

T.C.
MALTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FELSEFİ ANTROPOLOJİ AÇISINDAN
ANLAM SORUNU VE FELSEFİ DANIŞMANLIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

PINAR GÜLER

101108101

Danışman Öğretim Üyesi:

Prof. Dr. Sevgi İYİ

İstanbul, Mart 2012

ÖNSÖZ

Felsefi danışmanlık konusunun önemini, felsefe eğitimimin ilk yıllarından itibaren düşünmeye başladığımı belirtmek isterim. Felsefe eğitimim boyunca hocalarımla özellikle “felsefi antropoloji” temelli görüşleri, felsefenin yaşamla ve insanla bağına yönelik düşüncelerimi derinden etkilemiştir.

Bu anlamda öncelikle, bana felsefeyi sevdiren ve yaşamımın her alanına taşımamda büyük payı olan değerli hocam Prof. Dr. Betül Çotuksöken’e teşekkür borçluyum. Öğrencisi olduğum için kendimi her zaman şanslı saydığım, onun sayesinde “felsefi danışmanlık” konusuyla tanıştığım ve başkaldıran felsefesinden her zaman etkilendiğim değerli hocam Prof. Dr. İoanna Kuçuradi’ye çok teşekkür etmek isterim. Bu çalışmayı yapmaya karar verdiğimde, içinde büyüyüp, yetiştiğim güçlü bir felsefe geleneğinin bir parçası olabileceğimin bilincindeydim ve bu geleneğin önemli bir temsilcisi olan değerli hocam Prof. Dr. Sevgi İyi’ye, bu çalışmaya verdiği destek ve yardımlarından ötürü çok teşekkür ederim.

Son olarak, anneme ve babama, desteğini ve anlayışını hiçbir zaman esirgemeyen, varlığıyla bana güç veren eşim Barkın’a sonsuz teşekkürler...

ÖZET

Yaşamla ilgisinde anlam sorunu insan için her zaman önemli bir sorun olmuş ve Eskiçağdan beri üzerinde farklı şekillerde durulmuştur. Bu sorun günümüzde de hem felsefe hem insan ve toplum bilimleri tarafından ele alınmaktadır.

Bu çalışmada, insan dünyasında önemli bir yer tutan “anlam sorunu” felsefi antropoloji açısından ele alınmıştır. Doğrudan insana yönelen ve onu bir bütün olarak bilme konusu yapan felsefi antropoloji insan dünyasıyla ilgili problemlere eğilen önemli bir alandır. Felsefi antropolojinin sağladığı bilgilerin, insan dünyasında ortaya çıkan kimi anlam problemlerini çözme ve yeni bir alan olarak doğan felsefi danışmanlık çalışmalarını yürütme konusunda önemli bir işlevinin olduğu düşünülmektedir. Bu anlamda, özgün bir insan görüşü ortaya koymuş olan Takiyettin Mengüşoğlu'nun yaklaşımı anlamla ilgili problemler ve felsefi danışmanlık konusunda önemli bir yaklaşımdır. Bundan dolayı felsefi antropolojinin ve bu özgün yaklaşımın anlam sorunu ve felsefi danışmanlıkla ilgili çalışmalara yapabileceği katkının gösterilmesi amaçlanmıştır.

Bu çerçevede birinci bölümde “anlam sorunu” eskiçağda, yeniçağda ve günümüzde olmak üzere tarihsel açıdan incelenmiştir. İkinci bölümde, insan ve toplum bilimlerin insana bakışıyla felsefi antropolojinin insana bakışı tartışılmıştır. Üçüncü Bölümde “anlam sorunu”, yaşamla ilgisi bakımından incelenmiştir. İnsanın “anlam verme” özelliğinin araştırıldığı bu bölümde, kişinin anlamları ve tutumları arasındaki ilişki

tartışılmıştır. Dördüncü ve son bölümde, “anlam sorunu”na ilişkin, yeni bir açılım olarak felsefi danışmanlık konusunun çağımızın sorunları karşısında ne ölçüde etkili olabileceği gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: felsefe (*philosophy*), felsefi antropoloji (*philosophical anthropology*), felsefi danışmanlık (*philosophical counseling*), insan (*human*), anlam (*meaning*), anlam sorunu (*the problem of meaning*), anlam verme (*meaning-making*), yaşam (*life*), düşünce (*thought*), amaç (*intention*), eylem (*act*), tutum (*attitude*), değer (*value*).

ABSTRACT

The problem of meaning has always been an important problem in relation with life and has been deliberated since ancient times. This problem is handled by philosophy, human and social sciences as well.

In this study, “the problem of meaning” which has an important place in human life was analyzed in the sense of philosophical anthropology. Philosophical anthropology, which directly turns towards human and makes them the subject of knowing as a whole is an important field addressing problems about human life. It is thought that information provided by philosophical anthropology has important function in solving problem of meaning about human life and in conducting studies of philosophical counseling which is a recent field. In this sense, the approach of Takiyettin Mengüsoğlu who has put forward an original opinion is an important approach on problems about meaning and philosophical counseling. Therefore, it was intended to present philosophical anthropology and this original approach’s possible support on the problem of meaning and studies about philosophical counseling.

In this frame; in the first section “the problem of meaning” was analyzed historically in ancient time, in new era and today. In the second section, the attitude of human and social science towards human and the attitude of anthropology towards human were discussed. In the third section; “the problem of meaning” was analyzed together

with its relation to life. In this section in which meaning-making characteristic of human is studied, the relationship between human's meaning and attitude was discussed. In the fourth and last section; it was intended to present how far the issue of philosophical counseling which is a new extension about "the problem of meaning" would be influential against the problems of our era.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	v
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM: FELSEFE TARİHİNDE ANLAM SORUNU	
1.1. Eskiçağda Anlam Sorunu.....	9
1.2. Yeniçağda Anlam Sorunu.....	24
1.3. Günümüzde Anlam Sorunu.....	29
2. BÖLÜM: İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİYLE FELSEFİ ANTROPOLOJİNİN İNSANA BAKIŞI	
2.1. İnsan Bilimlerinin İnsana Bakışı.....	38
2.2. Toplum Bilimlerinin İnsana Bakışı.....	53
2.3. Felsefi Antropolojinin İnsana Bakışı.....	64
3. BÖLÜM: YAŞAMLA İLGİSİNDE ANLAM SORUNU	
3.1. Düşünce-Amaç-Eylem İlgisinde Anlam Sorunu.....	75
3.2. Değerlerle İlgisinde Anlam Sorunu.....	86
3.3. Tutumlarla İlgisinde Anlam Sorunu.....	95
4. BÖLÜM: YENİ BİR AÇILIM: Felsefi Danışmanlık.....	105
SONUÇ.....	121
KAYNAKLAR.....	125

GİRİŞ

İnsan, diğer varolanlar arasında bir varolan olarak özel yerini, insan oluşuna dair birtakım niteliklerin onda olmasına borçludur. İnsan, diğer canlılar gibi, yaşayabilmek için ne iklim koşullarına ne de belli çevre özelliklerine bağımlı değildir. Diğer canlıların yaşayabilmesi, birtakım koşulların yaşadıkları ortamda bulunmasına bağlıdır. Buna karşılık insan, çevresini kuşatan şeyleri; anıları, eşya ve kendi varlığında işlediği bütün özellikleri yanına alarak ya da hepsini birden elinin tersiyle iterek, başka ortamlarda yaşamına devam edebilir. İnsan, kendi dünyasını kendi kurar ve bu dünyanın içinde yaşar. İnsanın, kendine ait bir yaşama dünyası vardır; kurduğu bu dünyayı da anlamlarla düzenler, değiştirir; kısacası anlamlarla kuşatır (Mengüşoğlu, 1988, s. 23-96).

Felsefe dünyasına bakıldığında “anlam” kavramı üzerine yapılan çalışmaların büyük bir kısmının, anlam-mantık ilişkisi kurduğu görülebilir. Genellikle bu çalışmalarda anlam, âdeta mantığın alt konusu olmuş, sözcük/terim-önerme ikiliği arasında kurulan uygunluğu dile getiren bir ifade olarak incelenmiş ve kategorize edilmiştir. Aynı zamanda dil ve dilin kullanımı bakımından sentaks (söz dizimi) ve semantik (sözcük anlamı) olarak “anlam” hem felsefenin mantığın, hem de dilbilimin temel konusu biçiminde incelenmiştir.

Felsefe tarihinde “anlam” kavramını Aristoteles, Frege, Wittgenstein ve Saussure mantık çalışmaları içerisinde; günümüzde Arda Denkel ve Teo Grünberg dil-anlam ve dilbilim çalışmaları içerisinde sözel ve dizgesel, dilsel ve anlamsal kullanımlar bağlamında ele almışlardır.¹ “Anlam” kavramı, mantık ve dil felsefesi açısından önemli bir kavramdır ama bu çalışmada, “anlam” kavramı farklı bir yönden ele alınacaktır.

Çünkü “anlam sorunu” aynı zamanda insanın yaşamında da önemli bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin Nermi Uygur, anlam sorununu dil yönünden ele almakla birlikte anlamın insan yaşamındaki önemini de vurgulamaktadır. Ona göre, “anlam, anlam-veren insanın dilde başardığıdır” (Uygur, 2005, s. 60). Uygur, dil ve anlamın insanla temel ilgisini şöyle ifade eder: “dil en temelden insan varlığının buyruğunda olduğunu unutmayalım” ve “çok işte olduğu gibi anlamlıyla anlamsızın efendisi de insanın kendisinden başka birşey değildir” (Uygur, 2005, s. 61).

¹ Aristoteles, bugün anladığımız anlamda “anlam” kavramını, “meaning” (İng.), “*ennoia/έννοια*” (Yun.) (kavram/anlam) olarak değil, “logos/horismos” (Yun.) (kavram/tanım) olarak kullanır. *Logos*’u, genel olarak, bir şeyi anlaşılır kılan mantıksal temel, dayanak anlamında; *nous*’un (akıl) gördüğü işleve yakın bir anlamda kullanmıştır. Bkz. Abdülbaki Güçlü, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 900. Ayrıca Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1996, s. 315. (Z, 4, Not:3)

Gottlob Frege, “anlam” (Sinn) ve “imlem” (Bedeutung) kavramlarını, mantığın en temel kategorileri olarak ele almıştır. Bkz. Gottlob Frege, *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach ve M. Blackwell, 1952. *Anlam Ve Yönletim Üstüne*, Çev: H. Şule Elkatip, ss. 9-11.

Ludwig Wittgenstein, Frege’nin çeşitli düşüncelerini tartışarak, “anlam” kavramını özellikle “*Notes on Logic*” (Mantık Üzerine Notlar) adını verdiği, *Tractatus Logico-Philosophicus* eserinde mantık-dil bağlamında kullanır.

Ferdinand de Saussure, “anlam” kavramını dil çözümlemeleri çerçevesinde, kavramsal yönü bakımından kullanmıştır. Bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, İstanbul, 2001, s. 166.

Arda Denkel, “anlam” kavramını dil felsefesi bağlamında ele almıştır. Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 1984, s.10-11.

Grünberg, “anlam” kavramını, önergeler çerçevesinde “bilgisel anlam” manasında kullanmıştır. Bkz. Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.

Yine Takiyettin Mengüšođlu da insanın anlam veren yanı üzerinde durmaktadır. Ona göre, insan, “anlam veren” yanıyla birlikte büyür, yetişir; buna göre renkleri sever, tatları sever, semboller yaratır, meslek seçer, eş seçer, çevre edinir, inanır, bilir, araştırır; bir şeylerin peşinden sürüklenir veya başkalarını sürükler; kısacası insan, eylemlerini “anlam vermeleri”ne göre gerçekleştirir. İnsanı gördüğümüz her yerde, onun isteklerini, davranışlarını, ihtiyaçlarını, tepkilerini, değerlerini, duygularını, düşüncelerini, amaçlarını ve bunlara ilişkin türlü eylemlerini görürüz. Böylece tüm eylemlerimiz yaşam ile aramızda kurduğumuz bağdaki kendi yerimizdir. İnsan, yaşamı içinde kendi yerini edinmesini, önemli bir özelliğe borçludur; farkında olsun ya da olmasın bu özellik, onun “anlam verme” özelliğidir. İnsanın dünyasından “anlam verme” özelliğini çıkaralım, geriye kalan gelişigüzel davranışlar olurdu. İnsan, davranışlarını rastgele sergilerdi; davranışlarına ilişkin kafa yormaz, daha iyisini yapmak üzere düşünüp taşınmazdı. Bu durumda, belki de insan dünyasının değerlerinden ve başarılarından söz edilemezdi (Mengüšođlu, 1988, s. 110-114).

Bu noktada, “anlam sorunu” ile “değer sorunu” arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. Değer problemi, eskiden beri birçok filozofun üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu çalışmada, anlam sorunu ile değer sorunu arasındaki ilişki üzerinde durularak insanın değerleri oluşturmada “anlam vermesi”nin ne ölçüde etkili olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

İnsanın eylemlerine baktığımızda, bunu ister düşüncelerine, ister amaçlarına, ister tutumlarına yönelerek yapalım, orada güçlü bir “anlam verme” edimine rastlarız. İnsan, farkında olsun ya da olmasın, onun tüm yönelimlerinde “anlam verme” özelliğinin etkisi büyüktür. Çoğu kez, birinin eylemlerinin ötekinin eylemlerine

destek olduğunu ya da karşılıklı eylemlerinin çatıştığını görürüz. Burada aslında karşılıklı olarak birbirini destekleyen veya çatışan şey eylemlerden önce “anlam verme” biçimleridir. Kişilerin anlam verme biçimleri birbirlerine göre farklı olabileceği gibi, kendi yaşam süreleri içinde bile farklılıklar gösterebilir. Bu noktada insanı, dinamik bir yaşam içinde aktif veya pasif özne olarak düşünebiliriz. Aktif özne, anlam verme ediminde daha esnek, değişmeye açık olabilir. Buna karşılık, pasif özne değişmez bir biçimde kalır, anlam verme edimini de bu ölçüde dar bir bakışla gerçekleştirir. Bu durumda, Mengüşoğlu’nun da belirttiği gibi karşımıza iki türlü anlam verme biçimi çıkmaktadır: “dar anlam” verme biçimi ve “geniş anlam” verme biçimi (Mengüşoğlu, 1988, s. 293).

Dar anlamlara göre eylemde bulunan kişi, hep tek bir açıdan bakarak anlam verdiği şey neyse ona göre düşünür ve davranır. Böyle dar bir biçimde kalarak anlam veren kişi, verdiği anlamın bağlamlarını göremeyerek o baktığı nokta neyse, onun üzerine odaklanır; buna göre de ya başka anlamları gözden geçirir ya da bunları görmek bile istemez. Oysa geniş anlamlara göre eylemde bulunan kişi, tek bir noktada takılıp kalmaz; böyle bir kişi anlam vermesini değişen durumlara, koşullara göre anlamını genişletir, esnetir; karşılaştığı her bir duruma yönelirken anlam vermesinin başka anlamlarla olan ilişkilerini de hesaba katar. Buna karşılık dar anlamlara göre anlam veren (eylemde bulunan) kişinin eylemleri kimi bakımlardan tehlikeli olmaya açıktır; çünkü neye anlam vermişse o şey onun için anlamlıdır ve başka bir anlamlara kapalı kalır. Örneğin, böyle bir anlam verme biçiminde belirli bir anlam için, insan yaşamını yok etmeye yönelik eylemlerde bulunulabilir. Töre cinayetleri, namus cinayetleri, “özcü” (ırk, din, milliyet vb.) düşüncelerin neden olduğu cinayetler bu türden anlam verme biçimlerine özgü eylemlerdir. Bu bağlamda, ülkemizde yakın bir

tarihte tanık olduğumuz, akrabaları tarafından cinsel istismara maruz kalan ve buna karşın töre gereği ailesi tarafından öldürülen “Güldünya” önemli bir örnektir. İçinde yaşadığımız çağa bakacak olursak, her geçen gün artan bir biçimde, insan hayatının anlamı (değeri) başka anlamlar öncelendiği için göz ardı edilmektedir. Öyleyse çağımızda öncelikle gerekli olan şey, olan bitenlere daha geniş açıdan bakarak anlamlar üzerinde yeniden düşünmektir. Böyle bir düşünme biçimini geliştirmek için anlam ve değer sorunu üzerinde düşünmeyi sağlayacak bir eğitim amaçlamak ve bu yönde çalışmalar yapmak uygun olur. Özellikle, genç insanların bu yönde düşünebilmesini sağlayıcı çalışmalar yapmak önemli olabilir. Bu bağlamda, anlamlar üzerine düşünmekle kişilerin geniş anlam bilinciyle daha “insanca” bir dünyanın oluşumuna katkıda bulunmaları yolu açılabilir. Öyleyse, insanın tüm yapı- etmelerinin temelinde, “anlam verme” özelliği olduğuna göre, bunu geniş anlamlara göre kurmanın insanın kendi elinde olduğu söylenebilir.

Bu durumda, anlamlar arasındaki bağı ve bağlantıları görmek oldukça önemlidir. Kişinin bakışı, bu bağları ve bağlantıları görmeye ne kadar açık ise olan bitenleri o ölçüde geniş bir açıdan görme imkânına sahip olacaktır. Böylece, tek bir anlama odaklanmadan, onun diğer anlamlarla ilgisini ve ilişkisini görebilecektir; eylemlerinde doğru tercihler yapabilme yolu açık olacaktır.

Bu konuda felsefi antropoloji, kişiye anlamlara ilişkin bağlantıları görmesine ve eylemlerini geniş bir anlam bütünlüğü içerisinde kurmasına yardımcı olabilir. Genel olarak problem görme ve problem çözme etkinliği olarak felsefe, kişinin anlam dünyasını daha insanca bir biçimde oluşturmasına dair destekleyici tavrını kolaylıkla ortaya koyabilir. Felsefi danışmanlığın önemi de burada ortaya çıkmaktadır. Çağımız

sorunları karşısında felsefe, bu sorunları görmeye ve çözüm yolları aramaya, her çağda olduğu gibi bugün de devam etmektedir. Felsefe, kişiye yaşamı boyunca karşılaştığı sorunları etkin bir biçimde çözümlene olanağını, “problem görme” yeteneği kazandırarak sağlayabilir. Çağımız insanının sorunlarını çözümlene gereksinimi ve buna ilişkin yönelimleri felsefe açısından bakan gözlerden kaçmamaktadır. İnsan dünyasının sorunlarının çözümü, kimi bakışlara göre psikolojik çözüm yollarıyla, kimi bakışlara göre ise başka çözüm yollarıyla (NLP, mentorluk, vb.) mümkün olabileceği düşünülmektedir. Oysa bugüne dek ileri sürülen çözüm yolları ile insanın yaşamış ve yaşamakta olduğu bunalımın ortadan kalktığını söylemek pek de mümkün değildir.

Bu noktada felsefi antropolojinin insana bakışı, insan ve toplum bilimlerinden farklı bir biçimde, bir varolan olarak “insan”ı özelliklerinin bütünü içinde merkeze alarak düşünen ve değerlendiren bir bakıştır. Felsefi antropoloji, insanı tek bir özelliğiyle açıklamaz; onu kesin, değişmez bir niteliğe indirgemez. Onun için insan, tek ve biriciktir. Buna göre de insanın varlıksal bütünlüğüne dair en temel özellikleri görmeyi ve bu özelliklerden yola çıkarak çözüm yolları aramayı hedefler.

Bu çalışmanın amacı, insanın “anlam verme” özelliğinin, onun düşüncelerinin, amaçlarının ve eylemlerinin temel hareket noktası olduğunu göstermektir. Bunu yaparken amaç, ne anlamlar arasında hiyerarşik bir düzen kurmak, ne de anlam veren insanı sınıflandırmaktır. Burada çeşitlendirilecek olan, anlam verme özellikleri olacaktır. Ayrıca, anlam ve yaşam arasındaki güçlü bağlar gösterilmeye çalışılacaktır. Bu anlamda da en önemli hareket noktası, her zaman insanın yaşamında karşı karşıya kaldığı somut problemleri olacaktır. Problemlere ilişkin

yaklaşım, büyük bir özenle “insan”ı ele alan ve problemlerinin temelinde “anlam problemi”ni görerek, insanın anlam arayışında ona rehberlik edebilme yönünde uygun çıkış yollarını araştırma amacını taşımaktadır. Çağımız insanının, sorunlarına ilişkin her geçen gün yeni çözüm yolları aradığı ve böyle bir rehberlik arayışı içinde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, günümüz koşullarında problem gören ve çözen felsefeden de yardım alınabileceği düşünülmektedir. Bu çerçevede felsefeye, “felsefi danışmanlık” adı altında daha fazla ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

Tüm söylenenlere ek olarak şu noktanın da altını çizmek gerekir: bu çalışmada “anlam verme” konusu, çoğunlukla kişi merkeze alınarak incelenecektir. Toplulukların ya da belli insan gruplarının eylemlerine ilişkin dikkat çekilmek istenen nokta, çoğunlukla kişinin eylemleri olacaktır. Çünkü her ne kadar toplulukların da belli bir “anlam dünyası”na sıkı sıkıya bağlı olmaları söz konusu ise de, o topluluk içindeki her bir kişinin “anlam verme” yöneliminin göz önüne alınmasının uygun olacağı düşünülmektedir.

Felsefi antropoloji açısından insanın “anlam veren” yönü bir bütün içinde ele alınacaktır. İnsan dünyasının “fenomenler”i göz önüne alınarak, insanın olmadığı yerde anlamın da olamayacağı düşüncesinden hareket edilecektir. Bu nedenle, çağımız insanının sorunlarının çözümüne yardımcı olabilmek için, insanın “anlam veren” yanına onun “biyopsişik bütünlüğü” içinde yaklaşmanın daha doğru olacağı düşünülmektedir.

Bu çerçevede Birinci Bölümde “anlam sorunu” tarihsel açıdan ele alınacaktır. İlk olarak, tarihsel bir yol izleyerek felsefe dünyasına ve çeşitli dünya görüşlerine yer verilecektir. Çağlar bakımından, eskiçağda, yeniçağda ve günümüzde “anlam sorunu”nun ne gibi konular üzerine yoğunlaştığı anlatılacaktır.

İkinci Bölümde “insan”, insan ve toplum bilimleriyle felsefi antropolojinin insanı ele alış biçimleri bakımından değerlendirilecektir. İlk olarak, insan bilimlerinin ve toplum bilimlerinin daha sonra da felsefi antropolojinin insan anlayışları gösterilmeye çalışılacaktır. Son olarak da, bu disiplinlerin insana ilişkin yaklaşımlarının farklı özellikleri üzerinde durulacaktır.

Üçüncü Bölümde “anlam sorunu”, yaşamla ilgisi bakımından incelenecektir. İnsanın, anlam dünyasını düşüncelerinde, amaçlarında ve eylemlerinde nasıl bir neden olarak ortaya koyduğu; değerlerle anlamın ne türden bir ilişkisi olduğu ve insanın yaşam içindeki tutum ve davranışlarının hangi biçimden “anlam verme”lerle oluştuğu ifade edilmeye çalışılacaktır.

Dördüncü ve son bölümde, “anlam sorunu”na ilişkin, yeni bir açılım olarak felsefi danışmanlık konusunun çağımızın sorunları karşısında ne ölçüde etkili olabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Buna göre, insanın yaşamına ilişkin somut sorunlar bağlamında felsefi antropolojinin insana bakış tarzı olan, bir varolan olarak insanı tüm özellikleriyle bütünlük içinde değerlendiren görüşünün, felsefi danışmanlık konusunun da temel yaklaşımı olduğu düşüncesiyle hareket edilmiştir.

1. BÖLÜM: FELSEFE TARİHİNDE ANLAM SORUNU

1.1. Eskiçağda Anlam Sorunu

İnsan yaşamında önemli bir yeri olan anlam sorununun felsefe tarihinin hemen her döneminde doğrudan ya da dolaylı şekilde ele alınan bir araştırma konusu olduğu söylenebilir. Nitekim Eskiçağ, insanın yaşama tarzına yönelik “iyi” ve “mutlu” bir yaşamın nasıl olabileceğine ilişkin önemli tartışmaların yapıldığı bir dönemdir. Bu döneme ait düşünceler yaşamla, insanın eylemleriyle, tutum ve davranışlarıyla ilgili bilgiler içermektedir. İnsanın yaşama dünyasına yönelik bu bilgiler, “yaşamla ilgili öğretiler” ya da “yaşam bilgeliği” olarak nitelendirilebilir. Bu bakımdan Eskiçağda yaşam ve anlamla ilgili sorunlar genellikle “etik” adı altında ele alınmıştır.

Eskiçağda, insanın yaşamla ve diğer insanlarla olan ilişkileri içinde ortaya çıkan etik sorunlara ilişkin önemli görüşler dile getirilmiştir. Bu dönemde kimi düşünürlere göre, “yaşamla ilgili öğretiler” olması bakımından Konfüçyüs’ün ve Buddha’nın görüşleri ele alınabilir. Bu görüşleri, felsefi görüşlerden ayrı bir biçimde değerlendirmek gerekir; ancak, eski uygarlıklarda tarihsel önemi olan bu öğretilere de kısaca değinmek uygun olur. Bu görüşlere göre, insanın yaşama dünyasının problemleri, insanın, dünyayı ve yaşamı anlayış biçiminden kaynaklanmaktadır. İnsanın, bu dünyanın duyusal ve maddi yönüne yoğunlaştığı sürece, insan olmanın değerini kavrayamaması ve dolayısıyla da yaşamında değer problemleriyle karşı karşıya kalmasının kaçınılmaz olduğu dile getirilmektedir.

Konfüçyüs'ün (İ.Ö.551-479) görüşlerinde “anlam sorunu”, yaşam koşulları karşısında insanın durumuna ilişkindir. Onun düşüncelerindeki temel unsur, daha “insancıl” bir düzenin kurulması yönündedir ve düşüncelerinin temel konusunu, “insan olmanın anlamı”, “doğanın anlamı” ve “yaşamın anlamı” oluşturmaktadır. Konfüçyüs'ün düşünceleriyle ilgili bu ayırım, “bize bir yandan bir metafizik geleneği, öte yandan da, bir sosyal geleneği sadece gerçekte oldukları gibi birbirinden farklı olarak değil, fakat aynı zamanda birbirlerinden nispeten bağımsız olarak göstermektedir” (Guenon, 2011, s. 78).

Konfüçyüs'e göre, önce “insan olma”nın bir anlamı vardır. Sözlerinde sıkça kullandığı “insanca” ifadesi, yaşadığı toplum içinde her insanın bilgiyle kuracağı ilişkinin sonucunda bir düzenin gerçekleştirebileceğini dile getirmektedir. Konfüçyüs, “temel olarak insanlararasıdaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğiyle” ilgilenmiştir. Hiyerarşik olan bu ilişkiler “ayrıntlarıyla” kesin bir biçimde açıklanmıştır (Nisbett, 2006, s. 28). Buna göre de, insanın yaşamı boyunca insanla, toplumla, doğayla ve yaşamla kurduğu her ilişki birtakım yükümlülükler gerektirmektedir.

Bu anlamda Konfüçyüs'te insan, kendiyle ilişkisinde “bilgisiz”; toplumla ilişkisinde “eğitimsiz” olmamalıdır. Eğitim, insanlararasıdaki eşitsizliği kaldıran; toplumun bir aradalığını ve huzurunu koruyan en temel unsurdur. Konfüçyüs, “eğitimin olduğu yerde, sınıf yoktur” (aktaran, Cleary, 2000, s. 16) der. Ancak ona göre ne bilgi, ne de eğitim yeterli değildir; bunlar, insan olmanın olmazsa olmaz koşullarıdır. Konfüçyüs için asıl olan her zaman, her durumda ve herkes için “iyi” olanı yapmaktır. İyi olanı yapmanın yolu ise insanlığa özgü şu beş “pratik”ten geçer: “Saygı, yüce gönüllülük,

doğruculuk, keskinlik (duyarlılık) ve eliaçıklık” (Cleary, 2000, s. 17). İnsan, toplumla ilişkisi içerisinde bu “pratikler”e özen göstermek sorumluluğunu taşımaktadır. Bu sorumluluğun yerine getirilmesiyle de “adalet” erdemi korunacaktır. Konfüçyüs’ün düşüncelerine bakıldığında, “adalet” bir anlamıyla ilke, diğer anlamıyla da görevdir; kısacası adalet, bir sorumluluktur.

Konfüçyüs’ün metinleri incelendiğinde, düşüncelerinin temelinde, “*insan sevgisi*”nin yattığı görülmektedir. Bu nedenle de, “insanca” olmayı her şeyin temeline koyar; “dinin-ayinin”, “toplumun-kamunun”, “özelin-bireyselin”; kısaca, her şeyin temeli önce “insanca” olmaktır. İnsan için, “insanca” olmak bir gerekliliktir; ancak insan, adeta bir yol üzerinde ilerlemektedir ve bu yolda insan, “büyük ve üstün insan” olma çabası içinde olmalıdır. “Büyük ve üstün insan, her şeyde doğruluğun asıl olmasını ve bunun tören kurallarıyla bağdaşmasını düşünür. Bunu insanlığa uygun olarak yerine getirir, içtenlikle tamamlar” (Konfüçyüs, 2000, s. 88). “Büyük ve üstün insan” olmak, erdemli olmak demektir. “Üstün insan başkalarının iyi taraflarını geliştirmeleri için besler. Kötü taraflarının gelişmesini istemez. Küçük bir insan ise bunun tam tersini yapar” (Konfüçyüs, 2008, s. 76). Küçük insan, erdemden yoksun insan demektir. “Büyük ve üstün insan gerçekten yokluğa katlanır. Küçük insan ise yokluk içinde olduğu zaman daha fazlasını ister ve özdenetimini yitirir” (Konfüçyüs, 2008, s. 104). Konfüçyüs’e göre, “büyük ve üstün insan” sadece insanlararası ilişkilerinde değil, doğaya karşı da sorumludur. “Küçük insan” ise, her şeye zarar veren, tabiatı gözetmeyen ve onun bütününe saygı duymayan insandır. İnsanın yaşam yolu, onun “büyük ve üstün insan” olma yolu olmalıdır.

İnsanın tabiata karşı temel davranışı *hayret* ve *huşu* olmalıdır. Büyük Üstat: “Gizli olandan daha açık bir şey yoktur. Çok küçük ve dakik olandan daha zahir olan bir şey yoktur. Bundan dolayı, *üstün insan yalnız da olsa hep kendini gözetir; dikkatli olur.*” Bundan dolayı da tabiatı büyük bir dikkatle incelemek ve her şeyin canlı, hareketli, anlamlı olduğu “kâinattaki moral düzeni” keşfetmek en önemli görevimiz olmalıdır (aktaran, Özdemir, 2006, s. 19).

Konfüçyüs ve Buddha aynı tarihlerde yaşamış olmalarına rağmen, Buddha'nın görüşleri kendini daha sonralarda hissettirmiştir. Bunun en önemli nedeni, Buddha'nın öğretilerinin, onun olgunluk döneminin ardından yayılmış olmasıdır. Öğretilerinin yayılmasının ardından, Sanskritçede “uyanmış kişi” anlamına gelen *Buddha* adını almıştır.

Buddha'nın (İ.Ö.563-483) görüşleri genel hatlarıyla, “anlam”ın varolan ve bulunabilecek bir şey değil, yaratılması gereken bir şey olduğu üzerinedir. Anlam, dışdünyanın nesnelere arasında bulunabilecek, keşfedilebilecek bir şey değildir. Bu nedenle kişi, anlam arayışında bu dünyanın nesnelereinden uzaklaşmalıdır. Dışdünyanın olguları aldatıcıdır ve kişiyi iç dünyasından uzaklaştırır. Kişinin, kendine yönelerek, kendini eğitmesi ve iç dünyasını terbiye etmesi gerekir. *Pali* metinlerinden alınan bilgilere göre Buddha şöyle der: “Hayatta ızdırıp vardır, ızdırabın kaynağı vardır, ızdırıp giderilebilir; ızdırabın giderilmesine çıkaran yol vardır” (Çelebi, 2003, s. 49). Buna göre, ızdırabın (*klesa*) giderilmesi için doğru yol: doğruluk (*sila*), akıl (*samadhi*) ve bilgelik (*panna*) olarak üç esasa dayanır.

Ruh ve bedenden hasıl olan bilgi, *sebepe ve neticelerin* son halidir. Başkası yoktur. Ancak bu muhtelif hallerin birbirini takip etmesiyle doğulur, ihtiyarlanır ve ölünür, bir halden başka bir hale tekrar doğmak suretiyle geçilir: yani bilgiye sebep ruh ve beden olduğu gibi, ruh ve bedene sebep yine bilgidir. Altı hasseye (duyulan şeylerin altı hassesi, yani beş hasse ile beraber akıl) sebep de ruh ve bedendir. *Hislerle eşya arasındaki* temasa sebep bu altı hassedir. İhsasa sebep bu temastır. Arzuya sebep ihsastır, varlığa bağlanmaya sebep arzudur. Varlığa sebep varlığa bağlılıktır. Doğuşa sebep varlıktır, ihtiyarlığa ve ölüme sebep doğuştur. Bu aynı zamanda ızdırapların, şikâyetlerin, elemelerin, kederlerin, yeislerin de sebebidir. Böylece doğuştan bir sürü sefaletler hasıl olmaktadır (aktaran, Çelebi, 2003, s. 100).

Buddha'ya göre “ıstırap” hayatın reel durumları karşısında varlığın duyduğu şeydir. Bu bağlamda, Buddha'nın görüşlerinde yer alan bir diğer prensip, “yok olmak... hiç olmak...” tır. Bunun anlamı, dünya nimetleri karşısında bir “hiç” olmak; yani, arzuları “yok” etmektir. “İstırapı ortadan kaldıracak olan kutsal gerçek şudur: *Arzuyu tamamiyle mahvederek bu susuzluğu söndürmek. Arzuyu defetmek, arzudan vazgeçmek, arzuya yer vermemek suretiyle arzudan kurtulmak*” tır (aktaran, Sena, 1974, s. 318). Buddha'ya göre, arzu ve iştahların nedeni dışdünyanın olgularına dayanır. Bu nedenle de, arzu ve iştahlardan kurtulmak için dışdünyadan vazgeçerek iç dünyaya yönelmek gerekir.

Buddha'nın düşüncelerinde anlaşılması gereken temel nokta, yaşamın acıları, istekleri ve arzuları karşısında insanın direnmesi, mücadele etmesidir. Buddha, “insanda bu erdemi başarabilecek bir irade görmüştür” (Sena, 1974, s. 323). Çoğu zaman, Buddha'nın dile getirdiği *Nirvana* kavramı ile *Tanrı* düşüncesi bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Oysaki buradaki “Nirvana” kavramı, insanın bedensel tutsaklığını, arzu ve tutkularını aşarak düşünsel bakımdan özgürleşmesini ifade

etmektedir. Nirvana ancak doğruluk, akıl ve bilgelik ile sürdürülmüş bir yaşamda mümkündür. Bu anlamda Nirvana, erdem sahibi kişinin ulaştığı bir noktadır. Burada bir ahret düşüncesi yoktur; erdem sahibi kişinin benliğinin ışığa kavuşması kastedilmektedir. Buddha, erdem sahibi kişi için başlıca şu özellikleri saymıştır: Bilgelik, arılık, sabır, şefkat ve yardım etme; bu özelliklere sahip kişi erdemli bir yaşam sürdürmüştür. Bu anlamda, kişinin yaşamı boyunca eylemleri önemlidir ve sanılanın aksine, Buddha'nın görüşleri bu dünyaya, insanın bu dünyada yaşarken yaptıklarına ilişkindir. (Sena, 1974, s. 325).

