomik bir tasviri diye anlayan”¹⁴ pozitivist yaklaşımın ona her zaman daha yakın olduğunu aktarmaktadır.

Gökberk için ise fenomenoloji, Yeni-Kantçılığın Alman felsefesindeki ağırlığının azalmasıyla ortaya çıkan yeni bir gelişmedir ve “Edmund Husserl’in 1900 yılında çıkan “Mantık İncelemeleri -*Logische Untersuchungen*- adlı eseri”¹⁵ ile başlamıştır. Ona göre bu yapıt, etkisi günümüze kadar sürecek olan bir dönem için, ‘Phaenomenologie denilen çığır için bir çıkış noktası’ olmuştur.

Dönemin birçok felsefecisinin oldukça etkilendikleri ve yararlandıkları, bununla birlikte eleştirel bir bakışla gerçekleştirilen birçok tartışmaya da neden olan fenomenolojinin kurucusu Husserl’in, felsefenin içinde bulunduğu bunalım ile ilgili görüşleri, 1911 yılında *Logos* dergisinde yayımlanan *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (Philosophie Als Strenge Wissenschaft)* adlı yazısında yer almaktadır.

Husserl bu yazısında, felsefenin başından beri temel ve kesin bir bilim olma gereksiniminde ve iddiasında olduğundan, ancak hiçbir dönem bu iddiasını yerine getiremediğinden söz eder.¹⁶ Ona göre felsefe daha çok eleştirel düşünce aracılığı ile yöntem konusunda hep daha derine nüfuz eden araştırmalarla bunu sağlamaya çalışsa bile sonuç, doğa ile insan bilimlerinin ve aynı şekilde saf matematik disiplinlerin kurulması ve bağımsızlıklarını kazanması olmuştur. On sekizinci yüzyılda doğa bilimlerinin hızlı gelişimi ve bu bilimlere ait bilginin kesinlik iddialarını sağlaması ile doğalcılık (naturalizm), felsefeyi kesin bir bilim haline getirme iddiası ile ortaya çıkmıştır. Burada doğa, ‘kesin ve sağlam doğa yasaları ile sağlanmış uzay zamansal birlik’ olarak alınmakta, bu nedenle sadece fiziksel olgular ‘gerçek’ kabul

¹³ Aster, E., (1955), “Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri”, s. 41.

¹⁴ Gökberk, M., (1949), “Ernst von Aster’in Felsefedeki Yeri”, s. 11.

¹⁵ Gökberk, M., (1949), “Ernst von Aster’in Felsefedeki Yeri”, s. 12.

¹⁶ Husserl, E., (2007), **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. A. Kaygı, İstanbul, TFK Yay. s. 7.

edilmektedir. Buna durumda olgusalılığın bilimi olarak doğalcılık, düşüncede varolan gerçekliği ya onaylamamakta ya da fiziksel bir gerçeklik haline getirerek onaylamaktadır.¹⁷ Doğalcı tavrı ‘idealist ve nesnelci’ bulan Husserl, bu tavrı ile temellendirilen kuramların, değerlerin ve pratik yasaların önceden verili kabul edildiklerini, bu bakımdan doğalcının “farz ettiğini inkar eden teoriler ileri süren bir idealist olduğunu”¹⁸ söyler.

Buna karşın Husserl’e göre varolanı genel neliği yani özü (Wesen) bakımından incelemek, hem nesnenin verilmişlik tarzlarını ortaya çıkarmak hem de nelik içeriğinin açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. Husserl’e göre verilmişlik tarzları ve yönelmişlik üzerine çalışan bu tür araştırmalar fenomenolojik incelemeler başlığı altında toplanabilecek çalışmalardır.¹⁹ O, bu araştırma biçimini; bilincin bilimi olan, ama yine de psikoloji olmayan, bilincin doğa biliminin karşısında yer alan *bilinç fenomenolojisi* olarak tanımlar.

Husserl’in, kendinden sonraki birçok felsefi yaklaşım tarafından bir sav söz olarak alınılan, “araştırma dürtüsü felsefelerden değil, şeylerden ve problemlerden yola çıkmalıdır”²⁰ önermesi, felsefi araştırmanın önceden konulmuş sistem ya da yasalardan hareketle yapılamayacağı görüşüyle yeni bir tavrı haber vermektedir. Bu tavrı ile fenomenoloji, “felsefenin sistematik temel bilimi, doğanın, tinin, idelerin hakiki metafiziğine giriş kapısı”²¹ olarak belirlenmektedir.

Doğa bilimlerinin yöntemsel üstünlüğü nedeniyle felsefenin içine girdiği bunalıma çözüm bulmak amacıyla geliştirilen ‘kesin bir bilim olarak felsefeyi temellendirme’ araştırmaları dönemin felsefe ortamlarında tartışılmakta bu tartışmaların yansımaları ülkemiz felsefesinde de görülmektedir.

Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*²² isimli çalışmasının *Giriş* bölümünde, *Fenomenologiden Önceki Felsefenin Durumu ve Husserl’in Fenomenolojisi* başlığı altında hem bir dönem değerlendirmesi, hem de Husserl fenomenolojisinin yöntemsel ayrıcalıklarının ve temel kavramlarının

¹⁷ Lauer, Q., (1965), “Introduction by Quentin Lauer”, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, by E. Husserl, çev. Q. Lauer, New York, Harper&Row Publishers, s. 9.

¹⁸ Husserl, E., (2007), **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, s. 15.

¹⁹ Husserl, E., (2007), **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, s. 22.

²⁰ Husserl, E., (2007), **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, s. 71.

²¹ Husserl E., (2007), **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, s. 44. dipnot 1.

²² Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları.

değerlendirmesini yapar. Bu değerlendirmeye göre Husserl'in fenomenolojisi felsefeye tekrar bağımsız ve özel bir araştırma alanı açmış, onu içinde bulunduğu çıkmazdan çıkarmıştır. Husserl "Fenomenlere, şeylere dönmeli"²³ demekle felsefeye kendine özgü alanını göstermektedir ve bu yolla felsefe, eski sistemleri, onların kritiğini, ya da herhangi bir bilime yönelmeyi bırakarak şeyler alanına dönecektir.

Ancak Mengüşoğlu'nun Husserl'e bakışı hocası Aster gibi eleştirel bir nitelik taşır. Ona göre Husserl, hareket noktası olan fenomenlere bağlı kalmamış içkin ve idealist bir felsefeye yönelmiştir.²⁴ Bununla birlikte onun felsefeye getirdiği yeniliklerin, yirminci yüzyılın başka filozofları tarafından geliştirildiğini düşünen Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* adlı çalışmasında, "Husserl'in kurup kısırlaştırdığı fenomenolojinin nasıl yeni bir yola girdiğini ve modern ontolojinin doğduğunu"²⁵ göstereceğini bildirir. Söz ettiği modern ontoloji, Nicolai Hartmann'ın (1882-1950) kurucusu olduğu 'yeni ontoloji'dir.

Dönemin ses getiren filozoflarından olan Nicolai Hartmann, felsefenin içinde bulunduğu durum ile ilgili görüşlerini *Felsefe Arkivi*'nin ilk sayısında yayımlanan "*Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı*"²⁶ adlı makalede anlatmaktadır. Hartmann yazısına felsefenin öteden beri en temel amacının "üzerinde her şeyi taşıyabilmesi lazım gelen bir temelin, felsefi bir temel-ilminin kurulması"²⁷ olduğu düşüncesi ile başlar. Bu öyle bir 'temel-ilim' olmalıdır ki bu temel üzerinde, insanın sormadan edemediği tüm metafizik soruları cevaplayabilen, felsefenin tüm çalışma alanlarını kuşatabilen sistemler kurulabilsin. Ancak bu tür kuşatıcı sistemlerin eleştiri karşısındaki dayanıksızlıklarının ilerleyen zamanlar içerisinde görüldüğünü kaydeden Hartmann, bu nedenle felsefenin hareket noktasının metafizik olamayacağını, bütün soruları cevaplayabilecek bir metafiziğin varılacak en son nokta olarak amaçlanmasının gerektiğini belirtir. Ona göre, başlangıç noktası olarak başka bir 'temel-ilimi'in seçilmesi gerekmektedir.

Yaptığı irdelemeye göre, insanın da bir parçası olduğu dünya bütünüyle varlık ilişkilerinden oluşmaktadır. Bu nedenle felsefede gelinen noktada, genel varlık

²³ Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 2.

²⁴ Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 25.

²⁵ Agy.

²⁶ Hartmann, N., (1945), "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı" *Felsefe Arkivi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 202. Hartmann bu yazıyı yayın kurulunun başvurusu üzerine Arkiv'de yayımlanmak üzere göndermiştir.

²⁷ Hartmann, N., (1945), "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı" s. 202.

bilgisine yani ontolojiye dönmek zorunluluğu doğmuştur. Hartmann'a göre dönemin felsefi bir temel bilim arayışı kendisini, "Aristo'dan beri *prima philosophia* rolünü oynayan disipline, varolanı olduğu gibi tetkik eden bir bilgiye -ontolojiye-götürmektedir, (...) sistematik felsefe bugün Almanya'da yeni bir ontolojiyi kurmak yoluna girmiştir."²⁸

Aynı dönemde felsefenin içinde bulunduğu sorunları aşmak için Yeni Kantçı yaklaşımlardan farklı önerileri olan başka çalışmalar da yayımlanmaktadır ve Dilthey'in (1833-1911) araştırmaları bu süreçte ses getirmeye başlar. Dilthey'a göre içinde bulunulan bunalım yöntem sorunundan kaynaklanmaktadır ve felsefenin de içinde olduğu tin bilimlerinin yöntemi, doğa bilimlerinin açıklama modelinden farklı olarak anlama/yorumlama (hermeneutik) olmalıdır. Yaşama ifade ve anlama ekseninde geliştirilecek olan böyle bir yöntem anlayışı, insani ve toplumsal alanın tekil olgularını, genel geçer yasalara dayalı mantıksal çıkarımlara başvurmadan çözümlenmeyi amaçlar. Husserl'in fenomenoloji açılımı ile birlikte Dilthey'in bu yaklaşımı, felsefenin yönünü kurgul sistemlerden tekil olana, tarihselliği ile birlikte insan ve yaşantısına çevirmiştir.

Söz konusu dönemden günümüze kadar uzanan felsefe gündemine baktığımızda, Dilthey ve Husserl ile başlayan hermeneutik ve fenomenoloji geleneğinin, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi filozoflarca çeşitli yönlerde geliştirilerek bu güne taşındığını ve günümüzün yaşamsal sorunları ile ilgili çözümler üretmeye devam ettiği görülmektedir.

Ülkemize baktığımızda, 1933 Üniversite Reformu ile kurucu görev üstlenen ve belli bir hedefe yönelen felsefecilerimizin, sistem felsefelerine eleştirel bakmakla birlikte, Aydınlanma akılcılığı temelinde gelişen tümelci anlayışa bağlı kaldıkları görülmektedir. Bu çerçevede yaklaşımları, sistem eleştirisi olarak gelişmiş fenomenolojik hermeneutik geleneğe karşı da bir mesafeyi barındırmaktadır. Oysa ülkemiz açısından düşünüldüğünde modernleşme ve Batılılaşma süreçlerinin yabancı bir kültürü anlama ve içselleştirme çabaları ile yüklü olduğu açıktır. Bize yabancı bir kültürün, bir dilin, bir geçmişin anlaşılması sorunu ise hermeneutik felsefenin sorun alanı içine girmekte ve araştırılmaktadır. Öte yandan bu araştırmaların bulgularından

²⁸ Hartmann, N., (1945), "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı" s. 208.

felsefecilerimizin de yaralandıkları görülebilmekte ve aydınlanmacı görüşler açısından söylemlerinde bir gerilim yaratmaktadır. Bu bağlamda çalışmamız, hermeneutik geleneğin geliştiği ortamlarda lisans ve lisansüstü eğitimlerini gerçekleştiren hocalarımızın söylemlerinde beliren bu uzaklığın ve gerilimin nedenlerine yönelik bir araştırma olarak da görülmelidir.

Bu nedenle, ülkemizde Batılı anlamda felsefe geleneği oluşturmak hedefine yönelmiş felsefi etkinliğimizle ilgili çözümleyici bir araştırmaya başlarken, hem sistem felsefeleri hem de pozitivist toplumbilim anlayışı karşısında eleştirel bir konuma yerleşen hermeneutik yaklaşımın temel önermelerine yer vermek gerektiği kanısındayız.

2. Avrupa Felsefesinde Hermeneutik Yaklaşımlar

a. Tin Bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik

Doğa bilimlerindeki gelişmeler nedeni ile felsefenin yöntem krizi içine girdiği ve alan kaybettiği dönem, ekonomik krizler ve savaşlarla bağıntılı olarak Avrupa toplumunun ve ilişkili halkların da bunalım içine sürüklendiği yıllar olarak tarihe geçmiştir. Ekonomik ve politik alanda büyük yapısal değişikliklerin yaşandığı bu dönemin, ülkemiz bakımından da yıllar süren savaşların getirdiği büyük kayıpların tarihi olduğu bilinmektedir. İnsanlar açısından bunalım dönemleri, geleneksel anlam yapılarının kırılanlaştığı, anlamların üzerine kurulduğu temellerin kaydığı zamanlardır. O nedenle bunalım yılları düşünce tarihinde anlam araştırmalarının yoğunlaştığı, geçmiş yaşantılara yeniden dönüldüğü, tarihin farklı bir bakış açısı ile yeniden değerlendirilmeye çalışıldığı dönemler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda felsefenin krizine çözüm olarak geliştirilen Yeni Kantçı öğretinin temellerinin Birinci Dünya Savaşının getirdiği yıkıcı etkilerle sarsıldığı ve bu sarsıntıdan fenomenoloji gibi, Dilthey'in temsil ettiği yaşam felsefesi gibi, varoluşçuluk gibi yeni anlamlandırma biçimlerinin doğduğu görülmektedir.²⁹ Yeni yaklaşımlar, bir yandan felsefenin tüm bilimler için temel olma olanağının araştırıldığı, bir yandan da insana dışsal ve önceden verili her hangi bir metafizik kurguya başvurmadan tarihin somut bir bütünlük olarak nasıl anlaşılabilirliğinin

²⁹ Moran, D., (2008), **The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy**, New York, Taylor & Francis e-Library, Routledge, s. 29.

araştırıldığı modellerdir. Bu modellerde insan, sadece epistemolojik bir özne olarak görülmemekte, hem tarihi yapan, hem tarih tarafından oluşturulan bir varolma tarzı olarak ele alınmaktadır.

Bu bağlamda, 1833-1911 yılları arasında yaşayan bir Alman tarihçi filozof olarak Dilthey'in kaygısı, tarihsel ve toplumsal alana ait bilginin, doğa bilimleri karşısında güvenilirliğini elde etmek, bu amaçla kendisine özgü bir yonteme kavuşturularak temellendirilebilmesini sağlamaktır. Herder'le (1744-1803) başlatılan tarihselci geleneği devralan ve Alman Tarih Okulu³⁰ içinde yetişen Dilthey, ne Fransız Devrimi'nde ifadesini bulan doğal hukuk, doğal din gibi Aydınlanmacı ilke ve idelerin, ne de Comte pozitivistinin doğa bilimsel yöntem ve ilkelerinin, tarihsel ve toplumsal alana ait bilgiye bilim statüsü kazandırmaya yeterli olduğunu düşünmektedir.³¹ O, "tin bilimleri"³² adı altında topladığı, tarihsel ve toplumsal bilimlerin tümünü, birlikli bir bütün olarak doğa bilimlerinden ayıran sınırları ve bu bütünlüğü oluşturan ilkeler bağlamını araştırmak amacını gütmektedir. Bu amaçla ele aldığı *Tin Bilimlerine Giriş* adlı çalışmasının, "insan toplumunun bütüncül gerçekliğinin tanınip bilinmesi için bu gerçekliğe yön veren ilke ve kuralları ortaya çıkarmak görevini üstlendiğini"³³ söyler. Bu çaba aynı zamanda insanın kendisi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmak hedefine yöneliktir.

Doğa bilimleri karşısında tin bilimlerini savunmak ve temellendirmek amacıyla olan Dilthey kendi tavrını açıklarken, "Locke, Hume ve Kant'ın bağlı olduğu bilgi kuramcı okulla pek çok noktada uzlaştığını", buna karşılık, "bilinç olguları bağlamını, bu okulun ele aldığından başka bir tarzda ele almak zorunda" olduğunu da belirtir.³⁴ Başka bir deyişle Dilthey, bilginin doğa karşısında sadece duyumlama-tasarımlama bağıntısı çerçevesinde edinildiği, duyuusal yolla verili olanın, zihnin tasarımıyıcı etkinliği altında bilgiye dönüştüğü, doğanın bir açıklama nesnesi olduğu yolundaki epistemolojik görüşe katılmaktadır. Ancak bu belirlemeyi

³⁰ 1830'lardan sonra Alman İdealizmine ve özellikle Hegel felsefesinin tarih anlayışına karşı gelişen tepkiler içerisinde, kökeni ve gelişimi bakımından büyük ölçüde Herder'e bağlı filozof ve tarihçilerin oluşturduğu bir okul. Bkz. Özlem D., (2004), **Tarih Felsefesi**, s. 135.

³¹ Dilthey, W., (2011), "Tin Bilimlerine Giriş" **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Notos Kitap, s. 11-15. Orijinal basım: *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, cilt 2, B.G. Teubner, Leipzig-Berlin, 1922, ss. XV-XX (Önsöz) ve ss 1-7 (Birinci Kitap)

³² Dilthey, W., (2011), "Tin Bilimlerine Giriş" s. 22.

³³ Dilthey, W., (2011), "Tin Bilimlerine Giriş" s. 24.

³⁴ Dilthey, W., (2011), "Tin Bilimlerine Giriş" s. 16.

yeterli bulmamakta, insanın bilme yetisinin isteme, arzulama heyecan, duygulanma, sempati, antipati, amaç koyma, değer verme, olmak üzere daha birçok ögeyi barındırdığını, insanın nesneye psiko-fizik varlığının bütünlüğü ile yöneldiğini düşünmektedir.³⁵

Öte yandan ona göre, insanın psiko-fizik bütünlüğüne ait olan tüm edimler tekil yaşantılarda gerçekleşmekte, her bir yaşantı anı, söz konusu yetilerin hepsinin etkin olduğu anlar olarak karşımıza çıkmaktadır. O nedenle Dilthey, tarihsel ve toplumsal alana ait bilginin, başka bir deyişle yaşama bütünlüğüne ait bilginin temellendirilmesinin yaşantı anının çözümlenmesinden geçtiğini düşünmektedir.

Yaşantı anında olup biten, geleneksel epistemolojilerde olduğu gibi mantıksal olarak temellendirilebilen bir bilgi etkinliği olarak görülmemekte, içsel dünyamızda ortaya çıkan ve dolaylı olarak doğruluğundan emin olduğumuz bir ‘anlama’ ve kavrama etkinliği olarak düşünülmektedir. Buna göre biz korktuğumuzu, üzüldüğümüzü, hayret ettiğimizi, istediğimizi, sevdiğimizi dolaylı olarak anlar, bu yaşantıyı, bazı ifade biçimleri ile dışsallaştırır, dış dünyaya ve kendi dışımızdakilere aktarır, anlatırız.

Tam da bu nedenle Dilthey’a göre başkasını anlamak, duyularımıza akseden dışavurumlardan hareketle yabancı bir içselliğin “bizde yeniden kurulması anlamına”³⁶ gelmektedir. Yeniden kurma olarak anlamayı, “hemen hemen bir yaşama” olarak gören Dilthey, “yaşamın, özellikle tarihsel/tinsel dünyanın kendisine, salt mantıksal yoldan nüfuz etmek mümkün değildir”³⁷ görüşündedir. Bu nedenle, bize ulaşan aktarımlarından hareketle başkasını anlamının yani ‘onun gibi yaşamın’ çözümlenmesi, hiç birimizin yaşamadığı tarihsel olayların da anlaşılmasını sağlayacak, bu yolla geçerli bir tarih bilgisinin elde edilmesinin de yolunu açacaktır.

Dilthey bir yöntem bilinciyle ele almak istediği anlama etkinliğini; “duyulara dıştan verili olan işaretler yolu ile içsel gerçekliğin bilinmesini sağlayan bu yönteme

³⁵ Dilthey, W., (2011), s. 28. Bkz. Özlem’in verdiği dipnot 11. Burada, duyumlama ve tasarımlama yanında birçok başka ögenin bilen öznenin psikik totalitesini oluşturduğu söylenmekte, “bilen özne nesnesinin karşısına aslında psikesinin bu totalitesi ile çıkar” denmektedir. Aynı yaklaşım Mengüşoğlu’nun Felsefi Antropolojisinde de temel bir tavır olarak (biopsişik totalite) karşımıza çıkacaktır.

³⁶ Dilthey, W., (2011), “Hermeneutiğin Doğuşu” **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 93.

³⁷ Dilthey, W., (2011), “İnsan ve Tarih Dünyasında Tekilleşme ve Sanat” **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 40.

anlama diyoruz”³⁸ şeklinde tanımlar. Tin bilimlerine temel oluşturabilecek, nesnellik kazanmış anlama ise “sürekli olarak sabitleşmiş yaşam görüşlerinin ustalıklı anlaşılması”³⁹ olan *açıklama* veya *yorumlama* edimi olarak görülmektedir. Burada sabitleşmiş yaşam görüşlerinden (fenomenlerinden) kastedilen yazılı yapıtlardır. Anlama nesnesi olarak konulan yazılı yapıtlar, kendilerine her an geri dönülebilmesi nedeniyle, öznel koşullardan bağımsızlaşarak nesnelleşmişlerdir ve bunlar aracılığı ile yaşamın daha iyi kavranılmasına gidecek bilimsel bir yol bulunabilmelidir. Öte yandan tarihi anlamın yolu da yazılı yapıtlardan geçmektedir. Görüldüğü gibi Dilthey sorunu yaşama ifade, anlama ekseninde ele almaktadır ve yazı yolu ile ortaya konan dil, tinsel yaşamı ve tarihi anlamada özel bir önem taşımaktadır, çünkü ona göre dil “formu içinde insanın iç durumları, kendi eksiksiz, tüketici ve nesnel anlamına kavuşmaktadır.”⁴⁰ Bu noktada Dilthey, geleneksel filolojilerin, yazılı yapıtların yorumlanması için bir kurallar bütünü olarak geliştirdikleri hermeneutik sanatına yönelir. Burada esas alınan kural, bir yazılı yapıtın kısımları ile bütünü arasında varolan döngüsel anlam ilişkisidir.⁴¹ Dilthey, Schleiermacher’ın yaptığı felsefi ve bilimsel katkılardan sonra kendi ele aldığı hermeneutik yaklaşımından beklentisini şöyle ifade etmektedir: Ona göre hermeneutik;

“tarih alanında açıklamanın genel geçerliğini kuramsal olarak temellendirmelidir; tarihin tüm güvenilirliği buna bağlıdır. Tin bilimlerinin bilgi kuramı, mantığı, ve yöntem öğretisi bağlamında alındığında, bu açıklama öğretisi, felsefe ve tarih bilimleri arasında önemli bir bağlantı halkası, tin bilimlerinin temellendirilmesinde temel bir öge olur.”⁴²

Dilthey 1900 yılında yayımladığı *Hermeneutiğin Doğuşu* isimli yazıda hermeneutik çabasının, yazılı bir yapıtın ya da bir bireyin kendine özgünlüğüne değil, “tekil insan varoluşunun büyük formlarının bilimsel bilgisinin nasıl elde

³⁸ Dilthey, W., (2011), “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 93.

³⁹ Agy.

⁴⁰ Sözer, Ö., (1981) **Anlayan Tarih**, İstanbul, Yazko Yay. s. 29.

⁴¹ Bu kurala göre; “her tekil, parçası olduğu genelden hareketle anlaşılır; genel kendi parçalarından yola çıkarak bilinebilir.” (Schleiermacher, Fr. D. E., (1998), **Hermeneutics and Criticism**, çev. ve Yay. haz. Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge Üniv. Yay., s. 24.) Hermeneutik felsefe yaklaşımlarında, metin okumalarında gerçekleşen anlama sürecinde işleyen hermeneutik döngü modeli esas alınmıştır. Buna göre biz bir metni okurken, okuduğumuz her yeni tümce, daha öncekiler bağlamında tasarladığımız anlam bütünlüğüne katılır. Bu katılma ile birlikte metnin sonraki tümcelerini de kapsayacak yeni bir bütünsel anlam tasarımı oluşur.

⁴² Dilthey, W., (2011), “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 113.

edileceğine”⁴³ yöneldiğini söyler. Söz edilen bu formlar, dil, din, ekonomi, bilim, hukuk, siyaset, ahlak, sanat, teknik, felsefe gibi kültür öğelerini ve bunlarla oluşan insani yaşama formlarını işaret etmektedir.⁴⁴ Aynı zamanda kültür sistemleri olarak da anlaşılabilen bu formlar, kendilerinden hareketle insanı ve tarihi bir bütün olarak anlaşılabilir kılabilecek olan araçlardır. Felsefe de bu araçlara dahildir. Bunların hepsi yaşamın ürünleridir ve yaşama ancak bunlardan hareketle kavranabilir. Ancak bu oluşumların anlaşılmasına yönelik her hareket de yaşamın kendisinden yola çıkmalıdır. Böylelikle hermeneutiğin döngüsel yapısı yaşamın içinde yer alır.⁴⁵

Dilthey, insani yaşama formları olarak tanımladığı hukuk, din, felsefe, devlet, bilim gibi oluşumları kültürel olarak birbiri ile ilişkilendiren ve “*nesnel tin*”⁴⁶ adını verdiği içsel bir bağlamdan söz etmektedir. Nesnel tin kavramı, tarihsel ve toplumsal gerçekliği bir bütün olarak kavramada, dolayısı ile tin bilimlerinin temellendirilmesinde ortaya çıkan önemli bir bağlayıcı kavramdır. Geçmişin bugündeki sürekliliğini anlamamızı sağlayan bu kavram, gündelik yaşam tarzlarından, toplumun sürekliliğini sağlayan amaç ve değer sistemlerine kadar uzanan bir genelliği kapsar. Bu genellik, “hepimizin içine batmış olduğumuz ve içinde birbirimizi anladığımız bir ortaklaşalık ortamı”⁴⁷ olarak görülmektedir.

Böylelikle tin bilimleri için temel olması düşünülen hermeneutiğin görevi, “yaşamayı ve dünyayı bir bütün olarak anlamaya”⁴⁸ yönelir; bu dünya, bütün yapıp etmeleriyle insanları kuşatan ve bireylerden önce gelen tarihsel dünyadır. Bu dünyayı, başka bir deyişle orada hüküm süren nesnel tini anlamak, metin okumalarında gerçekleşen hermeneutik işleyişle, yani yazılı yapıtlardan yazara, yazardan başka yazarlara, oradan bir dönemin tinsel yapısına giderek tüm tarihi içine alan yorumlama etkinliği ile gerçekleşir.

Ancak bu yorumlamayı gerçekleştirecek olan bilinç de söz edilen tarihsel dünya ve nesnel tin içinde kurulmaktadır. Bu bağlamda Dilthey’in amacı, “yazınsal yapıtlarla tarihin özgün bağlamını aydınlatacak yeni kavramlar ve ilkeler geliştirmek,

⁴³ Dilthey, W., (2011), “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 91.

⁴⁴ Dilthey, W., (2011), “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, s. 129, dipnot 2.

⁴⁵ Bollnow, O., F., (1995), “İfade ve Anlama”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yay. s. 112.

⁴⁶ Dilthey, W., (2002), **The Formation of the Historical World in the Human Science**, Selected Works Vol.III, ed. Rodolf A. Makkreel, & F.Rodi, Princeton, N. Jersey, Princeton Üni. Yay. s. 209.

⁴⁷ Bollnow, O., F., (1995), “İfade ve Anlama”, s. 88.

⁴⁸ Bollnow, O., F., (1995), “İfade ve Anlama”, s. 90.

deyim yerindeyse başka bir akıl bulmaktır.”⁴⁹ Böylelikle o, Kant’ın modelini izleyerek, ama ondan farklı olan bir *tarihsel bilinç* tanımlaması yaparak, tin bilimlerine özgü bilme tarzının kuramını oluşturmayı amaçlar. Buna göre Dilthey’in açıkladığı tarihsel bilinç, sahip olduğu kategori ve kavramlarla tarihsel malzemeye düzen verir, onları genel geçer yasalara göre kavramamızı sağlar. Ancak onun önceki epistemolojilerden ayrıldığı temel bir nokta vardır. Geleneksel epistemolojiler öznenin bilme koşullarını *a priori* ve zorunlu kabul ederlerken, Dilthey, öznenin bilme koşullarına “daima ve fiilen, eleştirel bir çıkarsama ile elde edilmiş ve ancak geçici ve göreceli kalan koşullar”⁵⁰ olarak bakar. Özlem, Dilthey’in bu kapsamda geliştirdiği göreceli *a priori* kavramını epistemolojide devrim olarak nitelemektedir.⁵¹

Özlem’in yorumuna göre, Dilthey’in geliştirdiği tarihsel akıl tasarımı zihnin ilkeleri ve koşulları, bilgisi araştırılan ve öznenin bağımsız olarak koşullanmış şeylere daima incelikli bir şekilde uyum gösterir. Bu tasarımda kendi bilişsel yetileri ile dünya ile ilişkiye giren merkezi konumda bir özne de yoktur, bilincin gerçek koşulları transendental bir bilgi öznesinde değil, tüm bilme edimi için son koşul olan yaşama bağlamında verilir. Yaşamın her zaman bilgiyi öncelediği bu durumda bilinç her zaman bir şeye yönelmiş olarak elde edilebildiğinden, evrensel ve genel geçer bilgiye kaynaklık edemez. Yaşamın içinden çıkan bilgi, ona katılarak bir döngüsellik içinde genişlemektedir.

Dilthey’in vardığı bu nokta çokça görelilik eleştirilerine uğramıştır. Buna karşılık Bollnow, Dilthey’in ulaştığı, “her tarihsel yaşama formunun göreliliği”⁵² sonucunun özgürlük bilinci olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre Dilthey bu sonuca yaşama ve ifadenin birliği düşüncesi ile tarihsellik düşüncesini birleştirerek ulaşır. Tarihsel yaşantı olarak geçmiş, tüketilemez bir olanaklar denizi olarak önümüzde durur. İlk bakışta bir belirsizlikler ve görelilikler çokluğu olarak görünen bu rezerv, araştırmacıya tam bir özgürlük bilinci içinde sınırsız bir alan açar.

⁴⁹ Sözer, Ö., (1981) **Anlayan Tarih**, s. 31.

⁵⁰ Özlem, D., (1998), “Dilthey’in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim”, **Bilim, Tarih ve Yorum**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, s. 106.

⁵¹ Özlem, D., (1998), **Bilim, Tarih ve Yorum**, s. 106.

⁵² Bollnow, O. F., (1995), “ İfade ve Anlama” , s. 116.

Bollnow'a göre insandaki yaratıcı güç ancak böyle bir alanda özgürleşebilir ve her yeni yaratımdan yeni bir yaşama bağı, yeni bir nesneleşme çıkar.⁵³

Dilthey'in tin bilimlerini bilimsel bir yöntem anlayışı içinde temellendirmesine dayalı tarihselci yaklaşımına bir eleştiri de Gadamer tarafından yöneltilir. Gadamer, *Truth and Method*' adlı yapıtında yer alan "*Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı*" başlıklı yazısında Dilthey'in geliştirdiği tarihsel bilinç kavramının, nesnel tin kavramı ile bir arada düşünülemezliği kanısındadır. Ona göre "bilincin tarihsel koşulluluğu, aynı bilincin kendini tarihsel bilme tarzı içinde olgunlaştırıp tamamlaması konusunda"⁵⁴ aşılmaz bir engel oluşturacaktır. Yani, hem bilincin tarihsel olduğunu, dolayısı ile bilginin tarihsel ve göreliliği söylemek, hem de, tarih üzerine nesnel bir bilim konumlandırmak çelişkili bir tutumdur. Ona göre Dilthey'da tarihsel bilincin göreliliği aynı zamanda sonsuz bir yaşama etkinliğini ifade etmekte, insanın kendini gerçekleştirme imkanlarının sınırsızlığı, bu görelilik içinde doğmaktadır. Öte yandan, tarihsel bilinç açıklaması ile olanaklı görülen bu anlama tüm tarihsel veri alanını kapsayacak şekilde genişletilmekte ve nesnelleştirilmektedir. Böylelikle Dilthey sonlu insan doğası ile sonsuz bir anlamayı mümkün görmekte, bu yolla tin bilimleri araştırmacısının bulunduğu tarihsel konuma bağımlılığını aşabileceğini düşünmektedir. Gadamer'e göre tarihsel bilinç açıklaması içinde böyle bir genişleme ve nesnellik olanaklı değildir.

Sözer'e göre tarihsel bilinç kavramından yola çıkarak, tarihin süreklilik ve bütünlük olarak birlikli yapısının kurulmasını deneyen Dilthey'in amacı, hermeneutik yaklaşıma sahip başka birçok filozofta olduğu gibi, bugün içinde bulunulan tarihsel son durumu, "artık bilmezlikten gelinen, unutulmuş ya da boşlanmış özgün bir temel'e göre, ona geri giderek aydınlatmayı"⁵⁵ denemektir. Başka bir deyişle bu çalışmalarda tarihsel son durumun içerdiği bir ilk temel durum, kendine özgü bir yöntemle ortaya çıkarılmaya, tanıdık kılınmaya, bir zamanlar olmuş olan bir yalınlık temelinde çözülmeye çalışılmaktadır. Sözer'e göre böyle bir temel arayışının, son durumun aynı zamanda bir büyük bunalımı içerdiği zamanlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Burada bunalım, yüzyıl başında olduğu gibi Avrupa tarihinin çeşitli

⁵³ Bollnow, O. F., (1995), "İfade ve Anlama", s. 118.

⁵⁴ Gadamer, H-G., (1994) "Dilthey'in Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı", **Truth and Method**, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Continuum Publications Company, NewYork, s. 172.

⁵⁵ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, s. 33.

dönemlerinde “kültür değerlerinin gitgide soyutlaşıp biçimselleştiği ve bunun doğrudan doğruya tarih, gelenek adına ne varsa ondan kopma anlamına geldiği bir son durum”⁵⁶ olarak betimlenmektedir. Söz edilen son durumda “kültür kendi temelinden olmuş, temelsiz kalmıştır” ve Sözer’e göre temele dönme isteğinin saptanabildiği her durumda ortak kanı, bu temelin tarihsel bir temel olduğu, ona ulaşmanın yönteminin de “anlama” olduğudur.

Bugün ile geçmiş arasında kurulabilecek böyle bir temel arayışının, tarihi bir süreklilik ve bütünlük olarak anlama çabasını içerdiği açıktır. Sözer’e göre Dilthey’in büyük kuramsal amacı tarihteki göreceliklerin, sonlu durumların bilincine vararak bu yoldan bütün bu göreceliklerin birbirine kavuştuğu sürekliliği kurmaktır. Başka bir deyişle içinde her parçanın anlam taşıdığı bir yaşam ve tarih bağlamı deneyimi olarak süreklilik kavrayışı, yaşamımızı da anlamlı kılmaktadır.

Anlamanın ve anlamın geçmişle kurulabilecek bir süreklilik içinde olanaklı olduğu düşünüldüğünde, kaçınılmaz olarak parçanın içinde yer aldığı ‘bütünlük’ sorunu gündeme gelmektedir. Dilthey’in ortaya koyduğu hermeneutik yaklaşım, tekil ve bireysel olanın, nesnel tin adını verdiği genel bir bağlam içinde anlaşılabilir olduğunu öngörmektedir. Ancak tekil ile genel arasında kurulan süreklilik ilişkisi başka bir deyişle tarihsel bağlam, tekilin anlaşılmasını, geleneksel epistemolojilerde olduğu gibi genel bir yasa altında açıklayan mantıksal bir işlem olmaktan çıkarmaktadır. Artık, parça ile bütün arasında süregiden döngüsel bir ilişkiden söz edilir. Burada bütün, parçaya dışarıdan yapay ve zorlama bir biçimde dayatılan, adeta tekili görmezden gelen bir yasa genelliği değildir. Sözer’in deyişi ile hermeneutiğin anlama sorununun, “parçayı bütün içinde görüp kavramaya dönüştüğünü” ve tüm anlamanın, “bütün içinde soluk alıp varolmak demek olduğunu”⁵⁷ söyleyebiliriz. Bu bakımdan hermeneutik açılımda anlamanın varolma sorunu yani ontoloji ile yakından ilgisi vardır ve bu ilgi, tarihsel planda Heidegger’in temel ontolojisinde açıklanmıştır.

Çalışmamızın sonraki aşamalarında görülebileceği gibi Dilthey, ülkemiz felsefecilerini etkilemiş bir filozoftur. Batılılaşma gayretlerinin çerçevesini oluşturan Avrupa kültürünü tanımak, içselleştirmek ve o kültürde kendimiz için yeni bir temel

⁵⁶ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, s. 33.

⁵⁷ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, s. 49.

aramak pratiği, Dilthey'in kuramsal olarak araştırdığı sorun alanı içine girer. Bu bakımdan özellikle Gökberk ve Akarsu'nun dil, tarih ve kültür alanında sürdürdükleri çalışmalarda Dilthey izlerine rastlamak mümkündür. Ancak bu izler, onların Aydınlanmanın akılcı yaklaşımlarına bağlılıkları nedeniyle oluşturdukları tümelci söylemler içinde gerilim yaratan unsurlar olarak bulunmaktadır.

b. Anlama Sorununun Ontolojik Temellendirilmesi: Dünyasallık, Birliktelik ve Tarihsellik

Dilthey'in çalışmalarını değerlendiren Heidegger, onun hedefinin "yaşamın kendisinden hareketle ve hermeneutik temel üzerine kurulu bir yaşama felsefesi anlayışı"⁵⁸ geliştirmek olduğunu söyler. Burada yaşam, tarihsel bir gelişim ve etkileşim bağlamı içerisinde anlaşılırken, insan tin bilimlerinin araştırma nesnesi haline gelmekte ve tin bilimlerinin "köklerini" oluşurmaktadır.

Kendisinin tarihsellik ile ilgili görüşlerini "Dilthey'in çalışmalarını devralarak gerçekleştirdiğini"⁵⁹ belirten Heidegger, buna rağmen onun ortaya koyduğu betimleyici ve ayrıştırıcı psikolojinin, bilinç olguları ve Şeyler arasındaki ilişkiyi ontolojik olarak temellendirmeye yetmediğini, bu nedenle de Dilthey'in yaşamayı "ontolojik olarak belirlenmemiş bir halde öylece bıraktığını"⁶⁰ söyler. Bu nedenle Ricoeur, Heidegger'in hermeneutik yaklaşımını, tin bilimleri sorunundan hareketle gerçekleştirilmiş bir düşünüm olarak değil, "bu bilimlerin üzerine kuruldukları ontolojik zemini açımlayan"⁶¹ bir araştırma olarak nitelemektedir. Ona göre Heidegger, Dilthey'da olduğu gibi kendini veya başkasını anlamının doğrudanlığına güvenmemekte, onu da en az, fenomenal nesne kadar bilinemez görmektedir. Çünkü insanlar arası ilişkilerde yerleşmiş olan bir otantik olamama, kendi olamama durumu görülmektedir. Bu nedenle Ricoeur, Heidegger'in gerçekleştirdiği anlama ile ilgili ontolojinin, Dilthey'in yaklaşımından farklı olarak 'başkasını anlamaktan' değil,

⁵⁸ Heidegger, M., (2005) **Being and Time**, ev. J. Macquarrie & E. Robinson, Blackwell Publishing, Kundli, Ő77, s. 398.

⁵⁹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, Ő77, s. 397.

⁶⁰ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, Ő43, s. 209.

⁶¹ Ricoeur, P., (2009), "The Task of Hermeneutics", **Hermeneutics & the Human Sciences**, ev. ve yay. haz. John B. Thompson, Cambridge Üniv. Yay., Digital Baskı, s. 55.

dünya içinde olmaktan başladığını söyler.⁶² Dünya içinde olmak, dünyada yerleşmiş olmak, anlamanın ve yorumlamanın koşuludur. Öte yandan dünya içinde olmak her zaman başkaları ile birlikte olmak anlamına gelir ve bu nedenle tarihsellik ile birlikte dünyasallık ve başkaları ile olma, insan varoluşunun temel belirlenimleri olarak saptanmaktadır.

Dünyada Başkaları ile Birlikte Olma

Varlığın anlamı ile ilgili olarak Heidegger'in gerçekleştirdiği *Dasein* çözümlemesine baktığımızda, insana ait tüm varlık belirlenimlerinin dayandığı temel varlık yapısının saptanmasına yöneldiğini ve söz konusu temel varlık yapısının "*dünya-da-Varlık*' (*Being-in-the-world*)"⁶³ olarak belirlendiğini görürüz. Bu tanımlama ile anlatılmak istenen mekansal bir iç içelik değil, dünya içinde "karşılaşılabılır olma"⁶⁴ durumu ve bu karşılaşmada varlık anlamlarının zamana ve duruma bağlı (*factual*) birer olanak olarak açığa çıkmasıdır.

Heidegger'e göre insanın dünya içinde diğer varolanlarla karşılaşması, yapıp etmeleri yoluyla yani eylemleri ile olur. Bir şeyle uğraşmak, üretmek, işlemek, kullanmak, soruşturmak, vazgeçmek ve diğer sayısız eylemler, *dünya-da-olma*'nın çeşitli varlık tarzları olarak gösterilmektedir. Tüm bu eyleme biçimlerinde insanın dünya ile ilişkisinin bir *ilgi (concern)*⁶⁵ temelinde gerçekleştiği, varolanların bu ilgi dahilinde gerçekleştirilen eylemlerle birlikte anlamlarına kavuştukları üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede, Pöggeler'e göre Heidegger Varlık'ın anlamını "birşeye yönelmişlik", "bir şey hakkındalık" (Woraufhin) doğrultusunda ortaya çıkan bir proje, bir eskiz olarak düşünür."⁶⁶

Heidegger'in yaklaşımında gerek çalışma, üretme, yaratma gibi pratik bir ilgi ile karşı karşıya geldiğimiz eşyalar (*el altında olanlar-ready to hand*)⁶⁷ gerekse bu eşyaların kendilerinden üretildiği ve doğada hazır bulduğumuz varolanlar (*elde var olanlar-present at hand*)⁶⁸, ancak 'dünyada olmanın' çeşitli halleri olarak kavranabilirler. Bu bağlamda 'dünya' kavramı "varolanı o kadar çok belirlemektedir

⁶² Ricoeur, P., (2009) "The Task of Hermeneutics", s. 55-6.

⁶³ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §12, s. 53.

⁶⁴ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §12, s. 55.

⁶⁵ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §12, s. 57.

⁶⁶ Pöggeler, O., (2001), "Heidegger, Bugün", **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yay, s. 47.

⁶⁷ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §15, s. 69.

⁶⁸ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §15, s. 71

ki, keşfedilen varolanın kendi varlığı içinde kendini göstermesi ve onunla karşılaşılması ancak ‘dünya oldukça’ mümkün olabilmektedir.”⁶⁹

Burada söz edilen ve “dünyanın dünyasallığı”⁷⁰ olarak da kavramsallaştırılan bu fenomen, kendisini en iyi pratik yaşam alanında, nesnelere araç-gereç olarak kurulan ilişkiler bağlamında gösterir. Öncelikle kullanımımıza sunulmuş tüm aletlerin araçsal bir bütünlük içinde birbiriyle ilintili olduğu üzerinde durulmaktadır. Örneğin bir kalem, üzerine yazılacak kağıttan, üzerinde yazı yazmayı sağlayan masaya kadar birçok başka gereçle ilintilidir ve okuma, bilgi edinme, haberleşme gibi yazı yazmayla ilintili olabilecek birçok başka etkinliği de imler. Tüm etkinliklerde kullanılan araç gereçler her zaman “bir şey için”⁷¹ kullanılabilir olmayı gerektirirken, tüm bu eylemleri gerçekleştirenler ve ürünleri kullananlar, çalışanlar ve yararlananlar olarak birlikte var olunan dünyayı oluştururlar. İnsanın belirli bir ilgi ile yöneldiği çalışma dünyası ve atölye, kendi içine kapalı bir el altındalar dünyası olmayıp, kamusal dünyaya açılmaktadır. Böylelikle, “kamusal dünya ile birlikte çevreleyen doğa da (*Umweltnatur*) herkesin erişimine açılır.”⁷² Başka bir deyişle ilk bakışta gözümüze çarpmayan gereçlerin kullanımı esnasında bizi çevreleyen dünya, bütünsel bir ilişkiler ağı olarak ortaya çıkar. Hergün herşeyle ve herkesle karşılaştığımız bu işlem bağlamı, “yaşama çevresi olarak dünyadır. (*Umwelt*)”⁷³

Bu ilişkisellik örgüsü içinde başkalarının yani başka *Dasein*’ların ne anlama geldiğini Heidegger şöyle ifade eder: “başkaları dendiğinde, benim dışımdaki bütün herkes, ya da ben’in diğerlerine göre ayrılarak ortaya çıkışı kastediliyor değildir; söylenmek istenen kendi kendimin, çoğunlukla onlardan ayırt edemediğim onlar içinde onlarla *aynı* olduğum haldir.”⁷⁴ Başka bir deyişle dünya-da-varolanlar olarak insanlar hem ‘birlikte varolma’ durumundadırlar hem de dünya içindeki varolanlara yaklaşım bakımından yukarıda söz ettiğimiz ilintililik bağlamında ‘aynı’dırlar. Buna göre bu birlikte olma zemini üzerindeki dünya hep başkalarıyla paylaşılan dünya olmak durumundadır. Ya da Heidegger’in deyimleriyle; “*Dasein*’ın dünyası *birlikte-*

⁶⁹Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §16, s. 72.

⁷⁰Heidegger, M., (2005) **Being and Time**, §14, s. 64.

⁷¹Heidegger, M., (2005) **Being and Time**, §15, s. 69.

⁷²Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §15, s. 71.

⁷³Pöggeler, O. (2001), “Heidegger, Bugün”, s. 47.

⁷⁴Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §26, s. 118

dünyadır; içinde-varolmak demek *başkalarıyla birlikte-olmak* demektir.”⁷⁵ Burada, kendi benliğimizi deneylerken, başka’sının ayırt edilmesi ve sınırlandırılması ile alımlanması söz konusu değildir, aksine Başkası, tüm varolanlarla birlikte kuşatıldığımız ilişkisellik ortamında, onlarla birlikte karşımıza çıkar.

Görüldüğü gibi dünyasallık olarak ortaya konan fenomen esasen, yaşama çabasının zeminini oluşturan ilişkisellik açısından başka bir şey değildir. Söz konusu bütün ilgilenmeler ve dikkat yoğunlaştırmalar ancak, yarattığı ilişkiler ağı ve imlemlerle çevreleyen dünyanın, hepsinden önce ‘orada olmasına’ dayanır. Bu dünya insanın dikkatinin herhangi bir nedenle (bir aksama kırılma) bir varolan üzerinde toplanmasıyla görünür olmaktadır. Buradan kendi varlığını anlayan *Dasein*’ın Varlık ile ilintisinin onun pratik etkinliğinden ayrılamaz olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre dünyasallık, nesnelere kurulan her türlü teorik ve pratik ilişkinin zemini olmakta, ama aynı zamanda dünya böyle bir pratik ilişkiler ağı sayesinde açığa çıkmakta, görünür olmaktadır. Bu bize dünyasallığın, anlamının ve yorumlamanın temelinde yatan bir belirlenim olduğunu bildirir.

Bu çerçevede anlam, varolana yapışmış bir nitelik, varolanın ardında yatan ya da boşlukta asılı kalmış bir şey olarak görülmemektedir. Buna göre yorumlama çıplak olarak el altında olan bir şeye bir anlam atfetmek, bir değer yüklemek değildir; aksine, dünya içinde karşılaşılan bir şey, zaten hep dünyayı anlama içinde açığa çıkmış olan bir bağıntıya sahiptir ve bu bağıntı yorumlama ile ortaya konur.”⁷⁶ Heidegger’e göre, “varolan her şeyin anlaşılmasında dünya da onunla birlikte anlaşılır ya da dünyaya dair her anlama ile varoluş da onunla birlikte anlaşılır.”⁷⁷

Buradan anladığımız, dünya içinde karşılaştığımız herhangi bir şeyi anlamının ya da yorumlamanın her zaman önceden edinilmiş bazı ‘ön-yapı’lara sahip olduğudur. Heidegger bu yapıları önceden sahip olma (*fore-having*), ön görü (*fore-sight*), ve ön kavrayış (*fore-conception*) olarak açıklar.⁷⁸ Buna göre, önceden bildiğimiz bağıntılar ağı içinde, önceden sahip olduğumuz kavramsal ilişkiler yolu ile ve önceden sahip olduğumuz bakış açıları bakımından karşılaştığımız şeyi anlamaya

⁷⁵ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §26, s. 118.

⁷⁶ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §32, s. 150.

⁷⁷ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §32, s. 152.

⁷⁸ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §32, s. 151.

ve yorumlamaya çalışırız. Her yorum, önceden belirlenmiş bir anlama yapısı içinde işler. Başka bir deyişle “her anlamaya zemin olacak olan yorum, yorumlanacak olanı önceden anlamış olmalıdır.”⁷⁹ Bu durum anlama etkinliğinin hermenutik döngü adı verilen çevrimsel özelliğidir ve bir kısır döngü anlamına gelmemektedir.

Hermenutik döngü, önceden sahip olduğumuz anlam yapılarının yani bellek içeriklerinin, varolanlara bir ilgi ile yönelmişliğin getirdiği beklentilerle bir araya geldiği, anlamların tasarımlama olarak kurulduğu sürecin adıdır. Bu süreci işleten temel yapının zamansallık olduğu açıktır. Bir şeyin bir anlam olarak açığa çıkarılması, hem varolan ilintililiğin bellekte tutulmasını hem de bu ilintililik içinde sonraki adımların bir beklenti olarak tasarlanmasını barındırır. Bağıntılar örgüsü sonraki adımları ön görmeyi de sağlar. Bu durumda anlamın ortaya çıkışı bellekte tutulanlar ve beklentinin oluşturduğu zamansal ufukta bir araya gelir.⁸⁰

Böylelikle Dilthey’in tin bilimlerinin temellendirilmesi için bir yöntem anlayışı ile geliştirdiği hermeneutik döngü kavramı, Heidegger’in söyleminde farklı bir araştırmanın ulaştığı bir açılım olarak yer alır. Buna göre, dünyada olmanın getirdiği ilişkisellik ağı içinde varolanlara dair anlamların zamansal ve durumsal olarak açıldığını gösteren bir bağıntılanma şemasıdır hermeneutik döngü. Pöggeler’in deyişiyle, “Varlık ve Zaman’ın ilk sayfalarında ortaya atılan ‘Varlık’ın anlamı nedir?” sorusu, ancak onun bir anlamı olduğu varsayımına dayandığından ötürü ortaya çıkan hermeneutik döngü içinde”⁸¹ bulunmaktadır.

Hermeneutik döngünün *Dasein*’in ontolojik çözümlenmesi içinde zorunlu bir çevrim olarak yerini alması, zamansallık ve tarihsellik kavrayışlarının da ontolojik bir boyuta taşınmasını getirir. Gadamer’e göre “anlamanın döngüsel yapısını *Dasein*’in zamansallığından türeten”⁸² Heidegger’in kaygısı, Varlığın anlamına dair soruyu ontolojik bir temellendirmeye tabi tutmaktı. Bu amaçla gerçekleştirdiği *Dasein* analizi sonucunda hem anlamanın tarihsel oluşu ontolojik bir zemine

⁷⁹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §32, s. 151.

⁸⁰ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §69, s. 359.

⁸¹ Pöggeler, O. (2001), “Heidegger, Bugün”, **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yay, s. 56.

⁸² Gadamer, H-G.(1994), **Truth and Method**, çev., Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Continium Publications Company, NewYork, s. 266. Türkçe çeviri: Gadamer, H-G. (2008) **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, cilt II, s. 4.

oturtulmuş, hem de anlamanın ön yapılarına dair elde ettiği bulgular, hermeneutik yaklaşımın tin bilimleri ile ilgili eleştiri sorununa da önemli açılımlar sağlamıştır.

Zamansallık ve Tarihsellik

Yukarıda verdiğimiz serimlemeler, *Dasein*'in dünyada başkaları ile ve diğer varolanlarla birlikte bulunuşunun, belli bir ilgi ve özen ile yönelme olarak anlaşılabilirliğini ortaya koymaktadır. Heidegger'in burada yer veremeyeceğimiz derinlikte ve genişlikteki çözümlemesinde, *Dasein*'in seçimlerinin temelinde bulunan ve varlık tarzlarının farklılaşmasına yol açan bu ilgi ve özen fenomeni "kaygı (*care*)"⁸³ olarak adlandırılmaktadır. Ona göre kaygı "en kökensel yapısal bir bütünlük olarak, *Dasein*'in her türlü olgusal durumunun ve tutumunun arkasında varoluşsal bir *a priori* olarak vardır."⁸⁴

Bu bağlamda *Dasein*'in yapısal bütünlüğünün ontolojik bir temellendirme ile araştırıldığı *Varlık ve Zaman*'da bu bütünlüğün yapısının kaygı olarak birbirine eklemlenmiş olduğu ortaya konmaktadır. Öte yandan bu kavrayışın ancak zamansallıktan hareketle gerçekleştirilebileceği öne sürülür ve "*Dasein*'in varoluşunun kökensel ontolojik temeli zamansallık"⁸⁵ olarak belirlenir. Öte yandan *Dasein*, temellendirici karakteri olan zamansallığı sayesinde, kendisini "kararlılık"⁸⁶ (*resolutness*) olarak gösteren bir bütünlük olarak anlaşılabilir.

Zamansallığa ait bu ontolojik temellendirme insanın tarihselliğinin de önceki yaklaşımlardan farklı anlaşılmasını gerektirmektedir. İnsan varlığına ait bütünlüğün doğum ve ölüm fenomenleri ile sınırlandırıldığı açıktır. Heidegger'e göre yaşam, doğum ile ölüm arasında uzayıp gitmekte ve insanın varlık bütünlüğü, sürekli olarak kendini

⁸³ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §41, s.193. Almanca '*Sorge*' olarak kullanılan terim İngilizce çeviride '*care*' olarak geçmektedir. Kaan Ökten'in hazırladığı çeviride bu terim '*ihitim-göstermeklik*' olarak ifade edilmektedir. Yayına hazırlayanlar arasında Sanem Yazıcıoğlu ve Önay Sözer'in de bulunduğu, **Metafizik ve Politika** adlı çalışmada, Heidegger'den yapılan alıntılarda *Sorge*'nin Türkçe karşılığı olarak *kaygı* terimi kullanılmıştır. Bu çalışmadan yola çıkarak biz de *care* terimini kaygı olarak Türkçeleştirmeyi uygun bulduk. Bkz. **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics**- Martin Heidegger, Hannah Arendt, Yayına Hazırlayanlar: Sanem Yazıcıoğlu, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, İstanbul, Boğazici Üniv. Yay. 2002.

⁸⁴ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §41, s. 193.

⁸⁵ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §45, s. 234.

⁸⁶ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §65, s. 326.

içinde tuttuğu bu aralıkta bir bağıntılanma olarak kurulmaktadır.⁸⁷ Zamansallık açılımlarına dayanarak, bu bağıntılanmanın, deneyimlerin ard arda sıralanmasından oluşan anlık gerçekliklerin toplamı olarak görülemeyeceği söylenmektedir. Bellek birikimleri ile geleceğe dair beklentilerin, iki sınır arasındaki oluşturduğu bu kendine özgü hareketlilik, “tarihselleştirme”⁸⁸ (historizing) olarak adlandırılmakta ve *Dasein*’in birliği sorununun tarihselleştirmeye ait bir sorun olduğu söylenmektedir. Bu anlamda “tarihselleştirme yapısının ve onun varoluşsal zamansal koşullarının ortaya konulması, tarihselliğin ontolojik bakımdan anlaşılmasını da olanaklı kılacaktır.”⁸⁹ Heidegger’in bu temellendirmesi bize varlığın anlaşılmasının tarihsel olduğunu, “böylece anlaşılan varlığın kendisinin de tarihsel olduğunu”⁹⁰ ifade eder. Tarihselleştirme kavramı ben birliğinin bir süreklilik olarak kurulabilmesinde bağlayıcı bir edim olarak tekrar karşımıza çıkacaktır.⁹¹

Anlamanın tarihsel oluşu ile ilgili bu çıkarımlar Gadamer’de, Dilthey’den devralınan açılımlarla birlikte geliştirmiş, epistemolojik bir koşul olarak ‘etkileyen tarih’ten (*Wirkungsgeschichte*) söz edilmiştir. Konumuzla ilgisi göz önüne alınarak, bir sonraki bölümde Gadamer ve Arendt söylemlerinde ortaya konan etkileyen tarih kavramı, sınır koyucu ve zenginleştirici yönleri bakımından ele alınmaktadır.

c. Anlamanın Tarihselliği: Gelenek ve Otoritesi

Heidegger’in serimlemeleri, dünya içinde ve başkaları arasında kendisini bir olanak olarak anlayan ve tasarlayan *Dasein*’in bunu ancak zamansallık ve tarihsellik ufkunda gerçekleştirebileceği yönünde idi. Hans-Georg Gadamer (1900-2002) Heidegger’in amacının varlığın anlamını *Dasein*’den yola çıkarak sorgulamak olduğunu söyler. Kendi sorunu ise, bilimsel nesnellik eleştirilerini aşabilecek bir hermeneutik içinde anlamanın tarihselliğini temellendirmektir.⁹² Bu bağlamda Heidegger’in, anlamanın ön yapılarını açılmak üzere hermeneutik döngü olarak da

⁸⁷ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §72, s. 373.

⁸⁸ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §72, s. 375.

⁸⁹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §72, s. 375.

⁹⁰ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, İstanbul, Yazko Yay, s. 38.

⁹¹ Bkz. “*Kişisel Özdeşlik ve Ontolojik Temellendirme*” s. 132.

⁹² Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 265.

adlandırılan anlamanın döngüsel yapısını *Dasein*'in zamansallığından türetmesi hermeneutik açıdan birçok önemli sonuç doğurmuştur. Bu açılımlar özellikle insanın tarihle ilişkisi, tarihsellik tartışmaları ve tarihsel anlamanın doğruluk sorunu bakımından yeni bakış açılarının gelişmesine yol açmıştır.

Gadamer'e göre Heidegger'in anlamanın *ön yapıları* üzerine geliştirdiği düşünceleri ile birlikte, hermenitik çevrimde ortaya çıkan "en ilksel bilme olanağından"⁹³ söz etmek mümkün olabilmıştır. Bu açılıma göre anlama edimi ile dünyasallık fenomeni arasında kurulan döngüsel ilişki, bütünsel bir dünya yorumu olmadan dünya içinde varolanın anlaşılamayacağı gibi, her varolana dair anlamanın da beraberinde bütünsel bir dünya yorumunu taşıdığını ortaya koymaktadır. Gadamer'e göre bunun açılımı, "her anlamanın kaçınılmaz olarak bir ön yargıyı içermesidir"⁹⁴ ve hermeneutiğin eleştirisi sorunu burada ortaya çıkar.

Gadamer anlamanın tarihselliği ve tarihin anlaşılması sorunu ile tin bilimlerinin temellendirilmesine yönelik ilgisi bağlamında uğraşmaktadır ve bu çerçevede anlamanın önyargılar ve gelenek ile ilişkisi onun hermeneutik sorununun merkezinde yer alır. Sorun bir tarihi, geleneği anlamak olarak görülmekte, ancak bu anlamanın her zaman geleneğin taşıdığı ön yargılarla bağlantılı olarak gerçekleşebileceği konusunda düğümlenmektedir. Başka bir deyişle anlama hiçbir zaman dışında konumlanamayacağımız bir gelenek ve bellek içinde gerçekleşen bir edim olarak gözükmektedir. Buna göre tarihe bakışımız, her zaman bir geleneğin içinde bulunuşumuzla etkilenmiştir; kendi bakış tarzımız Sözer'in deyimi ile "şimdiye değin sürmüş olan bir bakış tarzının, bir bakıla gelmenin parçası"⁹⁵ olarak nesnesine yönelmektedir. Gadamer'e göre bu bakımdan "daha en başından itibaren hermeneutik etkinlik, bilimlerin kurduğu bir şey olarak yöntem kavramının sınırlarını aşar."⁹⁶ Bu nedenle o, *Truth and Method* adlı yapıtının başında, modern bilimlerin

⁹³ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 266, Bkz. Heidegger, M., (2005) **Being and Time**, §32, s. 153.

⁹⁴ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 270.

⁹⁵ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, Yazko Yay, İstanbul, s. 38.

⁹⁶ Gadamer, H-G., (1994),**Truth and Method**, Giriş, s. xxi.

yöntemselliğe dayalı doğruluk anlayışlarının dışında kalan çeşitli bilme ve kavrama biçimlerini incelemiştir.⁹⁷

Bu çerçeveden baktığımızda, tarihsel olarak bir geleneğin içine yerleşmiş oluşumuz ve bu geleneğin taşıdığı ön yargılar, Gadamer'in söyleminde anlama olanağını engelleyen yapılar olarak değil, anlama olanağının koşulları olarak görülürler. Bu bakımdan ona göre, “anlama temelde etkileyen tarihin (*Wirkungsgeschichte*) bir olaydır.”⁹⁸ Bu saptama diğer bir anlamıyla, bilincimizin, tarihsel bir duruma yerleşmiş olarak tarihin etkisi atında (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*) olduğunu belirtir. Öte yandan, tarih tarafından belirlendiğinin ve etkilendiğinin farkında olan bilinç, “aynı anda tarihin gidişatında da etkili olmaktadır.”⁹⁹ Tarihsel olarak etkilenmiş varlığın bilincinin aynı zamanda etkin oluşunu anlamak ve bunu doğruluk sorunu ile ilişkilendirebilmek için Gadamer'in önyargı, gelenek ve ufuk kavramlarının belirlediği hermeneutik deneyim kavramına daha yakından bakmak gerekir.

Anlama; Önyargı, Gelenek ve Otoritesi

Heidegger'in *dünya-da-Varlık* kavramı ile birlikte geliştirdiği anlamının ön yapıları açılması, her anlamının kaçınılmaz olarak önyargı içerdiği kabulünü de birlikte getirirken, her ön yargının yanlış yargı olamayacağı, başka bir deyişle ön yargının hem olumlu, hem olumsuz değere sahip bir düşünce unsuru olduğu görüşünü de içinde taşımaktadır.

Aydınlanma akılcılığının ve bilimsel bilgi anlayışının, her yargının yöntemsel olarak temellendirilebilir olması gerekliliğine dayandığını belirten Gadamer, bu anlamda temellendirilemeyen ön yargıların her zaman olumsuz değerlendirildiklerini söyler. Ona göre “Aydınlanma'nın temel ön yargısı, önyargının kendisine karşı olan önyargısıdır ve bu önyargı geleneğin gücünü

⁹⁷ Gadamer'in bu anlamda incelediği, on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında Hermann von Helmholtz'un söyleminde ortaya çıkan ve ölçülülük, sağduyu, incelik, yargı gibi kavrayışları içinde barındıran Bildung kavramıdır. Bunların yanında bilimsellik anlayışlarının dışında kalan bir doğruluk deneyimi olarak estetik deneyimin incelenmesi de Gadamer'in çalışmasında önemli yer tutar. Bkz, Gadamer, H-G., (1994) “The Question of Truth as it Emerges in the Experience of Art”, **Truth and Method**, s. 1.

⁹⁸ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 300.

⁹⁹ Aslan, H-Yavuzcan İ., (2008), “Türkçede Gadamer'e Önsöz”. **Truth and Method**, s. x1, Alıntı. Grondin, J. (2003), Hans-Georg Gadamer/ A Biography, trans. Joel, Weinsheimer, Yale Univ. Press, New Haven and London, s. 284-290.

reddeder.”¹⁰⁰ Bu çerçevede, eleştirel düşünce ile gelenek ve önyargılar arasında kurulan olumsuz ilişki, gelenek kavramının içinde barındırdığı otorite kavramı ile birlikte düşünülmektedir ve bu anlamda doğru konumlandırılmış bir gelenek otorite ilişkisi, anlamının tarihselliğine yöneltilen ‘eleştiri’ konusunu da aydınlatacaktır.

Otoritenin taşıdığı olumsuz anlamın Aydınlanma düşüncesi ile ilişkili olduğunu bildiren Gadamer, bunun nedeninin aklın süzgecinden geçmemiş ön yargıların bir otorite kaynağı olarak görülmesi olduğunu söyler. Bu kapsamda aceleyle verilmiş kararlara hükmeden önyargılar otorite olarak görülebileceği gibi, dine ya da bilgiye duyulan irdelenmemiş inancın da otorite niteliği taşıdığı düşünülmektedir. Bu çerçevede kör itaat olarak değerlendirilen bazı ön yargılar, mutlak bir otoritenin yaptırım gücü olarak diktatörlüklerle ilişkilendirilmektedir.¹⁰¹

Gadamer farklı bir yaklaşımla kişilere ait otoritenin, salt itaate değil, bilgiye dayanan gönüllü kabulüne dikkat çeker. Bu kabul, otoritenin yargılarının “akıldışı ve keyfi olmadığı, aksine, ilkece doğruluğunun keşfedilebilir olduğu”¹⁰² fikrine dayanır. Bu noktada geleneğin taşıdığı otorite karakterini ele alan Gadamer, “geleneğin, akılcı temellendirme dışında bir geçerliliği ve doğrulaması olduğunu”¹⁰³ savunur. Bunun en iyi örnekleri toplumda geleneksel olarak baskın olan eğitim ve ahlak anlayışlarıdır. Bireyler kendi kavrayış ve kararlarına özgürce sahip olduklarında bile söz konusu geleneklerin dışında konumlanamazlar. Ya da özgür kavrayış ve kararlar, akılcı temellendirmeler yolu ile yeni ahlak ve terbiye kuralları yaratamazlar. Bu özelliği ile gelenek büyük ölçüde tavırlarımızı ve kurumlarımızı belirleyen bir otorite konumundadır. Ancak bu durum, gelenek karşısında eleştirel aklın suskun kalmasını gerektirmez.

Bunun nedeni, geleneğin içinde taşıdığı tarih unsuru nedeniyle en saf haliyle durağan kalamaz oluşudur. Her tarihsel oluş ve değişim içinde geleneğin de doğrulanmaya ve benimsenmeye ihtiyacı vardır. Tarihsel dönüşümlerde eski olan, yeni bir değer yaratmak üzere yeni olanla birleşir. Bu aynı zamanda geleneğin korunması demektir. Gadamer’e göre bu anlamda “koruma, devrim ve yeniden

¹⁰⁰ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 271.

¹⁰¹ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 271 ve 277.

¹⁰² Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 280.

¹⁰³ Agy.

yaratma kadar özgürce seçilmiş bir eylem türüdür”¹⁰⁴ ve eleştirel akılla ilişkilendirilmelidir.

Gelenek ve otorite ilişkisi Hannah Arendt tarafından da incelenmiş, eleştirel düşünce ile ilişkisi araştırılmıştır. Otorite kavramının taşıdığı olumsuz çağrışımların Aydınlanma dönemi ile sınırlı olmadığını, günümüzün modern dünyasında da otoritenin “gerçekten ne olduğunun artık ne kuramsal ne de pratik bakımdan bilinmeyeceği”¹⁰⁵ni belirten Arendt, “kendisine bağlılık istemesi ile otoritenin genellikle belli bir iktidar ve şiddet biçimi ile karıştırıldığını”¹⁰⁶ söyler. Arendt, otoritenin yaptırım gücünün mutlak bir iktidarın sahip olduğu zorlayıcı araçlara dayandırılmayacağı gibi, akılsal bir temellendirme yolu ile gerçekleştirilecek bir iknaya da dayanmayacağı görüşündedir. Ona göre şiddet uygulanarak itaatin sağlanması gibi, eşitliği varsayan akılcı bir temellendirme süreci ile ikna da otoriteyi askıya almaktır. Otoritede yaptırımı sağlayan, her iki tarafça da meşru ve haklı görülen yetkenin tanınmasıdır. Otorite ile ‘tanıma’ üzerinden kurulan ilişki, onu tarihsel olarak üzerine yüklenen buyurgan anlamından çıkarmakta, geleneğin sürekliliğinin kurulmasında yapıcı bir işlev kazandırmaktadır.

Yazıcıoğlu’nun açıkladığı gibi, tanıma ediminin zamansal bir aralıkta gerçekleşen karşılaşmaya bağlı olması ve her seferinde yeniden tanıma ilişkisini beraberinde taşıması, otoritenin “süreçte gelecek kipinin bir parçasına dönüşmesine, başka bir deyişle geleceğe atılan bir çapa görevini üstlenmesine”¹⁰⁷ yol açacaktır. Buradaki tanıma, zorla, korkuyla baskıyla elde edilen bir şey değildir. Ricoeur’ün ifadesiyle ancak “eleştirel olarak kabul edilmiş bir tanımadan tam bir tanıma olarak söz edebiliriz.”¹⁰⁸ Bu da Gadamer’in dediği gibi, geleneğin ve otoritesinin tarihsel oluş ve değişim içinde doğrulanmaya ve benimsenmeye ihtiyacı olduğu anlamına gelir.

¹⁰⁴ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 281-2.

¹⁰⁵ Arendt, H., (2004), “Otorite nedir?” **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim yay. s. 128.

¹⁰⁶ Arendt, H., (2004), “Otorite nedir?”, s. 128.

¹⁰⁷ Yazıcıoğlu S., (2011), “Tanımak ve Tanınmak: Felsefede Otorite Sorunu”, **Felsefe Arkivi**, Sayı 35. 2008-2011. s. 17.

¹⁰⁸ Ricoeur, P., (2008), **Eleştiri ve İnanç**, F.Azouvi ve de Launay ile Söyleşi, çev. Mehmet Rifat, YKY, İstanbul, s. 143.

Bu bağlamda geçmiş, barındırdığı sonsuz olanaklar ile geleceğin kuruluşuna zemin olmakta, insanın bu olanakları gerçekleştirmesi ise ancak geleneğin yol göstericiliğinde mümkün olmaktadır. Bu durumda gelenek yokluğunda geçmiş unutulmak gibi bir tehlike ile karşı karşıyadır. Arendt'in deyişiyle, "düşünmenin yalnızca bir hali olan anımsayış, önceden kurulmuş bir referans çerçevesi olmazsa aciz kalır ve insan çok nadir durumlarda başka şeylerle hiçbir bağlantısı olmayan bir şeyi akılda tutabilir."¹⁰⁹ Buna göre unutilan içeriklerden daha önemlisi, bellek kaybı olarak unutilmanın kendisidir. Çünkü bellek olmadan derinlikli düşünce de olamaz.¹¹⁰

Geleneğin anlama ediminde yerine getirdiği belirleyici işlevin böyle konulması, tin bilimleri ile ilgili yöntem sorununun farklı bir bakış açısı ile ele alınmasını getirmiştir. Gadamer'e göre "her tarihsel araştırma kendisini gelenek tarafından yöneltilmeye bırakmıştır" ve bu nedenle hermeneutik etkinliğin başlangıcında "gelenek ile tarihsel araştırma arasındaki soyut karşıtlık durumu giderilmelidir."¹¹¹ Ona göre sürmekte olan geleneğin etkisini göz ardı etmeyen bir tarihsel araştırma, karşılıklı etkilerin oluşturduğu örgüyü/dokuyu ortaya çıkaran bir çözümleme olacaktır. Bu bakımdan tarihsel araştırmadaki gelenek unsuru kabul edilmeli ve hermeneutik verimliliği sorgulanmalıdır.

Bu açıklamalar ışığında felsefi, tarihsel veya kısaca tin bilimlerine ait araştırmalar söz konusu olduğunda gelenek, otorite ve eleştiri bağıntısı nasıl kurulmaktadır? Tarihsel araştırma konumuz, karşımıza çoğu zaman tarihsel bir metin olarak belli bir geleneğin içinden ve o geleneğin temsilcisi olarak çıkar. Üstelik metnin içinden konuşan tarihsel ses, belli bir saygı ile benimsediğimiz bir otorite konumundadır. Araştırma konusu metin, bize olan tarihsel uzaklığı içerisinde birçok araştırmaya konu olmuş, farklı boyutları ile yorumlanmıştır. Zaman içerisinde ortaya çıkmış bu farklı boyutlar, bizim araştırmamızda bir araya gelerek yeni bir boyut oluştururlar. Araştırmamız, yabancı bir geleneğin bugüne yeni bir anlayışla taşınmasına, başka bir deyişle 'aktarım'ına yol açmıştır. Gadamer'e göre burada geçmiş yeni bir sesle dile getirilmiş, "yeni bir tarih deneyimi gerçekleşmiştir."¹¹² Bu

¹⁰⁹ Arendt, H., (2004), "Önsöz", **Geçmişle Gelecek Arasında**, s. 16.

¹¹⁰ Arendt, H., (2004), "Otorite nedir?" **Geçmişle Gelecek Arasında**, s. 131.

¹¹¹ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 282..

¹¹² Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 284.

nedenle tarihsel bilincimiz, “geçmişin yankısının içerildiği farklı seslerle doludur, o ancak bu çoksesliliğin olduğu yerde varolabilir.”¹¹³ Bu nedenle hermeneutiğin eleştirisi olanağı, anlamının gelenekle ilişkisinde, özellikle, geçmiş ile şimdi arasındaki uzaklıkta gerçekleşen ‘aktarım’ olayında araştırılmalıdır.

Tarihsel anlama ve zamansal aralık

Geçmiş ile şimdi arasındaki uzaklık olarak tanımlanabilecek olan *zamansal aralık* kavramı Gadamer’in hermeneutiğinde eleştirisi bakımından temel bir öneme sahiptir. Araştırmacının içinde bulunduğu gelenek ile araştırılan gelenek arasında bulunan zamansal aralık, şimdi ile geçmişi ayıran ama aynı zamanda bir araya getiren bir zemin olarak düşünülmektedir. Bu bağlamda zamansal aralıkta gerçekleşen hermeneutik araştırma hem bir yabancıliğin, hem de bir tanıdıklığın gerilimini taşır. Araştırmacı için tartışılan gelenek artık kendisine karşı mesafe alınmış, başka bir deyişle otoritesi askıya alınmış olarak yabancıdır. Öte yandan bugünün ilgileri bağlamında bağ kurabildiğimiz bir gelenek olarak tanıdık. Bu bakımdan Gadamer tarafından, “hermeneutik işlevin gerçek konumunun bu *ara-dalık* olduğu”¹¹⁴ belirtilmektedir. Söz konusu ara-dalık durumu, hermeneutik işlevi bir yöntem oluşturmak bakımından değil, anlamının koşullarını ve tarzını ortaya çıkarmak bakımından belirlemektedir.

Gadamer, hermeneutik işlevi bir yöntem bilinci ile ele alan Dilthey’in da içinde olduğu tarihselci akımları, tarihsel araştırmanın yöneldiği geçmişi, kendi özgün tarihsel ufku içinde yakalamak eğiliminde oldukları, başka bir deyişle, şimdi ile geçmiş arasındaki zamansal aralığı aşmayı hedefledikleri için eleştirmektedir. Ona göre, önceki tarihselci anlayışlar geçmişin nesnel olarak anlaşılmasının ancak bugünkü ilgilerimizden uzaklaştığımız ölçüde öznellikten kurtulacağını, ‘doğru anlama’nın zamansal aralık aşıldığında olanaklı olacağını savunmuşlardır. Gelenekte gördüğümüz ‘kendini yazarın yerine koyarak anlama’ eğilimleri böyle bir aşkınlığı amaçlamaktadır. Buna karşılık tarihsel araştırmanın gerçek anlamına ancak zamansal aralıkta ulaşabileceği söylenmektedir.¹¹⁵ Çünkü zamansal aralık bir yandan yanlış

¹¹³ Agy

¹¹⁴ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 295.

¹¹⁵ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 298.

anlamlara götürecek ön yargıları ve hata kaynaklarını belirgin kılarak devre dışı bırakırken, bir yandan da yeni anlam kaynaklarının ortaya çıktığı verimli bir ortamdır. Bu bağlamda, geleneğin etkisi ile birlikte, “anlayanın özgül tasarımlarını devreye sokmasıyla”¹¹⁶ yorumcunun üretken katkılarının önlenemez bir şekilde anlamaya dahil olduğu bir ortam olarak görülmektedir. Bu ortam, geçmiş ile şimdinin birbirinden ayrıldığı bir uçurum değil, geleneğin ve geçmişin mirasının sürekliliğini sağlayan, şimdinin kök saldıgı olaylar sürecinin zemini olarak değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda felsefe tarihi, düşüncedeki tarihsel dönüşümlerin her zaman içinde bulunan gelenekle gerçekleştirilen diyalektik sorgulamalar ve eleştiri yoluyla gerçekleştiğini göstermektedir. Bu yolla geleneğe yeni ve başka bir içerik kazandırılmakta ve yeni bir gelenek oluşturulmasının yolu açılmaktadır. Arendt, “Gelenek ve Modern Çağ” başlıklı yazısında Marx, Nietzsche ve Kierkegaard gibi içinden geldikleri geleneğin otoritesine başkaldıran filozofların da üzerlerinde “bu büyük geleneğin kategorik çerçevesinin izlerini taşıdıklarının”¹¹⁷ altını çizer. Platon diyaloglarının Homeros destanları ile ilişkisinde, Yeni Ahit söyleminin Eski Ahit’le kurulan ilişkisinde, ilk İslam filozoflarının Aristoteles ile yürüttükleri tartışmalarda bunu görmek mümkündür. Geleneğin kavramsal çerçevesi olmadan bir diyalog kurulamamakta, eleştiri doğmamaktadır.

Sonuç olarak bu açıklamalar bize, insani, tarihsel ve toplumsal olguları anlamının, Platoncu bir tavırla tekilikler alanına arkamızı dönüp, saf bir *theoria* etkinliği ile değil, kültürümüzle, tarihimizle ve başkalarıyla birlikte bizi saran ‘yaşama dünyası’nın içinde kaldığımız sürece mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Bu dünya, karşısında durduğumuz ve bilme yetilerimizce çerçeveselenen bir bilgi nesnesi olarak değil, kendisini bize veren ve kendimizi başkaları ile birlikte içinde bulduğumuz ve anladığımız tarihsel bir yorum olarak ortaya çıkmaktadır. Sınırsız ve belirsiz doğası gereği kuramsal bir açıklaması ve temellendirilmesi

¹¹⁶ Gadamer, H-G., (1995), “Hermeneutik”, **Hermeneutik, (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yay., s.23.

¹¹⁷ Arendt, H., (2004), “Gelenek ve Modern Çağ”, **Geçmişle Gelecek Arasında**, s. 45.

yapılamayan bu “arka plan anlayışı”, anlamlı kıldığı eylemler ve deneyimlerle taşınır.¹¹⁸

Bu çerçevede tarihsel olanı anlamak bir bakıma, yazarından ve eyleyeninden uzak düşmüş metinleri ve eylemleri anlamak anlamına da gelmektedir. Bir sonraki bölümümüz, yazarın ne dediğinden çok, metnin ne söylediğine yönelmiş ve tarihsel metin ile eylem arasında bu bağlamda ilişki kuran hermeneutik çalışmaları ele almaktadır. Bu çalışmalarda tarihsel ve toplumsal alanın bilgisinin yeniden yöntem kaygısı ile ele alınmakta olduğunu görüyoruz.

d. Hermeneutikte Eleştiri Sorunu: Metin ve Eylemin Anlaşılması

Hermeneutiğin, fenomenolojik geleneğin katkıları ile birlikte, tarihin ve tin bilimlerinin alanlarına giren konuların anlaşılmasında bir yöntem kaygısı ile yeniden ele alınışını Ricoeur’ün çalışmalarında görmekteyiz. Bu çalışmalarda, tarihin ve tin bilimlerinin konu alanını esas olarak insan yapıp etmeleri ve bu etkinliklerin sabitleşmiş ifadeleri olarak yazılı yapıtların oluşturduğu düşüncesinden hareketle, yazılı ve sözlü söylemin anlaşılması sorunu üzerinde durulmuştur. Buradan elde edilen bulgular tarihsel eyleme yansıtılmakta, yazı yolu ile metnin elde ettiği nesnelliğin, “anamlı eylemde”¹¹⁹ nasıl belirdiği araştırılmaktadır. Burada anlamlı eylem, metin gibi belli bir nesnellik koşuluna sahip olarak tin bilimlerine konu olabilecek eylem anlamına gelmektedir.

Daha önce bahsettiğimiz gibi, Dilthey’in, yöntem kaygısı ile geliştirdiği hermeneutik model, dışa vurulan ifadelerin anlaşılmasını esas aldığından, ‘birey’in başkası ile olan ilişkisini gözlem altına almıştır. Burada gerçekleşen anlama etkinliğinin, tüm tarihin anlaşılması bakımından model olarak düşünüldüğünü yukarıda aktarmıştık. Bu düşüncenin temeli, insanın kendini anlamasının dolaylı olduğu ve bu nedenle dış dünya nesnelerinin anlaşılmasına göre üstün olduğu

¹¹⁸ Taylor, C., (2004), **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yay. s. 33.

¹¹⁹ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, çev. ve yay. haz. John B. Thompson, Cambridge Üniv. Yay., Digital Baskı, s. 197. Ricoeur, P., (2008) “Anamlı Eylemi Metin Gibi Görmek”, **Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, çev. Taha Parla, İstanbul, Deniz Yay., s. 71.

kabulüne dayanır. Çünkü bilinç kendisi için ‘kendinde şey’ değildir ve içeriklerinin kavranması doğrudandır. O nedenle Dilthey’in yöntemsel araştırmaları, kendini anlama ile başkasını anlama arasındaki aktarım ilişkisine dayandırılır. Doğru anlamının burada ortaya çıktığı düşünülmekte, bu da tin bilimlerinin yöntemsel nesnelliğini sağlayacak temel olarak görülmektedir.

Ricoeur’e göre bu nokta, Dilthey’in çalışmalarında bir *aporia* olarak gözüktür. Onun hermeneutik tasarımı metni anlamak, metinde konuşanın ne dediğini anlamaya dönüşmüştür. Yorumlamanın amacı “metnin ne dediğine değil, kimin söylediğine yönelmiştir.”¹²⁰ Böylelikle hermeneutiğin konusu, metnin anlam ve göndermelerinden, metinde ifade edilen yaşantıya kaymıştır. Ricoeur’e göre anlaşılması gereken yaşantı, tarihin kendisi olunca durum karmaşık hale gelmektedir. Çünkü hiç kimsenin deneyimlemediği yaşantılar üzerinden tarihsel yaşam bütünlüğünü kurmak ve tarihi anlamak nasıl mümkün olacaktır? Gerçi Dilthey bu güçlüğü ‘nesnel tin’ kavramı ile çözmeyi denemiştir ama bu bu çözüm, yukarıda da belirttiğimiz gibi Gadamer tarafından eleştirilmekte ve kendisi de tarihsel bir varlık olan yorumcunun bu konumunu göz ardı ederek, başka bir tarihsel ufka salt bir gözlemci gibi nasıl yerleşebileceği sorgulanmaktadır.

Ricoeur’e göre, herşeye rağmen Dilthey’in bulduğu çözüm ile mutlak bilgi idealine başvurmadan yorumlayıcı bir yaklaşımla sonlu ve sınırlı varoluş aşılmaya çalışılmıştır. Anlam yapıları aracılığı ile yaşantıların eklemlenmesi ile nesnel tin adı verilen bir bağlam bütünlüğü elde edilmiş, bu yolla tarihsel değişim karşısında bir nesnellik yakalanmaya çalışılmıştır. Ricoeur’e göre, bu başarının sürdürülmesi ve söz edilen *aporia*’dan kurtulmak için hermeneutik uğraş, başkasının veya “yazarın zihnine doğru yapılan bir yolculuktan, metnin dünyasına doğru yapılacak bir yolculuğa dönüştürülmelidir.”¹²¹ Burada söz edilen “metnin dünyası” kavramının, Heidegger’in ortaya koyduğu ‘dünya içinde olma’ (*being-in-the-world*) kavramı ile ilintili olduğunu belirten Ricoeur, “bir metinde yorumlanması gerekenin tasarımılanmış bir dünya olması gerektiğini”¹²² söyler. Başka bir deyişle anlaşılması

¹²⁰ Ricoeur, P., (2009) “The Task of Hermeneutics”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, s. 52.

¹²¹ Ricoeur, P., (2009), “The Task of Hermeneutics”, s. 53.

¹²² Ricoeur, P., (2009), “The Hermeneutical Function of Distanciation”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, s. 142.

gereken şey, “metnin arkasına gizlenmiş bir niyet değil, metin tarafından keşfedilen, açılan ve onun önünde duran”¹²³ şeydir.

Bu çerçevede metnin dünyasından söz edebilmek “mesafe tutma (*distanciation*)”¹²⁴ adı verilen bir işlemi zorunlu kılmaktadır. Mesafe tutma, tin bilimlerinin konularını oluşturacak yazılı yapıtların nesnelliğini sağlayacak özerkleşmenin koşulu olarak görülmekte ve birkaç yoldan gerçekleştiği belirtilmektedir. Bu bağlamda özerkleşmenin ilk adımı söylemin yazı yoluyla sabitleştirilmesi ve bu yolla ortaya çıkan metnin anlamının, yazarının niyetinden uzaklaşmasıdır. Konuşmadan farklı olarak metinlerde yazar ile okuyucunun zamansal ve mekânsal olarak bir arada bulunmaları zorunluluğu ortadan kalkmakta ve bu durum yazarın söylemek istediği ile metnin anlamının birbirinden ayrışmasına yol açmaktadır. Özellikle tarihsel metinler söz konusu olduğunda artık yazara ne demek istediğini sormanın olanağı kalmamıştır. Bu ayrışma ile söylem az da olsa öznesine gönderme yapmakla birlikte onu aşmakta, yazara ait sınırları zorlamaktadır. Sözlü söylemde jestler, mimikler, tonlamalarla güçlendirilen konuşmacının amacı, yazının gramatik işaretleri tarafından taşınmamakta, böylelikle yazarının her türlü desteğinden uzak kalan metin kendi göndermeleri ile yorumlanmaya açık hale gelmektedir. Başka bir şekilde söylemek gerekirse sözlü söylemin yazı yolu ile kayıt altına alınması ile metin, “yazarın yaşantısının sonlu ufkundan kurtulur; metnin anlamı yazarın yazarken ne düşündüğünden daha önemli hale gelir.”¹²⁵

Metnin özerkliğini sağlayan ikinci özellik, her zaman bir şey hakkında oluşu ve betimlemek, anlatmak ya da temsil etmek istediği bir dünyaya ait göndermeler taşıyor olmasıdır. Söylemin her zaman özneler arası olması nedeniyle ortak bir dünyaya gönderme yaptığı açıktır. Konuşma söz konusu olduğunda bu dünya, söylemin taraflarının ortak konumlarından oluşur. Başka bir deyişle konuşmacı ve dinleyicinin birlikte buldukları bir çevre dünyadan (*Umwelt*) söz edilmektedir. Diyaloğun çerçevesini çizen bu konum, jestlerle, işaretlerle ya da işaret sıfatları, yer ve zaman zarfları, fiil zamanları gibi gramatik olanaklarla işaret edilebilir,

¹²³ Ricoeur, P., (2009), “The Hermeneutical Function of Distanciation”, s. 143.

¹²⁴ Agy.

¹²⁵ Ricoeur, P., (1976), **Interpretation Theory,-Discourse and the Surplus of the Meaning**, Texas Christian Üniv. Yayınları, Texas, 1976. s. 29-30.

gösterilebilir sınırlardan oluşur. O nedenle sözlü söylemin göndermeleri “görünür (*ostensive*) göndermeler”¹²⁶ olarak adlandırılır.

Sözlü söylem, tarafların ortak konularına göndermede bulunurken, metin birbirini görmeyen ve tanımayan sayısız okuyucu yoluyla, olanaklı konuları barındıran başka dünyalara (*Welt*) göndermede bulunur. Bu durumda okuyucu, metnin görünmeyen (*non-ostensive*) göndermeleri ile kendi dünyasının sınırlarını genişletebilir.

Metin yolu ile bir ‘dünya’ dan söz etmek, onu yaşamış olanların durumlarından söz etmekten çok, bir dünya içinde olanaklı varoluş biçimlerinden söz etmektir. Örneğin Antik dünyaya dair bir metin, bize orada yaşayanların durumlarının ötesinde, o günden bugüne taşınan ‘yaşanmışlık’ olarak bir tarihsel dünyayı bildirir. Bu dünya “okuduğumuz, sevdiğimiz ve anladığımız her metindeki görünmeyen göndermelerin kurduğu dünyadır.”¹²⁷ Ricoeur’e göre “bir metni anlamak, kendi durumumuzu da aydınlatmak; içinde bulunduğumuz çevre dünyayı (*Umwelt*), bir dünya (*Welt*) yapan göstergeleri yakalamaktır”.¹²⁸ Böylelikle yazı, önümüzde yeni bir dünya açarak veya dünya içinde oluşumuzun yeni boyutlarını ortaya koyarak, bizi “durumların görünürlüğünden ve sınırlılığından kurtarır.”¹²⁹ Bu olgu aynı zamanda “metnin önünde duran bireyin kendini anlaması”¹³⁰ olarak yorumlanmaktadır.

Bu bağlamda metni özerkleştirerek ona bir dünya kazandıran üçüncü özellik, dinleyenlerin yerine okuyucuların geçmesi ile konuşmanın sınırlı alanının ve durumsallığının aşılmasıdır. Metin, okuma bilen herkese ulaşabilme olanağı ile söylemin durumsal niteliğini aşan bir yön taşımaktadır. Yazı, diyalogda olduğu gibi yüz yüze gelme zorunluluğunun ortadan kalkması ile sayısız kişiye yönelerek kendi okuyucularını kendisi yaratan bir konuma ulaşır. Artık yazar ile okuyucu arasında diyalog olanağı yoktur. Ricoeur’ün deyimiyle, “yazma ediminde okuyucu, okuma

¹²⁶ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text” **Hermeneutics and the Human Sciences**, s. 201.

¹²⁷ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”s. 202.

¹²⁸ Agy.

¹²⁹ Agy.

¹³⁰ Ricoeur, P., (2009), “The Hermeneutical Function of Distanciation”, **Hermeneutics and the Human Sciences**, s. 143.

ediminde yazar bulunmaz.”¹³¹ Ricoeur’e göre artık burada anlamının “yazarı ve yazarın durumunu anlamakla ilgisi kalmamıştır; anlama metnin göndermeleri tarafından açılan olanaklı dünyaları yakalamak ister.”¹³²

Görüldüğü gibi, metnin dünyasından söz edebilmemizi sağlayan ve söylemeden yazıya geçiş ile birlikte gerçekleşen özerkleşme, bir “mesafe tutma (*distanciation*) ve yabancılaşma (*alienation*)”¹³³ işlemi ile birlikte gerçekleşebilmektedir. Ricoeur, söz konusu ayrılma ve yabancılaşmanın, yorumlama için üretken bir zemin oluşturduğunu, yazarının yönelimlerinden özerkleşmiş metinlerin zaman içinde verimli ve çoğul anlam olanaklarını verdiğini düşünmektedir. Bu anlamda onun için metinler, “öznelerarası iletişim biçimleri olmaktan çok, bütün iletişime ait ayrılma’nın paradigmasıdır.”¹³⁴

Öte yandan anlama; okuma ile insanın kendisini başka olanaklı dünyalar içinde bulması, bir mesafenin aşılması, uzak, başka ve yabancı olanın benimsenmesi, tanıdık kılınması anlamını da taşımaktadır. Böylelikle Ricoeur’ün ayırma ve yabancılaştırmaya dayalı nesnelleştirici açıklama çabası, anlamının temelinde tanıdık kılma, yabancılığı giderme ve benimseme ilişkisinin bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Ricoeur’ün “anlamın benimsenmesi (*appropriation*)” ve “yabancı olanı kendinin kılma/benimseme (*aneignung*)”¹³⁵ olarak adlandırdığı bu edimin işlevi, metnin anlamının bugünün okuyucuları için etkinleştirilmesidir. Böylelikle benimseme edimi ile metin, şimdiki zamanda gerçekleşen bir olay haline gelir. Bu nedenle Ricoeur, belli bir zamansal aralıkta gerçekleşen yorumlamanın, “mesafe tutma ve benimsemenin ikili oyunu”¹³⁶ olarak ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu bağlamda “mesafe tutma, bir uzaklık ortamında gerçekleşen iletişim olarak görülürse, benimseme bu uzaklığın içindeki anlama”¹³⁷ olarak görülmektedir.

Böylelikle Dilthey’in da içinde bulunduğu tarihselci yaklaşımlarda, yazara ait anlamın bizde yeniden kurulması olarak görülen yorumlama etkinliği, Ricoeur’e

¹³¹ Ricoeur, P., (2009), “What is a Text? Explanation and Understanding” **Hermeneutics & the Human Sciences**, s. 147.

¹³² Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, s. 218.

¹³³ Ricoeur, P., (2009), “The Hermeneutical Function of Distanciation”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, s. 131.

¹³⁴ Ricoeur, P., (2009), “The Hermeneutical Function of Distanciation”, s. 131.

¹³⁵ Ricoeur, P., (2009), “Appropriation”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, s. 185.

¹³⁶ Kaplan, M. D., (2003), **Ricoeur’s Critical Theory**, New York, State Üniv. Yay., s. 33.

¹³⁷ Kaplan, M. D., (2003), **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 35-36.

geldiğimizde yazarının niyetinden bağımsızlaşmış metnin dünyasına yapılan bir yolculuğa dönüşmekte, bu yolculuk, uzaklaşma (yabancılaşma) ve tanıdık kılmanın diyalektik ilişkisi olarak gerçekleşmektedir. Yabancılaşma ve tanıdık kılma süreçleri sonunda metin, konuşma olayının anlık durumundan, konuşmacının öznel niyetinden ve görünür göndermelerin darlığından kurtularak bir “bildirim evrenselliği”¹³⁸ kazanmakta, böylelikle sözlü söylemden metine geçiş, yani yazı yolu ile sabitleme, bir nesnelleştirme yolu olarak görülmektedir.

Bu çerçevede Ricoeur’ün geliştirdiği ‘metin paradigması’, tin bilimlerinin konu nesnesini oluşturan yazılı belgelerin nesneliliği ile ilgili bir araştırmanın sonucudur. Ricoeur, benzer bir bakışla, toplumsal alanda ortaya çıkan ve tarihi oluşturan ‘anlamli eylem’i, nesnelleşmesi ve tin bilimlerine konu olması bakımından inceler.

Anlamli Eylem ve Hermeneutik

Ricoeur’e göre anlamli eylemin tin bilimleri için bir konu olabilmesi için, “söylemin yazı ile tespit edilmesi gibi bir nesnelleşme koşulunu yerine getirmesi gerekir.”¹³⁹ Başka bir deyişle, tıpkı yazı yolu ile söylemin karşılıklı konuşma özelliğinin aşılp bir genelliğe ulaşılması gibi, eylemin karşılıklılık (*interaction*) sınırının aşılması (*transaction*) etkisinin genelliğine ulaşılması gerekmektedir. Söz konusu nesnelleştirme, anlamli eylemin, yazılı söylemin yapısına benzeyen ve eylemi bir tür metin haline getiren kimi iç özellikler sayesinde olanaklı hale gelir.

Bu çerçeveden bakıldığında, bir metnin yazarından bağımsızlaşması gibi, bir eylem de, eyleyenden bağımsızlaşabilmekte ve kendi etkilerini yaratabilmektedir. Eylemin özerkleşmesi olarak adlandırılan bu yolla eylem toplumsal bir boyut kazanmaktadır. Eylemin toplumsallaşması hem eylemin birbirinden ayırt edilemeyen etkenler tarafından yaratılması, hem de eyleyenlerinden koparak onların amaçlamadığı etkiler yaratabilmesi anlamına gelir. Yazılı söylem için kullandığımız mesafe alma (*distanciation*) kavramı eylem olayında da geçerli görünmektedir.

Eylemin eyleyenin yöneliminden bağımsızlaşması, onun dönemsel ve bireysel oluşunun aşılması ve kayıt altına alınması ile gerçekleşir. Ricoeur’e göre kimi eylemler tıpkı söylemin kağıt üzerine kaydedilmesi gibi maddi işaretler olarak da tespit edilebilir. Çünkü ona göre: “Bir eylem, insan eyleminin belgeleri haline

¹³⁸ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful action considered as a text” s. 203.

¹³⁹ Agy.

gelecek örüntülerin ortaya çıkmasına katkıda bulunduğu zaman bir iz bırakır, damgasını vurur.”¹⁴⁰

Eylemin tarihsel olabilen izlerinden hareketle Ricoeur, “sicil ve kayıt” metaforlarını da kullanarak, “tarihin insan eyleminin sicil’i olduğunu söyler. Ona göre tek tek eyleyenlerin denetiminden bağımsız olarak sürekli bir şekilde kaydedilen izlerin toplamı olarak tarih, “oyuncuların kurgusunu bilmedikleri özerk bir varlık haline gelir.”¹⁴¹ Toplumsal zamanın içine bırakılan tortular olarak insan eylemleri, anlamları eyleyenlerin amaçlarından bağımsızlaşmış ‘kurum’lar (institution) olarak düşünülmektedir. Anlam artık ona eklenen bir şey değil, eylem yapısının içinde bulunan bir şey haline gelmektedir; Ricoeur’e göre anlamlı eylemin toplumsal olarak saptanmasından kaynaklanan nesnellik budur.

Tarih defterinde kayıt altına alınan anlamlı eylem, metin göndermelerine benzer şekilde, kendi zamanının ötesine giden gönderim etkilerine sahip olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle eylemin tıpkı bir metin gibi “anlamı askıda olan”¹⁴² bir açık yapıt olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. O nedenle tarihteki tüm anlamlı ve büyük olaylar, bugünün pratiği (*praxis*) içinde yeni yorumlara açıktır.¹⁴³ Başka bir deyişle, “tarih, -bu tekil bir olayın, dönemin, eylemin veya insanın tarihi olabilir- asla tamamlanmaz ve kapanmaz.”¹⁴⁴ Tarihsel olarak anlamlı eylem, her zaman yeni okumalara ve okuyuculara açık olduğundan “kültürün büyük yapıtları gibi, ortaya konduğu anın güncel koşullarını aşarak, anlatılar yolu ile yeniden güncelleştirilebilmekte ve yeniden yorumlanabilmektedir.”¹⁴⁵ Bu çerçevede Ricoeur, anlamlı eylemin aktarımı konusu ile ilgili olarak farklı bir söylem türü ile ilgilenmektedir. Açıklayıcı bir tarzda olmayan bu söylem türü anlatıdır ve taşıdığı bazı özellikler bakımından açıklamaya dayalı metin türlerinden ayrılır.

Ricoeur eylem ve metin arasındaki ilişki hakkındaki tartışmasını Türkçeye *Zaman ve Anlatı* olarak çevirilen, *Time and Narrative* adlı çalışmasında derinleştirerek ve genişleterek ele almıştır. Bu çalışma aynı zamanda insani

¹⁴⁰ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, s. 206. çeviri makalenin Türkçe baskısına ait. Ricoeur, P., (2008), “Anlamlı Eylemi Metin Gibi Görmek” **Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Yay. haz.Taha Parla, Deniz Yay., İstanbul, s. 78.

¹⁴¹ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, s. 207.

¹⁴² Ricoeur P. (2008), “Anlamlı Eylemi Metin Gibi Görmek” s. 80.

¹⁴³ Ricoeur, P., (2009), “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, s. 209.

¹⁴⁴ Reagan, C.E., (1995), “Words and Deeds: The Semantics of Action” s. 335.

¹⁴⁵ Reagan, C.E., (1995), “Words and Deeds: The Semantics of Action” s. 334.

deneyimin zamansal boyutunu da ortaya koymayı hedefler. Eylem ve anlatı arasındaki ilişkinin araştırıldığı bu çalışmalar, eylemlerdeki tutarlılık ve süreklilik olarak tanımlanan kimlikler konusundaki tartışmalara da verimli katkılar sağlamıştır.

e. İnsan Eyleminin Zamansal Anlaşılabilirliği: Anlatı

Tarihin ve sosyal bilimlerin nesneleştirilebilen konusu olarak anlamlı eylemin belirlenmesi Ricoeur'ü metin yorumlaması ile ilgili sorunlar alanından, insan eylemlerinin anlaşılabilirliği konusuna yönelmiştir. Bu çalışmalarda, insan eyleminin anlaşılabilirliği özellikle zamanın ve tarihselliğin deneyimi bakımından araştırmaktadır.¹⁴⁶ Ricoeur'ün tezine göre, eylemin zamansal ve tarihsel bir deneyim olarak anlaşılabilmesini sağlayan şey, onun anlatı özelliği taşıyan bir söylem yolu ile aktarılmasıdır. Daha da ötesi, anlatı ve olay örgüsü kurma yetimiz anlama yetimizin önemli bir yanı olarak görülmektedir.

Anlatısal söylem türü, metafor, şiir ve öykü gibi dilin yaratıcı özelliğine dayanır. Dilin, hayal gücüne ve yaratıcı özelliğine dayalı kullanımları, bir yandan varolan gerçekliğe işaret ederken bir yandan da bu gerçekliğe mesafe alınarak (*distanciation*), dünyanın yeni ve farklı bir şekilde yorumlanmasına yol açarlar. Bu bağlamda metaforik ve anlatısal dil, gerçekliğin sıradan dil olanakları ile ifade edilemeyen yönlerinin dile gelmesini sağlar. Ancak bu noktada eleştirel hermeneutik bakımdan baş edilmesi gereken bir sorun doğar. Gerçekliği ifade eden yaratıcı anlatısal söylem ile gerçeklik bozumuna dayalı ideoloji, ütopya gibi anlatılar arasında kurulabilecek içsel bağ, hermeneutik bakımından eleştiri sorunu yaratmaktadır. Çünkü gerçekliği eylemlere düzen vererek anlatıya dönüştürme işlemi aynı zamanda onu bozabilir de. Bu durumda ideolojik ve ideolojik olmayan anlatı birbirinden nasıl ayrılacaktır? Bir diğer sorun ise, aynı anlatısal yapıya sahip olan kurmaca anlatı ile tarihin ayrımı sorunudur. Hermeneutik çalışmalarında eleştiri sorununa büyük yer ayıran Ricoeur'ün yapıtlarının önemli bir kısmında söz konusu soruların cevapları aranır.

¹⁴⁶ Kaplan, M. D., (2003), "Narrative" **Ricoeur's Critical Theory**, New York, State Üniv.Yay., s. 47.

Ricoeur'e göre anlatsal söylem tarihselliğin ve zamansallığın kavranmasını sağlayan epistemolojik bir özellik taşır ve tam da bu nedenle onun anlatı kuramı, kurmaca anlatı ile tarih anlatısı arasında içsel bir bağ olduğu görüşünü savunur. Çünkü ona göre;

“kurmaca ve tarihin ‘gerçeklikle’ -kelimenin hangi anlamında olursa olsun- bağıntıları açıkça çok farklı olsa da, her ikisi de kendi yollarınca bireysel ve toplumsal varoluşumuzun aynı temel yönüne gönderme yaparlar. Bu yön, çeşitli felsefelerce ‘tarihsellik’ terimi ile ifade edilmiştir. Bu terim, tarih yaptığımız, tarihin içine gömülü olduğumuz ve tarihsel varlıklar olduğumuza dair temel ve köklü gerçekliğe işaret eder. Asıl sorun, kendi anlatsal yapıları sayesinde tarih ve kurmacanın, tarihsel durumumuzun yeniden ve yeniden betimlenmesine nasıl katkıda bulduklarıdır.”¹⁴⁷

Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, tarihsel ve kurmaca anlatılar arasında yapısal birlik vardır ve Ricoeur'ün asıl araştırmak istediği, anlatı ve tarihsellik arasındaki karşılıklı aidiyet ilişkisidir. Buradan yola çıkarak anlatı formunun epistemolojik açıdan transendental bir yönüne dikkat çekmekte, tarihi oluşturan insan eyleminin anlaşılmasında eleştiriye dayanıklı bir anlatı kuramı temellendirmektedir.

Bilindiği gibi insan eylemini konu alan tarihsel ve toplumsal bilimler söz konusu olduğunda temellendirmelerin açıklama değil anlama yetisi üzerine kurulması gerektiği savı geleneksel hermeneutiğin temel savıdır. Ancak Ricoeur, anlatı kuramı ile ilgili çalışmalarında farklı bir tavır izlemekte, tarihsel anlatının kendine özgü bir açıklama biçimini barındırdığını söylemekte, anlama ile açıklama edimlerinin anlatı formunda bir araya geldiğini belirtmektedir. Ricoeur'e göre tarihsel açıklama “önergeleri mantıksal çıkarımlarla bağıntılandırılan bir metin olarak değil, anlatı formundaki bir söylem olarak”¹⁴⁸ karşımıza çıkar. Bu anlamda bir söyleme tarihsellik özelliği kazandıran, tümcelerın çıkarımsal bir şekilde birbirlerine eklenmeleri değil, bir anlatı oluşturacak şekilde uygun bir dizilim içinde olmalarıdır. Söz konusu dizilim ögesi, anlatı kavramı ile ilgili açıklamalarının

¹⁴⁷ Ricoeur, P., (2009), “The Narrative Function”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, çev. ve yay. haz. John B. Thompson, Cambridge Üniv. Yay., Digital Printing, s. 274

¹⁴⁸ Ricoeur, P., (2009), “The Narrative Function”, s. 276. Ayrıca bkz: Kaplan, M. Dav id, (2003), “Narrative” s. 55.

dayanak noktasını oluşturan olay örgüsü (*plot*) kavramıdır. Ona göre “tarihsel bir anlatıya açıklama özelliği kazandıran şey, eylemlerin bir olay örgüsü biçiminde dizilimidir.”¹⁴⁹

Olay örgüleştirme işlemi ile bir öyküde “amaçlar, nedenler, rastlantılar bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirilmiş olur.”¹⁵⁰ Anlatı öncesi bir yığın halinde bulunan eylemler, anlatıda olay örgüsü ile sağlanan dizilim ile uyumlu bir bütün haline getirilirler. Bir olayın tarihsel olarak tanımlanabilmesi, tekil bir ortaya çıkış olmakla beraber, bir olay örgüsü içinde yer alması ile olanaklı olur. Bir öyküyü anlamak, belli bir yönelim içerisinde sıralanan bir dizi olayı, düşünceyi, duyguyu takip etmek demektir. Öyküyü anlaşılabilir kılan onun sonuca doğru olan takip edilebilirliği yani olayların örgülenmesidir. Bu anlamda “öykünün sonu bütün işlemin çekim merkezidir.”¹⁵¹ Sonuç çıkarımsal olmaktan çok kabul edilebilirdir. Başka bir deyişle anlatıdaki eylemler, olaylar ve sonuç arasında beklentilere uygun bir örgülenme ve dizilim olmalıdır.

Anlatısal dokuyu kuran olay örgüsünü “heterojen yapıların sentezlenmesi”¹⁵² olarak gören Ricoeur, bunun kavranabilirliği oluşturan epistemolojik bir işlem olduğunu söylemektedir. Ona göre Aristoteles bu özelliğe dayanarak, iyi anlatılmış her öykünün bir şeyler öğrettiğini ve “şiiirin tarihten daha öğretici olduğunu söylemiştir.”¹⁵³ Başka bir deyişle ‘insan olma’nın çeşitli hallerini ortaya koyan öyküler, anlamının kuramsal (*theoria*) alanına değil, *phronesis* alanına ait yapılardır. Bu bakımdan Aristoteles’e dayanarak “olay örgüsünün bir eylemin mimesisi olduğunu”¹⁵⁴ söylemektedir.

Bu önerme, anlatı ile yaşam arasındaki bağıntıyı ifade etmektedir aynı zamanda. Ricoeur’e göre yaşamın dokusunu oluşturan şey, insan eylemleri ile

¹⁴⁹ Kaplan, M. David, (2003), “Narrative” s. 55. Alıntı: Ricoeur, P., (1991) **From Text to Action: Essays in Hermeneutics**, II, çev. Kathleen Blamey and J.B. Thompson, Evanston Northern Univ. Press, s. 5.

¹⁵⁰ Ricoeur P., (2007), **Zaman ve Anlatı I**, çev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, YKY, İstanbul, s. 16. Orijinal Baskı, **Temps et Récit I**, Editions du Seuil, 1983. Ayrıca Bkz: Ricoeur P., (2008) “Olay Örgüleştirme Yolu ile Açıklama”, **Tarih ve Anlatı**, çev. Mehmet Rıfat, YKY, İstanbul,

¹⁵¹ Ricoeur, P., (2009), “*The Narrative Function*”, s. 277.

¹⁵² Ricoeur, P., (2003), “Life in Quest of Narrative” **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, ed. David Wood, Taylor & Francis e-Library, Routledge, New York, s. 22.

¹⁵³ Ricoeur, P., (2003), “Life in Quest of Narrative”, s. 22.

¹⁵⁴ Ricoeur P. (2007), **Zaman ve Anlatı I**, s. 18.

bunların sonuçlarına katlanma süreçleridir. Anlatılar yaratıcı bir tarzda bu süreçleri temsil ederler. Temsil işlemini gerçekleştiren ise olay örgüsü oluşturma eylemidir. Olay örgüsü ile temsil edilen yaşam deneyimi anlamında eylem, aynı zamanda zamansallaştırılmış, başka bir deyişle zamanda ifade edilmiş hale gelir. Ricoeur büyük yapıtı *Zaman ve Anlatı*'da yaşam deneyimlerinin zamansal karakteri ile anlatı eylemi arasındaki içsel bağıntıyı ortaya koymayı amaçlar. Ona göre “zaman bir öyküleme (anlatma) biçimine eklemlendiği ölçüde insana özgü zamana dönüşür; anlatı da ancak zamansal varoluşun bir koşulu olduğunda tam anlamına kavuşur.”¹⁵⁵ Zamansal deneyim ancak anlatıda ifade edilebilir olduğundan anlatı, insan eylemini ve en geniş anlamıyla toplumsal gerçekliği yansıtmayı başarabilir.

Ricoeur, zamanın, yaşamın ve tarihin anlaşılmasında temellendirici bir anlam yüklediği olay örgüsünün temsil işlevinin üç farklı aşamada gerçekleştiğini söyler. *Zaman ve Anlatı*'nın birinci cildi olay örgüsü ile birlikte *Üçlü Mimesis* adı altında bu konuya ayrılmıştır. Kısaca özetlenecek olursa; *mimesis I* olarak adlandırılan birinci aşama anlatının ön-biçimlendirilme düzlemidir. Bu aşamada eylemin temsili olarak anlatıyı oluşturacak olan kavramsal ağ, simgesel kaynaklar ve zamansal nitelikler ön tasarım olarak bir araya getirilirler. Başka bir deyişle, “olay örgüsünün kompozisyonu, eylem dünyasının ön kavranışı içine, yani eylem dünyasının kavranabilir yapıları, simgesel kaynakları ve zamansal niteliği içine yerleşir.”¹⁵⁶

Olay örgüsünün temsil karakterinin ikinci özelliği yani *mimesis II*, eylemin ön kavrayışı ile son kavranışı arasındaki olay örgüsünün dizilimidir (configuration). Olay örgüsü yolu ile eylemin kavramsal, sembolik ve zamansal öğeleri bir araya gelir ve bir bütünlük oluşur. Olay örgüsü eylem ile ilgili ön kavrayışlarımızı toplar, yorumlar ve birbirine eklemler. Olayların belli bir şekilde dizilimi ile olay örgüsünün kurulumu, biçimlendirici bir düzenleme olarak öykünün izlenebilir olmasını sağlar.

Olay örgüsünün eylemin temsiliyle ilgili üçüncü boyutu yani *mimesis III*, anlatısal söylemin okuyucu ya da dinleyiciye yönelik kısmıdır. Kurulmuş bir anlatının okuyucu ya da dinleyici tarafından alımlanma yolu ile yeniden biçimlendirilme aşamasıdır. Bu aşamada anlatının dünyası ile okuyucunun dünyası

¹⁵⁵ Ricoeur P. (2007), *Zaman ve Anlatı I*, s. 108.

¹⁵⁶ Ricoeur P. (2007), *Zaman ve Anlatı I*, s. 111.

birbiri ile kesişir. Başka bir deyişle anlatı öncesi olay örgüsü yoluyla anlatıda temsil edilerek biçimlendirilen eylem, okuma ile birlikte temsil işleminin değişip dönüştüğü yeni bir anlatı biçimini alır. Okuma ve anlama işlemi, “eylemin biçimlendirme öncesi, biçimlendirme ve yeniden biçimlendirme süreçleri arasındaki hermeneutik döngüyü tamamlar.”¹⁵⁷ Metnin dünyası ile okuyanın dünyası arasında köprü oluşturarak, yaşamın anlatı yolu ile yeniden yorumlanmasını sağlar. Bu işlem metin yorumlamalarına ait çözümlenelerde gördüğümüz gibi hermeneutik çevrimin ‘benimseme’ (*appropriation*) basamağına denk düşer. Öte yandan yorumlama işlemi, “kendi deneyim dünyamızda bir parantez açarak, anlatının önümüze açtığı dünya tasarımı hakkında düşünmemize yol açar.”¹⁵⁸ Bu yolla anlatı kuramı, hermeneutiğin merkez kavramlarından olan ‘mesafe tutma’ (*distanciation*) kavramı ile bağlantılanır. Başka bir deyişle Ricoeur’ün söylem hermeneutiği için geliştirdiği diyalektik kavramsal yapı hem açıklama-anlama bağlamında, hem de mesafe tutma ve benimseme bakımından anlatı kuramı için de geçerli olmuş olur.

Ricoeur, olay örgüsü üzerine yaptığı çözümlenme sonucunda “insani deneyimin tarihselliğinin ancak anlatı yolu ile dile getirilebileceğini, bu anlatisallığın ise, kurmaca ve tarih özelliklerini birlikte barındırdığını”¹⁵⁹ söylemektedir. Söz konusu karşılıklı etkinin insan varoluşunun tarihsellik koşulunun bir gereği olduğunu hem Heidegger’den, hem Gadamer’den devraldığı geleneğe dayandırmaktadır.¹⁶⁰ Buna göre; “tarihsel oluşumuz öyküleri anlatma veya yazma etkinliğimizden önce gelmektedir”¹⁶¹ ve tarih anlatisı ile kurmaca anlatı arasındaki olay örgüsüne dayalı ortaklık bu gerçekliğe dayanır. Olay örgüsü çözümlenmesinin ortaya koyduğu şey, her iki anlatı biçiminin yönelimlerini oluşturan referansların (ön kavrayışların)

¹⁵⁷ Kaplan, M. David, (2003), “Narrative” s. 53.

¹⁵⁸ Kaplan, M. David, (2003), “Narrative” s. 54.

¹⁵⁹ Ricoeur, P., (2009), “The Narrative Function”, s. 294.

¹⁶⁰ Ricoeur, Heidegger’in tarihsellik açıklamalarına *Hafıza, Tarih, Unutuş (Memory, History, Forgetting)* adlı yapıtında geniş bir bölüm ayırarak incelemiştir. Bkz ; Ricoeur, P., (2010), “Tarih ve Zaman”, **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. Emin Özcan, Metis Yay. İstanbul, s. 385. Wood’a göre Ricoeur’ün anlatı kuramı, Heidegger’de insanın zamansallığı açılımının tamamlayıcı bir unsuru olarak iş görmektedir. Anlatı yoluyla zamansallık “ölüme-doğru-Varlık oluşun monadik içeriğinden, kamusal ve toplumsal ögeler taşıyan bir içeriğe doğru çevrilme olanağı bulur.” Wood, D. “Introduction: Interpreting Narrative”, **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 12. Ricoeur, Gadamer’e dayanarak anlatı kuramı ve tarihsel koşul arasındaki bağlantıyı ise “etki tarihi ilkesi” (*Wirkungsgeschichte*) ile kurmaktadır. Bkz. Ricoeur, P., (2009), “The Narrative Function” s. 294

¹⁶¹ Ricoeur, P., (2009), “The Narrative Function”, s. 294.

geleneğe ait oluşlarıdır. Öte yandan bu gelenek veya tarih, şimdiye ait olanakları açan kaynak olarak görülmektedir.

