



**WILHELM DILTHEY VE JOSÉ ORTEGA Y  
GASSET FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU**

**Muhammed TOPRAK**

**Yüksek Lisans Tezi  
Felsefe Ana Bilim Dalı  
Prof. Dr. Mustafa CİHAN  
2022  
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**Muhammed TOPRAK**

**WILHELM DILTHEY VE JOSÉ ORTEGA Y GASSET  
FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ  
Prof. Dr. Mustafa CİHAN**

**ERZURUM-2022**



**TEZ BEYAN FORMU**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

**BİLDİRİM**

*Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine* göre hazırlamış olduğum "Wilhelm Dilthey ve Jose Ortega y Gasset Felsefesinde İnsan Sorunu" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim \*.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

27.06.2022

Muhammed TOPRAK

Aslı Islak İmzalıdır.

**\* LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

**Çeşitli ve Son Hükümler**

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi **MADDE 6– (1)** Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

**(2)** Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

**Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1)** Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

**(2)** Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



## **SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

Graduate School of Social Sciences

### **TEZ KABUL TUTANAĞI**

#### **SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Prof. Dr. Mustafa CİHAN danışmanlığında, Muhammed TOPRAK tarafından hazırlanan bu çalışma 22/ 06 / 2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Felsefe Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

|                   |                           |              |                       |
|-------------------|---------------------------|--------------|-----------------------|
| <b>Başkan</b>     | :Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU | <b>İmza:</b> | Aslı Islak İmzalıdır. |
| <b>Jüri Üyesi</b> | :Prof. Dr. Mustafa CİHAN  | <b>İmza:</b> | Aslı Islak İmzalıdır. |
| <b>Jüri Üyesi</b> | :Doç. Dr. Zafer YILMAZ    | <b>İmza:</b> | Aslı Islak İmzalıdır. |

Prof. Dr. Sait UYLAŞ  
Enstitü Müdürü  
Aslı Islak İmzalıdır.

## İÇİNDEKİLER

|                                          |     |
|------------------------------------------|-----|
| ÖZET.....                                | II  |
| ABSTRACT .....                           | III |
| KISALTMALAR DİZİNİ .....                 | IV  |
| ÖNSÖZ.....                               | V   |
| GİRİŞ .....                              | 1   |
| I. BİR FELSEFE SORUNU OLARAK İNSAN ..... | 1   |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### WILHELM DILTHEY FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU

|                                                  |    |
|--------------------------------------------------|----|
| 1.1. WILHELM DILTHEY'İN YAŞAMI VE ESERLERİ ..... | 23 |
| 1.2. WILHELM DILTHEY'DA BİLGİ SORUNU .....       | 26 |
| 1.2.1. Tin Bilimleri .....                       | 35 |
| 1.2.2. Hermeneutik .....                         | 43 |
| 1.2.3. Yaşama, İfade ve Anlama .....             | 47 |
| 1.3. WILHELM DILTHEY'İN İNSAN ANLAYIŞI .....     | 56 |
| 1.3.1. İnsan ve Tarihsellik .....                | 69 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### JOSÉ ORTEGA Y GASSET FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU

|                                                              |    |
|--------------------------------------------------------------|----|
| 2.1. JOSÉ ORTEGA Y GASSET' NİN YAŞAMI, ESERLERİ VE ÇAĞI..... | 77 |
| 2.2. ORTEGA Y GASSET'DE BİLGİ SORUNU .....                   | 85 |
| 2.3. ORTEGA Y GASSET'NİN İNSAN ANLAYIŞI .....                | 89 |
| 2.3.1. Yaşamsal Akıl Kavramı .....                           | 89 |
| 2.3.2. Kökten Gerçeklik Olarak İnsan Yaşamı.....             | 93 |
| 2.3.3. İnsan Doğası ve Tarih Sorunu .....                    | 98 |

|                |     |
|----------------|-----|
| SONUÇ.....     | 111 |
| KAYNAKÇA ..... | 118 |
| ÖZGEÇMİŞ.....  | 124 |

**ÖZET****YÜKSEK LİSANS TEZİ****WILHELM DILTHEY VE JOSÉ ORTEGA Y GASSET FELSEFESİNDE İNSAN  
SORUNU****Muhammed TOPRAK****Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Mustafa CİHAN****2022, 124 sayfa****Jüri: Prof. Dr. Mustafa CİHAN****Doç. Dr. Zafer YILMAZ****Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

Bu çalışma, Dilthey ve Ortega y Gasset felsefesinde insan sorununu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Dilthey, insanı açıklamada kendisinden önceki insan anlayışlarının yetersizliğine dikkat çeker. O, insanın tarihsel ve psikolojik olarak da incelenilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Dilthey, insan anlayışını temellendirirken özellikle tin bilimleri ve doğa bilimleri ayrımından hareket ederek yeni bir anlayış geliştirme çabası içerisinde. Aynı zamanda insanın tarih içerisinde bir anlam kazandığını ve insan doğasının totalitesinin tarihte verili olduğunu belirtmektedir. Ortega y Gasset ise insanı açıklamada, önemli oranda Dilthey'dan etkilenmiştir. Ortega için de bugüne kadar yapılan insana dair açıklamalar yeterli değildir. Böylece Ortega'da insanı açıklarken onun tarihinden yola çıkılması gerektiği görüşündedir. Nitekim Ortega, insanın doğası yoktur, onun tarihi vardır anlayışından hareket ederek insana bir anlam yükleme çabası içerisinde.

**Anahtar Kelimeler:** Dilthey, Ortega y Gasset, İnsan Doğası, Tarihsellik, Tin Bilimleri, Hermeneutik

**ABSTRACT**

**MASTER'S THESIS**

**THE HUMAN PROBLEM IN THE PHILOSOPHY OF WILHELM DILTHEY  
AND JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

**Muhammed TOPRAK**

**Advisor: Prof. Dr. Mustafa CİHAN**

**2022, Page: 124**

**Jury: Prof. Dr. Mustafa CİHAN**

**Assoc. Prof. Dr. Zafer YILMAZ**

**Assoc. Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU**

This study aims to reveal the human problem in the philosophy of Dilthey and Ortega y Gasset. In this context, Dilthey draws attention to the inadequacy of previous human understandings in explaining human. He argues that human beings should also be studied historically and psychologically. Dilthey, while grounding the understanding of human, is in an effort to develop a new understanding, especially by moving from the distinction between spiritual sciences and natural sciences. At the same time, he states that man gains a meaning in history and the totality of human nature is given in history. Ortega y Gasset, on the other hand, was significantly influenced by Dilthey in explaining the human being. For Ortega, the explanations about human being made so far are not enough. Thus, Ortega is of the opinion that it is necessary to start from his history while explaining the human being. As a matter of fact, Ortega is in an effort to give a meaning to human beings, based on the understanding that man does not have a nature, he has a history.

**Keywords:** Dilthey, Ortega y Gasset, Human Nature, Historicity, Spiritual Sciences, Hermeneutics.

**KISALTMALAR DİZİNİ**

|             |                |
|-------------|----------------|
| <b>Akt.</b> | : Aktaran      |
| <b>Bkz.</b> | : Bakınız      |
| <b>Çev.</b> | : Çeviren      |
| <b>Der.</b> | : Derleyen     |
| <b>vb.</b>  | : ve benzeri   |
| <b>vd.</b>  | : ve diğerleri |
| <b>vs</b>   | : vesaire      |



## ÖNSÖZ

Felsefe tarihinde birçok filozofun insana dair açıklamalarının olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak bu açıklamaların sistematik olarak insanın ne olduğu problemini ortaya koymada yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle özellikle 20. yüzyılda insan felsefesinin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkması, insanın ne olduğu probleminin sistemli bir şekilde incelenmesi ve filozofların bu alana doğrudan katkı sağlamaları bakımından önemlidir. Bu çalışmanın temel amacı ve kapsamı özellikle Wilhelm Dilthey ve Ortega y Gasset gibi iki çağdaş filozofun insana dair görüşlerini farklı bölümler içerisinde inceleyip, daha sonra söz konusu filozofların insana bakışlarındaki, benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktır.

Dilthey, tin bilimlerinin yöntemlerine önemli katkılar yapmış bir filozoftur. O insan felsefesini oluştururken insanı, bütüncül bir bakış açısıyla ve tarihsel bir yaklaşımla ele almaya çalışır. Bu bağlamda Dilthey, insanı tarihsel ve psikolojik açıdan ele almanın öneminden bahseder. Ortega y Gasset ise öncelikle idealist ve realist insan anlayışlarını eleştirerek işe başlar. Daha sonra bu anlayışlardan ayrı özgün varoluşçu bir insan felsefesi ortaya koyar. Varoluşçu bir filozof olan Ortega y Gasset diğer varoluşçular gibi varoluşun özden önce geldiği fikrini benimsemiştir. Bu bağlamda Ortega'nın bütün çaba ve amacının insanı anlamak olduğunu söylemek mümkündür. Çalışmamız, giriş, iki bölüm ve sonuç kısımlarından meydana gelmektedir.

Giriş kısmında bir felsefe sorunu olarak insan konusuna, felsefe tarihi boyunca filozofların konuyu nasıl ele aldıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde Dilthey'in hayatı, eserleri, bilgi sorunu ve insan anlayışına yer verilmiştir. Ayrıca bu bölümde Dilthey'in insanı açıklamada daha çok tarihten yararlandığı için insan ve tarih ilişkisine de değinilmiştir.

İkinci bölümde Jose Ortega y Gasset'nin hayatı eserleri, bilgi sorunu ve insan anlayışına değinilmiştir. İnsan anlayışının içerisinde yaşamsal akıl, kökten gerçeklik olarak insan yaşamı, insan doğası ve tarih sorunu konuları incelenmiştir.

Sonuç kısmında ise Wilhelm Dilthey'in ve Jose Ortega y Gasset'nin insan anlayışlarının genel bir değerlendirmesi yapılarak Ortega'nın birçok konuda Dilthey'dan etkilendiğine yer verilmiştir.

Çalışmamız boyunca her zaman birincil kaynaklara yer verilmeye çalışılmıştır. Yer verilen konular Wilhelm Dilthey'in ve Jose Ortega y Gasset'nin temel düşünceleri odağında ele alınarak tartışılmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın, insan felsefesi alanında çalışma yapacak ve bu konuya ilgi duyacak kişilerin, merak duygularını tatmin edeceği ve yapılacak diğer çalışmalara yol göstereceği ümit edilmektedir.

Çalışma sürecinde rehberliğini esirgemeyen, araştırmamın her adımında görüş ve düşüncelerinden faydalandığım, danışman hocam Prof. Dr. Mustafa CİHAN'a, katkılarından dolayı Prof. Dr. Zübeyir SALTUKLU, Doç. Dr. Zafer YILMAZ, Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU, Dr. Öğr. Üyesi Şeref GÜNDAY hocalarıma, çalışmamın başlangıcından sonuna kadar her türlü desteğini hissettiğim ailem ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

**Erzurum- 2022**

**Muhammed TOPRAK**

## GİRİŞ

### I. BİR FELSEFE SORUNU OLARAK İNSAN

Felsefe tarihi boyunca insan kavramı ve insana yüklenen anlam her çağda filozoflar tarafından diğer disiplin alanlarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu durumda “İnsan nedir?” sorusu felsefenin sorduğu sorulardan en önemlisi haline gelmiştir. Geçmişten günümüze felsefe tarihi ele alındığında cevap bulunmaya çalışılan asıl sorunun bu olduğu ortaya çıkmaktadır. Tüm felsefî uğraşlar, insanın kendini tanıyabilme uğraşı, evrende nerede olduğunu bilme arzusu ve hayatına bir mana katabilme gayretidir.

Felsefenin en önemli konusu olan insanın ne olduğuna ilişkin soru ve sorunlar felsefenin daha başlangıcından itibaren vardır. Bu nedenle felsefe araştırmalarının nihai amacının “kendini bilme” olduğunu genellikle herkes onaylar. “İnsan nedir?” şeklindeki bir soru, soruyu soran kişinin kendisine dönüp kendisini yani geniş manada aslında kendi türünden olanları sorguladığı önemli bir sorudur. Bu soru, felsefenin başlangıcından itibaren filozofların doğrudan ya da dolaylı olarak sormaktan kendilerini alamadıkları soruların başında gelmektedir. Elbette “İnsan nedir” sorusunun içerisinde başka sorular da vardır: “Nasıl bir türe mensubuz?”, “Ben kimim?”, “Biz kimiz?”, “Öteki canlı çeşitleri arasındaki yerimiz tam olarak ne?” vb. gibi sorular (Tepe, 1998: 7-8). Bu sorular, kendisini obje edinen bireyin, insan olarak tekliğinin çok ötesinde aslında üyesi olduğu türün temel niteliklerini gün yüzüne çıkarma amacını taşıyan önemli sorular olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bütün bu soruları tek bir soruda “İnsan nedir?” sorusunda bir araya getirmek mümkündür.

“İnsan nedir?” şeklindeki bir soru, sadece hayatın anlamı üzerine düşünen bireylerin değil felsefenin farklı disiplinleri ve bunun yanında insan ile alakalı modern bilimlerin de temel olarak kabul ettiği bir sorudur. Sosyal antropoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi insana dair bilimlerin veya içinde olduğumuz dönemde sosyal bilimler adı altında bilinen disiplinlerin her biri belli bir insan anlayışı ya da düşüncesini baz almış olan bilimlerdir. Bunun yanında her siyasi düşünce, her etik ya da her toplum hatta bilgi ve varlık felsefeleri dahi belli bir insan düşüncesinden yola çıkılarak yapılır ve tüm bunlar insanın özelliği ile alakalı belli bir onaya dayanmaktadır. Bahsedilen disiplin ya da bilimlerin bazısı kaynak olan insan görüşünün tam olarak ne olduğunu açık bir şekilde

sunarken, bazı disiplin ya da bilimler bu görüşü örtülü bir biçimde açıklamayı uygun görmekte-dirler. İster örtülü ister açık bir şekilde benimsensin, ilgili bilim ve disiplinlerin kendi alanlarında var olan temel sorunlar ile alakalı ve temellendirmeleri de nihayetinde insana yani onun özelliğine ilişkin belli kabullere dayanmaktadır (Özcan, 2006: 10).

Hem Antik Yunan hem de onun bir uzantısı olan Batı düşüncesinin insan ile alakalı temel görüşlerinden bir tanesi hiç şüphesiz insanın hayvandan ayrılacak şekilde bir aklının yani düşünme yetisinin olmasıdır. Bu bilgi ışığında, bahsedilen düşünce geleneği çerçevesinde, “İnsan nedir?” şeklinde yöneltilen bir soruya, “İnsan aklı olan bir varlıktır”, “İnsan iradesi olan bir varlıktır” ya da “İnsan hür bir varlıktır” gibi pek çok yanıt vermek mümkündür. Ancak tüm bu tip önermeler, aslında doğruluk ya da yanlışlık barındırabilmesinin dışında daha pek çok başka sorunları da içeren önermelerdir (Keller, 2003: 9). İçerdikleri sorunlardan bir tanesi geçerlilik alanları ile alakalıdır. Mantıksal açıdan değerlendirildiğinde, “İnsan nedir?” şeklinde yöneltilmiş olan bir soru ve böyle bir soruya “İnsan...bir varlıktır” olarak verilen bütün yanıtlar, tüm insanları, tek tek her bir kişiyi içine almakta, yani bu yanıtlar insani açıdan olduğu kadar tarihsel olarak da tümellilik arz eder (Kranz, 1994: 12).

Felsefe tarihinde filozofların her biri aslında “İnsan nedir?” sorusuna bir yanıt bulma çabası içerisinde-dirler. Zira filozofun var olana ya da olup bitene yaklaşımını kökünden etkileyen, insan denildiğinde tam olarak neyi anladığı, insanı nasıl bir varlık alanı şeklinde gördüğüdür. Tüm filozofların fikir yürütme yönünü saptayan, filozofların konulara ne tür ve nasıl bir perspektiften baktıklarını gözler önüne seren bir insan anlayışı bulunmaktadır. Filozoflar, felsefi antropolojinin yaptığı gibi, “İnsan nedir?” sorusunu temel bir soru olarak ele almamışlar; insana dair düşüncelerini açıklarken, başka bir bilgiye ulaşmak asıl amaçları olmuştur. Başka bir bilgiye ulaşmak için de olsa, insanla ilgili ortaya konulan bilgiler üzerinde durulmayı gerektiren bilgilerdir.

Bir felsefe sorunu olarak insan problemini ele aldığımızda genel olarak “İnsan nedir?” sorusu üzerinde uzlaşılan bir tanımdan söz edemeyiz. Çünkü her tarihsel dönemde ve kültürde insan problemi farklı yöntemlerle ve farklı bakış açılarıyla ele alınmıştır. Böylece filozoflar da “İnsan nedir?” sorusuna felsefe tarihi boyunca yani Antikçağ döneminden Çağdaş felsefe dönemine kadar doğrudan veya dolaylı olarak hep cevap aramışlardır.

Antikçağdan günümüze kadar filozoflar insanın ne olduğuna ilişkin çeşitli görüşleri sürmüşlerdir. Nitekim toplum ve siyaset aracılığı ile soruların aydınlığa kavuşturulması, ilk olarak bu problemlerin öznesi aynı zamanda da nesnesi konumundaki insanın özelliği ile alakalı problemin cevaplanmasını gerektirdiğinden dolayı düşünürler ilk olarak bir insan düşüncesi ortaya koyma ve bunun yanında insanın yapısını saptamaya çalışmak mecburiyetinde kalmışlardır (Cihan, 2010: 42). Bu nedenle Antikçağ felsefesinin temel konularından biri insan sorunu olmuştur.

Antik Yunan felsefesinin Sokrates'e kadar olan kısmı Presokratik devir adı ile bilinir ve bu dönem içerisinde yaşam sürmüş filozoflara da doğa filozofları denilir. Buradaki temel kaygı doğayı yani varolanı anlamaktır. Ancak, doğayı anlamlandırma çabasının temelinde yatan görüş, insanın mevcut olan içerisinde kendisinin nerede olduğunu bulma uğraşının yattığını söylemek mümkündür. Doğa filozofları ve doğa felsefesinden kastedilen, Miletos Okulunun temsilcileri olan, Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes üçlüsünün felsefi tutumları ile başlayan düşünce çıkışıdır. Presokratiklerde felsefi sorgulamalar, arkhe odaklı bir evren ya da doğa araştırması şeklinde başlamış olsa da aslında var olana insan merkezli bir bakış ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Bu dönemde, sadece tanrılar değil, bütünüyle evren insansal özellikler taşıyan bir şey olarak tasarlanmaktadır (Özcan, 2006: 37-38).

Thales, arkhe problemi üzerinde durmuştur. Thales'e göre evrenin "arkhe" si esas olarak "su" dur. Thales'te "evrenin asıl maddesi sudur" şeklinde başlayan Presokratik devirde yürütülmüş olan araştırmalarda, doğanın yapısı ile insanın yapısı adeta birbirine karışmış ve ikisi arasında bazı benzerlikler görülmüştür. Bahsedilen benzerlikleri bulan filozofların ileri gelen isimlerinden biri de Anaksimandros' tur. Bu yüzden evrenin temel maddesi "uçsuz-bucaksız" olan bir maddedir; sınırlandırılmaz (apeiron). İlgili madde ayrıca tanrısal bir niteliğe de sahiptir. Tek başına var olanlar, bahsedilen tanrısal maddenin seyrelmesi ya da yoğunlaşması sayesinde meydana gelmektedirler. Var olanlar, temelde nelerden oluştuysa en nihayetinde zorunlu bir şekilde yok olacak ve O'na dönecektir (Gökberk, 2009: 8). Presokratiklerde insanın yapısı ile evrenin yapısı arasında benzerlik kuran filozofların önde gelenlerinden birisi de Anaksimenes'tir. Anaksimenes, temel tözün hava olduğunu, her şeyin başlangıcı ve ilkesi olarak saymıştır. Onun için ilk madde "uçsuz bucaksız" dır, ama belirsiz değil belirlidir; hem de tanrı gücüyle dolu olan, tanrısal bir maddedir. İçimizdeki ruhun bedeni düzen içinde ve canlı tutuşu gibi, hava da

evreni sarmakta, onu düzen içinde tutmaktadır (Kranz, 1994: 34). Presokratiklerin evren ve insan tasarımları şu ya da bu ölçüde her daim birbirine geçmiş, erkek-kadın, ruh-beden, yöneten-yönetilen vb. gibi zıtlıklara insanın, evrenin ve tanrının niteliklerinin gözler önüne serilmesinde başvurulmuştur (Özcan, 2006: 39).

Presokratiklerde insan odaklı felsefi çalışmaların bir başka önemli temsilcisi ise Herakleitos'tur. Varoluşu zıtlıklar arasında ortaya çıkan savaş ile açıklığa kavuşturmaya çalışan Herakleitos'un "logos" anlayışı, insan toplulukları ve insandaki yönetici temel ilke olarak kaydedilmiştir. Herakleitos'un bakış açısına göre insan, bütün yönleri ile esasında bir mecburiyettir; özünü arzu ettiği gibi değiştirebilme manasında bir özgürlük asla mevzu bahis olamaz (Kranz, 1994: 58). İnsan aslında özgür bir canlı değildir ve insanın yapabilecek olduklarının en iyisi, logos'a yani daha açık olarak düzenin temel ilkesine uyumlu bir biçimde hayatını devam ettirmektedir. Herakleitos'un düşüncesine göre logos'a uygun bir şekilde yaşam sürmeyi başarabilenlerin sayısı oldukça azdır, insanların büyük kısmının ruhu adeta çamura batmıştır. Bu doğrultuda da Herakleitos'a göre aslında insanların büyük bir kısmı akılsızdır. Bahsedilen akılsızlık halinde bile logos işlevini sürdürmektedir. Herakleitos'a göre zıtlıkları kendi bünyesinde toplamış olan insan, azlar ve çoklar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Tüm insanlarda fikir yürütme ortaktır ve bu ortak olan şeye uymak gerekir; ancak çoğunluk için doğru, iyi, gerçek ve güzel olan onlara öyle görünendir (Nietzsche, 1985: 51-52).

Herakleitos evrenbilimsel ve insan bilimsel düşünceler arasındaki sınır çizgisi üzerinde yer almaktadır. Cassirer'e göre Herakleitos her ne kadar eski doğa bilimcilerden biri ve bir doğa düşünürü olarak konuşuyorsa da insanın sırlarını ele almaksızın, doğanın sırlarını kavramaya imkân bulunmadığına inanıyor. Herakleitos'a göre, felsefenin tamamını iki kelime ile saptama imkânı doğmuştur: "Kendimi araştırdım." Ancak insanın kendisini öğrenme uğraşı ve bu fikir yöneliminin belirgin hale gelmesi Sokrates döneminde mümkün hale gelmiştir (Cassirer, 1997: 15). Kısaca Herakleitos'a göre insan, bütün varolanlar gibi yasanın, evrensel uyumun boyunduruğu altında yaşayan ancak diğer canlılardan farklı olarak tanrısal nitelik taşıyandan hisse alan bir ruh ve fikir üretme kudreti bulunan varlıkların genel bir ismidir.

Herakleitos'un insan ve evren tasarımı, çok geçmeden bütün felsefi düşüncelerde görüldüğü gibi, kendi zıttını ortaya çıkarmış "Kendimi araştırdım." diyen Herakleitos'tan

hemen sonra, Parmenides, şeylerin varolup olmadığını sorarak, soruşturmanın yönünü değiştirmiştir. Felsefe tarihinin belki de en önemli dönüm yeri Parmenides'in varlık öğretisidir. Zira Parmenides, önceki görüşlere göre zıtlık tümüyle yeni bir düşünme metodu önermektedir. İlk kez “daha öncesindeki bütün görüşlerin bulunduğu ortak varsayım nedir?” şeklinde soran Parmenides'tir. Parmenides bu duruma şu şekilde yanıt verir: “Var olmayanın varoluşu.” Sorgulamayı sürdürür: “Acaba bu şekilde bir var olmayan üzerine fikir üretmek olası mıdır?” ilgili soruya ise şöyle cevap verir: “Bu asla olası değildir.” Zira insan düşündüğünde illaki bir şeyi ya da bir nesneyi düşünmek mecburiyetindedir, işte Parmenides'in sonraki zamanlarda çıkarmış olduğu bütün sonuçlar da kendinden öncekilere birer karşılık bu tümüyle yeni ilkesel düşünceden, yeni araştırma metodundan ileri gelirler. Parmenides esas olarak dış dünyadan ziyade, ilkesel açıdan yetkin bir biçimde tüm insani tecrübeleri ve fikirleri dışlayarak düşünmenin kendisini merkeze yerleştirmektedir (Capelle, 1994: 139). Parmenides tüm bunlardan hareketle bir varlık tanımını ortaya atar: “*Varlık, var olmamış, geçip gitmeyen, bölünemez, devamlı ve hareketsiz kalabilendir. Bu niteliklere sahip bir varlığa ancak akılda ve düşünmede karşılaşılr*” (Kranz, 1994: 76). Dolayısıyla Parmenides'in görüşünde de var olma ve düşünme tek ve aynı şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortaya çıkan bu netice, Parmenides'in düşüncelerine sadık kalarak dile getirilirse, bizleri iki farklı ülke olduğu sonucuna ulaştırır: Hakikatin, olduğu fikir yürütülebilen şeyler ülkesi veya görünüş ülkesi. Dolayısıyla bilgi, hakikat ve düşünülebilir ülkeye; sanı ise görünüş ülkesine mensup olacaktır (Özcan, 2006: 43).