Anlaşılacağı üzere, Buddha'da "anlam sorunu" bir yaşama sorunudur. Yaşamla bağı içinde kişinin gerçekleştirmesi gereken birtakım erdemlere ilişkindir. Bu anlamda, Konfüçyüs'ün ve Buddha'nın düşünceleri birbirine paralellik göstermektedir. Her ikisinde de, yaşama ilişkin öğretiler olması bakımından erdemli yaşam önerilmektedir ve yaşamı boyunca kişi, eylemlerinden sorumludur. Bu sorumluluğu taşıyan insanın, kendiyile ve diğer insanlarla arasındaki ilişkilerin "değerli" olabilmesi, kendini eğitmesiyle mümkün olacağına işaret edilmektedir. Bu bağlamda, "yaşamın anlamı" çerçevesinde birtakım etik sorunların dile getirildiği söylenebilir.

Bu görüşler, yaşamla ilgili düşünceler ve öğretiler olmaları bakımında dünya görüşleri olma özelliğini gösterirler. Felsefeden çok, yaşamla ilgili öğretiler olma özelliği gösteren bu düşüncelerdeki temel nokta şudur: "anlam" ortada varolan ve bulunabilecek birşey değildir; yaratılması gereken bir şeydir. Bu nedenle kişi, dışdünyanın nesnelere uzaklaşmalı, kendine yönelmelidir; yaşamın anlamını kendi iç varlığında bulmalıdır. Böyle bir düşünüş tarzı, insanı dışdünyadan ve yaşamın somut gerçekliklerden fazlaca uzaklaştırarak, dış gerçeklikten kopmaya ve

kendi varlığının ötesinde bir varolma durumuna ulaşmaya dönük olması nedeniyle felsefeden farklıdır.

“Anlam” sözcüğü felsefi bir kavram olarak ilkin Herakleitos’ta (İ.Ö.540-475) görülür. Anlam, Herakleitos’ta çok anlamlı bir kavram olan logosun anlamlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Logos kavramı diğer yandan söz, düşünce, oran, orantı, ölçü gibi anlamlarda da kullanılmıştır (Kranz, 1994, s. 57).

“Anlam”ın, insan ve yaşamla ilgisinde ele alınış biçimi Sokrates’te (İ.Ö.470-399) daha belirgin hale gelmiştir. “Kendini Tanı!” “Kendini Bil!” (yun: *Gnothi seauton!*, lat: *Nosce te ipsum!*) sözüne vurgu yapan ve “sorgulanmamış hayat yaşamaya değmez” (Sokrates, 2004, s. 54) diyen Sokrates, anlamın kişinin kendisiyle kurduğu ilişkiyle bağlantılı bir sorun olduğuna dikkati çekmiştir. Sokrates, insan ve yaşamla ilgisinde anlam sorununa bilgiyle eğilmenin önemini göstermiştir. Bu yönelim, anlam sorunu ile etik sorunlar arasındaki bağlantıyı daha açık bir hale getirmiştir.

Böylece, Platon’da (İ.Ö.427-347) ve Aristoteles’te (İ.Ö.384-322) anlam sorunu etik sorunlar olarak işlenmiştir. Platon’un felsefi araştırmalarının temelinde etik bir soruşturmanın yattığı söylenebilir. Genel olarak erdemın bilgisini ortaya koymayı amaçlayan bu soruşturma insan yaşamıyla ilgili temel bir sorunla ilişkilidir. İyi ve mutlu bir yaşamın, doğru eylemde (adil olmak) bulunmanın nasıl olabileceği sorusu üzerinde durmaktadır.

Platon, *Protogoras diyalogunda*: “Kendinin ne olduğunu bil, ölçsüzlükten kaçın” (2001, 343b) ifadesiyle, “yaşam ve değer” konuları bakımından felsefeye önemli bir katkıda bulunmuştur. Platon’a göre, “insanın özelliklerinin” bütünlüğünü koruyabilmesi için “eğitim” gerekir. Bu yolla insan, iyi ve doğru olanın bilgisine ulaşabilir. İlkın, insanın eğitimi kendiyile kurduğu ilişkide başlar. Platon, insanın eylemlerine yön veren, “akıl” ve “arzular”dan oluşan iki yanından söz eder; ancak, bu iki yan birbiriyle çatışma içindedir ve dengeyi kuracak olan bir diğer yanı ise “iyi ile kötü üzerinde düşünüp yargıya” varmasını sağlar (*Devlet*, 2002, s. 163-165). Platon’a göre insanın bu yanı, bir anlamda da insanın eylemlerine ölçü getirecek olan iyiyi bilen yanıdır. Platon, “doğru ve güzel şeyleri koruyacak olan, bunların ne bakımından, ne yönüyle iyi olduklarını bilmezse, değersiz bir koruyucu olur; hatta hiç kimse, önce iyiyi bilmedikçe, doğru ve güzel şeyleri bilemez” der (*Devlet*, 2002, s. 247). Burada, Platon insanın yaşayışına ilişkin “değer bilgisi”nden söz etmektedir.

Bu çizgiden giden Aristoteles’in de felsefi soruşturmaları etik sorunlar üzerine yoğunlaşmıştır. İyinin ve mutluluğun ne olduğunu araştırarak erdemin bilgisini ortaya koyan Aristoteles, insan yaşamında önemli bir yeri olan anlam sorununa ışık tutan bilgiler ortaya koymuştur. Bilgi, insanın yegâne arzusudur; çünkü insanı diğer canlılardan ayıran özelliği *to logon ekhon* (akla sahip olan şey) olmasıdır. Akla sahip yanıyla gören, kavrayan, anlayan bir varlık olarak insan iyiyi arzulayan (*agathon*) bir varlıktır. “Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de iyiyi arzuladığı”nın düşünöldüğüne; bu nedenle de “iyi”nin, “her şeyin arzuladığı şey” diye uygun şekilde dile getirildiğine dikkati çeken Aristoteles (1998, 1097 a 13 – 1098 a 20) iyi olanın ne olduğunu ve özelliklerini araştırır. Ona göre, en iyi şey “mutluluk”tur; çünkü iyinin “kendine yetme”, “amacını kendinde taşıma” ve

“*aidios*” (sürekliliği) olma özelliklerinin üçünü de kendinde taşır. “Mutluluk değerli ve kendisi amaç olan şeylerdendir. Bunun böyle olduğu, mutluluğun ilk şey olmasından da görünüyor; çünkü hepimiz bütün öteki şeyleri onun uğruna yapıyoruz; iyi şeylerin başını ve nedenini de değerli ve tanrısal bir şey olarak kabul ediyoruz” (Aristoteles, 1998, 1102 a). Öyleyse, mutluluk nerede vardır? Bu noktada, mutluluk eylemlerimizle mümkündür; çünkü yapıp-ettiğimiz her şeyi onun uğruna yaparız. Mutluluğun, erdemin (*arete*) kendisine giden eylem biçimlerimiz olduğu söylenebilir. İyi-olma, yani mutluluk kişiyi erdeme uygun eylemlere götürmelidir (*aresko*). “Mutluluk için önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır” (Aristoteles, 1998, 1100 b 10). Aristoteles’e göre erdem, eylemin kendisinde ne eksiklik ne de aşırılık olmayan bir “huy”dur. Erdem, -orta olanı- amaç edinir: “korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma ve genelde haz alma ya da acı duymada daha az ve daha çok olur; her ikisi de iyi değil”dir; “oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür” (Aristoteles, 1988, 1106 b 18).

Aristoteles için, “değerlerin bilgisi”, kişiyi “erdemli” bir yaşama götürecek olan ve öğrenilen bir şeydir. Bu bağlamda, “iyi her zaman kendisi için seçilen, asla başka herhangi bir şey için araç olmayan nihai bir şey olmalıdır” (aktaran, Ross, 2002, s. 224). Aristoteles için iyi, başka bir nedenden dolayı değil; kendinde “iyi” olan şeydir. Aristoteles’in bizi götürmek istediği yer açıktır; değer-bilgisine göre hareket etmek, eylemlerimizin ölçüsünü ve değerini bilerek davranmaktır. Bu görüşleriyle Aristoteles’in, ardından gelen pek çok filozofa ilham verdiğini söylemek mümkündür.

Helenistik Dönem’de (İ.Ö.323-146) iki okulun düşünceleri anlam sorunuyla ilgili bakımından önemli görünmektedir. Bu iki okul felsefe etkinliğini doğrudan yaşama ile ilgili sorunlara eğilmek şeklinde gerçekleştirmişlerdir. “Bu yüzden, *yaşayış bilgeliği* (bilgece bir yaşama), Aristoteles’ten sonraki felsefenin ana-sorunu olmuştur” (Gökberk, 2004, s. 83). Bu dönemde, “yaşayış bilgeliği sorunu”nu açık bir biçimde dile getiren Stoa okulu ve Epikouros okulu olmuştur.

Stoa okulunda (İ.Ö.334-İ.S.180) “doğaya uygun yaşamak” esastır ve mutluluk dıştan değil “içten gelen” bir duygu olmalıdır. Stoalılar, insan ve doğa arasındaki uyumu savunmuşlardır ve buna göre de “erdem, *doğaya, akla uygunluktur*” demişlerdir. (Gökberk, 2004, s. 94). Stoalılara göre, “mutlu olmak için erdem” esastır ve “*değer anlayışları* da bu görüşe bağlıdır”; erdem “dışındaki hiçbir şey bir değer sayılamaz; bundan dolayı sıradan insanların değer saydıkları şeyler, zenginlik, maddi zevkler, şeref, saygınlık, sağlık, hatta hayatın kendisi bilge için aldırış edilmeyecek, ilgisiz kalınacak (*adiaphoron*) şeylerdir” (Gökberk, 2004, s. 95). Buna göre, “bilge, özgür insan, mutluluğunu ancak kendisine borçludur” (Sena, 1976, s. 532). Doğaya uygun yaşamak aynı zamanda insanın kendisiyle de uyum içinde yaşamasıdır. İnsanın doğasında bulunan en temel şey “akıl”dır ve insan akli sayesinde uç noktalara gitmez; uyumlu yaşamı gerçekleştirir. Bu anlamda mutluluk, orta yolu bulmaktır ve orta yolu bulan kişi erdemli kişidir.

Epikouros’a göre (İ.Ö.341-270) felsefenin amacı, insanı “mutluluğa” (eudaimonia) götürecek yolları araştırmak olmalıdır. “Felsefe, hayatı güzel söylevler ve akıl yürütmelerle daha mutlu bir hale getirmek faaliyetidir” (Sena, 1975, s. 72). Buna göre Epikouros felsefesinde bilgi sorunu, empirist ve duyumlara yöneliktir. Ona

göre, bilgimizin esaslı üç kaynağı vardır: duyular, öncelikler, duygulanmalar ve tutkular. Her şey algılarımız yoluyla anlaşılır ve buna göre de duyu organlarımız hiçbir zaman yanılmaz. Duyularımız bize acı ve keder de verebilir; mutluluk da. Bu nedenle felsefe mutlu olma yollarını araştırmalıdır. Epikouros'a göre mutluluk, "doğru yaşamak"la mümkün olabilir ve "*erdem öğretisi* de "doğru yaşamak" ölçüsüne göre ayarlanmıştır"; "erdemlerin anlam ve değerleri buradadır" ve "insan için ana erdem olan bilgili (bilge) olmanın (phronesis = akıllıca görüş) değeri de bu yüzdendir; bilgelik sayesinde insan, öteki erdemlerin de zorunlu olduğunu anlar", bu nedenle de "bilgelik, en yüksek iyi (megiston agaton) dir" (Gökberk, 2004, s. 90). "Amacımız, bu dünyada iyi yaşamak, bu dünyada mutlu olmak" olmalıdır (Magee, 2000, s. 45). Bu da "doğru yaşamak, erdem sahibi olmak"la mümkün olabilir.

Böylece, Epikouros ve Stoa okulunun görüşleri de göz önüne alındığında Eskiçağda anlam sorununun insan eylemleriyle ilgisinde bu dünyaya bağlı olarak ele alındığını belirtmek mümkündür.

Köklü bir değişimin meydana geldiği Ortaçağda ise anlam sorunu da önemli bir değişime uğramıştır. İnsana bakışın değiştiği, insanın felsefe açısından ele alınmadığı bu çağda, bu dünyadan çok, öte dünyaya bağlı bir anlam sorunu ile karşılaşmaktadır. Anlam sorunu, insanın eylemlerinde ve yaşayışında değil, öte dünyayla ve tanrıyla ilişkisinde kendini gösterdiği söylenebilir. Ortaçağda felsefe, mantık ve bilgi felsefesi bağlamında ele alınmış, insan felsefesi ve insanın kendi hakkında bilgi edinmesi ise geri planda kalmıştır. Bu çağda insanın, kendini öte dünyadan bağımsız ve özgür; kendine ait bir şey olarak tasarlamadığını söylemek

mümkündür. Yazılı metinler, felsefi çalışmalar, resim, sanat... tamamında “anlam sorunu”nun tanrıya ulaşmak arzusuyla ilişkili olduğu görülebilir.

“Genel düşünce tarihçileri ya da felsefe tarihçileri, 529 (antikçağ okullarının kapatıldığı tarih) ile 1637 (Descartes’in Yöntem Üzerine Konuşması’nın yayımlanış tarihi) yılları arasında özgün düşünsel üretimin durduğunu ileri sürmektedirler” (Çotuksöken&Babür, 2000a, s. 9). Felsefenin özgün ve özgür bir düşünme etkinliği olduğu söylendiğinde, her ne kadar ortaçağ düşünce geleneğinin akıl-inanç sorunu ve tanrının varlığına ilişkin kanıtlamalardan ibaret olduğu ve de felsefi düşünceye uygun olmadığı düşünülse de yapılan araştırmalar ortaçağın büsbütün bir karanlık içinde olmadığını da göstermektedir.² Bu bağlamda skolâstik felsefe, “değer” ve “ahlak” olmak üzere iki önemli unsuru benimsemiştir. Bu görüşlere göre amaç, her zaman “iyi”ye uygun davranmaktır; çünkü iyi hem tanrının buyruğudur, hem de tanrı iyiliğin kendisidir. Skolâstik felsefe, inanç ile bilgiyi bir arada tutarak, dinsel unsurlara felsefi bir dayanak oluşturmaya çalışmıştır.

Aurelius Augustinus’un, (354-430) “Anlamak için inanıyorum” (*Credo ut intelligam*) sözü buna iyi bir örnektir. “Augustinus, klasik kültür ile Hıristiyanlık arasında bir bireşime ulaşma çabasını yaşamı boyunca sergilemiştir” (Çotuksöken&Babür, 2000a, s. 67). Augustinus için insanın anlamı tanrı olduğu gibi, tanrının da anlamı insandır. “Hakikat insanın içindedir” (*Veritas est in homine*). “Hakikat ise tanrının kendisidir, yani tanrı insandır” (*Deus in homine*) ve “insan da tanrıdır” (*Homo in deo*) “bunu anlamaya çalışmak, ona göre felsefe yapmaktır” (Çotuksöken&Babür, 2000a, s. 73). Bu nedenle, insanın kendine yönelmesi, kendini bilmesi tanrıyı bilmek,

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Çotuksöken, 1993, ss. 73-83.

tanrıyı bilmesi kendini bilmek olarak insanın bilme sınırlarının da belirlenmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda “anlamak için inanıyorum” sözü, tanrıyı ve insanı anlamak için bir çabanın ifadesidir. İnsan olmanın anlamının merkezinde *mutluluğu* görür. Mutluluk, hakikatin bilgisiyle ulaşılabilecek, bir anlamda tanrıya kavuşmadır. Tanrıyı aramak, insanın kendini aramasıdır; tanrıya ulaşmak ise insanın kendine ulaşmasıdır. İşte, insanı sonsuz mutluluğun kucaklaması budur. Oysa Eskiçağa bakılacak olursa, Aristoteles’te “mutluluk”, insanın yaşayışına ve eylemlerine yöneliktir; insanın bu dünyadaki yeriyle ilişkilidir. Sokrates’in ise felsefesinin temel amacı, “insanı kendine açmak, kendisi için ilk bilgi konusunun yine kendisi olduğunu ona hatırlatmak, insanı kendi benlik ve insanlığının açık bilincine erdirmek isteği”dir (Zekiyan, 2005, s 94). Bu haliyle, “mutluluk” ve “insan” anlayışları bakımından Ortaçağ ve Eskiçağ arasındaki düşünsel farklılık açıkça görülebilir.

Thomas Aquinas, Aristoteles’in sıkı bir takipçisi olarak Ortaçağ düşünce geleneğinin önemli bir parçası, hatta felsefe açısından sağlam bir ayağı olmuştur. Aristoteles’in kavramsal realizmini ve insanın toplumsal bir varlık olduğu düşüncesini olduğu gibi benimseyip, sürdürmüştür. Aquinas, “bilginin amacını yetkinleşmede bulur”; ona göre, “en önemli bilgi en zihinsel olan bilgidir”, çünkü “insanı insan kılan yönler, yöneten yönler zihinsel yönlerdir ve “en önemli bilim de maddeden en çok ayrılan bilimdir; bu bilimin konusu ilk düşünülenlerdir (primum intelligibile); bu, duyulur varlığı aşmaktadır” (Çotuksöken&Babür, 2000a, s. 237). Ona göre, şeylerin varlığı (*existentia*) ve özü (*essentia*) arasında ayırım vardır; öz, kavramsal olarak anlaşılabilir ve tanımlanabilirken, varlığın varlığı ancak sezgisel olarak kavranabilir. Öz ile varoluş ancak tanrıda bir ve aynıdır; tanrının sonsuzluğu da buradan gelir.

Aquinas'a göre, kozmolojik olarak değiştiren, dönüştüren ve düzenleyen bir nedenin zorunluluğu, tanrının varolmasını da gerekli kılmaktadır. Doğanın ve evrenin düzeninin bir amacı (*telos*) vardır. Rastlantısal Şeyler olduğu gibi asla rastlantısal olmayan tek bir Şey vardır; o da tanrıdır (Çotuksöken&Babr, 2000a, s. 241). Bu bakımdan tanrıyı bilme çabası, Aquinas'a göre duyulur varlığı aşan ilk düşünülenlerin bilimidir. Bu nedenle de "tanrı metafiziğin asıl konusunun nedenidir" (Çotuksöken&Babr, 2000a, s. 238). Aquinas'ta "anlam sorunu", varlık, dünya ve tanrıyla bağlantılıdır. Varlığın varolanı bilme çabası, onu, zorunlu bir varolanın olduğunun bilgisine götürür ve bu da ona göre, tanrının varlığının kanıtlamasıdır.

Bu çerçevede bakıldığında, Ortaçağa dek ileri sürülen görüşler insanın yaşama dünyasına yönelik ve insanlararası ilişkileri içeren düşünceler olarak değerlendirilebilir. Ortaçağa gelindiğinde ise Ortaçağın, "Karanlık Ortaçağ" olarak adlandırılmasında insanın kendi varoluşu ve değeriyle ilgili anlayışının önemli bir payı olduğu söylenebilir. Çünkü Ortaçağa özgü düşünme biçimi genel olarak, insanın kendi hakkındaki bilgisini, tanrıyı bilme ve ona ulaşma çabasıyla sınırlandırmaktadır. Böylece, insanın "varoluşunun anlamı" ancak öte dünyaya bağlılığı içeren bir "anlam" olarak kabul edilir. Bu durumda, insanın kendi varoluşuna, bu dünyada oluşuna ve bu dünyadaki yaşamına dair bir "anlamı" yoktur pek. Gierke'ye göre, "Ortaçağ insanının gerçeği, birey değil; gruptur" nk "bu dönemde insanlar, kamu tarafından belirlenen modele göre davranırlar; her tür otoriteye kayıtsız Şartsız itaat ederler; onların zgr iradeleri yoktur" o nedenle de "Ortaçağda bireyden söz edilemez" (aktaran, zcan, 2005, s. 15).

İnsanın kendi varoluşunun ve bu dünyadaki yerinin değeri, tanrının varlığına ve ona itaat etmesine ilişkin olduğu söylenebilir. Çünkü “Ortaçağ insanı toplumun organizasyonuna ve hiyerarşik yapısına saygı göstermeyi bizzat Tanrı’nın istediğine inanıyordu” (Özcan, 2005, s. 24) ve bunu, onun tanrıya itaat etmesi gerektiğinin nedeni olarak düşünmek mümkündür. Buradaki tanrı, kanun koyan ve dinsel olgular aracılığıyla da itaati şart koşan bir tanrı olarak görülebilir. Bakıldığında, Ortaçağın tanrı düşüncesinin ve Eskiçağın tanrı düşüncesinin birbirlerinden oldukça farklı olduğunu görmek mümkündür. Eskiçağda tanrı, “yapan”; Ortaçağda ise “yaratan”dır. Eskiçağda tanrı, evreni ve içindeki her şeyi, tüm canlıları ölçülü ve mükemmel bir bütünlük içinde “yapmış”tır ve evren tanrının “mükemmel eseri”dir. Çünkü, “evren doğmuş olan şeylerin en güzelidir, yapıcısı da nedenlerin en yetkinidir” (Platon, *Timaios*, 2001, 29a, s. 24). Tanrı, “her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istemiş”; “onu düzensizlikten düzene sokmuş”tur (Platon, *Timaios*, 2001, 30a). Eskiçağda tanrı, Ortaçağda olduğu gibi kanun koyan ve itaat isteyen bir varlık değil, evrene düzen ve ölçü getiren bir yapıcıdır ve insanın, akli sayesinde bu düzeni kavrayabileceği; evrenin düzenini ve ölçüsünü bozmadan, onu koruyabileceği ifade edilmektedir.

1.2. Yeniçağda Anlam Sorunu

Büyük ölçüde, Ortaçağın varlık-dünya ve varlık-insan kavrayışına bağlı olarak Yeniçağa gelene dek, insanın kendi bağımsız varlığına ilişkin bir değerden söz edilmemiş; “insan olmanın anlamı –nedir?” sorusu cevapsız bırakılmıştır. Ancak Rönesans (*Renaissance*) ve Aydınlanma Döneminde bu sorulara yanıt verme denemeleri görülmektedir. Bir bakıma Rönesans, “yeniden değerlendirilmiş bir Eskiçağ” ve “ders alınmış bir Ortaçağ”dır, denebilir. Bu dönem, insanın bağımsız bir yönelimle, kendi varlığına, insan oluşuna yeniden sarıldığı; üzeri örtülen düşüncelerin dallarından tekrar çiçek verdiği bir dönemdir. Rönesans, insanın kendi varlığına ilişkin değerini edebiyat, müzik, resim, mimari, bilim, felsefe, hukuk gibi konular aracılığıyla aktardığı bir çağ; bir anlamda da hümanizm (*humanismus*) çağı olarak nitelendirilebilir. İnsanın, insan olarak *anlamı* tekrar hatırlanmış, eylemleri ve düşünceleri önündeki engeller kaldırılmak istenmiştir.

Rönesans dönemi, tarihsel bakımdan 1789 yılının temel alınmasına karşın aslında 14. yüzyılı da kapsayan bir harekettir. Rönesans hareketinin, “insanın keşfedilmesi” ve “insan olarak değerinin” yeniden hatırlanmasını ifade eden, Ortaçağın ardından gelen bir “uyanış” dönemi olduğu söylenebilir. 14. yüzyılda yazılmış olan Dante’nin *Divina Commedia*’sı (İlahi Komedi), “artık uykudaki insanlığı uyandıracığının gerçek sinyalini vermiş”tir; daha sonra “Petrarca’nın ideali olan sonsuz teselli kaynağı antik kültür ve insan ırkının evrensel eğitimi, yaşamı boyunca klasik düşünce ve konuşma uyumunu yakalama çabası Rönesans’ın en önemli hareketlerinden birini doğrudan etkilemiş”tir. Bu hareketlerden biri de “Eski çağlara

doğru ihtiraslı bir yönelim”dir. Daha sonrasında Boccaccio’nun özgürlük akımı, “insanın varlığını, acı çekmeye mahkûm kötü bir hata değil de bir neşe kaynağı olarak görmesi ve buna şükretmesi gerektiğini göstererek, gerçek Rönesans’ın işaretlerini vermiş”tir. Bu sayede “Dante, Petrarca ve Boccaccio ile İtalya, entelektüel bağımsızlık bilincine yeniden kavuşmuş”tur (Symonds, 2005, s. 230).

Bu bağlamda, Seneca’nın 1. yüzyılda söylediği, “*Homo res sacra homini*” (kutsal bir varlıktır, insan için, insan) sözü, aslında insanın hangi çağda olursa olsun varlığına ilişkin kendi değerini aradığını göstermektedir. Bir anlamda, insanın kendi değerini araması, onun, “anlamı olan”ı bulmak istemesiyle ilişkili olduğu söylenebilir. Rönesans döneminde insan, resimleriyle, kalemiyle, düşünceleriyle kendini ifade etmeye, “insan olmanın değeri”ni göstermeye çalışmıştır. Kendi varlık yapısına özgü bir “anlam dünyası” kurmuştur. 16. yüzyıl, pek çok düşünürün ve sanatçının hümanist görüşlerinin öne çıktığı bir dönem olmuştur. Bunlardan biri de Pico Della Mirandelo’dur. Mirandelo, insanın kendine ait, kendi yapısına uyan bir dünya kurmasının aslında bir bakıma “zorunlu” olduğunu ifade etmek istemiştir.

Ey adam! Biz sana ne hazır bir yüz ne de özgün, doğuştan gelen bir özellik verdik, ta ki kendi yerini, biçimini, yeteneklerini kendin seçesin, onları kendi yargın, kendi kararın ile edinebilesin. Bütün öteki yaratıkların doğası bizim koyduğumuz yasalarla belirlenip sınırlanmıştır. Oysa senin önünde böyle sınırlamalar yok, kendi yüzünün çizgilerini sana koruma görevini verdiğimiz özgür isteğinle çizebilirsin. Seni dünyanın tam ortasına koyduk, baktığın yerden dünyadaki her şeyi daha kolay görebilesin diye. Seni ne yersel ne göksel, ne olumlu ne olumsuz olarak yarattık; özgür, olağandışı bir yontucu gibi kendini, kendi seçiminle biçimleyesin diye. Aşağıya, yaşamın kaba biçimlerine inmek de tanrısal yaşam sürenlerin düzenine çıkmak da senin elinde (Mirandelo, 2006, s. 17).

Bu “manifesto”ya göre Pico Della Mirandelo insanı bir anlamda kendiyle baş başa bırakmıştır; çünkü kendi yaşamından, kendinden başka hiç kimse, hiçbir şey sorumlu değildir. İnsanın, tüm yapıp-etmelerinin ardından gittiği her yere götürdüğü ve asla saklayamayacağı kendi “yüzü” vardır. Mirandelo’nun hümanizmi, insanın, kendi bağımsız değerini ifade ederken bu bağımsızlığın aynı zamanda da bir sorumluluk olduğunu dile getirmektedir.

Ardından yine 16. yüzyılda Erasmus’un yazdığı *Deliliğe Övgü* yapıtında da “hümanizm” açıkça görülebilir. “Hakkımda ne derlerse desinler, (zira, deliliğin en deli olanlar tarafından bile her gün nasıl ayaklar altına alındığını bilmez değilim) tanrısal tesirlerimle tanrılar ve insanlar üzerine sevinç saçan gene ben, yalnız benim....” (Erasmus, 2000, s. 11). Erasmus, bu ifadeyle insanın kendi varlığına ilişkin öne sürülen birtakım “önyargılar” karşısında, “insanın varlığına ilişkin bağımsız değeri”ni dile getirmek istemiştir.

Bu bakımdan “Rönesans’ın ilk adımı, ilk başarısı, benliğini bulmuş, kişiliğini duymuş insanı ortaya koyması” (Gökberk, 2004, s. 168) olarak değerlendirilebilir. Daha sonraki adımını ise, insanın kendini bir “bilme konusu” yaparak kendini anlama çabası olarak görmek mümkündür.

Bu bağlamda, 16. - 17. yüzyıllar arasında yaşamış olan Francis Bacon, *Novum Organum* (Yeni Organon) eserinde, insanın zihninden kaynaklanan ve düşünsel anlamda ilerlemesinin önünde, “idol” (Putlar) olarak tanımladığı birtakım engellerin bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu idoller, insanın yaşama dünyasında sıklıkla karşılaşılan “önyargılar”ın altında yatan gizil nedenlerdir. Nedenlerden ilki, Soy

İdoller (*idola tribus*), insanın doğasında olan ve çabucak genelleme yolunu seçtiği inanca ve söylencelere dayanan, gelişi güzel benzetmelerle kesinlik kurmaya çalıştığı önyargılarıdır. Mağara İdoller (*idola specus*) bireyin bire bir zihninin ürünleridir. Olayları ve olguları kendi zihninde tasarladığı gibi görür. Çarşı İdoller (*idola fori*) düşüncelerin ve sözcüklerin ağızdan ağıza yayılarak, söylenceler yoluyla gerçeklik kazanması bakımından en tehlikeli önyargılardır. İnsanlar bu yolla her şeye inanıp, benimseyebilirler. Tiyatro İdoller (*idola theatri*) ise yeni düşünceler geliştirebilmemizin önünde duran kalıplaşmış, gelenekselleşmiş birtakım düşünce sistemleridir; bazı felsefe akımları, -izmler, hiçbir anlamı olmayan bilimsel çalışmalar gibi (Bacon, 1952, s. 109-113). Bacon putlar ya da idoller kavramıyla, insanın sahip olduğu önyargıların temelinde yatan ve farkında olunmadan benimsenen birtakım düşünceleri dile getirmektedir.

Bu dönemde insan, kendi üzerine düşünmeye başlıyor ve kendi hakkındaki bilgisini genişletmeye çalışıyordu ancak burada da başka türlü sorunlar ortaya çıktığı düşünülebilir. Çünkü insanın kendini tanıma ve bilme isteği, bir varolan olarak bütünlüğünü bir bakıma parçalayarak anlama çabası olarak kendini göstermektedir. Böyle bir tutumu, modern dönemin düşünce yapısında görmek mümkündür. İnsanın düşünsel süreçlerinin, bilgi edinme biçimlerinin ve dışdünya üzerine bilgilerin sınırlarının araştırıldığı bu dönemde, insanın varlık yapısına ait bazı özelliklerin ön plana alınarak incelendiğini görebiliriz. Ama böyle olmakla birlikte, insanın kendi hakkındaki bilgisi genişledikçe beraberinde “etkin özne” olabilme olanağının da altı çizilmeye başlanmıştır. “Modern felsefe”nin öncülerinden Descartes, *cogito* (düşünme) kavramıyla yeni bir kapı açmıştır.

18. yüzyılda Kant insanın aynı zamanda, isteyen bir varlık olduğunu göz önünde bulundurarak “dünyada, dünyanın dışında bile, i y i bir i s t e m e d e n başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez” (Kant, 2002, s. 8) demiş ve eylemler üzerine düşünmenin önemini göstermiştir.

İçinde yaşadığımız çağda eylemlerin ve eylemler üzerine düşünmenin ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Eylemlerin de anlamlarla olan ilgisi göz önüne alındığında bunun önemi daha da artmaktadır. Nitekim Nermi Uygur’un da ifade ettiği gibi “Anlam Çağı”nda (2005, s. 61) yaşamaktayız ve bu durum, insanın sözde-anlamların hesabını verememesi ve “anlam” diye her sunulana sarılması olarak da görülebilir. Günümüzün, anlamların çatıştığı, iç içe geçtiği, karıştığı hatta kördüğüm haline geldiği bir çağ olduğu ve insanın, kendi varlığına ilişkin bağımsız bir değerlendirme yapabilmesinin ve buna bağlı olarak kuracağı “anlam dünyası”nın önünde birtakım engellerin bulunduğu söylenebilir.

1.3. Günümüzde Anlam Sorunu

Çağlara bakıldığında rahatlıkla görülebilecek şey, “anlam”ların değiştiği ya da başka bir deyişle öncelenen anlamların yer değiştirdiğidir. Her çağ, içinde bulunduğu zamana (*zeitgeist*) ve buna bağlı olarak oluşan koşullara (*konjonktür*) göre, bazı anlamları öne çıkarmış ya da arka plana itmiştir. Keşifler, savaşlar, ekonomik koşullar, sosyo-politik düzen, küreselleşme gibi çağlar boyu değişkenlik gösteren bu etkenler hangi anlamların öncelendiği konusunda ipuçları verebilir. Şöyle bir soru yöneltilebilir, çağların kırılma noktaları öncelenen anlamlara göre mi oluştu, yoksa değişen her çağda yeni anlamlar mı ortaya çıktı? Buna kesin bir yanıt vermek çok güç, ancak her iki durumun da geçerli olduğu ve “çağlar” ile “anlam verme” biçimleri arasında bir bağ olduğu söylenebilir.

Günümüze bakacak olursak, yaşadığımız çağ “milenyum çağı” olarak nitelendirilmektedir. Bunun anlamı, günümüzde teknoloji aracılığıyla bilgi edinme ve iletişim araçlarını kullanmanın sorun olmadığı; mesafelerin daha yakın, pek çok şeyin daha kolay ulaşılabilir durumda olması olarak düşünülebilir. Ancak, insanın yaşama dünyasına bakıldığında “insanın insanla ve kendiyile” arasındaki mesafenin gittikçe açılmakta olduğu görülebilir.

İçinde bulunduğumuz çağın gelişini ve sorunlarını önceden gören filozoflar olmuştur. Örneğin, Nietzsche'nin 19. yüzyılda Avrupa'nın içine girmiş olduğu durumda insan için önemli bir anlam sorunu vardır. “19. Yüzyılın ‘modern insan’ı çökmüş (*decadant*) insandır” (aktaran, Kuçuradi, 1999, s. 137). Böylece,

Nietzsche'ye göre insan içinde yaşadığı uygarlık çağında, uygarlık tarafından yok edilme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Nietzsche'ye göre bu çağın sorunu belirli bir anlam verme tarzının insan yaşamıyla ilgili sonuçlarıdır. Bu bağlamda Nietzsche için en büyük sorun “kendi” olma sorunudur. Nietzsche, insanın özelliklerine ilişkin yapısına bakar ve üç insan tipinden söz eder: sürü insanı, özgür insan (nihilist) ve üstinsan (yaratıcı insan) (Nietzsche, 1977, s. 21-22). Burada Nietzsche'nin göstermek istediği şey, yeni değerler yaratan, anlam veren üstinsanın (*Übermensch*) önemidir ve bu yaratıcı insana “yeryüzünün anlamı” der. Üstinsan, bu değerleri yaratacak gücü kendinde bulan insandır. “Değerlendirme insanın varlık şartıdır. İlk defa insan şeylere değer yükledi, yaşayabilmek için – ilk defa o yarattı şeylerin anlamını, insanca bir anlamı, işte bu değerlerin değerlendirilmesidir” (aktaran, Kuçuradi, 1999, s. 17). Nietzsche'ye göre “anlam yaratmak”, olanın ötesine geçmek ve yeni değerler ortaya koymaktır.

Diğer bir örnek, 20. yüzyılın başında E. Husserl'dir. Önay Sözer, Husserl'in “Avrupa İnsanlığının Krizi” eserine yazdığı önsözündeki ifadesiyle “bilimlerin krizinin, bütün insanlığın krizi” olduğunu söyler ve ona göre, “dünyanın ve insanların toptan fizik varlığa indirgenmesi ve indirgendiği ölçüde de yok edilmeye çalışılmasından başka bir şey değildir” (Husserl, 1994, s. 21). Bu doğrultuda Fenomenoloji, 20. yüzyılın felsefe akımları içinde bir yöntem olarak özne-nesne ilişkisini konu edinmiş, somut yaşantıya yönelerek felsefenin yaşamla ilgisini güçlendirmiştir. Edmund Husserl, “fenomen” kavramıyla, somut yaşam içerisinde dolaysız bir biçimde verileni (nesneyi), öznenin deneyimlediği şeyler olarak, bir anlamda anlamlandırması, betimlemesi olarak ifade etmiştir. Husserl'e göre bilincin, onlara “anlam verme”si,

onların anlamını araştırması, kısacası yorumlaması gerekir. Husserl, “bütün bu yorumların bir ‘anlamı’ vardır” (Husserl, 2007, s. 37) der. Husserl bu yorumlama çalışmasına, “bilinç yorumsaması” (Bewusstseinshermeneutik) demiştir (aktaran, Akarsu, 1994, s. 159). Burada kastedilen anlam, görülediğimiz olgulardan, nesnelere önce oluşan düşünsel bir üründür. Yaşama dünyasının anlamına ilişkin değil, özgörü biçiminde bir bilgi aktı olarak karşımıza çıkar. Buna göre fenomenolojinin önemi, görülen nesnenin değil, onu gören bilincin, yani öznenin esas olduğunu dile getirmesidir.