Kurgusal anlatı ile tarihin, insanın anlatı kurma yetisine bağlı olarak aynı temele ait olduğu savı başta da belirttiğimiz gibi önemli bir sorunu gündeme getirmektedir. Tarih anlatısının ideolojik bir kurgu haline dönüşmesi ve bu yolla geçmişe dair belleğin amaçlı olarak yeniden düzenlenmesi. Bellek manipülasyonları olarak adlandırılan bu olgu çalışmamızın birey anlayışları ile ilgili bölümünde ele alınacaktır.

Ricoeur'ün, olay örgüsü ile ilgili çözümlerinin konumuz açısından bir başka önemli açılımı “anlatısal özdeşlik”¹⁶² kavramıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi dağınık ve heterojen yapıların ‘bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirilmesi’ olarak tanımlanan anlatı, aynı zamanda bir özdeşlik kurulumunu da ifade etmektedir. Wood, Ricoeur'ün anlatı kuramının merkez öneme sahip sonuçlarından birisinin “hem bireysel yaşam düzleminde hem de tarih düzleminde anlatısal özdeşlik kurabilme olanağını vermesi”¹⁶³ olduğunu söyler. Buna örnek olarak, doğum ile ölüm arasındaki yaşama sürecinden ‘yaşam öyküsü’ olarak söz edilebilmesi gösterilmektedir. Başka bir deyişle süreç içinde olup biten birçok olaya ve değişimlere rağmen, bir karakter bütünlüğü olarak belirmemiz, anlatılar içinde görünür olabilmektedir. Ricoeur'ün tezine göre; “anlatısal özdeşlik olarak adlandırılabilen karakteri oluşturan kalıcı özellikler anlatı yolu ile kurulur; karakterin kimliğini oluşturan bu hareketli özdeşliğin zemini olay örgüsüdür.”¹⁶⁴ Öyküleştirebilme yetimiz sayesinde bizler, “kendi yaşam öykülerimizin yazarı değil ama anlatıcıları ve kahramanları olmayı öğreniriz.”¹⁶⁵

Öte yandan her zaman bir dinleyicisi olduğumuz kültürümüzün bize aktardığı anlatılar yolu ile bu özdeşliği her seferinde yeniden yorumlama başka bir deyişle kendimizi bu anlatılardaki olay örgülerine yeniden uyarlama, örgüleri yeniden

¹⁶²Ricoeur, P., (2003), “Narrative Identity”, **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 188.

¹⁶³ Wood, D., (2003), “Introduction: Interpreting Narrative”, **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 4.

¹⁶⁴ Ricoeur, P., (2003), “Narrative Identity”, **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 195.

¹⁶⁵ Ricoeur, P., (2003), “Life in Quest of Narrative” **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 32.

biçimlendirme gücümüz ve yetimiz vardır. Bu bakımdan anlatılar bize, tözselliğe değil, anlatisallığa dayanan bir kişisel özdeşlik tanımı verirler. O nedenle anlatı kuramı geleneksel felsefelerde var olan özne kavramının temelini sarsar ve Ricoeur'e göre "özne, en başta verili olan şey değildir."¹⁶⁶ Kimliğin anlatisal yapısı onu bir yandan tarihsel ve toplumsal anlatılara açık kılarken, metnin başında belirttiğimiz sakınca kapsamında ideolojik müdahalelere de açık kılmaktadır. Anlatisal özdeşlik ve kırılma yapısı ile ilgili daha ayrıntılı açıklamalarımız da çalışmamızın birey anlayışları ile ilgili bölümümüzde ele alınacaktır.

Böylelikle buraya kadar yaptığımız serimlemede, yüzyılın başında Kıta Avrupası'nı felsefi olarak en çok uğraştıran sorunlardan biri olan tarihin birlikli bir yapı olarak nasıl anlaşılabilirliği, başka bir deyişle tarihteki sürekliliğin temellendirilmesi sorunu ile ilgili olarak hermeneutik yaklaşım içinde ortaya konan çözüm önerilerini ve kavram analizlerini aktarmaya çalıştık. Dilthey'in geleneksel epistemolojiler çerçevesinde geliştirdiği yöntem araştırmaları ile başlattığımız bu süreç, insanın kendisini ve dünyayı anlamasının tarihsellik, dünyasallık ve öznelerarasılık koşullarında gerçekleşen bir anlam verme etkinliği olduğunun Heidegger'ce ortaya konması ile yön değiştirmiştir. İnsani ve tarihsel bilginin temellendirilmesi çalışmaları içinde eylemin anlaşılabilirliğine yönelen Ricoeur, bu koşullar altında kendi yaşantımızı ve tarihi bir bütünlük olarak anlamamızın ve ifade edebilmemizin, açıklayıcı değil, yaratıcı metinlerle yani anlatılar yolu ile olanaklı olduğunu bildirmektedir. Bu noktada, dikkatimizi tarihsel anlatı ile kurgu anlatılar arasındaki içten birliğe çeken Ricoeur, ideolojik kaygılarla gerçekleştirilen anlatının, tarihi yönlendirici etkisinden söz etmektedir.

Ondokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın başlarının, ulus devletlerin kurulduğu ve buna bağlı olarak büyük ideolojiler ile anlatıların çarpıştığı bir dönemin başlangıcı olduğu bilinmektedir. Ülkemizin Batılı anlamda bir ulus toplum olma çabaları ile tam da bu sürecin içinde yer aldığını düşünürsek, bir tarih ve insan anlayışı bakımından yukarıda verdiğimiz açıklamaların önemi yadsınamaz. Başka bir deyişle modernleşmeyi ülkemiz açısından belli bir tarihsel uzaklığın ve

¹⁶⁶ Ricoeur, P., (2003), "Life in Quest of Narrative" **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 33

kültürel yabancıliğın aşılanması süreci olarak düşünürsek, hermeneutik yaklaşımın çözüm önerilerinin içinde bulunduğumuz durumla yakından ilişkili olduğu açıktır. Bu konulara ileriki bölümlerde birey anlayışları temelinde daha ayrıntılı olarak devam edilecektir.

Bu aşamada, yüzyıl başında Kıta Avrupası'nda yukarıda söz ettiğimiz tartışmalar sürerken, ülkemizdeki düşünce ortamına kısa bir göz atmak istiyoruz.

B. Yüzyıl Başında Ülkemizde Durum

1. 1933 Öncesi Felsefe

Yüzyıl başından itibaren ülkemizdeki felsefe etkinliğinin gelişimini izlemek istediğimiz bu bölüme başlarken, Türkiye'deki düşünce hareketinin felsefe sayılabilecek tarihine kısa bir göz atmak yararlı olacaktır. Ülkemizde gerçekleştirilen felsefe etkinliğinin tarihine bakıldığında, bağımsız ve sürekliliğini korumuş bir alan olarak felsefenin varlığından söz etmek pek olanaklı görünmemektedir. Başlangıç noktası ilk İslam filozoflarına, onlar yolu ile Antik Yunan düşüncesine bağlanabilen bu etkinliğin düzenli bir gelişim gösteremediği, hatta medreselerde ortaya konduğu biçimiyle felsefe olup olmadığı tartışılmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde Batı felsefesi anlamında düşünme biçiminin doğuşu ve gelişmesi, IX. Yüzyılda Yunan, Hint ve eski İslam kültürlerine ait kaynakların araştırılıp, Arapçaya çevrilmesi etkinliği ile başlatılır.¹⁶⁷ Bu çeviriler yolu ile İslam düşünürleri farklı fikir ve inançlarla karşılaşmışlar, bu karşılaşmada gerçekleşen hesaplaşmalar ile felsefenin gelişimine olanak sağlanmıştı. Bu gelişmelerin sonunda İslam coğrafyasında, Antik Yunan'da görüldüğu biçimiyle bir felsefe yapma etkinliği ile karşılaşılmaktadır.¹⁶⁸ Özellikle Farabi'nin çalışmalarında gözlemlenen din ile felsefe arasında varolan “uygunluk”¹⁶⁹ anlayışı çerçevesinde, kutsal kitabın sınırlarından çıkmamak kaydı ile felsefenin varlık, bilgi, değer gibi konularında

¹⁶⁷ Timur, T., (2000), **Toplumsal Değerisme ve Üniversiteler**, İstanbul, İmge Yay. s. 46.

¹⁶⁸ Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Kitap, İstanbul, s. 12; Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İstanbul, İz Yay., s. 46.

¹⁶⁹ Karakuş, Rahmi, (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, s. 15.

ayrıntılı düşünceler ileri sürülmüş, felsefi etkinlik gerçekleştirilmiştir.¹⁷⁰ Bu bakımdan İslam felsefesine, “Grek felsefesinin İslamileştirilmiş bir formu olarak bakanlar da vardır.”¹⁷¹

Ancak, on ikinci yüzyıla gelindiğinde, Gazali’nin eleştirel yaklaşımları ile felsefenin “büyük bir prestij kaybına uğradığı”¹⁷², medreselerde felsefe adı altında eğitimin önlendiği belirtilmektedir. Özellikle Farabi’nin söyleminde belirginlik kazanan vahiy ile felsefe yani eleştirel düşünce arasındaki uygunluk anlayışına itiraz eden¹⁷³ Gazali’ye göre “akla dayanan hiçbir metafizik, dinin kesinlik ihtiyacını gideremez.”¹⁷⁴ Gazali’den sonra İslam coğrafyasında Antik Yunan tarzında felsefe yapma geleneğinin artık devam etmediği, Farabi’nin akıl ile iman veya vahiy ile felsefe arasında kurmaya çalıştığı uygunluk çabasına son verildiği görülür.¹⁷⁵ Arslan, İslam dünyasında öğretimin özellikle bu dönemden sonra kurumlaşmaya başladığını, felsefenin bu kurumlar içinde yer almamasını bir talihsizlik olarak kaydeder. Ona göre Gazali sonrası felsefenin geri çekilmesi ile Kelam hareketi de çatışma ve tartışma imkanını kaybetmiş, böylelikle gelişmesi sekteye uğramıştır.¹⁷⁶ Bu durumun medreselerdeki eğitim anlayışına yansımaları ise, akılcı bir araştırma ve keşfetme süreci ile bilgiye ulaşma değil, nakil yolu ile öğrenme, yaratıcı ve soruşturucu değil, edilgen bir eğitim modeli şeklinde olmuştur.¹⁷⁷ Bu yapıdaki medrese programlarında sonraki yıllarda kelam öğretisi de tutunamamış, medreseler temelde fıkıh eğitimi veren kurumlar haline dönmüştür.¹⁷⁸

Ülkemizde felsefe etkinliğinin bağımsız bir disiplin halinde yeniden varlık göstermesi on dokuzuncu yüzyılda Batılılaşma hareketleri çerçevesinde ortaya çıkan bir olgudur. Ülkenin içinde bulunduğu zorlu koşulların aşılabilmesi için, başlangıçta

¹⁷⁰ Küyel, T. M., (1976), **Türkiye’de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi**, Ankara, Ankara Üniv. Rektörlüğü Yay. s. 55.

¹⁷¹ Özlem D., (2009), **Türkiye’de Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Yay. haz. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay, s. 76.

¹⁷² Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, s. 9.

¹⁷³ Küyel, T. M., (1976), s. 57.

¹⁷⁴ Rahman F., (2009), **İslam**, çev. Mehmet Dağ, Ankara, Ankara Okulu Yay. s. 155.

¹⁷⁵ Arslan, A., (1982), “Bir İslam Felsefesi Var mıdır?” **Yazko Felsefe Yazıları**, 2. Kitap, İstanbul. Ayrıca Gazali’nin felsefe eleştirileri konusunda bkz.. Küyel, T. Mübahat; (1976), s. 57., Bolay S.

Hayri (1980), **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, s. 18. İstanbul.,

¹⁷⁶ Arslan, A., (1982), Arslan, “Bir İslam Felsefesi Var mıdır?” İstanbul, **Yazko Felsefe Yazıları**, 2. Kitap,

¹⁷⁷ Kafadar, O., (2000), **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s.75.

¹⁷⁸ Kafadar, O., (2000), s. 75

sadece askeri ve teknik yenileşme hareketi olarak başlayan Batılılaşma'nın, daha sonra yaşamın diğer alanlarını da kapsayan bir değişim hareketine dönüştüğü, bu açılma ile birlikte Batı düşüncesi ve felsefesi ile yeniden ilişki kurulduğu görülmektedir.

Karakuş'un verdiği bilgiye göre, "felsefenin eğitim kurumlarında kendi adıyla yer alması ilk kez II. Meşrutiyet sonrasında görülebilmektedir."¹⁷⁹ Felsefe etkinliğini, üniversite anlamına gelecek bir eğitim kurumunun çatısı altında, yetkin olduğu kabul edilmiş öğretim elemanları tarafından verilen felsefe öğretimi çerçevesinde düşünecek olursak, böyle bir sürecin 1 Eylül 1900'de açılan Darülfünun-ı Şahane'nin Edebiyat Fakültesi bünyesinde başladığı söylenebilmektedir.¹⁸⁰ Arslan'a göre İstanbul Üniversitesi'nin ve Türkiye'deki bütün üniversitelerin temelini oluşturan bu kurum ile beraber "kesintisiz üniversite öğretimine başlanmış ve Türkiye'de kök salmıştır."¹⁸¹

Bununla birlikte, ülkemizde ilk üniversite modeli olan bu kurumda başlangıçta bağımsız bir felsefe bölümünün bulunmadığı görülür. Bugünkü adları ile mantık, psikoloji, ahlak ve estetik konularını kapsayan dersler edebiyat bölümünde Hikmet-i Nazariye adı altında verilmektedir. Bu kurumda 1915-1916 ders yılından sonra felsefe bölümünün oluşturulduğu ve 1915-1933 yılları arasında en fazla öğrencinin mezun olduğu bildirilmektedir.¹⁸² Karakuş Felsefe Bölümü'ne olan bu ilginin felsefeye değil, dönemin bir özelliği olarak, bölümde okutulan toplumbilim (*içtimaiyat*) derslerine yönelik olduğunu, "dönemin genel ilgisinin daha çok sosyoloji ağırlıklı"¹⁸³ olduğunu bildirmektedir. Bu sosyoloji ise, on sekizinci yüzyılda Fransa'da ortaya çıktığı biçimi ile pozitivisttir. Tanzimat dönemi ile birlikte, aydınların esas olarak Batı bilimlerine olan ilgileri çerçevesinde gelişen akılcı ve aydınlanmacı tavırları temellerini felsefe alanında değil, pozitivist toplumbilim alanında bulmuştur. Bu bakımdan yüzyıl başında ve Cumhuriyet öncesi felsefe

¹⁷⁹ Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, s. 10.

¹⁸⁰ Arslan, A., (1995), **Darülfünun'dan Üniversiteye**, İstanbul, Kitabevi Yay., s. 50.

¹⁸¹ Arslan, A., (1995), **Darülfünun'dan Üniversiteye**, s. 50.

¹⁸² Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, s. 113.

¹⁸³ Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, Agy. Ayrıca Karakuş'un H. Z. Ülken'den yaptığı alıntıya göre, "İstanbul'da 1915-18 arasında sosyoloji derslerinin felsefe zümresinde hakim bir mevkii olduğu gibi, neşriyat alanında da birçok mecmualar ve araştırmalar esas metotlarını ondan almaya başladılar." Bkz: Ülken H. Z., Yeni Felsefe Cemiyeti ve Türkiye'de Felsefe Cemiyetinin Tarihçesi, İ.Ü. Edebiyat Fak., **Sosyoloji Dergisi**, İstanbul, 1943.

etkinliği değerlendirilmek istendiğinde akademik çalışmalardan çok, Batılılaşma ve modernleşme çerçevesinde gelişen aydın hareketlerinde ortaya çıkan tartışmalara ve eğilimlere bakmak gerekmektedir.

Tanzimat Dönemi 'nde Felsefe

Batılılaşma hareketlerinin “kısmen Tanzimat öncesine uzanan yönleri olsa da Batı'da pozitivizmin ortaya çıkış ve yükseliş dönemiyle eşzamanlı olarak Tanzimatla birlikte başlatıldığı”¹⁸⁴ tarihçiler tarafından kabul edilmektedir. Özlem'e göre Osmanlı aydınlarının ilgileri, pozitivizmin ve Aydınlanmanın epistemolojisine değil, siyaset öğretisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Devleti içinde bulunduğu zorlu koşullardan kurtarmak ve ona yeni bir düzen vermek amacıyla üst yönetim ve bir kısım aydınlar tarafından başlatılan yenileşme hareketleri, modern bilim temelleri üzerine kurulmuş yeni bir toplum ideali ile birlikte düşünölmekteydi. Bu bakımdan Berkes, Tanzimat döneminin edebiyat, dil, basın ve yazı alanlarındaki gelişmelerinde üç düşünce eğiliminin saptanabileceği kanısındadır. Bunlar aydınlanma veya akılcılık, demokrasi ve liberalizm eğilimleridir.¹⁸⁵

Ölken'e göre burada söz edilebilecek Aydınlanma, Avrupa'da görölen gelişme sürecini izlemeden, “on dokuzuncu yılın ortasında birdenbire dışarıdan gelen bir fikir açısının ürünü olarak doğmuştur.”¹⁸⁶ Tanzimat sonrası aydın hareketi olan Yeni Osmanlıların önderleri, şinasi, Ali Suavi ve Namık Kemal'in, Fransız Aydınlanma hareketinin insan ve toplum görüşlerinden etkilendikleri ve öлкеye taşıdıkları belirtilmektedir.¹⁸⁷ şinasi'nin düşöncelerinin, “bir akıl devletinin, bir akıl hukukunun, bir akıl dininin kurulabileceğini savunan” Ernest Renan'ın etkisi altında olduđu¹⁸⁸, Ziya Paşa'nın “Rousseau pedagojisinin Türkiye'ye ilk defa doğrudan girmesini sağladığı”, Namık Kemal'in ““doğal hukuk' kavramını İslam inancı ile uzlaştırmaya çalıştığı”¹⁸⁹, yapılan aktarımlara örnek olarak gösterilmektedir.

¹⁸⁴ Özlem, D., (2004), “Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset”, **Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., Cilt 3, s. 457.

¹⁸⁵ Berkes, N., (2002), **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul, YKY Yay. s. 253.

¹⁸⁶ Ölken, H. Z., (1992), **Türkiye'de Çağdaş Düşönce Tarihi**, İstanbul. Ölken Yay. s. 64.

¹⁸⁷ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İstanbul, İz Yay., s. 147,

¹⁸⁸ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 147,

¹⁸⁹ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 148.

Korlaelçi ise, Türkiye’deki düşünce etkinliğinin gelişiminde ve dönüşümünde önemli katkıları olan Yeni Osmanlıların felsefi düşünce kaynaklarını “Montesquieu’nun hukuki, Rousseau’nun siyasi, Smith ve Ricardo’nun ekonomik görüşleri” olarak vermekte; istedikleri şeyleri ise, anayasa (Kanuni Esasi) ve millet meclisi (meclis-i Mebusan) olarak özetlemektedir.¹⁹⁰

Tunaya’ya göre Yeni Osmanlılar siyasi cesaretleri ile Osmanlı düşüncesine birçok yenilik getirmişlerdir.¹⁹¹ Öncelikle, din temelli Osmanlı düşüncesine ‘Osmanlılık’ anlayışını birleştirici bir unsur olarak sokmuşlardır. Aydınlanmacı ve özgürlükçü düşünceleri ile Yeni Osmanlılar, kendilerinden önceki Tanzimat aydınlarından daha Batıcı sayılmaktadırlar. Fakat Batı uygarlığını bütün kurumları ile devralmak yanlısı olmamışlar, her türlü Avrupa etkisine rağmen ikici kalmışlardır.¹⁹² Doğu uygarlığı alanından Batı uygarlığı alanına aktarılmak düşüncesinde değillerdir. Ancak içinde buldukları düşünce dünyası teorik bir temele dayanmadığından, kendi aralarında da bir fikir birliği yoktur. Buna rağmen bu hareket, o güne kadar rastlanmamış bir şekilde “hareket kabiliyetini fikir alanından alan, aşağıdan yukarıya doğru kurulmuş siyasi bir kuvvet olarak ortaya çıkmıştır.”¹⁹³

Moran’a göre Batılı düşünceyi benimsemiş olan aydınlar, iki uygarlık arasında bocalama ve tereddüt hali içindeydiler. Bu tereddüt, toplumun üst yapı kurumlarında farklı değer sistemlerinin yansıtıldığı, ikili bir yaşam görüntüsü yaratmıştı.¹⁹⁴ Bu değerler kargaşasının yarattığı bunalım ve bocalama, dönemin aydınlarının daha çok edebi formda verdikleri yapıtların en önemli sorunsalı ve konusu haline gelmişti.

Bu çerçevede Ahmet Hamdi Tanpınar, “19. Asır Türk Edebiyatı”¹⁹⁵ isimli kapsamlı çalışmasında dönemin edebiyat hareketlerinde ortaya çıkan birey anlayışlarını felsefi bir bakış açısıyla incelemiştir. Bu çalışmada Osmanlı insanının kendini ve dünyayı kavrayışında ortaya çıkan bazı anlayış değişiklikleri ile birlikte,

¹⁹⁰ Korlaelçi, M., (2002), **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul, Hece Yay., s. 167.

¹⁹¹ Tunaya T. Z., (2010), **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul, İ. Bilgi Üniv. Yay., s. 58.

¹⁹² Tunaya T. Z., (2010), **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri** s. 59.

¹⁹³ Agy.

¹⁹⁴ Moran B., (1999), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, İstanbul, İletişim Yay. s. 19.

¹⁹⁵ Tanpınar, A.H., (2003), **19. Asır Türk Edebiyatı**, İstanbul, Çağlayan Kitabevi.

Divan şiirinde ortaya çıkan üslup değişikliğinden söz eder.¹⁹⁶ Tanpınar, bu değişimin arka planında, kendisini arayan olmasa da, kendisinden memnun olmayan ve değişmek isteyen Osmanlı insanının hamlelerini bulmaktadır. Ona göre, XIX. yüzyılın ilk elli yılı boyunca süren sıkıntılar, insanın kaderini ve yaşadıklarını vahdet-i vücut anlayışı içinde anlamlandırmasına olanak vermemekte, insan adeta kendisi ile baş başa kalmaktadır. Tanpınar, Osmanlı insanının “kendisi ile başka bir biçimde karşılaşmasının”¹⁹⁷ ya da baş başa kalmasının izlerini üslup değiştiren divan şiirinde bulmaktadır. Şiirde hakim olan “mutlak” anlayışı yıkılmakta, birey yaşantısı, tüm duyguları ve öznellikleri ile şair tarafından yansıtılmaktadır. Söz konusu birey, yaşam ve kader karşısında yeni bir duruş kazanmaktadır. Burada Tanpınar’ın Vasıf’ın bir beyti üzerine yaptığı yoruma yer verirse: “çünkü artık, ne vahdet-i vücut felsefesinin ilahi aşkı, ne de ona yol açan ve daima evvelden nasip mecazi aşk (...) burada onlardan çok başka, insanı tanımakta onlardan ileri giden, belki de yeni bir insanı haber veren bir aşk romanının başlangıcı ve bütün bir psikoloji dikkati vardır.”¹⁹⁸ Tanpınar’a göre, gündelik hayat kendi sözü ile şiire girmeye çalışırken, şiiri özelliğinin dışına çıkarmakta ve “bir türlü doğamayan bir örf romanının yarıda kalmış mahsulleri haline”¹⁹⁹ getirmektedir.

Tiyatro ve roman gibi yeni türlerin de edebiyat alanında kendilerini göstermeye başladığı bu dönemde, özellikle roman, çağdaş Batılı bir edebiyat türü olarak görüldüğü gibi, toplumu çağdaşlaşmaya götürecektir bir araç olarak da düşünülmektedir. Romanla birlikte şiir ve tiyatro, yeni anlayışların, kavramların, değerlerin, Batıdan alınıp kendi toplumumuza mal edilmesinin araçları olarak görülmektedirler. Tanzimat aydınları romanın işlevi konusunda aynı düşünceleri paylaştıkları halde, aktarmaya çalıştıkları içerik konusunda kendi siyasi görüşlerine göre bir çizgi tutturmaktaydılar. Namık Kemal eşitlik, özgürlük, vatan gibi siyasi konuları işlerken, Ahmet Mithat ansiklopedik bilgilerle halkı eğitmeye yönelmiştir.

¹⁹⁶ Tanpınar, A.H., (2003), “XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Türk Edebiyatı” s. 77.

¹⁹⁷ Tanpınar, A.H., (2003), (2003), s. 80.

¹⁹⁸ Tanpınar, A.H., (2003), s. 82.

¹⁹⁹ Tanpınar, A. H., (2003), s. 84.

Dellaloğlu'nun görüşlerine göre, “siyasetçi, edebiyatçı, düşünür ve sosyolog kimliği Türkiye modernleşmesinin aydınlarında birleşmişti.”²⁰⁰ Edebi türlerin, bireyi, toplumu anlatmaya kuramsal disiplinlerden önce başladığını savunan Dellaloğlu, “Türkiye’de uzun yıllar, memleket hakkında roman yazılmıştır, sosyoloji yapmak yerine”²⁰¹ ifadesinde bulunur. Türkiye’nin modernleşme sürecinde ortaya çıkan anlayış değişikliğinin, ilk önce edebi anlatılarda görülen biçim ve içerik değişikliği olarak belirmesi, Ricoeur’ün yukarıda aktardığımız anlatı kuramı bakımından da örnek oluşturmaktadır. Daha derin bir analizi gerektiren bu saptama ile ilgili hemen söyleyebileceğimiz, bu örnekte anlatının hem epistemolojik özelliğini, hem de anlatsal özdeşlik yolu ile gerçekleşen kendini anlama (*self-understanding*) özelliğini birlikte görmenin olanaklı olduğudur. Dellaloğlu’na göre Modernleşme sürecinde “sürekli kendisi olmak ile başkası olma arasında kalmak trajik bir meseledir ve bu nedenle “bizim memleketin modernleşmesinin biliminden çok sanatı yapılır.”²⁰²

Bu dönemde edebiyat yapıtlarında kendini gösteren ikilik ve tereddüdün, felsefe alanında da etkili olduğu görülmektedir. Batı bilimlerinin ve akılcılığının modernleşme için esas olduğunu düşünen aydınlar, felsefe konusunda çok emin değillerdir. Felsefenin esas olarak hikmet kavramı çerçevesinde anlaşılması yoluna gidilmiştir. Felsefe etkinliği anlamında öncü çalışmalar yapmış Ali Suavi (1839-1878) ve Ahmet Mithat Efendi’nin (1844-1912) görüşlerinde bu ikiliği görmek mümkündür. Ali Suavi için hikmet kavramına dayalı İslami görüş, Batılı anlamdaki felsefenin “tahmini ve farazi olan esaslarını” çürütmektedir.²⁰³ Benzer şekilde Ahmet Mithat Efendi hikmet kavramını felsefi anlamda daha temel görmekte, Batılı anlamda felsefeyi “Batılıların birbirlerini nakzetme esasına dayanan bir takım düşünceler sistemi”²⁰⁴ olarak tanımlamaktadır. Hikmeti ise, tüm varlığı, Kur’an hükümlerinin ışığı altında araştırma ve düşünme olarak ele almıştır. Öte yandan,

²⁰⁰ Dellaloğlu, F. B., (2012), **Ahmet Hamdi Tanpınar, Modernleşmenin Zihniyet Dünyası**, İstanbul, Kapı Yay., s. 19.

²⁰¹ Dellaloğlu, F. B., (2012), **Ahmet Hamdi Tanpınar**, s. 19.

²⁰² Dellaloğlu, F. B., (2012), **Ahmet Hamdi Tanpınar**, s. 26.

²⁰³ Kafadar, O., (2000), **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 154.

²⁰⁴ Bıçak, A., (2010), **Türk Düşüncesi Kaygılar II**, İstanbul, Dergah Yay., s. 486.

metafizik sorunların hikmet sorunları ile ortak olduklarını göz önüne alarak hikmet ile felsefenin birbirlerini dışlamadıklarını da kabul etmektedir.²⁰⁵

Konu ile ilgili olarak Karakuş'un benzer değerlendirmelerine bakacak olursak, bu dönemin aydınları akılcı düşünüş ve bilimin gerekliliği konusunda görüş birliği içindedirler. Felsefe'yi dışlamazlar ama felsefi düşünüşün yaygınlaştırılması ve gerekliliği üzerine bir ısrarları da yoktur.²⁰⁶ Bu bakımdan "Tanzimat dönemi aydınlarında genellikle görülen Batılılaşma problemi, yalnız Batı medeniyetinin maddi öğelerinin alınarak, Osmanlı toplumunun geleneksel kültür sisteminin muhafazasını öngören bir modernleşme yolunun benimsenmesi görüşünden kaynaklanmaktadır."²⁰⁷ Bu döneme ait araştırmalar, dini merkeze alan düşüncenin devam ettiğini, yeniye taraftar olanların esaslı bir yenilik gerçekleştiremedikleri yolundadır. Bu bakımdan dünya görüşü anlamında bir yarılmanın içinde oldukları görülmektedir.

Bilim-din, felsefe-din, Doğu-Batı çatışması şeklinde kendini gösteren bu yarılmanın trajik kurbanlarından biri, "Türkiye'de felsefi cereyan olarak pozitivizmi ilk defa getiren, Türk münevverine tanıtan ve müdafaa eden şahıs"²⁰⁸ olarak tanınan Beşir Fuat (1852-1887) gösterilir. Voltaire ve Victor Hugo üzerine yaptığı eleştirel denemeler ve pozitivizmden, materyalizme uzanan felsefi yaklaşımı ile o günkü kuşaklar üzerinde büyük etkisi olan Beşir Fuat'ın intihar ederek yaşamına son vermesi, geleneksel kültür ile Batı bilimciliği arasında kalmış aydının çözümsüzlüğü olarak yorumlanmaktadır. Bununla birlikte felsefi tavrın henüz Beşir Fuat'ta da olmadığını söyleyen Karakuş, onun pozitivizmi tercihini "fen'lerin, müspet ilimlerin başarısından kaynaklanır, (...), pozitivizm fikri bir inşa olarak değil, bir neticenin dinamiği olarak kabul edilmiştir"²⁰⁹ şeklinde yorumlar.

Bıçak'a göre, dönemin aydınlarının "sistematik felsefe eğitimi almamaları, felsefe ile ilgilerinin dolaylı yoldan olması, okudukları kaynakların temel felsefe eserleri olmaması, felsefe sorunlarını bütünlüklü biçimde ele almamaları, felsefe ile

²⁰⁵ Bıçak, A., (2010), **Türk Düşüncesi Kaygılar II**, s. 486.

²⁰⁶ Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, s. 59.

²⁰⁷ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 154.

²⁰⁸ Agy.

²⁰⁹ Karakuş, R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, s. 85.

ilgilerinin amatörce, dolayısı ile yüzeysel olduğunu ortaya koymaktadır.”²¹⁰ Bu nedenle görüşleri eleştirel düşünce kapsamında görülmemekte, bir düşünüre veya bir akıma bağlı kalan aktarımcı tavırlar olarak değerlendirilmektedir.

Mardin, “felsefesizlik” olarak nitelediği bu durumun, dini düşünce dışındaki felsefenin gemlenmesine bağlandığını, felsefesizliğin doğal sonucunun ise, “Batı’dan aldığımız fikirlerin kullanımında da aynı yüzeyselliğin görülmesi” olduğunu belirtir.²¹¹ Ona göre Jön Türkler, kendi tarihlerinde bir laik felsefi tartışma ortamı bulamadıklarından böyle bir düşüncenin nasıl yürütüleceğini bilmiyorlardı. Amaçları ve en büyük kaygıları; “düşüncelerinin başı, sonu devleti kurtarmaktı.” Mardin’e göre Ulemanın Osmanlı toplumunda Batıda bir tarihte ortaya çıkan felsefi düşünme tarzına imkan vermediği yaygın bir görüştür, ancak bu görüşün “Osmanlı devlet yapısına ve işlevlerine, bürokratik dünya görüşüne bir eldiven gibi uyduğu” da görülmelidir. Başka bir deyişle ortaya çıkan sorunları devletin çıkarı açısından değerlendirmek tavrı da, Ulema’nın baskısı kadar felsefeyi mahkum eden bir unsur olarak görülmelidir.²¹² Bu nedenle “Türkiye’de felsefesizlik, çağdaş zamanlarda yalınkat bir pragmatizm şeklinde gelişmiştir.

Mardin’in tanımladığı bu düşüncenin belirgin özelliklerinden olan kısa vadeli, pratik, “devlet için geçerli” çözüm yolları arayışını, Tanzimat’tan sonra gelen Meşrutiyet yıllarında ve Cumhuriyet’in kuruluş aşamalarında, görüşleri ile toplumu yönlendiren aydınların ve yönetici kadroların belirgin tavrı olarak da görmek mümkündür. Eleştirel düşünce geleneğini değil, devlet uygulamalarını haklılaştırma görevini üstlenen bu tavrın, eski bir aydın geleneği olarak günümüze kadar sürdüğünü söylemek zorlama olmayacaktır. Bir felsefi eğilim olarak pozitivizmin ülkeye girişini, alımlanmasını ve aktarılmasını bu çerçevede değerlendirmek gerekmektedir.

II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Felsefe Hareketleri

II. Meşrutiyet’in (24 Temmuz 1908) kısmen demokratikleştirdiği toplumsal ve politik ortam, aydınların yöneldiği Batı’dan birçok düşünce ve eğilimin ülkeye

²¹⁰ Bıçak , A., (2010), **Türk Düşüncesi Kaygılar II**, s. 480.

²¹¹ Mardin, Ş., (1999), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İletişim Yay., İstanbul, s. 13.

²¹² Mardin, Ş., (1999), **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, s. 14.

girmesine yol açmış, “yoğun bir fikri hareketlilik yaşanmıştır.”²¹³ Bir kaos manzarası yaratan bu ortamda ortaya çıkan birçok düşünce ve eğilim, yayımlanan dergiler ve kurulan dernekler aracılığı ile kendisini ifade etmek olanağı bulabilmektedir. Berkes, Meşrutiyet’in gelişiyle felsefeye karşı şiddetli bir ilgi döneminin açıldığından söz etmektedir. Bu dönemde çıkan Yeni Felsefe Dergisi’nde çeşitli felsefe akımları tanıtılmakta, bu kapsamda Kant, Hegel, Comte, Spencer, Schopenhauer, Nietzsche, Mill, Marx ve daha birçok düşünürden söz eden yazılar yayımlanmaktadır. Ancak bu hareketler bir gelenek yaratacak etkiyi ve sürekliliği gösterememişlerdir.²¹⁴ Aynı dönemde Darülfünun’un açılması, bir kısım felsefi etkinliğin üniversite etrafında toplanarak belirginleşmesine ve profesyonelleşmesine de yol açmıştır.

Meşrutiyet süreçleri, pozitivist düşüncenin aydınlar arasında daha belirgin olarak kabul gördüğü bir dönem olarak ortaya çıkmaktadır. Modernleşme hareketleri süresince, Batı ile olan kültürel temasların yarattığı kaçınılmaz sonuç, Batı uygarlığının temelini oluşturduğu düşünülen bilimlerin üstünlüğünü kabul eden aydın gurubunun ortaya çıkmış olmasıdır. Yenileşme hareketlerinin Avrupa’daki örneklerine bakan bu gurubun, toplumsal yaşamı düzenleyen yasaların doğa yasaları ile aynı özelliği gösterdiği düşüncesine dayanan pozitivist felsefe ve sosyoloji anlayışı ile yakınlık kurması doğal görünmektedir. Başka bir deyişle toplumu değiştirme ve dönüştürme görevi üstlenen aydınlar için, “Comte’un sosyolojisi ve özellikle pozitif siyaset sistemi temel başvuru kaynakları”²¹⁵ haline gelmiştir. Bu felsefenin vadettiği ilerleme düşüncesi, bilimler yolu ile sağlanan gelişme sonucunda özlenen toplum yapısına ve modernliğe ulaşılabileceğini göstermektedir. Bu düşünceye göre, Batı’yı ileri kılan bilimsel ve teknolojik koşullar, yaşamın her alanında uygulanabilirse Batı tarzı bir yaşam biçimine geçilmesinin önündeki engeller de kalkmış olacaktır. Özlem’e göre pozitivist düşünce, “bütün toplumlar, toplum olmak bakımından ortak evrensel doğaya sahiptirler; bu ortak evrensel doğada aynı koşullar, aynı sonuçları doğurur” inancını barındırır ve bu inanç

²¹³ Karkuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, Değişim Yay. İstanbul, s. 19.

²¹⁴ Berkes, N., (1985), “Modern Türkiye’de Felsefenin Kısa Tarihi”, **Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları**, İstanbul, Adam Yay., s. 126.

²¹⁵ Özlem, D., (2004), “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, **Modernleşme ve Batıcılık**, s. 458.

doğrultusunda Osmanlı aydınları arasında adı konulmamış bir “toplum mühendisliği”²¹⁶ fikri pek makbul görülmüştür.

Fransız pozitivistleri ile felsefe ve siyaset temelindeki temasların Ahmet Rıza (1859-1930) tarafından ve İttihat Terakki örgütü yolu ile kurulduğu bilinmektedir.²¹⁷ İttihat ve Terakki adının Fransız pozitivisminin o dönemdeki sloganı Ordre et Progrès’e (düzen ve gelişme) benzetilerek ‘birlik ve gelişme’ anlamına gelen Union et Progrès olarak belirlendiği ifade edilmektedir.²¹⁸ Siyaset ve toplum bilim çerçevesinde kurulan bu ilişkilerin felsefi yansımalarının olması kaçınılmazdır. Bu anlamda o dönemde ortaya çıkmış bazı dergilerde pozitivism fikri, felsefi ve tarihsel temelde tartışılmakta ve kamuya açılmaktadır.

Ülken, Pozitivism hareketinin doğuşuna dair ilk görüşlerin felsefe, edebiyat ve sanat yazıları çerçevesinde *Serveti-Fünun* dergisi yolu ile görüldüğünü belirtir.²¹⁹ Daha sonra bu hareket, *Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* dergisi çevresinde toplanan Ahmet Şuayip, Rıza Tevfik ve Mustafa Satı gibi aydınlarca geliştirilmiş, pozitivism felsefi anlamda belirginleştirilmiştir.²²⁰ Bu anlamda söz konusu dergiler aracılığı ile oluşturulmuş felsefe çevrelerinin varlığından söz edilebilmektedir. Bu çevrelerde pozitivism, Fransa ve İngiltere’de ortaya çıktığı biçimleriyle tartışıldığı gibi, dönemin bilim temelli evrim teorileri ve antropolojik görüşleri de bu yazılarda yer almaktadır.²²¹ Benzer şekilde Berkes, 1909-1919 yılları arasındaki dönemde başlıca ilgi alanının toplum ve siyaset felsefesi olduğunu söyler.²²² Bu alanda, August Comte, Herbert Spencer, Emile Durkeim ve diğer Fransız popüler düşünürleri (Taine, Le Bon gibi) ile birlikte, Darwinizm, idealizm gibi bilgi akımları çeşitli yayınlarda tartışılmaktadır.

²¹⁶ Özlem, D., (2004), “Türkiye’de Pozitivism ve Siyaset”, **Modernleşme ve Batıcılık**, s. 458.

²¹⁷ Korlaelçi, M., (2002), **Pozitivismin Türkiye’ye Girişi**, s. 168 ve 197.

²¹⁸ Korlaelçi, M., (2002), **Pozitivismin Türkiye’ye Girişi**, s. 170.

²¹⁹ Ülken, H. Z., (1992), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 139.

²²⁰ Kafadar, O., (2000), **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 185 ve, Ülken, H. Z., (1992), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 161.

²²¹ Ülken bu yazılarda ortaya konan görüşleri ayrıntıları ile vermektedir. Bkz. Ülken, H. Z., (1992), “Pozitivism Hareketinin Doğuşu” ve “Pozitivismin Gelişmesi (Felsefe ve Sosyoloji Hareketi)”, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, içinde. 139. ve 159.

²²² Berkes, N., (1985), “Modern Türkiye’de Felsefenin Kısa Tarihi”, s. 126.

Bu dönemde Ziya Gökalp, felsefe ile olan derinlikli ilişkisi ve pozitivist temelli sosyoloji anlayışı ile farklı bir kişilik olarak düşünce dünyasında yerini almıştır. Berkes, Gökalp'in tavrının "idealizm ile pozitivism karması bir felsefe düşünüyü temeline dayandığını"²²³ söylemektedir. Onun idealizminin, insan zihnini öne çıkaran bir bilgi teorisi anlamında değil, ulusçuluk zemininde gelişen toplumsal idealizm ya da ideoloji olarak düşünülmesi gerektiğini söyler. Öte yandan, insan yaşamında bilimlerin payına üst önem veren düşünceleri ile pozitivist eğilimler taşıdığını söylemek de mümkündür.²²⁴ Ülken'e göre ise Gökalp, II. Meşrutiyet'in belirli karakteri olan üç karşıt fikir hareketi (Batıcılık, Osmanlıcılık, Türkçülük) arasında ahenk bulmaya çalışan bir düşünürdür.²²⁵

Bu çerçevede Kafadar, Gökalp'in, toplumbilimsel görüşlerinde Durkheim sosyolojisinin pozitif yöntemlerini benimsemesi ve hatta bu yöntemleri toplumun tarihsel ve kültürel yapısını ortaya koymaya yönelik araştırmalarında uygulaması ile birlikte, onun düşünürlüğü'nün pozitivist olarak vurgulanamayacağını söyler.²²⁶ Çünkü Gökalp'in idealist bir yönü vardır ve ülkenin içinde bulunduğu sorunlara acil çözümler bulmak amacıyla toplumbilim ve felsefenin yöntemlerinden yararlanmakta, bir anlamda onları araç olarak kullanmaktadır.²²⁷

Gökalp'in *Felsefe Dersleri* adlı yapıtına dayanarak verdiği bilgilerde Bıçak, bu söylemlerde felsefenin, bilimlerin ortaya koyduğu yasaları toplayarak bilimlerin bilimi anlamında, bilimler felsefesi olarak konumlandırıldığını belirtmektedir. Bununla birlikte, bilim felsefesinin alanının bilimlerin olgusallığı ile sınırlı olduğuna dikkat çekilmekte, felsefenin ise konu, gaye, yöntem ve sonuçları itibari ile bilimlerden farklı olduğu belirtilmektedir. Buna göre bilimler evrensel sonuçlara ulaşırken, felsefe zamana, topluma, şartlara göre değişen sonuçlara ulaşabilmektedir. Öte yandan felsefenin bilimlerin sonuçları ile ters düşmemesi de beklenmekte, bu

²²³ Berkes, N., (1985), "Modern Türkiye'de Felsefenin Kısa Tarihi", s. 127.

²²⁴ Agy.

²²⁵ Ülken, H. Z., (1992), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 304.

²²⁶ Kafadar, O., (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s. 189.

²²⁷ Kafadar, O., (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s. 190. Alıntı: Köprülü, F., (1954) "Ziya Gökalp Etrafında Hatıralar XVII", *İş*, 20/158, 1 Ekim, s. 2-4.

nedenle felsefe bir yanı ile nesnel, bir yanı ile öznel görülmektedir.²²⁸ Bu bağlamda Gökalp felsefenin görevini, toplumsal hayatı idare eden, siyasi, hukuki, ahlaki değerlerin ortaya çıkarılması ve insanlığı yüceltecek yeni değerlerin kurulması olarak saptamaktadır.²²⁹ Bu noktada felsefe, düzenleyici bir araç olarak görülmekten uzaklaşmakta, “amacı kendinde olan bir eylem”²³⁰ haline dönüşmektedir. Bu eylem, bir ülkü/ideoloji oluşturma eylemidir. Karakuş’a göre Gökalp, felsefe etkinliği için değerler alanını gösterirken “gerçekte onun açısından en yüksek değer olan Türkçülük ideal değerinin felsefeye imkanını göstermektedir; Türkçülüğün Esasları adlı çalışmasında bunu Felsefi Türkçülük başlığı altında izah eder.”²³¹

Böylelikle Tanzimat’tan beri aydınların düşüncesinde gözlemlenen felsefeye karşı tereddüt Ziya Gökalp’te etnik kökene dayalı bir ideoloji içinde aşılmaya çalışılmıştır. Berkes’e göre “Gökalp’in toplumsal idealizmi, Türk ulusçuluğuna kuramsal bir temel sağlama amacıyla İslam ve Batı felsefe geleneklerinin uzlaştırılması çabasının bir sonucudur.”²³² Ona göre felsefe eylemi, karşılaşılan iki dünyanın getirdiği sorunları uzlaştırarak anlamaya yarayacak bir rehber olmalıdır. Bu anlamda onun bütün felsefesi; Türkleşmek (ulusçuluk), İslamlaşmak (gelenek), Muasırlaşmak (çağdaşlaşmak) olarak verdiği üç ilkenin, siyaset, kültür ve düşünce alanında nasıl birbiri ile uzlaştırılabileceğini gösterme amacına yöneliktir.

Berkes’e göre bu tavır, felsefenin Batı’da alımlandığı şekliyle evrensel ve hümanist niteliği ile uyumsuz ama Türkiye’de göze çarpan bir felsefe geleneği bırakmıştır. Başka bir deyişle o güne kadar ikircikli bir tutumla kendisinden yararlanılabilecek bir destek olarak görülen felsefe, sistem kurucu bir düşünce eylemi olarak öne geçmiştir. Ancak Berkes’e göre “bu gelenek zamanla onun düşününün önemli yanlarına aykırı bir dogmatizm, şovenizm ve gericilik aracı olarak bugün bile kullanılmaktadır.”²³³

²²⁸ Bıçak, A., (2010), **Türk Düşüncesi Kaygılar II**, s. 495, Alıntı: Gökalp Z., (1999), **Türkçülüğün Esasları**, Haz. Mehmet Kaplan, MEB Yay., s. 185.

²²⁹ Bıçak, A., (2010), **Türk Düşüncesi Kaygılar II**, s. 494,

²³⁰ Karakuş R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Yay. İstanbul, s. 174.

²³¹ Agy.

²³² Berkes, N., (1985), “Modern Türkiye’de Felsefenin Kısa Tarihi”, s. 128.

²³³ Berkes, N., (1985), “Modern Türkiye’de Felsefenin Kısa Tarihi”, s. 129.

1933 Reformu'na Kadar Felsefe

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde düşünce hareketlerinin doğrudan felsefeye yönelmediği, felsefe ile ilişkinin, modernleşmeye bağlı değişim arzusunun taşıdığı pozitivist toplumbilim üzerinden kurulduğu görülmektedir. Karakuş'un tanımlamalarına göre bu dönemde felsefe; bir yandan Batı kültürünün, Batı biliminin kazanılmasında bilinmesi gereken bir alan, siyasi ve toplumsal problemlerin çözümünde dolayımından geçilmesi gereken düşünceler topluluğu olarak görülmekte, öte yandan dinin ve geleneklerin savunmasında ve din açısından Batılılaşma çabalarına yöneltilen eleştirileri karşılamada, yardımcı bir teknik olarak yararlanılmaktadır.²³⁴

Bununla birlikte II. Meşrutiyetin getirdiği görece demokratik ortam ile birlikte düşünce yaşamında yoğun bir hareketlilik görüldüğü gibi, felsefe ile ilişkilerin de derinleştiği ve süreklilik kazandığı görülebilmektedir. Bu dönemde Darülfünun'da gerçekleştirilen yeniden düzenlemelerin de bu gelişmelerde payının olduğu düşünülebilir. Kafadar'ın verdiği bilgiye göre II. Meşrutiyet'e kadar Darülfünun programlarında kalıcı bir yeri olmayan felsefe dersleri, bu dönemde yapının köklü reformlarla yeniden örgütlenmesine paralel olarak kurumsallaşma sürecine girmiştir. 1912 yılında gerçekleştirilen yeniden yapılanma sürecinde şubeler fakülte adını almış, ilk kez "ilm-i hikmet yerine, felsefe adı kullanılmıştır."²³⁵ 1915 yılında, Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nde Felsefe Şubesinin kurulması ile birlikte, bu tarihten itibaren "kursü esasında üç yıllık lisans eğitiminin başladığı anlaşılmaktadır."²³⁶

Bu dönemde felsefede ortaya çıkan ilginç bir gelişme, Batı felsefesi ile pozitivism karşıtı bir konumdan ilişki kuran düşünce akımlarının ortaya çıkışıdır. Türkiye'de gelişen modernleşme hareketlerine damgasını vuran pozitivism ile birlikte, her dönemde pozitivism karşıtı düşüncelerin de geliştiği görülebilmektedir. Ancak bu dönemin özelliği, karşıtlığın yine Batı felsefesi içinde gelişmiş, pozitivism karşıtı felsefeler aracılığı ile kurulmasıdır. Bunlar arasında etkileri bakımından en

²³⁴ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, Değişim Yay. İstanbul, s. 20.

²³⁵ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 201.

²³⁶ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 203.

fazla ses getireni, kökleri II. Meşrutiyete kadar uzanan ve Cumhuriyet döneminin önemli eğitimcilerinden M. Şekip Tunç'un (1886-1958) temsilciliğinde gelişen Bergsoncu felsefe akımıdır.²³⁷

Cenevre'de psikoloji eğitimi gören, yurda döndükten sonra Darülfünun'da hocalık yapan Tunç, psikoloji ve felsefenin yanında ahlak, sanat, pedagoji alanlarında da çalışmıştır.²³⁸ İrem'e göre, Bergsoncu yaklaşımları ile Tunç, "liberal evrenselciliği Batı sömürgecilik siyasetinin hakim fikri olarak görmekte", bu nedenle, "Bergsoncu düşüncenin dayandığı ruhçu ve romantik motifleri, ulusal kurtuluş hareketinin hedefleri ile birleştirerek siyasallaştıran bir fikir çevresi içinde yer almaktadır."²³⁹ Bu çerçevede Bergsonculuk, dönemin düşünce yaşamına soktuğu "yaratıcı atılım, sezgi, yaratıcılık gibi yeni kavramlar yolu ile baskın pozitivist felsefenin özellikle kültür sorunları karşısındaki yüzeysel yaklaşımlarının ötesine geçen geniş bir sorunlar dizisini"²⁴⁰ Cumhuriyet'le birlikte daha da kurumsallaşan felsefenin alanına sokmuştur. Geleneksel İslam kültürü temelli eleştirilerin dışında, yüzyıl başında Avrupa'da pozitivistliğe karşı gelişen bir felsefe hareketi üzerinden kurulan bu eleştirel tutum, Tunç gibi bu tavrı benimseyen felsefeciler arasında "şuurlu muhafazakârlık"²⁴¹ olarak adlandırılmaktaydı. İrem'in aktarımına göre "şuurlu muhafazakârlığa, Cumhuriyet siyaseti içinde hem ilerleme içinde bir düzen anlayışı hem de devamlı değişim içinde muhafaza ihtiyacına cevap vermek gibi 'çifte bir rol' atfedilmektedir."²⁴² Bu muhafazakâr tutum, sistem karşıtı olmaktan ziyade, baskın ideoloji karşıtı bir tutum yaratarak, dönemin alternatif felsefi konumlarından birisinin kurucusu olmuştur.

Ülken'in bildirdiğine göre, "Bergsonizm, sistemli olarak ve 1905'den 1918'e kadar kuvvetle hüküm sürmüş olan pozitivistlik ve mekanik evrimcilik akımına tepki

²³⁷ İrem, N., (1999), "Muhafazakar Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye'de Bergsonculuk" **Toplum ve Bilim**, 82, Güz, 1999, s. 142.

²³⁸ Karakuş R., (1995), **Felsefe Serüvenimiz**, Seyran Yay. İstanbul, s. 260.

²³⁹ İrem, N., (2004), "Mustafa Şekip Tunç", **Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., Cilt 3, s. 256.

²⁴⁰ İrem, N., (1999), **Toplum ve Bilim**, s. 142.

²⁴¹ İrem, N., (1999), **Toplum ve Bilim**, s. 143.

²⁴² İrem, N., (1999), Agy, Alıntı:Tunç, M.Ş., (1954) "Muhafazakarlık ve Liberallik", **Türk Düşüncesi**, 1, 2 (1 Ocak), s. 90.

halinde ilk defa genç profesör ve yazar zümresi tarafından savunulmaya başlandı.”²⁴³ *Dergah* (1921-1924) dergisi çevresinde toplanan bu zümrenin içinde İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Mehmet Emin Erişirgil gibi dönemin Darülfünun üyesi felsefecileri de bulunmaktadır. Ortak yönleri Türkiye’de o güne kadar etkili olmuş haliyle pozitivizme (Comte ve Durkeim sosyolojisi), bilinç felsefelerine (Kant epistemolojisi) ve mekanik evrimciliğe (Darwin) karşı olmaktır. Ülken, çevrenin diğer bir özelliğinin Gökalp yaklaşımına karşı olmak olarak verir.²⁴⁴ Söz konusu çevrenin ortak görüşü, “Kurtuluş Savaşı’nın zaferinin, niceliğe karşı niteliğin, mekanizme karşı ‘yaratıcı hamle’nin zaferi olduğudur.” Ülken, Yahya Kemal, Yakup Kadri gibi edebiyat çevrelerinin de bu harekete dahil olduğunu belirtir. Ona göre, bu çevreye öncülük eden Rıza Tevfik, “halk sufiliği (Yunus Emre) ile Bergsonizm arasında münasebet aramış ve yeni felsefe dili ile Türk mistiklerinin dünya anlayışını yorumlamaya kalkmıştı.”²⁴⁵

Tunç’un Durkheim sosyolojisi ile birlikte Gökalp’in yaklaşımının temel kavramlarını ve felsefi dayanaklarını eleştirdiği yazılar *Dergah* dergisinde yayımlanır. Bu eleştirel düşüncelere karşılık olarak, Gökalp takipçilerinin yayımladıkları karşı eleştiriler ve onlara verilen cevaplar, derginin canlı felsefe tartışmalarının sürdüğü bir ortam olduğu izlenimini vermektedir.²⁴⁶

Aynı dönemde ortaya çıkan bir başka eleştiri hareketi ise, *Kurtuluş* (1919) ve *Aydınlık* (1920) dergileri çevresinde gelişen sosyalist yaklaşımlar olarak görülmektedir. Üniversite dışında gelişen bu eğilimlerin bir felsefe akımı olarak geliştiğini söylemek güçtür. Berkes’in deyişi ile düşünce hayatına bir felsefe sistemi olarak değil, daha çok siyasi bir hareket olarak girmişlerdir.²⁴⁷ Ancak dönemin düşünce hareketliliğini ve çeşitliliğini göstermesi bakımından önemlidir. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* adlı kaynak çalışmasında tarihi materyalizmden başka, enerjetizm (Konya Felsefe Okulu), pragmatizm, felsefi idealizm gibi çeşitli eğilimlerden ve onların temsilcisi olan felsefi kişiliklerden söz eder.

²⁴³ Ülken, H. Z., (1992), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 375-76.

²⁴⁴ Ülken, H. Z., (1992), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 376.

²⁴⁵ Agy.

²⁴⁶ Ülken, H. Z., (1992), *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 378-381.

²⁴⁷ Berkes, N., (1985), “Modern Türkiye’de Felsefenin Kısa Tarihi”, s. 131.

Bu anlamda Darülfünun Edebiyat Fakültesi ve Felsefe Bölümünün, Cumhuriyet'in hemen öncesinde ve sonrasında, savaşın ve çöküşün bütün olumsuz etkilerine rağmen, dinamik bir felsefe ortamı sağladığı, İslam felsefesi ile birlikte Batı felsefesinin de çeşitli yönleri ile tanınmaya ve anlaşılmaya çalışıldığı bir kurum olduğu görülmektedir. Bu dönem, felsefenin bir aydın hareketi olmaktan kurtulduğu ve akademik bir nitelik kazanmaya başladığı yıllar olarak değerlendirilmektedir.²⁴⁸ Cumhuriyet'in ilanını takibeden yıllarda bu kurumsallaşma giderek yerleşmiş ve Üniversite felsefe etkinliğinin merkezi haline gelmiştir.

Cumhuriyet'in ilanı, önceki dönemler için söz ettiğimiz Batılı ile geleneksel arasındaki ikiliğin sona erdiği, tereddütlerin giderildiği ve kararın topyekün değişme çerçevesinde Batı uygarlığından yana verildiği radikal dönüşün de ilanıdır. Kafadar'ın Atatürk'ün sözlerinden yaptığı şu alıntı, gelenekten kopuş anlamına gelen bu radikalizmi ve açıklıkla vermektedir: “İnkılap, mevcut müesseseleri zorla değiştirmek demektir; Türk milletini son asırlarda geri bırakmış olan müesseseleri yıkarak yerlerine, milletin en yüksek medeni gereklere göre ilerlemesini temin edecek yeni müesseseleri koymuş olmaktadır.”²⁴⁹ Bu bakımdan Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma hareketlerini, önceki dönemlerin, sistemdeki aksaklıkları veya eksiklikleri gidermek amacıyla yapılmış yenileştirme çabalarından ayırmak gerekir. Artık Batılılaşma, devrimler yolu ile gerçekleştirilecek değişimin başlangıç noktasıdır.²⁵⁰

Çağdaşlığı veya uygarlığı getirecek olan devrimlere, modern Batı'nın akılcı, laik ve bilimsel temelli düşüncesi rehberlik etmektedir. Temelden dönüşümün hedeflendiği bu koşullarda felsefenin hangi zeminde hareket edeceği, başka bir deyişle kurucu ideolojinin felsefeden beklentisinin ne olduğu da böylece belirlenmiş olmaktadır.

İlk atılan adımlardan biri, 1924 yılında çıkarılan eğitimin birleştirilmesi hakkındaki yasa uyarınca kapatılan medresenin yerine İlahiyat Fakültesinin kurulması ve sonrasında bu fakültenin Edebiyat Fakültesi bünyesine alınması

²⁴⁸ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 215.

²⁴⁹ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 220. Alıntı: Palazoğlu, B., (1996), **Atatürk İlkeleri**, Ankara, s. 294.

²⁵⁰ Kafadar, O., (2000), **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 220.

olmuştur.²⁵¹ Karakuş'un ve Kafadar'ın ortak görüşü, 1924-25 yıllarında yeni düzenleme ile Darülfünun bünyesinde öğretime başlayan İlahiyat Fakültesinde düşünce tarihi ağırlıklı bir programın uygulamaya konmuş olmasıdır. Bazı dersler, felsefe bölümü dersleri ile ortak olarak Felsefe Bölümü'nde verilmektedir.²⁵² Karakuş'a göre programların tarih ağırlıklı olması, sadece geçmişe yönelik bir ilgi olarak açıklanamaz. Dönemin ideallerinden biri "geçmiş bilim perspektifiyle inceleyip, yeni bir tarih ve toplum anlayışı oluşturmak veya yeni bir tarih ve toplum yapılanmasına gerekçeler bulmaktır."²⁵³ Karakuş'a göre, klasik İslam disiplinlerinin felsefe ile desteklenerek verilmesi Fakülte'ye, dini çağdaş bir gözle yeniden yorumlamak ideali için çalışan bir kurum görünümünü kazandırmıştır.²⁵⁴

Öte yandan aynı dönemde felsefeciler arasında bilim ile siyaset ilişkisini pragmatik bir tavırla savunan yaklaşımların ortaya çıktığı da görülmektedir. Felsefe Bölümü hocalarından Mehmet Emin Erişirgil'in öncülüğünde 1926-1930 yılları arasında yayımlanan *Hayat* dergisi amacını, "yeni devletin ilkeleri doğrultusunda bir araya toplamaya muvaffak olduğu eski kuvvetlerle, yeni kuvvet ve imkanları, daha üstün bir fikri terkip başarmaya yöneltmek"²⁵⁵ olarak verir. Kafadar'a göre burada söz edilen birleşim özelliği, Ziya Gökalp'in idealist-pozitivist toplumcu felsefesinden James-Dewey'in pozitivist pragmatik felsefesine doğru giden bir yönelimi işaret etmektedir.²⁵⁶

Ülken'in görüşlerine göre, Erişirgil ve Avni Başman gibi dönemin pragmatist felsefecileri, Cumhuriyet kazanımlarını içselleştirmiş yeni kuşakların yetiştirilmesi ve eğitimi üzerinde durmaktadırlar. Erişirgil, *İdealsizlik Tehlikesi ve Darülfünun* adlı yazısında, yeni yetişen gençlerin büyük idealler karşısındaki tasasızlığını, kendilerini "bir nevi kaba maddeciliğe kaptırmalarını" Türkiye'nin geleceği bakımından büyük tehlike görmekte, dönemin aydınlarına düşen görevin, yeni nesilleri toplumcu ideallerle yetiştirmek olduğunu ve bu konuda Üniversite'ye ve Edebiyat Fakültesine

²⁵¹ Karakuş R., (2003), *Felsefe Tasavvurumuz*, Değişim Yay. İstanbul, s. 43.

²⁵² Kafadar, O., (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s. 244.

²⁵³ Karakuş R., (2003), *Felsefe Tasavvurumuz*, Değişim Yay. İstanbul, s. 44.

²⁵⁴ Agy.

²⁵⁵ Kafadar, O., (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s. 244.

²⁵⁶ Kafadar, O., (2000), Agy.

görev düştüğünü ifade etmektedir.²⁵⁷ Bu çerçevede kendisine gerek duyulan düşünürü şöyle tarif eder: “şimdi öyle bir düşünür ihtiyacımız var ki; Kurtuluş Savaşı neslinin hayattan öğrendiklerini sistem haline sokabilsin, tecrübenin verdiği bu kanaatler fertlerin hareketlerine tesirli inançlar haline gelebilsin, Türk milleti kendi içinde böyle bir düşünür, böyle bir feylesof bekliyor.”²⁵⁸ Bu çerçevede Gökberk, Erişirgil’in “Türk eğitiminin yönlendirilmesinde, olumlu işlevi, büyük yararı” olduğuna kuşku olmadığını belirtmektedir.²⁵⁹

Erişirgil, dönemin geleneksel düşünceye bağlı felsefecilerini din ve felsefe ilişkileri bağlamında eleştirmektedir. Karakuş’un bildirdiğine göre o dönemde felsefi tavırlarını İslam temelinde belirleyen E. Hamdi Yazır, M. Ali Ayni, Ahmet Naim gibi hocalar gelenekselcilik ve değişimcilik arasında farklı tavır almaktaydılar.²⁶⁰ Erişirgil, felsefe ile din arasında iç içelik gören felsefi eğilimleri eleştirmekte, bu iki disiplinin birbirinden ayrı alanlar olduğunu belirtmektedir. Dini bilim gibi algılamak, felsefe yolu ile temellendirmeye çalışmanın yanlış olduğunu vurgular. Bu anlamda yeni bir “ilm-i kelam meydana getirmeye çalışmak gereksizdir, yapılması gereken dini eserlerin bugünkü usul’le ortaya konması ve dinin istinad ettiği his ve içtimayı faideyi göstermeye çalışmak olmalıdır.”²⁶¹

Erişirgil’in Cumhuriyet’in yeni insanının yetiştirilmesi ile ilgili kaygıları ve gelenekselin temsiline karşı eleştirileri başkaları tarafından da paylaşılmakta ve Darülfünun hakkındaki eleştiriler yoğunlaşmaktadır. Eleştiri konusu olan, üniversitenin devrim anlayışına uyum sağlayamamasıdır. Buna göre “Darülfünun inkılaplar doğrultusunda çalışmamakta, çağın niteliklerine uygun öğrenciler yetiştirememektedir.”²⁶² Öyle ki, 1924 yılında yapılan düzenlemelerle özerklik verilmiş olan Darülfünun’un²⁶³ özerkliğinin kaldırılarak, yönetiminin tekrar Eğitim

²⁵⁷ Ülken, H. Z., (1992), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 431. Alıntı “*İdealsizlik Tehlikesi ve Darülfünun*” (Hayat, sayı 27, 2 Haziran 1927.)

²⁵⁸ Ülken, H. Z., (1992), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, s. 429. Erişirgil’in “*Eski ve Yeni Nesillerin Düşünceleri Arasındaki Fark*” adlı yazısından alıntı. (Hayat, Sayı III, 17 Aralık 1926.)

²⁵⁹ Gökberk M., (1986), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, Yay. haz. Aslan Kaynaradağ, Elif Yay, İstanbul, s. 21.

²⁶⁰ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 47.

²⁶¹ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 64

²⁶² Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 91.

²⁶³ “İstanbul Darülfünunu Şahsiyeti Hükmiyesi Hakkında Kanun” Bkz. Kafadar, O., (2000, **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 243.

Bakanlığına verilmesi yönünde görüşler ileri sürülmekte,²⁶⁴ basında çıkan bazı yazılarda, kurumun tümünden tasfiye edilerek, üniversitenin yeniden kurulması önerilmektedir. Bu eleştiriler hükümet çevrelerinde karşılık bulur ve ülkede sürmekte olan reform hareketleri bir kez daha Darülfünun üzerine yönelir.

2. 1933 Reformu ve Sonrasında Gelişen Felsefi Yaklaşımlar

a. 1933 Reformu ve Alman Hocalar

Darülfünun ile ilgili eleştirilerin, hem kurum içinde hem de dışarıda yoğunlaşması üzerine Hükümet, durumu inceleyerek bir rapor hazırlaması için 1931 yılında İsviçre Gelf Üniversitesi profesörlerinden Alber Malche'ı ülkeye davet eder. Haziran 1932 de tamamlanan rapor, bakanlıklar arasında kurulan bir komisyon tarafından incelenir ve Atatürk'ün kararıyla, 31 Temmuz 1933 yılında Meclisten geçirilen bir yasayla, İstanbul Darülfünun'u kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi adı ile yeni bir üniversite kurulması görevi dönemin Eğitim Bakanı'na verilir.²⁶⁵

Eğitim Bakanı Reşid Galip, İstanbul Üniversitesi'nin kuruluş tarihi olarak belirlenen 1 Ağustos 1933 tarihinde yaptığı açıklamada reformun temel amacını açıklar. Bu açıklamada ülkede gerçekleştirilen siyasi ve toplumsal büyük devrimler karşısında Darülfünun'un kayıtsız kaldığı, “özellikle harf devrimi ve özdil hareketini umursamadığı” belirtilmekte, bir soyutlanma içine girerek dış dünyaya kapandığı ve artık durduğu ifade edilmektedir.²⁶⁶ Yeni kurulan İstanbul Üniversitesi'nin bu kurumla hiçbir ilişkisinin olmadığını belirten Galip'e göre, yeni yapının “en önemli vasfı milliyetçiliği ve inkılapçılığı”dır ve “üniversitenin edebiyat ve hukuk fakültelerinin tedrisatı, bu iki mühim esasa göre teşkilatlandırılmıştır.”²⁶⁷ Bunun anlamı, söz konusu fakültelerde hem ders programları hem de öğretim görevlileri kapsamında hükümet eliyle değişiklikler yapılacak olduğudur.

Yeniden yapılandırmalar ışığında Felsefe Bölümü'nün durumuna bakıldığında, Kafadar'ın verdiği bilgiye göre, reform öncesi varolan Metafizik kürsüsü kaldırılmış,

²⁶⁴ Kafadar, O., (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, s. 250.

²⁶⁵ Kafadar, O., (2000,) *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* , s. 250-253.

²⁶⁶ Kafadar, O., (2000), *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi* , s. 253. . Alıntı: 1 Ağustos 1933 tarihli Hakimiyet-i Milliye gazetesi.

²⁶⁷ Agy.

bu dersin ve İslam Felsefesi ile Mantık ve Terbiye derslerinin öğretim üyeleri kadro dışı bırakılmıştır. 1933 öncesi bağımsız bir bölüm olarak bulunan İlahiyat Fakültesi, “İslam Tarihi, Felsefesi ve Din” adı altında Edebiyat Fakültesine bağlanmış, felsefe ve tarih ağırlıklı bir programa kavuşturulmuştur.²⁶⁸ Bu dersleri veren birçok hoca da görevinden ayrılmıştır.

Felsefe Bölümü’nde gerçekleştirilen yeniliklerden bir başkası, kadrosuna Hilmi Ziya Ülken’in atandığı Türk Medeniyeti Tarihi dersinin programa konmasıdır.²⁶⁹ İlahiyat Fakültesi ile ilgili değişikliklerle beraber düşünüldüğünde anlamlı bulunan bu yenilik, “Felsefe Bölümü’nde Türk düşüncesinin geçmişi ile bağlantı kurma yolu sadece Türk Tefekkür Tarihi (H. Ziya Ülken) dersine kalmıştır”²⁷⁰ şeklinde yorumlanmaktadır. Kafadar’a göre Türk bilimini ve kültürünü araştırma, inceleme hatta ‘yaratma’ görevi verilen Üniversite’de bu görevin Felsefe Bölümü eliyle gerçekleştirilmesi düşünülmekte, bu çerçevede “İslam felsefesi ve filozofları yerine, Türk düşüncesi ve –varsa- Türk filozofları araştırılıp ortaya konulmalı ve bu bilgiler gençlere öğretilmelidir.”²⁷¹

Direk’in yorumlarına göre burada farkına varmamız gereken şey, “Üniversite’nin özerkliğini ‘ilk kez’ kaybetmekte oluşunu izlemekte olduğumuzdur; Darülfünun kaynaklı sessiz bir muhalefet, Batılı bir uzman alet edilerek ortadan kaldırılmış görülmektedir.”²⁷² Bu bağlamda İslam felsefesi ile ilgilenen ve ders veren, İ. H. Baltacıoğlu, A. N. Babanzade, F. Kam gibi hocalar kadro dışı bırakılmış, M. A. Ayni, İ. H. İzmirli gibi başkaları da işlerliği olmayan kurumlara tayin edilerek, emekli olmaları sağlanmıştır.

Üniversite reformu ile tasarlanan programı uygulamak ve oluşan kadro açığını gidermek üzere, dönemin Eğitim Bakanı Reşid Galip ile İsviçre’de bulunan ‘Yurt Dışındaki Alman Bilim Adamları Yardım Cemiyeti’ arasında kurulan ilişkilerle, yabancı hocalar eğitim vermek üzere Türkiye’ye gelirler.²⁷³ Bu gurubun içinde

²⁶⁸ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 93.

²⁶⁹ Kafadar, O., (2000), **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 259.

²⁷⁰ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 94.

²⁷¹ Kafadar, O., (2000), **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 261.

²⁷² Direk, Z. (2008), “Türkiye’de Felsefenin Kuruluşu”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, Metis Yay., İstanbul, s. 77.

²⁷³ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 94.

bulunan, Viyana Çevresi'nin ve Berlin Üniversitesi'nin ünlü profesörü H. Reichenbach, Felsefe Bölümü'nü yeniden oluşturmak üzere görevlendirilir. Bu dönemde Reichenbach'ın öğrenciliğini yapmış olan Gökberk'e göre "lojistik" in de kurucularından sayılan Reichenbach, "Viyana çevresine yakın, yeni pozitivist felsefe çevresinin en ileri gelen düşünürlerinden idi."²⁷⁴ Bu nedenle Gökberk Reichenbach'ı "o zamanlar Türkiye'de yaygın olan felsefe geleneği bakımından çarpıcı bir karşıtlık örneği"²⁷⁵ olarak değerlendirmektedir.

Kaynaradağ, Reichenbach'ın, bizde hiç geleneği olmayan "Aristoteles mantığından ayrı, yeni bir mantık, matematiksel mantık"²⁷⁶ dersi verdiğini, dersin Türkçeleştirilmesini ve mantık terimlerinin Türkçe karşılıklarının bulunması işini önce Macit Gökberk'in, sonra da Nusret Hızır'ın üstlendiklerini bildirmektedir.

Karakuş'un aktardığına göre idealist veya rasyonalist felsefe sistemlerine eleştirel bakan Reichenbach, "bilim dairesi içinde kalmayı ve filozofun bilimsel disiplinlerden uzaklaşmaması gerektiğini"²⁷⁷ düşünmektedir. Bu bağlamda felsefe tarihi ile sadece "çağdaş bilime varan teleolojik bir süreç"²⁷⁸ olarak ilgilenen Reichenbach'ın, anlattığı bilim felsefesi ve matematiksel mantık dersleri, öğrenciler için ağır gelince kendisi de felsefe tarihi dersleri vermek zorunda kalmıştır. Kaynaradağ'a göre "Türkiye'de o yıllarda Reichenbach'ın düşüncelerinin bağlı olduğu Heisenberg ve Einstein şöyle dursun, Kant ve Newton bile yeni öğreniliyordu."²⁷⁹

Reichenbach, bir felsefe tarihçisine duyduğu gereksinim nedeniyle, gelişinden üç yıl sonra, kendisi gibi yeni pozitivist çizgide bulunan ve bir Nazi kurbanı olan von Aster'i felsefe tarihi dersleri vermek üzere ülkeye davet eder. Reichenbach'dan farklı olarak, felsefe tarihinden vazgeçerek felsefe sorunlarının çözümlenemeyeceğini

²⁷⁴ Gökberk M., (1986), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 23.

²⁷⁵ Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, TDK Yay., Ankara, s. 5.

²⁷⁶ Kaynaradağ, A., (1986), **Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar**, TFK Yay., Ankara, s. 3.

²⁷⁷ Karakuş R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, s. 96

²⁷⁸ Direk, Z. (2008), "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu, s. 70.

²⁷⁹ Kaynaradağ, A., (1986), **Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar**, s. 10.

düşünen von Aster için, “felsefe tarihinin kendisi bir felsefedir.”²⁸⁰ Gökberk’e göre von Aster, “bilim felsefesinde, yeni pozitivist akımın temsilcilerinden olduğu halde, felsefe tarihinde de bir otorite idi.”²⁸¹ Reichenbach geliştirdiği beş yıl sonra Amerika’dan aldığı bir teklif ile görevinden ayrılırken, von Aster on iki yıl boyunca verdiği dersler ile Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu gibi genç öğretim görevlileri ve bölümün geleceği üzerinde etkili olmuş bir felsefecidir. von Aster’in bilimsel temelli felsefe anlayışı ile felsefe tarihçiliğini bir araya getirebilmiş bir felsefeci oluşu, bölümde bir tavır olarak benimsenmiştir. Uzun yıllar von Aster ile çalışabilmiş olan Gökberk, von Aster’in “felsefenin mantığını, gidişini nesnel olarak anlatmak, felsefede sorunların içerdiği mantığı bulmak, bunların birbirinden nasıl doğduğunu göstermek”²⁸² isteyen bir tarzı olduğunu, kendisinin de felsefe çalışmalarında bunu başarmak istediğini belirtir.

von Aster çizgisi, o dönemde öğrencileri tarafından sürdürülen bir gelenek haline dönüşürken, Reichenbach’ın bilimsel felsefesi Bölüm’de pek benimsenen bir yaklaşım özelliği göstermemektedir. Kafadar’ın verdiği bilgiye göre ancak 1960’dan sonra “İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Viyana Okulu’nun lojistik ve bilim felsefesi, Teo Grünberg ve Hüseyin Batuhan ile yeniden canlanmıştır.”²⁸³ 1966 yılında iki felsefecinin de ODTÜ’ye geçmesi ile bu çizgi İ.Ü. Felsefe Bölümü’nde tekrar kesintiye uğrar. Bu yaklaşımın Bölüm bünyesinde yeniden gündeme gelmesi ancak 1970’lerden sonra gerçekleşebilmiştir. Reichenbach’ın çizgisinin Nusret Hızır eliyle Ankara’da Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi’nde sürdürüldüğü de verilen bilgiler arasındadır.

Türkiye’de felsefi etkinliğin yeniden organize edildiği bu dönemde “felsefe tarihini ve metafiziği dışlayan”²⁸⁴ pozitivist felsefe anlayışının çok rağbet görmediği anlaşılmaktadır. Reichenbach’ın Bölümde kurduğu kişisel ilişkilerin çok başarılı olamaması, derslerinin kolay anlaşılabilmesi gibi birçok nedenin de bu sonuçta katkısı olduğu söylenebilmektedir. Ancak daha yakından bakıldığında,

²⁸⁰ Kaynaradağ, A., (1986), **Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar**, s. 17.

²⁸¹ Gökberk M., (1986), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 28.

²⁸² Gökberk M., (1986), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 30.

²⁸³ Kafadar, O., (2000), **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 274.

²⁸⁴ Agy.

Reichenbach'ın temsil ettiği yeni pozitivist felsefe anlayışının, Felsefe Bölümü'nün tarihsel olarak kendisinden beklenen misyonu yerine getirmesinde yeteri kadar elverişli bir araç olmadığı görülmektedir. Cumhuriyet'le birlikte modernleşme süreci, yeni bir ulus ve birey yaratma aşamasına girmiştir. Eğitim programlarının 'milliyetçilik ve inkılapçılık' çerçevesinde örgütlendiği bu dönemde Felsefe bölümünün önünde, hem özgün bir tarih bilincinin, hem de bu bilinç içinde beliren ulusal ve bireysel kimliklerin temellendirilmesi görevi bulunmaktadır. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi kuramsal çalışmaların yanında Felsefe Bölümü'nde Hilmi Ziya Ülken yönetiminde açılan Türk Tefekkür Tarihi dersini bu kapsamda değerlendirmek gerekir.

Bu çerçevede geleneksel yapılardan arındırılarak, Batı tarzı felsefe yapma biçiminin benimsendiği Felsefe Bölümü'nde böyle bir felsefi temellendirmenin, "ancak felsefe tarihiyle, Batı'nın yaptığı yolculuğun bir tekrarı ile"²⁸⁵ oluşturulabileceği düşüncesi egemendir. von Aster'in gelişi bu anlamda gerek duyulan tarihsel bakış yolunun açılmasını sağlamış ve Macit Gökberk, von Aster'le başladığı bu yolculuğu, tarih, dil, kültür bağlamında sürdürülen bir felsefe geleneğine dönüştürmeyi başarmıştır. Bu geleneğin oluşmasında von Aster'in ayrılmasından sonra bölümde görev alan H. Heimsoeth ile J. Ritter'in de katkıları olduğunu, Gökberk'in söyleşisinden anlıyoruz.²⁸⁶

Benzer şekilde, Reichenbach'ın temsil ettiği pozitivist çizgiye eleştirel bakan Mengüşoğlu, Kaynaradağ ile yaptığı söyleşide, Türkiye'de Reichenbach'a duyulan hayranlığın temelini çok sağlam olmadığını ifade eder. Onun pozitivist yanı kavranmadan ve bu pozitivistin sonuçları düşünülmeden, "felsefenin matematiksel bir kafa jimnastiği durumuna getirilmesi çok kişinin ilgisini çekmiş," böylelikle suya sabuna dokunmayan bir felsefe yapma olanağı doğmuştur. Ona göre de Bölüm'de felsefe tarihi geleneğinin yerleşmesi von Aster'le gerçekleşmiştir.²⁸⁷ Kendisi gibi Yeni Kantçı düşüncelere eleştirel bakan von Aster, Almanya'dan yeni dönmüş olan Mengüşoğlu'nu Hartmann ile ilgili bir tez hazırlaması için yönlendirmiş, bir anlamda

²⁸⁵ Direk, Z. (2008), "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu, s. 70.

²⁸⁶ Gökberk M., (1986), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 33.

²⁸⁷ Mengüşoğlu, T., (1986), "Felsefe, Kültür, Dil, Eğitim ve Felsefi Antropoloji Konusunda Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, Yay. haz. Aslan Kaynaradağ, Elif Yay, İstanbul, s. 102.

Türkiye’de ‘yeni ontoloji’ geleneğinin doğuşuna ön ayak olmuştur. Çalışmamızın sonraki bölümlerinde göreceğimiz gibi Mengüşoğlu, Cumhuriyet sonrası felsefi etkinliğimizde, yeni ontoloji ve felsefi antropoloji geleneğinin kurucusu olmuş, bu görüşleri ile ulus toplumun ve modern bireyin kuruluşuna felsefi temellerin hazırlanması bakımından katkıda bulunmuştur.

Bu bilgiler ışığında bakıldığında, Tanzimat’tan beri süregelen modernleşme hareketinin pozitivizmle ilgisinin, ideolojik ve politik olarak toplumbilimsel alanda kurulduğu, Türkiye’de geleneksel olarak felsefe yapma biçimlerinin pozitivist yaklaşımları benimsemediği görülmektedir. Bununla birlikte, Batılılaşma hareketlerinin devrimler yolu ile gerçekleştirilen köklü bir dönüşüm sürecine evrildiği Cumhuriyet sonrasında, Batı bilimselliği ve akılcılığı topyekün değişimin motor gücü olarak görülmüştür. Felsefenin de Batı felsefesi modelinde yeniden örgütlendiği bu dönemde, felsefe ile bilim arasındaki ilişkilerin önemsendiği ve ön planda tutulduğu görülmektedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ayrıntıları ile ele alacağımız gibi söz konusu bilimsellik anlayışı, bir gelenek oluşturma ve sistem kurma aşamasında pozitivizm, özellikle de yeni pozitivizm sınırlarına ulaşmaz. Söz konusu yaklaşımların pozitivizmle ilgisini Mengüşoğlu’nun öğrencisi olmuş olan Kuçuradi’nin şu sözleri özetlemektedir: “Pozitivizmden verilerden, olgulardan hareket etme istemini –ama yalnızca bu kadarını- anlarsak, ‘pozitivistçe’ bile sayılabilir.”²⁸⁸

Bilimsellik düşüncesini elden bırakmadan, Batılı anlamda felsefe yapma geleneğini Türkiye’de kurmak, yerleştirmek, geliştirmek amacı ile yola koyulmuş olan felsefe çalışmalarının başlangıçta Alman profesörler eliyle yürütüldüğünden söz etmiştik. Bu kurucu görev 1950’li yıllardan sonra bütünüyle Türk hocaların sorumluluğuna geçer. Gökberk, o dönemde kendisinin Felsefe Tarihi, Mengüşoğlu’nun ise Sistematik Felsefe derslerini üstlendiğini belirtmektedir.²⁸⁹ Söz konusu dersler, Türkiye’de felsefenin Batılı anlamda yeniden örgütlendiği bu dönemde, belirgin ve etkin olan iki farklı yaklaşımın ortaya konduğu çalışmalardır. Bunlardan ilki, Macit Gökberk’in önderliğinde sürdürülen tarih, dil ve kültür temelli

²⁸⁸ Kuçuradi, İ., (1986), “İoanna Kuçuradi”, *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 236.

²⁸⁹ Gökberk, M., (1983), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, *Macit Gökberk Armağanı*, s. 5.

felsefe çalışmalarıdır. Gökberk'in başlattığı bu çizgi, başta Akarsu olmak üzere öğrencileri tarafından devralınarak sürdürülmüştür. İkinci yaklaşım, Mengüşoğlu önderliğinde başlayan yeni ontoloji temelli felsefi antropoloji çalışmalarıdır ve Kuçuradi gibi sonradan gelen kuşak tarafından devralınarak sürdürülür. Modern ulus toplumun ve bireyin oluşturulmasında kurucu rolü olan bu yaklaşımlar, çalışmamızın birey anlayışları ile ilgili bölümünde ayrıntıları ile ele alınmaktadır.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde ortaya konan felsefi etkinliğin başlangıç dönemlerine baktığımızda, pozitivist felsefe eleştirisi bağlamında düşünebileceğimiz, hermeneutik ve fenomenolojik yaklaşımların da 1950'li yıllardan itibaren görülmeye başlandığını söyleyebiliriz. Bu konuda hemen söz edebileceğimiz isim, lisans ve lisansüstü eğitimini İ.Ü. Felsefe Bölümü bünyesinde tamamlayan Nermi Uygur'dur.

Çalışmamızın birey anlayışları ile ilgili bölümüne geçmeden evvel, bu dönemde ortaya çıkan yaklaşımları temel kavramları ve yönelimleri bakımından kısaca tanımakta yarar olduğu kanısındayız.

b. Tarih, Dil ve Kültür Bağlamında Ortaya Çıkan Felsefi Yaklaşımlar

İ.Ü. Felsefe Bölümü'nde von Aster'le başlayan felsefe tarihçiliğini devralarak sürdüren birinci kuşak felsefecimiz, daha önce de değindiğimiz gibi Macit Gökberk'tir. Gökberk, İ.Ü. Felsefe Bölümünü bitirdikten sonra, 1933 reformunun hemen arkasından asistan olarak Bölümde çalışmaya başlamıştır. Kısa bir süre Reichenbach ile birlikte çalışan Gökberk, 1934 yılında doktora öğrenimi için Almanya'ya gider. "*Hegel'de ve Auguste Comte'da Toplum Kavramı*" isimli doktora tez çalışmasını Dilthey'in öğrencisi Eduard Spranger'in yanında yapar.²⁹⁰ Gökberk, Spranger'in anlama psikolojisi ile uğraştığını ve bu alanda kendisine önemli katkıları olduğunu söylemektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Gökberk'in görüşlerinde Dilthey'in tarihselci düşüncelerinin ve kültür ile ilgili hermeneutik yaklaşımlarının izlerini bulmak kolaydır. Öte yandan doktora tez konusundan da anlaşılacağı gibi Gökberk, Hegel'in tarih felsefesi görüşü ile de yakından ilgilenmektedir.

²⁹⁰ Gökberk M., (1986), "Macit Gökberk'le Söyleşi", *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 26.

Felsefe Bölümü'nün tarihine bakıldığında Darülfünun döneminden beri felsefe ile tarihin birbirinden ayrılmadığı, Metafizik Tarihi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi adları altında çeşitli derslerin programlarda her zaman yer aldığı görülür.²⁹¹ Ancak Gökberk'in başlattığı felsefe-tarih ilişkisi kendisinin de belirttiği gibi "Aydınlanma dünya görüşü içinde yer alan"²⁹² tarih anlayışının bir yansımasıdır. Ona göre "Aydınlanmanın ortaya koyduğu fenomenlerden biri de toplumların bireylikleridir, kişilikleridir; başka bir deyişle tarih içinde oluşmuş olan o özgünlükleridir."²⁹³ Öte yandan Aydınlanmanın tarih anlayışının "insanlığın olanaklarını ileriye doğru sonsuz olarak geliştirme sürecini gösterdiğini" söyleyen Gökberk, Aydınlanma düşüncesi içinde yer almaya başlayan toplumlar için tarih felsefesinin özellikle önemli olduğunu belirtmektedir.

Görüldüğü gibi Gökberk'in benimsediği ve başlattığı Aydınlanmacı tarih yaklaşımının iki önemli ayağı bulunur. Buna göre ilk olarak tarih, toplumların tekil yapılar olarak özgünlüklerinin ortaya çıkarıldığı, göz önüne getirildiği bir bilgi alanıdır. İkinci olarak bu tarih anlayışı, getirdiği ilerleme bilinci ile toplumların varlıklarını yönlendirir, onlara yön gösterir. Bu anlayış çerçevesinde kendisinin tarih felsefesine yönelmesinin pratik bir kaygıya dayandığını belirten Gökberk, bizi de "Ortaçağın donmuşluğundan, durukluğundan" kurtaracak olanın bu ilerleme bilinci olduğunu düşünmektedir.²⁹⁴ Aynı tarih felsefesinin "Batılılaşmanın bizim için neden zorunlu olduğunu da gösterdiğini" belirten Gökberk'e göre, "6. yüzyıldan beri gelişen ve oluşan Batı dünyasının, kendi ilkelerini, kendi dünya görüşünü bütün insanlığa benimsetmek durumunda olduğu" görülmüştür. Bunun bizim de içinde yer almamız gereken evrensel bir gelişme olduğu fikri ancak tarih felsefesi yolu ile ortaya konabilecek, temellendirilebilecektir.

Felsefeci kimliği "Aydınlanmacı ve aynı zamanda Batılılaşmacı"²⁹⁵ olarak nitelenen Gökberk'in tarih felsefesi ve felsefe tarihine yönelmesinin arka planında, içinde bulunan tarihsel ve politik koşulların yüklediği bir misyon ve sorumluluğun

²⁹¹ Söz konusu programlar için Bkz; Kafadar, O., (2000), "Tablolar", **Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, s. 495.

²⁹² Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, s. 8.

²⁹³ Agy.

²⁹⁴ Agy.

²⁹⁵ Özlem, D., (1998), "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", **Felsefelogos**, 1998/4, s. 61.

olduğu da açıktır. Türkiye’de felsefenin Batı modelinde kurumlaştırıldığı bu dönemde, aynı zamanda ulus devletin yeni ve modern bir kimlik, bireysellik olarak inşasının tarihsel ve felsefi temellerini hazırlamak, dönemin felsefecilerinden beklenen bir görev olarak gözükmektedir. Öte yandan bu kurucu görevin, Aydınlanma düşüncesine gönülden bağlı felsefeciler tarafından ulusal bir sorumluluk duygusu ile birlikte üstlenildiği de anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede Gökberk, sadece Aydınlanma görüşünün tarih anlayışı ile değil, on sekizinci yüzyılda Herder ile birlikte Avrupa’da görülen, toplumların tarihte kendilerini özgün varlıklar olarak ortaya koydukları, bu anlamda tarihin evrensel ilkeler bağlamında değil, tekil varoluşları öne alan bir bakış açısı ile araştırılması gerektiğini savunan tarihselci görüşlerle de yakından ilgilenmiştir. 1940 yılında Almanca olarak basılan “*Hegel’de ve Auguste Comte’da Toplum Kavramı*” isimli doktora tezinden sonra 1948 yılında yayımladığı, “*Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları*”²⁹⁶ adlı çalışmalarını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Gökberk’in Aydınlanmacı kimliğinin yanında, Herder’den Dilthey’a uzanan tarihselci görüşleri çalışmamızın birey anlayışları ile ilgili bölümünde ayrıntılı olarak incelendiğinden burada ele alınmamıştır.

Türkiye’nin modern bir ulus devlet olarak kuruluşunun, özgün bir tarih ve kimlik bilinci ile olanaklı olduğunu düşünen Gökberk, bunun yolunun Batı kültürünün izlediği, Aydınlanmayı da içeren tarihsel yol olduğunu kabul eder. Bu çerçevede Batı felsefe tarihine özel bir ilgi duyan Gökberk, 1961’de *Felsefe Tarihi* adlı kitabını, 1979’da da *Felsefenin Evrimi* adlı çalışmasını yayımlar. Bu çerçevede, Gökberk’in felsefe ile tarih arasında kurduğu ilişki, tarihselci görüşlerle Aydınlanmacı görüşleri bir araya getiren özgün bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Özlem’e göre, yukarıda belirttiğimiz çalışmalarında ortaya koyduğu, “tarih ve kültür filozofu kimliği, onun Aydınlanmacılığının özgüllüğünü yapan yönlerden biridir.”²⁹⁷ Bu kimliği ile felsefeden, “Aydınlanmaya özgü, akılcı, bilimci, eleştirel, metafiziği, teolojiyi ve özellikle dini dışlayan bir felsefe tipini”²⁹⁸ anlayan Gökberk aynı zamanda, toplumların kendilerini tekil bir varoluş olarak tanımları ve

²⁹⁶ Gökberk, M., (1997), *Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları*, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 1997.

²⁹⁷ Özlem; D., (1998), “Macit Gökberk ve Türkiye’de Felsefe”, *Felsefelogos*, 1998/4, s. 60.

²⁹⁸ Özlem; D., (1998), “Macit Gökberk ve Türkiye’de Felsefe”, *Felsefelogos*, s. 61.

tanıtmalarının ancak tarih bilinci ile olanaklı olduğunu düşünen bir kültür ve tarih felsefesi anlayışına da sahiptir. Gökberk'in tarihçi kimliğinde bir ikilik olarak gözlediğimiz bu tutum, çalışmamızın Eleştiri bölümünde daha ayrıntılı ele alınmaktadır.

Kültürün ve geleneğin en önemli yapı taşlarından biri dil olduğundan ve her türlü birikimin dil yolu ile taşındığı ve aktarıldığı kabul edildiğinden özgün bir kimlik oluşturmak öncelikle, özgün bir ulusal dile sahip olmakla olanaklı görülmektedir. Çotuksöken'in sözleriyle Gökberk için, "çağdaş kültürü kavramak kendi kültürümüzü kavramakla olanaklıdır, bunun en etkili aracı da dildir."²⁹⁹ O nedenle dönemin kurucu/yönetici siyasi kadroları gibi felsefe kadroları da dilde sadeleşme ve yabancı etkilerden arınma etkinliğine büyük önem vermektedirler.

Gökberk, Aydınlanma düşüncesi ile ulusal dillerin doğmaya başladığı dönemlerin aynı zamanlara rastladığını Leibniz örneğini vererek belirtir.³⁰⁰ Ulusal dillerin, Aydınlanma düşüncesi ve değerlerini halka ulaştırma, "aklın aydınlığını her yana yayma" amacıyla 'kurulduğunu' belirten Gökberk, bu nedenle ulusal dillerin kültür dili haline gelmesinin bir zorunluluk olduğunu düşünmektedir.³⁰¹ Kısaca bilgi, halkın diliyle söylenince halka ulaşabilmektedir. Bu anlamda dilde sadeleşme ve ulusallaşma çabası onun için "Millet Oluş Yolunda Dil Davası"dır; "bu davanın özü değişimde toplanmaktadır."³⁰²

Ziya Gökalp gibi dilde sadeleşme hareketlerine olumlu bakan felsefe hocalarının bile felsefe ve bilim dili söz konusu olduğunda Arapça temelinden ayrılmadıklarını belirten Gökberk, o sıralarda felsefe dilinin bir çıkmazda olduğunu belirtir.³⁰³ Arapçanın, Latince ile koştutularak, felsefe ve bilim için uygun bir kültür dili olduğunu savunan görüşler karşısında Gökberk'in itirazları vardır. Ona göre, Batı'nın Rönesans düşüncesi ile birlikte ulaştığı tümevarımcı bilim mantığının

²⁹⁹ Çotuksöken B., (1998), (Cumhuriyet Döneminde Felsefe ve Felsefeye Emek Verenler" **Felsefelogos**, 1998/4, s. 48.

³⁰⁰ Gökberk M., (1986), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 56. Ayrıca bkz. Gökberk, M., (2008), "Leibniz'in Alman Dili Üzerine Görüşleri", **Değişen Dünya Değişen Dil**, İstanbul, YKY, s. 82.

³⁰¹ Gökberk, M., (1986), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 56.

³⁰² Gökberk, M., (2008), "Millet Oluş Yolunda Dil Davası" **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 109

³⁰³ Gökberk, M., (2008), "Türkiye'de Felsefe Dilinin Gelişmesi" **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 125.

yarattığı zenginleşmeyi yaşayamayan İslam felsefesi ve bilimi “böyle bir gelişmeyi geçiremediği için, temel dili olan Arapça da yeni bilgilerin kavramlarını oluşturamamış, terim kadrosu ile aşağı yukarı on üçüncü yüzyılda kalmıştır.”³⁰⁴

Bu çerçevede, Tanzimat’tan beri içine girilen Batılılaşma yolunun önce ulusçuluktan sonra da dinden bağımsız laik bir kültürden geçtiğini bildiren Gökberk, bu nedenle Türkçenin “ulusal varlığın temellerinden biri”³⁰⁵ olarak işlenip geliştirilmek üzere ele alındığını bildirmektedir. Bu çalışmalarla özleşen Türkçe, geniş halk yığınlarına anadillerinin anlaşılabilirliği, kolaylığı içinde bilgiyi taşıyacak ve onların “ileri, çağdaş insan onuruna ulaşmalarına yardımcı olacaktır.”³⁰⁶

Bu görüşler doğrultusunda Gökberk ve arkadaşları, 1942 yılında Türk Dil Kurumunun başlattığı “felsefe terimlerini Türkçeleştirmek”, ya da “Türkçenin kendi olanakları ile bir felsefe dili yaratmak”³⁰⁷ çalışmalarına katılırlar. Gökberk anılarında, TDK’u tarafından hazırlanan “*Felsefe ve Gramer Terimleri*” adlı sözlük çalışmasının başlangıç aşamasında, önceden belirlenmiş terimleri oylamaktan fazla bir katkılarının olmadığını, “bizlerin sözü pek dinlenmedi”³⁰⁸ şeklinde ifade eder. Orta öğretim seviyesinde hazırlanan bu terimlerin başlangıçta Üniversite çevresinde pek kabul görmediğini belirten Gökberk, yayımladığı bir makalede bu terimleri kullanmadığı için “zamanın Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel imzasıyla”³⁰⁹ bir uyarı yazısı aldığını da belirtmektedir. Bakanlıkça hazırlatılan terimler sözlüğü üzerinde çalışmak için bir grup arkadaşın bu sıralarda bir araya geldiğini ifade eden Gökberk, birkaç yıl süren bir çalışmadan sonra, 1942’de kabul edilen terimlerin, temel olarak alınabileceği kanısına vardıklarını belirtir. Böylelikle Türkçenin kendi olanakları ile bir felsefe dili yaratmak çabası orta öğretim sınırlarını aşmış, Üniversite çevrelerinde de kabul görmüştür.

³⁰⁴ Gökberk, M., (2008), “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişmesi” s. 130.

³⁰⁵ Gökberk, M., (2008), “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişmesi” s. 132.

³⁰⁶ Gökberk, M., (2008), “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişmesi” s. 137.

³⁰⁷ Gökberk, M., (2008), “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişmesi” s. 133.

³⁰⁸ Gökberk, M., (2008), “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişmesi” s. 132.

³⁰⁹ Gökberk, M., (2008), “Türkiye’de Felsefe Dilinin Gelişmesi” s. 133. Gökberk burada “1946 yılında üniversitelerin özerk olması ile Bakanlığın birçok konuda olduğu gibi terimler konusunda da üniversitelere karışmasının olanağının ortadan kalktığını” söylemektedir.

Kurucu yönetimin gözetiminde ‘bir felsefe dili kurmak’ düşüncesi, etkileri ve sonuçları itibariyle bugüne kadar tartışılan bir konu olsa da, gerek Gökberk döneminin, gerekse Akarsu’nun temsil ettiği sonraki kuşağın Türkçenin bir felsefe dil haline getirilmesi konusundaki çabalarını ve bu yolla düşünce dünyamıza yaptıkları katkıları göz ardı etmek olanaksızdır.³¹⁰

c. Yeni Ontoloji Yaklaşımı ve Felsefe’de Doğal Tavr

Gökberk yaklaşımının Avrupa felsefesi ile tarih felsefesi ve felsefe tarihi bakımından ilişki kurduğunu, bu ilişkinin temelinde ise tarihselci yaklaşım içinde araştırılan ulus kimlik düşüncesinin olduğunu söyleyebiliriz. Gökberk’in aynı dönemdeki çalışma arkadaşı Mengüşoğlu’nun Batı felsefesi ile ilişkisi ise ontoloji üzerinden kurulmaktadır. Bu ontolojik yaklaşım içerisinden geliştirilen antropoloji tasarımı, ortaya koyduğu etik temelli insan anlayışı ile bize yeni kurulmakta olan modern devletin bireylerini tanımlamaktadır. Mengüşoğlu’nun bir felsefe yapma biçimi olarak Kıta Avrupa’sından aktardığı ontoloji, hocası Hartmann’ın geliştirdiği yeni ontoloji yaklaşımıdır.

Yüzyıl başında Kıta Avrupası’nda gelişen bir felsefi yaklaşım biçimi olarak yeni ontolojiden önceki bölümde söz etmiştik. Yeni-Kantçılığın oluşturduğu verimli tartışma ortamında sistem felsefelerine karşı eleştirel bir tutumla ortaya çıkan ve Nicolai Hartmann’ın söyleminde ifadesini bulan bu yaklaşım, özne merkezli epistemolojilere karşı geliştirilen yeni bir ontolojik tavır olarak görülmekteydi.

1940’lı yıllardan itibaren Türkiye’deki felsefe etkinliğinin bu yeni söylemle tanışması, Felsefe eğitimini, lisans ve lisansüstü düzeyde Almanya’da tamamlayan ve bu süreç içerisinde Nicolai Hartmann’ın (1882-1950) öğrencisi olan Mengüşoğlu eliyle gerçekleşmiştir. Doktora çalışmasını “*Husserl ve Scheler’de Bilinebilirliğin Sınırları*” isimli çalışması ile Hartmann’ın yanında tamamlayan Mengüşoğlu, 1937 yılında Türkiye’ye dönerek İ.Ü. Felsefe Bölümünde asistan olarak görev alır. Mengüşoğlu, felsefi formasyonunu borçlu olduğunu söylediği³¹¹ Hartmann’dan

³¹⁰ Eleştiri anlamında bir kaynak çalışma olarak İsmail Kara’nın “Bir Felsefe Dili Kurmak” adlı yapıtına bakılabilir. Kara, İ., (2001) **Bir Felsefe Dili Kurmak**, Dergah Yayınları, İstanbul.

³¹¹ Mengüşoğlu, T., (1976), Önsöz, **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, İ.Ü. Edebiyat Fak. Mat., İstanbul, s. V.

devraldığı bu gelenek çerçevesinde çalışmalarını sürdürmüş, yayımladığı kitaplar, yazdığı makaleler ve verdiği derslerle söz konusu görüşün bir tavır olarak bölümde gelişmesine yol açmıştır. Mengüşoğlu'nun yeni ontoloji temeli üzerinde geliştirdiği felsefi antropoloji kuramı çalışmamızın birey anlayışları ile ilgili kısmında ele alınacağından burada yeni ontoloji yaklaşımı hakkında bilgi verilecektir.

Mengüşoğlu, Felsefe Bölümü'nde asistan olarak göreve başladıktan sonra von Aster'in önerisi ile "Türk okurlarına yirminci yüzyıl felsefesinin problemlerini ve bu yüzyılın çok önemli bir filozofunu, yeni ontolojinin kurucusu Nicolai Hartmann'ı tanıttak"³¹² olan *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, adlı doçentlik tezini hazırlar. Bu çalışmada, farklı bir felsefe yapma tarzı olarak yeni ontoloji kuramı ele alınmakta, bu kuramın bir açıklama modeli olarak önceki felsefelerle göre üstünlükleri sergilenmektedir. Mengüşoğlu, yeni ontoloji yaklaşımını geleneksel felsefe yapma biçimlerinden ayıran en önemli özelliğin onun bir sistem felsefesi olmayıp problemlerden, başka deyişle fenomenlerden hareket ederek işe koyulan bir disiplin olduğunu belirtir.³¹³ Aslında bu yaklaşım, yüzyıl başında Husserl tarafından, felsefeyi içinde bulunduğu bunalımdan çıkarabilecek yeni bir tavır olarak geliştirilen fenomenolojinin, "araştırma dürtüsü felsefelerden değil, şeylerden ve problemlerden yola çıkmalıdır"³¹⁴ sözünde ifadesini bulan bir yaklaşımdır. Ancak Mengüşoğlu *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* adlı çalışmasında, her iki filozofta da fenomenlerin kendisine dönme gereğinin en başta ortaya konduğunu, ancak sonrasında izlenilen yol bakımından önemli farklılıklar ortaya çıktığını söyler.³¹⁵ Mengüşoğlu bu ayrımları ortaya koyarken en başta, Husserl fenomenolojisinin

³¹² Mengüşoğlu, T., (1976), Önsöz, **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. V. Gökberk de felsefe tarihi çalışmalarında, kendisinden dersler aldığı ve doktora tezinin ikinci raportörü olan N. Hartmann'ın "sorun yönteminin etkisi" olduğunu belirtmekte, Hartmann'ın felsefeyi, kendi kendine akan bir olay, bir süreç değil de, sorunlar üzerine çalışmalar, bu sorunları çözmeye denemeleri olarak" düşündüğünü ifade etmektedir. Bu saptamalar, Hartmann'ın felsefi yönteminin, dönemin felsefecileri üzerindeki etkisini göstermek bakımından önemlidir. Bkz. Kaynarca, A., (1986), **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 30.

³¹³ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 28, s. 36.

³¹⁴ Husserl E., (2007), **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, İstanbul Türkiye Felsefe Kurumu Yay., s.71.

³¹⁵ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 35. Mengüşoğlu'nun kitabının giriş bölümünü oluşturan "Fenomenolojiden Önceki Felsefenin Durumu ve Husserl'in Fenomenolojisi" başlıklı yazı, okurlarını, Husserl'in ortaya koyduğu fenomenoloji hakkında bilgilendirmekte ama aynı zamanda bu yaklaşımın sorunlu bulunduğu yanlarına işaret etmektedir. Aynı yazı "Fenomenoloji Felsefesi" başlığı altında 1945 yılında, Felsefe Arkivi'nin ilk sayısında, Nicolai Hartmann'ın "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı" adlı yazısı ile birlikte yayımlanmıştır.

“refleksiyon”³¹⁶ yolu ile işleyen, bilinç içeriklerine yönelik idealist bir felsefe olmasına karşın, yeni ontolojinin bilimlerin doğal tavrı ile işleyen, bilincin kendisine değil, insanın varolanlarla kurduğu varlık bağına yönelmiş, yeni bir ontolojik yaklaşım olduğunu savunur.

Husserl’in fenomenolojisinin “felsefeye bağımsız bir araştırma alanı gösteren” yeni bir yaklaşım biçimi olarak ortaya çıktığını belirten Mengüşoğlu, bu alanın, öznenin kendisine dönmesi olan refleksiyona dayalı ve fenomenolojik redüksiyon ile elde edilen bir alan olduğunu ifade eder.³¹⁷ Ona göre bu tavır ile Husserl, “öz alanına bir mutlaklık sağlamak için mutlak bili teorisi gibi idealist bir metafiziğe saplanmış”³¹⁸ olmaktadır. Başka bir deyişle, Husserl’in, felsefenin konusu olan varlık alanını özel bir yöntemle elde etmesi ve saf bilincin içkin özleri ile sınırlaması, gerçek varlık ile tasarımılanan varlık arasındaki ayrımı belirsizleştirmiş, bir ‘doğruluk’ sorunu yaratmıştır.

Husserl’in geliştirdiği fenomenoloji yaklaşımının, felsefenin krizini çözecek temel bir bilim olma özelliği taşıyamayacağı konusunda Hartmann’ın görüşlerini paylaşan Mengüşoğlu, ‘yeni ontoloji’ yaklaşımının, sağladığı olanaklar bakımından bu misyonu taşıyabileceği görüşündedir. Bu çerçevede yeni ontoloji fenomenlerden yola çıkan ancak, bilimsel ve doğal tavrı benimseyen bir yaklaşım biçimi olarak avantajlı görülmektedir. Mengüşoğlu’nun doğa bilimlerinin yaklaşım tarzına olan eğilimi bütün söylemine hakimdir ve çalışmamızda bu konu felsefecilerimizin yaklaşımlarında ortaya çıkan tümelcilik eğilimi olarak araştırılmaktadır.

Bu çerçevede Mengüşoğlu’nun söylemine göre, yirminci yüzyılda felsefe alanında ortaya çıkan en büyük değişiklik kurgul sistemlerden fenomenlere yönelik

³¹⁶ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 10.

³¹⁷ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 10.

³¹⁸ Mengüşoğlu, T., (1986), “Felsefe, Kültür, Dil, Eğitim ve Felsefi Antropoloji Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, İstanbul, Elif Yay., s. 109. Mengüşoğlu birçok yerde ‘bili’sözcüğünü kullanmaktadır. TDK sözlüğüne göre bili isim olup bilgi anlamındadır. Mengüşoğlu bili sözcüğünü öznenin iç varlığı olarak açıklamaktadır. Söz konusu iç varlık, başka varlık formasyonlarını içine almamakta, fakat onların tasarımlarını taşımaktadır. Bu bakımdan ‘bili’sözcüğünün bilinç anlamında da kullanıldığı düşünülebilmektedir. Mengüşoğlu bili’deki tasarımların bili dışında varolan formasyonlara ait olduğunun açık olduğunu, başka bir deyişle nesnenin bilincinin özünde içkin olmasının, nesnenin özneye dışsal olması ile çelişkili olmadığını söylemektedir. Bu durumda, içkin nesne bilinci, özne ile nesne arasındaki ontolojik ve işlevsel bir bağlılığa dayanmaktadır. Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 112.

düşünmeye geçiştir.³¹⁹ Sistem oluşturmaya yönelik konstrüktif düşünme modeli, problemleri önceden konulmuş bir sistemin ya da dünya görüşünün çerçevesi içinde ele alıp, çözmeye çalıştığı için eleştirilmektedir. Bu düşünme tavrı içinde, bazı varlık alanlarının kategorileri mutlaklaştırılarak tüm geri kalan alanlara uygulanmakta, bu çerçeveye uymayan olaylar sistem dışı bırakılıp, görmezden gelinmektedirler. Öte yandan fenomenlere yönelen düşünce, varlıkta ortaya çıkan problemleri ele alan bir düşünme biçimi olarak görülmektedir. Mengüşoğlu'na göre bu düşünme biçimi, “önceden bir sistem kurmaz; tabii bir araştırma yolu ile tabii sistematiğe varmak ister.”³²⁰

Bu bağlamda Hartmann'ın geliştirdiği ve bir sistem felsefesi olmayan yeni ontoloji, “sistematik ve çok katlı bir yapı”³²¹ olarak görülmektedir. Bu yapıya göre önce; “fenomenlerin sadık bir tasviri” yapılmalı, sonra problemler “o zamanki derece ve seviyesine uygun olarak” işlenmeli, *theoria* adı verilen üçüncü aşamada bulgularan *aporilerin* çözümüne gidilmelidir.³²² Bu açıklamaya göre, fenomenlerin veya problemlerin betimlenmesi araştırmacının onlara yönelmesi ile başlar. Yönelmenin tavrı yeni ontolojiyi diğer felsefe geleneklerinden ayıran ikinci önemli özelliktir. Mengüşoğlu, varlık fenomenlerinden kalkan ontolojinin, kendi araştırma alanı karşısında takındığı tavrın “naiv, doğal bir tavır; doğrudan doğruya varolana yönelen bir tavır”³²³ olduğunu söyler. Bütün bilimlerin de ‘varolan’ı araştırdıkları için kendi alanlarına doğal, naiv bir tavrıla yaklaştıklarını söyler. Bu ‘varolan’ fiziksel nesne olabildiği gibi, “yazılı bir metin, bir tarih belgesi, herhangi bir şey, insanın düşünmesi, bilmesi, yapıp etmeleri, canlı varlıklar vb. olabilir.”³²⁴

Doğrudan doğruya varolan'a, varlığa yönelen bu tavır, “*intentio recta*”³²⁵ olarak, aynı zamanda, bir bilgi etkinliğinde bilme edimini gerçekleştiren özneye değil, bilinmek istenen nesneye yönelik tavır olarak gösterilir. Bunun karşısında ise,

³¹⁹ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 37.

³²⁰ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 39.

³²¹ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 49.

³²² Agy.

³²³ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 118.

³²⁴ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 119.

³²⁵ Agy.

“*intentio obliqua*”³²⁶ adı verilen ikinci tavır, öznenin bilme edimlerine yönelmiş olan refleksiyonlu tavır bulunur. Bu ayrımı daha iyi anlayabilmek için Hartmann’ın *Felsefe Arkivi*’nin ilk sayısında yayımlanan “*Almanya’da Yeni Ontoloji Cereyanı*” başlıklı makalesinde yer alan ‘doğal tavır’ açıklamasına bakmak gerekir. Burada Hartmann, doğal tavırda dış dünyaya ait nesnelere bize “dolaysız olarak verildiğini, buna karşılık, düşünme ve bilme edimlerine ait bilinç içi varlıkların ise dolaylı yani, dış dünyadan ayrılarak kendi içimize dönerek verildiklerini”³²⁷ belirtmektedir. Bu durumda bir bilgi etkinliğinde, nesneye yönelik tavır, bilginin doğal tavrını oluşturur. Buna karşılık, psikoloji, mantık, epistemoloji gibi disiplinler, doğal tavrı, yapay olarak nesneden özneye, öznenin bilme edimlerine, düşünmenin kendisine, bilgi ilişkilerine ve koşullarına çevirmişlerdir.³²⁸ Bu suretle bilgiler, varolan birşeyden verilmiş olan bir şeye doğru döndürülmüştür. Bu tavır verilmiş bir şeyin yani fenomenlerin çeşitliliği yüzünden, varolan bir şeyi gözden kaçırmak tehlikesine düşmekte, öyle ki verilmiş tarzlarını varlık tarzları olarak kabul etmektedirler.³²⁹ Hartmann’a göre refleksiyona dayanan tavırda algılanan şeyin ‘gerçek olan’ ile bir tutulması sorunu vardır. Ona göre doğa bilimleri, algılanabilen şeylerle, gerçek şeylerin birbirinin aynı olmadığını ortaya koymuştur.

Hartmann, nesnelere ve yaşantıların algılanması ile elde ettiğimiz ‘verilmiş olan şeyler’ düzeninin, yani fenomenler düzeninin ‘ontik’ olarak adlandırdığı varlık düzeninden farklı olduğunu ve ontolojinin asıl görevinin söz konusu ontik düzeni bulmak olduğunu söyler.³³⁰ Bu nedenle bilgi için önemli olan, bize verilen fenomenlere uygulanacak düzenin, nesnelere düzenine uyacak bir şekilde işlenmesi ve söz konusu olan gerçek dünyanın yapısını oluşturan varlık temellerinin bulunmasıdır. Temel bilim olacak ontoloji, fenomenlerin arkasındaki ontik düzeni ve bu düzenin temeli olan dünya yapısını ortaya çıkarmalıdır. Hartmann, varolanın kendinde olduğu olarak da ele alınabilecek olan ‘dünya yapısının’ kendisini bizden gizlemediğini, fakat bizim onu “bulduğumuz yerden, yani bir merkezden itibaren

³²⁶ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 119.

³²⁷ Hartmann, N., (1945), “Almanya’da Yeni Ontoloji Cereyanı” çev. T. Mengüşoğlu, **Felsefe Arkivi**, Cilt I, Sayı 1, s. 214.

³²⁸ Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 212.

³²⁹ Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 213.

³³⁰ Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 216.

görmeye çalıştığımızdan onun hakkında toplu bir görüş elde edemediğimizi”³³¹ söylemektedir. Bu nedenle, fenomenler yolu ile verilmiş olan şeylerin birbirleriyle olan ilişkileri, dünyanın varlık düzeni olarak anlaşılmalıdır.

Hartmann’a göre bilimler ve felsefe, evreni kavrama çabası içerisinde doğal tavrı ile ilerlerken, bilginin güvenilirliğini sağlama amacı ile gelişen bilgi kuramları, refleksiyonlu tavrı düşüncenin yolu olarak seçmişler ve doğal tavrıdan vazgeçmişlerdir.³³² Refleksiyonlu tavra dayanan evren açıklamaları ile “süjeyi, ben’i, *Geist*’ı yahut genel bir ifadeyle aklı, dünyanın merkezi”³³³ ilan etmişler, bu kavramların ortaya çıktığı gerçek dünyayı ise bilinemez bir şey olarak bir kenara koymuşlardır. Bu çerçevede yeni ontolojinin tavrı, bilimlerin de yaklaşım biçimi olan doğal durum ile ontolojik durumun birlik gösterdiği yeni bir felsefi proje olarak sunulmaktadır.

Hartmann’ın yeni ontoloji çizgisini benimseyen Mengüşoğlu, bu yaklaşımın bilimlerle ve bilimsel yöntemle olan yakınlığını ön plana çıkarma eğilimindedir. Ona göre “ilim, hem kaynağı olan doğal durum, hem de ontolojik durumla aynı yöne çevriktir.”³³⁴ Bu durum doğa bilimlerinde açıkça görülür. Bu bilimler doğa nesnelere verilerinden hareket eder, bu yönde araştırmalarını derinleştirerek, kuramlar elde ederler. Aynı şey tin bilimleri³³⁵ için de geçerlidir. Tin bilimleri de doğa bilimleri gibi nesnelere yönelmişlerdir. Mengüşoğlu bu bilimlerin, adalet, ahlak, sanat, etik, din, kültür, dil gibi konu nesnelere, doğa kuvvetleri gibi nesnel kuvvetler olduğunu söyler. Kısaca insanın dünyadaki varlıklarla kurduğu bilme ilişkisi doğal (naiv), bilimsel ve ontolojik bağılıklar içerir. Ona göre bunlar arasındaki fark aslında, derinlik farkından başka bir şey değildir. Bu yönelimlerin hepsinde nesnelere, bağımsız, kendiliğinden varolan şeyler olarak baştan kabul edilirler. Mengüşoğlu’nun ‘tabii realizm’ olarak adlandırdığı bu kabul, “bütün şeylerin, kişilerin, olayların, bağılıkların; sonuç olarak, içinde yaşadığımız ve

³³¹ Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 217.