Herakleitos ve Parmenides'in ortaya koyduğu insan ve evrene dair olan anlayışları iki ana başlıkta incelediğimizde, Presokratik dönemde insana dair yaklaşımları daha iyi kavramayı kolay hale getirecektir. Herakleitos, devamlı bir oluş ya da yok oluşta yaşam süren insan anlayışını temele alırken, Parmenides ise bir ide olarak insandan, yani düşüncedeki insanı temele almaktadır.

Sokrates'ten önceki felsefi düşüncenin son ve önemli temsilcileri Sofistlerdir. Kelime anlamı olarak bilen ve bilgili kişi olarak tanınırlar. Sofistler dönemin yani antikçağın “Aydınlanma dönemi” olarak anılır. Var olan öğretilere karşı eleştirel, kuşkucu bir tavrın sergilendiği bu dönemin asıl önemi, felsefe alanında evren yani oluşunun yanında, bir sorun olarak bilgi sorununun ve daha genel bir ifadeyle insan sorunun kendisine yer bulmaya başlamasından kaynaklanır. Tek tek her bir insana değer

gösterilmesi, genel kabul gören dinin, devletin ve yürürlükte olan hukukun tüm bağlarından kurtarılması, tüm ortak fikirlerin yerine tabiatın konuşması sofistlerin görüşlerinde ortaya konulan temel düşüncedir (Kranz, 1994: 191).

En önemli Sofistlerden biri olan Protogoras'ın, pratik felsefeyi doğa felsefesinden ayırmakla düşünce tarihinde bir çığır oluşturduğunu söyleyebiliriz. Protogoras'ın ünlü bir cümlesi şöyledir: *“Tüm şeylerin kıstası esasında insandır, varolanlar mevcut olduğu, var olmayanların var olmadıklarından dolayı her şey bana ne şekilde görünüyorsa benim adıma bu böyledir, sana ne şekilde görünüyorsa da yine senin adına öyledir”* (Kranz, 1994: 194) diyerek Sofistlerin temel görüşünü ortaya atmış ve insanı temele alan bir düşünceyi açıkça dile getirmiştir. İnsan doğası mutlak ve evrensel güdülerin birleşiminden ortaya çıkmaktadır. Bu güdüler toplumdan topluma değişiklik göstermez. Protogoras'ın ortaya atmış olduğu bahsedilen yeni tabiat anlayışı, insan var oluşunun değişmez nitelikleri ve toplumsal hayatın kaynağı şeklinde incelenmeye başlanmıştır. Ancak doğa kendini tümel bir yasa ya da değer olarak değil, değişmez bir içgüdü olarak ortaya koyar (Günay, 2003a: 19). Sofistler, ortaya attıkları bu görüşleriyle herkes adına geçerli kabul edilen bir kanunun varlığını da kabul etmemiş olurlar. Bu husus da onlara, gerçeğin, iyinin ve güzelin kişiler ve toplumlar arasında değiştiğini göstermektedir. Sofistlerin bu düşüncelerinden yola çıkarak ortaya konulmuş olan kanunların, ortak paydada buluşulmuş değerlerin reddedilmesi anlamına gelmektedir. Zira insan, tasarımlarında her bir şeyin kıstası olarak kabul edildiği için eylemlerinde de her şeyin ölçüsü insandır (Arendt, 2003: 223).

Sofist düşünceye göre her hayvan gibi insanın da kendini korumak için araçları bulunmaktadır. Dolayısıyla Tanrı insanlara hakikat olanı hakikat olmayandan ayrı tutma duyusu bahşetmiştir. İnsanların her birinde doğrudan bahsedilen nitelik bulunmaktadır. İnsanda bulunan bu tabii yatkınlığın daha da iyileştirilmesi de ancak öğretim sayesinde olabilir. Ancak sadece eğitim yeterli gelmez. Eğitimin dışında, insanın buna uygun şartlardaki bir doğası olmalı ve bol bol antrenman yapmalıdır. İnsan ancak böyle hedefine erişebilir. İnsanın erişmesi gereken en önemli hedef temelde erdemdir demek yanlış olmayacaktır. Erdem esasında insan adına olan tüm üstünlük ve mükemmellikleri içine alan bir kavramdır. Bahsedilen erdem hem öğretilir hem de doğal olarak öğrenilebilir bir durumdur (Özcan, 2006: 52).

Sofistlere göre insana güzelin, iyinin, cesaretin ve adaletin neye karşılık geldiği öğretilemez. O'na yalnızca kendi imkanları dahilinde neleri yapabileceği gösterilebilir. İnsan doğuştan bazı imkanlar getirir fakat bu imkanların hayata geçirilmesi adına onun antrenmana, tecrübeye ve eğitime gereksinimi bulunmaktadır. Aksi takdirde bu imkanlar, aniden ve kendiliğinden görülmez. Sofistlerin gözünde eğitim adeta tarlaya atılmış olan bir tohumdur. Tarımın gelişebilmesi de tohumun kalitesine ve tarlanın verimine bağlı olarak değişkenlik gösterir (Kranz, 1994: 202).

Grek düşünsel kültürünün gelişiminde en büyük rolü, Sofistik ve Sokratik düşünce tarzı arasındaki güçlü gerginlik ve derin uyuşmazlık rol oynamıştır. Aralarındaki anlaşmazlığa karşın, Sofistler ve Sokrates'in yine de temel bir konuda uyuştukları söylenebilir. Bu iki düşünce yapısı her felsefi kuramın ilk gereksinim duyduğu şeyin, insan doğasına yönelik akılsal bir kural olduğunu ileri sürmüşlerdir. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak gören Sokrates'in ve geniş manada Sofistlerin ortak gayesi, felsefeyi insansallaştırmak, kozmoloji ve ontolojiyi antropolojiye dönüştürmektir. Ancak insan, onlar tarafından iki ayrı ve karşıt biçimde yorumlanmıştır (Günay, 2003a: 20).

Sokrates, insanı her bir şeyin kıstası haline getiren sofist düşüncenin karşısına, tümel yani insanın üstünde ve insanı kısıtlayan bir hakikatin varlığına inanır. Sokrates'in gözünde, insandan insana değişen asıl şey sanıdır (doxa), oysa birlikte çalışılarak ortaya çıkan diyalog vasıtası ile erişilen episteme yani bilgi tümel bir doğrudur. Bundan dolayı bilimsel çalışmanın amacı, şeylerin duyumlarla elde edilen tek tek tasarımları değil, kavramlardır. Böylece, o şeye bir sınır çizilmiş olup ve aynı zamanda ne olduğu söylenmiş ve belirlenmiş olur. Çünkü bir şeyin kavramına erişmek bunun yanında kaynağını da erişmektir ve onu her yönüyle kavramaktır. Bir şeyin kaynağını veya kavramını, yani tek başlarına bağlantılarında ve hallerinde her zaman aynı olan tarafının farkında olan kimse, yargısı adına sağlam, değişmez bir temel bulmuş ve bu sayede de sallantılı sanılardan sıyrılarak güvenilir bilgiye ulaşmış olur (Özcan, 2006: 62).

Sokrates her daim evrensel, genel geçer ve salt bir doğruluk ilkesini savunur. Fakat onun bildiği ve bütün çalışmalarının yönelmiş olduğu tek evren insanın bulunduğu evrendir. Eğer Sokrates'in bir felsefesinin varlığından bahsedebilirsek antropolojik bir felsefe olduğunu ileri sürebiliriz. Sokrates tek tek insansal özellik ve erdemlerin detaylı ve oldukça titiz bir analizini yapmaktadır. O, doğruluk, iyilik ve ölçülülük gibi niteliklerin

özlerini belirleyip tanımlamalarını istemektedir. Ama Sokrates insan tanımını yapmaya kalkışmaz. Fiziksel objeler ancak nesnel nitelikleri vasıtasıyla açıklanabilirler. Fakat insan sadece bilinçliliği aracılığıyla açıklanabilir ve betimlenebilir. Bu da alışmış olan ya da var olan araştırma metotları aracılığı ile analiz edilemeyecek, tümüyle yeni bir problem ortaya koyar. Sokrates'e göre insan var oluşunun bilgisine yalnızca diyalog veya diyalektik düşünce vasıtası ile erişilebilir. Aynı zamanda Sokrates Savunmasında "araştırılmamış, eleştirilmemiş bir yaşam, yaşanmaya değmez" diyor. Bu düşüncesi ışığında onun insanı, kendisine mantıksal bir soru yöneltildiğinde, mantıksal bir cevap sunabilen bir varlık şeklinde tanımladığı görülmektedir. İnsanın hem bilgisi hem de ahlaklılığı bu kapsamda algılanabilir (Cassirer, 1997: 19). Böylece Sokrates tüm felsefi çabasını insan ve insanın yaşamı üzerinde yoğunlaştırdığını söyleyebiliriz.

Platon'da Sokrates gibi felsefenin insan sorunu ile başlaması gerektiğine inanmaktadır. Platon, Sokratik araştırma yönteminin sınırlayıcı olduğunu ve sorunun çözümü için daha geniş bir plan içinde ele alınması gerektiğini belirtir. Çünkü insan kendini bireysel yaşamın sınırları içine kapattığı zaman insana uygun bir tanımının yapılmayacağını ifade eder. Bundan dolayı insan, kişisel hayatında içerisinde değil de siyasi ve sosyal hayatında ele alınmalıdır (Cassirer, 1997: 67).

Platon'a göre bir bireyin asıl manada insan olabilmesi için, aklın bilgiyle donatılması, ruhtaki düşünme gücünün yani bu tanrısal yönün "iyi" den yana çevrilmesi gerekir. Bu da ancak eğitimle olmaktadır. Ancak ruha, onda olmayan bir şeyi veremezsiniz. Bu güç ruhta kendiliğinden vardır, ama kötü yöne çevriktir. Bu bağlamda adil insanın, doğru insanın ve ölçülü insanın ortaya çıkabilmesi adına insanda doğuştan itibaren olan bu becerilerin eğitilerek aralarında bir uzlaşma ortamının sağlanması lazımdır. Platon'un düşüncesine göre insan olabilmek için yalnızca us sahibi olmak yeterli olmaz; bunun dışında dürüst ya da adil olabilmek, içimizde var olan hayvanlığı, insanlık, yani Tanrılık tarafımızın emrine sunmak lazımdır. Bunu başarabilen kimse, üstün insandır, ya da insanlaşmasını tamamlamış kişidir. Başaramayan ise, tinini para ile satan, adeta oburluğun pençesinde olan veya inadın ve hırçınlığın esiri olmuş, hayvansal bir hayat süren kimsedir. Platon'a göre insanların büyük kısmı bu şekildedir; bilhassa üreticiler, emekçiler ve zanaatkarlar, içlerinde bulunan hayvanı durduramazlar. Bu sebepten ötürü, çoğunluğun gerçekleştirebileceği en doğru şey, bu tip üstün insanların açtığı yolda ilerlemektir ve onları adeta rehber görmektir (Platon, 1995: 278-279).

Platon'un insan anlayışını Sokrates'in düşüncelerinden olduğu kadar, kendisinden önce gelen diğer filozofların insan anlayışlarından da ayıran temel düşünce her varlığa her insana ve ruhun her bir bölümüne özgü iş, görev yüklemesidir.

Platon, tür olarak insandan, insanın ruh veya akıl sahibi olmasından hareket ediyor gibi görünse de asıl hareket noktası sıradan insan ve bilge kişidir; bu iki tip insanın yaşamında açığa çıkan özelliklerdir. Bunlardan, sıradan insanın özelliklerini hayvansal yaşama özgü sayarken, insanlaşmayı üstün kişinin özelliklerine göre tanımlar. Bunu yaparken de her varlığın kendine özgü, onu diğerlerinden ayıran bir işi olduğu varsayımını temel alır, buradan yola çıkarak erdemlerle akıl arasında bağ kurar ve sonuçta üstün kişinin, kendi deyiimiyle doğru insanın ya da bilge kişinin, insanın kendine özgü işinin ne olduğunu bizzat yaşamıyla sunmuş olan kişinin veya kişilerin potansiyelinin şartını göstermiş olur. Platon, insandan söz ederken üç tür insandan söz eder. Bunlar; tür olarak insan, çoğunluk veya birey olarak insan ve üstün kişi olarak insandan söz etmektedir (Özcan, 2006: 16). Özetle Sokrates kültür ve insan problemlerini ahlak felsefesi bağlamında ele alırken Platon ise daha çok siyaset ve toplum felsefesi bağlamında ele almıştır.

Platon'un bir felsefe sorunu olarak insan hakkındaki düşüncelerine baktığımızda Aristoteles'in de hemen hemen aynı çizgiyi takip ettiğini söyleyebiliriz. İlkçağ felsefesinin eriştiği en sistematik devir, Aristoteles'in yaşamış olduğu devirdir. Aristoteles'in öne sürmüş olduğu görüşler bazı yönleriyle kendinden evvelki filozofların kısa bir özetiyken başka bir yönüyle de büyük bir özgünlük taşımakta olup kendisinden sonraki dönemi derin bir şekilde etkilemektedir. Aristoteles de "İnsan nedir?" sorusunu siyaset ve onu temelini oluşturan etikle ilgili sorunları tartışırken, ruhun akıllı kısmından ve insanın işinden hareketle ve bunların erdemlerle bağlantısını kurarak yanıtlar. Fakat Platon gibi Aristoteles de aslında insanlaşmayı, insanın işini yani ruhun akla ve erdeme uygun eylemesini ancak bazı tanrısal kişilerin başarabileceği inancındadır. Bu açıdan bakıldığında, kadınlar, çocuklar, köleler, işçiler ve barbarlar insanlaşmasını henüz tamamlayamamış varlıklar olarak kabul edilir. Bunların dışında kalan, özgür yurttaşların insanlığı ise seçtikleri hayat tarzlarına göre insanın işini yerine getirip getirememeye derecelerine göre değerlendirilir (Özcan, 2006: 16).

Dolayısıyla Aristoteles'in insan görüşünde, akıl sahibi varlık olarak insanın akli ile erdemleri, bunlarla da insanın işi arasında kopartılamaz bir bağ vardır. Nitekim, bu bağ, tek kişinin yaşamında söz konusu olan tercihte bulunmanın da vazgeçilemez şartıdır. Aristoteles'in düşüncesine göre, bir taraftan akıl ve fikir, öte taraftan da etik bir hareket olmadan tercih de edilmez; tercih edildiğinde ise ya irade ile yönetilen akıl yada akılla idare edilebilen arzu bulunmaktadır; bu açıdan düşünüldüğünde “eylemin başlatıcısı insandır” (Aristoteles, 2011: 51). Ruhun akla göre eylemesi ya da eylememesi, erdemli ya da erdemsiz bir davranışta bulunabilme, doğru veya yanlış tercihte bulunma; bunların hepsi de hem tür olarak insanın hem de tek kişinin imkânıdır. Fakat bu, kadınlara, işçilere, zanaatçılara, kölelere ve barbarlara açık bir imkân değildir. Öyleyse Aristoteles'in eylemin başlatıcısı olan insandır fikrini, günümüzde bizim algıladığımız manada insanların her birini içine alacak biçimde geçerli görmek mevzu bahis olamaz. Fakat şunu söylemek mümkündür: İnsanlaşma aşamasını tamamlamış, yani etik akli bulunan insanlar mevzu bahis olduğunda bundan bahsedebiliriz veya insan olmak aslında böyle bir şeydir (Özcan, 2006: 17). Bu nedenle tıpkı Platon gibi Aristoteles de aslında, tür olarak insanı, üstün kişinin ya da filozof insanın eylem yaşantısında ortaya koyduğu ya da insanlığa kattığı değerlere göre tanımlamaktadır.

Öte yandan Aristoteles, akli pratik ve teorik olmak üzere iki ayrı bölüme ayırır. Ruhta bu akla sahip ve bu akla sahip olmayan iki ana bölüm bulunmaktadır. Us'tan yoksun olan kısmın bir bölümünü, insanın bitkiler ile ortak bir şekilde sahip olduğu, büyüme ve beslenme ile alakalı olan bölüm oluşturur; diğer bölüm ise isteyen ya da duyan bölümdür. Bu bölüm akıldan da payı olan bölümdür. Tinin akla sahip olan bölümünü iki gruba ayırmak mümkündür: bunlar esas akla sahip bölüm ve akıl alan bölümdür. Akla sahip olarak adlandırılan bölüm, teorik açıdan akli; akıl alan bölüm de pratik akli meydana getirir. Biri teorik akıl yürütmeyi, öbürü ölçüp biçerek düşünmeyi söyler. Teorik olan bölüm, başka şekilde olamayacak olan ile, mecburi olan ile; pratik olan bölüm ise başka şekilde olabilecek olan ile alakalıdır (Aristoteles, 2011: 10-15). Antikçağda Protagoras ile başlayan ve insanı her şeyin ölçüsü olarak kabul gören anlayış daha sonra Sokrates'in tüm felsefe çabasını insan ve insan anlayışı üzerine inşa etmesiyle ortaya çıkan bir insan anlayışından söz edebiliriz. Antikçağda diğer önemli filozoflar gibi Platon ve Aristoteles'de toplum, etik ve siyasete ilişkin düşüncelerini ortaya koyarken, aynı zamanda insan üzerine düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

Ortaçağ felsefesine gelindiğinde ise insan anlayışı kilise egemenliğinde ve kilisenin öğretileri doğrultusunda gelişmiştir. Merkezinde yaratıcının olduğu bir felsefe diğer alanları onunla ilişkisinde değerlendirmek durumunda olacaktır. Hristiyan dünya görüşü bu bağlamda insan sorununa yeni bir yaklaşım getirmiştir. Hristiyan dünya görüşünün ve insanı dinsel açıdan kavrama tarzının önemli yerlerine değinmek yerinde olur. Hristiyanlığa has olan bir düşünce, her şeyden evvel bahsedilen dinin Tanrı kavramıdır. Hristiyanlık dininde Tanrı, tüm dünyayı isteği ile yoktan var eden yaratıcıdır. Hristiyanlığın pek çok görüşü bahsedilen Tanrı anlayışı ile yakından ilişkilidir; bunun aslında doğal ve akıl çerçevesindeki bir neticesidir. Nitekim bu şekilde bir Tanrı kavramı, yaratılan ve yaratıcı arasına aşılamayacak bir mesafe, fazlaca bir ayrılık koymaktadır. Halbuki antikçağ düşüncesi ele alındığında bu iki kavram arasında bu denli bir fark görülmemektedir. Bu dönemle beraber artık yaratılan ve yaradan aynı özelliği barındırmaz. Hatta artık aralarında kapatılamayacak derecede bir aralığın var olduğunu söyleyebiliriz (Gökberk, 2017: 150-151). Böylece ortaçağ döneminde özne insan değil, Tanrı'dır.

İnsan Ortaçağ'da da felsefenin temel konusudur, ancak eski merkezî konumunu yitirmiştir. Augustinus ve Thomas Aquinas'ın görüşlerinde insan Tanrı'nın, kendisine benzer şekilde yaratmış olduğudur. İlgili benzerlikten dolayı insan akıl sahibi bir varlıktır, ama akıl tek başına doğru yolu bulamaz, hakikate ulaşamaz. Augustinus'a göre akıl, yalın ve tek değildir. Akıl çift ve bölünmüş bir doğaya sahiptir, kendi çabasıyla o ilk özüne dönemez. Bunun için Tanrı'nın inayetine ihtiyacı vardır. İlk başta Tanrı'nın kendi benzeri olarak yarattığı insan, Adem'in düşüşüyle bu tanrısal güçlerini yitirmiştir. Augustinus tarafından geliştirilen ve bütün Ortaçağ boyunca etkisini sürdüren yeni "insanbilim" budur ve Aristoteles'in izinden yürüyen Aquinas bile bu yoldan ayrılamamıştır (Cassirer, 1997: 20-21). İnsan yine akla sahip ve yeryüzünde en üstte yer alan bir varlıktır, ama evrendeki konumu açısından artık ortada olan bir varlıktır.

Ortaçağ düşüncesinin öncüsü ve kurucusu olan Augustinus iki yüzyılın sınırında duran bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Hristiyanlık devrinin 4. yüzyılında, Grek felsefesi geleneğine uygun bir biçimde yetişmiş ve bilhassa Yeni Platoncu anlayış Augustinus'un bütün felsefesinde derin izler bırakmıştır (Cassirer, 1997: 23). Augustinus'la birlikte, aklın teorik ve pratik inancın buyruğuna girmesi söz konusudur. Bu düşünceye göre, "İnsanın sadece eylemlerinin değil aynı zamanda düşüncelerinin de

efendisi Tanrıdır” (Cassirer, 1997: 92). İnsanı, ruh ve bedenden oluşan rasyonel bir varlık olarak ele alan Augustinus’a göre, ruh ve beden iki ayrı maddedir. İki ayrı tözün birleşmesinden meydana gelen insanda ruh bedenin tamamına yayılan ama ondan etkilenmeyen, bedeni kısımdır; ama Tanrı’nın doğasıyla aynı yapıda bir şey olarak da alınamaz. Diğer töz olan beden ise insan doğasının bir parçasıdır; bedeni insan doğasından ayrı bir şey olarak düşünmek saçmalıktır. Augustinus düşüncesinde insan, diğer bütün yaratıklar hakkında doğru yargıya ulaşma gücüne sahiptir.; tabi bu tanrısal ışığın ruhumuzu aydınlatma derecesiyle bağlantılıdır (Özcan, 2006: 164).

Augustinus felsefesiyle birlikte, Antik Yunan felsefesinde insanın insanlaşmasının, insanın kendi koyduğu yasalara göre yaşamasının, özgürlüğünün, seçim yapabilmesinin ön koşulu olan akıl, bundan böyle onun düşüncesinin, ölümlülüğünün, belirlenmişliğinin, çektiği ve çekeceği acıların ana nedeni haline gelmiştir. Augustinus’un anlayışına göre akıl, bilim bilgelik, insanı sadece günaha götürür, özgürlüğe götürmez. Bundan dolayı Ortaçağ boyunca egemen olan bu yeni insan anlayışına göre, yapılması gereken tek şey, tek bir Tanrı’nın var olduğuna yürekten inanmak ve boyun eğmektir. Augustinus’un insan anlayışı için son olarak şunları söyleyebiliriz; Antik Yunanlıların sıradan basit bir insanı bir kenara ayırarak bilge kişiden hareket ederek tanımladıklarını varsayacak olursak, din kavramı bunun taban tabana zıttını yapmış, sıradan insanı, bilge kimseyi bir kenara ayırıp, sıradan basit insanın günlük hayatında açığa çıkardığı özelliklere göre açıklamıştır (Özcan, 2006: 177). Bu bağlamda insan, Ortaçağ’da merkezi konumunu kaybetmiş olup yerine Tanrı merkezli bir anlayış hâkim olmuştur.

Sonuç itibariyle Ortaçağ’da insana ilişkin bakışta köklü bir değişme yaşanmıştır. Bu dönemde insan önceki dönemlerdeki merkezi konumunu kaybetmiştir. Bunun yerine Tanrı’yla ilişkisi içinde konu edilmeye başlanmıştır. Protagoras’ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür” anlayışı yerine Augustinus’ta “Tanrı her şeyin ölçüsüdür” ifadesi ön plana çıkmıştır. Augustinus, insanı kendi başına önemseyen kendisinden önce gelen insan fikirlerini eleştirmiştir. Augustinus’a göre kendinden önce gelen insan düşünceleri “akıl gücünü gereğinden fazla abartmıştır.” Augustinus için insan ve onun var oluşu önemli bir konu haline gelmiştir. Augustinus “kendini bil” düşüncesine karşı kendini düşünebilen bir kimse olarak sorumluluk duygusu hissetmiştir (Çotuksöken, 1995: 125).