Bu bağlamda insan, yönelen ve gören bir varlıktır. Onun bir şeyleri fark etmesi ve o şeye doğru yönelmesi, yöneldiği şeyden dolayı değil, kendi “anlama” ve anlamlandırma biçimiyle ilgilidir. “İnsan, düşünen varlık olarak, karmaşık olaylar ve varlıklar örgüsünün temeldeki yalınlığını kavrar ve dolayısıyla dünyaya anlam verir. İnsan, varolana anlam yükleyen bir varlık olarak kendini ortaya koyar” (Çotuksöken, 1997, s. 169). “İnsan nedir?” sorusunu insanın “anlam veren” yanılla ele alan Ernst Cassirer, insanın bir “kültür” varlığı olduğunu söyler ve “Cassirer için önemli olan kültürlerin sembolik formlara götürülmesidir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 28). Bu anlamda, aslında her kültürün temelinde insana özgü bir sembol dünyası bulunmaktadır. Bu nedenle de Cassirer’e göre, insanı simgeleştiren varlık olarak, yani “-animal symbolicum- diye tanımlamalıyız” (Cassirer, 1980, s. 34). İnsanın yaşama dünyasına baktığımızda onun semboller kuran bir varlık olduğunu görürüz. Bunlar, insanın çevresine anlam katan niteliklerdir. İnsanı anlamak adına, onun dünyasındaki bu simgesel düzeneği göz ardı etmemek gerekir. “İnsan, şimdiye kadar kabul edildiği gibi, bir animal rasyonale değil, bir animal simbolikumdur. İnsan, bir “realite dünyasında” değil, bir “semboller dünyasında” yaşar; bu dünya ise mitos, dil,

din, tarih, sanat ve bilimden oluşur” (Mengüsoğlu, 1988, s. 28). Simgeler dünyası, insanın kendinin kurduğu ve içinde yaşadığı bir dünyadır. Bu dünya içinde nesnelere anlamlandırıldığı biçimiyle görünür kılar, bu yolla, aynı zamanda kendini de anlamlandırır ve ifade eder. “İnsanı insan kılan en önemli yan, onun varolana, nesnelere, olgulara, fenomenlere tek bir anlam yüklememesidir. Simgesel dizge aracılığıyla insan tek anlamlılıktan kurtulur” (Çotuksöken, 1997, s. 175). Cassirer’e göre insanın dünyasında semboller, “her birinin gerçek bir kavrayış dünyası meydana getirip ortaya koymaları anlamında düşünülmelidir. Sembollerde zihnin özü ve kendini açış şekli sergilenir” (Cassirer, 2011, s. 73). Cassirer, bu anlamda insanın içinde yaşadığı dünyanın, günümüz koşullarına bakıldığında git gide artan kargaşasına ilişkin sorunları temel alarak, insanın yaşama dünyasına daha yakından bakmanın önemini dile getirmektedir.

Çağımızda, “anlam sorunu”nu insan ve yaşamla bağlantılı ana sorun olarak ele alan varoluşçuluk da bu konuda önemli düşünceler ortaya koymuştur. Varoluşçuluk, insan ve yaşamla ilgili sorunları felsefenin temel sorusu olarak ele almıştır. Varoluşçuluğun önde gelen düşünürlerinden Jean-Paul Sartre’ın, insan ve insan yaşamıyla ilgili düşüncelerine bakıldığında “anlam” sorununu felsefi soruşturmasının merkezine koyduğu görülür. Sartre’a göre, “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir” *L’existentialisme est un humanisme* (Sartre, 2005, s. 16). İnsan, öncesinde hiçbir biçimde belirlenmemiş olarak dünyaya fırlatılmıştır, özünü oluşturacak olan kendisidir. Sartre’ın “varoluş özden önce gelir” sözü bunun en özlü ifadesidir. Bu, şu demektir: “İlkin insan vardır; yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır” ve “İnsan yalnızca kendini anladığı gibi değil, olmak istediği gibidir de” (Sartre, 2005, s. 39). Sartre, burada insanın bir

varolan olarak değerini (*dignite*) dile getirmektedir. Aynı zamanda insanı, varoluşçu bir bakışla açıklamak ve “Her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu da omuzuna yüklemektir” (Sartre, 2005, s. 41). Böyle bir bakış, beraberinde “insan olma sorunu”nu da getirecektir. Sartre, “insan kendini seçer” dediğinde aynı zamanda “insan kendini seçerken bütün insanları da seçer. Kendini seçmesi bütün öbür insanları da seçmesi demektir” (Sartre, 2005, s.41) Bu da, insanın omuzlarına ağır bir sorumluluk yükler. Çünkü, “bir insan, sadece olmayı istediği şeyi seçtiğini değil, aynı zamanda bununla bütün insanlık için karar veren bir yasa koyucu olduğunun ayırında olarak kendisini herhangi bir şeyle bağladığı zaman – böyle bir anda, tam ve derin sorumluluk duygusundan kurtulamaz” (Aydoğan, 2002, s. 106). İnsan, fırlatıldığı bu dünyada acı çeker, türlü engellerle karşılaşır ve onlarla savaşır, bu yolla kendini ince ince oluşturur; bir “hiç” olmamak adına verilen bu mücadele, insanın bu dünyada özgür oluşunun ifadesidir. Kendini hangi biçimde belirleyeceğine sadece kendi karar verebilir.

Yine başka bir örnek K. Jaspers, varolan her şeyin, kavrayabileceğimiz şekilde görünüm kazandığını söyler (2005, s. 47). Bu durumda, insan kendine araştırma konusu yaptığı dışdünyada kendi varlığını kavramasına ilişkin bir veri bulamadığından bakışını kendine doğru çevirmelidir. Kendine yöneldiğı noktada varoluşunu görecek ve varoluşunun bilincine varacaktır. Jaspers’e göre, “felsefe, insanın kendi varoluşunun bilincine vardığı yerde düşündüğü her şeydir” (aktaran, Diemer, 2001, s. 17). Öyleyse, varoluş nedir? Varoluş, tüm varolanlar arasında yalnızca insana özgü bir biçimde, insanın varlığının özünden önce gelmesidir. İnsanın önce varlığı söz konusudur, daha sonra özü; kendinin yaratacağı özü, aynı

zamanda onun bu dünya içindeki yeridir. Bu anlamda, insan sorumludur, yani yapıp-
etmelerinin sorumluluğu ona aittir.

Jaspers'e göre varoluş bir olanaktır. "Bu olanağı insan elde eder ya da kaçıır. Kısaca
dendikte: Varoluş "insanın gerçekten kendisi olması"dır, bu da ancak özgür ve
koşulsuz kararlarla gerçekleşebilir. Varoluş insana burada-oluşu (Dasein) ile
verilmemiştir, ancak gerçekleştirilebilir. İnsan "burada-olan" (Dasein) içinde
olanaklı olarak bulunan "varoluş" (Existenz) tur" (Akarsu, 1994, s. 205). Bu olanak,
özgür oluşumuzun ifadesidir. Özgürlük, ancak eylemlerimizle mümkün olabilir; aksi
halde ne nesnelere dayalı bilgiyle ne de başka bir yolla özgürlüğü kanıtlayamayız.
"Varoluş, insanın ancak özgür kararıyla gerçekleşecek olan asıl kendi-olmasıdır.
Öyleyse bu kendi-olma aslında bir varolma (Sein) değildir, tam tersine bir
varolabilme (Seinkönnen) dir" (Akarsu, 1994, s. 212).

Varoluşçuluk, insana ilişkin varoluşu ontolojik bir kavrayışla dile getirmektedir.
"Bundan sonrası insanın kendi elindedir" düşüncesi ile aynı zamanda, insanın
"anlam" dünyasını kurmasının, kendisinin yapması gereken bir iş olduğunu ifade
etmektedir. Bu noktada temel kavramların "varoluş", "özgürlük" ve "anlam"
olduğunu söylenebilir.

Maurice Merleau-Ponty, günümüz felsefesine "anlam"a ilişkin yaptığı katkılar
nedeniyle ele alınmadan geçilmemesi gereken bir düşünürdür. Merleau-Ponty, bir
bakıma Sartre'ın varoluşçu düşünce sistemini benimsemekle beraber, onun
anlayışından önemli bir noktada ayrılmaktadır.

Sartre bir başkasıyla kurulan ilişkiyi yok saymaz ancak olumsuz olarak değerlendirir ve “cehennemdir başkaları” der (aktaran, Akarsu, 1994, s. 231). Merleau-Ponty ise, nasıl ki ben, başkası için “ben” isem, bir başkası da ikinci bir “ben”dir. Merleau-Ponty, “var olduğumuzu duyumsuyorsak, ancak çoktan başkalarıyla teması girmiş olduğumuz için duyumsuyoruz” der ve “düşüncemizde hep kendimize bir geri dönüş – başkasıyla alışverişimize çok şey borçlu olduğumuz bir geri dönüş” (Merleau-Ponty, 2005, s. 52) vardır. Bir varolan olarak bir başkasının değeri, onun dünyayı ve insan oluşu bir bütünlük içinde kavrayışından ileri gelir. “Bir *başkası* benim gözümde vücuduna indirgenemez doğallıkla; başkasını düşündüğümde anımsadığım şey, onun manevi portresini çizen şey, binbir türlü yönelimle kıpraşan ve birçok eyleme ya da niyete hizmet eden vücududur” (Merleau-Ponty, 2005, s. 48), insanı, yapıp-etmeleriyle, amaç ve değerleriyle bir bütün olarak görür. Bu nedenle de bugün, insana ilişkin yürütülen bilimsel çalışmaların insanın bütünlüğünü bozarak bölüp, parçaladığı yönündeki eleştirilerini şöyle dile getirir: “Bilim, şeylerle oynar (*manipüle*); onlarda olmaktan vazgeçer” (Merleau-Ponty 2006a, s. 27). Merleau-Ponty’nin ifade etmek istediği şey, bilimlerin biz ve dünya üzerine düşüncelerinin bizi anlamsız, bölük-pörçük bir yaşama götürdüğüdür. Buna ilişkin çok açık bir soru sorar: “Bilim, eksiksiz, kendi kendine yeten, bir anlamda kendi üstüne kapanıp kendi dışında “anamlı” bir soru sormamıza yer bırakmayacak bir dünya betimi sunuyor mu ya da sunacak mı?” (Merleau-Ponty, 2005, s. 15). Eleştirileri daha çok insanı kendi tekliği içinde homojen değil, heterojen bir bakış açısıyla değerlendiren psikoloji bilimine olmuştur. Çünkü ona göre, “İnsan bir vücut *ve* bir ruh değil, bir vücut *ile* bir ruhtur” (Merleau-Ponty 2005, s. 26). Merleau-Ponty, insanlığı varoluşsal bir bütünlük içinde, yani benim “ben”im ile başkasının “ben”i olarak düşündüğü gibi, insanı da aynı biçimde düşünür; onu ruh ve beden (dualite) olarak

ayırılmaz. Ona göre, “psikolojik sorunun aydınlatılması felsefeye başvurmadan mümkün olmaz” (Merleau-Ponty, 2006b, s. 21). Bu, şu demektir: yaşamımız içerisinde elde ettiğimiz deneyimler, kavramlarla örülüdür ve bu kavramlara “anlam” vermeye ya da onları varlık alanına aktarmaya çalıştığımızda bizi birtakım çelişkilere götürüyor olsalar da bu yolla elde ettiğimiz tüm fenomenler bizim dünyamızda varolan her şeyin temelini oluştururlar. “Bir şey başkasına olduğu gibi bana da görünür. Ve bizim için düşünülebilir ya da kavranabilir olan her varlığı sınırlayan bu fenomenler, fenomen olarak kesindirler. Ortada bir “anlam” vardır” (Merleau-Ponty, 2006b, s. 61).

Felsefe dünyası özellikle Nietzsche’den bu yana, insanın yaşama dünyasının içeriksel sorunlarının insanın varoluşuna özgü bir karmaşa içinde oluşu, bir çözümün gerekliliği konusunda ipuçları vermektedir. İnsanı anlamak için, fenomenoloji, varoluşçuluk ve daha sonra değineceğimiz felsefi antropoloji; her biri, temel konusu olan “insan” a ve varoluşuna özgü fenomenlere yönelmenin şart olduğunu söylemektedir. Felsefe tarihi boyunca dışdünya üzerine düşünceler, insanın bilgi fenomeniyle ilgili çeşitli görüşler ve anlayışlar insanın zihinsel yapısının, ne sadece akıl ne de sadece bilişsel bileşenlerinden ve sınırlarından kaynaklanmadığını bize açıkça göstermektedirler. İnsanın dışdünya üzerine bilgisi, ilgisi, yönelimi, anlaması ve anlamlandırmasıyla bir bütünlük içinde oluşmaktadır. Bu gerçeği kavramak “insan” a dönüp bakmak için sağlam bir temel niteliğindedir. Mengüşoğlu’nun deyişiyle, insanın tarihsel ve kültürel bir varlık olarak biyo-psişik bütünlüğü göz ardı edilmemelidir. Varolan dünya hepimiz içindir ve birbirimizden sorumlu bir biçimde bu dünyanın değerlerini oluşturmada tek ve en yetkin varlık insandır. İnsanın yaşamına dair değerler sistemi aynı zamanda hayatın anlamının ve birlikte

yaşadığımız bu dünyadaki yerimizin ifadesi olacaktır. Terry Eagleton, “hiç şüphe yok ki, hayatın anlamı, insanın ortak amaçlarında yatıyor” (2007, s. 140) der. Bu bağlamda Heidegger de, “varlığın anlamını” soran bir araştırma yapmanın gereğine dikkat çekmiştir. Varlığın anlamını sormayı unutmuş olmanın çağımızda yol açtığı sorunlar üzerinde durur (İyi, 2003, s. 22). Bu noktada, böyle bir eksikliği görmek ve çağımızın içinde bulunduğu “anlam arayışı”na ilişkin atmosfer, “varolan olarak insanın anlamı ve anlam sorunsalı nedir?” sorusuna yönelme gerekliliğinin en önemli nedenidir.

2. BÖLÜM: İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİYLE FELSEFİ ANTROPOLOJİNİN İNSANA BAKIŞI

2.1. İnsan Bilimlerinin İnsana Bakışı

Bu bölümde, insan bilimlerinin insana bakış tarzına yer verilecektir. *İdiografik* bilimler sınıfında tanımlanan, yani özgül olanın bilgisine yönelen ve bir defalık durumlara ve olaylara ilişkin bilgilere (yargılara) ulaşmayı hedefleyen psikolojinin ve antropolojinin insan kavrayışı incelenecektir. Her iki disiplinin de temel konuları insan, tarih ve kültür bağlamında insana dair birtakım davranış kalıplarını açıklamaktır. Hedefleri, insana ve yaşama dünyasına ilişkin incelemeler yaparak ve çeşitli araştırma araçları kullanarak kesin yargılara ulaşmaktır.

Moles'a göre insan bilimlerinin bir kısmının amacı, “belirsiz, karışık ve terminolojisi şüpheli olguları, meşru ya da kendinden memnun bir kesinlik iddiasıyla incelemektir; nitekim psikanalizden türetilmiş bilgiler, incelenecek bir dizi alan önermektedir; bilinçaltının yasaları, kişisel ve sosyal imajlar, vb. gibi” (2004, s. 62).

Psikoloji, araştırmalarında kesinlik elde etmek amacıyla 1979 yılında ilk deneysel laboratuvarı kurarak, insanı ve ruhsal yapısını inceleme konusu yapan bir bilim olarak felsefeden ayrılmıştır. Çünkü “psikoloji çalışma konularına yönelik daha kesin ve nesnel yollar geliştirme ihtiyacındaydı. Bu yüzden psikolojinin, felsefeden ayrıldıktan sonraki tarihinin büyük bölümünü, hem araştırma sorularına hem de

onların cevaplarına giderek artan bir kesinlik ve nesnellik sağlayacak aletlerin, tekniklerin ve metotların geliştirilmesi oluşturur” (Schultz, 2002, s. 28). Doğuşundan bu yana psikoloji yapısalcılık, işlevselcilik, davranışçılık, gestalt psikolojisi, psikanaliz, hümanistik psikoloji ve bilişsel psikoloji adı verilen çeşitli kuramlar geliştirmiştir. Bu kuramların her birinin ortak amacı, insan davranışlarını, onun biyolojik, psikolojik ve sosyal özelliklerini değerlendirerek, insanı ve davranış biçimlerini, bilimsel yasalar geliştirerek ifade etmektir. İnsana ilişkin her bilimsel disiplinin belli bir “insan tasarımı” vardır ve buna uygun bir kavrayışla kesinlik arayışı içindedir. Bu bilimlerin ana hatlarına bakıldığında insan anlayışlarının temelinde yer alan bakış açıları görülebilir. Bu bakımdan psikolojinin kavramları incelendiğinde, insan anlayışının genel olarak “biyolojik” temelli birtakım davranış kalıpları üzerinden yürüdüğünü söylemek mümkündür (Atkinson, R. L., R. C., Smith, E. E., Bem, D. J., Hoeksema, S. N., 2002, s. 8). Bunun yanı sıra, günümüzde hızla geliştiği gözlemlenen sosyal psikoloji ya da kültürel psikoloji, insanın kültürel, tarihsel ve sosyal boyutunu da hesaba katmaktadır.

Felsefe ve psikolojinin birbirinden ayrılmasının ve psikolojinin kendine yeni bir yol seçmesinin nedeni, “modern psikoloji”nin 19. yüzyıldan bu yana, insan davranışlarını açıklamaya ilişkin bilimsel bir metot benimsemesi olmuştur. 19. yüzyıl başlarında Darwin’in evrim teorisi, biyoloji biliminde yeni bir çığır açarken, diğer bilimleri de derinden etkilemiş; özellikle de modern psikolojiye ilham vermiş ve kendini bilimsel bir düzleme taşımasında oldukça etkili olmuştur. Darwin’e göre insan dâhil tüm canlı türleri, *doğal ayıklama* ve *soyaçekim* özellikleriyle dönüşerek değişikliğe uğrarlar ve temelinde hepsi aynı kökten meydana gelmiştir. Darwin’in öne sürdüğü bilimsel sonuçlar felsefenin, psikolojinin ve antropolojinin araştırmaları

arasında şüpheli bir durum yaratmıştı ve bilimsel açıdan Darwin'in etkisi görmezden gelinemezdi.

Modern psikoloji, nesnel kesinlik taşıyan deneysel metodunu daha da geliştirmeyi hedeflemiştir. Bu noktada, Freud'un psikanaliz kuramı, dönemine psikoterapi tekniği olarak damgasını vurmuştur. Psikanaliz, insanın zihinsel süreçlerinin bilinçdışı olgularla arasındaki ilişkileri araştırmaya çalışır.

Freud'un "yapısal teorisi", insan zihnini üç bölüme ayırır: bilinçdışı (*id*), bilinç (*ego*, *benlik*) ve üst-ben(lik) (*süper-ego*). İd, birincil aşamadır; doğuştan gelir ve ruhsal enerjinin kaynağı olarak bilinçdışına aittir. Ego, bilincin devreye girdiği ikincil aşamadır ve gerçeklik ilkesine göre hareket eder. Süper-ego, id ve egodan sonra gelişen üçüncü aşamadır; kültürel olguların farkına varıldığı bir üst kavrama alanı olarak kabul edilir. İnsan, doğduğu andan ölüm anına dek, tüm yaşamı boyunca bu üç aşamadan geçer ve bu aşamalar, insanın kişisel doyuma ulaşmasına, kültürel ve çevresel ilişkilerine eşlik eder. Freud'un, Darwin'in evrim teorisinin süreçlerini, insan zihnine uyguladığı ve insan zihnini biyolojik merkezli bir anlayışla açıklamaya çalıştığı görülebilir. Hatta Darwin'in "çevreye uyum" ilkesine göre, organizmanın hayatta kalma mücadelesi ile Freud'un insanın toplumsal davranışının kökeninde "vicdan" ve "ahlak"a dayalı bir hayatta kalma kavgasının bulunması arasında benzerlik olduğu söylenebilir (aktaran, Jones, 2004, s. 64).

Ancak, Freud'un kuramı Adler ve Jung tarafından eleştirilmiştir. Jung'un "analitik psikanaliz" adını verdiği kuramı, Freud'un mekanik bir biçimde ilerleyen bilinç süreçlerini reddetmiştir. Jung, bu süreçleri tamamen yok saymaz ancak bu süreçlerin

gelişiminde insanı biraz daha özgür bırakır ve bir “özgürlük merkezi” olduğunu söyler. Jung, bu özgürlük merkezini: “Ego’yla bilinçaltı arasındaki doğru nokta olarak tanımlar; çünkü özgürlük tümünden kabullenişle ortaya çıkar. Bu kabulleniş, yaşamı ya da bilinçaltını “salıveren” ve böylece onun bencil doğasını tümünden yadsıyan ego’nun yalnızca tek taraflı bir eylemi değildir” (Watts, 1992, s. 199). Özgürlük merkezi, ego ve bilinçaltının özelliklerini bozmadan her iki alanı da birleştirir. Jung bu alana, ego ve bilinçaltından ayrı olarak “benlik” adını verir. Jung’a göre, çevremize ve benliğimize ilişkin bilgiyi “psişe” aracılığıyla anlarız. Psişe, “ruh” gibi sınırlı işlevsel bir yapı değil, o, birbirine karşıt ama birbirini tamamlayan bir komplekstir. Psişe, kendi başına bir fenomen olarak ele alınmalıdır; çünkü, “kişiliğin bütünlüğü karşıtların temel bölümleri nispeten ayrıştırıldığında, yani psişenin her iki bölümü, bilinç ve bilinçdışı, canlı bir ilişkiyle birbirlerine bağlandıklarında sağlanabilir” (Jacobi, 2002, s. 143). Buna göre de, “bütünlük her zaman görelidir ve bize yaşadığımız sürece üzerinde çalışacağımız bir şey verir” (Jacobi, s. 143). Her şeye rağmen Jung, Freud gibi, bilinçdışının bilinçten önce geldiğini de kabul eder ve ona göre, “yaşamdaki her önemli durumda bilincin bilinçdışına *bağımlı* olduğu inkâr edilemez bir gerçektir” (Jacobi, s. 25).

Adler’in insan anlayışına ilişkin görüşlerine bakılırsa, Freud ve Jung’tan ayrılan pek çok nokta olduğu görülebilir. Adler’e göre kişilik, ayrı aşamalardan oluşmaz, bir bütünlük içinde “birlik” ilkesine dayanır. Bu bakımdan Adler’in sistemi, “bireysel psikoloji” olarak adlandırılır ve bu sistem, insana ilişkin sosyal boyutu (*social interest*) da hesaba katar. Adler, “insan davranışının biyolojik güçler tarafından değil, sosyal güçler tarafından belirlendiğine inanmıştır.

Kişiliği sadece kişinin sosyal ilişkilerini ve başkalarına karşı tutumlarını inceleyerek anlayabileceğimizi belirtmiştir” (Schultz, 2002, s. 570-571). Buna ek olarak Adler’e göre kişilik, önceden belirlenmiş temel aşamalara göre şekillenen değil, insanın kendinin kurduğu ve yapılandığı bir olgudur. Bu bakımdan insanda bir “irade gücü” vardır. İrade gücü, bireyin yaşamı boyunca karşılaştığı sorunları başarıyla çözme çabasını sağlar ve bu noktada bireyin nelere başarı ve nelere başarısızlık diyeceğine onun iradesi karar verecektir. Bireyin başarı olarak gördüğü her şey onun yaşam tarzını oluşturur. Oluşan yaşam tarzları hem bireysel ilerlemenin hem de toplumsal ilerlemenin koşulu olarak, aynı zamanda bireysel ve toplumsal etkileşimin ürünüdür. Birey, toplumsal yaşamdan bağımsız düşünülemez ve buna göre, “insanoğlunun ilerlemesini, sosyal ilginin daha üst düzeylere doğru gelişmesi olarak tanımlayabiliriz” (Adler, 1983, s. 38). Bu durumda insanın, yaşamı boyunca karşılaştığı tüm problemler sosyal olgulardan kaynaklanır. Sosyal etkileşim, bireyin karakterine yön veren ve aynı zamanda onu, diğerleriyle yaşamaya çeken, kısacası yaşamı boyunca yalnız olamamasının nedeni olarak kabul edilmektedir.

İnsanlığın tüm tarihi boyunca, tek başına olan hiçbir insana rastlayamazsınız. İnsanlığın ilerlemesini mümkün kılan tek şey, insanların bir toplum olması ve kendileri kusursuzluk çabası gösterirken, kusursuz bir toplum olma çabası da göstermiş olmalarıdır. Bir insanın bütün hareketleri, bütün fonksiyonları, evrim ırmağı içinde ideal toplum çizgisinin karakterize ettiği yönü bulup bulmadığını ifade eder (Adler, 1983, s. 53).

İnsanın toplumsal yanı psikolojinin sorunsallardan biri olmaya başlamıştır. Dönemin psikanalitik yaklaşımlarına, marksist ve sosyalist görüşlerle açıklama getiren Erich Fromm, çağının insanını modern toplumun karmaşası içinde yorumlamaya çalışır.

Ona göre, “insan doğaya egemen olmak için yeni ve daha iyi *araçlar* yaratırken bu araçların ağına düşmüş ve onlara anlam veren –asıl ereği– *kendini* yitirmiştir” (Fromm, 1982, s. 14). Üretime ilişkin sorun insanın köleleşmesine neden olmuştur. Fromm, insan bilimin insanın doğasını araştırması ve onun toplumsal düzeyde yaşadığı sorunları insanın yapısıyla ilişkilendirerek çözümlemesi gerektiğini söyler.

Ona göre, “bir birey insan soyunu temsil eder. O, insan türünün özgül bir örneğidir. Hem *kendisi*, hem de *herkestir*” (Fromm, 1982, s. 49). Bu anlamda kişilik, toplumun sosyo-ekonomik ve siyasal yapısı tarafından belirlenir ve bir bireyin çözümlenmesi, o bireyin yaşadığı toplumun da çözümlenmesini sağlar.

Fromm’da da görüldüğü gibi insan, toplumsal yönüyle ön plandadır. Toplumsal yaşamın bir sonucu olarak modern toplum ve modern insanın sorunlarını araştıran bir diğer isim de Wilhelm Reich olmuştur. Reich, insanın doğal olandan kopmuş ve doğayı kavramak yerine, maddeci bir yapıya bürünmüş olmasını eleştirir. Ona göre, “İnsan denen memeli hayvan bütün hayvanlar gibi işlevsel etkinlikte bulunur; zırlı insansa makina gibi, cin-peri gibi davranır. Enerji işlevciliği zırhsız insanın dirimsel belirtilerinden biridir, doğayı kavramasını sağlayan bir araçtır” ve “zırhsız canlı varlık, yaşayışında bir anlam ya da erek bulmaya uğraşmaz, çünkü kimseden “töreye dayalı bir buyruk” almadan, anlamlı ve imlemlerle bir taslak uyarınca, kendiliğinden işler” (Reich, 1985, s. 27-28). Buna göre Reich, insanın nevrozlarının ekonomik ve sosyal şartlardan kaynaklandığını savunmuştur. İnsan, sosyal maskeler takmaktadır ve birey olarak kendine yöneliminden uzaklaşmaktadır. İnsan kendinde doğal olan yanı kavramalı ve kendi özgürlüğünü belirlemelidir.

Aynı tarihlerde Maslow ise, “kendini gerçekleştirme” (*self-actualization*) prensibini ortaya atmıştır ve bu prensiple, hümanistik görüşün öncüsü olarak kabul edilmiştir. Maslow, bir ihtiyaçlar hiyerarşisi kurmuştur. Bu hiyerarşi, bir piramit gibi düşünüldüğünde ilk aşamada yemek ve cinsellik gibi temel, fizyolojik ihtiyaçlar vardır. İkinci aşamada güvenlik ihtiyacı bulunur. Üçüncüde ise, aidiyet ve sevgi ihtiyacı, dördüncüde de saygınlık kazanma ihtiyacı bulunur. Piramidin en tepesinde ise “kendini gerçekleştirme” kavramı yer almaktadır. Buna göre, kişinin kendini gerçekleştirebilmesi için en aşağıdan yukarı doğru tüm aşamaların tamamlanmış, yani ihtiyaçların giderilmiş olması gerekir. Maslow, her insanda doğuştan gelen, ortak bir “kendini gerçekleştirme” isteği vardır, der (Altıntaş & Gültekin, 2005, s. 134-137). Maslow’a göre, bütün insanlarda ortak olan bu istek, kişinin yaşamını sürdürebilmesi için varolan birtakım gereksinimlerini giderebilmesinin sonucunda birey olma aşamasına geçmesi olarak yorumlanabilir. Bu da, kişinin sosyal alan içinde diğerleriyle ortak olan ihtiyaçlara ilişkin yanından bir üst aşamaya, kişi olarak kendine ait olan alana geçmesidir. Kendini gerçekleştiren insan aslında onun diğerleri tarafından algılanmasının, tanınmasının bir ifadesi olarak görülebilir.

İnsanların grup içinde bulunmaları, insanın toplumsal bir varlık olmasının kaçınılmaz bir sonucudur. İnsanın ruhsal yapısının bireyselle toplumsal arasında sürekli bir bağıntı ve ilişki gereksinimi vardır. Bu gereksinim insanda içgüdüler ve dürtüler kadar güçlü “toplumsal güdüler” niteliğini kazanmıştır. İnsan kişiliğini başkalarına göre geliştirir, davranışlarını onlara göre düzenler. Bu nedenle insanın kişiliği ve davranışı, ancak içinde yaşadığı grubun, toplumun amacına, beklentisine, duygusuna, düşüncesine, isteğine, ilkelerine, kurallarına ve zorlamalarına göre anlaşılıp değerlendirilir (Köknel, 2005, s. 134).

Bu bağlamda psikolojinin insan kavrayışı, insanın sosyal ve toplumsal yönünün vurgulanmasıyla yeni bir boyut kazanmaya başlamıştır. Özellikle 19. yüzyıl sonlarında sosyal psikolojinin gelişmesi buna bağlıdır. Sosyal psikoloji, bireyi sosyal gelişimi sürecinde ve sosyal alandaki etkileşimleri bakımından inceler. Araştırma konusu, “sosyal birey”in dar anlamda ve geniş anlamda çevresiyle kurduğu ilişkilerdir. “Burada birey, onun sosyal çevresini algılaması ve anlaması ve başkalarıyla etkileşimi inceleme konusudur. Böylece, birey düzeyinde, bireyin öğrenilmiş tutumları, bilişsel süreçleri ve bunların sonucu olan davranışları; sosyo-kültürel düzeyde ise, kişilerin etkileşimi sonucu oluşan grup yapısı ve süreci, sosyal psikolojik çözümlemenin öğeleri olarak gösterilebilir” (Kağıtçıbaşı, 2005, s. 33). Sosyal psikolojinin gelişiminde, kültürel antropolojinin öne çıkmasıyla antropolojinin de önemli katkıları olmuştur.

Antropolojinin, bir disiplin olarak benimsenmesi, yaklaşık iki yüz yıllık bir süreyi kapsar. Bir varolan olarak insanın, antropolojide kendi başına bir inceleme konusu yapılması ve bunun da bilimsel bir disiplin haline gelmesi Darwin’in “evrim kuramı”yla başladığı söylenebilir. Darwin, canlıların evrimsel süreç içerisinde geliştikleri, değişip, dönüşerek çevreye uyum sağladıkları düşüncesini öne sürerken, insanı da bir “homo sapiens” olarak bu süreçten ayrı tutmamıştı. Ancak çok önemli bir noktayı akıllara getirmişti: bu, insanın da dönüşüp, değiştiğini ve çevresel koşullara uymaya çalışarak hayatta kalmaya çabaladığını ve böylece insanın, “organik varlık alanında olup biten bir gelişmenin kopmayan, kesintiye uğramayan canlılar zincirinin son halkası olarak meydana geldiği düşünülür” (Mengüşoğlu, 1988, s. 26). Antropolojinin de hareket noktası bu görüş olmuştur. En basit ifadeyle antropoloji bir insan bilimidir. Yani “insanı, en temel özellikleriyle ve farklılıklarıyla

diğer canlılardan ayıran nedir, nelerdir?” sorusu aynı zamanda insana özgü niteliklerin, birden fazla araştırma alanının konusu olması gerektiğinin anlaşılmasına neden olmuştur. Buna göre antropoloji, tarih öncesi toplulukların özelliklerini inceleyen “arkeolojik antropoloji”, bulunan fosillerin ve genetik özelliklerinin araştırıldığı “biyolojik antropoloji”, dil çeşitliliğini ve yapısını araştıran “lingüistik antropoloji” ve sosyo-kültürel çeşitliliği ve toplumsal örgüler ile insan niteliklerinin ilişkilerini inceleyen “kültürel antropoloji” olarak dört başlık altında araştırma alanları oluşturmuştur (Kottak, 2002, s. 24). Bu bağlamda, bu dört alan içerisinde daha çok üzerinde durulacak konu, insanın en genel hatlarıyla ele alındığı kültürel antropoloji olacaktır. Kültürel antropolojiye ilişkin ilk çalışmaları yapan Erich Rothacker olmuştur. Ona göre,

Kültürel hayat, insana şekil ve sivil kazandıran bir oluşur; bu oluş yasalara dayanır. Bu oluşun dayandığı yasalar, kültürlerin gelişmesini ayakta tutan *polar* yasalardır. Her kültür antropolojisinin ödevi, bu yasaları araştırıp bulmaktır: kültür antropolojisi buna ancak tarihsel hayat çerçevesi içinde kalmakla, kültürlerin karşılıklı ilişkileriyle, kültür dalları arasındaki bağların anlaşılmasını sağlamakla erişebilir (aktaran, Mengüşoğlu, 1988, s. 28).

İnsan ve kültür kavramları arasında sıkı bir bağ vardır. Bu sebeple de, insan olmadan kültürden ve kültürün bir parçası olmayan insandan söz edemeyiz. Kültür, pek çok farklı tanımı yapılmış bir kavram olsa da antropoloji, kültürü, insanın tüm yapıp etmeleri olarak, tanımlamaktadır. Edward Burnett Taylor kültürü, “Bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, adet, gelenek ve toplumun bir üyesi olarak kişinin yaşayarak kazandığı huylar ve kabiliyetler bütünü olarak tanımlar” (aktaran, Haviland, 2002, s. 64). Bu unsurların tamamı insana özgü fenomenlerdir. Bu fenomenler, her ulusta

kültürel nitelikler bağlamında farklı biçimlerde oluşur. Kültürü yansıtan ve her ulusun kültürünün kendine has oluşunu meydana getiren, bu olgulardır. Antropoloji için, insanın varlık yapısının özelliklerinin bir ürünü olan kültür, ulusal farklılıkları ifade ettiği gibi, bireysel farklılıkları da göstermektedir. Bu nedenle, insanı anlamak için, içinde yaşadığı kültürü anlamak gerekir.