³³² Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 218.

³³³ Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 219

³³⁴ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 207

³³⁵ Mengüşoğlu konuları “hak, moral, sanat, ethos, din, kültür, dil vb.” olan bilimleri manevi bilimler olarak adlandırıyor. Ancak bugün felsefe çevrelerinde bu bilimlerin tin bilimleri olarak adlandırılması daha yaygın olduğu için biz de bu şekilde kullanmayı tercih ettik.

bilgimize nesne yaptığımız dünyanın, bizim bilgimiz tarafından yaratılmadığı, bize bağlı olmadan da varolduğu görüşüdür.”³³⁶

Mengüşoğlu ve Hartmann’ın anlatımlarında verili kabul edilen varlık alanları, ontoloji ile bilimler arasında kurulan bir yaklaşım birliği ile araştırılmaktadır. Bu bağlamda ontoloji, bir yandan bilimlerin parçaladığı varlık alanlarının bütünlüğünü gösterirken, bir yandan da, naiv bir tavırla bu bütünlüğü yöneten “determinasyon ilkelerini” açığa çıkartmaya çalışmaktadır.³³⁷ Bu söylemin klasik ontolojilerle arasındaki yaklaşım farklarına bakacak olursak ayrımlar, varlık tarzlarının açıklanışı ve kategoriler bakımından ortaya konmaktadır. Hartmann’ın görüşlerine göre geleneksel ontolojiler fenomenlerin arkasında “bir tane olması lazım geldiği *a priori* tespit edilmiş bulunan bir esas prensibi aramışlar”³³⁸, dünyada farklı bulunuş tarzları içinde karşımıza çıkan varolanı bu ilkedен yola çıkarak açıklamaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda, dünyanın varlık bakımından karmaşık oluşumlarının ya en alt varlık basamağından yani maddeden hareketle ve ona ait kategoriler yoluyla ya da en yüksek varlık basamağından yani tin (*Geist*)’dan hareketle ve ona ait kategoriler yoluyla açıklanması durumunun ortaya çıkmıştır.³³⁹ Evreni varlık bakımından çeşitliliğini bir birliğe götürerek anlamaya çalışmanın insan düşüncesinin kuvvetli bir eğilimi olduğunu belirtilmekte, yeni ontoloji düşüncesinde bu birliğin, kendi aralarında seviyelendirilmiş olan varlık alanları arasındaki tabakalar düzeni yolu ile sağlandığı düşünülmektedir.³⁴⁰

Mengüşoğlu’nun aktarımına göre Hartmann, bütün varlık evrenini başlıca dört varlık tabakasına ayırmaktadır. Bunlar en alttan en üste doğru sıralanacak olursa; 1- maddi varlık tabakası, 2- organik varlık tabakası, 3- psişik varlık tabakası, 4- ruhi (*Geist*) varlık tabakasıdır. Bu varlık tabakalarına evrende fenomen olarak rastlanılır. Biz, organik varlığı, maddi varlıktan, psişik olanı tinsel varlıktan görüşlere bakarak ayırt edebiliriz. Bunların hiç birisi bir diğerine götürülemez, dönüştürülemez. Her tabakanın varoluşu, kendinden öncekini ya da öncekileri şart

³³⁶ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, 209.

³³⁷ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s.119.

³³⁸ Hartmann, N., (1945), **Felsefe Arkivi**, s. 219

³³⁹ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 217.

³⁴⁰ Hartmann, N., (1945), s. 219-220 dipnot 2.

koşar. Her tabaka kendinden evvelkilere göre bağımsızdır; fakat aynı zamanda kendinden evvelkine dayanır. Yani özerklik ve dayanma aynı zamanda gerçekleşmektedir. Ancak özerklik arttıkça dayanıksızlık da artmaktadır. Tabakalar arasındaki ilişkiler ‘kategorial kanunlar’la düzenlenir. Bir tabakanın kanunları bir başka tabakaya uygulanamaz.³⁴¹

Mengüşoğlu Hartmann’ın tabakalar teorisinin, döneminin felsefesinde ve biliminde çığır açıcı nitelikte olduğunu söylemektedir. Bu teorisinin biyoloji ve tıp alanına uygulanan başarılı örneklerinden söz eder.³⁴² Özellikle üst düzeydeki tabakaların alttakilere göre özerkliği açılımının, vitalizm ve mekanizm arasında sürmekte olan çatışmalara yeni çözümler getirdiğini belirtmektedir. Tabakalar teorisinin tin bilimleri alanında da elverişli çözümler ürettiğini söyleyen Mengüşoğlu örnek olarak özgürlük sorununu verir. Varlığın tabakalı yapısı içinde özgürlük sorunu, nedensellik yasası ile çelişkiye düşmeden temellendirilebilmektedir. Mengüşoğlu’na göre tabakalar teorisi Marks’ın materyalizmine veya Hegel’in idealizmine karşı da güçlü argümanlar içerir. Ona göre bu kuram, dünyadaki çeşitliliği aşağıdan yukarıya, ya da yukarıdan aşağıya yapılan spekülative kurgularla bir anda yok eden ideolojilere karşı çokluğun varlığını savunmaktadır.

Bu çerçeveden baktığımızda hem Hartmann’ın, hem de Mengüşoğlu’nun söylemlerinde doğruluk sorunu bakımından bilgi, varolana uygunluğu açısından konu edilmektedir. Bu yaklaşımda bilgi, özneye dışsal olan bir nesne ile özne arasında kurulan “varlık bağı”³⁴³ olarak anlaşılmaktadır. Mengüşoğlu, bilginin tarafları olan özne ve nesnenin, aralarındaki bilgi bağının, bilginin kendisinin, “hatta bili’nin de varolan şeyler olarak bir varlık sferine girdikleri, hepsinin her şeyi içine alan varlık sferinin birer unsuru olarak görüldükleri”³⁴⁴ni bildirir. Bu nedenle problem bilinci ve bilginin ilerlemesi, bilgi teorisinin ontolojik olarak temellendirilmesini gerektirmiştir.

³⁴¹ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 218. ayrıca, Hartmann, N., (1945), s. 219-220 dipnot 2.

³⁴² Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 225.

³⁴³ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 29,

³⁴⁴ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 197.

Bu açıdan genel geçer bilgi olanağının öznedede nasıl kurulduğuna bakıldığında, Mengüsoğlu'na göre bilgi yasaları (*bilgi priusu*) “bilginin varlık yapısı ile ilgilidirler; varolan kanunlardır.”³⁴⁵ Başka bir deyişle bilgi yasalarının hepsi ya da bir parçası bilinse de bilinmese de onlar varlığını ve geçerliliğini korurlar. Bu bakımdan, nesnelere ilgili *a priori* bilgimiz önceden varolan bu yasalara bağlıdır, onlarla sınırlıdır. Ona göre, “her bilgi hatta en naiv bilgi bile *a priori* unsurlarla doludur, fakat bu unsurlar bilgi kanunlarının bilinmesini sağlamaz.”³⁴⁶ Bilgi kanunları *a priori* bilgiye göre çok geniştir ve bu genişliği ile her zaman kavranabilir değildir. Bu çerçevede, *a priorinin* verdiği genellik ve gereklilik, bireysel bilinçlerde bu kanunların geçerliliğine bağlıdır. Bilgi kanunları ve ilkeleri bütün öznelere aynı olduğundan, her bireyin kendine özgü olan tasarım dünyaları bu yolla birbirine bağlanır. Bu yolla bireyler üstü bir bilgi alanı oluşur. Özne kendisinde, bütün öteki öznelere ortak olan bir bilgi kaynağı bulur. Öznelere nesnelere aynı şekilde bilebilmelerinin temelinde, bilme kanun ve kategorilerinin aynı zamanda nesnelere için de geçerli varlık kategorileri olması bulunmaktadır.³⁴⁷ *A priori* bilgi bakımından gerekli olan, bilgi kategorileri ile varlık kategorilerinin aynı olmasıdır. Başka bir deyişle, doğa bilgisinin matematik olarak ifade edilebilmesi, sadece anlama yetisinin matematik yasalarının doğaya uygulanması ile gerçekleşmez, bu yasalar aynı zamanda doğal varlığın kendi yasaları da olmalıdır. Başka bir deyişle Mengüsoğlu, transendental öznenin arkasında özne ve nesne için özdeş olan bir ilkeler yığını bulunduğunu, transendental sfer olarak adlandırdığı bu alanın, gerçek özne ve gerçek nesnenin karşı karşıya durdukları gerçek bir ontik alan olduğunu söyler.³⁴⁸

Bu açıdan bakıldığında, Mengüsoğlu'na göre bir bilginin doğruluğu, özne ile nesneyi birbirine bağlayan açıklama, anlama, algılama gibi bilgi edimlerinin hem özne hem de nesne açısından bir uygunluk ve karşılıklılık içerisinde bulunduğu

³⁴⁵ Mengüsoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 120.

³⁴⁶ Mengüsoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 120.

³⁴⁷ Mengüsoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 128.

³⁴⁸ Mengüsoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 129. Mengüsoğlu bu saptamalarını, Kant'ın bilgi anlayışına yönelttiği bir eleştiri ile birlikte yapmaktadır. Ona göre bilginin genel geçerliğini sağlayan, nesnelere hakkındaki tasarımların bilincin kategorileri yani transendental yapıları tarafından belirlendiğine dayalı Kant görüşü eksiktir. Mengüsoğlu burada “ bütün subiektlerde ortak geçerli olan bilgi kategorileri, fazla olarak objekt içinde geçerli ve aynı zamanda varlık kategorileri olmalı” görüşündedir. Bkz. Age. s. 128. Ancak Mengüsoğlu'nun çizdiği bilgi tasarımının, Kant epistemolojisinin sınırları içinde kaldığı da görülmektedir.

mümkün olabilmektedir. Örneğin görme algısının doğruluğu görme işlevi kadar nesnenin de görme alanı içerisinde bulunmasına bağlıdır. Felsefe ve bilimde doğruluk konusunun bilme edimlerinin tümünü ilgilendirdiğini bildiren Mengüşoğlu, önceki geleneklerde “*veritas est adaequatio intellectus*, yani *intellectus*’la (anlama yetisi), şey arasındaki *adaequatio* (tam uygunluk)” olarak verilen doğruluk anlayışının çok eski ve esaslı bir tanım olmasına rağmen kendi tanımlamasının farklı olduğunu belirtmektedir.³⁴⁹ Ona göre uygunluk, *intellectus* ile şey arasında değil, bilgi aktarı ile şey arasında olmalıdır. Burada söz edilen şey, eski tanımlardaki gibi yalnızca maddi ve real bir ‘res’ olmak zorunda değildir; ideal real, irreal, psişik, manevi ve benzeri bir şey olabilir. Öte yandan, geleneğin söz ettiği gibi tam bir uygunluğun sağlanmasının olanağı yoktur.

Bu çerçevede Mengüşoğlu için, birçok doğrulardan söz etmenin mümkün olmadığı gibi, doğru’nun göreliliğinin de söz konusu olamayacağı belirtilmektedir. Ona göre, “daima ve her yerde bir ve tek olan hakikat vardır; ve bu herkes için aynı karakterdedir, yani göreceli değil, bir ve mutlak.”³⁵⁰ Ona göre bilginin çeşitli alanlarında aynı kesinlikte doğruluk karakteri elde edilemeyebilir, ancak bu doğrulukla ilgili değil, kanıtlama ile ilgili bir sorundur. Oysa doğruluk sorunu kanıtlama veya kesinlik sorunu değildir; “aktlarla nesne arasındaki uygunluğun saptanması sorunudur.”³⁵¹

Mengüşoğlu, doğruluğun değişen zamanın dışında bulunduğunu, mutlak ve ideal bir alan oluşturduğunu belirtmektedir. Doğrunun biricikliği sadece fiziksel doğa alanına ait bir olgu değildir. Ona göre, etik, estetik, hukuk felsefesi gibi alanlarda da bilimlerde olduğu gibi nesnel bilgiye ulaşmak olanaklıdır. Söz konusu alanlarda değer yargılarından değil, değerler alanının bilgisinden söz etmek gerektiğini bildiren Mengüşoğlu, bu alanın bilgisinin de bilim ve felsefe alanında olduğu gibi nesnel, değişmeyen ve kalıcı bir nitelik taşıdığını bildirir.³⁵²

³⁴⁹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş** s. 81.

³⁵⁰ Agy.

³⁵¹ Agy.

³⁵² Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş** s. 84. Mengüşoğlu’nun konu ile ilgili görüşleri “Subjektivlik Ve Objektivlik Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili” başlıklı yazıda tartışılmıştır. Felsefe Arkivi, Cilt III, Sayı 4, (1957): 103-120.

Özne ile nesne arasındaki ilişkinin yeni ontoloji bakımından temellendirilişinin ardından Mengüsoğlu, felsefenin eski sorunlarından olan öznelerin çokluğu ile başka bilen öznelerin varlığı sorunlarını da epistemolojik bakımından aynı bakış açısı ile ele almaktadır. Mengüsoğlu sorunun çözümünü, varolan herşeyin birbirini karşılıklı olarak etkilediği bir varlıklar dünyasında yaşayan öznelerin bilinçlerinin de “(iç yanlarının), karşılıklı bağlılığına (*kommunikation*)”³⁵³ dayandırmaktadır. Bu bağlılık nedeniyle bir öznenin nesne bilgisi, başkalarınınkini ile tamamlanmakta, bu tamamlanma ile hiçbir öznenin tek başına kavrayamayacağı özneler arası bir bilgi alanı bütünlüğü oluşmaktadır. Tek bir özneye dayandırılmayan ve bu niteliği ile objektiflik gösteren bu bilgi alanının ontolojik temeli olarak bilinçlerin karşılıklı bağlılığı gösterilmektedir. Başka bir deyişle özneler, ortak olarak sahip oldukları bilgi kanunları ve kategorileri nedeniyle (immanent uygunluk) nesnelere hakkında ortak tasarımlar yapabilmekte ve birbirlerini anlayabilmektedirler. Öte yandan, “real dünyanın yapılarına uygun gelen ideal mantık yapılarına (transcendent uygunluk) sahip olduklarından nesne hakkındaki tasarımları nesnenin kendisine de uygundur. Bu aynı zamanda *a priori* bilginin de olanağıdır.”³⁵⁴ Bilgiyi oluşturan tüm uygunlukların ortak temeli ise, öznelerin içinde yaşadıkları ve tüm varlıkları ile karşılıklı bağlılık içinde buldukları ortak dünyadır. Böyle bir ortak dünya fenomeni ile birlikte ortaya çıkan içkin ve aşkın uygunluk fenomenleri insanların hem birbirlerini, hem de dış dünyayı doğru anlamalarını sağlamaktadır.

Görülüyor ki felsefe ve bilimin kendisinden şüphe edilemeyen bilgisi, *a priori* ilkelerin dayanağı olarak, insanların ve nesnelere birlikte buldukları, bunların karşılıklı birbirlerini etkiledikleri, önceden verili olan ortak bir dünyanın içinde gerçekleşen uyuma bağlanmaktadır. Mengüsoğlu’nun açıklamalarından bu dünyanın epistemolojik anlamda birleştiren, bir araya getiren adeta bir ‘reaksiyon kabı’ işlevi gören bir ‘yer’ olduğu izlenimi edinmekteyiz.³⁵⁵ Burada sözü edilen dünya kavramı, insanların tüm diğer varolanlardan biri olarak içinde bulunduğu, tüm varolanların birbirlerine çeşitli varlık bağları ile bağlı olduğu, bilginin de insanla diğer varolanlar

³⁵³ Mengüsoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 113.

³⁵⁴ Mengüsoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 126.

³⁵⁵ Mengüsoğlu’na göre “her varlık formasyonu bütün sistemin yansıdığı bir reaksiyon sistemi olarak düşünülebilir.” Bkz. Agy. s. 110.

arasında kurulan varlık bağı olduğu, ontik bir çevre dünyadır. Bu dünya, insanlar da dahil, içindeki tüm varolanları ile birlikte önceden verilidir. Aralarında bulunan varlık bağları verili düzenin sonucudur ve ontolojiye düşen görev, bu düzenin evrensel koşullarını ve kategorilerini ortaya çıkarmaktır.

Mengüşoğlu Hartmann'dan aldığı bir gelenekle, böyle bir araştırmanın, her durumda tekil ve zamansal olan fenomenlerden hareketle ve ancak dolayimsız bir bakışla (*intentio recta*) gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Burada önerilen üç aşamalı araştırma modeli, bilimlerin analiz-sentez yöntemine ve tümevarımcı mantığına dayanır. Bu çalışmada, doğa alanına ait olgular ile tarihsel ve toplumsal yaşama alanına ait olgular araştırma yöntemi ve yönelimleri bakımından ayrılmazlar. Ancak tarihsel varlık alanı olarak adlandırılan ve insan yapıp etmelerinden oluşan bu alanda doğada olduğu gibi tekrarlayarak deney ve gözlem yapma olanağı bulunmadığı açıktır. Özlem'in deyişiyle “insan eli, emeği ve düşüncesi ile yaratılmış herşeyi ifade eden”³⁵⁶ tekililer alanı olarak kültür, tarihsel olarak oluşmuş anlamların çok katmanlılığını taşır. Başka bir deyişle anlamlar, var olan değil, oluşturulan şeylerdir. Anlamları birbiriyle iletişim içindeki insanlar, özneler arasılık zemininde ve toplumsal ve tinsel bir bağlam içinde oluştururlar. Bu çerçevede, bir kültür ürünü olan dil içinde taşınan anlamların her zaman tarihsel ve çoğul olduğu açıktır. Bu koşullarda Mengüşoğlu'nun ve Hartmann'ın belirttiği gibi temelde doğruluk araştırması olan bir bilgi etkininden değil, her zaman durumsal ve bireysel olan anlama etkinliğinden söz etmek gerekir. Aslında Mengüşoğlu'nun çıkış noktası da tekil ve zamansal olan fenomenlerdir. Ancak onun, bugün elde edilemese bile bulunabilecek uygun bir kanıtlama yöntemi ile bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen doğruluk idealinden ayrılmadığı görülmektedir. Mengüşoğlu'nun bilimsel temeline oturan bu tavrı, birey anlayışları bağlamında ve ülkenin içinde bulunduğu toplumsal koşullarla bağlantısı içinde ilerideki bölümlerde tekrar ele alınacaktır

Bütün bunların yanında Mengüşoğlu felsefesinin belki de en önemli yanı sayılabilecek özelliği, Modern dönemin başından beri geleneksel felsefelerde ağırlığını hissettiren ikici (düalist) tutumlara karşı olan tavrıdır. O, gerek Descartes

³⁵⁶ Özlem, D., (2009), “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe** (Kavramlar ve Tarihleri), İstanbul, İnkilap Yay., s. 34.

tarafından ortaya konan ontik temelli yani farklı tözler olarak verilen düşünce ve uzam (*res cogitans-res exstanz*) ayrılığına gerekse, Kant'ın ortaya koyduğu epistemoloji temelli kendinde şey ve görünüş (*Ding an sich-phenomenon*) ayırımına karşı mesafeli bir tutum izlemektedir.³⁵⁷

Bu anlamda Hartmann'ın ortaya koyduğu ve Mengüşoğlu'nun da desteklediği yeni ontolojinin tabakalar teorisi, varlıktaki bu bölünmeyi ontolojik planda giderme çabası olarak değerlendirilmelidir. Benzer şekilde böyle bir ontolojik yaklaşımla düzenlenen bilgi teorisi bilgiyi nesne ile özne arasında bir varlık bağı olarak kabul etmekte, nesne karşısında özneye ve bilince bir ayrıcalık tanımamaktadır. Ona göre, “subiekt de öteki varolan şeyler gibi bir varlıktır; onun ontolojik bakımdan özel ve mutlak bir yeri yoktur.”³⁵⁸

Mengüşoğlu Yeni ontoloji ile ilgili kuramsal çalışmalarının sonunda “yeni bir felsefi antropolojinin problem alanını”³⁵⁹ önüne açılmış bulunduğunu belirtir. Ona göre “yüzyıllardan beri ilim ve felsefe ile uğraşan, her sahada inceden inceye araştırmalar yapan insan (...) ilk defa çağımızda kendisine, kendi problem ve fenomenlerine dönmüş, kendi kendisini özel bir felsefe dalının araştırma sahası yapmıştır.”³⁶⁰ Kendi felsefi antropoloji çalışmasını Batıdaki örneklerinden ayırteden niteliğin, ontolojik temellere dayanıyor olmasını gösteren Mengüşoğlu, bu nitelikte olan bir felsefenin, insanın herhangi bir yönünden değil, somut varlık bütünlüğünden, bu bütünlükte temelini bulan varlık şartlarından hareket edeceğini bildirir. Mengüşoğlu'nun yeni ontoloji temelinde geliştirdiği felsefi antropoloji yaklaşımına, çalışmamızın “*Birey Anlayışları*” başlıklı bölümünde etraflıca değinilecektir.

d. Hermeneutik ve Fenomenolojik Yaklaşımlar

Yüzyıl başında Batı felsefe geleneğinde evrenselcilik ve pozitivism karşıtı bir felsefe yapma biçimi olarak ortaya çıkan hermeneutik ve fenomenolojik yaklaşımların Türkiye’de de yansıma bulduğu görülmektedir. Ancak bunun için Cumhuriyet döneminde yetişen üçüncü kuşak felsefecileri beklemek gerekir. 1950’li

³⁵⁷ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., s. 39.

³⁵⁸ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 111.

³⁵⁹ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. VII.

³⁶⁰ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 1.

yıllara denk gelen üçüncü kuşak Cumhuriyet felsefecileri arasında, Nermi Uygur, İsmail Tunalı, Bedia Akarsu, Mübahat Türker Küyel, Kamuran Birand, Cemal Yıldırım gibi isimler bulunur.³⁶¹ Bu çerçevede Türkiye’de hermeneutik gelenekle ilgili olarak kendilerinden söz edebileceğimiz ilk isimler Nermi Uygur ve Kamuran Birand olarak gözükmektedir.

Doğan Özlem’in aktardığına göre Kamuran Birand Türkiye’de ilk kez ‘tin bilimleri’ terimini kullanan ve “Rickert ve Dilthey üzerine çalışan kişi”³⁶² olarak bilinmektedir. Birand’ın sosyal bilimler ve hermeneutik konusunda başlıca iki yapıtı vardır. Günay’ın bildirdiğine göre *Dilthey ve Rickert’te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi* adlı çalışma aynı zamanda kendisinin doktora tezidir. Bu çalışmada tinsel bilimleri temellendirme girişimleri açısından Dilthey ve Rickert’in görüşleri karşılaştırmalı biçimde ele alınmaktadır. *Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama* adlı çalışmada ise, Dilthey’den günümüze kadar hermeneutik gelenekte yer alan düşünürlerin “anlama” konusundaki katkıları değerlendirilmektedir.³⁶³ Günay, Birand’ın hermeneutiği büyük ölçüde bir anlama yöntemi olarak gördüğünü, bu yöntemin ortaya konulması ve geliştirilmesi açısından Dilthey’den günümüze kadar olan katkılar ve girişimleri değerlendirdiğini belirtir. Bu açıdan, Birand eliyle hermeneutik düşüncenin ülkemize ve felsefe dünyamıza tin bilimlerinin yöntemi tarzında girdiğini söylemek olanaklıdır.³⁶⁴

1950 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’ne asistan olarak atanan Nermi Uygur, 1952 yılında “*Wilhelm Dilthey’a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı*” isimli tezi ile felsefe doktoru olmuştur. Lisans ve lisansüstü çalışmalarını Bölüm bünyesinde tamamlayan ilk hocalarımızdan olan Nermi Uygur, 1952-1954 yılları arasında Almanya Husserl Arşivi’nde ve Fransa’da fenomenoloji üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda hazırladığı “*Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*” adlı çalışma

³⁶¹ Güvenç, B., (1998), “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefenin Gelişmesi”, **Felsefelogos**, 1998/4, s. 38.

³⁶² Özlem, D., (2010), **Söyleşiler- Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni**, İstanbul, Notos Kitabevi, s. 60.

³⁶³ Günay, M., , “Türkiye’de Hermeneutik (Yorumbilgisi)”, felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/3-1.pdf s. 2.

³⁶⁴ Günay, M., “Türkiye’de Hermeneutik (Yorumbilgisi)”, Agy. s. 5.

ile felsefe doçenti unvanını almış, bu çalışma ile daha sonra Türk Dil Kurumu bilim ödülünü kazanmıştır.³⁶⁵

Uygur, doktora tezinin *Giriş* Bölümü'nde, o dönem Felsefe Bölümü'nde hakim olan düşünce yapısını; “başta anorganik varlıkla uğraşan fizik olmak üzere, tabiat bilimlerini örnek diye alan natüralist bir bilim anlayışı bu günkü Türk düşüncesinin ana çizgisini meydana getirmektedir”³⁶⁶ sözleri ile ifade eder. Ona göre bu düşüncede doğa bilimlerinin yöntemleri değişmez bir ölçü olarak kabul edilmekte, “bu bilimlerin yöneldiği bilgi ideali biricik bilgi ideali olarak geçmektedir.”³⁶⁷ Doğa bilimlerinin teknik üstünlüklerinin, “manevi bilimlerin, lüzumsuz bir emek bütünü olarak gün geçtikçe kafalarda yer etmesini çabuklaştırdığını” düşünen Uygur, bunun, “çeşitli yönleri ile olanca gerçeği, sadece tabii varlığa indirgemeye çabalayan natüralist bir dünya görüşüne hızla yol açtığını”³⁶⁸ düşünmektedir.

Bu gelişmenin, Tanzimat'tan beri süregelen Avrupa uygarlığını benimseme çalışmaları ile doğduğunu belirten Uygur'a göre, “Türkler, askerlik, politika, iktisat ile öteki kültür elemanlarındaki eksikliklerinin büyük ölçüde, tabiat bilimlerindeki gerilikte aramışlardır.”³⁶⁹ Öte yandan ona göre, Avrupa ile etkili ve sürekli ilk bağıntıların Fransız pozitivismi ile kurulması “Türklerin Avrupa yaşantısındaki natüralist rengi koyulaştırmıştır.”³⁷⁰

Bu çerçevede hazırladığı doktora çalışmasının, “Batı kültür çevresinde kendine düşen kültür mission'unu gerçekleştirmeden, sığ bir natüralist-positivism'in dar ufku içinde boğulmak tehlikesi ile burun buruna gelen Türk Ruhunun serbestçe gelişip serpilmesine bir yardım olmak üzere” kaleme alındığını söyler. Ona göre çalışma yaşamının önemli bir kısmını doğa bilimlerinin egemenliği karşısında tin bilimlerinin bağımsızlığını ve özel değerini savunmaya ayırmış olan Dilthey kadar “bu amaca hizmet edecek filozof az bulunur.”³⁷¹

³⁶⁵ Uygur, N., (1986), **Felsefecilerle Söyleşiler**, Yay. haz. Aslan Kaynaradağ, Elif Yay, s. 122.

³⁶⁶ Nermi, U., (1952), “Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı”, **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniv. Felsefe Bölümü, Önsöz, s. II.

³⁶⁷ Agy.

³⁶⁸ Agy.

³⁶⁹ Agy.

³⁷⁰ Agy.

³⁷¹ Uygur, N., (1952), **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, Giriş. III.

Gerek İstanbul'da gerekse Wuppertal gibi yurt dışı görevlerinde, mantık, düşünce tarihi, Antik ve Çağdaş Felsefe tarihi, dil, kültür ve bilim felsefesi dersleri veren Uygur, düzenlediği konferanslar ve yaptığı yayınları ile Türkiye'de olduğu kadar, ülke dışındaki felsefe çevrelerinde de tanınan bir felsefecimizdir. 1997 yılında tekrar basımı yapılan “*Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*” adlı doçentlik tezinin önsözünde ele aldığı konuyu, “Başkasının Ben'i Sorunu ile Yarım Yüzyıllık Birlikteliğim, ya da Bir Fenomenoloji Serüveni”³⁷² olarak betimler.

Felsefe yaşantısının başından beri kendisini ilgilendiren ‘başkasının ben'i’ sorununun, Husserl ile tanıştıktan sonra “öznel çekimli sorun” olmaktan çıkarak, “felsefeye ve dolayısı ile bilimce bir ortaklaşılığa kavuştuğunu” belirten Uygur, böylelikle sorununun, bir tutku durumundan “düşünsel bir kültür uğraşına dönüştüğünü”³⁷³ belirtmektedir. Felsefe geleneğinde neredeyse hiç önem verilmeyen bu konuyla ilgili Husserl'in yaptığı derin araştırmaların kendi yolunu aydınlattığını bildiren Uygur, böylelikle sorununu nesnel bir tutumla aydınlığa çıkarabilme olanağına kavuştuğunu belirtir. 1958 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Türkçe basılan kitap, aynı anda bir deneme olarak Almanya'da, *Husserl Fenomenolojisi ve Birliktelik* adıyla Almanca olarak basılır.

Felsefe çalışmalarını ve denemelerini fenomenolojik yaklaşım içerisinde gerçekleştirdiğini bildiren Uygur, bu süreç içerisinde Husserl'in çalışmalarından oldukça yararlandığını da eklemektedir. Ancak “eninde sonunda atak bir idealistti, koyu bir metafizikçiydi, hayran kaldığım deşmelerine rağmen bir türlü yenemiyordu tekbenciliği”³⁷⁴ sözleri ile bir müddet sonra Husserl ile yolunu ayırdığını belirtmektedir.

Pekçok felsefe geleneğine göre köktenci, devrimsel bir düşünme davranışı olarak gördüğü fenomenolojiyi zaman geçtikçe “kuşatımlı” görmediğini, bu yaklaşımın “özellikle dilin, insanlar-arası ilişkilerindeki rolünü (...) geniş kapsamlı ele almadığını”³⁷⁵ belirtir. Bu çerçevede dile olan duyarlılığının artması ile bir dönem

³⁷² Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, İstanbul, YKY, s. 9.

³⁷³ Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s.1 0.

³⁷⁴ Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 12.

³⁷⁵ Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu*, s. 12-13.

analitik felsefeye, hatta “lojistik denen matematiksel işlem uzmanlığına”³⁷⁶ yöneldiğini belirten Uygur, buna fenomenoloji felsefesinde gördüğü bazı sıkıntıları gidermek amacıyla bir yardım olarak başvurmak zorunda kaldığını da aktarmaktadır. Uygur, fenomenoloji ile belli bir açıdan yorumladığı ‘çözümleme tutumunu’ kendince bağdaştırmaya çalıştığını belirtmektedir. Bu yaklaşımı *Felsefenin Çağrısı, Kuram-Eylem Bağlamı, Dil Yönünden Fizik Felsefesi* gibi çalışmalarında uyguladığını da bildirir.³⁷⁷ Burada Uygur’un düşüncesine hakim olan fenomenoloji-analitik felsefe ikileminin bir çelişki olarak yaşanmadığı, tersine iki bakış tarzını bir araya getiren bir yol arayışı olarak görülebileceği söylenebilir.

Tüm yapıtları ile karşılaştırıldığında biçimsel ve yöntemsel olarak farklı bir kuruluşu olduğu görülen *Başkasının Ben’i Sorunu* adlı çalışmanın Uygur’un sonraki felsefi yönelişinde önemli etkisi olduğu görülmektedir. Bu çalışmadan sonra ‘başkasının ben’i’ sorununun kendisi için “yalnızca bir felsefe sorunu olmaktan çıkıp, tüm-insan kültür sorununa dönüştüğünü”³⁷⁸ söylemektedir. Bu yönelişi ortaya çıkaran en önemli etkilerden birisinin ise ‘başkasının ben’i’ sorunu ile ilgili olarak Husserl’in “solipsizmi yenmek üzere yaptığı transzendenal işaretli betimlemeler”³⁷⁹ olduğunu belirtir. Bu çalışmada ortaya konan, “başka ben’ler varolmaksızın kendi bedenimin ve ruhumun varolamayacağı; doğrudan doğruya benim kendimin, objektif anlamda varolamayacağım; toplum dünyasının, kültür tarih evreninin, başkalarının, transzendenal anlamda benden bağımsız ontik birer bütün oldukları” türünden saptamalar Uygur’a göre, “solipsizmi, positiv-olumlu temellerle özce yokeden betimlemelerdir.”³⁸⁰

Başka ben sorununu araştırırken Husserl’in elde ettiği başarıların son derece önemli birçok sorunu aydınlatmada büyük yardımı dokunduğunu belirten Uygur, başka ben sorunu üzerine geliştirilen bilincin, bu sorunlara esaslı bir çözüm temeli sunduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda; dünyanın bütünsel olarak kuruluşu ve bilinmesi anlamında ‘dünya-sorunu’; toplum-kültür-tarih yapılarının içten bağlılığı

³⁷⁶ Uygur, N., (1986), *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 144. Uygur bu sözleri, Kaynaradağ’ın “1960’lı yıllarda analitik felsefe çalışmaları yaptın; bu gün bu felsefeyi nasıl değerlendiriyorsun?” sorusu üzerine söyler ve “nicedir bu yolun benim için başarıyla yürüyebileceğim bir yol olmadığını anlamış bulunuyorum” ifadesi ile cevaplar.

³⁷⁷ Uygur, N., (1986), *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 144.

³⁷⁸ Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, s. 13.

³⁷⁹ Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, s. 209

³⁸⁰ Uygur, N., (1997), *Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu*, s. 210.

anlamında ‘sosyalite sorunu’; ruh ile bedenin bağılılığı anlamında ‘ruh-beden’ sorunu, “işlenmeleri bakımından iç içe girmekte ve aydınlanmaları ancak birlikte ele alınıp incelenmeleri ile sağlanmaktadır.”³⁸¹

Bu çerçeveden bakıldığında Husserl’in elde ettiği sonuçların birçok bilim koluna önemli etkileri olduğunu belirten Uygur, en büyük katkısının felsefi antropoloji alanında olduğunu düşünmektedir. Ona göre “Husserl’in başka ben üzerindeki araştırmaları, genel olarak insanı somut bütünlüğü içinde, özce betimlemeye dayanarak, özel varlığı ile kavramak isteyen bir insan-ontolojisine sürekli bir hız getirecek ipuçları ile doludur.”³⁸² Bu bağlamda, “Husserl’de henüz işlenmemiş bir alan olarak bekleyen insan-ontolojisini konu yapacak her bağımsız çalışmanın, başka-ben sorununa ayrı bir özen göstermesi”³⁸³ gerektiğini düşünmektedir.

Uygur’un bu çalışmadan sonraki yönelimlerine kısaca göz gezdirirsek, doçent olduktan sonra Felsefe Tarihi Anabilim Dalı’nda çalışmasına rağmen, felsefenin dünü ile uğraşan bir felsefe tarihçisi olarak görülemeyeceğini söyleyebiliriz. Kendisini, “doğrudan doğruya filozofları, filozofların işlediği bir konuyu işleyen araştırmacı” anlamında bir felsefeci olarak görmediğini belirten Uygur, bazı yönleri ile ağırlığını felsefe tarihinde bulan tek çalışmasının *Başkasının Ben’i Sorunu* olduğunu söylemektedir.³⁸⁴ Felsefe ile tarihi arasında vazgeçilmez bağlar olduğunu yadsımamakla birlikte, felsefede geçmişin bugünü güdemeyeceği düşüncesindedir. Ona göre “geleceği ile birlikte bugünkü felsefe, felsefenin geçmişine indirgenemez; (...) her bugünkü felsefe başka bir geçmişin kurucusudur, aykırı görünse de.”³⁸⁵ Bu çerçevede kendisinin, sorular ve çözümler bakımından felsefenin geçmişine ne kadar bağlı olursa olsun, asıl gücünü yeni saydığı bir felsefe doğrultusunda yoğunlaştırmayı denediğini belirtmektedir.

Çok çeşitli soruları barındıran geniş bir konu ufku bulunan Uygur, bu çeşitliliğin genellikle felsefede dil-insan-kültür birlikteliğinde özetlenen bir

³⁸¹ Uygur, N., (1997), **Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, s. 211.

³⁸² Uygur, N., (1997), **Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, s. 212. Burada, Uygur’un Husserl fenomenolojisi ile Heidegger’in Dasein analizinin ilişkisine dikkat çektiği düşünülebilir. Aynı ilişkiyi Mengüşoğlu’nun geliştirdiği felsefi antropoloji ile de kurduğunu düşünebiliriz kanımızca.

³⁸³ Uygur, N., (1997), **Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, s. 212.

³⁸⁴ Nermi, U., (1986), **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 154.

³⁸⁵ Nermi, U., (1986), **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 155.

doğrultuda toplanabileceğini söylemektedir. Kısaca, “dil uzantılı, kültürce yörelere bölünen, mantık ağırlıklı, çeşit çeşit, ama bütünlük içinde bir çalışma dünyasında”³⁸⁶ yaşadığını, yaşamakta olduğunu belirtmektedir.

Uygur’un hemen hiçbir yapıtının tam da belli bir konuya özgülendiği olmadığını belirten Çotuksöken’e göre, konular bütün dolayimleri ile iç içe girmiş bir biçimde ele alınmışlardır.³⁸⁷ Tüm yapıtları göz önüne alındığında yakalanan konu bütünlüğü her yapıta dağıtılmış gibi görünmesine karşın, arka planda tümüyle insan varoluşunu kavrama çabası vardır. Ona göre, “Nermi Uygur’un tüm çabasının insan varoluşunu kavramaya, anlamaya özgülendiği olduğu ileri sürülebilir.”³⁸⁸

Bıçak, felsefeyi felsefenin içyapısından kaynaklanan sorunlar çerçevesinde ele alan Uygur’un felsefe anlayışının “esas olarak felsefenin işleyiş tarzı çerçevesinde” yoğunlaştığını, “analitik felsefe taraftarı oluşu”³⁸⁹ nun da bunda payı olduğunu belirtir. Ona göre, felsefenin dil üzerinden yapıldığını, kültürle ilişkisi olduğunu, bu bakımdan Türkçe felsefe yapmanın kendine özel şartlarının bulunduğunu düşünen Uygur, gerçekçi bir tavır sergilemektedir. Bununla birlikte Bıçak, Uygur’un toplumsal sorunlar hakkında hiç görüş bildirmedeğini de ilave eder.

Benzer bir çerçevede Özlem, 1967 yılından itibaren öğrencisi olduğu Uygur’un belli dönemleri olduğunu, kendi döneminde analitik felsefe ve Wittgenstein ile ilgilenen Uygur’un daha önceleri, tarih ve kültür felsefesi ile uğraştığı yoğun bir fenomenoloji ve Husserl dönemi olduğunu anlatmaktadır.³⁹⁰ Özlem, farklı felsefe görüşlerine karşı her zaman olgun ve hoşgörülü bir tavır içerisinde olan Uygur’un yüksek bir felsefe birikimine sahip olduğunu da belirtir.

Bu değerlendirmelerle birlikte Uygur, kendi felsefe yaklaşımının “toptancı düşüncelerden çok, fenomenolojik-çözümleyici betimlemelerle, çıkarımlardan kurulu olduğunu”³⁹¹ söylemektedir. Çalışmaları incelendiğinde, dille ilgili çözümleyici yaklaşımları ile birlikte, fenomenolojik ve hermeneutik tavrı elen bırakmadığı da görülmektedir. Bu bağlamda *Felsefe’nin Çağrısı*, adlı yapıtında yer

³⁸⁶ Nermi, U., (1986), *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 157.

³⁸⁷ Çotuksöken B., (1995), *Nermi Uygur’un Felsefe Dünyasından Kesitler*, İstanbul, Kabcacı Yay., s. 16.

³⁸⁸ Çotuksöken B., (1995), *Nermi Uygur’un Felsefe Dünyasından Kesitler*, s. 16.

³⁸⁹ Bıçak, A., (2010), “Felsefeciler”, *Türk Düşüncesi II Kaygılar*, İstanbul, Dergah Yay., s. 509.

³⁹⁰ Özlem, D., (2010), *Söyleşiler-Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni*, Notos Kitabevi, s. 129.

³⁹¹ Nermi, U., (1986), *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 148.

alan “Bölük-Pörçük Felsefe”³⁹² yazısı, felsefe ile ‘sistem’ kavramının örtüşmezliğinden söz eder. Ona göre “felsefede metafizikçe bir sisteme yer yoktur”, felsefe ile metafiziğin “kesin ayrılığının altını çizmek için, metafiziğin sistemci bütünlüğü karşısına, felsefenin systemsiz oluşunu koymak gerekir.” Uygur’a göre bu systemsizlik olumlu bir özelliktir ve “felsefenin bölük-pörçüklüğü”³⁹³ olarak tanımlanır. Ona göre felsefe betimlemelerle iş gören bir bilgi etkinliğidir ve bu nedenle zorunlu olarak bölük-pörçüklük ortaya çıkar. Betimlemenin her türlüünün, bir şeyi, “belli noktalarda dikkat yoğunlaştırarak, bölük, bölük, parça, parça gün ışığına çıkardığını” belirten Uygur’a göre felsefe de betimlemelerle başlar ve gelişir. Onun bölük-pörçük olma niteliği de bu betimlemeli kuruluşunda temellenir.³⁹⁴ Kuşkusuz burada söz edilen bölük pörçüklüğü, dağınıklık olarak değil, anlamının tarihselliğinde ve çevrimselliğinde ortaya çıkan ‘parçalı bütünlük olarak’ düşünmek gerekmektedir. Bu görüşler ‘her anlamının bir yorum’ olduğunu ortaya koyan hermeneutik düşünüşle uyum içerisindedir.

Bu bağlamda Uygur’un felsefenin geçmişine bakışının da, geçmişe felsefe ile bakışının da hermeneutik yaklaşım içinde örgülendiğini söylemek olanaklı gözükmektedir. Ona göre, “geçmiş bir felsefenin ‘ne söylediğini, ne demek istediğini, ne yapmayı dilediğini, neyi yapabildiğini ancak belli bir şimdinin felsefesindeki soru-yanıt yönünden kalkarak anlar, yorumlar, değerlendirebiliriz. Bu bağlamlarsa, tarihsel akışla sürekli değişmelere uğrayan şimdi’lerden ötürü, boyutları sürekli olarak değişen bir geçmişte, özdeş izlenimi uyandıran bazı çizgilere rağmen, üzerinde herkesin birleştiği tek anlamlı BİR felsefenin varolmadığını (saplantılara kapılıp, gerçekleri örtbas etmezsek) sık sık öğretirler bize.”³⁹⁵

Uygur’a göre hızlı bir şekilde gelişme, değişme ve “ilerlemiş gözüyle bakılan başka birimlerle arada açılan uzaklığı çabucak kapamak isteği ile” girişilen yenileşme hareketlerinde bir “model’e başvurma kaçınılmaz bir davranış gibi görünmektedir.”³⁹⁶ Bu bağlamda Türkiye’de felsefedeki kalkınmanın ancak bir modele başvurmakla gerçekleşebileceği yaklaşımını eleştiren Uygur bu görüşlerini,

³⁹² Nermi, U., (2007), “Bölük-Pörçük Felsefe”, **Felsefe’nin Çağrısı**, İstanbul, YKY Yay., s. 135.

³⁹³ Nermi, U., (2007), “Bölük-Pörçük Felsefe”, 141-142.

³⁹⁴ Nermi, U., (2007), “Bölük-Pörçük Felsefe”, s. 153-154.

³⁹⁵ Nermi, U., (2002), **Türk Felsefesinin Boyutları**, s. 69.

³⁹⁶ Nermi, U., (2002), **Türk Felsefesinin Boyutları**, s. 71.

“Türkiye’de felsefenin geleceğini modelciliğe bağlamak: hele bunu, daha baştan, akla gelebilecek güçlüklerle gereğince hesaplaşmadan yürürlüğe koymak, bence, felsefenin genel yapısına aykırı düşen, felsefenin iyiliğine katkıdan çok engel olan pek çok sakıncalar doğurur”³⁹⁷ sözleri ile ifade etmektedir.

Uygur’un felsefesini tüm boyutları ile bu kısa değerlendirmede yansıtmak olanaklı değildir. Ancak Bölüm’de verdiği derslerde, belli ölçüde çözümlemeci tavrının öne çıktığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte Uygur’un uzun yıllar görev yaptığı İ.Ü. Felsefe Bölümü’nde yönettiği doktora tezlerine bakıldığında, fenomenolojik, hermeneutik yaklaşımın bir tavır olarak bölüm’de yerleşmesine önemli katkıları olduğu açıktır. Söz konusu doktora öğrencileri arasında, Önay Sözer, Doğan Özlem, Ahmet İnam, Atilla Erdemli ve Medar Atıcı hemen sayılabilecek isimlerin başında gelir.

Önay Sözer, fenomenolojik hermeneutik yaklaşımın süregelen bir tavır olarak bölümde gelişmesinde önemli katkıları olan bir felsefecimizdir. 1961 yılında Felsefe Bölümü’ne asistan olarak giren Sözer, 1966 yılında doktorasını tamamlamış ve bu kurum bünyesinde uzun yıllar çalışmalarını sürdürmüştür. 1976 yılında İ.Ü. Edebiyat Fakültesi tarafından yayımlanan “*Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelern Varlığı*” adlı çalışması, Mengüşoğlu’nun 1976 yılında yayımlanan “*Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*” adlı çalışması ile birlikte düşünüldüğünde Bölüm’de o yıllarda Husserl ve Hartmann çizgileri arasında sürdürülen bir tartışmaya da işaret eder. Bu çalışmasında Husserl Fenomenolojisi için başlıca önem taşıyan bir sorun olarak “maddesel nesnenin varlığı ve bilgi”³⁹⁸ sorununa yöneldiğini belirten Sözer, ortaya koyduğu görüşlerle Mengüşoğlu’nun Husserl Fenomenolojisi ile ilgili eleştirilerine de açıklık getirmektedir. Yukarıda da söz ettiğimiz gibi Mengüşoğlu Husserl’in fenomenolojik redüksiyon yöntemini gerçekte hayal arasındaki ayrımı belirsizleştirdiği iddiası ile eleştirmekte, bir doğruluk sorunu yarattığı görüşünü savunmaktaydı.³⁹⁹ Sözer’in Husserl’e dayanarak verdiği yanıtı göre ise, “duyu algılarımıza konu olan maddesel nesne *epokhe*’den sonra da vardır; yine de her şey eskisi gibi kalmaktadır; yine o nesne şu ya da bu belirlenimleri ile algılanmaktadır,

³⁹⁷ Nermi, U., (2002), **Türk Felsefesinin Boyutları**, s. 72.

³⁹⁸ Sözer, Ö., (1976), **Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelern Varlığı**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., s. 1.

³⁹⁹ Bkz. yukarıda s. 88.

hem de eskisinden azıcık bir nüans bile ayrılmaksızın.”⁴⁰⁰ Bu tartışmaları derinlemesine ele almak bu çalışmanın sınırları dışındadır. Ancak İ.Ü. Felsefe Bölümü’nde fenomenoloji temelli bir yaklaşım biçiminin gelişmesi ve süreklilik kazanması bakımından bir başlangıca işaret ettiği düşünülebilir. Sözer’in 1981 yılında yayımlanan ve dil ile tarih ilişkisini “çağdaş felsefenin başlıca görüş ve öğretilerinden biri olan yorumbilgisinin (hermeneutik’in) bakış açısından, onun yaklaşımıyla”⁴⁰¹ ele aldığını bildirdiği *Anlayan Tarih* adlı çalışması da bu çerçevede değerlendirilmelidir. 1996 yılında Betül Çotuksöken ile yaptığı bir söyleşide “Kültürel yerellikler bütün özellikleri ile yaşatılmalı mı? (...) Yanıt hayırsa ölçütler ne olmalıdır?” sorusu dolayısı ile yaptığı açıklama onun felsefi bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir. Ona göre: “felsefenin ‘Kültürel yerellikler bütün özellikleri ile yaşatılmalı mı?’ sorusuna doğrudan vereceği bir evet ya da hayır yanıtı yoktur. Çünkü felsefenin bu konuda birtakım ölçütleri yoktur, felsefe daha çok bütün ölçütlerin birbiriyle yeniden ölçüldükleri (boy) ölçüştükleri o (içe)-“alan”dır.”⁴⁰²

Birand ve Uygur ile başlayan hermeneutik geleneği devralarak sürdüren ve günümüze kadar getiren bir başka felsefecimiz Doğan Özlem’dir. Özlem’in çok sayıdaki çalışmalarının hem tarihsellik anlayışının hem de hermeneutik geleneğin Türkiye’de tanınip yerleşmesinde önemli katkıları olduğu açıktır. 1967 yılında İ. Ü. Felsefe Bölümü’ne giren Özlem 1971 yılında mezun olmuş, 1974 yılında başladığı, “*Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*” isimli doktora çalışmasını Nermi Uygur’un danışmanlığında 1979’da tamamlamıştır. Doktora sonrası çalışmalarını İ.Ü. Felsefe Bölümü bünyesinde sürdürmeyen Özlem’i, bu çalışmada anmadan geçmek, hermeneutik geleneğin Türkiye’de tanınip gelişmesi bakımından yaptığı önemli katkılar düşünüldüğünde çalışmamız bakımından bir eksiklik sayılacaktır. Öte yandan Özlem’in çok sayıda ve çeşitlilikteki araştırma ve çalışmalarının bu çalışmaya olan önemli katkıları düşünüldüğünde bu anma bizim için kaçınılmaz bir görev halini almaktadır.

⁴⁰⁰ Sözer, Ö., (1976), *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si ve Nesnelere Varlığı*, s. 29.

⁴⁰¹ Sözer, Ö., (1981), *Anlayan Tarih, Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul, Yazko Yay., s. 11.

⁴⁰² Sözer, Ö., (2009), “Betül Çotuksöken’in Önay Sözer ile Söyleşisi”, *Bir Arada, Das Zwischen, In Between*, Yay. haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, T. İş Bankası Yay., s. 833.

1970'lerden beri hermeneutik gelenek içinde çalıştığını belirten Özlem, 1980'lerden sonra hermeneutiğe karşı ilginin tüm dünyada artarak geliştiğini, bu gelişmenin yansımalarının ülkemizde de görüldüğünü belirtmektedir.⁴⁰³ Yaptığı bir söyleşide, hermeneutik felsefenin en temel aksiyomunun tarihsellik olduğunu, “insanın tarihsel bir varoluş olarak gerçeklik kazandığı, tarihin yapıcısı ve aynı zamanda ürünü olduğu, düşünüp ortaya koyduğu her şeyin de tarihsel olduğu ve kaldığı”⁴⁰⁴ sözleri ile ifade eder. Ona göre felsefi hermeneutiği farklı ve ayrıcalıklı kılan en önemli yön, “insanı, herhangi bir varlık, bilgi, insan, ahlak, siyaset felsefesi görüşünden hareketle değil, bizzat bu felsefe ve görüşlerin yaratıcısı olarak, kendi dünyasını yine bunların ışığında kurmaya çalışan varoluş, tarihsel varoluş olarak kavramayı/bilmeyi yani *anlamayı*”⁴⁰⁵ hedeflemesidir.

Özlem, kendi felsefi geleneğimizi oluşturmada felsefi hermeneutiğin yol gösterici olabileceğini düşünmektedir. Batı ve İslam felsefelerinin büyük ölçüde Grek metafiziğinden beslendiklerini belirten Özlem, bu metafiziğin totaliter rejimlere model oluşturan, “özcü/tözcü evrenselci felsefe tipinin bizim kültürümüzle bağdaşmadığı” görüşündedir. Bu bağdaşmazlığın, “binlerce yıldır çok sayıda, değişik kültürün mirasçısı olmamızdan, bu mirasın (tarih bilinci diyemesek de) bir tarih duygusu ile hiçbir dönemde totaliter zihniyetlere prim tanımamasından kaynaklandığını”⁴⁰⁶ düşündüğünü ifade eder.

Buraya kadar yaptığımız serimlemede yüzyıl başından itibaren Kıta Avrupası felsefesinde ortaya çıkan tartışmalar ile bu tartışmaların ülkemizdeki yansımalarını aktarmış olduk. Avrupa’da Yeni-Kantçı söylemlerin başlattığı tartışmalar, tümelci yaklaşımlar ile tümelcilik eleştirisi olarak gelişmiş yaklaşımlar arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Söz konusu ikilik ve yarattığı gerilimin, çalışmalarının bir bölümünü Almanya’da gerçekleştiren felsefecilerimiz tarafından ülkemize taşındığı anlaşılabilir. Çalışmamızın bundan sonraki bölümünde söz konusu gerilim, birey anlayışları bağlamında izlenecek, olumsuz sonuçları hermeneutik yaklaşımın güncel bakış açılarından irdelenecektir.

⁴⁰³ Özlem, D., (2010), *Söyleşiler- Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni*, s. 26.

⁴⁰⁴ Özlem, D., (2004), “Doğan Özlem ile Felsefe Üzerine Söyleşi”, *Anlama ve Yorum, Doğan Özlem Armağan Kitabı*, Haz., A. K. Çüçen, G. Ateşoğlu, H. N. Erkızan, İnkilap Yay., İstanbul, s. 55.

⁴⁰⁵ Özlem, D., (2004), “Doğan Özlem ile Felsefe Üzerine Söyleşi”, Agy.

⁴⁰⁶ Özlem, D., (2004), “Doğan Özlem ile Felsefe Üzerine Söyleşi”, s. 60.

II

AVRUPA'DA VE TÜRKİYE'DE ORTAYA KONAN BİREY ANLAYIŞLARI

Bir önceki bölümde aktardığımız gibi yirminci yüzyılın başı, insanı sadece akıl varlığı olarak gören ve bilgiyi bilincin aşkın yapıları bakımından temellendiren geleneksel epistemolojilerin ve sistem felsefelerinin yoğun eleştirilere uğradığı bir dönemin başlangıcıdır. Söz ettiğimiz dönem, sadece felsefe bakımından değil toplumsal yaşam bakımından da bunalım yıllarıdır. Ekonomik ve siyasi krizlerle birlikte büyük savaşlar toplumsal yaşamları alt üst etmekte, imparatorluklar parçalanıp ulus devletler kurulmaktadır. Bu nedenle insanın ve tarihin yeni bir bakış açısıyla felsefenin gündemine taşındığı gözlemlenmektedir. Mengüşoğlu'nun deyişiyle geleneksel felsefe yapma biçimlerinde adeta “kendisini unutan insan”¹, yirminci yüzyılın başından itibaren kendisine, kendi problem ve fenomenlerine dönmüştür. İnsanı salt bir bilinç ve akıl varlığı olarak ayıran, tüm bilme ve anlama işlevlerini, bu anlamda felsefe yapma etkinliğini de bilincin transendental yapılarına bağlayan geleneksel yaklaşımlara karşı yeni bakış açıları geliştirilmektedir. Bu yaklaşımların en belirgin özelliği varlıkla kurduğu ilişkide insanı, varlığının tüm yönleri ile somut bir bütünlük olarak ele almaktır. Bu anlamda felsefede uzunca bir zaman süren epistemoloji hakimiyeti, yerini ontolojiye bırakmakta, insan, ontoloji temelli felsefeler yolu ile yeniden değerlendirilmektedir. Bununla birlikte yeni gelişme, ontolojinin antropoloji ile birlikte düşünülmesi, ontoloji temelli antropolojilerin, yeni felsefe yapma biçimleri olarak görülmeye başlanmasıdır.² Bu anlamda insanı araştırmalarının merkezine alan birçok yaklaşım, felsefi antropoloji çatısı altında toplanabilmektedir.

¹ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., s. 1.

² “Yeni felsefe, teolojinin tamamıyla mutlak olarak, çelişkisiz bir şekilde antropolojiye dönüşmesidir.” Ludvig Fierbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) *Sämtliche Werke*, hrsg.v. F. Jodl, 1903-1922, B. 11, Stuttgart, 1959, s. 245. Alıntıl原因: Örnek, Y., (1997) *Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyetin Mengüşoğlu*, **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Ankara, TFK Yay., s. 67.

Yüzyıl başında Avrupa'yı saran ekonomik, siyasi ve düşünsel bunalımın tam da ortasında bulunan ülkemiz, Batı kültür ve düşünce biçimini benimseyen modern bir ulus devlet olma tercihi ve kararı ile bunalımdan çıkma yoluna girmiştir. Bu çerçevede 1933'de gerçekleştirilen Üniversite Reformu'nun, felsefecilerin önüne koyduğu görev, Batı düşünce tarzı ile birlikte, modern birey anlayışlarının da devralınmasıdır. Bu nedenle felsefecilerimiz, Avrupa'da bu çerçevede sürdürülen çalışmalarla yakından ilgilenmişler ve bir bakıma tarihsel misyonları gereği birey konusu çalışmalarının ana motiflerinden biri haline gelmiştir.

Araştırmamızın bu bölümünde felsefecilerimizin yaklaşımlarına geçmeden, Kıta Avrupası'nda görülen modern birey anlayışları ve bu anlayışlara karşı hermeneutik yaklaşım çerçevesinde ortaya konan yeni açılımlar ele alınmaktadır. Bu bilgiler ışığında felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan birey anlayışları ele alınmakta, saptanan paralel düşünüşler ve ayrımlar ortaya konmaya çalışılmaktadır.

A. Avrupa'da Birey Anlayışları

Çağdaş felsefe çalışmalarına bakıldığında birey sorununun, giderek artan ölçüde araştırma konusu haline geldiği görülmektedir. Bu gelişmenin temelinde, geleneksel felsefelerin, sonsuzluk ve sınırsızlık bağlamında ele aldığı doğruluk anlayışlarının yerini, tarihsellik, dünyasallık ve özneler arasılık koşullarına bağlı yorum bilgisine bırakmasının önemli payı vardır. Bu yenilik ile birlikte, “öznenin ve nesnenin kuruluşunun, hem transendental, hem de tarihsel yapıların birbiri ile bağlantı içerisinde olan birliği olarak düşünülmesi”³ gerçekleşmiştir. Bunun sonucunda benlik konusu aşkın bir form olarak ele alınmaktan kurtulmuş, yaşama çevreni içindeki insanın kimliği ve kişiliği ile birlikte düşünülür olmuştur. Bu açılımlarla birlikte, modern dönemin evrensel eşitlik ilkelerine dayanan birey anlayışlarının ve toplum düzeninin, farklılıkları ve özgünlükleri aynılık potasında erittiği ve kimlik krizlerine yol açtığı düşüncesi de tartışmaların gündemine girmiştir. Taylor'un ifadesi ile “böyle bir kimlik portresi, modernite anlayışının yeniden

³ Yazıcıoğlu S. (2012), “Öznenin Kuruluşu Sorununda Transendental Yapı Karşısında Tarihsellik”, **Şafak Ural'a Armağan**, İstanbul, Alfa Yay. s. 399.

okunması için bir başlangıç noktası olmuştur.”⁴ Bu çerçevede bizim çalışmamız da ülkemizde bir dönem gerçekleştirilen felsefi çalışmaların, birey anlayışları üzerinden yeniden okunması olarak değerlendirilebilir.

Çalışmamızın bu bölümünde, dünya içinde başkaları ile birlikte tarihsel bir varlık olarak yaşayan insanın, kendince ve başkalarınca bir birlik ve bütünlük olarak nasıl tanındığı ve anlaşıldığı sorunu incelenmektedir. Genel olarak karakter terimi ile ifade ettiğimiz, felsefi söylemde ise, kendilik, kimlik, kişisel özdeşlik, benlik olarak karşılığını bulan bu birliğin, tarihsel planda ortaya konmuş olan dayanaklarını araştırmak bu çalışmanın kapsamı içindedir.⁵ Çalışmamızda ele alınan kişisel özdeşlik, kimlik, kendilik, benlik gibi terimler, her bireyin amaçlı ve istemli eylemlerinde ortaya çıkan bir sürekliliğe ve tutarlılığa işaret ederler. Bu çerçevede doğumdan ölüme uzanan yaşam süresince, çeşitli eylemlerde bulunan, çeşitli etkilere ve değişimlere maruz kalan bireyin, hep aynı ‘o’ olduğunu bize düşündürten sürekliliğin dayanağı araştırılmaktadır.

Felsefe tarihine bakıldığında çeşitli dönemlerde ortaya çıkan yaklaşımların, eylemlerdeki süreklilik ve tutarlılık olarak kişisel özdeşlik konusunu farklı dayanaklar bakımından temellendirdikleri görülmektedir. Modern dönemde ortaya konan birey anlayışlarında bu sorun tözsellik bağlamında çözümlenirken, hermeneutik yaklaşımlar kimlik sorununun tözsel dayanaklar ile açıklanamayacağını ileri sürerler.

Çalışmalarında düşünme ile eylemin bağıntısını araştıran Arendt, bu bağıntının merkezine insanın ancak bir kimlik olarak yerleşebileceğini söyler.⁶ Arendt ile birlikte düşünen Ricoeur, eylemin ancak anlatı yolu ile kavranabileceğini temellendirmektedir. Bu durumda geleneksel felsefelerin tözsellik bağlamında çözümlendiği kişisel özdeşlik sorununun, hermeneutik açılımlarla birlikte anlatsal

⁴ Taylor, C., (2001), **Sources of Self: The Making of Modern Identity**, Önsöz, ix.

⁵ İngilizce’de *Identity*, Fransızca’da *identité* olarak verilen kavram, Türkçe çeviride özdeşlik ve kimlik olarak ayrılmaktadır. Bizim çalışmamızın ağırlık noktasını oluşturan birey anlayışları bağlamında kullandığımız kimlik, kişi’lik, gibi kavramların İngilizce karşılığı daha çok *personal Identity –kişisel özdeşlik* -olarak geçmektedir. Bu çalışmada kullandığımız benlik, kendilik gibi terimler de özgün bir karakteri işaret ettiğinden kişisel özdeşlik kavramı kapsamında düşünülmektedir.

⁶ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, Chicago, Chicago Üniv. Yay., s. 179, Birinci Basım 1958 Chicago Üniv. Yay., Türkçesi; **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2003.

özdeşlik yolu ile çözümlendiği görülmektedir. Başka bir deyişle sonlu ve sınırlı varoluşun tarihselliği ve zamansallığı içinde kişisel özdeşlik, ancak, anlatsal yapıların birbiri ile bağıntılı olan birliği şeklinde ortaya çıkmakta ve kavranabilmektedir.

Bu bölümde ilk olarak Ricoeur'ün yaptığı 'aynılık' özdeşliği tanımlamalarından yola çıkarak, bu tanımlamalar bağlamında tözselliğe dayalı kişisel özdeşliğin nasıl kurulduğuna Avrupa felsefesinden alınan örneklerle bakmak istiyoruz. Buradaki örnekler modern dönemde ortaya konan ve insanı bir ne'lik olarak düşünen kişisel özdeşlik tanımlamalarıdır. Sonraki aşamada ise hermeneutik felsefenin kimlik olma temelinde geliştirdiği özdeşlik tanımlamaları ele alınacaktır. Bu kapsamda anlatsal özdeşlik ile kişisel özdeşliğin ayrılmazlığı Ricoeur'ün görüşleri çerçevesinde incelenecektir. Anlatı ile kimlik kurulumu arasındaki bağıntılar ise bizi toplumsal bellek ile toplumsal kimlikler arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiği sorununa taşımaktadır.

Ricoeur'e göre kimlikler hakkındaki özdeşlik tanımlaması, geleneksel felsefelerin yaklaşımlarından farklı olarak; *aynı* 'lık ve *kendi* 'lik özdeşlikleri⁷ olmak üzere iki farklı anlam boyutu üzerinden incelenmelidir. Burada *kendi*, *aynı* anlamına gelmez ve ona göre geleneksel felsefede kişisel kimlik ile ilgili ortaya çıkan birçok sorun aslında bu ayrımın göz ardı edilmesinden doğmaktadır.⁸ Burada aynılık özdeşliği, kimliğin biyolojik, fiziksel ve kalıtımsal olan değişmeyen yapılarını içine alır. Kendilik özdeşliği ise yaşam süreci içinde gerçekleşen değişimlere rağmen aynı kişiden söz edebilmemizi sağlayan bağıntıya verilen addır. Bu bağıntı karakterimizi ve kimliğimizi tanımlayan bağıntıdır. Belli bir noktaya kadar bu iki terimin anlamı birbiriyle örtüştüğünden karışıklığı haklı görmek mümkündür, ancak ayrıldıkları anlam hattının gözden kaçırılmaması gerekmektedir. Ayrılma hattı zamansal bir

⁷ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Doğu Batı Yay. s. 3 ves. 155.

İngilizce metin: Ricoeur, P., (1992) , **Oneself As Another**, çev. Katleen Blamey, Chicago and London, Chicago Üniv. Yay. s. 4. Orijinal Basım: **Soi-même comme un autre**, Editions du Seuil, March 1990. Burada Türkçe *aynı* terimi; Latince *idem*, İngilizce *same*, Almanca *gleich* terimlerinin karşılığıdır. Kendi terimi ise; Latince *ipse*, İngilizce *self*, Almanca *Selbst* terimlerine karşılık gelir.

⁸ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 155.

ufukta ortaya çıkan çoğulluk durumu ile ilgilidir ve Ricoeur'e göre" kişisel kimlik sorununa anlatı boyutu katılmadan"⁹ söz konusu ayırımın ortaya konması güçleşir.

Ricoeur'e göre, "aynılık bir bağıntı kavramıdır"¹⁰ ve iki farklı görünüşün tek ve aynı şeye ait olduğunu bildiren *sayısal bağıntı* ile tıpatıp benzerliğe dayanan *niteliksel bağıntı*nın oluşturduğu bir özdeşlik tanımlamasıdır.¹¹ Bununla birlikte, niteliksel ve sayısal bağıntıların, aynılık özdeşliğinin kuşkuya yer vermeyecek şekilde kurulmasında yetersiz kaldığı durumlara dikkat çekilmektedir. Örneğin, görünüşler arasına uzun bir zaman aralığı söz konusu olduğunda bireyin aynılığından söz etmek güçleşmektedir. Sayısal ve niteliksel bağıntılara dayanarak, tohum halinden yetişkin bir ağaç haline gelene kadar hep aynı ağaçtan söz edebilmek, doğumundan ölümüne kadar bir hayvanın veya insanın, türünün bir örneği olarak hep aynı o birey olduğunu düşünmek zordur ve bunun için başka bir özdeşlik bağıntısına ihtiyaç duyulur. Bir bireyin gelişiminin ilk ve son basamakları arasında kurulan *kesintisiz süreklilik* bağıntısı bu ihtiyacı karşılar.¹² Kesintisiz süreklilik bağıntısının sağlanması ile bireyde zaman içerisinde meydana gelen çeşitlilik ve farklılıklar düzenli diziler haline getirilir ve *aynılık* özdeşliği kurulur.

Öte yandan, zaman içinde meydana gelen değişmelere ve çeşitliliğe rağmen, kesintisiz süreklilik bağıntısı ile elde edilen bir özdeşlik bağıntısı, Ricoeur'e göre, "zaman içinde bir kalıcılık ilkesi koyamadıkça"¹³ dayanaksız kalacaktır. Başka bir deyişle *kesintisiz süreklilik* bağıntısı ancak, zaman içinde kalıcılığı sağlayan sağlam bir dayanak bulunduğu takdirde geçerlilik kazanmaktadır.

Felsefe tarihine baktığımızda zaman içinde meydana gelen değişmelere ve çeşitliliğe rağmen bireyin birliğini sağlayan kesintisiz süreklilik bağıntısının töz fikrinden elde edildiği görülmektedir. Bu yolla, bir nesnenin, bir bitkinin, bir hayvanın hatta bir insanın zaman içindeki değişimlerine rağmen aynı birey olduğundan söz edilebilmektedir. Örneğin parçalarının neredeyse tamamı değiştirilen

⁹ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 154.

¹⁰ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 155.

¹¹ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 155. ve Ricoeur, P., (2003), *Narrative Identity*, **On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation**, ed. David Wood, New York, Taylor&Francis e-Library, Routledge, 2003. s. 189.

¹² Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 157.

¹³ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 157.

bir aletin değişmeyen bir yapısı olduğunu düşünerek hep aynı alet olarak tanırız. Benzer şekilde zaman içinde organları değişime uğrayan bir biyolojik bireyin değişmeyen kalıtsal yapısı bize onun tözsel aynılığını verecektir.¹⁴

Ricoeur'un sorusu kişisel özdeşlik olarak kurulan *kendilik* birliğinin bu tarz bir aynılık özdeşliği içinde düşünülüp düşünülemeyeceğidir.¹⁵ Ya da başka bir şekilde sorulacak olursa kendiliğin, söz ettiğimiz tarzda bir dayanağın belirlenimine gerek duymayacak şekilde zamanda kalıcılığında söz edilebilir mi?¹⁶ Ricoeur, *Başkası Olarak Kendisi* adlı çalışmasında bu soruların cevaplarının ancak kendiliğin 'kim' olarak sorulması ile verilebileceğini ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre aynılık özdeşliğine dayalı bir bireysellik anlayışı bize o bireyin ne olduğuna dair sorulmuş soruların cevaplarını verebilir. Oysa kendilik özdeşliğine dayalı bir bireysellik anlayışı bireyin kimliği çerçevesinde cevaplanabilir ancak. Başka bir deyişle kendilik hakkında sorulacak sorular 'ne' sorusundan farklı olarak, kim sorusuna verilmiş cevaplardır.¹⁷ Bu nedenle kendilik, kişisel özdeşlik olarak düşünülebilmektedir.

Ricoeur'un söz konusu açılımları, hermeneutik yaklaşımın kendilik özdeşliğine dayanan ve çoğulluk temelinde geliştirilmiş birey anlayışların oluşturan düşüncelerdir. Söz konusu birey anlayışlarında kim sorusu, "eyleyen, söyleyen, anlatan ve sorumluluk alan"¹⁸ gibi alanlara ayrılmış geniş bir eylem problematiği çerçevesinde sorulur. Bu bağlamda kendilik konusu ile ilişkili zaman içinde kalıcılık, bir kişinin veya bir toplumun yaşantısına ait birçok olayın ve bu olaylarla ilgili deneyimlerinin, eylemlerinin bir yaşamsal bütünlük oluşturacak şekilde birbiriyle bağıntılanması olarak ifade edilebilir. Bu bütünlük, kişilerin veya toplumların bütün geçen zamana ve olan biten herşeye karşın fiziksel ve psikolojik bir birlik olarak kendilerini anlayabilmeleri ve anlatabilmeleridir. Ya da kendilerini tanımaları ve başkalarının tanımalarıdır. Bu aynı zamanda kendilik/kişisellik olarak bir özdeşliğin ortaya çıkması olayıdır. Ricoeur'un iddiası bu özdeşliğin, toplumsal ya da bireysel

¹⁴ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 157.

¹⁵ Ricoeur, P., (2003), *Narrative Identity*, **On Paul Ricoeur**, s. 190.

¹⁶ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 157.

¹⁷ Ricoeur, P., (2003), *Narrative Identity*, **On Paul Ricoeur**, s. 191.

¹⁸ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 22. Modern dönem filozoflarının kendilik kavrayışlarının tözsellik ile ilişkisi hakkındaki bu incelememiz Ricoeur'un bu konudaki araştırmalarından yararlanılarak yürütülmüştür.

yaşamı bir bütünlük olarak anlamamızı sağlayan anlatılar yolu ile kurulduğudur. Anlatı olayı ise aralarında aktarımın ve iletişimin varolduğu bir çoğulluğu şart koşar.

Öte yandan Ricoeur'e göre, anlatısal özdeşlik adı verilen bu bağıntı oldukça kırılgandır ve sürekliliği ancak *söz verme* etiği içinde düşünülebilmektedir. Söz vermeye ve verilen sözü tutmaya dayalı kendilik, "bu iki zaman arasında bir tarihim, bir hikayem olur"¹⁹ anlamına gelmektedir. O nedenle kendilik söz konusu olduğunda özdeşlik bir anlatıya bağlı olarak kurulan özdeşliktir. Söz verme ediminin ve anlatının toplumsal boyutu, kişisel özdeşliğe dayalı kimliğin "kısmen tanınma ya da tanınmama yolu ile çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınması yoluyla biçimlendiği"²⁰ yolundaki görüşü destekler ve bu aslında kimlik krizleri adı verilen güncel sorunun da temelini oluşturmaktadır.

İnsanın eylemesi temelinde, kimlik ve kendilik üzerine yaptığımız bu araştırmanın sonu kaçınılmaz olarak etiğin alanına açılmaktadır. Modern felsefede ortaya konduğu gibi gerek kişisel ve gerekse toplumsal kimlikleri taşıyacak sonsuz ve sınırsız bir dayanak bulma olanağı ortaya çıkamamaktadır. Bir dayanaktan söz etmek gerekirse bu ancak 'söz verme' etiğinden elde edilebilecek moral dayanaktan başka bir şey olarak görülmemektedir. Araştırmayı moral alanda derinleştirmek ise başka bir çalışmanın konusu olduğundan sınırlarımızın dışında bırakılmıştır.

Çalışmamızda ele aldığımız felsefecilerimizin, Türkiye'de Cumhuriyet sonrası felsefi etkinliğin yeniden organizasyonunda kurucu görev aldıklarını belirtmiştik. Modernleşme, Batılılaşma ve aydınlanma kaygılarının belirlediği bu söylemlerde ortaya çıkan birey anlayışları, yukarıda verdiğimiz açıklamalar ışığında araştırılmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında ülkemizde modern ulus devletinin kurulma aşamalarında ortaya konan felsefe etkinliğinde birey konusunun, çoğul ve farklı kimlikler temelinde değil, homojenliği oluşturacak aynılık özdeşliğine dayalı tanımlamalar temelinde ele alındığı görülmektedir. O nedenle bu dönemde antropolojik esaslı insan araştırmaları ile ulusal kimliği oluşturacak tarihsel köken araştırmaları ön plana çıkmaktadır. Birer ne'lik ve öz araştırması olarak

¹⁹ Ricoeur, P., (2008), "Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricoeur ile Söyleşi", Söyleşiyi yapan Zeynep Direk, *Cogito*, Paul Ricoeur, İstanbul, YKY; Sayı; 56, Güz, 2008, s. 198.

²⁰ Taylor, C., (2010) "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük, Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul, YKY. s. 46.

görülebilecek bu çalışmalar bir yandan da modern toplumun etik bireyini tanımlamak ve oluşturmak kaygısı taşıdıklarından, aynı zamanda birer kimlik politikası olarak da görülebilmektedirler. Çalışmamızın bu bölümünde Kıta Avrupasında hermeneutik yaklaşımla ortaya konan birey anlayışları ile ülkemizde ortaya konan birey anlayışlarının temel özellikleri sergilenmeye çalışılacaktır.

Bu temellendirmeleri ortaya koymadan önce modern dönemin aynılık özdeşliğine dayalı tözsellik temelinde geliştirilmiş ve Ricoeur açısından ne'lik olarak ortaya konan birey anlayışlarına kısaca göz atmanın, ülkemizle ilgili olarak ele aldığımız birey anlayışları araştırmasında yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

1. Modern Dönem Birey Anlayışlarında Kişisel Özdeşlik

Ricoeur, tözsellik temelinde kurulan ben birliğine ilk örnek olarak, Descartes'ın (1596-1650) en son ve kesin bir temellendirmenin teminatı olarak 'koyulan Cogito' anlayışını göstermektedir.²¹ Buna göre, Descartes'ın *cogito ergo sum* önermesinde birinci tekil kişi olarak belirtilen düşünen ben, esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız olarak varolabilen bir töz olarak tasarılanmaktadır. Söz konusu tözsellik, düşüncenin sahibi ben'e birliğini ve kalıcılığını sağlar. Descartes'ın söyleminde kökensel ve kuşatıcı bir kuşku alanı içerisinde kesin ve en son temel olarak kalan ben bilinci, bu tözsellik sayesinde doğuştan idelere sahip, uzamsız ve zamansız tasarım olarak kurulmaktadır. Ben, kendi varlığını bu ideler sayesinde içsel bir sezi ile kavrar. Bu kavrayışta "an içerisinde aniden ortaya çıkıveren *Cogito*, belleği ve kendi kendine açıklama yeteneği olan biri olarak tanımlanamaz."²² Bu nedenle Ricoeur, *Cogito*'nun öznesinin kendilik olmadığını, Descartes'da *self* anlamında bilinç bulunmadığı belirtmektedir.²³ Bu nedenle Descartes'ın öznesi olan ve içe dönük entelektüel bir sezgi yolu ile kavranabilen ben'lik, varolmak için diğer *Cogito*'lara gerek duymadığı gibi, toplumsal ve tarihsel örgü içinde herhangi bir tanınma ve tanıma sorunu da

²¹ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, Bkz. "Cogito'nun koyuluşu", s. 22.

²² Ricoeur, P., (2010), Hafıza, Tarih, Unutuş, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yay. s. 122.

²³ Ricoeur, P., (2010), Hafıza, Tarih, Unutuş, s. 122.

yaşamaz. Çünkü “tanrılık güvencesi ile temellendirilen doğuştan ideler, hakikat ölçütünü düşünen öznel arası ilişkide arama ihtiyacında değildirler.”²⁴

Bu çerçevede Descartes’ın *Cogito* düşüncesinden kişisel kimliğe geçiş olmadığı gözükmekte, söz konusu geçişin, yani bilinç ve kimlik arasındaki ilişkinin, ruhun bir töz olarak bulunuşuna ve bazı apaçık kavrayışlara doğuştan sahip olduğuna dair kuşkuları olan duyumcu filozoflar tarafından ele alındığı bildirilmektedir. Ricoeur’ün bu konuda ele aldığı ikinci örnek John Locke’tur (1632-1704). Locke’un bilinç, bellek ve kişisel özdeşlik arasında kurduğu bağıntılar, *An Essay Concerning Human Understanding*²⁵ (1690) adlı yapıtının “*Of Identity and Diversity*” başlığı altında verilmektedir.

Ricoeur bu yapıta dayanarak yaptığı irdelemesinde, bir şeyin kendisiyle aynılığı olarak özdeşliğini Descartes’ın belirttiği gibi töz idesine dayanarak değil, farklı zamanlarda ve yerlerde kendisi ile kıyaslayarak oluşturduğunu belirtmektedir. Locke’a göre “herhangi bir şeyin aynı olup olmadığını sorduğumuzda, bu daima, şöyle bir yerde şöyle bir zamanda varolan bir şey’e gönderir ki bu şeyin o anda kendisi ile aynı (*same with itself*) olduğu kesindir.”²⁶ Çünkü benzer de olsalar iki ayrı şey aynı yerde aynı zamanda olamaz. Bu tanımın içine parçaları zamanla değişikliğe uğramış nesnelere, tohum halinden olgunluk haline gelen bitkiler, doğumdan ölüme kadar türünün örneği olan hayvanlar ve insanlar girer. Bu örneklerin hepsinde zamandaki değişikliğe rağmen temeldeki yapı aynı kalır, yani esas olan *aynılıktır*.

Ricoeur’e göre Locke, insanlarda türsel özdeşlikten farklı olarak kurulan *kışisel özdeşlik* durumunu farklı bir bakış açısıyla ele almış burada aynılığı sağlayan taşıyıcı öge olarak belleği kullanmıştır. Başka bir deyişle zaman içerisinde oluşan değişikliklere rağmen bireyin kendisi ve başkaları için hep aynı o kişi olarak tanınabilirliğinin, yani kimliğinin kurucu ögesi, Locke için bellektir. Ricoeur, Locke

²⁴ Bumin, T., (1987), **Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi**, İstanbul, Alan Yay., s. 17.

²⁵ Locke, J., (1998) “Of Identity and Diversity” **An Assay On Human Understanding**, Bölüm XXVII, § 1, Penguin Classics, <http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=F75442FE368F0DCC0AD8CA55AE5A6302> pdf.

²⁶ Locke, J., (1998) “Of Identity and Diversity” **An Assay On Human Understanding**, Bölüm XXVII, § 1,

için belleğin “düşünümün geçmişte erebileceği kadar geriye götürülmesi olarak”²⁷ alındığını söylemekte, bilinç ile bellek arasında kurulan bu ilişki nedeniyle ‘kendisiyle aynılık’ anlamında kişisel özdeşliğin zamana yayıldığını belirtmektedir. O nedenle her insan, deneyimin değişik anlarını bir araya getiren kendi bilinci sayesinde kendi kimliğinin birliğini ve özdeşliğini kurabilmekte, başka bir deyişle “değişik zamanlarda ve yerlerde aynı düşünen şey”²⁸ olarak bunu geçmişe ait belleği sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Buna göre “eski kendi ile şimdiki aynıdır, o eylemi yapmış olan kendi, şimdi onun hakkında düşünen kendi ile aynıdır.”²⁹ Ricoeur’ün aktarımına göre burada geriye dönüşlü olarak kendi üzerine kapanan düşünme, “bellek ile bir ve aynı şeydir, başkaca tözsel dayanak aramak gerekmez.”³⁰

Ricoeur, Locke’un, cisimsel ve bedensel özdeşliklerle karşılaştırılabilecek farklı bir özdeşlik bağıntısını ilk kez kişisellik bağlamında geliştirdiğini belirtmekte ve bunu önemli bulmaktadır. Bununla birlikte “tek başına belleğin tanıklığına tutturulmuş bir özdeşliğin açmazlarının” eleştiri noktaları olarak Locke’un karşısına çıktığını da belirtmektedir. Çünkü unutma ve uykuda olduğu gibi bilinçte kopmalar meydana geldiğinde kurulan özdeşlik kesintiye uğramaktadır. Söz konusu boşlukları doldurabilmek için tözün devamlılığına ihtiyaç vardır.

Ricoeur’ün belirlemelerine göre, geliştirdiği ‘kuşku’ söylemi ile özdeşlik bağıntısını tartışmaya açan Hume (1711-1776) için de “tek bir özdeşlik modeli yani aynılık” vardır. Ona göre, “varsayılan bir zaman değişimi boyunca değişimsiz ve kesintisiz kalan bir nesnenin seçik bir düşüncesini taşıyız; ve bu düşünceye *özdeşlik* veya *aynılık* düşüncesi deriz.”³¹ Ancak kendilik idesi söz konusu olduğunda Hume için söz edilen şekilde bir özdeşlik bağıntısının kurulması ikna edici gelmemektedir. Çünkü onun duyumcu yaklaşımına göre, “her olgusal düşünceyi ortaya çıkaran şey,

²⁷ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 170.

²⁸ Locke, J., (1998) “Of Identity and Diversity” **An Assay On Human Understanding**, Bölüm XXVII, § 9,

²⁹ Locke, J., (1998) “Of Identity and Diversity”, § 9.

³⁰ Ricoeur, P., (2010), Hafıza, Tarih, Unutuş, s. 124.

³¹ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 171. Alıntı: Hume, D., (1969) “Personal Identity”, **A treatise of Human Nature**, New York, Penguin Books, 1. Kitap, IV. Kısım, VI. Kesim. Türkçesi, Hume, D., (1997), “Kişisel Özdeşlik”, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay. Kesim VI, s. 237.

belli bir izlenim olmalıdır.”³² Oysa “kendi ya da kişi herhangi bir izlenim değil ama çeşitli izlenim ve düşüncelerimizin onunla bir ilişkisi olması gereken şeydir.”³³ Ona göre, zamanda kalıcılığı olan bir kendi düşüncesini ortaya çıkaran her hangi bir izlenim, yaşamımızın “bütün bir gerçeği boyunca sürekli olarak aynı kalmalıdır; çünkü kendi’nin bu yolda varolması gerekir; ama değişmez ve durağan hiçbir izlenim yoktur.”³⁴ Bu nedenle Hume, kendi idesiyle bağıntılı hiçbir değişmez izlenim değil de yalnızca dağınık bir deneyimler çeşitliliği bulduğundan, ‘kendi’ denen şeyin bir yanılısına olduğu sonucuna varır. Ona göre “imgelemin, kesintisiz ve değişmesiz nesneyi görmemizi sağlayan eylemi ve ilişkili nesnelere ardışıklığı üzerine düşünmemizi sağlayan eylemi” bizi, “ilişkili nesnelere kavramının yerine, özdeşlik kavramını geçirmeye” götürmektedir.³⁵ İmgelemin bu yanıltıcı etkisi nedeniyle, değişebilir ve kesintili gördüğümüz ardışıklıkları, değişmez ve kesintisiz görüp özdeşlik yükleriz. Hatta “kesintiye uzaklaştırmak için duyularımızın algılarının sürekli varoluşunu uydururuz ve değişmeyi gizlemek için bir *ruh*, *kendi* ve *töz* kavramına uzanırız.”³⁶

Ricoeur’ün yorumlarına göre Hume, “ardışık algılara tepeden bir özdeşlik dayatacak ve ömrümüzün bütün akışı boyunca değişmeyen ve kesintiye uğramayan bir varoluşa sahip olduğumuz kanısını uyandıracak kadar güçlü bir eğilimi bize veren”³⁷ şeyi sorgulamaktadır. Ona göre ‘*hayal gücü*’ ve ‘*inanış*’ın katkılarıyla herhangi bir izlenime dayanmayan özdeşlik yanılısaması doğmaktadır. Ricoeur’e göre bu düşünceler çerçevesinde Hume, “kişiliğin birliğinin, üyeleri durmadan değişen ama birliktelik bağları çözülmeden kalan bir cumhuriyetin birliğine benzetilebileceği fikrini”³⁸ öne sürmektedir.

Kendilik kavramını aynılık özdeşliği temelinde ele alan modern dönemin bu üç filozofunda da tözsellik ilişkisine bağlı olarak kendilik temellendirmelerindeki

³² Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 172. “Hume D. (1960), “Of Personal Identity”, **A Treatise of Human Nature**, Yay. with an Analytical Index by L.A. Selby-Bigge, M.A., Oxford at the Clarendon Press, I. Kitap, Kısım IV, s. 251

³³ Hume, D., (1997) “Kişisel Özdeşlik”, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, s. 236.

³⁴ Agy.

³⁵ Hume, D., (1997) **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Agy, s. 238.

³⁶ Agy.

³⁷ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 172.

³⁸ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 173.

farklılıklar hemen göze çarpmaktadır. Descartes'ın söyleminde olduğu gibi kendiliğin veya benliğin birliğinin töz kavramı ile sağlandığı hallerde, saf düşünceden ibaret ben'in kalıcılığı garantiye alınırken, yaşayan kimlik olarak kişisel özdeşlik söylem dışı kalmaktadır. Töz kavramına ikircikli yaklaşan Locke, kişisel özdeşliği bilinç ve bellekle bir tutar, fakat bu kez, uyku, unutma ve bellek yanılsamaları durumlarında kendiliğin kalıcılığına ait savunma yeterli güce ulaşamaz. Tözün bir inanıştan başka bir şey olmadığını söyleyen Hume'da ise birlik ve süreklilik olarak 'kendilik', özdeşlik bağıntısı ile açıklanamaz ya da temellendirilemez bir kavram olarak kalmıştır.

Ricoeur, tözsel bir dayanağın taşıyıcılığında kurulan kişisel özdeşlik bağıntısının izlerini Kant söyleminde de araştırmaktadır. Ona göre "tözü bağıntı kategorileri arasında sınıflandıran Kant"³⁹ in söyleminde, kendiliği veya nesneyi birlik olarak kuran Ben fikrinin önceden verili bir töz olarak temellendirilemeyeceği düşüncesi açıklık kazanmaktadır. Cassirer'in Kant'dan yaptığı aktarıma göre de; "Ben'in kendisi bize bir töz olarak verili değildir, tersine, Ben düşüncesi bizde her şeyden önce aynı sentez temelinde, yani çokluğu birliğe getirme işlevi temelinde, duyum içeriklerindeki çokluğu bir deney içeriğine, izlenimi objeye dönüştüren aynı sentez içinde meydana gelir."⁴⁰ Burada, deneysel yoldan oluşmuş ve nesnenin bilincini zamansal olarak önceleyen bir kendinin bilincinden söz edilemeyeceği belirtilmektedir. Onun yerine, "sentezleme ediminin ilk basamağında, bizim için 'sabit ve kalıcı bir Ben' olarak, duyusal izlenim ve tasarımların kendi halindeki akışı ve değişimleri karşısına koyduğumuz bir merci"⁴¹ nin meydana geldiğinden söz edilmektedir. Kant'ın transendental felsefesinde bu işlem, hem deneyimin hem de her türlü yargının temelinde, "saf orijinal, değişmez bilinç"⁴² olarak tanımlanan saf Ben'in kurulmasını sağlayan "transendental tamalgı (*Apperzeption*)"⁴³ edimi olarak açıklanmaktadır. Cassirer'in aktarımına göre Ben, "saf *tamalgı* olarak 'tüm tasarımlarımızın bağlaşma yeri' olur ki bu onun 'kendi bilincinde 'olmasını da

³⁹ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 157.

⁴⁰ Cassirer, E., (1996), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkilap Yay., s. 208.

⁴¹ Cassirer, E., (1996), **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, s. 210.

⁴² Kant, I., (1998), **Critique of Pure Reason**, çev. ve ed. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge Üniv. Yay., Div.I, Book I, Chap. II, A107.

⁴³ Agy.

mümkün kılan şeydir.”⁴⁴ Bu durumda “salt koşul formu”⁴⁵ içinde düşünülebilen Ben kavramı, yani transendental *tamalgi*, sadece bilinç içerikleri arasında sabit ve dönüşmez bir bağıntıdır; “o, bu bağıntının bile kendisinden çıktığı sabit bir taşıyıcı (Substrat) değildir.”⁴⁶ Buradan hareketle bu edimin arkasında duran ve ona temel olan bir bölünmez nesnenin varolduğu iddiasına bizi geçirecek olan hiçbir köprünün bulunmadığı ifade edilmektedir.

Bu bağlamda, geleneksel felsefelerde Ben bilincinin salt mantıksal bir koşul olarak değil, verilmiş bir şey, kendi başına mevcut nesne olarak görülmesi ve tasarlanmasının, ruhun töz olduğu yanılığına yol açtığı belirtilmektedir. Bu nedenle Descartes’ın “*cogito ergo sum*” önermesindeki ‘ben’ için “fenomenlerden elde edilmiş bir tasarım değildir, o sadece mantıksaldır”⁴⁷ değerlendirilmesi yapılmaktadır. Bu mantıksal bağıntının, ‘ben’in bir töz olarak kavranılmasına olanak vermeyeceği söylenmektedir.

Bu bağlamda Ricoeur, Kant söylemindeki töz ve ilinek bağıntılarına dikkatimizi çekerek, bu yaklaşımlarda transendental düzlemde töz kategorisine bağıntısal bir anlam verildiğini, ‘zaman içinde kalıcılığın’ töz kategorisinin bir şeması haline geldiğini belirtmektedir.⁴⁸ Bu çerçeveden yani tözsel bağıntı açısından bakıldığında bir şeyin, bir bitkinin, bir hayvanın ve türünün bir örneği olarak bir insanın zamanda kalıcılığı aynılık bağıntısı üzerinden kurulmakta ve gelip geçmekte olan zaman içindeki değişimler, töz ve ilinek bağıntısında olduğu gibi yapının aynılığı içinde eritilmektedir. Bu durumların hepsinde ‘kendi’ ile ilgili kim sorusuna verilecek cevaplar, aslında kendinin ‘ne’ olduğuna dair sorunu cevapları olur kaçınılmaz olarak.

⁴⁴ Cassirer, E., (1996) *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 211.

⁴⁵ Cassirer, E., (1996) *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 211.

⁴⁶ Cassirer, E., (1996) *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 214.

⁴⁷ Cassirer E., (1996) *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 214.

⁴⁸ Ricoeur, P., (2010), *Başkası Olarak Kendisi*, s. 158. Ricoeur bu görüşlerini Kant’a ait, “tüm fenomenler, nesnenin kendisi gözüyle bakılan kalıcı (*Beharrliche*) bir şey (töz) ve bu nesnenin sırf bir belirlenimi gözüyle bakılan geçici, değişken bir şey içerirler.”⁴⁸ önermesi ile “fenomenlerdeki değişimin tümünde töz kalır (*beharrt*) ve tözün niceliği doğada ne artar ne azalır” önermesini dayandırmaktadır. Alıntı: *Critique of Pure Reason*, N.K. Smith, B 224, s. 212. (Deneyimin Birinci Analojisi) (Burada fenomen teriminin çeviren tarafından appearance-erscheinen-beliriş karşılığı kullanıldığı belirtilmelidir. S.B.)

Benzer bir değerlendirmeyi Heidegger'in yorumlarında da görmekteyiz. Heidegger, Kant söyleminde mantıksal özne olan 'ben'in, ancak 'ontik' bakımdan düşünüldüğünde yani, "ben deyişindeki fenomenal içerik göz önünde bulundurulduğnda"⁴⁹ bir töz olarak değerlendirilemeyeceğini belirtir. Oysa ona göre Kant, 'ben'i tasarımlara ilişik olarak "sabitlemekte"⁵⁰, böyle yaparak beni dünya içindeki bulunuşuna uygun olarak değil, 'ontolojik özne' kapsamında düşünmüş olmaktadır. Kendiliğin ontolojik yorumu bakımından düşünülecek olursa o da "aynı tözsellik ontolojisine kayıvermiştir."⁵¹ çünkü Heidegger'e göre 'ben'i ontolojik bakımdan özne olarak görmek, onu zaten hep 'elde hazır' (*present at hand*) bir varlık olarak anlamak demektir. Bu ise 'beni' "elde var olanın aynılığı ve kalıcılığı olarak karakterize eder."⁵² Böyle bir belirleme ben'in varlığını kaçınılmaz olarak tzselliliğin alanına itecektir.

Bu çerçevede, transendental düzlemde kavranılan mantıksal öznenin, fenomen olarak bir kişi değil, *noumenon* olarak epistemolojik özne olduğu düşünülmektedir. Bumin'e göre fenomen ve numen arasındaki uçurumun belki de kendini en çok duyurduğu nokta öz bilincin kendi içinde ikiye bölündüğü bu noktadır.⁵³ Dış dünyanın bilgisine eşlik eden saf ben ve kendinin bilinci kavramları bizi, öznenin toplumsal ve tarihsel kuruluşuna ve bilinçler arası ilişkiler konusuna taşımaz. Bu bağlamda Kant söyleminde bir fenomen olarak karşımıza çıkan tarihsel öznenin kişisel özdeşliğini temellendirmek, bu özdeşliğin kalıcılığının ve tutarlılığının dayanaklarını aramak için *Pratik Aklın Eleştirisi*'ne bakmak gerekir.

Bu bağlamda baktığımızda, insanın 'kişi' olarak kurulumunu ve kendi olmasını, isteme eylemi ve özgürlüğü bakımından *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde ele alan Kant, bu kurulumu aklın pratik kullanımına ve onun *a priori* yasalarına dayandırmıştır. Fenomen varlığı olarak insan, değişkenlikler, rastlantsallıklar ve görünüşler alanı olarak belirlenirken, onun 'kendinde şey varlığı' pratik aklın

⁴⁹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, ev. J.Macquarrie&E. Robinson, Blackwell Publishing, Kundli, §64, s. 318.

⁵⁰ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, § 64, s. 320. (Heidegger burada incelemelerini "düşünüyorum" nermesinde Kant'ın 'ben'i nasıl alımladığını tartışarak sürdürmektedir.)

⁵¹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, § 64, s. 319.

⁵² Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, § 64, s. 320.

⁵³ Bumin T., (1987) **Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi**, Alan Yay. İstanbul, s. 19, 1987.

yasaları sayesinde kişi varlığının birliğini sağlar. Bu anlamda kişinin pratik akıl olarak da görülebilen *noumenon* varlığı, tinsel bir töz olarak değerlendirilmektedir.

Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* çerçevesinde ortaya koyduğu 'kişi' kavramı ve antropolojik görüşleri ülkemiz felsefecileri tarafından yakından incelenmiş ve bazı yönleri ile benimsenmiştir. Mengüşoğlu'na göre Kant söyleminde ortaya çıkan bu ikilik, epistemolojik bir zorunluluktan doğmuştur. Ona göre "Kant'ın varlık dünyasını ikiye bölmek asıl sebebi, insanın otonomisi, hürriyetidir."⁵⁴ Kant'ın, Descartes veya Scheler gibi varlık dünyasını ve insanı ontik olarak iki alana ayırmadığını belirten Mengüşoğlu, bunun bilgi bakımından başvuru bir ayırma olduğunu düşünmektedir.⁵⁵

Modern dönem birey anlayışlarından hermeneutik yaklaşımda birey anlayışlarına geçerken, çalışmamızda yer alması gereken bir başka düşünür Max Scheler olarak görünmektedir. Döneminde etkin olan fenomenoloji yaklaşımından hareketle insan sorununu araştıran Scheler, Felsefi antropoloji disiplininin de kurucusu sayılmaktadır. Bu disiplin bağlamında geliştirdiği ve tinsel ve aşkın bir töz olarak yorumladığı 'kişi' kavramı ile Scheler de Kant gibi, incelediğimiz dönemde ülkemiz felsefecileri üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda görüşleri yakından incelenmiş, hakkında kitaplar yazılmış bir düşünürdür. Bu bakımdan çalışmamızın *Türkiye'de Birey Anlayışları* adlı bölümde ülkemiz felsefecilerinin birey anlayışları ile ilgili olarak hem Kant'ın hem de Scheler'in görüşlerine yer ayırmak zorunluluğu doğmuştur. Bu nedenle Kant ve Scheler'in 'kişi' kavramı ile ilgili açıklamaları adı geçen bölümde yer almaktadır.

Kişisel özdeşliğin kuruluşu bağlamında modern felsefe tarihinde yaptığımız bu kısa araştırmada 'Ben'in; tasarımlarımızın, yargılarımızın kısaca bilgi edimimizin taşıyıcı dayanağı olarak görülmesi, bilginin ise sonsuz ve sınırsız doğruluk olarak tanımlanması sonucu benliğin transendental bir varlık düzlemine taşındığını görüyoruz. Bunun felsefi bakımdan sonucu insanın, "transendental kuruluşu ile

⁵⁴ Mengüşoğlu T., (1971), Felsefi Antropoloji, s. 38.

⁵⁵ Mengüşoğlu T., (1971), Felsefi Antropoloji, s. 39. Felsefecilerimizin birey anlayışlarını ele aldığımız bölümde bu görüşlerle ilgili olarak Kant'ın Kişi kavramına yeniden dönecektir. O nedenle burada bu konuya girilmemiştir.

tarihsel kuruluşunun ayrılması ve birbiri ile karşıt konumlara yerleştirilmesi”⁵⁶ olmuştur. Bu ayrılma geleneksel felsefenin epistemoloji, ontoloji ayrımının temelindeki yarılma olarak da karşımıza çıkar ve tekrar bir araya gelmelerinin olanağı ancak yirminci yüzyılın başında fenomenoloji ve hermeneutik çalışmaların beraberce sağladığı gelişmeler ile elde edilmiştir.

Buraya kadar yaptığımız kendilik serimlemeleri, kişinin kendi üzerinde gerçekleştirdiği bir refleksiyona ve bireysel bir düşünme çabasına dayanmaktadır. Taylor’un ifadesine göre “bizim modern ‘kendi’ kavramımız, belli bir (ya da bir grup) içsel duyum yolu ile kurulur.”⁵⁷ İnsanın kendisini kendi olarak anlaması, bir kimlik ve karakter olarak tanınması, kendine dönük (*inwardness*) bir bakışla elde edilir. Ona göre modern kültürün öznesi kendi sahiciliğinin kaynağını yine kendi içinde bulmaktadır. Kültürün başlangıcında Tanrıya ya da İyi İde’sine ait olan bu kaynak, onsekizinci yüzyıldan itibaren “büyük öznelci dönüşüm” ile ahlaksal, akılsal ya da tin’sel bir model olarak kişinin kendi iç derinliklerinde bulunur olmuştur.⁵⁸ Bu buluş, özgünlükleri ve sahicilikleri ile modern toplumların bireylerinin kimliklerinin de garantisidir.

Bu dönüşümün ortaya çıkmasında “ahlak sorununu, doğanın içimizde duyduğumuz sesini izleme sorunu olarak sunan” Rousseau’nun büyük payı olduğuna işaret eden Taylor, bu gelişme ile ilgili olarak Herder’in söylemine de dikkatimizi çeker. Ona göre “ her birimizin özgün bir varolma biçimimiz bulunduğunu öne süren”⁵⁹ Herder için, herkesin kendi “ölçüsü”⁶⁰ vardı. Modern toplumların ve onların bireylerinin kendilerini eşsiz kimlikler olarak anlamasına yol açan bu gelişmeler, aynı zamanda insanın kendiliği ve kendi özgünlüğü ile bağlantılı bir ahlak idealini de oluşturmaktadır. İnsanın sahicisi bir kimlik olarak kendini gerçekleştirmesi kendi içinde bulunduğu bu modele göre gerçekleşmektedir. Herder bu modeli halklar için de

⁵⁶ Yazıcıoğlu S. , (2012), “Öznenin Kuruluşu Sorununda Transendental Yapı Karşısında Tarihsellik”, **Şafak Ural’a Armağan**, İstanbul, Alfa Yay., s. 399,

⁵⁷ Taylor, C., (2001), **Sources of Self: The Making of Modern Identity**, Cambridge, Massachusetts, Harvard Üniv. Yay., s. 111.

⁵⁸ Taylor, C., (2010), “Tanınma Politikası”, **Çok Kültürcülük Tanınma Politikası**, Yay. haz. Amy Gutmann, İstanbul, YKY, s. 50.

⁵⁹ Taylor, C., (2010), “Tanınma Politikası”, s. 51.

⁶⁰ Taylor, C., (2010), “Tanınma Politikası”, s. 51. Alıntı: Herder, J.G. Ideen; bölüm 7, kısım 1, Herders Sämtliche Werke, haz. Bernard Suphan; Weidmann, Berlin (1877-1913), 13: 291.

düşünmüştür. Taylor'a göre Herder, "tıpkı bireyler gibi bir Volk'un da kendine kendi kültürüne sadık olması"⁶¹ gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede bireysel kimlikler gibi, ulusal kimlikler de kendi özgünlüklerinin taşıyıcı temelini kendi içlerinde, kendi tarihlerinde bulabileceklerdir. Herkes için ortak olan bu taşıyıcı temel, ulus devletlerin homojenlik ve aynılık üzerine kurulu yapılarının da zeminini oluşturacaktır.

Ancak sonraki dönemlerde, Herder'in başlattığı tarihselci yaklaşımların yol açtığı hermeneutik çalışmalar, bireyliğin bu şekilde yalnız bir kendi'nin içe dönük irdelemeleri ile kurulmadığını ortaya koymuştur. İnsanın kendisini yaşamı içerisinde tanıması ve bir kimlik olarak anlamasının, ancak başkalarının varlığında ve dil yolu ile gerçekleştirilen aktarımlar içerisinde mümkün olabileceği anlaşılmıştır. Bu gelişme kimliklerin çoğulluk ve farklılıklar temelinde anlaşılmasını getirmiş, hermeneutik yaklaşımın katettiği yol, aynılık özdeşliği temeline dayanan modern kimlik anlayışlarına karşı bir eleştiri niteliği kazanmıştır.

Bu bölümde hermeneutik yaklaşımda, teklik ve aynılık üzerinden değil, ayırım ve çoğulluk üzerinden, başka bir deyişle toplumsal ve tarihsel yapılar üzerinden kurulabilecek kişisel özdeşliğin olanağının nasıl elde edildiği, farklı filozoflardan yola çıkarak araştırılmaktadır. Bu yaklaşımın ilk ipuçlarını Dilthey'in söylemindeki 'yaşama bağlamı' kavramında görebiliriz. Biraz sonra söz edeceğimiz bu kavram, kişisel yaşamın birliğinin ancak zamanda değişen yaşantıların birbiri ile bağıntılılandırılması zemininde döngüsel bir ilişki olarak kurulabildiğini gösterir.

2. Hermeneutik Yaklaşımda Birey Anlayışları ve Kişisel Özdeşlik

a. Kişisel Özdeşlik ve Tarihsellik Düşüncesi,

Modern felsefede ortaya çıkan, bilginin transendental öznesi ile tarihsel ve toplumsal yaşamın bireyi arasındaki ayırım, hermeneutik felsefenin tarihsellik, dünyasallık ve özneler arasılık bağlamında ele aldığı kimlik (Identity) kavramında, bir karşılıklılık ilişkisi içinde aşılmaya çalışılmıştır. Bu bir aradalığın ilksel zeminini

⁶¹ Taylor, C., (2010), "Tanınma Politikası", s. 51.

Dilthey'in yaşantı (*erleibnis*) kavramında ortaya çıkar.⁶² Riedel'e göre Dilthey bu kavram ile "nesnelerin, ölçüye gelmez büyüklüğü ile dış dünyanın, hatta kendini bu dış dünyadan ayıran ben'in bile bilinç edimleri olarak"⁶³ insanın bilincindeki "yaşantı olduğunu"⁶⁴ söylemektedir. Böyle tanımlanmış bir yaşantı kavramı, modern felsefede ortaya çıkmış olan ikiliklerin üstesinden gelmeyi amaçlayan bir felsefi söylem içinde geliştirilmiştir. Yine Riedel'in görüşlerine göre, yaşantı kavramında bilinç daima kendinde değil, başka şeye yönelmiş olduğundan, bilinç ile bu bilinci etkileyen bir dış nesne ayrımı yoktur. Aynı şekilde "Kant'ın yaptığı türden bir ayırım, yani nesne ile nesnenin görünüşü ayrımı da yoktur ve nihayet Kartezyen iç dünya –dış dünya ayrımı diye bir ayırım da yoktur."⁶⁵

Ancak deneyim olarak yaşantı kavramı, Dilthey'in söyleminde, en az kendisi kadar önemli bir başka kavram ile birlikte ele alınır. Bu kavram aynı zamanda tin bilimlerini nesnesine yaklaşım bakımından doğa bilimlerinden ayıran ve sınırlarını belirleyen 'yaşama bağlamı' (*Lebenszusammenhang - The life Nexus*)⁶⁶ kavramıdır. Her yaşantıyı birbiri ile ilişkilendiren yaşama bağlamı, aynı zamanda, deneyimlerin içinde gerçekleştiği ve deneyimi oluşturan fenomenlerin gönderme yaptığı arkaplan dünyasına aittir. Bireysel davranışları, (tutumlar, jestler, tavırlar, bilme, isteme, yargı, hissetme edimleri gibi), ya da toplumsal, kültürel yaşama formlarını (hukuk, din, bilim, felsefe, devlet gibi) içsel olarak birbiri ile ilişkilendiren ve bağlayan bu tarihsel dünyanın, öznel arası ortaklaşalıklar ortamı olarak *nesnel tin*⁶⁷ kavramı ile

⁶² Dilthey'in görüşlerini, hermeneutik söylem bağlamında ve tin bilimlerinin temellendirilmesi çerçevesinde *Tin Bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik* başlığı altında daha önce vermiştik. Bu bölümde Dilthey'in görüşleri, bireysel yaşamın ve tarihin bir bütünlük ve süreklilik olarak anlaşılması bağlamında geliştirdiği birey anlayışları bakımından bakımdan ele alınmaktadır.

⁶³ Riedel, M., (1995), "Wilhelm Dilthey'da Kuramsal Bilme ve Pratik yaşama Kesinliği Bağlantısı" **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine** Yazılar, çev. D.Özlem, Ankara, Ark Yay, s. 68

Alıntı: Dilthey, W., (1880) **Einleitung in die Geisteswissenschaften. Breslauer Ausarbeitung**, Göttingen Üniv. Kitaplığı, Katalog C-34, II, s. 3.

⁶⁴ Riedel, M., (1995), Agy.

⁶⁵ Riedel, M., (1995), s. 129-130.

⁶⁶ Dilthey, W., (2002), **The Formation of the Historical World in the Human Science**, Selected Works Vol.III, ed. Rodolf A. Makkreel, and F.Rodi, Princeton, N. Jersey, Princeton Üniv. Yay. s. 196. Ayrıca Bkz. Age, Almanca ifadeler dizini, s. 372. Bu yapıttan yapılan alıntılar bundan sonra **The Formation** kısa başlığı altında verilecektir.

⁶⁷ Dilthey'in söyleminde yer alan *nesnel tin* kavramını yukarıda, **II./A, 2/a. Tin Bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik** başlığı altında vermiştik. Hatırlatmak istersek; Dilthey insani yaşama formları olarak tanımladığı sanat, hukuk, din, felsefe, devlet, bilim gibi oluşumları kültürel olarak birbiri ile ilişkilendiren içsel bağlamı "*nesnel tin*" olarak adlandırır. Nesnel tin'in belirleyici kapsamı gündelik yaşam tarzlarından, toplumun sürekliliğini sağlayan amaç ve değer sistemlerine kadar uzanır.

anlatıldığını Dilthey ile ilgili önceki bölümde vermiştik. Nesnel tin'in kavranması tin bilimlerinin temellendirilmesi için zorunlu bir adımdır ve Dilthey'in araştırmaları bu bağlamsal yapının çözümlenmesine yönelmiştir.

Söz konusu edilen yaşama bağlamının ortaya çıkarılması, yaşama deneyiminin ifadeler yolu ile dışa vurulması ve bu ifadelerin anlaşılması ile gerçekleştiğinden, Dilthey, yaşama-ifade-anlama bağıntısını tin bilimleri metodolojisinin temeline yerleştirir ve bu bağlam içinde tin'in anlaşılması için önerdiği model kendini-anlamadır. Başka bir deyişle kendimizi nasıl anlıyorsak bu tarihsel ve tinsel dünyada kendini ortaya koyan *nesnel tin*'i de o şekilde anlarız. Böylelikle kendini anlama Dilthey'in projesinde merkezi bir öneme kavuşmaktadır.

Bu çerçevede kendini anlamamanın temeli, yaşama ve anlama arasındaki hermeneutik döngüsel ilişkide kurulmaktadır. Buna göre her yaşantı bir deneyim olarak yaşama sürecine katılırken, bu süreci oluşturan bağlam, her deneyimi olanaklı kılan, önsel bir zemin olarak deneyimi belirler. Dilthey'in deyişi ile;

“psikofizik yaşam birliği/teklığı bile ancak yaşama ve anlama arasındaki iki taraflı ve hep birbirine katlanan ilişki aracılığı ile bilinir. Bu ilişki, psikofizik yaşam birliğinde zaten içerilmiştir; öyle ki birey kendi birliğini/teklığını, hep, hatırlamayla, geçmişte kalmış bir şey olarak bulur... Kısacası anlama süreci, yaşamın kendi üstüne bükülerek, kendi derinliği içinde, kendini aydınlatması sürecidir. Ve öbür yandan biz, kendimizi de, kendimizin ve bir yabancı (diğer) yaşamın ifade tarzı içine taşıyarak anlarız.”⁶⁸

Dilthey'in burada açtığı “iki taraflı ve hep birbirine katlanan” kendini anlama modeli, Schleiermacher'den bu yana felsefi hermeneutiğin temel araçlarından olan hermeneutik döngü kuralına göre işler.⁶⁹ Dolayısı ile şu anda sahip olduğumuz

Bir dönemin ve bir bölgenin davranış, tutum, idealler gibi toplumsal karakteristiklerini yansıtan nesnel tin, erken çocukluktan itibaren insanı saran tarihsel dünyadır. Bkz. yukarıda s. 24.

⁶⁸ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s. 86-88, Alıntının çevirisi: Doğan Özlem, Bkz. J. Habermas, “Dilthey'in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim” **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, içinde, der. ve çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yay.1995, s. 135.

⁶⁹ Bu kurala göre; “her tekil, parçası olduğu genelden hareketle anlaşılır; genel kendi parçalarından yola çıkarak bilinebilir.” (Schleiermacher, Fr. D. E., (1998), **Hermeneutics and Criticism**, çev. ve Yay. haz., Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge Univ. Press, s. 24.) Hermeneutik felsefe yaklaşımlarında, metin okumalarında gerçekleşen anlama sürecinde işleyen hermeneutik döngü modeli esas alınmıştır. Buna göre biz bir metni okurken, okuduğumuz her yeni tümce, daha öncekiler

bütünsel anlam, hem geçmiş yaşantıları hem de bu çerçevede geleceğe doğru yapılan tasarımları yani beklentileri içerir. Her yeni yaşantı, geçmiş ve gelecekte hareketle şimdiye kurulan bir bütünlüğün içinde anlam kazanır.

Dilthey buradan hareketle kendimizi anlama sürecinin de aynı şekilde işlediğini savunmaktadır. Bu nedenle kendimiz hakkındaki bugünkü bilincimiz, bütün bir yaşama serüveninde kurulmuş olan tarihsel yaşam bağlamından hareketle mümkündür. Bu gün yaşadığımız her olayda edindiğimiz ‘kendilik’ deneyimimiz ise bu bağlama eklenir ve onu dönüştürür.

Dilthey’in kimlik sorunu ile yakından bağlantılı ‘kendini anlama’ sorunu model olarak getirdiği otobiyografi⁷⁰ üzerine görüşlerinde daha iyi ortaya çıkar. Dilthey’in otobiyografi görüşlerinde, tekil yaşam dışlaştırmaları ile bütünsel ‘yaşam bağlamı’ arasındaki hermeneutik ilişkiyi kuran bağlantılar araştırılmaktadır. Başka bir deyişle “her bir tekil yaşantıda ortaya çıkan ve bizi bütünsel bir anlam bağlamını kurmaya yönelten ayırt edici anlam”⁷¹ in ortaya çıkarılmasında otobiyografi örnek olgu olarak seçilir. Dilthey’a göre; otobiyografiyi sınırlandıran fakat aynı zamanda onun özel anlamının kaynağını da oluşturan şey, kişinin yaşama deneyiminin içinden elde edilmiş olması ve bu derinlikten hareketle kendisini ve dünya ile ilişkisini anlaşılabilir kılıyor olmasıdır.”⁷²

Otobiyografilerde, sınırları belirli bir süreye ait yaşam akışı ve birbirleri ile bir anlam bağlamı içerisinde ilintilendirilmiş olaylar ve eylemler anlatılır. Yaşama süreci içerisinde insanın dünyasına giren her şey; başka insanlar, olaylar, olgular, nesnelere, Dilthey’in tanımına göre bir yaşama ilgisi (*life-concern*)⁷³ temelinde birbirine bağlıdır ve bu yolla anlaşılır hale gelir. Ona göre ne kendimizle, ne de başkaları ve diğer şeylerle salt nesne olarak, dolaylımsız ilişkiler kurmamız olanaklı değildir. İnsanlarla ve şeylerle ilişkimiz her zaman bir ilgilenme içerisinde gerçekleşir. Söz

bağlamında kurduğumuz anlam bütünlüğüne katılır. Bu katılma ile birlikte metnin sonraki tümcelerini de kapsayacak yeni bir bütünsel anlam tasarımı oluşur.

⁷⁰ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s. 204.

⁷¹ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s.198.

⁷² Dilthey, W., (2002), **The Formation** s. 204. Dilthey’a göre otobiyografide gördüğümüz bu özellik, yani insanların kendileri üzerine düşünceleri, tin bilimleri için geçerli olan anlama biçiminin “referans noktası ve temeli” dir.