Rönesans dönemine gelindiğinde ise her ne kadar Antik Yunan Felsefesinin ve Roma Stoası'nın yeni baştan keşfi olarak görülse de meydana çıkan durumun eskisiyle aynı olmadığı söylenebilir. Avrupa felsefesinde, özellikle insan felsefesi alanında Antik dönemden farklı ve hatta ona karşıt olduğu söylenebilir. Örneğin Rönesans'a kendi çağının gözüyle bakan Ernst Bloch'a göre, Rönesans Antikçağın yeniden dirilişi değil, yeni bir sınıfın yükselişi, yeryüzünde hiçbir zaman görülmeeyen kişilerin ortaya çıkışıdır. Yani yeni insanın doğuşudur. Bunun ana nedenlerinden bir tanesi Hıristiyanlıkla bağdaştırılan Ortaçağ deneyimidir. Bu çağda kilisenin oluşturmuş olduğu sisteme ve bu sistemin ortaya koyduğu görüşlere duyulan tepkidir. İkinci neden ise tarihsel zaman içerisinde siyasal, toplumsal ve ekonomik yönden gelinen noktadır. Üçüncü neden ise kavramsal değişimdir; Antik dönem yapıtlarının Ortaçağda bu kavramlara yüklenen yeni anlamlardır (Özcan, 2006: 183).

Rönesans, çoğunlukla iki büyük çağ arasında yer alan bir dönem olarak kabul edilir. Rönesans'ın aralarında bağ kurduğu çağlar ortaçağ ve yeniçağdır. Rönesans, ortaçağdaki anlayışın çözülüp yeniçağı oluşturacak ilkeler ile fikirlerin belirlenmeye başladığı dönemdir. Rönesans'ta, kültürün tümünde olduğu gibi, felsefenin asıl yönelimi de kendini tüm bağılıklardan kurtarmak ve sadece kendine sabretmek, kendini araştırıp bulmak olmuştur. Bu dönemde insan devasa bir organizmanın herhangi bir organı değildir. Bundan sonra ağırlık merkezi kendisinde bulunan küçük bir dünya (mikrokosmos), kendine göre niteliğiyle bir kişi konumunu almıştır. Bu tutum çerçevesinde felsefede artık yalnızca bir yolda ve yalnızca bir gayeye yönünü çevirmiş bir bilgi türünden ibaret değildir. Bu devirde artık insan aklını meşgul eden her çeşit sorun ele alınmaya başlanmıştır. Ortaçağda kapalı olan monoton dünyadan yeni bir dünya yani Rönesans doğmuştur. Rönesans düşüncesinin özellikle üzerinde durduğu ve işlediği ilk sorun insan sorunudur. Bu dönemde insanın özü ve doğasının, bu dünyadaki yerinin ne olduğunu araştıran çalışmalar bu dönemde olmuştur. Daha sonraları bu çalışmalar hümanizm adı altında verilmiştir (Gökberk, 2017: 166-167). Hümanizm, yeni bir insan anlayışını ele alan bir düşünce akımı haline gelmiştir. Böylece hümanizm bireyde merkezini bulabilen ve insan ile bir bütünlük haline gelen bir hayat ve evren anlayışı şeklinde tanımlanır.

İnsanın bir bütün olarak, tüm gerçeğiyle değerlendirilmesi Rönesans hümanizminin temelini oluşturur. Hümanist görüşte her şeyden önce, insanın özü ve varlığını oluşturan bu dünya arasında bir bütünleşme açıkça ortaya konulmaktadır. Bu anlayışta insanın bu

dünyanın içindeki varlığı, insan yetkinliği için bir tehlike ve bir engel değildir. Başka bir deyişle insanın kendini tam olarak gerçekleştirmesine elverişli bir ortam haline getirilir (Günay, 2003a: 57). Bu anlayış çerçevesinde insanın toplum içindeki yeri ve görevleri somut koşullar çerçevesinde gerçekleşip bir fikir oluşturmaktadır. Rönesans düşüncesi genelinde olduğu üzere felsefe açısından da bir kaynaşabilme çağıdır. 17. yüzyılda ise bir durulma dönemi söz konusudur. Rönesans'tan sahip olduğu kazançları bir araya getiren, bundan bahsederek dayanak birliği getiren kısaca bir dünya görüşüne ulaşmayı sınavan bir yüzyıldır. Bu bağlamda 17. yüzyıl filozofları olan Descartes ve Hobbes gibi filozoflar insan ve insan doğasına yeni yaklaşımlar getirmişlerdir.

Descartes'a genel olarak yeniçağ felsefesinin kurucusu demek yanlış olmaz. Descartes'ı bu şekilde anlamak ve tanımlamak hem doğrudur hem de yerindedir. Descartes yeniçağ dönemi felsefesinin önemli bir sistemcisidir. Rönesans'ın en başından itibaren yepyeni bir bilimi ve yeni bir kültürü oluşturmaya çalışan görüşler onun felsefesinde harmanlanarak bir senteze ulaşılmıştır. Bu bağlamda Yeniçağ kültürünün ilk önemli bağlantısını Descartes felsefesi ortaya koymuştur (Gökberk, 2017: 228). Descartes'ın felsefesi, akıl üzerine temellenmiştir. Ona göre insanın özünde doğuştan gelen düşünceler vardır ve burada akıl birincil ve tek gerçeklik kıstasıdır. Doğuştan itibaren gelen düşünceler açık ve seçiktir. Duyularca gölgelenmemiştir. Bunlar Tanrı tarafından doğamıza yerleştirilmiştir. Burada insanın yapması gereken, aklının aracılığıyla özyapısını kavramak ve buna uygun hayat sürmektir. Bunun olabilmesi için insan ilk olarak bildiği tüm şeylerden şüphe etmeyi öğrenmelidir. Bu şüphe bir şeyin doğruluğunu sorgulamak ve düşündürmektir. Düşünmek ise varolmaktır. Kuşku duymak, düşünmek ve varolmak birbiri içerisinde bir bütündür. Bu durumda Descartes'ın hareket noktası “Düşünüyorum o halde varım” (Descartes, 2017: 71) cümlesidir. Bütün bilgiler bu temel üzerine inşa edilir. Buradaki temel konu insanın aklı ve duyuları ile bir dünya yaşadığını doğrulamaktadır. İnsanın kendini düşünmesi Tanrı'nın varlığını kavraması için en etkili yoldur.

Descartes'ın düşüncesine göre Tanrı, insanı kaynağında mekanizma, yani geometri ve yayılım bulunan bu dünyaya göndermiştir. İnsanın kaynağı, tıpkı Tanrı'da olduğu gibi, maddeden yani bu dünyadan farklı ve sonsuz seviyede üstün bir şeydir. Kısaca o tam anlamıyla düşüncedir. Temelinde düşüncenin olduğu ruh, bedeni adeta bir kaptanın gemisini idare etmesi gibi idare etmektir. Her çeşit ereksellik veya niyetten noksan bir

gemi gibi olan birey, bu dünya üzerinde kendi niyet ve hedefleri çizgisinde hareket edebilecektir. Bu şekilde hareket edebilmesi içinde bir yöntem geliştirmesi ve bahsedilen makinanın bilgisini üretmek mecburiyetindedir (Günay, 2003a: 59). Meydana getirilen yeni modern felsefe sayesinde insan sorunlarında görülen en büyük ilerleme Descartes felsefesiyle birlikte görülen ruh-beden sorunudur. Descartes'ın beden ruh problemine getirdiği çözüm düalist etkileşimciliktir. Bu anlayışa göre zihinsel sebepler fiziksel etkilere, fiziksel etkilerde zihinsel sebeplere neden olurlar. Descartes, beden ve ruhun birlikteliğini her ikisinin de bütünleşmesi şeklinde değil de birbirinden farklı iki şeyin birlikte çalışması ve birbirlerini etkileyebilmesi şeklinde anlamaktadır (Gökalp, 2014: 68-70). Burada ruhun temel özelliği düşünme, bedenın temel özelliği ise yer kaplamadır. Descartes'e göre beden ve ruh bir araya gelmeyecek ve bağdaşmayacak şeylerdir.

Descartes felsefesinin etkisinde olmakla birlikte, karşı gelmede de büyük bir yeri bulunan Thomas Hobbes'un insan üzerine ortaya atmış olduğu görüşlerine bakacak olursak şunları söyleyebiliriz. Öncelikle Hobbes felsefesi, Descartes'ın ikili töz öğretilisine karşı asıl ve tek gerçek olan cisimleri kabul eder. Hobbes insan ve insanın doğasıyla alakalı fikirlerini çoğunlukla politika ve devlet anlayışı düşünceleri çerçevesinde ifade etmiştir. O yeni gelişmeye başlayan liberalizmin ve o zamana has mutlakiyetçiliğin ilk akla gelen kavramlarından olan toplum sözleşmesi ve kişinin güvenliği vb. gibi düşünceler hakkında ortaya koyduğu fikirler ile bilinir. Hobbes, kişinin kendi menfaatlerini ve benini ön planda tuttuğunu iddia ederek insan felsefesine büyük katkılarda bulunmuş olur (Günay, 2003a: 65). Hobbes'un bireyci insan anlayışı, Rönesans'la beraber şekil alan yeni doğa, akıl ve bilim anlayışına bağlı bir insan anlayışının nasıl bir şey olacağının örneğini gösterir. Hobbes'un insan felsefesini ikiye ayırabiliriz. İnsan hem doğal bir cisim olarak hem de yapma nesnelerin yaratıcısı olarak kendi yarattığı cisimlerle olan ilgisinde ele alınabilir. Hobbes için insan, diğer var olan cisimler gibi bir tür cisimdir. Bu sebepten dolayı insan ve insana ilişkin bilimler, insanlar arası ilişkilerle ilgili olan etik ve siyaset, başka bir açıdan bakıldığında, fiziğin bir alt dalı ya da doğa felsefesinin içerisinde bir alan olarak sayılabilir (Copleston, 1998: 19).

Thomas Hobbes'un siyaset kuramı çerçevesinde Hobbes, güvenlik ve barış adına ihtiyaç duyulan şartları analiz etmektedir. Sonrasında da öne sürdüğu toplum sözleşmesi kapsamında ilgili koşulları gerçekleştirdiği ideal bir devletin oluşturulabilme yöntemlerini sunar. İnsanı doğa durumunda ele alıp devleti oluşturma sürecine kadar

siyaset felsefesi içerisinde insana dair açıklamalar yapar. Hobbes’a göre, doğa durumunda olan insanın davranışlarını korku ve istek belirler. Bu nedenle insan sürekli bir çatışma durumu içerisinde. “İnsan insanın kurdudur” (Hobbes, 2003: 3-4) ilkesinin temel alındığı böyle bir hal içinden insanı kurtaracak olan yine kendi sahip olduğu aklı olacaktır. Nitekim Hobbes’a göre insanlar doğuştan eşittirler. Fakat toplumsal yaşam, eşitsizlik ilkesine göre kurulmuştur. Doğal durumda hiçbir mülkiyet, adalet özgürlük, eşitlik gibi durumlar söz konusu değildir. Doğal durumda sadece kavga vardır. Kavganın iki temel zorunluluğu kuvvet ve hiledir. Dolayısıyla doğal eşitliği sağlayacak bir yönetsel anlayış gelinceye kadar, insan bir diğerine egemen olmaya çalışacaktır. Bu egemenlik tutkusu, bireyin kendini koruma güdüsü tarafından yönetilir. Bütün insanlar aynı duygularla başkalarına yaklaştıkları için yaşam acılı anlamsız kaba ve sıkıcı bir duruma gelir. Devlet insanın insanla kavgasından ortaya çıkmıştır (Aydın, 2000: 127). Devletin asıl görevi, bütün insanlar için, doğalarını gerçekleştirmeleri, başka bir deyişle tam anlamda insan olmaları için gerekli koşulları yaratmak ve gerekli araçları temin edebilmektir.

18. yüzyılda ise insana bakışta kökten bir değişim yaşanmıştır. 18. yüzyıl felsefesine genel olarak “Aydınlanma Felsefesi” adı verilir. Ayrıca felsefenin de içerisinde yer aldığı bu döneme “Aydınlanma Çağı” adı da verilir. “Aydınlanma nedir?”, “Kim aydınlatılacak?” gibi sorular ise bu dönemde ön plana çıkan sorulardır. Bu noktada aydınlanma isteği içerisinde olan insanın kendisi, aydınlatılmak istenen şey de insan yaşamının mana ve düzenidir. Aydınlanma devrinin başlamasını sağlayan soru ilk kez on 18. yüzyılda ortaya koyulmamıştır. Ortaçağ’ın çözülmesiyle birlikte Rönesans ile bu soru ortaya atılmıştır. 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insan varlığının manası ve içinde bulunulan dünyadaki yeri bir sorun haline gelmiştir. Ancak 18. yüzyıl ile beraber bu problem en geniş yelpazede ele alınmıştır. Bu soruna verilen cevapların ve bu cevaplara kaynak niteliğindeki fikirlerin gerek o zamanda ve gerekse ondan sonra günümüze kadar batı dünyası üzerinde önemli etkiler yaratmıştır (Gökberk, 2017: 289).

Descartes’ın felsefesinde doğa aşağıda, insan ise onun üstündedir. Çünkü insan, Tanrı’nın yarattığı doğanın efendisi olarak görülmektedir. 18. yüzyıla baktığımızda insanın doğasının efendisinin olması, tanrıyla ilişkisini bozmaktadır. Bundan dolayı insan da akıl da bir mekanizma olarak görülmeye başlanır. İnsan bu dönemde doğa olaylarını Tanrı’ya başvurmadan da açıklama olanağını elde etmiştir (Günay, 2003a: 75). Genel

olarak 18. yüzyılda yeni bir evren tasarımının oluşturulmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bu dönem kendine güvenen, iyimser bir çağdır. Aynı zamanda bu dönemde insan doğasının da ontolojik değil, pratik düzeyde, moral düzeyde birliğe ulaşması söz konusudur. Böylece bu dönemde Rousseau ve Kant gibi filozofların insan üzerine ortaya koymuş oldukları düşünceler önemlidir.

Aydınlanma çağının akılcı ve nesnelci tutumuna tepki olarak gelişen, on sekizinci yüzyılda romantik doğalcı kuramda anlatımını bulmuştur. Romantik doğalcı akımın ilk akla gelen temsilcisi Rousseau'nun da ideali hiç şüphesiz doğal insandır. J.J. Rousseau, o devrin Fransız toplumu içerisinde egemen haldeki bilinçli akıl yürütme, kendini kontrol etme, akılcılık, karmaşıklık, maddecilik vb. gibi değerlere karşıt olarak romantizmi, bireyselliği, yalınlığı ve özgürlüğü savunmuştur. J.J. Rousseau'nun bahsedilen yaklaşımı insan ve kültür anlayışı görüşlerinde açık bir şekilde görülebilmektedir. Rousseau'nun düşüncesine göre doğa halinde olan insan, hür ve bağımsızdır. Doğa insanı, mutlu ve özgür olarak ve iyi bir varlık şeklinde yaratmıştır. İnsanın özünde ahlaki ve iyi bir varlık niteliği taşıması söz konusudur. İnsanı asıl kötüleştiren durum ise hiç şüphesiz sosyal yaşam içinde yaşamasıdır (Günay, 2003a: 84). Başlangıçta birbirlerini seven, haksızlığı ve sömürüyü bilmeyen insanlar “burası benimdir” döneminden sonra bu erdemlerini unutmuşlardır. Böylece Rousseau'da özel mülkiyet kavramı ortaya çıkmıştır. Bu durumda doğal eşitlik durumundan kopan insanlık, toplumsal eşitsizliğin tutsağı olmuştur. Giderek güçlü bir hal alan özel mülkiyet anlayışı, din ve hukuk alanında da kendine özgü değerler oluşturmuş ve bu toplumsal eşitsizlik düzeni devlet adını alarak kutsanmıştır. Bu durumda insanın insanı köleleştirerek sömürdüğü bu düzen, özgürlüğü de yok etmiştir (Aydın, 2002: 172). Burada Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi'nde özgürlük için söylediği sözü hatırlamakta yarar var: “İnsanlar özgür doğar, oysaki her yerde zincire vurulmuştur” (Rousseau, 2004: 19). Dolayısıyla Rousseau'ya göre kötülük uygarlığın ve onun bir parçası olan devletin ürünüdür.

Öte yandan Rousseau'ya göre aklın ortaya çıkmasıyla beraber ve buna karşıt olarak özel mülkiyetin ve devletin doğuşuyla hız kazanan bu tarihsel süreç, ne yazık ki beraberinde, insanlık için mutluluk ve refaktan çok yoksulluk ve acı getirmiştir. Böylece insanlar arasında doğal olmayan eşitsizlik ortaya çıkmıştır. Rousseau işte bu noktada aklın insanlık tarihindeki olumsuz işlevine işaret eder. Rousseau'nun burada uygar insan için aklını ve uygarlığını reddettiği görüşü doğru değildir. Rousseau'nun ortaya koymuş

olduğu tüm bu olumsuz ürünlere karşın insanı insan yapanın, temelde akıl ve bu akıl aracılığı ile ortaya koymuş olduğu ürünler olduğu sonucunu elde edebiliriz. J.J. Rousseau'nun düşüncesine göre insan *“Özgürlüğünden vazgeçmek, insanlık sıfatından, insan haklarından ve ödevlerinden vazgeçmesi demektir”* (Rousseau, 2004: 28). Bu doğrultuda Rousseau açısından bu denli bir vazgeçme insan doğası ile de terstir. Zira insanın istenci içerisinde tüm özgürlükleri almak, insanın hareketlerinde de ahlak düşüncesini tümüyle çıkarıp almaktır (Özcan, 2006: 238-239). Bu görüş Kant'ta tam ifadesini bulacak ve doğa yasaları dışında, insanın istemesine dayanak oluşturacak bir akıl yasasının ve buradan doğan özgürlüğün nasıl bir şey olduğu ve insanlaşmadaki önemi açıklanacaktır.

Günümüzdeki felsefi insan biliminin eriştiği gelişim seviyesinin temellerini atmış olan düşünür Kant'tır. Kant Aydınlanma döneminin önemini şu şekilde ifade eder: *“Aydınlanma, insanın bireysel suçu sonucunda düşmüş olduğu bir ergin olamama halinden sıyrılıp aklını yine kendisinin kullanmasıdır”* (Kant, 2014: 315). Kant'ın düşüncesine göre insan aslında bu vaziyete salt akıl yüzünden değil de onun kullanmamasından düşmüştür; zira insan şimdiye dek aklını kendi kullanamamış, her zaman diğer kişilerin kılavuzluğunu beklemiştir. Bu sebepten ötürü Kant'ın *“Aklını kendi başına kullanabilme cesaretini göster”* (Kant, 2014: 315) cümlesi aydınlanma felsefesinin parolası haline gelmiştir. Yaşamın anlamı ve insanın önemi gibi konuların ön plana çıktığı bu dönemin temelleri Rönesans düşüncesidir. Bu dönemde Rönesans'ta temelleri atılan yeni insan, yeni toplum ve devlet düzeni gibi sorunlar belirli bir şekil alacak ve bir kimlik kazanacaktır (Gökberk, 2017: 289).

Kant, insan felsefesini ve insana ilişkin görüşlerini daha çok ahlak felsefesi ve tarih felsefesine ilişkin eserleri içerisinde ifade etmiştir. Kant ahlak ve tarih felsefesinin problemleriyle uğraşırken, belli bir insan doğasına yönelip ondan hareket etmek ister (Cassirer, 1988: 159). Kant'ın insan görüşünün dayandığı temel noktalar ise şunlardır: Öncelikle insanı hem bir doğa hem de bir akıl varlığı olarak ikili bir varlık şeklinde ele alır. Bununla bağlantılı olarak da varlık alanını bilgi bilimsel açıdan görünüş alanı (fenomen) ve kendi başına varlık olarak alanı (numen) olarak ikiye ayırır. Bu ayrımlara bağlı olarak, görünüş alanı kişinin duyu verileri ve duyularla bahsedilen kısma ait olduğu ifade edilmiştir. Numen alanda ise durum farklıdır. Bu alan insanı hayvansal varlığından çıkarıp özgür kılar. İnsanın bir kişiliğe ve akla sahip olmasına ön ayak olur. Kısaca numen

alan denilen alan insanı asıl insan yapan kısımdır. Kant, insanla bağlantılı olarak da bilgiyi; apriori ve aposteriori, varlığı görünüş ve kendi başına varlık olarak; ahlak sahasını da otonom ve mekanik olarak yasalara tabii yön olarak ayırır (Mengüşoğlu, 1949: 10-11).

Çağdaş felsefede insan sorununa geçmeden önce buraya kadar ele alınan dönemleri şu şekilde özetleyebiliriz. Geniş manasıyla Aydınlanma çağı, ortaçağ düşüncesine ters şekilde yepyeni bir dünya anlayışı olarak kendini göstermiştir. Ortaçağ'dan sonra gelen Rönesans dönemi bir geçiş aşaması olmuştur. Bu geçiş sırasında Rönesans fikri tüm otoritelerden bağımsız bir şekilde hareket etmeye, dünya ve yaşam üzerindeki düşüncelerine sadece akıl ve deneyi koymasıyla beraber bir biçim oluşturmaya çalışılmış ve ortaçağ dönemindeki statik gelenekleri kırmıştır. Yalnız Rönesans düşüncesi tam olarak gerçekleşmemiştir. Çünkü Rönesans bir geçiş dönemi olduğu için ister istemez geçmişte bırakılan ve kendisine ulaşılma arzusu beslenileni bir arada bulundurur. Bundan dolayı Rönesans düşüncesi doğal olarak sallantılı ve bulanık olduğu için bu düşüncenin henüz bir bütünlüğü yoktur. 17. yüzyılda bahsedilen durumda değişiklikler meydana gelmiştir. 17. yüzyıl esas olarak durulma devridir. Rönesans döneminin ortaya koymuş olduğu fikirleri sistematik bir düşünceyle harmanlayan ve bir araya getiren bir dönemdir. 18. yüzyılda ise akla güven duyulmuş ve akılcı fikirler artmıştır.

Felsefe tarihine baktığımızda “İnsan nedir?” sorusu felsefenin her döneminde filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. Antikçağdan günümüze kadar bu soru felsefenin temel yapıtaşlarından bir tanesi olmuştur. Felsefe tarihinde birçok filozofun insana dair açıklamalarının olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak bu açıklamaların sistematik olarak insanın ne olduğu problemini ortaya koymada yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim “İnsan nedir?” sorusu 19. yüzyıla kadar farklı disiplinler içerisinde ele alınmıştır. Uzun bir süre ahlak felsefesi, teoloji, ontoloji vb. disiplinler içerisinde insan problemi tartışılmıştır. Diğer yandan bu dönemde “felsefi antropoloji” olarak adlandırılan yeni bir disiplinin gelişmeye başladığı görülür (Özlem, 2000: 114). Özellikle 20. yüzyılda felsefi antropolojinin bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkması, insanın ne olduğu problemini sistemli bir şekilde ve ele alma açısından filozofların bu alana doğrudan katkı sağlamaları bakımından önemli olmuştur.

Bu dönemi simgeleyen felsefi öğretiler, bir bütün olarak insancıl (hümanist) felsefe olarak adlandırılır. İnsancıl felsefe iki büyük yaklaşım olan fenomenoloji ve varoluşçuluk

felsefesinden oluşmaktadır. Bu iki yaklaşıma göre, bireyin öznel yargıları aracılığıyla dünyayı yorumlama biçimi varlığın özünü oluşturur. Bu yaklaşımların bir başka ortak yönleri ise, insanın özde iyi olduğu ve varlığın olumlu amaçlara yöneltme eğilimi taşıdığıdır. Bu dönemde insan kendi özünü geçirdiği yaşantısal deneyimler aracılığıyla ve kendi öz istencini ile seçerek oluşturur (Aydın, 2000: 218). Bu bağlamda çağdaş filozofların insan üzerine ortaya koydukları görüşlere baktığımızda insan üzerine yeni bir yaklaşım getirdiklerini görmekteyiz. Bu dönemde yer alan ve insan üzerine fikir öne sürmüş birden fazla filozoftan söz edebiliriz.