Antropolog Ralph Linton'a göre, kültür ve kültürler biyolojik kalıtım yoluyla geçmez, kültür öğrenilen bir şeydir. "İnsanlığın *sosyal kalıtımı* kavramını gündeme getirmeye iten de kültürün ancak kendisiyle yetişilerek aktarılmasıdır. Bir kuşaktan diğerine kültürün aktarılması sürecine *kültürlenme* (enkültürasyon) denir" (aktaran, Haviland, 2002, s. 71).

Kültür, bir grubun ya da bir ulusun bütünlüğünü sağlayan, insanları bir araya getiren, bir arada yaşarken uyum ve anlaşmayı sağlayan, kısacası bütünleştirici bir unsurdur. Bu bakımdan kültür, aynı zamanda birbirinden farklı unsurların toplum tarafından kabul görmeleri sonucu işlevsellik kazanır ve "işlevsellik kazanmasına entegrasyon" denir. (Haviland, 2002, s. 74)

Antropolog Leslie White'a göre de, "insan davranışının sembollerin kullanımından kaynaklandığı konusunda ısrarlıdır. Sanat, din ve para sembollerin kullanımıyla ilgilidir" (aktaran, Haviland, s. 73).

Antropolog, tüm bu kültür unsurlarına ilişkin gözlem ve araştırmalarını sahada yapar. Bu şu demektir: gözlem ve araştırmalar, üzerinde çalışılan topluluğun yaşadığı yer ve ortam üzerinde yürütülmesidir. Antropolojiyi kısmen diğer bilimlerden ayıran en önemli özellik, araştırmalarına yön vermeden, koşul ve etkenleri değiştirmeden,

nesnesini olduğu gibi, doğal haliyle gözlemlemesidir, çünkü, objektif olanın bilgisine ancak bu yolla ulaşabilir. Buna göre antropoloğun o topluluğu gözlemlemeden önce belli bir hipotezi vardır ve bu hipotez doğrultusunda araştırma nesnesini seçer ve daha sonra hiçbir müdahale olmaksızın verilerini toplar ve hipotezini temellendirir.

Antropolojide, en belirgin biçimde iki farklı araştırma özelliği vardır. Bunlardan ilki, diğerine göre daha eski bir araştırma tekniği olması bakımından etnografik araştırma ve diğeri de survey araştırmasıdır. Etnografik araştırma alanının öncüsü, “toplumu karşılıklı ilişkiler içindeki nitelikler sistemi olarak gören işlevselci bakış açısını paylaşan Bronislaw Malinowski” (Emiroğlu&Aydın, 2003, s. 562) olarak düşünülür.

Etnografik araştırma, “araştırmacıların görece küçük ölçekli, basit teknolojiye ve ekonomiye sahip, görece dış dünyadan tecrit olmuş topluluklara giderek, oradaki “bozulmamış” kültürü kayda geçirme çalışmasıdır” (Emiroğlu&Aydın, 2003, s. 283).

Buradan anlaşılacağı gibi, etnografik çalışmalar üzerinde çalıştıkları toplulukla doğrudan ilişki kurarlar ve onları bir arada tutan tüm özellikleri bir bütün olarak değerlendirirler. Malinowski’ye göre, etnografin asli görevi, “yerlinin yaşamla ilişkisinde, onun bakış açısını yakalamak, onun dünyasını onun görüşü ile kavramak”tır (aktaran, Kottak, 2002, s. 36). Bu anlamda, survey araştırma modeli oldukça farklıdır. Survey araştırmaları, istatistiksel veri elde etme amacıyla özellikle toplum bilimcilere hizmet etmek bakımından daha yoğun nüfuslu toplumlar üzerinde yapılmaktadır. Araştırma nesnesi, araştırmacı tarafından önceden belirlenir ve buna göre seçilir. Araştırma, topluluğun bütününden çok değerlendirmeyi etkileyebilecek unsurlar üzerinde yapılır ve survey araştırma tekniğini en önemli ayırıcı nokta, “Genellikle birçok insanın okuryazar olduğu, cevaplayıcıların anketleri kendi başlarına doldurabildikleri modern uluslarda yapılır” (Kottak, 2002, s. 38). Bu anlamda, survey araştırmaları belli bir amaç doğrultusunda, ölçülmeyen diğer

etmenleri hesaba katmadan yürütülmüş olur. Oysaki etnografik araştırmalar insan yaşayışına özgü en temel etmenlerin bütünlüğünü değerlendirerek ve sadece kendi hipotezi doğrultusundaki amaca yönelik çalışmalar yapmaktadır. Yöntemi bakımından her iki durumda da ortak olan, belli bir amaca yönelik kavrayışla insan unsuruna yönelinmesidir.

Saha çalışması yaparken, antropoloğun kültür-toplum-birey bağlamında üzerinde çalıştığı konular şunlardır: bulunduğu toplumda kültürün yapısal özellikleri, sembolleri, adaptasyonu ve evrimi; kullanılan dil, kökeni ve özellikleri; bireyin kişiliği, grup kişiliği, ulusal kişilik, normal ve anormal kişilik; toplumun ekonomik sistemleri, üretim-tüketim ilişkileri ve teknolojik yapı; cinsiyet özellikleri, farklılıkları, eş seçimleri ve evlilik çeşitleri; ailesel yapı ve çeşitlilik, akrabalık ve toplum ilişkileri; toplumun din ve politik özellikleri, siyasal yapısı ve yasalarının işlevleri; bilim ve sanata dayalı kültürel yapılar ve fonksiyonları olarak özetlenebilecek konulardır.

İnsan bilimlerinin insan kavrayışı, genel hatlarıyla psikolojide ve antropolojide yapıca farklı olmasına rağmen, her ikisinin de benzer bir bakış açısı olduğu söylenebilir. Psikoloji, insanı ruhsal yapısı ve davranış biçimleri bakımından araştırırken; antropoloji, insan yaşayışını kültür ve toplum ilişkileri bağlamında değerlendirir. Her iki alan da, insanı anlayabilme çabasındadır ancak nesne edindikleri insanı bütünlüğü içinde değil kısmi özelliklerine göre anlama ve anlatma durumundadırlar.

Böylece, insanı anlamak için psikolojide Freud zihinsel süreçlere yönelmiştir. Jung, bilinçaltı ve bilinç arasındaki bir özgürlük merkezi olan ve kişiliği inşa eden bir yapıdan söz etmiştir. Adler, Fromm ve Reich, insanın sosyal ve toplumsal güçler tarafından belirlendiğini ve kendini bu alanda kurduğunu öne sürmüştür. Maslow ise ihtiyaçlar hiyerarşisinin aşamalarını göstermiş ve insanın kendi varlığına ancak bu yolla ulaşabileceğini belirtmiştir.

İnsan bilimleri, insanın açıkça gösterdiği varsayımıyla bu fenomenler aracılığıyla insanı açıklamayı hedeflemişlerdir. Gerçi psikanaliz, insanda gizil olan unsurları açıklama gayreti göstermiştir; ancak “bu fenomenleri açıklamak için de kurgusal ve spekülatif bir ‘bilinç’ metafiziğinden kalk”mıştır (Mengüşoğlu, 1988, s. 301). Sonuçta, psikanalitik yaklaşımla insan davranışlarının nedenleri çocuklukta gelişim evrelerine indirgenmiştir.

Böylece böyle bir bakışla insan bilimleri, insanın yapı özelliklerini bütününde ele almanın önemini gözden kaçırmak durumunda kalmıştır. Ayrıca Mengüşoğlu’nun vurguladığı gibi, “insanın kendisini saklaması, olduğu gibi göstermemesi, onun bir intim sfere, bir teklife sahip olması psikoloji araştırmalarında” önemli bir güçlüktür. Buna göre de, “psikolojinin insanda araştırıp açığa çıkardığı alanlar, insanlar arasında ortak olan yanlardır” oysa, “psikolojinin insanda araştıramadığı, açığa çıkaramadığı yanlar, alanlar, insan için en önemli olan alanlar, yanlardır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 300). Demek ki, insanın kendini saklayan ve olduğu gibi göstermeyen yanı, onu tam anlamıyla anlamayı güçleştirir.

İnsana özgü bu özellik, “intim sfer” bir insan bilimi olarak antropolojinin de erişemediği bir alan olarak görülmektedir. İnsanı, yaşadığı kültür ve toplum ile kurduğu ilişki içinde ele almak, onun “tek” kalabilen, salt yalnızlık duygusuyla da hareket edebilen bir varlık olduğunu gözden kaçırmaya yol açmaktadır. Antropolojinin araştırdığı konu, insanın yaşama dünyasına ilişkin bir takım varsayımlara dayanarak nesne alanına yönelir ve kendine özgü araştırma teknikleriyle de deneysel malzemeye dayalı bilgiler ortaya koyar. Bu durumda bir insan bilimi olan antropolojinin de insanın bütünü ve yapı özelliklerini ortaya koyması söz konusu değildir.

Nitekim son yıllarda insan bilimlerinde de bu sınırlılığın farkına varılmaya başlanmıştır. Moles’a göre bizler, “bir takım muğlak olguların, belirsiz şeylerin ve içinde karar almamız, davranmamız veya tepki göstermemiz, pozisyon almamız gereken durumların ortasında yaşıyoruz” ve buna göre, “dünya, tanımlanmış değişkenler arasında güçlü bir korelasyon biçiminde ifade edilen kesin, aşkın ve karşı çıkılmaz bir hakikati keşfetmek üzere, deneycinin çeşitli olguları keyfine göre soyutladığı, arıttığı ve denetlediği bir laboratuvar değildir” (Moles, 2004, s. 17). Moles, yaşamda varolan bu olgulara, “belirsiz olgular kategorisi” der ve bu kategorinin ne kendine özgü bir yöntemi ne de bir “bilim”i olabilir. Bu bağlamda ona göre, “insan bilimleri” veya “sosyal bilimler” de belirsiz birer araştırma alanlarıdır.

Çağımızda “insan”ı konu edinen bilimlerin, insanın bütünlüğü anlamada yetersiz ve güçsüz kaldığı söylenebilir. Bunun nedeni, insanın kendine geçit vermeyen bir varlık olmasından değil, ona doğru gidilmesi gereken doğru yolun tam olarak kestirilememesinden ileri gelmektedir. Burada düşünülmesi gereken, belki de tek bir

doğru yolun olmadığı, olamayacağıdır. Bu nedenle de insan bilimleri, insana ilişkin kaygılarla değil, bilimsel kesinlik kaygılarıyla hareket ettiği sũrece; anladığı Şey “insan” değil, kendi deney ve bulguları olabilir. Oysa ki, felsefi antropolojinin “insan”a bakış tarzı, onun bũtũnlũđũne yũneliktir. İnsanın yaşamına yũnelik tutumlarını belli bir ȳzelliđini temel alarak değerlendirmek, onu sınırlı ve cılız bir biĉimde anlamak ve yorumlamak olabilir. Kuĉuradi’nin de ifade ettiği gibi, “Her davranış ve dũřũnce onu yapan veya ortaya koyan insanın b ũ t ũ n l ũ ğ ũ n d e temelini bulur; o insanın bũtũnlũđũ bakımından anlam kazanır ve ancak o zaman anlaşılabilir (1999, s. 19).

Her ne kadar insan, bilimin konusu olan fiziksel ȳzelliklere sahip ise de, onun ȳnde gelen niteliği zihne sahip olmasıdır. İnsan dũřũnũr, iş yapar ve hedefler peşinde koşar. Bilimin, sanatın ve dinin, kentlerin ve mekanların, yasaların ve kurumların yaratıcısıdır. Bũtũn bunlar, anlaşılabilecek ve anlaşılması gereken anlamlı bağımlar oluşturur ve dolayısıyla insan, fiziksel olgular aĉısından yeterince betimlenemez. Bizim, insanın, kendi dũnyasına anlam vermesini sağlayan zihinsel sũreĉlere girmemiz ve bu sũreĉleri anlamamız gerekir (Rickman, 2000, s. 162).

Yukarıdaki paragrafta da ifade edildiği gibi; “bizim, insanın, kendi dũnyasına anlam vermesini sağlayan zihinsel sũreĉlere girmemiz ve bu sũreĉleri anlamamız gerekir”. Ancak, buradan anlaşılması istenen “zihinsel sũreĉler” ifadesi, insan bilimlerinin anladığı anlamda fizyolojik bir olgu değil; tamamen insanın dũřũnsel ve yũnelimsel durumuna etki eden ana etkenlerin vurgulanması olarak dũřũnũlebilir. Buna gȳre yapılması gereken Şey, insanın yaşama dũnyasına ve anlam verme biĉimlerine daha yakından bakmak ve kişilerin benimsediği anlamları değerlendirmek olmalıdır.

2.2. Toplum Bilimlerinin İnsana Bakışı

Toplum bilimlerinin “insan”a bakış açısının ele alınacağı bu bölümde başlıca sosyolojinin, siyaset biliminin ve ekonominin insan anlayışlarına yer verilecektir. Toplumbilimleri olarak bu alanlar, daha çok toplumsal olay ve olgulara yönelirler; insana da genel olarak bu çerçeveden bakarlar. *İdiografik* bilimler olarak sınıflandırılan hukuk, psikoloji, antropoloji ve kültür bilimlerinin yanında bu bilimler *nomotetik* bilimler olarak sınıflandırılırlar. Bu bilimleri nomotetik bilimler olarak sınıflandırılmalarının nedeni yasa (nomos) koyucu olmalarıdır (Gulbenkian Komisyonu, 2008, s. 25-26; Wallerstein, 2003, s. 225-228).

Toplum bilimlerinin sistematize edilmiş her modelinde amaçları doğrultusunda ve/veya amaçlarına uygun bir biçimde tasarlanmış bir insan anlayışı vardır. Bu yaklaşım doğrultusunda birtakım yargılar öne sürer, olay ve olguları da bu yargılara paralel bir biçimde açıklama yolunu seçerler. Toplum bilimlerinin insanı ele alış tarzı, felsefenin insanı kavrama biçiminden oldukça farklıdır. Felsefe, insanı kesin yasalarla açıklamaz, ona göre insan özgür ve kendini yaratan bir varlıktır.

İnsanın bu kendisini yaratma süreci içinde insanı yönlendiren yaşamda bulunduğu anlam olacaktır. İnsan bir niyetliliklidir. Yani geleceğe dönük amaçları ve anlam arayışları vardır. Bu anlam pratikten ayrılmış ve pratiğe önceden yol gösteren bir şey değildir. Varoluş içinde kazanılan bir anlamdır. Bu insan anlamlar dünyasının insanıdır. Bu dünyada etkileşim içinde olduğu her şeyi içinde bulunduğu anlamlar dünyasına göre algılar, bu yolla ilişki içinde olduklarının taleplerine açık kalır. Bu tek başına bir insanın anlamı değildir. Anlam, başkalarının varlığı halinde onlarla kurulan ilişkiler içinde ortaya çıkar (Tekeli, 2001, s. 23).

Uzun süredir kendini nomotetik bir bilim olarak konumlandıran toplum bilimlerinde de son yıllarda bu durumu sorgulayan yaklaşımlar getirilmiştir. Ancak, bu türden bir yaklaşımı göz ardı eden toplum bilimleri ise, hesaplamaya ve deneysel ölçümlere dayanan nesnel bir açıklama yolunu seçerek, insana nesnel bir bakış açısıyla bakarken özne haline gelen araştırmacı, karşısında nesnesi olarak duran insanın da bir özne olduğunu ve onun yapı bütünlüğünü gözden kaçırabilir. Son zamanlarda toplum bilimleri de böyle bir durumun var olduğunu kendi içinde tartışmaktadır; “çünkü fiziki bilimler olgular üzerine kuruludur, kültür bilimlerinin içeriği ise *anlam*’dır” (Mardin, 2006, s. 51). İnsanın toplumsal eylemlerine yön veren birtakım değer olguları ve anlam bütünlükleri vardır. İnsan, toplum içinde kendi ifadesini oluşturur. Toplum bilimlerinin bu türden bir anlayışın neresinde olduğunu iyi bir biçimde belirleyip, tüm bu unsurları yeniden değerlendirmesi gerekir.

Toplum bilimlerinde siyasal alana ilişkin söylem çözümlemecileri, “siyasal söylem” ve “anlamlandırma” edimi arasındaki ilişkilerin hangi toplumsal koşullar altında gerçekleştiğini araştırmışlardır ama yine de toplum bilimleri içinde nesne edinme biçimlerinden dolayı, insanı bütün olarak ve yapı özellikleriyle ele alma yolu açık değildir. Eagleton ve Macdonell, “anlamın belirlenmesini, toplumsal çatışmanın somutlaştığı ve belirlendiği yer olarak tanımlayan yaklaşımlar” toplumsal olanın söyleme dönüşme sürecine dikkati çekmişlerdir (aktaran, Üşür, 1997, s. 94). Bu bağlamda anlam, sınıflararası mücadelenin çıkarsal göstergesi olarak görülmektedir. Coward’a ve Ellis’e göre, “anlamı belirleyen şey, söylemin maddi bir pratik olarak belirlenmesine yol açan toplumsallık içinde söylemin anlamı ile toplumsal çıkarların birlikte belirlenme sürecidir” (Üşür, s. 94). Buna paralel olarak Foucault ise, siyasal erkin bireyleri nasıl etkisi altına aldığını ve nasıl itaatkâr hale getirdiğini açıklamaya

çalışmıştır. Foucault'un öne sürdüğü “siyasal söylem”e ilişkin görüşüne göre, “İktidarın işleyişi yeni bilgi nesnelere ve bilgilenme sistemleri yaratır” (Üşür, 1997, s. 120). İktidarın söylemi, biçimlendiren ve üretendir. Bu bağlamda iktidar mekanizması, bireylerin eylemlerini ve yaşama biçimlerini yönlendiren, tarihsel ve kültürel süreç içinde öznelere nasıl farklılaştığının göstergesi olarak karşılaştığımız bir organizmadır. Bu organizma söylemi kullanarak öznelere oluşturduğu gibi iktidar yoluyla farklı bilgi biçimleri üretirken öznelere tanımlar, nesneleştirir.

Bu anlamda, toplumbilimlerde ve özellikle de siyaset biliminde insan, iktidarın ideolojisi doğrultusunda yönlendirilen ve bu ideolojinin amaçları doğrultusunda oluşturulan bilgi nesnelere ulaşabilen ve de buna bağlı olarak belli düşünce kalıpları içinde hareket etmesi istenen bir varlıktır. Burada özne bir bakıma iktidar tarafından belirlenen bir varlık olarak anlaşılabilir; hatta siyasal düşünceye göre, özne değil “öznelere” demek daha doğru olabilir. Çünkü, siyasal söylem çoğunluğa yönelik bir söylem olarak öznenin tekliğine ilişkin yapıyı kendi sistemine zarar vereceği düşüncesiyle görmezden gelmektedir ve bu, özne için bireyliğinin sonu, bir “şeyleşme” durumudur.

Bu yaklaşımlar bize, toplum ve kültür bilimlerinin kendi içinden gelen bir takım arayışların ve tartışmaların da olduğunu göstermektedir. Örneğin Timothy Bewes'a göre şeyleşme, bireyin yabancılaşması ve bir bakıma “meta” haline gelmesidir. “Şeyleşme “hayali bir nesnellüğün” oluşmasını imler; bu da bir insan yaratısının – diyelim ki bir kurum ya da ideolojinin- “insanları kontrol eden bir güç” niteliği edinmesi anlamına gelir” (Bewes, 2008, s. 24). Bir bakıma bu görüş Marx'ın insana ilişkin görüşleriyle de benzerlik gösterir. Tarihsel materyalizme göre insan üretim

süreciyle kurduğu somut yaşam koşulları içinde anlam kazanmıştı. “İnsan’a eğer emek-gücünün kişileşmiş temsilcisi gözüyle bakılırsa, insan, bizzat yaşayan ve bilinçli bir şey olmakla birlikte, doğal bir nesne, bir şeydir; ve emek de onda bulunan bu gücün ortaya çıkışı, belirmesidir” (Marx, 2007, s. 203). İnsanlararası ilişkiler ve toplumsal yapı, tarihsel materyalizm sürecinin ilerleyişine göre şekillenir. Bu bağlamda toplum ve maddi düzen bilinçten ve insanın manevi örgülerinden önce gelir. Marx’a göre, alt-yapı üst-yapıyı belirleyecektir, yani toplumsal süreç içerisinde gelişen ekonomik koşullar, kültürel ve sosyal olguların yükselmesinin zeminini oluşturacaktır. Oysaki, Feuerbach’a göre, “Doğadan çıkan ilkel insan yalnızca basit bir doğal varlıktı, bir insan değildi. İnsan, insanın, kültürün, tarihin bir ürünüdür” (Engels, 2006, s. 38).

Bu noktada kültürel gelişim mi, tarihsel ve ekonomik olguların belirlenmesinde rol oynar, yoksa, ekonomik koşullar mı kültürün gelişimine yön verir? Bu tartışma Marx’ın sosyo-ekonomik olgulara ilişkin öne sürdüğü kuramlarla birlikte başlamıştır. Bu sorunun cevabı, bugün hâlâ ekonomi ve siyaset kuramcıları arasında da tartışılmaktadır.

Bu bağlamda, görüşlerinden Marx’ın ve Engels’in de etkilendiği 18. Yüzyıl düşünürü Montesquieu için kanunlar, o kanunların geçerli olacağı yeri seçmekte ve yaşayan topluluğunun genel eğilimlerine göre yön kazanmaktadır. Ona göre bir millet için geçerli olan kanun, başka bir millet için geçerli olamaz.

Kanunlar, uygulandıkları millete öylesine uygun düşmeli ki, başka bir millete uygun düşmesi çok büyük tesadüfe bağlı olmalı. Bu kanunlar, ülkenin tabii durumuna göre düzenlenmeli; yani ülkenin soğuk, sıcak ya da ılıman olan iklimi, toprağın cinsine, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim imkânlarına yani çiftçi, avcı ya da çoban olarak hayatlarını kazanma imkânlarına, bünyelerinin katlanabileceği hürriyet derecesine, dinlerine, eğilimlerine, servetlerine, sayılarına, ticaretlerine, ahlaklarına ve davranışlarına göre ayarlanmalı (Montesquieu, 2004, s. 32).

Montesquieu, aynı zamanda bu düşünceleriyle, döneminin insan haklarına ilişkin felsefi düşünceleri dile getiren Voltaire'in ve çağımızın sosyalist dünya görüşü savunucularından Althusser'in ciddi eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Montesquieu düşünceleriyle, burjuvazinin önünü açarken, liberal ekonomi düzenine ilişkin “çıkarların” savunulmasına da destek vermiştir (Şenel, 2004, s. 349). Bu bağlamda, ekonomi biliminin temel taşlarını atan Adam Smith'in ünlü sözü, “laissez faire laissez passer” (*Bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler*) serbest piyasanın özüne ilişkin çıkarların rekabetinin insanın toplumsal yapısına yön verdiğinin ifadesi olarak temellerini bulmuş olur.

Kültürel, tarihsel ve tinsel bir varlık olarak insan, bir yanıyla da Aristoteles'in deyişiyle *zoon politikon*, yani toplumsal varlıktır. Jean Bodin'e göre siyasal düzen ve toplumsal kavrayış, insanı aşan bir gücün ürünü değil (*Physei*), toplumsal bir varlık olarak insan ürünüdür (*Thesei*). İnsan, bu ürünü işlerken tarih sahnesinde aslında kendi kendine sırtını çevirerek, “kişi” olarak kendi ve “yurttaş” olarak kendi arasındaki ayırımı yapamamış ve buna bağlı olarak da “insan” olarak kendine yabancılaşmamış mıdır?

İnsan, modern çağın bir getirisi olarak bir arada yaşayabilmenin çözümlemesini yapmaya çabalamıştır. “Oysa yaşadıklarımıza bakılırsa, bizi biz yapan artık yaptıklarımız değil, deneyimimizi düzenleyen ekonomik, siyasal ya da ekinsel çarkların etkisiyle oluşan davranışlara günden güne yabancılaşıyoruz” (Touraine, 2005, s. 33).

Bu anlamda, insan artık bir ekonomi varlığı olarak tarih sahnesindeki yerini almaktadır. Onun insan oluşuna dair bireysel varlığı, üretim ve tüketim araçları bağlamında yapacaklarının/eylemlerinin teminatından başka bir şey değildir. Bakılacak olursa, günümüzde ekonominin insanı ele alış tarzı, yaygın bir anlayışla insanın kendini de değerlendiriş tarzına dönüşmüş olduğunu söylemek mümkün olabilir.

Böyle bir anlayışı, felsefi bir bakışla eleştiren Hannah Arendt, “insanlık durumu” derken, insanın kendi eliyle kurduğu toplumsal hayat içinde, varoluşuna yabancılaştığını ifade etmek istemiş ve bunun nedenlerini tartışmıştır. Arendt’e göre “yabancılaşma”, insanın kendini her şeyin efendisi olarak görmesiyle başlar; çünkü bu yolla insan çevresindekileri ve kendini bir meta olarak görür; onları araçsallaştırır ve varolana ilişkin değeri göz ardı eder. Varolan her şey insan için araç haline gelir. Arendt bu durumu şöyle ifade eder: “İnsan eseri dünyanın yaratıcısı *homo faber*³ her zaman doğanın tahripçisi olmuştur” ve “Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal laborans*⁴ bütün canlı varlıkların efendisi ve tanrısı olabilir

³ Homo Faber: Alet yapan insan.

⁴ Animal Laborans: Emek veren insan.

ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkarı olarak kalır; sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır (Arendt, 2006, s. 209-210).

Arendt, çağımız insanının durumunu *homo laborans*'ın zaferi olarak görmektedir. Toplumsallaşmış insanlık, çıkarların hâkim olduğu bir durumun ifadesidir ve bu çıkarların öznesi insan ya da insanlar değil, sınıflar ya da cinslerdir. Arendt'e göre emek, insan yaşamında “en az insani olan” eylemdir. *Animal laborans* ifadesiyle insanlık durumu, kölelik ile aynı şeydir. Bu anlamda emek, insanlığın özgürlüksüzlük durumudur. Arendt'in yaptığı, *vita activa* ile *vita contemplativa* ayırımında *vita activa*yı önceleyerek, insan, kendini etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşamın içinde bulur.

Siyasal düzlemde ideolojiler, insanlar üzerinde belli davranış kalıpları oluşturmayı hedefler. Siyaset, ekonomi ve hukuk toplumsal yapıyı düzenlemek üzere belli hedefler ve stratejiler belirler. Hedef ve amaçları doğrultusunda meydana gelen her öngörülemeyen durum stratejilerinde sapmaya neden olur ve siyasal düzen bunu istemez. Böyle bir durumun gerçekleşmemesi için hukukun, ideolojik aygıtların ve kitle iletişim araçlarının “söylem”i ona göre düzenlenir. Tüm bu işleyişin temelinde ekonomik olguların istikrarı ve ilerleyişi hedeflenmiştir. Buna göre de sistem, ekonomik yapı üzerinden ilerlemektedir. Devletin, bu bakımdan en önemli aygıtı hukuk olmak durumundadır, çünkü toplumu düzenleyici ve yönetici en önemli yapı hukuktur. Hukukta yapılan “hak” kavramına ilişkin tanımlardan birine baktığımızda ekonomik yapıyla nasıl da sıkı sıkıya bağlı bir hukuk düzeni olduğu görülebilir.

“Hak, hukuken korunan ve sahibine bu korunmadan yararlanma yetkisi tanınan menfaat” (Oğuzman, 1994, s. 78) olarak tanımlanır. Althusser ise, bu yönde yaptığı eleştiride işleyen hukuk sistemine, “kapitalist üretim ilişkilerinde geçerli burjuva hukuku” der.

Kapitalist burjuva hukukunun en başta bazı kesin ekonomik pratikleri düzenlemeyi ve cezalandırmayı amaçladığı açıktır; söz konusu ekonomik pratikler ise, mübadele pratikleridir, yani mülkiyet hakkını ve ona bağlı hukuki kategorileri (hukuki kişi, hukuki özgürlük, hukuk karşısında eşitlik, hukuki yükümlülük) varsayan (ve de bu hakka dayanan) meta alım satımıdır (Althusser, 2010, s. 65).

Ona göre, hukuk, polis, mahkemeler, yargıçlar, hapisaneler vb. Devletin ideolojik aygıtının işlevi kapitalist üretim ilişkilerini düzenlemek değil, “Doğrudan doğruya kapitalist üretim ilişkilerinin işleyişini sağlamaktır” (Althusser, 2010, s. 70).

Bu bağlamda Şerif Mardin, devletin belirtilen ideolojik aygıtlarının aynı zamanda insanların “anlam dünyalarını” da yapılandırıldığını ifade eder. Sarıbay’a göre de, “Semboller zihni kurgulardır. İnsanlara anlamlandırma araçları sağlarlar. Bunu yaparken de, kendileri için topluluğun sahip olduğu özel anlamları ifade etmenin yollarını da belirlerler” (Sarıbay, 2000, s. 22).

Yaşadığımız dünyayı yöneten ve şekillendiren ekonomik teoriler mi; yani insan sadece *Homo sapiens economicus* mu? Ekonomi biliminin insan kavrayışı böyle gibi gözükmemekte. Her ne kadar ekonomi için temeli oluşturan, insanın davranışları ve yaşama dünyası olsa da, bir varsayım olarak insan, amaç ve eylemlerini çıkarları doğrultusunda oluşturmaktadır.

Standart iktisat düşüncesine hakim olan, giderek bu düşüncenin temelini oluşturan insan anlayışını “rasyonel ekonomik birey” kavramı oluşturuyor. Yani iktisatçılar işe insan rasyonel bir varlıktır diye başlıyorlar. Sonra da rasyonaliteyi bir amaç-araç ilişkisinin mantığı çerçevesinde tamamlıyorlar. İnsan rasyoneldir çünkü her zaman elindeki kaynakları en iyi şekilde kullanarak kişisel çıkarlarını maksimize etmeye çalışır. İnsanın her alanda bütün davranışlarını yönlendiren bu kişisel çıkar maksimizasyonu dürtüsü olduğu için, insan rasyoneldir (Irzık, Buğra, 2001, s. 34-35).

Ekonominin bakışıyla insan, önce kendini önemseyen ve kazanmayı hedefleyen bir varlık olarak zenginliğe ulaşma çabası içinde her yolu deneyen ve standartlarını bir süreklilik içinde gerçekleştirmeyi, kendini gerçekleştirmek olarak addeden bir varlıktır. İnsanın mutluluğu, bu realitenin sürekliliğine bağlı olarak maddi kaynaklara sahip olduğu ölçüde gerçekleşmektedir. Ekonominin insan anlayışına göre, insan mutluluğu için üretim ve tüketim araçlarının kullanımını elinde tutarak maddi olguların belirlediği rekabet ortamında yerini almalıdır. Materyalist bir bakış açısıyla, “Adorno felsefesinde insan, varolan şartları gerçekte olduklarından farklı algılamasının belirlenmesiyle ilerler. Bunun en iyi ispatını, insanların kendileri, başkaları ve toplumsal ilişkileri üzerinde, metaların değişiminde uçlara taşınan soyutlamalarla düşünüp, yaşamalarında bulur” (Reijen, 1999, s. 66-67). Üretim ve tüketim araçları dünyanın bütün kaynaklarıyla beslenebilir. Bir kaynak bir yerde bulunmuyor ya da tükenmiş ise, başka bir yerde aranması ve kullanılması gerekir, çünkü esas olan insanlığın kaynakların kullanımına ve geliştirilmesine ilişkin ilerleyişidir. Küreselleşen dünya ve küreselleşen insan, aslında uygarlığın ve tükenen kaynakların sonucunda, yeni kaynaklar arayan “küreselleşen ekonomi”nin bir ürünü olarak görülebilir.

İnsanlık ve özellikle uygarlık tarihinde sürekli yinelenen ve kural gibi görünen bir olgu vardır. Kendi zirvesine ulaşan ve kendi güç ve üstünlüğünün seyre dalan her uygarlık; kültür, teknik ve ekonomik sistem içine kapandığı, güncel ifadeyle etkileşimi “merkezden çevreye” yönelttiği sürece kendi sonunu hazırlamaktadır. Sistemleri sağlıklı kılan, olabildiğince ve gerçekten dengeli bir etkileşime, yaşamın her alanında karşılıklı alışverişe olanak tanınmasıdır (Türkbağ, 2006, s. 277).

Buna göre küreselleşme olgusu insandan bağımsız düşünülemez. Kültürel ve ekonomik yapının tarihsel süreç içerisinde ilerleyişinin sistematik bir projesi olarak görünmektedir. Sosyo-kültürel süreçlerin sonucunda, “küreselleşme *ex nihilo*⁵ ortaya çıkmıştır. Aslında küreselleşme dünyayı yeniden yapılandırma isteminin ve teşebbüsünün tarihsel bir sonucudur” (Erkızan, 2006, s. 62). Giddens, “Küreselleşmeye değinmeyen hiçbir siyasal konuşmanın tam olmadığı”nı ve ona göre, “Şu anda köklü bir tarihsel değişim döneminden geçtiğimize inanmamızı sağlayacak kadar geçerli ve nesnel nedenler vardır. Bugün bizi etkileyen değişiklikler, yeryüzünün herhangi bir bölgesiyle sınırlı olmayıp, daha şimdiden hemen hemen her yeri kapsamaktadır” (Giddens, 2000, s. 13). Giddens’a göre günümüz, tüm dünyayı içine alan bir küresel dönüşümler çağını yaşamaktadır. Değişen ve dönüşen her bölge farkında olunsun ya da olunmasın başka bir bölgeye de etki etmektedir. Bu etkileşimin içerisinde, “Etkisini hepimiz üzerinde hissettiren bir küresel düzene doğru sürüklenmekteyiz” (Giddens, 2000, s. 19).

Günümüzde, küreselleşme olgusu kaçınılmaz bir şekilde siyasal söylemin, ekonomik koşulların ve hukuksal düzlemin önemli bir parçası gibi gözükmemekte. Herbert Marcuse’a göre insanın içinde bulunduğu süreç tarihsel olana ilişkindir ve aslında,

⁵ Ex nihilo: Yoktan var etmek/yaratmak.

“Sanayi toplumu, gerçek özgür toplumun artık geleneksel iktisadi, siyasi, düşünsel özgürlük terimleriyle açıklanamayacağı bir evreye varmıştır; bu özgürlükler anlamlarını yitiriş değiller elbet; ne var ki bu özgürlükler, tersine, geleneksel kalıplara sokulmayacak kadar çok anlam kazanmışlardır” (Marcuse, 1975, s. 18). Bu bağlamda toplum bilimleri açısından insan kavrayışının yönü yeni bir ivme kazanmak durumunda olduğu söylenbilir. Bu da şu anlama geliyor: siyaset, ekonomi ve hukuk gibi toplum bilimleri, bakışını ve buna göre oluşturacağı yasaları (*nomos*), artık sadece içinde bulunduğu toplum düzleminde değil, yaşadığı dünya çerçevesince değerlendirmek durumunda;  nk , dünyanın bir yerinde olup-biten olaylar, dünyanın başka bir yerinde rahatlıkla görülebilmekte. Bu bakımdan toplum bilimleri pratik olanla ilgisini her zaman canlı tutarak, yeni düşünce ve eylemlere açık durmaya hassasiyet gösterebilir. İnsan hakları bağlamında, bir toplumda dile getirilen hak ve özgürlüklerin, bunların tanınmadığı başka bir toplumda da tanınması ve uygulanması yönünde özellikle hukuk ve siyasetin etkin olabileceğinden söz edilmelidir. Yaşadığımız  ağda toplum bilimlerinin, insanı, sadece bir ekonomi varlığı olarak belirlemeyerek, insanın değerine ve anlamına ilişkin unsurları da göz önünde bulundurması gerekli gibi gözükmektedir.