⁷³ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s.131.

konusu ilgiler nedeniyle, nesnelere belli bir yönelmişlikle yaklaşırız. Bizim için belli bir amaç, istek, arzu, benimseme, yabancılaşma, kayırma, etkileme gibi sayısız yönelim tavrı içermeyen hiçbir nesne veya insan yoktur.⁷⁴ Dilthey'a göre; “yaşama ilgisi, ister belli bir durumla sınırlı, isterse sürekli olsun, insanları ve nesnelere yaşama güçlerimi yükselterek mutluluğumu artıran şeyler olarak veya; varoluşumu kısıtlayarak, baskılayarak, yaşama güçlerimi indiren şeyler olarak görmeme neden olur.”⁷⁵ Aynı şekilde, sadece benim yaşama ilgim temelinde şeylere atfedilmiş yüklemeler vardır. “Yaşamın bu derin temellerinden, her biri içinde birbiriyle kaynaşmış sayısız ayrımlar içeren nesnel kavrama değerlendirme ve amaç koyma, anlamının tipleri olarak doğar. Bunlar, bir yaşama süreci içinde insanın bütün eylemlerini kuşatan ve belirleyen içsel sistemler olarak birbiri ile bağıntılıdır.”⁷⁶

Bu açılımlar gerçekliğin, bir özneye ait yaşam ilgilerine açıldığı kadarıyla başka bir deyişle insanın yönelmesi ile anlaşılabilirlik kazandığını bildirir. Yaşam ilgileri tekil bir yaşama tarihinde bütünlenirler. Başka bir deyişle yaşama süreci boyunca deneyimler aracılığı ile oluşmuş bir ‘yaşama bağlamı’nın soyutlamalarıdır. O nedenle yaşama ilgileri bağlamında elde edilmiş bir gerçeklik kavrayışı bugünden geriye bakmakla yapılan bir yorumdur. Bugünün ilgileri ise her zaman öngörülmuş bir geleceği hedefleyen koyulmuş amaçları içerir. Habermas’a göre, “bugünden geriye doğru bakmakla yapılan yorumun menzili, (...) öngörülmuş bir gelecek tarafından, yani, tasarımılanmış perspektifler ve beklentilerin, istekler ve arzuların, hatırlamaların refleksif yoldan bugüne taşınıp birbirine geçmesiyle belirlenmiş olur.”⁷⁷

Otobiyografilerin bellek ile ilişkisi açıktır. Yaşamın kişiye özel bağlamının ortaya çıkarılması bireyin kendini yaşama süreci içinde anımsamasına bağlıdır. Anımsama süreci bellekte yapılan bir seçimle birlikte yürür. Dilthey’a göre bu seçimleri yönlendiren; “geçmişte kalmış şeyler olarak benim bir zamanki yaşam sürecime ait tekil yaşantıların sonradan değerlendirilmesi sırasında sahip olduğum yeni kavrayış/anlayış olur; ..yaşamımın önem taşıyan her parçası, benim şimdiki

⁷⁴ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s.131.

⁷⁵ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s.131. Alıntının çevirisi. Doğan Özlem, Age.

⁷⁶ Agy.

⁷⁷ Habermas, J. (1995) “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim”, s. 139.

yaşama yorumum aracılığıyla, benim şimdiki durumuma göre, bugünümün ışığı altında, yine benim tarafımdan şekil verilmiş bir halde kavranılmış olur.”⁷⁸

Bugüne ait yaşama ilgileri bağlamında bellekte yeniden düzenlenen anılar, bir ‘yaşama bağlamı’ oluşturacak şekilde sentezlenirler. Tüm yaşam deneyimi tekil bir yaşam tarihinin birliğinde bütünsel bir anlam kazanır. Söz konusu birlik aynı zamanda tarihsel akış içerisinde hep kendisine gönderme yapan bir ben birliği de oluşturur. Habermas’ın Dilthey’da ‘Ben-özdeşliği’olarak adlandırdığı bu birlik, “öncelikle zaman boyutunda, çok çeşitlilik içerisinde çekip çıkarılmış olan yaşantıların sentezi olarak kendini gösterir.”⁷⁹ Yaşama bağlamı, yaşanmış belirli deneyimlerin akışını anımsama sırasında bir araya getiren bir birliktir. Bu birlik her zaman bir anlama işaret eder, bir anlam kategorisi içinde yer alır. Dilthey birliğin anlamının yaşam dışındaki bir noktadan değil, bizzat yaşama deneyiminin içinden kazanıldığına özellikle işaret eder.⁸⁰

Bireysel tarihin ve kendiliğin anlaşılmasında kurucu bir önem taşıyan ‘yaşama bağlamı’ kategorisi Dilthey’in projesinde tüm hermeneutik anlama için modeldir. Buna göre hermeneutik anlamının yöneldiği anlam, yalnızca bir bağlam içindeki yönlerin konum ve değerinden çıkar. Habermas’a göre “bu bağlamın birlikli yapısı, özdeşliğin yaşantılar içinde dağılmasını önler. Bu nedenle bu özdeşlik, yaşam tarihinin sürekli yenilenen, düzeltilip rektifiye edilen ve birikimsel olarak genişleyen geriye bakışlı imlemeleri aracılığıyla durmadan üretilmek zorundadır.”⁸¹

Bu çerçevede Dilthey’in yaşam bağlamı içinde elde ettiği tüm anlamlar ben özdeşliği olarak kendilik bilinci de dahil olmak üzere tarihseldir ve özneler arası ortamında yeniden üretilebilirler. Özlem’in aktarımlarına göre, “yaşama bütünlüğü ya da kısaca yaşama, Dilthey’a göre, bireyin başkaları ile olan ilişkilerinin, başkaları ile karşılaşmalarının bütününden başka bir şey değildir; çünkü belirtildiği gibi kendimiz hakkındaki bilince de ancak başkaları aracılığı ile varırız.”⁸² Bu çerçevede

⁷⁸ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s. 74. (çeviri: Doğan Özlem, Habermas, J. “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim” içinde **Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar**, Ankara, Ark Yay.,1995, s. 139-140.)

⁷⁹ Habermas, J. (1995) “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim”, s. 140.

⁸⁰ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s. 237.

⁸¹ Habermas, J. (1995) “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim”, s. 142.

⁸² Özlem D. (2004) **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkilap Yay., s. 184.

yaşam tarihi, bir bireyin yaşama deneyimlerinin birikimi olarak kurulurken aynı zamanda içinde bulunulan topluluğun ortak iletişiminin öznel arası zemininde de kurulur. Dilthey'a göre; "Anlama Ben'in Sen'de yeniden keşfidir: tin kendini sistematik ilişkinin daha yüksel düzeylerinde keşfeder: benim tinimin seninki ile özdeşliği bir toplumdaki her öznede, her kültür sisteminde ve sonuç olarak 'tin'in veya dünya tarihinin totalitesinde, tin bilimlerinde meydana getirilen farklı etkilerin ortaklığını mümkün kılar."⁸³

Bu çerçeveden bakıldığında Dilthey'in hermeneutik yaklaşımında, modern felsefeden farklı olarak ben özdeşliğinin taşıyıcı dayanağı, tarihsel bir ortaklaşalık olarak kendini gerçekleştiren *nesnel tin* olarak alınmalıdır. Dilthey'a göre :

"her tekil yaşam deneyimi bu nesnel tin alanı içinde bir ortaklaşılığı yansıtır. Her sözcük, her tümce, her jest veya her nezaket kuralı, her sanat eseri ve her tarihsel olay, ancak, bunlarda dışlaşan şeyin onu anlayan bir ortaklaşalıkla bağlı olmasından dolayı anlaşılır. Tek insan hep bir ortaklaşalık sfere yaşar, düşünür ve eyley; o ancak bu sfer içinde anlar."⁸⁴

Tin bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik başlıklı bölümümüzde Dilthey'in geliştirdiği *nesnel tin* kavramından ve bu bağlamda epistemolojik yöntem kaygısı ile temellendirdiği *tarihsel bilinç* kavramından söz etmiştik. Gadamer'in bu kavramlarla ilgili eleştirilerine bakacak olursak; kendilik birliğinin, başka bir deyişle kişisel özdeşliğin taşıyıcı dayanağı konumundaki nesnel tin kavramı, Hegel'ci yansımalar taşır ve bu yönüyle tinsel bir töz konumunda değerlendirilebilir.⁸⁵ Ona göre nesnel tin, "tarihsel akla göre edimselleşen potansiyel bir sonsuzluk taşımaktadır; tarihsel anlama kendi sağlam dayanağını bizzat tinin iç bütünlüğü ve sonsuzluğu içinde bulur."⁸⁶ Bu durumda insanın kendini anlaması olarak beliren kişisel özdeşlik, tözsellik içeren bir tin anlayışı ile birlikte kurulabilmektedir. Başka bir deyişle, kalıcılığın ve tutarlılığın dayanağı olarak düşünülebilecek nesnel tin

⁸³ Özlem D. (1998) **Bilim, Tarih ve Yorum**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, s. 71.

⁸⁴ Dilthey, W., (2002), **The Formation** s. 146-147

⁸⁵ Gadamer'in eleştirileri için bkz. yukarıda "Tin Bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik", s. 26.

⁸⁶ Gadamer, H-G., (1995), "Dilthey'in Tarihselliğin Güçlüklerine Dolanışı" **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine** s. 173.

açıklaması ile Dilthey'in da bir şekilde töz düşüncesine bağlı kaldığı söylenmektedir.

Bu çerçevede Heidegger'in geliştirdiği *Dasein* analizinin, kişisel özdeşlik sorunun taşıdığı tözsel dayanak eleştirisine karşı bir çözüm önerisi olarak da düşünülebileceği kanısındayız.

b. Kişisel Özdeşlik ve Ontolojik Temellendirme

Dilthey'in söyleminde kişisel özdeşliğin kurulması bakımından temel bir önem taşıyan yaşam bağıntılanması kavramı, farklı bir açımla Heidegger'in *Dasein* analizinde de görülür. Heidegger'e göre "varlığın anlamını sorma özelliği"⁸⁷ ile tüm diğer varolanlardan "ayırt edilmiş"⁸⁸ olan *Dasein*'in ben'liği, transendental bir form değil, her zaman "benimki olan"⁸⁹, gündelik yaşamda hergünlüğü içinde rastladığımız ve "kim"⁹⁰ sorusunun cevabı olarak bulabildiğimiz kişi'dir. *Dasein*'dan söz edildiğinde her zaman ben'in kendisi, "benim kendi varlığım"⁹¹ anlaşılır. O nedenle *Dasein* elde hazır bir varlık (*present at hand*), bir ne'lik değil bir kim'lik olarak tasarılanmaktadır.⁹² İnsana dair sorulacak ne? sorusu ile kim? sorusunun ayrımı da burada ortaya çıkar. Heidegger'e göre geleneksel ontolojilerde bir şeyin 'ne' olduğunu söylemek, onu kategoriler ile ifade etmek, bu yolla onu herkes için anlaşılabilir kılmaktır. Kategorileştirme, "logos içinde düşünülmüş ve dile getirilmiş varlıkların, *a priori* olarak belirlenmesidir."⁹³ Oysa varlığı sürekli olarak bir ortaya çıkma, açılmadan ibaret olan *Dasein*, bu şekilde kategorileştirilemez. Onun kendi varlığını anlamasının ve "her seferinde belli bir tarzda yorumlayarak gerçekleştirmesinin"⁹⁴ varoluşsal koşullarından bahsedilebilir.

⁸⁷ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §4, s. 12.

⁸⁸ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §4, s. 12.

⁸⁹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §9, s. 42.

⁹⁰ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §25, s. 114.

⁹¹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §9, s. 42.

⁹² Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §25, s. 114.

⁹³ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §9, s. 45. Ayrıca Bkz. Yazıcıoğlu, S., (2002) "Kimlik ve Doğruluk", **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics, Martin Heidegger, Hannah Arendt**, Yayına Hazırlayanlar: Sanem Yazıcıoğlu, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, İstanbul, Boğaziçi Üniv. Yay. 2002. s.293.

⁹⁴ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §5, s. 15. Heidegger'in Varlık ve Zaman isimli çalışması bu yolda bir *Dasein* analizini hedeflemektedir.

Bu nedenle onun kimliğinin birliği “bir tözün tözselliğine dayanmayıp, varolmakta olan benliğin tutarlı bir şekilde *kendini sürdürmesi* üzerine dayanmaktadır.”⁹⁵ Kendini sürdürme ya da *tutarlılık* olarak ben’lik, *Dasein*’ın, kendini hep kendine ait bir olanağın gerçekleştirilmesi olarak var kılmasına bağlıdır. Başka bir deyişle kişilik, onun tüm varolma olanakları içinde seçerek bir araya getirdiği ve bir bütünlük içinde tuttuğu bir varolma tarzıdır.

Bu anlamda baktığımızda Heidegger’e göre insanın *kendini sürdürme*’si, *Dasein*’ın, doğum ile ölümü arasındaki sürede gerçekleşen “*yaşam bağıntılanması*”⁹⁶ ile kendisini de birlikli bir bütün olarak tutmasıdır. Ancak zamanda kalıcılık olarak düşünebileceğimiz bu ‘tutarlılık’ bir değişmezlik ve aynılık olarak gerçekleşmez. Çünkü Heidegger *Dasein* adını verdiği bu varlığın özünü “*olma*”⁹⁷ olarak belirlemiştir. Heidegger burada *Dasein*’ın varlığı ile ilgili olarak, geleneksel ontolojilerin varlık anlayışlarından farklı olarak bir ‘var olma’ durumuna işaret edildiğini bildirmektedir. Ona göre; “kendi Varlığını kendisine konu edebilen bu varlık, kendini en kendine ait var olma olanağına doğru yerleştirebilir; o, her seferinde ‘elde hazır bulunan’ bir şey olarak değil, sahip olduğu olanağın kendisi olarak vardır, tam da bu nedenle her seferinde kendi varlığı içinde kendisini seçebilmekte, kazanabilmekte, ya da kaybedebilmektedir. Ancak bunları yaparken hep kendi kişiselliği içindedir.”⁹⁸ Bu nedenle Heidegger’e göre , “*Dasein*’ın özü varoluşunda yatar”⁹⁹ ve “insanın tözü, ruh ile bedeninin sentezi olan tin değildir, varoluştur.”¹⁰⁰

Bu çerçevede, *Dasein*’ın kimliğinin, hep edimsellik içinde tutarlı bir birlik olarak kavranması, dünyasallık, zamansallık ve özneler arasılık olarak verilen varoluşsal koşullar bağlamında gerçekleşmektedir. Çünkü Heidegger söyleminde

⁹⁵ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §61, s. 303. Metinde İngilizce *Self-subsistence*, Almanca *Selbständigkeit* olarak geçen ve ‘*kendini sürdürme*’ veya ‘*kendinde duruş*’ olarak aldığımız terimler, Varlık ve Zaman’ın Türkçe basımında Kaan H.Ökten tarafından *öz-duruş* olarak çevrilmiş ve kullanılmıştır. Ancak biz, “**Başkası Olarak Kendisi**”nin çevirisinde Hakkı Hünler’in de kullandığı gibi öz, kelimesi yerine ‘kendi’ sözcüğünün daha uygun olduğu kanısındayız.

⁹⁶ Heidegger, M., (2005.) **Being and Time**, §72, s. 373.

⁹⁷ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §9, s. 42.

⁹⁸ Agy.

⁹⁹ Agy.

¹⁰⁰ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §25, s. 117.

Dasein'ın bütünlüğünden söz edildiğinde, “dünya-içinde-varlık¹⁰¹, başkaları ile birlikte varlık¹⁰² ve varlığının anlamı zamansallık¹⁰³ olarak ortaya çıkan bir varlıktan söz edilmektedir.”¹⁰⁴

Bu bağlamda dünyasallık tanımlamaları, hatırlanacağı gibi, dünya içinde var olan tüm kullanım nesnelere tam da yaşamın kendisinden kaynaklanan bir dahil olma ve bir ilişkisellik ağı içinde *Dasein*'a açıldığını belirtmektedir.¹⁰⁵ Bu ilişkiselliğin tarzı *ilgi* ve *kaygı* (*Sorge*) kavramları ile ifade edilir.¹⁰⁶ Heidegger'in *kaygı* adını verdiği bu öncül yapısal bütünlük, temel bir belirlenim olarak insanın her türlü olgusal durum ve davranışının zemininde bulunur. Dolayısı ile *kaygı* olarak ifade edilen ilişkisellik dışında veya onu gözetmeden insana dair herhangi bir pratik veya kuramsal açıklama yapmanın olanaklı olmadığı bildirilmektedir.¹⁰⁷ Başka şekilde söylersek insanın kendiliğine veya karakterine ait her türlü yönelimin, (istek, arzu, eğilim, vb.) “ontolojik bakımdan zorunlu olarak kaygı zemininde gerçekleşmekte”¹⁰⁸ olduğu söylenmektedir. Bu bakış açısına göre, dünya içinde, diğer varolanlarla birlikte bir yaşam süren insanın tüm tutum ve davranışları, arzu ve eğilimleri bu ilişkisellik çerçevesinde anlam ve içerik kazanmaktadır. Dünya içinde ve başkaları ile ilgili her türlü bağıntı aslında bu ilişkiselliği konu eder.¹⁰⁹

Söz konusu bütünsel ve temellendirici anlamı nedeniyle, *kaygı* ile kendilik arasında belirleyici bir ilişki kurulur. Başka bir deyişle benlik ya da kendilik, “kendini sürdürme (*Ständigkeit des Selbst*)”¹¹⁰ olarak ancak *kaygı* zemininde kurulabilmektedir. Heidegger'e göre kendiliğin taşıdığı bu tutarlılık, bir yanılığın olarak, *subjectum*'a ait bir süreklilik olarak kavranılmış ve tözselliğe bağlanmıştır.

¹⁰¹ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §12.

¹⁰² Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §26.

¹⁰³ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §5, s. 17.

¹⁰⁴ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §64, s. 322.

¹⁰⁵ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §18, s. 83. “*Worldhood of the World*”. Heidegger'in bu kavramlarla ilgili açıklamalarından “Anlama Sorununun Ontolojik Temellendirilmesi: Dünyasallık, Birliktelik ve Tarihsellik” başlığı altında daha önce söz etmiştik. Bkz. 29.

¹⁰⁶ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §41, s. 192. Kaygı ile ilgili olarak bkz.yukarıda s. 33

¹⁰⁷ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, § 41, s. 193.

¹⁰⁸ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, § 41, s. 194.

¹⁰⁹ Agy.

¹¹⁰ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, § 64, s. 322. İngilizce çeviride çevirmen, *Ständigkeit* terimi yerine kullandığı *constancy* teriminin aslında çok uygun olmadığı, *stability* teriminin daha uygun görüldüğü uyarısını yapmaktadır. Bu anlamda biz de *self-constancy* terimini Türkçeye bir tutarlılığı belirtmek üzere, kendini sürdürme olarak aktarmayı daha uygun gördük.

Aslında kimliğe birliğini ve bütünlüğünü veren *Dasein*'ın dünya içinde başkaları ile birlikte bulunuşunun bir tarzıdır. Bu birliğin temelinde *kaygı* bulunur.

Bu noktada Heidegger, *Dasein*'ın kaygı temelinde başkaları ile birlikte bulunuşuna ait iki ayrı kendi olma tarzı sergiler. Onun başkaları ile birlikte sıradanlık (hergünlük) içinde bulunuşu *sahici olmayan (inauthentic)* bulunuş tarzıdır. Sahici (*authentic*) bulunuş tarzı ise, kendine özgü olanakları anlayarak ve seçerek kendini gerçekleştirir. Ancak her iki hal de kendi olma biçimi olarak bir kişisellik durumudur.¹¹¹

Sahici olmayan kendilik halinde *Dasein*, gündeliklik içinde başkaları ile toplu halde bir arada olur ve herkes gibi davranır. *Herkes, (das Man)*¹¹² olarak adlandırılan bu birliktelik ortamında davranış tutum ve değerlerin ortalama bir ölçüsü vardır ve bireylerden buna uymaları beklenir. Heidegger'in "*sıradanlık*"¹¹³ olarak adlandırdığı bu durum *herkes*'in varoluşsal bir özelliğidir. Tutumların sınırlarını önceden çizen bu sıradanlık, öne çıkan, sivrilen her hareketi, kendi sınırına geri çeker, düzenler. Heidegger, varlığı *mesafelilik, sıradanlık* ve *düzenleme* ile belirlenen bu birliktelik ortamının "kamusallık"¹¹⁴ olarak bildiğimiz şey olduğunu belirtmektedir.

Heidegger'in kamusallık hakkındaki görüşleri çok olumlu değildir. Ona göre, bütün dünya ve *Dasein* yorumlarını düzenleyen kamu, bütün bunları açık bir görüye sahip olduğu için yapmaz, o bütün bunları farklara karşı duyarsızlığı nedeniyle yapabilmektedir; "kamusallık herşeyi karartarak üzerini örter ve örttüğü şeyleri en iyi bilinen ve herkesin erişimine açık diye sunar."¹¹⁵ Kamusallık içerisinde her tekil *Dasein*'ın varlığı 'herkes' tarafından teslim alınır, kimse sahici kendiliği içinde değildir. Gündelik yaşam içerisinde çoğu zaman insanların kolayına gelen bu yaşama biçimi, aslında 'herkes'in sahip olduğu bir egemenlikten başka bir şey değildir. Hergünkü dünyasallığı içinde *Dasein* kendisine öncelikle kendi 'ben'i olarak verilmiş değildir, o "öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır".¹¹⁶ Bu

¹¹¹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §9, s. 42.

¹¹² Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §27, s. 126.

¹¹³ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §27, s. 127.

¹¹⁴ Agy.

¹¹⁵ Agy.

¹¹⁶ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §27, s. 128.

bağlamda, ‘herkes’ altındaki *Dasein* kimliği sahici değildir, o herkes içinde kaybolmuştur.¹¹⁷

Heidegger ‘herkes’in bu tanımlamalarından onu, “pek çok öznenin üzerinde dolanan genel bir özne”¹¹⁸ olarak anlamamak gerektiğini belirtir. Böyle bir anlama insan varlığını ‘elde var olanın’ aynılığı ve kalıcılığı içinde düşünmek anlamına gelir ki Heidegger’in temellendirmeleri böyle bir anlamaya olanak vermemektedir. Bu nedenle o ‘herkes’ kimliğini de *Dasein*’ın varoluşsal (*existentiale*) koşullarından birisi olarak görmekte ve “kaynaksal bir fenomen olarak *Dasein*’ın pozitif yapısına ait”¹¹⁹ olduğunu söylemektedir. Buna göre sahici bir kendilik, herkes içinden sıyrılmış olağanüstü bir özne olma koşuluna dayanmaz. Sahici olma, hergünlüğü içinde herkes’in kendisi olan, yani “herkes’de dağılmış”¹²⁰ olarak varolan *Dasein*’ın, kendi varlığında toplanması, kendi kendisine geri dönmesidir. *Dasein*’ın kendisini bulması demek olan bu durum, bütün seçimlerini ‘herkes’in kendisi’ olarak yapan *Dasein*’ın bundan vazgeçerek, seçimlerini kendi üzerine alması ile mümkündür.¹²¹ Ama bunu yapabilmek için onun öncelikle sahici kendi olma olanağını karşısında bulması, başka bir deyişle hep bir olanak olarak bulunduğunu anlaması gerekir. Bu olanağı her an kaybetme durumunda olan insan, herkes kimliği içinde otantik olmayan durumuna geri dönebilir.

Heidegger, söz konusu olanağın elde edilmesinde *Dasein*’ın yaşamının sonluluğunu ve ölüme doğru yaşayan bir varlık oluşunu belirleyici bir etmen olarak göz önüne almaktadır.¹²² Ölüm, gerçekleşmesi olasılık dahilinde olan bir şey değil, “esas olarak gerçekleşmesi beklenen”¹²³ bir olanaktır. Dolayısı ile *Dasein*

¹¹⁷ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §27, s. 129

¹¹⁸ Agy.

¹¹⁹ Agy. Alıntının çevirisi: Kutlu Evrim, (2013) “Heidegger’in Varlık ve Zaman’ında Gündelik *Dasein* ve Başkasının Rolü” **Bir Arada das Zwischen In Between, Önay Sözer Armağanı**, Yay. haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yay., s. 105.

¹²⁰ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, §27, s. 129

¹²¹ Heidegger söyleminde bu durum “seçimin telafi edilmesi, (making up for not choosing) ve seçimin seçimi (choosing to make this choice) terimleri ile ifade edilmektedir. Bkz. Agy. s. 268. çeviri: Kutlu Evrim, (2013) *Age*, s. 105.

¹²² Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, § 53, s. 261-262. Ayrıca bkz. Barash A.(2002) “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası” **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics**, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Yayına Hazırlayanlar: Sanem Yazıcıoğlu, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, İstanbul, Boğazici Üniv. Yay. s.68.

¹²³ Heidegger, M., (2005), *Being and Time*, § 53, s. 262.

varolurken, kendisini sahip olduğu olanaklar içinde seçerek gerçekleştirirken her zaman bu olanağı göz önüne alır. Heidegger'e göre söz konusu "ön-alma, *Dasein*'ı hergünkü sıradanlık içinde kaybolmuşluktan kurtararak, kendi olma olanağı ile yüz yüze getirir, bu aynı zamanda 'herkes'likten kurtulmuş, edimsel, belirgin bir özgürlük olanağıdır."¹²⁴ Böylelikle *Dasein*'ın herkes içindeki dağılımıktan kurtulması, var olma olanaklarını kendinde toplayarak sahici bir kişi olma olanağı, onun sonlu olmasından, doğum ile ölüm arasında uzanan sınırlı bir yaşam sürecine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da bize insanın bir 'kendilik' olarak var olmasının zamansallıkla ilişkisini verir.

Dasein'ın sahici kendiliğini elde etmesinin varoluşsal koşulu olan zamansallığın açılmasında esas olarak gelecek fenomeni üzerinde durulmaktadır. Heidegger'e göre *Dasein*'ı hep kendine yönelmiş olarak "ön-alıcı kararlılık"la¹²⁵ kendinde tutan olanak *gelecek* fenomenidir. Bu nedenle "varoluşsallığın birinci anlamı *gelecektir*."¹²⁶

Gelecek henüz gerçekleşmemiş olup, ileride varolacak olan bir 'şimdi' değildir. Gelecek, *Dasein*'ın kendisini en kendi olma olanağı olarak gerçekleştirdiği bir ön-alma olarak şimdidedir.¹²⁷ Başka bir deyişle *Dasein*, ön-alma ile kendisini kendisi olarak tasarlamakta, gelecek ile kendi oluşu içinde karşılaşmaktadır. Bu anlamda ön-alma, geleceği bir beklenen olarak 'şu an'a taşıma işleminden başka bir şey değildir

Heidegger burada dikkatimizi insanın geleceğe yönelik bir varolan olarak, bütün olanları geride bırakarak ilerleyen bir varlık olmadığı, tersine 'doğum ile ölüm

¹²⁴ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §53, s. 266. Burada söz edilen ön-alma (anticipation) Heidegger tarafından gelecek fenomeninin otantik tarzda anlaşılması olarak belirtilmektedir. Buna karşılık, kendiliği 'herkes' içinde dağılmış bir *Dasein*'ın, otantik olmayan gelecek anlayışının bekleme (*awaiting*) tarzında olacağı ifade edilir. (Age, §68 a, , s. 337.) Ancak her zaman otantik olmayan bekleme tarzından otantik bir gelecek ufkunun açılması olanak dahilindedir. (Agy) Bunu sağlayan *Dasein*'ın ölüme doğru varlık (*Being-towards death*) (Age, §45, s. 234.) olma karakteridir.

¹²⁵ *Dasein*'ın kendisini geleceğe yönelmiş bir şekilde kararlılıkla gerçekleştirmesi ve bir kendilik içinde tutmasını Heidegger, *kaygı* (Age, §64, 323) ve ön-alıcı kararlılık (*anticipatory resoluteness*) (Age, § 61, s. 303.) kavramları ile temellendirir. Kısaca ifade edecek olursak, *Dasein*'ın her zaman bir olanağı ön- alarak kararlılıkla açması onun otantik varoluşunun koşuludur. Kaygı ile ilişkilendirilen bu kararlılık, "Dasein'ın kendini sürdürüşünü ve bütünlüğünü sağlar." (Age, §65, s. 323.) Heidegger'in teknik terminolojisinin yoğunluğu göz önünde bulundurularak ve çalışmamızdaki ana doğrultunun gözden kaçmaması için bu temellendirmelerin ayrıntılarına burada girilmemektedir.

¹²⁶ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §65, s. 327.

¹²⁷ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §68, s. 339.

arasında uzayıp gittiği' olgusuna ve bu aralıkta "sürekli olarak kendini içinde tuttuğu 'yaşam bağıntılanması'¹²⁸ kavramına çeker. Bu bağıntılanma aslında *Dasein*'in doğum ile ölüm arasında uzanıp gidişinin kendine özgü hareketliliğinden başka bir şey değildir. Bu hareketlilik içinde "olayların sürekli değişmesine karşın benlik, bir tür aynılık olarak kendini tutar."¹²⁹ Bağıntılanmanın temeli zamansallıktır. Burada söz edilen hareketlilik, herhangi bir var olanın hareketi anlamında değildir. Bu özgün hareketlilik, doğum ve ölüm arasında uzayıp giden kendine özgü hareketlilik ve süreklilik olarak *Dasein*'in "tarihliliği"¹³⁰ olarak da ifade edilmektedir. Yaşam bağıntılanması sorunu bu anlamda *Dasein*'in tarihliliğine ait ontolojik bir sorundur. Yazıcıoğlu'na göre "tarihselliğimizi de kuran bu hareketliliği yaratan, anımsama ve ön-alma arasındaki gidişler ve gelişler hatta dönüşler, birbirlerinden ayrılamayacak bireysel yaşantı ile bilincin karşılaştıkları duruma göre yer değiştirmelerdir."¹³¹ Bu nedenle zaman içinde ortaya çıkan ben birliğini çok katmanlı bir "parçalı bütünlük"¹³² olarak düşünmek gerekmektedir.

Burada Heidegger'in yaşam bağıntılanması kavramının Dilthey'in söyleminden farkı da ortaya çıkmaktadır. Bu fark Heidegger'in *Dasein*'in doğum ve ölüm arasında bir uzanım olarak gördüğü yaşantısının zamansallığında ve tarihselliğinde yatmaktadır. Dilthey'da yaşam sürecinden bahsedilir ama doğum ile ölüm fenomenlerinin belirleyiciliklerinden söz edilmez. Yaşam kendi üzerine katlanarak akıp gider. Heidegger'de, doğum ve ölüm fenomenleri zamansallık anlayışının, tarihselliğin belirleyici etmenleridir. Burada kalıcılık sonlu ve sınırlı bir varolma sürecinden elde edilmektedir. Dilthey'da kalıcılık bize nesnel tin kavramı üzerinden verilmekteydi. Bu farkı Heidegger'in şu sözlerinde daha iyi görmek mümkündür.

¹²⁸ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, (*connectedness of life*) §72, s. 373.

¹²⁹ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §72, s. 373.

¹³⁰ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §72, s. 375. Kaan Ökten çevirisinde *Geschehen* 'Türkçeye *yaşanmışlık* olarak aktarılmıştır. *Geschehen* yaşanmışlıkla ilgili olmakla birlikte tarih kurucu bir yaşanmışlığı ifade ettiğinden diğer çevirileri temel olarak *Tarihlilik* olarak kullanmayı uygun bulduk. Bkz: İngilizce metin sf 41, dpt,1.

¹³¹ Yazıcıoğlu S. , (2013), "Yaşamın Farklı Zamanları Üstüne" **Bir Arada das Zwischen In Between, Önay Sözer Armağanı**, yayına Haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yay. s. 317.

¹³² Yazıcıoğlu S. , (2013), "Yaşamın Farklı Zamanları Üstüne" Agy.

“insan, tarih içinde var olduğu için zamansal değildir, o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki tarihsel bir varoluşa sahip olmaktadır”¹³³

Görüldüğü gibi Heidegger, *Dasein*'in kimliğine ait birliği, onun varoluşsallığı üzerinden kurmakta, kimliğin varoluşsal koşulları olarak da dünyada olmayı, başkaları ile birlikte olmayı ve zamansallığı vermektedir. Bu zeminde ortaya çıkan ben birliği; geçmiş, şimdi ve geleceğin üçlü birliği içinde, doğum ile ölüm arasında uzanan sürekli bir hareketlilik olarak kurulmaktadır. Söz konusu hareketliliğin içinde oluşan bağıntılanma, yaşantıya kalıcı ve sürekli bir tarz ve tutum kazandırmaktadır. Kimlik, durağan bir aynılık değil, sonlu ve sınırlı oluşla ilintili, hareketli bir *süreklilik* olarak kurulmaktadır.

Heidegger'e göre “çoklu başkalığın içindeki aynılık olarak”¹³⁴ kendini gösteren kendilik, “eskiden beri kolaylıkla taşıyıcı temel olarak özne veya töz”¹³⁵ anlamına gelebilmektedir. Bu nedenle geleneksel felsefelerde tözsellik, kim sorusunun cevaplandırılmasında, ontolojik rehber niteliği taşımaktadır. Oysa Heidegger, yukarıda bahsettiğimiz varoluşsal koşulları nedeniyle, *Dasein* olarak bildirilen varolanın “elde bulunan anlamında hep kendi”¹³⁶ olmasının özne veya töz olarak anlaşılmasını gerektirmediğini belirtir. Bir taşıyıcı dayanaktan söz etmek gerekirse bu, her ‘ben’ veya ‘kendi’ deyişinde ortaya çıkan bir sabitlikte değil, insanın varolmasının temelinde bulunan ilişkisellik ve bağıntılanmada aranmalıdır.

Heidegger bu açıklamaları ile geleneksel felsefelerin aynılığı ve özdeşliği, zamanda sonsuzluk ve değişmezlik olarak anlamalarına karşı farklı bir tutum izlemektedir. Barash'a göre Heidegger'in varlığı hem doğruluk olarak, hem de ölüme doğru oluşla yani, sonlulukla ilişkilendirmesi geleneksel felsefelerin, doğru ile sonsuz olanı özdeşleştirmelerine karşı geliştirilmiş bir “ontolojik sökümler önerisidir”.¹³⁷ Benzer bir değerlendirmeye göre “*Dasein*, bir ortaya çıkma olduğundan kendisini doğruyla uyumlu kılmaz, tersine o her zaman çoktan

¹³³ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §67, s. 377.

¹³⁴ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §25, s. 114.

¹³⁵ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §64, s. 317.

¹³⁶ Heidegger, M., (2005), **Being and Time**, §9, s. 42.

¹³⁷ Barash A., (2002), “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası” **Metafizik ve Politika-Metaphysics and Politics**, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Yayına Hazırlayanlar: Sanem Yazıcıoğlu, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, İstanbul, Boğaziçi Üniv. Yay. 2002. s.61.

‘doğruluğun içerisinde.’¹³⁸ Kendilik sorununu ‘kim’ sorusu ile birlikte ele alan ve temellendirmelerini, geleneksel ‘töz’ ve ‘özne’ kavramlarına başvurmadan gerçekleştiren Heidegger’in radikal bir tavır değişikliği gerçekleştirdiği açıktır ve kendinden sonra gelişen yaklaşımlar için ufuk açıcı olmuştur.

Birey anlayışları bağlamında Heidegger’e en sık yapılan eleştiri birey ile kamu arasında kurduğu olumsuz ilişki üzerinedir. Bu eleştirilerin dayanak noktası Heidegger’de kamusal bulunuşun, *Dasein*’ı sahici bir varoluştan alıkoyduğu ve sahici bir kimliğe ulaşmanın ancak ölüme doğru oluşun farkındalığı ile gerçekleştirilecek bireysel bir çaba ve yalnızlaşma ile mümkün olmasıdır. Sahici kendiliğin kurulmasında ‘başka’sının desteği görülmemektedir.¹³⁹

Söz konusu yaklaşıma karşılık, insanın sahici bir kimlik olarak varoluşunun başkalarının varlığı üzerinden temellendirilmesi, Heidegger’in aynı zamanda öğrencisi olan Hannah Arendt tarafından gerçekleştirilir. Arendt’e göre kimliğin ya da kendiliğin bir varolma biçimi ve tarzı olarak görünürlüğe gelmesi ancak kamusal alanda konuşma ve eyleme yolu ile mümkündür.¹⁴⁰

Görüldüğü gibi burada, iki ayrı yaklaşım biçiminden söz edilmektedir. Heidegger’de kamusal içinde hergünkü sıradan kendi olma, kişinin kendisine özgü olmayıp, herkes’e ait bir kimlik olarak konurken, sahici kendiliğin hergünkü *herkes* kimliğinden sıyrılarak (toplanarak) gerçekleştirilmesi beklenir. Burada dikkatimizi çeken şey, *Dasein* her ne kadar, dünyada başkaları ile birlikte ve onlara yönelik bir kaygı içinde bulunsa da, vicdanla ilişkilendirilmiş sahici kendiliğini, bireysel bir çaba içinde kendisi seçip gerçekleştirebilmektedir. Başkaları ile birlikte bulunulan bir zeminde kendince oluşturulan bir çabadır kendilik.

Heidegger ve Jaspers’in öğrencisi olan Arendt’in yaklaşımlarında farklı bir tavır olarak, dışsal bir bakışla kimlik araştırmalarının sürdürüldüğünü görmekteyiz.

¹³⁸ Yazıcıoğlu, S., (2002), “Kimlik ve Doğruluk”, **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics**, s. 293

¹³⁹ Kutlu E., (2013), “Heidegger’in Varlık ve Zaman’ında Gündelik *Dasein* ve Başkasının Rolü” **Bir Arada das Zwischen In Between, Önay Sözer Armağanı**, Yay. haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yay., s. 105.

¹⁴⁰ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, Margaret Canovan’ın önsözüyle, Chicago, Chicago Üniv. Yay., Birinci Basım 1958 Chicago Üniv. Yay., s.179. Türkçesi; **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2003.

Ona göre kimlik, başkaları ile birlikte bulunulan kamusal alanda, başkaları açısından nasıl görünürlüğe geldiğimizdir. Kişisel kimliği, kendimiz hakkında ne ve nasıl düşündüğümüzle değil, kamusal alanda ne söylediğimiz ve nasıl eylemde bulunduğumuzla ilişkilendiren Arendt'e göre; "insanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insanların dünyasında görünürlüğe gelirler."¹⁴¹ Öte yandan kimlik, "kişinin, bazı niteliklere sahip olduğu gibi bir kimliğe de sahip olmayı istemesiyle"¹⁴² ortaya çıkacak bir şey değildir. Başka bir deyişle, bizim kim olduğumuz, bizim dışımızda oluşturulmuş verili kimlik tanımlamaları (ünvanlar, toplumsal roller, statüler) ile değil, görünür olduğumuz kamusal alandaki duruşumuzla, tutumlarımızla, seçimlerimizle kısacası eylemlerimizle ortaya konur.¹⁴³ Bu farklı yaklaşımın daha iyi anlaşılması için Arendt söyleminde, kamusal alanda ortaya konan eylemin ne anlama geldiğine daha yakından bakmak gerekir.

c. Kişisel Özdeşlik ve Kamusal Eylem

Hannah Arendt, *Human Condition*¹⁴⁴ adlı çalışmasında üç temel insani etkinlikten biri olarak tanımladığı eylemi şöyle ifade eder; "şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen biricik etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk koşuluna, İnsan'ın değil, insanların yeryüzünde yaşadıkları ve dünyada oldukları gerçeğine karşılık gelir."¹⁴⁵

Arendt'in diğer temel etkinlikler olan çalışma ve iş'ten ayrı tuttuğu eylem'in en önemli koşulu insanlar arası olması yani çoğulluktur. Çoğulluk, "hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan ve yaşayacak olan başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı"¹⁴⁶ bir 'ayırtlı olma' durumuna işaret eder. Söz konusu ayırtlı olma aynı

¹⁴¹ Arendt, H., (1998), *The Human Condition*, s.179.

¹⁴² Agy.

¹⁴³ Berktaş, F., (2012), *Dünyayı Bugünde Sevmek*, Hannah Arendt'in Politika Anlayışı, İstanbul, Metis Yay., s. 213.

¹⁴⁴ Arendt, H., (1998), *The Human Condition*, Chicago, Chicago, Üniv. Yay., Birinci Basım 1958 Chicago Üniv. Yay., Türkçesi; *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yay., 2003.

¹⁴⁵ Arendt, H., (1998), *The Human Condition*, s. 7.

¹⁴⁶ Arendt, H., (1998), *The Human Condition*, s. 8.

zamanda, gereksinim ve istekler bakımından bir eşitliğin de işaretidir. Başka bir şekilde söylenirse eylemin (ve konuşmanın) temel koşulu olan çoğulluk; eşitlik ve ayrırlılık gibi iki niteliği bir arada barındırır. Arendt'e göre;

“eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekileri anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu. Aynı olan gereksinim ve istekleri birbirlerine iletmede, işaretler ve sesler yeterli olurdu.”¹⁴⁷

Bu bakış açısına göre, eylem ve söylem ile dünyaya dahil olan insanlar, bu dahil oluşta eylemleri ve söylemleri ile dünyayı değiştirirler, bir anlamda dünya kurarlar. Arendt bu özellik nedeni ile eylemi doğum olayı ile birlikte düşünür ve doğarak yaptığımız gibi eyleminin de kendi irademizle herhangi bir şeye karşılık vererek yaptığımız bir başlangıç olduğunu düşünür. Arendt söyleminde eylemin kökü, diğer insani etkinlikler olan çalışma ve iş gibi doğumluluktur.¹⁴⁸ Arendt, Heidegger'den farklı olarak, kamusal alanı öncelediği gibi doğumluluğu da ölümlülüğe incelemektedir.¹⁴⁹ Özellikle eylem konusu doğumlulukla özel olarak ilişkilendirilmiştir. Doğum yeni bir başlangıç olarak kendini bu dünyada duyurur. Bunun nedeni ise yeni doğmuş olanın, yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneği ile doğmuş olmasındandır.¹⁵⁰ Ona göre en genel anlamı ile eylemek, inisiyatif almak, başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek demektir.¹⁵¹

Bu çerçevede başlamak, yeni olanı harekete geçirmek anlamında eylemek, henüz beklenmeyeni olanaklı kılmak demektir. Bu olanak her insanın diğerlerine göre benzersiz olmasından kaynaklanır. Arendt'e göre eylemek ve söylemek, her

¹⁴⁷ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 8.

¹⁴⁸ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 8.

¹⁴⁹ Courtine-Denamy S. (2002), “Eyleme ve Düşünme, Martin Heidegger, Hannah Arendt’de Kaygı ve Dünya Kavramları” **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics-** Martin Heidegger, Hannah Arendt, İstanbul, Boğazici Üniv. Yay. s. 101. Ayrıca Barash’a göre Heidegger “ölümü, başkaları ile ilişki oluşturmakta yetersiz Dasein’ı kendine doğru tekilleştirmekte (vereinzelt das Dasein auf sich-selbst) olan bir şey olarak nitelendirir.” Bkz. Barash A.(2002) “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası” **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics** s. 67.

¹⁵⁰ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 9.

¹⁵¹ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 177.

insanın diğlerlerinden ayrı oluşuna bağılı olarak “insanın çoğulluk koşulunun, yani eşitler arasında farklı ve eşsiz yaşamının etkin hale gelmesidir.”¹⁵²

Bu çerçeveden bakıldığında Arendt’de kimlik, insanlığın çoğulluk koşulunun, kendini eylemde ortaya koyan biriciklik yanına işaret etmektedir. Bu nedenle bir şeyleri harekete geçirmek anlamında insanın inisiyatifli eylemi beraberinde ‘kim’ sorusunu taşır. Söylemenin de bir tür eylemek anlamına geldiğini düşünürsek, insanlar eyleyerek ve söyleyerek, başkalarından farklı olan kişisel varlıklarını etkin bir şekilde ortaya koyarlar ve bu yolla insani dünyada var olurlar. Arendt’e göre eylem ve söylemin kimlik ortaya koyucu özelliği ancak, insanlar başkaları ile bir arada olduklarında ortaya çıkar.¹⁵³ Başka bir deyişle, “başkalarının bakışları altında eyleyen kişinin ‘kim’ olduğu, bütün bir ömür boyu beklenmedik durumlarda aldığı bilinçli tutumların toplamına eşittir.”¹⁵⁴

Bu açıklamalardan kimlik olarak adlandırdığımız ayırtlı (başka) kurulumların, tözsellik üzerinden değil, insanlar arasında var olan ilişkisellik üzerinden kurulduğunu anlıyoruz. Başka bir deyişle kişiler arasındaki gerçek farklılıklar birbirleriyle ilişkilerinde ve bu ilişkileri oluşturan inisiyatifli eylemlerinde ortaya çıkmaktadır. Öte yandan, burada ortaya çıkan bir diğere göre ‘başka’ oluş, çözümlemeler yolu ile bir özdeşliği kuran farklılıklara indirgenememekte, ancak eylemin konu edildiği bir anlatıda görünür hale gelebilmektedir.

Bu çerçevede Arendt’e göre, kimliklerin farklılıkları ve biriciklikleri tanımlayıcı bir üslup ile dile getirilemez. Bu yapılmaya çalışılırsa ortaya konulan tanımlama ancak ‘ne’ sorusuna verilecek bir yanıtta başka bir şey olamayacaktır.¹⁵⁵ Eylemde ve konuşmada ortaya konan bir kim’liğe dair özgünlük tanımlanmaya çalışıldığında, başka insanlarda da görülen bazı niteliklerin seçimli sıralanmasına dönüşecek ve aynılık üzerinden kurulan bir özdeşlik ortaya çıkacaktır. Arendt’e göre

¹⁵² Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 178.

¹⁵³ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 179.

¹⁵⁴ Bertay, F., (2012), **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 213, (Alıntı: Gambetti, Z., “The Agent Is the Void! From the Subjected Subject to the Subject Action” Rethinking Marksizm 17 (3) Haziran 2005, s. 434)

¹⁵⁵ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 181.

kimlikler ancak eylemlerin toplum tarafından öyküleştirilmesi ile bu öykülerin kahramanları olarak dile gelebilirler.¹⁵⁶ Başka bir deyişle;

“kişinin bu değiştirilemez kimliği, kendini elle tutulamayan bir şekilde eylem ve konuşmada açığa vursa da, yalnızca eylemde bulunanın ve konuşanın yaşam öyküsünde elle tutulur hale gelir; ancak bu sayede bilinebilir, yani sadece sona erdikten sonra somut bir varlık olarak kavranabilir. Başka bir deyişle insanın özü – bu genelde insan doğası olmadığı gibi (böyle bir şey yoktur), bireydeki nitelik ve unsurların özet toplamı da değildir; birinin kim’liğinin özüdür- ancak yaşam defteri, arkasında bir öyküden başka bir şey bırakmadan kapandığında ortaya çıkabilir.”¹⁵⁷

Buradan hareketle yaşadığımız süre içerisinde kendisinden söz edebildiğimiz kimliğimizin, yapıp etmelerimizin, söz ve eylemlerimizin ürünü olan bir çoğulluktan ibaret olduğu, çıkarımlanabilmektedir. Toplumsal, fiziksel, ya da kültürel aidiyetlerimiz (din, etnik köken, cinsiyet, sınıf gibi) verili, özgül kimliklerimizi oluştururlar. Dünyaya bu kimlik gruplarından bir ya da birkaçına ait olarak geliriz. Söz konusu kimlikler insanların kendilerini bir özgünlük olarak anlayıp tanımalarını sağlarken, farklı bireysel kimliklerin birbirlerini bir aynılık zemininde anlayarak bir araya gelmelerini de sağlar. Ancak buradaki aynılık, tözsel anlamda “söz konusu topluluğu başka herkesten ayıran taşlaşmış bir konum”¹⁵⁸ olarak değil, toplumda başka benzersiz grupların bulunması durumunda kendi benzerlerimize bakarak kurduğumuz bir aynılık olarak anlaşılır. Belirli bir tarihsel ve toplumsal durumda dünyaya gelmiş olan insanın birden fazla kimlik olanağı taşıdığı açıktır. Berktaş’a göre kamusal alan, var olan kimliklerimizin arasında dolaşabildiğimiz, sürekli yeni kimlik boyutları yaratabildiğimiz uzamdır. Bu yeni kimliklerin yeniliği “eyleyen kadın ve erkeklerin kendilerini ortaya koydukları ve geleceğe bıraktıkları yeni öykülerin başlamasını sağlar.”¹⁵⁹

Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, ırk, din, etnik köken, ulus ve ideolojilere bağlı olarak oluşturulmuş verili kimlikler, tarihsel olarak kurgulanmış bir aynılık

¹⁵⁶ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 184.

¹⁵⁷ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 193.,

¹⁵⁸ Berktaş, F., (2012), **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 202.

¹⁵⁹ Berktaş, F., (2012), **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 213.

özdeşliğinin ifadesi olarak görülmektedirler. Kamusal alanda bizi başkalarından ayırtılı kılan gerçek kimliğimiz, bütün bu aynılaştırmaların ötesinde, başkaları ile ilişkilerimizde sergilediğimiz tavır, tutum ve eylemlerimizde ortaya çıkan bir başkalık olarak kurulmaktadır. Bu nedenle kimlikler, başkaları ile karşılaşmada kurulan tarihsel ve toplumsal yapılardır. Direk'in deyişi ile "karşılaştığım başkalarını keşfederek ve icad ederek kendimi de başka olarak kurarım."¹⁶⁰ Söz konusu karşılaşmalarda ortaya çıkan çoklu başkalığın tutarlı ve sürekli bir kimlik olarak ortaya çıkması ise, eylemlerimizin, başkalarının yaşam öyküleri ile dolaymlanarak kendi yaşam öykümüz olarak anlatılabilmesine dayanır.

Bununla birlikte, anlatılar yolu ile kimliklerin kurulmasında belirleyici rolü olan eylemlerin yapısında bulunan bir kırılma'nın kimlikleri de kırılma hale getirdiği ifade edilmektedir. Arendt'in burada üzerinde durduğu konu, bir başlangıç olarak gerçekleştirilen eylemin, "geri döndürülemez süreçlerle birlikte öngörülemez sonuçları"¹⁶¹ yaratmasıdır. Tarihsel bir dünyada başkaları ile birlikte yaşamın getirdiği ilişkisellik örgüsü, eylemin gerçekleştiricisi olan insanın bu süreçlere ve sonuçlara hakim olmasını engeller. Bu nedenle eylemlerin anlamı eyleyene bağlı olarak değil, geriye dönük olarak bu eylem tamamlandığında onu anlatana, öyküleştirene (tarihçiye) bağlı olarak doğmaktadır. Gerçekleştirdiği eylemin eyleyeni olmaktan çok sonuçlarına katlanana olan öykü kahramanının kendisini eylemlerinde ortaya çıkan bir tutarlılık olarak anlaması, yani özgürlüğü bu nedenle sorgulanabilir olmaktadır.

Arendt'e göre özgür bir başlangıç olarak düşünülen eylemin, "önceden belirlenmiş bir ilişkiler ağına düşmesi ve gerçekleştiricisini de peşinden sürüklemesi ile" eyleyenin eylemlerinin egemeni olamadığı, dolayısı ile bir özgürlük sorunu ortaya çıktığı sanılmaktadır.¹⁶² Egemen olmak ile özgür olmayı özdeşleştiren bu anlayış, ona göre, Batı geleneğinin bir yanılgısıdır ve insanın çoğulluk koşulu, böyle bir özdeşlik tanımlanmasını engeller. Egemenlik olarak anlaşılabilen özgürlüğün ancak, tek kişinin varolduğu hayali bir dünyada geçerli olabileceğini düşünen

¹⁶⁰ Direk, Z., (2003) Başka'da Aynı Kalmak: Türk Başkalığını Felsefi olarak Düşünmenin Yolları Üstüne", **Toplum ve Bilim**, Güz 2003, 98, s. 22.

¹⁶¹ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 236.

¹⁶² Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 234.

Arendt'e göre, eyleyenin kendi eylemine egemen olamaması, insanın eyleme özgürlüğünün olmadığı sonucunu yaratmaz ve "her eylem kendi içinde, sonuçlarına egemen olamamanın yarattığı zayıflığı aşacak olanaklar taşır."¹⁶³

Bu durumda, eylemler yolu ile kamusal alanda gerçekleştirilebilen kimlik, eylemin öngörülemesizliği ve egemenlik ile özgürlük arasında kurulan özdeşlik nedeni ile tutarlılığının ve sürekliliğinin sağlanamadığı bir duruma düşer gibi görünmektedir. Tıpkı yazarın elinden çıkmış ve artık geri döndürülemez biçimde başkalarının dünyasına karışmış metin gibi eylem de, eyleyenden bağımsız olarak başkalarının dünyasında sürer gider. Bu süreç eylemi başlatanın ön göremeyeceği, geri döndüremeyeceği ve bazen de mağduru olduğu sonuçlar yaratır. Arendt'e göre, eyleme kapasitesi içinde bulunan bağışlama ve söz verme yetileri bu olumsuzluğu aşma şansını bize vermektedir. Buna göre insanın, "eylemin geri döndürülemezlik halinden (...) çıkışını sağlayan, bağışla(n)ma yetisidir."¹⁶⁴ Söz verme ve sözünü tutma ise, eylemin öngörülemesizliği karşısında geleceğin belirsizliğinin karşısında çare olur. Arendt'e göre "verilen sözleri yerine getirmek gibi bir bağlantımız olmasaydı, kimliklerimizi korumamız da asla olanaklı olmayacaktı."¹⁶⁵ Ancak bunun için, söz verenle sözü tutanın aynı kişi olduğuna tanıklık eden başkalarının bulunuşu gerekmektedir. Arendt, bu nedenle, hem söz tutmanın, hem de bağışlamanın insanın çoğulluk koşuluna, başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlı olduğunu söyler. Başka bir deyişle insanın özgür eylemi ve bu eylemde ortaya çıkan kimliği başkasının tanıklığını zorunlu kılmaktadır.

Kimliklerin anlatsal olarak tanımlanabilir ve tanımlanabilir olduğu konusu ile birlikte, söz verme edimi ile ilişkisi Ricoeur'ün araştırmalarında da yer almıştır. Bu ilişkiyi derinlemesine anlamak ve kendi araştırmamız açısından önemini ortaya koyabilmek için, hermeneutik yaklaşım bağlamında kimliğin anlatı ile ilişkisini araştıran Ricoeur'ün söyleminde yer alan 'anlatsal özdeşlik' bağıntısına daha yakından bakmak gerekmektedir.

¹⁶³ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 236

¹⁶⁴ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 237.

¹⁶⁵ Agy.

d. Anlatısal Özdeşlik ve Kimlik Sorunu

Ricoeur *Başkası Olarak Kendisi* adlı çalışmasında kişisel özdeşlik sorununu eylem ve eyleyenin kimliği bağlamında irdeler.¹⁶⁶ Ricoeur'e göre bir karakter bütünlüğü olarak ortaya çıkan kişisel özdeşlik, yalnızca aynı'lık olarak düşünülen bir bağlamda ele alınmamalıdır, eğer böyle düşünülürse yapılan tanımlamalar insanla ilgili 'ne' sorusuna verilen cevaplardan ibaret olabileceklerdir. Oysa yukarıda da belirttiğimiz gibi, Heidegger ve Arendt'in çalışmalarında insan ile ilgili sorunun ancak kim olarak sorulabileceği ortaya konmuştur. Dünya içinde başkaları ile birlikte yaşayan insanın biricikliği, varoluşsal bir koşul olduğundan o ancak bir kimlik olarak tanınıp anlaşılabilir. Ricoeur çalışmasında, bireyselliğin ve kimliğin ortaya çıktığı tanınma ortamını, "kim konuşuyor, kim eyliyor, kim kendisini anlatıyor, kim sorumluluk alıyor"¹⁶⁷ soruları bağlamında ele almaktadır. Kimlik ile ilgili soruların çeşitli bağlamlarda sorulabilmesi, tek bir 'kendi' açıklamasının bulunmadığını, kendiliğin ancak çoklu yönlerinin birlikte ele alındığı betimlemelerle ortaya konabileceğini göstermektedir

Ricoeur için kişi, biyolojik varoluşundan önce, bir eylemi başlatabilme yetisine sahip, yani inisiyatif alabilen, eylemlere maruz kalıp etkilenebilen, ben ya da başka her hangi birisidir. Bu kişi, tarihi, toplumsal yaşamı ve kişisel kimliği zaman içinde sürekli değişime uğrayan insandır. Söz konusu değişime rağmen insanın bir "kendilik" olarak zamanda kalıcılığı, yukarıda belirttiğimiz gibi, aynı (*idem*) ve kendi (*ipse*) özdeşliğinin bağlantılı birlikteliğinde sağlanır. Bu birlikteliğin sağladığı "kendilik"¹⁶⁸, arzular, inançlar ve zorluklar gibi yaşamın değişen ve değişmeye

¹⁶⁶ Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ricoeur'ün söyleminde kimlik (personel identity- kişisel özdeşlik) kişinin, bütün bir ömür boyu beklenmedik durumlarda aldığı bilinçli tutumların, söz ve eylemlerin toplamında ortaya çıkan bir tutarlılık ve kendini sürdürme olarak ortaya çıkar. *Aynılık ve kendilik* olarak farklılaştırdığı özdeşlikler, kişisel özdeşliğin bileşenleridir. Çalışmada geçen kimlik, kendilik, kişisel özdeşlik gibi kavramlar bu bağlamda kullanılmıştır. Hatırlatmak gerekirse, Aynı özdeşliği, kişinin cinsiyeti, derisinin rengi gibi biyolojik, genetik, ailesel ve çevresel değişimlerini kapsarken, kendi özdeşliği, zaman içinde değişen yapıların birbiri ile bağlantılı birliği olarak "kendiliği verir.

¹⁶⁷ Ricoeur, P., (1990), **Oneself as Another**, s. 16. Bu soruların her biri bir felsefi çalışma alanına aittir. (dil felsefesi, eylem semantiği, anlatı kuramı ahlak felsefesi) Ricoeur kitabında irdelemelerini bu alanlar bağlamında sürdürür. Bkz. Kaplan, M. D., (2003), "Selfhood" **Ricoeur's Critical Theory**, State Üniv. Yay., New York, s. 83.

¹⁶⁸ Ricoeur, P., (1984) **Time and Narrative, Volume III**, İngilizce Çev. Kathleen and David Pellauer, Chicago, London, Chicago Üniv. Yay., s. 245 Burada Ricoeur 'kendiliği' Self-sameness (kendi aynılığı) olarak kullanır.

zorlayan çeşitli yüzleri bakımından bir kendini sürdürme halidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak aynılık, insanın oluşmasında katkısının olmadığı verili kimliklerle ilgili iken, kendilik, bilinçli eylemleri ve söylemleri ile kendisinin ortaya koyduğu kimliğidir. Bu nedenle kimlik, kendilik, benlik gibi kavramlar zaman içinde oluşmuş bir çoğulluğa da gönderme yapmaktadırlar.

Ricoeur, kimliği veren süreklilik ve tutarlılığın, “aynı anda hem betimleyici hem de simgeleyici olan karakter ve söz tutma”¹⁶⁹ modellerinde kendini gösterdiğini söylemektedir. Karakter, aynı anda hem betimleyici hem de simgeleyici bir özellik olarak bir yandan parmak izi, doğum işaretleri gibi fizyolojik belirtileri ve alışkanlıkları, diğer yandan, değerler, idealler, tavırlar gibi simgesel belirtileri beraberinde taşır. Bu yolla kişi kendini tanır ve başkalarınınca tanınır. Karakter insan için sorulan ‘ne’ ve ‘kim’ sorularının ikisine birden yanıt verir.¹⁷⁰

Buna karşılık Ricoeur için söz tutma, aynı özdeşliğine düşmeden sadece kendi özdeşliğini sağlayan bir kategoridir. Söz tutma, birinin sözüne sadık kalma olarak, kendini tutarlı olarak sürdürmeyi olanaklı kılar ve bu haliyle sadece kim sorusunun cevabını oluşturur. Söz tutma zaman içinde aynı kalmak değil, zaman içinde olabilecek bütün çatışma ve rastlantılara karşın kararlı bir güvenilirlik sergilemektir. Güvenirlik sorumluluk alma ile ilintilidir. Zaman içinde bir karakter bütünlüğü sergileyebilmek, eylemlerimizin sorumluluğunu alabilmeye bağlıdır.¹⁷¹

Bu çerçevede Ricoeur, kimliğin temel özelliği olan zaman içinde kalıcılığın, karakter olarak aynılık ile söz tutmada görülen kendilik arasındaki bir dolayım olanaklı olduğunu belirtmektedir. Başka bir deyişle karakter ile söz tutma birlikte kişisel özdeşliği/kimliği gerçekleştirmektedir.¹⁷² Bu model aynı zamanda, yukarıda söz ettiğimiz dört sorudan ‘kendini anlatabilen kim’ sorusunun da cevabını oluşturur. Bu çerçevede kişisel kimlik sorunu, insanın anlatabilme yetisine bağlı olarak ele alınmakta, öte yandan kendiliğin kurulumunun anlatı dolayımında betimlenmesi ile

¹⁶⁹ Ricoeur, P., (1990) **Oneself as Another** s. 118, Ricoeur, P., (2010), (karş. **Başkası Olarak Kendisi**, s. 159.)

¹⁷⁰ Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 89-90.

¹⁷¹ Ricoeur, P., (1990), **Oneself as Another** s.123-124, Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 165-167 ayrıca bkz. Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 90.

¹⁷² Ricoeur, P., (1990), **Oneself as Another** s.124, Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 168.

bu konuya içe dönük bir keşif olarak değil, dışardan gelen bir belirlenim olarak bakılmaktadır.

Ricoeur anlatsal özdeşlik adını verdiği bu modelle ilgili açıklamalarını “*Zaman ve Anlatı*”¹⁷³ isimli üç ciltlik büyük yapıtında ortaya koymaktadır. Bu çalışmasında ortaya konan araştırmanın bir boyutu, insani yaşama dair tarihsel zamanın kurulumunun anlatı kuramı ile temellendirilmesidir. Ricoeur bu çalışmanın büyük bir bölümünde tarihsel anlatı ile kurmaca anlatı arasındaki ilişkiyi ve dolayımı araştırır. Ortaya koyduğu iddiaya göre, tarihsel anlatı ile kurgu anlatı arasında içsel bir bağ vardır ve bu bağın kurulabilme zemini anlatsal özdeşliktir.¹⁷⁴ Tarihsel ya da kurgu olsun, anlatıda sağlanan anlam birliği olarak özdeşlik, aynı zamanda kişisel özdeşliğin kurulumunun da bağlantı noktasıdır. Ona göre; “tekil kişi ya da tarihsel topluluk olsun, anlatsal kimliğin kurulumu, anlatı ve kurgu arasındaki ortaklaşmanın araştırılan noktasıdır.”¹⁷⁵ Özdeşlik burada pratik bir kategoridir ve eylemi gerçekleştirenin kimliğini ortaya koyar.¹⁷⁶

Ricoeur’e göre anlatıda var olan olay örgüsü modeli, kişisel özdeşliğin temelini oluşturan zaman içinde kalıcılık ile “karşıtı olarak görünen şeyi yani çeşitliliği, değişkenliği, süreksizliği ve istikrarsızlığı birbiri ile bütünleştirmeye olanak” sağlamaktadır.¹⁷⁷ Anlatıda ortaya çıkan özdeşlik, Ricoeur’ün en baştan yaptığı, aynı (*idem*) ve kendi (*ipse*) özdeşliklerinin birlikte var oldukları bir kişisel özdeşliği doğurur. Kısaca kişisel özdeşlik, olay örgüsü özdeşliği ile bağlantılı olarak kurulmaktadır.¹⁷⁸

¹⁷³ Ricoeur, P., (1984), *Time and Narrative, Volume I, II, III*, İngilizce çev. Kathleen and David Pellauer, Chicago, London, Chicago Üniv. Yayınları.

¹⁷⁴ Ricoeur, P., (2013), *Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)*, çev. Umut Öksüzan—Atakan Altınörs, İstanbul, YKY yay. s. 405. Bu konuya “*İnsan Eyleminin Zamansal Anlaşılabilirliği: Anlatı*” başlığı altında değinmiştik. Bkz. yukarıda s. 49.

¹⁷⁵ Ricoeur, P., (2003), *Narrative Identity, On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, Yay. haz., David Wood, New York, Taylor & Francis Group e-Library, s. 188.

¹⁷⁶ Ricoeur, P., (2013), *Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)* s. 405. Aynı konu ile ilgili bkz. Arendt, H., (1998), *The Human Condition* s. 179. ve Heidegger M., (2005), *Being and Time*, § 25,

¹⁷⁷ Ricoeur, P., (2010), *Başkası Olarak Kendisi*, s. 189.

¹⁷⁸ Yukarıda “Yüzyıl Başında Avrupa’da Felsefe” bölümünde, *İnsan Eyleminin Zamansal Anlaşılabilirliği: Anlatı* başlığı altında Ricoeur’ün anlatı kuramı ile ilgili görüşlerini aktarmıştık. Burada Ricoeur, anlatı formunun epistemolojik açıdan transendental bir yönüne dikkat çekmekte, tarihi oluşturan insan eyleminin anlaşılmasında eleştiriye dayanıklı bir anlatı kuramı temellendirmekte idi. Bu bölümde ise Ricoeur’ün anlatı ve kişisel özdeşlik arasında kurduğu ilişki ele alınmaktadır.

Daha önce aktardığımız gibi, bir öyküde olay örgüsü ile “amaçlar, nedenler, rastlantılar bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirilmiş olur.”¹⁷⁹ Anlatı öncesi bir yığın halinde bulunan eylemler, anlatıda olay örgüsü ile sağlanan dizilim ile uyumlu bir bütün oluştururlar. Ricoeur’e göre bir insanın doğumundan ölümüne uzanan yaşamı boyunca, uğradığı bütün değişimlere ve farklı tavır almalarına rağmen, aynı kaldığını doğrulayan, onun yaşam öyküsünden başka bir şey değildir.¹⁸⁰ Yaşam öyküsünde ortaya çıkan kişisel özdeşlik, aynı zamanda anlatıda olay örgüsü ile sağlanan birlik ve bütünlükten başka bir şey değildir.

Başka bir şekilde ifade edecek olursak yaşamı boyunca hem fiziksel özellikleri hem de tutumları ve davranışları bakımından birçok değişimler içinde bulunan insanların bir karakter bütünlüğü içinde anlaşılabilir ve kendilerini anlamaları, töz gibi değişmeyen bir taşıyıcıya değil, insanın anlatı yetisine ve anlatının kurulumuna bağlanmıştır. Ricoeur’e göre eğer yaşama ait olup bitenleri, bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirerek yani öyküleştirecek anlama ve anlatma yetimiz olmasaydı kendimizi de bir kimlik bütünlüğü içinde anlamamız olanaklı olmayacaktı. Kim sorusunu yanıtlamak bir yaşam öyküsü anlatmaktır. Anlatılan öykü eylemin kim’ini dile getirir. Bu nedenle “kim’in özdeşliği bizzat anlatısal bir özdeşliktir.”¹⁸¹

Ricoeur’e göre anlatısal özdeşlik temelinde kurulan kendilik birliği, soyut ve tözsel bir aynılığı değil, bir yaşamın bağlantılı bütünlüğü içinde değişimini, değişebilirliğini kapsamaktadır. Bu özdeşlik kurulumunda özne, kendi öyküsünün okuyanı ve kahramanı olarak ortaya çıkar. Ricoeur, otobiyografi üzerine yapılmış yazınsal çözümlenmelerde de ortaya konduğu gibi, bir öz-yaşam öyküsünün (otobiyografi), “öznenin kendisi hakkında anlattığı bütün doğru veya kurgusal öykülerce yeniden biçimlendirilip durduğunu”¹⁸² söyler. Dolayısıyla söz konusu kendilik, aynılığa dayalı bir kendinde duruşu ve kalıcılığı değil, her zaman bir başkalığı içeren bir kendini sürdürmeyi ve tutarlılığı ifade etmektedir.

¹⁷⁹ Ricoeur, P., (2007), **Zaman ve Anlatı I**, çev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, YKY, İstanbul, s. 16. Orijinal Baskı, **Temps et Récit I**, Editions du Seuil, 1983.

¹⁸⁰ Ricoeur, P., (2003), “Life in Quest of Narrative” **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s.20.

¹⁸¹ Ricoeur, P., (2013), **Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)**, s. 406.

¹⁸² Ricoeur, P., (2013), **Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)**, s. 407.

Bu çerçevede bir karakteri ele alan otobiyografik veya biyografik anlatıların temel ögesi olan olay örgüsü, uyumsuz bir yığın halinde bulunan yönelimleri, nedenleri ve rastlantıları bir dizilime kavuşturarak anlaşılabilirlik sağlar. Burada sağlanan anlam birliği, “öykünün başından sonuna dek, beklenen ile beklenmeyen ve özdeşliği tehlikeye atan eylemler arasındaki dinamik denge üzerine kuruludur.”¹⁸³ Anlatının edebi gücü olarak ortaya çıkan bu denge, eylem kadar karakterin temsilinde de geçerlidir. Karakter bir anlatıda eylemi gerçekleştirendir. O nedenle karakter kategorisi de eylem kategorisi gibi anlatsaldır. Bu nedenle onun öyküdeki rolü de olay örgüsünün sağladığı anlatsal anlaşılabilirlik yolu ile kavranabilir. Ricoeur’e göre karakter, “olay örgüsüne dahil edilmiş ‘kendi’dir.”¹⁸⁴

Ricoeur anlatı kuramının bu yönde sağladığı olanaklara dayanarak, okuyanların ve dinleyenlerin kendilerini, öykü kahramanlarında bulduklarını, bu yolla kendilerini tanıdıklarını ifade etmektedir. Ona göre kendini anlatabilmek, “böyle bir kritik ‘benimseme’ (*appropriation*) nin ürünü olabilir.”¹⁸⁵ Ayrıca kendini anlatmayı öğrenmek, kendini başka şekillerde dile getirmeyi de öğrenmek anlamına gelmektedir. Kendini farklı biçimlerde anlatabilmek, kişisel özdeşliğin anlatma yetisi ya da kendini anlatma ile birleştiği noktadır. Aynı zamanda kimliğin çoğul yapısına işaret eder. Söz konusu çoğulluk, anlatsal bir söylemin önceki anlatılara dayanarak ve yeni deneyimleri içine alarak sürekli yeniden biçimlenişi içinde ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, anlatsal özdeşliği, “hermeneutik döngünün poetik yeniden çözümlenmesi”¹⁸⁶ olarak gören Ricoeur’e göre, kişisel özdeşlik, hermeneutik bir döngü içinde yeniden biçimlenerek, zaman içinde ‘kendi’ olarak kalıcılığını ve tutarlılığını oluşturur.

Bütün bu çözümlenmeler ışığında anlatsal özdeşlikle ilgili bir saptamaya dikkatimizi çeker Ricoeur. Ona göre “anlatsal özdeşlik herşeye rağmen kararlı ve çatlaksız bir özdeşlik değildir”¹⁸⁷. Aynı olaylarla ilgili farklı olay örgüleri kurulabileceği gibi, kişinin kendi yaşam öyküsü hakkında farklı, hatta bir biri ile

¹⁸³Ricoeur, P., (2005), **The Course of Recognition**, s. 100.

¹⁸⁴ Agy.

¹⁸⁵ Ricoeur, P., (2005), **The Course of Recognition**, s. 100. Ricoeur’ün ‘benimseme’ terimine verdiği eleştirel önemi önceki bölümde dile getirmiştik. Bkz. s. 46

¹⁸⁶ Ricoeur, P., (1984), **Time and Narrative, Volume III**, s. 247.

¹⁸⁷ Ricoeur, P., (2013), **Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)**, s. 409.

çelişen öyküler kurmak da olanaklıdır. Öykünün tarihsel yönü, bazı belgesel doğrulamalara dayanırken, kurmaca yönü imgesel çeşitlemeler ile anlatıyı kararsızlaştırır. Bu anlamda “anlatısal özdeşlik durmadan kurulur ve bozulur.”¹⁸⁸

Bu noktada, Arendt’in *İnsanlık Koşulu*’nda söz ettiği ‘eylemin öngörülemezliği’ saptamasına dayalı bir kimlik kırılabilirliği ile karşı karşıya bulunuruz. Anlatısal özdeşliğin kırılabilirliği sorunu Ricoeur’ü, kim sorularından dördüncüsü olan ‘eylemin sorumluluğunu üstlenebilen insan’ yanıtı ile karşı karşıya getirir.¹⁸⁹ Ona göre, anlatısal özdeşlik zaman içinde süredenen bir kendilik tanımını ortaya koyarken, aynı zamanda, “etik olsun olmasın, ödevden hareketle yapılsın yapılmıyın, eylemin kendisine yüklenebileceği bir öznenin etik ve moral boyutlarını”¹⁹⁰ da kurar. Tıpkı bir anlatıda kahramanın, eylemlerin sorumluluğunu yüklenemediği ölçüde bir ‘kendilik’ olarak kurulabilmesi gibi, kişisel özdeşliğin kendilik (*ipse*) yanı sıra da eylemlerin sorumluluğunu alabilmekten geçer. Bu noktada, aynılık özdeşliğine başvurmadan kendiliğin sürekliliğini sağlayan bir ‘kriter’ insanın söz verme ve verdiği sözü tutma yetisi içinde yakalanabilmektedir.¹⁹¹ Tam da Arendt’in söylediği gibi yaşam öykülerinde ortaya çıkan olayların ön görülemezliği ve sonuçlarının belirlenemezliği, kişinin bir kimlik olarak kendini ortaya koymasında söz verme ediminin önemini ortaya koymaktadır. Ricoeur’e göre yaşamda etkin olan bu belirlenemezlik, aynılık üzerine kurulu özdeşliği tahrip ederken, söz verme edimi ile “kendiliğin yazgısını taşıma sorumluluğu”¹⁹² üstlenilebilmektedir. Eylemin ve geleceğin öngörülemezliği içinde söz verme, kendiliği hep o kişi olmanın sınırları içinde tutar.

Kendiliğin sürekliliğinin güvencesi olan söz verme ediminin başkalarının varlığında ve tanıklığında geçerli olduğundan söz etmiştik. Bu bağlamda kendi özdeşliği içinde ‘başka’ ile ‘kendi’, karşıtlık olarak değil, bir aradalık olarak yan

¹⁸⁸ Ricoeur, P., (2013), *Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)*, s. 406. Öz yaşam öyküleri üzerine yapılan sistemli incelemelerde bu kararsızlığı ortaya çıkışı görülecektir.

¹⁸⁹ Ricoeur, P., (2005), *The Course of Recognition*, s. 104.

¹⁹⁰ Ricoeur, P., (2010), *Başkası Olarak Kendisi*, s. 24.

¹⁹¹ Ricoeur, P., (2005), *The Course of Recognition*, s. 103.

¹⁹² Ricoeur, P., (2005), *The Course of Recognition*, s. 103.

yana gelmekte, ‘başkalık’ “bizzat kendilik’in kendisinin kurucu ögesi olabilecek”¹⁹³ bir başkalık olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda kendinin başka ile olan ilişkisi tanıklık etme/tanım sorunu etrafında gelişmektedir. Ricoeur’ün söyleminde tanıklık, ‘kendi’ hermeneutiğini ahlak felsefesine açan bir şifre niteliğindedir.¹⁹⁴ Tanıklık etmek yalnızca inanmayı değil güvenmeyi de barındırır. Bu anlamda tanıklık, özne merkezli felsefelerin ‘ben’in dolayumsuz kavranışında temellenen ‘kesinlik’ iddialarından farklı bir doğruluk tavrını tanımlar. Burada güvenme, *ikna olma* ile birlikte *emin olmayı* da içerir.

Başkası ile karşılaşma düzleminde ve tanıklık ile söz verme bağlamında ele alınan kimlik sorunu, daha önce belirttiğimiz gibi kaçınılmaz olarak toplumsal boyutu da içerir. Kimlikler yaşam öykülerinde ortaya çıkarken, yaşam öykülerimiz, başkalarınınki ile oluşan bir örgülenme içinde oluşmaktadır. Bu örgülenme kendiliği aynı zamanda kolektif bir kimlik haline getirmektedir. Başka bir deyişle yaşam öykümüzün her zaman başkalarının öyküleri ile örgülenmiş ve dolayılmış olması bu öyküde ortaya çıkan kendiliğin kolektif yanını oluşturmaktadır.

Kolektif ya da kişisel kimliklerin anlatsal zemini ve söz verme edimi ile ilişkisi, Arendt’in de dikkatimizi çektiği gibi ideolojik manipülasyonlara olanaklı bir alan açmaktadır. Bu çerçevede Ricoeur’ün toplumsal bellek ve kimlik ilişkilerine dayalı açılımlarına daha yakından bakmak çalışmamızın amacı bakımından yararlı olacaktır.

e. Toplumsal Kimlik, Toplumsal Bellek

Kimliğin aynılık özdeşliğine dayanmayan kendilik yapısının, başkalarıyla olan zorunlu ilişkisi nedeniyle kolektif bir yan taşıdığını söylemiştik. Ricoeur kendiliğin toplumsal yönünün de anlatılar yolu ile kurulduğunu ve kendini anlatılarda tanınabilir kıldığını söylemektedir. Buna göre bir topluluğun veya bir kişinin kimliği

¹⁹³ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 5. Ricoeur, kendilik ile ilgili sorunları tartıştığı kapsamlı yapıtına **Başkası Olarak Kendisi- Oneself as Another** başlığını vermesinin nedenini bu biraradalık ilişkisine dayandırmaktadır. Buradaki ‘olarak’ın anlamı yalnızca bir kıyaslama (karşılaştırma, benzeştirme) anlamı değil, aslında bir içerme anlamı taşır. (Başka olmak bakımından kendisi, başka olduğu denli kendisi)” Bkz. Agy.

¹⁹⁴ Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 92.

değişmez bir yapı olarak değil, tekrar tekrar anlatılan öykülerle kurulan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁹⁵ Öykülerin yukarıda verdiğimiz olay örgüsüne bağlı hermeneutik döngüsel yapısı, geçmişe ait bellek ile geleceğe ait beklentileri, bir kimliğin sürekliliğinde hareketli bir yapı olarak bir araya getirir. Bireye veya topluluğa ait kimlik değişken bir süreklilik olarak kurulur.

Ricoeur, *Hafıza, Tarih, Unutuş*¹⁹⁶ adlı çalışmasında gerçekleştirdiği bir bellek fenomenolojisi ile bu konuyu incelemektedir. Burada kimlik kırılma durumuna karşı bir çare olan söz verme ediminin, ideolojilerin gerçekleştirdiği bellek manipülasyonları ile bir hegemonyanın kurulmasını ve sürekli kılınmasını nasıl olanaklı hale getiren bir araca dönüştüğünden söz edilmektedir. Bellek manipülasyonları ile ilgili inceleme, anımsamanın edilgen bir edim olmadığı yolundaki uyarı ile başlar. Ricoeur'e göre, "İngilizce yazarların ampirizminin etkisi ile Kartezyen temelli büyük akılcılığı şaşırtıcı bir biçimde birleştiren köklü bir felsefe geleneği, hafızayı imgelemin arka bahçesi haline getirmiştir."¹⁹⁷ Bu nedenle, hayal etmek ve anımsamak geçişimli edimler olarak alınmış, bilginin kurulumunda imgeleme büyük önem verilirken bellek, ona veri sağlayan bir konuma itilmiştir. Ona göre; "anımsamak, sadece geçmişe ait bir imgeyi elde etmek, kavramak değildir; aynı zamanda o imgeyi aramaktır, "bir şeyler" yapmaktır."¹⁹⁸

Ricoeur burada belleğin uygulamaya dönük yönüne dikkati çekmektedir. Bir 'arama' eylemi olarak görünen anımsama insanın eyleyebilme kategorisi içinde bulunan güçleri ve yetileri arasında yer alır. Böylelikle bellek, oluşturulabilen ve kullanılabilen bir özellik kazanmaktadır. Bu durumda ise Ricoeur'ün deyişiyle bellek manipülasyonları ve kötüye kullanımları ortaya çıkmaktadır.¹⁹⁹ Bu yollarla çarpıtılmış bir geçmiş deneyim belleğinin, kişisel ve toplumsal kimliğe nasıl kaynaklık edeceği önemli bir sorun olmaktadır.

Bellek çalışmalarının araştırmalara konu olan ikinci yönü, bireysel deneyim ile topluluk deneyimlerinin oluşturduğu bireysel bellek ile toplumsal bellek arasındaki

¹⁹⁵ Kaplan, M. D., (2003), "Selfhood" *Ricoeur's Critical Theory*, s. 96.

¹⁹⁶ Ricoeur, P., (2010), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yay. Orijinal Basım: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Editions du Seuil,

¹⁹⁷ Ricoeur, P., (2010), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s. 23.

¹⁹⁸ Ricoeur, P., (2010), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s. 75.

¹⁹⁹ Ricoeur, P., (2010), *Hafıza, Tarih, Unutuş*, s. 76 ve 88.

geçişimli ilişkidir. Felsefe tarihine kısa bir bakış, bellek ile ilgili araştırmaların içe dönük bir refleksiyon yolu ile bireysel alanda ele alındığını ortaya koyar. Ricoeur'un bu anlamda verdiği örnekler, Augustinus'un bellek hakkındaki görüşlerinden başlar, Locke ve Husserl'in çalışmalarını da kapsayacak şekilde genişler. Buna karşılık Maurice Halbwacs'ın çalışmaları dıştan bir bakışla, bireysel belleği, doğrudan "grup ya da toplum adını verdiği kolektif bir varlığa bağlamak gibi cüretkar bir felsefi karar"²⁰⁰ olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal bellek; "en temel anlamıyla bir grup tarafından hatırlanan ve aktarılan ortak bir deneyim üzerine odaklanması"²⁰¹ anlamını taşır. Bu yolla paylaşılan bir deneyimin, "çoğul bağlamda bir kendinin farkında oluş kaynağı ve dolayısıyla toplumsal kimliğin ve grup bütünlüğünün temel ilkesi olduğu hemen anlaşılır."²⁰² Paylaşılan deneyimler ve bunlara ait anılar, bireyleri sayısız farklılık ve tekilik halinde bulunsa da, topluluklara kolektif kimlik ve kolektif bellek adını verdiğimiz bireysellik yapısı kazandırır. Bu bakımdan, topluluk kimlikleri kişisel deneyimlerle ve onların anılarıyla beslense de, kişisel bakış açılarının toplamını aşan bir uzanımına sahiptir. Başka bir deyişle kişisel deneyime ait anıların toplamı, toplumsal bellek ile örtüşmemektedirler. Barash'a göre tam tersine, "kişisel bellek ile kişisel kimlik köklerindeki kolektif boyutu ortaya koyarlar."²⁰³

Burada, toplumsal bellek ve kimliği oluşturan topluluk deneyimlerinin kişisellik dışı bir yön taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Kolektif deneyimlerin aktarılabilişirliğinden de sorumlu olan bu yön, geçmişe ait imgelerin, düş gücünün yardımıyla anlatılar ve 'simgeler' üzerinden yeniden canlandırılması olarak değerlendirilmektedir. Barash'a göre, "deneyimin kolektif olarak iletilebilişirliği düzleminde düş gücü, kaba deneyimsel izlenimlerin dil ve davranışlarla, gruplara aktarılabilen simgesel birleşimlere dönüştürülmesini sağlar."²⁰⁴ Başka bir deyişle,

²⁰⁰ Aktaran: Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 139.

²⁰¹ Barash, J. A., (2013), "Belleğin Eşiğinde: Kişisel Deneyimle Politik Kimlik Arasında Kolektif Anımsama", **Bir Arada, Das Zwischen, In-Between**, Yay. haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yay., s. 23.

²⁰² Barash, J. A., (2013), "Belleğin Eşiğinde:" s. 23.

²⁰³ Barash, J. A., (2013), "Belleğin Eşiğinde:" s. 28.

²⁰⁴ Barash, J. A., (2013) "Belleğin Eşiğinde:" s. 30. Barash bu açıklamalarında, Ernst Cassirer'in "gerçek anımsamanın zorunlu bir ögesi olarak üzerinde yoğunlaştığı anlamıyla, düşgücüne ilişkin önemli içgörüler sunan simgesel biçimler kuramından" söz eder. Agy. s. 31. Alıntı: Ernst Cassirer,

kişisel deneyim alanının ötesine uzanan bir toplumsal bellek tanımlayabilmek, sembollerin aktarıcı ve iletişimsel gücü sayesinde olmaktadır.²⁰⁵ O nedenle, kişisel bellek ile toplumsal bellek arasındaki ilişkinin açığa çıkarılması, anımsamanın kolektif biçimlerinin sembolik yapılarını ortaya çıkarmakla olanaklıdır. Burada simge, deneyimin imgelem aracılığı ile ortak olarak iletilebilir bir araca aktarılması olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda bayraklar, heykeller, anlatılar, marşlar gibi dini, politik, etnik, sayısız sembol ve simgeden söz edilebilir. Burada Ricoeur'ün aktardığı biçimiyle, simgesel ağın ve kavramsal örgünün, anlatıların belkemiği olan olay örgüsünün oluşmasındaki kurucu işlevini de anımsamak gerekir.

Söz konusu sembollerle birlikte kuruluş öyküleri, dini ve politik diğer anlatılar; geçmiş ile ilişki, kimlik oluşturma ve bir gelenek kurma anlamında kültürün bağlayıcı yapısını oluşturmaktadır. Bu yapı; “hem toplumsal boyutta hem de zaman boyutunda birleştirici ve bağlayıcıdır; ortak deneyim, beklenti ve eylem mekanlarından bir sembolik anlam dünyası yaratarak, birleştirici ve bağlayıcı gücüyle güven ve dayanak imkanı sağlayarak insanları birbirine bağlar.”²⁰⁶

Anlatılarla oluşturulan sembolik anlam dünyasında bellek de yeniden kurulmuş, doğrultulmuş ve düzenlenmiş olmaktadır. Toplulukların ve onları oluşturan bireylerin bellekleri kültürel sürekliliği sağlayacak şekilde biçimlendirilir. Söz konusu biçimlendirmelerin özelleşmiş halleri ideolojik ve politik amaçlarla gerçekleştirilen manipulasyonlardır. Özellikle politik topluluklar, kurulumları ve süreklilikleri açısından üyelerine doğruluğuna ve haklılığına inanacakları öyküler anlatmak zorundadırlar. Bu öyküler, üyelerin kendilerini topluluğun bir parçası olarak anlayıp tanımlarını biçimlendirir. Bu anlamda “belleği kuruluş öyküleri ile

An Essay On Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture, New Haven, Yale Üniv. Yay., 1992, s. 52.

²⁰⁵ Barash, J. A., (2007), “Analyzing Collective Memory”, **On Memory, An Interdisciplinary Approachs**, Yay. haz. Doron Mendels, New York, Peter Lang, s. 101. Burada Ricoeur'ün anlatının ön yapıları olarak gösterdiği simgesel ve kavramsal ağın, olay örgüsü kurulumundaki işlevlerini anımsamak gerekmektedir. Bkz. yukarıda s. 52.

²⁰⁶ Assman, J., (2001), **Kültürel Bellek**, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yay., s. 21. Orijinal basım: Das Kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und Politische, Identität in frühen Hochkulturen, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1997.

biçimlenmemiş hiçbir topluluk yoktur.”²⁰⁷ Ulusal toplulukların bağımsızlık günleri ve devrimleri vardır. Dini öykülerinde topluluğun nasıl doğduğu anlatılır.²⁰⁸ Savaş ve zafer öykülerinde kahramanlar tanıtılır. Topluluğun belleğini oluşturan bu anlatılarla beraber, birçok sembol, ikon, anma ve kutlama törenleri ile ritüeller, topluluğun kimliğini oluşturan geçmişin hep yeniden anımsanmasını sağlarlar. Kurucu olay ve simgelerin hep yeniden temsil edilmeleri ve anımsatılmaları, bir yandan gerçeğin belli bir şekilde yorumlanmasına yol açarken, bir yandan da geçmişin farklı şekillerde yorumlanmasının üstünü örter.²⁰⁹

Biz kendimizi bu anlatılarla oluşmuş bir bellek ve onun imgeleri üzerinden anlarken, bir yandan da bu anlatılar, var olan yorumu güçlendirerek sürdürürler. Ricoeur’e göre “eylemin simgesel dolayimleri düzleminde bellek, anlatsal işlev yolu ile kimliğin oluşturulmasına katılır.”²¹⁰ Belleğin ideoloji haline getirilmesi anlatının sunduğu değişik kaynaklarca sağlanır. Bu anlamda Ricoeur’ün tanımıyla ideoloji, “kimlik talebi ile belleğin kamusal ifadesi arasına yerleşen” ve bellek manipülasyonlarına yol açan bir fenomendir.²¹¹

Söz konusu manipülasyonlar, toplumların tarihsel deneyimleriyle ilgili olarak aşırı anımsama veya unutma şeklinde gerçekleşir. Ricoeur’ün “aşırı bellek” ve “yetersiz bellek”²¹² kavramları ile ifade ettiği bu durum bir tür “bellek krizi”²¹³ dir. Bellek krizi içinde bazı toplumlar, tarihsel deneyimleri ile ilgili bazı olayları anma törenleri ile tekrara zorlanırlar. Ya da tam tersi bir tutumla unutmaya zorlanırlar. Geçmişe dair anlatılar bu iki yönlü işlemin ayrıcalıklı aracı haline gelirler. Ricoeur’ün saptamasına göre;

²⁰⁷ Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 96. Benzer şekilde Bıçak, insanın teorik temellendirilmesi olarak gördüğü kendilik bilincinin “tarihin çok büyük bir bölümünde, köken efsanelerine dayalı evren tasavvuru ve tarih düşünceleri ile gerçekleştiğini” söylemektedir. Bkz. Bıçak, A., (2014), **Tarih metafiziği ya da Kendilik Bilinci**, İstanbul, Dergah yay., s. 10.

²⁰⁸ Bununla ilgili en sık verilen örnek, Tevrat’ta anlatılan ve Yahudilerin Mısır’dan çıkış öyküsü olarak bilinen anlatıdır. “Bu örnek başka hiçbir halkın kendisi hakkında anlattığı öykülerin bu denli müstesna bir biçimde etkisinde kalmaması itibarıyla özel bir bahis konusudur.” Bkz. Ricoeur, P., (2013), **Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)**, s. 408. Bu konu ile ilgili olarak kendi tarihimizde bir kuruluş anlatısı olarak ortaya çıkan ‘Güneş Dil Teorisi’ni hatırlamak gerekir.

²⁰⁹ Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 96.

²¹⁰ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yay. s. 104.

²¹¹ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 101.

²¹² Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 98.

²¹³ Ricoeur, P., (2007), “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, çev. Ömer Albayrak, **Avrupa’nın Krizi** der. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Ankara, Dost Yayınları, s. 312.

“Görünürdeki bu düzeyde dayatılan hafıza, “izinli” bir tarih, kamuca öğrenilmiş ve kutlanan tarih zırhını kuşanır. Gerçekten de talimli hafıza, kurumsal düzlemde öğrenilmiş bir hafızadır; zoraki ezber, ortak kimliği kuran olaylar sayılan ortak tarihteki kesitlerin hatırlanmasıyla sarmaş dolaştır. Anlatının kapanması demek, topluluğun kimliğinin tamamlanması demektir. Öğretilen tarih, öğrenilmiş tarih, aynı zamanda kutlanan tarih. Zoraki ezberlere bir de uzlaşım sal anmalar eklenir. Böylece hatırlama ezberleme ve anma arasında endişe verici bir ittifak kurulur.”²¹⁴

Aşırı anımsama veya unutma arasında gerçekleştirilen bellek zorlaması, Ricoeur’e göre gelenekle ilişkinin çarpıtılmasından başka bir şey değildir. Bu durumda tarihsel deneyim uzamı olarak geçmiş miras ile geleceğe ait beklenti çevreni arasında kurulması gereken karşılıklı ilişkiden kopan gelenek, “kimilerinin yücelttiği, kimilerinin ise var güçleri ile saklamaya ve kaçmaya çalıştığı tortullaşmış ve taşlaşmış bir depo haline gelir.”²¹⁵

Her iki anlamda da yani hem aşırı anımsama hem de unutma yolu ile gerçekleşen bellek tasarımı, eleştirel bellek yokluğu demektir. Ricoeur hastalıklı bir yapı olarak gördüğü bu durum karşısında iki yol önerir. Birincisi, gerekli mesafe alma (distanciation) edimini yerine getirerek gerçekleştirilecek bir belgesel tarih araştırmasıdır.²¹⁶ Kollektif belleğin yapısı esas olarak öykülemeye dayalıdır ve aynı olaylar her zaman başka türlü okunabilir ve anlatılabilir. Bu hermeneutik ilkenin ışığında, “önemli bir olayın çağdaşlarının tanıklıkları, büyük yıkımlardan kurtulanların anıları, birçok kuşaklardan geçen gelenekler, yazılı belgelerin süzgecinden geçmeli ve metinsel bir eleştiri ile sınanmalıdır.”²¹⁷

Ricoeur’ün önerdiği ikinci yol, “anıların değişimi- *exchange memories*”²¹⁸ olarak da adlandırılan, “belleklerin gerçek ve etkin değişimine”²¹⁹ cesaret etmektir. Bir kişi ya da topluluğun kendisi hakkında kurduğu öyküler, diğerlerinin kendileri hakkında kurdukları öykülerle birlikte örülmüştür. Bizler aynı zamanda başkalarının

²¹⁴ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yay. s. 105.

²¹⁵ Ricoeur, P., (2007), “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, s. 312.

²¹⁶ Ricoeur’ün hermeneutik yaklaşımında önemli bir yeri olan ‘distanciation’ kavramını önceki bölümlerde ele almıştık. Bunula ilgili olarak bkz. yukarıda.. s. 44.

²¹⁷ Ricoeur, P., (2007), “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, s.314

²¹⁸ Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 97.

²¹⁹ Ricoeur, P., (2007), “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, s. 314.

öykülerinin kişileriyez, onlar da bizim. Bir topluluğun zafer öyküsü bir başkasının yenilgi ve kayıplarının öyküsüdür. Öykülerin karışması Ricoeur'e göre daha derin bir fenomeni "belleklerin karışmasını"²²⁰ yansıtır. Ricoeur'e göre bellek zafiyetlerinden kurtulup, eleştirel bir belleğe sahip olabilmek için edilgin bir bellek karışmasından kurtulup, 'belleklerin etkin değişimine' geçmeye cesaret etmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda yukarıda da belirttiğimiz gibi kendimizi başka türlü anlamının ve yorumlamanın başka bir deyişle başkasının öyküsünü benimsemenin de yoludur. Kendi kendimizi anlamak için "başkalarının öykülerinden geçmek, tarihimizi bizden başka halkların, diğer büyük kültürlerin tarihçilerinin gözleri ile okumak"²²¹ bellek tedavisinin gerçekleştirilmesi gereken iştir.

Karşılıklı bellek değişimi, çarpaz bir okuma ile tarafların kültürlerinin kurucu olaylarının konu edilmesinden ibaret değildir. Söz konusu değişim ile toplumlar, yaşamlarının dondurulmuş, mumyalanmış ve ölü gelenekler haline gelmiş kısımlarını karşılıklı olarak özgürleştirme olanağını elde ederler.²²² Anıların paylaşılması ile donmuş toplumsal ilişkilerden kurtularak, özgür ve yaratıcı iletişimin olanaklarını yeniden elde edebiliriz. Aynı zamanda bu bize, geçmişin mirasını adil bir biçimde devralma olanağı da sağlayacaktır.

Anıların ve belleğin karşılıklı değişimi, bağışlama ile birlikte unutmaya yol açacaktır. Burada söz edilen unutma, yukarıda verdiğimiz bellek zayıflığı olarak unutmadan farklı olarak bağışlama temelinde ele alınan unutmadır.²²³ Arendt'in eylemin geri döndürülemezliğine çare olarak gördüğü bağışlama ile ilişkili unutma, hınç ve öfke ile dolu bir tarih yazımının oluşturduğu kolektif belleği tedavi edici bir yol olarak görülmektedir.²²⁴

Buraya kadar yaptığımız soruşturma, bireysel bir çerçevede köklerini ve dayanaklarını aradığımız kişisel özdeşliğin ve kimliğin, toplumsal bir çerçevede kurulduğunu göstermektedir. Barash'ın deyimi ile "kişisel bellek ile kişisel kimlik

²²⁰ Ricoeur, P., (2007), "Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa", s. 315.

²²¹ Ricoeur, P., (2007), "Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa", s. 315.

²²² Kaplan, M. D., (2003), "Selfhood" **Ricoeur's Critical Theory**, s. 98. Alıntı: Ricoeur, P., (1995) "Reflections on a New Ethos for Europa", **Philosophy and Social Criticism**, 21 (5/6), s. 8.

²²³ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 456-457.

²²⁴ Ricoeur, P., (2007), "Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa", s. 315

köklerindeki kolektif boyutu ortaya koyarlar.”²²⁵ Tam da bu nedenle, kişisel özdeşlik içinde ‘başka’ ile ‘kendi’, karşıtlık olarak değil, bir aradalık olarak yan yana gelmekte, ‘başkalık’ “bizzat kendilik’in kendisinin kurucu ögesi haline gelebilmektedir.

B. Türkiye’de Birey Anlayışları Bakımından Çeşitli Açılımlar

Çalışmamızın bu bölümünde 1933 yılında gerçekleştirilen Üniversite Reformu’ndan sonra, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde Batılı anlamda bir felsefe geleneğinin başlatıcısı ve yönlendiricisi konumunda olan felsefecilerimizce ortaya konan felsefe etkinliği, birey anlayışları bakımından ele alınmaktadır. Söz konusu felsefe etkinliğini, sadece bir düşünme geleneği oluşturmak bakımından değil, Türkiye’de felsefe eğitim ve öğretiminin kuramsal ve kurumsal alt yapısını hazırlamak gibi geniş bir eylem alanı içinde düşünmek gerekir. Kuramsal çerçevesi Batı düşünme geleneği içinde oluşturulan felsefe eğitimi, kurumsal yapı olarak da Batı’daki modellere göre biçimlendirilmiştir.

Bu çerçevede Batılılaşma, Aydınlanma’nın akılcılık, bilimsellik, özgürlük temelinde geliştirdiği yeni birey anlayışları ile birlikte düşünülmekte, modern ulus toplumu oluşturacak bireylerin yetiştirilmesine ülkece özel önem verilmektedir. Bu eğitim ve öğretim seferberliğinin yaygın ve köklü bir şekilde gerçekleştirilmesi ise Türkçenin yeni duruma uygun olarak geliştirilmesini, yenileştirilmesini, ayrıca felsefe dili haline getirilmesini gerektirmektedir.

Bu koşullar altında gerçekleştirilen felsefe etkinliğine baktığımızda birey anlayışlarını belirleyen iki farklı olgudan söz edebiliriz. İlk olarak kuramsal bakımdan felsefede insan konusu, yirminci yüzyılın başından itibaren Kıta Avrupası’nda sürmekte olan tartışmaların yansıması veya aktarımı niteliğinde işlenmektedir. 1930’lu yılların başlarında, Lisansüstü felsefe eğitimlerini Almanya’da tamamlayan Gökberk ve Mengüşoğlu’nun, özellikle Yeni-Kantçılık sonrasında gelişen verimli tartışma ortamının içinde buldukları ve bu tartışmaları yakından

²²⁵ Barash, J. A., (2013) “Belleğin Eşiğinde:” s. 28.

izledikleri görülmektedir. Bu bakımdan Türkiye’de felsefe temelinde ele alınan birey anlayışları, Avrupa’da ortaya konan farklı yaklaşımların izlerini taşımakta bu tartışmaların gerilimlerini yansıtmaktadır. Bu çerçeveden bakılınca burada ele aldığımız felsefecilerimizin insan, toplum ve tarih konularında geliştirdikleri düşüncelerin, temel olarak Aydınlanma zemininde gelişen akılcı ve bilimselci bir geleneğe bağlı kaldıkları saptanabilmektedir. Öte yandan ele aldıkları konular bağlamında Avrupa’da Aydınlanma’nın tümelci yaklaşımlarına bir eleştiri olarak gelişen tarihselci ve fenomenolojik yaklaşımlardan da önemli ölçüde beslendikleri anlaşılabilmektedir. Bu durum çalışmamızda, felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan bir gerilim olarak değerlendirilmekte ve kaynakları ve sonuçları bakımından incelenmektedir.

Türkiye’de ortaya çıkan birey anlayışlarını belirleyen ikinci olgu, ülkenin içinde bulunduğu, tarihsel ve politik durumdur. Yüzyıl başında içinde bulunulan ekonomik ve siyasi bunalımdan Batılı anlamda modern bir ulus devlet olma kararı verilerek çıkılması hedeflenmiş, 1933 reformu ile Üniversite’ye de bu doğrultuda bir görev ve sorumluluk yüklemiştir. Bu konu ile ilgili değerlendirmeleri, *Yüzyıl Başında Ülkemizde Durum* başlığı altında vermiştik. Hatırlanacak olursa 1933 öncesi yayımlanan dergilerde yazan Erişirgil gibi pragmatist eğilimli felsefeciler, Cumhuriyet kazanımlarını içselleştirmiş yeni kuşakların yetiştirilmesi ve eğitimi üzerinde durmaktadırlar. Bu yazılarda, Üniversite’ye ve Edebiyat Fakültesi’ne bu konuda görev düştüğü ifade edilmektedir.²²⁶ 1933 reformunun temel amacı Darülfunun’un kayıtsızlığı karşısında, “milliyetçilik ve inkılapçılık” esaslarına göre örgütlenmiş yeni bir üniversite oluşturmak olarak açıklanmaktadır.²²⁷ Öyle ki bu uğurda 1924 yılında gerçekleştirilen kısmi özerklik de feda edilmiştir. Bu çerçevede Felsefe Bölümü’ne düşen görev, yeni kültürün felsefi temellerini Batı’nın yaptığı yolculuğu model alarak ve tekrar ederek araştırmaktır. Bu çabalar aynı zamanda özgün bir kimlik oluşturma, başka bir deyişle yetişen yeni nesillere kültürel bir biçim verme çalışmaları olarak değerlendirilmelidir.

²²⁶ Bkz. yukarıda “1933 Öncesi Felsefe” s. 56.

²²⁷ Bkz. yukarıda “1933 Reformu ve Alman Hocalar” s. 75.

Bu çerçeveden baktığımızda Türkiye'deki birey anlayışlarının iki ayrı temelde biçimlendiğini görmekteyiz. Bunlardan ilki, insanı eylem ve etkinliklerinden yola çıkarak anlamaya çalışan ve onu tür olarak ayırtlı kılan temel niteliklerin ortaya konmasını hedefleyen antropolojik yaklaşımlardır. İnsanı tekil varoluşundan ve fenomenlerinden hareketle ele alan bu yaklaşımlar, tür olarak insan, içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olarak birey, tekilliğinde ve biricikliğinde kişi kavramları bağlamında insan sorununa yaklaşırlar.²²⁸

Deneyim ve eylem alanından elde edilen verilerden hareketle sürdürülen bu çalışmalarda 'insan olma'nın koşulları sayılan en genel yapıların ortaya konması amaçlanmaktadır. Hergünkü yaşantısı içindeki tekil insan varoluşlarından hareket ederek ortaya konan genel tanımlamalar, insanın ne olduğuna dair sorunun cevaplarını oluştururlar. Değer ve etik ilişki kavramı öne çıkarılarak oluşturulan bu tasarımlar, soyut, evrensel ve ahlaki bir kişi'liğin betimlemeleri olarak gözükmektedir. Bu 'kişi'nin Kıta Avrupası'nda ortaya konan felsefi antropolojiler çerçevesinde tanımlanmış 'kişi' kavramı ile yakından ilgisi vardır ve bu bağlamda çizilen insan tasarımı bize, Batılı modern ulus toplumun, Aydınlanma kültürü ile yetişmiş bireyini anlatır. Bu yaklaşım çalışmamızda Mengüşoğlu ve öğrencisi Kuçuradi'nin söylemleri üzerinden incelenecektir.

Aynı dönemde ortaya çıkan ikinci yaklaşım, birey olma sorununu tarih bilinci, kültür ve dil temelinde ele alan, bireysel özgünlükleri ulus toplum yapısı içinde düşünen yaklaşımlardır. Özgün bireyler olarak var olmayı, başka bir deyişle kendilik farkındalığını, Batılı, modern ulus toplumun oluşturulması çabası içinde gören bu çalışmalar, Batı felsefesinde on sekizinci yüzyıl sonunda Herder'in söylemi ile birlikte şekillenen tarihselci yaklaşımlardan beslenmiştir. Buna göre, ulusal ve bireysel özgünlüklerin, dil ve kültürler yolu ile tarih içinde belirlendiği düşünülmekte

²²⁸ Bedia Akarsu'nun *Felsefe Sözlüğü*'nde kişi kavramı; Ussal varlığın bölünmez tözü (Boethius), Tinsel edimler özeği (M. Scheler), Oluşumunu özgürlüğe dayatan, kendisini kendisi kuran bireysel öz, Yaşamın gidişi içinde tek beni kuran birlik, kendini sen'in karşısında bir ben olarak yaşayan öz, gibi çeşitli biçimlerde verilmiştir. Bu tanımlamalardan kişi kavramının kişisel özdeşliği taşıyan bir dayanak (öz-töz) olarak anlaşıldığı görülmektedir. Bkz. Akarsu, B., (1998) **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İnkilap Yay. s. 116. Birey kavramını ise TDK sözlüğünde belirtildiği gibi, "Toplumları oluşturan ve düşünsel, duygusal, iradeyle ilgili nitelikleri toplum içinde belirlenen insanların her biri," olarak kullanıyoruz.

Bkz. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts

ve bu amaçla, tarih, kültür ve dil çalışmalarına ağırlık ve öncelik verilmektedir. Ancak bu yaklaşımlarda bireysel özgünlüklerimizin kökenlerinin Antik Yunan kültürü ile bağlantısı üzerinde durulmakta, bu yolla Batı uygarlığı ile yapısal bir ilişki ve bağlantı kurulmaya çalışılmaktadır. Bu bakımdan bu yaklaşımlar, ulusal ve bireysel zeminde Batılı anlamda bir kimliğin, kendimize özgü çerçevesinin ve kökenlerinin araştırıldığı çalışmalar olarak görülebilir kanısındayız. Çalışmamızda bu yaklaşımlar, Gökberk ve öğrencisi Akarsu'nun söylemleri ele alınarak incelenmektedir.

Burada ele aldığımız her iki yaklaşım biçimi, yola çıkış noktası olarak tekil varoluşunda insanı, bireyi ele alır. Mengüşoğlu'nun felsefi antropoloji söylemi gündelik yaşantısı içinde insanın ortaya koyduğu fenomenlerden yola çıkar. Gökberk'in tarihselci yaklaşımı ise, tarih içinde ortaya çıkan kültürlerin bireysel özgünlükler olarak düşünülmesi gerekliliğinden söz etmektedir. Ancak her iki yaklaşımın temelinde, Batı kültür biçiminin genel geçerliği dolayısı ile Batı'da gözlenen gelişim çizgisinin ve uygarlaşma yolunun, tüm diğer kültürlerin izlemesi gereken yol olduğuna dair Aydınlanmacı ve ilerlemeci görüş hakimdir.

Bu çerçeveden bakıldığında, bütün tarihselci ve fenomenolojik-hermeneutik içerimlerine karşın ortaya konan birey anlayışları bir önceki bölümde *Modern Dönem Birey Anlayışları* başlığı altında verdiğimiz, tözsel dayanak üzerine kurulu ve aynılık ifade eden kişisel özdeşlik tanımlamaları ile örtüşür. Bu tutum, tekilci düşünme biçimi ile tümelci düşünme biçiminin bir arada bulunduğu bir ikilem halini bize düşündürmektedir.

Hatırlayacak olursak, çalışmamızın *Yüzyıl Başında Ülkemizde Durum* adlı bölümünün, *1933 Öncesi Felsefe* alt başlığında ilk modernler olarak gördüğümüz Jön Türklerde ve diğer aydınlarda hakim olan tereddüt haline çeşitli yazarlardan yaptığımız alıntılarla değinmiştik. O bölümde, zorunlu olarak dayatan değişim ve yenileşme ile gelenek arasında ortaya çıkan çatışmanın yol açtığı bir ikilemden söz edilmekte idi. Buna karşılık Cumhuriyet sonrası felsefecilerinde gördüğümüz ikilik hali, geleneği bir kenara bırakmış olan düşünmenin, Batı felsefesi içinde ortaya çıkmış iki karşıt tutum arasında kalışının ikilemi olarak gözükmektedir. Başka bir

deyişle Batı felsefesi içerisinde ikincisi ilkinin eleştirisi olarak gelişmiş olan tümelci yaklaşım ile yorumlayıcı yaklaşım arasında kalan bir ikilem halinden söz etmek gerekmektedir kanısındayız. Bu konu ile ilgili görüşlerimiz çalışmamızın *Eleştiri* bölümünde ele alınacaktır. Şimdi, yaptığımız bu kısa açıklama çerçevesinde modernleşme döneminde ülkemizde ortaya konan birey anlayışlarına daha yakından bakabiliriz.

1. Felsefi Antropoloji Bakımından Birey Sorunu

a. Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji

Ülkemizde gerçekleşen felsefe etkinliğinde insanın bir varlık olarak konu edilmesi ve bunun kendine özgü bir felsefe yapma tarzı içinde ele alınması geleneğinin Takiyettin Mengüşoğlu'nun (1905-1984) felsefi antropoloji çalışmaları ile başladığını söyleyebiliriz. Mengüşoğlu Hartmann'ın kurucusu olduğu yeni ontoloji yaklaşımı temelinde geliştirdiği antropolojik görüşlerini *Felsefi Antropoloji*²²⁹ adlı çalışmasında ve bu bağlamda kaleme aldığı çeşitli yazılarda ortaya koymuştur.

Mengüşoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* adlı çalışmasının sonuç bölümünde yüzyıl başında Husserl'in gerçekleştirdiği fenomenoloji yaklaşımının ontoloji için yeni bir hareket alanı açtığını, bu açılımla birlikte Hartmann'ın geliştirdiği yeni ontoloji yaklaşımının “yüzyılımızın felsefesine temelli değişiklik getirdiğini” söyler.²³⁰ Bu yolla epistemolojilerin refleksiyona dayalı yöntemselliğinden, doğal yaşama dönülmüş, fenomenlerden hareket eden yeni ontoloji, “kendisine, insanın ve dünyanın tabii yapısını inceleme konusu ve hareket noktası yapmıştır.”²³¹

Bu açılım ile birlikte “ontolojik temellere dayanan yeni bir felsefi antropolojinin problem alanını önüne açılmış bulduğunu söyleyen Mengüşoğlu, sonraki hedefini “Hartmann'ın yeni ontolojisini yeni bir antropoloji ile tamamlamak”²³² olarak saptamıştır. Otuz yıldan fazla bir süre bu alanda çalıştığını

²²⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay., İstanbul,

²³⁰ Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Mat., s. 223.

²³¹ Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 224.

²³² Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. VII.

bildiren Mengüsoğlu, yapmayı düşündüğü ontolojik temellere dayalı felsefi antropolojinin, “insan fenomenlerinden kalkacak, ilimlerin sonuçlarına ters düşmeyecek ve fenomenlerde açığa çıkandan fazlasını ileri sürmeyecek bir tarzda kurulacağını”²³³ ifade eder.

Mengüsoğlu, “*Felsefi Antropoloji*” adlı çalışmasının *Giriş* bölümünde, geleneksel felsefe yapma biçimlerinde adeta ‘kendisini unutan insanın’ yirminci yüzyılın başından itibaren kendisine, kendi problem ve fenomenlerine döndüğünü ifade eder.²³⁴ O, insanın kendi kendisini araştırma konusu yaptığı bu özel felsefe dalına ‘felsefi antropoloji’ adını vermektedir. Ona göre, yeni bir felsefe dalı olan bu antropolojinin çabası;

“insan fenomenlerini, başarılarını tahlil ve tasvir etmek, bunlardan insanı anlamak bakımından sonuçlar çıkarmak üzerinde toplanmaktadır. Bu sebepten dolayı onun gayesi insanı, onun bütün yapıp ettiklerini, bunların ürünü olan insan başarılarını, fenomenlerini yeni bir ışık altına koymak ve böylece de insan denilen varlık alanını anlamak, kavramaktır.”²³⁵

Bu çalışmayı Batı’da ortaya konan diğer antropoloji çalışmalarından ayırt eden niteliğin, ontolojik temellere dayanması olduğunu bildiren Mengüsoğlu, özel bir varlık alanı olarak gördüğü insanı diğer varolanlarla kurduğu ilişkiler üzerinden tanımak ve anlamak gereği üzerinde durmaktadır. Bu varlık alanı içinde insan, “somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık şartlarından, fenomenlerinden hareketle” ele alınmaktadır.²³⁶

Mengüsoğlu’nun söz ettiği varlık koşulları, insanın olmazsa olmaz niteliklerinin göstergesi olan fenomenlerdir. Birer edim (act), yeti, yönelim, olarak da tanımlanabilen bu fenomenler, dünyanın neresinde ve hangi zaman diliminde olursa olsun, insanla karşılaşıldığında saptanabilen yapı özellikleridir. İnsanın yapıp-eden, eyleyen bir varlık olması teması etrafında toparlanan bu edimler, eylemler ve etkinlikler yolu ile gerçekleştirilirler. Burada tek bir edimin gerçekleştirilmesinden sorumlu olan tek bir eylemden söz edilemez, başka bir deyişle, insanın başarı olarak

²³³ Agy.

²³⁴ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 1.

²³⁵ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 53.

²³⁶ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 1

ortaya konan bütün eylemlerinde, söz konusu varlık şartlarının hepsi birbiriyle ilişkili bir biçimde etkin kılınmıştır. Biri olmadan diğeri de olmaz. Hangisinin ne ölçüde etkili olduğu, insanın biyolojik, tarihsel ve kültürel konumuna göre değişir. Bu durumda insan ortaya koyduğu her eylemde, kendi varlıksal bütünlüğünü gerçekleştirmektedir. Başka bir deyişle insan eylem ve etkinlikleri, belli bir anlam birliği ile ilişkilendirilmiş edimler demeti tarafından belirlenmekte, yönlendirilmektedir. Bu anlam birliğinin ise, değerleri duyma yetisince, ideal varlıklar olarak görülen değerlere dayanarak kurulmaktadır.

Mengüşoğlu'nun *Felsefi Antropoloji* çalışmasında bu edimler; 1. insanın bilen bir varlık olması, 2. bilgisi doğrultusunda eylemesi, 3. eylemlerini seçerken değerleri duyması ve onları gerçekleştirme yetisi, 4. başkaları ile birlikte yaşarken tavır takınması, 5. tavır takınmayı olanaklı kılan önceden görme yetisi, 6. eylemlerini isteyerek gerçekleştirme, 7. istemeyi ve seçmeyi olanaklı kılan özgürlüğü, 8. eylemlerinin tarihi oluşu, 9. şeylere anlam veren yani ideleştiren bir varlık olması, 10. sevme ve kendisini bir şeye verme niteliği, 11. çalışması, 12. eğitilmesi ve eğitmesi, 13. devlet kurarak yaşaması, 14. inanan bir varlık olması, 15. sanat yapması, 16. konuşması yani dil özelliği, 17. biopsişik bir varlık olması şeklinde sıralanır.²³⁷ Bütün bu edimlerin insan varlığında doğuştan birer potansiyel olarak – biopsişik çekirdek- var oldukları söylenmektedir. Ancak aktifleşmeleri ve gelişmeleri, insanın içinde bulunduğu koşullara göre değişir.²³⁸ Bu bakımdan “bütün insan kabiliyetleri individueldir; yani insandan insana değişir.”²³⁹

Mengüşoğlu'na göre burada sayılan nitelikler, insan fenomenleri, insan başarıları ve insana doğa tarafından kazandırılan öğeler olarak, birer varlıktırlar ve bütün öteki varlıklar arasında ve onlarla bağlantı halinde bulunurlar. Bu bağlamda felsefi antropoloji'nin ontolojik üstünlüğü, “kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, varlık unsurlarından hareket etmesi”²⁴⁰ olarak görülmektedir.

²³⁷ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 1.

²³⁸ Mengüşoğlu bu koşulların başında coğrafi ve kültürel koşulları sayar. Örneğin onun Doğu toplumları adını topluluklara ait insanlarda başta tarihlilik olmak üzere birçok varlık koşulu gelişmemiş olarak bulunmaktadır. Bkz. Mengüşoğlu, T., “*Tarihilik ve Tarihsizlik*”, **Felsefe Arkivi**, 1968, sayı 16.

²³⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 159.

²⁴⁰ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 63.