Bu dönemde insan üzerine yeni bir yaklaşım getiren filozof Hegel'dir. "İnsan nedir?" sorusu Hegel felsefesi içerisinde insanın sabit olmayan yanına bakılarak ve insanlığın o ana kadar ortaya koymuş olduğu, yani tarihine bakılarak kısmen yanıtlanabilir ve bu sorulara verilebilecek tüm yanıtlar ancak o dönem içerisinde geçerli veya geçersiz sayılabilir. Hegel'in insan üzerine ortaya attığı görüşlere baktığımızda "İnsan nedir?" sorusu hiçbir zaman cevabını bulamayacak bir sorudur. Çünkü filozofların ortaya koymuş olduğu kendi bilincinde olma, özgür olma, akıl sahibi olma gibi özellikler insan için yeterli cevaplar değildir. Hegel'e göre insanı tarihsel geçmişte ve bugün ortaya koyduğu değerlere bakarak insanla insan, insanla toplum, insanla devlet ve insanla insanlığın ortak ürünü olan değerlere ve bunları akıl ile arasındaki ilişkilere bakarak sadece belirli bir dönem geçerli olabilecek bir görüş sahibi olabiliriz (Özcan, 2006: 298). Hegel insanın doğadaki yerini arar ve doğada yerini bulamayarak tarihe yönelir ve orada tabiatın tarihinin olmayacağına kanaat getirerek sadece insanın tarih olacağına karar verir. Bu da Hegel anlayışında insanın tarihi bir varlık olduğu anlayışını ortaya çıkarır.

Hegel'e göre kavram olarak ya da tür olarak insanın özünü oluşturan şey akıldır. İnsan sözcüğünü sadece bir kavram olarak ele alırsak insan bir hiçtir ve içi boş bir kavramdır. İşte burada Hegel'in insan görüşünün asıl önemi, felsefi açıdan, akıl denilen şeyin içini doldurmuş olmasında yatar. Akli tarihsel bir oluşum içerisinde ele alan Hegel, bu kavramı tarihsel olarak aşama aşama yaratmış olduğu eserlerden aile, toplum, devlet, siyaset, sanat, bilim, felsefe, ahlak ve benzeri değerlerden ayrı bir şey olmadığını, bunların insan düşüncesinde somutlaşmış biçimleri olduğunu göstermesiyle kavramın içini tam anlamıyla doldurmuştur (Özcan, 2006: 371). Özetle Hegel insanı açıklarken insan çabasını önemser ve çabanın sonucunda ortaya çıkan insanı kavram olarak veya tür olarak insandan ayırır.

Filozoflardan başka teologlar, bilim adamları, toplumbilimciler, biyologlar ve ekonomistler de kendi görüşleri içerisinde insanı ele almışlardır. Ancak gerek filozofların gerekse diğerlerinin düşünceleri arasındaki farklılıklar önemli düşünce karmaşasını beraberinde getirmiştir (Cihan, 2010: 45). Bu çerçevede içerisinde “İnsan nedir” sorusuna cevap vermenin mümkün olmadığını belirten Max Scheler “İnsanın Kozmostaki Yeri” adlı kitabında bu konudaki ihtiyaca cevap vermek istemiştir. Scheler insan konusunda o güne kadar verilmiş dini, felsefi ve bilimsel cevapların her birinin birbirini hesaba katmadan oluşturulmuş üç ayrı düşünce alanı olduğuna ve bunlar arasında birlik olmadığını söyler (Scheler, 1998: 35).

Yeni bir felsefi antropoloji yazmak isteyen Scheler, biyolojiden psikolojiye, bilgi kuramından toplum bilimine, din felsefesinden metafiziğe kadar uzanan geniş bir ilgi alanına sahiptir. Scheler’e göre bilginin hizmet edeceği ve etmesi gereken üç aşama vardır. Bunlar; İnsanı yetiştiren ve insana biçim kazandıran onun tam gelişimine hizmet eden bilgi, Zamandan bağımsız en yüksek temele hizmet eden bilgi, İnsanca amaçlar için dünyayı biçimlendiren, dünyaya pratik olarak egemen olma amacına hizmet eden pozitif bilimlerin bilgisidir (Scheler, 1998: 13). Birbiriyle yan yana olan bu bilgilerle insan kendini özgürce biçimlendiren bir varlık olarak ortaya koyar.

Scheler insanın morfolojik, psikolojik ve fizyolojik bakımdan hayvanlarla ortak yönlerinin olabileceğini kabul eder. Fakat başka hiçbir canlıya benzemeyen insandaki öz kavramını oluşturmaya çalışır. Bunu *geist* (Tin) olarak adlandırır. Scheler’e göre insan psiko-vital ve *geist* alanı olmak üzere iki ayrı varlık alanına sahiptir. Psiko-vital varlık alanı duygusal tepki, iç güdü, bellek ve zekâ alanı olmak üzere dört basamaktan oluşur. Bu basamaklar canlının gelişmişliğine göre canlıların sahip oldukları gelişmişlik basamaklarıdır. Bu dört basamakta insan ile diğer canlıların arasına bir fark konulamayacağını ve bu alanda hayvan ve insan arasında ancak bir derece farkının olabileceğini kabul eder. Scheler bu farkı *geist* kavramına bağlı olarak ortaya koyar. Akıl, ideleri düşünme, varlığın özünün algılanması gibi belli bir algılamayı; duygusal istemeye dayanan, örneğin iyilik, sevgi, pişmanlık gibi aktları içine aldığı düşündüğü *geist* kavramının sonlu varlık alanında görünen merkezine de kişi adını verir (Gökalp, 2014: 124- 126).

İnsan üzerine yeni görüşler ortaya atan Cassirer'e göre ise çağdaş düşüncedeki insana dair ele alınan görüşlerde ortaya çıkan karışıklığa dikkat çeken ilk kişi Max Scheler'dir. Cassirer sistematik ve tarihsel bir yaklaşımla, özellikle din, sanat, bilim, tarih, dil, teknik ve devlet öğretisine yönelik faaliyetleri ile bu geniş çaplı programın başlıca konusunun insan ve kültür olduğunu ortaya koyar. Cassirer'in düşüncesine göre, "İnsan nedir?" şeklindeki bir soruya verilecek tek ve birincil cevap, insanın aslında simgeleştiren bir varlık olmasıdır (Cassirer, 1997: 35). İnsanı insan olarak görmemizi sağlayan ve onu insan yapan aslında, onun objelere, varolana, olgulara veya fenomenlere sadece bir mana yüklemekle kalmamasıdır. Simgesel dizge aracılığıyla insan tek anlamlılıktan kurtulur. Ancak bu şekilde insanın ayırt edici yanını ifade edebilir ve insana açılmış olan yepyeni yolu kavrayabiliriz (Kuçuradi, 1997: 175). Kısaca Cassirer'e göre insanın özü ya da tabiatı ile alakalı uygun bir açıklama bulunuyorsa bu açıklama tözsel açıdan değil, sadece fonksiyonel bir açıklama olarak kabul edilebilir. Cassirer'in insan anlayışı insan etkinliklerinin çeşitli öğeleri olan dil, din, sanat, tarih gibi temel etkinliklerinin yapısını anlamaya yardımcı olacak bir felsefedir.

Böylece "İnsan nedir?" sorusunun cevabı Antikçağ'dan 20. yüzyıla kadar ontolojik, epistemolojik, etik ve politik eksende aranarak ortak bir sonuca varılamamıştır. Wilhelm Dilthey ve Ortega y Gasset de insan sorununu tarih sorunu bağlamında ele alacaklardır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### WILHELM DILTHEY FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU

#### 1.1. WILHELM DILTHEY'İN YAŞAMI VE ESERLERİ

Wilhelm Dilthey Alman düşünce tarihinde önemli ve etkili bir düşündürdür. 1833 yılında protestan bir ailenin çocuğu olarak Ren kıyısında olan Biebrich'de doğmuştur. Felsefe ve teoloji eğitimini almış olup aynı zamanda da tin bilimlerinin (insan bilimlerinin) yöntemi üzerinde çalışmıştır. İnsan yaşamı için tarihin önemli bir etken olduğunu, toplumların ve insan yaşamının tarihsel bir çerçeve içerisinde kavranabileceğini iddia eden bir Alman filozofudur. Dilthey lise bitirme sınavından sonra ailesinin baskısı üzerine ve aile geleneklerini izleyerek Heidelberg'te teoloji eğitimi almıştır. Teoloji eğitimini aldığı süreç içerisinde felsefe, tarih ve filoloji eğitimini alır. 1856 yılında felsefe ve teoloji bölümünü bitirir. Ailesinin isteğinin tersine kısa süren bir lise öğretmeni olmasının ardından akademik yaşama adım atar. Dilthey'in hayatı, dışsal olarak olaylı, kendini tamamıyla bilime adanmış bir üniversite profesörünün hayatıdır (Topakkaya, 2016: 13). Berlin'de çoğunlukla tarih ve felsefe çalışan Dilthey, Heidelberg'de ise tanrıbilim çalışmıştır. Berlin'de bir taraftan tarihçi Ranke'nin bir yandan da felsefeci Trendelenburg'un derslerine katılmıştır (Ulaş, 2002: 390).

Dilthey'a 1864 yılında *Schleiermacher'da Etik* isimli çalışması ile felsefe doktoru ünvanı verilmiştir. Doktorasını almasının ardından ise *Moral Bilincin Analizine Dair Bir Deneme* isimli eserle doçentliğini tamamlamıştır. 1865 yılında ise Dilthey felsefesinin ağırlıklı noktasını oluşturan tinsel bilimlerin sistematik olarak bir temele dayandırılmasına ön ayak olan *Bilgi Teorisine Dair Konseptler ve Tinsel Bilimlerin Mantığı* (Konzepte der Informationstheorie und der Logik der Geisteswissenschaften) isimli eserini ortaya çıkarmıştır. Dilthey, 1867-1868 yılları arasında Basel Üniversitesinde profesör olmuştur. O, Basel Üniversitesi'nde yaklaşık bir sene görev yapmasının ardından 1868 ve 1871 seneleri arasında yaklaşık üç yıl Kiel'de görev yapar. İlk eseri olan *Schleiermacher'ın Hayatı* (Leben Schleiermachers) 1870 senesinde yayımlanır. Sonrasında 1871 ve 1882 yılları arası dönemde Breslau'da profesör ünvanı ile çalışır. 1883 yılında Berlin Üniversitesine profesör kadrosuna ataması yapılan Dilthey bu üniversite bünyesinde 1908 yılına dek çalışmaya devam eder. 1883 yılında *Tinsel*

*Bilimlere Giriş* (Einleitung in die Geisteswissenschaften) eserini yayınlar. 1883'te yayınlanan bu eser, düşünülen ikinci cilt için bir ön hazırlık olması sebebiyle hazırlanmıştır. Ama daha sonra ikinci cilt tamamlanamamıştır. 1864 yılında *Betimsel ve Ayrışsal Psikoloji Üzerine Fikirler* (Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie) adlı eseri yayınlanır. Dilthey 1900 yılında gerek Husserl gerekse Hegel felsefesiyle yoğun olarak uğraşması ona *Tinsel Bilimlere Giriş* (Einleitung in die Geisteswissenschaften) adlı çalışmasını devam ettirme olanağını sağlamıştır. Dilthey aynı sene içerisinde oldukça önemli olan *Hermeneutiğin Oluşumu* (Die Entstehung der Hermeneutik) adlı makalesini yayınlamıştır. Dilthey, 1905 yılında akademik hayatına son verdikten sonra *Hegel'in Gençliğinin Öyküsü* (Die Jugendgeschichte Hegels) adlı seriyi yayınlamıştır. Bu çalışmadan bir yıl sonra *Yaşantı ve Şiir* (Das Erlebnis und die Dichtung) adlı eserini yayınlar. 1910 yılında *Tarihsel Dünyanın Tinsel Bilimlerde Kurulması* (Gründung Der Historischen Welt In Den Lametta-Wissenschaften) isimli eserini bitirir. 1911'de İtalya'nın Güney Tirol bölgesinde hayatını kaybeder (Topakkaya, 2016: 13-14).

Dilthey, insan bilimlerinin metodolojisine yönelik önemli katkılar yapmış Alman filozofudur. Doğa bilimlerinin özellikle 19. yüzyıldan itibaren daha da belirgin hale gelen yaygın etkisine karşı çıkışının yanında, insanı tarihsel olumsuzluğu ve değişkenliği içerisinde kavrayan bir yaşama felsefesi oluşturup ve geliştirmiş olmasıyla ün kazanmıştır (Cevizci, 2017: 567).

Dilthey, tarihsel bilgi ve doğa bilimleri arasındaki farkı ortaya koymaya çalışmaktadır. Yaşamış olduğu dönemde doğa bilimlerinin baskın anlayışına rağmen Dilthey, insanı merkeze alan bir yaşama felsefesi geliştirmiştir. Aynı zamanda da tin bilimlerinin temelini araştırmıştır. Bu araştırmalarının ürünü olan *Tin Bilimlerine Giriş* eserinin ilk cildi 1883 yılında ortaya çıkmıştır. Dilthey'in geliştirmiş olduğu bilim anlayışı daha çok, tarih alanında etkili olmakla birlikte yeni bir tarih felsefesinin doğmasına ışık tutmuştur. Hemen hemen tüm düşüncelerini insan varlığı üzerinde yoğunlaştıran Dilthey, bu yeni tarih anlayışının ilgi alanına giren kültür ürünlerini yeniden ele alıp yorumlamaya başlamıştır (Taşkın ve Becermen, 2013: 473-474).

Felsefe, insan bilimleri ve tarih üzerine olan çeşitli yazılarında Dilthey, hem tarihselcilik hem de yaşam felsefesinden çeşitli öğeleri, doğa bilimlerinin başarılarına duyulan takdirle birleştirir. Tarihselcilik ve yaşam felsefesi, tarihin insan hayatını

anlamada anahtar olduğu inancında bir araya gelmektedir. Dilthey açısından insan içerisinde bulunduğu ve yapmış olduğu tarihi sayesinde anlaşılabilir. Bu bağlamda gerek Dilthey'in içerisinde bulunduğu çağ gerekse de kendi düşüncelerinde tarih araştırmaları büyük önem kazanmaktadır (West, 2005: 138-139).

Böylece Dilthey, kendisinden önceki veya içerisinde bulunduğu dönemin pozitivist anlayışların doğa bilimleri içerisinde insanı eksik olarak açıkladıkları görüşündedir. Modern çağla birlikte bilim kavramından bahsedilince doğa bilimleri anlaşılmış, bilimin temel ölçütüde doğa bilimlerinin yöntemine göre çalışmak şeklinde belirlenmiştir. Bundan dolayı toplumu, insanı ve tarihi konu alan bilimler doğa bilimleri yöntemine göre şekillenmiştir. Fakat Dilthey, Almanya'da güçlü bir gelenek olan tarihçilikten yararlanarak tin bilimleri olarak adlandırdığı insan ve tarih bilimlerinin konusu ve yönteminin doğa bilimlerinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Dilthey tin bilimleri olarak adlandırdığı kavramın insanın içerisinde bulunduğu yaşama dünyasının dışında olmayacağını öne sürmektedir (Dilthey, 2011: 22-23).

Dilthey, kendi ve kendinden önceki dönemlerin insan ve tarih anlayışlarını sadece yaşadıkları dönem açısından ele aldıkları için eksik bulmuştur. Dilthey'a göre dönemin tarih anlayışları yaşanan çağın değerlerine göre tarihi temellendirmişlerdir. Bu durum Dilthey açısından insan yaşamını göz ardı etmektedir. Ona göre tarih bir bütün olarak ele alınmalıdır. Dilthey, çalışmalarında, Herder ve Alman Tarih Okulu'nun etkisinde olduğu kadar Hegel'in tin kavramının da etkisi altındadır. Fakat Dilthey, Hegel'den farklı olarak tine insan yapısı, toplumsal bir ürün olarak bakmaktadır. Ona göre tin, insanın tarih ve toplum içindeki yapıp etmelerinin bütünüdür ve tinsellik, tarihsellikten ibarettir (Dilthey, 2011: 24-25).

Dilthey, yaşamı boyunca belli başlı kaynaklardan yararlanmıştır. Bunlar; Herder, Vico, Goethe, Schleiermacher'ın hep dile getirdiği gibi on dokuzuncu yüzyılın felsefi hermeneutiği, Romantik Filoloji Okulu, Hegel ve Alman Tarih Okulu'nun tarihçilik anlayışdır (Dilthey, 1932: 161). Dilthey, Schleiermacher'ın felsefi hermeneutiğinin etkisi altında kalmış ve hermeneutiği, tarihi ve tarihselliği ile bir bütün halinde insanı; yani geniş manada kültürü meydana getiren ve yaptığı şeyin, kültür bünyesinde yaşayan konumu ile insanı anlayabilmenin organonu şeklinde görmüştür. Dilthey bu etkiler içerisinde yöneldiği Batı tarihinin tümünü, özellikle batı bilim ve sanat tarihini

derinlemesine araştırmış ve yorumlamıştır. Dilthey bu derinleşme ve yoğunlaşma içerisinde, tarihi ve toplumu konu edinen bilimlerin, yani tin bilimlerinin dayanmış olduğu Kant'ın Saf Aklın Eleştirisinde işaret ettiği zeminden farklı bir epistemolojik araştırmaya yönelmiştir (Taşkın ve Becermen, 2013: 473-474).

Dilthey'in çalışmalarının kapsamı, ilgi alanlarının genişliği ve bilgisinin derinliği hayranlık uyandırıcıdır. Dilthey düşünceleriyle metafizik, ahlak felsefesi ve bilgi teorisine katkıda bulunmuştur. Bunlara ek olarak Dilthey, Rönesans, Reform, Alman Aydınlanması ve Alman idealizminin gelişimi üzerine aydınlatıcı bir şekilde yazan özgün bir fikir tarihçisidir. İnsan doğasının değişen kavramlarını ve psikolojinin işlevini araştırıp ve aynı zamanda edebiyat eleştirisinde etkili çalışmalar üretmiştir (Rickmann, 1967: 403).

## 1.2. WILHELM DILTHEY'DA BİLGİ SORUNU

W. Dilthey, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ve yirminci yüzyılın ilk on bir yılını yaşamış çağdaş dönemin en önemli düşünürlerinden biridir. Yaşam felsefesi, tarih felsefesi ve hermeneutiğe yaptığı katkılarla bilinir (Özlem, 2000: 73). Dilthey filozof olduğu kadar aynı zamanda bir tarihçidir. Nitekim o kültür tarihçisi, sanat tarihçisi, felsefe tarihçisi olarak bilinmiştir (Özlem, 2018: 18).

Çok yönlü düşünür olan Dilthey, aynı zamanda felsefe tarihinde tin bilimlerinin epistemoloğu olarak bilinir. Bu bağlamda Dilthey tin bilimleri ve kültür bilimlerinin felsefi bilgi kuramcısıdır. Kendisinin tin bilimleri adını verdiği ama günümüzde daha çok tarih ve toplum bilimleri, sosyal bilimler ve kültür bilimleri adını alan bilimlerin felsefi yönüyle uğraşmış bir yaşama düşünürüdür. Dilthey'in geliştirmiş olduğu felsefe tutumu, çalışmalarını baştan beri hareketlendirmiş olup, yaşamının sonlarına doğru kesin anlatımını bulan köklü bir düşünce içerisinde şekillendirmektedir. Dilthey'a göre *"Şimdiki zamanın felsefe düşüncüsü yaşama susamıştır, yaşama açtır"* (Uygur, 1996: 114). Bu gereksinimi ise Dilthey'a göre en iyi yaşam felsefesi geliştirebilir. Bundan dolayı Dilthey'ı bir tarihçi veya usta bir tarihçi olarak nitelendirebiliriz.

Dilthey'in yaşama felsefesinde, Kant'ın olduğu kadar, Hegel, Schleiermacher ve Schelling'in idealist ve romantik felsefesinin ve aynı zamanda İngiliz deneyimciliğinin etkileri görülmektedir. Bu bağlamda Dilthey'in felsefeye en büyük katkısı genel olarak

tin bilimleriyle, özellikle de tarihle ilgili epistemolojik analizidir (Cevizci, 2017: 567). Dilthey, bilim anlamında tarihin sorunlarını bilimin içinden gelerek tanımıştır. Tarihin Almanya’da göstermiş olduğu güçlü gelişmeyi ve bilimin sorunlarını yakından takip etmiştir. Dilthey, Alman Tarih Okulu’nun tarihçiliğinde somut hale gelen tarih bilimine yönelmiştir. Burada bir bilimin dayanması gereken temellerin birçoğunu görerek ve bulduğu eksiklikleri gidermek için *tinsel bilim* kavramını bilgi kuramsal düzlemde temellendirmeye çalışmıştır (Özlem, 1996: 25).

Dilthey’ı ele alırken onun hem kültür bilimlerini hem de tin bilimlerini temellendirme konusundaki epistemolojik bilgi kuramsal yönünü ele almamız gerekir. Özellikle tin bilimlerinin epistemolojik sorunlarıyla ilgilenen Dilthey aynı zamanda da kültür bilimlerinin yöntemi, konusu, doğa bilimleriyle arasındaki ilişkiler, benzerlikler ve farklılıklar üzerinde çalışmalar yapmıştır.

Dilthey, tarihle özellikle kültür tarihiyle uğraşmıştır. Bundan dolayı onun içinde bulunduğu dönem ile ilişkisine bakmak uygun olacaktır. Çünkü her filozof belli bir çağda, belli bir toplumda ve kültürde yaşar. Dolayısıyla her filozof kendi çağının kültürünün sorunlarıyla kuşatılmış olup bunlarla karşı karşıyadır. Filozofun sorduğu sorularla ve cevap aradığı sorular sadece kendi aklıyla sorduğu sorular değil aynı zamanda onun içinde bulunduğu çağdan etkilenecek sorduğu sorulardır. Bu anlamda felsefenin tarihle, kültürle yaşanan tarihsel dönemle de bir ilişkisi vardır. Aynı anlayış Dilthey’da da söz konusudur (Günay, 2003b: 11). Bu bağlamda Dilthey’da kendi çağından etkilenecek fikirlerini oluşturma yoluna gitmiştir. Dilthey felsefeye nasıl bakıyor? bu sorudan yola çıkarak felsefe karşısında takındığı tutum özellikle yararlandığı, beslendiği filozoflara bakmamız gerekir. Yine tarihsel tinsel gerçekliğin nesnel bilgisi mümkün müdür? Ya da tarihsel bilginin imkânı karşısında Dilthey nasıl bir tavır takınıyor? gibi sorulardan yola çıkarak Dilthey’ın bilgi ve yöntem anlayışını, insana ve tarihe nasıl baktığını açıklamaya çalışacağız.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Dilthey, filozof olduğu kadar aynı zamanda bir tarihçidir. O özellikle tin bilimlerinin epistemolojik sorunlarıyla ilgilenmiştir. Kültür bilimlerinin yöntemi, konusu, doğa bilimleriyle arasındaki ilişkiler, farklılıklar ve benzerlikler üzerinde çalışmalar yapmıştır. İşte bu noktada şöyle bir soru ile karşılaşabiliriz. Dilthey neden başka problemlerle değil de tin bilimleriyle, kültür

bilimlerinin konusu ve yöntemleriyle ilgilenmiştir? 17. yüzyıldan itibaren fen bilimlerinin ve doğa bilimlerinin geliştiğini görmekteyiz. Çünkü önceki yüzyıllarda felsefe ile bilim arasında pek bir ayırım söz konusu değildir. Ama günümüze doğru geline nokta baktığımızda önce doğa bilimleri daha sonra sosyal bilimler felsefeden ayrılarak kendine özgü konuları kendine özgü yöntemleri ele almaya başlamışlardır. Bu anlamda doğa bilimleri daha önce felsefeden bağımsızlaşıp kendi konularına yönelip kendi yöntemlerini elde etmişlerdir (Dilthey, 1932: 15-16). Böylece Descartes'ın Kant'ın, Locke'un ve Vico'nun çalışmaları doğa bilimlerinin epistemolojisini temellendiren çalışmalar olmuştur. 19. yüzyıla geldiğimizde ise tarihe verilen önem büyük ölçüde artmıştır. Böylece 19. yüzyıl tarih yüzyılı olarak adlandırılır. Bu dönemde tarih hakkında akademik çalışmalara önem verilmiştir. Ama henüz tarih, antropoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilimlerin, kültür bilimlerin Dilthey'in söylemiyle tin bilimlerinin bilimsellikleri konusunda bir tartışma söz konusudur. Hatta tarih toplum ve kültürü konu edinen bilimlerin nasıl adlandırılacağı bile belli değildir (Günay, 2003b: 21-23).