2.3. Felsefi Antropolojinin İnsana Bakışı

İnsanın kendi hakkında bilgi edinme çabası çok eskiden beri vardır. Bilimlerin insanı konu alması 18. yüzyıldan bu yana toplum bilimlerinin “insan” a ve insan bilimlerinin “insan” a bakışlarında görüldüğü gibi, insanı toplumsallığı, ekonomik yanı, psikolojisi vb. şeylerden hareketle; yani kısmi özellikleriyle görür. Bilim olmaları bakımından bu yaklaşım, insanı “nesnelleştirmek” tir. Yani, insanı yalnızca bir varolan olarak hangi yönünü bilme konusu yapıyorsa ona yönelir ve onu “şeymiş” gibi düşünür. İnsanın bir bütün olarak yapısını bilme yöneliminde değildir. Bu noktada insanı, onu bütünleyen parçalar bakımından değil, parçaların bütünlüğü bakımından, yani insanın bir varolan olarak “insan” oluşuna özgü bütün nitelikleri bakımından değerlendirmek, felsefi antropolojinin “insana yaklaşımı” nın özelliğidir.

Böyle bir bakış, insanın yapısına ilişkin bütünlüğün içindeki hiçbir parçayı öncelemez ve o parçayı vurgulayarak insanın yaşama dünyasına yaklaşmaz. İnsan dünyasında, bölünmüş unsurlar değil, toplanmış unsurlar yer alır. “Bu unsurların bazıları, zaman zaman insanın bulunduğu koşullar içinde öne çıkar ya da arka planda kalır; ancak unsurların oluşturduğu bütünlük hiçbir zaman bozulmaz” çünkü, “insan, *konkret*⁶ bölünemeyen ve hatta bölünmesine imkân olmayan bir varlıktır” (Mengüşoğlu, 1965, s. 11).

⁶ Konkret: (ing.) Concrete: Somut.

Felsefi antropoloji, açık anlamıyla insan felsefesidir. İnsanı tek bir yapı özelliğiyle değil, insan oluşunun bütünüyle anlamayı ve açıklamayı; insanı kendisiyle, çevresiyle, diğer insanlarla; kısacası, yaşamla bağı içinde kavramayı, insanı “insan” olarak anlamayı hedefler. Bu bağlamda, felsefi antropoloji “insan”ı konu edinen bir bilgi dalı olarak insanı anlamının ve anlatmanın güçlüğüne de farkındadır. Bundan dolayı “insan”ı çepeçevre gören bir bakışla yaklaşır ve onu bütünlüğünde kavramak ve anlamak ister.

Felsefi antropoloji “insanı konu edinen” bir felsefe dalı olarak 20. yüzyılda doğmuş olmakla birlikte insan, felsefenin doğuşundan bu yana felsefenin dolaylı şekilde konusu olmuştur. Örneğin, Aristoteles “insanı insan yapan neden *insanın kendisinde* ve *insanda* bir ve aynı ise, insan olduklarına göre aralarında hiçbir fark yoktur” (Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1096 b) sözüyle, eskiçağdan bu yana felsefenin insan anlayışının, insanı bir bütün içinde anlamaya çalıştığını bizlere göstermektedir.

Bir varolan olarak insanı, tüm yapıp-etmeleriyle, duygularıyla, amaçlarıyla, düşünceleriyle vb. kendi bütünlüğü içinde kavramak, felsefi antropolojinin insana bakış tarzı olduğu söylenmişti. Bu anlayış, temellerini felsefi bakış tarzında bulmaktadır; felsefe, olaylara ve olgulara önceden belirlenmiş hiçbir görüş açısının etkisi altında bakmaz, o, sadece bilmeye ve anlamaya yönelen bir bakıştır. Böyle bir bakış bakılan olguya ilişkin tüm bağlamları görmeyi ve olguya özgü tüm fenomenleri değerlendirmeyi amaçlar. Sırasında bakışını kendi bakış açısına da yönelterek, kendini anlamayı ve değerlendirmeyi de göz ardı etmez.

Felsefe, “bilgi vermek üzere –kendine özgü bir bilgidir bu– yöneldiği şeydeki – nesnedeki– nelîği kendine konu edindir” ve “Felsefe konu edindiğine insan (bilinç) açısından bakar” (Çotuksöken, 2000b, s. 24). “İnsan”ı konu edinen felsefi antropoloji de insana özgü fenomenleri anlamayı hedefler. Bu bağlamda, insan yaşamı içinde “anlam verme”nin, insanın varlık yapısına ilişkin belirgin bir edim olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü, “Anlamın varlıksal temeli, yaratıcısı, taşıyıcısı, sadece varolmakla, yaşamakla yetinmeyen, anlam vermeyi amaçsal edim olarak belirleyen insandır” (Çotuksöken, 2002, s. 18). İnsanın, her türlü yönelimi anlam vermesine ilişkindir, yani anlam vermesinin bir sonucu olarak insanda birtakım düşünce, amaç ve eylemler görürüz. “İnsan hayatının anlam verme, anlam gerçekleştirmesiyle olan bu bağıntısı aynı zamanda hem birey olarak insanın kendi özel tarihini hem de içinde yer aldığı toplumun tarihini anlamlı kılıyor” (Anğ, 2006, s. 29).

Bu bağlamda insanı anlamak, bir bakıma onun “anlam” dünyasını anlamayı gerektirir. İnsan içinde yaşadığı dünyayı; kendini ve dışdünyayı sembollerle, sözel ifadeleriyle, yazın ve sanat ürünleriyle, kısacası tüm yapıp-etmeleriyle donatır. İnsan dünyasının bu fenomenleri onun ontolojik bütünlüğünün ürünleridir ve bu nedenle de Kuçuradi’ye göre, “insan fenomenlerinin araştırılmasında ontolojik-antropolojik yol elverişli bir yoldur. İnsana bakma ontolojik bir tarz olunca; insanın fenomen, etkinlik ve problemlerine, bu arada kişi problemlerine de bakmanın antropolojik bir yol olması doğaldır” (2003, s. 22).

Felsefe tarihi boyunca, tarihe özgü sorunsallar doğrultusunda felsefe kendi içinde pek çok dal geliştirmiştir. Ancak günümüzde, “felsefi antropoloji, bağımsız bir felsefe dalı olarak çağımızın bir ürünüdür” çünkü, “ilk kez çağımızda insanın varlık-yapısı ile ilgili sorular, özel bir soru grubu olarak üzerinde çok tartışılan ve çeşitli yönlerden ele alınan sorular olmuşlardır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 17). Çağımızda bu soruların özel bir soru grubu olarak karşımıza çıkması aynı zamanda bu konunun bir “sorun alanı” olduğunu da göstermektedir.

Felsefi antropolojinin bir bilgi alanı olarak kuruluşu, yüzyılımızda M. Scheler olduğu kabul edilir ve bunun en güçlü ayağını da ülkemizde Mengüşoğlu oluşturmuştur. Scheler’in antropolojisinin en önemli noktası, insanı diğer canlılardan ayıran ve bütün insanlarda ortak olan “geist” kavramıdır. Geist sahibi kişi özgürdür; yani insan özgür bir varlıktır. “İnsanın bu özgürlüğü de, gerçeklikle kurduğu bağlarda ortaya çıkar. Scheler’e göre özgür olmak dünyaya “açık” olmak, nesne tarafından belirlenebilmek ve kendi kendisinin bilgisine sahip olmak (*Reflexion*) demektir” (Kuçuradi, 1997, s. 77). Scheler’in deyişiyle geist aynı zamanda, “Nesnellik ve şeylerin nasıllıkları tarafından belirlene bilirliktir. Yalnızca kusursuz nesnellığe ulaşabilecek bir canlı varlık “geista sahiptir” (Scheler, 1998, s. 69). Buna göre, objektif olmak ve her şeyi obje haline getirebilmek geist sahibi kişinin bir özelliğidir.

Mengüşoğlu bu bakımdan, Scheler’in insanın varlık yapısına ilişkin ontolojik dualitesini eleştirir. Scheler insanı, psikovital varlık ve geist-varlığı olarak iki alana ayırmıştır. İnsan psikovital varlık olarak, vital tepki, içgüdü, bellek ve zeka bakımından diğer tüm canlılarla ortak özelliğe sahiptir. Vital tepki bütün canlılarda ortak iken, İnsanın, hayvanla ortak olan yanı, içgüdü, bellek ve zeka özellikleridir.

İnsanı, hayvandan ayıran özelliği ise onun bir “geist” varlığı oluşudur. Geist alanı ruhla ve bedenle ilişkili değildir, onlar olmaksızın da vardır; ancak, geist alanını gerçekleştirecek, onun taşıyıcısı olan “kişi”dir.

Buna göre geistın taşıyıcısı olan bir varlık şu özelliklere sahiptir: böyle bir varlık, hayatın, organik olan her şeyin bağılılığından, baskısından, kösteklemesinden kurtulmuş, bağısız, özgür bir varlık olmuştur. İmdi, geista sahip olmak demek, özgür olmak demektir. Geista sahip olan böyle bir varlığın bir “dünya bilgisi” vardır. Böyle bir varlık, artık “çevreye” psikovital olana bağlı kalmayan, “dünyaya açılan”, “dünyaya açık olan” bir varlıktır (aktaran, Mengüşoğlu, 1988, s. 21).

Mengüşoğlu'nun dikkati çekmek istediği konu, varlık olarak insanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerinin neler olduğudur. Bu bakımdan ona göre, insanın bir “varlık farkı” olmalıdır ve felsefi antropolojinin görevi, bu varlık farkını arayıp bulmak ve göstermektir. Felsefi antropolojinin yöneldiği konu, antropoloji biliminden farklıdır. Mengüşoğlu'ya göre, antropoloji tüm alt dallarıyla birlikte bir anlamda ırk-antropolojisi yapmaktadır. “İrk-antropolojisi insanın varlık-yapısını değil, ancak belli insan gruplarının biyolojik-psikolojik özelliklerini, niteliklerini saptayabilir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 30). Bu bakımdan antropoloji, değer yargılarından hareket ederek insanları gruplara ayırıp, parçalamaktadır. Oysaki, “Felsefi antropolojide söz konusu olan, herhangi bir insan grubunun özelliğini göstermek değildir; tersine insanı insan olarak ele almak, insanın kendisinin özelliğini, varlık-yapısının niteliklerini göstermek olmalıdır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 30). Bu da şu demektir: bir varolan olarak insanda, onu tek bir özelliğe indirgemeden, bütün insanlara özgü olan varlık öğelerini göstermek gerekir.

Felsefi antropolojinin hareket noktası, ontolojik temellere dayanan insanın somut, biopsişik bir varlık bütünlüğüne sahip olduğu görüşüdür. Bu anlamda, “Felsefi antropolojinin hareket noktası, sade ve *naiv*’dir” (Mengüşoğlu, 1959, s. 5). Mengüşoğlu’ya göre, insanın varlık yapısında temelini bulan, birtakım “varlık şartları” ya da Nietzsche’nin de deyişiyle “mevcudiyet şartları” vardır. Bu şartlar, insanın varolma koşullarına dayanan birtakım eylemlerine ve başarılarına işaret eder. İnsanın yaşamı boyunca, hayatını sürdürebilmesinde kendi varlık yapısına ilişkin özelliklere dayanan gereklilikler, şartlar bulunur. Bunlar, bio-psişik bir varlık olarak insanın varlık yapısının bütünlüğünü oluşturan fenomenlerdir.

Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojinin tespit ettiği insan fenomenlerini şöyle sıralamıştır: 1. Bilen bir varlık olarak insan, 2. Aktif bir varlık olarak insan, 3. Tavrı takınan bir varlık olarak insan, 4. Önceden gören bir varlık olarak insan, 5. İsteyen ve özgür olan bir varlık olarak insan, 6. Seven bir varlık olarak insan, 7. Eğitilen ve eğiten bir varlık olarak insan, 8. İdeleştiren bir varlık olarak insan, 9. Konuşan bir varlık olarak insan, 10. İnanan bir varlık olarak insan, 11. Tarihi bir varlık olarak insan, 12. Sanat ve tekniğin yaratıcısı olarak insan, 13. Sosyal bir varlık olarak insan, 14. Disharmonik bir varlık olarak insan, 15. Çalışan bir varlık olarak insan, 16. Bio-psişik bir varlık olarak insan.

Mengüşoğlu’nun insanı “bio-psişik” bir varlık olarak ifade edişinin sebebi, insanın “Ne sadece biolojik, ne de sadece ruhi bir varlık yahut *Geist* varlığı” (Mengüşoğlu, 1959, s. 7) olmayışındır. İnsan, biolojik, yani fiziksel yapısıyla, tüm duygu ve düşünce dünyasıyla bio-psişik bir bütündür ve insanı, onun tüm somut ve soyut bütünlüğü göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekliliği bundandır. Bu anlamda, insan

ve toplum bilimlerinin insanı anlama ve açıklama çabalarının tam manasıyla amacına ulaşamaması, insanın, kendi başına tek bir varlık şartıyla değil, bu şartların bağıntılarının geniş yapısı içinde bir dünya oluşturduğu gerçeğini görmeyişleridir. Kimisi için insan, salt biyolojik bir varlıktır; kimisi içinse salt bir geist varlığıdır. Oysaki “Geist (düşünce dünyası, tin, manevilik) bir varlık alanıdır, demek, onun kategorial bir birlik taşıdığını; bu birliğin, anorganik, organik ve psişik varlığın kategorilerini içine almakla birlikte, onlar tarafından açıklanamayacağını belirtmektir. Bu aynı zamanda demektir ki, bilimler (doğanın ve toplumun da) onu aydınlatabilirler ama açıklamalarıyla tüketemezler” (Nutku, 1998, s. 113-114).

Bu noktada insanı anlama ve açıklama bakımından en doğru yolun ontolojik temellere dayanan felsefi antropoloji olması, bakış açısı olarak insan kavrayışının “ontolojik” temellere dayanıyor olmasıdır. Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, “Mengüşoğlu’nun kurduğu bu “ontolojik antropoloji”de belirtilmesi gereken önemli bir nokta da şudur: bu antropoloji, insana *bilgisel* - “gnoseolojik” açıdan değil, *varlık-sal* - “ontolojik” - açıdan yaklaşır” (İyi, 2000, s. 64). Çünkü esas olan Mengüşoğlu’ya göre insanın “ontolojik birliği”dir; bu birliğe gnoseolojik açıdan yaklaşmanın hiçbir faydası yoktur ve insana bilgisel yaklaşan -bilimler- bu bakımdan kusurludurlar. İnsanın “ontolojik birliği”ne, yani varlık yapısına özgü tüm fenomenler, aynı zamanda, biopsişik bütünlüğü bakımından onu diğer canlılardan ayırarak –tekliğine– işaret eder. İnsan, geniş anlamda hem diğer canlılar içerisinde tek ve biriciktir hem de dar anlamda insanlık dünyasının bireylerini oluşturan tek tek kişiliklerdir.

İnsanı öteki yaratıklardan ayıran bir niteliği de kendi kendini bilen bir ruh oluşudur. Yalnız insan, kendi kendisi ve evrendeki yeri üzerine düşünebilir. Bundan dolayı insan bir hayvan gibi sadece türün bir bireyi değildir, bir kişidir, bir bireydir (individuum). Her insanda kapalı, birlik halinde, şekil verici bir güç saklıdır, bu güç her insanı ötekinden ayırır (Akarsu, 1998, s. 17).

İnsanın gücü, onun kendi varlığına yönelerek, varlığına ket vuran ve etrafını kuşatan her türlü engelden kurtuluşu olarak, “İnsanın ancak kendi öz benliğine, kendi özyapısına, kendi öz kişiliğine dönmesiyle, ona sadık kalmasıyla gerçekleşebilir” (Zekiyan, 2005, s. 29).

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi özellikle, Kant'ın ilk kez “insan nedir?” sorusunu sormasıyla, insanı bir “olanaklar varlığı” olarak tanımlamasının, Nietzsche'de insanın “Disharmonik” varlık oluşunun, bir bakıma eleştirdiği Scheler'de insanın “psiko-vital ve geist” varlığı ifadesinin, Schopenhauer'un insan felsefesinin ve öğrencisi olduğu Hartmann'ın ontolojik görüşlerinin, derin izlerini taşımaktadır.

Mengüşoğlu'ya göre Kant, insanı değerleri bakımından ele alan ve değerlerine ilişkin tüm yapı-etmelerini özgür bir varlık oluşundan çıkarsayan ilk filozoftur. Kant'a göre insan, akıl ve irade sahibi olmasından ötürü özgür bir varlıktır. “İnsan hürriyeti, bir irade hürriyetidir” (Mengüşoğlu, 1949, s. 46). İnsan bir yanıyla özgür, yani otonom ve diğer yanıyla da doğal bir varlık, doğa yasalarına bağlı bir varlık olarak heteronomdur. Kant'ın insanı bu anlamda dual bir varlık olarak tasarlaması, insanın varlık bütünlüğünü bölmeye dayalı ontolojik bir bakışla değil, bilgisel (gnoseolojik) bir bakışla bakmasıdır. Bunun en önemli nedeni, insanın otonom yanını heteronom

yanından ayırmak, onu vurgulamak istemesidir. İnsan öğrenmek, amaç edinmek, başarılarını aktarmak ve çalışmak zorundadır, çünkü o, diğer canlılar gibi dünyaya hazır bir biçimde, yaşamı boyunca yeterli olacak belli yeteneklerle donatılmış olarak gelmemiştir. Doğa insanı bu bakımdan eksik yaratmıştır, ona diğer canlılara olduğu gibi bonkör davranmamıştır. Onun, hayatta kalabilmesi için dünyaya gelirken yanında getirdiği belli birtakım özelliklere yenilerini eklemek, onları geliştirmek; kısacası aklını kullanmak zorundadır. İnsanın otonom bir varlık olarak hür oluşu (*homo noumenon*), onun kendi kendini belirleyecek olan olmasıdır.

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi, "Kant'ın yaptığı gibi insanı iki alana bölmez; fakat otonomi probleminde de vazgeçmez", çünkü onun antropolojisi için otonomi bir *conditio sine qua non*'dur; yani, bir *vazgeçilmez koşul*dur (Mengüşoğlu, 1988, s. 48). Ona göre otonomi, insanın tek bir özelliğinin sonucu değil, bütün varlık özelliklerinin bir sonucudur. Bu nedenle de ortada insan için bir dualite sorunu kalmaz, Mengüşoğlu antropolojisinde.

Ontolojik temellere dayanan felsefi antropolojiye en önemli katkıyı, Mengüşoğlu'nun da hocası olan Hartmann yapmıştır. Hartmann'a göre, ontolojide yeni bir yol bulmak için, insanın kendisini bir kenara bırakıp, varolan nesnelere yönelmek şarttır. Bu yüzden "antropolojinin amaçları için yeni bir ontoloji gerekmektedir. Çünkü o halen organik yaşamın bir felsefesinin varsayımlarına dayanmaktadır. Ama bu genel varlık öğretisi olmadan başarılmaz" (Hartmann, 2003, s. 47).

Hartmann, ilk olarak varlık türlerini ideal ve reel varlık olarak ikiye ayırır; ikinci olarak, varlığın varoluşu ve özünü birbirinden ayırır, buna göre varlığın önce varoluşu (*Dasein Existentia*) vardır, daha sonra da bir oluşu, özü (*Sosein Essentia*) vardır, varoluş ve öz birbirine bağlıdır ve bu her varolan için geçerlidir. Üçüncü olarak, varoluş biçimlerini ideal ve reel varoluş biçimi olarak ayırır, buna göre de reel olan olanaklıdır, gerçektir ve zorunludur; ideal olan ise reel olana göre daha belirsiz bir durumdadır. Dördüncü olarak, “varlık tabakaları”nı ayırır, en alt tabaka anorganik-cansız nesnelere, daha sonra organik-canlı varlıklar, bir üstte ruh ve bilince sahip varlıklar ve en üst tabakada da tinsel varlıklar, yani insanlar bulunur. Her tabaka, altındakine göre bir yenilik (*Novum*) getirir ve tabakalar yukarı doğru çıktıkça özgürleşir. Buna göre de en özgür varlık insandır. İnsanın sahip olduğu özgürlük, onun eylemlerinin, yönelimlerinin ve kararlarının özgürlüğüdür. Bundan dolayı da insanın sorumluluk sahibi bir varlıktır. Hayvanın böyle bir özgürlüğü yoktur, çünkü o içgüdüleriyle hareket etmek zorundadır, insan ise tinsel varlık olarak özgür bir biçimde hareket eder. Hartmann’a göre bir eylemin ahlaksal olması için, insanın özgür olması ve o eylem içinde en yüksek değeri, aşağıdaki değere her zaman üstün tutulmalıdır (Akarsu, 1994, s. 178-182).

Hartmann, bir varolan olarak insanın özel yerini ontolojik bir bakış açısıyla saptamıştır. İnsan bir geist varlığıdır ve geist, hassas ve kırılgandır. Geist’in hassas ve kırılgan oluşu, onun diğer varlık tabakalarına ait olmayışından, yani maddi bir bileşeni olmayışından kaynaklanır. Geist alanını sağlamlaştıracak olan, ideal ve reel olanın arasındaki kopukluğu kapatacak olan da insandır (Akarsu, 1994, s. 184-185).

Bu anlamda insan, tinsel bir varlık olarak bilince sahiptir; insan bilincinin istemesi olarak “bilmek” ister. Bilme ile insan arasında güçlü bir bağ vardır; insan hem dışdünyayı bilmek ister hem kendini hem de kendi bilincinin bilinmesini ister. İnsanlar arasındaki ilişkiyi belirleyen en güçlü etken budur. İnsan kendine ait bazı şeyleri, kendine saklamak, onları başkalarından sakınmak, korumak istese bile karşısındakinin sezmesiyle, anlama çabasıyla karşılaşır. İnsan her şeye rağmen böyle bir karşılaşmaya tepkisiz kalmaz, kalamaz; çünkü, “insanda bir tanınma isteği, bir anlaşılma özlemi de vardır” ve “tanınmayan olarak kalma, acı veren bir yanlış tanınma, rahatsız edici bir iç yalnızlık anlamına gelebilir” insanın karşısında kendini anlayan bir bakışa her zaman derin bir özlemi vardır, “çünkü anlamlılığın en güçlü ögesi bu özleme dayanmaktadır” (Hartmann, 1988, s. 36).

Hartmann için, tinsel varlık en yüksek biçimiyle bir “anlam” varlığıdır. Ancak, burada sözü edilen “anlam” -ne bilgisel ne de ontolojik- bir ifadedir; buradaki “anlam” “aksiolojik” bir ifadedir; yani, “kökleri, artık hiçbir real gücün bulunmadığı, varolanların yalnız ideal tarzda var oldukları değerler alanıdır” ve böyle bir ilgi, “anlam katan, aynı zamanda anlam ortaya çıkaran ve anlamı gerçekleştiren bir süreçtir” (Hartmann, 1988, s. 56) Bu süreç, tinsel varlığın dünyaya açılımının en yüksek bilinç ile olmasının ürünüdür. Hartmann açıkça, bir “anlam” varlığı olarak insandan söz etmektedir. Onun varlık tabakalarının en sonuncusu olarak insan, bir tinsel varlığıdır. Geist ise, kendinde bir bilinç bulunan, bilmenin bilincine sahip apayrı bir özelliktir ve başka hiçbir varlığa ait olmayan insana özgü bir niteliktir. Bilincin en yüksek biçimi anlam yaratma, anlamlandırma olarak dünyaya açılan bir varlığın işidir. Öyleyse, tinsel varlığa özgü bu özellik, bir “anlam varlığı” olarak insanı dile getirmektedir.

3. BÖLÜM: YAŞAMLA İLGİSİNDE ANLAM SORUNU

3.1. Düşünce-Amaç-Eylem İlgisinde Anlam Sorunu

İlk olarak “anlam” kavramıyla kastedilmek istenileni belirtmek gerekir. Anlam, insanın kendinin belirlediği bir *neden* olarak düşünülebilir. Düşüncenin nedeni, amacın nedeni, davranışın nedeni gibi... Diğer tüm canlıların duygu, düşünce ve davranışlarının önceden belirli bir nedeni var iken, insan için belirli bir neden yoktur. Bu nedeni insan farkında olsun ya da olmasın kendisi belirler. Onu diğer canlılardan ayıran bir özelliğin sonucunda ilkin *düşünmede*, sonra *amaçlarda*, sonra da *eylemlerde* kendini gösteren, insanın düşünce ve davranışlarına yön veren, *kişinin içini doldurduğu şeye göre*, şekillenen ve değişen bir neden olduğu söylenebilir.

Bir şeyin anlamlı ya da anlamsız olması onu düşünen, amaçlayan ve eyleyen kişinin düşüncesinin ve eyleminin değerine göre değişir. Değerler, “anamlı şeylerdir” (Kuçuradi, 2006, s. 185), ancak anlamlar, her zaman değerler olmayabilir. Bu nedenle, “anlam” kavramını *nötr* bir şey olarak kabul etmek gerekir. Kişi içine ne koyarsa, onun için anlam odur. Bu bakımdan “anlam”, kişilere göre değişkenlik gösterir ama kimse anlamsız şeyler yapmak istemez. Öyleyse, herkesin anlamlı şeyler yapmaya dair bir isteği vardır. Ayrıca kişinin anlamsız bir şey yapması, her zaman kötü bir şey yaptığı anlamına da gelmez. Anlamsız düşünce, amaç ya da eylem, başkalarının değerlendirmesine göre içinde herhangi bir anlam-barındırmayan olarak düşünülür.

Nermi Uygur, “*Yaşamın özü kötülüktür*” ya da “*yaşamın özü iyiliktir*” denilemeyeceğini belirtir; “anamlı mı bu iki önermenin her biri, anlamsız mı yoksa? birimiz *anlamsız* dese, öbürümüz *anamlı* diyecektir” ve buna göre “anamlı ile anlamsız arasındaki ilişki karşıtlık ilişkisi olmaktan çok bir koparılamazlık, bir birlikte oluşur” (Uygur, 2005, s. 58-59). Bu bakımdan Nermi Uygur, “anlamdışı” ya da “anlamsız” bir insan dünyasından söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. Demek ki insan, bir anlam varlığıdır. Mengüşoğlu da, “anlam vermenin”, “ideleştirmenin” insanın yaşamıyla, eylemleriyle ilgili olduğunu söyler (Mengüşoğlu, 1988, s. 152).

“Anlam”, kişilerin ya da toplumların içine koyduğu birtakım değer duygularına göre değişkenlik gösteren, şekillenen, öncelenen ya da arka planda bırakılan bir *nedendir*. Anlamlar, çağlar boyunca insanın yaşama tarz(lar)ına bakıldığında rahatlıkla görülebilecek, düşünce biçimlerine/kalıplarına, amaçlarına ve davranışlarına yansıyan, birtakım nedenlere göre biçim kazanmış unsurlar olarak düşünülebilir. Bu bağlamda anlamların, kişiden kişiye, çağdan çağa değişiklik gösterdiği söylenebilir. Anlamların değişken bir yapısının olması, “insan olmanın, yani değişmeyen bir çevre içinde değil, bir dünya içinde yaşayan, her türlü tehlikelerle karşı karşıya gelen, disharmonik olan bir varlığın özelliğidir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 292). Ancak, her şeye rağmen insanın bir şeyleri anlamlı ya da anlamsız bulma ve bu türden bir değerlendirme yapma isteği vardır. Çünkü insan, bilmek ve anlamak isteyen bir varlık olarak bilmek ile varoluşunun anlamını kavramak arasındaki bağı kuran, bilmeyi ve bilinmeyi anlam kazanmak olarak gören bir varlıktır.

Buna göre, “kendini bilmeyen ya da bilinmeyen bir varlığın, varlık kavramının özüne yabancı” (Aral, 1992, s. 7) olduğu söylenebilir. Anlam, insanın kendi varoluşuyla ilişkisinde ortaya çıkan, yaratmak istediği bir şeydir. Hartmann’a göre, “İnsanın en yüksek ödevi: mana-yaratıcısı olmaktır. Her yerde manayı hazır olarak gören bir dünya görüşü ise, insanın bu ödevini inkar eder” (aktaran, Wein, 1959, s. 31).

İnsanın yarattığı anlam, düşünce ve amaçları doğrultusunda eylemlerinde görünürlük kazanır. Buna göre, kişinin düşünce ve amaçlarının anlamsal içeriğini kendi dışında başka bir kişinin bilmesi; yani, bir insanın diğerleri tarafından fark edilmesi onun davranışlarıyla ilişkilidir.

İnsan real bir dünyada ve onun gelip geçici real olayları içinde yaşar. İnsan hayatı akış içindedir. Fakat insan hayatı bir olay değil, kesintiye uğramayan bir eylem zinciridir. İnsanın eylemleri üç boyutlu bir zaman içinde olup biter. İnsan ancak bu nitelikte olan eylemler sayesinde tarihsel bir varlık oluyor. İnsanın eylemleri değerler, amaçlar, hedefler tarafından yönetilir. İnsan eylemleriyle onların ürünlerinin bir anlamı vardır; çünkü insan, hayatına bir anlam verir (Mengüşoğlu, 1988, s. 150).

İnsan, kişisel ve sosyal hayatını bir anlam dünyasıyla kuşatır. Onun için bu anlam dünyası hem kendi varlığına ilişkin hem de yaşamının anlamına ilişkin bir değer taşır. Bu yönüyle insanın “anlam verme”si, onun varoluşuyla bir bütün oluşturması bakımından aynı zamanda yaşamının devamlılığını da sağlayan gücünü, isteğini ve yönelimlerini belirleyen en önemli unsurdur. Anlam, insanın rastgele davranamayışının ve hayatının özel ve genel alanındaki tüm eylemlerinin nedenidir. Çünkü insan, yaşamın bütününe dair fark ettiği, bilincine vardığı anlam ya da anlamlara yönelik düşünceler geliştirir, niyetler edinir ve buna göre eylemler ortaya koyar.

Bütün davranışlarımızda, yaşamın bir anlamı olduğunu önceden kabul ederiz. Tüm eylemlerimiz en derin bir biçimde yaşamın herhangi bir anlamı olduğu kanısından kaynaklanır. Varlığımız tinsel bakımdan bir çöl gibi cansız ve kurak olsaydı, yaşam anlamdan tümüyle yoksun bulunsaydı, bizde herhangi bir eylem arzusu ve istem için hiç bir hedef ve amaç tasarımı bulunmayacaktı. Çünkü bir istekte bulunmak demek bir amaç izlemek, eyleme geçmek demek de o amacı gerçekleştirmek demektir. Böylece anlamdan yoksun dünyada düşünen, duyumsayan bir varlık olarak biz asla var olamazdık (Aral, 1992, s. 38).

Bir kişinin bir şeye verdiği anlam, onun eylem ve davranış alanına yansır. Kişinin, düşüncelerinin ve niyetlerinin temelindeki anlam kurgusu kendinde saklıdır; verilen anlam ya da anlamların, buna ilişkin davranışları olmaksızın anlaşılması, görülmesi güç olabilir. Çoğu kez kişi ile anlamlandırmaları arasındaki ilişki net olmaz ve kişi anlamlandırmalarının alt nedenleriyle her zaman açıkça yüzleşemeyebilir. Ancak, bu yine de dışarıdan görülen, başkalarının fark ettiği bir boyut olarak kalır. Kişiyi sorulduğunda anlam dünyasına ilişkin tüm yönelimlerine sahip çıkacaktır. Çünkü insanlar, ne anlamsız şeyler düşünmek ne anlamsız amaçlar edinmek ne de anlamsız eylemlerde bulunmak istemezler.

Bu bakımdan insan her zaman şu ya da bu biçimde içinde yaşadığı anlam dünyasına sahip çıkma isteğiyle doludur. Bu istek, onun hayatının devamlılığı için gereklidir ve kişinin kendini ifade edebilmesi, kendine yer edinebilmesi ve tüm bu çabalarının anlaşılabilmesi için ona ait olan anlam dünyasına sahip çıkma isteğini her zaman içinde taşır.

Çünkü yaşamak isteyen hiçbir insan kendi eylemlerini, kendi hareket tarzını anlamsız bulmaz; nitekim kendi biyopsişik yeteneklerini olduğu gibi gören bir insan da yoktur. Her insan kendisinde herhangi bir yetenek, eylemlerinde de herhangi bir anlam görür; bu ister gerçekten varolsun veya olmasın, bunun hiçbir önemi yoktur. Çünkü ancak insanın kendisinde bazı yetenekler görmesi, yapıp-etmelerine bir anlam vermesi, onun hayatta kalmasını sağlar (Mengüşoğlu, 1988, s. 153).

Daha önce de belirtildiği gibi, kişinin düşünce ve amaçları altındaki anlam bilinemez; bu anlamları bilmek için, kişinin düşünce ve amaçlarını eylem alanına taşıması gerekir. Ancak, kişi bunu her zaman direkt bir şekilde yapmayabilir; daha doğrusu kişilerin düşünce, amaç ve eylemleri her zaman birbirine paralel bir uygunlukta olmayabilir. Buna göre de, kişinin anlamlandırmaları, bir şeylere anlam vermeleri, kısacası anlam dünyası net bir biçimde anlaşılabilir. Bir insanın değerlendirilmesinin, davranışları üzerine tamamen uygun bir yorum yapılmasının ve onun anlaşılmasının güç oluşu buradan ileri gelir. Bunun nedeni, insanın kendine ait olan bir şeyleri paylaşırken her zaman açık olmamasıdır. Kişinin kendini açıkça ortaya koyması içinde bulunduğu durumlara, kişilere ve kendi iç dünyasına bağlı olarak değişkenlik gösterir.

Kişinin anlam dünyası ona ait en özel alandır; kişi bunun farkında olsun ya da olmasın buna ilişkin düşünce ve niyetlerini kendine saklayabilir. Kişinin bu tutumu, onun diğerleri tarafından “kendini saklaması” olarak yorumlanır; Schopenhauer’e göre, kendini saklama fenomeni bütün insanlarda ortaktır ve şöyle der: “İnsan türünün her ‘tekini’ ayrı ayrı tanımak gerekir. İnsanda akıl ile birlikte kendisini saklama ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki hayvan hislerini ve içinde bulunduğu durumu (Stimmung) işaretlerle, seslerle bildirir; insan başkasına dili sayesinde düşüncelerini

bildirir ya da dili sayesinde düşüncelerini saklar” (aktaran, Mengüsoğlu, 1988, s. 297). Mengüsoğlu’ya göre, insanın kendisini saklama fenomeni insanın biyopsişik varlık yapısının bir ürünü olarak, dozu bakımından içinde bulunduğu çevreye, aldığı eğitime ve kendine ait olan görüş tarzına göre değişir. İnsanın kendini saklaması, bazı durumlar karşısında açık olmamasına ya da kendini farklı bir biçimde göstermesine neden olabilir. Bu nedenle de, insanı ve onun duygularını, düşüncelerini, psikolojisini, acılarını, korkularını, endişelerini, bunalımlarını, niyetlerini, isteklerini, sevinçlerini, seçimlerini, davranışlarını anlamak her zaman mümkün olmayabilir. İnsanın böyle bir özelliği olduğunu, konusu “insan” olan hiçbir disiplin göz ardı etmemelidir.