Daha önce belirttiğimiz gibi felsefi tavrını problemlere yönelik düşünme olarak belirleyen Mengüsoğlu, antropolojik çalışmalarında da önceden konulmuş herhangi bir sistem, ilke ya da kavramdan hareketle araştırmasını yönlendirmediğini belirtmektedir. Bu çerçevede söz konusu ontolojik yaklaşımın dünya ile kurduğu bağ verili gerçekliklerden hareket eden doğal ve bilimsel bir tavır olarak nitelendirilmektedir.²⁴¹

Mengüsoğlu *Felsefi Antropoloji* çalışmasının başında, kendi döneminde ortaya konan fiziksel ve biyolojik temelli antropoloji kuramları ile hesaplaşmaya yönelmiştir. Kendi doğal tavrını, insanı somut bütünlüğü içinde araştırmak olarak belirleyen Mengüsoğlu, dönemdeki diğer antropoloji kuramlarını, insan varlığının somut bütünlüğünü değil de bir yönünü öne çıkararak ele alan kuramlar olarak eleştirmektedir. Ona göre bu yaklaşımlar insanla hayvan arasında bir fark görmemekle ya da insanla hayvan arasında belli kavramlara dayanan kurgulanmış bir öz farkının bulunduğu kabulünden hareket etmektedirler.

Kısaca özetleyecek olursak, W Köhler (1889-1967) in araştırmalarına dayanan ‘gelişme psikolojisi teorisi’ni, insanla hayvan arasında fiziksel ve duysal gelişme bakımından ancak bir derece farkının bulunduğunu ileri sürmesi nedeniyle eleştirir.²⁴² Ona göre Darwinizm tarafından da desteklenen bu teori, insanı da içine alan canlı türleri arasında çok büyük farklar olsa da bunun niceliksel bir fark olduğu, varlıksal bakımdan bir fark olmadığı tezine dayanmaktadır.

Mengüsoğlu’nun bazı yönleri ile eleştirdiği bir başka antropolojik yaklaşım Gehlen’in (1904-1976) ‘biyolojik kuramı’dır.²⁴³ Ona göre Gehlen, insanın hayvana göre morfolojik bakımdan tam gelişmemiş olduğunu, içgüdüleri bakımından da hayvana göre hayli geri olduğunu söylemektedir. Ancak insan, akıl varlığı olarak bu eksikliklerini kapatma eğilimindedir. O aklını kullanarak eylemlerde bulunur ve bu eylemleri ile doğayı değiştirir, teknolojiyi üretir ve yaşamını koruyarak sürdürür. İnsan yaşamının korunması ve sürekliliği, içgüdüleri ile değil, akli ile yönettiği eylemleri ile sağlanır.

²⁴¹ Mengüsoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 208

²⁴² Mengüsoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 8.

²⁴³ Mengüsoğlu, T., (1997), “Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler” *Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi*, s. 3.

Bu bakımdan Mengüšoğlu Gehlen'in teorisini, insanın tüm edimlerini biyolojisinde varolan bir eksikliğe dayanarak açıklamak, onun eylemlerine yön veren değerleri akılsallaştırmakla eleştirir. Bu teori ile insanın etik varlığı da içgüdü eksikliğine bağlanmıştır. Gehlen'de insan olduğu gibi kabul edilmemiş, başarıları ve yetenekleri, biyolojik eksikliğine göre yorumlanmıştır.²⁴⁴

İnsanı eylemleri yolu ile yarattığı kültür dünyasından hareketle çözümlenmeye çalışan 'kültür antropolojisi' de Mengüšoğlu tarafından eleştirel bir bakışla ele alınmıştır. Ona göre antropolojide biyoloji temelinden farklı olarak ortaya çıkan bu yeni yönelimin başlangıcında Dilthey'in tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayırıp sınırlandırması çabaları yatar. İnsanın *Geist*, ruh ve biyolojik varlık olarak üç alana bölünmesinden türeyen bu ayırmanın felsefeye 'Kültür bilimleri' ve 'kültür felsefesi' kavramlarını soktuğunu belirten Mengüšoğlu'na göre, antropoloji bilimi de bu ayırmadan etkilenmiştir. Bu çerçevede Gehlen'in antropolojisi doğa bilimlerine dayalı bir antropoloji kabul edilirken, tin bilimlerine dayalı kültür antropolojisinin yeni bir yaklaşım olarak ortaya çıktığı belirtilmektedir.²⁴⁵ Bir kültür antropolojisinin görevinin, kültürü ayakta tutan, onun gelişimini sağlayan yasaları bulmak olduğu belirten Mengüšoğlu, bu yaklaşımları kültürü insanın önüne koymak, kültürden giderek insanı anlamak bakımından eleştirmektedir.²⁴⁶

Bu bağlamda kültür antropolojisi alanında, insanı bir *animal rationale* değil, *animal symbolicum* olarak kabul eden Ernst Cassirer'in (1874-1945) görüşlerine eleştirel bakan Mengüšoğlu'na göre, Cassirer'de insan gerçeklikler dünyasında değil, semboller dünyasında yaşamaktadır. Bu dünya ise, mitos, dil, din, tarih, sanat ve bilimden kuruludur. O nedenle kültür antropolojisi, "mitos, dil, din, sanat, tarih ve ilim gibi çeşitli sembol formlarının karakterini ve yapısını gösteren"²⁴⁷ bir bilgi etkinliği olarak görülmelidir.

²⁴⁴ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 36.

²⁴⁵ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 19-20.

²⁴⁶ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 21. Mengüšoğlu bu eleştirilerini Erich Rothacker'in antropolojik görüşlerine dayandırarak yapmaktadır. (Mengüšoğlu'nun alıntısı: Erich Rothacker, *Kultur Anthropologie*, s. 68 Kaynakla ilgili daha fazla bilgi verilmemiştir.)

²⁴⁷ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 21 (Alıntı: E. Cassirer, *Was ist der Mensch*, 1960 s. 208)

Ona göre böyle bir antropoloji, “insanın varlık yapısını, insan olmanın temel şartlarını değil, ancak milletlerin özelliklerini ortaya koyabilir; çünkü milletlerin özellikleri ile insanın varlık yapısı arasında fark vardır.”²⁴⁸ Ona göre kültürler ulusal oluşumlardır ve yaratıcısı olan ulusun özelliğini gösterirler. O nedenle insanlığa ait bir kültür birliğinden değil, kültürlerin çokluğundan söz edilir. Kültür, belli bir insan gurubunun kendi özelliklerini taşıyan belli alanlardaki eylemleridir ve o insan gurubunun tekliğini gösterir. Bu nedenle Mengüşoğlu kültür antropolojisini, “felsefi antropolojinin araştırma alanının birliğini, insanlığı parçalamakla”²⁴⁹ eleştirir.

Kültür kavramı ile ırk kavramı arasında paralellik kuran Mengüşoğlu, kültür antropolojisini ırk antropolojisi ile birlikte düşünmekten yanadır.²⁵⁰ Ona göre ırk antropolojisi insanın varlık yapısını değil, ancak belli insan gruplarının biyolojik, psikolojik niteliklerini saptayabilir. Oysa felsefi bir antropolojide söz konusu olan, herhangi bir insan gurubunun özelliğini göstermek değildir. Tersine insanı insan olarak ele almak, hangi ırka, hangi kültür çevresine ait olursa olsun, insanın kendisine ait varlık yapısının niteliklerini ortaya koymaktır. Bu anlamda Mengüşoğlu’na göre kültür antropolojisi “tam manası ile bir antropoloji değildir; o daha çok bir tarih felsefesi veyahut da bir kültür felsefesidir.”²⁵¹

Görüldüğü gibi, insan fenomenlerinden hareket eden Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinin amacı, tüm kültürleri aşan, insan ve dünyasına ait tüm farklılıkları içinde eritecek bir genelliğe, evrenselliğe ulaşmaktır. Bu nedenle tarihsel, kültürel ve bireysel oluşu aşan antropolojik insan modeli, bilimsel bir tavırla genel geçer kategoriler ve ilkelerin araştırıldığı bir çalışmanın sonucudur.

Bununla birlikte Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinde insanın varlık koşulları arasında sayılan ‘tarihi’ oluşu ile ‘şeylere anlam vererek ideleştirme yetisi’nin bir arada bulunuşunun yarattığı gerilim öteden beri felsefenin gündeminde aşılması gereken bir güçlük olarak durmaktadır. Bunun yanında dil içinde bulunuşun yarattığı çok anlamlılık sorunu da yüzyıl başında felsefenin uğraştığı önemli sorunlardan biridir. Çalışmamızın *Yüzyıl Başında Felsefenin Bunalımı* başlığı altında

²⁴⁸ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 22.

²⁴⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 23.

²⁵⁰ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 23-24.

²⁵¹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 26.

bu konuya değinmiş, çözüm arayışları bağlamında Yeni-Kantçı yaklaşımlardan söz etmiştik.²⁵² Benzer şekilde, Dilthey'in doğa bilimlerini tin bilimlerinden ayırarak sınırlandırma gayretleri, tarihsel ve kültürel oluşun getirdiği çok anlamlılık karşısında yorumlamayı bir yöntem olarak geliştirme amacını taşır. Bu bağlamda, Yeni-Kantçı geleneğin içinden gelen Cassirer'in, insanı *animal symbolicum* olarak gören tasarımı da bu yönde geliştirilen bir çözüm önerisi olarak görülebilir. Bu bağlamda antropolojik yaklaşımında, "insanı insan kılan en önemli yan, onun varolana, nesnelere, olgulara, fenomenlere tek bir anlam yüklememesidir; simgesel dizge aracılığı ile insan tekanamlılıktan kurtulur"²⁵³ görüşünü benimseyen Cassirer'in söyleminin, "kültürel insanbilim içinde olduğu kadar felsefi insanbilim içinde de yer aldığı"²⁵⁴ ifade edilmektedir.

İnsanın varlık yapısına ilişkin farklılığı, onun eylem ve fenomenlerinden hareketle temellendirme yoluna giden Mengüşoğlu'nun, bunu yorumlama gerektiren bir çokanlamlılığa sapsmadan gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir. Bu konu ile ilgili görüşlerimiz çalışmamızın *Eleştiri* bölümünde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bu çerçeveden bakıldığında Mengüşoğlu'nun, antropolojik yaklaşımlarını koşullu bir benimseme ile ele aldığı ve tartıştığı iki düşünür, Immanuel Kant (174-1804) ve Max Scheler (1874-1928) olarak görülmektedir. Her iki filozofun da antropolojik görüşlerini ayrıntılı ve karşılaştırmalı olarak *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*²⁵⁵ adlı çalışmasında incelemiştir. Bu çalışmalarda, Kant'ın antropolojik görüşlerini kendine daha yakın bulmakla beraber, Scheler'in fenomenolojik bir temele oturttuğu kişi kavramından hayli yararlandığı anlaşılmaktadır.²⁵⁶

Kant ve Scheler, antropolojik görüşleri bakımından felsefecilerimiz tarafından yakından incelenmiş, söylemleri ile ilgili araştırmalar yayımlanmış iki düşünürdür.

²⁵² Bakınız yukarıda, "Yüzyıl Başında Felsefenin Bunalımı" s. 14.

²⁵³ Çotuksöken, B., (1997), "Ernst Cassirer'de İnsan", **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Yay. haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 175.

²⁵⁴ Çotuksöken, B., (1997), "Ernst Cassirer'de İnsan", s. 170.

²⁵⁵ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, Yay. haz. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yay. İlk Basım, İ.Ü. yayınları, 1949.

²⁵⁶ Mengüşoğlu'nun öğrencisi olan Kuçuradi, onun, "Kant'dan, Scheler'den ve Nicolai Hartman'dan gelen bir zemine ayaklarını bastığını" söyler. Bkz. Kuçuradi İ., (1997), **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 83.

Felsefecilerimizin birey anlayışlarını daha iyi kavrayabilmek ve bu etkileşimleri daha iyi ortaya koyabilmek için Kant ve Scheller'den yaptıkları aktarımlara daha ayrıntılı yer vermenin çalışmamızın amaçları bakımından daha uygun olacağı kanısındayız.

Mengüşoğlu'na göre insan sorunlarını geleneksel felsefelerden farklı bir tavırla ayrı bir varlık alanı olarak gören Scheller, bu yönde yaptığı çalışmalarla felsefi antropolojinin özel bir felsefi disiplin olarak kurucusu olmuştur.²⁵⁷ İnsan ile diğer canlı türleri arasındaki ayrımın, bir derece farkı olmaktan çıkarılıp, yapısal bir farka dönüştürülmesi Scheller'in *Geist* kuramında temellendirilmektedir. Mengüşoğlu'na göre Scheller, kendi döneminde felsefenin içinde bulunduğu krizden hareketle, "gerek bağımsız bir ontoloji kurmak ve ontolojik temellere dayanan bir felsefenin alanını saptamak, gerekse bilimlerin alanını sınırlandırmak için"²⁵⁸ varlık dünyasını görelî varlık, mutlak varlık olarak iki kısma ayırır. Böylelikle görelî varlık alanı olarak anorganik ve psişik varlık alanları, mutlak varlık alanı olan *Geist*'tan ayrılmıştır. Aynı bilgi teorisi ve ontolojik nedenlerden dolayı insan varlığını da diğer varlık dünyası gibi; "1. psiko-vital varlık alanı, 2. *Geist* varlığı"²⁵⁹ olarak ikiye ayırmış ve antropolojisini bu temeller üzerine kurmuştur.

Bu yaklaşıma göre, insanın biyolojik ve duyuşsal özelliklerini barındıran biyolojik ve psikolojik varlık alanı bakımından hayvanla arasında sadece derece farkı görülmektedir.²⁶⁰ Çünkü bu alanın verileri olan duyuşsal tepki, içgüdü, bellek ve zeka, canlı türlerin hepsinde bulunur ama en alt basamaktan insana doğru yükseldikçe artar. Örneğin hayvanlarda da zeka bulunmasına karşılık, zeka bakımından en üstün varlık insandır. Buna karşılık, insan varlığında saptanabilecek apayrılığın sadece *Geist* alanında ortaya çıktığı düşünülmektedir. *Geist*, ruh ve beden birliğine dayalı psiko-vital alanla ilgili görülmez. Başka bir deyişle fark, insan ile

²⁵⁷ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheller'de İnsan Problemi**, s. 106.

²⁵⁸ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheller'de İnsan Problemi**, s. 184.

²⁵⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 10. Mengüşoğlu *Geist* kuramı olarak belirlediği antropolojik görüşleri Scheller'in *İnsanın Kosmosdaki Yeri* adlı yapıtını referans göstererek aktarmaktadır. (Scheller, M., *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara, Ayraç Yay., 1998.)

²⁶⁰ Scheller, M., (1998), **İnsanın Kosmosdaki Yeri**, çev. Harun Tepe, Ankara, Ayraç Yay, s. 66. Scheller'in verdiği örnek: "Zeki bir şempanze ile bir teknisyen olarak Edison arasında –çok büyük de olsa- yalnızca bir derece farkı vardır." Agy.

hayvan arasında değil, *Geist* varlığı ile canlı varlık arasında konumlandırılmaktadır.²⁶¹

Mengüşoğlu'na göre Scheler, kendi devrinde ortaya konan Köhler'in gelişme psikolojisi kuramına dokunmadan, apayrılığı temellendirecek yeni bir yol aramaktadır. Çözüm, psikolojinin ve biyolojinin araştırma konuları arasına girmeyen bir varlık alanı olarak *Geist* varlığının ileri sürülmesi ile bulunmuştur.²⁶² Ona göre Scheler'in dönemi, Kant ve dönemine ait bir ayırımın -“*a priori* olanın yalnız düşünmeye, akla özgü olduğunu; *a posteriori* olanın da sadece algı alanına gireceğini”²⁶³ savunan ayırımın- fenomenologların araştırmaları ile aşıldığı bir dönemdir. Bu anlamda Scheler'in *Geist* kavramı böyle bir ayırımı başvurmadan bütün yönelimlerin hepsini kendinde toplayan bir varlıktır, “bir yönelimler sistemidir.”²⁶⁴ Burada fenomenoloji felsefesinin gelişimi ile birlikte bilinç edimlerinin bilincin yönelimleri olarak ele alındığını, bilincin ancak yönelimselliği içinde kavranabilen bir şey olduğu düşüncesinin geçerlik kazandığını belirtmek gerekmektedir.

Bu bağlamda Scheler'in fenomenolojik yaklaşımında bizi insan olma sorununa götüren *Geist* kavramı; “akıl kavramını da kapsayan, ama bunun yanında *ideleri düşünme*'yi, aynı zamanda temel fenomenlere veya öz içeriğine ilişkin belli bir türden *görüyü*, 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”²⁶⁵ “salt edimsellik”²⁶⁶ olarak tanımlanmaktadır. Burada duyulur, düşünülür dünya ayırımı ortadan kalkmış, buna karşılık fenomenolojik özler olarak saptanan tüm *istemli ve duyusal edimler*, ‘psikovital’ alandan ayrılarak, aklın diğer yetileri ile birlikte *Geist* alanına aktarılmıştır. Yapılan işlem, fenomenolojik indirgeme ile edimlerin tüm yaşantı öğelerinden ayıklanarak saf özler olarak görülmesi, bu özlerin *a priori* varlıklar olarak *Geist*'in yönelimleri

²⁶¹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 11. Ayrıca Bkz. Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, s. 131. Scheler'in antropolojisinin, Hartmann'ın yeni ontolojine ait tabakalı varlık yapısı yaklaşımı ile birlikte düşünmek gereklidir.

²⁶² Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 11.

²⁶³ Mengüşoğlu, T., (2014) **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, s. 132.

²⁶⁴ Mengüşoğlu, T., (2014) **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, s. 141.

²⁶⁵ Scheler, M., (1998), **İnsanın Kosmosdaki Yeri**, s. 68.

²⁶⁶ Scheler, M., (1998), **İnsanın Kosmosdaki Yeri**, s. 78.

(edimleri) arasında sayılmasıdır. Böylelikle *Geist* varlığı *saf edimsellik* olarak kavranır.²⁶⁷ Ama bu arada edimler ile tarihsel yaşama dünyası arasındaki ilişki de kesilmiş olur.

Bu nedenle *Geist* açıklaması Scheler söyleminde yaşama “zıt bir ilke”²⁶⁸ olarak belirlenir, Scheler’e göre bu “tinsel varlığın temel özelliği, psikofiziksel yapısı ne olursa olsun onun organik olana bağımlılıktan kurtulmuşluğu, etkiden, baskıdan (...) yaşamdan ve yaşama ait herşeyden –yani aynı zamanda kendisinin itkisel zekasından da- kurtulmuşluğu (özgürlüğü), çözümlüğü olur.”²⁶⁹ Bu çözümlülük tinsel bir varlık olarak insana sınırsız biçimde dünyaya açık eyleyebilme olanağı kazandırmaktadır. İnsan çevresine mesafe alarak onu ‘nesne haline getirebilmekte’, “çevreyi dünyadan ayırmayı”²⁷⁰ gerçekleştirebilmektedir. Bu nedenle nesneleştirme ve tinsellik insanı hayvandan ayıran özgür ve özel kılan niteliklerdir.

Öte yandan, edimlerinin yüksek bir varlık alanına ait olması yani sahip olduğu tinsellik nedeniyle insan, “dikkatini (kendine) toplama”²⁷¹ etkinliği ile birlikte, “tinsel edim merkezlerinin kendisine ilişkin bilinci”ne yani “ben bilinci”ne²⁷² sahip bir varlık haline gelebilmektedir. Kişi kavramı ile ben kavramının ayrı düzlemlerde ele alındığı bu söylemde, ‘ben’ düşüncesi insanın hergünkü yaşantı alanına, bedensel ve ruhsal bütünlüğüne ait bir kavramdır. Bu nedenle nesneleştirilebilmekte, bir töz düşüncesine taşınabilmektedir. Oysa kişi, bütün nesneleştirmelerin olanağını bize veren edimsellik merkezidir. Kişi ‘*Geist*’ın her insandaki bireyselleşmiş halidir. Nesneleştirme yetisi ve ben bilinci sayesinde her insan, “tek bir parçalanamaz yapı” olarak değerlendirilebilmektedir. Scheler’in açıklamalarından insanın tinselliği sayesinde, soyutlama özdeşleştirme, nesneleştirme, ideleştirme edimleriye kendini ve içinde yaşadığı çevreyi aşip, bir ‘dünya’ ve ‘ben’ tasarımına sahip olduğunu

²⁶⁷ Max Scheler, Husserl’in kurucusu olduğu, Fenomenoloji’nin, “başta gelen adlarından ve ilk uygulayıcılarından” sayılmaktadır. Bkz. Akarsu, B., (2006) “Max Scheler’de İnsan-Olma ve Bir İnsanlık Tasarımı,” Değişen Dünya Değişen Değerler, İstanbul, İnkilap Yay. s. 211.

²⁶⁸ Scheler, M., (1998), *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, s. 67.

²⁶⁹ Scheler, M., (1998), *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, s. 68.

²⁷⁰ Scheler, M., (1998), *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, s. 71.

²⁷¹ Agy.

²⁷² Scheler, M., (1998), *İnsanın Kosmosdaki Yeri*, Agy.

anlıyoruz. Bu nedenle o, tinselliği bu dünyanın bir parçası olarak kabul etmez, en “üst varlık temeli”²⁷³ ne yerleştirir.

Bu çerçevede içinde Scheler’in söyleminde *kişi* kavramı, tinin edimlerinin gerçekleştirildiği bir merkez olarak ortaya çıkar. Kişi nesne ya da şeysel bir varlık değildir, “sürekli olarak kendisini gerçekleştiren (özce belirlenmiş olan) edimlerden oluşan bir düzenler-bütünüdür.”²⁷⁴ Bu nedenle kişi kavramı da dünyanın bir parçası sayılmaz, o da *Geist* gibi ‘en yüksek varlığın temeline’ yerleştirilir.

Mengüşoğlu’nun yorumlarıyla söyleyecek olursak, *Geist*’da soyut özler olarak bulunan yönelimlerin (edimlerin), somut bir karakter kazandıkları zemin kişi’dir. Bu çerçevede, hem kişi kavramı hem de edimler, psikolojik ve fizik alanın dışında ona karşı “kayıtsız” tutulmuşlardır.²⁷⁵ Ben’lik, insanın gündelik yaşamı içerisindeki değişken ve kararsız bulunuşuna aitken, kişi varlığı tutarlılık ve sürekliliği sağlayan, spekülasyon bir varlık düzlemine aittir. Buna göre, kimlik veya karakter olarak düşünebildiğimiz ben birliğinin taşıyıcı dayanağının ‘kişi’ kavramı olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle insanın kendisini bir ‘benlik’ olarak nesneleştirilmesi ve anlaması, *Geist* ve ‘kişi’ varlığına bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Mengüşoğlu Scheler’in antropolojik görüşlerine insanı birbiriyle ilişkisi olmayan iki ayrı varlık alanına ayırması ve insanın varlık bütününe parçalaması nedeni ile eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre konusuna doğal tavır ile yaklaşmayan bu teori, bilimlerin ortaya koyduğu empirik sonuçlarla çatışmakta, hiçbir fenomene dayandırmadan insanı varlık temelinde iki farklı alana bölmektedir. Mengüşoğlu Kant örneğini vererek, epistemolojik kaygılarla bu tür ayrımların yapılabileceğini, ancak Scheler’in yaklaşımının “insan varlığına uygulanan ontik bir teori” olduğunu, ruh ve bedenle ilgisi olmayan bir varlık alanı olarak *Geist* açılımının dayanıksız ve temelsiz olduğunu belirtir. Ona göre Scheler, “bütün felsefi görüşünü kendi Tanrı anlayışı üzerinde kurmaya çalışması ile”²⁷⁶ söylemini kurgusal bir hale getirmiştir.

²⁷³Scheler, M., (1998), **İnsanın Kosmosdaki Yeri**, s. 78.

²⁷⁴Scheler, M., (1998), **İnsanın Kosmosdaki Yeri**, s. 79. Burada, Mengüşoğlu’nun somut varlık bütünlüğü içindeki insan tanımlamasının da birer koşul olarak belirlenmiş edimlerden oluşan bir düzenler bütünü olarak görülebileceğini belirtelim. Ancak o, bütün yapıp etmeleri ile sadece yaşadığı dünyaya aittir.

²⁷⁵ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 146.

²⁷⁶ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 197.

Geist'in taşıyıcısı olarak tanımladığı bedensiz ve ruhsuz 'kişi' kavramının kanıtı olarak Tanrıyı gösteren Scheller'in söylemi, bir çıkmaza girmiştir. Tanrı hakkında bir "bilgi" ye sahip olmayışımızın Tanrıyı kanıt göstermemizi engellediğini düşünen Mengüşoğlu, bu nedenle Scheller'in *Geist* kavramına dayalı 'kişi' açıklamasını bir kurgudan ibaret görmektedir.²⁷⁷

Bununla birlikte, Scheler'in görüşlerinin antropolojiyi felsefenin bağımsız bir dalı haline getirdiğini de kabul eden Mengüşoğlu, Scheler'in bulgularını bilimsel temellere oturtarak yeniden ele alma çabalarının, yeni antropolojik kuramların doğmasına yol açtığını da belirtir. Bu çerçeveden baktığımızda kendisinin 'insanın fenomenlerinden elde edilen varlık özellikleri' olarak tanıttığı edimlerin ve bu edimlerin gerçekleştirilme tarzlarının, Scheler'in antropolojik kuramı ile yakınlıklar taşıdığı görülmektedir. Ancak Mengüşoğlu insanı 'somut bütünlük' olarak ele almaya büyük özen göstermekte, ontik veya epistemolojik herhangi bir ayrıma gitmemektedir. Böylelikle, Scheler'de ortaya çıkan *Geist*, 'kişi' ve 'ben' ayrımlarından da kurtulunmuş olmaktadır. Zaten Mengüşoğlu felsefesinde benlik, ben bilinci, kendilik, kimlik gibi kavramsal analizlere rastlayamayız. Onun üzerinde durduğu konu, bilimsel bir bakış açısıyla yaklaşarak, insanla ilgili türsel ve yapısal ayrımları ortaya koymak, onu diğer canlı türlerinden ayıran varlık özelliklerini araştırmaktadır. Bununla birlikte, ilerde göreceğimiz gibi, Hartmann'ın tabakalı varlık yapısı içinde düşündüğü değerler açılımı onun söyleminin etik boyutunu oluşturmakta, böylelikle antropolojik tanımlamalar, insanın eylem ve etkinliklerinde ortaya çıkan sürekli ve tutarlı bir anlam birliği olarak kişilik ve kimlik tanımlamalarına da uzanabilmektedir.²⁷⁸ Bu nedenle Mengüşoğlu'nun antropolojik söylemi aynı zamanda birey'in ve toplumun yeniden örgütlenmesi ile ilgili önermeler içeren politik bir söylem olarak da değerlendirilebilmektedir.

Mengüşoğlu'nun görüşlerini besleyen ikinci yaklaşım Kant'ın ortaya koymuş olduğu antropolojik açılımlardır. Buraya kadar sayılan antropolojik görüşlerin biyolojik, psikolojik ya da metafizik bir temelden hareket ettiklerini belirten Mengüşoğlu, Kant'ın antropolojik yaklaşımlarında ontolojik temellere daha fazla

²⁷⁷ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, s. 197.

²⁷⁸ Hartmann'ın yaklaşımında değerler özel bir varlık alanı olarak, ideal (*Geist*) varlık alanına aittirler. Bkz. Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 116.

yaklaşılmış olduğunu belirtir. Bu nedenle Kant'ın antropolojik problemleri ele alış tarzını, “bazı kayıtlarla” ontolojik temelli bir felsefi antropolojiye geçiş aşaması olarak görmektedir.²⁷⁹

Mengüşoğlu için Kant antropolojisinde ilk dikkat çeken şey insanın özgür (otonom) bir varlık olarak belirlenmiş olmasıdır. Çünkü bu nitelik Mengüşoğlu açısından felsefi bir antropoloji için ön şart niteliğinde görülmektedir. Ona göre Kant, özgürlüğü temellendirmek için insan varlığının doğal yapısını ve aklını birbirinden ayırarak ele almış, özgürlüğü akıl varlığı ile ilişkilendirmiştir.²⁸⁰ Bir akıl varlığı olarak insan, özgürce kendi yasalarını kendisi oluşturabilirken, biyolojik varlığı nedeniyle doğa yasalarına bağlıdır. Böylelikle insan ‘otonom ve heteronom yönleri ile ikili bir yapıya kavuşturulmuştur. Ancak bu durum Mengüşoğlu için temel bir sorun teşkil etmez. Çünkü ona göre Kant'ın buradaki tavrı epistemolojik bir zorunluluktan doğmaktadır. Yapılan ayırım, insan varlığını Scheler’de olduğu gibi ontik olarak ikiye ayırmak anlamına gelmemektedir.²⁸¹ Özgürlük yani otonomi, insanın varlık farkını ortaya koymaya çalışan bir antropoloji için çok önemlidir. Mengüşoğlu, Kant'ın ikili açıklamasını “insan fenomenlerinin derinliğine inen antropolojik bir görüş”²⁸² olarak yorumlar.

Özgür eylemi belirleyen ilke ve yasaların saptanması bakımından ele alındığında Kant ve Scheler’in yaklaşımlarında temel bir ayırım bulunur. Bu ayırım aynı zamanda her iki antropolojide ortaya çıkan kişi kavramlarının bireyselleşme bakımından birbirinden farkını da ortaya koymaktadır. Mengüşoğlu’nun Scheler’den yaptığı bir alıntıda bu fark şöyle ortaya konmaktadır;

“Yunanlılardan beri akıl, duyuların zıddı olarak kullanılmaktadır. Akıl duyuların zıddı olarak görüldüğü sürece, *Geist*'in yalnız mantık yanının göz önünde bulundurulmasından, *alojik a priori* olan yanının da *Geist* kavramının dışına atılmasından kaçınılamaz. Kant da pratik felsefesinde, akıl kavramına, pratik akıl yahut salt isteme adını vermekle, gene *Geist*'in mantıksal yanını göz önünde bulundurmaktadır. Bundan dolayı Kant, ‘hissetme’yi, hatta sevgi ve

²⁷⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 46.

²⁸⁰ Mengüşoğlu, T., (2014), **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 16.

²⁸¹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 38, 39.

²⁸² Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 40.

nefreti duyum sferine sokar ve bunları etiğin dışına atar; çünkü Kant'a göre, bu yönelimler mantıksal bir yapıya sahip değildir; bu yüzden de akıl alanına giremezler; çünkü akıl alanına ancak mantıksal yapıda olan yönelimler girer.”²⁸³

Başka şekilde söyleyecek olursak Kant söyleminde insanı diğer canlılardan farklı kılan özgürlük kavramı, doğal zorunluluktan farklı bir nedensellik olarak saf istenç ile ilişkilendirilmiş ve aklın pratik kullanımına bağlanmıştır. Bu kullanım ile ilgili *a priori* ilke ve yasaları koyan pratik akıl, görünüşler yani duyular alanı ile değil, düşünülür alanla yani kendinde şeyler alanı ile ilgilenir.²⁸⁴ Saf aklın teorik ve pratik kullanımları açısından bakıldığında insan, hem doğal varlığı ile görünüşler dünyasına ait bir fenomen olarak, hem de özgür bir varlık olarak duyular üstü dünyaya ait bir *noumenon* olarak ikili bir yapıya sahip görülmüştür. İnsanın diğer canlılarla arasındaki farkın ortaya çıktığı yer, onun bir görünüş olarak ortaya çıktığı duyulur dünya değil, kendinde şey olarak ele alındığı akıl varlığı alanı yani düşünülür dünyadır. İnsan ancak bu yanıyla doğadaki zorunluluğun, nedensel bağların üstüne çıkan özgür bir varlık olarak diğer canlılardan ayrılır. Bu bağlamda *kişi olma* sadece bir akıl varlığı olarak insanın ‘kendinde şey’ yanı ile ilişkilendirilmiştir.

Mengüşoğlu'nun aktarımlarına göre Kant metafiziğinde; “pratik akıl bütün ahlaki fenomenlerin temelidir; fakat o doğrudan doğruya harekete geçmez; yapıp etmelerimizin taşıyıcısı olan başka bir varlık vardır: bu varlık ‘kişi’dir.”²⁸⁵ Kişiler arası ilişkileri, aklın yasalarına göre işleyen ahlaki eylemler olarak tanımlayan Kant, eylemlerin yönünü belirleyen etkenin “bu yasaların bize yüklediği ahlaki zorunluluk, yani ödev”²⁸⁶ olduğunu belirtmektedir. Bu durumda bize kişiliği verecek olan

²⁸³ Mengüşoğlu, T., (2014) **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 131. Alıntı: Ethik, s. 59.

²⁸⁴ Kant felsefesinde saf “aklın teorik kullanılışı, sırf bilme yetisinin nesnelere ile uğraşması” bakımından görüyle ve görünüşler dünyası ile sınırlandırılmıştır. (Kant, I, “Giriş”, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İ. Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı, T.F.K Yay. s. 16.) Buna karşılık pratik akıl “nesnelere onları bilmek için değil, kendi yetisi ile (bilgilerine uygun olarak) gerçek kılmak için uğraşır yani belirlenme nedeninin akılda bulunması bakımından bir nedensellik olan bir i s t e m e yle uğraşır;” (age, s. 98.) Burada saf istemenin nedenselliği olarak özgürlük kavramı işe karışmaktadır (age, s. 16.) ; özgürlük ise; “varoluşu zamanda belirlenmiş bir varlığın” doğa yasalarına bağlı ‘görünüş’üne değil, “aynı varlığın k e n d i b a ş ı n a ş e y oluşuna” (age, s. 104.) bağlanmaktadır.

²⁸⁵ Mengüşoğlu, T., (2014) **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 47. Alıntı: *Kants Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von Benno Erdmann; Berlin 1919, cilt. 130 ve devamı.

²⁸⁶ Mengüşoğlu, T., (2014) **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 48. Ayrıca Bkz: “..ahlak yasası kesin olarak buyuran bir buyruktur, çünkü yasa koşulsuzdur. Böyle bir istemenin yasayla ilgisi,

eylemler arasındaki anlamlı ve sürekli birlik, aklın yasalarınca belirlenen ‘ödev’ zemininde kurulabilmektedir.

Mengüšoğlu, Scheler antropolojisinde tüm edimlerin ve özgürlüğün taşıyıcı zemini olarak görülen kişi kavramının yaşamsal alana karşı kayıtsız tutulmasını eleştirmekte, buna karşılık Kant’ın kişi kavramını daha tutarlı bulmaktadır. Ona göre Kant, pratik aklın taşıyıcısı olarak gösterdiği kişiyi ‘görünüş’ ve ‘kendinde şey’ olarak iki yönlü tanımlamış, bununla birlikte, salt pratik aklın yasa ve ilkelerinin geçerli olduğu ‘kendinde şey’ alanını, zaman ve mekana bağlı görünüş alanının temeli olarak koymuştur.²⁸⁷ Buna karşılık, Scheler’de *Geist* alanı ile biyolojik varlık (psikovital alan) varolmaları bakımından birbirine ihtiyaç duymazlar, hatta birbirlerine zıttırlar. Oysa Kant’da ruh ve beden yani “psikovital alan olmadan akıldan söz edilemez; onlar bir bütün meydana getirirler.”²⁸⁸ Bu ayırım sadece bilgi bakımından konmuştur.

Mengüšoğlu bu temellendirmeyi insan varlığını Scheler’de olduğu gibi ontolojik olarak iki ayrı varlık alanına ayırmadığı için daha üstün tutmaktadır. Ancak Akarsu’nun yorumlarına göre, Kant söyleminde kişiliğin kalıcılığının akıl formlarının tarihsel olarak değişmezliğine bağlanması, Scheler tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştiriye göre Kant’ın kişisi “akla dayanan, aklın ideal yasalarına uyan bir edim etkinliğinin öznesinden başka bir şey değildir”²⁸⁹ O nedenle bütün somut kişilerde, bütün insanlarda aynı ve özdeş bir şey olarak ortaya çıkar. Böyle olunca insanlar kişi olmaları bakımından birbirlerinden ayrılmazlar; “hatta

yükümlülük adı altında bağımlılıktır ki, bu yalnızca akıl ve onun nesnel yasası tarafından da olsa bir eyleme zorlanmayı belirtir. Bu eyleme de ödev denir.” İ. Kant, (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, I. kitap, I. kısım, III. bölüm, s. 37. “Ey ödev!.. Sana yaraşır kaynak hangisidir? Ve eğilimlerle her türlü akrabılığı yadsıyan senin asil soyunun kökleri –onlardan gelmenin yalnızca insanların kendilerine verebilecekleri değer in kaçınılmaz koşulu olan bu kökler- nerededir?...Bu k i ş i l i k’ten, yani özgürlükten ve aynı zamanda kendine özgü yasalara bağımlı olan bir varlığın bir olanağı olarak görülen, tüm doğa mekanizminden bağımsızlıktan başka bir şey değildir; dolayısıyla duyular dünyasına ait olan kişinin, aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olması bakımından kendi kişiliğine bağımlı olmasından başka bir şey değildir...her akıl sahibi yaratık kendi başına amaçtır, yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlak yasasının öznesidir... bu koşulu haklı olarak, kendi yaratıkları olarak dünyadaki akıl sahibi varlıklar bakımından Tanrının istemesine bile koyabiliriz; çünkü bu koşul, bu varlıkları kendi başlarına amaç kılan k i ş i l i k l e r i n e dayanır.” Age. s. 95-96.

²⁸⁷ Mengüšoğlu, T., (2014) **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, s. 202. Ayrıca bkz. Kant, I, (1999), **Pratik Aklın Eleştirisi**, I. kısım, 2. kitap, 2. bölüm, s. 124.

²⁸⁸ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 157.

²⁸⁹ Akarsu, B., (1998), **Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, s. 53.

bireysel bir kişi olamaz, çünkü akıl edimleri bireysel olanın dışındadır, hatta üstündedir; hatta böyle bir öznenin –akıl edimleri öznesinin- bireyselliğinden söz etmek onun kişi oluşunu ortadan kaldırır.”²⁹⁰ Bunun nedeni olarak, Kant’ın da aralarında bulunduğu on sekizinci yüzyıl filozoflarının insanları birbirlerinden beden durumları, duyuları, içgüdüleri vb. ile ayırmaları görülmektedir. Buna göre insanlar, akıl varlığı olarak tane ve salt varlık basamağına yükseldikleri ölçüde ‘aynı’ kabul edilirler. Oysa Scheler’in söyleminde insan sadece düşünmesi, duyması, istemesi, kendi bedenine ait durumları ile değil, “bir kişi olarak, kişinin kendisi oluşu ile bireydir; kişi tin alanına yükseldikçe bireyselliği de artar.”²⁹¹ Gerçek bireyselleşme ilkesi insanın ancak tin taşıyıcısı olan kişi merkezinde bulunur. Bu nedenle “tinin taşıyıcısı olan kişi-substans’ı (kişi tözü), ya da edim tözü, gerçek bireysel bir özü olan biricik tözdür (substans).”²⁹²

Bu çerçeveden bakıldığında Kant’ın söyleminde özellikleri akıl ilkeleri tarafından belirlenmiş ve bütün insanlar için model olarak tanımlanmış transendental bir kişi kavramı ortaya konurken, Scheler’de herkes için aynı yapı öğeleri ile belirlenmiş fakat farklı konfigürasyonları olan transendental bir kurulumdan söz edildiğini görmekteyiz. Bu görüşlerin yukarıda çerçevesini çizdiğimiz modern dönem birey anlayışları ile uygunluk içinde olduğu görülmektedir.

Mengüşoğlu’nun Kant ve Scheler söylemlerinde ortaya konan kişi kavrayışları ile ilgili görüşlere verdiği önem, bu söylemlerde ortaya konan özgürlük kavramı ile birlikte düşünülmelidir. Başka bir deyişle, Mengüşoğlu, ‘kişi’ oluşun ayrımlarının hangi temelde belirlendiği konusu ile çok fazla ilgilenmemiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi onun konusu antropolojik bakımdan insan olma’nın ayrırlılığı ve *a priori* koşullarıdır. Bu durumda, insan olmanın antropolojik farkını, insanın somut varlık bütünlüğü ile gerçekleştirdiği eylem ve etkinliklerinden yola çıkarak anlamak isteyen Mengüşoğlu için özgürlük belirleyici bir koşul durumundadır. Özgürlüğün temellendirilmesi hem kişi’liğin kurulmasında hem de antropolojiler arasındaki farkların serimlenmesinde farklılaştırıcı bir unsur olarak görülmektedir.

²⁹⁰ Agy.

²⁹¹ Akarsu, B., (1998), **Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, s. 54.
Alıntı: Scheler, M. (1954) **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**, Ges. Werke Bd. 2, 4. Auf., Bern, s. 514 vd.

²⁹² Akarsu, B., (1998), **Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, s. 54.
Alıntı: Scheler, M., (1948) **Wesen und Formen der Sympathie**, 5. Aufl., Frankfurt/M. s. 136.

Mengüšoğlu'na göre, “Kant için hürriyet pratik aklın, Scheler için abstrakt, ruh ve bedenden yoksun olan bir *Geist*'in işidir.”²⁹³ Bu durumda kaçınılmaz olarak her iki filozofta da insan varlığını, tarihsel ve transendental yapılar olmak üzere ikiye ayırmak zorunluluğu doğmuştur. Bu yolla kişinin eylemlerinde tutarlı bir anlam birliğinin ortaya çıkmasının yani kişisel özdeşliğin taşıyıcı dayanağı sorunu da tinsel bir töz kavrayışı içinde çözülmüş olmaktadır.

Mengüšoğlu'nun insan varlığını iki farklı alana ayırarak ulaşılan bu antropolojik tasarımlara eleştirel yaklaştığını, kendi söyleminde insanın somut bütünlüğünü esas aldığını söylemiştik. Ontolojik temellere dayalı bir antropoloji bakımından özgürlüğün, “insanın somut bütünlüğüne dayanması gerektiğini”²⁹⁴ belirten Mengüšoğlu “gerçekleşmesi, gerçekleştirilmesi insanın kendisinin bir işi olan”²⁹⁵ özgürlüğün, diğer yetiler gibi insana bir olanak olarak verildiğini düşünmektedir. Ancak bu olanağın gerçekleştirilmesi, bütün diğer edimlerin işbirliği ile olmakta ve kişiden kişiye değişen, bireysel bir karakter göstermektedir. Bu nedenle özgürlüğün doğanın belirlenimi altında olmadığı, “kıymetlerin, hem yüksek, hem de vasıta kıymetlerin bir determinasyonu”²⁹⁶ altında olduğu düşünülmektedir.

Bu çerçevede Mengüšoğlu için özgürlüğümüzü gösteren “hareketlerimizin kökü, kaynağı ne insanın dışında, tabiatta, ne de akıl, isteme, *Geist*'dadır; tersine onlar kökünü, kaynağını bütün olarak insanın kendisinde bulurlar.”²⁹⁷ Ancak böyle bir varlığın özgürlüğünden söz edilebileceğini bildiren Mengüšoğlu, bununla birlikte insan eylemlerinin “dizginsiz ve sınırsız” olmadığını, kendi varlığına ait bir yeti tarafından belirlendiğini söyler. Ona göre “insan yalnız kıymetler tarafından, hem de her iki kıymet gurubu tarafından determine edilmektedir.”²⁹⁸ Başka bir deyişle, “bizim bütün hareketlerimiz, yapıp etmelerimiz, aktlarımız, kıymetler tarafından yönetilmektedir.”²⁹⁹

Bu durumda Mengüšoğlu'nun, Scheler ve Hartmann geleneğinden devraldığı ve kendi bakış açısıyla yeniden yorumladığı değerler konusu, insanın tüm eylem ve

²⁹³ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 159.

²⁹⁴ Agy.

²⁹⁵ Agy.

²⁹⁶ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 160.

²⁹⁷ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 161.

²⁹⁸ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 163.

²⁹⁹ Mengüšoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 160.

etkinliklerini yöneten unsurlar olarak onun antropolojisini belirleyen en önemli yönlerden birisini oluşturur. Değerlerin yüksek ve alçak değerler olarak sınıflandırılması ve en saf anlamların “yüksek değerlerin bir işi³⁰⁰ olarak görülmesi Mengüşoğlu antropolojisine etik bir boyut katmaktadır. Bu nedenle bize göre bu antropolojinin insan tasarımı, Kant ve Scheler’de olduğu gibi aynı zamanda etik bir özne olarak kurulmaktadır. Başka bir deyişle burada ortaya konan antropolojik tanımlamalar, insan türünü diğer canlılardan ayıran özellikleri sergilemekle birlikte, toplumsal yaşantısı içindeki insanı, eylemleriyle ve değer ilişkileriyle belirlenen bir kişilik olarak da tanımlamaktadır.

Öte yandan, özgürlüğün “kesin ve zaruri bir determinasyon olmadığı, insanın müdahalesine yer bırakan bir determinasyon olduğu”³⁰¹ görüşünde olan Mengüşoğlu, bu tavrı ile tekil varoluşu (individuum) temel alan bir tutum sergilemekte, geleneksel felsefelerin özgürlük temellendirmelerinde olduğu gibi transendental bir yapılandırmaya gitmemektedir. Bu onun fenomenolojik temelli ontolojik yaklaşımının bir özelliği olarak görünmektedir. Ancak, özgürlükle birlikte tüm eylem ve etkinliklerin yönetiminde, ideal varlık alanına ait değerleri esas kabul etmesi ve değerleri hiyerarşik yapıları ile verili ve sorgulanamaz görmesi bir başka yönden tözsel ve tümelci bir yaklaşımı sergilemektedir. Bir ikilem olarak gördüğümüz bu tutumu daha iyi anlayabilmek için Mengüşoğlu’nun değerler ile ilgili görüşlerine daha yakından bakmak gerekmektedir.

Varlık Koşulu Olarak Değerler

Mengüşoğlu’nun değerleri, insan eylemlerini önemli ölçüde belirleyen, yönlendiren, başlangıçların ve sonlandırmaların oluşumunda, gerçekliğe ait anlamların kurulumunda etkili olan verili bir varlık alanı olarak ele aldığını görüyoruz. Bu hali ile değerleri saf kendileri olarak saptanamaz, varlıkları kanıtlanamaz olarak gören Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji*’de bu fenomeni, insan

³⁰⁰ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 186.

³⁰¹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 168.

olma'nın bir koşulu olarak "kıymetleri duyma ve gerçekleştirme"³⁰² başlığı altında incelenmiştir.

Mengüşoğlu'nun söyleminden bütün yetiler gibi, değerleri duyma yetisinin de insana bir olanak olarak doğuştan verildiğini anlarız. İnsana varlık özelliği olarak verilen bütün edimlerinin gerçekleştirildiği eylemlerde onlarla birlikte taşınan değerlerin varlık sorunu, Mengüşoğlu'nun Scheler ve Hartmann'dan yorumlayarak devraldığı gelenek içinde açıklanmaktadır.³⁰³ Bu görüşe göre varlıkları "ne ispat edilebilir ne de gösterilebilir"³⁰⁴ olan değerler, eylemlerimizde ortaya çıkan değer duygusunda kendilerini gösterirler. O nedenle öznel ve görelî olan değerlerin kendisi değil, değerler hakkındaki duyumlardır. Mengüşoğlu bu ayrımın iyi yapılmaması nedeniyle felsefe geleneğinde değer yargıları üzerinden yapılan bir düşünme ile tüm değerlerin öznel kabul edildiğini söyler.³⁰⁵

Tüm insan yapıp etmelerinin oluşun gerçeklikler alanını "determine eden ilkelere değer adını"³⁰⁶ verdiklerini belirten Mengüşoğlu, değerlerin varlık türü bakımından başka bir sfere, ideal varlık sferine ait"³⁰⁷ olduklarını söylemektedir. Bu bakımdan değerleri kendi başına varlıklar olarak saptamak ve varlıklarını kanıtlamak olanaksızdır, değerler ancak insan eylemleri yolu ile bu eylemlerde gerçekleşen fenomenler olarak tanınabilirler.³⁰⁸ Bu bağlamda felsefi antropoloji disiplininin konusunun değerlerle ilgili bir bilgi teorisi oluşturmak ya da değerlerin varlık tarzlarını kanıtlamak olmadığını savunan Mengüşoğlu, değerleri "insan yapıp etmelerinin bir determinasyon prensibi olduğunu gösteren fenomenleri"³⁰⁹ ortaya koyma ve betimlemenin yeterli olduğunu düşünmektedir.

Bu bağlam içerisinde Mengüşoğlu değerleri üç başlık altında inceler. Bunlar; 1. yüksek değerler, 2. vasıta (araç) değerler, 3. habituel (alışkanlık) değerler'dir. Kısaca bakacak olursak, yüksek değerler, fayda ve çıkar ilişkisi içinde olmayan

³⁰² Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 112-129.

³⁰³ Özlem, D., (1997), "Takiyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı", **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 14.

³⁰⁴ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 114.

³⁰⁵ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 115.

³⁰⁶ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 271.

³⁰⁷ Agy.

³⁰⁸ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 115.

³⁰⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 118.

eylemleri yöneten değerlerdir. Felsefe, bilim, sanat, hukuk, gibi etkinliklerle ilgili olan bu değerler, objektif yargıların oluşmasına yol açarak eylemleri yönetirler. Adalet, sevgi, erdem, iyi, doğru gibi değerler bu alana aittir. Yüksek değerlerin bir özelliği, kişide açık seçik ve kesin bir duyumlama ile ortaya çıkması ve bu nedenle eylemleri doğrudan yönetmesidir. Mengüsoğlu'na göre, yüksek değerler alanına giren eylemler, tereddüt edilmeden, ikircimlenmeden, dolayimsız olarak gerçekleştirilen eylemlerdir. Örneğin doğruluğun ve dürüstlüğün açık ve kesin olduğu durumlarda yalan söylememek için düşünmeye gerek olmaz. Bu doğrudan gerçekleştirilen bir tavidir. Bu anlamda yüksek değerler ve bunlara dayanan yapıp etmeler, “insandan insana, milletten millete, çağdan çağa bir değişikliğe uğramazlar.”³¹⁰ Mengüsoğlu'nun verdiği örneklere göre, dürüst olmak ya da olmamak, haklılık, haksızlık, doğruluk, yanlışlık, sözünü tutmak ya da tutmamak her kültür için aynı anlama gelir.

Mengüsoğlu ikinci sırada ele aldığı vasıta değerler alanını, fayda, ilgi, çıkarın etkin olduğu, “her türlü maddi-manevi servetin kıymetleri, ekonomik, teknik ve benzerleri kıymetler”³¹¹ alanı olarak gösterir. İnsan yaşamının sürdürülmesi, gereksinimlerin karşılanması için gerçekleştirilen ikinci grup eylemlerde yani çalışma alanında bu değerler hüküm sürmektedir. O nedenle Mengüsoğlu, bu grup değerleri yaşam için çok önemli bulmaktadır. Vasıta değerlerin en önemli özelliği, dolaylı yani refleksiyonlu bir yoldan gerçekleştirilmeleridir. Vasıta değerlerin yönettiği yapıp etmelerin ayırt edici yanı “her şeyi hesap etme, hesaba katmadır, mümkün olan her vasıtaya başvuran, en küçük en ince ayrıntılara kadar insanın içinde bulunduğu durumlardan yana, durumlara karşı olan her şeyi hesap eden refleksiyonlu tavidir.”³¹² Vasıta değerlerin bir başka özelliği, kavga, çatışma ve hesaplaşmaların alanı olmasıdır. Bu değerlerin yönettiği eylemler, insanları ve toplumları çatışmalara sevkeder.

Mengüsoğlu'nun üçüncü grupta saydığı değerler, “habituel kıymetler” adını verdiği modanın, zevklerin, alışkanlıkların, geleneklerin değerleri ile düşünmeden gerçekleştirdiğimiz eylemlerimizi yöneten değerler alanıdır. Mengüsoğlu

³¹⁰ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 129.

³¹¹ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 122.

³¹² Agy.

Heidegger'e atıfla, bu değerlerin "sorumluz sfer"³¹³ alanında etkili olan değerler olduğunu belirtmektedir. Bu alanda gerçekleşen eylemlerde 'otomatlaşma' nedeni ile hedefler, gayeler gözle görünmez hale gelmiştir. Aslında her insan eylemi bir hedefe yöneliktir ama birçok durumlarda hedefler hakkındaki farkındalık kaybolmuş eylemleri alışkanlıklar yönetir olmuştur. Mengüşoğlu'nun habitual değerler adını verdiği bu değerler, görelî ve değışkendirler, çağdan çağa, kişiden kişiye, toplumdun topluma değışirler.

Alışkanlık değerleri alanında, gündelik yaşamda neyin yapıp neyin yapılamayacağına dair davranışlarımızı belirleyen yargıların sahibi bir veya birkaç kişi değil, 'herkes' yani, topluluğu oluşturan bütün insanlar olarak görülmektedir. Moda, adetler, davranış kalıpları- nezaket kuralları, selamlaşma şekilleri, eğitim ve terbiye kuralları- bu alana girer. Herkes tarafından belirlenen davranış şekillerinde bir "tiranlık"³¹⁴ olduğunu da belirten Mengüşoğlu, hiç kimsenin bunları görmezden gelemeyeceğini bildirir. Kişiler davranışlarına kendi özelliklerini, tekilliklerini yansıtabilirlerse de, her toplumun, gurubun onayladığı belli davranış şekilleri vardır ve bireyler bu kalıpların dışına kolay kolay çıkmazlar. Her kültür çevresinin her toplumun farklı değer gruplarına dayanan davranış şekilleri olduğunu belirten Mengüşoğlu, bu farklılıklar hakkında önyargılı ve öznel hükümler vermekten kaçınmak gerektiğini ifade eder.³¹⁵

Bu sınıflandırmalar, değerler ile kişisel kimlikler arasında bağıntılar kurulduğunu bize göstermektedir. Değerlerin kişisel özdeşik bakımından nasıl bir dayanak oluşturduğunu anlayabilmek için anlamlandırma yetisi ve özgürlükle ilişkisine daha yakından bakmak gerekmektedir.

Değerlerin Anlamlandırma Yetisi ve Özgürlükle İlişkisi

Anlamaların oluşması bakımından değerleri duyma yetisinin işlevi Mengüşoğlu antropolojisinde "*İdeleştiren Bir Varlık Olarak İnsan*"³¹⁶ başlığı altında ortaya

³¹³ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 126., Mengüşoğlu bu terimi, Heidegger'in 'Man-Spär'ının karşılığı olarak kullandığını belirtiyor. Bkz. agy. dpt 2.

³¹⁴ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 128.

³¹⁵ Agy.

³¹⁶ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 182. Bu idenin Scheler Antropolojisi ile ilgisi açıktır.

konmuştur. Mengüsoğlu bu başlık altında tüm yaşamımız boyunca eylemlerimize ve etkinliklerimize eşlik eden bir anlam verme ve anlamlandırma yetimiz olduğunu söyler ve bu etkinliğin değerlerle ilişkisini ortaya koyar. Ona göre eylemlerimizi gerçekleştirirken karşılaştığımız dirençler ve engeller, bizi içinde yaşadığımız duruma bir anlam vermek zorunda bırakır. Mengüsoğlu'nun "real-situasyonları ideleştirmek, onlara bir mana vermek" olarak adlandırdığı bu durum, "insan olmanın varlık yapısının bir özelliğidir."³¹⁷ Ancak tüm eylemler değerler tarafından yönetildiğinden ideleştirme işlemi yani çeşitli yaşama durumlarına bir anlam verme etkinliği de değerlerin kontrolü altında görülür. Değerler, sınıflandırılmaları itibari ile iki farklı tavrı ortaya çıkardıklarından anlam vermeler de bu yönde gerçekleşecektir. Buna göre, yüksek değerlerin oluşturduğu anlamlar "idealist hayat yönünü"³¹⁸, araç değerlerin oluşturduğu anlamlar ise "materialist" yaşama tarzını gösterir.³¹⁹

Değerlere bağlı bir anlam verme etkinliği ile birlikte yürütülen eylemlerin, planlayıp düzene sokma, bazılarını öncelik tanıma gibi, insanın girişim gücü, "yapabilme gücü" ile birlikte gerçekleştirilebildiğinden söz eden Mengüsoğlu, "bu olanağın onun özgürlüğü"³²⁰ olduğunu söyler. Bir eylemi başlatmak, durdurmak, geciktirmek, sonlandırmak hatta yapmamak insanın kendi belirleyiciliğindedir. Bu çerçevede Mengüsoğlu'na göre somut yaşantımızda özgürlük bir olgu (faktum) olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle antropolojik görüş bakımından özgürlük, "akıl değil, somut hayatın, bütün, bölünmez insan varlığının bir faktumudur."³²¹

Bu saptamalara dayanarak, antropoloji için özgür insanın "nedensellik-üstü bir varlık"³²² olarak anlaşıldığını belirten Mengüsoğlu, insanı yönetip belirleyen kendi varlığında zaten yerleşmiş olan yukarıda saydığımız değer grupları olduğunu söyler.

³¹⁷ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 184.

³¹⁸ Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 185.

³¹⁹ Mengüsoğlu burada bize bir hatırlatma yapmaktadır. Mengüsoğlu, kendisinin kullandığı ideleştirme kavramının, Husserl ve Scheler'in fenomenolojilerinde görüldüğü gibi "fenomenolojinin methoduna" ait bir terim olmadığını söyler. Onun antropolojik olarak kullandığı bu terim, saf bir anlama ulaşmak için varolanı içinde bulunduğu gerçeklikten ayırmayı değil, tersine gerçek olan yaşam durumlarına ve bu durumları yaratan eylemlere yöneldiğini belirtir. Bkz. Mengüsoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 190-191

³²⁰ Mengüsoğlu, T., (1982), "Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük kavramı" **Yazko Felsefe Yazıları**, s. 34.

³²¹ Mengüsoğlu, T., (1982), **Yazko Felsefe Yazıları**, s. 37.

³²² Mengüsoğlu, T., (1982), **Yazko Felsefe Yazıları**, s. 37 ve s. 41.

Buna göre yüksek değerlerle örülmüş bir değer duygusu özgürlüğün gerçekleşmesine daha çok olanak verirken, araç değerlerin yönettiği eylemlerin özgürlükle ilişkisi kısıtlıdır. Çünkü ikinci durumda eylemler öznel çıkarlar doğrultusunda belirlenmektedirler. Buna karşılık yüksek değerler alanında insan bu tür bağlantılarla bağımlı olmadığından eylemler özgürdür.³²³ Mengüşoğlu burada tartıştığı eyleme özgürlüğünün insana potansiyel bir güç olarak verildiğini ve ne ölçüde gerçekleştirilebileceğinin insanın kendi çabasına kaldığını belirtir. Bu da insanda varolan değerler dizilimine bağlı olarak gerçekleşecektir. Bu dizilimde yüksek değerlerin payı arttıkça özgürlük de artacaktır.

Özgürlük, ideleştirme, yapıp etme, eyleme gibi fenomenlerle bağıntısı kurulan değerlerin, Mengüşoğlu antropolojisinde ‘insan olma’ durumunu belirledikleri kadar, yaşama süreci içinde bulunan bu insanın ‘kişi’ olarak tekliğini veren karakterini de belirledikleri açıktır. Değerlerin hiyerarşik bir düzen içinde gruplara ayrılması ve tüm yapıp etmelerin her insanda farklı dizilimler oluşturan değer gruplarınca yönetilmesi kişi olmalar arasındaki farkları da oluşturacaktır.

Bu sınıflandırmalar çerçevesinde baktığımızda Mengüşoğlu antropolojisinde üç insan karakterinden söz edebileceğimiz görülmektedir. Eylemleri büyük ölçüde yüksek değerler tarafından yönetilen insanlar bize aynı zamanda yüksek kültür öğeleri ile bezenmiş ‘doğru’, ‘yaratıcı’ ve ‘özgür’ kişiliklerin tanımını verir. Eylemlerinde vasıta değerlerin ağırlıklı olarak etkin olduğu insanlar, çalışma ve iş dünyasının insanlarıdır. Burada karasızlıklar, ikilemler ve çıkara yönelik düşünceler nedeni ile çatışmalar görülür, kişilikler saklanır, açıklık bulunmaz. Son olarak alışkanlık değerlerinin yüksek olduğu insanlar, sıradan ve özelliksiz kişiler olarak sürü’nün bir bireyi olarak görülebilirler.

Bununla birlikte her insanda ortaya çıkan değer duygusunun, “kıymet gruplarının bir örgü gibi iç içe geçmesinden”³²⁴ oluştuğunu belirten Mengüşoğlu, bunun “bizim real hayatımızın dayandığı bir fenomen”³²⁵ olduğunu belirtmektedir. İnsana ve toplumsal çevrelere amaçları, hedefleri ve eylemleri bakımından

³²³ Mengüşoğlu, T., (1982), **Yazko Felsefe Yazıları**, s. 38.

³²⁴ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 124.

³²⁵ Agy.

kendilerine özgülüklerini veren bu yapı, aynı zamanda verili bir modele göre geliştirilebilir, değiştirilebilir görülmektedir. Mengüşoğlu'na göre eylemlerin doğruluğu, erdemliliği, ya da başarı sayılabilecek etkinliklerin gerçekleşmesi, değer duygusunda yüksek değerlerin payının artması ile sağlanabilir.

Bu bağlamda eğitim, Mengüşoğlu felsefesinde önemli bir konu başlığıdır. *Felsefi Antropoloji*'de 'Eğiten ve Eğitilebilen bir Varlık Olma'³²⁶ insanı diğer canlılardan farklı kılan bir varlık koşulu olarak ele alınıp incelenmektedir. Dünyaya henüz gelişmemiş, ham yetilerle geldiği düşünülen insan, sonraki aşamalarında bu yetilerini geliştirmekte ve bir form kazanmaktadır. Mengüşoğluna göre "bunu gerçekleştiren eğitim ve eğitilebilme" özelliğidir. Bu özellik aynı zamanda " insanın bir bütün olarak biopsişik kabiliyetleri bakımından eğilip-bükülebilmesi, bir form kazanabilmesi"³²⁷ anlamına gelmektedir. Form kazanmanın iki yolla gerçekleştiğini bildiren Mengüşoğlu, ilkin tarihsel bir çevre içine doğarak, varolan değer yapılarının kendiliğinden (pasif olarak) devralınması yoluyla eğitimin gerçekleştiğini söyler. İkinci yol ailede, okulda veya kişinin kendi çabaları ile etkin olarak (aktif) gerçekleştirilen eğitim ve öğretimdir. Bu bakımdan Mengüşoğlu, "pozitif ve negatif değerlendirmelerle, çocuk ve insan hakkındaki görüş tarzıyla" yeni neslin biçimlenmesinde etkili olduğunu düşündüğü tarihsel çevrenin her zaman olumlu aktarımlarda bulunmadığı görüşündedir.

Özgür bir bireyin, yapıp etmelerinin yüksek kıymetler tarafından yönetildiğini düşünen Mengüşoğlu'na göre, çevre etkisine rağmen, eğitim, "genç insanda uyuklayan kıymet duygusuna bir aktiflik kazandırabilir; yeni yetişenleri yüksek kıymet duygusuna yöneltebilir."³²⁸ Bütün edimler gibi, öğrenme ve öğretmenin de değerler tarafından yönetildiğini belirten Mengüşoğlu, yüksek değerler çerçevesinde yapılan bir eğitimin, insanı özgürleştirdiği gibi, bilim, sanat, felsefe gibi, insanın ve insanlığın gelişimden sorumlu başarıların alanına da taşıyacaktır. Bu gelişmenin doğal sonucu, tarihsel çevrenin görüş tarzının da değişmesi, bireylerle birlikte toplumun da yeni bir biçim almasıdır.

³²⁶ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 212-225.

³²⁷ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 212. Mengüşoğlu burada, *eğilip bükülebilme* terimini M.Scheler'in kullandığı *plastisite* terimi yerine kullandığını belirtmektedir.

³²⁸ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 164.

Bu çıkarımlar bize, Batılılaşma adı altında, farklı bir kültürü anlayarak içselleştirme ve değişme sorunu karşısında bulunan ülkemizde, eğitimin felsefi planda bir çözüm önerisi olarak ele alınışını göstermektedir. İnsanın somut bütünlüğünden hareket eden antropolojik görüş, ham yetiler savına ve insanın ‘plastisitesi’ne dayanarak, Batı kültür ve uygarlığının temelinde bulunan yüksek değerler çerçevesinde gerçekleştirilecek eğitimi, modern bireyin oluşturulma sorununun çözülmesinde bir yol olarak ortaya koymaktadır. Bu görüşü daha iyi ortaya koyabilmek için, Mengüşoğlu felsefesinde kendisi de ‘tarihi’ bir varlık olan insanın, yine kendi eylemleri ile kurulan tarihsel ve toplumsal varlık alanı ile olan ilişkisine daha yakından bakmak gerekmektedir.

Tarihsel Çevre ve İnsan

Mengüşoğlu söyleminde, eğitim yolu ile olumsuz etkileri en aza indirilebilecek olan tarihsel çevre ile insan arasındaki ilişkiler konusu, insanın ‘tarihi’ bir varlık olduğu saptaması ile birlikte düşünülmelidir. *Felsefi Antropoloji*’de “tarihi”³²⁹ olmak insanın varlık koşulu olarak verilmektedir. Buna göre insan, fiziksel veya kronolojik olarak adlandırılan zaman kavramının dışında, antropolojik olarak açıklanmış bir zaman kavramına daha sahiptir. Antropolojik zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek adı verilen üç boyutlu bir yapı gösterir ve Mengüşoğlu’na göre “insanın bütün yapıp etmeleri bu üç boyutlu zaman içinde olup biterler.”³³⁰ İnsanın yapıp etmeleri ile birlikte zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek boyutlarının birbirine “kenetlenmiş” derecede bağlı olduğunu belirten Mengüşoğlu, tarihiliğin üç boyutlu zamana kök salmak demek olduğunu söyler.

İnsanın yapıp etmelerinin onun tarihiliğini meydana getirdiğini belirten Mengüşoğlu, bu eylemlerin doğa kanunlarına bağlı bir nedenselliğin ürünü olmadıklarını, o nedenle tarihiliğin temelini insanın tüm edimlerini içeren somut varlık bütünlüğüne bağlı olduğunu düşünmektedir.³³¹ Bu eylemlere bağlı olarak ortaya çıkan deneyimlerin dil yolu ile sonraki dönemlere aktarıldığını belirten Mengüşoğlu’na göre, “insan başarıları sürekli bir devredilme ve devralınma içinde

³²⁹ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 169.

³³⁰ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 171.

³³¹ Mengüşoğlu, T., (1971), *Felsefi Antropoloji*, s. 172.

bulunur; insanın yapıp-etmeleri sayesinde bütün sahalarda elde ettiği ve elde edebileceği herşey kesintisiz bir oluş içindedir.”³³² Söz konusu oluş içerisinde, ilerleme, gerileme, çöküş gibi aşamalara rağmen deneyimler aktarılmakta, bir “çeşit kalıcılık prensibi” ile süreklilik sağlanmaktadır.

Mengüşoğlu’na göre “ilmin en başta gelen vazifesi insan başarıları arasındaki bağlantıların kontinuitesini tespit etmektir.”³³³ Bu sürekliliğin görülebilmesi insanın kendini, içinde bulunduğu dönemin bakış açılarından, değerlerinden, ön yargılarından sıyırması ile olanaklı görülmektedir. Bu yapılmadığı takdirde, tarihsel dönemler “bir birinden kopmuş, ulaşılmaması mümkün olmayan adalar gibi” görünecektir. Bu durum “tarihiliğin terk edilmesi”³³⁴ anlamına gelecektir.

Bu anlamda insanın geçmiş deneyimleri ile bugünkü eylemleri arasındaki ilişkinin “örtülü” olduğunu ve bu örtünün kaldırılması gerektiğini düşünen Mengüşoğlu için tarihteki kesintisiz aktarım sorunu Kant’dan alınan bir argüman ile çözümlene yoluna gidilmiştir. Mengüşoğlu felsefesinde kişisel ve toplumsal süreçlerin akışını ve kesintisizliğini sağlayan, başka bir deyişle tarihi oluştan sorumlu fenomen “olaylarla, bu olayları yöneten faktörler arasında hüküm süren antagonizm’dir” ve ona göre “antagonizm kökünü insanın yapısından ayrılmayan disharmoni’de bulur.”³³⁵ Söz konusu disharmoninin ve antagonizmin hem kişilerde, hem de kişilerden oluşan toplumsal yapılarda birer varlık koşulu olarak bulunduğunu ifade eden Mengüşoğlu, tarihsel oluş’un ve süreçlerin, bireylerde bulunan karşıt yönlerin çatışmasına bağlı olarak sürekliliğinin sağlandığını düşünmektedir. Ona göre “ her topluluk, her individuum, kendi özel ilgileriyle, kendi özel ideleriyle hareket ettiği için mücadeleler devam edip durur; bu mücadeleler tarihin ufkunu değiştirir; bunun için tarihsel oluşta bir duraklama olmaz.”³³⁶

Belirttiğimiz gibi Kant antropolojisinden devralınan bir açılım olan ‘insanın ‘disharmonik varlığı’,³³⁷ yani insan doğasının, hem haklı hem haksız, hem iyi hem

³³² Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 173.

³³³ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 174.

³³⁴ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 178 Mengüşoğlu’na göre Aydınlanma Dönemi böyle bir dönemdir.

³³⁵ Agy.

³³⁶ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 178.

³³⁷ Mengüşoğlu, T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 46.

kötü olabilme gibi çift yönlü bir varoluş göstermesi, olayları yöneten, başlangıçları ve sonlanmaları oluşturan çatışmayı doğuran neden olarak görülmektedir. Çatışma insanın kendi içinde doğabildiği gibi toplumsal alanda başkaları ile ya da çeşitli insan toplulukları arasında da doğabilir. Özlem'in aktardığına göre Mengüşoğlu, “tarihin dinamiğini insandaki bu iki yön arasındaki gerginliğin oluşturduğunu belirtir” ve ona göre “tarih bir antagonizmler alanıdır.”³³⁸ İnsan eylemlerinde ortaya çıkan antagonizmin tarihin dinamiğini oluşturduğunu düşünen Mengüşoğlu için, “tarihi hayattaki çöküş ve yükseliş, kaos ve düzen insanlığın kaderidir, insanlığın tarihteki oluşunun bir sisypus çalışmasıdır.”³³⁹

Bu saptamalar ışığında, ilerleme düşüncesine ve Hegel'in ortaya koyduğu gibi tüm tarihi kapsayan sistem anlayışlarına sıcak bakmadığı görülen Mengüşoğlu, yukarıda da belirttiğimiz gibi, tarihsel aktarım sorununu Kant'a dayanarak açıklama yoluna gitmiştir. Bununla birlikte Mengüşoğlu'nun insanı tarihsel bir varlık olarak nitelendirmesi ve tarihsel oluşun dışına çıkarılmış bir insan anlayışının olamayacağını belirtmesi bize içinde bulunduğu dönemin tarihsellik anlayışlarından da izler taşıdığını göstermektedir. Çalışmamızın önceki bölümlerinde aktardığımız gibi bu yaklaşımlar, tarihte ortaya çıkan tüm yapıların bireysel ve dönemsel olduğunu ortaya koyarak, insanı ve tarihi bir bütünlük olarak anlamanın ancak bir yorumlama etkinliği olabileceğini, tüm tarih için geçerli ilkelerin bulunamayacağını söylerler. Buna karşılık, Mengüşoğlu'nun ontolojik temeller üzerine kurduğu *Felsefi Antropoloji*'si ile birlikte “*Tarihsel Varlık Alanı Felsefesi*”³⁴⁰ne bakıldığında, insanda ve tarihte “kalıcı nitelikler aramak, bunları ortaya çıkarmak”³⁴¹ gibi bir hedefi gözettiğini söylemek mümkündür. Bütün tekil durumlarda ve bütün zamanlar için geçerli varlık koşullarının araştırması olarak karşımıza çıkan bu çalışmalar, yukarıda değindiğimiz tarihsellik anlayışları ile çelişmekte, bir ikilik yaratmaktadır. Bu ikiliğin, tarihsel oluşun getirdiği çoklu anlam yapılarını, yorumlama gerektirmeyen bir bakışla, yani tümelci bir tavır ile genel geçer ilkeler ve kategorilere başvurarak açıklama isteğinin bir sonucu olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu

³³⁸ Özlem, D., (1997), “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı”, **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 18.

³³⁹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 180.

³⁴⁰ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 158-210.

³⁴¹ Özlem, D., (1997), “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı” s. 20.

varsayımımızın dayanaklarını daha iyi ortaya koymak için, onun, “*Tarihsel Varlık Alanı Felsefesi*”³⁴² başlığı altında açıkladığı görüşlerine daha yakından bakmak gerekir.

Mengüşoğlu'nun antropolojik yaklaşımına göre, doğal varlık alanının tam karşısı olarak tanımlanan ‘tarihsel varlık alanı’, “insan toplulukları, sosyal-birlikler arasındaki ilişkiler, olaylar, her çeşit insan başarıları”³⁴³nın oluşturduğu bütünlüğün adı olarak verilir. Mengüşoğlu bu alanı oluşturan yapıları ve aralarındaki ilişkileri temellendirecek kategorileri ortaya koymayı amaçlayan çalışmasını bir “tarih ontolojisi”³⁴⁴ olarak görmektedir. Bu anlamda tarihsel varlık alanı felsefesini, tin bilimleri için gerçekleştirilmiş bir yöntem araştırması ya da tüm tarihi yönetecek genel bir ilkenin araştırılması olmadığını belirterek geleneksel tarih araştırmalarından ayrı tutar.

Mengüşoğlu bir oluş içinde olan tarihsel varlık alanının bütünlüğünü yöneten ilke ve kategorilerin, tarihsel olduğu kadar, farklılaşmış bir içerikle doğal dünyaya ait bağıntıları da içerdiğini düşünmektedir. Bu nedenle yer, zaman, nedensellik, kalıtım gibi doğal varlığa ait kategorilerle birlikte, gelenek, görüş tarzı, eğitim, değerler gibi tarihsel oluşa ait kategorilerin de bu alanı belirlediği düşünülmektedir. Burada üzerinde durulan nokta, tarihsel varlık alanı denilen bütünlüğün akıl ya da gibi tek bir ilkenin yönetiminde olmayıp, doğal ve tarihsel bağıntıları bir araya getiren birçok ilkenin yönetiminde olduğunun gösterilmesidir.

Mengüşoğlu'nun tarihsel alanla ilgili kategoriyel çözümlemesi; “tarihsel varlık alanında ağır basan determinasyon, değerlerin sağladığı determinasyondur”³⁴⁵ sonucuna ulaşır. Ona göre, “bütün insan başarıları, tavır ve eylemleri, insanın yapıp ettikleri, daima bir değer-sistemi tarafından yönetildiğinden”³⁴⁶ topluluğu oluşturan bireylerin çoğunluğunun sahip oldukları değer sistemi, toplumun gelenek, görüş tarzı ve eğitim sistemi olarak görülen tarihsel yapılarını da belirlemektedir. Çünkü ona

³⁴² Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 158-210.

³⁴³ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 159.

³⁴⁴ Agy.

³⁴⁵ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 197.

³⁴⁶ Agy.

göre, “bir sosyal birliği oluşturan teklerin ‘çoğunluğu’ o sosyal birliğe yön verir.”³⁴⁷ Başka bir deyişle, Mengüşoğlu’nun söylemlerinde değerleri taşıyacak olan kolektif anlamda bir bilinç, ahlak, ya da vicdandan söz edilmez. Ona göre, “bir mâşeri vicdan’ın veya mâşeri şuur’un bahis konusu olamayacağı açıktır; çünkü şuur, vicdan, ancak biopsişik bir varlık olan, bir bütün teşkil eden tek insanda bahis konusu olabilir; her ferdin ayrı ayrı vicdanı ve şuuru vardır, ancak bu fertler bir azınlık veya çoğunluk olarak bazı hallerde bir ‘şey’ üzerinde birleşebilirler.”³⁴⁸ Bu durumda bir toplumda ortaya çıkan davranış modelleri, ilişkiler, yaşam tarzları, iktidar biçimleri, sanat, siyaset ve hukuk uygulamaları gibi eylem ve etkinliklerin, “sosyal birliği” oluşturan bireylerin çoğunluğunun taşıdığı değer yapısına göre belirlendiği sonucu çıkmaktadır. Mengüşoğlu’na göre “sosyal birlikleri yönetenler, gerek kişisel araç-değerler tarafından yönetilerek, gerekse objektif yüksek değerler tarafından determine edilerek, iyi ve kötü anlamda bazı şeyler yapmaktadırlar; ve bu yapılanlar, bir çağın, hiç olmazsa bir kuşağın değer-ufkunu oluştururlar, aynı şey ekonomik eylemler alanında da geçerlidir.”³⁴⁹

Mengüşoğlu’nun söyleminde, tarihsel varlık alanının kategorileri, toplumlar ve kültürler arası ayrımların temellendirilmesinde de belirleyici işlev görürler. Bu çerçeveden bakıldığında ölkemiz gündemiyle ilgili olarak, Mengüşoğlu’nun söyleminde kısaca ‘Batı’ ve ‘Doğu’³⁵⁰ terimleriyle ifade edilen kültür çevresi ayrımlarının, görüş tarzı, gelenek, eğitim sistemi gibi kategoriler üzerinden temellendirildiği görülür. Görüş tarzı ise “bir sosyal-birlikteki bireylerin, hayat, insan ve doğa karşısındaki tavırları, onları kavrayışları”³⁵¹ olarak verilmektedir. Buna göre, belli kültür çevreleri olarak tanıdığımız tarihsel ve toplumsal yapılar, belli değer yapılarına bağlı görüş tarzlarının etkin olduğu düşünölmektedir. Ona göre bu farklar, “insan, hayat, doğa ve kosmos, bilim ve felsefe, sanat” alanlarında ortaya çıkar.

Mengüşoğlu’nun aktarımlarında Batı ve Doğu olarak ayrımlandırılan kültür çevrelerine ait görüş tarzları farklılıklarının insanlar üzerindeki yansımalarına

³⁴⁷ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 168.

³⁴⁸ Mengüşoğlu, T., (1965), **Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar**, s. 14.

³⁴⁹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 198.

³⁵⁰ Mengüşoğlu burada Doğu ve Batı terimlerinin, sadece coğrafya terimleri olmadığını, belli bir düşünöşü belirten terimler olduğunu söyler. Bkz. Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 179,

³⁵¹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 178.

bakacak olursak; Batılı görüş tarzında insana değer verilmektedir; Batılı insanda özgürlük ve birey olma bilinci vardır; problemler bilim ve felsefenin ışığında çözülür; tarihsellik vardır, zaman geçmiş ve gelecek ekseninde şimdinin değerlendirilmesi olarak kullanılır. Mengüşoğlu'na göre bu özelliklerin birçoğu Doğu görüş tarzında bulunmaz veya yeterince gelişmiş değildir. Görüş tarzları arasındaki bu farklar en fazla kendisini bilim, felsefe, sanat gibi alanlarda göstermekte, uygarlık farkı olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda Mengüşoğlu, kültürler arası etkileşimin ancak ortak görüş tarzları zemininde gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Ona göre, toplumlar arasında uygarlık ve kültür aktarımının gerçekleşmesi için, başka bir deyişle, “bir insan toplumunun, başka bir insan toplumunun başarılarından yararlanabilmesi için, onunla ortak bir görüş tarzına sahip olması”³⁵² gerekmektedir. Bu sağlanmazsa “insan toplumlarının, ulusların başarıları arasında ne bir alışveriş, ne de karşılıklı bir etki ilişkisi olabilir.”³⁵³ Özenilerek aktarılan bazı kültür ürünleri sindirilemez, yabancı bir öge olarak kalır, sonuçta ortaya çıkan durum “bir taklitçilik, bir özentiden öteye geçemez”³⁵⁴ Bu bakımdan kültürel başkalaşma, ülkelerin görüş tarzlarında oluşacak veya oluşturulacak olan ortaklaşmalarla sağlanabilecektir. Bunun anlamı alıcı konumunda olan kültürün, kavrayışları bakımından verici konumunda olan kültüre benzemesi onunla aynılaşmasıdır.

Mengüşoğlu bu duruma kendi modernleşme sürecimizden bir örnek olarak Ziya Gökalp'in Batılılaşma anlayışını verir. Ona göre Gökalp, insan başarılarıyla görüş tarzı arasındaki ilişkiyi koparmakta ve “teknik maddesel başarılar, onları meydana getiren görüş tarzı olmadan da bir memleketten başka bir memlekete taşınabilir”³⁵⁵ görüşünü taşımaktadır. Mengüşoğlu'na göre, görüş tarzını benimsemeden kültür aktarımı olanaksızdır, öte yandan kendi haline bırakıldığında başka bir görüş tarzının benimsenmesi de olanaklı görülmemektedir. Bu ancak, “köklü bir şekilde uygulanacak eğitim sistemi ile elde edilebilir”³⁵⁶ bir olanaktır.

³⁵² Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 184.

³⁵³ Agy.

³⁵⁴ Agy.

³⁵⁵ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 178

³⁵⁶ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 179.

Bir kültür'e ait görüş tarzının oluşmasında geleneğin de belirleyici bir etkisi olduğunu düşünen Mengüşoğlu, bu nedenle onu tarihsel varlık alanının kategorileri arasında sayar.³⁵⁷ Mengüşoğlu'na göre gelenek, aktarılan bütün “başarılar, hayat şekilleri verilen ve alınan bütün içerik ve şekiller”³⁵⁸ yolu ile bir topluluğun kuşakları arasındaki bağı oluşturmaktadır. Her kuşak, kendinden önceki kuşakların yaşam ve görüş tarzları içinde büyür, gelişir ve biçimlenir. Bu anlamda her topluluğun, her ailenin, her kurumu geleneği olduğundan söz edilir. Bu yapısı ile gelenek toplumun görüş tarzının sürekliliğinin kurulmasında önemli bir etken olarak ortaya çıkmaktadır.

Ancak bu noktada gelenek etkisinin olumlu ve olumsuz anlamda iki farklı yoldan gerçekleştiği düşünülmektedir. Gelenekçilik olarak adlandırılan ve donmuş (statik) gelenek yapılarının etkin olduğu yaşam biçimlerinde, kuşaklar boyunca gelişmelere kapalı bir yaşam tarzının sürdürüldüğü görülmektedir. Mengüşoğlu'nun içgüdüsel yaşam tarzına benzettiği gelenekçilik, yaşamın tüm alanlarında aynı davranış kalıplarının, aynı düşünce biçimlerinin etkili olması anlamına gelir. Bu anlamda statik gelenek, toplumun yaşam şeklini donduran, önceden belirlenmiş formlara, düzenlere, kavramlara göre yönlendiren bir özellik gösterir.

Mengüşoğlu'na göre “geleneğin olumlu şekli, akıcı şeklidir”³⁵⁹, bu gelenek, statik geleneğin aksine, “kuşaktan kuşağa aktarılan insan başarılarının gelişmesine yardım eder.” Ona göre akıcı gelenek, daima ayıklanan, düzeltilen bir gelenek şekli olarak “hayat durumlarına, şeylere yönelmiştir; içinde bulunduğumuz gerçeklik, durum değiştikçe bu da değişir.”³⁶⁰ Bu gelenek şekli, bilim ve felsefe yolu ile gelişimin önündeki engelleri ayıklar.

Mengüşoğlu, bu iki gelenek tarzının biçimlendirdiği kültür yapılarına örnek olarak Batılı ve Doğulu toplumları ve insanları verir. Keskin bir ayırım olarak verdiği bu örnekler bize, Batılı insanın ve toplumların akıcı gelenek tarzına sahip olduklarını, bunu karşılığında Doğulu toplumların ve insanların, gelenekçi yani donmuş bir

³⁵⁷ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 188.

³⁵⁸ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 189.

³⁵⁹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 192.

³⁶⁰ Agy.

gelenek tarzına sahip olduklarını anlatır.³⁶¹ Bu çerçevede gelenekçiliği tarihsizlik olarak da niteleyen Mengüsoğlu bunu “insanın zaman dimensiyonlarından şimdiye ya da düne saplanıp kalması”³⁶² olarak tanımlar. Ona göre “bütün şarklılar böyle bir tarihsizliğin, tek dimension’lu bir zamanın içinde yaşarlar.”³⁶³ Bu durumun onları yaşamın her alanında olması gereken sürekliliğin ve akışın dışında tuttuğu düşünülmektedir.

Bu görüşler ışığında ülkemizdeki durumu değerlendiren Mengüsoğlu’na göre, “Atatürk inkılabı haklı olarak tarihsizlikle savaşmış, tarihsizliği besleyen engelleri ortadan kaldırmak istemiş ve kaldırmıştır da.”³⁶⁴ İçinde bulunulan tarihsizlik durumundan İslam geleneğini sorumlu tutan Mengüsoğlu, Müslüman olan Batılıların da aynı görüş tarzına sahip olduğunu belirtir. Türkiye, Cumhuriyet ile birlikte İslam dinin getirdiği donmuş gelenekçiliği görerek, “ilim, sanat, felsefe, teknik ve benzerleri gibi insan başarılarını dinin otoritesinden, boyunduruğundan kurtarmıştır.”³⁶⁵

Mengüsoğlu’na göre Tanzimattan beri sürdürülen ve Ziya Gökalp gibi aydınlar tarafından ileri önerilen “uzlaştırıcı (telifçi) görüş”³⁶⁶ bütünsel bir değişimi önermediği için Batılılaşma ve çabaları tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Ona göre;

“1923 den beri, ulus olarak belli bir oluş-yönüne çevrildik. Yani ulus olarak, yapıp ettiklerimizi determine eden değerler, bizi yeni bir oluş yönüne çevirdiler. Böylece Doğulu görüşten Batı’nın bilimsel görüş tarzına yönelinmiş, ‘donmuş’ geleneklerin ayıklanmasına çalışılmış, dini sömüren çürük inançlara son verilmek istenilmiş; bu yönde oldukça temelli ve olumlu adımlar atılmıştır.”³⁶⁷

Bu çerçevede, dil, tarih, hukuk ve başka bazı bakımlardan tam bir devrim olan Cumhuriyet’in bizi bu kültürün içine “tüm varlığımızla girmeye zorladığı”³⁶⁸ söylenmektedir. Mengüsoğlu yapılanları biçim bakımından başarılı bulmakla

³⁶¹ Mengüsoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 188-197.

³⁶² Mengüsoğlu, T., (1968), “Tarihilik ve Tarihsizlik”, Felsefe Arkivi, S. 16, s. 116.

³⁶³ Mengüsoğlu, T., (1968), “Tarihilik ve Tarihsizlik”, s. 127.

³⁶⁴ Agy.

³⁶⁵ Agy.

³⁶⁶ Mengüsoğlu, T., (1968), “Tarihilik ve Tarihsizlik”, s. 125.

³⁶⁷ Mengüsoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 209.

³⁶⁸ Mengüsoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 179.

beraber, içerik bakımından kısmen başarılı saymaktadır. Çünkü Batı'nın başarıları deneysel olarak ele alınmış aktarılmış, ancak düşüncelerle beslenmemiştir, bu nedenle eksik kalmıştır. Başka bir deyişle Batı kültürünün görüş tarzının benimsenmesi eksik kalmıştır. Bu bağlamda eğitim olgusunu da tarihsel varlık alanının bir kategorisi olarak gören Mengüşoğlu, daha önce eğitimle ilgili verdiğimiz görüşleri çerçevesinde, gelenek ve görüş tarzından sorumlu olan değer gruplarının değiştirilmesinin ya da bir değer gurubunun üstün hale geçmesinin köklü bir eğitim sistemi ile gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir.

Buraya kadar Mengüşoğlu antropolojisinin temel belirlenimlerini değerlerle ilişkisi bakımından aktarmaya çalıştık. Buna göre insanı tüm diğer canlılardan ayırtılı kılan yapı özelliklerinin ontolojik temelde araştırılması olarak tanımlanan bu antropoloji, kamusal alanda ortaya çıkan eylem ve etkinlikleri yöneten en genel yasa ve ilkelerin değerler temelinde araştırıldığı bir etik çalışma olarak da karşımıza çıkmaktadır. Modern etik çerçevesinde insan eylemleri ile değerler ilişkisini inceleyen bir başka felsefecimiz Mengüşoğlu'nun öğrencisi İoanna Kuçuradi'dir. Her iki felsefecimizin de birey anlayışları ile ilgili yaklaşımlarında, insan eylemlerinden ve yapıp etmelerinden yola çıkılarak, değerler ve etik ilişkiler çerçevesinde kurulan insan ve kişi tanımlamaları yapılmaktadır. Yeni ontoloji temelinde ve antropolojik bir bakışla çizilen bu tasarımların tekil varoluşlardan yola çıkmakla beraber, genel ve soyut bir ahlaki özneyi tanımladığı açıktır. Ülkemizin modernleşme süreci içinde kimlik oluşturma bakımından tipik bir felsefi tavır olarak gördüğümüz bu yaklaşımı daha belirgin kılmak için Kuçuradi ve çalışmaları da tezimizde konu edilmekte ve incelenmektedir.

b. Kuçuradi ve İnsan Olma Değeri

İnsanı soru konusu eden ve insan fenomenlerinin araştırılmasında “ontolojik antropolojik yolun elverişli bir yol”³⁶⁹ olduğunu söyleyen Kuçuradi, hocası Mengüşoğlu'nun felsefi yaklaşımını gelenek olarak devralmış, ancak eleştirel bir tavırla yeni içerikler kazandırmış bir felsefecimizdir.³⁷⁰ Bu çerçevede, Nicolai Hartmann'ın yeni temeller üzerine kurulan ontolojisinin, konu nesnesini çeşitli varlık

³⁶⁹ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri, Değer Problemi**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. s. 21.

³⁷⁰ Kaynaradağ A., (1986), “İoanna Kuçuradi,” **Felsefecilerle Söyleşiler**, Elif Yay., s. 223.

bağıntıları içinde ele alan bir tavır olarak “daha isabetli bir bilgi ortaya koyma imkanı”³⁷¹ kazandırdığını düşünmektedir. Bir insan veya kişi fenomenini, bir insan etkinliğini veya ürününü, yaşayan insanla çeşitli bağlantıları içinde ele almayı, “ontolojik temellere dayanan bir antropolojinin, felsefeye açtığı bir imkan”³⁷² olarak gördüğünü belirtmektedir.

Kuçuradi, hocası Mengüşoğlu gibi insan ile ilgili araştırmaların epistemolojik sistemler içinden değil, gerçekliğin kendisinden, insana ait fenomenlerden, asıl olarak da insan yapıp etmelerinden yola çıkarak gerçekleştirilebileceği görüşünü benimsemektedir. Ona göre yaşadığımız olaylar ve durumlar, karşılaştığımız insanlarla ilgili aldığımız her karar ve davranış aynı zamanda bir değerlendirme etkinliğidir ve yaşamımıza verdiğimiz yön, kendimizi ve insanı nasıl değerlendirdiğimiz buna bağlıdır.³⁷³ Bu durumda, “belli bir bütünlükte bir kişi olarak varolmamızın temelinde değer anlayışımız, bunun temelinde ise insan anlayışımız bulunur.”³⁷⁴ Bu nedenle Kuçuradi’nin söyleminde insanın, başka kişileri, olayları, durumları ve kendisini değerlendirme edimi, insanın bir varolma koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan, onun burada ele aldığımız felsefi söylemi, bir değer koyma ve değerlendirme, ama esas olarak ‘doğru değerlendirme’ çözümlemesidir. Bu çözümleme bize aynı zamanda ‘kişi olma değeri’ bakımından temellendirilen bir insan anlayışını vermektedir.

Bu çerçevede Kuçuradi’nin antropolojik yaklaşımında, diğer canlılardan farklılığı ile tür olarak ‘insan’ ile toplumsal ve tarihsel varlık alanında, eylemleri ve başarıları ile etkin olan ve bu alanı yönlendiren ‘kişi’ olarak insan, araştırma konusu bakımından ayrılmışlardır.

Kuçuradi, felsefede tür olarak insan üzerine ortaya konan bilginin ‘insan nedir?’ sorusunu yanıtlamayı, “çok defa da insanın diğer varolanlar arasındaki yerini belirlemeyi”³⁷⁵ amaçladığını belirtir. İnsanın yapıp ettiklerine ve ortaya koyduklarına bakılarak elde edilen bu bilgi, onun tür olarak tekliğini oluşturan özelliklerin

³⁷¹ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 20.

³⁷² Agy.

³⁷³ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 5.

³⁷⁴ Agy.

³⁷⁵ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. s. 178.

bilgisidir. Başka bir deyişle bu bilgi bizim insan türü ile ilgili tanımlamalarımızı oluşturur.

Yirminci yüzyılda ortaya konan felsefi antropolojilerde, ‘insan nedir’ sorusunu yanıtlamaya çalışırken, tür olarak insan fenomenleri ile kişi fenomenleri arasında bir ayrım yapılmadığını belirten Kuçuradi bunun sonucunda, “ya tek bir insan özelliğini ya da tek bir insan olanağını genelleyen”³⁷⁶ görüşlerin ortaya çıktığını söyler. Mengüşoğlu’nun antropolojik çözümlerinin, “tür olarak insanın özellikleri olduğu kadar, tür olarak insanın olanaklarını da sergilediğini” belirten Kuçuradi, bu çözümlerden yola çıkarak kendi çalışmalarında Mengüşoğlu’nun yapmadığı bir ayrımı; “insanın özellikleri ile insanın olanakları arasındaki bir ayrımı”³⁷⁷ ortaya koyduğunu belirtmektedir.

Bu çerçevede insan türünün yapısal özelliklerinden birinin yapıp etme, etkinliklerde bulunma olduğunu belirten Kuçuradi, bu yapıp etmeler arasında bulunan bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, yaratma ve benzeri etkinlikleri “insanın olanakları” olarak tanımlar. Kişilerce belirli tarzlarda gerçekleştirilen bu olanaklardan bazıları ise, “tür olarak insana diğer varlıklar arasında özel yerini-değerini- sağlarlar.”³⁷⁸ Mengüşoğlu’nun felsefi antropolojisinde bazı insan başarılarında ve fenomenlerinde saptanan varlık koşulları/özellikleri olarak gördüğümüz bu etkinlikleri, insan olmanın olanağı haline getiren şey, “amaçlarının bilincinde ve işlevleri yerine gelecek şekilde”³⁷⁹ kişilerce gerçekleştiriliyor olmalarıdır. Kişilerce gerçekleştirilen bu etkinlikler bize, insanı başka türlerden ayırtlı kılan bazı olanakların bilgisini verirler, bu olanakların bilgisi ise Kuçuradi için “insanın değerinin bilgisi”³⁸⁰ anlamına gelmektedir. Örnek vermek gerekirse insanın değerini oluşturan bu olanaklar, onun bilim, felsefe, teknik, hukuk, siyaset, sanat alanlarında ortaya koyduğu ve belli kişilerce gerçekleştirilebilen başarılarıdır.

³⁷⁶ Kuçuradi, İ., (1997) “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 76.

³⁷⁷ Kuçuradi, İ., (1997) “20. Yüzyıl Felsefi Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, s. 84.

³⁷⁸ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 178.

³⁷⁹ Agy.

³⁸⁰ Agy.

Amaçlı eylemi esas alan Kuçuradi'nin antropolojik bakışı yoğunluklu olarak tür olarak insan'a değil, bu olanakları gerçekleştirebilen 'kişi'lere yönelmiştir. Özcan'ın Kuçuradi'nin görüşlerine dayanarak yaptığı aktarıma göre; “yaşayan somut insanı, sadece varlık şartlarında, yapısal özelliklerinde değil, ondan öte, sahip olduğu olanakların hayata geçirilmesi sonucu ortaya çıkan ürünlerinde, tarihsel başarılarında aramalıyız; çünkü, tür olarak insana maledilen olanaklar ancak belirli kişilerce ve belirli tarzda hayata geçirildiğinde bir özellik ve bir başarı halini alır ve bu insan başarıları, insanın değerini oluşturur.”³⁸¹

İlk kez Schopenhauer'de insan fenomenleri ile 'kişi fenomenlerinin' birbirinden ayrı ama bağlantılı olarak ele alındığını belirten Kuçuradi, Nietzsche'nin “bilinçli olarak nerdeyse yalnızca kişi problemleri ile uğraştığını”³⁸² böylelikle felsefi antropolojinin gelişme çizgilerinden birinin başlatıcısı olduğunu belirtmektedir. Ona göre Nietzsche, gerçekliğin anlamlandırılmasını ve değerlendirilmesini “sürü insanının anlamlandırma ve değerlendirme tarzı ile yaratıcı kişilerin anlamlandırma ve değerlendirme tarzı olmak üzere”³⁸³ iki farklı bakış açısına göre yapmaktadır. Bunlardan ilki sadece realiteden hareket ederken, yaratıcı kişilerin hareket noktası, “kendisi ve şeylerin kendisi ile ilgisidir.”³⁸⁴

Burada kişi kavramı, insana ait bir olanağı gerçekleştirmekle bir değer ortaya koyan birey olarak öne çıkmaktadır. Kuçuradi kişinin bu ayrırlılığını “eylemde bulunan hep belirli bir kişidir, bir Ahmet'tir, bir Mehmet'tir; bir bakan, bir müdür, bir çöpçü, bir kapıcı değil.”³⁸⁵ sözleri ile ifade eder. Kişiler benzersiz kişilikleri ile toplumsal işlevleri kendilerine özgü bir tarzda yerine getiren insanlardır. Toplumsal düzende karar verme yetkisi bir makama ait olsa da, kararı verenler o rolü üstlenmiş kişilerdir.

³⁸¹ Özcan, M., (2006), **İnsan Felsefesi, İnsanın Ne'liği Üzerine bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., s. 387.

³⁸² Kaynardağ A., (1986) **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 234. Schopenhauer'de bunun bilinçli bir ayrım olmadığını belirten Kuçuradi, “keskin görüşlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak” ortaya çıktığını söyler. Bkz. Kuçuradi İ., (2006), **Schopenhauer ve İnsan**, Ankara, TFK Yay., s. 1, (İlk basım, 1968)

³⁸³ Kuçuradi İ., (1999), **Nietzsche ve İnsan**, Ankara, TFK Yay., s. 3. (ilk basım, 1967)

³⁸⁴ Agy.

³⁸⁵ Kaynardağ A., (1986) **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 237. Burada kişi kavramının, Scheler ve Kant söyleminde temellendirilen transandental yapıdan farklı olarak gündelik yaşantısı ve eylemleri içindeki birey olarak düşünüldüğünü görüyoruz.

Yaşayan her kişinin tarihsel varoluşa yön vermede çok farklı derecelerde de olsa payı olduğunu belirten Kuçuradi, kişinin şekillenmesinin, içinde bulunduğu oluş anı tarafından etkilendiğini söylemektedir.³⁸⁶ Bu bakımdan, “tarihsel oluşu değerlendirebilmek, kendi yerimizi bulabilmek ve geleceğe yön verme çabasını sürdürebilmek için, insanın değer yaşantılarını yansıtan insan başarılarının kalıcı ürünlerini değerlendirmekten başka yolumuz yoktur.”³⁸⁷ Başka bir deyişle, insanın ne olduğunun aranacağı yer, insanın varlıktaki özel yerinin, değerinin, insan yapım etmelerinde ortaya çıktığı tarihsel ve toplumsal varlık alanı ve bu alanda kişilerin oluşturduğu ilişkilerdir. Burada tek tek kişilerin gerçekleştirebildikleri başarılar, “kişi-üstü değerler” olarak, “insan varlığına yeni boyutlar kazandırmaktadır.”³⁸⁸

Bu noktada, toplumsal ve tarihsel yaşam alanında, diğer kişilere göre varlık olanakları fazla olanların, yaratıcı kişiler olarak ayrı bir yeri olduğunu belirten Kuçuradi, bu kişileri, “tarihsel oluşun yönünü bir noktaya kadar etkileyebilen kişiler”³⁸⁹ olduğunu belirtir. Bu bağlamda Kuçuradi’nin antropolojik söyleminde, “kişi ile insan başarılarının, kişi ile olayların etkileşiminde, diğer kişilere göre yapı olanakları fazla olan yaratıcı kişilerin özel bir durumu vardır.”³⁹⁰ Bunlar, içinde yaşadıkları anı en isabetli kavrayan ve tarihsel oluşun yönünü kadar etkileyebilen kişilerdir.

Bu açıdan tür olarak insan olma değeri ile kişi olma değerini ayıran Kuçuradi, insanın değerini; “cins olarak insanın, diğer varlıklarla, (insan olmayan herşeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumdan dolayı kişilerin insanlararası ilişkilerde sahip oldukları bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeri.”³⁹¹ olarak belirlemektedir. Kuçuradi söyleminde kişi değeri ise; “kişinin toplumla ilgisi bakımından özel bir durum”³⁹² olarak ele alınmakta, bir kişinin değeri şöyle tanımlanmaktadır:

³⁸⁶ Kuçuradi İ., (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 97.

³⁸⁷ Agy.

³⁸⁸ Kuçuradi İ., (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 40.

³⁸⁹ Kuçuradi İ., (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 98.

³⁹⁰ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 98. Ayrıca bakınız: Özcan, M., (2006), **İnsan Felsefesi, İnsanın Ne’liği Üzerine bir Soruşturma**, s. 388.

³⁹¹ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 40.

³⁹² Agy.

“bir kişinin değeri ise diğer kişilere göre onun o tek olan yapı bütünlüğüne sahip olması, onun ‘o’ kişi olma özelliği ve bütünlüğünün bu özelliğinden dolayı diğer kişilerden farklı imkanları, farklı yaşantıları, farklı gerçekleştirmeleridir. Bir kişinin kahraman, özgür, dürüst, seven... bir kişi olmasının ifadesidir kişinin değeri. Bir Brand’ın, bir Prometheus’un, bir Antigone’nin, bir Schweitzer’in bir Küçük Prens’in değeri.”³⁹³

Bu noktada konuyu daha açık kılmak için bir örnek vermek gerekirse, Kuçuradi’nin antropolojik temelde bir değer olarak aldığı özgürlük kavramına bakmak yararlı olacaktır. Buna göre insanın çeşitli etkinliklerinde, özellikle de insanlar arası ilişkilerinde beliren özgürlük, “insanın bir olanağı, insanı diğer canlılardan ayıran ana yapı özelliklerinden biri olarak”³⁹⁴ saptanır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ana özelliklerinden biri olan özgürlük aynı zamanda “insanın bir değeri” olarak konmakta, bu haliyle temel insan haklarından birini oluşturmaktadır. Öte yandan, kişilerce gerçekleştirildiğinden aynı zamanda bir ‘kişi özelliği’ olarak görülen özgürlük, ‘değerleri bilen ve hesaba katarak yaşayan’ kişilerin gerçekleştirdiği bir olanak olarak “insanlararası ilişkilerde bir kişi değeri ya da etik bir değer”³⁹⁵ olarak belirlenmektedir. Bu durumda özgürlük alanında insan hakları bakımından katkılar yapabilen bazı kişiler, insan varlığı ile ilgili bir değer ortaya koyduklarından kişi değerine sahiptirler, ‘değerli kişilerdir.’

Bu çerçeveden baktığımızda, bir şeyin değeri, bir şeyi ‘o’ kılan özellik(ler) anlamına gelirken, değerler; bu biricikliği ortaya çıkaran, ‘o’ şeyi tanımamızı sağlayan yapıp etmeler, eylemler olarak anlaşılmaktadır. Değerler var olan şeylerdir, “eserlerle veya kişinin yaptıklarıyla, yaşamlarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı imkanlarıdır.”³⁹⁶ Değer ise, bir var olma imkanının gerçekleşmesi ile ortaya çıkan şeydir. Bu bakımdan Kuçuradi, geleneksel felsefeleri “belirli bir değere sahip olmayı, ‘değer olma’dan

³⁹³ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 41.

³⁹⁴ Kuçuradi, İ., (2010), “Bir Değer Sorunu Olarak Özgürlük”, **Çağın Olayları Arasında**, Ankara, TFK Yay., s. 51.

³⁹⁵ Kuçuradi, İ., (2010), “Bir Değer Sorunu Olarak Özgürlük”, s. 52. Değerleri bilen ve hesana katarak yaşayan sözcük takımı tarafımızca tırnak içine alınmıştır.

³⁹⁶ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 42

ayırmamaları”³⁹⁷ nedeni ile eleştirir. Bu anlamda Hartmann ve Scheler’in değer anlayışlarına değinen Kuçuradi, değerlerin edimlerle taşınan mutlak (ideal) varlıklar olarak görülmesinin söz edilen ayırımın yapılmamasından kaynaklandığını belirtir.³⁹⁸

Bu belirlemeler ışığında, Kuçuradi’nin söyleminde ‘kişi değeri’ olarak ortaya konan şey, özgün bir insan olma olanağının gerçekleşmesi olarak düşünüldüğünde, bunun aynı zamanda bireyleri diğerlerinden farklı kılan, özgün bir kimlik, kişilik tasarımı olarak da anlaşılabilceği düşünülmelidir. Başka bir deyişle kamusal alanda değerleri bilen ve hesaba katarak yaşayan kişilerin eylemleri ve başarıları, bize onların kim olduklarını da anlatmaktadır. Bu kimliği ve kendiliği anlama ve tanıma olanağı veren eylemler, etkinlikler ve gerçekleştirmeler ise o kişinin ortaya koyduğu değerler olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan Kuçuradi’nin değerler bağlamında ortaya koyduğu insan anlayışı, ‘insan nedir’ sorusuna, insan olma ve kişi olma ayırmaları gözeterek verilmiş cevaplar olarak görülmektedir. Bu anlamda Kuçuradi’nin insan olma olanaklarını gerçekleştiren, insana ait hakların sınırlarını genişletebilen, yeni kazanımlar yaratabilen kişisi, “yaşarken doğru değerlendirebilen ve buna dayanarak gerekeni yapan (eylemleri ile değerlerin yaşanmasını veya o koşullarda insanın değerinin en az harcanmasını sağlayan)”³⁹⁹ özelliğe sahip yaratıcı bir bireydir.

Bu bağlamda yapılan açıklamaların, insan eylemlerinin değerler bakımından ayrımlandırılmasına dayandığı, değerlerin ise insanın yapı özellikleri ve olanakları ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu bakımdan verilen cevaplar tanımlama özelliği göstermeke, bu da bize insanın, araştırmacının karşısında konumlanmış bir nesne olarak konu edinildiği izlenimi uyandırmaktadır. Bu saptamanın daha açık kılınması için Kuçuradi’nin değer anlayışı bağlamında betimlediği kişi ilişkilerine daha yakından bakmak gerekir.

³⁹⁷ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 9.

³⁹⁸ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 13. Burada Mengüşoğlu’nun da aynı yaklaşımda olduğunu belirterek, Kuçuradi’nin hocasından ayrıldığını belirtmek gerekir.

³⁹⁹ Kuçuradi, İ., (2010), “Bir Değer Sorunu Olarak Özgürlük, **Çağın Olayları Arasında** s. 52.

Değerler ve İlişkiler: Doğru Değerlendirme

Kuçuradi'nin kişi değeri ve değerleri ile ilgili söylemine baktığımızda söz konusu edilen ayrımların insanların tüm diğer varolan şeylerle kurduğu yaşayan ve gerçek ilişkilerinde ortaya çıktığı açıktır. Bu çerçevede, insanı bir 'değer' olarak ortaya koyan eylemler ve etkinlikler bağlamında kurulan ilişkilere 'etik ilişki' olarak bakan Kuçuradi'nin tanımına göre;

“etik ilişki, insanların ilişki türlerinden bir tanesi ve en temelde olanı: Belirli bütünlükte bir kişinin belirli bütünlükte başka bir kişiyle ya da en geniş anlamda insanlarla –yüzyüze geldiği ya da gelmediği insanlarla-, değer sorunlarının söz konusu olduğu ilişkisidir: eylemde bulunarak yaşadığı her ilişki. Kişi ilişkisi diye de adlandırılabilir olan her etik ilişki hep bir olay içindedir. Bir kişi böyle bir ilişkiyi, başka insanların ve başka bir etkenin oluşturduğu bir olay ya da olaylar örgüsü içinde kurar ve bu ilişkiyi yaşar.”⁴⁰⁰

Etik ilişkilerin özelliğinin, yaşayan gerçek kişilerin eylemlerinde ortaya koydukları gerçek ilişkiler olduğunu belirten Kuçuradi, diğer bir özelliğinin ise, “olaylar zinciri içinde kişilerce yaşanan bir değerler ve değerlilik-değersizlik ilişkisi”⁴⁰¹ olduğunu bildirmektedir. İnsanların çeşitli durumlarda gerçekleştirdikleri her eylemin, etik kabul edilemeyeceğini belirten Kuçuradi, belirli koşullarda bir eylemin 'doğru' kabul edilmesinin onun “değerli bir eylem-etik eylem”⁴⁰² olmasını gerektirmeyeceğini söyler.

Bu durumda hem etik hem de doğru olabilen bir eylem nasıl gerçekleştirilir veya nasıl anlaşılır sorusu gündeme gelmektedir. Bu bağlamda eylemi sadece yapıp etme olarak görmeyen Kuçuradi, eyleme geçmeden önce gelen değerlendirme ve ilgili yaşantı aşamalarından bahseder. Ona göre eylem, “yalın veya karmaşık bir değerlendirme ve ilgili yalın veya çatışmalı yaşantıyı izleyen amaçlı bir yapma ya da yapmamadır”⁴⁰³

⁴⁰⁰ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. s. 3.

⁴⁰¹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 7.

⁴⁰² Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 84.

⁴⁰³ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 13.

Bu çerçevede insana ait bir olanağın gerçekleşmesi olarak görülen etik ilişkide ortaya çıkan eylemi anlamak, öncelikle karşıdaki kişiyi harekete geçiren şeyin ana istem ve amacının ortaya konmasına bağlıdır. Çünkü daha önce belirtildiği gibi, insan olmanın bir olanağını gerçekleştiren eylemler amaçlı ve bilinçli olmaları ile diğerlerinden ayrılırlar. Bu işlemi aynı zamanda bir durum değerlendirmesi olarak saptayan Kuçuradi'ye göre “değerlendirmek, değerlendirilenin kendi alanı içindeki özel durumunu görmek ve göstermektir.”⁴⁰⁴ Bu nedenle değerlendirme her şeyden önce karmaşık bir bilgi sorunu olarak görülmektedir.⁴⁰⁵ Başkası tarafından gerçekleştirilen bir eylem karşısında bulunan kişinin bu eylemi değerlendirmesi, o eylemi gerçekleştirenin “neden – niçin o eylemde bulunduğunu veya o tutum içinde olduğunu”⁴⁰⁶ anlamaya çalışmasıdır. Bu nedenle eylemin değerlendirilmesi aynı zamanda “o kişiyi tanıma ve olanı biteni anlama”⁴⁰⁷ çabasıdır.

Öte yandan bir eylemin değerlendirilmesi, onun yarattığı etkiler bakımından anlaşılması demektir. Başka bir deyişle, gerçekleştirildiği koşullar içerisinde başka hangi eylem olanaklarını açtığı, neler sağladığı bakımından da görülmesidir. Kuçuradi eylemin bu özelliğinin onun ‘değer’ine ait bilgiyi verdiğini, bunun aynı zamanda eylemin etik değeri hakkındaki bilgi olduğunu belirtir.⁴⁰⁸ Bir eylemin etik değeri ise Kuçuradi tarafından insanın değeriyle ilgisi bakımından ele alınmaktadır. Buna göre bir eylemin insanın değeriyle ilgisi “o eylemin, değerliliğini - değersizliğini ya da doğruluğunu – yanlışlığını belirler.”⁴⁰⁹ Başka bir deyişle bir eylemin doğruluğunun veya yanlışlığının anlaşılması o eylemin insan değeri ile ilgisinin kurulmasına bağlıdır.

Bir eylemi doğru değerlendirebilmek için, bir eylemin içinde bulunduğu gerçekleşme koşullarını bilmek, eylemi gerçekleştireni tanımakla birlikte, eylemi değerlendirenin de bazı özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bunun için gereken koşul, “kişinin keskin bilme yeteneklerine sahip olması ve değerlendirme konusunda kendi kendinin ya da bir başkasının yol göstericiliğiyle eğitim görmüş olmasıdır.

⁴⁰⁴ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 15.

⁴⁰⁵ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 17.

⁴⁰⁶ Agy.

⁴⁰⁷ Agy.

⁴⁰⁸ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 18.

⁴⁰⁹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 18.

Böyle bir değerlendirme, değerlendirenin çeşitli yalın ya da karmaşık yaşantı olanaklarını bilmesini, ana değer sorunlarıyla hesaplaşmış olmasını ve bu donanımla karşı karşıya olduğu eyleme bakmasını gerektirir.”⁴¹⁰

Bunlar için gereken genel bilme yetenekleri temel eğitimle kazanılabilirken, etik değerlendirme ve değerler konusu ile ilgili eğitim, insan ilişkileri hakkında deney kazanmakla olur. Kuçuradi’ye göre bu deney, insan ilişkileri üzerine ortaya konmuş kuramlardan hareketle değil, insanın kendisiyle ve başkalarıyla olan ilişkileri üzerine kafa yorması, sorgulaması, araştırması ile gerçekleşir. Değerler bilgisi konusunda bir başka önemli kaynak ise insanlar arası ilişkileri derinlemesine ele alan yazılı yapıtlar ve edebiyat olarak görülmektedir. Kuçuradi için roman, öykü veya oyun tarzında verilen yazın yapıtları “çeşitli eylem olanaklarını çoğu kez temelleri ile birlikte vererek, araştırmacıya adımlarını güvenle atabilecekleri bir zemin sağlarlar.”⁴¹¹

Temel eğitimle kazanılmış ‘keskin bilme yetenekleri’ ile birlikte, ‘insanın değeri ve etik değerlerin bilgisi ile donanmış’ bir kişi, bir eylemi anladığı anda, “bu eylemin diğer olanaklı eylemlere göre, insan için neyi ifade ettiğini –insanın değeriyle ve değerlerle- ilgisini de görür.”⁴¹² Görüldüğü gibi Kuçuradi, kişilerin eylemleriyle ve yapıp ettikleriyle, sahip oldukları değerleri ve değer anlayışını sergilediklerini, bu anlayışın da genel olarak ‘insan değeri’ ile ilgisi bakımından düşünülmesi gerektiğini söylemektedir.

Kuçuradi’nin söyleminde doğru değerlendirme kapsamına alınamayacak değerlendirme tarzları da tanımlanmıştır. Örneğin “değer atfetme”⁴¹³ olarak tanımladığı tavrda kişiler kendi çıkarları ve faydaları bakımından başka şeyleri değerlendirirler. Burada verilen değerler, kişiye göre oluşan değerlerdir. Bir başka tavır ise “değer biçme”⁴¹⁴ olarak adlandırılan değerlendirme tarzıdır. Değer biçme, toplumda yaygın olarak geçerli olan değer yargıları, gelenekler ve alışkanlıklar

⁴¹⁰ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 23.

⁴¹¹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 4. ve s. 24. Kuçuradi’ye göre yazın yapıtları, “yaşantı ve eylem olanaklarına somut örnekler sağlayarak, bu alanın bilgisinin edinildiği kaynaklardan birini oluşturmaktadır. Bkz. Aslan Kaynaradağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 239.

⁴¹² Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 24.

⁴¹³ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 25.

⁴¹⁴ Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 28.

çerçevesinde gerçekleştirilen değerlendirmelerdir. Her iki durumda da değerlendirilen, kendi dışındaki bir nedene bağlı olarak değerlendirilmekte ve Kuçuradi tarafından doğru değerlendirme olarak görülmemektedir. Çünkü doğru değerlendirme, “kendisinden hareket ederek bir insanı, bir insanın bir eylemini, bir eseri, bir olayı anlamak ve kendi alanı veya benzerleri arasında yerini bulmak olarak”⁴¹⁵ anlaşılmalıdır. Burada doğruluk, değerli olmakla ilişkilidir ve “kendisiyle aynı cinsten olan şeyler arasındaki yerinden dolayı insanla olan özel ilgisi, insan için taşıdığı özel anlam”⁴¹⁶ olarak ifade edilmektedir.