*“Fiziksel dünyaya ilişkin bilgimiz Dilthey'in çalışmalarında tartışılabilir birincil konu değildir. Dilthey'in metodolojisi tin bilimlerine ilişkindir. Önemle üzerinde durduğu temel konu bu iki metodoloji arasındaki farktır”* (Özlem, 2018: 19).

Dolayısıyla 19. yüzyılda Dilthey'in neden tin bilimleri, tarih ve toplum bilimlerini ele aldığını anlamamız mümkündür. Çünkü tarih, sosyoloji başta olmak üzere yeni bir bilim alanı ve bilimsel disiplinler oluşmuştur. Bu bilimlerin konusu ne olacak? Yöntemi nasıl olacak? Nasıl adlandırılacak? Doğa bilimleri ile ilişkileri nasıl kurulacak? gibi sorularla karşılaşırız. Descartes, Locke, Hume gibi filozoflara baktığımızda bu filozoflarda da yöntem probleminin ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Descartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma*, Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* gibi. Kısacası 17. ve 18. yüzyıl filozoflarında epistemolojik problemler, yöntemle ilgili problemler ön plandadır. Bununla birlikte 19. yüzyıla baktığımızda bu defa tarih, insan ve toplumu konu edinen bilimlerin hangi yöntemlerle yapılacağı ve nasıl temellendirileceği felsefenin bir konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte burada Dilthey'in kendine özgü bir yönü ön plana çıkmaktadır. Dilthey, belli bir yaşama felsefesi belli bir yaşama kavramı temelinde tin bilimlerini, sosyal bilimleri kurmak ve temellendirmeyi amaç edinmiştir. Kierkegaard ve Bergson'da olduğu gibi belli bir yaşama varoluş yorumu yapmak ya da tarihi varoluşu irrasyonel akıldışı bir süreç olarak

görüp bunun felsefi yorumunu yapmak yerine, yaşama ve tarihsellik kavramı zemininde tin bilimlerini temellendirmeye çalışmıştır (Günay, 2003b: 12-20). Buradan hareketle Dilthey bilgi anlayışını oluştururken yeniçağ epistemolojisinin epistemik özne anlayışına karşı kendi özne kavrayışını şu şekilde ifade etmektedir:

“Ben tam da bu noktada kendimi Kant, Locke ve Hume’un bağlı bulundukları epistemolojist okul ile birçok noktada uzlaşmış halde görüyorum. Ancak bu duruma karşılık olarak, felsefenin tüm temel dayanaklarını yalnızca onlar aracılığıyla bilebildiğimiz bilinç olguları bağlamına, bahsedilen okulun değindiğinden çok başka türlü değinmek mecburiyetindeyim. Herder ya da Wilhelm von Humboldt’unkilerde görüldüğü üzere, minimum sayıda ve bilimsel kurgu ile çok da aynı çizgide olmayan savlar önemsenmezse, şimdiye dek gelişimi çerçevesinde epistemoloji, Kant’taki şekilde, deneyi ve bunun yanında bilgiyi ham bir bilişsel tasarım altına sokan olgu’dan esinlenerek açıklamıştır. Kant, Locke ve Hume’un tasarlamış oldukları süjenin yani bilen nesnenin damarları içinde asla gerçek kan dolaşmaz; tam tersi, süjenin damarlarında katışıksız bir düşünme faaliyeti kabul edilen aklın damıtılmış öz suyu dolaşmaktadır. Halbuki beni ilgilendiren, insan ile hem tarihsel hem de psikolojik olarak uğraşmaktır” (Dilthey, 2011: 16).

Buradan hareketle Dilthey’in bilgi anlayışını ele alırken kendisinden önceki felsefe geleneğini nasıl değerlendirdiğine bakmak yararlı olur. Dilthey özellikle Descartes’ın bilgi anlayışının epistemik özne kavramına eleştiri getirir. Kant’tan yararlanır ama Kant’ta da eleştiri getirir. Dilthey’a göre Kant tarihe epistemolojik bakımdan değil de daha çok etik bakımdan yönelmiştir. İşte burada tarihe ve aynı zamanda tarihsel bilgiye yönelme bağlamında Dilthey ve Kant arasında bir ayrım karşımıza çıkar. Dilthey felsefenin görevi olarak tarihsel bilginin epistemolojik ve mantıksal temellerini çözme işinin Kant’tan esinlenerek yapılması gerektiğini düşünmüştür. Fakat Kant’ın bir tarih epistemolojisi geliştirmemesinden dolayı duyulan eksikliğinde altını çizmektedir (Özlem, 2018: 16). Kant’ın epistemolojisinde insan genel olarak, duyarlık ve zihin bağıntısı içerisinde gerçekliği bilen bir varlık olarak anlaşılmaktadır. Dilthey ise bu yaklaşımın karşısına, insanın sadece bilen bir varlık olmadığını, tersine bilginin yani bilme ediminin de ancak değerlendirme, isteme ve eylemenin birlikte olması gerektiğini belirtmektedir (Günay, 2003b: 21).

Dilthey’a göre Kant’ta aklın tarihselliği eksik kalmıştır. Bunun sebebi de transandantal felsefenin apriori olma özelliğidir. Dilthey bu durumu şöyle dile getirmektedir: “*Kant’ın apriorisi sabit ve ölüdür. Fakat benim anladığıma göre bilincin*

*gerçek varoluş şartları canlı ve tarihsel süreçlerdir. Bunlar belirli bir gelişim gösterirler ve kendi tarihlerine sahiptirler. Tarih, hayatı kendisiyle düşündüğümüz, görünürde sabit ve ölü olan bu varoluş şartlarını kavramaktadır”* (Topakkaya, 2016: 20) Dilthey Kant’ın apriorisinin geçerliliğini yitirdiği tespitinde bulunmaktadır. Bilen öznenin artık Kant’ta olduğu gibi bilginin zamanüstü şartlarının imkanıyla karakterize edilmesi söz konusu değildir.

Öte yandan Dilthey’in bilgi teorisi, yalnızca pozitivizmle olan tartışmalarıyla değil; aynı zamanda Kant’ın transandantal felsefesiyle hesaplaşması sayesinde gelişmiş ve şeklini almıştır. Bu bağlamda Dilthey’a göre Kant’ın apriorizminin de en az pozitivizm kadar yanıltıcı ve yanlış olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla doğru bir bilgi teorisi geliştirmek için her iki uç düşünceden de uzak durmak gerekir. Buna karşıt olarak Dilthey Kant’ın şartsız tecrübe ile ilgili düşüncelerini benimser. Dilthey kendi çıkış noktasının Kant olduğunu bizzat kendi söyler. Aynı zamanda o, Kant’ta eleştirel olarak kendi bilgi teorisini geliştirmeyi denediği karşı pozisyonunda bulur. Bu anlamda Dilthey’in ilk zamanlar Kant’ın meşhur bilginin imkânı, şartları ile ilgili görüşlerine oldukça ilgi duyduğu gerçektir (Topakkaya, 2016: 19).

Dilthey’a göre Bacon’dan bu zamana kadar bilgi kuramı, bilim kavramını her zaman doğa bilim kavramına göre konumlamıştır. Yani yeniçağın ortaya koymuş olduğu bilgi kuramı bilim ile doğa bilim kavramlarını birbirine özdeş kılmıştır. Bu durumda, toplumsal ve insani olaylar ya devlet öğretisi, hukuk öğretisi ve politika öğretisi gibi normatif disiplinlerin konusu yapılmış veya son olarak Comte pozitivizminin elinde doğa bilimini örnek alan ve sözcük anlamıyla olduğu kadar konusuna uygun olmayan yöntemlerle melez olan bir sosyolojiye bırakılmıştır (Özlem, 1996: 25).

Politika öğretisi, devlet öğretisi ve hukuk öğretisi gibi alanlar etik temellere dayanan normlar üreten aynı zamanda toplumsal olaylara bu normlar bağlamında bakan disiplinler olarak şüphesiz bilim sayılmaları mümkün değildir. Dilthey’a göre bilim normatif yani kural koyucu olamaz; bilim ancak olaylar arasındaki düzenlilikleri açığa çıkarmaya çalışan kısaca kural bulan bir etkinlik olabilir. Bilim olması gereken ile değil tersine ancak olan ile uğraşmalıdır. Bu durumda toplumsal ve insani olayları inceleyecek etkinlik olarak geriye kendisine bir türlü bilim statüsü tanınmayan tarih ile Comte’un pozitivizminin sosyolojisi kalmaktadır. Dilthey’a göre tarihte geleneksel *theoria-historia*

karşıtlığı içerisinde antikçağdan bu yana bir türlü sağlam zemin bulamadığı açıktır (Özlem, 1996: 26).

Tüm bunlara dayanarak Dilthey'in temelde geliştirmek istediği bir tarih epistemolojisi. O, özellikle bilgi kuramını, tarihselliği dışlayan yeniçağın doğa bilimci bilgi kuramıyla sınırlı tutamaz (Özlem, 1996: 29). Tarihsel dünyanın nesnel bilgisi nasıl mümkündür? sorusuna cevap verme arayışı içerisinde. Burada Dilthey kendisinden önceki filozofları şöyle değerlendirmiştir: *“Entelektüel gelişme tarihi, bilgi olayını ele alırken bilgi ağacının güneş ışığı altındaki gelişimini izlemekle yetinmiştir. İşte bu ağacın yer altında kalan kökleri, şimdi bir bilgi kuramsal temellendirmeyi beklemektedir”* (Dilthey, 2011: 19).

Dilthey, yeniçağın doğabilimci bilgi kuramını kabul etmemektedir. Ancak Dilthey, bu bilgi kuramının kendisini de bizim gözümüzde aydınlık olarak kılacak olan bir meta-epistemoloji tasarlar. Bilgi ağacının köklerini de araştırarak olan bu meta epistemolojinin, ancak tarihsellik, tinsellik ve yaşama kavramları altında yapılabileceğini öne sürer. Dolayısıyla bu kökler, doğa bilimci bilgi kuramını da olanaklı kılan tinsel şeylerdir. Dilthey için bu tinsel şeylerin araştırılmasına yönelik bir meta-epistemoloji, artık bir yaşama felsefesi tabanına dayalı olması gerekir. (Özlem, 2001: 185-186). Tarihselliği, tinselliği ve yaşamının bütünlüğünü konu edinen yaşama felsefesine destek olacak olan tin bilimlerine nasıl bir bilgi kuramı uygun düşebilir? Dilthey'in yeniçağ epistemolojisine yöneltmiş olduğu eleştirilerin sebebi, bilginin yaşama gerçekliğinden yalıtık olarak ele alınmasıdır. Oysa tüm bilme edimimiz, yaşama gerçekliğinin, tarihsel ortamı içerisinde gerçekleşmektedir (Günay, 2003b: 28).

Öte yandan Dilthey'a göre yeniçağın bilgi teorisinde, numen olmasa da fenomen olarak yani dış dünyanın gerçekliğine duyulan bir inanç söz konusudur. Dolayısıyla buna karşılık insanın isteyen-hisseden-tasarlayıp amaçlayan özü, insanı kendisine özdeş kılmaktadır. Bu öz, bu haliyle, dış dünyadan (yani bizden bağımsız olarak kendi uzamsal belirlenimi içindeki gerçeklikten) daha kesin bir veridir. Öyle ki yaşama ait salt bir veri ya da verilmiş bir şey değildir. İnsan dış dünyadaki neden-etki bağına ya da bu bağa göre oluşan süreci yeterince bilemez (Özlem, 2001: 183). Dilthey'a göre oluşturulacak bir bilgi kuramı, artık tarihselliği dışlayan yeniçağın doğabilimci bilgi kuramı ile sınırlı tutulması

mümkün değildir. Bu durum Dilthey'a göre bilgi kuramında tarihsel düşünmenin donatıcılığını saptamak gerekir.

Kısaca Dilthey, yeniçağın bilgi kuramında numenlere yer vermese de fenomenlere kendi bilgi teorisinde büyük önem verir. O fenomenlerin bilgi teorisi için vazgeçilmez olduğunu şu cümlelerle ifade eder (Özlem, 2001: 183). Felsefenin belki de en önemli görülen elemanı hiç şüphe yoktur ki fenomenlerdir. Bu duruma göre benim adıma burada yaşananların tümünü belleğimin bir gerçekliği şeklinde karşıma geçmektedir. Bahsettiğim gibi her bir nesne bana hakikatin bir uzantısı veya bilincin bir edimi olarak sunulmuştur. Herhangi bir obje yalnızca bir bilinçte ve bir bilinç için burada bulunur (Topakkaya, 2016: 21). Dilthey'da gerçeklik kavramı bilinç kavramıyla yakından ilişkilidir. Ona göre bilinçten bağımsız bir gerçeklik ve dış dünya söz konusu değildir. Fakat bu durum Dilthey'ın rasyonalist bir düşünür olduğu anlamına gelmemelidir. Dilthey bununla daha çok bilinçle nesneler arasında karşılıklı etkileşimin olduğunu vurgulamak istemektedir.

Dilthey, tarihselci bilgi anlayışıyla daha önceki akılcı, deneyci ve eleştirci anlayışlarına yani Descartes, Locke ve Kant'tın bilgi anlayışlarının bir derlemesini yapmaya çalışır. Bilginin oluşum sürecinde göz önüne alınamayan etkenlerin özellikle insanın ve yaşamın bütünlüğünü temel almak gerektiğini belirtir. Tarihselci bilgi anlayışla Dilthey epistemolojinin temel kavramları olarak görülen özne, nesne, deney, deneyim ve doğruluk gibim kavramları yeniden yorumlama ve değerlendirmeye çalışır. Çünkü daha önceki felsefi anlayışlar örneğin; Locke'ta, Hume'da gördüğümüz gibi kabaca deneyimi temele alan ya da Descartes, Leibniz gibi filozoflarda akıl ve akılsallığı temele alan anlayışla bilgiyi temellendirmeye çalışır. Ya da Descartes'ta olduğu gibi bilginin oluşumunda akıl ve deneyimi birlikte ele almaya yönelik daha sentezci bir yaklaşımla karşılaşırız. Ama ne Descartes'te ne de Kant'ta tarih ve toplum bilimlerinin nasıl temellendirildiğine dair pek bir şey bulamıyoruz. Bu bağlamda Dilthey bu ve benzeri filozofları eleştirmekle birlikte gerektiğinde onlardan yararlanarak tarih, toplum ve tin bilimlerini temellendirmeye çalışır.

Dilthey, kendisinden önceki bilgi anlayışlarını daha önce de belirttiğimiz gibi sadece bilginin yüzeydeki yapıcı unsurlarının tanımlayabileceğini söyler. Yüzeyin altında kalan yapıcı unsurların isteme, duygulanma, hissetme, antipati, sempati, amaç koyma ve değer

verme gibi unsurların tanımlanamayacağını belirtir. Burada sadece bilen bir varlık olarak özne yani epistemik özne anlayışı karşımıza çıkar. Epistemik özneninde Dilthey'a göre iki özelliği vardır. Bir yönüyle akıl sahibi olarak bir varlık olma diğer yönüyle de duyum, algı ve tasarım bağlantısı içerisinde bilen bir varlık olmasıdır. Tarih alanında ya da tarihsel dünyada diğer öznenen söz ettiğimizde Dilthey'a göre burada özne aynı zamanda tarihsel nelik olup aynı zamanda tarihsel nitelik taşımaktadır. Tarihsel dünyayı araştıran kişi, aynı zamanda bu dünyanın içinde hem onun ortaya koymuş olduğu ürünü hem de bu tarihsel dünyayı kurmakta olan kişidir (Günay, 2003b: 27). İnsanın tarihsel bir varlık olması tarih içinde hem tarihin ürünü olduğu anlamına geliyor hem de tarihi oluşturan varlık anlamını taşır.

Dilthey'a göre tarihi de sağlam temellere dayatabilmek için başka bir bilgi kuramına gereksinim vardır. Bu bağlamda ona göre bu yeni bilgi kuramı Aristoteles'in ontolojik temelli realist bilgi kuramı olamayacağı gibi Bacon'la başlayıp Locke ve Hume üzerinden geçip Kant'ta olgunluğa erişen yeniçağın bilgi kuramı da olamaz. Fakat Kant'ın bilgi teorisi, teorik aklın yetkin bir çözümlemesini ortaya çıkarmıştır; ortaya çıkan bu bilgi teorisi, tüm bilgi hep akıl sahibi varlık olarak insan ve doğayı karşı karşıya koyan bir süje-obje ilişkisinden hareket etmektedir. Dolayısıyla Dilthey'a göre *“Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında, sağlam bir düşünme etkinliği olarak aklın damıtılmış öz suyu dolaşır”* (Özlem, 2001: 181).

Dilthey'in düşüncesine göre, insanın totaldeki kimliği ve bütünlüğü tarihsel şekilde meydana gelir. Bu hususa *Tin Bilimlerine Giriş* isimli yapıtında şu şekilde değinmektedir: Bizim gerçeklik üzerine olan tasarımımızın ve bu konudaki bilgimizin en mühim yapıtaşları, elemanları: kişisel hayatın birliği, dışımızdaki kişiler, dış dünya, kişilerin zaman içerisindeki hayatları ve bu hayatların hem birbirlerine hem de karşılıklı olan tüm etkileridir. İnsanın hedef, istek ve duygu koymayı esas aldığı gerçek hayat sürme aşaması, işte yalnızca bahsedilen bütünlüğün çok sesliliği içerisinde algılanabilir. İlgili kavrama da salt aklın a priorielerine başvurarak asla sağlanamaz; zira tam tersine, bu noktada salt apriori bir bilgi imkanının kabul edilmesi, içinde olduğumuz konumlar totalinden elde edilen bir gelişim tarihi mevzu bahistir. Yani aslında bizleri felsefeye iten bütün sorulara, bahsedilen tarihsel gelişme cevap verebilir (Dilthey, 2011: 17).

Dilthey yeniçağın bilgi teorisini bilen özne olarak her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış bir akıl varlığı olarak görmektedir. Oysa insanın akıl sahibi varlık olması Dilthey'a göre onun total kimliğinin belli bir yanıdır ve onun bu yanı aynı zamanda bu total kimlikten hiçbir şeyi dışarıdan almadan kendi başına ve arı olarak kalan bir şey gibi düşünülemez. Dolayısıyla bilgi problemi her şeyden önce insanın bu total kimliğinin gözetilerek ele alınabilir. Dilthey'a göre bilgi problemini ele almak için, insanı, isteyen, hisseden ve bir şeyler tasarlayıp amaçlar koyan yönünü ele almak gerekir. Dolayısıyla insanı açıklamak için bilginin ve bilgi kavramlarının (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında da temele koymak gerekir (Özlem, 2020: 35). Bu bağlamda bilginin ve bilgi kavramlarının yalnız tasarım, algı ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadıklarına yönelmek gerekir.

Bu sayede Dilthey, insanın bütüncül var oluşunun, bütünlüğünün neye karşılık geldiği sorusunu, bahsedilen bütünlüğün tarihsel süreç boyunca izlemek ile cevaplayabileceğimizi ifade eder. Bilgiye dair probleme ise yalnızca tarihsel gelişimdeki bu bütünlükten insanın total kimliğinden kalkılarak adım atılabilir. Bu bütünlük görülen insanın total kimliğiye, her zaman yalnız insan varoluşunun diğer insanlar ile olan etkileşimi içinde meydana gelir. Dilthey'in ifadesi ile; *"Bana kendi ruhsal durumlarımı haber veren iç deney, tek olarak ele alındığında, bende şahsi kişiselliğimin bilincinin ortaya çıkabilmesi adına yeterli olmamaktadır. Ben, her şeyden evvel kendi kişiselliğimi yalnızca başkaları ile kıyasladığımda deneyimlemiş oluyorum"* (Özlem, 2001: 183). Bu sebeple Dilthey'in gözünde yeniçağın bilgi teorisi kişi ya da bilgi-kuramsal metot ismi ile öznenin olabilirliğine imkân sunan bu başkaları ile kıyaslama durumunu, bahsedilen temel pratik *tarihsel* durumu atlamıştır. Bu doğrultuda dış dünya yeniçağın bilgi teorisi çerçevesinde birtakım salt kavramlar dahilinde işlenmesinin ürünü olarak kabul edilmiştir. Halbuki objenin olabilirliğini bu başkaları ile kıyaslama sağlamış olduğu gibi, başlı başına süje, bahsedilen başkaları ile kıyaslamamanın zamansal toplamı şeklinde tarihin bir ürünüdür. Bu şekilde de o aslında toplumsal bir şeydir (Özlem, 2001: 182-183).

Dilthey hem insani varoluşun tarihselliğini vurgulaması hem de bu varoluşun yine tarihsel bir yaklaşımla kavranılabileceğine ilişkin tutumuyla tarihselci ve hermeneutik felsefenin önde gelen düşünürlerinden olmuştur. İnsanın bütüncül oluşumunu, tarihsel gelişimi içerisinde ele alan Dilthey, bilgi sorununa da ancak tarihsel gelişme içerisindeki bütünlükten yani insanın total kimliğinden hareketle açıklamaya çalışır (Cihan, 2008: 43).

Bilginin ancak tarihsellik bağlamında mümkün olabileceği düşüncesinden hareketle Dilthey, söz konusu tarihsel bağlamın (yaşam, tarih-kültür dünyası) görelilik sorunu açısından önemi üzerinde durmuştur.

Buraya kadar genel anlamda bir çerçevesini çizmeye çalıştığımız Dilthey'in görüşleri bağlamında oluşturduğu görüşlerini şu şekilde özetleyebiliriz. *“Bilen öznenin damarlarında gerçek anlamda kanın dolaşabilmesi için epistemoloji nereden hareket etmelidir? Veya Dilthey'in bilgi teorisinin kendisine konu etmiş olduğu nesnenin temel özellikleri nelerdir?”* Dilthey tüm bu sorulardan hareketle epistemolojisini temelde insan doğasının totalitesine yöneltmektedir. Bilen özne, sadece duyarlık- kategori, duyum tasarım bağıntısı içerisinde ele alınamaz. Özne sadece gerçek yaşama süreci içerisinde bilebilir. Bundan dolayı özne nesneyle oluşturmuş olduğu bağıntıyı bilmenin, eylemin, istemenin ve değerlendirmenin bir birliği içerisinde kurmaktadır. Bu durumda felsefe için en temel görev bütün bunların birlikte bilginin, bilgi kavramlarının ve bilgi ilkelerinin temelinde yattığını görmektir (Riedel, 2003: 68-70). Dilthey'a göre bilginin unsurları yaşantılardır. Yaşantılar felsefi refleksiyonun içerisinde olan yaşamın kendisindeki temel süreçlere bağlı olarak bilgiyi meydana getirmektedirler.

Kısaca, Dilthey'a göre Rönesans'la başlayan bilimsel ve felsefi gelişmeler yeni bir bilgi teorisi kurulmasını zorunlu kılmaktadır. Böyle bir bilgi teorisinde metafiziğin yeri söz konusu olamaz. Ayrıca Kant'ın transandantal felsefesi de bu yeni bilgi teorisi için yeterli olmayıp model olamaz. Dilthey, Kant'ın ve Hegel'in mutlak bilginin kendini açması düşüncesinin felsefi tartışmalarda önemini yitirdiğini belirtmektedir. Dilthey bu düşüncelerden yola çıkarak doğa bilimleri ve tinsel bilimlere ait bilgi teorisi çalışmalarının çok daha fazla ilgi gördüğünü öne sürmektedir (Topakkaya, 2016: 15). Dilthey'in ortaya atmış olduğu bu düşüncelerden hareketle bilgi anlayışını temellendiren tin bilimlerini ve tin bilimlerinin yöntemi olarak hermeneutik kavramını nasıl ele aldığını açıklamaya çalışacağız.

### 1.2.1. Tin Bilimleri

19. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Dilthey, oluşturmuş olduğu felsefesinin temelini tin bilimleri oluşturmaktadır. Onun amacı tin bilimlerini sistematik ve tarihsel olarak temellendirmektir. Aynı zamanda tin bilimlerini de doğa bilimlerinin

epistemolojik bağlamda ulaştığı seviyeye çıkartmaktır. Bu amacını gerçekleştirmek için içerisinde yaşamış olduğu baskın pozitivist bilim anlayışı ile aynı zamanda yeniçağ felsefesiyle hesaplaşarak tin bilimlerine yönelik görüşlerini ortaya çıkarmıştır. Dilthey'in temel amacı belli bir yaşam felsefesi veya belli bir yaşam kavramı bağlamında tin bilimlerini temellendirmektir.