İnsanı araştıran pek çok yaklaşım, onu, bir ruh varlığı olarak, duygu ve düşünce varlığı olarak, semboller varlığı olarak, konuşan ve yazan bir varlık olarak, bilinç ve bilinçdışı bir varlık olarak tasarlamıştır. Oysaki tüm bu özellikler bütün insanlarda ortak mıdır? Eğer bu özellikler ortak kabul ediliyorsa burada tasarlanan “insan” nasıl bir insandır? Açıkça burada tasarlanan insan, varlık bütünlüğü içinde biyopsişik yapısına ait tüm uzuv ve yetilere sahip olan bir varlıktır. Bu anlamda, “insan” konu edinildiğinde tasarlanan insanın, belli bir insan grubuna ait özelliklere göre mi, yoksa insanın ontolojik bütünlüğüne göre mi tasarlandığını düşünmek gerekir. Eğer konu edinilen insan, türünün bir parçası olarak ve ait olduğu insanlığın bütünü olarak tasarlanmışsa, tek bir insanda dahi insan olmanın değeri anlayışı hâkim ise, tüm yeti farklılıkları da göz önünde bulundurulduğunda, biraz özenle bakıldığında her insanda ortak olan bir “anlam verme” özelliğinin var olduğu söylenebilir. İnsanın olduğu her yerde onun kendine göre oluşturduğu anlamlarıyla karşılaşmak mümkündür. Çünkü

insan, başka hiçbir canlıda bulunmayan ve varlık yapısı ne şekilde olursa olsun bir “anlam” varlığı olarak yaşadığı dünyayı anlamlarıyla kuşatır.

İnsan düşünmelerine, amaçlarına ve bunlara ilişkin eylemlerine, anlam dünyasına ait tasarımlarının yön verdiğini açıkça gösterir. Sözgelimi, yaşamayı değil ölmeyi seçen birine sorulduğunda hayatının hiçbir anlamı olmadığından ya da anlamlarını yitirdiğinden söz eder. Kişilerin yaşadığı “anlam sorunu/bunalımı” intihara sebep olan en güçlü nedenlerin başında gelmektedir. Kişinin yaşamında her türlü gereksinimleri karşılanmış olsa dahi “anlam yoksunluğu”, yaşamının devamlılığı önünde güçlü bir engel olabilir. Buradan anlaşılan gereksinimlerin önemsiz olduğu olmamalıdır; unutulmamalıdır ki, gereksinimlerinin karşılanmaması nedeniyle de kişiler ölümü seçebilir. Ancak, bu noktada gereksinimler, kişilerin o andaki yaşam koşulları içerisinde onlar için en anlamlı olan şeylerdir.

Dolayısıyla anlam, ister biyolojik yaşam devamlılığına, isterse de psikik alana ilişkin olsun “anlam yoksunluğu”, yaşamı değersiz kılmaktadır. Hatta insanın “anlam” ile kurduğu bağ öyle güçlüdür ki, yaşarken olduğu gibi hayatından vazgeçerken bile ölümün onun için bir anlamı olduğundan bunu yapar. Çünkü ölüm, bir son bakımından salt doğa olmak değil, insan özgürlüğünün bir fenomenidir. Hegel’in de dediği gibi, “Ölüm, olumsuzun reddi anlamına gelir. Böylece acı ve ölüm öznenin kendisine dönüşümünün ters manalandırılmasıdır” (aktaran, Marcuse, 1992, s. 67).

Yaşamın bir anlama sahip olduğu, anlamsız olamayacağı düşüncesi o denli zorunludur ki, yaşamda bir anlam bulamadığı inancına varıp yaşamına son veren bir kimse dahi, mantığa uygun ve tutarlı görünen bu davranışı ile aslında yaşamın herhangi bir anlamı bulunduğunu, büsbütün anlamdan yoksun bulunmadığını kanıtlamış olur. Çünkü hiç değilse, yaşamda bir anlam bulamamanın bir sonucu olarak kararlaştırdığı kendini öldürme eyleminin anlamlı olduğu, bir anlamı olduğu kanısına varmış olmaktadır; yaşamın hiç bir anlamı olmadığı için –ki bu, onun düşüncesidir– tek doğru ve akla uygun olan şey ona son vermektir (Aral, 1992, s. 39).

Anlam, baştan sona yaşam ile ölüm arasındaki bir köprü gibi düşünülebilir. İnsan bu köprüden geçerken anlamlarını da yanında taşır. Anlamlarını yitirdiği an, ölüm, bu köprüden atlamak gibi görülebilir. Her insanın anlam dünyası farklı olduğu gibi, başlı başına yaşama ve ölüme verdiği anlam da farklı olabilir.

Anlam, bu güne dek hem felsefe hem de edebiyat eserlerinde yaşamla bağı bakımından bir çok düşünürün ve edebiyatçının konusu olmuştur. Özellikle yaşam ile ölüm arasındaki bağı Hegel, Nietzsche, Heidegger, Schopenhauer ve Jaspers'ten, Kierkegaard, Sartre, Camus ve Hölderlin'e kadar ve daha pek çoğu eserlerinde dile getirmiştir.

Anlam arayışı, Hölderlin'in şiirlerinde açıkça göze çarpar, ona göre, “Yaşayan kendi göksel doğrusuna ulaşmamış ruh, aşağı dünyada rahat edemez” (aktaran Kaufmann, 1992, s. 61) ve bunu, *Nur einen Sommer* şiirinde şöyle dile getirir:

Bir tek yaz büyük güçler bahşet bana ve
Tam olmuş bir şarkı için bir tek güz ki,
doymuş olsun oyunum tatla,
yüreğim daha arzulu ölebilsin.
Bir ruh yaşar, ilahını yakalayamaz
Doğru, aşağı dünyada dinlenemez.
Fakat bir kez önünde eğildiğim, nedir.
Kutsal şiirim tümlendi o halde
Hoşgeldin gölgeler dünyasının sessizliğine!
Ben hoşnutsam da lirim değil,
Bana eşlik et, aşağıya. Bir kez, ben
Yaşadım tanrılar gibi, fazlası gereksizdir.

Bu haliyle anlam, hem eseri yazanın anlayışı hem de dili kullanan insan için bir dil olanağıdır. Anlam, onu dile getiren için bir ifadedir. İnsanın düşünce ve amaçlarındaki anlamın en belirgin biçimde yansıdığı eylem alanı dildir. Buna göre, “anlam, anlam-veren insanın dilde başardığıdır” (Uygur, 2005, s. 60). Austin'e göre, kullanılan dil sadece içeriksel olarak değil, kullanım amacı olarak temelinde anlamlara sahiptir. Sözcükler, belli bir amaca göre oluşturulan bir anlam dünyasıyla kuşatılmıştır. İnsanlar arasındaki iletişimin kaynağı direkt, dümdüz bir dil kullanımı değil, bir anlam aktarımıdır. Ona göre, “bir şey söylemek, bir şey yapmaktır” (Austin, 2009, s. 19). Sözcüklerimiz, boşlukta gezmezler; yaptığımız ya da yapılmasını istediğimiz eylemlerle ilişkilidirler. Sözcüklerimizi oluşturan, belli anlamlara eşlik eden düşünce ve amaçlarımızdır. Bu anlamda, Nermi Uygur'un

deyişiyile “dil görevlidir”, çünkü, “söz ile iş deyimi *olanca* genişliğiyle *insan dünyasına* ilişkin *dallıbudaklı* bir *anlam ağı* olarak karşımıza çıkar” (Uygur, 1975, s. 34). “Bu anlamlı oluşu şöyle ya da böyle belirlemek, insanın, dildışı etkilerin nerdeyse sonsuz zenginliği içindeki seçmesine dayanır. Bireysel, toplumsal, tarihsel etmenler anlam-verişin ayarındır” (Uygur, 1975, s. 61). Uygur’a göre günümüzde, “anlam” kavramı hiçbir çağda olmadığı kadar genişlemiştir. Bu nedenle de yaşadığımız çağı, bir “Anlam Çağı” olarak nitelendirmektedir.

Bu da şu anlama gelmektedir: yaşadığımız çağ, düşüncelerimizin, niyet ve davranışlarımızın üzerine biraz daha fazla düşünülmesi gereken bir çağdır. Günümüz insanının en etkin eylemi ancak böyle bir yönelimle mümkün olabilir. Anlamların geçmişteki, bugündeki ve gelecekte olacak olan tasarımlarının değerlendirilmesi, sorgulanması her kişi için kendi anlam dünyasını kurmadan önce yapması gereken bir iştir. Aksi halde anlamlar, kişinin kendi anlamları değil, üzerine yapışmış tarihin anlamları olmasının ötesine geçemez.

Kişinin, geçmişin belirleyiciliğini olabildiğince sınırlaması ve düşündüğünden, algıladığından, yaşadığından farklı bir anı düşleyebilmesi ancak geçmişi sorgulaması, bugünün anlam bağlamlarının bizi günümüze hapseden bağlarını gevşetmesi ve giderek terk etmesiyle ve aynı zamanda farklı bir gelecek tahayyül edebilmesiyle mümkündür. Felsefi etkinlik böyle bir girişimde bulunmak değilse, nedir ki? (Sezer, 1997, s. 61-62).

Bu bakımdan felsefe, tüm insanlarda ortak olan “anlam verme” özelliğinin olumlu ve olumsuz yanlarıyla yaşama yansıyan yönü üzerine açıklıkla tartışabilir. Ve bu tartışmanın temelinde, insanı parçalayan ve belli birtakım özelliklere göre sınırlandıran değil, onun yaşamsal bütünlüğünü görmeye ve göstermeye çalışan bir

anlayış vardır. Eylemlerimiz, başkalarıyla karşılaştığımız, kesiştiğimiz, çatıştığımız güçlü bir eylem alanındaki tüm tutum ve davranışlarımızı ifade eder. Bu nedenle kişi, kendiyile ve başkalarıyla ilişkisinden sorumludur. Çağımız insanının yaşadığı “anlam sorunu”nun nedeni büyük ölçüde bu sorumluluğun bilincine tam olarak varamamış olmasıdır. Bu haliyle, düşünce, amaç ve eylemler anlam bağlamı bakımından üzerinde durulması gereken konulardır. Çünkü bu, insanının anlam bunalımını çözümlenmede ve değer sorununu çözmede yardımcı olacak bir yoldur.

3.2. Değerlerle İlgisinde Anlam Sorunu

Değerler ve anlamlar arasında sıkı bir bağ vardır. İnsan dünyasına anlam katan şeyler dendiğinde, yani “anamlı eylemler”, “anamlı düşünceler”, “anamlı amaçlar” gibi şeyler genellikle akıllara gelir. Değerlerin, insanın düşünme ve eylem dünyasına ait özel anlamları vardır. İnsanın, kendinin kurduğu değer dünyasını her yanıyla “anlam verme” özelliğine borçlu olduğu söylenebilir. Değerler, insanın yöneldiği, gördüğü ve farkına vardığı her türlü durum karşısında iyi ve doğru olarak gerçekleştirmeyi amaçladığı şeylerdir. İnsanın bu türden bir yöneliminin en güçlü nedeni, onun iç dünyasına ait birtakım duyularlardır. Bu duyulara kulak veren her insan, bu sayede insan olduğunu ve buna ilişkin olanaklarını hatırlar. İnsan oluşunu keşfeden her insan için insanca davranmak kaçınılmaz olur. Değerler ile anlamlar arasında sıkı bir ilişki vardır. Değerler için, insanın hayata kattığı anlamlardır denilebilir; ancak, insan dünyasının anlamlarının her zaman bir değer taşımadığını da belirtmek gerekir. Değerleri duyan ve onlara sahip çıkan insan için anlamlı şeyler yapıyor denilebilir. Ancak, insanın dünyasında anlamsız şeyler olmadığı, yani, onun her düşüncesinin, her amacının, her davranışının altında bir anlam bulunduğu düşünüldüğünde, öyleyse, değerlerin anlamı ve diğer şeylerin anlamı arasında nasıl bir ayırım yapılmalıdır? Bu da, ister istemez anlamlar arasında birtakım farklar olduğu düşüncesinden hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Anlamlar arasındaki farkları ortaya koyarken, aynı zamanda her birinin insanın yaşama dünyasında bir yeri olduğu da unutulmamalıdır.

İnsanın bütünlüğüne bakılacak olursa, biyolojik yapısına ilişkin beslenme ve barınma gibi birtakım gereksinimleri olduğu söylenebilir. İnsan, yaşamını bu gereksinimlerini karşılamadan sürdüremez. Ancak, insanın bütünlüğü içinde biyolojik gereksinimleri karşılandığı halde, yaşamını sürdürebilmesi için başkaca istekleri de olduğu görülür. Yani insana, biyolojik bütünlüğünü koruması yeterli gelmez. Böyle bir yetersizliği Ingeborg Bachmann, *Undine Gidiyor* öyküsünde şu metafor ile anlatır: “Yiyecek içeceklerle, ant içmelere, güvence vermelere gereksinme duymadım; yalnızca havayı, gece havasını, kıyı havasını, sınır havasını gereksindim” (Bachmann, 2004, s. 239). Çünkü insan sadece biyolojik bir varlık değildir. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için manevi dünyasında: sevgi, paylaşma, anlaşılma, anlama, kendini ifade etme, iletişim kurma gibi birtakım duygusal gereksinimleri de vardır. Ancak, bakılacak olursa bu özelliklerin birçoğunun diğer canlılarda da ortak olduğu görülebilir. Hayvanların da bu tür duygusal gereksinimleri vardır; hatta çiçeklerin de sevgiye ihtiyaç duyduğu söylenir. Öyleyse, insanın diğer canlılarla ortak olan tüm bu özelliklerinin yanı sıra onu farklı yapan, “insan” yapan özelliği nedir? Bunun cevabı: tüm canlılarla ortak olan bu özellikleri, insanın farklı bir biçimde sıralaması, farklı bir biçimde ifade etmesi, kısacası, insanın tüm bu gereksinimlerini farklı bir biçimde dışa vurmasıdır. İnsan, gereksinimlerini ifade edişini, onları karşılayışını ve buna ilişkin tüm davranışlarını bağlı olduğu anlamlara göre yapar. Mengüşoğlu’ya göre de, “insanın sayısız eylemleri, eylem alanları vardır. Bunları gerçekleştirme, bu gerçekleştirmenin –nasıl–, eylemlerin türüne ve niteliklerine bağlıdır” (1988, s. 102). Yani, insan için ne yediğinin, nerede yaşadığının, ne giydiğinin, ne okuduğunun, ne yazdığının, ne iş yaptığının, ne seçtiğinin, ne karar aldığının ve ne düşündüğünün bir anlamı vardır. İnsan bunları sadece yaparak değil, –nasıl yaptığıyla– yaşamını sürdürür. İnsanın özgürlük dediği de çoğu kez bunların sadece

varolması değil, nasıl olacağına da karar verebilmesidir. İnsanın elinden bu kararlar alındığında özgür olmadığından söz edecektir. O nedenle de, insanın anlam dünyası onun bir bakıma “özgürlüğü”yle ilişkilidir; bu, diğer canlılarda olmayan bir şeydir. İşte bu özgürlük, onun etrafında olup biten her şeyi daha iyi görebilmesine, değerlendirmesine ve yapılması gerekeni yapabilmesine olanak sağlar. Çünkü o, tek tip bir algıya, tek tip bir duyuşa, tek tip bir anlamaya, yani tek tip bir davranış alanına mahkûm değildir.

İnsanın, davranış alanı onun tüm eylemlerini kapsar ve insan için eylemde bulunmamak söz konusu değildir. Kuçuradi'nin de dediği gibi, “kişinin düşünme alanında karar vermemekte direnmesi bile, bununla tutarlı olarak yaşamasını gerektirir. Bu ise eylemsizlik değil, olsa olsa belirli bir durumda çoğunluğun yaptığını yapmamak, başka türlü davranmaktır” (Kuçuradi, 2003, s. 6). Bu nedenle de insan, davranışlarını bazen karmaşık, bazense açık bir biçimde belli bir nedene göre ve o nedenlerin içeriklerine göre belirler. İnsanın, bir şeyleri anlamlı ya da anlamsız olarak nitelendirmesinin, onun değerleriyle, insan anlayışıyla, hayatı yorumlayışıyla ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü “Bir kişi olarak varolmamızın temelinde değer anlayışımız, bunun temelinde ise insan anlayışımız –insandan ve kendimizden beklediklerimiz– bulunur” (Kuçuradi, 2003, s. 5). Bu bakımdan insanın değer dünyasına ilişkin bir değerlendirme yapmak için, insanın anlam dünyasını nelerle, ne türden şeylerle doldurduğuna bakmak gerekir. Bu yolla, insanın düşünceleri ve amaçları doğrultusunda eylemlerinin değeri belirlenebilir.

İnsan bu haliyle, anlamları gören, onları taşıyan ve yansıtan bir varlıktır. “Anlam, amaç ve değer gibi, insan gerçeğinin bir olgusu; ancak ve ancak insanların yaptıklarında—ettiklerinde ve ortaya koyduklarında söz konusudur” (Kuçuradi, 2006, s. 185). İnsanın eylemlerinde, onun anlamları ve değerleri arasında kurduğu ilişkiyi görmek mümkün olabilir.

İnsan bir değer duygusuyla onlara sokulur ve bu değerleri bedeniyle bağlı bulunduğu maddi dünyaya, yeryüzü gerçekliği içine çekebilir ve değerleri burada gerçekleştirebilir. İnsan böylelikle, gerçek varlık dünyasında değer taşıyıcısı, gerekliliğin yürütücüsü olur; o bundan dolayı, değerleri dünyaya sokan bir kapıdır, dünyanın anlam vericisidir (aktaran, Cevizci, 2002, s. 327).

Kişinin anlamları ve değerler arasındaki ilişki, onun yaşamına yön veren birtakım gerçekliklerle, durum ve olaylarla ilgilidir. Böylelikle kişinin eylem alanına yansıyan anlam dünyası, onun kendine özgü değerlerini oluşturur. Ancak, çoğu zaman insanın kendine özgü oluşturduğu “değerler” “değer yargıları” olmanın ötesine geçemez. Bu durum, tekrar altı çizilmesi gereken “anlam vermeler”in bir sonucudur. Bu yanılla “anlam”, bir problem alanı olarak, yani üzerinde daha fazla durulması ve düşünülmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkar. Kişinin anlamlarının kuşattığı değer yargıları, “değerler” demek değildir, hatta çoğu zaman değerlerin gerçekleştirilebilmesinin önünde engel oluştururlar; bunlar bir ön yargı/ön kabul ile bir olayın değerlendirilmesi sonucunda varılan birtakım görüşlerdir ve kişiden kişiye, toplumdaki topluma, çağdan çağa değişiklik gösterirler. Oysaki değerler değişmez; değişen sadece onlara ilişkin kabul ve anlayışlardır. Birtakım olguların (ahlak, para vb.), insan hayatından üstün tutulması “insanın değerini” ortadan kaldırmaz; ancak bunu göremeyen kişilerin başka türlü bir kabul ve anlayış sonucunda değer

olmayanları ön planda tutmasıdır; insanın değerini gören ve koruyan kişiler için bu değer, her zaman olması gereken yerdedir. Buna göre şöyle söylenebilir: insanın her zaman düşünce, amaç ve eylemleri olması gereken değeri taşımayabilir. Kişilerin, eylemleri değerli olup amaç ve düşünceleri değerli olmayabilir ya da tam tersi eylemleri de değersiz olabilir. Bunu en iyi açıklayan, Kant'ın ahlak yasasına göre, ödevde uygun ve ödevden dolayı yapılan eylemlerdir. Kant'a göre ahlak yasası, akıl sahibi her kişi için eylemlerine yön vermesi gereken birtakım ilkelerdir. Buna göre, bir şeyi ya da yapılması gerekeni, o şeyin değerinden ve o şeye duyulan saygıdan dolayı istemek ve yapmak gerekir. Çünkü “başka bir öznel ilke güdü olarak kabul edilmemelidir; gerçi eylem yasanın buyurduğu biçimde sonuç verebilir, ama ödevde uygun olduğundan, ödevden dolayı yapılmadığından, bu yasa koymada aslında söz konusu olan niyet ahlaksal değildir” (Kant, 1999, s. 90-91)

Buna göre Mengüsoğlu, insanın eylemlerine ilişkin üç değer grubundan söz eder, bunlar: Amaç değerler, Araç değerler ve Davranış değerleridir. Amaç değerler (yüksek değerler), manevi alandaki tüm duygu ve düşünceleri içerir. Araç değerler ise, ilgi ve çıkarların değerlerinin yönettiği, her türlü maddesel değerlerin hâkim olduğu alanlardır. Birtakım davranış kalıplarını yöneten, toplumsal ve sosyal görüşler, alışkanlıklar, ulusların gelenekleri gibi değerler ise davranış değerlerini oluşturur. Bu bağlamda, içeriği ne olursa olsun bütün “değerler insanın eylemlerini yönetirler”, yani, “değerler insanın yapıp-etmelerini determine ederler” (Mengüsoğlu, 1988, s. 102). Burada Mengüsoğlu'ya göre, eylemlerin sıralanması, birinin diğerinin önüne geçmesi insanın “değer duygusu”na dayanır. Değerleri açık bir biçimde duyan kişi için, yüksek değerlere göre yapılan eylemler, değeri bakımından en önemlisidir. Çünkü “yüksek değerler insanları birleştirir; araç

değerler ise insanları birbirinden ayırır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 105). Araç değerlerin yönettiği bir eylem alanında çıkarların ve maddenin önceliği hâkim olur; insan sahip olduğu değeri kaybeder. “Eğer insan kendi değerini, dünyadaki yerini kaybetmek istemiyorsa, o, değerli olana, soylu olana, anlamlı olana ulaşmaya çalışmalıdır. Çünkü anlam ve değer olmadan insan yaşayamaz” (Mengüşoğlu, 1988, s. 106).

İnsanın, bu bakımdan eylemlerini yönetmek, onları belirleyen şeyler üzerine düşünmek ve karar vermek kendisinin yapacağı bir iştir. Hegel’in de dediği gibi, “eylemde bulunanlar etkinliklerinde sonlu amaçlara, özel ilgilere sahiptirler, ama aynı zamanda bilen ve düşünenlerdir” (Hegel, 2003, s. 99). Çünkü “eylem’in yapısında –değerin– anlam katkısını izlediğimizde, genellikle –değer–, eylemselliğin dürtüsü, oluş biçimi, amacı olarak önemli bir anlam–ögesi niteliği gösterir” (Uygur, 1975, s. 119). Bu anlamda kişi, eylemlerinin hangi anlamlara göre oluşacağına ve hangi anlamlara hizmet edeceğine kendi karar verecektir.

Anlam dünyasında, kişi, anlamlarını özel ya da genel pek çok nedene bağlı olarak kurabilir. Anlamlar, içeriksel bakımdan çeşitlilik ve kişilerin anlayışlarına ve yorumlamalarına göre değişkenlik gösterir. “Ama değer insan dünyasının bir gerçeği olması, anlamın da görülen, birisinin gördüğü, farkına varıp dile getirdiği bir şey olması, anlamı ve değeri “kişisel”; sonuçta da görelî kılmaz (Tepe, 2010, s. 290). Bu bağlamda değerlerin, hayata katılan özel birtakım anlamlar içerdiği söylenebilir. İnsanın yaşama dünyasında kendisiyle ve diğerleriyle ilişkisindeki tutumlarına “insan olmanın değeri bilgisiyle” yön vermesidir.

“Bu da: anlam, bir kişinin insan dünyasında sürekli olarak gerçekleşmesini istediklerine ilişkin ve eylemlerinin insan dünyasına sağladıklarına -: değerliliğine ilişkin düşünceleri olarak ortaya çıkar, demektir” ve “böylece, kişinin bir eyleminin anlamı, kişi açısından bakıldığında, o eylemin değerliliğinin tasarımı ya da değerliliğin bilincidir” (Kuçuradi, 2006, s. 186). Değerler, insanın, olanaklarına ilişkin bilgisinin, tüm yaşamsal ilişkilerine yansımadır. Yaşamına ve kararlarına bu şekilde yön veren kişi, hayatını “anamlı” kılar. Bu haliyle felsefenin değerlere ilişkin anlayışı, kişilere göre değişen anlamların oluşturduğu birtakım eylemler değildir.

Değer problemi felsefede aslında değerlendirme problemi ve değerler problemi olarak karşımıza çıkar. Çünkü “iyi nedir?”, “güzel nedir?”, “faydalı nedir?”, “doğru nedir?” gibi sorular sormak, değerlendirme etkinliğini belli açılardan problem haline getirmektir; saygı, dürüstlük, adalet, eşitlik gibi kişilerarası ilişkilerin temelindeki anlamla ilgili sorular ortaya koymak değerleri problem haline getirmek olur” (Kuçuradi, 2003, s. 8).

Bu anlamda, “değerlerin bilgisini ve değerini görmek ve göstermek” felsefenin üzerine düşen bir iştir. Felsefenin görüşü, kişi ya da kişilerin yaşamlarını daha “anamlı” kılabilmelerine olanak sağlayıcı bir görüştür. İnsanın yaşama dünyasını konu edinen her felsefi soruşturma, onun anlamlarına ve değerlerine dokunmadan geçemez. Bu bağlamda felsefi antropoloji alanında, insanın ontolojik bütünlüğüne ilişkin ortaya konan kapsayıcı ve kuşatıcı görüşler, insanı, bütünlüğünde anlama çabasıyla ortaya konmuştur. İnsanı felsefe açısından gören bu bakış, “insanın değeri”nin bilgisini ortaya koyar.

İnsan, kendi yaşamıyla karşı karşıya kaldığında, düşünce, amaç ve eylemlerini süzebilmesi, onları değerlendirebilmesi, felsefi bir bakış açısıyla mümkündür. Çünkü en yalın anlamıyla felsefe, düşünmeye ve tartışabilmeye cesaret etmektir. Felsefe, onu bir iş olarak yapmak değil, bir hobi gibi uğraşı değil, onunla yaşamaktır. İnsanın, “insan oluşunun değeri”ni kavradığı an ulaştığı bilincinin işidir. Bu bilinç sayesinde kişi, anlamlı (değerli) bir dünyanın öznesi, yaratıcısı olabilir. Kişinin, yaşamında eylemlerinin ardından yaşadığı bunalımın sorumlusu, tıpkı yolda yürüyen kişinin düşmesinin nedeni ayağına takılan taş değil, kendi dikkatsizliği olduğu gibi, yine kendisi ve kendi bilincidir. Bu nedenle de felsefe, yolda yürüyen kişinin kendi varlığındaki bir fener gibi, aydınlatıcısı ve yol göstericisi olabilir.

Anlam arayışı ile ilgili yol ayırımı tam olarak hayatın dehşet veren yüzü kendisini gösterdiğinde belirir; zira kişi hayattan korktuğu için hayatı hor gören ve boş veren değerlere sıkı sıkıya sarılabılır. Burada tehlike ölümsüzlük vaat eden ve hayatı boş veren değerler değil; hayatın dehşet veren yüzüyle karşılaşmamak için kişinin kendisine sunulanı sorgulamadan kabul etmesindedir. Böyle değerlere sıkı sıkıya sarılarak kişi kendi seçtiği anlamları takip eden özgün insan olmaktan uzaklaşır (Aktaş, 2010, s. 326).

Yukarıdaki paragrafın da ifade ettiği gibi, insanın “kendine özgü bir insan” olması, çağın girdabında her geçen gün dibe doğru çekilişinden kurtulup, kendi biricikliğinin, teklığının bilincine varmasıyla mümkün olabilir. Bu yolla kişi, yaşamının aynasında hayatın ona acımasızca armağan ettiği korku ve çaresizlik değil, kendi varoluşunun yansımasını görebilir.

İnsan, yaşamını her yanıyla kendi kuran bir varlıktır. Karşılaştığı her durum, onun, eylemleri sonucunda bir anlamda kendisiyle yüzleşmesidir. Günümüzün en büyük problemi, kişilerin bu yüzleşme karşısında cesaretsiz kalmalarıdır. Kant'ın da ifade ettiği gibi çağımızdaki bu tehlikeye göre, "İnsanın doğal yapısı şimdi olduğu gibi kaldığı sürece, insanların davranışları da buna göre sırf mekanik bir hale dönüşecektir; o zaman tıpkı kukla oyununda olduğu gibi, her şey son derece iyi el-kol hareketleri yapacak, ama yüzlerde hiçbir yaşamizi bulunmayacaktı" (Kant, 1999, s. 159).

3.3. Tutumlarla İlgisinde Anlam Sorunu

Yaşamla ilgisi içinde, insanın “anlam” dünyasına ilişkin düşünce, amaç, eylem ve değerler, insanın davranış dünyasını oluşturan temel unsurlar olarak kabul edilmektedir. Tutumlar denildiğinde ise, eylem alanına yansısın ya da yansımasın, insanın bu unsurlara ilişkin kavrayışları kastedilmektedir. “Tutumlar, kendileri gözlenemeyen, fakat gözlenebilen bazı davranışlara yol açtığı varsayılan bazı eğilimlerdir” (Kağıtçıbaşı, 2005, s. 104). Tutumlar, insanın yaşamında karşılaştığı durumlara ilişkin anlama, kavrama ve yorumlama yolu ile zihninde oluşturduğu tasarımları ya da kalıpları kendine saklaması ve/veya göstermesidir. İnsanın düşüncelerine, amaçlarına, eylemlerine ilişkin belli tutumları vardır. Buna göre tutum, insanın hem yönelimlerinin temelinde yer alan hem de eylem alanındaki tüm yapıp-etmelerinde görülen birtakım anlayışların ve tasarımların ifadesidir.

Bu bakımdan insanların tutumları, anlamlandırmalarına bağlı olarak çeşitli ve değişkendir. Kişilerin ve toplumların karşılaşmalarındaki çeşitlilik, tutumların ve dolayısıyla da anlam dünyalarının, çoğu zaman çatışmasına neden olmaktadır. Kişilerin tutumlarının ardında, insan ve değerlerle ilgili anlayışları vardır. Bu da kişilerin benimsediği “anımlar”ın neler olduğuna bağlıdır. Bunlar, bilgiye dayalı, inançlara ve düşüncelere dayalı olabilirler. Dolayısıyla kişiler “anımlı eylemler”de bulunabilirler ama bunların her zaman “değerli eylemler” olduğunu söylemek mümkün olmayabilir. Özellikle günümüzün, insanlar arasındaki sosyal ve küresel etkileşimlerin arttığı bir çağ olduğu düşünüldüğünde, çağımız, bir “anlam çağı” olarak nitelendirilebilir.

Yaşadığımız çağa yansıyan en önemli gösterge kültür ve kültürlerin karşılaşmasıdır. İnsanın, kendinde ve yaşadığı toplumda taşıdığı kültür, onun tutumlarını kuşatan önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir. Anlam ya da anlamların çatışması, aslında, bir yanıyla kültür ya da kültürlerin çatışmasıdır. İnsan, kültürünü “anlam vermeleri” ile oluşturur. Buna göre de, bir başkasıyla çatışabildiği gibi, yaşadığı toplumla ve çevreyle de çatışabilir. Hatta bazı zamanlarda kendi kendisiyle bile bir çatışma içinde bulunabilir. Tüm bu çatışmaların nedeni tutumlardır; yani, kişilerin anlayışları ve kavrayışları ne yönde ise, tutumları da buna paralel olarak oluşur.

Kişi tutumları ya da kişilerin tutumları, hepsinin altında belli bir anlama ve değerlendirme biçimi vardır. Kişi ister kapalı, dar bir alanda yaşasın, ister dünyaya ve diğerlerine açık bir alanda yaşasın, tutumları kendi tasarımlarına göre olacaktır. Kişi, öncelikle bir alıcı durumundadır; aileden, çevreden, toplumdan ve dünyadan belli imgeler ve görüşler alır. Bunlar kişinin tutumlarını belirler; yani kişi, verici durumuna geçer. Ancak, insanın yaşamı boyunca alış-verişleri sıralı bir biçimde ve doğrudan değil, düzensiz ve dolaylı bir biçimdedir. Bu süreci anlamak oldukça güçtür. Çünkü insanın yansıttığı tutumlar, “kendi oluş” (bireysellik) biçimlerinden de etkilenir. Kişilerin bireysel özellikleri, içinde yaşadıkları çevreye bağlı olarak belli ölçülerde etkin ya da edilgin olabilir. Kişilerin kendilerine ilişkin tasarımları bile, istisnai durumlar olduğu gibi, genellikle çevrenin izin verdiği ölçüde daha çok ya da daha az bireysel ve özgündür. Bu konuya verilebilecek en güçlü örnek, kişi ya da toplumların cinsiyetler üzerine farklı tasarımları olduğudur. Kişiler, çoğu zaman kendi cinsiyetlerini dahi belli kalıplarla değerlendirebilirler. Dünyanın geneline bakıldığında karşılaşılan, toplumdan topluma değişkenlik gösteren erkek ve kadın tasarımları, çağlardan beri, bir ölçüde o toplumu anlamaya ve yorumlamaya da yön

verdiği düşünülür. Bu tasarımlar, gizli ve kişilerin yüzleşmeye dahi çoğu zaman cesaret edemediği birtakım anlayışların sonucudur. Bu konuda tarihteki etkin görüşlerden biri de, –erkeklerin dünyasında yaşıyor olduğumuz–u söyleyen, Simone de Beauvoir’a aittir. Hatta ona göre, –kadının dünyası–ndan söz edilemez; çünkü “kadınların hiç bir vakit özerk bir toplum” (Beauvoir, 1975, s. 7) kuramadıklarını belirtir. Buna göre, yaşadığımız dünyada erkeğin ve kadının durumu, “anlam vermeye” göre oluşan birtakım tutumların sonucundan başka bir şey değildir. Örnek olarak özellikle kadın ve erkek tasarımlarının verilmesinin nedeni, insanı bölüp, parçalamaya yönelik, insanlığın her çağında ve her toplumunda karşılaşılan yaygın anlayışlara göre sergilenen tutumlar olmasıdır. Bütün bu tutumlar aslında “insanlığın durumu”nu göstermektedir. Ancak, bunların hepsi sadece bir sonuçtur ve sonucun etrafında dolanarak yapılan bir değerlendirme herhangi bir çözüme ulaştırmayabilir. Bu noktada insanı, anlamak ve değerlendirmek, içinde bulunduğu durumun nedenleri üzerine düşünmek; kısacası, insanın yapısını anlamaya çalışmak gerekir. İnsanın, doğanın bir parçası olma özelliği ve aynı zamanda da doğayı aşma özelliği vardır. İnsan bu bakımdan kendini gören ve kendi varoluşunun farkında olan bir varlıktır.

İnsanın, başkalarıyla ve dünyayla karşılaşmasında sergilediği tutumlara yön veren, yaşadığı yalnızlık ve korku duyguları, aynı zamanda onun, “anlam arayışları”nın da nedeni olarak görülebilir. Çünkü kendini ortaya koymak isteyen insan, bunu, bir nedenden dolayı ve bir şeyler aracılığıyla yapar. İnsanın yalnız oluşu, onun kendini ifade etme ihtiyacının bir nedenidir ve bu yalnızlık duygusu bir varolan olarak kaçınılmazdır. Buradaki yalnızlık kişinin, bir başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkan ya da çevresine göre durumunu ifade eden bir duygu değil, salt varoluşa ilişkindir.

Levinas'a göre bir varolan olarak, "özne yalnızdır, çünkü tektir. Varolanın varolmaya hâkimiyeti olan başlangıcın özgürlüğünün mevcut olması için, yani kısacası varolanın mevcut olması için bir yalnızlığa gereksinim vardır. Öyleyse yalnızlık yalnızca bir umutsuzluk ve bir bırakılma değil, bir yiğitlik, bir gurur ve bir egemenliktir de" (Levinas, 2005, s. 74). Bu anlamda, varoluş ve yalnızlık bir birine kenetlenmiş bir biçimde öznenin kaçınılmaz bir gerçeğidir ve öznenin, "özgürlüğü sorumluluğuyla dolaysızca sınırlandırılmıştır. Onun büyük paradoksu budur: özgür bir varlık zaten artık özgür değildir, çünkü kendisinden sorumludur" (Levinas, 2005, s. 75). Varolanın kendine duyduğu sorumluluk, onun, yaşama dünyasında sergilediği birtakım tutumlarında görülebilir. O, kararlarına, seçimlerine, duygularına, amaçlarına, düşüncelerine, kısacası tüm yapıp-etmelerine bunu yansıtır. Ancak bu sorumluluk, her zaman iyiye yönelik bir bilinç ürünü değil; iyi ve kötü olanı, her ikisini de yapabilen; salt varolanın varoluşunu sergileyebilmesi için kendine duyduğu sorumluluktur. Kişilerin kendilerine karşı duydukları sorumluluğu, yaşama dünyasına iyi-olanı, doğru-olanı kavrayan bir bilinç ürünü olarak yansıtmayı yansıtmamaları kendi ellerindedir.