Kuçuradi söyleminde kişinin kendisi ile ilişkisi de etik ilişki boyutunda değerlendirilebilmektedir. Bu ilişkinin etik değerini veren, kişinin kendi eylemlerini değerlendirmesinde ortaya çıkan hesap verme ve sorumluluk duyma özellikleridir. Kuçuradi'ye göre, “kişinin kendi kendisine kendi eylemleri –yaptıkları ve yapmadıkları- konusunda bu hesap vermesi, aynı zamanda ona dolaylı olarak ana amaçlarının bilgisini edinmesini sağlar: - bir kişinin yaşamı boyunca ya da yaşamının belirli sürelerinde, bütün eylemlerinde tutarlı olduğu ana isteğinin bilgisini.”⁴¹⁷

Görüldüğü gibi kişinin kendini ve eylemlerini değerlendirmede göz önüne aldığı şey, yaşamı boyunca bütün eylemlerinde ‘tutarlı’ olarak kendini gösteren ‘ana amaçlar’dır. Kuçuradi’ye göre kişileri eylemeye yönelten şeyler, onun istemleri, amaçlarıdır. Bu bağlamda “yapanın niyeti olarak karşımıza çıkan iki tür ana belirleyici”⁴¹⁸ amaçtan söz eder. Bunlardan ilki ne çeşitten olursa olsun giderilmesi gereken gereksinimlerin belirleyiciliğidir. İkincisi ise belirli ‘anımlar’ın, eylemlerin gerçekleşmesinde amaç olarak oynadıkları belirleyici roldür. Eylemlerin belirleyicisi olarak anlamların incelenmesi felsefi bir değerlendirme kapsamına girmektedir.

Söz konusu anlamlardan bir kısmı Kuçuradi’nin ‘insanın değeri’ bağlamında söz ettiği insan olma olanaklarının gerçekleşmesine ait anlamlardır. Kuçuradi bu anlamları “insan hakları denen haklar ve bunların korunmasını veya dile getirdikleri istemlerin belirleyici olmasını sağlayan etik değerler”⁴¹⁹ olarak ifade etmektedir.

⁴¹⁵ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 26.

⁴¹⁶ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 40.

⁴¹⁷ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 159.

⁴¹⁸ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 60.

⁴¹⁹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 61.

Temel kişi hakları olarak adlandırılan bu değerlerin “çeşitli tarihsel-toplumsal düzenlerde, insan olanaklarının gerçekleştirilriğinin koşulları”⁴²⁰ olduğunu belirten Kuçuradi’ye göre insan haklarının korunması, insan olmayı korumaktır, böyle bir anlamı amaç edinerek eyleyenler etik kişilerdir.

Eylemleri belirleyen amaçları oluşturan ikinci tür anlamlar, kişilerce veya kişilerin içinde yaşadığı topluluklarca anlamlı kılınmış olan idealler, değerlerdir. Kuçuradi bu değerler arasında vatan sevgisi, aile sevgisi, ödev sevgisi, soy sevgisi gibi toplumsal değerleri sayar.⁴²¹

Söz konusu edilen anlamların oluşturduğu ‘ana amaçlar’, “kişinin eylemlerinin niçinlerini sürekli belirlerler ve birbirinden çok farklı yapımlarındaki birliği sağlayarak, bir kişinin etik bir kişi olmasının temel –ama tek başına yeterli olmayan- koşulunu meydana getirirler.”⁴²² Kişinin eylemlerini değerlendirme sürecinde ortaya çıkan anlamlar ve değerler aynı zamanda sorumluluk kavramının anlamını da belirler. Etik ilişi ve etik kişi olma çerçevesinde ortaya konan sorumluluk kavramı, “kişinin içinde bulunduğu koşullarda insanın değerini kendinde, dolayısıyla başkalarında korumaktan kendine karşı olan sorumluluğu”⁴²³ olarak belirlenir.

Söz konusu değerlendirme sürecini, kişinin kendisiyle hesaplaşması esnasında bir anlam sorunuyla karşılaştığı yer olarak da tanımlayan Kuçuradi, eylemleri yönlendiren amaçların ne tür anlamlardan oluştuğu bilgisinin böylelikle kazanıldığını düşünmektedir. Eylemler ile anlamlar arasında böyle bir ilişi kurmak ve bu ilişkide kendini tanımak Kuçuradi’ye göre bir felsefi bilgi sorunudur aynı zamanda. Ona göre “kişilerin yaşamlarındaki anlam sorununa ait dönüm noktaları, bu hesaplaşmayı felsefi bilgi ile yapıp yapmadıklarına sıkı sıkıya bağlı”⁴²⁴ görünmektedir.

⁴²⁰ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 179. Kuçuradi Aslan Kaynardağ ile yaptığı söyleşisinde, dünya yüzeyinde en önemli konulardan biri olan ama teorik olarak karmakarışık görünen insan hakları konusuna belirli bir felsefi antropoloji görüşüyle bakıldığında açıklığa doğru önemli yol alındığını, kendisinin bunu yapmaya çalıştığını belirtmektedir. Bkz: Aslan Kaynardağ, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 233.

⁴²¹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 61, Ayrıca Bkz. dpt. **, Agy.

⁴²² Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 62.

⁴²³ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 160

⁴²⁴ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 168.

Felsefi bilgi çerçevesinde gerçekleşen, kendini, kendine koyduğu anlamlarda tanıma, Kuçuradi açısından doğru değerlendirme olarak görülürken, kendine değer biçme veya değer atfetme şeklinde görülen tanıma biçimleri de yanılgıya yol açan tanıma yolları olarak görülmektedir. Kişisel değer biçme veya değer atfetmeler kişinin kendisini toplumdaki genel değer yargılarına göre oluşmuş kimlik imgesine göre değerlendirmesi ve belirlemesi anlamına gelmekte ve çeşitli kimlik huzursuzluklarına yol açmaktadır. Kuçuradi'ye göre değer atfetme veya değer biçme yolu ile bir şekilde edinilmiş olan kimlik imgesi ile kişinin o güne kadar yaşadıklarından çıkarımladığı kendi kimlik tasarımı arasındaki uyumsuzluklar "kimlik krizi"⁴²⁵ denilen olguyu doğurmaktadır. Kimlik krizi, kişinin kendisiyle ilişkisinde, kendine farklı insan imgeleri açısından değer biçmesinin sonucu ortaya çıkan bir durumdur. Kimlik krizleri kişisel planda yaşandığı gibi toplumsal planda da yaşanabilir. Toplumsal açıdan bakıldığında kültürel, ulusal, etnik, vb. grupsal kimliklerin kişilere değer biçmede ve değer atfetmede ölçüt olarak görüldüğü durumlar toplumsal kimlik krizinin ortaya çıktığı durumlardır.

Kuçuradi için önemli olan söz konusu değerlendirmelerin değer atfetme ya da değer biçme şeklinde değil, insanın kişi olarak, insan olarak değerini ortaya koyacak şekilde yapılmasıdır. Bu aynı zamanda insanın kendine karşı ve kendinde diğer insanlara karşı duyduğu sorumluluk olmalıdır. Ona göre temel bir eğitimle sağlanmış 'keskin bilme yetenekleri' ile birlikte 'insanın değeri ve etik değerler bilgisi' konusunda sağlanmış bir donanım, böyle bir anlamayı olanaklı kılar. Aynı zamanda felsefi bilgi etkinliği olarak gördüğü bu değerlendirme biçimi Kuçuradi için, insanın sahip olduğu varlık olanaklarının değerlendirilmesi açısından önemlidir. O, bu konuya insanın sahip olduğu kazanımların, hakların korunması açısından bakmaktadır, böyle bir değerlendirme yeni kazanımların ortaya çıkmasının da olanağıdır. O nedenle insan hakları Kuçuradi söyleminde, hem etik kişilerin, hem etik ilişkilerin hem de doğru değerlendirmenin ölçütü halindedir.

⁴²⁵ Kuçuradi, İ., (2011), *Etik*, s. 169.

İnsan Hakları

Kuçuradi söyleminde insan hakları konusu antropolojik bir sorundur. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun için ‘insanın değeri’ derken kastedilen; ‘insanın cins olarak, diğer varlıklarla (insan olmayan herşeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin, insanlar arası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeridir.’⁴²⁶ Bu nedenle onun için ‘insan olma’ olanaklarının gerçekleştirilmesi sorunu, temel kişi haklarını oluşturur.

Kuçuradi için temel ya da devredilemez insan hakları, “insan olma onuru ve insanın değeri”⁴²⁷ temel alınarak belirlenebilir ve bu temel tüm insanları salt ‘insan olma’ bakımından eşit kılar. Kuçuradi’nin *İnsan Hakları Evrensel Bildirge*’sine dayanarak verdiği açıklamaya göre, “bütün insanlar, onur ve haklar bakımından eşittirler, çünkü, akılla ve vicdanla donatılmışlardır; akılla ve vicdanla donatılmış oldukları için de birbirine kardeşçe davranmalıdırlar.”⁴²⁸ Burada insan hakları aynı zamanda eylem ilkeleri yani etik ilkeler olarak da düşünülmektedirler. Söz konusu ilkeler, insan eylemlerini yönlendiren “istemeyi belirleyen ilkeler ya da anlamlar”dır⁴²⁹ ve temelleri, insan olma değeri bilgisine dayanır. Bu nedenle, davranış ilkelerinden farklı olarak her durum ve zaman için geçerli kabul edilebilirler ve “gerekliklerinin genelliğinin bilgisel temellendirilmesi yapılabilir.”⁴³⁰ İnsana değerini sağlayan bazı olanakların gerçekleştirilebilirliğinin koşulları olarak görülen bu anlamlar ve isteme ilkeleri “insan hakları denen haklar ve bunların korunmasını dile getirdikleri istemlerin belirleyicisi olmasını sağlayan etik değerler”⁴³¹ olarak insan olan herkes için ve her tek ilişkide geçerli olabilecek ilkelerdir.

Kuçuradi’ye göre, insan haklarının talep edilmesi, bütün kişilerden, insanın değerini yani tür olarak evrendeki yerini koruyan bir davranış tarzını, kendisine ve diğer bütün diğer kişilere göstermek ve gösterilmesini istemek demektir. İnsanın yapısı gereği sahip olduğu olanakların, kişilerce gerçekleştirilip, geliştirilmelerini

⁴²⁶ Kuçuradi İ. (2010), **İnsan ve Değerleri**, s. 40.

⁴²⁷ Kuçuradi’nin bu tanımı *Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi*’nin ilk maddesine göre yapmaktadır.

Bkz. Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, Ankara, TFK yayımları, s. 71.

⁴²⁸ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 71.

⁴²⁹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 77.

⁴³⁰ Agy.

⁴³¹ Kuçuradi, İ., (2011), **Etik**, s. 61.

sağlayan koşulların sadece insan olmaları sebebiyle herkes için sağlanması isteğidir. Bu nedenle “açık kavranılmış insan hakları evrenseldir.”⁴³² Kuçuradi burada söz edilen değer ve onur kavramlarının insanın antropolojik yapısı ile ilgili olduğunu vurgulamakta, bu nedenle kültürden kültüre ve zamana göre değişen şeref, namus gibi kültürel normlardan ayırt etmek gereği üzerinde durmaktadır.⁴³³ Bu bakımdan kendi başına amaç olan devredilemez insan haklarının, her toplumsal ve siyasi kararın temelinde yer alması ve herkesçe korunması gerekir.

Toparlanacak olursa, kişi açısından bakıldığında istenci belirleyen ilkeler olduğu görülen insan hakları, modern devlet açısından bakıldığında, kamu yönetimi ve hukusal bakımdan toplumsal ilişkileri düzenleme ilkeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan hakları düşüncesinin temelinde ise “bütün insanların yapı a y n ı l ı ğ ı ve onur-değer bakımından eşit oldukları kabulü”⁴³⁴ bulunur. Bu çerçevede Kuçuradi'nin çağdaş devlet anlayışı, “hukuku dinsel, yerel ve kültürel normlara değil, insan hakları ilkelerine –getiriliş amaçlarına uygun bir biçimde kavramlaştırılan insan hakları ilkelerine- dayanılarak oluşturulan ve işletilen devlettir.”⁴³⁵ Yani devleti oluşturan yasa, tüm insanların yapı ayılığına bağlı olarak eşit oldukları kabulüne dayanır.

İnsan haklarının modern devleti oluşturan ilkelerin temelinde bulunduğunu belirten Kuçuradi, hukuki ve siyasi yaklaşımların temel insan hakları bakımından belirlenmesinin günümüzde bazı sorunlara yol açtığını da belirtir. Bu sorunlar insan hakları taleplerinin özellikle çok etnik kökenli ve çok dinli toplumlarda yarattığı bazı sıkıntılardır.⁴³⁶ Ona göre bu sıkıntılar, insan hakları ile birlikte, dinsel ve etnik kökenli kültürel kimliklerin aynı anda teşvik edilmesinden kaynaklanır.

Kuçuradi, kültür sorunu ile birlikte kültürel kimlikler sorununun uluslararası kamuoyunun gündemine gelmesine, yüzyılın ortalarından beri belirlenen ve sadece “iktisadi- teknolojik gelişme”⁴³⁷ olarak anlaşılan ulusal gelişme politikalarının yol

⁴³² Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 73.

⁴³³ Agy.

⁴³⁴ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 80.

⁴³⁵ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 86.

⁴³⁶ Kuçuradi, İ., (2011), “İnsan Haklarının Çok Etnik Kökenli ve Çok Dinli Toplamlar İçin Farklı Getirdikleri” **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 80.

⁴³⁷ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 129

açtığıını belirtmektedir. Bu anlamda gelişmiş ülkelerde endüstriyel üretimin sınırsız büyümesi, gelişmekte olan ülkelerde ise, kişi başına gelirin artışı ve endüstrileşme olarak anlaşılan ‘gelişme fikri’, öngörülemeyen sonuçlara yol açmıştır. Çevre sorunları, gelir dağılımında eşitsizlik ve başka birçok sorunun ortaya çıkması ile yeni bir gelişme modeli düşünölmeye başlanmış ve “gelişmeye bir kültürel boyut getirme gerekliliği”⁴³⁸ gündeme getirilmiştir. Bunun sonucunda ‘kültürel gelişme’, gelişmiş ülkelerde sanayileşmenin yarattığı sıkıntılar içindeki bireyler tarafından, daha fazla “kültüre erişme ve katılma” olarak anlaşılmıştır. Öte yandan Batılı olmayan çevrelerde, özellikle bağımsızlığını yeni kazanmış sömürge ülkeleri ile çağdaşlaşma süreci içinde olan ülkelerde, “kendi kültürlerini bulma ve yeniden kurma”⁴³⁹ çabaları, kültürel gelişmeyle eşanlımlı sayılmış ve bununla birlikte kültürel farklılıkların altı çizilerek, kültürel kimlik sorunları gündeme getirilmiştir.

Kuçuradi bu gelişmelerin sonunda “herkesin kendi kültürü ‘ne olursa olsun iyi bir şey’ olduğu, bunun sonucunda da kültürel kimliklerin –bu terim neyi kapsarsa kapsasın- teşvik edilmesi gerektiği”⁴⁴⁰ görüşünün paylaşıldığını bildirmektedir. Krizler ortamında beliren, ‘kültürel kimlik’ tartışması içerisinde kültürün tanımının; “sınırları değişik açılardan çizilebilecek bir insan gurubunda, uzun ya da kısa bir süre yaygın olan ve bu gurubun yaşayışını ve bu yaşayışın ifadelerini belirleyen insan ve değerlilik anlayışı” şeklinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu kültür tanımı ile ilgili kimlik sözcüğünün ise, bir kişinin ya da bir gurubun, “kendine ilişkin bilgisi” olarak değil, “kendine ilişkin tasarımı veya kendi imgesi”⁴⁴¹ olarak anlaşıldığını söylemektedir.

Sonuçta, “bütün dünya görüşlerinin, bütün normların ve bütün görüşlerin” aynı değerde olduğunu iddia eden çok kültürcülük düşüncesinin bir çözüm olarak doğduğunu söyleyen Kuçuradi, bu bakış açısı içinde “açık bir şekilde kavranılmış insan haklarının kimlikler için gerektirdiklerini”⁴⁴² araştırmak yerine, “insan hakkı:

⁴³⁸ Agy.

⁴³⁹ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 130.

⁴⁴⁰ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 131.

⁴⁴¹ Agy

⁴⁴² Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 134.

kimlik hakkı”⁴⁴³ özdeşliğinin kurulduğunu söyler. Bu yolla bütün normlara ve kimliklere aynı saygının teşvik edildiğini düşünmektedir.

Kuçuradi bu krizlerin aşılması için kimlik sorunlarını, Batı kültürünün başka kültürlerle kurduğu ilişkileri temel insan hakları bağlamında irdeleyerek çözmek yerine, “bütün dünya görüşlerinin, bütün normların ve bütün görüşlerin aynı değerde olduğunu iddia eden”⁴⁴⁴ postmodern yaklaşımların benimsendiğini söylemektedir. Ona göre, açık bir şekilde kavranılmış insan haklarının kimliklerle ilgili problemler için gerektirdiklerini bulmaya çalışmak yerine, bir insan hakkı gibi algılanan kimlik hakkı kavramı türetilmiştir ve bütün normlara ve kimliklere aynı saygıyı teşvik eden bir tutum benimsenmiştir. Bu tutum ile kimlik krizleri aşılmaya çalışılırken, başka bir tehlikeli gelişmenin yaşandığına dikkat çeken Kuçuradi’ye göre bu yolla demokrasinin insanların yararına işlemesi için asli bir ön koşul olan aydınlanmayı engelleyen dünya görüşlerinin ve normların herhangi bir engelle karşılaşmadan yeniden canlanmasına izin verilmiştir. Bu durum, çeşitli kökten dinciliklerin ve metafizik eğilimlerin dünya düzeyinde özgürce yayılması ve Avrupa’da ırkçılığın ve cemaatçiliğin yeniden canlanmasına yol açmıştır.

Bu konudaki önerilerinin başında temel insan haklarının “epistemolojik ve aksiyolojik özelliklerinin farkına varmak”⁴⁴⁵, bunları kültürel dinsel normların çoğundan neyin ayırt ettiğini anlamak gelir. Başka bir deyişle, insan olmanın değeri ve onuru bilgisinden türetilen ilkeler olarak insan hakları evrenseldirler. Buna karşılık yerel kültürlerle ait ilkeler, grupların belirli koşullardaki çıkarlarını ya da yararlarını korumaya yöneliktirler. Çok kültürcülüğün önerdiği şey, “bütün insanlara saygı değil, önemli bir kısmını dinsel normların oluşturduğu, bütün o kültürel yerel normlara saygıdır.”⁴⁴⁶ Kuçuradi’ye göre bir ülkede kamu işleri, evrensel özellik taşıyan insan hakları taleplerine göre düzenlendiğinde, o ülkedeki farklı grup ya da kişilerin kendi insansal olanaklarını geliştirmelerini mümkün kılan kamusal düzenlemelerin de yolu açılır.

⁴⁴³ Agy.

⁴⁴⁴ Agy.

⁴⁴⁵ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 135.

⁴⁴⁶ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 136.

Kuçuradi'nin burada alıntıladığımız saptamalarına bugün toplumların çözmek için uğraştıkları 'tanınma sorunu' bakımından bazı eklemeler yapmak gerekir kanısındayız. Kuçuradi'nin tavrı tüm insanlık ailesini "bütün insanların yapı a y n ı l l ı ğ ı ve onur-değer bakımından eşit oldukları kabulü"⁴⁴⁷ altında toplamak yönündedir. Oysa toplumsal veya bireysel hiçbir kimliğin, yapı aynılığına dayandırılarak içsel olarak keşfedilen bir şey olmadığı anlaşıldığından beri günümüzde kimlik sorunu başkalarının varlığını zorunlu gören bir tanınma sorunu olarak düşünölmeye başlanmıştır.⁴⁴⁸ Bu bakımdan günümüzde her birey veya kültürel grup, biricik kimliği ile diğere birey veya gruplar arasında eşit tanınma hakkına sahip olmak istemektedirler. Kuçuradi'nin en başta İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ne dayanarak koyduğu eşit saygı ilkesi bu talebi haklılaştıran ve ona alan açan bir ilke olarak görölmelidir. Bu bakımdan Kuçuradi'nin kimlik hakkının insan hakları ile özdeşleştirilmemesi gerektiğine yönelik görüşü, kimlik krizleri ile ilgili bir çelişki olarak günümüzde tartışılan bir konu halindedir. Başka bir deyişle kültürel özgünlüğün bir kimlik olarak tanınması isteğı ile "eşit saygı"⁴⁴⁹ ilkesi arasında tanımlanmaya çalışılan ayrımların günümüzün kimlik krizlerini yarattığı düşünölmektedir. Tüm insanların eşit onura sahip olduğunu söyleyen evrenselci politikaların sunduğı özdeşleştirme eğilimlerinin, bireysel farklılıkların egemen ya da çoğunluğa ait kimliğin içinde eritilmesi tehlikesi yarattığına dikkatler çekilmektedir. Bu eritilme içinde azınlık gruplarının başka gruplara göre sahip oldukları farklı varoluş tarzları ve insan olma olanaklarının dışlandığı, görmezden gelindiğı belirtilmektedir. Başkalıklar olarak tüm bireylerin ve insan kültürlerinin hepsinde insanlığa söylenecek önemli şeylerin bulunduğu ve bunun toplumlara canlılık kazandırdığı kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Önemli olan evrensel veya bireysel hangi ilke, amaç ya da kimlikler bağlamında olursa olursa olsun bir araya gelen grupların, bu ilke ve amaçlarla ilgilenmeyen başka gruplar üzerinde üstünlük sağlamaya ya da baskı kurmaya haklarının olmadığı bilinmesidir. Tüm insanları 'onur ve değer' bakımından aynı kılan evrensel ve temel haklara dayalı söylemlerin, onları eşit ölçüde tanınabilir kılmadığı günümüz toplumlarında

⁴⁴⁷ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 80.

⁴⁴⁸ Taylor, C., (2010) "Tanınma Politikası", **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası**, Yay. haz. Amy Gutmann, İstanbul, YKY. s. 52.

⁴⁴⁹ Taylor, C., (2010) "Tanınma Politikası", **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası**, s. 61

görülmektedir. Öte yandan böyle bir aynılaştırmanın, söz edilen kimlik krizlerini engelleyici değil, oluşturu bir etki yaptığı da görülebilmektedir.

Bu tartışmayı *Eleştiri* bölümüne bırakarak, Kuçuradi'nin söylemi ile birlikte ülkemizde antropolojik temelde ortaya konmuş birey anlayışları ile ilgili aktarımlarımızı burada bitirmiş oluyoruz. Bundan sonraki bölümde, farklı bir yaklaşım olarak, tarih, kültür ve dil bağlamında ortaya çıkan birey anlayışları ele alınacaktır.

2. Dil, Tarih ve Kültür Bağlamında Ortaya Konan Açılımlar

Çalışmamızda birey anlayışları ile ilgili olarak ele aldığımız ikinci yaklaşım, Gökberk ve Akarsu'nun felsefi söylemlerinde ortaya çıkan, tarih, kültür ve dil temelli bireyselleşme tarzıdır. Bu yaklaşıma sahip felsefecilerimizin söylemlerine bakıldığında 'Batı kültür çevresi' olarak adlandırılan kültür biçiminin 'evrensel' kabul edildiği görülmekte, söz konusu genel geçerlik, Batılılaşma programlarının felsefi dayanağını oluşturmaktadır. Ulusal ve kişisel temelde bireyleşme, genel geçer kültür çerçevesi içinde tarihsel bir tekilliğin kurulması olarak düşünülmektedir. Merkezi konum atfedilen genel geçer kültürü edinmek, yani Batılılaşmak, tarihsel ilerlemenin getirdiği kaçınılmaz bir aşama olarak görülmekte ve "özgürleştirici bir yazgı" olarak kabul edilmektedir.⁴⁵⁰ Bu çerçeveden bakıldığında burada ortaya konan birey anlayışlarının, antropolojik yaklaşımlarda olduğu gibi 'insan olma' değeri ve etik ilişkileri üzerinden değil, Batı kültür çevresi içinde bir kimlik olarak belirme ve tanınma sorunu üzerinden geliştirildiği söylenebilir.

Bu yaklaşımda, Batı kültürünün temelinde bulunan Aydınlanma görüşünün en önemli getirisinin bireysellik bilinci olduğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle Aydınlanma ile birlikte Avrupa'da, hem kişilerin, hem de ulusların kendi bireysel özgünlüklerini ve özgürlüklerini kazandıkları bir sürecin başladığı kabul edilmektedir. Bu çerçevede bireysel ve ulusal özgünlüklerin ortaya çıkarılması ve özgürlüklerin kazanılması süreci ile ilgili olarak Kıta felsefesinin, Herder'den Hegel'e hatta Dilthey'a kadar uzanan tarihselci düşünce geleneğinin,

⁴⁵⁰ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, İstanbul, YKY, s. 81. (Birinci Basım: Çağdaş Yayınları 1980)

felsefecilerimizce bir ölçüde benimsendiği ve çalışmalarında yer verildiği görülmektedir. Aydınlanma görüşüne olan bağlılıkları nedeniyle, Macit Gökberk ve öğrencisi Bedia Akarsu'nun çalışmalarında görülen bu yaklaşım, tarih anlayışları bakımından, tümelci düşünce ile tekilci düşüncenin bir araya getirildiği bir özellik olarak gösterilmektedir. Bu çalışmalarda, bireyselliğin ve özgünlüğün, kazanılmış bir tarih bilinci ve dil bilinci ile elde edilebileceği, ancak bireysel oluşu veren bu tarih bilincinin aynı zamanda bir ilerleme bilinci olduğu düşünülmektedir. İlerlemenin, kaçınılmaz olarak tekil varoluşların yolunu genel geçer bir konumda olan Batı kültürüne çıkaracağı düşünülmektedir. Bu açıdan baktığımızda ortaya çıkan birey anlayışlarında, kişisel farklılıkların ulus kimliği içerisinde eritildiği, ulus kimliğinin ise evrensel olduğu kabul edilen Batı kültürünün çatısı altında tanınabilir ve tanımlanabilir olduğu kabul edilmektedir.

a. Gökberk ve Modern Birey

Gökberk'in felsefi söyleminde belirlenen birey anlayışlarının ana çizgilerini ortaya koyabilmek için onun Aydınlanma, tarih bilinci, kültür ve dil konularındaki görüşlerine yakından bakmak gerekir. Çünkü Gökberk düşüncesinde kişi veya ulus anlamında birey olma, Aydınlanma akılcılığının hazırladığı bir temelde gelişen tarih bilinci ile kendi özgünlüğünün farkına varma anlamına gelir. Aydınlanma'nın "yaşamın kurallarını, ilkelerini, aklın ışığıyla bulmak, aklın eleştirisinden geçerek bu kuralları ve ilkeleri saptamak ve ona göre davranmak"⁴⁵¹ olduğunu belirten Gökberk, Aydınlanma dönemini, toplumların gelişimleri bakımından kaçınılmaz bir aşama olarak görmektedir. Bu aşama ona göre, Ortaçağ'ın din temelinde kurulan yaşam tarzından, akıl ve felsefe temelli yaşam tarzına geçiş dönemidir ve "Batılılaşmak da bu demektir."⁴⁵²

Gökberk'e göre Aydınlanma dönemi insana dönüştür ve bu dönüşle birlikte düşünce, metafizik bir kurguya dayanan evren açıklamalarından, insana ve insan yaşamı ile ilgili sorunlara yönelmiştir.⁴⁵³ Bu anlamda yaşamın din temelinde

⁴⁵¹ Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, Yazı Kurulu: Bedia Akarsu, Tahsin Yücel, Ankara, TDK Yayınları, s. 6.

⁴⁵² Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, s. 6.

⁴⁵³ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, İstanbul, YK Yayınları, s. 83. (Birinci basım: İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1948.)

örgütlendiği Ortaçağ'a bakıldığında kişi ya da bireyin bulunmadığı, çeşitli topluluklar ve cemaatler gibi birey üstü kuruluşların varlığı görülür.⁴⁵⁴ Aydınlanma ile akıl "yaşamın biricik sarsılmaz temeli"⁴⁵⁵ haline getirilince, insanların içinde yaşadıkları topluluğa ait somut bağları gevşemiş ve çözülmüştür. Bunun sonucunda soyut olarak düşünebilen bireylerin 'sözleşme' ile bir araya geldikleri toplumlar ve devletler oluşmuşlardır.⁴⁵⁶ Gökberk'e göre, Aydınlanma'nın toplumsal kurumlarının "temel taşı"⁴⁵⁷ olan sözleşme kavramı, doğadan özgür ve eşit haklarla donatılmış bireylerin, bir birliktelik kurmak için kendi onayları ile bir yasa etrafında örgütlenmeleri, bu kapsamda bazı özgürlüklerinden vazgeçmeleri anlamına gelir.

Gökberk'e göre Aydınlanma kültürünün sağladığı bireysellik anlayışı, "tek insanın, bağlı olduğu toplum içinde kendi 'biricikliği', ulusların da, insanlık çevresinde kendi içlerine kapalı birer dünya olan benliklerini duyup geliştirmeleridir."⁴⁵⁸ Bu bakımdan Aydınlanma ile sadece insan olarak bireylerin değil, ulus olarak toplumların da bireyliği gündeme geldiği düşünülmektedir.⁴⁵⁹ Aydınlanma görüşü içinde toplumlar kendilerini, ülkeleri, dilleri, tarihleri ile farklı topluluklar yani uluslar olarak görmeye başlamışlardır. Bu nedenle on sekizinci yüzyıl, ulusların belli bir bilinçle kendi tarihlerini, özgün kimliklerini araştırdıkları bir dönemdir. Başka bir deyişle bu yüzyıl yeni bir tarih bilincinin doğduğu bir dönemdir aynı zamanda. Gökberk'e göre Aydınlanma görüşünün ilerlemeye olan inancı, oluşan bu yeni tarih bilincinin tarih felsefesi olarak kurumlaşmasına yol açmıştır. Özlem tarafından da paylaşılan bu görüşe göre, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar, "Antikçağdan o güne kadar hiç rastlanmayan bir terim olarak tarih felsefesi terimini"⁴⁶⁰ nin kullanıldığı yüzyıllardır. Gökberk'e göre Aydınlanma dünya görüşü içinde tarih felsefesi, toplumların gelecekleri ile ilgili yönelişlerini sağlayacak bilinç getiren bir felsefe kolu olarak görülmekte ve bu nedenle tarih felsefesine büyük önem verilmektedir. Öte yandan bu dönemde ortaya konan

⁴⁵⁴ Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, s. 7.

⁴⁵⁵ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 72.

⁴⁵⁶ Agy.

⁴⁵⁷ Agy.

⁴⁵⁸ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s76.

⁴⁵⁹ Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, s. 7.

⁴⁶⁰ Özlem D., (1996), **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, Cilt I,II, İstanbul, İnkilap Yay, s. 15.

bilimsel ve teknik başarıların toplumsal yaşama getirdiği katkılar, tarihle ilgili bir ilerleme inancının yerleşmesine de neden olmuştur. Bu bakımdan Gökberk, Aydınlanma düşüncesinin tarih anlayışı ile “bir ilerleme düşüncesi” getirdiğini ve “insanlığın olanaklarını ileriye doğru sonsuz olarak geliştirme sürecini”⁴⁶¹ gösterdiğini söyler.

Gökberk’e göre Aydınlanma düşüncesi ile birlikte tarih felsefesi yapmanın da olanağı elde edilmiştir ama bu konuda iki farklı yaklaşımın ortaya çıkmasının önüne geçilememiştir. Aydınlanma akılcılığına dayalı ilk yaklaşımda ilerleme olarak görülen tarihsel süreçler, doğa bilimlerinde olduğu gibi genel ilke ve yasalara dayandırarak açıklanmak istenmiştir. Örneğin on dokuzuncu yüzyılda Comte (1798-1857) tarafından ortaya konan tarih anlayışında, pozitif nitelikte yasalarla tarihin çizgisel olarak bir hedefe doğru yönlendiği söylenmektedir. Gökberk’in görüşlerine göre bu akılcılık, doğa bilimlerini ve mekaniği model aldığından, olgulara genel yasanın bir örneği olarak bakar. Çünkü doğa bilimlerinde bireysel olan değil, genel yasa göz önünde bulundurulur.

Öte yandan Gökberk’e göre, aynı dönemde ortaya çıkan başka bir tarih yaklaşımı, tarih olaylarının hiçbir zaman tam olarak genel kavramlar altında açıklanamayacaklarını, “tarihteki biçimlerin sürekli bir akış ve değişme içinde olduğunu ancak bu biçimlerin yinelenen tipler olmadıklarını”⁴⁶² savunmaktadır. Bu görüşe göre tarihte ortaya çıkan tekil durumlarda “biricik olan, artık genel bir şemaya bağlanamayacak olan bireysel bir yan hep kalır.”⁴⁶³ Tarihteki olaylara özelliğini veren değerli kılan da budur. Gökberk’e göre tarih anlayışındaki bu değişimin kökleri on sekizinci yüzyıla, Fransız Devrimi’ne kadar uzanır. O döneme kadar bir birlik içinde bulunan Avrupa felsefesi “İngiltere ve Fransa’da pozitivizmin, Almanya’da *Geist* felsefesi ya da Alman İdealizmi denilen spekülâtif felsefenin gelişimi” ile kendi içinde bir ‘bölünme’ yaşamıştır.⁴⁶⁴ Bu gelişmeyle birlikte on sekizinci yüzyılda tarih anlayışlarında da bir değişme başlamıştır. Gökberk’in *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları* adlı yapıtı, bu iki eğilimi, değişimin başladığı andan

⁴⁶¹ Gökberk, M., (1983), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, **Macit Gökberk Armağanı**, s. 8

⁴⁶² Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 108.

⁴⁶³ Agy.

⁴⁶⁴ Gökberk M. (1961) ,“Positivism ve Geist Felsefesi” **Felsefe Arkivi**, Sayı;12, s. 22.

itibaren tarihsel bir serimleme ile birlikte ele aldığı, daha sonra Kant ve Herder'in görüşlerinde somutlaşmış olarak verdiği bir çalışmadır.

Gökberk, “her çağı, biricikliği, bireyselliği, başka hiçbir çağ ile ölçülemeyen yalnız kendisine benzeyen yönü ile gözden geçiren Herder”⁴⁶⁵ (1744-1803), Almanya’da tarihsel düşünmenin başlatıcısı ve “on sekizinci yüzyılda yeni bir tarih anlayışına yol açanların en büyüklerinden”⁴⁶⁶ sayar. Kant ve Herder’in tarih anlayışlarını karşılaştırmalı olarak değerlendirdiği çalışmasında Herder’in başarısını, ‘tarih alanını Aydınlanma’nın genelleyici yönteminden kurtarmak’ olarak görmektedir.⁴⁶⁷ Ona göre;

“Kant, tarihin anlamını kavramak için ahlak postulatına dayanıyordu, tarihi ahlak yasasına doğru yürütüyordu. Ona göre tarih, sonsuz bir ödevin gittikçe olgunlaşan bir çözümlemesidir: tarihin göz önünde bulundurduğu erek, insanı doğa tarafından belirlenmiş bir yaratık olmaktan çıkarmak, onu gereklilik (*sollen*) ülkesine yerleştirmektir. Doğa ile gereklilik de birbirlerinden özce ayrılan iki varlık türüdür. Birincisinin özgüllüğü zorunluluk, ikincisinininki ise özgürlüktür.”⁴⁶⁸

“Herder, tarihte olup bitenleri içlerinden anlaşılır yapabilmek için, Kant gibi, bu oluşa dışarıdan bir ölçü aktarmaz; o, doğrudan doğruya tarihin kendisinde verisinde kalır, tarihin birliğini ve anlamını yine tarihin kendi içinden çıkarmak ister. (...) bundan dolayı Herder için, Kant’da olduğu gibi ‘varlık’ ile ‘gereklilik’, ‘doğa’ ile ‘özgürlük’ arasında bir ikilik yoktur; ‘özgürlük’, ‘doğa’nın ileriye doğru gelişmesinde varılan bir basamaktır; bunlar aynı bir gelişmenin türlü unsurlarıdır. Kant’ın tarih anlayışı *ahlaki bir dünya görüşünde* temellenmişti, Herder’in tarih felsefesi ise evreni bölünmez bir bütün olarak kımıldatan *organik-dinamik bir dünya görüşünün* yemişidir.”⁴⁶⁹

Bu görüşler ışığında Gökberk, Aydınlanma filozofu Kant’ı “Galilei’den başlayıp Newton’da olgunlaşan, modern matematik-doğa bilimlerinin yapısına göre

⁴⁶⁵ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 120.

⁴⁶⁶ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 65.

⁴⁶⁷ Gökberk, Ü., (1997), “Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları’ni Yeniden Okurken” **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, s. 37.

⁴⁶⁸ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 136.

⁴⁶⁹ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 136

ayarlanmış” bir bilginin kuramcısı olarak değerlendirir. Yaşamın türlü alanları ile ilgili bilgiyi irdeleyen Kant, ona göre, “her şeyden evvel bir doğa düşünürüdür, onun düşünmesinde kültür dediğimiz olayı anlamada temel edim olan ‘anlama’ eksiktir.”⁴⁷⁰

Buna karşılık Herder, tarih çevresindeki bireysel ve ulusal olanları ‘duyarak ve sezerek’ “tarihsel yaşamın yeni alanlarını açmış, yeni bir tarih yönteminin, özdeşleyim (*Einfühlung*) yönteminin bulucusu olmuştur.”⁴⁷¹ Gökberk’e göre, aydınlanmayı tarih içinde bir dönem ve bir erek değil, araç olarak gören Herder için, “bütün bundan önceki çağlar, yalnızca parlak Aydınlanma yüzyılıni biçimlendirmiş olmak için gelmişlerdir denemez; her ulusun her çağın, ağırlık merkezi kendisindedir ve kendisi içindir.”⁴⁷²

Gökberk’in tarih düşüncesini daha iyi kavrayabilmek için Herder’in söylemine biraz daha yakından bakmak gereklidir. Herder için, “tarihe şekil veren en önemli şey onun genelliği değil bireyselliği”⁴⁷³ olarak görülmektedir. Öte yandan, tarihin bir “kaostan ibaret” olmadığı, “tarihte bir plan, bir düzen ve bir bütünlük”⁴⁷⁴ bulunduğu Herder tarafından da kabul edilir, ancak onun görüşüne göre bu düzen, yaşamı sonlu ve sınırlı olan insan tarafından ve önceden kaydedilmiş yasalar aracılığı ile ortaya konamaz. Ona göre, insan için “tüm tarihi kavrayan zaman-dışı bir evrensel akıl/tin yoktur; (...) her dönem, her çağ her kuşak geçmişi kendi ölçütleri altında yorumlamaktan, geçmişi kendi aklına/tinine göre kavramaktan başka bir şey yapmamaktadır.”⁴⁷⁵ Tarihi bütünlük olarak kavramak isteyen bir tarih felsefesinin olanağı “parçadan bütün çıkarmak olabilir; yoruma dayalı böyle bir işlemle tarih felsefesi, böyle bir ‘bütünlük’e çeşitli konular içinde çeşitli biçimler alabilen ‘kültür halkalarını’ izleyerek ulaşmayı umabilir.”⁴⁷⁶ Özlem’e göre bu yaklaşımları ile

⁴⁷⁰ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 64.

⁴⁷¹ Agy.

⁴⁷² Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 117.

⁴⁷³ Özlem D., (1996), **Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri**, s. 22 Alıntı: Herder, J.G., **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit**, Stuttgart/Berlin, 1872, Gotta’sche Buchhandlung, 15. Kitap s. 69.

⁴⁷⁴ Özlem, D., (2004), **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yay., s. 71.

⁴⁷⁵ Özlem, D., (2004), **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yay., s. 73.

⁴⁷⁶ Özlem, D., (2004), **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yay., s. 75-76.

Herder, “daha sonra Alman Tarih Okulu’nda ve Dilthey’da karşımıza çıkacak olan tarihsel görecilik anlayışının başlatıcısı olmuştur.”⁴⁷⁷

Böyle bir tarih anlayışı içinde, her ulusun, kendine özgü bir tekillik olarak, tarih içinde kuruluşu Herder düşüncesinin önemli açılımlarındandır. Gökberk’in Herder’den yaptığı aktarımlara göre, insanlar yeryüzünün her yanına dağılmış çok renkli ve çeşitli uluslar halinde bulunurlar. Uluslardan her birisinin “kendine öz bir yetisi vardır, bu yeti ulusu biçimlendiren bir yasadır; böylece, doğanın her yerinde biçimlerini yaratan tanrısal güç, uluslarda da başka başka biçimlere bürünerek kendisini gösterir.”⁴⁷⁸ Gökberk Herder’in insanı da tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak konumlandığını, bu anlamda her bireyin, “içinde doğup yetiştiği ailesinin ve ulusunun çevresinde, bunların geliştirmiş oldukları yaşam biçimlerini ve duygularını”⁴⁷⁹ öğrenerek yetiştiğini söyler. Herder’in söyleminde, gelenek zinciri ve başka yollarla insanın sürekli eğitilmesi vardır ve bu eğitimle insan sürekli bir oluş içinde bulunur. Kültür veya aydınlanma adı verilen bu oluş, bireyin ve dünyanın sonuna kadar sürer. Herder, gelenek yanında dil, bilim, sanat, devlet ve din’i ulusal karakteri oluşturan öğeler olarak saymaktadır.

Gökberk, Herder’in bireysellik ve özgünlükleri kendi içlerinden anlamakla birlikte, buradan hareketle “tam doğrulardan kurulmuş bir dizge”⁴⁸⁰ oluşturamadığına değinerek eleştirmektedir. Ona göre Herder, tarihte var olduğu düşünülen ‘plan ve ilerlemeyi’ Aydınlanmanın sanmak istediği gibi us’a değil “Tanrısal Bilgelige”⁴⁸¹ bağlamıştır; ona göre biz ne kadar bilge olursak olalım Tanrı’nın gerçekleştirmek istediği bu planı bütünüyle göremeyiz. Bu nedenle Gökberk Herder’i, ortaya serdiği bireysellik biçimlerini tüm tarihi bir birlik ve bütünlük halinde anlamamızı sağlayacak sistemi oluşturamamakla eleştirir. Buna rağmen “tarihteki her bireyselliği özel yapısı yönünden kavramayı istemesiyle o, on sekizinci yüzyılda yeni bir tarih

⁴⁷⁷ Özlem, D., (2004), **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yay., s. 73.

⁴⁷⁸ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 140, Gökberk’in Herder için verdiği kaynak; (Herders saemtliche Werke, herausgegeben von Bernhard Suphan, Berlin 1877-1909, 33. Baende)

⁴⁷⁹ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 141.

⁴⁸⁰ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 64

⁴⁸¹ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 124.

anlayışına yol açanların en büyüklerinden, bu bakımdan etkisi en derin olmuş düşünürlerinden biridir.”⁴⁸²

Gökberk’e göre “görelî de olsa” böyle bir tarih bilincinin bir değeri vardır ve bize “tüm insanlığın ya da bir toplumun yaşam öyküsünü öğretir, ya da bir ulusun olumlu olumsuz yönleri ile zaman içindeki serüvenini tanıtır.”⁴⁸³ Tüm tarihin Aydınlanma akılcılığının getirdiği bir genellik içinde anlaşılacakları düşüncesine katılan Gökberk, yine de tarihte olumlu anlamda düşünülebilecek bir gelişim çizgisinin bulunduğunu kabul etmektedir. Başka bir deyişle Gökberk Aydınlanmanın tarih anlayışına karşı çıkmaktadır, ilerleme süreci bilincine değil. Gökberk’e göre ilerleme süreci bilinci “daha iyiye, daha mutluğa gidileceğini bilmek ve buna inanmaktır.”⁴⁸⁴ Böyle bir geleceğe inanmanın temelinde yine “2500 yıllık bir akıl uygarlığının yerleştirdiği”⁴⁸⁵ bilincin, yani Avrupa kültürünü yaratan bilincinin bulunduğunu söyler.

Ona göre bu bilinç, ilk olarak, “tüm dünya nimetlerinin –ekonomik ve kültürel değerlerin- herkese açık olması gerektiği ve bunun gerçekleşmesi için herkesin çaba sarfetmesi gerektiğinin”⁴⁸⁶ bilincidir ve insanları ileriye doğru taşıyacak bir etkidir. İlerleme bilinci ikinci olarak Avrupa’nın geliştirdiği sanayi uygarlığına dayanır. Bilimsel ve teknolojik yenilikler üzerine kurulu sanayi uygarlığı insanın yaşama standartlarını yükselterek, yoksulluk ve bilgisizlikten kurtararak bir ilerleme duygusu yaratacaktır. Bilinci oluşturan üçüncü öge, gelişme süreçlerinin yarattığı bütün olumsuzluklar, -çevre sorunları, nükleer tehdit, nüfus patlaması, gıda ve enerji sıkıntıları- içinden gelişecek olan insanlar arası birlik olgusudur. Birleşmiş Milletler Örgütünü bu birliğin ilk belirtileri olarak gören Gökberk, bunun “tek biçimli bir insanlık oluşturacağı”⁴⁸⁷ yönündeki endişelere katılmaz. Aydınlanma ve akılcı kültürün sağladığı bilinçlenme ile sanayileşmenin bütün yeryüzünü kaplayan evrensel gelişmeler olduğunu, köklerinin Batı uygarlığında bulunduğunu söyler. Batı uygarlığını temsil eden yapıyı ‘Batı kültür çevresi’ olarak tanımlayan Gökberk, bu

⁴⁸² Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 65.

⁴⁸³ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 55.

⁴⁸⁴ Kaynarca A., (1986), **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 47.

⁴⁸⁵ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 56.

⁴⁸⁶ Agy.

⁴⁸⁷ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 57.

tanımlamayı Hegel'in tarihsel ulus kavramına dayandırdığını ve aynı misyonu yüklediğini söyler.⁴⁸⁸ Ona göre "Hegel'in belli bir dönem için düşündüğü 'tarihsel ulus' bugün Batı kültür çevresi ile insanlığı bir bütünlüğe doğru götürmektedir."⁴⁸⁹ Bu yol "belki de biçimini şimdiden tasarlayamadığımız bir 'Dünya Devletine' vardıracaktır; ne olursa olsun 'tüm insanlık çağı başlamıştır denilebilir."⁴⁹⁰

Bu nedenle bizim gibi gelişmekte olan ülkeler için model, Batı uygarlığı olarak düşünülmemekte ve Atatürk devrimleri bu açıdan değerlendirilmektedir. Böyle bir tarih bilinci bizi, daha iyi bir geleceğe inanmaya, onu planlamaya yöneltecektir, Gökberk için daha iyi bir geleceği istemek ve onun için davranmak bir ahlak ödevidir.⁴⁹¹ Böylelikle Gökberk'in Aydınlanmanın tarih anlayışına karşı öne çıkarttığı tekilci ve tarihselci söylem, Kant'ı hatırlatan bir önerme ile tekrar Aydınlanmaya döner.

Görüldüğü gibi Gökberk'in tarihteki bireysel oluşları öne alan yaklaşımı ulus kavramıyla sınırlıdır. Ülker Gökberk, bu konuyla ilgili olarak "günümüzde çoğulculuk ve çok-kültürlülük açısından ulus kavramını aşmayı amaçlayan, bu kavrama dayanan kültürel kimliklerin bütünlüğünü çözen ya da sorgulayan bir anlayış Gökberk'in düşüncelerinde yer almaz"⁴⁹² ifadesini kullanır. Ona göre bu durumu, Atatürk devrimlerinin ışığında siyasal bağımsızlığını ve ulusal kimliğini kazanmaya çalışan bir ülkenin dönemsel koşullarını göz önüne alarak anlamak gerekmektedir. Tek uygarlık, tek kültür düşüncesi dönemin felsefe ve siyaset ortamında kabul gören bir düşüncedir. Gökberk, Atatürk'ün de bu düşüncüyü taşıdığını belirtmekte ve "karşısında gördüğü ve geleceğe doğru büyük bir başarıyla açılan Batı kültürüne işaret ettiğini" ifade etmektedir.⁴⁹³ Bu çerçevede içinde ve birey anlayışları ile ilgisi bakımından Gökberk'in kültür kavramına daha yakından bakmak gerekmektedir.

⁴⁸⁸ Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, s. 9.

⁴⁸⁹ Gökberk, M., (1982), "Macit Gökberk'le Konuşma" **Yazko Kitap 1**, s. 25.

⁴⁹⁰ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 24.

⁴⁹¹ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 58.

⁴⁹² Gökberk Ü., "Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları'nı Yeniden Okurken" **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, sunuş yazısı, s. 16.

⁴⁹³ Gökberk, M., (1983), "Macit Gökberk'le Söyleşi", **Macit Gökberk Armağanı**, s. 9.

Kültür ve Birey

Gökberk'e göre ulus bilincinin gelişmesi ve bu anlamda bireyliklerin kurulması tarih bilinci kadar kültür bilincinin de gelişmesine dayanır. Başka bir deyişe bireyler ve uluslar biçimlerini bir kültür çevresi içinde alırlar ve kavrarlar. Gökberk'in "tarihsel kültür çevresi"⁴⁹⁴ dediği bu ortam hakkındaki düşüncelerini şöyle verebiliriz:

"tarihin yürüyüşü içinde sayısız öznelerin yapıcı edimlerinden oluşarak işlenen, ama sonra tek tek benlerden çözümlenip ayrılarak nesnelleşen başarılar ve yapıtlar, tek bilincin karşısına verilmiş bir kültür olarak çıkarlar. Bu nesnel kültürün yapısı bireyin tinsel yapısına her yandan sokulup siner, onun düşünüş, duyuş ve devlet ile toplum içindeki yaşayışının biçimini belirler."⁴⁹⁵

Gökberk'in Dilthey' a gönderme yaparak ortaya koyduğu bu tanım bize, insanın içine doğduğu verili kültür dünyası olarak nesnel tin kavramını çağrıştırmaktadır. Gökberk kültürü "tinsel bir varlığın bakımından, işlenmesinden meydana gelen bir gerçek" olarak görmekte ve "bu tinsel varlığın kendini kültürün kurulmasında ve gelişmesinde gösterdiğini"⁴⁹⁶ söylemektedir.

Gökberk'e göre, hem doğal gerçeklikle, hem de tinsel gerçeklikle yakından ilişkili olan kültür, "bir anlamlar sistemidir, bir anlamlar dokusudur"⁴⁹⁷. Bu doku veya örgüleniş, tekil varlıklar olarak insanları birbirine bağlar. Gökberk'in deyişiyle, "her bireyde yeniden uyanan ve yine onun sınırları içinde sönen, bir başkasına geçirilemeyen bilinç, bireyleri birbirinden ayırır; bilinç alanında bireyler ada yalnızlığı içindedirler."⁴⁹⁸ Bu bakımdan bireyler arasındaki bağın sürekliliği sadece kültür yolu ile kurulur. Kültür bilinçler arasında köprü kurar. Söz ettiğimiz süreklilik kültürün gelenekler yolu ile aktarımı ve iletimi ile kurulur. Gelenek, aktarmak, geçirmek demektir. Gökberk bu anlamda "kültürün kalıtılan değil, alınıp verilen,

⁴⁹⁴ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları** s. 67.

⁴⁹⁵ Agy.

⁴⁹⁶ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 65. Bu tanımlamaların Dilthey'in nesnel tin kavramı ile ilişkisi açıktır. Gökberk, "Positivizm ve Geist Felsefesi" adlı makalesinde, Dilthey'in tinsel varlığı metafizik bir kurulum olmaktan çıkarıp, bağıntı ve kategorileri tin bilimleri tarafından araştırılan, insan hayatını, insan topluluklarını bir arada tutan kültürel bağ anlamı kazandırdığını söylemektedir. Bkz. Gökberk M. (1961) , **Felsefe Arkivi**, Sayı;12, s. 30.

⁴⁹⁷ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 68.

⁴⁹⁸ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 66.

geçen bir şey olduğuna” değinerek, onu edinmek için bir çaba harcamak gerektiğini belirtir. Ona göre “kültürü alırken özgür bir davranma, alınan işleme ve benimseme gereklidir; kültürün dünyasına, düzeyine yükselmek için bireye hiçbir şey armağan edilmez, bu dünyayı kendine mal etmek için birey kendini ortaya koyacaktır, uğraşacaktır.”⁴⁹⁹ Çünkü kültür varolan biçimlerin kendini gerçekleştirdiği bir alan değildir, özgür ve kendinden yaratmaların dünyasıdır. Bu görüşler çerçevesinde ülkemiz gerçekliği düşünüldüğünde, geleneksel kültür yapısından, bize yabancı bir kültür ortamına geçişin, yani başka bir geleneği devralmanın bilinçli bir çaba ile gerçekleştirilebileceği öngörülmektedir. Bu çaba ise en çok dil alanında gösterilmelidir.

Dil ve Bireysellik

Kültürün taşıdığı anlamların kişiler arası aktarımı ise dil yolu ile olur. Dilin kültür gibi hem fizik yönü hem de ruhsal yönü olduğuna değinen Gökberk, “konuşmada anlaşmayı sağlayan asıl etkenin anlam”⁵⁰⁰ olduğunu ve anlamın ruhsal yönü de aşan bir niteliği olduğunu bildirir. Her ne kadar anlamın kazanılması ve kavranması ruhsal edimlere bağlı olsa da kültür içinde bir kere beliren anlam, sürüp giden bir biçim kazanır ve bireysellikleri aşar, “objektifleşir.”⁵⁰¹ O nedenle biz bir kültür dünyası içine doğduğumuz gibi aynı zamanda anlamları taşıyan bir dil dünyasına da doğarız. Gökberk’e göre “dil, bizden önce bizim için başarılı bir düşünme olarak karşımıza çıkar.” Düşünme ve değerlemeyi hazır olarak bulduğumuz dil dünyası, kültürümüzle sıkı sıkıya ilişkilidir. Bu dünya, tinsel bir dünya’dır. Bu nedenle filolojiler, tarih ve kültür araştırmalarının belli başlı bir dayanağı haline gelmiştir.

Dilin bir özelliği olarak bireyselliğine değinen Gökberk, evrensel bir dilden değil, her toplumun kendi anadilinden söz edilebileceğini bildirir. Ona göre dil, “sadece ortaklaşa bilgilerimizin, hepimiz için geçerli bilgilerin bir toplamı olan logos değildir, dilde bir psyche saklıdır; (...) bundan dolayı her ulusal dil bireyseldir, daha

⁴⁹⁹ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 67.

⁵⁰⁰ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 69.

⁵⁰¹ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 108.

doğrusu tektir.”⁵⁰² Ona göre “dillerin bu çokluğu bize dünyamızın düzen ve anlamını çeşitli bakımlardan yorumlama olanağını kazandırmıştır.” Başka bir deyişle bir dilde bir ulusun, bir toplumun, “özel ruh ve yaşama biçimi tinsel bir form kazanır.”⁵⁰³ İnsanların ve toplumların bireysellikleri en iyi dillerinde kavranır, diller yok edilirse bireysellikler de yok edilmiş olur.

Kültür ile bu şekilde belirlenen ilişkisi nedeniyle, dil ile birey arasında karşılıklı bir ilişki bulunur. Gökberk, dil içinde biçimlendirilen insanın, daha sonra ona egemen hale geldiğini, dille kaynaşıldığı ölçüde, onu geliştirmenin, olanaklarını açmanın da o ölçüde sağlandığını belirtir. Bu şekilde gelişen dil, yeni olanakları ile bireylerin yaşamında belirleyici olur. Bu anlamda dilin, bireyin yaratıcı gücünün taşıyıcısı olduğunu belirten Gökberk, “dil bireyi şekillendirir, onu düzeyine yükselterek kendisine katar ve birey de ancak bu düzeyde özgürlüğüne varabilir.”⁵⁰⁴ kanısındadır.

Kültürlerin ve buna bağlı olarak da dillerin tarihsel olduğuna değinen Gökberk, ulusların kültürlerinin ve dillerinin, belli dönemlerden geçerek farklı biçimler aldığını belirtir. Uluslar veya bireylerin varoluşları tamlığa erişmiş, olmuş bitmiş gerçekler değildir. Yaşama süreci çeşitli değerlerle, “hayat planları”⁵⁰⁵ ile farklılaşmış kültür bilinçleri ile örülmüş dönemlerden oluşur. Bu dönemlerde kültür ve dil yeniden şekillenir. Kısaca hayat planı değişince dil de değişir.

Gökberk’in tarih bilinci, kültür, dil, konularındaki görüşlerini, aydınlanma düşüncesi ve tarihsel düşünce bakımından içerdiği yönelimler ile birlikte vermeye çalıştık. Çalışmamızın amacı bakımından bu düşüncelerin Batılılaşma süreci içerisindeki ülke gerçekliğine nasıl yansıtıldığına bakmak gerekmektedir.

Batılılaşma ve Uluslaşma

Gökberk’in düşüncelerine göre yaklaşık iki yüz yıldır Batı uygarlığına yönelmiş durumdayız. Tanzimat ilanı ile birlikte yeni bir dönem olarak başlayan bu yöneliş, ülkemiz için de bir ‘hayat planı’ değişikliği ve devrim olarak görülmelidir.

⁵⁰² Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 73.

⁵⁰³ Agy.

⁵⁰⁴ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 72.

⁵⁰⁵ Gökberk, M., (2008), “Geçmiş ve Gelecek” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 44.

Tarihimizde birbirinden farklı üç kültür evresi yaşandığını belirten Gökberk, ilk olarak Orta Asya ve uzak Doğu kültür ve dinlerinin etkisini, ikinci olarak Arap kültürü ve İslam dininin etkisini, son olarak da içinde bulunduğumuz Batı kültürüne yönelik değişim hareketini sayar.⁵⁰⁶ Batılılaşmaya ve Aydınlanma düşüncesine yönelen toplumumuzun içinde bulunduğu sıkıntıları, Doğu ve Batı kültürlerinin karşılaşmalarından doğan gerilimler olarak görmeyen Gökberk, bu kültürlerin temelini oluşturan İslam ve Hristiyan dinlerinin, ortak bir coğrafyanın yani Akdeniz kültürünün ürünü olduğunu düşünmektedir.⁵⁰⁷ O nedenle ortaya çıkan çatışma bu kültürlerin çatışması değil, onların içinde bulunduğu farklı “çağların çatışması”⁵⁰⁸ olarak görülmelidir. Batılılaşma sıkıntıları olarak yaşadıklarımızı Ortaçağ düzenini yaşayan İslam kültür çevresinden, Batı kültürünün dört yüz yıl önce geçtiği Yeniçağ düzenine geçme gerilimleri olarak gören Gökberk, bu çatışmaların giderilmesinde felsefeye büyük iş düştüğünü söyler. Ona göre sorun alanına bütün olarak bakabilen “felsefe burada, Yeniçağ’a geçişin yollarını, koşullarını gösterecektir.”⁵⁰⁹

Kültür çevresi değişikliğini kendimize ait bir tarih bilincinin doğması olarak gören Gökberk, bu bilincin, Tanzimat’tan bu yana oluşmaya başladığını söyler.⁵¹⁰ Tarih bilincinin bir toplum içinde değişimin başlaması ile belirlediğini söyleyen Gökberk, ulusal bir devrim olan Cumhuriyet ilanı ve öncesinde gerçekleştirilen Kurtuluş Savaşını, bu bilincin oluşması için çok önemli sayar. Ona göre, “ulusal bilincimizin oluşmasına büyük bir hız kazandırmış olan Kurtuluş Savaşı ve devrimler ülkemizde bir tarih anlayışına, bir tarih bilincine yol açmışlardır.”⁵¹¹ Bu süreç içerisinde ülkemizde gelişen çeşitli tarihsel akımlar, “Türk insanının tarih boyundaki kendi yazgı ve anlamı üzerine eğilmesi, bu dünya içindeki özel görevini (mission) araması” anlamına gelmektedir.⁵¹² Söz konusu arayışın bir tarih bilinci oluşturduğunu düşünen Gökberk’e göre, bu aynı zamanda “ilerleme süreci bilincidir”⁵¹³. Aydınlanma felsefesinin başlıca kavramlarından biri olarak

⁵⁰⁶ Kaynardağ, A., (1986) **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 49.

⁵⁰⁷ Gökberk, M., (1982), “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Kitap 1**. s. 19.

⁵⁰⁸ Gökberk, M., (1982), “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Kitap 1**. s. 20.

⁵⁰⁹ Agy.

⁵¹⁰ Gökberk, M., (1982), “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Kitap 1**. s. 27.

⁵¹¹ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, YKY, s. 55.

⁵¹² Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları**, 55.

⁵¹³ Kaynardağ A., (1986) **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 47.

değerlendirdiği ilerleme bilincinin Türkiye’de kendini Atatürkçülük düşüncesi içinde gösterdiğini belirten Gökberk’e göre “Atatürkçülük dediğimiz düşüncelerin toplamı Aydınlanma felsefesinden başka bir şey değildir.”⁵¹⁴

Bu çerçevede ulus devletin kurulmasını tarih bilinci ile birlikte düşünen Gökberk’e göre, Batı kültür çevresi ile karşılaşma ve Aydınlanma düşüncesi ile birlikte gelişen tarih bilinci, bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti bünyesinde ulusçuluk akımlarının doğmasına yol açmıştır. Ona göre;

“Osmanlı İmparatorluğu özü gereği –bir imparatorluk olduğu için- uluslar üstü bir kuruluştur. Ulusçuluk ilkesi, onu dağıtacak bir gelişmeye yol açabilirdi; nitekim de açtı. (...) ulusçuluk ülküsü imparatorluğun etnik gruplarını birer birer imparatorluktan ayırdı. Türkler imparatorluğu taşıyan grup olduklarından bu ülküden olabildiğince uzak durmak istediler. Ama sonunda imparatorluk yıkılırken onlar da ulusal benliklerini bulma gereksinimi duydular ve asıl Cumhuriyet’le birlikte tarihlerini, dillerini, özelliklerini meydana çıkarma yoluna, kısaca ulus olma yoluna girdiler.”⁵¹⁵

Uluslaşma süreci ile başlayan tarih araştırmalarında “Ziya Gökalp’in ön ayak olduğu Türkçülük akımıyla, Orta Asya’ya kadar uzanıldığını (...), pek çok şeyin de oradan gelen etkilerle açıklanmak istendiğini”⁵¹⁶ belirten Gökberk, Cumhuriyetle birlikte, özellikle Atatürk’ün ön ayak olması ve Tarih Kurumu’nun kurulması ile yeni bir dönem başladığını belirtir. Bu dönemde, birçok tarihsel kültür katmanlarının üst üste yığıldığı Anadolu tarihine yönelmiş, bu katmanlardan ulusal kültürümüzün nasıl etkilendiği araştırılmaya başlanmıştır. Bunun çok ilginç bir gelişme olduğunu söyleyen Gökberk’e göre bu yolla tarihçiliğimiz, “büsbütün yeni bir açıdan tarihimizi ele alabilirse ve Anadolu topraklarının kültürümüze etkileri ortaya çıkarılabilirse, o zaman Batı ile tarihin çok daha derinliklerinden bir bağ kurulabilir.”⁵¹⁷ Şimdilik bunun bir varsayım olduğunu belirten Gökberk, Atatürk’ün ön ayak olduğu Antropoloji ve Arkeoloji çalışmalarında bilimsel bir yaklaşımla bugünkü varlığımızla, Anadolu kültürü katları arasındaki bağlantıların araştırıldığını

⁵¹⁴ Agy.

⁵¹⁵ Gökberk, M., (2008), “Tarih Bilinci”, **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 53.

⁵¹⁶ Gökberk, M., (1982), “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Kitap 1**. s. 26.

⁵¹⁷ Gökberk, M., (1982), “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Kitap 1**. s. 26.

söylemektedir.⁵¹⁸ Gökberk burada, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Halikarnas Balıkcısı gibi isimleri bu yaklaşımı destekleyen aydınlar olarak sayar.

Gökberk'in söyleminde kökenleri Anadolu'da aranan Batı Kültür Çevresine ait toplumları kültürel olarak birbirine bağlayan köprünün Latince ve Grekçe olduğu düşünülmektedir.⁵¹⁹ Başka bir deyişle "Yeni Avrupa kültürünü oluşturan, felsefenin, bilimin sanat ve edebiyatın kökleri, ilk örnekleri Greklerde, devlet ve hukuk yapısı Romalılarından gelir."⁵²⁰ Bu nedenle Gökberk, Latince ve Grekçe'nin Avrupa dillerinin ve kültürünün antik temeli olduğunu düşünmektedir. Avrupa kültürünü benimsemek, bu kültürün ürünlerini devralmak isterken bizim de bu temele inmemiz, içinde Antik ruhu barındıran bu dillerle tanışmamız gerekmektedir. Gökberk'e göre Grekçe ve Latince yolu ile metinler üzerinden Antik dünya ile kurulacak bir bağ, içine girmeye çalıştığımız kültürün derinliklerinin yolunu açabilecektir. Bu karşılaşmanın bir Rönesans etkisi yaratacağını düşünen Gökberk'e göre, "Antik ruh, katıldığımız yeni kültür çevremizin bu temeli, bizim için yeniden doğacaktır."⁵²¹

Bu değişim sürecinde 'arada' olma' hali yaşadığımızda da işaret eden Gökberk, İslam kültür çevresinden ayrıldığımız için bu kültürün ürünlerinden beslenemediğimizi, ama Batı kaynaklarını da tam olarak içselleştiremediğimizi şu sözleri ile ifade eder: "bir Şirazlı Hafız'ın, bir Sadi'nin yapıtları artık insan yaratmalarının büyük örnekleri olamıyor; öbür yandan Homeros'a da, Sophokles'e de Virgilius'a da gönlümüzle bağlanamıyoruz"⁵²² Bu nedenle Gökberk, içinde bulunduğumuz değişim süreci ile bir yandan kendi "öz çizgilerimiz yeniden doğarken"⁵²³ bir yandan da Antik kültürün yeni yetişecek nesillerin formasyonunda yer alması gerektiğini düşünmektedir. Bunun en önemli aracı ise dil ve dilde değişim hareketidir.

Kültürlerin değişim süreçleri içinde dillerin de değişmesinin normal olduğuna değinen Gökberk, Türkçe'nin de zaman içinde değişen bir yapısı ve bir tarihi

⁵¹⁸ Agy. Gökberk burada, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Halikarnas Balıkcısı gibi isimleri bu yaklaşımı destekleyen aydınlar olarak sayar.

⁵¹⁹ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 77.

⁵²⁰ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 78.

⁵²¹ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 79.

⁵²² Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 78.

⁵²³ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 78.

olduğunu söyler.⁵²⁴ Tanzimat’la başlayan ve devrimlerle kesin bir hal alan “Avrupa örneğine göre düzenlenme başka bir deyişle Avrupa kültür çevresine katılma”⁵²⁵ hareketinden dil de etkilenmektedir. Gökberk’e göre bugünkü Türkçeyi kullanırken geçmiş kuşakların “işledikleri düşünce kalıplarını hazır bulup kullanıyoruz ve bunların içindeki anlam ve değer vermeler bizim de düşüncemize bir şekil veriyor.”⁵²⁶ Batılılaşma hareketinin aynı zamanda ulus bilincinin elde edildiği bir süreç olduğu düşünüldüğünden, ulusal dile yönelme kaçınılmaz olmaktadır. Başka bir deyişle önceleri bir ümmet birliği özelliği gösteren toplum yapımıza ait dilin, Arapça gibi yabancı unsurlardan temizlenmesi, ulusal dilin bir kaynak olarak ortaya çıkarılması gerekir. Bu çaba, hükümetler, üniversiteler, dernekler eliyle yürütülmesi gereken, toplumdaki bütün kurum ve kuruluşların katıldığı köklü ve yaygın bir çaba olmalıdır.

Gökberk uluslaşma süreci içerisinde bütün Avrupa devletlerinde aynı durumun yaşandığını, bütün uluslarda anadilin kurulması ve korunması çalışmalarının yapıldığını örneklerle verirken, ülkemizde de bu gelişmenin, 1908 de Ziya Gökalp’in ve *Genç Kalemler* dergisi çevresinin “Dilde Türkçülük” hareketi ile başladığını bildirmektedir.⁵²⁷ Buna göre Avrupa uluslarının dillerinin, “Ortaçağ Avrupa’sının ümmet dili olan Latince ile savaşıp bağımsızlıklarına ulaşmaları” gibi, Türkçenin de İslam kültür çevresinin ortak kültür dili ve aynı zamanda bir ümmet dili olan Arapçaya karşı kendi bağımsız yapısına kavuşması gerekiyordu.

Gökberk’in sözlerinden, Cumhuriyet sonrası Türkçenin bir bilim ve kültür dili olmasına yönelik olarak gerçekleştirilen devrim niteliğindeki çalışmaların çok hızlı bir değişim getirdiğini ve bu nedenle bazı huzursuzluklara yol açtığını anlıyoruz. Bu duruma karşı Gökberk, dilin değişmekte olmasının tarihimize ait bir yazgının sonucu olduğunu söyler. Ona göre İslam kültür çevresinden ayrılmamız, tarihin bize yüklediği bir alınyazısıdır. Bu zorunluluğu söyle ifade etmektedir:

“Avrupa kültürünün idesi tarih sahnesinde zafer kazanmıştı; bu kültürün hemen yanı başında bulunan varlığımızı koruyabilmek için, bu ideyi biz de kendi

⁵²⁴ Gökberk, M., (2008), “Millet Oluş Yönünde Dil Davası”, *Değişen Dünya Değişen Dil* s. 104.

⁵²⁵ Gökberk, M., (2008), *Değişen Dünya Değişen Dil* s. 104.

⁵²⁶ Gökberk, M., (2008), *Değişen Dünya Değişen Dil* s. 108.

⁵²⁷ Gökberk, M., (2008), *Değişen Dünya Değişen Dil* s. 110.

idemiz yapacaktık. Bu yüzden uzun bir geçmişle bağımız kesiliyor diye üzülebilir. Ancak alın yazısını sevmek, ona razı olmak insanı özgür yapar, onu haşin bir gerçeğe ayak diremenin boş çırpınmalarından kurtarabilir, bu özgürlük de kültür enerjimizi çözüp işlek hale getirir.”⁵²⁸

Bu sözler, dil davasının pratik yönünü de ortaya koymaktadır. İçinde bulunulan değişimin bir Aydınlanma hareketi olduğunu söyleyen Gökberk, bunun “aklın buluşlarını herkese maletmek, bilgiyi geniş yığınlara indirmek, kısaca bilginin ışığı ile herkesi aydınlatmak”⁵²⁹ anlamına geldiğini söyler. Bu bakımdan Aydınlanma ulus ölçüsünde bir ‘eğitim davası’ olarak görülmekte, eğitimde dilin işlevinin önemi vurgulanmaktadır. Çünkü bilgiler ancak dil kalıplarının içinde iletilebilir ve anlaşılabilir olmaktadır. O nedenle ifadelerin, herkesin anlayabileceği tarzda sadeleşmesi, ezber gerektirmeyecek ölçüde “açık ve aydınlık” olması gerekmektedir. Bu nedenle, “yarınki Türk zekasını karartan”⁵³⁰ bulaşmalardan Türkçeyi arındırarak, “dilimizi kendi öz malımız olan, doğrudan doğruya yaşayıp anladığımız değerlerden kurmak, kısaca Türkçeyi anadilimize dayatmak” yolunu seçmek gerektiği düşünülmektedir.

Gökberk’in görüşlerini özellikle dil ve kültür alanlarında devralarak, kendi çalışmaları ile sürdüren öğrencisi Bedia Akarsu’dur. Gerçekleştirilen Üniversite Reformu’ndan beri Felsefe Bölümü’nde görev ve sorumluluk alan, Türkiye’de Batılı anlamda bir felsefe geleneğinin kurulması ve sürdürülmesinde önemli katkıları olan, bu anlamda modern ulusu oluşturacak Batılı kimliğin felsefi temellerini araştırmış olan Gökberk’in çalışmalarının, bir gelenek olarak Bölüm’de yerleştiğinin en yakın örneği Akarsu’dur. Bu bakımdan bu çalışmada kendisine yer vermenin gerekli olduğu düşünülmüştür.

b. Akarsu’da Dil-Kültür Bağlantısı ve Kişi

Macit Gökberk’in öğrencisi olan Bedia Akarsu, hocası gibi, Batılılaşma sürecinin sorunlarını kendi felsefi söyleminin temel konuları haline getirmiş bir felsefecimizdir. Bu bağlamda Aydınlanma felsefesinin dünya görüşü bakımından

⁵²⁸ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 81.

⁵²⁹ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 79.

⁵³⁰ Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil** s. 80.

toplum ve birey ilişkilerini, dil ve kültür konularını sorunlaştırarak inceler. Özellikle Türkçenin sahip olduğu olanakların ortaya çıkarılması ve bu anlamda bir felsefe dili haline getirilmesi çalışmaları felsefe yaşantısında çok önemli yer tutar. Birey anlayışları bakımından öncelikle ele alınan konu ise, Aydınlanma ilkeleri ile donatılmış, tarih ve dil bilinci yoluyla ulusal varlığını kavramış bir toplumu oluşturan özgür düşünceli bireylerin yetiştirilmesi, eğitilmesi sorunudur. Burada söz edilen tarih bilinci kavramı ilerleme düşüncesine dayanır. Ona göre, “tarih bilinci, insanın tarihsel bir varlık olduğunun bilincine varması, kültürün boyuna ileriye doğru giden bir süreç olduğunun bilincine varması demektir; tarih bilincinin, tarihin bir kültür gelişmesi, bir ilerleme olduğu bilincinin oluşması toplumu ileriye götüren yolların başında gelir.”⁵³¹

İleriye gitmiş bir toplum modeli ise “Rönesansını yapmış, Aydınlanma döneminden geçmiş, bilimsel düşünüşe yönelmiş Batı kültürü ve uygarlığı”⁵³² içinde gerçekleşir. Bu yaklaşımların dayanağı, Atatürk’ün sözlerinde ifadesini bulan “tek uygarlık, tek kültür”⁵³³ düşüncesidir ve burada söz edilen Batı, “bilim kültür ve uygarlık Avrupa’sıdır.”⁵³⁴ Bu bağlamda Atatürk’ü, Avrupa kültürünü, bütün insanlığın yönelmesi ve ona katkıda bulunması gereken evrensel bir kültür olarak gören düşüncenin öncüsü olarak değerlendirmektedir.⁵³⁵ Bu sözlerinden anlaşılacağı gibi Akarsu da Gökberk gibi, günümüzde Avrupa düşüncesinin gündeminde olan ve çeşitli yönleri ile tartışılan çok kültürlülük düşüncesini eleştirmektedir. Bu düşüncenin Aydınlanma karşıtlarınca beslendiğini ve ekonomik sorunlarla bağlantılı olarak “Avrupa’nın kendi üstünlüğünü kimse ile paylaşmak istememesinin”⁵³⁶ sonucu olduğunu düşünmektedir.

Batı kültürünün temelini oluşturan Aydınlanmanın esas olarak insanı temel aldığı, burada aydınlatılmak istenilenin insan yaşamının anlamı ve düzeni

⁵³¹ Akarsu, B., “Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 198.

⁵³² Akarsu, B., (1986), “Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 188.

⁵³³ Agy.

⁵³⁴ Akarsu, B., (1986, Age, s. 189.

⁵³⁵ Anđ, T., (2000), “Bedia Akarsu ile Aydınlanma Üzerine Söyleşi” **Bedia Akarsu Armağanı**, Yay. haz. Çotuksöken B.-Özlem D., İstanbul, İnkilap Yay. s. 79.

⁵³⁶ Anđ, T., (2000), Age, s. 80.

olduğunu belirten Akarsu'ya göre Aydınlanma: “düşünce ve değerlemelerin, geleneklere bağlı olmaktan kurtulup, insanın kendi aklı ile kendisinin yaptığı deneme ve gözlemlerle yaşamını aydınlatmaya girişmesidir; kısaca aklın inançtan, bilimin dinden bağımsızlaşmasıdır.”⁵³⁷ Bu bağlamda Aydınlanma, laiklik ve demokrasi, birlikte ortaya çıkan, birlikte gelişen ve birbirinden ayrılmayan üç kavram olarak değerlendirilmektedir. Dolayısı ile birey ve toplum kavramları da Aydınlanma ile ilişkili olarak ele alınmaktadır.

Bu açıdan baktığımızda Akarsu'nun düşüncesine göre birey olma sorunu öncelikle toplumsallaşma sorunudur. Toplum ile topluluk kavramlarını birbirinden ayıran Akarsu'ya göre toplum: “aralarındaki ilişki duygusal bağlarla değil, hukuksal düzenlemelerle kurulmuş olan bilinçli bireylerden ve aralarında karşılıklı görevler bulunan kişilerden kurulu bir toplumsal varlık”tır. Topluluk (cemaat) ise, “üyeleri birbirine duygusal bağlarla bağlı, duyguları ve düşünceleri bağlı olduğu topluluğun ruhu ile sınırlanmış ve o toplulukla bütünleşmiş insanların oluşturduğu bir toplumsal küme”⁵³⁸dir.

Antropolojik kuramlara göre insanın erken doğan bir varlık olduğunu, gelişimini ancak bir çevre ve topluluk içinde tamamladığını belirten Akarsu, doğal gelişimin toplumsal çevre yardımıyla tamamlanmasının insanı aynı zamanda hem doğal, hem de tarihsel bir varlık kıldığını belirir.⁵³⁹ Bu noktada insan, içine doğduğu toplumsal çevre sayesinde dünyayla ilişki kurmakta ve bunu da dil yolu ile gerçekleştirmektedir. Akarsu'nun tanımladığı tarzda birey olmadan evvel bizler, kim olduğumuza dair bilgimizi içine doğduğumuz bu toplumsal çevreden almaktayız. Bunun en önemli aracı ise dildir.

Başka bir deyişle kimliğimiz başlangıçta kendi irademiz dışında, bağlı olduğumuz topluluğa göre belirlenmektedir. Aileden başlayarak genişleyen halkalar halinde bizi içine alan aidiyetler ve bu aidiyetlere ait kültürel yapılanmalar kimliği

⁵³⁷ Akarsu, B., (2006), “Aydınlanma-Laiklik-Demokrasi” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, İstanbul, İnkilap Kitabevi, s. 121.

⁵³⁸ Akarsu, B., (2006), “Demokrasi, Birey ve Felsefe” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, İstanbul, İnkilap Kitabevi, s. 140.

⁵³⁹ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 148. Akarsu bu konuda İsviçreli zoolog ve antropolog Adolf Portmann'ın çalışmalarına gönderme yapıyor, ancak kaynak belirtmediği için biz de herhangi bir kaynak gösteremiyoruz.

belirleyen etmenlerdir. Hem doğuştan biyolojik olarak getirdiğimiz özellikler, hem de kültürel çevre, birlikte kimliğimizi belirlerler. Akarsu bu noktada bizim dışımızdaki bu etmenler karşısında, bizim olan, bulmamız gereken, bir kendi kimliğimiz olduğunu düşünmektedir ve “yetişkin bir insan olarak, çevre etkileri dışında, kendi özgür istencimizle kendi kimliğimizi”⁵⁴⁰ nasıl kuracağımızı sorgular. Bu bağlamda Akarsu’da kimlik, özgünlüğün keşfedilmesi ile yeniden inşa edilebilen bir yapıdır ve insanın içinde yaşadığı toplumsal gurubun niteliğine bağlı olarak farklılıklar gösterebilmektedir.

Buna göre topluluk (cemaat) içindeki bir insanın istencinin, bağlı olduğu topluluğun istencinin dışına çıkamayacağı belirtilmektedir. Buna karşılık toplum özelliği gösteren bir gurubun üyesi olarak birey olma, herhangi bir otoriteye bağlı olmadan kendi kararlarını verebilmek, özgür istenç ile özgürce tavır alarak toplumsal olaylara katılmak olarak değerlendirilmektedir. Böyle bireylerden oluşmuş bir toplumda insanlar “buyrukları yerine getiren kullar değil, birer yurttaş olmuşlardır.”⁵⁴¹ Bu nedenle birey olmanın ancak toplum içinde olanaklı olduğunu belirten Akarsu, insanın bireysel bir varlık olduğu kadar, aynı zamanda toplumsal bir varlık olduğunu da belirtir. Ona göre, özgür bireyler ancak temeli laiklik olan demokratik bir toplumda gelişme olanağı bulur. Bu da ancak içinde felsefenin de yer aldığı laik bir eğitimle gerçekleşebilir. Aydınlanma düşüncesinin temelinde akıl olduğunu, bunun da “her türlü otoriteden bağımsızlaşarak insanın kendi aklını kullanması”⁵⁴², bu yolla özgürleşmesi ve özgür düşünebilmesi anlamına geldiğini belirten Akarsu, özgürlüğü sorumluluk bilinci ile birlikte düşünür.⁵⁴³ Ona göre aydınlanmış bir toplumun özgür bireyleri, hesap verebilen, sorumlu kişilerdir.

Felsefe etkinliğini, Antikçağdan beri süregelen soru sorma, kuşku duyma ve diyalog geleneği olarak gören Akarsu, Avrupa kültürünün temelindeki düşünme geleneğini aynı zamanda bir yazgıya katlanmama yazgıyı değiştirme tutumu olarak görmektedir. Ona göre dönemin antropoloji ve biyoloji araştırmaları “akıl denen şeyi

⁵⁴⁰ Akarsu, B., (2006), “Birey Toplum İlişkisi Bağlamında Kimlik Sorunu” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 46.

⁵⁴¹ Akarsu, B., (2006), “Birey Toplum İlişkisi Bağlamında Kimlik Sorunu” s. 46.

⁵⁴² Anđ, T., (2000), “Bedia Akarsu ile Aydınlanma Üzerine Söyleşi” s. 79

⁵⁴³ Akarsu, B., (2006), “Sorumluluk ve Özgürlük Üzerine” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 177.

dünyaya açılma, dünyayla ilişki kurma olarak kabul” etmektedirler.⁵⁴⁴ Dünya ile ilişki kurmayı sağlayan dildir ve dil ile düşünme arasında Antik çağdan beri bilinen ilişki hala kabul görmektedir. Buna göre, “*zoon logon ekhon* -insan konuşan varlıktır”⁵⁴⁵ ifadesinde *logon* sözcüğü konuşma ve akli birlikte ifade eder. Düşünme kavramlar yolu ile yapılabileceğinden, dile dayanmayan bir düşünmenin olanaksız olduğunu söyleyen Akarsu, ancak açık bir şekilde dile getirilen düşüncenin anlaşılabilir olduğunu söyler. Ona göre açık düşünebilmek ve açık anlatabilmek, dilin açık ve düşünmeye elverişli olmasına bağlıdır. “Karışık yapılı, kendi içinden gelişmemiş, yabancı terim ve sözcüklerle donatılmış bir dil düşünmeyi de engeller, tutsak eder”⁵⁴⁶ ona göre. Akarsu, düşünmeyi sağlayan, ‘kafayı yoğuran’ dilin kimliğimizi de belirlediğini, kimliğimizin dilimizin içinde geliştiğini düşünmektedir.⁵⁴⁷

Akarsu’nun söyleminde akıl ve düşünme ile özdeşleştirilen dil, insanın dünya ile ilişki kurmasının, dünyaya açılmasının yolu olarak görülmektedir. Ona göre insanın insan olması, kendi kimliğini bulması, kendi bilincine varması dille bağlıdır.⁵⁴⁸ Bu anlamda dili sadece bir “işaretleşme, bir iletişim aracı olarak “ görmeyen Akarsu, dil-kültür bağlantısı üzerinde durmaktadır. Bu konuda bir model olarak görüşlerine başvurduğu, yapıtlarını incelediği filozof ise 1767-1835 yılları arasında yaşamış Wilhelm von Humboldt’tur. Akarsu Humboldt’un çalışmalarına duyduğu ilgiyi şu sözlerle ifade etmektedir: “Onun kültür değişimleri ile dildeki değişimlerin birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösteren araştırmaları, dilin olmuş bitmiş bir ürün olmayıp, gelişmeyi sağlayan bir etkinlik olduğunu, dilde yaratıcı bir ilke bulunduğunu gösteren çalışmaları, bizim toplumumuzdaki değişimlere, Atatürk devrimine uyarlandığı zaman çok şeyin aydınlığa çıkacağına inanıyorum.”⁵⁴⁹ Akarsu aynı yerde Atatürk’ün düşünceleri ile Humboldt’un görüşleri arasında kurduğu paralelliği de şu sözlerle belirtir: “Düşüncede devrimin dilde devrimle

⁵⁴⁴ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 149, Max Scheler’e gönderme yapıyor.

⁵⁴⁵ Agy.

⁵⁴⁶ Akarsu, B., “Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 199.

⁵⁴⁷ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 150.

⁵⁴⁸ Akarsu, B., (2006), **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 10.

⁵⁴⁹ Akarsu, B., (1986), **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 187.

gerçekleşeceğine inanıyordu Atatürk, bu düşünceleri, Humboldt'un düşüncelerinin bir yansımasıydı sanki.”⁵⁵⁰

Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı* adlı çalışmasına yazdığı önsözde, Humboldt'un özellikle dil ile kültür arasındaki bağlantıları inceleyen düşüncelerini konu yapmaktaki amacını “ülkemizin de bir gereksinimini karşılayabileceğimizi düşündük”⁵⁵¹ sözleri ile ifade eder. Dil konusu hem bir ulus ve tarih bilinci yaratmak amacıyla, hem de bu bilincin top yekün yaygınlaştırılmasını sağlayacak bir eğitim seferberliği için çok önemli görülmektedir. Bir felsefeci olarak, bu bağlamda dil ile kültür arasındaki bağlantıyı araştırmak isteyen Akarsu, “yeryüzündeki birçok dilleri ve ulusları inceleyerek dil felsefesini kuran ve dil ile kültürün bağlantısı bakımından çok önemli sonuçlara varan Wilhelm von Humboldt'u ele almayı”⁵⁵² uygun bulduklarını ifade eder. Bu aktarımlardan, aydınlanmanın doğal sonucu olarak ulus temelinde bir toplum yaratmanın, ulusal dili anadil olarak yeniden ortaya çıkarmakla birlikte düşünüldüğünü göstermektedir.

Geleneksel bir kültür yapısının geride bırakılıp, Avrupa kültürü çerçevesinde modern bir yapının yeniden kurulmaya çalışıldığı bir dönemde Humboldt'a duyulan ilginin sadece felsefi bir merak ve ilgi olmadığı ortadadır. Humboldt'un söyleminde kurulan dil-kültür bağlantısına olan ilgiyi, ülkemizle bağlantılı olarak, imparatorluk yapısı içerisinde oluşmuş bir 'topluluk'tan, modern bir toplum ve ulus haline gelme sürecinin dille ilgili felsefi dayanaklarının araştırılması olarak düşünmek gerekir. Başka bir deyişle, tarihteki özgün tekilliklerin, özellikle halkların (*volk*) ele alınması bakımından Gökberk'in Herder'e olan ilgisi ve araştırması, Akarsu'da Humboldt üzerinden ve dil temeli üzerinden sürdürülmektedir.

Bu çerçevede Akarsu, Humboldt'un dil araştırmaları yanında, “insanın yetişmesi kuramı”⁵⁵³ ile de yakından ilgilenmektedir. Ona göre Humboldt, ulusların karakterlerine ilgi duymakta ve bu karakterin dil temelinde kurulduğu görüşünü taşımaktadır. Öte yandan Humboldt bu özel kurulumlarda hep *insanlık ideali*

⁵⁵⁰ Agy.

⁵⁵¹ Akarsu B., (1998), “Birinci Baskıya Önsöz”, **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, Ankara, İnkilap Yay., s. 8

⁵⁵² Akarsu B., (1998), **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 7.

⁵⁵³ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, Ankara, İnkilap Yay., s. 13. (Birinci Basım, 1955, İstanbul)

(*Humanite*) arayışı içindedir. Söz konusu *insanlık* bir yandan, Hristiyan söylemi bağlamında bütün insanların arasında varolduğu düşünülen kardeşliğe işaret eder, ama öte yandan “insanın bütün yaşama olanaklarının açılması, bütün güçlerinin geliştirilmesi ve uluslararası ilişkilerle bu güçlerin ve insanlığın yükseltilmesi”⁵⁵⁴ anlamını taşır. Bu görüşler ışığında Humboldt, ulusların kimliklerini kazanmalarında dilin temel olduğunu düşünmektedir ve Akarsu’ya göre onun dile olan ilgisi “insanlık idealini bulmak içindir.”⁵⁵⁵

Herder’le başlayan ve Humboldt’u da içine alan tarihselci düşünce, tarihte ortaya çıkan her bireysel kurulumun, söz konusu insanlık idealinin (*Humanity*) bir yönünü kendinde barındırdığı fikrini taşır. Bu görüşe göre tarihte uluslar ve kültürler olarak görünen özgün varoluşlar, tarihi bütün olarak anlamak bakımından önemlidir ve bu özgünlüğün ortaya çıkarılması gerekmektedir. Dil bu özgünlüklerin kendini ele verdiği en önemli alandır. Akarsu bu bağlamda Humboldt’un çeşitli ülkelere yaptığı geziler sonucunda ulusların özel karakterlerine duyduğu ilgi sonucunda dile yöneldiğini, bu ilginin temelinde tüm insanlığa hükmeden bir “insanlık ideali”⁵⁵⁶ bulmak olduğunu söyler. Akarsu, Humboldt’ta var olan bu bütünsellik idealinin Romantik filozoflarda olduğu gibi dinsel bir karakter taşımadığını düşünmektedir, ona göre Humboldt “sorununu dinden büsbütün ayırır, onun görüşü “tamamıyla tarihsel bir görüş”tür⁵⁵⁷. Bu bakımdan, Humboldt’un görüşleri klasik gelenek veya romantik gelenek ile değil, Tarihsel Okul ile ilişkilendirilmektedir.

Humboldt’un dili antropolojik bir yaklaşımla insanın doğasında bulunan bir şey olarak gördüğünü belirten Akarsu’ya göre, “Herder’de belirsiz olarak ortaya çıkan bu insanbilimsel görüş, Humboldt’ta kesin biçimini bulmuştur.”⁵⁵⁸ İnsanda bulunan genel dil yetisinden ve insanın söyleme gereksiniminden doğan dilin, tarihsel bir insan topluluğu içinde oluştuğu düşünülmektedir. Başka bir deyişle dil, bir yandan insanın doğasında bulunan bir şeydir, öte yandan tarihsel bir gerçekliği vardır ve tarih içinde gelişir. Akarsu’ya göre Humboldt, dilin bir yeti olarak verili

⁵⁵⁴ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 14.

⁵⁵⁵ Agy.

⁵⁵⁶ Agy.

⁵⁵⁷ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 47.

⁵⁵⁸ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 20.

olduğunu, ama “kendisinin bir ürün (ergon) değil, etkinlik (energeia) olduğunu, bu nedenle ancak tarihsel yolla tanımlanabileceğini”⁵⁵⁹ düşünmektedir. Bu nedenle dilin kökeni sorunu çözümlenemez görülmektedir, dil tarih içinde insan kuşaklarının işlemesiyle gelişmektedir. Başka bir deyişle dil biçimlerinde zaman içinde ortaya çıkan ses ve anlam değişimleri, dönemlerin ve toplumların tinsel kavrayışlarındaki farklılıkları içinde barındırır. Burada Humboldt’un tarihsellik düşüncesinde, “ulusların ve kültürlerin doğuştan olan çeşitliliğinin temel olduğunu”⁵⁶⁰ belirten Akarsu, yeni gereçlerin sonradan azar azar meydana geldiğinin, eski şekillerin gelişip serpildiğinin düşünüldüğünü belirtir. Bu nedenle yaşayan dillerin hiçbiri donmuş kalmış, oluşumunu bitirmiş bir dil olarak incelenemez.

Bir ulusa şekil kazandıran bir oluşum olarak dilin “organik yapısının tamamlanmış” olduğu, onu öteki dillerden ayıranın da bu tamamlanmışlık olduğu söylenmektedir. Ama bu durum dilin gelişmesinin bittiği anlamına gelmemektedir. Bu gelişme, insanların sözcükler, kavramlar ve nesnelere arasında kurdukları ilişkilerin zamansallığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Akarsu’nun verdiği örnekle “alışılmış bir nesnenin, örneğin bir atın söylenmesinde (herkes) aynı kavramı düşünür, ama her biri sözcüğe başka bir tasarım bağlar.”⁵⁶¹ Bu yüzden dilin oluşu dönemlerinde bir dilde aynı nesne için birçok farklı deyişler ortaya çıkarken, yeni bir kavramı betimlemek için varolan bir sesin değişik bir biçimi kullanılır.

Akarsu’nun aktarımlarına göre “seslerin ayrımlaşması (artikulation)”⁵⁶² ile oluşan sözcükler, kavramların bireysel şekillenmesi olarak görülmekte, ancak kavramın bu ses şekillenmesine zorunlu olmadığı düşünülmektedir. Başka bir deyişle kavram her zaman “kendini başka bir sözcük içinde yeniden bulabilmekte,(...) sözcük kavrama bir set olduğundan, ruh daima dilden bağımsız olarak kendini oluşturmayı”⁵⁶³ denemektedir. Organik yapısının tamamlanmışlığına rağmen, dilin incelik ve zenginliğinin gelişerek sürmesi “ruhun bu çabalarına”⁵⁶⁴ bağlanmaktadır. Böylelikle her bireyin sürekli olarak dil üzerinde etkisi olur, her kuşak onda bir

⁵⁵⁹ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 21.

⁵⁶⁰ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 68.

⁵⁶¹ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 31.

⁵⁶² Agy.

⁵⁶³ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 32.

⁵⁶⁴ Agy.

değişiklik yapar. Bu değişiklikler dil yapılarında değil, sözcüklerin taşıdığı anlamlarda görülür. Akarsu'nun deyişiyle, “kimse sözcükte başkasının düşündüğünü tıpkısı tıpkısına düşünmez, bu yüzden her anlama aynı zamanda anlamamadır; duygularda ve düşüncelerdeki her birleşme aynı zamanda bir ayrılmadır.”⁵⁶⁵ Dil her bireyde değişikliğe uğrayabilmekte, bir yazar, kendi yaratıcı gücünün etkisi ile sözcüklere farklı anlamlar kazandırarak dile yeni bir karakter verebilmektedir. Bu durum dille bağlı olan insanın dil üzerindeki gücünü göstermektedir.

Akarsu'nun Humboldt'un görüşlerinden aktardığı bu sorun, tarihsel oluşumuzun ve dil içinde bulunuşumuzun getirdiği çok anlamlılık sorunudur. Bu sözlerden tam da hermeneutik düşüncede ortaya konduğu gibi, her anlamının dönemsel ve bireysel olduğu sonucu çıkmakta, dolayısı ile hermeneutiğin savı olan, her anlamının aynı zamanda bir yorumlama etkinliği olduğu görüşü doğmaktadır. Bu bağlamda yukarıda Akarsu'dan alıntıladığımız ‘her anlama aynı zamanda anlamamadır’ ifadesi, yorumlama etkinliğinin bir felsefe yapma biçimine dönüşmesinde başlatıcı etkisi olan Schleiermacher'in söylemlerinde çeşitli şekillerde ifade edilen bir önermedir.⁵⁶⁶ Akarsu'nun ilerlemeci ve tümelci görüşleri ile çelişen bu düşünceler bize bir kez daha felsefecilerimizin görüşlerinde bulunduğunu düşündüğümüz ikiliği hatırlatmaktadır.

Akarsu'nun aktarımına göre Humboldt düşüncesinde aynı ulusun bireyleri, onları başka uluslardan ayıran ulusal bir “birşekillilik”⁵⁶⁷ gösterirler. Bu biçim birliği ulusun karakterini dile getirirken, dilin karakteri de bu ulusal birşekillikten doğar. Dilde ortaya çıkan ulusların karakterleri hatta “ulusların bireysel ruhu”⁵⁶⁸ aynı zamanda onların dünya görüşlerini de verir. İnsanların aynı dili konuştuğu bir dilde ortaya çıkan ortaklık sadece sözcüklerin ortaklığı değildir. Bir dili öteki dillerden ayıran, taşıdığı düşünce biçimi farkı, görüş biçimi değişikliğidir. Kısaca “dil ortaklığı, ortak bir dünya tablosuna sahip olmaktır.”⁵⁶⁹ O nedenle yabancı bir dili

⁵⁶⁵ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 49.

⁵⁶⁶ Scheiermacher, F., (1998), **Hermenentics and Criticism**, çev.ve Yay haz. Andre Bowie, Cambridge Üniv. Yay., s. 22 ve s. 250.

⁵⁶⁷ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 56.

⁵⁶⁸ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 62. Alıntı: Humboldt, Age, s. 188.

⁵⁶⁹ Akarsu B. (1998), **Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağıntısı**, s. 64.

öğrenmekle, o dilin taşıdığı dünya görüşüne tam anlamıyla girilemez, çünkü her birey kendi dilinin dünya görüşünün etkisi altındadır.

Akarsu'nun Humboldt'a gönderimde bulunarak aktardığı düşünceler, dil ile düşünme arasındaki bağıntıya dayanarak, bireylerin ve toplumların özgün biçimlerini dil içinde aldıklarını, dolayısı ile bireysel ya da toplumsal kimliklerin de dil içinde belirlendiğini ifade etmektedir. Ülkemiz gerçekliğine bakıldığında bu düşünceler, Türkçe ile ilgili araştırmaların, ulusal kimliğin kurulmasında büyük önem taşıdığını göstermekte, bireyleşmenin, Türkçenin saflaştırılmasından geçtiğini anlatmaktadır.

Dil sorununun düşünce ile ilgisi bakımından incelenmesi ve insanın bir varlık olarak kendinin bilincine varması ile bağlantısının ortaya konması bu konunun özgürlük ile ilişkisini de gündeme getirmiştir. Başka bir deyişle, felsefe etkinliği, özgürlük ve gelişmiş bir dil arasında yapısal bağlar kurulmaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı döneminde felsefenin “hiç olmamış olduğunu”⁵⁷⁰ gelişmiş bir dil yokluğuna ve özgürlük ortamının olmayışına bağlayan Akarsu, Arapça ve Farsça etkisi ile resmi bir yazı dili olarak oluşturulan Osmanlıca'nın Türkçeyi kendi kendisine kapattığını söyler. Böyle bir durumun, dilin gelişimini engelleyerek düşünceyi durdurduğunu, düşüncenin durmasının ise, dünyaya açılmanın engellenmesi olarak özgür olmamayı da beraberinde getirdiğini düşünmektedir.

Akarsu'ya göre, 1928'de yazı devrimi ile başlayan ve 1932 den beri Türk Dil Kurumu'na sürdürülen çalışmalar sonucunda, “dilimiz 50 yıl gibi kısa bir sürede bir kültür dili durumuna gelebilmiş ve felsefe yapılabilecek bir nitelik kazanmıştır.”⁵⁷¹ Bu anlamda Türkçenin zengin ve olanakları geniş bir dil olduğunu söyleyen Akarsu, Türkçenin “varlık felsefesinden çok, oluş felsefesi olmaya elverişli bir dil”⁵⁷² olduğunu da belirtir.

Akarsu, düşünmenin kavramlarla kurulduğu düşünülduğünde, felsefi etkinliğin gelişmediği yerde, dilin kavramsal yapısının da gelişmeyeceği, bunun da toplumun yapısını altüst edeceğini düşünmektedir. Ülkemizde bu nedenle, özgürlük,

⁵⁷⁰ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 150.

⁵⁷¹ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 151.

⁵⁷² Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 151.

demokrasi, laiklik, gibi politik içerimli kavramlar yanında, ahlak, namus, dürüstlük gibi kavramların da töreler ve geleneklerle belirlenmiş içerikler taşıdığını belirtir. O nedenle, “eğitim ve öğretimde dil ve felsefe baş yeri almalı, felsefe de dil de eğitimin temeli olmalıdır.”⁵⁷³

Akarsu, “Atatürk’ün dil devrimini gerçekleştirmek ve dilde özleşmeyi sağlamak amacı kurduğu Türk Dil Kurumu’nun çalışmalarıyla ve birçok sanatçı ve yazarın Türk dilini işlemeleri ile Türkçenin bir yazın ve kültür dili olarak geliştiğini”⁵⁷⁴ söyler. Bu çalışmalarda, “Türk dilinin yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarılması; yazın ve dilbilim kurallarının saptanması; tarihsel metinlerden taramalar ve halk dilinden derlemeler yapılarak Türkçe sözcük ve terim dağarcığının zenginleştirilmesi, öz Türkçe bir kültür dilinin yaratılması”⁵⁷⁵ amaçlanmıştır.

Bütün bu çalışmaların amacı, Atatürk’e gönderim yapan Akarsu’nun şu sözlerinde özetlenir: “çağdaş bir toplum olmak için düşünüş biçiminin değişmesi gerektiğine konuşmalarında sık sık değinen Atatürk, düşünüşlerde devrimin de ancak dilde devrim yapmakla sağlanabileceğini de biliyordu.”⁵⁷⁶ Akarsu’nun “kimliğimizin birincil göstergesi dilimizdir, dilimiz kimliğimizdir.”⁵⁷⁷ sözleri ile birleştiğinde hedeflenen dil devrimini, Batılı anlamda ulus kimlik ve kişisel kimlik oluşturma çabalarının bir parçası olarak değerlendirmek gerekir.

Burada birey anlayışları ile ilgili olarak Akarsu’nun bir başka çalışmasına daha yer vermek istiyoruz. Yukarıda Mengüşoğlu’nun Scheler antropolojisini Kant antropolojisi ile karşılaştırmalı olarak inceleyen çalışmasına yer vermiştik. Benzer bir çalışmayı Akarsu’nun da gerçekleştirdiğini görmekteyiz. İlk kez 1962 yılında “*Max Scheler’de Kişilik Problemi*” adıyla İ.Ü. Edebiyat Fakültesi tarafından yayımlanan bu çalışma, 1998 yılında İnkilap Yayınları tarafından “*Max Scheler’de Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*” adıyla yeniden basılmıştır. Akarsu’nun

⁵⁷³ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 154.

⁵⁷⁴ Akarsu, B., “Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 200.

⁵⁷⁵ Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 169.

⁵⁷⁶ Agy.

⁵⁷⁷ Akarsu, B., (2006), “Birey ve Toplum İlişkisi Bağlamında Kimlik Sorunu” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 49.

çalışmasına baktığımızda Mengüşoğlu'ndan farklı bir tavırla 'kişi olma' sorununun ön plana çıkartıldığını gözlemleriz. Akarsu burada Scheler'in kişi'sini bir tinselliğin gerçekleşmesi olarak ve Scheler'in koyduğu, tanrı, dünya, sevgi ve ahlak bağıntıları üzerinden inceler. Çalışmamıza gereksiz bir ağırlık katmamak için burada tekrar Scheler alımlamalarına girmek istemiyoruz. Ancak, Akarsu'nun Scheler söyleminde önemseydiği ve kendisinin ilerlemeci tarih ve merkezi kültür düşünceleri ile ilişkili bulduğumuz bir kavramı burada aktarmak istiyoruz.

Akarsu'nun Scheler felsefesinde önemle üzerinde durduğu bu konu, insan olma sorunu ile birlikte 'insanın yetkinleşmesi ve tarihsel denkleme' konusudur. Ona göre Scheler, kişi olma sorununu ele alırken "Tanrının öz nitelikleri olarak kabul edilen nitelikleri insana aktarmak istemiş, bu nitelikleri insanın gerçekleştirmesiyle insanın tam-insan olacağını düşünmüştür."⁵⁷⁸ İnsanın Tanrılaştırılması olarak da düşünülebilen bu gelişme, insanın tarih içinde gittikçe açılması ile gerçekleşecektir. Bu düşüncede insanın tarihselliği, tarih içinde geliştiği de vurgulanmış olur. Akarsu'nun aktarımına göre, tarih çağları arasında hiçbir zaman durmayan, hep özgür olarak gerçekleşebilen bir insanlaşma ve insan-olma vardır. Buna bağlı olarak "insan aklının formları da tin de tarih içinde değişir."⁵⁷⁹ Tarihsel olarak kendini gerçekleştiren insan bunu bir amaçla ve bir hedefe doğru gerçekleştirmektedir. Scheler'in koyduğu bu son hedef "özünün bütün olanaklarını içinde taşıyan" tam-insandır. Buna karşılık, insanlık sonsuz sayıda gelişmeleri içinde taşıdığından sonsuz biçimler içinde her çağ için o çağa göre bir tam-insan ülküsü geliştirir, her çağın kendine uygun bir tam-insan ülküsü vardır. Akarsu'ya göre Scheler'in bu çıkarımları, tarihteki her çağın, her ulusun kendine özgü bir toplum düzenine, bir ahlak düzenine sahip olduğu anlamına gelir. Tarihe bakıldığında büyük kültür çevrelerinin hep tek yanlı olarak geliştikleri görülür. Bu durumda Dönemin önündeki çağ ise "denkleme çağı" olmalıdır. Başka bir deyişle gelecek çağın insan olma hedefi olarak, bütün ayrımların giderildiği, "insan birliklerinde ortaya çıkan her türlü fiziksel ve ruhsal belirtilerde bütün insanların pay alabileceği bir denkleme"⁵⁸⁰ öngörülmektedir.

⁵⁷⁸ Akarsu, B., (2006), "Felsefe Açısından Dil" **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 214.

⁵⁷⁹ Akarsu, B., (2006), "Felsefe Açısından Dil" **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 215.

⁵⁸⁰ Akarsu, B., (2006), "Felsefe Açısından Dil" **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 217.

Akarsu'ya göre burada dünya genelinde bakıldığında, toplumsal veya bireysel yaşantılarda ortaya çıkmış olan her türlü dinsel, politik, ekonomik, kültürel, biyolojik, psikolojik ayrımlaşmanın giderileceği bir denkleme beklentisi vardır. Bunlar arasında ırk ayrımları, kadın erkek ayrımı, gelişmiş ulus geri kalmış ulus ayrımı, doğu batı ayrımı gibi ayrımlar sayılır. Bu hareketin en önemli yanı ise insanın kendi bünyesinde gerçekleşecek olan denklemedir. Bu yolla tina ve tin ürünlerine gösterilen yüceltme ve önem karşısında, doğal, içgüdüsel ve yaşamın kendisine ait olanın yeniden değerlendirilmesi ve yüceltilmesi söz konusu olacaktır. Scheler'in bu görüşlerine katılan Akarsu, onun seksen yıl önce yazdığı bu yazıların hala güncelliğini yitirmemiş olmasının ne kadar haklı olduğunu göstergesi olduğunu söyler.⁵⁸¹

Buraya kadar, Mengüşoğlu ve Gökberk'in başlattığı iki ayrı yaklaşım biçiminde ortaya koyan birey anlayışlarını, kendi söylemleri ve bu yaklaşımları geliştirerek sürdüren öğrencileri olan Kuçuradi ve Akarsu'nun çalışmaları üzerinden aktarmaya çalıştık. Bir sonraki bölümde bu söylemlerde ortaya çıkan ve aydınlanma akılcılığına dayalı tümelci bir anlayışın etkin olduğunu düşündüğümüz bakış açılarını, çağdaş hermeneutik yaklaşımların yukarıda verdiğimiz birey anlayışları çerçevesinde değerlendirecek ve var olduğunu düşündüğümüz sorunları belirgin kılmaya çalışacağız.

⁵⁸¹ Akarsu, B., (2006), "Felsefe Açısından Dil" **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 220.

III

ÜLKEMİZDE ORTAYA KONAN BİREY ANLAYIŞLARININ HERMENEUTİK YAKLAŞIM BAKIMINDAN ELEŞTİRİSİ

Çalışmamızın önceki bölümlerinde hem felsefecilerimizin çalışmaları tarihsel bir bakış alanı içinde birey anlayışları temelinde ele alınmış, hem de yüzyıl başından itibaren hermeneutik felsefe çerçevesinde ortaya konan yeni açılımlar, çeşitli filozofların söylemlerinden yola çıkarak incelenmiştir. Dilthey'dan Ricoeur'e kadar izlediğimiz bu süreçte, anlamının tarihselliği ontolojik bir koşul olarak temellendirilmekte, bu nedenle bir metin, bir insan, bir dönem veya tüm tarih için açıklayıcı olacak bilginin, önceden konulmuş tümel kavramlar veya yasalar yolu ile gerçekleştirilemeyeceği belirtilmektedir. Herder'den beri süregelen gelenek içinde bir felsefe yapma biçimi olarak gelişen bu yaklaşım, tümelci ve sistemci anlayışların bir eleştirisi olarak konumlanmakta ve bu anlamda tekilci, tarihselci ve yorumlamacı bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır.

Cumhuriyet sonrası İ.Ü. Felsefe Bölümü'nde görev yapan felsefecilerimizin söylemlerine bakıldığında, tekilci ve tarihselci yaklaşımları içermesine rağmen, Aydınlanma ilkeleri çerçevesinde geliştirilmiş tümelci bir anlayışının belirgin bir karakter olarak söylemlerine hakim olduğu görülmektedir. Çalışmamızın bu bölümünde öncelikle bu saptamamızın dayanakları ortaya konmakta, söz konusu ikiliği oluşturan örtük dinamikler açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Öte yandan bu söylemlere dayanarak, tümelci anlayışın insan-tarih ilişkisi bağlamında yarattığı sorunlar ele alınmakta, bu sorunlar günümüz felsefesinin tümelci olmayan bakış açıları içerisinde geliştirilmiş çözüm önerileri ile birlikte düşünülmektedir. Bu noktada, burada ortaya koyduğumuz 'eleştiri' metninin, felsefecilerimizin söylemlerini farklı bakış açıları ile ilişkilendirerek günümüze taşımak amacıyla olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Bu çerçevede felsefecilerimizin yaklaşımları ile ilgili değerlendirmemizi önce, *Tümelci ve Tarihselci İkilem* başlığı altında irdelemek istiyoruz. Bu bölümün *Bireysel ve Ulusal Kimlik* başlıklı ikinci kısmında ise ortaya konan bu söylemler, bireyliğin ve bu bağlamda kimliğin oluşturulması bakımından ele alınmaktadır.

A. Tümelci ve Tarihselci İkilem

1933 Üniversite Reformu ile birlikte, Türkiye’de felsefe etkinliğinin Batı felsefesi tarzında gerçekleştirilmesinin İ.Ü. Felsefe Bölümü’nün görev ve sorumluluğuna bırakıldığını ve kuruluş çalışmalarının başlangıçta Alman felsefeciler tarafından yürütüldüğü çalışmamızın “1933 Reformu ve Sonrasında Gelişen Felsefi Yaklaşımlar” başlığı altında vermiştik.¹ Bu çerçevede ilk görev alan ve Viyana Çevresi’ne yakın görüşleri ile tanınan Alman filozof Reichenbach’ın “önceden araştırma ile ya da planlı bir seçimle görevlendirildiğini söylemek zordur”² ama “Ülke’deki yeni yönetimin her türlü düşünme biçimini esas olarak bilimin kılavuzluğuna bırakmaktan yana bir tavır içinde olması”³ ve bu anlamda Felsefe Bölümü’nden beklentileri, Reichenbach’ın pozitivist felsefe yaklaşımı ile uyum içerisindedir.

Kuşkusuz bu uyumun temelinde, Reichenbach’ın Viyana Çevresi’ne ait yeni pozitivist anlayışının felsefe ile bilim arasında kurduğu ilişkiden çok, Aydınlanma görüşünün bilimsellikle olan ilişkisi yatar. Çünkü felsefecilerimizin görüşlerine göre, Tanzimat’la kısmen, Cumhuriyet ve devrimlerle kesin olarak içine girilmiş olan yol, “Renaissance’dan bu yana Batı kültürüne kılavuz olan, yol gösteren dünya görüşü Aydınlanma”⁴ nın yoludur. Aydınlanma görüşünün en önemli bileşeni, on altıncı yüzyıldan beri gelişip serpilerek doğa bilimlerini temel alan bilimselci ve tümelci anlayışlardır. Bilimlerle paralel olarak gelişen tekniğin, Avrupa uygarlığının temelini oluşturduğu düşünülmektedir. Gökberk’e göre, “Atatürk devrimlerinin göz önünde bulundurduğu başlıca bir amaç da, ileri teknikli bir toplum olmaktır, ileri bir teknik, ileri bir bilime dayanır, ileri bir bilim belli bir dünya görüşünde olabilir, böyle bir dünya görüşünü de Avrupa ortaya koyabilmiştir; onun için Atatürk devrimlerinin özü, (...) Avrupalılaştırma kavramında toplanır.”⁵ Akarsu için de Atatürk’ün anladığı

¹ Bkz. Yukarıda, “1933 Reformu ve Alman Hocalar”, s. 75.

² Karakuş, R., (2003), **Felsefe Tasavvurumuz**, İstanbul, Değişim Yay., s. 95.

³ Çotuksöken, B., (2001), **Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe**, Ankara, TFK Yay., s. 10.

⁴ Gökberk, M., (1983), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, **Macit Gökberk Armağanı**, s. 6.

⁵ Gökberk M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 43.

anlamda Batılılaşma veya çağdaşlaşma, “bilimsel düşünüşe yönelme”⁶ demektir. Ona göre yönelinmek istenen Batı, Atatürk’ün açık olarak belirttiği gibi, “bilim ve kültürü geliştirmiş olan uygar Batı”⁷’dir. Bu görüşler bize, felsefede yapılan birey ile ilgili araştırmaların ve bu anlamda insan ile tarihsel dünya arasındaki kurulan ilişkilerin düşünsel arka planını vermektedir. Tarihsel bir yorum olan bu arka plan anlayışının felsefi dayanakları olduğu kadar, ülkenin koşulları ile ilgili politik kaygıları da içerdiği görülmektedir.⁸

Tam da bu nedenle, Reichenbach’ın beş sene sonra görevini bir başka pozitivist felsefeci von Aster’e devretmesine rağmen, bölümdeki felsefe etkinliğin yönü, Batı uygarlığını oluşturan bilim ve kültürün gelişim tarihine, bu tarihe felsefe ile bakmanın yollarına çevrilmiştir. Bir yanı ile tarih felsefesi bir yanı ile felsefe tarihi olan bu yaklaşım aynı zamanda hem bireysel, hem de ulusal planda Batılı kimliğin oluşturulmasına, kurulmasına da katkıda bulunacaktır. Çünkü Aydınlanma kültürü aynı zamanda tarih bilinci, tarih bilinci ise bir bakıma bireysel varoluşun farkındalığı olarak görülmektedir. Bu nedenle dönemin felsefe etkinliğine baktığımızda bir yandan tarih, kültür ve dil ekseninde yürütülen çalışmalarda ulusal bilincin ve kimliğin ortaya konulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Öte yandan, antropolojik bir yaklaşımla insan sorunu ele alınmakta, genelgeçer ilke ve değerler ışığında insanın ne olduğu sorusu aydınlatılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmada ortaya çıkan en belirgin sonuçlardan biri, felsefecilerimizin geleneksel epistemoloji ve ontolojilerin sistem kurgularına eleştirel bakmalarına rağmen, her iki yönelimin de sistem oluşturucu tümelci anlayışları ağırlıklı olarak taşınmasıdır. Gökberk ve Akarsu’nun söylemleri, ulusal kimliğimizin konumlandırılmasına yönelik tüm tarihselci ve tekilci yaklaşımlarına rağmen, Batı kültür ve uygarlığının genel geçerliği düşüncesi içinde biçimlenir. Mengüşoğlu ve

⁶ Akarsu, B., (1986) “Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 188.

⁷ Agy.189.

⁸ Yeniden yapılanmayla birlikte Üniversite’deki kadro ve eğitim programlarının, ‘devrimlerle uyumlu olacak şekilde’ yeniden düzenlendiğini bildiren Irzık, bu düzenlemelerin arkasındaki nedenlerin “sadece akademik değil, aynı zamanda politik olarak değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Bkz. Irzık, Gürol, (2009), “Hans Reichenbach in Istanbul” Synthese (2011), <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11229-009-9592-y>. 181:157–180.

Kuçuradi'nin antropolojik yaklaşımları ise, yaşama gerçekliğinden, gerçekliğe ait tekil olgulardan hareket eden fenomenolojik bir tavır göstermelerine rağmen, ilkeleri Aydınlanma kültürü tarafından belirlenmiş ve genel geçer olduğu kabul edilen bir etik ilişkiler düzeninin 'doğru insan'ına işaret eder.