19. yüzyıldan günümüze doğru geline nokta, topluma ve tarihe yönelen bilgi kuramlarının bir bilim seviyesine ulaşmaları noktasında ve bilim felsefesi alanında süregelen tartışmalarda temelde iki ana etkenin etkili olduğu görülmektedir. Bunlardan ilki topluma ve tarihe yönelen bilgi etkinliklerini doğa bilimine göre uyarlamaktır. Aynı zamanda da bu uyarlamaya uygun bir toplumsal bilim ya da daha yaygın adıyla sosyal bilim geliştirmek. İkinci bir etken ise topluma ve tarihe yönelecek olan bir bilimin temelde doğa bilimine göre oluşturulamayacağı belirtilerek, burada hem konu hem de yöntem bakımından bir başka bilim tasarımı altında bir tin bilimi oluşturmaktır (Özlem, 2020: 11).

Bu iki ana yönelim çerçevesinde son zamanlarda birbirleriyle tartışılmekte olan iki bilim felsefesi tipinden söz etmek yerinde olacaktır. Birinci tip bilim felsefesinde Bacon'dan başlayıp Hume, Locke ve Comte üzerinden Mach'a ve çağdaş mantıkçı empirizme kadar uzanan ve aynı zamanda içerisinde değişik çizgilerle uzanan pozitif bilim felsefesidir. Bu bilim felsefesi geleneğinden tek bilimin birliği ilkesi egemen olmaktadır. Bunlarla birlikte bilim ve doğa bilimi kavramlarının özdeşliği kastedilmektedir. Üzerinde durduğumuz ve aynı zamanda Dilthey'in tin bilimlerine yönelik düşüncelerine şekil veren ikinci tip bilim geleneği ise köklerini İbni Haldun ve Giambatista Vico 'ya kadar gelen bir gelenek içerisinde ele alınmaktadır (Özlem, 2020: 12). Tüm bunlardan hareketle Dilthey, tin bilimlerini bilgi kuramsal düzlemde ve metodolojik açıdan sistematik bir şekilde ele alıp sorgulayan bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dilthey, felsefe tarihinde tin bilimlerinin teorik temelini ortaya atan önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. *Tin Bilimlerine Giriş* adlı eseri 1883 yılında yayınlanmıştır. Dilthey bu eserde başta felsefe ve tarih olmak üzere, psikoloji ve edebiyat gibi disiplinleri tinsel bilimler arasındaki karşılıklı ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Dilthey'in ortaya çıkarmış olduğu bu eser 19. yüzyılda yöntem ve içerik olarak hızlı bir

şekilde değişim gösteren doğa bilimleri karşısında tin bilimlerinin de kendini bağımsız olarak göstermesi ve buna bağlı olarak bilgi teorisi ve yöntemini belirmesi açısından oldukça önemlidir (Topakkaya, 2016: 59). Dilthey'in temel amacı, tinsel bilimlerle doğa bilimlerinin sınırlarını belirlemek ve tinsel bilimlerin felsefi temellerini betimlemeye çalışmaktır.

Dilthey, Kant'tan Hegel'e, Herder'den Alman Tarih Okulu'na kadar kabul edilen doğal gerçeklik ve tinsel gerçeklik ayırımından hareketle, toplum ve tarih dünyasını özel yöntemlerle ele alıp bir tin biliminin felsefi dayanaklarını sorgulamıştır (Özlem, 2017: 41). Bu bilim modeli temelini daha önceleri felsefe tarihinde İbni Haldun'dan ve Vico'dan almaktadır. Ancak tin bilimlerini doğa bilimleriyle olan sınırlarını ve genişliğini göstermek amacıyla sistematik bir şekilde derleyen toplayan en güçlü girişim Dilthey'dan gelmiştir.

İnsanı ve tarihi konu edinen bilimler konusunda günümüzde birçok adlandırma yapılmıştır. Dilthey'in kullandığı tin bilimleri, bunun yanı sıra kültür bilimleri tarih ve toplum bilimleri, sosyal bilimler, insan bilimleri gibi birçok adlandırmanın yapıldığını görmekteyiz. Dilthey'in tin bilimleri yöntemine yönelik düşüncelerini şu şekilde aktarmaktadır: Tinsel hayata dair tüm olgular, kişinin psiko-fizik hayat bütünlüğünden asla ayrılamaz. Hatta toplumsal ya da tarihsel olguları analiz etmek ve betimlemek isteği içerisinde olan bir teorik uğraş, insan doğasının bahsedilen psiko-fizik bütünlüğünü görmezden gelemez ve bahsedilen bütünlük bu sebeple yalnızca tinsel olan şeyler ile sınırlı bırakılamaz. Bu durumla beraber terim hiç olmazsa, kendisini ona yakın gibi duran, örneğin sosyal bilimler, kültür bilimleri, tarih bilimleri gibi öteki uygun görülmeyen terimlerden ayrı tutmamızı sağlar. Zira bütün bu adlandırmalar, bahsetmeleri gereken nesneler ile oldukça kısıtlı bir ilişki içerisinde olmak gibi bir eksikliğe sahiptirler (Dilthey, 2011: 24).

Tin bilimleri ifadesindeki tin kavramı Dilthey'in insanın toplumsal bağlamıyla kurmuş olduğu bütünlüğüne verdiği bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Tin bilimleri dediğimiz alan ise tini inceleyen sosyal alandır.

Dilthey'in ortaya atmış olduğu felsefe anlayışı tin bilimlerinin bilgi teorisini, yöntem ve mantıksal açıdan temellendirmektir. Bu temellendirmenin temel amacı tin bilimlerini, bilgi teorisi açısından sağlam bir temele oturtmak, tin bilimlerine yönelik

kendine özgü bir yöntemle kendi meşruluğunun kaynağını sağlamaktır. Son olarak tin bilimleriyle doğa bilimlerini birbirlerinden kesin sınırlarla ayırmaktır. Dilthey tin bilimlerini metot, bilgi ve konuları itibarıyla sağlam temellere dayandırmayı kendine görev olarak görmüştür. Felsefi bir tin, bilimin temelini basitleştirildiği veya bilimlerin birbirleriyle ilişkili olduğu yerde, bilgi fikriyle ilişkisinin kurulduğu ya da yöntemlerin bilgi erişimi için değerine göre test edildiği yerde mevcuttur (Meyerhoff, 2006: 66).

Bu bağlamda Dilthey, tin bilimlerine ilişkin görüşlerini *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* adlı eserinde şöyle açıklamıştır: Tarihsel ya da toplumsal gerçekliğin üzerinde duran tüm bilimler, ruh bilimleri çerçevesinde bir araya gelmiştir. Tin bilimi, ilgili bilimlere bir bütün halinde ele alma imkânı sunar; doğa bilimi karşısında bu bütünün sınırları, en nihayetinde sadece yine bahsedilen bilimlerin ortaya çıkardıkları eserler çerçevesinde aydınlatılıp temele oturtulabilir. Bilime de olanak tanıyan bahsedilen ruhsal olgular, insanlık çerçevesinde tarihsel açıdan gelişme kaydetmiş şeylerdir. Toplum, insan ve tarih bilimlerinin de konusu konumundaki tinsel dünya, aslında üzerinde hakimiyetimizin olmasını arzuladığımız bir gerçeklikten ibaret değil, aksine, kavramayı arzuladığımız gerçek halindedir. Bilimin ilgilendiği olgular topluluğu genel olarak iki gruba ayrılabilir: ilk gruptaki olgular topluluğu yani doğal olgular topluluğu ele alan bilime doğa bilimi adı verilebilir. Diğer grupta yer alan olgular ise, hala genel manada tanıtıcı bir işaret saptanamadığına değinmek gerekir. İşte ben, konu ile yakından ilgilenen düşünürlerin kullanmış oldukları bir terim ile globus intellectualis'in de yönelmiş olduğu iki olgu grubundan ikincisine yönünün çeviren bilimlere genel manada tin bilimleri ismini veriyorum (Dilthey, 2011: 22-23).

Burada Dilthey'in öne sürmüş olduğu doğa ve tin ayrımı ya da doğa ve kültür ayrımı önemli bir yer tutar. O, doğa ve tin ayrımına şöyle bir gerekçe getirir. Doğa bizden bağımsız ve bizim dışımızda olan bir gerçekliktir. Ama tarih ve kültür insanın yaptığı ve aynı zamanda meydana getirdiği bir gerçekliktir. Kısacası tarihi oluşturan insanın yaptıkları ve ortaya koyduklarıdır. Dolayısıyla Dilthey'a göre tarihi ve kültürü insan meydana getiriyorsa onu hem bilebilir hem de anlayabilir. Bu durumda insan tarihe ve kültüre içinden bakmak ve kavramak durumundadır. Dilthey, bilgi öznesinin öznel arası olarak düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Yani insanı bilen bir varlık olarak içerisinde yer aldığı tarih, toplum ve kültür bağlamında düşünmemiz gerekir. Descartes'ta olduğu gibi soyut toplumdan, kültür ve tarih dışı bir öznen söz edemeyiz. Ona göre ne

soyut anlamda bir akıl ya da bilinç ne de soyut anlamda bir nesne vardır. Akıl ve bilinç her zaman koşullanmıştır. Nesnenin algılanması ve kavranması öznenin bilme koşullarından bağımsız olamaz (Özlem, 2018: 44-47).

Kuşkusuz tin bilimlerinin bütün doğa bilimleri karşısında önceliği bulunmaktadır; tin bilimlerinin ele aldığı konu bize duysal yollar ile dışarıdan verilen fenomenler; herhangi bir dış etkinin bilinç üzerinde uyandırdığı tepki değildir; aksine, direkt olarak iç gerçekliğin kendisidir ve hiç şüphesiz bahsedilen iç gerçeklik, içten yaşanıp deneyimlenmiş bir bağlam şeklinde vardır. Ne var ki, ruh bilimlerinin iç deneyimde verilen gerçekliği, bu gerçekliğin objektif açıdan nasıl kavranılacağı hususunda oldukça büyük zorluklara yol açar (Dilthey, 2011: 92).

Dilthey, doğa bilimlerinin ve tinsel bilimlerin gelişmesini sistematik felsefeden bir bağımsızlaşma olarak görmektedir. O, tin bilimlerinin yöntemi olarak metafizik modeli ve doğa bilimlerinin yöntemini kabul etmez. Tinsel dünya metafiziksel arka bir dünya değildir, aksine o görünenler dünyasıdır. Kısacası tarihsel bir akış içerisinde ve zamansal olarak “tedricen açığa çıkmaktadır” (Topakkaya, 2016: 156). Dilthey kendi tinimizin bilgisiyle fiziksel şeyler üzerine bilgimiz arasındaki farkın doğasını araştırmıştır. Dilthey birçok yerde bu konu üzerine pek çok şey söylemiştir. En çok üzerinde durduğu şey ise şudur: Tin bilimleri genel olarak doğa bilimlerinden çok başka türde bir bilginin izindedir. Zira fiziksel objelerin bilgisi yalnızca görünüşlerin bilgisi şeklinde bizim tarafımızdan idrak edilirken, ruh dünyasının bilgisi ise tam olarak gerçek gerçekliklerin bilgisidir (Özlem, 2018: 20). Dilthey’a göre tarihsel, toplumsal ve kültürel gerçeklik olarak insan dünyası yani tinsel dünya, kendi olanaklarıyla hareket eden doğadan serbestleşmiş bir dünyadır (Özlem, 2017: 41). Dilthey’a göre, tinsel dünya bir empirik gerçeklik alanı veya bir olgu dünyası değildir. Tinsel dünya bir anlam dünyasıdır.

Dilthey’a göre yaşam dünyası hem genel yasalar formüle etmeye çalışan dizgeli çalışmaların, hem de tekil olayların zamansal olarak art arda gelişiyile ilgilenen tarihin konusu olabilir. Bütün tin bilimleri yorumlayıcı olup aynı zamanda da karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır. Tin yada Dilthey’in söylemiyle insan bilimleri konusunu incelerken her türlü yöntemi (sınıflama, gözlem, tümdengelim, tümevarım, istatistik vb.) kullanılabilir. Buradaki bilimleri doğa bilimlerinden ayıran temel özellik anlama yöntemidir (Ulaş, 2002: 392).

Dilthey'a göre bilgi, ontik olanın ya da fenomenal olanın bilgisiyle sınırlı tutulamaz. Tinsel alanda da bir bilgi söz konusudur. Tinsel yaşam tarihsellik karakterine sahip bir alandır. Böylece tarihsel olanın bilgisi, fenomenal ya da ontik olan bilginin karşısına konulmaktadır. Tin bilimleri fenomenal veya ontik bir yapıya dayanmazlar. Tin bilimlerinin dayandığı temel yapı pratik aklın işlevlendiği bir alan olan yaşama alanıdır. Böylece insanın gerçek yaşam alanı tarihtir. Bundan dolayı insan tarihi içerisinde ve tarihsel olarak kavranılabilir (Misch, 2003: 48).

Dilthey için, tarih ve toplum bilimleri ile tin bilimleri konu ve yöntem açısından benzer değildirler. Doğa bilimlerinin konusunu oluşturan doğal olgular, tekrar ve süreklilik gösteren olgular olarak ele alınır. Dolayısıyla bu olgular hakkında yasal ifadeler, belirli bir zaman içinde değil, tüm zamanlar için geçerli olacak şekilde konumlanabilirler. Bu durum doğa bilimleri konuları için tüm zamanlar da geçerli genellemeler yapma olanağını doğurur. Bu durumda doğa bilimlerinin yöntemleri çözümleyici ve açıklayıcı yöntemlerdir. Oysa Dilthey'e göre tinsel alanda durum farklıdır. Tinsel obje her şeyden önce hissedilen, bağlanan, yaşanan kural, norm ve değerlere bağlı olarak mevcudiyet kazanır. Tinsel alanda bu kural, değer ve normlar insan eylemlerini yönlendiren nedenler olarak karşımıza çıkmaktadır (Özlem, 2003: 109)

Dilthey'a göre insanı tanımak için tanrısal akıl düzenine başvurmak yanıltıcıdır. İnsan hakkındaki bilgi onto-teolojik bir nesnel akıl bilgisini gerektirmez. Bunun tersine bilginin insan yaşamı içerisinde ve yaşamaya ait bir ürün olarak kavramak gerektirmektedir. Bilgi dediğimiz şey bir kez ortaya konulduktan sonra yani praksis alanına alındıktan sonra bu belirlemeyi genişletmek mümkündür. Böylece bilginin ne olduğu artık tarihsel gerçeklik içerisinde tüm değişkenleriyle tin bilimlerine özgü bir yöntem ve deneyim tarzı olarak ortaya konulabilir. Dilthey açısından ortaya çıkan bu durumda bilginin ontik ya da teolojik bir kökeni yoktur. Bilginin yeşermiş olduğu toprak tarihtir. Bundan dolayı tin bilimlerinin konusu da tarihtir. Tin bilimlerinin mantıksal ve epistemolojik yönü işte burada ortaya çıkmaktadır (Misch, 2003: 48).

Dilthey'a göre tin bilimleri öncelikle insanın kendisi hakkındaki bir anlama ulaşması gibi pratik bir amaca hizmet ettiğinden, doğa bilimlerinden daha büyük önem taşımaktadırlar. Böylece tin bilimleri doğa bilimlerine göre önceliklidir. Dilthey'ın

burada çıkarmış olduğu sonuç, tin bilimleri bu durumda tam olarak tarihsel bilimlerdir. Çünkü insan ancak kendisini tarihte tanımaktadır.

Böylece tarihsel akışın ortaya çıkışı tinsel dünyanın kurulumu için de imkân sağlamaktadır. Dilthey'in en temel amacı tarihi ve sosyal bir gerçeklik olarak tinsel bilimleri, epistemeolojik, lojik ve metodolojik açıdan temellendirmektir ve bu temellendirmede yazılı metinleri anlama sanatı olarak hermeneutik kavramı merkezi bir role sahiptir (Özlem, 2020: 46-47).

Dilthey'in doğa bilimleri karşısında tin bilimlerini temellendirme görüşlerinden hareketle şu sonuca ulaşabiliriz. İnsan davranışları ve doğa olayları iki farklı alanı temsil etmektedir. Almanya'daki Tarih Okulunu temsil eden diğer düşünürler gibi Dilthey'da insan yaşamı ve doğa arasında bir ayrım yaparak bu iki alan arasında bir bilgi üretme farklılığı olduğunu öne sürmektedir. Dilthey'in bütün çabası bu iki farklı alanın bilgi teorilerinin birbirinden ayrı olduğunu göstermek ve insan bilimlerini temellendirme olup, bu düşüncelere farklı bir bakış açısı kazandırmaktır. Hem doğa bilimlerinin hem de tin bilimlerinin yani insan bilimlerinin konusu ve yöntemleri birbirinden farklıdır. Bilginin nesnesi doğa bilimlerinde yasalar olup insan bilimlerinde ise yaşantıdır. Bu iki alanı farklı bir yöntemle ele alan Dilthey, hayat ve anlama kavramları üzerinden bilgi teorisini kurmaktadır. Dilthey'a göre felsefenin temel görevlerinden birisi esaslı bir bilgi teorisi ortaya koymaktır. Böyle bir bilgi teorisinin temel amacı tinsel bilimlerin ulaştıkları sonuçların da en az doğa bilimler kadar esaslı, kapsayıcı ve nesnel olduklarını göstermek gerekir (Topakkaya, 2016: 14). Dilthey, tin bilimleri için ana yöntem teorisi olarak hermeneutiği önermiştir. İnsanların yaptıkları şey, geçmişi, dilsel ürünleri, yazılı yapıtların dilini yorumlayarak anlamak, kısacası hermeneutik yapmakla sınırlıdır (Özlem, 2001: 190).

Dilthey tinsel bilimlerin bilimsel bir teorisini oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda Dilthey ortaya koymuş olduğu tinsel bilimlerin teorisinin dayanaklarını şöyle açıklamaktadır:

“Şimdi oldukça açık ölçütlerle tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayıran sınırları çizebiliriz. Doğa bilimlerinin ele aldığı konuya zıt şekilde tin bilimlerinin ele almış olduğu konu insan tarafından oluşturulur. İnsanoğlu sadece algı ve algısal bilgi ile kavranabilir durumda olsaydı, bizim adımıza maddesel bir olgudan ibaret olur ve onun bilgisine sadece doğa bilimsel bilgi sayesinde erişebilirdi. İnsani olayların bilinçli şekilde yaşandığı, bahsedilen

durumları yaşayanların kendilerini anlattığı ve bu ifadeler ile anlaşılabilirdiği derecede insanoğlu yalnızca tin bilimlerine konu olabilir” (Dilthey, 2021: 26-27).

Dilthey doğa bilimleri ve tin bilimleri arasındaki farkları ortaya koymasına rağmen her iki yöntemi birbirlerine karşı antitez haline getirmez. O tin bilimlerinin bilgisini doğa bilimlerinin sahip olmadığı anlamda farklı bir gerçeklik algısı olarak değerlendirmiştir.

Genel olarak konusu insan, insanın eylemleri ve yaratıları olan tin bilimleri için, Kant’ın doğa bilimleri için Salt Aklın Eleştirisinde yaptığına benzer biçimde tarihsel aklın eleştirisini yazmak Dilthey’in temel amacı olmuştur. Dilthey’a göre doğa bilimleri ve tin bilimlerinin ayrıldığı noktalardan birincisi doğa bilimlerinin dış dünyaya ilişkin dışsal deneyimle ilgilenmesi, buna karşı olarak tin bilimlerinin içsel deneyime dayanmasıdır. İkinci belirgin bir fark ise doğa bilimlerinin doğayı açıklamayı dışsal deneyimin ayrı ayrı zihinsel temellerini varsayıma dayalı genellemeler aracılığıyla birbirine bağlamayı amaçlarken, tin bilimleri yaşamın yaşanan deneyimde verilen tipik yapılarını açık bir şekilde birleştirmeyi amaçlamaktadır (Ulaş, 2002: 392). Doğa bilimleri daha kapsamlı genellemeler ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna karşı olarak tin bilimleri ise hem bireysel olanı hem de evrensel olanı anlamaya eşit şekilde önem vermektedir. Bundan dolayı, insanlar içerisinde yaşadıkları toplumsal ve kültürel dizgelerin arasında yer alırlar.

Dilthey’in düşüncesi çerçevesinde, tin bilimleri ve bilhassa tarih bilimi bütün tarihsel devirler içerisinde yaşamaya geçen birtakım ana ve taşıyıcı elemanlar saptayabilirler. Dilthey’in yaşama kalıpları, nesnelleşmeler ismini vermiş olduğu bu ana ve taşıyıcı elemanların en başında hiç şüphesiz dil gelmektedir. Dil tarihsel yaşananları idrak edebilme konusunda en verimli nesnelleşme çeşidi olarak kabul edilmektedir. Bu doğrultuda Dilthey adına dil, tüm tarihsel dönemlerde anlamların bir taşıyıcısıdır (Özlem, 2020: 44).

Bundan dolayı dil, tin bilimlerinin ana malzemesi ve her zaman dilsel ürünler olarak yazılı yapıtların açıklanmasında ve yorumlanmasında temel etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazılı eserler, insanların geçmişte nasıl bir tinsellik içerisinde yaşadıklarını anlamak için başvurulması gereken temel malzemelerdir. Bu durumda Dilthey, her dönemi kendine özgü bir bütünlük olarak görmektedir. Bununla birlikte insanın her herhangi bir dönemde başat değerlerini ve giderek o dönemin kendine özgü tinselliğini tam olarak anlaşılmayacağını burada belirtmiş olmaktadır. Dilthey’in burada getirmiş,

olduğu temel düşünce, insanların yaptıkları şeyler yani geçmişi dilsel ürünlerin yazılı yapıtların dilini anlayarak yorumlayarak, yani hermeneutik yapmaktır (Özlem, 2020: 44).

Böylece tarihsel görünüm içerisinde bilginin doğasına yönelik sorunların, felsefenin en önemli soruları içerisinde yer aldığı açıktır. Bilgi sorunlarının içerisinde incelenen ve aynı zamanda bir felsefe disiplini olarak karşımıza çıkan epistemoloji, felsefe tarihi boyunca en temel disiplinler içerisinde yer almaktadır. İlkçağda ve ortaçağda, bilgi sorunları açısından önemli tartışmalar yapılmakla birlikte bir felsefe disiplini olan epistemolojinin yeniçağda kurulduğunu görmekteyiz. Yeniçağda kurulan epistemolojiye yönelttiği eleştiriler bakımından tarihselci hermeneutik bakış açısıyla Dilthey bilgi sorunları, açısından önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. (Günay, 2003b: 8)

Yine Dilthey, ortaya koyduğu düşünceleriyle tarihsel akıl eleştirisini formüle etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda da yapmış olduğu tin bilimleri ve doğa bilimleri ayrımı, tarih ve felsefeyi yeni kültürel ve sosyal bilimlerle ruhun etrafına yerleştirerek yeni ittifak çizgilerini ilan etmiştir. Ayrıca Dilthey ölü maddenin bilimlerine ve nedensellik yöntemlerine karşı olarak açıklayıcı ve yorum yöntemleriyle araştırılmasını belirtmektedir (Collins, 2020: 825).

Dilthey yaşamı boyunca tin bilimlerini, doğa bilimleri karşısında konu, yöntem ve amacı bakımından temellendirmeyi kendine görev olarak bilmiştir. Bunu nihai anlamda hermeneutiksel anlama yoluyla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Kısaca hermeneutik tin bilimlerinin ana öğretisi ve aynı zamanda yöntemidir.

### 1.2.2. Hermeneutik

Dilthey, felsefesinin temel konusu her ne kadar tin bilimlerinin kurulumu ve yöntemsel açıdan temellendirilmesi olsa da hermeneutik tarihi dikkate alındığında Dilthey, Gadamer'le beraber önemli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilthey Schleiermacher ile başlayan Gadamer ve Ricoeur ile önemli bir noktaya çıkan felsefi hermeneutiğin temelini atan düşünürdür. Aynı zamanda Dilthey, tin bilimlerine yöntem olarak geliştirdiği felsefi hermeneutiğin öncülüğünü yapmıştır. Dilthey hermeneutiğini anlamak için onu hermeneutiğin gelişim tarihi içerisinde değerlendirmekle mümkündür.

(Topakkaya, 2016: 177-178). Hermeneutik Dilthey'in söylemiyle, yazıyla tespit edilen hayata dair ifadelerin yorumu olarak görülmektedir.