Bir varolan olarak insanın yapıp-etmelerine yön veren bir diğer neden de "korku" duygusu olduğu söylenebilir. Bir şeylere karşı ya da bir şeylerden dolayı duyduğu korkular, onun arayışlarının, "anlam vermeleri"nin altında yatan en güçlü nedenlerden biri olarak görülebilir. İnsanın ya da insanlığın yaşadığı korkular, sadece modern dönemlerin, içinde yaşadığımız çağın, kısacası, modernitenin, teknolojinin, kapitalizmin; yani, maddesel etkilerin bir sonucu değildir. Korku, tıpkı yalnızlık duygusunda olduğu gibi, varolanın varoluşuna özgüdür. Kuçuradi'ye göre, "önümüzde açılan dünyadan gelen gerçeklik karşısında direnci yaşamamız" insanda

korku uyandırmaktadır ve “varolmanın bir karşı koyma olduğunu anlayınca ve bunun insandaki karşılığının insanda uyanan korku olduğunu görünce” insan, “bu gerçekliğe, yani biopsişik varlığımızın neden olduğu fenomenlere ‘hayır’ diyen” yani, “gerçekliğe başkaldıran” bir varlık olur (Kuçuradi, 1997, s. 78). Bertrant Russell, insanın dünyasında korkudan bağımsız bir eylem alanı olmadığını ve bu nedenle de korkusuz yaşayan bir birey olamayacağını söyler. Çünkü ona göre, “İnsanoğlu üç tür çatışma içindedir; 1) insan ve doğa, 2) insan ve insan, 3) insan ve kendisi” (Russell, 1968, s. 18-198). Bu çatışmalar sonucunda birey yaşamını korkusuzca sürdüremez. Kişinin yaşadığı korkular arttıkça, başka korkulara yönelerek bir öncekini unutmayı, amaçlayabilir. Şenol’a göre, “bu, bir bakıma bir ideoloji, doktrin, din ve spiritüel bağıntı olarak karşımıza çıkar; tuhaf olan şudur ki bu ortaya çıkışları da kapitalist piyasa koşulları kendi içinde pazarlama olanağı hemen bulur, yaratır, korkuyu içselleştirir” (Şenol, 2010, s. 26).

Bu görüş, çağımızın insanını ve tutumlarını açıklamaya yönelik önemli bir tespit olarak görülebilir. Çünkü bu yolla insan, “anlam”larına sıkıca sarılmakta, hatta ona verilen “anlam”ları kolaylıkla sahiplenmektedir. Günümüzde, “Korkunun bu hali modern insanda, çağın insanında, ilkel dönem insanının basit korkularına karşılık anlaşılabilir ölçüde karmaşıklaşmıştır. Birey, sürekli olarak korkmakta, korkutulmaktadır” (Şenol, s. 27).

Birey, duyduğu korku ve yalnızlık duygularının sonucunda belli anlamlara sarılabilir ve bu anlamlar, kişinin hayatı daha yaşanılabilir kılabilmesi için kendince bulduğu bir yol olarak düşünülebilir. Ancak, insan sadece duyduğu “korku” ve “yalnızlık” duygusuyla hareket etmez. Anlamlarına yön veren “umut” ve “sevgi”

gibi duygularının da varolduğunu söylemek mümkündür. Bu duygular, onun, yaşamıyla arasındaki bağların bir bakıma göstergesi olarak görülebilir. İnsan, umut ederek yaşar. İnsanın düşüncelerinde, amaçlarında ve eylemlerinde hep bir umut duygusu saklıdır. Bu duyguyu kaybeden kişi, yani, umutsuz kişi, ne yapacağını ve nasıl yaşayacağını bilemez. Çünkü bir şeylerden umudu olan kişi, buna göre amaçlarına ve eylemlerine yön verir.

Ne şekilde olursa olsun, insan içinde bulunduğu, yaşadığı real durumları yorumlamaya, onları belirli imgelerle bezemeye çalışıyor. Böylece o, hayatı için bir umutlar atmosferi sağlıyor. Onlara bir anlam verir, onları belli hayallerle süsler. Belli hayallerle süslediği, belli değerleri yüklediği bir durumu gerçekleştirmeye çalışır (Mengüşoğlu, 1998, s. 296).

Öyleyse, umut etmek ile eylemde bulunmak arasında bir bağ vardır. Umut, insanın atıl kalması, öylece umması olarak düşünülmemelidir. Bu olsa olsa, bir şeyleri şansa ve kadere bırakmak olurdu. Oysaki buradaki umut, bir duyuş olarak insanı harekete geçiren, bir şeyleri istemesine ve ona göre davranmasına olanak sağlayan, kişiye cesaret veren bir duygudur. Buradaki cesaret, insanın eylemde bulunarak her türlü zorlu duruma dayanma gücünü ifade eder. İnsanın yaşama dünyasına bakıldığında bunun örnekleri çoktur. Düşünce özgürlükleri ellerinden alınan kişiler, işkence gören kişiler, mahkûm edilen kişiler gibi; tarih boyunca insanın karşılaştığı türlü eziyet ve baskılar karşısında umutsuzca ölümü seçenler olduğu gibi yaşama tutunanlar da olmuştur. Çünkü insanın umut duygusu, onun, her türlü zorluk karşısında gücü ve cesareti olarak yorumlanabilir. Umudu olmadığı halde yaşamaya çalışan, amaçlar edinen, eylemde bulunan insanlar da vardır. Ancak, onların amaç ve eylemlerinde güzel duygular görmek zordur; onlar, ya öylece edilgin bir bekleyişi seçerler ya da

çevrelerini yakıp yıkarlar. Bu noktada anlamlar ve umut arasında yakın bir ilişki vardır. Anlamlarını kaybeden kişi yaşam karşısında umutsuz kalır. İyiye ve güzele ilişkin umudunu kaybeden bazı kişilerin, yakıp yıkan tavırlarında belli anlamlar saklı olduğu da görülebilir. Bu anlamların, içleri öylesine doldurulmuş, değerden yoksun, sadece yok etmeye yönelik davranışlara iten birtakım anlayışlardan oluştuğu söylenebilir. Örneğin, yaşamın daha barış dolu ve kardeşçe sürebileceğine ilişkin hiçbir umut beslemeyen kişi, yaşama karşı barış içinde ve kardeşçe davranamaz; hatta doğayı ve yaşamı tehdit eden her türlü amaç ve eylemin içerisinde yer alabilir. Sorulduğunda, şiddet ve saldırganlık içeren eylemlerini belli anlamlar uğruna gerçekleştirdiğini açıklayacaktır. Böyle bir insanın, yaşama karşı sevgi ve barış duyguları beslemediği ve iyi olana, güzel olana ilişkin umudunu kaybettiği açıkça görülebilir. Oysaki iyi olana ilişkin umut ancak iyi-olanı yapmak ile yapmaya cesaret etmek ile mümkün olabilir (Mengüşoğlu, 1988, s. 296).

Shakespeare'in *Macbeth*'inde söylediği gibi;

Kendini boşuna harcamış olur insan

Dilediğine erer de sevinç duymazsa.

Yıktığın hayat kendininki olsun daha iyi

Yıkmakla kazandığın şey kuşkulu bir mutluluksa.

İnsanın yaşama dünyasını kuşatan “sevgi” duygusu da onun anlamlarına yön veren güçlü bir duygudur. İnsan, bir anlamda sevgilerine ve sevdiklerine ya da sevmediklerine göre yaşamını sürdürür. Sevdiği şeyi anlamlı, sevmediği şeyi anlamsız kılar. Her insanın yaşamından umulan, sevgi duygusuyla hareket etmesidir. İnsanın kendisini bir şeylere vermesi ve adaması, onun, o şeylere karşı sevgi

duymasıyla olur. “Kendisini verme ile sevgi yüksek değerlerdir; ilk kez onlar insana değer sferinin kapısını açarlar. Değer sferine açık olmak, sevgi ve –kendini verme–nin başarısıdır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 160). İnsanın, sevgi duyarak gerçekleştirdiği işini, mesleğini, uğraşlarını, seçimlerini, kararlarını ve insan ilişkilerini, aynı zamanda bir değer duygusuyla kuşatır. “Sevme ve kendini verme, darkafalılığı, dargönüllülüğü yok eder. Bütün verimli, yaratıcı eylemler gerçekleştirilmelerini, işini sevmeye, kendisini işine vermeye, tutkuyla işine sarılmaya borçludurlar” (Mengüşoğlu, 1988, s. 160). Mengüşoğlu’ya göre, insanın amaçları ve çalışmaları sevgiden yoksunsa anlamını da kaybeder. İnsanın bir şeylere anlam vermesi, anlam katması sevmesiyle mümkündür. “Anlamdan yoksun olan, anlamını kaybeden çalışma, sevilen, benimsenen bir çalışma değildir. Böyle bir çalışma, yalnız ve sadece araç değerler, yarar sferi değerleri tarafından yönetilen çalışmadır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 169). Çalışma, insanın hayatında tutumlarına ilişkin davranışlarını sergilediği en geniş alanı kaplar. İnsan, yaşamının büyük bir bölümünü çalışarak, bir şeylerle uğraşarak geçirir. Kant’ta olduğu gibi, Mengüşoğlu da sıklıkla insan hayatında çalışmanın önemi ve anlamı üzerinde durmuştur. İnsanın anlam dünyasına bakıldığında, anlamlarının büyük bir bölümünü insanın çalışmaları oluşturur. Bu noktada insan, çalışmalarına yön veren ve onların taşıyacağı anlamları kendisi belirleyen bir varlıktır.

Çalışmanın anlamsızlık kazanması bir yandan, insanın kendisine bağlıdır; yahut sosyal düzenin bozukluğunun bir sonucudur; öte yandan, insandan değil, işin kendisinden de doğabilir. Böyle bir durumda insan ne yaparsa yapsın, çalışmasına bir anlam kazandıramaz (Mengüşoğlu, 1988, s. 171).

Mengüşoğlu'nun sözünü ettiği, sosyal düzenin bozukluğu önemli bir konudur. Çünkü "insan sevgisi" ve "insanın değeri" anlayışından yoksun olan toplumsal düzenler, insan hayatında bu türden değeri ve anlam yoksunluklarına neden olmaktadır. Böyle toplumlarda kişiler, yaptıkları işi severek yapmakta ve hayata anlam katmakta güçlük çekerler. Bunun en iyi göstergesi, insanın değeri ve hakları anlayışıyla oluşturulan sosyal ve kültürel hakların tanındığı, korunduğu ve geliştirildiği toplumlarda, bunun olmadığı toplumlara göre, insanın çalışmalarına ilişkin sanatsal, bilimsel ve düşünsel başarıların hayatın her alanına daha güçlü bir biçimde yansıdığıdır. Bu türden başarılar, insanın hayata bağlılığını, anlamlarını güçlendirmesini ve yaşamına karşı sevgi duymasını sağlar. Bu nedenle, sevgiyle kuşatılmış tutum ve davranışlar, yaşamı daha iyiye ve daha güzele götürebilir.

Ortega Y Gasset, *Sevgi Üstüne* eserinde şöyle der:

Özel yaşamlarımızda, sevgi ölçüsünde bereketli başka bir duygu yoktur; sevgi giderek doğurganlığın simgesi bile olur. Çünkü kişinin sevgisinden pek çok şey doğar: arzu, düşünce, eylem, istem. Bununla birlikte, bir tohumdan çıkan ürünler gibi, sevgiden doğan bu şeylerin hepsi sevgi değildirler ama onun varlığını öngörürler (Ortega Y Gasset, 1996, s. 8).

Ortega Y Gasset'e göre sevgi, baştan sona etkinliktir. İnsan, sevgiye doğru ilerler ve onun bir parçası olur. "Belki de doğanın insana, kendisinin dışına çıkıp başka bir nesneye yönelme olanağı tanıdığı en yüce etkinliktir sevgi. O bana doğru gelmez, ben ona doğru çekilirim" (Gasset, 1996, s. 9). Sevgi üzerine derinliğine düşünmüş olan ve sevgiyi, arzu ya da iştah olarak yorumlayan görüşü aşmış olduğunu söylediği St. Augustine'nin, *Amor meus, pondus meum: illo feror, quocumque feror*, "Sevgim

benim ağırlık merkezimdir; o nereye giderse, ben oraya giderim” sözünden ilham alan Ortega Y Gasset’e göre, “Sevgi, sevilen şeye doğru itilimdir” (1996, s. 9).

Sevgi, kişinin yaşamında nelere tutunduğunu ve neleri gerçekleştirdiğini belirler. Kişinin, hayatını anlamlı kılan, tutumlarına yön veren, sevdiği şeylerle arasındaki ilişkilerdir. Bu ilişkiler yoluyla kişi, yaşam karşısında umudunu kaybetmez. Korkularının ve duyduğu yalnızlık duygusunun esiri olarak, ona, baskı ve dayatma yoluyla verilen sözde–anamlara sarılmaz; ne kendi hayatını, ne de bir başkasının hayatını “hiç”e saymaz. Böyle bir kişi için hayat her durumda yaşamaya değer; o, hem kendi hayatı hem de başkalarının hayatı söz konusu olduğunda düşüncelerinden, amaçlarından, eylemlerinden ve değerlerinden ödün vermez.

Sonuç olarak, kişinin anlamları hayata karşı aldığı tutumların içeriğini oluşturur ve hayatı, bu yolla anlar ve yorumlar. Kişi bunun farkına vardığı takdirde, anlamlarını ve buna ilişkin tutumlarını belirleyecek olan kişinin kendisidir. Bu bağlamda kişi, hayata anlam katabilir, değerlere sahip çıkabilir, anlamlı ve değerli amaçlar taşıyabilir, sanatsal ve bilimsel başarılarla imza atabilir; aynı zamanda, öldürücü, yok edici, yıkıcı bir tavırla hayatını bir güç gösterisine de dönüştürebilir. Bu haliyle, kişinin anlam dünyasını anlamak ve onu bu dünyayla yüzleştirmek gerekmektedir. Çünkü çağımızda insanın psikolojisini, acılarını, bunalımlarını, korkularını, endişelerini, sevinçlerini, coşkularını, mutluluklarını ve seçimlerini; kısacası, tutumlarını anlamak için onun anlam dünyasını, anlamlandırma biçimlerini anlamak gerekir.

4. BÖLÜM: YENİ BİR AÇILIM: FELSEFİ DANIŞMANLIK

Günümüzde felsefi danışmanlık, hızla gelişmekte olan ve felsefe alanında okutulan yeni bir ders olması bakımından da önemli bir konu olarak değerlendirilebilir. Dünyada, kişilere rehberlik edebilecek ve yol gösterebilecek yeni çözümler arayışları devam etmektedir.

Bu bağlamda, felsefi danışmanlık konusunda yapılan çalışmalar kurumsal bir çatı altında toplanmaya başlanmıştır. Bunlardan biri de 1992 yılında kurulan, *American Society For Philosophy, Counseling, Psychotherapy* (ASPCP), (Felsefe, Danışmanlık ve Psikoterapi için Amerikan Topluluğu)'dur. ASPCP'nin eski başkanı Prof. Dr. Lou Marinoff, 1998 yılında, *American Philosophical Practitioners Association* (APPA), (Amerikan Felsefe Uygulayıcıları Derneği)'ni kurmuştur.

Çağımız sorunları karşısında özellikle felsefi antropoloji, yaşama dünyasına ilişkin köklü bir bakış açısına sahip olan bir alandır. Bu anlamda felsefi antropolojinin bakış açısı, uygulama bakımından felsefi danışmanlığa ışık tutabilir. 19. yüzyıl felsefesiyle birlikte, genel hatları “yaşama felsefesi” olması bakımından felsefi antropolojinin de temellerinin atıldığı söylenebilir. Kökleri Antik Yunan'a ve özellikle Sokrates'e dayanan “yaşama felsefesi”, 19. yüzyılda yeni bir boyut kazanmıştır. Bireyin tarihsel, kültürel ve yaşamsal boyutlarını öne alan “yaşama felsefesi”, 18. yüzyılda Kant ve Herder'in temellerini attığı, 19. yüzyılda Scheler, Heidegger, Dilthey, Kierkegaard,

Nietzsche önde olmak üzere, günümüze yaklaştıkça Husserl, Cassirer, Sartre, Merleau-Ponty gibi, çağımız filozoflarının yöneldikleri bir alan olmuştur.

Günümüzde felsefi antropoloji, Hartmann ve Mengüşoğlu'nun ontolojik temelli insan anlayışıyla birlikte yaşama dünyasına ilişkin çözümleyici bir yolda ilerlemektedir. “Ontolojik temelli felsefi antropoloji”, insanı varlıksal bütünlüğü içinde değerlendiren; yani, bir varolan olarak “insan”ı temel alan bir anlayıştır. İnsanı ve yaşadığı dünyayı anlamak, onu, tüm yaşamsal bağlamları içinde değerlendirmek “ontolojik temelli felsefi antropoloji”nin temel amacıdır.

Çağımızda bu anlayışın önemli bir temsilcisi olan Kuçuradi, böyle bir antropolojinin önemini şöyle ifade eder: “Mengüşoğlu, bir bütün olarak insana, yani gerçeklikteki insanların yapıp ettiklerine ve yarattıklarına –‘başarılarına’– bakar; –her insanda– gördüğü özellikleri ve her insanın şu veya bu biçimde gerçekleştirdiğini gördüğü etkinlikleri saptayarak analizini yapar” ve Mengüşoğlu'nun antropolojisinin en önemli özelliği “i n d i r g e m e c i o l m a m a s ı, yani insanı bir tek özelliğinden veya etkinliğinden ortaya koymaması”, bu yolla “geliştirilmeye elverişli olması” ve “analizini yaptığı insan fenomenlerinin çoğunun insana özgü e t k i n l i k l e r o l m a s ı dır”. Mengüşoğlu'nun bu analizlerinde, “tür olarak insanın özellikleri olduğu kadar, tür olarak insanın o l a n a k l a r ı n ı n da sergilendiğini” görürüz. “Böylece bu antropoloji, felsefenin insanla ilgili diğer alanlardaki problemlere bakmada hareket noktası” oluşturmaktadır (Kuçuradi, 1997, s.83-84).

Kuçuradi, çağımızda böyle bir felsefi antropolojinin önemini altını çizmektedir:

Eskiden felsefi görüşlerden hareket edilerek felsefe yapılıyordu. Çağımız insanının bir özelliği ise, fiilen yapılanı –bu yapılan ne olursa olsun– meşru göstermeye çalışması; yapılanın, “felsefesini” arkadan yapmasıdır.

Düşünürün görevi, başkalarının yaptığını a r k a s ı n d a n meşru göstermeye çalışmak değildir. Onun görevi, olanı ve olan bitenin temelini göstermek, bu temeli göremeyenlerin de görmesine yardımcı olmaktır. Çünkü ancak bundan sonra olan bitene yön vermek söz konusu olabilir; eyleme sınırlar çizilebilir; insanlara insanca yaşama imkânı sağlama çabalarına umutla bakılabilir (Kuçuradi, 2003, s. 2).

Bu bakımdan, felsefi danışmanlığın temelini “ontolojik temelli felsefi antropoloji”yi almak sorunların çözümünde yeni bir yol olabilir. Sorunlara ontolojik ve antropolojik bir yaklaşımla yönelen felsefi danışmanlık, “insan”ı bütününde gören bir bakışla, rehberlik eden ve yol gösteren yeni bir açılmadır. Bu konunun önemini anlamak, öncelikle felsefi bakışın temelini anlamakla mümkün olabilir. Felsefi bakış, konu edindiğine belli bir bakış açısıyla yaklaşan değil; onu, olduğu haliyle görmeye ve göstermeye çalışan bir özelliğe sahiptir. Felsefe, yöneldiği nesne ile arasında bir bağ kurar ve “felsefe yoluyla kurulan bağın özelliği ise, var olanın ve olan bitenin en başta yapı özelliklerini kavrama ve açıklama çabası olarak karşımıza çıkmasıdır” (Kuçuradi, 2003, s. 18). Bu bakımdan felsefe, konuya ilişkin bağlamları gören ve değerlendiren bir yöntemdir. “İnsan”ı konu edinen felsefi antropoloji için de durum aynıdır. İnsanı konu edinmek demek, insanı anlamaya ve anlatmaya çalışmak demektir. Bu anlamda felsefe, insanı, ilgileri ve ilişkileri bağlamında, yaşadığı çevre içinde onu kuşatan tüm özellikleriyle anlamaya ve anlatmaya çalışır. İnsanı parçalamaz ya da onun bir özelliğini diğer bir özelliğinin önüne geçirmez. Çünkü

“nasıl insanı anlamadan, dünyayı anlayamıyorsak, insan da, içinde yaşadığı ve üyesi olduğu dünyayı anlamadan anlaşılabilir. İnsan, dünyanın yapısını gözünde canlandırabilecek tek üyesidir. Çünkü bu canlandırma, felsefenin tasarladığı dünya görüşüdür” (Hartmann, 2003, s. 126).

Çağımızda “insan”ı konu edinen psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi disiplinlerin her biri kendilerine, insanı anlama ve açıklama bakımından yeni yollar aramaktadırlar. Hatta bu disiplinlerde bile felsefi bir yönelim olduğu görülmektedir. Bu nedenle kişiler, günümüzde öne çıkan NLP, Koçluk, Mentörlük vb. alanlara merakla ve derin arayışlarla yönelmektedirler. Buradan da anlaşılan, günümüzün insan bilimlerinin, “insan anlayışları”nın yetersiz kaldığı ve buna bağlı olarak kişilerin yeni yollar aramaktan vazgeçmeyeceğidir. Çünkü “kişinin biyolojik, duygusal, kişilerarası, sosyal, felsefi ve spiritüel yönlerini aynı anda etkileyen hayal edilebilir tüm krizlerin en büyüğüyle yüzleşmekte olan kişiler, kendileri için anlamlı olacak yardım bulunmadan tek başlarına kalırlar” (Grof, 2002, s. 307).

Günümüzde felsefeye duyulan ihtiyaç, insanların yaşamı anlamaya ve yaşam karşısında anlaşılmaya duydukları ihtiyaç ile birlikte belirgin hale gelmiştir. İnsanın yaşamındaki “anlam sorunu”, pek çok düşünürün, filozofun ve insan bilimcinin konusu olmuştur. Bunlardan biri de, Viktor E. Frankl'dir. Frankl, bir psikiyatr olmasına karşın, mesleğine ilişkin kendi özgün felsefesini geliştirmiş ve kendi ifadesiyle de, uygulamalarını felsefi bir biçimde gerçekleştirmiştir. II. Dünya savaşı sırasında, Auschwitz toplama kampında dört yıllık bir tutsaklık hayatından sonra, orada yaşadıklarına ve gözlemlediklerine ilişkin *logotherapy* (anlam-terapisi) yöntemini geliştirmiştir. Logotherapy, onun için bir “anlam felsefesi”dir. Mesleği ve

tüm yaşamı elinden alınmış, ailesi gözleri önünde öldürülmüş bir kişi olarak, yaşama nasıl tutunması gerektiğini ve buna ilişkin yöntemler bulmuştur. Çünkü ona göre, sıklıkla sözünü ettiği Nietzsche'nin deyişiyle, “Yaşamak için bir *nedeni* olan kişi, hemen her *duruma* dayanabilir” (Frankl, 1992, s. 9). Frankl'in burada sözünü ettiği “neden”, *anlam*dır. Ona göre, insanın her türlü özgürlüğü elinden alınabilir; ancak, tinsel özgürlüğü elinden alınamaz. Tinsel özgürlük ise, insana bir “anlam dünyası” armağan edecek olan yanıdır. Ona göre, “tutuklunun, görünürdeki anlamsız acı verici durumundan daha büyük bir anlam çıkarmasına yardım edemediği sürece yaşama istemini oluşturmaya yetmemektedir” (Frankl, 1992, s. 9). Çünkü burada, “yaşamdaki bilinen bütün hedefler uçup gider. Geriye kalan tek şey, insan özgürlüklerinin sonucusudur; yani, kişinin belli bir durum karşısında kendi tavrını belirleme yetisidir” (Frankl, 1992, s. 9). Frankl, insanın yaşamının anlamını kendi ruhunun kapalı dünyasında değil, yaşadığı dünyanın içinde keşfetmesi gerektiğini söyler ve buna da, “insan varoluşunun kendini aşkınlığı” (1992, s. 99) der. Ona göre, bir insanın iyileştirilmesi için, onun, varoluşunun anlamını kavramasına yardım etmek gerekir.

Günümüzde, ilk olarak ASPCP'yi daha sonra da APPA'yı kuran Lou Marinoff, 1991 yılından bu yana aktif bir biçimde felsefi danışmanlık yapmaktadır. Marinoff'a göre felsefe, kişilerin her gün karşı karşıya kaldığı yaşamın somut problemlerine ilişkin kaygılarını hafifleterek, hayatın algılanışını değiştirebilir. Yaşamın bir hastalık olmadığını ve yaşamın değil, yaşama bakış açısının değiştirilmesi gerektiğini söyleyen Marinoff'a göre, “felsefi danışmanlık buradan başlar ve insanların dünyaya verimli bir bakış biçimi ve böylece hayat içinde geniş kapsamlı bir günlük davranış planı geliştirmeleri konusunda onlara yardımcı olma yönünde ilerler” (Marinoff,

2005, s. 33). Marinoff, yaşam karşısında duyulan kaygıların, hastalıktan ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Birçok kişi kaygıları bir hastalık gibi değerlendirip, doktorlara ve ilaçlara başvurmaktadır. Oysaki kaygı, yaşamın kendisiyle ilgilidir ve kişi yaşamını anlama biçimi nedeniyle kaygı duyar. Kişi içinde bulunduğu durumları değiştiremeyebilir, ancak, onları algılama biçimini değiştirebilir.

Filozoflar eski çağlarda ve tarih boyunca hayat kaygıları hakkında rehberlik görevini yürüttüler; ama modern zamanlarda kendilerini bu tür konular karşısında gitgide daha yararsız, ulaşılmaz ve ilgisiz bir konuma getirdiler. İnsanlar filozofların verebileceği türden tavsiyelere ve sunabilecekleri çeşitli bakış açılarına hasret kaldı. Bu yüzden son otuz yıldır felsefe alanında ciddi bir yeniden doğuş yaşandı (Marinoff, 2007, s. 21).

İnsanın “anlam dünyası” kişiseldir ve bu nedenle de kişiler arasındaki tüm ilişkileri, yapıcı veya yıkıcı anlamda etkiler. Kişilerin bir arada yaşayabilmesinin, bir çaba gösterme işi olmasının nedeni, farklı “anlam dünyaları”nın varolmasıdır. Anlam dünyalarının hangi biçimlerde farklı olduğunu ve nedenlerini anlayabilmenin güç olduğu söylenebilir. Bunun için, insanı tam olarak anlamak gerekir ki; Jaspers’in de dediği gibi, “İnsanoğlu, kendi üzerinde bilebileceği şeyden daha fazla bir şeydir” (Jaspers, 1966, s. 69). Ancak, çağımızın sorunları karşısında bunu denemeye cesaret etmek gerekmektedir.

İnsandan insana, toplumdaki topluma, çağdan çağa değişiklik gösterebilen “anlam dünyası”nı felsefi antropolojinin ışığında anlamayı denemek, aynı zamanda problemleri de görmeyi ve çözüm yolları aramayı kolaylaştırabilir. Mengüşoğlu’ya göre bu değişikliklerin nedeni, insanın bir “olanaklar varlığı” olmasından; kendi ifadesiyle, “disharmonik varlık” olmasından; yani insanın net, önceden kestirilebilir,

davranışları tam bir uygunluk içinde olmayışından ileri gelir. Anlam dünyalarına ilişkin, “bu değişiklik insanların değer duygularının birbirinden farklı olmasına dayanır, yani insanın ilgi ve sevgi sferinin açık ve kapalı, geniş ve dar olmasına göredir” (Mengüşoğlu, 1988, s. 292). İnsan dünyasında değişiklik gösteren anlamlar, sadece günlük hayatın pratiklerine ilişkin değildir. “Bilim, felsefe ve sanat alanında da bu fenomenle karşılaşmaktayız. Kitaplar, teknik araçlar, bilim, felsefe ve sanatla uğraşanların belli bir zamandaki ilgi sferine göre anlam ve önem kazanırlar ya da anlam ve önemini yitirirler” (Mengüşoğlu, 1988, s. 293). Mengüşoğlu’ya göre, insanın yaşamı boyunca deneyimlerine, ilgilerine ve değerlerine bağlı olarak, kişisel dünyasına ait anlamların değiştii gözlemlenebilir. Böyle bir değişim, aslında insanın durağan kalmamasının, yeni olana açık olmasının bir neticesidir. Hayatının sonuna dek değişmez bir biçimde objelere saplanıp kalan kişiler, dar anlamlar çerçevesinde kalır; yeni anlamlar kazanamazlar. Böyle bir insan, “dar anlamlar çerçevesini genişletemez; o, yeni olana, dünyaya kapalıdır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 293). Oysaki yeni olana açık, yaşamını deneyimlerine göre yenileyen, değiştiren ve geliştiren kişi, hayatında bir “anlam zenginliği” içerisindedir. Mengüşoğlu’ya göre, kişinin yaşamındaki anlam zenginliği, onun, değer duygusuyla değerlere yöneldii bir durumda gerçekleşebilir. Kişi, araç değerlere göre değerlerini oluşturuyorsa, onun, anlam değişmesi sınırlı kalır; çünkü böyle biri, kendi çıkarları etrafında dönüp dolaşır. “Buna karşılık, araç değerleri yüksek değerlerin buyruğunda bulunduran kimselerde ise objelerin anlam değiştirmesi büyük bir zenginlik gösterir. Böyle kimseler olgunlaştıkça dünyada ve insanda yeni değerler, anlamlar görür; onlara dünyanın yeni anlam sferleri açılır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 294).

İnsanın anlam dünyasını yansıtan somut örneklere bakıldığında, anlamlarının dar kalmasına ya da genişlemesine ilişkin pek çok örnek görülebilir. Bu noktada, anlam dünyasını değerlendirmeye ilk olarak “dar anlamlar” ve “geniş anlamlar” çerçevesinde başlanabilir ve buradan hareketle de “anlam” konusu, biraz daha genişletilebilir.

Dar anlamlar denildiğinde, kişilerin değişmeyen, kapalı kalan, çerçevesi sınırlı olan birtakım yönelimleri düşünülebilir. Bu yönelimler, kişilerin duygu ve davranışlarına, çevreleriyle ilişkilerine ve her türlü seçimlerine yansıyan bakış açılarının oluşturduğu tutumlarında gözlemlenebilir. Böyle kişiler, olaylara hep tek bir açıdan bakan, anlam verdiği şey ne ise, sadece ona göre kararlar alan ve başka anlamları hesaba katmayan davranışlarda bulunur. Anlam dünyasını oluşturan fikir ve görüşlere sıkı sıkıya bağlı bir biçimde kalarak, yeni ve farklı olanı reddedebilir; değişime kapalı durabilir. Bu tutumunu, çevresine ve dünyaya karşı şiddetle savunarak, bunu kendini korumak olarak yorumlayıp her türlü yıkıcı tavrı sergileyebilir.

Geniş anlamlar çerçevesinde yaşayan bir kişinin ise, değişime her zaman açık olduğu söylenebilir. Anlamların genişletilmesi ve zenginleştirilmesi, yaşamda karşılaşılan durumlara ilişkin kararlar alırken birden fazla unsurun hesaba katılması; yani, olaya ilişkin bağlamların değerlendirilmesi olarak görülebilir. Böyle kişiler, bakış açılarını geniş tuttukları için, karşılaştıkları durumların tüm bağlantılarını rahatlıkla görebilirler; çevrelerinde olup bitene duyarsız kalmayarak, başka şeylerin anlamlarını, değerlerini göz ardı etmez; düşünerek ve hesap ederek davranabilirler.

İnsanların, pek çok durum karşısında dar veya geniş bir bakış açısıyla durumları değerlendirdikleri söylenebilir. Hatta, geniş bir anlam dünyasına sahip olduğu düşünülen kişilerin bile bazı durumlar karşısında tek bir anlama saplanıp kaldığı, yani, dar anlamlara göre davrandığı görülebilir. Konu, örneklere bakarak biraz daha genişletilebilir. Genel hatlarıyla bakılacak olursa, anlamlar, üç türlü “anlam verme” biçimiyle: “yüklenen anlamlar”, “bulunan anlamlar” ve “yaratılan anlamlar” olarak özetlenebilir. Her insanın dünyasında bu üç anlam verme biçiminin de var olduğunu söylemek mümkündür. Ancak, mesele bunların olması değil, –nasıl olduğu– sorunu olarak görülmelidir. Çünkü kişinin, her birini “dar anlamlar” ya da “geniş anlamlar” çerçevesinde gerçekleştirmesi mümkündür.

Yüklenen anlamlar, dar ve geniş anlamda iki türlü; “kişiye yüklenen” ve “kişinin yüklediği” olarak değerlendirilebilir. Kişiye yüklenen anlamlar, ailenin, çevrenin, toplumun, kültürün, din ve bilim gibi konuların kişi farkında olsun ya da olmasın zihninde belli tasarımların oluşmasına ve olaylara buna göre bir bakış açısıyla bakmasına neden olur. Buna, kişinin, kişiye yüklenen anlamlara göre bir şeylere anlam vermesi denebilir. Kişinin yüklediği anlamlar ise, birebir kişinin kendisiyle ilgilidir. Bu noktada, kişisel olarak anlam alanının daha geniş olduğu söylenebilir. Çünkü kişi zihnindeki tasarımları kendi karar ve düşünceleriyle oluşturarak bir şeylere anlam verir ya da vermez. Burada kişilik özelliklerine bağlı olarak bir anlam yükleme söz konusudur ve her kişi için bu anlamlar farklı ve özgündür.

Bulunan anlamlara göre kişi, yine dar ve geniş anlamda iki türlü; “anlamı çekip çıkartarak” veya “anlamı bağlarıyla genişleterek” davranabilir. Anlamı çekip çıkartmak, kişinin bir durum ya da bir konu karşısında orada gördüğü tek bir noktaya

odaklanıp, oraya saplanıp kalması olarak yorumlanabilir. Örneğin, kişilerin, meslek seçerken kazanacakları paranın miktarına odaklanarak buna göre seçim yapmaları; yapacakları mesleğin değerini ve anlamını göz ardı etmeleri gibi. Oysaki para ile birçok anlamlı şey de yapılabilir; ancak, burada sadece parayı anlamlı kılmak söz konusudur. Örneğin, bir bilim insanı uğraştığı bilimin temel konusunu, anlamlı ve değerli bulduğu için o bilimi seçer; ancak, o konuya odaklanıp, saplanıp kalarak konusunu geliştirmesine yardımcı olabilecek başka konuları ve o konuların anlamlarını göz ardı edebilir. Onun için varsa yoksa matematik, fizik, sosyoloji, ekonomi gibi konular olabilir ve olaylara yaklaşırken de konusunun çerçevesinin dışına çakamayarak, her şeyi belli bir bakış açısına göre değerlendirebilir. Anlamı bağlamlarıyla genişleterek davranan bir kişi ise, tek bir anlama saplanıp kalmaz; anlamlarını bağlantılar kurarak ve başka anlamları da hesaba katarak genişletir; bu yolla hayatına ve dünyaya yeni anlamlar, değerler kazandırabilir. Örneğin, böyle bir kişinin yaptığı iş ne olursa olsun, işini yaparken belli bir değer duygusuyla hareket edeceği, işine ilişkin olguların anlamsal bağlamlarını değerlendirerek kararlar alacağı söylenebilir.