Kısaca belirtmek gerekirse, her iki yaklaşımda da tarihselci bakış açıları içerilmesine rağmen tarihsellik anlayışı bakımından bazı sorunlar olduğu görülmektedir. Bu bakımdan her iki yaklaşımı da genel geçer kabul edilen bir kültür içinde beliren bireyliğin ve tekilliğin araştırılması olarak ele aldığımızda, söz konusu sorun kendini, modernleşmenin ürünü olan ulus toplum tasarımının temelini oluşturan eşitleyici ve aynılaştırıcı eğilim olarak ortaya koymaktadır. Bu saptamanın daha belirgin kılınabilmesi için tümelci düşünce ile ulus toplum modeli arasındaki ilişkiye bakmak gerekmektedir.

Felsefecilerimizin söylemlerinde kendisini gösteren tümelci yaklaşımların Batı felsefe geleneğinde ortaya çıkış sürecine bakıldığında Antik zamanlardan beri gelmekte olan temel bir kaygıya dayandığı görülür. Batı felsefesi ve bilimini yönlendiren bu kaygı, varlık, doğa, insan, toplum, ahlak, tarih gibi konularda en genel geçer açıklamayı yapmak, bu açıklamaları doğruluğundan şüphe edilmeyen bilgilere dayandırarak gerçekleştirmek olarak görülmektedir. Bu çerçevede ele geçirilemezliği ve ön görülemezliği nedeniyle tekile ait bilginin rastlantısal olduğu düşüncesi, felsefe ve bilimi değişim ve oluşa hükmeden en genel yasa ve ilkeleri ele geçirmeye yöneltmiştir. Bu bakımdan Antikçağ, tüm çoklu oluşun arkasındaki değişmez ve kalıcı olanın bilgisinin, salt rasyonel düşünce etkinliği yani *theoria* yolu ile araştırıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan *Theoria*, *kosmos*daki düzeni veren *logos* ile ilişkilendirilmiş bir düşünüm etkinliği olarak görülmekte, bireysel aklın sınırlarını aşmaktadır. Bu yolla felsefe, varlığa dair tümel bilgiyi ortaya koyarken doğadaki oluşu da açıklama yeterliliğine sahip görülmektedir. Bu süreçte söz konusu genel geçerlik kaygısının yarattığı tartışmalar karşımıza evrensel-bireysel, genel-tekil, tümel-tikel kavram çiftlerinde ifadesini bulan mantıksal ve epistemolojik kutuplaşmalar olarak çıkmaktadır.

Bu çerçevede zamanda ve mekanda ortaya çıkan çokluk ve değişkenlik karşısında tümel olanın aranması, klasik mantığın özdeşlik ilkesinin bir gereği olarak düşünülmektedir.⁹ Klasik mantığın, A, A'dır; A-olmayan değildir şeklinde ifade edilen özdeşlik ve üçüncü halin olanaksızlığı ilkeleri, dünyanın duyulara verilen değişken çokluğu arkasında, değişmeyen bir özünün bulunması gerektiği düşüncesinin ifadesidir. Özdeşlik ilkesine bağlı olarak gelişen düşünme, doğruluğu karşıt konular, yani A ile A olmayan arasından seçmek zorundadır. Batı felsefesi'ne ait bir düşünüm tarzı olduğu belirtilen karşıtlaştırarak ve seçerek anlamının, tarihin "karşıt düşünce akımlarının bir savaş alanı olmasının, tek yanlılığı gizlice taşımasının kaynağı"¹⁰ olarak da gösterilmektedir. Oysa, A, A'dır önermesindeki özdeşlik, bir bağıntı kalıbı olarak uzamsız ve zamansız bir A tasarımına dayanır. Başka bir deyişle, bu önermeden elde edilen doğruluk, doğa bilgisine ait değildir, "doğa bilgisini elde etmek için başvurduğumuz mantıksal bağıntıların bir özelliğidir, dolayısı ile salt mantıksal tanımlarla olgular hakkında bir içerik bilgisi elde edilemez."¹¹ Başka bir deyişle olguların bilgisi söz konusu olduğunda, A tasarımı duyu verileriyle yani zamansal ve dünyasal bir içerikle düşünülmek zorundadır. Bu nedenle özellikle bilimlerde genel bir kavramın deneysel bir içeriğe sahip olması, deneysel yoldan oluşturulması gerekir. Bunun için de teklerde ortak olan yönlerin tek tek saptanması, soyutlama yoluyla bir araya toplanması ve bir ortak nitelik olarak o sınıfın tüm bireyler, o sınıfta yer alan tüm tekiler için geçerli kılınması gerekir.

Antikçağdan günümüze kadar gelen tümel, tekil tartışması da burada doğmaktadır. Çünkü tümel olarak ifade edilen genel kavramlar, tekile ait özgünlükleri bütünüyle içerme olanağına sahip değildirler. Deneyim alanını mantıksal ve akılcı yoldan soyutlayan bir düşünme tarzının ürünü olarak karşımıza çıkan bu kavramlar, işaret ettikleri nesnelere tam olarak örtüşemezler. Bununla birlikte bilgi etkinliğinin tümel bir tasarım olan kavramlarla gerçekleştirilmesi bir zorunluluk olarak görülmektedir. Tümel kavramların ise gerçeklik alanında tam bir

⁹ Mengüşoğlu, Tom., (1997), "Özdeşlik Mantığı ve Paradoks Mantığının Antropolojik Sonuçları", **Yüzyılıımızda İnsan Sorunları**, Haz. İoanna Kuçuradı, Ankara, TFK yay. s. 241

¹⁰ Mengüşoğlu, Tom., (1997), Age, s. 241.

¹¹ Yazıcıoğlu, S., (2012), "Öznenin Kuruluşu Sorununda Transendental Yapı Karşısında Tarihsellik", **Şafak Ural'a Armağan**, Yay. haz. Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa Yayınları, s. 402.

karşılığının olmaması “genel ile tekil veya evrensel ile bireysel arasındaki bağdaşmazlık ve örtüşmezlik sorunu”¹² olarak ifade edilmektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında Batı düşünce tarzının temelindeki özdeşlik mantığının yarattığı tümel-tekil ayrımı ve tümelin doğrulukla ilişkili olarak seçilmesi, tüm gerçeklik alanına karşılaştırarak bakmayı getirmiştir. *Episteme-doxa* ikiliği olarak başlayan bu süreçte bizler felsefe tarihini, karşıt konumlara yerleştirilmiş çeşitli kavram çiftleri üzerinden okuruz. Tümelci tutumun, genel geçer doğruluğu temsil ediyor olma sanısını da beraberinde taşıdığı düşünülduğünde, bu sanının yarattığı karşılaştırmacı etkinin, farklı görüşler arasındaki diyalog olanağını da askıya aldığı görülmektedir. Diyalog olanağının askıya alınması ise eleştiri olanağını ortadan kaldırmacı etki yaratmaktadır.

On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda doğa bilimlerinin felsefeden ayrılarak özgürleşmesi, tümeler sorunu olarak adlandırabileceğimiz bu tartışmanın, “özellikle bilim kavramı çerçevesinde”¹³ sürmesine yol açmıştır. Bu dönemde gelişen doğa bilimlerinin temelinde, salt rasyonel yoldan elde edilmiş tümelerin yerine, empirik içeriğe sahip genel kavramlar bulunmaktadır. Başka bir deyişle doğa alanındaki oluşun bilgisi, empirik yoldan yani deney ve gözlemlerle elde edilmiş verilerden tümevarım yolu ile çıkarılmış tümelerin bilgisidir. Bu tümeler, doğadaki oluşa yön veren ve matematiksel ifadelerle aktarılabilecek kadar genel yasalar, düzenliliklerdir. Bu gelişme, duyumlama ve anlama yetisi sayesinde genel kavramlara ulaşan insana merkezi bir önem vermiş, insanın bilme yetisini, duyuusal deneyim alanı ile sınırlı olarak araştıran bir epistemolojinin de felsefede merkezi bir işlev üstlenmesine yol açmıştır.

Bu çerçevede, Yeniçağ’da ortaya çıkan modern bilimsellik anlayışı, “F. Bacon’un öncülüğünü yaptığı tümevarımcı/deneyci yöntem ile Descartes’in temsilciliğini yaptığı analitik/matematiksel yöntemin birleştirildiği”¹⁴ bir tasarım olarak görülmektedir. Bilim bu çağdan sonra, olgular alanından deneysel yoldan elde edilmiş verileri, matematik dili içerisinde yasalar halinde ifade etmeye çalışan kesin

¹² Özlem, D., (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 89.

¹³ Özlem D., (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 96.

¹⁴ Özlem D., (1999), *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, s. 97.

bilgi etkinliğinin adı olmuştur. Doğayı tümel olarak bilmenin, aynı zamanda ‘yapabilme’ gücü kazandırdığı düşünülmektedir. Modern bilimin elde ettiği deney olanağı, doğal süreçlerin yapay koşullarda tekrarlanabilirliğini getirmiş, bu olanak, teknik olarak insanın doğaya hakim bir varlık olduğu ve onu istediği gibi düzenleyebileceği ön yargısını oluşturmuştur.

On dokuzuncu yüzyılda aynı bilimsellik anlayışı ile toplumsal ve tarihsel alana yönelmiş, bu alanın bilgisi ‘sosyal bilimler’ olarak ‘doğa bilimleri’nden ayrılmıştır. Özlem’e göre, pozitivist bir tümelci söylemin ürünü olan ‘sosyal bilimler’ Newton fiziği modeline göre kurulmuştur ve “nasıl ki doğayı ona hakim olan yasaları ortaya koyarak açıklayan, yani nomotetik çalışan bir doğa bilimi varsa, tarihi ve toplumu da onlara hakim olan yasaları ortaya koyarak, yani yine nomotetik çalışan bir ‘sosyal bilim’ de vardır, olmalıdır”¹⁵ düşüncesine dayanır. Bu dönemde sosyal bilimler adı altında ortaya çıkan, tarih, iktisat, sosyoloji ve antropoloji, “pozitivist ve tümelci bir söylem içerisinde yasa koyucu yani nomotetik bilimler”¹⁶ olarak kabul edilmektedirler.

Pozitivizm olarak adlandırılan bu düşünme biçiminin gelişmesi, özellikle Fransız Devrimi sonrasında ulus toplumların kurulması ve siyasi yönetim biçimi olarak cumhuriyetlerin ilan edilmesi ile aynı zamana denk düşer. Doğa bilgisi ile tarihsel ve toplumsal bilginin aynı türden oldukları düşüncesini esas alan bu yaklaşım biçimi, “sosyal olguların da yapay koşullar altında –yani geleneğin belirlenimlerinden arındırılmış koşullar altında- yeniden üretilebileceği; ve bu yeniden üretimi sağlayacak bir ‘sosyal teknik’in mümkün olduğu”¹⁷ varsayımını içinde barındırır. Bu sonuçla pozitivism, toplumsal ve kültürel olanı anlamaya yönelik bir felsefe yapma biçimi olarak değil, bir siyaset yapma biçimi, ‘bir yönetim ideolojisi’ olarak anlaşılmış ve değerlendirilmiştir. Bu ideolojide siyaset, toplumsal ilişkileri ve olguları üretme ve denetleme işleviyle donatılmış bir sosyal teknik olarak görülür.¹⁸ Avrupa’da on dokuzuncu yüzyılda ulus devletlerin doğuşuyla birlikte

¹⁵ Özlem D., (1999), **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, s. 100.

¹⁶ Özlem D., (1999), **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, s. 101.

¹⁷ Toker, N., Tekin, S. , (2004), “Kamusuz Cumhuriyet’ten, Kamusuz Demokrasiye”, **Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yay., Cilt 3, s. 85.

¹⁸ Toker, N., Tekin, S. , (2004), “Kamusuz Cumhuriyet’ten, Kamusuz Demokrasiye”, s. 86.

görülen bu yönetim anlayışının, ülkemizde Tanzimat'la birlikte başlayan modernleşme sürecini yöneten aydınlar ve Cumhuriyet'in kurucu kadroları tarafından benimsendiği bilinmektedir. Yukarıda üzerinde durulduğu gibi bu yönetim anlayışı çerçevesinde devlet, toplumun tüm kurumlarına olduğu gibi üniversitelere de müdahale edebilmekte, düşüncenin özgür, üniversitelerin özerk olmasını söyleyen yasalar getirirken, "bunun sınırlarını da koymaktadır."¹⁹ Böyle bir yapılanma içerisinde, özgür düşünme ile birlikte, eleştirel düşünmenin de sınırlar içine alınacağı açıktır.

Burada belirtilmesi gereken nokta, görüşlerini ele aldığımız felsefecilerimizin yaklaşım biçimlerinin pozitivist felsefe ile tamı tamına uygunluk içinde olmadığıdır. Mengüşoğlu'nun, Hartmann'ın yeni ontolojisi üzerine kurduğu felsefi antropolojinin, Kuçuradi'nin insan olma değerine bağlı etik görüşünün, Gökberk ve Akarsu'nun tarih, kültür ve dil araştırmalarının pozitivist gelenekle doğrudan ilişkisi yoktur. Burada sergilenen felsefi tavırlar, temelini Aydınlanma geleneğinin oluşturduğu felsefe bilim geleneğinin tümevarımcı ve sistemci anlayışları olarak değerlendirilmelidir. O dönemde pozitivism, politik ideolojik bir yönetim anlayışı olarak kurucu kadroların söylemlerinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak felsefenin doğrultusunu belirleyen Aydınlanmacı ve bilimselci tavırla, "bilim ve kültürü geliştirmiş olan uygar Batı"²⁰ ya yönelinerek felsefe etkinliğinin gerçekleştirilmesi, düşüncenin belirlenmiş sınırlar içinde eylediğini de göstermektedir. Başka bir deyişle felsefecilerimizin görüşlerini oluşturan kavramsal çerçeve, kurucu yönetimin politikaları ile eklemlenebilmektedir.

1. Felsefecilerimizin Antropolojik Görüşlerinin Tümelci ve Tarihselci Dayanakları

Söz konusu bilimsellik anlayışı Mengüşoğlu'nun bilimlerle yeni ontoloji düşüncesi arasında kurduğu yakınlık ilişkisinde belirgin bir şekilde görülür. Hartmann tarafından geliştirilen ve temel bilim olarak ilan edilen yeni ontoloji,

¹⁹ Timur, T., (2000), **Toplumsal Değişme ve Üniversiteler**, İstanbul, İmge Yay., s. 247. Çeşitli dönemlerde reform adıyla gerçekleştirilen üniversite kanunu değişiklikleri bu uygulamalara bir örnektir.

²⁰ Akarsu, B. "Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 189.

fenomenlerden hareket eden doğal tavrı ile geleneksel sistem felsefelerinden farklı bir yaklaşım olarak sunulmaktadır. Başka bir deyişle, rasyonel olarak elde edilmiş ve tüm varlığı düzenleyen genel-geçer ilkeler sistemi olan geleneksel ontolojilerden farklı olarak doğrudan problemlere yönelen bu yeni düşüncenin, “tabii bir araştırma yolu ile tabii sistematığe varmak”²¹ istediği belirtilmektedir. Bu bakımdan yeni ontolojinin varolan’a yaklaşma tavrı, bilimlerin nesnelere yaklaşma tavrı ile aynı, yani ‘doğal tavrı’ olarak görülmektedir. Bu çerçevede yöntemlerine ve konu nesnelere göre doğa ya da tin bilimleri olarak ayrılmayan bilimler kendilerine ayrılmış konu alanlarını belirleyen ilke ve yasaları araştırırken, yeni ontolojinin varolanda temel ve esas olan ilkeleri, “başka bir deyişle, varlık ilkesi, varlık yapısı demek”²² olan kategorileri aynı yöntem bilinci içinde araştırdığı bildirilmektedir.

Mengüşoğlu’nun yeni ontoloji yaklaşımına göre çerçevesini çizdiği ve ‘tabii sistematik’ olarak adlandırdığı araştırma yöntemine yakından bakıldığında, modern bilimlerin on altıncı yüzyıldan beri izledikleri tümevarımcı analiz ve senteze dayalı bir sistem olduğu görülür. Üç aşamalı bu yöntemde önce varolana doğal tavrıla yönelinmekte (fenomen tasviri), yani empirik alandan veriler sayılarak toplanmakta, ikinci aşamada durum analiz edilmekte (fenomen tahlili), son aşamada ise bir kuramın oluşması (teori) yani sentez ile problem çözülmektedir.²³ Bu nedenle varolanlarla kurulan doğal, bilimsel ve ontolojik bağın, bir ve aynı bağ olduğu, aralarında sadece derinlik ilişkisi bakımından fark bulunduğu düşünülmektedir. Ancak, bu üç ilişki tarzının dayandığı temel, bilgimize konu yaptığımız dış dünyanın bize bağlı olmadan da varolduğu yani verili olduğu kabulüdür. Mengüşoğlu’nun ‘tabii realizm’ olarak adlandırdığı bu kabulü, yeni ontoloji ile geleneksel ontolojiler arasındaki temel bakış farkı olarak konmaktadır.

Hartmann ve Mengüşoğlu’nun ‘tabii realizm’ adını verdikleri bu yaklaşım aynı zamanda geleneksel epistemolojilerin refleksiyona dayalı bakış açılarına karşı da bir eleştiri niteliğindedir. Yukarıda “*Yeni Ontoloji Yaklaşımı ve Felsefe’de Doğal Tavrı*” başlığı altında, Hartmann ve Mengüşoğlu’nun refleksiyonlu tavrı hakkında sahip

²¹ Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 39.

²² Mengüşoğlu, T., (2000), *Felsefeye Giriş*, s. 123. Bu bilgiler çalışmamızın “Yeni Ontoloji ve Felsefede Doğal Tavrı” başlığı altında verilmiştir. Bkz. s. 89.

²³ Mengüşoğlu, T., (1976), *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann*, s. 34.

oldukları olumsuz görüşlere yer vermiştik.²⁴ Buna göre, salt mantıksal ontolojik kurulumlara yöneltilen eleştiriler sonucunda, Kant'ın ortaya koyduğu bilgi eleştirisi, bilinebilirliğin sınırını çizerek, kendiliğinden varolan şeye değil, onun fenomen olarak verilmesine yönelmiştir. Böylelikle nesne ile onu bilmek isteyen özne arasındaki bilgi ilişkisinde felsefenin dikkati, varolandan çok, öznenin bilme süreçleri ile bilgi etkinliğinin üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tavrın sonucunda verilmiş şeyler olarak fenomenler ile kendinde şeyler olarak varolanlar ayrılığı doğmuş, bilgi etkinliği varolan birşeyden verilen birşeye –fenomene- yönelmiştir. Refleksiyona dayanan bu açıklamalar sonunda, akıl dünyanın merkezine konmuş, gerçek dünya ise bilgi etkinliğinin dışında bırakılmıştır.

Yeni ontoloji yaklaşımının tabakalı varlık yapısı tasarımı, bu ayrılmayı ortadan kaldıran bir öneri olarak sunulmaktadır. Bu tasarımın, çeşitli bilgi teorilerince parçalanmış varlık alanlarının bütünlüğünü gösterirken, bir yandan da, doğal tavrı bu bütünlüğü yöneten “determinasyon ilkelerini”²⁵ açığa çıkartmaya çalıştığı belirtilmektedir. Burada önemli olan mesele, varlık ve ‘varolan’ın kendisini fenomenlerinde bize gösterdiğini unutmadan, bu fenomenlere bilimlerin gösterdiği doğal tavrı yaklaşıyor, arkalarındaki ontik düzeni ve bu düzenin temeli olan kategoriyal yapıyı ortaya çıkarmak olarak görülmektedir.

Bu noktadan baktığımızda, Mengüşoğlu'nun yeni ontoloji kuramı çerçevesinde belirlenen anlayışına göre bilgi, “epistemoloji içi bir konu olarak değil,”²⁶ özne ile nesne gibi karşı karşıya duran iki varolan arasında kurulan bir “varlık bağıllığı”²⁷ olarak görülmektedir. Burada *a priori* bilgi olanağını veren şey, bilgi kategorileri ile varlık kategorilerinin aynı olmasıdır. Başka bir deyişle Mengüşoğlu bilgiyi kuran kategorileri salt bilince ait olgular olarak görmemekte, dış nesnenin bulunuş koşulları ile bilme yetisinin koşulları arasında karşılıklı bir uygunluk bulunduğundan söz etmektedir. Burada, transendental öznenin arkasında özne ve nesne için özdeş olan bir ilkeler yığını bulunduğuna varsayılmakta, transendental sfer olarak adlandırılan

²⁴ Bkz yukarıda, “Yeni Ontoloji Yaklaşımı ve Felsefe’de Doğal Tavrı” s. 89.

²⁵ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 119.

²⁶ Özlem, D., (1997), “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı”, **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Yay. haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 14.

²⁷ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 92.

bu alan, “gerçek özne ve gerçek nesnenin karşı karşıya durdukları gerçek bir ontik alan”²⁸ olarak kabul edilmektedir.

Bu çerçevede felsefe ve bilimde doğruluk konusu, bilme edimleri ile nesnenin varlık koşulları arasındaki uygunluğa bağlı olarak açıklanmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Mengüşoğlu için burada artık birçok doğrulardan söz etmek olanaklı olmadığı gibi, herhangi bir görelilik sorununun doğması da olanaksızdır. Ona göre, “daima ve her yerde bir ve tek olan hakikat vardır; ve bu herkes için aynı karakterdedir, yani göreceli değil, bir ve mutlaktır.”²⁹ Bu durumda, doğruluk sorunu kanıtlanma veya kesinlik sorunu olarak değil, edimlerle nesne arasındaki uygunluğun saptanması sorunu olarak görülmektedir.

Görüldüğü gibi, Mengüşoğlu’nun yeni ontoloji kuramı çerçevesinde oluşturduğu varlık ve bilgi anlayışları, özne ile nesnenin, bilimlerin doğal tavrı içinde karşı karşıya geldiği ve aralarında bir varlık bağı olarak bilginin kurulduğu savına dayanır. Bu anlayışta belirleyici olan unsur, bilgiye konu olan şeylerin bilince bağlı olmadan verili kabul edilmeleridir. Araştırmacı ile araştırılan şeyin çıplak olarak karşı karşıya geldiği varsayımına dayanan bu görüşler tekilci ve tarihselci bakış açıları tarafından eleştirilmekte, böyle bir karşılaşmanın tarihsellik ve dünyasallık koşulu nedeniyle olanaklı olmadığı belirtilmektedir. Özellikle doğal tavır konusu Husserl ile başlayan bir süreçten itibaren hermeneutik yaklaşımın eleştirdiği bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Doğal Tavrın Eleştirisi:

Bilimselcilik anlayışı içinde yer alan doğal tavrın neden mümkün olamayacağına dair eleştirilere, Husserl’in 1911 yılında *Logos* dergisinde yayımladığı *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (Philosophie Als Strenge Wissenschaft)* adlı yazısında rastlamaktayız.³⁰ Aslında bu eleştirinin temelinde, Mengüşoğlu’nun da onayladığı bir bakış açısı bulunur. Bilindiği gibi yeni ontolojinin ve dolayısıyla Mengüşoğlu’nun temel savı, önceden varolan herhangi bir sistem, dogma, ya da

²⁸ Mengüşoğlu, T., (1976), **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, s. 129.

²⁹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş** s. 81

³⁰ Husserl, E., (2007) **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. İstanbul,

ilkeler topluluğuna başvurmadan fenomenlere doğrudan yaklaşımdır. Benzer şekilde Husserl'in açtığı fenomenolojik yaklaşım, “önceden kuralları ve işleyişi belirlenmiş bir araştırma yolu olarak değil, her araştırmayı kendi gereklilikleri içerisinde ele almayı”³¹ gerektiren bir yol olarak görülmektedir. Husserl, yeni ontoloji gibi, kesin bilim ya da temel bilim olma iddiasındaki bir felsefenin işe, herhangi bir şekilde ‘verili olma’ kabullerinden başlayamayacağı görüşündedir. Bu çerçevede Husserl’e göre, doğa bilimlerinin de yolu olan doğal tavrın en önemli özelliği, bizi çevreleyen dünyanın var olduğuna, gerçek olduğuna yönelik kabul veya buna duyulan inançtır. Bu kabul doğal tavrın genel tezidir (*Generalthesis*).³² Bütün diğer tavır ve tutumlar bu genel kanı üzerine kurulur. Bilimlerin yaptığı gibi bu tür verili kabul edilen gerçekliklerden yola çıkmanın, tüm anlamların oluştuğu yaşam ve çevre dünyayı temellendirmeye elverişli olmadığını savunan Husserl, bir bakıma bu bakış açısı içinde yaşama dünyasının unutulduğu kanısındadır. Husserl’e göre, “görünür dünya çevresi, bu salt öznel olan bilimsel tematik içinde unutulunca, çalışan öznenin kendisi de unutulur ve bilim adamı tema haline gelmez.”³³ Burada, her türlü bilimsel kavram ve tümel gerçekliği ortaya koyan bilgi etkinliğinin, araştırmacının da içinde bulunduğu yaşam-dünyasında gerçekleştiği belirtilmekte, temel bilim olma amacındaki felsefenin önce bu dünyanın anlaşılabilir temellerine yönelmesi gerektiği bildirilmektedir.

Husserl'in yaşamının son döneminde hazırladığı, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji*³⁴ adlı çalışmada ayrıntılı temellendirmelerini bulabileceğimiz yaşam-dünyası (*Lebenswelt*) kavramı, teorik ve pratik tüm insan etkinliğinin genel çerçevesi, en son ufku olarak karşımıza çıkmaktadır. Husserl, Galileo'dan beri nesnellik kaygısı içindeki bilimlerin, “salt öznel olan her şeyin

³¹ Yazıcıoğlu, S., (2008), “Edmund Husserl'in Fenomenolojisinde Ufuk Kavramı”, *Felsefe Arkivi*, S. 32, s. 23.

³² Moran, D., (2013), “From the Natural Attitude to the Life-World”, *Husserl' Idee*, ed., Lester Embree, Thomas Neon, *Contributions to Phenomenology*, Volume 66, Springer Dordrecht Heidelberg New York London, s. 111.

³³ Husserl, E., (2007), “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, *Avrupa'nın Krizi*, Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü, çev.A.Sabuncuoğlu, Ö. Sözer, İstanbul, Dost Yay., s. 343.

³⁴ Husserl, E., (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, çev. David Carr, Northwestern Univ. Yay., Evanston. Carr'ın bildirdiğine göre 1934 yılında başlayan bu çalışma, Husserl'in ölümüne kadar(1938) sürmüştür. Bkz., Age, “Translator's Introduction” s. xv.

devre dışı bırakılması gerekir”³⁵ yargısından hareketle, söz konusu yaşam-dünyası ufkunu görmezden geldiklerini belirtmekte, bu ihmalin Avrupa bilimlerindeki krizin temelini oluşturduğunu düşünmektedir. Başka bir deyişle genel geçer bir doğruluk iddiası içinde bulunan tüm bilimlerin aslında, paradoksal olarak, insanlar arası deneyimler ortamı sayılabilen yaşam-dünyasının varoluş tarzına ve onun bu kuşatıcılığına dayandığı söylenmektedir. Sayısız bağıntılar olanağı sunan ve tarihsel olan bu dünya, “bütün toplumsal ilişkilere, eğilimlere sahne olan ortak-duyunun dünyasıdır; söz konusu ilişkilerin hepimiz için ortak olduğu ölçüde, özneler-arası bir dünyada olduğu açıkça görülmektedir.”³⁶ Bu koşullarda, kendisi de aynı tarihsel ufuk içinde yerleşmiş bulunan araştırmacı ve filozofun, çıplak bir bakışla nesnelere yönelemeyeceği bildirilmektedir.

Gadamer’in aktarımıyla, bu fenomenolojik dünya kavramı, “bizim için asla bir nesne haline gelmeyen, fakat her deneyimin önceden verili temelini temsil eden, kendisine gömülü yaşamakta olduğumuz dünya”³⁷ dir. Ona göre, “yaşam dünyası kavramı her türlü nesnelciliğin antitezidir ve esasen tarihsel bir kavramdır; bir varlık evrenine, ‘varolan bir dünyaya’ gönderimde bulunmaz.”³⁸ Bu bakımdan Husserl için yaşam-dünyası olgusu, felsefenin üzerinde durulması gereken ve sistematik bir yaklaşımla incelenmesi gereken bir sorunu olarak görülmektedir. Hatta yaşam-dünyası ile ilgili bu sorun ona göre “felsefenin tali değil, genel bir sorundur.”³⁹ Ricoeur’e göre, “Husserl’in Kriz metninde ortaya koyduğu yaşam dünyası kavramı, Yeni-Kantçılığın bütün farklı türlerinde merkez bir konu olan özne-nesne ilişkisini önceleyen bir deneyim alanıdır.”⁴⁰ Ona göre, hermeneutiğin tin bilimlerinin epistemolojik temellendirilmesinden, anlamının ontolojik temellendirilmesine giden

³⁵ Husserl, E., (2007), “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, Çev., A. Sabuncuoğlu, Ö. Sözer, **Avrupa’nın Krizi**, der., Ö. Sözer, A. V. Turhan, İstanbul, Dost Yay, s. 343. Söz konusu yazı Husserl tarafından, Viyana Kültür Birliği’nde 7 ve 10 Mayıs 1935 tarihlerinde “Avrupa İnsanlığının İçinde Bulunduğu Kriz ve Felsefe” başlığı altında sunulmuştur. (çev. notu.)

³⁶ Yazıcıoğlu, S., (2008) “Edmund Husserl’in Fenomenolojisinde Ufuk Kavramı”, **Felsefe Arkivi**, S. 32, s. 28.

³⁷ Gadamer, H-G, (1994)**Truth and Method**, çev., Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, NewYork, Continium Publications Company, s. 246.

³⁸ Gadamer, H-G, (1994)**Truth and Method**, s. 247.

³⁹ Husserl E. (1970), **The Crisis**, §34-e, s. 129.

⁴⁰ Ricoeur P. (2009) **Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yay., s. 9. Özgün yapıt: *Le Conflit des Interprétations/Essais d’herméneutique* (Editions du Sevil, Paris, 1969)

yolunun başlangıcında, öznenin yönelimini dış dünyanın nesnelere değil, bir anlamlar alanı olarak yaşama dünyasına çeviren Husserl bulunur. Bu yolla “fenomenoloji kendisine rağmen, kendi anlamlar sisteminde kilitli bir idealist özne yerine, yönelimlerinin ufku olarak her zaman bir dünyaya, dünyasına sahip, canlı bir varlığı keşfedebilmiştir.”⁴¹

Çalışmamızda tarihsel gelişim sürecini verdiğimiz hermeneutik yaklaşımın temel sorunlarından biri de tarihsel ve kültürel olarak kurulan bu dünyanın nasıl anlaşıldığıdır ve hermeneutik çaba büyük ölçüde bu anlamının tüm yargılarımızın üzerindeki etkisinin ortaya çıkarılmasına dayanır. Bu anlamda, Dilthey’in hermeneutik yaklaşımın tin bilimlerini temellendirme görevini yaşantının kendisinden başlatması ve bu bağlamda tarihsel dünya ve tarihsel bilinç kavramlarına ulaşması, Husserl’in her türlü düşünme etkinliğinin öncesinde var olan yaşam-dünyası ufkuna dikkatini çevirmesi ile aynı zamanlara denk düşer.⁴² Bununla birlikte, hermeneutik ve fenomenolojik yaklaşımları, ‘temel ontoloji’ tasarımı bir araya getiren Heidegger’in, tarihsellik ve dünyasallık açılımları bize, söz konusu tarihsel dünya yorumunun insan ile ilişkisini, insanın ontolojik bir belirlenimi olarak sunmaktadır.⁴³ Söz konusu yorumun sağladığı ve anlamının ön yapıları, ön yargılar ya da gelenek olarak adlandırdığımız bu arkaplan kavrayışı olmadan, herhangi bir nesne ile çıplak bir karşı karşıya kalışın söz konusu olamayacağı gösterilmektedir. Bu tasarımda, insanın tarihsel yaşam dünyası ile kurduğu her türlü anlam ilişkisinde, tarihsellik, dünyasallık ve öznelarasılık birer varoluşsal koşul olarak bulunurlar.

Her bilme ve anlama etkinliğinin arkasında bir tarihsel dünya yorumu bulunduğunu belirten fenomenolojik hermeneutik yaklaşımlar bize, dilde ifadesini bulan tüm anlamların, dilin kültürel ve tarihsel çok katmanlılığı nedeniyle çokanlamlılık içereceği, bunun da yorumlama etkinliğini zorunlu kıldığını göstermiştir. Bu bakımdan, bilgi etkinliklerinde ki buna bilimler ve felsefe de dahildir, genel geçer, zorunlu ve biricik doğruluktan söz etmek olanaksızdır. Oysa

⁴¹ Ricoeur P. (2009), **Yorumların Çatışması**, s. 10.

⁴² Gadamer, H-G, (1994), **Truth and Method**, s. 250. Ayrıca bkz. Yazıcıoğlu S. (2012), “Öznenin Kuruluşu Sorununda Transendental Yapı Karşısında Tarihsellik”, **Şafak Ural’a Armağan**, ed. Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa Yayınları.

⁴³ Bkz. yukarıda, “Anlama Sorununun Ontolojik Temellendirilmesi: Dünyasallık, Birliktelik ve Tarihsellik” s. 28.

gördüğümüz gibi, Mengüsoğlu'nun doğal ve bilimsel tavrı esas alan ontolojik yaklaşımına göre doğru görelî olamaz. Başka bir deyişle, bilme edimleri ile nesne arasındaki uygunluk olarak saptanan doğruluk, bireysel ve zamansal olamaz, bu çerçevede tarihsellik ve yorumlama varlıkla kurulan bilme ilişkisinden çıkarılmıştır. Burada açıklanan varlık dünyası, ister tek bir varlık tabakasının kategorilerine göre, isterse tüm varlık tabakalarının karşılıklı bağıntılarını ve kategorilerini göz önüne alarak yapılsın, tüm yapısal özelliklerinin doğal tavır içinde verili kabul edildiği bir bütünlük tasarımı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kategorileştirme ve İnsan Sorunu

Bu bağlamda bakıldığında Mengüsoğlu tarafından ortaya konan antropolojik insan tasarımı, yukarıda anlatıldığı şekilde, ontolojik bir zeminde ve antropolojik bir bakış açısıyla yapılmış bir araştırmanın sonunda bulgulanmış on yedi adet varlık koşuluna dayandırılmış bir tanımlamadır.⁴⁴ İnsana doğuştan verili, zamana ve herhangi bir duruma bağlı olmayan bu kategoriler, bize insan türünü tüm diğer varlıklardan ayıran en genel geçer tasarımı verirler. Benzer şekilde 'tarihsel varlık alanı' olarak tanımlanan ve ontolojik bir bakışla araştırılan kültürel varlık alanına ait bilgiler de doğal varlık alanı ile bakışım içerisinde türetilmiş kategoriler üzerine kurulur. Burada, bireysel ve dönemsel bir çaba ile fenomenal alandan toplanan verilerden sayma yolu ile genelleştirmeler yapılmakta, bunun sonucunda insanı somut bir bütünlük olarak sunan bir tasarım ortaya konmaktadır. Aynı yolla tarihsel varlık alanı ontolojisi temellendirilmekte, bu ontoloji, tıpkı doğa felsefesinin doğa için yaptığı gibi tarihsel varlık alanınının kategorilerini araştıran bir açıklama modeli olarak öngörülmektedir. Başka bir deyişle kategoriyel çözümleme, bireysel yaşamdaki ve toplumsal yaşamdaki tarihsel bütünlüğü temellendirmeye, akış ve sürekliliğin dayanaklarını ortaya koymaya yöneliktir. Ancak yaşama dünyası söz konusu olduğunda, araştırmacının bulunduğu yerden tüm zamanlara ait farklılık ve çoğulluğun görülmesi olanaksız olduğundan, bu tür genelleştirmelerin her zaman dönemsel bir yorum olarak kalacakları açıktır. Bu çerçevede Mengüsoğlu söyleminde insanın tarihselliğinin ve buna bağlı olarak kurulan süreklilik ve aktarım

⁴⁴ Bu koşullar için bkz. yukarıda s. 166.

ilişkisinin yani tarihteki bütünlük anlayışının temellendirilme biçimi sorunlu gözükmemektedir.

Bu noktada, insan söz konusu olduğunda burada gerçekleştirildiği şekliyle bir kategoriyel çözümlenmenin neden elverişli olmadığına dair Heidegger'in görüşlerine yer vermek istiyoruz. Bu bağlamda Heidegger, Varlığı anlayan yapısı nedeniyle *Dasein* üzerinden yürüttüğü varoluşsal analizin “temel ontoloji”⁴⁵ olduğunu ve her türlü, “psikoloji, antropoloji ve özellikle biyolojiden önce geldiğini”⁴⁶ söylemektedir. Heidegger'e göre *Dasein*'in, bir nelik (essentia) değil, bir var oluş (existence) olması ve bu varoluşun her zaman, kendi Varlığı ile ilgili olması⁴⁷, onun, karşımıza çıkan ve kendi kendisine karşı kayıtsız herhangi bir varlık türü gibi araştırılmayacağını göstermektedir.⁴⁸ Bu nedenle Heidegger'in söyleminde insan, önceden koyulmuş herhangi bir sistem veya kavramdan yola çıkmadan, hergünkü sıradan varolma hali içinde ele alınır ve araştırılır. Buraya kadar Mengüşoğlu'nun görüşleri ile uygunluk içerisinde olan bu düşünüş, buradan sonra farklılaşır. İnsanın temel niteliğinin ‘varoluş’ olarak konması ve Varlıkla ilişkisinin her seferinde kendi varlığı üzerinden kurulması Heidegger'i, bu varoluşu belirleyen koşulları yani varoluşsalları (*existentialia*), herhangi bir varlığı belirleyen kategorilerden ‘kesin biçimde’ ayrı tutmaya yöneltmiştir. Ona göre kategoriler üzerinden var olanları anlamak Antik dönem düşüncesine ait bir kavrama modelidir ve Varolanın ne'lik veya kim'lik oluş tarzına göre farklı sorgulanma tarzlarını gerektirir.⁴⁹

Heidegger'in soruşturması, varlığının temeli zamansal ve durumsal olma olan, her zaman bir olanak olarak var olan, “kendi varlığı içinde kendini seçebilmekte, kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte”⁵⁰ olan insanın (*Dasein*) ontolojik çözümlenmesine dayanır. Bu araştırmaya konu olan ise her zaman bir kişiliğe ait olduğundan önceden verili kabul edilen bir tasarımdan hareket edemez. Önceden verili tasarım, ontolojik olarak subjectum'u, başka bir deyişle taşıyıcı bir ‘öz’ü

⁴⁵ Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, §3, s. 13.

⁴⁶ Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, §9, s. 45.

⁴⁷ Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, §9, 42. (Kendi varlığını anlayan, bu anlamada Varlığı da anlayan bir yapıda olması S. B.)

⁴⁸ Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, §9, s. 42.

⁴⁹ Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, §9, 45.

⁵⁰ Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, §9, 42.

hareket noktası olarak kabul eder. Bu yorumlara göre insan felsefesi yapmak, antropolojik bakımdan insanı araştırmak, ‘insan’ adı verilen varlık alanını belirleyen bazı koşulları önceden verili kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu tavır ise insan varoluşuna uygun bir yaklaşım olarak görülmemektedir.

Bir başka yönden insanın, Antik dönemde *logos*⁵¹ ile Hristiyan antropolojisinde ise tanrısal akıl ile ilişkilendirilerek tanımlanması onun en önemli ve ayırteci özelliğinin, “insanın kendi sınırlarını aşabilen”⁵² aşkın bir varlık olduğu kabulüne dayanır. Ancak bu özellik, ontolojik olarak temellendirilmemiş, “söz konusu varlığın diğer yaratılmış şeyler gibi, elde-hazır-Varlık anlamında ‘kendiliğinden anlaşılan’ olarak”⁵³ kavranmasına yol açmıştır. Bu kavrayış modeli modern dönemlerde de sürmüştür ve Heidegger’e göre Scheller’in antropolojik açılımındaki ‘kişi’ kavramını da bu gelenek içinde değerlendirmek gerekir. Bu çerçeve içinde Scheller’in söyleminde ‘kişi’ varlığının da bu varlığın ‘edimleri’nin de temellendirilmesi yoluna gidilmemiştir. Çünkü ‘kişi’, dolayımışız olarak deneyimlenen yaşantılar arasındaki anlam birliği olarak ortaya konurken, edimler de kişi tarafından eylemlerde gerçekteştirilebilen ve duyulanabilir olmayan yönelimler olarak belirlenmiştir.⁵⁴ Burada kişi “bir anlam birliği ile bağıntılandırılan yönelimsel edimlerin gerçekteştiricisi olarak verilidir.”⁵⁵ Her türlü nesneleştirme ve ideleştirme ediminin gerçekteştiricisi olan *Geist* ve *Kişi* varlığı, kendileri soyutlama yolu ile nesneleştirmeyecekleri için aşkın ve **verili** kabul edilmektedirler.

Çalışmamızın önceki kısımlarında, “*Felsefi Antropoloji Yaklaşımı Bakımından Birey Sorunu*” başlığı altında, Mengüşoğlu’nun antropolojik görüşleri ile ilgili olarak Scheller’in yaklaşımına değinmiştik. Hatırlanacağı üzere, bu yaklaşımda ortaya konan *Geist* ve onun insan için özelleşmiş hali olan ‘kişi’ kavramları, geleneksel felsefelerin içerdii ‘duyulur ve düşünülür dünya’ ayrımlarını ortadan kaldıracak şekilde, aklın yetileri ile ‘istemli ve duyusal edimleri’ bünyesinde toplayan bir

⁵¹ İnsanın *zoon logon ekhon* olarak tanımlanması.

⁵² Heidegger, M. (2005), **Being and Time**, ř9, 49.

⁵³ Heidegger, M. (2005) **Being and Time**, ř9, 49.

⁵⁴ Scheller’in antropolojik görüşlerini yukarıda “*Felsefi Antropoloji Yaklaşımı Bakımından Birey Sorunu*” başlığı altında, Mengüşoğlu’nun görüşleri ile bağlantılı olarak vermiştik. Bkz. yukarıda s.171.

⁵⁵ Heidegger, M. (2005) **Being and Time**, ř9, 48.

bütünlük tasarımı olarak verilmekteydiler. Yaşamdan ve yaşama ait her şeyden çözümlülük olarak verilen bu bütünlük saf edimsellik olarak, kendisi nesneleştirilemediği halde, insanın her türlü nesneleştirme ve ideleştirme olanağını sağlayan bir merkez niteliğindedir. Ancak bu durumda, 'yaşama zıt bir ilke' olarak verilen kişi tasarımı ile yaşantı içinde deneyimlenen 'benlik' arasında bir yarıklık açılmakta, kişi ile tarihsel insan arasında giderilemeyen bir ayrım doğmaktaydı. Söz konusu tarihsel 'benliğin' bir özdeşlik olarak süreklilik ve tutarlılığının sağlanması ise bu proje içinde *Geist* ve *kişi* temellendirmeleri ile sağlanabilmekteydi.

Mengüşoğlu'nun antropolojik insan tasarımının Scheler felsefesi ile ilgisi açıktır. Bu ilişki kendini, Mengüşoğlu'nun varlık şartı olarak belirlediği on yedi adet edimin tanımlanmasında gösterir.⁵⁶ Ancak insanı somut bütünlüğü içinde ele almak isteyen Mengüşoğlu'nun, epistemolojik veya ontolojik anlamda yapılacak her türlü ayırmaya karşı olduğu da bilinmektedir. İnsanı doğa bilimcisi tavrı ile bir varlık türü olarak ele alan ve inceleyen Mengüşoğlu için bu varlık, söz konusu varlık koşullarının sağladığı somut bir bütünlük olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak aynı insanın yaşama dünyası içinde ve kendi yaşama süreci içinde, eylem ve etkinlikleri ile ortaya konan özdeş bir kimlik olduğu (bir karakter, bir kişilik) düşünüldüğünde, kişilik bütünlüğünün nasıl kurulduğu bu antropolojik tasarım içinde bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Başka bir deyişle, kişisel bütünlüğün sürekliliğinin ve tutarlılığının taşıyıcı dayanağı nasıl belirlenecektir?

Mengüşoğlu ontolojisinde bu sorun, Yeni-Kantçı söylemleri hatırlatacak şekilde kendi içinde hiyerarşik olarak düzenlenmiş ve varlıkları ideal olarak verili kabul edilmiş değerler metafiziği ile çözülmektedir.⁵⁷ Tüm insan yapıp etmelerinin oluştuğu gerçeklikler alanını "determine eden ilkeler"⁵⁸ olarak görülen ve "başka bir sfere, ideal varlık sferine ait"⁵⁹ oldukları belirtilen değerler, eylem ve etkinlikler arasındaki anlam ve amaç birliğinin kurulmasından da sorumludurlar. Bu

⁵⁶ Söz konusu varlık şartları için bkz. Yukarıda s. 166.

⁵⁷ Özlem, Yeni-Kantçılığın temsilcilerinden Rickert'in, kültür gerçekliğine yönelik bir genelleştirmenin, ancak tarih ve toplumu, "her aydın tarafından kabul edilebilecek olan bazı genel geçer değerler altında ele almak yolu ile" olanaklı olduğunu düşündüğünü bildirmektedir. Bkz. Özlem, D. (2004) **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkilap Yay., s. 175.

⁵⁸ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 271.

⁵⁹ Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 271.

bakımdan, bireysel sürekliliğin ve tutarlılığın taşıyıcısı konumunda olan değerler, kişisel ve grupsal kimliklerin, karakterlerin belirlenmesinde ve tanınmasında ölçüt konumundadırlar. Bu bağlamda bütün eylem ve etkinliklerin normatif olarak ölçülendirilmesini sağlayan değerler, toplumsal alanda da etik ilişkiler bakımından bir genelleştirme ve aynılaştırma yapmamıza olanak sağlarlar. Ancak bu tasarımın, farklılıklar üzerine kurulan toplumsal çoğulluğu giderici bir sonuç yarattığı, genel geçer kabul edilen değerlerin hiyerarşik yapısının, eylemleri aynılaştırarak veya karşılaştırarak bir potada erittiği de görülmektedir. Bu yaklaşımın sonucunda bireyler arasında eşitleyici ve aynılaştırıcı sınıflandırmalar yapmak olanaklı olduğu gibi, bireyliği keşfedilebilir, kurgulanabilir, düzeltilebilir, yeniden kurulabilir yani müdahale edilebilir bir yapı olarak görmek de olanaklı olmaktadır.

Bu saptamalar ışığında, Mengüsoğlu'nun gözünden tarihsel ve kültürel alana baktığımızda, tüm eylem ve edimlerin, değerler arasında var olan hiyerarşik sıralamaya göre genelleştirilmesi ve aynılaştırılması sonunda, uçlaştırılmış iki kültür yapısı ve iki kimlik tarzının ortaya çıktığını görmekteyiz. Batı kültürü ve Batılı kimlik ile Doğu kültürü ve Doğulu kimlik tarzı olarak görünen bu yapılar taşıdıkları değer dizilimlerine göre ayrıştırılmaktadır. Çoğunlukla yüksek değerlerin olumlu belirleyiciliği altında oluşan Batı kültürü ve insanı, ilerlemeci bir tarih anlayışı ile merkezi bir kültür ve kimlik yapısı olarak görülürken, daha çok alçak değerlerin yönetimindeki Doğu kültürü ve insanı, bu kültür ve değerlere sahip olmayan biçiminde olumsuzlanmaktadır.

Değerlerle ilişkilendirilmiş evrensellik yaklaşımı Mengüsoğlu'nun öğrencisi Kuçuradi'nin söylemlerinde de karşımıza çıkmaktadır. Hocasından devraldığı ontolojik temelli antropolojik bakışla 'insan' sorununa yaklaşan Kuçuradi, bireysel ve toplumsal alanda ortaya çıkan, kimlik oluşturucu eylem ve etkinliklerin, 'onur'u esas alan 'insan olma değeri' üzerinden okunmasını önerir. Burada onur ve eşit saygı ilkesi, insanın antropolojik olarak yapı aynılığına dayandırılmıştır. Kuçuradi'nin yaptığı ayırım çerçevesinde bakıldığında insan olmanın değerini veren ve insanın değerlerini oluşturan kaynak, onun yapısında barındırdığı olanaklardır. Avrupa kültürünün ürettiği bilim, felsefe, sanat, teknoloji, adalet hukuk gibi başarılar bu

olanakların gerçekleşmesi ile ortaya çıkan başarılarıdır. Kuçuradi'nin söylemi bize bu başarıların temelini oluşturacak etik ilişkileri tanımlamakta, bu ilişkileri kuran etik kişiliği betimlemektedir. Görüleceği gibi kişiler temelinde ortaya çıkan ayrımlar, insanın antropolojik yapısı dolayısı ile sahip olduğu aynılığın farklı gerçekleştirmelerine dayandırılmaktadır. O nedenle temeldeki bu aynılık, eylem ve başarılarda ortaya çıkan farklılıkların giderilebileceği, düzeltilip düzenlenebileceği genelleştirilmiş bir insan tanımını olanaklı kılmaktadır. Özlem'in'de belirttiği gibi insan, her dönemde değişir, çözülür, kendisini yeniden inşa eder, inşa edilmiş halini sonra yeniden dönüştürür. "Bu demektir ki sabit bir insan varlığından söz etmek ve zaman üstü, tarih üstü, evrensel bir insan tanımı vermek, teorik ve pratik olarak mümkün değildir; dolayısı ile evrensel insan hakları sözü sadece bir sözdür, bir *flatus vocis*'tir."⁶⁰

Buraya kadar yaptığımız saptamalar, antropolojik yaklaşım içinde olan felsefecilerimizin, bu yaklaşımlarında tespit ettiğimiz tümelci ve bilimselci unsurları sergilmektedir. Oysa hem yeni ontoloji geleneği içinden gelen Mengüşoğlu'nun söylemlerinde, hem de Kuçuradi'nin söylemlerinde sistem felsefelerinden farklı olarak, yaşama deneyimleri içinde beliren fenomenlerden hareket edildiği, bu anlamda tekil ve tarihsel olanın öncelikli olduğu göze çarpan bir özelliktir. Bu anlamda fenomenolojik bir başlangıç noktası olan bu yaklaşımın, çeşitli noktalarda Alman Tarih Okulu⁶¹ ve Dilthey tarafından çerçevesi belirlenen tarihselci görüşlerle kesişim alanlarının bulunduğu da gözlenmektedir. Başka bir deyişle genel geçer çıkarımlara ulaşmadan evvel tarihselci bulgulardan yararlanılmaktadır. Bu noktada yaptığımız bu saptamayı biraz daha açmak gerekmektedir.

Tarihsellik Eleştirisi

Felsefi Antropoloji'nin *Giriş* bölümünde, salt mantıksal bağıntılarla elde edilmiş kavramların, varolanlarla ilişkilendirilmedikçe, "boş kalıplardan ibaret" kalacaklarını bildiren Mengüşoğlu, bu tür kavramların içinin, herkes tarafından başka bir anlamla doldurulmasından dolayı taşıdıkları çok anlamlılık nedeniyle felsefeyi

⁶⁰Özlem, D., (2013), *Söyleşiler*, Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni, İstanbul, Notos Kitap, s.31. Kuçuradi'nin görüşleri ile ilgili değerlendirmelerimize bir sonraki bölümde devam edilecektir.

⁶¹ Tarihsel okul için Bkz. yukarıda s. 21, dpt. 30.

belirsizliğe ve çıkmaza sürüklediklerini düşünmektedir. *Geist, logos*, akıl, ide gibi kavramları buna örnek gösteren Mengüsoğlu, bu nedenle felsefeyi bilinç içine değil, yaşamın kendisine yönelmiş bir etkinlik olarak görür. Bu nedenle insanın tarihsel yaşama sürecinin bütününe yönelmekte, bu süreçte, insan varlığının somut bir bütünlük olarak ortaya koyduğu başarıları ve varlık unsurlarını göz önüne almaktadır. Başarılar derken, bilgi, sanat, çalışma, devlet kurma vb. eylem ve etkinlikler, varlık unsurları derken ise kendisine doğa tarafından verilen dil, disharmonik yapı, biopsişik yapı, tarihi olmak (sonlu varlık) gibi koşullar kastedilmektedir.

Bu temelde gerçekleştirilen antropolojik araştırma, bütün bu başarıların ve varlık unsurlarının çok çeşitli bağıntılardan oluşan bir yaşama dünyası içinde gerçekleştirildiğini, işlevsel kılındığını göstermektedir. Örneğin Mengüsoğlu'nun antropolojik açıklamasına göre bilginin niteliği, “insanın kendisini, dünyadaki rolünü nasıl anladığına, insanın tabiat, tabiat olayları, genel olarak varolan dünya hakkındaki görüşüne bağlıdır.”⁶² Bu bağlamda bilgi de dahil olmak üzere tüm başarıların insan tarihselliğinin bir ürünü olduğu belirtilmektedir.

Bu çerçevede Mengüsoğlu'nun antropolojik görüşleri hermenütik yaklaşımla benzerlik içinde insanın tarih içinde bir varlık olduğunu kabul eder ve ‘tarihiliği’ insanın varlık şartları arasında sayar.⁶³ Mengüsoğlu'nun felsefi antropoloji yaklaşımını açıkladığımız bölümde verdiğimiz gibi, insanın tarih içinde bulunuşu, aşılamayan, dışına çıkılamayan bir koşul olarak görülmektedir. Bu çerçevede, ilerleme, gerileme, çöküş gibi aşamalara rağmen deneyimlerin aktarıldığını düşünen Mengüsoğlu, “bir defa yaratılmış olan başarıların bir çeşit kalıcılık prensibi”⁶⁴ ile sürekliliğinin sağlandığını düşünmektedir. Öte yandan bu süreklilik ilişkisinin örtük bir ilişki olduğu düşünülmekte ve tarihin anlaşılması için bu örtünün kaldırılması gerektiği söylenmektedir.

Buraya kadar, tarihselci görüşlerle uygunluk ilişkisi içinde olan Mengüsoğlu'nun yaklaşımı bu noktadan sonra tümelci bir bağlama geri döner. Bu

⁶² Mengüsoğlu, T., (1971) **Felsefi Antropoloji**, s. 69.

⁶³ Mengüsoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 169.

⁶⁴ Mengüsoğlu T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 175.

çerçevede, şimdiden kalkarak geçmişe yönelen bir araştırmacı, zorunlu olarak içinde bulunduğu dönemin kendisine yüklediği bakış açılarından, ön yargılardan sıyrılmalı, tarihi tutarlı ve sürekli bir bütünlük olarak görebilmelidir. Başka bir deyişle yukarıda Husserl'in görüşlerine başvurarak verdiğimiz 'yaşam-dünyası'nın dışına çıkabilmelidir. Burada Mengüsoğlu, bir yandan tarihi oluşu insanı bir ağ gibi kuşatan, kurtulnamaz bir koşul olarak görmekte, öte yandan araştırmacıya bu zorunlu koşuldaki kurtulma görevi vermekte ve "geçmişle arasına mesafe koyması gerektiğini belirtmektedir."⁶⁵ Başka bir deyişle araştırmacının tarihsel varoluşunu unutmaması önerilmektedir. İnsanın tarihi oluşunun üç boyutlu zamana kök salmak demek olduğunu söyleyen ve başarıların kalıcılığının tarihteki aktarıma bağlı olduğunu belirten Mengüsoğlu için, söylemlerinde belirtildiği gibi geçmişten kopuş önerisi bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶⁶

Özlem'in de belirttiği gibi, "geçmişin, bu günün görüş açıları, görüş olanaklarından bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı hermeneutik'in klasik bir tezidir."⁶⁷ Bu çerçevede gerek Dilthey'in *tarihsel bilinç* kavramına, gerekse, Gadamer'in geliştirdiği "*etki tarihsel bilinç*"⁶⁸ açıklamalarına bakıldığında, tarihin etkisinden kurtularak anlamının olanaklı olmadığı görülmektedir. Bu bakımdan Gadamer'e göre, "anlama her zaman kendi başına varmış gibi görünen ufukların birleşmesidir."⁶⁹

Mengüsoğlu'na göre ise bir tarih araştırmacısının ya da filozofun kendi zamanının bakış ufkundan sıyrılarak elde edebileceği nesnellik ile hem insan felsefesi, hem de "tarih ontolojisi ya da bu (tarihsel) varlık alanının felsefesi"⁷⁰ yapılabılır görülmektedir. Bu önerme verili gerçekliklerden yola çıkarak tarihle ilgili bir sistem oluşturma önerisidir ve bizce Mengüsoğlu'nun başta koyduğu sistem karşıtı olma tavrı ile çelişmektedir. Burada kurgulanan ontolojik temellendirme, insanda ve onun ilişkili olduğu tarihsel varlık alanında, kalıcı nitelikler, başka bir

⁶⁵ Özlem, D., (1997), "Takiyettin Mengüsoğlu'da İnsan Kavramı", **Yüzyıllımızda İnsan Sorunları**, Yay. haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK yay. s. 19.

⁶⁶ İnsanın tarihiliği konusunda Mengüsoğlu'nun görüşleri için bkz. yukarıda s. 188.

⁶⁷ Özlem, D., (1997), "Takiyettin Mengüsoğlu'da İnsan Kavramı", s. 20.

⁶⁸ Bkz. yukarıda, "Anlamanın Tarihselliği: Gelenek ve Otoritesi", s. 34.

⁶⁹ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 306.

⁷⁰ Mengüsoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 159.

deyişle kategoriler aramak görevini üstlenmiştir. Filozof ise bu niteliklerin araştırılacağı tarihsel bütünlüğü tüm yönleri ile görebilen aşkın bir bakış açısına sahip olan kişi olarak düşünülmektedir.

Mengüşoğlu'nun tarih ile ilgili görüşlerini modernleşme süreci içindeki ülkemiz gerçekliği açısından, yani yabancı bir kültürü tanıma ve benimseme sorunu bakımından değerlendirdiğimizde, tarih araştırmacısı için önerdiği tavrı, toplumsal değişimi yönlendiren öncü kişiler, liderler için de önerdiği görülmektedir. Söz konusu lider kişilikler, tarihsel olarak uzak düşmüş yabancı bir kültürü anlamak ve aktarmak için, aşılmaz görünen görüş tarzı farklılıklarını ve gelenek engellerini aşabilen bireyler olarak düşünülmektedirler.

Bu bağlamda Mengüşoğlu için iki kültür arasında bir iletişimin ve aktarımın olabilmesi ancak 'aynı görüş tarzına' sahip olmayı gerektirmektedir.⁷¹ Batı kültürü, İslam kültürü gibi yapılar, farklı değer sistemleri ile örülmüş görüş tarzlarının ürünüdürler. O nedenle eski geleneğin oluşturduğu görüş tarzı terkedilerek, yeni görüş tarzı benimsenmedikçe, Batı kültürün içine girmeye olanak yoktur. Bu noktada Ziya Gökalp'in uzlaşmacı tavrını eleştirerek, böyle seçimli geçişlerin olamayacağını söyler.⁷² Yabancı bir kültürü anlama olanağı, değer yapılarının değiştirileceği, köklü eğitimlerle ve devrim niteliğindeki yaptırımlarla gerçekleştirilmelidir. Bu durumda yabancı bir kültürün bir toplum tarafından benimsenmesi, bu kültürü öğrenmiş, ona göre biçimlenmiş öğreticilerin, toplumu eğitmesi ile olanaklı görülmektedir. Toplumların değişiminin bazı teklerin değişimi üzerinden yürüdüğü düşünülmekte, bu öğretici teklerin değişiminin ise yukarıda belirttiğimiz gibi içinde buldukları 'şimdi'nin anlam ufkundan bütünüyle sıyrılarak, doğal ve bilimsel bir bakışla yabancı kültüre yönelmeleri ile gerçekleşebileceği varsayılmaktadır. Böyle bir sıyrılmanın olanaklı olmadığı ise çalışmamızda belirttiğimiz gibi, çağdaş hermeneutik felsefenin tarihsellik anlayışları içinde ortaya konmaktadır. Çünkü tarihsellik, özellikle Heidegger'in söyleminde belirttiğimiz gibi insanın varoluşuna

⁷¹ Bkz. Yukarıda "Türkiye'de Birey Anlayışları" s. 28

⁷² Mengüşoğlu, T., (2000), **Felsefeye Giriş**, s. 178

ait bir belirlenim olarak her anlama ve bilme çabasında zorunlu olarak bulunmaktadır.⁷³

İnsani tarihsel ve toplumsal dünyaya ait bilginin yaşama süreçlerinden hareketle ama doğa bilimlerine özgü bir tavırla elde edilmesi gereği üzerinde duran Mengüşoğlu'nun söyleminde ortaya çıkan bu ikiliğin, ülkenin içinde bulunduğu dönemin siyasi koşulları ile yakından ilgili olduğunu düşünmekteyiz. Modernleşme sürecinin tüm kurumları ile gerçekleştirilmek istendiği bu dönem, geçmiş ile gelecek arasında sıkışmış bir ara durum olarak algılanmaktadır. Arada kalma halinden kurtulmanın, geçmişle bütün bağları kopararak, bir an önce genel geçer Batı kültürü içinde yer almakla, bu kültür içinde var olmakla gerçekleşeceği düşünülmektedir. Bu nedenle söylemlerindeki tüm farklı tınılara rağmen Mengüşoğlu için bu 'arada'lıktan kurtulmak, gelenekten kopuş ve geleceği temsil eden Batı kültürünü bir otorite olarak kabul etmek anlamına gelmektedir. Böylelikle, tekil ve tarihsel olanı başlangıç noktası alan söylem, son kertede, tekil ve tarihselliğin aşıldığı bir genel geçerlikte kendini konumlandırmak istemektedir.

2. Tarih, Kültür, Dil Bağlamında Ortaya Çıkan Görüşlerin Tümelci ve Tarihselci Dayanakları

Gökberk ve Akarsu'nun söylemlerinde ortaya çıkan tümelci ve tarihselci yaklaşımların bir aradalığı, bir yandan Aydınlanma görüşünün akılcı ve bilimselci tavrına olan bağlılıkları, bir yandan da on sekizinci yüzyıl Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan tarihselci yaklaşımlarla olan ilişkileri çerçevesinde gözlenebilmektedir. İlk bakışta bir çelişki olarak görünebilecek bu durumun sanıldığı gibi olmadığı, felsefecilerimizin on sekizinci yüzyıl tarihselci yaklaşımı ile olan ilişkileri ortaya konduğunda anlaşılır. Gökberk ve öğrencisi Akarsu'nun söylemlerine bakıldığında Aydınlanmacı yaklaşımlarının en önemli özelliğinin, bireysel varoluşlara, başka bir deyişle kişi veya ulus olarak bireyleşmeye verdikleri önem olduğu görülmektedir. Onlara göre Aydınlanma birey bilinci elde etmektir ve bu çerçevede Cumhuriyet, Aydınlanma ile ortaya çıkmış bir siyasi yönetim biçimi olarak ümmet yapısından toplum ve ulus yapısına geçmeyi anlatır. Bu bağlamda uluslar, özgür bireylerin

⁷³ Bkz Yukarıda "*Zamansallık ve Tarihsellik*", s. 33

oluşturduğu özgün ve tekil yapılar olarak düşünülmektedir. Gökberk ve Akarsu'nun kolektif bir kimlik olarak ulus karakterinin oluşturulmasına yönelik araştırmaları onları on sekizinci yüzyıl Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan tekilci ve tarihselci görüşlere yaklaştırmıştır. Onların, Herder (1744-1803) ve Humboldt (1767-1835) üzerine yapılmış araştırmalarını ve yayınlanmış çalışmalarını bu anlamda değerlendirmek gerekir. Bu çalışmaların özelliği, tarihsel ve kültürel yapılarda özellikle dilde ortaya çıkan özgünlüklerin saptanması ve ulus varlığının özgün bir kimlik olarak temellendirilmesidir. Öte yandan bu yaklaşımlarda ulusal bilinçle birlikte kurulan ulusal dil ve kültür yapılarının, içinde Aydınlanma tininin keşfedildiği, yeniden üretilebildiği ve ulusların kendilerine ait kılınabildiği özgün temeli taşıdığı da düşünülmektedir. Başka bir deyişle bu yaklaşımlarda tekil ve bireysel varoluşun özgünlüğü, genel geçer kültür ile olan ilişkisi bağlamında kurulabilmektedir. Bu çerçevede genel olarak tarihe ilerlemeci bir anlayışla bakılmakta, bilinçlenmenin ve teknolojinin kaynağı olduğu düşünülen Batı uygarlığının bütün toplumlar için belli bir gelecek oluşturduğu düşünülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, tarihin bir döneminde ve yeryüzünün bir bölgesinde ortaya çıkmış bir kültür yapılanmasının, tüm kültürler için eninde sonunda ulaşılması gereken genel geçer bir model olarak önerilmesi, yararlandıkları tarihselci bakış açısı içinde bir gerilim olarak gözükmemektedir.

Bu çerçevede Gökberk'in söylemlerine bakıldığında, Aydınlanmacılığın getirdiği tümelci yaklaşımlarla birlikte, on sekizinci yüzyıl tarihselciliğinin getirdiği tekilci yaklaşımların bir arada bulunuşu başka araştırmacılar tarafından da dile getirilmiştir. Özlem, Gökberk'i, tarih ve kültür alanlarında araştırmalar yapan "tipik bir Aydınlanmacı ve Batılılaşmacı" filozof olarak tanıtırken, aynı Gökberk'in sahip olduğu tarih bilinci nedeniyle, Aydınlanmacı yanıyla, kültür filozofu yanı arasında bazı noktalarda bir bağdaşmazlık olduğunun⁷⁴ söylenebileceğini ifade etmektedir. Benzer şekilde Tekin, Gökberk'in görüşlerini siyaset felsefesi açısından

⁷⁴ Özlem, D., (1998), "Macit Gökberk ve Türkiye'de Felsefe", **Felsefelogos**, 1998/4, s. 60.

değerlendirdiği yazısında, onun çalışmalarında var olduğunu düşündüğü, “evrensellik ve ulusallık”⁷⁵ gerilimine dikkat çekmektedir.

Bu çerçeveden baktığımızda Gökberk’in tarih felsefesi ile ilgili düşünceleri ve bu bağlamda geliştirdiği ‘Batı Kültür Çevresi’ kavramı, onun yaklaşımının tümel karakterini belirleyen unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Aydınlanma görüşü ile birlikte, din ve geleneklerin anlam kurucu işlevlerinin sona ermesinden sonra, insan için yaşamın anlamının karanlık görüldüğünü belirten Gökberk’e göre, bu karanlığın aydınlatılması “ışığını kendi bulmak zorunda olan”⁷⁶ insana, yani felsefeye düşmektedir. Bireylerle birlikte kültürler ve uluslar için de geçerli olan anlam bunalımının, tarihi bir sorun olarak karşımıza çıkardığını söyleyen Gökberk için tarih felsefesi, varoluşların anlamını bulduğu, kendilik bilinçlerinin kazanıldığı bir düşünme etkinliği olarak görülmektedir. Bu anlamda, Avrupa insanlığının olanaklarının “sonsuz olarak ileriye doğru aktığı bir gelişme sürecinin” temel dinamiklerini ortaya koyan tarih felsefesi Gökberk’in her zaman ilgisini çekmiştir.⁷⁷ Yukarıda, Gökberk’in birey anlayışlarını aktarırken belirttiğimiz gibi, böyle bir tarih felsefesinin belirleyici çerçevesi Hegel’in felsefesine ve “tarihsel ulus kavramına”⁷⁸ dayandırılmıştır. Hatırlayacak olursak, Gökberk’in, Hegel’in ‘tarihsel ulus’ kavramı yerine koyduğu “Batı Kültür Çevresi”, yarattığı etkiler ve ortaya koyduğu değerler ile insanlığı bir bütünlüğe doğru götürmektedir. Başka bir deyişle, Gökberk’in bakışında, Hegel’in ortaya koyduğu gibi bir ‘tarihsel ulus’ görmek olanaklı değildir ama “evrensel ölçüde, dünya ölçüsünde, insanlık ölçüsünde etkili olabilecek birtakım ilkeleri geliştiren bir kültür çevresi vardır, bu da Batı Kültür Çevresidir.”⁷⁹ Bu durumda Gökberk’e göre, Batı Kültür Çevresi olarak adlandırılan tarihsel topluluğun yaşam dünyası, tümel olarak değerlendirilen bir tinin kendisini gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir.

Bu çerçevede Gökberk’in tarih anlayışı daha önce de belirttiğimiz gibi doğrudan ilerleme süreci bilinciyle ilgilidir ve ona göre bu bilinç, “daha iyiye, daha

⁷⁵ Tekin, S., (2003), “Batıcı İdeolojinin Yeniden Üretiminde Felsefenin Rolü”, **Toplum ve Bilim**, 2003 Güz, S. 98, s. 38.

⁷⁶ Gökberk, M., (1997), **Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, Yapı Kredi Yay., s. 55.

⁷⁷ Gökberk, M., (1983), “Macit Gökberk’le Söyleşi”, **Macit Gökberk Armağanı**, Yazı Kurulu: B. Akarsu, T. Yücel, Ankara, TDK Yay., s. 8.

⁷⁸ Gökberk, M., (1982), “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Kitap 1**. s. 25.

⁷⁹ Agy.

mutluya gidileceğini bilmek ve buna inanmaktır.”⁸⁰ Böyle bir geleceğe inanmanın temelinde Avrupa kültürünü yaratan bilinç bulunmaktadır.⁸¹ Bu görüşler, Özlem’in de belirttiği gibi Gökberk’in Aydınlanmacı ve tümelci bakış açısını ortaya koymaktadır.

Öte yandan Gökberk’in çalışmalarında Aydınlanma’nın tarih anlayışına verilen önemin büyük ölçüde tarih bilinci üzerinden bireysel kimliklerin ortaya çıkarılmasına ve ulus kimliklerin oluşmasına dayandığını belirtmiştik. Avrupa tarihinde büyük imparatorlukların yıkılıp, yerine ulus devletlerin kurulduğu dönem, aynı zamanda ulusal tarih bilinçlerinin geliştiği ve bununla birlikte tekillik ve bireysellik anlayışlarının da gündeme geldiği bir dönem olarak görülmektedir. Yukarıda verdiğimiz bilgilerden bir alıntı yaparak konuyu belirgin kılmaya çalışırsak; Gökberk’e göre Aydınlanma kültürünün sağladığı bireysellik anlayışı, “tek insanın, bağlı olduğu toplum içinde kendi ‘biricikliğini’, ulusların da, insanlık çevresinde kendi içlerine kapalı birer dünya olan benliklerini duyup geliştirmeleridir.”⁸²

Gökberk, Avrupa Kültür Çevresinin, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması olarak yaşadığı bu bilinçlenmenin ülkemizde, “Kurtuluş Savaşı ve son devrimler” yolu ile başladığını düşünmekte ve bir felsefeci olarak tarihsel gelişme içinde ortaya çıkan ve kendisini uluslaşma olarak gösteren bu bireyleşme olgusu ile yakından ilgilenmektedir. On sekizinci yüzyılda Aydınlanma eleştirisi olarak ortaya çıkan tarihselci düşünelere dayandırdığı tarih bilinci ve bireysellik anlayışlarını, ülkemiz gerçekliği ile birlikte ele aldığı Aydınlanma düşüncesinin sistemci ilkelerinden ayrı düşmediği görülmektedir. İki farklı yaklaşımın bir araya getirilişi olarak düşünülebilecek bu tavrın arkaplanında, ülkemizde Tanzimat’tan beri süregelen Batılılaşma ve değişim isteğinin, Cumhuriyet ilanı ile birlikte gelenekten kopma ve başkalaşma isteğine dönüşmesinin bulunduğu düşünülmektedir. Gökberk’in söylemi Avrupa’da Aydınlanma dönemi sonrasında gelişen ulus devlet anlayışları ile birlikte düşünüldüğünde, çelişkili görünümünden sıyrılarak belli bir uygunluğa erişmektedir. Yukarıda, tümelci düşünce ile pozitivism arasındaki ilişiyi açıklarken değindiğimiz

⁸⁰ Kaynaradağ A., (1986) **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 47.

⁸¹ Bu görüşler için Bkz yukarıda s. 221.

⁸² Bkz, yukarıda “Gökberk ve Modern Birey”, s. 215. Ayrıca bkz. Gökberk, M., (2008), **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 76.

gibi, Aydınlanma döneminde Avrupa’da oluşan yapılanmalara bakıldığında, toplumların, “laik bir tutumla ve ‘ulus’ olarak adlandırdıkları kolektif kimlik çatısı altında bir türdeşlik, homojenite sağlamaya”⁸³ çalıştıkları siyasi bir düzen görülmektedir. Özlem’e göre, sanayi devrimini yaşayan Avrupa’da ulus devletler büyük ölçüde, “evrenselci düşünce doğrultusunda, liberalizmin ve kapitalizmin taleplerine uygun bir yapılanma ile varoluş buldular.”⁸⁴ Ulus devlet modelinin büyük ölçüde siyasi yönetim biçimi olan Cumhuriyetçi siyaset anlayışı “ahlakı ve toplumu, bilimsel ve nesnel yoldan kurmanın ve yeniden inşa etmenin, bir bilimsel toplum yaratmanın mümkün olduğu, mevcut tüm değişik toplum biçimlerinin bu bilimsel toplum projesine göre dönüştürülebileceği, hatta bir ‘evrensel dünya cumhuriyeti’ oluşturulabileceği”⁸⁵ inancına dayanır. Gökberk’in ve Akarsu’nun düşüncelerinde de benzer şekilde “bütünleşmiş bir insanlık”⁸⁶ idealine rastlamak mümkündür. Modern bilim ve teknoloji temelinde kurulan Batı uygarlığı, bugün bazı sorunları olsa da tüm insanları birleştirebilecek, bu kültür çevresinin yarattığı etkilerle insanlar “bir dünya devleti kurabileceklerdir.”⁸⁷ Buradan bakınca her ulusal kültür, kendini ayırtlı bir homojenlik olarak kurarken, bu özgünlüğü genel geçer olarak belirlenen Batı kültürü içinde tanımlamakta ve tanıdık kılmaktadır. Böylelikle Gökberk söylemi, ilerlemenin kendisine doğru geliştiği genel geçerlik ve akılsallık düşüncesi ile tarihsellik düşüncesinin uluslaşma ve modernleşme sorunu kapsamında bir arada ele alındığı, birbirinin içinde eritmeye çalışıldığı bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu söylemde tarihi oluşun “kendisini evrensele açan, evrenselde gerçekleştiren bir bireysellik olarak”⁸⁸ kavranmak istendiği görülmektedir. Böyle bir karşılıklılık ilişkisinin, Cumhuriyet ideolojisinin hedefi olan, hem Batılı hem de ulusal kimliğin kurulumu için teorik bir temel oluşturduğu da düşünülmektedir.

⁸³ Özlem, D. (2009), “Evrenselcilik-Tekilcilik Tartışması Bağlamında Kimlik ve Özgürlük”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe**, İstanbul, İnkılap Yay., s. 174. Evrensellik ve Pozitivizm ilişkisi için bkz. yukarıda s. 249.

⁸⁴ Özlem, D. (2009), “Evrenselcilik-Tekilcilik Tartışması Bağlamında Kimlik ve Özgürlük”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe**, s. 174

⁸⁵ Özlem, D., (1999), “Tarihsellik ve Cumhuriyet”, **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, s. 16.

⁸⁶ Gökberk, M., (1982) “Macit Gökberk’le Konuşma”, **Yazko Felsefe Yazıları**, s. 25.

⁸⁷ Kaynaradağ, Arslan,(1986) “ Macit Gökberk, Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi” **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 42.

⁸⁸ Tekin S. (2003), “Batıcı ideolojinin Yeniden üretiminde Felsefenin Rolü” **Ulus ve Felsefe, Toplum ve Bilim**, Güz 98, s. 43.

Akarsu'nun söylemlerine bakıldığında da genel geçer kabul edilen Batı kültürüne yönelmenin, tarihsel bulunuşlar olan bireysel ve toplumsal kimlikleri kaybetme bakımından bir sakıncası yoktur. Bu anlamda, bireyselleşmenin ulus toplum içinde şekillendiği düşüncesi, “ulusal değer de evrensellik içinde belirir, evrensellik ulusallığı dışarıda bırakmaz”⁸⁹ sözleri ile ifade edilmektedir. Akarsu'nun Scheler felsefesinden aktardığı “denkleşme”⁹⁰ açılımını da benzer şekilde tekil ve tarihsel olanın genel geçer ile özdeşleşme beklentisi olarak düşünmek olanaklıdır. Bu söyleme göre tarih içinde zorunlu olarak ayrılaşan insanlık kültürü içinde her birey, her ulus, her grup, her çağ kendine özgü bir *ethos*'la tanınır olmuştur. Buna rağmen, farklı yönde gelişen kültürlerin gelecek zamanlarda, din, düşünce, dünya görüşü, politika, ekonomi, ideoloji, ırk, cinsiyet vb çeşitli alanlarda var olan ayrımlarını, “bütün insanlığın paylaşabileceği bir denkleşme” ile giderebilecekleri düşünülmektedir. Böyle bir özdeşleşmenin yapısal ayrımlar değil, aynılıklar üzerinden kurulabileceği açıktır. Burada yine genel geçer olarak kabul edilen kendine özgü yapı özellikleri ile Batı kültürü olduğu, söz edilen “kültürel evrim”⁹¹ nin, farklı bireysel ve tarihi bulunuşların dışlanması bakımından sorunlu olduğu gözden kaçmaktadır. Öte yandan söz konusu özdeşleşmenin gelenek sorunu bakımından olanaklı olmadığı çalışmamızda yer verdiğimiz tarihsellik anlayışlarında ortaya konmaktadır.

Bu çerçeveden bakıldığında, hem Gökberk'in *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları* adlı çalışması hem de Akarsu'nun Humboldt'un görüşlerini incelediği, *Wilhelm von Humboldt'da Dil ve Kültür Bağlantısı* adlı çalışması, bir yandan Kant düşüncesinde tanımlanan Aydınlanma'nın tümelci bakış açılarının izlenebildiği, bir yandan da Herder'den Dilthey'a kadar uzanan tarihselci düşüncenin izlerinin takip edilebildiği araştırmalar olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹²

⁸⁹ Akarsu, B., (2006), “Birey ve Toplum İlişkisi Bağlamında Kimlik Sorunu”, **Değişen Dünya Değişen Değerler**, s. 50.

⁹⁰ Akarsu'da Denkleşme kavramı için bkz. yukarıda s. 241. Ayrıca Bkz. Akarsu, B., (2006), “Felsefe Açısından Dil” **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, s. 217 ve Akarsu, B., (1998), **Max Scheler Felsefesinde Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, s. 178.

⁹¹ Akarsu, B. (2006), “Eğitim ve Sanat”, **Değişen Dünya Değişen Değerler**, s. 42.

⁹² Aynı düşünceyi “*Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*” adlı çalışmasını örnek göstererek Mengüşoğlu için de geliştirebiliriz. Bu bağlamda Mengüşoğlu'nun antropolojik görüşü, Kant'ın birey anlayışları ile Scheler'in temsil ettiği fenomenolojik bakışın bir araya getirildiği bir tasarım olarak görülmelidir.

Bu açıdan Gökberk'in *Kant ve Herder'in Tarih Anlayışları* adlı çalışmasına daha yakından baktığımızda burada Kant, "öznellikten sıyrılıp, tümel olarak geçen, yani herkese kendilerini zorunlulukla kabul ettiren nesnel biçimlere varmak isteyen"⁹³ dizgeci bir filozof olarak tanımlanır. Gökberk, Kant'ın Aydınlanma'yı 'aklı kullanma özgürlüğü' olarak nitelemesinden yola çıkarak, onun tarih düşüncesinin "ilerleme, özgürlük düşüncesinin tarih sahnesindeki yayılıp derinleşmesi"⁹⁴ şeklinde özetlenebileceğini düşünmektedir. Bu bakımdan Kant, tarihte var olduğu düşünülen ilerlemenin kuramsal temellendirmesini akıl ve özgürlük kavramları üzerinden kuran bir filozof olarak Gökberk'in söyleminde yer almaktadır.

Buna karşılık Herder, "tarihte bir plan ve ilerleme"⁹⁵ nin var olduğunu reddetmeyen ancak bu erekselliğin, tarihte bir dönem olan Aydınlanma'nın idealleri ile belirlenemeyeceğini düşünen bir filozof olarak tanıtılmaktadır. Buna göre Gökberk, "her çağı, biricikliği, bireyselliği, başka hiçbir çağ ile ölçülemeyen yalnız kendisine benzeyen yönü ile gözden geçiren Herder"⁹⁶i Almanya'da tarihsel düşünmenin başlatıcısı ve on sekizinci yüzyılda yeni bir tarih anlayışına yol açanların en büyüklerinden saymaktadır.⁹⁷ Burada Herder'in yaklaşımı, tekil olanın, fenomenin, tarihsel olayların, "içinden duyulabilmesine"⁹⁸ yani 'anlama' edimine yönelmesi ile farklı kılınmaktadır. Bununla birlikte aynı Herder, "tam doğrulardan kurulmuş bir dizge"⁹⁹ oluşturamadığı için eleştirilmektedir. Başka bir deyişle Gökberk'in tarihle ilgili bütünlük tasarımı beklentisi, Herder'in söyleminde pek karşılanamamış görülmektedir.

Gökberk'in tarihte ortaya çıkan tekil oluşları ve bu çerçevede ulusal varoluşları kavramak için Herder üzerinden gerçekleştirdiği çalışmanın bir benzeri, Akarsu'nun von Humboldt ile ilgili araştırmalarında gözlenir. Bu çerçevede, " bir ürün (ergon)

⁹³ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 59.

⁹⁴ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 116.

⁹⁵ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları**, s. 117.

⁹⁶ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları** s. 120.

⁹⁷ Bu görüşler için bkz. yukarıda s. 220.

⁹⁸ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları** s. 64.

⁹⁹ Agy.

değil, etkinlik (*energeia*)¹⁰⁰ olarak değerlendirilen dilin, dönemlerin ve toplumların tinsel kavrayışlarındaki ayrımları içinde barındırdığı düşünülmektedir. “*Akarsu’da Dil Kültür Bağlantısı ve Kişi*” başlığı altında değindiğimiz gibi Akarsu, von Humboldt’un görüşlerine dayanarak dillerin; “belli bir araçla belli ereklere ilerleyen bir devinim olarak ve uluslara şekil kazandıran bir şey olarak”¹⁰¹ incelenmesi gerekliliğinin ortaya çıktığını söylemektedir. Ona göre “diller aynı olan içlerinde taşıyamazlar, çünkü onları konuşan uluslar ayırırlar ve ayrı durumlarla koşullu olan varlıkları vardır.”¹⁰² Bu durumda dil üzerine yapılan araştırmalar ulusların özgünlüklerini, tekil varoluşlarının ayırtecdi yönlcrini ortaya koyacaktır.

Bu çerçeveden bakıldığında, hem Herder’in tarih anlayışında, hem de von Humboldt’un dil üzerinden yaklaştığı tarih anlayışında tarihte bir bütünlüğün, bir sürekliliğin var olduğu düşünülmekte, ancak bu düzenin, sonlu ve sınırlı insan varoluşu tarafından tüm boyutları ile kavranamayacağı belirtilmektedir. Ancak yorumlama etkinliği ile kavranılabilen bu tarihsel düzenlenme ve bütünlctirici plan, Herder’de “tanrısal bilgelik” adı verilen bir tinsel ide ile sağlanmakta, von Humboldt da ise, “insanlık ideali” (*Humanity*) kavramı ile ortaya konmaktadır. Felsefecilerimizin düşüncelerine baktığımızda, yorumlama etkinliğinin üzerinde durulmadığı gibi, Hristiyanlık temelinde geliştirilmiş bu bütünlük tasarımlarına da içerdiği metafizik çağrışımlar nedeni ile mesafeli yaklaşıldığı görülmektedir.

Benzer şekilde, Gökberk’in kendi tarih anlayışını oluştururken Hegel’in “tarihsel ulus” kavramından yararlandığını ifade etmesine rağmen, bu kavramın temelini oluşturan ve Hegel’in tarih anlayışında kurucu rol oynayan tin (*Geist*) kavramı da içerdiği metafizik öğeler nedeniyle felsefecilerimizin görüşlerinde kabul gören bir kavram olarak yer almamaktadır. Burada daha çok, belirli bir tinselliği ifade eden ‘tarihsel kültür çevresi’ kavramı üzerinde durulmakta, bu kavramın kuramsal içeriği ise Dilthey’in geliştirdiği nesnel tin kavramı ile ilişkili olarak belirlenmektedir. Buna göre nesnelleşmiş insan başarılarından oluşan kültürün, insanlar arası ortaklıklar alanı olarak taşıdığı tinsellik ile her bireyin yapısına sinerek,

¹⁰⁰ Akarsu’nun bu görüşleri için bkz. yukarıda, s. 237.

¹⁰¹ Akarsu B., (1998), **Wilhelm von Humboldt’da Dil ve Kültür Bağlantısı**, s. 26.

¹⁰² Agy.

“onun düşünüş, duyuş ve devlet ile toplum içindeki yaşayışının biçimini belirlediği”¹⁰³ Dilthey’a gönderme yapılarak belirtilmektedir. Batı Kültür Çevresi tini, Hegel’ci ve Dilthey’ci çağrışımları olan, hem tarihsel hem de genel geçer bir bütünlük tasarımı olarak benimsenmektedir.

Bu çerçevede Akarsu, Aslan Kaynardağ ile yaptığı bir söyleşisinde, Dilthey’in ortaya koyduğu tarihsellik anlayışını da ilerleme bilinci olarak değerlendirmektedir. Ona göre “tarih olaylarının sonlu olduğu üzerindeki bilinç, bu tarih bilinci insanın tarihsel bir varlık olduğunun bilincine varması demektir. Bu bilinçle ancak tarihin bir ilerleme olduğu, bir kültür gelişmesi olduğu görülebilmektedir.”¹⁰⁴ Bu bakış açısı çalışmamızın önceki bölümlerinde aktardığımız hermeneutik düşünce içinde eleştirilen bir yaklaşımdır. Sözer’in yorumlarına göre Dilthey’in nesnel tin ile ilgili düşünceleri hiçbir zaman tüm tarihi ilerlemeci bir çizgi içinde anlayan ve bizi bütünlük tasarımlarına götüren Aydınlanmacı bir akıl kavramını öngörmez. Dilthey’in amacı, “tarihteki göreceliklerin, sonlu durumların bilincine vararak, ancak bu yoldan bütün bu göreceliklerin birbirine kavuştuğu sürekliliği kurmaktır.”¹⁰⁵ Buradaki süreklilik, ilerleme olarak değil, “içinde her parçanın bir anlam taşıdığı, bir yaşam ve tarih bağlamı”¹⁰⁶ deneyimi olarak anlaşılmaktadır. Bu çerçevede tarihsel alanı kendine özgü bir yapılanma ile kavrayan ve kategorileri de tarihsel olarak oluşan bir “tarihsel akıl”¹⁰⁷ tasarımı geliştirilmiştir. Bu aklın anlama etkinliği her zaman tarihseldir ve yorumlamaya dayanır.

Buna karşılık Gökberk’in ve Akarsu’nun söylemlerine bakıldığında, Batı Kültür Çevresi olarak tanımladıkları Avrupa tininin, M.Ö. altıncı yüzyıldan başlatılan bir gelişim sürecinin ve tarihsel sürekliliğin sonucu olduğu ve bu nedenle gelecek içinde belirleyici olduğu yani genel geçer olduğu düşünülmektedir. Başka bir şekilde söylersek, tarihselci söylemin tekilci anlayışları felsefecilerimizin söylemlerinde kabul görürken, bu söylemlerin yorumlamaya dayalı açılımları göz

¹⁰³ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 67.

¹⁰⁴ Akarsu, B., (1986) “Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 198.

¹⁰⁵ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, İstanbul, Yazko Yay. s. 46.

¹⁰⁶ Sözer, Ö., (1981), **Anlayan Tarih**, s. 46.

¹⁰⁷ Bkz. yukarıda “Tin Bilimlerinde Yöntem Sorunu ve Hermeneutik”, s. 25.

ardı edilmekte, tarihselci söylem, aydınlanmacı söylem ile bir araya getirilmekte, eklemlenmektedir.

Bu eklemlenmenin ülkemizin modernleşme ve uluslaşma süreciyle ilgili koşulların zorlamasına bağlı tarihsel bir durum olduğu düşünülebilir. Bu açıdan Akarsu'nun, Humboldt'u araştırma konusu yapmasındaki nedeni, "ülkemizin bir gereksinimini karşılamak"¹⁰⁸ olarak açıklaması bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Humboldt'un dilin olmuş bitmiş bir ürün olmayıp gelişmeyi sağlayan bir etkinlik olduğunu, dilde yaratıcı bir ilke bulunduğunu gösteren çalışmalarının, "bizim toplumumuzdaki değişmelere, Atatürk devrimine uyarlandığı zaman çok şeyin aydınlığa çıkacağına"¹⁰⁹ inandığını ifade etmesi bu düşüncemizi daha açık kılmaktadır.

Benzer şekilde Gökberk'in Kant ve Herder'in tarih anlayışları ile ilgili olarak yaptığı çalışmanın, "metnin örtük söylemi diyebileceğimiz bir boyutta hep bizim toplumumuza yönelmiş olduğu"¹¹⁰ Ülker Gökberk bu çalışma için yazdığı giriş metninde belirtmektedir. Başka bir deyişle, tarih anlayışlarında, iki farklı yaklaşım biçimi olarak görülen tümelci, akılcı temellendirme ile tekil varoluşların özgünlüğü üzerine kurulu tarihselci temellendirmenin, felsefecilerimizin söylemlerinde bir araya getirilmesinin, Batılılaşma ve bu anlamda modern ulus kimliğinin oluşturulması çerçevesinde ülkemizdeki değişim sorunu ile ilgili olduğu söylenmektedir. Ancak bu değişime, tarihsel olarak uzak ve kültürel olarak yabancı bir varoluşu anlama ve içselleştirme olarak baktığımızda, nasıl gerçekleştirileceği konusu, felsefecilerimizin tarihselci düşünceleri içinde bir gerilim olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar bu değişimin gelenekten koparak olanaklı olduğunu düşünmektedirler. Özgünlüklerin tarihsel olarak kurulduğu düşünülen bir söylemde, bellek anlamına gelen gelenekten kopmayı önermek bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁰⁸ Bkz yukarıda s. 235.

¹⁰⁹ Kaynarca, A., (1986) "Felsefe, Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlak Konusunda Söyleşi", **Felsefecilerle Söyleşiler**, Yay. haz. Aslan Kaynarca, Elif Yay, İstanbul, s. 187.

¹¹⁰ Gökberk, Ü., (1997), "Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları'nı Yeniden Okurken", **Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları** s. 11.

Gelenek ve Kopuş

Bu çerçevede hem Mengüsoğlu'nun hem de Gökberk'in, Akarsu tarafından da kabul edilen görüşlerine baktığımızda, Türkiye'nin önündeki sorun, tarihsel akışta geçmişi temsil eden İslam Kültür Çevresinden, evrensel bir gelişmeyi ve bu anlamda geleceği temsil eden Batı Kültür çevresine geçiş sorunudur. Geçiş, Gökberk'e göre bir hayat planı değişikliği sorunudur. Ülkelerin zaman içerisinde 'hayat planları'nda bu tür değişiklikler yapabileceğini düşünen Gökberk, bir hayat planının bırakılıp, onun yerine bir başkasının konmasını devrim olarak niteler.¹¹¹ Devrim radikal bir dönüşümü ve kopuşu işaret etmektedir ve burada söz edilen 'hayat planı' değişikliği, toplumsal ve siyasal düzenlemeler açısından düşünüldüğünde, bir devrim özelliği taşımaktadır. Benzer şekilde Akarsu, Türkiye'nin Batılılaşmasını, "Atatürk'ün önerdiği ve dünyaya sunduğu Çağdaş Devrim"¹¹² olarak değerlendirmektedir.

Batılılaşma sorununun top yekün bir değişmeyi gerektirdiği Mengüsoğlu söyleminde de dile getirilmiş ve bu anlamda eski kültür ile yeni kültürün uzlaştırılmasına dayanan görüşlere eleştirel bakıldığı yukarıda belirtilmişti. Ona göre geleneğin oluşturduğu görüş tarzı terkedilerek, yeni görüş tarzı benimsenmedikçe, Batı kültürünün içine girmeye olanak yoktur. Öte yandan, yukarıda gerçekleştirdiğimiz serimlemelerde, düşünürlerimizin insan varoluşuna ait tarihsel olma olgusunu kabul ettiklerini, her tarihsel dönemin ve her insanın, kökleri geçmişte olan ilişkilerle sarılı bir ağ içinde bulunduğunu düşündüklerini belirtmiştik. Başka bir deyişle içinde bulunulan kültürün tininin, bireyin yapısına her bakımdan işlediği ve onun kendiyile ve tarihsel dünyası ile ilişkilerini biçimlendirdiği bilinmektedir. Bu bakımdan tarihsellik düşüncesi ile birlikte değişim için önerilen kopuş düşüncesi bu söylemlerde bir ikilem ve gerilim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çelişkinin, Gökberk'in ilerlemeci tarih anlayışı içinde "farklı kültürler yoktur, farklı çağlar vardır"¹¹³ düşüncesi çerçevesinde çözülmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu çerçevede, farklı kültür çevreleri olarak tanımlanan farklı tinsellikler, belli bir gelişim tarihi ile ilişkilendirilerek, zamansal bir sıralamaya

¹¹¹ Gökberk, M., (2008), "Geçmiş ve Gelecek" **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 45.

¹¹² Akarsu, B., (2006), "Eğitim ve Sanat", **Değişen Dünya Değişen Değerler**, s. 42.

¹¹³ Gökberk, M., (1982), "Macit Gökberk'le Konuşma" **Yazko Kitap 1**, s. 20.

sokulurlar. Bu bakımdan farklılık, yapısal olarak birbirinden ayrı kültürlerle sahip olmak olarak değil, gelişim çizgisi içinde farklı çağlarda bulunmak olarak anlaşılmaktadır. Burada bizim için sorun bir çağı kaçırmak, ya da bir çağda takılıp kalmak olarak görülmektedir. Bu çerçevede İslam kültürü ile Hristiyan kültürünün coğrafi ve metafizik ortak kökenlerine değinen Gökberk, Hristiyanlığın Reform yolu ile Batı kültürünü Yeniçağa taşıdığını, İslam kültürünün ise bu reformu gerçekleştirmediği için ortaçağını hala aşamadığını savunur. O nedenle Türkiye'nin modernleşme sorunu 'Ortaçağı atlama', Yeniçağı yakalama sorunu olarak görülmektedir.¹¹⁴

Burada değişimin bir tercih sorunu olmadığı tarihin genel geçer ve akılcı akışına bağlı bir zorunluluk olduğu görüşü de ortaya çıkmaktadır. Buna göre, Gökberk'in sözleri ile ifade edersek kopuş bir yazgıdır ve bunun için endişe etmek, kaygılanmak gereksizdir.¹¹⁵ Başka bir deyişle tarihsel olarak üstünlüğü tartışılmayan Avrupa kültürü karşısında yok olmamak için, sahip olunan uzun bir geçmişe rağmen İslam kültüründen ayrılmak özgürleştirici bir yazgı olarak görülmektedir.

Bu durumda İslam kültürü olarak adlandırılan geleneğin taşıdığı yüklü bir bellek birikimi ile başka bir geleneğin anlaşılması nasıl sağlanacaktır? Bu aynı zamanda başka bir belleği devralmak, bir anlamda 'başkası olmak' anlamına gelmez mi?

Yukarıda belirttiğimiz gibi, Mengüşoğlu bu sorunu eğitim sorunu olarak görmekte, devralınmak istenen kültürün 'görüş tarzını' taşıdığı değer sistemleri ile birlikte öğrenmekten ve içselleştirmekten geçtiğini belirtmektedir. Bu aşamada bu görev tarihsel varlık alanlarını araştıran tarihçi ve filozoflara düştüğü kadar, toplumu değiştirmek amacını edinmiş, lider nitelikli kişilere de düşmektedir. Bu kişiler, insanı bir örgü gibi saran tarihsel bağıntılardan, ön yargılardan sıyrılarak, üst bir konuma yerleşebilen, tarihsel süreçlerin ve oluşumların yönlerini çıplak bir bakışla gözleyebilen ve inisiyatif alabilen kişilerdir.¹¹⁶

¹¹⁴ Bkz. yukarıda, "Gökberk ve Modern Birey", s. 226.

¹¹⁵ Gökberk'in bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. yukarıda s. 227.

¹¹⁶ Mengüşoğlu'nun bu görüşleri için bkz. yukarıda "Mengüşoğlu ve Felsefi Antropoloji" s. 187.

Gökberk'in yaklaşımı daha farklıdır. Gerçi o da içinde bulunduğu dönemin her tarih araştırmacısını güçlü ağlarla sardığını kabul etmekte, bu tarihsel bağlılığın ancak 'şimdi-burada' varoluşumuzun dışına çıkıp bütüncül düşünmekle gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte onun felsefecilere ve toplumsal tarih araştırmacılarına önerisi, genel geçer bir konum verilen Batı kültürü ile aramızda bir zamanlar var olduğu düşünülen ortak köklerin ortaya çıkarılmasıdır. Bu araştırmalar aynı zamanda ulusal kültürümüzün içinde barındırdığı 'evrensel' yapıları tanımamızı da sağlayacaktır. Bunun için önerilen, Batı kültürünün, Batı Anadolu'da ortaya çıkmış kökensel tarihine yönelmek, Batılı anlamda felsefenin ilk kaynakları olan yazılı yapıtlara ulaşmak ve antik kültürün ruhunu taşıyan Grekçe ve Latince öğrenmektir.

Burada farklı bir kültürün kaynak yapıtlarına yönelerek tarihsel varoluşun kopan sürekliliğini yeniden kurmak, ama bu kez farklı bir bütünlükle ilişkili olarak kurmak yönelişi açık olarak görülmektedir. Yine burada, yukarıda belirttiğimiz gibi Dilthey'in önerdiği tarzda bir 'nesnel tin' araştırması ile karşı karşıya olduğumuzu görüyoruz. Yani, metinden metine, yazardan yazara geçerek bir dönemin kültür nesneleştirmeleri ortaya çıkarılacak, buradan çağın tinine ulaşılabilecektir. Tarihsel ilerleme olarak görülen bir sürekliliğin sonunda ulaşılan genel geçer kültürün kaynağında bulunan bu tiple kurulabilecek herhangi bir bağıntı, bizi özlediğimiz bütünün, yani Batı tarihinin parçası haline getirecektir.

Burada amaçlanan, çeşitli nedenlerle uzak düştüğümüz bir tarihi anlamak, özdeşlik kurmak ve bu tarihe ait olarak kendi sürekliliğimizi ortaya koymak, kaybolan temelimizi yeniden kurmaktır. Bu durum aynı zamanda metin ile yorumcu arasındaki, ya da gelenek ile araştırmacı arasındaki zamansal mesafenin kapatıldığı, aşıldığı bir okuma ve anlama sürecini gerektirir. Gadamer'e göre bu tarihselci yaklaşım, on dokuzuncu yüzyıl bilimselliğine uygun biçimsel bir tümellik ve nesnellik talebi içerir.¹¹⁷ Geçmiş bir dönemi, aradaki zamansal uzaklığı aşarak anlayabilme isteği, yine kökleri onsekizinci yüzyılda olan ve yirminci yüzyıl başlarına kadar uzanan tarihselci bakışın iddiasıdır. Bu çerçevede ortaya atılan

¹¹⁷ Gadamer, H-G., (1994) **Truth and Method**, s. 293.

‘yazarı yazardan daha iyi anlama’ veya ‘kendini yazarın yerine koyarak anlama’ önermeleri, Heidegger ve Gadamer çizgisinde gelişen hermeneutik görüşlerce eleştirilmiş, bu mesafenin aşılamayacağı ortaya konmuştur.¹¹⁸

Görüldüğü gibi her dönemi kendi tinselliği içinde kavrama iddiasına karşı eleştiriler yine hermeneutik gelenek içinden gelmektedir. Çünkü hermeneutik gelenekte ortaya konan anlamının tarihselliği görüşü, içinde bulunulan tarihsel koşullardan sıyrılarak, genel geçer anlamlara ulaşamayacağı tezine dayanır. Gadamer’in geliştirdiği “etki-tarihsel bilinç”¹¹⁹ kavramı ile anlama etkinliğinin her zaman tarihsel olarak etkilenmiş ve etkilemekte olan bir bilinçle gerçekleştirildiğini yukarıdaki bölümlerde aktarmıştık. Hatırlayacak olursak bu söylemlerde, geçmişin olaylarının bize doğa olayları gibi yalınkat ve nesnel bir çıplaklıkla verilmediği, anlamak için tarihe her yönelişimizde içinde bulunduğumuz dünya tasarımının anlam yapılarını da taşıdığımız belirtilmekteydi.

Yine Gadamer’e göre, araştırmak ve anlamak istediğimiz gelenekle ilgili sorularımızı oluşturan şey şimdinin ilgileridir. Bu ilgiler araştırmanın konusunu ve biçimini belirlerler. Bu nedenle tarihsel araştırma “yaşamın tarihsel hareketinin tam da kendisi tarafından taşınır ve teleolojik olarak incelenmekte olduğu konu nesnesine göre anlaşılabilir.”¹²⁰ Başka bir deyişle, geçmiş deneyimler, geleceğe dair beklentiler ışığında anlaşılabilir bu nedenle, geçmiş şimdinin ilgileri ile her seferinde yeniden biçimlendirilmektedir.

Ayrıntılı olarak “*Avrupa Felsefesinde Hermeneutik Yaklaşımlar*” başlığı altında incelediğimiz bu görüşler uyarınca, anlaşılmaya çalışılan gelenek ile yorumcu arasında zamansal aralığın aşılabilmesi anlama etkinliğinin doğasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda her dönem, ele aldığı metinleri kendi tarzında anlamak durumundadır; çünkü metnin içeriğine dair anlam, şimdi içinde bulunulan dönemle ilişkisi bakımından kurulmaktadır. Aynı anlama çabası içinde araştırmacı bir yandan da metnin ait olduğu geleneğin bütünlüğünde kendi dönemini anlamaya, bulmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede her anlama geleceğe dair beklentilerin de

¹¹⁸ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 298. Bu bilgiler için ayrıca bkz. yukarıda s. 40.

¹¹⁹ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 341.

¹²⁰ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 285.

yansıtıldığı bir tasarım olarak doğmakta, bellek ve gelenek bu tasarımlarda kurucu unsur olarak yer almaktadır.

Bu bakımdan anlamının geçmiş ile şimdinin karşılaşmasıyla ortaya çıkan bir ‘aktarım’ ve “geleneğe katılma olayı”¹²¹ olayı olduğu bildirilmektedir. Bunun aynı zamanda gelenekler arasında bir “uzlaşma yaratmak”¹²² olduğunu söyleyen Gadamer, tarihe bakıldığında, yeni bir geleneğin oluşturulması anlamına gelecek sayısız gelişmenin böyle bir uzlaşma veya tanıdık kılma çabası sonunda gerçekleştiğini de söyler. Ricoeur söyleminde “benimseme (appropriation)”¹²³ olarak gördüğümüz uzlaşma olanağı arayışına örnek olarak, ilk İslam filozoflarının Antik Yunan felsefesi ile karşılaşmalarını takibeden verimli tartışmaları gösterilmektedir.

Burada söz edilen tanıma ve tanıdık kılma çabalarının aynı zamanda kendi varlığına yeni bir temel arama çabası olduğu da görülmelidir. Bu temel, yabancı geleneğin kurucu metinlerine yönelerek burada sağlanacak bir ortaklaşma ve özdeşleşme ile kurulmakta, böylelikle sonradan gelenin varlık olarak tanınmasını sağlamaktadır. Bu bakış açısı içinde yabancı geleneğin varlığının bir otorite konumunda olduğu açıktır.

Bu çerçeveden baktığımızda; yabancı bir geleneğin yani Batı kültürünün devralınmasını tarihsel bir görev olarak değerlendiren felsefecilerimiz için Batı kültür ve felsefe geleneği, genel geçer bir otorite olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel olarak yabancı ve tarihsel olarak uzak olan bu geleneğin otoritesi, kurulmakta olan geleceğin ‘geçmişini’ de belirleyecek bir yetke olarak tasarımlanmaktadır. Bizim burada üzerinde durduğumuz konu felsefecilerimizin bu otorite ile giriştikleri ilişkinin tarzıdır. Bu ilişkinin, ait olduğumuz geçmişin taşıdığı her türlü geleneksel formu geride bırakarak, bir anlamda ‘kopuş’ gerçekleştirerek kurulmak istendiği açıktır.

Çalışmamızın “Anlamanın Tarihselliği: Gelenek ve Otoritesi” başlığı altında otoriteyi bilgi üzerinden kurulan bir tanıma ilişkisi olarak gören filozofların görüşlerine yer vermiş, bu görüşlerde geleneğin, belli bir form almış, belli ön yargıları taşıyan geçmiş, yani bellek olarak düşünüldüğünü belirtmiştik. Bu anlamda

¹²¹ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 290.

¹²² Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 292.

¹²³ Bkz yukarıda, “*Hermeneutiğin Eleştiri Sorunu: Metin ve Eylemin Anlaşılması*”s. 46.

bir güce sahip olan tarihsel bellek, eleştirel aklın sentezleme yetisini harekete geçiren ve bu sayede her zaman yeni düşünce olanaklarının açılmasını sağlayan bir olanak olarak görülmektedir. O nedenle felsefe tarihinde ortaya çıkan büyük dönüşümlerin, “yaratıcı bir yeniden değerlendirme süreciyle, yani eleştiriyle geleneğe yeni ve böylelikle başka bir içerik kazandırılması”¹²⁴ ile gerçekleştiği düşünülmektedir. Öte yandan, gelenekle karşılaşmada eleştirel ve yaratıcı bir tutum sergilenmediğinde, “ortaya çıkarılan içeriğin yaratıcı bir sentezin ürünü olmadığı, yalnızca türevsel özellik gösterdiği”¹²⁵ belirtilmektedir.

Varolan geleneğin yani belleğin taşıyıcı formlarının silindiği bir ortamda geleceği belirleyecek başka bir tarihsel belleğin devralınmasının, yukarıda söz ettiğimiz gibi yaratıcı bir sentezlemeye olanak vermeyeceği açıktır. Başka bir gelenekle, bellekte yaratılmış bir kopuş üzerinden ilişki kurma isteğini, Aydınlanma akılcılığının getirdiği bir talep olarak görmek gereklidir. Ancak aynı Aydınlanma'nın içinde yeşeren eleştirel düşünme geleneği, bellekle yaratıcı sentezleme arasında kurduğu doğrudan ilişki ile geçmiş deneyimlerden koparılmış bir bilginin olanaklı olmadığını da bildirmektedir. Bu bağlamda gelenekten kopuşu öneren bir düşünce yapısı içinde eleştirinin zemin bulabileceğini söylemek pek kolay olmasa gerektir.

Bu durumda Aydınlanma geleneğine içtenlikle bağlı felsefecilerimizin, bu geleneğin temel unsuru olan eleştirel düşünme ile uzak düşme pahasına geliştirdikleri söylemlerin arkasındaki örtük kaygıların, ülkenin içinde bulunduğu tarihsel ve politik koşullarla ilgili olduğunu bir kez daha belirtmek gerekmektedir.

Toparlayacak olursak, modern bir ulus yaratma çabasını hem bir görev olarak, hem de bir ideal olarak benimseyen felsefecilerimizin, tekilci ve tümelci yaklaşımları söylemlerinde bir araya getirmelerinin, bu çabanın yarattığı tarihsel durumla ilgili bir tercih olduğunu düşünmekteyiz. Bermann, insanların, kimlik, özerklik, bireysellik olarak da adlandırılabilir özgünlüğü “belirgin bir politik sorun olarak düşünmeye başlamasının ancak modern zamanlarda olduğunu” ifade ederek “kişisel olan

¹²⁴Yazıcıoğlu S., (2013) “Tanımak ve Tanınmak: Felsefede Otorite Sorunu”, *Felsefe Arkivi*, S. 35, s. 17.

¹²⁵Agy.

politiktir”¹²⁶ saptamasında bulunur. Bu çerçevede ülkemizde de özgün bir devlet olma kaygısı ile birlikte sürdürülen bireysellik araştırmalarının böyle bir politik zemine oturduğu göz önüne alınmalı ve ortaya konan felsefi metinlerin eleştirel dayanıklılığı bu açıdan değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda, Batılı anlamda bir felsefe geleneği oluşturulmaya çalışılan Türkiye’de, felsefeye egemen olan tümelci bakışın kendisini genel geçer doğrulukla ilişkili olarak tanımlamasının, öte yandan bu tanımlamanın politik gönderimler içermesinin, başka bakış açılarının ‘doğru olmayan’ olarak karşılaştırılmasına yol açtığı, felsefe geleneğinin temelini oluşturan diyalog ve eleştiri olanağını ortadan kaldırdığı düşünölmektedir. Felsefe söz konusu olduğunda bireyler arasında olamasa da, metinler arasında kurulacak diyalog ilişkisinin, eleştirinin temeli olduğu ve bir geleneğin kurulmasında çok önemli işlev gördüğu çağdaş felsefenin kabul ettiği bir gerçektir. Bizce Türkiye’de felsefenin eleştiriye dayalı bir düşünce geleneği oluşturamamasının arkasındaki en önemli nedenlerden biri olarak, farklı görüşler arasında kurulamayan diyalog ilişkisi görölmelidir. Çoğulluğu bir arada tutacak olan birlik düşüncesinin, önceden bulunmuş ilkelerin dayatıcı, aynılaştırıcı ve dışlayıcı uygulamaları ile kurulamayacağı, genel geçer olanın “kültürel bir takım karşılaşmalardan ve konuşmalardan, bir tür sohbetten, bir eleştiri sürecinden itibaren”¹²⁷ kurulabileceği çağdaş felsefenin yaklaşımıdır. Bunun felsefe okuma biçiminin değişmesi ile ilgili olduğunu söyleyen Direk, “farklılıkları dışlayan ve hakikate zaten sahip olduğunu iddia eden akıl”ın sorgulanması gerektiğini belirtir.¹²⁸

Betöl Çotuksöken 1991 yılında yaptığı “Türkiye’de Felsefe Öğretimi Üzerine” başlıklı konuşmada felsefe bölümlerinde öğretici durumunda olan felsefeciler arasında kurulacak canlı bir diyaloğun, tartışma odakları yaratmakla veya bu odaklarda yer almakla mümkün olabileceğini, “yazı yoluyla, sözlü tartışmalar yoluyla sorunlarla nasıl hesaplaşıldığının, kaygıların neler olduğunun gösterilmesinin

¹²⁶ Bermann, M., (2009) **Özgünlüğün Politikası**, Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı, çev. Nursel Yıldız, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 21.

¹²⁷ Direk Z., (2009), **Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Yay. haz. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yay., s. 142.

¹²⁸ Direk Z., (2009), **Türkiye’de/Türkçe’de Felsefe Üzerine Konuşmalar**, s. 143.

philosophia perennis 'i de kurabileceğini"¹²⁹ söyler. Çotuksöken, 1991 yılında geçerli olan felsefe eğitimi politikası ile ilgili olarak yaptığı eleştirel konuşmasında, felsefe öğretimindeki yeniden yapılanmanın bir bakıma “felsefe politikası” oluşturmak olarak da düşünülebileceğini söylemektedir. Bu politikanın “aynı zamanda bireylerin nasıl yetiştirileceğine ilişkin bir politika olduğunu ve temel ilkesinin, aynı ve benzer türden düşünceler oluşturmak; düşünme dünyaları birbirinin aynı insanlar yetiştirmek” olduğunu belirtmektedir. Çotuksöken'in 1991 yılına özgü olarak yaptığı bu saptamanın, tümelci düşüncenin hakim olduğu başlangıç politikalarının yol açtığı bir geleneğin süregelmesi olarak değerlendirdiğimizi belirtmek gerekmektedir.

Buraya kadar, felsefecilerimizin söylemlerini, yeni bir felsefe geleneği oluşturulurken ortaya çıkan bazı temel yaklaşım tarzları bakımından inceledik. Aydınlanmanın, bilimselci ve sistemci tavrını temel alan bu söylemleri, tümelcilik, tekilcilik tartışmaları bağlamında açıklamaya çalıştık. Tarihsel bir dönemi, bir kültürü ve bir felsefe yapma biçimini anlama söz konusu olduğunda tümelci bakışın yarattığı karşıtlaştırıcı, darlaştırıcı, dışlaştırıcı tavrı hermeneutik bakış açısının önerileri ile birlikte değerlendirmeye çalıştık. Eleştirimizin bundan sonraki kısmında bu yaklaşımlarda ortaya konan birey anlayışları, bireysel ve toplumsal kimlikler bakımından ele alınacaktır.

B. Bireysel ve Toplumsal Kimlik

Felsefe tarihi bize, insanın ve toplumların özgün bir kimlik tasarımı olarak araştırılmasının, modern dönemde açılmaya başlanan bir sorun alanı olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımları çalışmamızın *Modern Dönem Birey Anlayışları* başlığı altında vermiştik. Bu süreç aynı zamanda, Avrupa'da farklı yapıları bünyesinde barındıran büyük imparatorlukların parçalanıp dağıldığı ve toplumların homojen bir yapı olarak ulus devlet çatısı altında yeniden bir araya geldikleri bir dönemin başlangıcı olarak görülmektedir. Dolayısıyla insanların özgün kimliklere sahip bireyler olarak kurulumuyla toplumların ulus olarak kurulumu arasında tarihsel süreçte ortaya çıkan bir ilişki ve dolayım görülmektedir. Bu yaklaşım

¹²⁹ Çotuksöken, B., (2001) “Türkiye’de Felsefe Eğitimi Üzerine” **Felsefeyi Anlamak, Felsefe ile Anlamak**, İstanbul, İnkilap Yay., s. 74.

felsefecilerimizin birey anlayışlarında da kendisini göstermektedir. Birbirinden farklı tavırlar olarak ele aldığımız her iki yaklaşım biçiminde de kimliklerin, içe dönük araştırmalarla keşfedilen bir özgünlük kurgusu olduğunu görmekteyiz. Bu bakımdan, modernleşme süreci içinde monarşik bir imparatorluk yapısından, cumhuriyetle yönetilen bir ulus devlete dönüşen ülkemizde ortaya konan felsefe etkinliğinin ve birey anlayışlarının, uluslaşma süreci içinde bulunan bir ülkenin, tarihsel, toplumsal ve politik kaygıları ile şekillenmekte olduğu düşünülmelidir.¹³⁰

Bu açıdan baktığımızda Mengüşoğlu kendi antropolojik çabasını, “hem ontolojik temeli olan bir insan görüşünü işlemek, hem de şimdi Türk toplumunda yaşayan (tarihini bildiğimiz, geçmişte yaşamış olan) insanın varlık yapısını ve niteliklerini araştırmak, ortaya çıkarmak”¹³¹ olarak ifade etmektedir. Bu amaçla gündelik yaşam alanına yönelir, insanın bu alanda ortaya koyduğu yapıp etmelerinden, gerçekleştirdiği başarılarından yola çıkarak bu yapıyı oluşturan koşulları araştırır. Burada “bütün başarı ve yapıp etmeleri ile birlikte, öteki varolan şeyler arasında yerini bulan bir varlık alanı”¹³² olarak insanın, psikolojik ve fizyolojik bütün yönlerini içine alan somut bütünlüğü düşünülmektedir.