Hermeneutik, hermeneuien çeviri yapma, haber verme, sanatı bildirme, açıklama ve açıklama sanatı olarak karşımıza çıkmaktadır (Gadamer, 2003: 13). Başka bir tanıma göre de hermeneutik, anlama öğretisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hermeneutik tarihsel gelişim süreci içerisinde başka alanlara da uyarlanmıştır. Bu alanlardan başlıcaları teoloji, filoloji, hukuk, felsefe ve tarihtir. Öte yandan Dilthey'in hermeneutiğe en büyük katkısı şüphesiz kutsal metinleri yorumlama ve anlama olarak anlayan dar çerçeveden kurtarması ve onu tinsel bilimlerin metodu haline getirmesidir (Topakkaya, 2019: 178).

Yazılı kaynakların ve metinlerin anlaşılmasında kullanılan bir yöntem olarak hermeneutik, insan bilimlerinde de kullanılabilir. Dilthey hermeneutiği beşerî bilimlerin yöntemi olma konumuna çıkardığı zamanlarda *Hermeneutiğin Doğuşu* (1900) adlı bir makaleyle yeni bir hermeneutik yöntemin yönünü de göstermiştir (Bilen, 2016: 87). Bu bağlamda hermeneutik tarihi dikkate alındığında sistematik anlamda Dilthey'in bu eseri merkezi bir konuma yerleşmiştir. Bu eserde Dilthey Hermeneutik'ten şöyle bahsetmektedir. Hermeneutik, genel geçerliliğe sahip bir yorumlamanın imkan şartlarını anlamının analizine dayanarak ortaya çıkan bir problemin çözümüne yönelik girişimdir. Hermeneutik'te içsel tecrübenin analizi ve anlamının analizi yer almaktadır. Bu ikisi beraber hareket ederek tin bilimlerini ve bu bilimlerin psişik olgularını insana sunmaktadırlar (Dilthey, 2004: 85).

Dilthey, *Hermeneutiğin Doğuşu* adlı eserinde, bu bilimin uzun yıllar süren geleneği içerisinde çeşitli amaçlar doğrultusunda uğramış olduğu tikel yönlerine işaret etmektedir. Hermeneutik her zaman, tekil tarihsel varoluşun anlaşılmasını bilimin acil sorunu kılan bir tarihsel hareketin baskısı altında dikkat çekmiş, gündeme gelip geçerlik kazanmış, fakat daha sonraları yeniden karanlıklar içerisinde kaybolmaya yüz tutmuştur. Böylece bu durum Dilthey'dan bu zamana kadar bir sorun olarak artık karanlığa terk edilmiş değildir. Tersine bu sorun artık evrensel bir boyuta ulaşmıştır. Aynı zamanda bilimsel ve felsefi bir sorun olmanın ötesinde artık bilimsel-teknik uygarlığın bir yaşamsal problemi haline gelmiştir (Riedel, 1996: 53).

Dilthey yazmış olduğu *Hermeneutiğin Doğuşu* adlı eserinde ilk önce anlama kavramının amacını ve fonksiyonunu açıklamaya çalışmaktadır. Tinsel bilimlerin

temellendirilmesi konusunda Dilthey, hermeneutiğe özel bir anlam yüklemektedir. Dilthey'in temel amacı tarihi ve sosyal bir gerçeklik olarak tin bilimlerini, metodolojik ve epistemolojik bağlamda temellendirmektir. Böyle bir amacı gerçekleştirmede hermeneutik onun felsefesinde merkezi bir konuma sahiptir (Topakkaya, 2019: 179).

Dilthey, hermeneutiği felsefeye dönüştürme çabası içerisinde. Böylece onun temel amacı insanı ve insanlığı anlama çabasıdır. Dilthey hermeneutiği, insanın üretmiş olduğu her türlü nesnenin yine insandan hareket ederek kavranmasını amaçlayan bir yöntem öğretisi olarak ele almaktadır. Dilthey, tin bilimlerinin özerkliğini savunan ve kendi dönemine kadar bu alanda uygulanan yöntemlerin uygun olmadığını düşünmektedir. Hermeneutik yöntem birçok açıdan doğa bilimlerinden farklılık gösteren tin bilimlerinin asıl yöntemi olması gerektiği görüşündedir (Toprak, 2016: 87).

Dilthey'in hermeneutik ile ilgili görüşlerini genel anlamda üç dönem içerisinde ele almak mümkündür. Birinci dönemde psikoloji disiplini, insan bilimlerini anlamada bir yöntem olarak geliştirmek istemiştir. Bu dönemde, betimleyici psikolojiyi geliştirmekle ilgili başlıklar taşıyan eserler yazmıştır. İkinci dönemde de tarihi “yaşam felsefesi”nin temeli olarak görmeye çalıştığına tanık olmaktadır. Bütün doğa bilimlerinin temelini en genel anlamda deney alanını oluşturmaktadır. Böylece tarih dediğimiz alan da insan bilimlerinin deney alanı olarak görülmelidir. Son dönemde ise hermeneutiği veya bu yöntemin temelini oluşturan anlama kavramına dayanarak insan bilimlerinin yöntemini geliştirmek istemiştir (Bilen, 2016: 86-87).

Romantik tarihin ve Hristiyan din biliminin sözcüsü olan Schleiermacher'a göre hermeneutik anlamının genel yasası konumundadır. Aynı zamanda hermeneutik kutsal metinlerin yorumundan kullanılan bir araçtır. Bu görüş modern bilimin kesinlik ve evrensellik düşüncesini yani hermeneutiğin bakış açısını daraltmıştır. Modern bilimin etkisiyle hermeneutik, bilim gibi kesin ve evrensel ilkelere sahip bir alan olma fikrini oluşturmaya başlamıştır. Betti'nin de belirttiği gibi günümüzde hermeneutik, yorumdan çok anlama problemine ağırlık vermektedir. Şüphesiz bu isteği ilk uyandıran düşünür Dilthey'dir. Dilthey, anlamayı ruhun nesnelleşmeleri üzerine vurgu yaparak şu şekilde tanımlamaktadır: “Yazıyla tespit edilen hayati tezahürleri yorumuna ait teknik” olarak yorumlamaktadır (Özcan, 1998: 115).

Böylece hermeneutiğin 19.yüzyılın başlarından itibaren anlamanın genel bir bilimi haline getirilmesinde önce Schleiermacher'ın daha sonra da Dilthey'in önemli katkıları olmuştur (Toprak, 2016: 84). Kısaca Dilthey, tin bilimlerine yönelik görüşlerine sağlam bir temel oluşturmak için hermeneutik yöntemini geliştirme çabası içerisinde olmuştur. Dilthey hermeneutiğin görevini şöyle dile getirmektedir. Hermeneutiğin görevi tarih alanında öznelliğin ve romantik keyfiliğin sürekli saldırılarına karşılık, tarihin bağlı olduğu bütün bir güvence temelinde yorumlamanın tümel geçerliliğin teorik bir haklı çıkarımını sağlamaktır (Özlem, 1998: 82).

Dilthey'in başlıca temsilcilerinden biri olduğu hermeneutik felsefe geleneğinde, bilginin empirik veya akılsal bir gerçekliğin kurgusu olduğu tarzındaki görüşler eleştirilmekte ve reddedilmektedir. Burada önemli olan bilginin yaşama gerçekliğiyle olan bağıntılarıdır. İnsanın kendini tanıması ve evreni bilmesi ancak hermeneutik sayesinde, tarihsel konumu yorumlamakla olanaklıdır (Günay, 2003b: 13-14).

Dilthey açısından hermeneutik, tin bilimlerinin ana öğretisi ve yöntemidir. Kısaca tin bilimleri de hermeneutik bilimlerdir. Hermeneutik bilimler olarak tin bilimleri, tarihsel varlık olarak insanın inşa etmiş olduğu gerçekliğin nesnel bilgisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bunun başlıca sebeplerinden biri de geçmişin araştırılmasından ve yorumundan geçmektedir. Dilthey'a göre insanın tarihsel bir varlık olması, anlama ve yorumlama etkinliğini zorunlu hale getirmektedir. Böylece insan hermeneutik yapan bir varlıktır (Günay, 2003b: 38). Dilthey'in hermeneutiğe en büyük katkısı hiç şüphesiz ki hermeneutiği, kutsal metinleri anlama ve yorumlama olarak anlayan sınırlı çerçeveden kurtarması ve onu tinsel bilimlerin yöntemi olarak temellendirilmesidir.

Dilthey tin bilimlerine ilişkin açılan kapı önünde, bir bilgi kuramsal sorunu olarak anlamanın analizi üzerinde durmaktadır. Hermeneutik, bir bilgi kuramsal problemten yola çıkmakla ve son amacı bizzat bu problemin çözümünde saklı olmakla; sadece tin bilimlerinin kuruluşu ve meşru kılınması hususlarıyla değil, günümüz bilincini harekete geçiren tüm büyük sorunlarla da içten ilişkilidir. Böylece, hermeneutik bağlamda ortaya çıkan problem ve ilkeler yaşanan anla sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bilgi kuramsal sorunun çözümü hermeneutiğin mantıksal temellendirmeleri ile ilgilidir (Dilthey, 2011: 118).

Bahsedilen temellendirmede hermeneutik ve anlama kavramlarının yeri büyüktür. Yazılı haldeki metinleri anlayabilme sanatı olarak bilinen hermeneutik, felsefe bilimi ile

tarih bilimini sıkı sıkıya bağlayan bir etmen olarak, aynı zamanda da tinsel bilimleri temellendirme konusunda vazgeçilemez olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada hermeneutik yalnızca filolojik analizlerin yöntem ve kurallarını saptamak ile yetinmez. Dilthey'in düşüncesinde göre hermeneutik, tarihin bir yorumu halinde karşımıza çıkan sübjektivizm ve romantik felsefenin keyfi tutumuna karşı, yorumlama sanatının teorik genel geçerliğini temellendirmeden sorumludur (Topakkaya, 2019: 179). Romantik hermeneutiğe daha yakın olana Dilthey, yorum kavramını anlama kavramına, yani kısaca yazının nesnelleşmeleriyle ifade edilen yabancı bir hayatın kavranmasına dayandırır. Romantik ve Dilthey'ci hermeneutiğin ruh bilimsel ve tarihi karakterinin temeli buradan kaynaklanmaktadır (Özcan, 1998: 74).

Hermeneutik tin bilimleri bağlamında önemli bir görevi üstlenen bir yapıya sahiptir. Hermeneutik tarihsel şüphecilik ve bireysel keyfilik karşısında anlamanın güvenilirliğini savunmaktadır. Hermeneutik genel bilgi teorisi göreviyle ilişki kurmaya çalışmaktadır. Bu tarihsel dünyanın bağlamına ilişkin bilginin imkanını aramak ve onun gerçekleşmesi için gerekli olan araçları bulmaktır. Anlamanın manası ancak bu şekilde açığa çıkmaktadır (Dilthey, 2021: 188).

Dilthey, manevi bilimlerin hizmetindeki bu genel olan anlama teorisini, açıklayıcı tabiat bilimleri yönteminden farklı bir yöntem olarak görmektedir. O hermeneutiğin hayatla tutarlı bir ilişkisi bağlamında psikolojik boyutunu ön plana çıkarmayı amaç edinmektedir. Dilthey'a göre hermeneutiğin son amacı yazarı, bizzat kendi anladığından daha iyi anlamaktır. Anlamanın psikolojisi için durum budur. Dilthey'a göre, burada yapılması gereken şey şudur: *“Teorik olarak, tarihi her kesinliğin temeli olan, yorumun evrensel geçerliliğini yerleştirmektir. Böylece romantik keyfiliğin ve tarih alanındaki açık haksızlığına karşı çıkmaktır”* (Özcan, 1998: 130-131). Bu kısımda Dilthey'in hermeneutiğe nasıl baktığını açıklamaya çalıştık. Şimdi de tin bilimlerinin yöntemi olarak hermeneutiği; yaşam, ifade ve anlama kavramları bağlamında ele almaya çalışacağız.

### 1.2.3. Yaşama, İfade ve Anlama

Dilthey'in bilgi ve yöntem anlayışını ortaya çıkaran yaşama, ifade ve anlama kavramları onun felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavramlar aynı zamanda tin bilimlerinin temelini oluşturmaktadır. Dilthey'in söylemiyle; *“İnsanın tin bilimlerinin*

*konusu olması ancak insani durumların yaşanması, yani yaşam ifadelerinde dile gelmesi ve bu ifadelerin anlaşılması sayesinde. Yaşam, ifade ve anlam bağlamı sadece insanın kendini ifade ettiği davranış, mimik ve sözleri veya devam eden tinsel yaratımları ile ortaya çıkar. Bu bağlamda psikofizik yaşam birlikleri de yaşantı ve anlama arasındaki karşılıklı ilişki sayesinde kendilerini tanıyabilirler” (Dilthey, 2021: 27). Bu yaratımlar sayesinde insan, özde ortak olan görünür ve sürekli olarak açık ve kesin hale gelmektedir. Böylece tin bilimleri temelini yaşama, ifade ve anlam arasındaki ilişkiden alır.*

Dilthey bu yapılar arasında olan ilişkiyi doğa bilimleriyle karşılaştırdığımızda ortadan kaldırılamayacak bir farklılığın olduğunu belirtmektedir. İnsanlık bizim için bir fiziksel gerçekliktir. Böyle bir gerçekliğe ancak doğa bilimlerinin bilgisi ile ulaşabiliriz. Tin bilimlerinin konusu ise ancak insani durumların yaşanmasıyla oluşabilir. Bu durum yaşam ifadelerinde kendini bulması ve bu ifadelerin yaşanmasıyla mümkün olabilir. Yaşam-ifade-anlam arasındaki ilişki insanlık için tin bilimlerinin nesnesinin olduğu her yerde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte tin bilimlerinin açık bir sınırlamasıyla karşı karşıya kalmaktayız (Topakkaya, 2016: 223).

Yaşam, anlam ve ifade kavramları insanın yaşadığı coğrafyaya, eğitime, kültüre vb. şeylere göre değişiklik gösterir. Duygu ve düşünceleri anlamak için konuşmaları ve eylemleri bilmek gerekir. Çünkü duygu ve düşünceler sözcüklerle ve eylemlerle somut hale gelir. İfade ise düşünceye bağlı bilgi üzerinden yükselen bir durumdur. Dilthey hermeneutik anlayışını temellendirirken yaşam-ifade- anlam üçlüsünü temele alarak hermeneutiğinin modelini oluşturmaktadır. Dilthey bu üç yapı arasındaki ilişkiyi ve aynı zamanda farkı şu şekilde ortaya koymaktadır. Yaşantı halinde benliğimiz kendimizce hem akış biçimi olarak hem de barındırdığı derinlik bakımından kavranamaz. Zira bilinçli hayatın küçük çapı erişilemez diplerden adeta bir ada gibi yükselir. Yalnızca ifade onu düştüğü derinliklerden çekip çıkarabilir (Toprak, 2016: 89-90).

Öte yandan Dilthey, ruhun bir formu olarak anlamaya yüklediği temel düşünce üzerinde durmaktadır. Duyulara dışarıdan verilen işaretler vasıtası ile içsel bir gerçekliğin idrak edilmesine olanak tanıyan bu metota anlama adını veriyoruz. Bu günlük konuşma dilinde de sık sık kullanımı görülen bir terimdir. Ve fazlaca gereksinim duyduğumuz sağlam bir psikoloji terminolojisi yalnızca fazlaca pekiştirilmiş, açık ve aynı zamanda kullanışlı bir biçimde sınırları belirlenmiş bir terimin bütün yazarlarca aynı biçimde

sabırla kullanılması ile kalıcı hale gelebilir (Dilthey, 2011: 93). Bu bağlamda Dilthey, hem yaşama olan bakış açısı ile hem de hayat felsefesine olan görüşleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir. Hermeneutik üzerine yaptığı çalışmalarla da ön plana çıkan filozof *Tin bilimlerine Giriş* adlı eseriyle tin bilimlerine yönelik bir bilgi teorisi oluşturmaya çalışmıştır. Dilthey'in oluşturmuş olduğu felsefenin ağırlıklı noktası tinsel bilimlerin tarihsel ve sistematik açıdan temellendirilmesidir. Böylece Dilthey felsefesi, hermeneutik açıdan düşünülecek bir felsefe olduğundan dolayı tinsel bilimler bağlamında da düşünülmesi gerekir.

Dilthey açısından, elbette bahsedilen yaşama, anlama ve ifade arasında bulunan ilişki sadece jestleri, mimikleri ve kelimeleri değil bunlar dışında sosyal yapıdaki tinin devamlı olarak nesneleşmelerini de içine alır. İnsanı, sadece başkaları üzerinde bulunan etkileri, eylemleri ve değişmez ifadeleri ile yani karışık bir anlama yöntemi ile bilme imkânımız bulunmaktadır. Bu sebeple her daim yaşama, ifade ve anlama arasında bulunan ilişki insanlığın tin bilimlerinin nesnesi konumunda olması ile bu bilimler açısından kendilerine has bir metot olur (Özlem, 2018: 20-21). Dilthey bu noktadan yola çıkarak iki bilgi pratiği arasındaki farkları ayrıntılarıyla yaşam, ifade ve anlama kavramları ile temellendirmeye çalışmıştır.

Dilthey'a göre kendi düşüncemizi de kapsamak üzere düşünceye ilişkin bilginiz düşüncelerin kendilerini ifade ettiği yollara bağlıdır. Bu bağlamda ifade ve anlama arasında yakın bir bağ söz konusudur. Bu bağ, deneyimi ve ifadeyi bir araya getirerek söyleme bağlı oluşan bağlarla denk hale gelir. İfade, kendini tanımanın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Ancak bir şeyleri ifade ederek düşüncelerimize belli bir açıklık, derinlik ve süreklilik kazandırırız. Böyle bir şey söz konusu olmadığı zaman kendi içimizde neyin olup bittiğine dair bir görüşümüzün olması imkânsız hale gelmektedir. Düşündüğüm ve hissettiğim şeyleri yapmam için öncelikle ne söylediğimi ve ne yaptığımı bilmem gerekir. Duygu ve düşünceler yapılan ve söylenen şeylerle kendini açığa vurmaktadır (Özlem, 2018: 23). Böylece ifade etme, kendi düşüncemize ait bilginin üzerinde inşa edilen bir temeldir.

Öte yandan ifade, aynı zamanda diğer düşüncelerin bilinmesinde aracı görevini üstlenmektedir. Kendi kendimizi anlamada içebakış yöntemini kullanabiliriz. Ancak başkalarının düşüncelerinin anlaşılabilmesi için bu düşüncelerin fiziksel ifade yolları

bulmaları gerekmektedir. Algılayabildiğimiz bazı fiziksel ifadeler ortaya konulmadığı sürece, bir başkasının tinsel yaşamını kendim için anlaşılabilir kılmam. İfade edilen şeyleri zihinde yeniden canlandırmak için çalışırız. Bu anlama biçimi tüm bildirinin ve insanlararası deneyimin temelini oluşturmaktadır (Özlem, 2018: 24). Dilthey'a göre insan varlıklarının kendi başına yani tek bir durumda algıladıkları veya bütün hayatlarına yükledikleri yöntem anlamadır. İnsanlar yaşamlarını anlamlı bir şey olarak deneyimledikleri, söz konusu ifade etme eğilimi gösterdikleri ve bu ifadelerin anlaşılabilmesi yöntemler Dilthey'in epistemolojisinin temel tezleridir.

Dilthey'in bilgi görüşünde insanların yaşamı anlamlı olarak tecrübe ettiği, bu tecrübeyi ise dışa vurma eğiliminde olduğu ve ifade biçiminin anlaşılabilmesi varsayılır. Dilthey'a göre anlama, insan deneyiminin, yaşamın gövdelenmesinin, etkinliklerinin dışsal ifadelerin, anlatımların veya anlatımlarının dışavurumları olarak yorumlanmaktadır. Diğer bir deyişle anlama, sözcük veya mimik aracılığıyla verilen herhangi bir ifadede açığa vurulan duygu, fikir amaç ve niyet gibi zihin içeriklerinin kavranılmasıdır (Ulaş, 2002: 392). Dilthey'a bütün filoloji ve tarihi bilimler anlamının objektiflik düzeyine yükseltilebileceği düşüncesi üzerine kurulmuştur. Bu varsayım üzerine inşa edilen tarih bilinci Dilthey açısından modern insana, insanlığın bütün geçmişini yani tarihini kendi içerisinde canlandırma imkanı vermektedir (Dilthey, 2004: 81).

Bilimin birliği ne denli arzu edilirse edilsin ve insan bilimleri, doğa bilimlerinden ne öğrenebilirse öğrensın, insan bilimlerinin konusu ve yöntemlerinde önemli bir değişikliği gerektirmektedir. İnsan bilimlerinin farklı olduğu görüşünü yani tezini ortaya atan düşünür olarak Dilthey'dır. Dilthey'in ortaya atmış olduğu bu görüş, insan bilimlerinde ayırt edici bir görüş olarak bilgi edinme sürecini anlama kuramına bağlamaktadır (Rickman, 1992: 14).

Anlama kavramı Dilthey'in hayat felsefesi ile ilgili olan bir bilgi teorisinin ağırlık noktası haline getirilmiştir. Tin bilimlerine metot olarak bağımsızlık kazandırmak isteyen Dilthey, anlamayı başlı başına bir bilgi metodu olarak ön planda tutmuştur. Dilthey tarafından ortaya atılan bu bilgi metodu filologların ve tarihçilerin herhangi bir metnin yorumlanmasında kullandıkları anlama metodundan başka bir şey değildir. Ancak Dilthey, felsefi çalışmalarının ilerleyen zamanlarında, anlama kavramını, yalnız tin

bilimleri ile ilgili olan bir kavram olarak değil, tersine, tüm dünya ile ilgili bir kavram olarak göz önünde tutmuştur. Genel olarak insan yaşadığı sürece anlar ve anlamlandırır. Dünyada rastladığı tüm şeyleri mutlak olarak anlamının ufku içerisinde ve her vakit belli bir yorumlama içinde bir şey olarak anlar (Birand, 1960: 24). Anlama kavramı Dilthey’da bilgi üretme konusunda tin bilimlerinin farklı bir yöntemi olmak mecburiyetindedir. Bu yöntemin temel noktası ise anlamadır. Anlama insan bilimlerinin bütün doğruluklarını içermektedir. Böylece anlama, her yerde farklı bir dünyayı açar (Günay, 2003b: 27).

Anlamanın Dilthey’daki başlıca işlevi, tinsel olarak yaşamının ve zamanın içindeki bir parçanın anlamını bütünden hareket ederek kavramaktır. Anlama tinsel bir olgu ya da olayın anlamını yine bu tinsel olgu ve olayın işaretleri ve ifadeleri dolayımında kavramaktır. Anlama her zaman tıpsal veya bireyseldir. Genel olarak bir yasa veya ilkeye bağlı bir kavrama durumu değildir. Genel bir yasa veya ilkeye bağlı kavrama şekli açıklamadır. Dilthey’a göre doğa bilimlerinde gözlemlenmiş tek tek olguların açıklaması genel ilkelerin doğrultusu altında yapılır. Bu olguların açıklanmasında nedensel faktörler etkilidir. Doğa bilimlerinde nesnenin salt bir fiziksel olgu olarak gözlemlenmesine karşılık, tin bilimleri nesnesine yaşamın bütünlüğü içinde yönelmektedir. Bu durumda tin bilimleri açıklayıcı olarak, doğa bilimleri ise karşıt olarak anlayıcı bilimlerdir. Anlama da her zaman tinsel olan bireylerin kavranmasına yöneliktir. Fiziksel şeylerin kavranmasına yönelik değildir (Özlem, 2018: 25).

Salt algılamaya dayanan bir epistemoloji başka insanlar hakkındaki bilgiyi açıklarken, sonsuz güçlüklerle karşı karşıya kalmaktadır. Anlama bize insan dünyasını açar; kişiler arası bağlamın bulunduğu, iletişimde bulunan insanların çokluğu varsayımına dayanır. (Rickman, 1992: 51-52) Dilthey’in da özlü bir biçimde belirttiği gibi, “*Anlama Ben’in Sen’de yeniden keşfidir*” (Ormitson ve Schrifft, 2002: 21). Böylece Dilthey’a göre anlama, bir zihnin içerisinde ötekinin zihinsel nesnelleştirmelerinin farkına varmış olduğu bir süreçtir. Dilthey anlamayı, ister bir olay ister bir nesne olsun, tarihsel ürünün yeniden inşasına yöneltir (Ormitson ve Schrifft, 2002: 21).