Yaratılan anlamlar, belki de diğer anlam verme çeşitleri içinde en önemlisidir. Çünkü bu anlamlar insanın yaşama dünyasında ortaya koyduğu birtakım başarılar olabilirken; aynı zamanda insanlığı, yok olmanın eşiğine getirebilecek birtakım buluşlar da olabilir. Buna göre insanın, anlam yaratması yine dar ve geniş olmak üzere iki türlü olabilir: “sözde-anlamlar yaratarak” ya da “anlamları türeterek”.

Sözde-anlamlara göre yaratılan anlamlar için aslında sözde-değer olarak görülenler; uydurulanlar da denebilir. Bunlar insanların, toplumların ya da çağların yarattığı birtakım olgulardır; töre, namus, dinsel öğeler, parasal ve ekonomik konular gibi. Bu anlamlar bakıldığında kendi içlerinde hiçbir değer-anlam taşımadıkları gibi, başka anlamlara da açılmazlar; kendi içlerinde kapalı ve dar bir biçimde kalır, bunlara sahip çıkan kişileri de kapalı ve dar kişiler yaparlar. Kişiler, bu anlamları korumak için her türlü yola başvurulabilir. İnsanlar bir birlerini öldürebilir; uluslar bir birlerini yok edebilir. Aynı toplum içinde bazı insanlar ve bir toplum başka bir toplumla sıcak ya da soğuk savaş içinde olabilir. Bu güne dek çıkan tüm savaşların ve insanların bir birlerini katlettikleri tüm olayların temelinde bu türden “anlam verme”ler görülebilir.

Oysaki türetilen anlamlar, bir şeyin varolan anlam ve değerinden yola çıkarak yeni anlamlar ortaya koyarlar. Örneğin, insanın değer-anlamından hareketle insan hakları, hukuk, eğitim gibi konuların genişletilmesi, geliştirilmesi gibi; doğa ve hayvanın değer-anlamından hareketle kanunlar geliştirmek, yaşama olanaklarını genişletmek adına çalışmalar yapmak, örgütler kurmak, dernekler açmak gibi. Böyle kişiler, insanın başarıları olan sanat, bilim, felsefe, kültür, eğitim, kamu faaliyetleri gibi konuları her çağda geliştirmiş, yenilemiş insanlardır. Hem kendi yaşamlarının anlamlarını, hem de dünyanın anlamlarını hep bir adım öteye götürmeyi başarmışlardır. Onlar, bir anlamdan başka bir anlam, yeni bir anlam türetmişlerdir.

İnsanın dünya içindeki yeri, onun birşeyler yapması ya da birşeyleri yapmaması olarak görülebilir. İnsanın eylemleri, onun “isteme”sinin ürünleridir; insan “birşeyleri isteyen” varlıktır. Nietzsche’nin bu konudaki görüşleri önemlidir.

Nietzsche, “*isteme*, doğal olarak, yalnızca *istemeyi* etkileyebilir” der (Nietzsche, 1989, s. 46). Nietzsche’ye göre isteme, “insanın belli bir yetisi, kendi başına bir yetisi değildir” (aktaran, Kuçuradi, 1999, s. 22). Nietzsche’nin bu konudaki eleştirisine göre, “bu güne kadar psikolojinin *istemesi*, haklı çıkarılmamış bir genelleştirmedir; bu isteme y o k t u r h i ç ; bir çok şekillerle ortaya çıkan b e l l i bir istemenin şekillenmesi kavranılacak yerde, istemenin içini dolduran şey, istemenin “ne”si istemeden çıkarılmakla, istemenin karakteri s i l i n i p a t ı l d ı” (aktaran, Kuçuradi, 1999, s. 22). Bu noktada, “problem olan, insanın istemesi değil, bir insanın istediği şeydir. Sorulacak soru, bir insanın şunu veya bunu istemesini – yapmak istediği şeyi ve bunu yapabilmesini – belirleyen ne olduğudur” ve “bir insanın yapmak istediği, onun realiteyi değerlendirme tarzına, realiteye yüklediği anlama sıkı sıkıya bağlıdır” (Kuçuradi, 1999, s. 23). Buna göre, bir insanın birşeyleri “istemesi” ile o şeylere “anlam vermesi” arasında sıkı bir bağ vardır. Bir insanın anlamlarını değerlendirmesi, aynı zamanda istemelerini değerlendirmesi olarak yorumlanabilir.

Bu konu bağlamında, Nietzsche’nin görüşleri bir anlamda felsefe ve danışmanlık arasındaki bağlantıyı güçlendirebilecek türden görüşler olması bakımından oldukça önemlidir. Irvin D. Yalom’un *Nietzsche Ağladığında* romanında Nietzsche’yi bir “felsefi danışman” olarak konumlandığını görmek mümkündür. Nietzsche ve Dr. Breuer arasında geçen diyalog, kaygılar, anlam ve amaç çatışmaları karşısında, felsefenin soracağı türden soruları içermektedir.

Dr. Breuer – Yaşama amacı –*benim* amacım, hedeflerim, yaşamayı anlamlı kılan her şey– şu anda çok saçma geliyor. Bu saçmalıkların peşinden nasıl koştuğumu, bir daha gelmeyecek bir hayatı bunlar için nasıl harcadığımı düşündükçe, korkunç bir ümitsizlik çöküyor içime.

Nietzsche – Ya neyin peşinde koşmalıydınız, peki?

Dr. Breuer – İşte en kötüsü de bu ya! Hayat, doğru cevapları olmayan bir sınav. Her şeyi en baştan yeniden yaşama şansım olsaydı, yine aynı şeyleri yapar, aynı yanlışları tekrarlardım.

Nietzsche – Yaşamınızdaki bu hedefler; nereden geldi bunlar? Nasıl seçtiniz onları?

Dr. Breuer – Hedeflerimi nasıl mı seçtim? Seçmek, seçmek –en sevdiğiniz sözcük bu, değil mi! Sorunuzu ne yönden düşüneceğimi bilmiyorum.

Nietzsche – Düşünmeyin. Yalnızca bacayı temizleyin!

Dr. Breuer – Bireyler yaşamlarındaki hedefleri bilinçli olarak seçmezler: bunlar tarihin rastlantılarıdır –öyle değil mi?

Nietzsche – Yaşam planınız sizin elinizde değilse, varlığınızı rastlantıya bırakmışsınız demektir (Yalom, 1996, s. 212-214).

Felsefe, bunun için gereklidir; doğru cevapları bulmadan önce, doğru soruları sorabilmek için. Felsefi danışmanın görevi, pratik yaşama ilişkin sorunlar karşısında kişilerin felsefi bir bakış tarzı kazanmalarını sağlamak; yani kişilerin, karşılaştıkları sorunları, bağlamları bakımından değerlendirebilmelerine rehberlik etmektir. “Anlam verme” konusunda önemli düşünceler ortaya koyan Nietzsche, “insan kendini korumak için değer biçti nesnelere, –nesnelerin anlamını o yarattı, insanca anlamı! Bundan ötürü ‘insan’ der kendine, yani: değerlendiren” (1977, s. 61) demektedir. Öyleyse, değerlendirilmesi ve çözümlenmesi gereken insan ve insanın anlam dünyasıdır; günümüzde bu, felsefeye yapılması gereken bir iştir. Çünkü “binlerce yol var daha ayak basılmadık, hayatın binlerce sağlıkları ve gizli adaları. İnsan ve insanın dünyası tükenmemiştir, açığa çıkarılmamıştır daha” (Nietzsche, 1977, s. 77).

İnsanların, anlamlarını dar ya da geniş bırakmaları; anlam yükleme, anlam bulma ve anlam yaratma biçimlerine karar vermeleri kendi ellerindedir. Kişiler, yaşamın ne kadar dışında olacaklarına ya da ne kadar içine gireceklerine; yaşama ne ölçüde başarılar katacaklarına ya da yaşamı nasıl yakıp, yıkacaklarına, katledip, sömüreceklerine kendileri karar verebilirler. Bu anlamda çağımız, insanın insana, insanın sevgiye, insanın değerlere daha fazla ihtiyaç duyduğu bir çağdır. Buna göre, insanın düşünceleri, amaçları, eylemleri, tutumları ve anlamları üzerine daha fazla düşünmesi, düşündürülmesi gerekmektedir. Düşünmek ve düşündürmek denildiğinde, en etkin ve etkili yol felsefe gibi görünmektedir. Çünkü felsefenin tüm araç ve gereçleri, amaç ve eylemleri düşünmek ve düşündürmek üzerinedir. Felsefe “düşünsel” bir etkinliktir. Üstelik öyle başıboş, savrulan bir düşünme değil; etkili bir biçimde gören, bağlantılar kuran, değerlendiren, problem gören ve çözen, iyi ve doğru olanın ne olduğu üzerine bir düşünmedir. “Felsefe yapmak aynı zamanda herşeyle ilgili, başka bir deyişle, insan dünyasında yüzyüze geldiğimiz sorunlarla ilgili eleştirel yaklaşımı ve/veya davranışı içerir” (Çotuksöken, 2006, s. 56).

Felsefi antropolojiden beslenen felsefi danışmanlık, kişiler üzerinde böyle bir etki yapmayı hedeflemektedir; yani kişileri, yaşamları üzerine düşündürmeyi, bir anlamda da bilgilendirmeyi amaç edinir. Burada ifade edilen “bilgilendirme” amacı, kişinin bilme edimiyle arasındaki bağı güçlendirmek anlamındadır; kişiye bir şeylerin bilgisini vermek değildir. Çünkü, “bilmek” kişinin kendisinin yapabileceği bir iştir. Bu anlamda, “bilmek, *kendinle birşey arasında bağ kurmak* demektir: kendimizi bir şeyle bağlanmış duymak ve aynı şekilde bizim o şeyi bağlamamız demektir. – Bilmek, nasıl olursa olsun, t e s p i t e t m e, b i r i ş a r e t l e m e, b a ğ l a r ı n f a r k ı n a v a r m a k t ır” (Kuçuradi, 1999, s. 115-116). Kişinin

kendisine ilişkin bir şeyleri bilme çabası, aynı zamanda kendisiyle bağ kurması; kendi varlığına yönelik bir değerlendirme yapması olarak düşünülebilir. Kendini bilmeye yönelik kişi, hem kendine hem de “insan olma”ya ilişkin kuşatıcı ve kapsamlı bir bakış açısı kazanabilir. Böyle bir bakış açısı, “bir bütün olarak insanın realitesiyle, insan problemlerinin anlamı ve değeriyle ilgilidir” (Kuçuradi, 1999, s. 116) ve böyle bir bütünlüğü kuran kişi yaşamsal ilişkileri bağlamında olup biteni anlamaya ve değerlendirmeye yönelik tavrını her durumda ortaya koyabilir.

Yaşamı üzerine düşünen kişi, anlam dünyasını da mercek altına alabilir ve “dar anlamlara” göre mi, yoksa, “geniş anlamlara” göre mi davrandığını görebilir; yaşamını daha anlamlı ve değerli kılmak adına düşünebilir. Bu noktada danışmanın görevi, kişinin, anlam dünyasını genişletmesine yardımcı olmaktır. Felsefenin, bilimsel bir kesinlik elde etmek gibi bir amacı yoktur; çünkü onun için bir şeyden kesin olarak söz etmek, yeni bir şey söylemenin önünü tıkayabilir. Felsefe için yeni bir şey söylemek ise, aynı zamanda kendini geliştirmeye de olanak sağlamalıdır. Bu nedenle felsefe, her çağda ve her filozofun dilinde kendini yenileme olanağı bulur. Bu olanak, insana ve insanlığa sonuna kadar açık bir olanaktır. Felsefe, konu edildiği “insan”da, bir varolan olarak gördüğü her şeyi serimleme olanağı bulur ve bilimsel kesinlik kaygısıyla değil, etkin ve etkili olma kaygısıyla hareket eder. Bu da felsefeyi, insan dünyasını inceleme, anlama, açıklama ve çözüm yolları önerme konusunda biricik yapar. Felsefenin ne yaşama, ne de insana ilişkin kesin, değişmez yargıları yoktur; o, sadece anlama ve açıklama çabası içindedir ve bu nedenle de kesin yargılar öne sürmez. Felsefi düşünmeyle kişi, kafasında kopuk olan, uçşan her şeyi birbirine bağlayabilir; kendi düşünsel ve anlamsal bütünlüğünü oluşturabilir. Felsefe, süresiz bir süreklilik içindedir. Onunla iş gören her kişi için, yaşamında yeni

kapılar açmasını sağlar ve kişiyi çare yoksunluğundan kurtarır. Felsefeyle yaşayan bir kişi, her zaman yeni bir yol, yeni bir çözüm bulabilir; çünkü, tükenmeyen bir düşünme dünyası olduğunu ve bir varolan olarak olanaklar dünyasında yaşadığını kavramıştır. Önündeki yol, yürüdüğü ya da yürüyeceği yoldur ve “anlam yaratma”nın kendi işi olduğunu bilir. Bu yolla, “sözde-anlamlar”la savaşılabılır; insanca bir biçimde, değerleri gören ve anlamlarını kuran bir kişi olabilir.

Günümüzde, anlam arayışının bazen bir kaygıya; “anlam kaygısına” dönüştüğü de görülmektedir. Böyle bir kaygı da kişilerin yaşamında mutsuzluğa neden olmaktadır; mutlu olmak için gösterilen çaba, mutsuzluğa dönüşmektedir. Oysaki gerçek ve sürekli olabilecek bir mutluluk, içte varolan birtakım şeylerin bir anlama dönüşmesi ve dönüştürülmesi sonucunda ortaya çıktığı ve kendiliğinden olduğu zaman, kişinin yaşamında mutsuzluk da bir sorun olmayacaktır. Bu yüzden, felsefi danışmanlığın temel amacı, insanlara kendi bağımsız varoluşlarını gerçekleştirmelerine, bağımsızlaşmalarına yardımcı olmaktır.

SONUÇ

Sonuç olarak, “insanın anlam arayışı”nın kaçınılmaz olduğu söylenebilir; ancak asıl soru, insanların bu arayışı nasıl ve ne yolla gerçekleştirdikleridir. Günümüz koşulları karşısında, “anlamlar”a ilişkin değerlendirme yapmak ve “anlam sorunu” üzerine düşünmek gerekmektedir. Bu nedenle de kişilerin, hem kendi anlam dünyaları hem de içinde yaşadıkları dünyanın anlamları üzerine düşünme ve onlarla hesaplaşma sorumluluğunu duymaları önemlidir. Her çağda olduğu gibi günümüzde de kişilerin, böyle bir sorumluluğun bilincine varmalarını sağlamak felsefenin yapabileceği bir iştir.

Bu anlamda felsefe, kişinin yaşamı ile arasındaki bağı güçlendirmesinde ona yardım edebilecek olan önemli bir etkinliktir. İnsanın yaşama dünyasının somut örnekleri değerlendirildiğinde, kişilerin yaşamını kuşatan bir “anlam sorunu”yla karşılaşmaktadır. Bu nedenle de araştırmanın hareket noktasını “anlam” olarak görmek mümkündür. Kişinin benimsediği ya da yarattığı “anlamlar”, hayatı daha yaşanabilir kılmak için tutunduğu bir dayanak olarak tanımlanabilir; kısacası kişinin “anlamları”, kişinin dayanaklarıdır. Günümüzde kişilerde güçlü bir “anlam arayışı” olduğu görülmektedir. Bu arayış, bilgiyle bağ kurulduğu ölçüde daha verimli sonuç verebilir. Arayıştaki belirsizlik ve bulanıklıktan çıkış için felsefi bakışın önemli katkısı olacağı söylenebilir.

Kişinin “anlam dünyası” kişinin kendine ait birtakım düşünceler ve amaçlarla ilişkilidir. Bundan dolayı anlamlar, kişilerin birbirleriyle ilişkilerinde yapıcı veya yıkıcı olabilir. Çünkü, kişilerin birbirlerinden farklı “anlam dünyaları”na sahip oldukları düşünülmelidir. Mengüşoğlu’nun da ifade ettiği gibi, bu değişikliklerin nedeni, insanın bir “olanaklar varlığı” olması; kendi ifadesiyle, “disharmonik varlık” olmasıdır. “Bu değişiklik insanların değer duygularının birbirinden farklı olmasına dayanır” (Mengüşoğlu, 1988, s. 292). Ancak, kişilerin anlam dünyalarının farklılıklarını ve bunun nedenlerini anlamamanın zor bir iş olduğu da söylenmelidir. Mengüşoğlu’ya göre, insanın yaşamı boyunca deneyimlerine, ilgilerine ve değerlerine bağlı olarak, kişisel dünyasına ait “anlamlar” değişebilir. Bunun nedeni insanın durağan kalmaması ve yeni olana açık olmasıdır. Eğer kişi, yeni olana açık değilse, bunu reddediyorsa; değişmez bir biçimde objelere saplanıp kalan bu kişiler, “Dar anlamlar çerçevesini genişletemez” (Mengüşoğlu, 1988, s. 293); yeni anlamlar kazanamazlar. Oysa ki, yeniye ve değişime açık olan kişi, hayatında bir “anlam zenginliği” içerisindedir. Mengüşoğlu’ya göre, “böyle kimseler olgunlaştıkça dünyada ve insanda yeni değerler, anlamlar görür; onlara dünyanın yeni anlam sferleri açılır” (1988, s. 294).

Bunun için, insanı bir bütün içinde ele almak ve onu kuşatan her ne ise onu olduğu gibi anlamaya çaba göstermek gerekir. İnsanın anlam dünyasını yansıtan somut örneklerle bakıldığında, anlamların “dar” ve “geniş” olduğu pek çok durum görmek mümkündür. Kişilerin değişmeyen, kapalı kalan, çerçevesi sınırlı olan birtakım eylemleri, “dar anlamlar”a dayalı eylemler olarak değerlendirilebilir. Bu eylemler, kişilerin çevreleriyle ilişkilerine ve her türlü seçimlerine yansıyan bakış açılarının oluşturduğu tutumlarında görülebilir. Böyle kişiler, olaylara hep tek bir açıdan

bakan, anlam verdiği şey ne ise, sadece ona göre düşünen ve başka anlamları hesaba katmayan bir tutum içerisinde dirler. Anlam dünyalarını oluşturan düşüncelerine ve tutumlarına sıkı sıkıya bağlı ve değişime kapalıdır lar. Değişimi ve yenilikleri bir tehdit olarak algılayıp her türlü yıkıcı tavrı sergileyebilir.

Anlamlarını “geniş anlamlar” bağlamında yaşayan bir kişinin ise, değişime her zaman açık olduğu söylenebilir. Böyle bir kişi, anlamlarını genişletebilir ve zenginleştirebilir; yaşadığı duruma ilişkin tüm bağlam ları hesaba katabilir. Böyle kişiler, bakış açılarını geniş tuttukları için, çevrelerinde olup bitene duyarsız kalmayarak, başka şeylerin anlamlarını, değerlerini göz ardı etmez; düşünerek ve hesap ederek davranabilirler.

Kişilerin, dar veya geniş olarak üç türlü “anlam verme” biçimiyle olayları değerlendirdikleri söylenebilir. Bunlar, “yüklenen anlamlar”, “bulunan anlamlar” ve “yaratılan anlamlar” olarak özetlenebilir. Yüklenen anlamlar, dar ve geniş anlamda iki türlü; “kişiy e yüklenen” ve “kişinin yüklediği” anlamlardır. Bulunan anlamlar, yine dar ve geniş anlamda iki türlü; “anlamı çekip çıkartarak” veya “anlamı bağlamlarıyla genişleterek” oluşturulan birtakım eylemlerdir. Yaratılan anlamların ise diğer anlam verme çeşitleri içinde en önemlileri olduğu söylenebilir. Çünkü bu anlamlar, insanın yaşama dünyasında ortaya koyduğu birtakım başarılar ya da birtakım yok edici tavırlar olabilir. Buna göre, kişi anlam yaratırken yine dar ve geniş olmak üzere iki türlü: “sözde-anlamlar yaratarak” ya da “anlam ları türeterek” davranabilir.

İnsandan insana, toplumdan topluma, çağdan çağa değişiklik gösteren “anlamlar”ı değerlendirmenin, aynı zamanda varolan somut problemleri de görmeyi ve çözüm yolları aramayı kolaylaştıracağı düşünülmektedir. Çağımızın en önemli problemlerinden biri de, “insan”ı konu edinen bilimlerin, insanın bir varolan olarak bütünlüğünü anlamak ve açıklamak yerine, onu, bilimsel bir nesne gibi ele alıp parçalamalarıdır. Oysa günümüzde insanın bölünüp parçalanmaya değil; her yanıyla anlaşılma ve dağılan parçalarının toparlanmasına ihtiyacı vardır. Bu parçaları bir araya getirmek, bütünü kavramak ve görmek ancak felsefi bir bakış açısıyla mümkün olabilir. Bu nedenle de, insanın ontolojik yapısına ve bütünlüğüne dayanan felsefi antropolojinin yaklaşımı, felsefi danışmanlık çalışmalarında elverişli bir çıkış noktası olarak iş görebilir. Felsefi antropolojinin insana bakışının, insanı anlamada ve sorunları karşısında etkili çözümler bulma konusunda çok elverişli bir yol olduğu felsefe tarihinden de anlaşılmaktadır.

Bugün bu bakışı, günümüz sorunlarıyla ilgili çözüm arayışlarında uygulama alanına taşımının ve bu yolla da kişilerin yaşamlarında onlara rehberlik etmenin gerekli olduğu düşünülmektedir. Kişilere öncelikle kendileriyle kuracakları ilişkinin önemini kavramaları yönünde yardımcı olmak gerekmektedir. Böyle bir yardım sonucunda kişilerin kendi varoluşlarını gerçekleştirebilmelerine ve kendi bağımsız kararlarını oluşturabilmelerine yardımcı olunabileceği düşünülmektedir.

KAYNAKLAR

Adler. A. (1983). *Kişilik Bozuklukları ve Toplumsal Bütünleşme*, (çeviren: Belkis Çorakçı), İstanbul: Say Yayınları.

Akarsu, B. (1994). *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılap Yayınları.

Akarsu, B. (1998). *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul: İnkılap Yayınları.

Aktaş, O. (2010). “Anlam Arayışının Tehlikeleri Üzerine”, *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, İstanbul: Legal Yayınları.

Althusser, L. (2010). *İdeoloji*, (çeviren: Alp Tümertekin), İstanbul: İthaki Yayınları.

Altıntaş, E. & Gültekin, M. (2005). *Psikolojik Danışma Kuramları*, İstanbul: Aktüel Yayınları.

Anğ, T. (2006). *Felsefe, Eğitim, Tarih ve İnsan Üzerine Düşünceler*, İstanbul: Toros Kitaplığı.

Aral, V. (1992). *İnsan ve Mutlu Yaşam – Yaşamın Anlamı*, İstanbul: Der Yayınları.

Arendt, H. (2006). *İnsanlık Durumu*, (çeviren: Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles. (1996). *Metafizik*, (çeviren: Ahmet Aslan), İstanbul: Sosyal Yayınları.

Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*, (çeviren: Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınları.

- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve Yapmak*, (çeviren: R. Levent Aysever), İstanbul: Metis Yayınları.
- Atkinson, R. L., R. C., Smith, E. E., Bem, D. J., Hoeksema, S. N. (2002). *Psikolojiye Giriş*, (çeviren: Yavuz Alogan), Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Aydoğan, A. (2002). “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir”, *Hümanizmin Özü*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bachmann, I. (2004). “Undine Gidiyor”, *Otuzuncu Yaş – Bütün Öyküler*, (çeviren: Kâmuran Şipal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bacon, F. (1952). *Advancement of Learning Novum Organum New Atlantis*, (Publisher: William Benton), Published of The University of Chicago.
- Beauvoir, S. (1975). *Kadın – Bağımsızlığa Doğru*, (çeviren: Bertan Onaran), İstanbul: Payel Yayınları.
- Bewes, T. (2008). *Şeyleşme*, (çeviren: Deniz Soysal), İstanbul: Metis Yayınları.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (çeviren: Necla Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cassirer, E. (2011). *Sembol Kavramının Doğası*, (çeviren: Milay Göktürk), Ankara: Hece Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cleary, T. (2000). *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, (çeviren: Sibel Özbudun), İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Çelebi, A. H. (2003). *Gotama Buddha*, Ankara: Hece Yayınları.
- Çotuksöken, B. (1993). *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Çotuksöken, B. (1997). “Ernst Cassirer’de İnsan”, *Yüzyulumızda İnsan Felsefesi – Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Çotuksöken, B. & Babür, S. (2000a). *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çotuksöken, B. (2000b). *Felsefi Söylem Nedir?*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2002). *Felsefe: Özne – Söylem*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Çotuksöken, B. (2006). *Barışın Felsefesi – 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Diemer, A. (2001). “Felsefe”, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (derleyen ve çeviren: Doğan Özlem), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Denkel, A. (1984). *Bilginin Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Eagleton, T. (2007). *The Meaning of Life*, New York: Oxford University Press.
- Emiroğlu, K. & Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Engels, F. (2006). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, (çeviren: Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları.
- Erasmus, (2000). *Deliliğe Övgü*, (çeviren: Nusret Hızır), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erkızan, H. N. (2006). *Küreselleşme*, Sayı: 18, Ankara: Doğu Batı Dergisi.
- Felsefe Arkivi, (1976). (Hazırlayan: V. Eralp, M. Gökberk, T. Mengüşoğlu), sayı: 20, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Frankl, V. (1992). *İnsanın Anlam Arayışı*, (çeviren: Selçuk Budak), Ankara: Öteki Yayınları.

- Frege, G. (1952). *Translation from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Geach ve M. Blackwell, *Anlam Ve Yönetim Üstüne*, (çeviren: H. Şule Elkatip).
- Fromm, E. (1982). *Kendini Savunan İnsan*, (çeviren: Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, (çeviren: Osman Akınhay), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gökberk, M. (2004). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Guenon, R. (2011). *Doğu Düşüncesi*, (çeviren: L. Fevzi Topaçoğlu), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gulbenkian Komisyonu, (2008). *Sosyal Bilimleri Açın*, (çeviren: Şirin Tekeli), İstanbul: Metis Yayınları.
- Güçlü, A. (2003). *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Grünberg, T. (2006). *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Grof, S. (2002). *Geleceğin Psikolojisi*, (çeviren: Sezer Soner), İzmir: Ege Meta Yayınları.
- Hartmann, N. (1998). *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (çeviren: Harun Tepe), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Hartmann, N. (2003). *Ontolojide Yeni Yollar*, (çeviren: Lütfi Yarbaş), İzmir: İlya Yayınevi.
- Haviland, W. A. (2002). *Kültürel Antropoloji*, (çeviren: Hüsamettin İnanç ve Seda Çiftçi), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Hegel, G.W.F. (2003). *Tarihte Akıl*, (çeviren: Önay Sözer), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Husserl, E. (1994). *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, (çeviren: Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sözer), İstanbul: Afa Yayınları.

Husserl, E. (2007). *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (çeviren: Abdullah Kaygı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

İrzık, G. & Buğra, A. (2001). “İnsan Doğası, İnsan İhtiyaçları ve İktisat”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Sempozyum Bildirileri, İstanbul: Metis Yayınları.

İyi, S. (2000). “Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu” *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* , Cilt: 17, Sayı: 2, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

İyi, S. (2003). *Martin Heidegger’de İnsan Sorunu*, Bursa: Asa Kitabevi.

Jacobi, J. (2002). *C.G. Jung Psikolojisi*, (çeviren: Mehmet Arap), İstanbul: İlhan Yayınevi.

Jaspers, K. (1966). *Çağımızın Ruhsal Durumu – Çağımız Üzerine Düşünceler*, (çeviren: Bertan Onaran, Mahmut Garan), İstanbul: Kitapçılık Limited Ortaklığı Yayınları.

Jaspers, K. (2005). *Felsefi İnanç*, (çeviren: Akın Kanat), İzmir: İlya Yayınları.

Jones, E. (2004). *Freud - Hayatı ve Eserleri*, (çeviren: Emre Kapkın, Ayşe Tekşen Kapkın), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2005). *Yeni İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: Evrim Yayınevi.

Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çeviren: İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fisun Akatlı), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çeviren: İoanna Kuçuradi), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kaufmann, W. (1992). “Varoluşçuluk ve Ölüm”, *Ölümün Anlamı*, (çeviren: Doğan Özkan), İstanbul: Merkür Yayınları.
- Konfüçyüs, (2000). *Konuşmalar*, (çeviren: Muhaddere Nabi Özerdim), Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi-102, İstanbul: Çağdaş Matbaacılık.
- Konfüçyüs, (2008). *Erdemin Ardından Git*, (çeviren: Işitan Gündüz), İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Kottak, P. C. (2002). *Antropoloji*, Ankara: Ütopya Yayınları.
- Köknel, Ö. (2005). *İnsanı Anlamak*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*, (çeviren: Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kuçuradi, I. (1997). “20. Yüzyıl Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlunun Yeri” *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi – Takiyettin Mengüşoğlu Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (1999). *Nietzsche ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2003). *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2006). *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*, (çeviren: Özkan Gözel, hazırlayan: Zeynep Direk), İstanbul: Metis Yayınları.
- Magee, B. (2000). *Felsefenin Öyküsü*, (çeviren: Bahadır Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi.

Marcuse, H. (1975). *Tek Boyutlu İnsan*, (çeviren: Afşar Timuçin ve Teoman Tunçdoğan), İstanbul: May Yayınları.

Marcuse, H. (1992). “Ölüm İdeolojisi”, *Ölümün Anlamı*, (çeviren: Doğan Özkan), İstanbul: Merkür Yayınları.

Mardin, Ş. (2006). *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marinoff, L. (2005). *Felsefe Terapisi*, (çeviren: Erhan Sökmen), İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.

Marinoff, L. (2007). *Felsefe Hayatınızı Nasıl Değiştirir?*, (çeviren: İstem Erdener), İstanbul: Pegasus Yayınları.

Marx, K. (2003). *Kapital I*, (çeviren: Alaattin Bilgi), Ankara: Sol Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1949). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: Anıl Yayınevi.

Mengüşoğlu, T. (1959). *Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler*, Felsefe Arkivi, Cilt: IV, Sayı:2: İstanbul Matbaası.

Mengüşoğlu, T. (1965). *Değişmez Değerler Değişen Davranışlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Mengüşoğlu, T. (1988). *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Merleau-Ponty, M. (2005). *Algılanan Dünya*, (çeviren: Ömer Aygün), İstanbul: Metis Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2006a). *Göz ve Tin*, (çeviren: Ahmet Soysal), İstanbul: Metis Yayınları.

Merleau-Ponty, M. (2006b). *Algının Önceliği*, (çeviren: Yusuf Yıldırım), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Mirandelo, P. D. (2006). *İnsanın Değeri Üzerine Söylev ya da Rönesansın Manifestosu*, (çeviren: Levent Özşar), İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Moles, A. (2004). *Belirsizin Bilimleri*, (çeviren: Nuri Bilgin), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Montesquieu, (2004). *Kanunların Ruhu Üzerine*, (çeviren: Fehmi Baldaş), Ankara: Seç Yayınları.
- Nietzsche, F. (1977). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çeviren: A. Turan Oflazoğlu), İstanbul: Cem Yayınevi.
- Nietzsche, F. (1989). *İyi ve Kötünün Ötesinde*, (çeviren: Ahmet İnam), İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Nisbett, E. R. (2006). *Düşüncenin Coğrafyası*, (çeviren: Gül Çağalı Güven), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Nutku, U. (1998). *İnsan Felsefeleri Çalışmaları*, İstanbul: Bulut Yayınları.
- Oğuzman, K. (1994). *Medeni Hukuk Dersleri*, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Ortega Y Gasset, J. (1996). *Sevgi Üstüne*, (çeviren: Yurdanur Salman), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özcan, Z. (2005). *Ortaçağ Aydınlığı*, Sayı: 33, Ankara: Doğu Batı Dergisi.
- Özdemir, İ. (2006). *Confucius and Rumi's Perception of Nature (Mevlana ve Konfüçyüs'ün Tabiat Anlayışları)* Kore: Asya Felsefeciler Derneği İkinci Konferansı.
- Platon, (2001). *Protagoras*, (çeviren: Nurettin Şazi Kösemihal), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon, (2001). *Timaios*, (çeviren: Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Platon, (2002). *Devlet*, (çeviren: Hüseyin Demirkan), İstanbul: Sosyal Yayınları.

- Reich, W. (1985). *İnsanın Doğadaki Yeri*, (çeviren: Bertan Onaran), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Reijen, W. (1999). *Adorno*, (çeviren: Mustafa Cemal), İstanbul: Belge Yayınları.
- Rickman, H. P. (2000). *Anlama ve İnsan Bilimleri*, (çeviren: Mehmet Dağ), Samsun: Etüt Yayınları.
- Ross, D. (2002). *Aristoteles*, (çevirenler: Ahmet Aslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Russell, B. (1968). *New Hopes for a Changing World*, London: Minerva Press.
- Sarıbay, A. Y. (2000). *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Saussure, F. (2001). *Genel Dilbilim Dersleri*, (çeviren: Berke Vardar), İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (çeviren: Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Schultz, D. P. & S.E. (2002). *Modern Psikoloji Tarihi*, (çeviren: Yasemin Aksay), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Sartre, J. P. (2005). *Varoluşçuluk*, (çeviren: Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları.
- Sena, C. (1974). *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 1, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sena, C. (1975). *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 2, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sena, C. (1976). *Filozoflar Ansiklopedisi*, Cilt: 4, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sezer, D. (1997). “Modernliğin Egemenlik Kurma Etiğine Bir Bakış”, *Patikalar – Martin Heidegger ve Modern Çağ*, (hazırlayan: H. Ünal Nalbantoğlu), Ankara: İmge Yayınları.

- Sokrates. (2004). *Sokrates'in Savunması*, (çeviren: Teoman Aktürel), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Symonds, J. A. (2005). "İtalya'da Rönesans", *Rönesansın Serüveni*, (çeviren: Aysun Babacan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Şenel, A. (2004). *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şenol, M. (2010). *Keşfini Bekleyen İnsan*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Tekeli, İ. (2001). Sempozyum Bildirileri, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Tepe, H. (2010). "Değer ve Anlam: Anlamlar Değerler midir?", *Anlam Kavramı Üzerine Yeni Denemeler*, İstanbul: Legal Yayınları.
- Touraine, A. (2005). *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, (çeviren: Olcay Kunal), İstanbul:Yapı Kredi Yayınları.
- Türkbağ, A. U. (2006). *Küreselleşme*, Sayı: 18, Ankara: Doğu Batı Dergisi.
- Uygur, N. (1975). *Kuram –Eylem Bağlamı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Uygur, N. (2005). *Dilin Gücü*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Üşür, S. S. (1997). *İdeolojinin Serüveni*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Wallerstein, I. (2003). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*, (çeviren: Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Watts, A. (1992). *Mutluluğun Anlamı*, (çeviren: Semih Aközlü), Ankara: İmge Kitabevi.
- Wein, H. (1959). *Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine Altı Konferans*, (çeviren: İsmail Tunalı), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Weisser, R. (1997). “20. Yüzyıl Antropolojisinde Takiyetin Mengüşoğlunun Yeri”
Yüzyılımızda İnsan Felsefesi – Takiyetin Mengüşoğlu Anısına, Hazırlayan: İoanna
Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Wittgenstein, L. (2006), *Tractatus Logico – Philosophicus*, (çeviren: Oruç Aruoba),
İstanbul: Metis Yayınları.

Yalom, I. (1996). *Nietzsche Ağladığında*, (çeviren: Aysun Babacan), İstanbul:
Ayrıntı Yayınları.

Zekiyan, B. (2005). *Hümanizm*, İstanbul: İnkılap Yayınları.