Mengüşoğlu’na göre, hedefi böyle belirlenen bir felsefi antropolojinin, “insan başarılarının devralınmasını, devredilmesini engelleyen sebepleri”¹³³ de ortaya koymayı amaçlaması gerekir. Başka bir deyişle, insan başarıları olarak görülen fenomenleri temelinden araştırmak bize, bir kültürdeki bilim, teknik, sanat gibi gelişmelerin diğer bir kültüre neden kolaylıkla aktarılamadığının nedenlerini de açıklar. Burada Mengüşoğlu’nun araştırmalarındaki örtük sorunun, Türkiye’de Batılılaşma anlamında değişimin istenilen ölçüde başarılamamış olmasından duyulan hoşnutsuzluk olduğu görülebilmektedir. O, devrimler yolu ile birçok yapısal değişimin sağlandığı, ancak düşünsel planda Avrupalılaşmanın yeterince içselleştirilemediği kanısındadır.

¹³⁰ Bıçak, Gökberk’in felsefe anlayışını irdedeği yazısında, onun kaygılarının yetiştirdiği dönemin şartlarının da etkisi ile siyasal bir temele dayandığını söyler. Bkz. Bıçak A., (2008), “Gökberk’in Felsefe Anlayışı” **Felsefe Arkivi**, S. 33, s. 1-30.

¹³¹ Kaynaradağ, A., (1986), “Felsefe, Kültü, Dil ve Eğitim ve Felsefi Antropoloji Konusunda Söyleşi”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, s. 105.

¹³² Mengüşoğlu T., (1971), **Felsefi Antropoloji**, s. 47.

¹³³ Mengüşoğlu, T., (1971) **Felsefi Antropoloji**, s. 77.

Bu bağlamda Mengüsoğlu, yaptığı antropolojik araştırma ile en başta kendi ülkemiz olmak üzere dönemin birçok ülkesini temel olarak ilgilendiren bir soruna ışık tutmak istemektedir. Ona göre içinde bulunulan dönemde hemen her ulus Avrupalılaşmak, “Avrupa Kültür çevresinin içine girmek”¹³⁴ istemektedir. Ancak uygulamalar bunun kolayca başarılamadığını, teknoloji, bilim gibi bazı yapıların devralınması ile Avrupalılaşmanın gerçekleşemediğini göstermektedir. Burada söz edilen ‘Avrupalılaşmanın tavır, tutum ve davranışlarda beliren bir kimlik değişimi talebi olduğu açıktır. Bu durumu, “Batılı yapıp etmelerin ürünü olan başarılar, götürüldükleri yerde kendi memleketlerinde olduğu gibi gelişip kök salamıyorlar”¹³⁵ sözleri ile ifade eder. Bu nedenle yapılacak antropolojik araştırma, eylemlerle başarılar arasındaki bağıntıları ortaya koymalı, “baş hedef, engelleri araştırıp bulmak, onları ortadan kaldırmak olmalıdır.”¹³⁶

Bir önceki bölümde belirttiğimiz gibi Mengüsoğlu için farklı bir kültürü anlamak, o kültürün değer ufku ve görüş tarzları ile ilişki kurabilmeye bağlıdır. Bu nedenle Avrupa kültür çevresi dışında bulunan ve bu nedenle başka görüş tarzına ve değer ufkuna sahip toplumların Avrupalılaşması çok zor görünmektedir. Ona göre değişim için, “bir milletin geçmişteki eylem ve başarılarını meydana getirmiş ve canlandırmış olan aynı görüş tarzı ve kıymet unsurları ile işe girişmek gerekir.”¹³⁷ Yani bu başarıları gerçekleştirmiş olan kültür çevrelerinin geçmişten beri taşıdıkları değer ufuklarının araştırılması, kültürün kökenlerinde bulunan değerlerin öğrenilmesi ve edinilmesi gerekmektedir. Mengüsoğlu’nun felsefi antropoloji söylemi, bu sorunun ve olabildiği ölçüde çözüm önerilerinin, ‘insan olma’nın yapı özelliklerine dayanarak serimlendiği bir araştırmadır. Ancak bu çalışmada, yaşama ait bütün görüş tarzlarının, bakış açılarının, ön yargıların, geleneklerin içinde, tavır ve tutum belirleyen unsurlar olarak değerlere belirleyici bir işlev verilmektedir.

Bir önceki eleştirimizde de belirttiğimiz gibi, antropolojik bakımdan ispatlanma ve temellendirilme gereği olmadan verili kabul edilen değerler, insanı veya tarihsel varlık alanını belirleyen edimlerin gerçekleşmesinde yönetici ve

¹³⁴ Mengüsoğlu, T., (1971) **Felsefi Antropoloji**, s. 73.

¹³⁵ Mengüsoğlu, T., (1971) **Felsefi Antropoloji**, s. 76.

¹³⁶ Mengüsoğlu, T., (1971) **Felsefi Antropoloji**, s. 77.

¹³⁷ Mengüsoğlu, T., (1971) **Felsefi Antropoloji**, s. 80.

yönlendirici ilkeler olarak görülürler. Scheler'den devralınan bir gelenek olarak bu yaklaşımda değerler, tüm edimlerle, tüm eylem ve etkinliklerle taşınarak yaşantıdaki anlam ve amaç birliğini oluştururlar. Bu bağlamda Mengüşoğlu antropolojisinde 'değerleri duyma ve gerçekleştirme' yetisine doğuştan sahip olan insanın, sürekli ve tutarlı bir birlik olarak kendini anlaması veya başkalarınca tanınması, değer ufkuna bağlı gözükmektedir. O nedenle Mengüşoğlu'nun araştırması antropolojik olarak insan türünün yapısal özelliklerini sergilerken, bir yandan da toplumsal alanda ortaya çıkan eylemler zemininde kişiselliklerin, özgünlüklerin de çerçevesini çizmektedir. Bu bakımdan Mengüşoğlu'nun gözüyle değerlerce yönetilen eylem alanına baktığımızda, belli sınıflara ayrılan kimlik tipleri ile karşılaşırız. Başka bir deyişle bu antropolojik serimleme aynı zamanda etik ilişkiler bakımından bir kimlik anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çerçeveden bakıldığında, Mengüşoğlu antropolojisinde değerler üzerinden yapılan etik kurulum, kişiler ve toplumsal gruplar arasında yapı aynılığına dayalı sınıflandırmalar yapılmasını olanaklı kılmaktadır. Buna göre eylemleri yöneten değer dizilimlerine göre belirlenen karakterler, kamusal alanda üç ayrı tip olarak belirmektedir. Bunların üst sırasında felsefe, bilim, sanat gibi alanlarda başarılı olan, davranışları nesnel ve ikircimsiz olan, ağırlıklı olarak yüksek değerlerin taşıyıcısı yaratıcı kişiler bulunur. İkinci sırada toplumsal yaşamın sürdürülmesi için çalışan ve çatışan, gerçekleştirdikleri çalışmalarla büyük ölçüde toplumun gereksinimlerini karşılayan, ağırlıklı olarak araç değerlerin taşıyıcısı olan bireyler gelmektedir. En son sırada ise alışkanlık değerlerinin ağır bastığı kişilik türü ile otomatlaşmış davranışların yoğun olarak görüldüğü, toplumdaki başarı ve çatışmalardan pek de sorumlu olmayan, 'herkes' alanına işaret edilmektedir.

Bu bakış açısıyla kültürel çevreleri değerlendiren Mengüşoğlu burada da baskın değer yapılarına bağlı olarak iki ayrı toplum tipi görmektedir. Başka bir deyişle söz konusu değerler ayrımı toplumlara uygulandığında Doğu toplumları ve Batı toplumları gibi, Mengüşoğlu söyleminde olumlu ve olumsuz çağrışımları olan iki ayrı varlık tarzı ortaya çıkmaktadır. Mengüşoğlu tarihsel toplumsal ilişkileri ele aldığı "*Tarihsel Varlık Alanı Felsefesi*"nde, bu iki varlık yapısının özelliklerini gelenek, görüş tarzı, eğitim ve diğer kategoriler bakımından incelemekte ve sahip

oldukları değer bileşimleri bakımından karşıt konumlara yerleştirmektedir. Bu karşıtlığa yol açan yapısal özellikler, kökensel bir başlangıca dayandırıldığı için, başarıya yol açan eylem biçimlerinin devralınması çok kolay görülmemektedir. Başka bir deyişle, Batı kültür çevresinde ortaya konan bilimsel ve teknik başarıları ithal etmenin, Batılılaşmak anlamına gelmeyeceği söylenmektedir.

İnsan konusuna antropolojik bir temelde yaklaşan diğer felsefecimiz Kuçuradi, hocası Mengüşoğlu gibi konuyu değer kavramı çerçevesinde incelemekte ancak, araştırma alanını kişi olma ile sınırlı tutarak bir “ayırım”¹³⁸ yapmaktadır. Burada tanımlanan ‘kişi’ler, Mengüşoğlu’nun saydığı antropolojik yapı özelliklerine sahip ‘insan türü’ içinde, bazı insan olma olanaklarını gerçekleştirebilen bireyler olarak ayırtılırlar. Bu ayırım aynı zamanda tür olarak insanın bazı olanaklarının, değer olarak ötekilere göre farklılık gösterdiği bilgisini taşımaktadır. Kuçuradi’de bu bilgi, “insan hakları fikrinin türetildiği öncüllerden birini”¹³⁹ oluşturmaktadır.

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Kuçuradi’nin insan olma olanaklarını gerçekleştiren, bu anlamda insana ait hakların sınırlarını genişletebilen, yeni kazanımlar yaratabilen kişisi, “yaşarken doğru değerlendirebilen ve buna dayanarak gerekeni yapan (eylemleri ile değerlerin yaşanmasını veya o koşullarda insanın değerinin en az harcanmasını sağlayan)”¹⁴⁰ özelliğe sahip yaratıcı bir bireydir. Bu bakımdan Kuçuradi’nin söylemi, insan olmanın olanaklarını amaçlarının bilincinde ve işlevleri yerine gelecek şekilde gerçekleştiren yaratıcı kişilerin taşıdığı ‘değer’e ve yarattıkları ‘değerlere’ yöneliktir. Bu anlamda olayların etkileşiminde özel durumlarının olduğu söylenen ve diğer kişilere göre yapı olanakları fazla olan bu kişilerin, tür olarak insan varlığı içinde, ayırtılı bir tip olarak araştırıldıkları görülebilmektedir. Kuçuradi’nin bu görüşünün, Nietzsche’nin söylemlerinde tespit ettiği ‘yaratıcı insan, sürü insanı’ ayrımı ile ilişkili olduğuna önceki bölümde işaret etmiştik.¹⁴¹

¹³⁸ Kuçuradi, İ., (1997) “20. Yüzyıl Felsefi Antropoljisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yay., s. 84.

¹³⁹ Kuçuradi, İ., (1997) “20. Yüzyıl Felsefi Antropoljisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, s. 84.

¹⁴⁰ Kuçuradi, İ., (2010), “Bir Değer Sorunu Olarak Özgürlük, **Çağın Olayları Arasında**, Ankara, TFK Yay. s. 52.

¹⁴¹ Bkz. yukarıda “Kuçuradi ve İnsan Olma Değeri” s. 199.

Gerçekleştirdikleri olanaklar bakımından “bir Prometheus, bir Willy Brandt, bir Küçük Prens” olarak örneklendirilen bu kişiler, temel eğitimle kazanılmış keskin bilme yetenekleri yanında sahip oldukları etik değer bilgileri ile eylemlerini ve ilişkilerini ‘doğru değerlendirebilen’ ve sorumluluğunu alabilen kişilerdir. Bu durumda, toplumsal alanda ortaya koydukları, ‘etik olarak doğru değer taşıyan eylemler’, “insan hakları denen olanakların gerçekleştirilmesine, korunmasına ve yeni hakların kazanılmasına yol açan eylemlerdir.

Belirttiğimiz gibi Kuçuradi söyleminde insan hakları konusu insanın değeri bakımından işlenmekte, insanın değeri ise antropolojik bir temelde açıklanmaktadır. Bu değer, “insanın cins olarak, diğer varlıklarla (insan olmayan herşeyle) ilgisi bakımından özel durumu ve bu özel durumundan dolayı kişilerin, insanlar arası ilişkilerde sahip olduğu bazı haklar, başka bir deyişle insanın varlıktaki özel yeri”¹⁴² olarak tanımlanmaktadır. Bu nedenle onun için ‘insan olma’ olanaklarının gerçekleştirilmesi sorunu temel kişi haklarını oluşturur.

Bu çerçeveden bakıldığında, Kuçuradi’nin söyleminde insanın anlamını oluşturan en üst değer ‘insan olma onuru’ olarak belirlenmiştir ve “temel ya da devredilemez insan hakları kavramı, bütün insanları eşit kılan, insanın ‘onuru’ ya da değeri”¹⁴³ üzerine kuruludur. Bu çerçevede, “açık kavranılmış insan hakları evrenseldir”¹⁴⁴ ifadesine dayanan insan hakları talepleri, bütün kişilerden, insanın değerini yani tür olarak evrendeki yerini koruyan bir davranış tarzını, kendisine ve diğer bütün diğer kişilere göstermek ve gösterilmesini istemek anlamına gelir. Bu saptamalarda, her koşulda insanı ama sadece onu, amaç olarak görmeyi öğütleyen aydınlanmacı görüşlerin tümelci sesini duymak mümkündür.

Yukarıda, *Kuçuradi ve İnsan Olma Değeri* başlığı altında verdiğimiz bilgilerin bazılarını hatırlatmak amacıyla tekrar etmekteki amacımız, Kuçuradi’nin görüşlerinin de hocası Mengüşoğlu gibi, yaşamının içinde kendini gösteren bazı fenomenlerden yola çıkmasına rağmen, insan ile ilgili genel tanımlamalara ulaşmak isteyen yöntemine dikkat çekmektir. İnsan olma değeri, kişi değeri, etik eylem değeri

¹⁴² Kuçuradi İ. (2010) , **İnsan ve Değerleri**, s. 40.

¹⁴³ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, Ankara, TFK yayınları, s. 1. Ayrıca Bkz. yukarıda “Kuçuradi ve İnsan Olma Değeri” s. 209.

¹⁴⁴ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 73.

gibi kavramlar, olumsuzluk veya olumluluk çağrışımları içeren, genel çatı kavramlar olarak, bireysel ve zamansal olan eylemlerin tipleştirilmesini sağlamaktadırlar. Hem Mengüşoğlu'nun hem de Kuçuradi'nin izlediği yöntemde, tekil insan eylem ve etkinlikleri hareket noktası olarak alındığı halde, araştırmaların sonuçları, eylemlerin gerçekleştiricisi olan genel insan tasarımlarına dönüşmekte, bu tasarımlar değerlerce belirlenmiş bir sınıflanma içermektedirler. Bu bakımdan burada ortaya konan araştırmaların çoğulcu bir yaklaşımla, farklılıkları bir arada tutan bütünlük anlayışlarına yönelmiş olduğunu söylemek güçtür. Temel bir veya birkaç değer üzerine kurulan insan tasarımı, insanlar arası ayrımları görünmez hale getirmekte, belli değer yapılarına göre tipleştirmektedir. Bu söylemlerde kişisel özdeşliğin özcü bir anlayışla kurulduğu söylenemez, ancak eylem ve etkinliklere dayanarak oluşturulan özdeşlikler dayanağını insanın yapı aynılığından almaktadır.

Kuçuradi bakımından burada üzerinde durulması gereken nokta, tek ortak şey olan 'insan' kimliğinin öne çıkarılması, diğer kimliklerimiz ne olursa olsun, kendimizi her şeyden önce 'insan' olarak görebilmemizin sağlanmasıdır. Başka bir deyişle bu hareket noktası, kimlikleri ne olursa olsun başkalarını da, herşeyden önce 'verili bir doğa olarak insan' biçiminde görmemizi sağlayacaktır.

Kuçuradi'nin söyleminde insanın kendisini veya başka kimseleri bir 'insan' olarak doğru değerlendirmesinin en üst ilkesi, İnsan Hakların Evrensel Bildirgesinde verilmiştir. Buna göre "bütün insanlar, onur ve haklar bakımından eşittirler, çünkü, akılla ve vicdanla donatılmışlardır; akılla ve vicdanla donatılmış oldukları için de birbirine kardeşçe davranmalıdırlar."¹⁴⁵ Başka şekilde ifade edersek insan hakları düşüncesinin temelinde "bütün insanların yapı a y n ı l ı ğ ı ve onur-değer bakımından eşit oldukları kabulü"¹⁴⁶ bulunur. Bu kabul, çağdaş ulus devletin, toplumsal ilişkileri düzenlerken yaptığı bütün yasaları altına yerleştirdiği en üst ilkeyi temsil etmektedir.

Çağdaş hermeneutik felsefe açısından bakıldığında, bu yaklaşımın eşitleyici genel bir yasanın altında, tüm insanları bir araya getiren, aynılaştırıcı bir model önerisi olarak eleştirildiği görülmektedir. Caulhoun'a göre "insan hakları söyleminde

¹⁴⁵ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 71.

¹⁴⁶ Kuçuradi, İ., (2011), **İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları**, s. 80.

tekil öznelerin nasıl kurulduğına genellikle hiç dikkat edilmez yahut ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı konuşulurken onlar dünyanın kuruluşundan beri varmışlar gibi düşünülür.”¹⁴⁷ Taylor, tüm insanların eşit olarak tanınmaları ve saygı görmelerinin temelinde bulunan onur değerinin “bütün insanlarda ortak bir yeti olan evrensel insan gizilgücü” ne dayandırıldığını belirtmektedir.¹⁴⁸ Başka bir deyişle insanın Kant antropolojisinde oraya konduğundan beri bir olanaklar varlığı olarak görülmesi –sınırsız istemli eyleyebilme gücü-, saygıyı hak etmesini de güvence altına almaktadır. Bu gizilgücün herkeste bulunduğu kabul edilmekte ve eşit saygıyı hak ettiği düşünülmektedir. Ancak tarihsel olarak bakıldığında bu kabulün, var olan kimliklerin ve kültürlerin, bu gücün nasıl gerçekleştirildiğine bağlı olarak tanımlanması ve tanınması gibi pratik bir sonuç yarattığı görülmektedir. Böyle bir değerlendirmenin sonucunda “yalnızca gerçekten evrimleşerek ortaya çıkmış kültürlerle eşit saygı gösterilmelidir”¹⁴⁹ gibi bir yargının ortaya çıktığı, bu yargının ise en başta konan eşitlik ilkesini ciddi olarak zarara uğrattığı düşünülmektedir. Başka bir deyişle Avrupa kültürünün izlediği gelişim tarihini, ‘yapısal olanakların gerçekleştirilmesi bakımından’ izlenmesi gereken yol olarak öneren model anlayışları, başka biçimler içinde yaşamlarını sürdüren ve bu anlamda ‘başarılı’ bulunmayan kültürlerin aynı saygıya değer görülmemesi gibi bir sonuca yol açmaktadır. Bu çalışmamızda felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya konan ‘Batı Kültür Çevresi’ gibi genel geçer konum atfedilmiş tanımların, böyle bir değerlendirmenin sonucu olduğunu düşünmek zorlama olmayacaktır. Bu gibi tanımlamalarla, bazı insanların kültür oluşturma bakımından herkesle aynı olanaklara ve gizilgüce sahip oldukları halde, Batı örneğine göre daha az olanağı gerçekleştirerek daha az kültürel değer üretmiş olmakla eşit olmayan bir konuma yerleştirildiklerini görmekteyiz. Eşit saygıyı hak etmek ve bu anlamda tanınabilir olmak, genel geçer kültür ile ortak yönlerin keşfedilmesine bağlı görülmektedir.

¹⁴⁷ Calhoun, C., (2014), “Kimlik ve Tanınma Politikası”, **Kimlik Politikaları, Tanınma Özdeşlik ve Farklılık**, çev. F. B. Helvacıoğlu ve Ö. İlyas, İstanbul, Doğubatu Yay., s. 172.

¹⁴⁸ Taylor, C., (2010) “Tanınma Politikası”, **Çokkültürcülük, Tanınma Politikası**, Haz. Amy Gutmann, İstanbul, YKY. s. 62. Taylor bu fikrin en erken ve en etkili biçimde, insanların yasalara ilkeler doğrultusunda yön verebilecek akıllı varlıklar olma konumu ile Kant tarafından gündeme getirildiğini belirtmektedir. Agy. s. 61

¹⁴⁹ Taylor, C., (2010) “Tanınma Politikası”, s. 62.

Bu çerçevede, bütün insanların yapı aynılığına bağlı olarak ve onur-değer bakımından eşit oldukları kabulünün, bir bireyin ya da grubun onları başkalarından farklı kılan bazı ayırıcı özelliklerinin görmezden gelinmesi gibi bir sorunu beraberinde taşıdığı, bu nedenle ‘evrensel eşitlik ilkesi’ ile bağdaşmadığı çağdaş düşüncenin savlarındandır. Bu kapsamda eşitlik ilkesinin ihlali anlamına gelen, bireyler ve gruplar arası farklılıkların egemen veya çoğunluğa ait kimlik içinde eritildiği düşüncesi, günümüzde ortaya çıkan kimlik krizlerini oluşturan unsur olarak görülmektedir. Bu bağlamda antropolojik olarak yapı aynılığına bağlı açıklamaların, “farklı kimlikler için evrensel olarak kabul edilebilir zeminler bulma isteği” nin ve “kimlikler için sabit bir biyolojik temel bulmaya yönelik doğallaştırma arzusunun”¹⁵⁰ bir biçimi olduğu düşünülmektedir.

Eşitlikle ilgili farklı bir temellendirme, Arendt’in daha önce aktardığımız görüşlerinde ortaya çıkmaktadır. Arendt’in söyleminde, insanların eşit olma durumunun aynılık üzerinden değil ayırtlı olmak üzerinden kurulduğunu aktarmıştık.¹⁵¹ Bu söylemde eyleme yetisi temelinde geliştirilen eşitlik anlayışı, genel yasalar çerçevesinde belirlenmiş tipleştirmelere gitmeden, çoğulluk durumu gözetilerek temellendirilmektedir.

Bu bağlamda Arendt’in söyleminde insanı benzersiz kılan şey eyleme yetisidir, çünkü eyleme yetisi sayesinde insan var olan sonsuz olanaklardan birini gerçekleştirebilme ve yeni olanı başlatabilme şansına sahiptir. Bu bağlamda kamusal alanda ortaya çıkan çalışma ve iş gibi etkinliklerden ayrılan eylem, yeni bir şey başlatabilme özelliği ile insanı benzersiz kılmaktadır. Kişisel farklılıkları kamusal alanda ne söylediğimiz ve nasıl eylemde bulunduğumuzla ilişkilendiren Arendt’e göre; “insanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insanların dünyasında görünürlüğe gelirler.”¹⁵² Bu çerçevede eylemek ve söylemek, her insanın diğerlerinden ayrı oluşuna bağlı olarak “insanın çoğulluk koşulunun, yani

¹⁵⁰ Calhoun, C., (2014), “Kimlik ve Tanınma Politikası”, **Kimlik Politikaları, Tanınma Özdeşlik ve Farklılık**, s. 172.

¹⁵¹ Bkz. yukarıda, “Kişisel Özdeşlik ve Kamusal Eylem” s. 141.

¹⁵² Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s.179.

eşitler arasında farklı ve eşsiz yaşamının etkin hale gelmesidir.”¹⁵³ Buna göre Arendt’de eşitlik, insan olma’nın değeri üzerine kurulu bir aynılığa değil, eyleyebilen insanların ayırtılı oluşlarına dayanan çoğulluğa dayandırılmaktadır. Bunun anlamı, eylemin esas olduğu çoğulluk durumunda herkesin her zaman farklı bir olanağı gerçekleştirebilme yetisine sahip olması, bu nedenle hem herkesten farklı hem de herkes ile aynı olabilmesidir. Bunun anlamı, hepimizin zaman içinde değişebilen ve içinde serbestçe dolaşabildiğimiz çoğul kimlik özellikleri taşıdığımızdır. Bu bağlamda eşitlik ilkesi, bütün insanların yapı aynılığına bağlı onur ve saygı hakkına göre düzenlenmemekte, genel geçer olarak paylaşılamayan bir şeyi de tanımamızı ve ona toplumsal bir konum vermemezi gerektirmektedir.

Genel insan tanımlamaları ile kişilerin ayrımlarının ve kendine özgülüklerinin dile getirilemeyeceğini belirten Arendt’e göre bu yapıldığında insan nesne konumuna yerleştirilmekte, tümelci bir yaklaşım içinde genel yapı özellikleri saptanmaya çalışılmaktadır. Bu tür tanımlamalar ise kişinin eylemlerinde ortaya çıkan özgünlüğü, başka insanlarda da görülen bazı niteliklerin seçimli sıralanmasına dönüştürmekte ve bu sayede aynılık üzerinden tasarılan bir özdeşlik kurulumu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Arendt’in söyleminde, kişiliklerin ancak yaşam süreleri tamamlandığında başkaları tarafından oluşturulan öyküler yolu ile ve bu öykülerin yazılmış kahramanları olarak dile getirilebileceği belirtilmektedir.¹⁵⁴

Bu düşünce kimliğin, tek başına içsel olarak yaratılan, üretilen bir yapı olmadığı, başkaları ile birlikte oluşturulan kamusal ortamında tanıma ve tanınmaya bağlı olarak kurulduğu görüşüne dayanmaktadır. Bu anlamda ‘başkası’ kurucu bir unsur olarak kimlik anlayışlarımızda yer almaktadır. Bu bakımdan felsefecilerimizce ortaya konan antropolojik görüşlerin ‘başkasının varlığı’ açısından da irdelenmesi gerekmektedir.

Antropolojik Bakımdan Kişi ve Başkası

Yapısal özellikleri nedeniyle insanın etkin bir varlık olduğunu belirten Mengüşoğlu, çeşitli durumlarla tek başına başa çıkamayan insanın, başka insanlara

¹⁵³ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 178.

¹⁵⁴ Bkz. yukarıda, s. 145. Ayrıca, bkz. Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 184.

hatta başka insan topluluklarına gereksinim duyduğunu belirtmektedir. Bu durumu, “birlikte yaşamak, adı geçen eylemleri (birlikte) gerçekleştirmek insan olmanın özelliğidir”¹⁵⁵ sözleri ile ifade eder. İnsanın sonlu varlığını aşarak, sürekliliği olan kalıcı başarılar elde etmesinin topluluk halinde yaşama özelliğine bağlı olduğunu söyleyen Mengüsoğlu, bu bakımdan insanı “çeşitli sosyal birlik ve devletlerde görünüş alanına çıkan, biopsişik bir ebediliğe sahip olan bir tür”¹⁵⁶ olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Mengüsoğlu antropolojisinde başka insanlar konusu, insanın toplumsal gruplar oluşturma yetisine bağlı olarak, “*Devlet Kuran Bir Varlık Olarak İnsan*”¹⁵⁷ başlığı altında ele alınmıştır. Burada insanın başkaları ile birlikte bulunuşu, toplumsal birlik kurma ve devlet oluşturma yetisi olarak yaşamını sürdürmesini gerekli kılan ve onu diğer canlı türlerinden ayıran bir varlık şartı olarak incelenir.

Mengüsoğlu, *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* adlı çalışmasında, başkasının varlığı sorununu bilgi teorisi bakımından da ele almıştır. Burada başka insanların varlığı, ortak bir dünyada bulunma ve ortak bilgi kanunlarına sahip olmaları nedeniyle *a priori* bilginin oluşmasında tamamlayıcı bir unsur olarak görülmektedir. Başka bir deyişle bilginin tek bir insanın sınırlı alanını aşabilmesi ve öznelerarası bir genelliğe ulaşabilmesi bakımından başkasının varlığı gerekli görülmektedir.¹⁵⁸

İnsan’ın *Felsefi Antropoloji*’de ele alınan diğer varlık koşullarına baktığımızda sadece bilgi ve devlet kurma değil, çalışma, önceden görme, tavır takınma, isteme gibi, diğer bütün varlık koşullarının arkasında başka insanlarla birlikte bulunuşun zorunlu olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, Mengüsoğlu’nun saydığı somut insan bütünlüğünü oluşturan tüm yapı özelliklerinin arkasında insanın başkaları ile birlikte olma durumunun aşılamayan bir koşul olarak var olduğu anlaşılmaktadır. Tıpkı dünyada olmanın ve tarihsel olmanın da varoluşa bağlı birer koşul olması gibi. Bu durumda, Mengüsoğlu antropolojisinde, fenomenlerden elde

¹⁵⁵ Mengüsoğlu, T., (1971) *Felsefi Antropoloji*, s. 110.

¹⁵⁶ Mengüsoğlu, T., (1971) *Felsefi Antropoloji*, s. 227.

¹⁵⁷ Mengüsoğlu, T., (1971) *Felsefi Antropoloji*, s. 226.

¹⁵⁸ Bkz. yukarıda, “*Yeni Ontoloji Yaklaşımı ve Felsefe’de Doğal Tavrı*” s. 86.

edilen varlık koşulları olarak görülen bilme, çalışma, devlet kurma, önceden görme v.d. gibi edimlerin insanın varlıksal bütünlüğünü ortaya koyan ve deneyimler yolu ile ulaşılabilen en son verili kaynaklar olarak görülmesinin eksik bir temellendirme olduğu düşüncesi akla gelmektedir. Çünkü bu edimlerin arkasında, başkaları ile birlikte, yoğun bir ilişkisellik örgüsü içinde gerçekleşen deneyimler ve beklentilerle dolu tarihsel bir dünya bulunmaktadır. Hermeneutik felsefenin yapmaya koyulduğu, bu dünyanın belirgin kılınması yolu ile söz konusu edimlerin ve tüm bilme etkinliklerinin temellendirilmesidir.

Bu çerçevede fenomenlere dayalı bütün deneyimlerin arka planında bulunan başkasının varlığının, insanın dünyasında anlam kurucu, anlam oluşturucu bir etkisinin olduğu, bu bakımdan başkaları ile birlikte bulunmanın, insanın kendisini ve dünyasını anlamasında ve tanımada varoluşsal bir koşul olduğu hermeneutik söylemlerde dile getirilmektedir. Bu konuya ait temellendirmeleri yukarıda “*Anlama Sorununun Ontolojik Temellendirilmesi: Dünyasallık, Birliktelik ve Tarihsellik*” başlığı altında Heidegger’in görüşlerine dayanarak aktarmıştık. Bu bakımdan Heidegger’in görüşleri, antropolojiyi de kapsayan bütün tin bilimlerinin, “üzerine kuruldukları ontolojik zemini açımlayan”¹⁵⁹ bir araştırma olarak nitelenmektedir.

Burada incelediğimiz antropoloji temelli söylemlerde ise başkasının varlığının, değerlerce yönetilen etik ilişkiler bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bu söylemlerde, anlam verme yeni anlamlar üretebilme yetisine dayanarak insan, ‘ideleştiren bir varlık olarak’ nitelenmektedir. Scheler söyleminde de yer alan ideleştirme edimi, insanın eylemlerini gerçekleştirirken ortaya çıkan engeller karşısında geliştirdiği, anlam verme, soyutlayarak nesneleştirme ve yeni bir yol bulma tavrı olarak görülmektedir. Burada çeşitli yaşam durumlarında ortaya çıkan her karşılaşma bir etki-tepki olayı olarak görülmekte, buna bağlı olarak doğan çatışmanın içinde insan, değerlerin yönetimindeki ideleştirme yetisi ile yeni anlamlar, yani çıkış yolları üretebilmektedir. Bu söylem içerisinde karşımıza çıkan başkaları da, deneyim alanımızda bulunan başka herhangi bir olgu gibi anlaşılakta, başka bir deyişle bizim sahip olduğumuz bütün varlık şartlarına sahip biri olarak

¹⁵⁹Bkz. yukarıda s. 28. Alıntı: Ricoeur, P. (2009) “The Task of Hermeneutics”, **Hermeneutics & the Human Sciences**, çev. ve Yay. haz. John B. Thompson, Cambridge Üniv. Yay., Digital Baskı, s. 55.

davranışları tahmin edilebilir, ön görülebilir, önlem alınabilir yani anlaşılabilir bir varlık olarak karşımıza yerleştirilmektedir. Bu durumda karşımızdaki insanla, sahip olduğu farklı değer dizilimleri tarafından belirlenmiş başka planlar, hedefler ve amaçları nedeniyle aramızda gerçekleşen çatışmalar, tarihi oluşturan dinamik olarak değerlendirilmektedir.

Gadamer, başkası ile ilişkide ortaya çıkan, “insan doğasının bilgisi”¹⁶⁰ ne sahip olarak öteki kişinin nasıl davranacağını hesaplamaya çalışan bir tavırdan söz eder. Bu tavırda, bilgi bakımından başkasının davranışı, bizim bazı amaçlara ulaşmak için kullandığımız araçlardan ayırt edilmemektedir. Gadamer başkasına böyle yaklaşmanın kendi kendini gözetken, kendini merkeze alan bir tavır olduğunu söylemekte ve etik bir davranış sayılamayacağını belirtmektedir. Ona göre bu yaklaşım en başta “başkasının asla *inter alia* araç olarak kullanılamayacağını, daima kendi başına amaç olarak görülmesi gerektiğini” söyleyen Kant’ın kategorik buyruk yorumuna uymaz.¹⁶¹ Başka bir insanla, başka bir kültürle, ya da bize yabancı bir gelenekle karşılaşmada ortaya çıkan bilginin bu tarzı, yöntemsellikle elde edilebilecek bir nesneleştirmeye dayanmaktadır. Burada araştırmacı, “onu (konusunu) bir nesneye dönüştürür, ondan bağımsız ve onunla hiçbir ilişkisi bulunmaksızın karşı karşıya kalır ve (geleneği) öznel olan herşeyi yöntemsel olarak dışarda tutarak”¹⁶² anlar. Gadamer’e göre bu tavır, on sekizinci yüzyılın yöntem fikirlerini izleyen insan bilimlerinin yaklaşım biçimi olarak görülmektedir.

Bu bağlamda insanın kendisini ve dünyayı anlamasında ve anlamlandırmasında kurucu bir yeri olan ‘başkası’ konusunu, Arendt’in görüşlerine bir kez daha yer vererek açmanın irdelememiz açısından yararlı olacağı düşüncesindeyiz. Önce de söz ettiğimiz gibi Arendt açısından insanın eylem ve söylemlerinde dışa vurulabilen benzersiz kişilik, ancak başkalarının tanıklığında yani, “katıksız bir insani biraradalık”¹⁶³ durumunda gün yüzüne çıkabilmektedir. Başka bir deyişle her başlangıçla beraber insanın benzersiz kişiliğini de görünürlüğe getiren eylem ve söylemler, önceden varolan ve kimi zaman tinsellik olarak adlandırdığımız, insanları

¹⁶⁰ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 358.

¹⁶¹ Agy.

¹⁶² Agy.

¹⁶³ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 180.

birbirine bağlayan tarihsel bir ilişkisellik örgüsü içinde belirirler. Bu ilişkisellik ortamında gerçekleştirilen eylem ve söylem, örgünün içine dahil olarak hesaplanamaz etkiler ve sonuçlar doğurur.

Eylem ve söylem, sonuçları itibariyle öngörülemezdir ve oluşturduğu süreçler, yarattığı etkiler bakımından geri döndürülemez. Ancak bu belirlenemezliğe rağmen yarattığı etkiler insani bir aradalık ortamında bir gerçeklik olarak ortaya çıkar ve Arendt'in deyiimiyle "amaçlı veya amaçsız anlatılar üretirler."¹⁶⁴ Burada, kişilik dediğimiz 'somut bütünlüğün' ancak söz edilen insanlar arası ilişkiler örgüsü içerisinde ve başka insanlar tarafından tanıklık edilerek anlatılmış öyküler yoluyla anlaşılabilceği belirtilmektedir. Bu nedenle, önceden konulmuş amaçlar ve bu amaçları belirleyen genel anlamlar ve değerler ışığında kişiyi anlamak ve tanımak çabasının, onu verili bir modele uyarlamaktan başka bir şey olmadığı düşünülmektedir. Bu anlamda kimliklerin içe dönük araştırmalarla bireysel olarak keşfedilen ya da icad edilen yapılar olmadığı, kimlik olarak gözlemlenen 'ayırtlılığın'lığın ancak eylemlerin konu edildiği anlatılarda başkalarınınca dile getirilebileceği üzerinde durulmaktadır. Bu aynı zamanda bireyin bir kimlik olarak kuruluşunun ancak başkalarının varlığında gerçekleşen bir tanıma ve tanınma ilişkisi olduğunu ortaya koymaktadır.

Aynı bağlamda Ricoeur, bir insanın doğumundan ölümüne uzanan yaşamı boyunca aynı kaldığını doğrulayan şeyin, onun yaşam öyküsünden başka bir şey olmadığını belirtmekte ve kişisel özdeşlik bağıntısının anlatsal olarak kurulduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁵ Bir insanı tanımak, anlamak ve tanıtmak için anlatılan yaşam öykülerini vurgulayan Ricoeur'e göre eğer yaşama ait olup bitenleri, bütün ve eksiksiz bir eylemin zamansal birliği içinde bir araya getirerek yani öyküleştirek anlama ve anlatma yetimiz olmasaydı kendimizi ve tarihi bir bütünlük olarak anlamamız olanaklı olmayacaktı.

Öte yandan anlatılar ile kurulan kişisel özdeşliklerin bir sorunu da içlerinde taşıdıkları belirtilmektedir. Aynı olaylarla ilgili farklı olay örgüleri kurulabileceği

¹⁶⁴ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 184

¹⁶⁵ Ricoeur, P. (2003) "Life in Quest of Narrative" **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 20. Ayrıca bkz. "Hermeneutik Yaklaşımda Birey Anlayışları ve Kişisel Özdeşlik" s. 125.

gibi, kişinin kendi yaşam öyküsü hakkında farklı, hatta bir biri ile çelişen öyküler kurmak da olanaklıdır. Öykünün tarihsel yönü, bazı belgesel doğrulamalara dayanırken, kurmaca yönü imgesel çeşitlemeler ile anlatıyı kararsızlaştırır. Bu anlamda anlatısal özdeşliğin durmadan kurulup bozulduğu düşünülmektedir.¹⁶⁶ Burada öyküyü anlatanların ve dinleyenlerin anlama yetilerinin ve hayal güçlerinin anlatı üzerindeki farklılaştırıcı etkilerini de hatırdan çıkarmamak gerekir.¹⁶⁷ Bu çerçevede, belirli bir tarihsel ve toplumsal durumda dünyaya gelmiş olan insanın birden fazla kimlik olanağı olduğu söylenmekte, kamusal alanın, var olan kimliklerimizin arasında dolaşabildiğimiz, sürekli yeni kimlik boyutları yaratabildiğimiz uzam olduğu bildirilmektedir. Söz konusu uzamda insanlar kendilerini bir özgünlük ve farklılık olarak anlayıp tanıdıkları gibi, farklı bireysel kimlikler birbirlerini benzer konumlarda görüp bir araya gelerek grup kimliklerini de oluşturabilmektedirler.

Bu durumda kişiliği, bazı niteliklerin toplamı olarak belli bir zaman aralığında kurulan bir özdeşlik bağıntısı, ya da belli bir temel ilke bağlamında oluşturulan amaç ve anlamlar birliği olarak tanımlamak, yani bir tek ve belirgin bir kimlik modelinden söz etmek olanaksız görünmektedir. Berktaş'a göre "kimlikler kesin konturlu olmadığı gibi kendi içinde kırılmalar, boşluklar, eksiklikler barındırırlar."¹⁶⁸ Burada ortaya çıkan kimlik kırılmalılığının yine anlatı içinde belirlenen bir gönderimle aşılacağı belirtilmektedir. Anlatı içinde her kahramanın, olayların rastlantısallığına rağmen, eylemlerinin sorumluluğunu yüklenabilen ya da bu sorumluluğun yüklenilebileceği kişi olarak belirlendiğini belirten Ricoeur, buradan yola çıkarak, tözsel bir özdeşliğe başvurmadan kendiliğinin sürekliliğini sağlayan anahtarın, insanın söz verme ve verdiği sözü tutma yetisi içinde bulunabileceğini söylemektedir.¹⁶⁹ Kimliğin sürekliliğinin güvencesi olan söz verme ediminin başkalarının varlığında ve tanıklığında geçerli olduğu düşünüldüğünde, kimlik kurulumu için başkasının varlığının zorunluğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kişisel kimlik içinde 'başka'sı

¹⁶⁶ Ricoeur, P. (2013), **Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)**, s. 406.

¹⁶⁷ Ricoeur'ün, olay örgüsü kurma yeteneğini ve olay örgüsünün işlevini, Kant'ın ortaya koyduğu şekilde anlama yetisinin sentezleme işlevi ile ilişkilendirdiğini yukarıda "İnsan Eyleminin Zamansal Anlaşılabilirliği, Anlatı Kuramı" başlığı altında incelemiştik. Bkz. Agy. s. 49. Ayrıca Bkz. Ricoeur, P. (2003) "Life in Quest of Narrative" **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, s. 20.

¹⁶⁸ Berktaş, F., (2012), **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 213.

¹⁶⁹ Bkz. yukarıda s. 148. Alıntı: Ricoeur, P. (2005) **The Course of Recognition**, s. 103.

bir karşıtlık olarak değil, biraradalık olarak yan yana gelmekte, başkası “bizzat kendiliğin kurucu ögesi olabilecek”¹⁷⁰ bir başkalık olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda kendinin başka ile olan ilişkisi Ricoeur söyleminde tanıklık etme/tanıma sorunu etrafında gelişmektedir. Bu açıklama içinde tanıklık fenomeni, ‘kendi’ hermeneutiğini ahlak felsefesine açan bir anahtar özelliği göstermektedir.¹⁷¹

Arendt için ise söz verme edimi, eylemin öngörülemezliğinin yarattığı belirsizlik karşısında gelecekte olabileceklere karşı alınmış bir önlem olarak görünmektedir. Ona göre verilen sözleri yerine getirebilme yetisi kimliklerimizi korumanın ve bütünlük içinde tutmanın olanağını bize vermektedir.¹⁷² Ancak bunun için, söz verenle sözü tutanın aynı kişi olduğuna tanıklık eden başkalarının bulunuşu gerekmektedir.

Arendt, söz verme ediminin bireyleri bir arada tutan ve bu anlamda grup kimliklerinin oluşmasına yol açan bir başka etkisinden daha söz etmektedir. Ona göre karşılıklı verilen sözler ve yapılan anlaşmalar, “insanları topluluk olarak bir arada tutan gücü”¹⁷³ oluşturmaktadır. Bu gücün aynı zamanda devleti oluşturan yasanın gücü olduğu açıktır. Yasanın gücü ise dayanağını, yaptırım alanındaki insanların yapıcı aynılığı veya öz bakımından birliği kabulünden alır. Ancak bu kabulün herhangi bir metafizik temeli olmadığı hermeneutik görüşlerce ortaya konmaktadır. Sözer’in deyişiyle anayasalar söz konusu olduğunda bile “yasanın metafizik anlamında bir temeli, esası yoktur.”¹⁷⁴ Bu nedenle kimliği oluşturan tanı(n)ma fenomeni, genel geçer olanla kurulacak yapıcı aynılığa değil, anlatılarda ortaya çıkan bir birlik kurulumuna dayandırılmıştır. Bu bakımdan modern dönemde ortaya çıkan ulus kimliklerin birer toplumsal tasarım olduğu görüşü yoğunluk kazanmaktadır.

Çalışmamızın bu noktasında, Gökberk ve Akarsu’nun ülkemizde modern ulus toplumun oluşturulması bağlamında ortaya koydukları birey anlayışlarını çağdaş felsefenin saptamaları ışığında değerlendirmek istiyoruz.

¹⁷⁰ Ricoeur, P., (2010), **Başkası Olarak Kendisi**, s. 5. Bkz. Yukarıda s. 153.

¹⁷¹ Kaplan, M. D., (2003), “Selfhood” **Ricoeur’s Critical Theory**, s. 92.

¹⁷² Bkz. yukarıda, s. 150. Ayrıca bkz. Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 237.

¹⁷³ Arendt, H., (1998), **The Human Condition**, s. 244.

¹⁷⁴ Sözer, Ö., (2013), “Yasanın Şiddeti, Adaletin Belleği, Atatürk ile Derrida”, **Felsefe Arkivi**, S. 35, 2008-2011, s. 7.

Gökberk ve Akarsu Düşüncesinde Ulus Kimliğinin Temelleri

Çalışmamızda “*Modern Dönem Birey Anlayışları*” başlığı altında belirttiğimiz gibi, modern düşüncede ortaya çıkan kişisel özdeşlik araştırmaları, Avrupa’da ulus devletlerin kurulduğu, devlet ve hukuk anlayışlarının yeni duruma göre yeniden düzenlendiği dönemlere denk düşer. Kişisel özdeşlik tanımlamaları ile ilgili olarak ilk andığımız filozof olan Locke, bu anlamda modern siyaset felsefesinin de kurucu isimlerinden biridir. Bu dönemin birey anlayışlarında kişiliklerle ilgili temel sorun, insanların geçen zamana rağmen hep aynı ‘o kişi’ olmalarının yani tutarlı ve sürekli bir karakter olarak tanınmalarının tözsel dayanağının ne olduğu yönündedir. Düşüncenin, klasik geleneğin özdeşlik mantığına göre kurulduğu ve tümellik idealinden ayrılmadığı bu dönemde ortaya çıkan kişisel özdeşlik tanımlamalarını Ricoeur, ‘aynılık özdeşliği’ olarak yorumlamaktadır.¹⁷⁵ Modern ulus devletinin felsefi temellerini hazırlayan on sekizinci yüzyıl filozoflarının, kimliklerle bağıntılı olarak aynılık niteliği üzerinde bu denli yoğunlaşmaları uluslaşma ve ulus devlet kavramları ile birlikte düşünülmektedir. Özlem’e göre “ulus devletlerin önemli bir kısmı evrenselci-Aydınlanmacı düşünüş tarzı altında ulusu, dil ve kültür birliği temelinde bir yurttaşlar birliği olarak gördüler (...); bu, ulus devletlerin önemli bir kısmını toplumdaki çeşitli kolektif kimliklerin görmezlikten gelinmesi, vaz’edilen ulusal kimlik içinde eritilmesi, bastırılması veya ehlileştirilmesi yolunda çaba sarfetmeye yöneltti.”¹⁷⁶

Bu anlamda baktığımızda aynılık özdeşliğinin bir töz olarak insan içselliklerinde¹⁷⁷ araştırılması, Locke gibi modern dönem filozoflarınca gerçekleştirilirken, Aydınlanma geleneğinin bir başka filozofu Herder’in görüşlerinde, söz konusu özdeş kimliğin, bir tekillik olarak insanlara ve halklara, doğa gibi tarih tarafından sunulduğu ifade edilmektedir.¹⁷⁸ Herder’in düşüncesinde,

¹⁷⁵ Bkz. Yukarıda “*Modern Dönem Birey Anlayışlarında Kişisel Özdeşlik*”, s. 116.

¹⁷⁶ Özlem D., (2009), “Evrenselcilik-Tekilcilik Tartışması Bağlamında Kimlik ve Özgürlük”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe**, s. 174.

¹⁷⁷ Taylor’a göre modern kültürün öznesi kendi sahiciliğinin kaynağını yine kendi içinde bulmaktadır. Ona göre “bizim modern ‘kendi’ kavramımız, belli bir (ya da bir grup) içsel duyum yolu ile kurulur.”¹⁷⁷ Bkz. Taylor, C. (2001), **Sources of Self: The Making of Modern Identity**, Cambridge, Massachusetts, Harvard Üniv. Yay., s. 111.

¹⁷⁸ Özlem D., (2004), “Tarih ve Anlama: Herder’in Tarih Felsefesi”, **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkilap Yay. s. 69.

tarihte bireysel varoluşlar olarak görünen halkların /ulusların her birisinin “kendine öz bir yetisi vardır, bu yeti ulusu biçimlendiren bir yasadır; böylece, doğanın her yerinde biçimlerini yaratan tanrısal güç, uluslarda da başka başka biçimlere bürünerek kendisini gösterir.”¹⁷⁹ Buna göre ulusları oluşturan bireylerin, taşıdıkları tarihsel öz bakımından bir özdeşlik ve aynılık taşıdıklarını düşünmek gerekir. On sekizinci yüzyılda gelişen tarihselci akımların bu yöndeki açılımlarına önceki bölümde geniş olarak yer vermiştik.¹⁸⁰

Bu bağlamda baktığımızda, Gökberk ve Akarsu’nun Herder, Humboldt gibi on sekizinci yüzyıl tarihselci filozoflarına olan ilgilerini, Türkiye’nin modern bir ulus devlet olarak inşası sırasında, çizilecek ulus kimlik tasarımlarının taşıyıcı dayanaklarının tarih, dil ve kültür içinde aranması çabaları olarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu çerçevede bir önceki bölümde verdiğimiz gibi, Gökberk’in farklı kültürler yoktur, farklı çağlar vardır söylemini de, kültürümüzün kökenlerini Batı Anadolu’da var olan Antik Yunan izleri arasında aranması önerisini de, tarih içinde keşfedilecek bir özgünlüğün arayışları olarak görmek gerekir kanımızca.

Ulus toplumlarda, bireysel kimlikler arasında var olduğu düşünülen aynılığın temelini tarihte ve dilde kendini gösteren bir öz’e dayandığı görüşü onsekizinci yüzyılın tarihselci akımlarının geliştirdiği bir düşünce biçimidir. Gadamer bu gelişmeyi, varolan bu öze göre kültürün biçimlenmesi (*Bildung*) olarak açıklamaktadır.

Gadamer’in yorumuna daha yakından bakarsak, burada ortaya çıkan kültür kavramının, “kişilerin kapasite ve yetilerinin geliştirilmesi” anlamını aşarak, kişinin “onunla ve onun içinde şekillenerek kendisi haline geldiği” tarihsel bir anlama işaret ettiği görülmektedir.¹⁸¹ Bu yeni kavrayış, insanın bütün doğal ve güdüsel yönleriyle bağlı bulunduğu çevreden koparak, anlamlarla yüklü evrensel bir varlıkla kendisini ilişkilendirebilme yetisine bağlanmaktadır. Bu ilişkilendirişle birlikte kişi kendi biçimini de kazanmaktadır. Burada insanı antropolojik olarak diğer canlılara göre

¹⁷⁹ Gökberk, M., (1997), **Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları** s. 120

¹⁸⁰ On sekizinci yüzyılda beliren tarihselci görüşlerin yola çıkış noktasının kimliği açıklama değil, tarihte var olduğu düşünülen bütünlüğü, ulus gibi tekil varoluşların farklılıklarını yadsımadan kurmak olduğunu burada belirtelim. Bu amaçla tarihsel bütünlük ile tekil varoluşlar arasında kurulan parça bütün ilişkisi yorumlayıcı tarih anlayışının ve hermeneutik felsefenin başlangıcını oluşturmuştur.

¹⁸¹ Gadamer, H-G. (1994), **Truth and Method**, s. 11.

özel kılan ‘ideleştirme’ yani soyutlayabilme yetisine verilen önem de ortaya çıkmaktadır. Herder ve Humboldt’un çağdaşı olan Hegel’de, “*Geist* varlığının *Bildung* kavramıyla temelden ilişkili”¹⁸² olduğunu söyleyen Gadamer, böylelikle bireysel varlığının sonluluk ve sınırlılığından kurtulan insanın genel geçer olanla ilişkilendiğini söyler. Buna göre her birey, kendisini güdülere bağlı doğal varoluşundan kurtararak, bütün bireysel oluşları kuşatan tinselliğe yükseltecek araçları, kendi halkının dilinde, geleneğinde, kurumlarında önceden verili olarak bulur. Her birey içinde bulunduğu dünya, dil ve gelenek yolu ile ve onun içinde şekillenerek kendisi olur. O nedenle kültürleşme süreci, bir yandan kendine yabancılaşmayı içerirken aynı zamanda kendine (özüne) dönüş olarak görülmektedir.¹⁸³ Başka bir deyişle kültürleşme (*bildung*), “arzunun, kişisel çıkarların ve özel ilgilerin dolaysızlığından uzaklaşmak”¹⁸⁴ ve sonsuzluk talebi anlamında “başka bir varlıkta kendisinin bilincine varmak”¹⁸⁵ olarak anlaşılmaktadır.

O nedenle kültürü oluşturan dil ve gelenek, özü oluşturan tinde kendini bulmanın, yeniden kazanmanın yolu olarak görülmektedir. Bu aynı zamanda bütüne ait bir parça olarak kendi temelini ve sürekliliğini kazanmanın da bir yoludur. Bu nedenle on sekizinci yüzyıl, uluslaşma çabaları ile birlikte tarih, dil ve kültür araştırmalarının geliştirildiği, Herder, Humboldt gibi filozoflarda görüldüğü üzere, farklı içerik ve anlayışlarla, yeni bakış açılarının oluşturulduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ülkemize dönersek; bu gelişme Gökberk tarafından, “öz çizgilerini her bakımdan geliştirmeye çalışan Avrupalı uluslar, elbette, ulusal varlığın özelliğini en güzel açığa vuran dilde de benliklerine ulaşmaya çalışacaklardı”¹⁸⁶ sözleri ile ifade edilir. O nedenle uluslaşma dönemi aynı zamanda, ulusal dillerin “yabancı dil benliklerinin salgılarından temizlenmeye uğraşıldığı”¹⁸⁷ dönemler olarak görülmektedir. Gökberk, önce İtalya’da başlayan, sonra Fransa ve Almanya’da gelişen Latince ve Yunanca etkisine karşı “anadilin kurulması ve korunması için

¹⁸² Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 12.

¹⁸³ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 14.

¹⁸⁴ Gadamer, H-G., (1994), **Truth and Method**, s. 13.

¹⁸⁵ Agy.

¹⁸⁶ Gökberk, M., (2008), “Felsefe Bakımından Dil” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 77

¹⁸⁷ Agy.

uğraşma ve çalışmalardan”¹⁸⁸ söz ederek “milli uyanışla, nasıl dile karşı bir ilgi ve sevginin de ortaya çıktığını” belirtir. Bunun genel bir kanun gibi olduğunu söyleyen Gökberk, bizim de bu kanunun dışında kalmadığımızı, 1908’de Ziya Gökalp’le başlayan dilde Türkçülük hareketlerinin, Atatürk’le tam kadrosunu bulduğunu yani Türkçe’nin kanun ve bilim dili olma yoluna girdiğini söyler.

Bu bağlamda ulusal kimliğimizi oluşturacak temelin, dil ve kültür yapıları içinde aranması çabalarını Gökberk ve Akarsu’nun çalışmalarında yakından takip edebilmekteyiz. Gökberk her ulusun kendine özgü bir dilinin olmasını, “bir dilde bireysel bir insan gurubunun, bir ulusun özel ruh ve yaşama biçemi tinsel bir form kazanır”¹⁸⁹ sözleri ile ifade eder. Söz konusu biçem, bir yandan dilin tarihsel olarak içine aldığı kuşaklar tarafından etkilenmesi ile bir yandan da bu kuşakların dil tarafından biçimlendirilmeleri ile gerçekleşmektedir. Buna göre Türkçeyi “bir sıra Türk kuşaklarının harcadığı emeklerle”¹⁹⁰ bugünkü durumuna gelmiş görmektedir. Ona göre, “yeni nesnelere, yeni durumlar, yeni duygu ve düşünceler karşısında kalan Türk insanı bunları dile getirmenin yollarını aramış, bulduklarını her yanı birbirini tutan bir sistem içine yerleştirmeye uğraşmış, bu sistemi varlıkları kavrayan zekasının boyuna daha iyi bir aracı yapmaya çalışmıştır.”¹⁹¹

Yine de ulusal dilimizin taşıdığı ulusal ruhun, genel geçer tin ile bir şekilde buluşması, ilişkisininin kurulması gerekmektedir. Bu tin Batı kültür çevresi tinidir ve Grekçe ile Latince, “antik ruhu içinde saklayan, bu ruhu bize kadar taşıyan birer kap gibidir.”¹⁹² Bu nedenle Latince ve Grekçe, ulusal dilleri ile birbirinden kopmuş olan Avrupalı toplumları bir birine yeniden bağlayan bir bağ olmuştur. Gökberk Avrupa dillerinin uluslara kendi kimliklerini kazandırmak yanında Avrupa kültürünün tinini taşıyan antik bir temel de kazandırdığını söylemektedir.

Ulusal kimliğin temelleri böylece saptandıktan sonra sıra bu ulus topluma kim olduklarını anlatmaya gelmektedir. Bireysel kişiliklerin bir yaşam öyküsünün içine yerleştikleri anda görülür olmaları gibi, ulus kimliklerin de gerçeklik kazanabilmeleri

¹⁸⁸ Gökberk, M., (2008), “Felsefe Bakımından Dil” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 109

¹⁸⁹ Gökberk, M., (2008), “Felsefe Bakımından Dil” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 73.

¹⁹⁰ Agy.

¹⁹¹ Agy.

¹⁹² Gökberk, M., (2008), “Felsefe Bakımından Dil” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 78.

için anlatılara ihtiyaçları vardır. Bu çerçevede felsefecilerimizin, tarih, dil ve kültür alanında ve özellikle Batı Anadolu’da yerleşmiş Antik Kültür çerçevesinde yaptıkları araştırmaları böyle bir kimliğin hem belleğini oluşturmak, hem de öyküsünü yazmak bakımından değerlendirmek zorlama olmayacaktır.

Yeni Bellek, Yeni Kimlik

Gökberk, İslam kültür çevresinden ayrılmakla bu kültürün bize vermiş olduğu dünya tasarımından, “bu kültürün hümanizmasından” da uzaklaşmış olduğumuzu söylerken, bir yandan da sahip olduğumuz bir belleği de geride bıraktığımızı ima etmektedir. O nedenle Şirazlı Hafız gibi, Sadi gibi sanatçıların yapıtlarının bizim için artık insan yaratmalarının büyük örnekleri olmadığını söylerken, diğer yandan, Homeros, Sophokles, Virgilius’un yapıtlarına da yabancı olduğumuzu belirtmektedir.¹⁹³ Bu söylem, içinde bulunduğumuz bir temelsizliğe ve arada kalma haline işaret etmektedir. Gökberk’e göre bunun için çifte Rönesans gerekmektedir. Bir yandan tarih araştırmaları ile kimliğimizin öz çizgileri elde edilmeli, öbür yandan, bu araştırmalarda “katıldığımız yeni kültür çevremizin temeli olan antik ruh, bizim için yeniden doğmalıdır.”¹⁹⁴

Bu çabaları yukarıda Gadamer’e dayanarak verdiğimiz gibi kültürleşme çerçevesinde düşündüğümüzde, kendinden yabancılaşma ile başlayan ve başka bir temelde yeniden kendine geri dönüş yolu izleyen bir kültürleşme sürecinin öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Bir yanı ile sonlu ve sınırlı varlık alanı olarak görülen eski gelenek artık kültür dışını temsil etmektedir ve yabancılaşmıştır. Yeniden kendine dönüş genel geçer kültüre ulaşmak, onun içinde yer almakla gerçekleşecektir.

Öte yandan eski gelenek, kültür dışı kalarak bellek olma vasfını da yitirmiştir. O nedenle Batılılaşma aynı zamanda yeni bir bellek oluşturma çabası demektir. Bu belleğin izleri, Latince ve Grekçe yazılmış Antik metinler yanında, kültür dışı geleneklerle bulaşmamış, “Türkçenin öz değerlerini yüzyıllar boyunca saklamış olan

¹⁹³ Bkz. Yukarıda s. 228.

¹⁹⁴ Gökberk, M., (2008), “Felsefe Bakımından Dil” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 79.

metinlerden”¹⁹⁵ ve çeşitli tarih araştırmalarından toplanacaktır. Toplumsal ya da bireysel deneyimlerin, geleneklerin ve diğer birikimlerin yazılı yapıtlar yolu ile aktarılması, belleğin oluşumunda dilin kurucu etkisini de vermektedir. Burada yürütülecek olan tarih araştırmasının ‘bilimsel’ nitelikte bir tarih yazımı olduğu açıktır.

Bu saptamalarımızı, çalışmamızın “*Toplumsal Kimlik, Toplumsal Bellek*”¹⁹⁶ başlığı altında aktardığımız, tarih ile bellek ilişkisini anlatı üzerinden kuran Ricoeur’ün görüşleri ile birleştirmek istiyoruz. Hatırlanacağı gibi burada Ricoeur, sadece geçmişe dair öykülerin, mitlerin, sözlü anlatıların değil, tarih yazımının da anlatı özelliği taşıdığı üzerinde durmakta, ne kadar bilimsel yöntem iddiası taşırsa taşırsın tarih bilgisinin “eninde sonunda anlatsal”¹⁹⁷ olduğunu söylemekteydi. Bununla birlikte, tarihsel deneyimin zamansallaştırılmasının ve bu güne aktarılmasının yolu olarak görülen anlatı, olay örgüsel kurulumu nedeniyle bilişsel bir yetinin işlevi olarak da düşünölmekteydi.¹⁹⁸

Öte yandan, tarih araştırmasının her zaman bir yaşama dünyasına yönelmiş olduğunu ve her anlatının bir yaşama dünyasının içinde kurulduğunu belirten Ricoeur’ün, bunu “tarihsel yönelmişlik”¹⁹⁹ kavramı ile açıkladığını da bu görüşlere ilave etmek gerekmektedir. Buna göre, deneyim uzamı olarak adlandırılan geçmişe ait bellek, daima gelecekle ilgili bir beklenti ufku ile birlikte varolmaktadır. Aynı zamanda ilk etkisini beklenti çevreninden alan bir yönelim duygusu, “ister yoksullaştırmak, ister zenginleştirmek için olsun, deneyim uzamını etkiler.”²⁰⁰

Buna göre bugünün ilgileri bağlamında oluşturduğu sorularla tarihsel metinlere yönelen bir araştırmacı, bulduğu cevapları anlatsallaştırarak aktarmakla bir yönü ile tarihsel belleği oluşturmaktadır, bir yönü ile de tasarlanan bir gelecekte hareketle belleği biçimlendirmektedir. Buradan yola çıkarak belleğin manipöle edilebilirliği

¹⁹⁵ Gökberk, M., (2008), “Felsefe Bakımından Dil” **Değişen Dünya Değişen Dil**, s. 111.

¹⁹⁶ Bkz. yukarıda, s. 153.

¹⁹⁷ Ricoeur, P., (2009), **Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı**, çev. Mehmet Rıfat, İstanbul, YKY, s. 9.

¹⁹⁸ Anlatı Kuramı için bkz. yukarıda, s. 49. Ricoeur, P. (2003) “Life in Quest of Narrative” **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, Yay. haz. David Wood, Taylor & Francis e-Library, Routledge, New York, s. 20.

¹⁹⁹ Ricoeur, P., (2009), **Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı**, s. 154.

²⁰⁰ Ricoeur, P., (2007), “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, çev. Ömer Albayrak, **Avrupa’nın Krizi**, Yay. haz.. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Ankara, Dost Yayınları, s. 311.

üzerinde duran Ricoeur'e göre "anımsamak, sadece geçmişe ait bir imgeyi elde etmek, kavramak değildir; aynı zamanda o imgeyi aramaktır, bir şeyler yapmaktır."²⁰¹ Bu şekliyle oluşturulabilen ve kullanılabilen bir belleğin kişisel ve toplumsal kimliklere nasıl kaynaklık yaptığı, adı geçen bölümde aktarılmıştı.

Bu çerçevede ele alınan birçok çalışma bize, toplumsal belleğin "en temel anlamıyla bir grup tarafından hatırlanan ve aktarılan ortak bir deneyim üzerine odaklanması"²⁰² anlamını taşıdığını göstermektedir. Öte yandan çalışmalar, toplumsal belleğin, topluluğu oluşturan bireylerin her birinin kişisel deneyimlerinin ötesine uzanan bir alanı kapsadığını da göstermektedir. Bu bellek alanı, kuruluş öyküleri gibi anlatılar, topluluğa ait köken öyküleri, kahramanlık destanları yanında bayrak, heykel, vs. gibi simgelerle yaratılan sembolik bir anlam dünyasına bağlı olarak kurulmaktadır. Bu kurulumda, toplulukların ve onları oluşturan bireylerin bellekleri kültürel sürekliliği sağlayacak şekilde biçimlendirilir. Kültürel biçimlenme "kişisel bellek ile kişisel kimliğin köklerindeki kolektif boyutu ortaya koyar(lar)."²⁰³ Ricoeur'e göre "eylemin simgesel dolayimleri düzleminde bellek, anlatsal işlev yolu ile kimliğin oluşturulmasına katılır."²⁰⁴ Benzer şekilde Bıçak, insanın teorik temellendirilmesi olarak gördüğü kendilik bilincinin "tarihin çok büyük bir bölümünde, köken efsanelerine dayalı evren tasavvuru ve tarih düşünceleri ile gerçekleştiğini"²⁰⁵ söylemektedir.

Ortak bellek oluşturma yolu ile kimliğin kurulmasının ideolojik boyutuna dikkatimizi çeken Ricoeur, ideolojinin, "kimlik talebi ile belleğin kamusal ifadesi arasına yerleşen"²⁰⁶ ve bellek manipülasyonlarına yol açan bir fenomen olduğunu söylemektedir. Bu tür manipülasyonların özelliği, bellekte yarattıkları aşırı unutma veya aşırı anımsama durumlarıdır. Kutlamalar, anmalar, zoraki ezberler ve tekrarlar yolu ile öğrenilmiş geçmiş anımsanmaya zorlanır ya da kimlik bütünlüğünü zedeleyen, topluluğun ortak deneyimine ait bazı olaylar unutulur.

²⁰¹ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 75.

²⁰² Barash, J. A., (2013) "Belleğin Eşiğinde: Kişisel Deneyimle Politik Kimlik Arasında Kolektif Anımsama", **Bir Arada, Das Zwischen, In-Between**, Yay. haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yay., s. 23. Bu konu ile ilgili olarak bkz. yukarıda s. 155.

²⁰³ Agy.

²⁰⁴ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, Metis Yay. s. 104.

²⁰⁵ Bıçak, A.,(2014), **Tarih metafiziği ya da Kendilik Bilinci**, İstanbul, Dergah yay., s. 10.

²⁰⁶ Ricoeur, P., (2010), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, s. 101.

Cumhuriyet tarihimizden, toplumsal bellek oluşturuıcı anlatıların tarih araştırması yolu ile kurulmasına ait birçok örnek verebiliriz. Bunların en bilinenleri arasında *Güneş Dil Teorisi*²⁰⁷ ile *Türk Tarih Tezi*²⁰⁸ sayılabilir. Toprak'ın aktarımına göre, 1936 ve 1937 yıllarında uluslararası kongrelerde sunulan bu tezlerle “Türklerin kökeninin sarı ırka mensup olduğuna yönelik genel kanı çürütüldü ve bilim çevrelerinin geniş bir kesimi bu tezlerin anlamlı olduğu kanısına vardı; Türk Tarih ve Dil Tezleri sayesinde Anadolu insanı sınıf atladı ve Avrupa insanı ile aynı kefeye konulmaya başlandı.”²⁰⁹ Toprak bu makalesinde, Atatürk'ün 1930 lu yıllarda ulus inşa sürecinde kültürün kilit işlev göreceğine inanmış ve bu amaçla tarih ve dil üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmış olduğunu söyler.

Her toplumun olduğu gibi bizim ortak geçmişimizin de böyle bellek zorlamalarından payını aldığı açıktır. Bunun en trajik örneklerinden biri, ilkokullarda yakın zamanlara kadar gerçekleştirilen ant içme törenleridir. Bu törenlerde öğrenciler, ulus devleti oluşturan yasalara bağlı kalacaklarına ve gerektiğinde varlıklarını ‘Türk varlığına armağan’ edeceklerine ‘ant içerek’ söz verirlerdi. Burada olduğu gibi Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceğini hazırlamakla görevli yönetim kadrolarının uygulamaya koyduğu, kimlik ve bellek oluşturuıcı ritüeller ve anlatılar, Ricoeur'ün söz ettiği gibi gelecekte hareketle, geçmiş deneyim uzamının yeniden düzenlendiği tarihsel yönelmişliğin örneğini verirler.

Burada ele aldığımız felsefecilerimizde gözlemlediğimiz yönelmişlik duygusu ise, oluşturulmak istenen modern birey ve ulus kimlikle ilgili temel arayıştır. Bu arayışla ilgili yönelim, temelin kökenlerinin hem antropolojik olarak hem de tarihsel olarak Avrupa kültürünü yaratan bir geçmişte ve gelenekte bulunduğu kabulüne dayanır. Antropolojik bakış, ‘şimdi ve burada’ olmanın getirdiği tarihsel koşullanmanın aşılması, Aydınlanmanın bilimselci yaklaşımı içinde modern bireyin yeniden oluşturulmasını etik ilişkiler düzleminde tasarlamaktadır. Tarihselci bakış ise yeni kolektif kimliğin bellek gibi kurucu unsurlarını geçmişte bulunan bir tin ile

²⁰⁷ *Güneş Dil Teorisi Üzerine Ders Notları*, Abdülkadir Okutan, 1930, İstanbul Devlet Basımevi.

²⁰⁸ *Dil ve Tarih Tezlerimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar*, Ord. Prof. Şemsettin Günaltay, Prof. Reşit Tankut, 1938 İstanbul Devlet Basımevi.

²⁰⁹ Toprak Z., (2012), “Tarih, Antropolojik Dilbilim ve Güneş-Dil Teorisi”, **Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji**, İstanbul, Doğan Kitap, s. 470.

özdeşleştirilerek keşfetme yoluna gitmektedir. Kolektif anlatılarda kendini tanıyan ve tanınan birey, yasa karşısında hep aynı o birey olarak kalmaya söz vermektedir.

Aydınlanma geleneğinin modern birey anlayışları çerçevesinde şekillenen bu tümelci tasarımlar, bireysel ve toplumsal bulunuşların karşıtlıklar olarak kurulmasını getirmekte, söylemlerde karşıt konumlara yerleştirilmiş kişilik sınıflandırmaları ya da kültür ayrılıkları olarak kendini göstermektedir. Karşıtlaştırıcı düşünmenin ise, diyalog olanağını ortadan kaldırdığı gibi, eleştiri olanağını da zafiyete uğrattığı görülmektedir. Çalışmamızın başından beri belirttiğimiz gibi felsefecilerimizin söylemlerinde bulunan tarihselci ve tekilci yaklaşımlara karşın toplumsal gerçekliği değerlendirirken üstlendikleri bu tümelci tutumu, düşüncelerini oluşturan kavramsal çerçevenin ülkenin içinde bulunduğu politik koşullarla etkileşmesinin bir sonucu olarak anlamak gerektiği düşüncesindeyiz.

Bu etkileşimler, ülkenin önündeki sorunların aciliyeti ve ağırlığı da göz önüne alındığında, felsefecilerimizin birey-tarih ilişkisini irdeledikleri çalışmalarında yeterince eleştirel bir bakışa sahip olmalarını engellemiş görülmektedir. Kimlikler, kültürler ve dini söylemler bakımından yapılan ayrıştırıcı ve dışlayıcı tanımlamaları bu kapsamda değerlendirmek gerekmektedir. Felsefecilerimizin kendilerine seçtikleri konu alanları ve araştırmalar, modernleşme süreci politikalarının da temel sorunlarıdır. Bu çerçevede gerçekleştirdikleri felsefi araştırmaların ve bulgularının, genç Cumhuriyet'in modern bir topluma hem bireysel anlamda hem de ulusal anlamda yeni bir kimlik kazandırma amacı ile uyduğu, bu bağlamda 'kimlik politikası oluşturma' çerçevesi içinde değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Bununla birlikte eleştiri ve diyalog bakımından tartışmalı bulunan bu yaklaşımları ve ortaya konan söylemleri, ülkemizde eleştirel felsefe geleneğinin yeşermesi için ön açıcı hazırlık çalışmaları olarak da değerlendirmek gerekmektedir. Başta Türkçenin felsefe dili haline getirilmesi için yaptıkları çalışmaların ve bu çalışmaların açtığı alanda felsefenin temel metinleri ile kurdukları ilişkilerin, yeni kuşakların felsefe ile ilişkisini beslediği, farklı bir ivme kazandırdığı açıktır. Türkiye'deki entelektüel hareketin felsefe ile ilişkisi düşünüldüğünde ve bu hareketin çalışmamızın başında özetini verdiğimiz kısa geçmişi göz önüne alındığında,

geleneksel bir sorun olan eleştirel bakış eksikliğinin bütün sorumluluğunu felsefecilerimizin omuzlarına yüklemek haksızlık olacaktır. Bu bakımdan onların çalışmalarını başka bir kültürde köken arama çabaları olarak nitelemekten çok, Sözer'in deyimiyle “yaşamak için kök salma”²¹⁰, varolan kökleri, başka verimli alanlara, dünyalara doğru uzatma çabaları olarak görmek daha adil bir bakış olacaktır kanısındayız.



²¹⁰ Sözer, Ö., (2013), “Yasanın Şiddeti, Adaletin Belleği, Atatürk ile Derrida”, **Felsefe Arkivi**, S. 35. s. 10.

SONUÇ

Bu çalışmada, 1933 üniversite reformundan sonra İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde gözlemlediğimiz iki farklı yaklaşım biçimi, yüzyıl başında Kıta Avrupa'sı felsefesinde ortaya çıkan yeni açılımların yarattığı etkiler ve Türkiye'nin içinde bulunduğu tarihsel koşulların belirleyiciliği bağlamında incelenmiştir. Takiyettin Mengüşoğlu'nun temsil ettiği yeni ontoloji yaklaşımı çerçevesinde şekillenen antropolojik görüşlerle, Macit Gökberk'in temsil ettiği, felsefe ile dil, tarih ve kültür ilişkisini temel alan yaklaşımların ele alındığı bu çalışmada, söz konusu belirleyici koşulların yarattığı ikilemler ve gerilimler, birey anlayışları kapsamında tarihsellik ve kimlik sorunları bakımından değerlendirilmiştir.

Bu değerlendirmelere bakıldığında bu çalışmada ulaştığımız sonuçları bazı başlıklar halinde toplamak mümkündür. İlk felsefecilerimizin söylemlerini oluşturan kavramsal çerçevenin, Avrupa felsefesinde ortaya çıkmış yeni açılımların izlerini taşımakla birlikte ülkemizin modernleşme sorunları ile ilgili tarihsel ve politik koşullarının da etkilerini taşıdığı görülmektedir. Farklı yönde işleyen bu dinamiklerin etkisi söylemlerde kendini bir gerilim olarak ortaya koymaktadır. İkinci olarak felsefecilerimizin ortaya koydukları söylemlerde, kısmen Aydınlanma eleştirisi olarak gelişmiş, tarihselci ve tekilci bakış açılarını taşımakla beraber, esas olarak Aydınlanma'nın akılcılık, bilimcilik, tümelcilik, ilkelerine bağlı oldukları görülmekte, bu ikilik, birey ve tarih ilişkilerinde bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda gelenekle ilişki ve kimlik konularında ortaya çıkan tarihsellik sorunu, çalışmamızda çağdaş hermenütik felsefenin açılımları ile birlikte değerlendirilmiştir. Üzerinde durduğumuz bir başka nokta ise, söylemlerde etkili olan tümelci bakış açısı ve doğruluk anlayışlarının, felsefi tavrılarda yarattığı diyalog ve eleştiri sorunudur.

Söz edilen sonuçları daha belirgin kılmak için tarihsel koşulların kesiştiği bir dönemde felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan ikilemlere yakından bakıldığında, sorunun kaynağında felsefe tarihinin en eski kutuplaşmalarından birini oluşturan tümelcilik-tekilcilik tartışmasının bulunduğu gözlenebilmektedir. Başka bir deyişle felsefecilerimizin konuları, tüm gerçekliği mantıksal ve akılcı

soyutlamalarla elde edilmiş tümel kavramlar üzerinden açıklayan sistemci felsefe anlayışları ile tüm kavrayışların her zaman bireysel ve dönemsel olduğu, buna bağlı olarak da her türlü bilginin tarihsellik koşulu içeren bir yorum olduğunu belirten tekilci felsefe anlayışları arasında kalan bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu arada kalmanın kendisini en fazla gösterdiği konu alanı ise insan ve tarih ilişkisi ile bu ilişkide ortaya çıkan gelenek ve kimlik sorunlarıdır. Bu saptamalarımız çalışmamızda çağdaş felsefenin tarihsel ve yorumlamacı yaklaşımları ile karşılaştırmalı olarak ele alınmış, elde ettiğimiz sonuçlar, bu yaklaşımın bulguları ile birlikte değerlendirilmiştir.

Bu çerçevede çalışmada önce Mengüşoğlu'nun felsefe temelinde gerçekleştirdiği antropolojik görüşleri, süreklilik göstermesi bakımından öğrencisi İoanna Kuçuradi'nin görüşleri ile birlikte ele alınmıştır. Araştırmamızda gerek Mengüşoğlu'nun doğal tavrı öne alan antropolojik yaklaşımının, gerekse Kuçuradi'nin etik kişi ve etik ilişkiler bağlamında ele aldığı antropolojik görüşünün, insanı yapı özellikleri ve varlık olanaklarının gerçekleştirilmesi bakımından, kategoriyel bir çözümlenme ile tanımladığı görülmektedir. Buna göre insanı tüm diğer canlılardan ayırtılı kılan yapı özelliklerinin ontolojik temelde araştırılması olarak tanımlanan bu antropoloji, kamusal alanda ortaya çıkan eylem ve etkinlikleri yöneten en genel yasa ve ilkelerin değerler temelinde araştırıldığı bir etik çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu söylemlerde bütün insanların taşıdığı olanaklar bakımından yapı aynılığı gösterdiği belirtilmekte, farklılıkların insan başarısı olarak görülen eylemlerde ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Bu çerçevede insanı antropolojik olarak diğer canlılardan farklı kıldığı düşünülen bazı eylemler, değer-başarı ekseninde ele alınmakta, böylelikle ölçülendirilerek sınıflandırılabilir. Kamusal alanda ortaya konan insan eylemlerini verili kabul edilen bazı olanakların etik bakımdan gerçekleştirilmesi zemininde ele alan bu tanımlamalar, bireysel kimlikler gibi toplumsal varoluşları da hiyerarşik bir düzenleme içinde sınıflandırılabilir kılmakta, değer yapısında oluşturulacak değişikliklerle eğitilebilir, düzeltilebilir, normalleştirilebilir görebilmektedir. Bu bağlamda değerli ve başarılı kabul edilen eylemlere örnek olarak, modern Batı kültürünün felsefe, bilim, yazın, teknoloji, hukuk gibi alanlarda verdiği ürünler ve davranış modelleri

gösterilmektedir. Böylelikle Batı kültürü gelişim çizgisi bakımından yeryüzündeki diğer kültürlerle göre öncü ve örnek bir konuma yerleştirilmekte, aynı bakış açısı içinde toplum içindeki bazı bireyler, yaratıcı olanaklarının gelişmesi ve sahip oldukları değer dizilimleri nedeniyle diğerlerine göre daha ayırtlı bir konumda görülebilmektedirler.

Nicolai Hartmann ve Max Scheler çizgisinde ortaya çıkan fenomenolojik ve antropolojik görüşlerle beslenen bu yaklaşımda, aynı zamanda yeni ontoloji görüşünün temel savı olan ‘doğal tavır’ belirgin bir karakter olarak izlenmektedir. Doğa bilimlerine özgü bir yöntem anlayışının benimsendiği bu tavırda tümevarımcı bir yaklaşımla eylem alanını düzenleyen genel ilkelere ulaşılmakta, tekil bulunuşlar ile birlikte insan da nesneleştirilerek bilgi konusu yapılmaktadır.

Bu görüşlerin eleştirisi çalışmamızda çağdaş felsefenin yorumlamacı yaklaşımlarına dayanarak ortaya konmaktadır. Bu yaklaşımlarda, bilgiyi oluşturan koşulların önceden verili kabul edilemeyeceği, bu bağlamda araştırılan nesne ile araştırmacının çıplak bir bakışla karşı karşıya gelemeyeceği ortaya konmaktadır. Yaşama dünyası içinde gerçekleşen her karşılaşmanın, tarihsel bir ilişkisellik örgüsü içinde belirdiğinin ortaya konduğu bu anlayışlara göre her anlama durumsal ve bireysel olan bir yorumlama olarak gerçekleşmektedir. Anlamanın tarihselliği olarak tanımlanan bu durum çalışmamızda, tarihsellik, dünyasallık ve başkaları ile birlikte olma koşulları bakımından incelenmiştir.

Bu değerlendirmelerde öncelikle araştırmacının tarihsel bulunuşu nedeniyle, insanla ilgili kategoriyel bir çözümleme ile ulaşılan genelleştirmelerin olanaklı olmadığı belirtilmektedir. Bu bakımdan yapılan felsefi sorgulamalarda insanın durağan bir nesne olarak araştırma konusu yapılamayacağı, ancak başkaları ile birlikte bulunduğu ilişkisellik ortamında, bir kimlik olarak tanınabileceği ortaya konmaktadır.

Çalışmamızda, Gökberk, Akarsu çizgisinde ele aldığımız ikinci yaklaşımda da Aydınlanmanın tümelci felsefe anlayışları içinde tarih konusuna da ayrı bir önem verildiği görülmektedir. Felsefe ile tarih, kültür ve dil arasındaki bağıntıları araştırmayı esas alan bu felsefi tavır, Aydınlanma düşüncesinin açtığı bilimsel yolda

ilerleyen Batı kültürünün, sahip olduğu olanaklar ve geldiği nokta bakımından genel geçer bir özellik taşıdığını ileri sürmektedir. Bu yaklaşıma göre dünya üzerindeki bireysel ve kültürel varoluşlar, tarih bilinci edinerek bu yolun hangi aşamasında bulduklarını anlamalı ve gelecekteki bireysel varoluşlarını bu tümellik bilinci içinde Batı'nın izlediği yolu izleyerek gerçekleştirmeyi tasarlamalıdır. Öte yandan, tarihsel varoluşlar olarak toplumların, kendisini tarih, dil ve kültür içinde gösteren bir özgünlüğe sahip olduklarının ortaya konduğu bu yaklaşımlarda, on sekizinci yüzyılda gördüğümüz bir tarihselci anlayışın da etkili olduğu görülebilmektedir.

Bu çerçeveden Gökberk ve Akarsu'nun söylemlerine bakıldığında modernleşme sürecinde olan ülkemizde, Batı kültürünü içselleştirmiş bir toplumsal kimliğin tarihsel olarak yeniden kuruluşunun felsefi dayanaklarının araştırıldığı ve oluşturulduğu bir çaba gözlenebilmektedir. Bu söylemlerde, ortaçağ yaşadığı düşünülen geleneksel kültürün geride bırakıldığı bir yaşam planı değişikliği önerilmekte, Batı kültürü ve geleneği kendimize özgü yeni bir belleğin ve kimliğin kurucu temeli olarak görülmektedir. Bu çerçevede Batı kültür geleneğinin en eski metinlerinden yola çıkarak antik geleneğin tanınması önerilmekte, bu tanışıklığın yaygın kılınması için Türkçe'nin bir kültür dili hali getirilmesi çalışmalarına özel bir önem verilmektedir.

Bu bağlamda çalışmamızda, güncel felsefenin tarihsellik anlayışlarına dayanarak, özellikle felsefi düşünce bakımından gelenekten kopuşun neden olanaklı olmadığı üzerinde durulmaktadır. Bu yaklaşımlarda önceden kurulmuş bir referans çerçevesi olarak geleneğin, eleştirel düşünce için kılavuz işlevi gördüğü belirtilmektedir. Bu bağlamda geçmiş, barındırdığı sonsuz olanaklar ile geleceğin kuruluşuna zemin olmakta, insanın bu olanakları gerçekleştirmesi ise ancak geleneğin yol göstericiliğinde mümkün olmaktadır. Aynı tarihsel bakış içerisinde, deneyim uzamı olarak adlandırılan geçmişe ait belleğin, daima gelecek ile ilgili bir beklenti ufku ile birlikte varolduğu, ilk itkisini beklenti ufkundan alan bir yönelim duygusunun, ister yoksullaştırmak, ister zenginleştirmek için olsun, belleği etkilediği belirtilmektedir.

Bu bilgiler ışığında baktığımızda felsefecilerimizin söylemlerinde kurulan birey-tarih ilişkisinin, anlamanın tarihselliği bakımından bazı gerilimler taşıdığı görülmektedir. Bu sorun çalışmamızda bireysel ve toplumsal kimliğin bir özgünlük olarak kurulması düşüncesinde izlenmiştir. Felsefecilerimizin bağlı olduklarını gördüğümüz Aydınlanma geleneği içinde beliren birey anlayışlarının belirgin özelliği, kişisel özdeşlik bağıntılarının süreklilik ve tutarlılıklarının kategoriyel bir aynılığa dayandırılması olarak görülmektedir.

Çalışmamızda ele aldığımız çağdaş felsefeye ait yaklaşımlar, özellikle kamusal alanda ortaya konan eylemlerden hareketle oluşturulan kişisel özdeşlik bağıntılarının mantıksal olarak kurulmuş aynılıklar olarak görülemeyeceklerini ortaya koymaktadır. İnsanın ancak eylemlerinden yola çıkarak tanınabileceğinden hareket eden bu söylemler, bir arada yaşamının getirdiği ilişkisellik ağı nedeniyle eylemler ve söylemlerin tümel yasa, ilke, değer ve normlar altında tanımlanamayacağını, bu bakımdan bir öz veya töz düşüncesine götürülemeyeceklerini göstermektedir. Bu nedenle güncel eleştirel düşüncede insan bir ne'lik olarak değil, bir kimlik olarak ele alınabilmektedir. Eylemlerin sürekliliğinin ve tutarlılığının ancak anlatılar yolu ile sağlanabildiğini belirten bu görüşlerde, kimliği belirleyen özdeşlik kurulumunun da anlatısal olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda Avrupa'da Aydınlanma düşüncesi ile birlikte gündeme gelen ulus kimlikleri, içe dönük ve tarihsel bir araştırma ile keşfedilmiş tözsel özdeşlik kurulumları olarak düşünmenin, 'modern toplumsal tasarımlar' olduğu belirtilmekte, bu tasarımların, toplumsal belleği oluşturan anlatılar, ritüeller, semboller yolu ile sağlamlaştırıldığı bildirilmektedir.

Bu çerçevede belleğin kolektif olarak ve anlatılar yolu ile oluşturulduğu düşüncesi toplumsal belleğin manipüle edilebilirliği tehlikesini de getirmekte, başka bir deyişle kimlik tasarımları ile ideolojiler ve politik inisiyatifler arasında bir geçiş yolu açılmaktadır. Bu nedenle modern düşüncenin eylem alanını düzenleyen kimlik tasarımlarının aynı zamanda politik tasarruflar olduğu üzerinde durulmaktadır.

Ülkemize baktığımızda Batılılaşma programları içinde top yekün değişimin tüm hızıyla sürdüğü bir dönemde Üniversite'ye verilen görevin Cumhuriyet ilkelerini ve devrimlerini içselleştirmiş yeni kuşakların yetiştirilmesi olduğu bilinmektedir. Bu

süreçte felsefe etkinliğinin yönetimini ve yürütülmesini üstlenen felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan tümelci ve sistemci yaklaşımlarla bu yaklaşımlar içinde beliren birey anlayışlarını dönemin tarihsel koşullarıyla ilişkilendirmek gerekmektedir. Felsefe etkinliğinin Batı modeli çerçevesinde yeniden kurulduğu bu dönemde, kültür tarihi ve toplumsal bellek de Batı'nın izlediği gelişim modeli çerçevesinde yeniden değerlendirilmeye sokulmaktadır. Bu bakımdan Aydınlanma düşüncesinin barındırdığı akılcı ve bilimselci anlayış, otoritesini dini öğelerin belirlediği gelenekten kurtulmak için zorunlu bir araç olarak görülmektedir. O nedenle, felsefecilerimizin söylemlerinde ortaya çıkan ikilem ve gerilimlerin büyük ölçüde felsefi dayanıksızlıktan değil, kavramsal çerçevelerinin ülkenin tarihsel ve politik koşulları ile eklenmesinden doğduğu kanısındayız.

Söz konusu tümelci düşünce geleneğinin felsefe etkinliğimizde gözlemlenen olumsuz sonuçlarından biri de yarattığı karşıtlaştırıcı etki nedeniyle oluşan diyalog eksikliği ve eleştiri sorunu olarak görülmektedir. Bu tutumun felsefi temelinin Aydınlanma düşüncesinin doğruluk anlayışları ile ilgili olduğu çalışmamızda belirtilmektedir. Felsefecilerimizin söylemlerinde bugünün anlaşılması ve geleceğin kurulması bakımından tarih bilincinin önemi üzerinde durulmakta, ancak bu bilincin, bakış alanına her yöneltişte bireysel ve durumsal olarak yeniden kurulduğuna dair yorumlamacı ve çoğulcu görüşlere mesafeli kalınmaktadır. Bu bağlamda tümel bilginin önceden bulunmuş ilkelerin dayatıcı, aynılaştırıcı ve dışlayıcı uygulamaları ile kurulamayacağı, bir takım kültürel karşılaşmalarda gerçekleşen diyalog, tanıma ve eleştiri süreci içinde kurulan ve sökülün bir yapı olduğu düşüncesi ilgi görmemektedir.

Bununla birlikte ülkemizde felsefi düşünme geleneğinin tarihine bakıldığında diyalog ve eleştiri eksikliğini tek başına Cumhuriyet sonrası kuşağın tümelci tutumlarına bağlamak haksızlık olacaktır. Osmanlı döneminden beri Türkiye'de bilimsel ve kültürel değişimlerin devletin yönetici kadrolarınca sürdürülen bir aydın hareketi olduğu düşünüldüğünde, düşünceye düşen tarihsel görev eleştiri değil, devlet uygulamalarını haklılaştırma, anlaşılabilir kılma ve yaygınlaştırma olmuştur. Bu bakımdan modernleşmenin felsefi ayağını hazırlayan kadroların eylem

alanlarının, devletin Batılılaşma politikalarının uzanım alanları ile örtüşmesini yadırgamamak gerekmektedir.

Bununla birlikte felsefenin zorunlu koşulunun eleştiri olduğu düşünüldüğünde ve eleştirinin de öncelikle başka metinlerle karşılaşma, anlama ve tanıma ilişkisi olduğu görüldüğünde felsefecilerimizin çabalarında ortaya çıkan eleştiri boyutunu göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu konuda verilebilecek en önemli örnek Türkçenin bir felsefe dili haline getirilmesi için yapılan çalışmalardır. Bu yolla felsefenin en eski kaynakları ile tanışma olanağı elde edilmiş, yeni kuşaklarda eleştirel düşünmenin gelişmesi için önemli bir olanak elde edilmiştir. Ülkemizde Aydınlanma eleştirisi olarak değerlendirebileceğimiz fenomenolojik ve hermeneutik görüşlerin, Mengüşoğlu ve Gökberk döneminin hemen arkasından başlamasını ve bir felsefi tavır olarak gelişmesini de bu çabalarla birlikte düşünmek gerekir kanısındayız. Bu görüşümüzü desteklemek için, Mengüşoğlu'nun Husserl'in fenomenoloji felsefesine yönelttiği tartışmalar ile Kant ve Scheler'in antropolojik görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele aldığı çalışmalar örnek gösterilebilir. Benzer şekilde Gökberk'in, Kant'ın Aydınlanmacı tarih anlayışını, onsekizinci yüzyılın tarihselci filozofu Herder'in görüşleri ile birlikte ele aldığı ve tartıştığı yapıtı da bu kapsamda değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede hem bir değerlendirme hem de bir eleştiri olarak tanımlanabilecek çalışmamızın, yakın geçmişimize ait bu metinleri, bugünün sorunları ve beklentileri bağlamında ele almak, böylelikle geçmiş ve geleceğimiz arasında bir bağlantı oluşturmak amacını güttüğünü bir kez daha belirtmek gerekmektedir. Bu çaba doğrultusunda, çalışmamızda ele aldığımız hermeneutik görüşlere dayanarak, felsefede gelenek oluşturmanın metinlere her defasında yeniden yönelerek, eleştiriyle onlara yeni ve başka bir içerik kazandırarak mümkün olduğunu göstermeye çalıştık. Bu bakımdan felsefecilerimizin metinleriyle kişisel ve dönemsel bir karşılaşmanın ürünü olan bu çalışma, bir yeniden yönelme ve yeniden anlama çabasını da içerisinde taşımaktadır. Yine de her yönelişin bireyselliği ve tarihselliği göz önüne alındığında eleştirinin ve gelenek oluşturmanın bitmeyen bir süreç olduğu açıktır. Bizim çalışmamız da bu süreç içinde başka yönelişlere ve eleştirilere açık bir adım olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia: **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, İnkilap Yayınları 1994.
- ↳ : **Değişen Dünya, Değişen Değerler**, İstanbul, İnkilap Yayınları, 2006.
- ↳ : **Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu**, İstanbul, İnkilap Yayınları, 1998.
- Anğ, Tüten : “Bedia Akarsu ile Aydınlanma Üzerine Söyleşi” **Bedia Akarsu Armağanı**, Yay. Haz. Çotuksöken B.-Özlem D. İstanbul, İnkilap Yayınları. 2000,
- Arendt, Hannah: **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- ↳ : **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- ↳ : **The Human Condition**, Chicago, The University of Chicago Yayınları, 1998.
- Arslan, Ahmet: “Bir İslam Felsefesi Var mıdır?” **Yazko Felsefe Yazıları**, 2. Kitap, İstanbul, 1982.
- Arslan, Ali: **Darülfünun’dan Üniversiteye**, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995.
- Assmann, Jan, : **Kültürel Bellek**, Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, çev. Ayşe Tekin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Aster, Ernst von: “Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri” **Felsefe Arkivi**, Cilt 3, Sayı 2, 1955.
- Barash, Andrew: **Martin Heidegger and the Problem of the Historical Meaning**, New York, Fordham Üniv. Yayınları, 2003.
- ↳ : “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası” **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics**, İstanbul, Boğaziçi Üniv. Yayınları, 2002.
- ↳ : “ Belleğin Eşiğinde: Kişsel Deneyimle Politik Kimlik

- Arasında Kolektif Anımsama”, **Bir Arada, Das Zwischen, In-Between**, Yay. Haz. Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2013.
- __, : “Analyzing Collective Memory”, **On Memory, An Interdisciplinary Approachs**, Yay. haz. Doron Mendels, Peter Lang Yayınları, 2007.
- Bayart, J-Françoise: **Kimlik Yanılsaması**, çev. M. Moralı, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, YKY yayınları, İstanbul,2002.
- __: “Modern Türkiye’de Felsefenin Kısa Tarihi”, **Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları**, İstanbul, Adam Yayınları, 1985.
- Bermann, Marshall: **Özgünlüğün Politikası**, Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı, çev. Nursel Yıldız, İstanbul, Sel Yayıncılık, 2011.
- Berktaş, Fatmagül: **Dünyayı Bugünde Sevmek**, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Bıçak, Ayhan: “Tarih Biliminde Tarih Bilincinin Yeri”, **Toplumsal Tarih Dergisi**, Ağustos 1996, İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları, 1996.
- __: “Tarihsel Varoluş”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı 15, Mart 2009.
- __: “Macit Gökberk’in Felsefe Anlayışı” **Felsefe Arkivi**, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, S.33, İstanbul, 2008.
- __: “Felsefeciler”, **Türk Düşüncesi II Kaygılar**, Dergah Yayınları, İstanbul 2010.
- __: “Düşünür Örneği Olarak Ziya Gökalp”, **Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları** Sayı 14, Ekim, 2008.
- __: **Tarih metafiziği ya da Kendilik Bilinci**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2014.
- Bolay, S. Hayri: **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul.1980.
- Bollnow, Otto, F. : “İfade ve Anlama”,**Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınları, 1995.

- Bumin Tülin: **Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi**, İstanbul, Alan Yayınları, 1987.
- Calhoun, Craig: “Kimlik ve Tanınma Politikası”, **Kimlik Politikaları, Tanınma özdeşlik ve Farklılık**, çev. Fatma. B. Helvacıoğlu ve Özlem İlyas, İstanbul, Doğubatı Yayınları, 2014.
- Cassirer, Ernst: **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, İnkilap Yayınları, 1996.
- Çiğdem, Ahmet: “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt 3, 2002.
- Connerton, Paul : **Toplumlar Nasıl Anımsar?** çev. Alaaddin Şenel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Çotuksöken, Betül: “Etiğe Antropontolojik Yaklaşım ve İoanna Kuçuradi’de Durum Etiği”, **İoanna Kuçuradi, Çağın Olayları Arasında**, Yay. haz. B. Çotuksöken, Gülriz Uygur, Hülya Şimşak, İstanbul, Tarihçi Kitabevi, 2014.
- _: “Hans Reichenbach’ın Felsefi Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım” **Felsefeyi Anlamak, Felsefe ile Anlamak**, İstanbul, İnkilap Yayınları, 2001.
- _: **Nermi Uygur’un Felsefe Dünyasından Kesitler**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1995.
- _: Cumhuriyet Döneminde Felsefe ve Felsefeye Emek Verenler” **Felsefelogus**, 1998/4.
- _: “Ernst Cassirer’de İnsan”, **Yüzyılımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 1997.
- _: **Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe**, Ankara, TFK Yayınları, 2001.
- Courtine- S.Denamy: “Eyleme ve Düşünme, Martin Heidegger, Hannah Arendt’de Kaygı ve Dünya Kavramları” **Metafizik ve Politika- Metaphysics and Politics-** Martin Heidegger, Hannah

Arendt, Yay. haz. Yazıcıoğlu Sanem, Sözer Önay,
Tomkinson Fiona, İstanbul, Boğaziçi Üniv. Yayınları. 2002.

Dellaloğlu, F. Besim: **Ahmet Hamdi Tanpınar, Modernleşmenin Zihniyet Dünyası**, İstanbul, Kapı Yayınları 2012.

Descartes, Renè: **Meditationes On First Philosophy**, from the Objections and Replies Selections, çev. Michael Moriarty, Oxford World Classics, New York, Oxford Üniv. Yayınları, 2008.

Dilthey, Wilhelm: “Tin Bilimlerine Giriş” **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, çev. Doğan Özlem, İstanbul, Notos Kitap, 2011.

_: **The Formation of the Historical World in the Human Science**, Selected Works Vol. III, Yay. haz., Rodolf A. Makkreel and F. Rodi, N. Jersey, Princeton Üniversitesi Yayınları, 2002.

Direk, Zeynep: “Türkiye’de Felsefenin Kuruluşu”, **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**, İstanbul, Metis Yayınları, 2008.

Gadamer H.-Georg: “Dilthey’in Tarihselciliğin Güçlüklerine Dolanışı”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve der. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınları, 1995.

_: “Hermeneutik”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar**, çev. ve yay. haz., Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınları, 1995.

_: **Hakikat ve Yöntem**, çev. Hüsametdin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2008.

_: **Truth and Method**, çev., Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, NewYork, Continium Publications Company, 1994.

_: **Philisophical Hermeneutics**, ed. David E. Linge, Berkeley and Los Angeles, California, University of California Yayınları, 1977.

- Gökberk, Macit: “Ernst von Aster’in Felsefedeki Yeri”, **Felsefe Arkivi**, Cilt 2, Sayı 3, 1949.
- _: **Kant ve Herder’in Tarih Anlayışları**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- _: **Değişen Dünya Değişen Dil**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- _: “Macit Gökberk ve Türkiye’de Felsefe”, **Felsefelogos**, 1998/4.
- _: “Macit Gökberk’le Konuşma” **Yazko Felsefe Yazıları**, 1. Kitap, 1982.
- Gözkan Bülent: “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, **Yeditepe’de Felsefe**, İstanbul, Yeditepe Üniv. Yayınları, S:7, 2002.
- Günay, Mustafa: “Türkiye’de Hermeneutik (Yorumbilgisi)”, felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergi002/3-1.pdf.
- Güvenç, Bozkurt: “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Felsefenin Gelişmesi”, **Felsefelogos**, 1998/4.
- Habermas, Jürgen: “Dilthey’in Anlama Kuramı: Ben-Özdeşliği ve Dilsel İletişim” **Hermeneutik (Yorumbilgisi) üzerine Yazılar**, haz. ve çev. Doğan Özlem, Ankara, Ark Yayınları, 1995.
- Hartmann, Nicolai: “Almanya’da Yeni Ontoloji Cereyanı” çev. T. Mengüşoğlu, **Felsefe Arkivi**, Cilt I, Sayı 1, 1945.
- Heidegger, Martin: **Being and Time**, çev. J. Macquarrie & E. Robinson, Blackwell Publishing, Kundli, 2005.
- _: **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Ökten, İstanbul, Agora kitaplığı, 2008.
- Hume, David: **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, Kesim VI, 1997.
- _: **A Treatise of Human Nature**, ed. L.A., Selby-Bigge, M.A. Oxford at the Clarendon Press, I. Kitap, Kısım IV, 1960.

- Husserl, Edmund: **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**, çev. David Carr, Evanston, Northwestern Üniv. Yayınları, 1970.
- _: **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2007.
- _: **Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe**, çev. Tomris Mengüşoğlu, İstanbul, YKY, 1995.
- _: “Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe”, **Avrupa’nın Krizi**, Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa’nın Dönüşümü, çev. A. Sabuncuoğlu, Ö. Sözer, İstanbul, Dost Yayınları, 2007.
- İrzik, Gürol: “Hans Reichenbach in Istanbul” **Synthese** 181:157–180, DOI 10.1007/s11229-009-9592-y. 2011.
- İrem, Nazım : “Mustafa Şekip Tunç”, **Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt 3, 2004.
- _: “Muhafazakar Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye’de Bergsonculuk” **Toplum ve Bilim**, 82, Güz, 1999.
- Jacoby, Russel: **Belleğini Yitiren Toplum**, çev. Hakan Atalay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Kafadar, Osman: **Türkiye’de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi**, İz Yayınları, İstanbul, 2000.
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, çev. ve haz. Paul Guyer ve Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge Üniv. Yayınları, 1998.
- Kaplan, M. David: **Ricoeur’s Critical Theory**, New York, State Üniv. Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail: **Bir Felsefe Dili Kurmak**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2001.
- Karakuş, Rahmi : **Felsefe Tasavvurumuz**, İstanbul, Değişim Yayınları, 2003.
- _: **Felsefe Serüvenimiz**, İstanbul, Seyran Kitap, 1995.
- Kaynaradağ, Aslan: **Felsefecilerle Söyleşiler**, İstanbul, Elif Yay, 1986.
- _: **Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar**, Ankara, TFK Yayınları, 1986.

- Klein, Ted: “Önsöz” **Yorum Teorisi-Söylem ve Artı Anlam**, Ricoeur P., İstanbul, Paradigma Yayınları, 2007.
- Korlaelçi, Murteza: **Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi**, İstanbul, Hece Yayınları, 2002.
- Kuçuradi, İoanna: “Bir Değer Sorunu Olarak Özgürlük”, **Çağın Olayları Arasında**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2010.
- _: **Etik**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011.
- _: **İnsan ve Değerleri, Değer Problemi**, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2010.
- _: **Nietzsche ve İnsan**, Ankara, TFK Yayınları, 1999.
- _: **Schopenhauer ve İnsan**, Ankara, TFK Yayınları, 2006.
- _: “20. Yüzyıl Felsefi Antropoljisinde Takiyettin Mengüşoğlu’nun Yeri”, **Yüzyıllımızda İnsan Felsefesi**, Haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- Kutlu, Evrim: “Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ında Gündelik *Dasein* ve Başkasının Rolü” **Bir Arada das Zwischen In Between**, Önay Sözer Armağanı, Yay. haz., Sanem Yazıcıoğlu, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2013.
- Küyel, T. Mübahat: **Türkiye’de Cumhuriyet döneminde Felsefe Eylemi**, Ankara, Ankara Üniv. Rektörlüğü Yayınları, 1976.
- Lauer, Quentin: “Introduction by Quentin Lauer”, **Phenomenology and the Crisis of Philosophy**, (E. Husserl), çev. Q. Lauer, New York Harper&RowPublishers, 1965.
- Locke, John: **An Assay On Human Understanding**, Bölüm XXVII, § 1, Penguin Classics, 1998.
<http://gen.lib.rus.ec/book/index.php?md5=F75442FE368F0DCC0AD8CA55AE5A6302> pdf.
- Mardin, Şerif: **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.

- Mengüşoğlu, Takiyettin: **Değişmez Değerler ve Değişen Davranışlar**, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1965.
- _ : **Felsefi Antropoloji**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yayınları, 1971.
- _ : **Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann**, İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fak. Matbaası, 1976.
- _ : **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.
- _ : “Takiyettin Mengüşoğlu’ile Konuşma, Felsefe, Kültür ve Eğitim Üzerine”, **Felsefecilerle Söyleşiler**, haz. Aslan Kaynaradağ, İstanbul, Elif Yay, 1986
- _ : **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, Yay. Haz. Uluğ Nutku, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2014. İlk Basım, İ.Ü. Yayınları, 1949
- _ : “Fenomenoloji Felsefesi”, **Felsefe Arkivi**, Cilt I, Sayı 1, 1945.
- _ : “Subjektivlik Ve Objektivlik Fenomeninin Felsefi Antropoloji Bakımından Tahlili” **Felsefe Arkivi**, Cilt III, Sayı 4, 1957.
- _ : “Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük kavramı” **Yazko Felsefe Yazıları**, 1. Kitap, 1982.
- Moran, Dermont: “From the Natural Attitude to the Life-World”, **Husserl’ Idee**, ed., Lester Embree, Thomas Neon, **Contributions to Phenomenology**, Volume 66, Springer Dordrecht Heidelberg New York London, 2013.
- _ : **Introduction to Phenomenology**, Routledge, New York, Taylor and Francis Group, 2000.
- _ : **The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy**, New York, Taylor & Francis e-Library, Routledge, 2008.
- Moran, Berna: **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I**, İstanbul, İletişim Yay, 1999.
- Mullhal, Stefan: **Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman**, çev. Kaan Öktem, İstanbul, Sarmal Yayınları, 1998.

- Örnek, Yusuf: “Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu”, **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi**, Takiyettin Mengüşoğlu’nun Anısına, haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1997.
- Özcan, Muttalip: **İnsan Felsefesi: İnsanın Ne’liği Üzerine Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006.
- Özlem, Doğan: “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, **Anlamdan Geleneğe, Kimlikten Özgürlüğe, (Kavramlar ve Tarihleri)** İstanbul, İnkılap Yayınları, 2009.
- _: “Dilthey’in Tin Bilimlerini Temellendirme Sürecinde Epistemolojide Yaptığı Devrim”, **Bilim, Tarih ve Yorum**, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1998.
- _: “Takiyettin Mengüşoğlu’da İnsan Kavramı”, **Yüzyılıımızda İnsan Felsefesi**, Yay. haz. İoanna Kuçuradi, Ankara, TFK Yayınları, 1997.
- _: “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, **Modernleşme ve Batıcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, Cilt 3, 2004.
- _: **Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 1999.
- _: **Söyleşiler**, Yaşamı ve Felsefeyi Anlama Serüveni, Notos Kitap, İstanbul, 2013.
- _: **Etik, Ahlak Felsefesi**, İstanbul, Notos Kitap, 2014.
- _: **Tarih Felsefesi**, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2004.
- Palmer, E. Richard: **Hermeneutics: Interpretation Theoryin Fr. D. E. Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**, Evanston, Northwestern Üniv. Yayınları, 1969.
- Pöggeler, Otto: “Heidegger, Bugün”, **Heidegger Üzerine İki Yazı**, çev. Doğan Özlem İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001.
- Rahman, Fazlur: **İslam**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2009.

- Reagan, C.E.: “Words and Deeds: The Semantics of Action” **The Philosophy of Paul Ricoeur**, der. Lewis E. Hahn, The Library of Living Philosophers Vol:XXII, Illinois, 1995
- Ricoeur, Paul: **Başkası Olarak Kendisi**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2010.
- _: **Zaman ve Anlatı I**, Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis, çev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, İstanbul, YKY, 2007
- _: **Zaman ve Anlatı II**, Tarih ve Anlatı, çev. Mehmet Rıfat, YKY, İstanbul, 2008.
- _: **Zaman ve Anlatı: Dört Anlatılan (Öykülenen Zaman)**, çev. Umut Öksüzan, Atakan Altınörs, İstanbul, YKY, 2013.
- _: **Yorumların Çatışması, Hermenoytik Üzerine Denemeler**, çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2009.
- _: “Anlamli Eylemi Metin Gibi Görmek” **Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım**, Yay. haz. Taha Parla, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008.
- _: “Avrupa Bilincinin Krizi ve Avrupa”, çev. Ömer Albayrak, **Avrupa'nın Krizi**, Yay. haz. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, Ankara, Dost Yayınları, 2007.
- _: **Hafıza, Tarih, Unutuş**, çev. M. Emin Özcan, İstanbul, Metis Yayınları, 2010.
- _: **Memory, History, Forgetting**, çev. Kathleen Blamey ve David Pellauer, Chicago Üniv. Yayınları, Chicago ve Londra, 2006.
- _: “Hafıza, Tarih, Unutma: Paul Ricoeur ile Söyleşi”, Söyleşiyi Yapan Zeynep Direk, **Cogito, Paul Ricoeur**, İstanbul, YKY; Sayı. 56, Güz, 2008,
- _: **Eleştiri ve İnanç**, çev. Mehmet Rıfat, İstanbul, YKY, 2010.
- _: **Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation**, çev. Dennis Savage, New Haven, Yale Üniv. Yayınları, 1970.
- _: “The Creativity of Language”, **A Ricoeur Reader, Reflectio&Imaginatione** ed. Mario Valdés, Toronto, Toronto

- Üniv. Yayınları, 1991.
- _ : **On Paul Ricoeur-Narrative and Interpretation**, ed. David Wood, New York, Taylor & Francis e- Library, Routledge, 2003.
- _ : **Yoruma Dair, Freud ve Felsefe**, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.
- _ : **Hermeneutics & the Human Sciences**, çev. ve haz. John B. Thompson, Cambridge Univ. Yayınları, Digital Baskı, 2009.
- _ : “Paul Ricoeur ile Söyleşi” Z. Direk, Paul Ricoeur Özel Sayısı, **Cogito**, YKY, Sayı:56, Güz, 2008.
- _ : **İnterpretation Theory-Discourse and the Surplus of the Meaning**, Texas Christian Üniv. Yayınları, Texas, 1976.
- _ : **Yorum Teorisi-Söylem ve Artı Anlam**, çev. Gökhan Yavuz Demir, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2007.
- _ : **Yorumların Çatışması**, çev. Hüsamettin Aslan, İstanbul Paradigma Yayınları, Cilt I, 2009.
- _ : **The Conflict of İnterpretations**, çev. Denis Savage, North Westren Üniv. Yayınları, haz. Don Ihde, Evanston.1974.
- _ : **The Course of Recognition**, çev. David Pellauer, Massachusetts, Harvard Uni. Press, 2005.
- _ : “Intellectual Autobiography”, **The Philosophy of Paul Ricoeur**, The Library of Living Philosophers, Volume XXII, ed. Lewis Edwin Hahn, Illinois, Open Court Yayınları, 1995.
- Riedel, Manfred: “Wilhelm Dilthey’da Kuramsal Bilme ve Pratik yaşama KesinliğiBağıntısı”, **Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine** Yazılar, Ankara, Ark Yayınları, 1995.
- Scheler, Max: **İnsanın Kosmosdaki Yeri**, çev. Harun Tepe, Ankara, AyraçYayınları, 1998.
- Schleiermacher, Fr. D. E: **Hermeneutics and Criticism**, çev. ve haz. Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge Üniv. Yayınları, 1998.
- Sözer, Önay: _ : **Felsefe’nin ABC’si**, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1998.
- Edmund Husserl’in Felsefesi ve Nesnelere Varlığı**,

- İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- _: **Anlayan Tarih**, Dil-Tarih İlişkisi Üzerine Bir İnceleme, İstanbul, Yazko Yayınları, 1981.
- _: Ali Vahit Turhan, ed. **Avrupa'nın Krizi**, Dost Yayınları, Ankara, 2007.
- Tanpınar, A. Hamdi: **19 uncu Asır Türk Edebiyatı**, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 2003.
- Taylor, Charles: **Modern Toplumsal Tahayyüller**, çev. Hamide Koyukan, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- _: "Tanınma Politikası", **Çok Kültürcülük Tanınma Politikası**, Haz. Amy Gutmann, İstanbul, YKY, 2010.
- _: **Sources of Self: The Making of Modern Identity**, Cambridge, Massachusetts, Harvard Univ. Yayınları, 2001.
- Tekin, Serdar: "Batıcı ideolojinin Yeniden Üretiminde Felsefenin Rolü", **Toplum ve Bilim**, Güz, S. 98, 2003.
- Thompson, B.John: **Critical Hermeneutics -A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas**, NY USA, Cambridge Üniv. Yayınları, Digital Baskı, 2003.
- Timur, Taner: **Toplumsal Değişme ve Üniversiteler**, İstanbul, İmge Yayınları, 2000.
- Tunaya, T. Zafer: **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları İstanbul, 2010.
- Ural, Şafak: **Temel Mantık**, İstanbul, Çantay Kitabevi, 1995.
- Uygur, Nermi: **"Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı"**
Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniv. Felsefe Bölümü İstanbul, 1952.

- _ : “Felsefe, Dil, Kültür ve Eğitim Konusunda Söyleşi”,
Felsefecilerle Söyleşiler, Yay. haz. Aslan Kaynaradağ,
İstanbul, Elif Yay, 1986.
- _ : **Edmund Husserl’de Başkasının Ben’i Sorunu**, YKY,
İstanbul, 1997.
- _ : **Felsefe’nin Çağrısı**, İstanbul, YKY Yayınları, 2007.
- _ : **Türk Felsefesinin Boyutları**, İstanbul, YKY Yayınları,
2002.
- Ülken, Hilmi, Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul, Ülken
Yayınları, 1992.
- Wood, David: “Introduction: Interpreting Narrative”, **On Paul Ricoeur-
Narrative and Interpretation**, ed. David Wood, New York,
Taylor &Francise- Library, Routledge, 2003.
- Yalçın Şahabettin: **Modern Felsefede Benlik**, İstanbul, Boğaziçi Üniv.
Yayınları, 2009.
- Yazıcıoğlu, Sanem: “Öznenin Kuruluşu Sorununda Transendental Yapı
Karşısında Tarihsellik”, **Şafak Ural’a Armağan**, Yay. haz.,
Yücel Yüksel, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012.
- _ : “Edmund Husserl’in Fenomenolojisinde Ufuk Kavramı”
Felsefe Arkivi, S. 32, 2008.
- _ : “Tanımak ve Tanınmak: Felsefede Otorite Sorunu”, **Felsefe
Arkivi**, S.35. 2008-2011.
- _ : ed. **Bir Arada, Das Zwischen, In-Between**, Önay Sözer
Armağanı, İstanbul, İş Bankası Yayınları, 2013.
- Yazıcıoğlu Sanem, Sözer Önay, Tomkinson Fiona, **Metafizik ve Politika-
Metaphysics and politics-** Martin Heidegger, Hannah
Arendt, İstanbul, Boğazici Üniv. Yayınları, 2002.
- A. Kadir Çüçen, G. Ateşoğlu, H. N. Erkızan, **Anlama ve Yorum, Doğan Özlem
Armağan Kitabı**, İstanbul, İnkilapYayınları,, 2004

ÖZGEÇMİŞ

31 Ekim 1955 yılında doğdu. İlk ve orta öğrenimini farklı illerde tamamladıktan sonra 1973 yılında Ankara Kız Lisesi'ni bitirdi. 1978 yılında Hacettepe Üniversitesi Kimya Bölümü'nden Yüksek Kimyager olarak mezun oldu. Sağlık Bakanlığı'na bağlı çeşitli kurumlarda biyokimya alanında çalıştı. Daha sonra çalışmalarını yayıncılık alanında yönetici olarak sürdürdü. 19.10.2005 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı'nda yüksek lisans programına kaydoldu. 20.08.2009 yılında "Dilthey ve Gadamer'de Hermeneutiğin Kapsamı ve İşlevi" adlı tez çalışması ile bu programdan mezun oldu. Aynı yılın Güz döneminde Felsefe Anabilim Dalı'nda doktora programına kaydoldu. Evli ve iki çocuk annesidir.