Dilthey anlamayı ikiye ayırmaktadır: Bunlardan birincisi, bir eylem, bir söz veya korkunun dışavurumu ya da bir yüz anlatımı gibi en yalın anlatımların anlaşılmasıdır. Anlatımın kendisi ile anlatım deneyiminin kendisi arasında bir ayrılık olmadığı için bu ilk anlama türünde bir çıkarım veya dolayım gerek kalmadan dolaysız ve doğrudan

gerçekleşmektedir. Bu bir anlama ben ile sen için ortak olan bir aracılığı yani anlatım ile anlamının gerçekleştiği nesnel tını ortaklaşa bir dil ile kültürü baştan varsaymaktadır. İkinci anlama türünde ise durum farklıdır. Yaşamın belli bir yönü veya büyük bir sanat yapıtı gibi karmaşık bütünlere yönelmiş daha üst anlama biçimleri bulunmaktadır. Kısaca bir bütünün belli bir parçasının taşıdığı anlam temel anlama yoluyla kavranırken, buna karşı olarak parçaların düzenli bir şekilde birlikteliğinden kaynaklanan bütünün anlamı daha yüksek bir anlama ile kavranabilmektedir (Ulaş, 2002: 392). Kısaca Dilthey anlamayı da kendi içerisinde ikiye ayırmış olup temel anlama ve yüksek anlama olarak sınıflandırmıştır.

Dilthey'in anlama teorisinin bilgisi ile ilgili karmaşık bir yapı ortaya koyduğu bilinmektedir. Ancak O'nun yapmak istediği basit bir sentez yapma işlemidir. Dilthey rasyonel yapı ile empirik yapıyı birleştirmeyi amaçlamaktadır. Çünkü insan yaşamı sadece mutlak bir empirik yaklaşım ile anlaşılabilir bir durum değildir. Dilthey'e göre aynı zamanda mutlak bir rasyonel yaklaşımdan da söz edemeyiz. Olması gereken bu iki anlayışın sentezidir. Dilthey'ın ortaya koymuş olduğu epistemoloji empirizm ve rasyonalizm arasında orta bir yerdedir.

Dilthey, kendi bilgi teorisini bu iki uç görüşün sentezinden elde etmiştir. Ortaya çıkan bu teori, yalnızca empirik değil aynı zamanda hayat kavramıyla da iç içe olmalıdır. Bu durumda akla da gerektiği kadar önem vermelidir. Dilthey'a göre geleneksel bilgi teorileri insanları çıkmaz bir sokağa sürüklemektedir. Rönesans'la başlayan bilimsel ve felsefi gelişmeler, yeni bir bilgi teorisinin kurulmasını zorunlu kılmıştır. Dilthey, bu bilgi teorisinin içinde metafiziğin yer almayacağını öne sürmektedir. Aynı zamanda Kant'ın transandantal felsefesi de bu oluşturulan yeni bilgi teorisinde model olarak kabul edilemez. Dilthey Kant'ın transandantal felsefesi ile Hegel'in mutlak bilginin kendini açması düşüncesinin artık felsefi tartışmalarda önemini yitirdiğini öne sürmektedir (Topakkaya, 2016: 15).

Böylece Dilthey bilgi teorisi üzerine spekülasyondan vazgeçip; metafiziğe dayanmayan deney ve bilimsel verileri temel alan yeni bir bilgi teorisinin kurulması zorunluluğunun önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Dilthey empirizm ve rasyonalizmi buluşturan ara yolda bilgi teorisini ortaya koymaya çalıştığını belirtmiştik. Dilthey rasyonalizmin bilginin sadece deneyden ibaret olmayacağı düşüncesini

desteklemekte; diğer taraftan da bilginin sadece deney ve tecrübeyi tamamen bir tarafa bırakıp zihindeki birtakım kategori ya da düşünce formları sayesinde oluşmadığına inanmaktadır. Ona göre burada bir düalizm söz konusudur ve bu düalizmin ancak tecrübeye içsel olarak bulunan düzenli yapının keşfedilmesiyle ortadan kaldırılabileceğini düşünmektedir (Topakkaya, 2016: 15). Bunun için de her türlü bilgi sürecinin örneklerini içinde barındıran bilincin derinliklerine inme zorunluluğu vardır.

Hayat felsefesinin başta gelen kişilerinden biri olan Dilthey, genel olarak doğa bilimlerinin yayılmacı tarafını ele almış ve eleştirmiştir. Dilthey'a göre doğa bilimlerinin metotlarının toplum veya daha özelde insan üzerine denenmesi yanlış bir yaklaşımdır. Ayrıca yalnızca pozitivist yaklaşım ile toplumu ya da toplumsal olayları ele almak da yanlış bir yaklaşımdır. Doğa bilimlerinin objesi duyularımızın sahip olduğu şeylerdir. Duyusal deney aracılığıyla nesnesine erişilir. Hâlbuki ruh bilimlerinin sahip olduğu nesne iç deney ile erişilen yaşantılardır. Duyulan dünyanın çalışma düzeni mekanik olmasından dolayı burada nedenselliğin hâkim olduğu söylenebilir.

Varlık alanı olarak doğayı ve insanın birbirinden farklı iki yapıya sahip olduğunu söyleyen Dilthey'a göre varlık ontolojik açıdan iki farklı yapıya ayrılan nesneler dünyası üzerinden şekillendirilmiş olup bilimler ve insan bilimleri ayrımı ekseninde gerçekleşmiştir (Gülenç, 2011: 67-87). Doğa bilimlerinden farklı bir yapıya sahip olan insan bilimlerinin aynı zamanda farklı bir toplumsal gerçekliğe de sahip olduğu bellidir. Bu toplumsal gerçekliği bir bütün halinde anlamak başlı başına bir bilgi teorisidir. Bu durum modern dönem pozitivist yaklaşımının öne sürmüş olduğu gibi egemen olmak için değil aksine anlamak için yapılan bir bilgi teorisini ortaya çıkarmıştır. Toplumsal gerçeklikler biricik ve tektir. Bu bağlamda toplumsal bir gerçeklik olan şey nedensel bir açıklaması mümkün olmayan bir alandır. Böylece anlama, yaşam felsefesinde ya da tin bilimlerinde doğa bilimlerini aşan tarihsel bir bakış açısına sahip olmayı gerektirmektedir. Bu nedenle Dilthey, *“en sonunda ben, bilince bağlı olgulara yönelme konusunda, iç deneyim denen şeyde düşüncem için sağlam bir liman buldum”* (Topakkaya, 2016). Böylece Dilthey'a göre tarihsel bakış açısında olmak iç deneyim ve geçmiş ile birlikte şimdinin yaşantı haline gelmesini anlayabilir ve anlamlandırabilirim.

Doğa bilimlerine ait fenomen olan şeyler bizim dışımızda gerçekleşirken, tinsel bilimlere ait fenomenler ise içsel dünyamızla ilgilidir. Dilthey'ın bu bağlamda

düşüncelerine yön veren anlayışı ile karşılaşırsınız: “*Doğa bilimlerini açıklarız tinsel hayatı anlarız*” (Dilthey, 2011: 23) şeklindedir. Doğa bilimleri alanında bütün her şey bir benzerlik üzerine kuruludur. Bütün nedenler benzer sonuca götürmektedir. Buna uygun olarak benzer sonuçları da ancak duyularla ve deneylerle bilebilir ve açıklayabiliriz. Bu duyulur dünya insan ürünü yani insan eylemleri ile meydana gelmiş dünya değildir. Bunun tersine insan eylemleri ve yaşantısıyla meydana gelmiş dünyada biricik ve tek olan insanın yaşantısına ancak iç deneyle ulaşılabilir (Topakkaya, 2016: 45).

Dilthey, ifade ve anlamadan sonra yaşam kavramının açıklamaya çalışır. İnsanın, toplum hayatının iç derinliği yaşantı kavramında belirgin hale gelmektedir. Böylece felsefe de buradan oluşmaktadır. O, yaşantının ve tarihin aşılamaz şeyler olduğunu öne sürmektedir. Bu alanları ancak doğrudan yaşantı ile anlaşılabilir. Yaşantı; insanın bilme, yargılama, eyleme yönlerinin bütünüdür. Bu özellikler insanda ayrı ayrı olmamakla beraber bir aradadır, iç içe geçmiştir (Özlem, 1996: 106).

Dilthey’a göre tin bilimlerine ait olan insan yaşamı anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü insanın kendi yaşantısının bir görüngüsü olarak karşımızdadır. Bunlar bizim eylemlerimiz sonucunda oluşurlar. Bu bağlamda yaşantı kavramı Dilthey için önemli bir temel teşkil etmektedir. Dolayısıyla yaşantılar insan bilincinin bir gerçekliği olarak var olmuşlardır. Böylece yaşantı insanın içsel dünyasında ve düşüncede somutlaşan bir durumdur. İnsana doğrudan verilmemiştir. Aynı zamanda düşünülen ve algılanan şey değildir. Anlamsal olarak insanın eklemeleri bu sayede yani onu içselleştirerek oluşur.

Hayatın zamansallığı noktasında doğanın bağlı olduğu zamanla hayatın bağlı zamanı ayıran Dilthey, zamanı, sürenin ifadesi olarak açıklamaktadır Zamanı doğa olaylarının bir şekli olarak gören Dilthey, gerçek zamanın, somut zaman olduğu görüşündedir. Ona göre hayat kavramının kendisiyle ilgili olan zaman somut zamandır. Hayatta zaman bütünüyle dışsal bir form olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman olmadan hayatın kendisinin anlaşılamayacağına vurgu yapan Dilthey üç çeşit zamandan bahseder; geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek zaman. O’na göre şimdiki zaman sürekli bir geçiş aşamasıdır. Çünkü şimdi, yaşanmadan gelecek anı ifade ederken yaşandıktan sonra yaşandıktan sonra geçmişini ifade etmektedir. Bu durumda şimdiki zaman yaşanmış bir geçmiş yaşanacak bir gelecek olarak karşımıza çıkmaktadır. “*Somut zaman şimdiki zamanın aralıksız ileri doğru akmasıdır. Şimdiki zaman sürekli geçmiş zaman, gelecek*

*zaman ise sürekli şimdiki zaman olmaktadır. Şimdiki zaman bir zaman diliminin gerçeklikle doldurulmasıdır. Hatırlamanın aksine yaşantının kendisidir veya gelecek zamanda isteme, ümit etme ve korkmadır”* (Topakkaya, 2016: 50). Yaşamın içinden bir bakışla tarihselliği anlamaya çalışan Dilthey’in anlamın tarihselliği düşünüldüğünde, zamanın üçlü ayrımı yaptığı görülmektedir. Bu bağlamda bu zamanların hepsi şimdiki zamanın sürekliliği şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Böylece yaşam şimdiki zamana verilen yaşantı ve değer haline gelen geçmişin içselleştirilmesiyle oluşmuş anlamadır. Dolayısıyla şimdiki zamanın içselleştirilmesi ile değer kazanan geçmiş, insanın anlamasına bağlıdır. Ancak bu durumda içselleştirilmeden yaşantı haline gelmiş olan şimdiki zamana daha sonra anlam yüklemek mümkün değildir. Bundan dolayı Dilthey’a göre yaşantı, içselleştirerek değer verilmiş şimdiki zamanın geçmiş zamana dönüşmesidir. Yaşamda bu yaşantıların toplamıdır. Anlama ise bu yaşamı anlamadır (Topakkaya, 2016: 51).

Genel anlamda Dilthey, gerçekliğin doğası ile ilgili bir sistem ya da teori oluşturmak yerine, münferit problemleri analiz etme çabası içerisinde. O, düşüncüyü ve duyuları olduğu kadar, iradeyi de hesaba katarak bir bilgi teorisi üzerinde durmuştur. Öte yandan metafiziğin bir dünya görüşü geliştirme ve ifade etme bağlamında önemini vurgularken, diğer bir yandan da metafiziksel spekülasyonu, deneysel temeller üzerinde eleştirmiştir (Cevizci, 2017: 567). Bu bağlamda Dilthey’in ortaya atmış olduğu düşünceler temelde en iyi yaşama felsefesine ilişkin bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak Dilthey “Alman Tarih Okulu” içerisinde yetişmiş önemli bir biyografi yazarı ve kültür tarihçisidir. Bilim bağlamında tarihin sorunlarına da bilimin içinden gelerek daha yakından tanımıştır. Böylece tarihin Almanya’da göstermiş olduğu üçlü gelişmeyi ve bu bilimin sorunlarını yakından takip etmiştir. Dilthey “Alman Tarih Okulu”nun tarihçiliğinde somutlaşan tarih bilimi örneğinde, toplumsal ve tarihsel gerçekliğe yönelecek bir bilimin dayanması gereken temellerin çoğunu görmüştür. Dilthey’in temel hedefi doğa bilimleriyle tin bilimlerinin yöntemsel farklılığını temellendirmektir. Bu da ancak bilgi teorisi bağlamında söz konusu olabilir. Bu eksiklikleri gidermek için tin bilimi kavramını bilgi kuramsal düzlemde temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Dilthey’in insan ve kültür anlayışını tin bilimlerini

temellendirme çabalarından ayrı ele alamayız. Dilthey konu ve yöntem bakımından farklı olan tin bilimlerini temellendirmeye çalışırken, aynı zamanda insandan ne anladığını ve insanın bilgisine nasıl ulaşacağını ortaya koymuştur. Şimdi çalışmamızın ana konusunu oluşturan Dilthey'in insan anlayışını ortaya koymaya çalışacağız.

### 1.3. WILHELM DILTHEY' IN İNSAN ANLAYIŞI

Dilthey'in insan bilimlerinin doğası ve metodolojisine yönelik ilgisi onun yaşama felsefesi ile yakından ilişkilidir. Filozof düşüncelerini sadece kendi hayatı ve çevresinde yaşama dayandırdığı zaman, dar görüşlü biri haline gelmektedir. Dilthey'in dikkat çektiği gibi, onun kendi köşesini veya küçük dünyasını gerçek dünya ile karıştırma tehlikesi bulunmaktadır. Gerçek bir yaşam felsefesinin amacı, hayatın tüm görünümelerini ve tezahürlerini en geniş bilgiye dayandırması gerekir. Dilthey'a göre bunu sağlayacak olan temel, insan bilimleridir. İnsan bilimlerinin içerisinde yer alan psikoloji, tarih, iktisat, filoloji, hukuk ve karşılaştırmalı edebiyat onun yaşama felsefesi içerisinde insanı bir bütün olarak inceleyen diğer alt disiplinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her şey bunlardan ibaret değildir. Filozofun da bu disiplinlere yani onların metodolojik güçlerine katkı yapacak bir şeyler sunması gerekmektedir. Yaşama felsefesinden bir epistemoloji türetilir. Tüm bunlardan hareketle Dilthey'in yapmış olduğu şey insan bilimlerine yönelik bir epistemoloji onun felsefesinin en önemli temasını oluşturmaktadır (Cevizci, 2017: 570). Böylece Dilthey'in tin bilimlerinin yöntem bilgisine yönelik düşünceleri de onun yaşama felsefesi ile yakından bağlantılıdır.

Dilthey'in 1883'te ortaya çıkarmış olduğu *Tin Bilimlerine Giriş* kitabının temel amacı psikoloji, felsefe, edebi eleştiri ve tarih anlayışını ortaya çıkarmıştır. Dilthey bu bilimler arasındaki ilişkileri ve bağlantılı oldukları disiplinlerin analizini anlamak için bir çatı görevi gören teorik düşüncesini bu eserde dile getirmiştir. Dilthey yaşamı boyunca insan bilimlerini doğa bilimlerinden ayırmaya çalışmıştır. Aynı zamanda insan bilimlerini doğa bilimleri karşısında kuvvetli ve karşı konulmaz bir şekilde teorik bir temel geliştirmeye çalışmıştır. İnsan bilimlerinin doğa bilimlerinden ayrılması ve insan bilimlerinin temellendirilmesi için artık bir gerekliliğin söz konusu olduğunu açıklamaktadır (Dilthey, 2011: 16-17).

Dilthey, doğa bilimlerinin karşısında insan bilimlerindeki gelişmeleri açıklamak için tarihselciliği yaşam felsefesi ile bütünleştirerek, insanı anlamının tarih olduğunu öne sürmüştür. Dilthey, insanı sadece düşünen ya da hüküm veren bir varlık olarak ele almamaktadır. İnsan çeşitli duygulara sahiptir. İnsanı anlayan, duyan ve ardından yaşayan bir varlık olarak ele almaktadır. Bundan dolayı insanın yapmış tüm etkinlikler tarihsel özellik taşımaktadır. İnsanın ve toplumun anlaşılmasını sağlayan tek öge tarihtir. Dilthey insan anlayışına ilişkin görüşlerini yeniçağın özne dogmatizmi olarak nitelendirdiğimiz anlayışı eleştirerek işe başlar. Bu durum Dilthey'in insan anlayışıyla karşılaşmamızı sağlamaktadır (Özlem, 1999: 19).

Öte yandan Dilthey, felsefî bir antropoloji geliştirme gibi bir şeyi amaçlamasa bile, insana yönelik yaklaşımıyla bu konuda insan ve kültür felsefesi ya da bilimler alanında insanın nasıl ele alınması gerektiği hususunda etkili düşünceler ortaya koyup öncü bir düşünür olmuştur.

İnsan bilimlerinin ortak bir konusu vardır: İnsan, insanın yapıp etmeleri ve yaratımları. Bu bilimler toplumsal olarak organize olmuş ve tarihsel olarak evrim geçirmiş bir beşerî dünyayı ele almaktadırlar. Dilthey insan bilimlerinde genel yasaları keşfetmeyi amaçlayan sistematik araştırmalarla bireysel olayların zamansal dizilişini konu alan tarih arasında bir ayrım yapmaktadır (Cevizci, 2017: 570).

Dilthey *Moral Bilince İlişkin Bir Analiz Denemesi* adlı eserinin son bölümünde Pope'un şu sözünü dile getirir: "İnsanoğlunun özgün araştırması insandır." Pope'dan alıntılanan bu cümle, insanoğlunun araştırması içinde merkezde olması düşüncesi hem pozitif hem de negatif yorumlama içinde ele alınabilir. Bu durum Dilthey'in bütün felsefesinin özünü verebilecek niteliktedir. Pozitif açıdan incelendiğinde bu sözün Dilthey'in bütün çalışmalarında yoğun bir şekilde içerilen insan tininin anlaşılmasına ilişkin ilgisini ifade ettiğini görürüz. Negatif açıdan incelendiğinde ise bu sözün Dilthey'in şu kanısını özetlediğini görmekteyiz: Ne fiziksel dünyada ne de aşkın din alanında, insanın karşılaşmış olduğu şeyleri bilme olanağı vardır. İnsan yaşamı sadece bir gerçeklik değil aynı zamanda doğrudan ulaşabileceğimiz tek gerçekliktir. Bu durumda insan yaşamının anlaşılmasına ilişkin ortaya konulan çaba en uygun ve yerinde çabadır (Özlem, 2018: 41). Böyle bir anlama çabasından umulan pratik bilincin kendi yaşamımız

üzerinde daha fazla kontrol sağlamada bize sağlayacağı fayda da insanın araştırılması için ek bir neden haline gelmektedir.

İnsanın araştırılması yeni üstlenilen bir girişim değildir. Bu girişim entelektüel yaşamın yeryüzünde ortaya çıkışından beri devam etmektedir. İnsan bilimleri kendi varlığını ortaya koymada ve devam ettirecek niteliklerin temin edilmesine geç sahip olmuştur. Dilthey insan bilimlerine temel olacak zeminin araştırılmasının ciddiyetle ve şimdiye kadar yapılanlardan daha sistematik olması konusunda ısrarlı olmuştur. Modern tarihsel durum içinde bu görüşler işe koyulduğunda iki problem ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi insan bilimleri doğa bilimleriyle karşılaştırıldığında genel amaçları, yöntemleri ve kendi aralarındaki ilişkileri konusunda açık ve genel olarak uzlaşmış kavramlara sahip değildir. İkinci bir durum ise doğa bilimlerinin daha yüksek bir itibar görmesi ve bir bilgi ideali olarak düşünülen şeyin genel olarak doğa bilimlerinin olmasıdır (Özlem, 2018: 41- 42). İnsanı etkileyen ve onun izlenimlerini ifade eden her şey insan bilimlerinin konusunu oluşturur.

Dilthey tin bilimlerinin kaynağını insana dayandırmaktadır. İnsan ile ilgili görüşlerinin birçoğunu tin bilimleri içerisinde ele almıştır. Dilthey *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu* adlı eserinde insandan şöyle bahsetmektedir.

“İlk olarak insanlığı karşısında duran doğa organizasyonundan sonra da inorganik alandan ayırdık. Bu aslında bütün bir dünyanın parçalarına ayrılmasıdır. Bu parçalar basamaklı olup; insanlık bunlardan biridir. Bu basamakta kavram, değerlendirme, amaçların gerçekleşmesi, sorumluluk, yaşam, anlam bilinci açığa çıkar. Bunlar aynı zamanda hayvani varlık alanlarıyla kurulan sınırları ifade eder. Sahip olduğumuz bilim gruplarında ortak olan genel özellik, bunların insanlık ve insana dair ortak bir ilişkiye sahip olduklarıdır. Bu nokta da bilimlerin ortak ilişkisi temelini bulur. Daha sonra bu ilişkinin özel doğasını göz önünde bulundurarak insan- insanlık ve zikredilen bilimler arasındaki ilişkinin varlığı saptanmıştır” (Dilthey, 2021: 24).

Böylece Dilthey burada insan bilimlerinin doğa bilimlerinden ayrılan yönlerine dikkat çekmektedir. Tin bilimlerinin kültür bilimleri olarak değil de insan bilimleri olarak tercüme edilmesinin en önemli sebebi merkezinde insanı insan yapan öz değerlerin olmasıdır. İnsan doğal olarak doğa bilimlerinin konusudur. Bu bağlamda insan doğa bilimlerine muhtaç bir konumdadır. Buna rağmen insan bilincinin doğa bilimlerinden çıkarılamayacağı da başka bir gerçekliktir. Dilthey insanın tinsel yaşantısının maddi şartlara da bağlı olduğunu inkâr etmez. Buna karşı olarak insan yaşamı doğanın bir ürünü

olarak kabul görmez. Bu anlamda tinsel bilimler doğa bilimleri karşısında göreceli bir özerkliğe sahiptir. Tinsel bilimler doğa yasalarını bir şart olarak kabul eder. Buna karşı olarak tin bilimleri kendine özgü bir hareket noktasına sahiptir. Bu bağlamda tarih objektif bir zorunluluğun içinde parıldayan bir özgürlük olarak karşımıza çıkmaktadır (Topakkaya, 2006: 69). İnsan eylemleri belirli bir hedefe yönelik eylemlerdir. Bu hedeflerin belirlenmesi hiçbir koşulda doğa bilimleriyle açıklanamaz.

Dilthey epistemolojik problemlerin insanın totalitesi bağlamında ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Onun tarihselliğe dayanan epistemolojik çabalarının en önemli yönlerinden biri de budur. Bundan dolayı epistemolojik çıkış noktası olarak yaşama deneyimi içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü insan yetilerinin ve olanaklarının birlikte aktif olduklarını gösteren alan yaşama deneyimidir (Günay, 2003b: 40).

Dilthey'in düşüncelerinde yaşam sadece insanın diğer hayvanlarla paylaşmış olduğu biyolojik bir olgu değildir. Yaşam tüm ayırt edici karmaşıklığı içerisinde deneyimlenen insanın yaşamıdır. O insanlığın hayatının toplumsal ve tarihsel gerçekliğini oluşturan sayısız bireysel yaşamın toplamı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanların korkuları ve umutları, eylemleri ve düşünceleri, yapmış oldukları yasalar, inandıkları dinler, edebiyat, felsefe ve sanat insanlığın söz konusu yaşamının bir parçasını meydana getirmektedir. Dilthey'a göre yaşam geniş kapsamlı bir biçimde tanımlanmalıdır. Bilim ve felsefe hayatın hangi yönü üzerine yoğunlaşırsa yoğunlaşsın son çözümlemede yaşamın bir parçası olmak zorundadırlar (Cevizci, 2017: 568). Bundan dolayı, felsefenin temel konusu insan yaşamı olmalıdır.

Öte yandan Dilthey'a göre, insanı anlamak için ilk önce tek hakikat düşüncesinin ve evrenselci felsefe yöntemlerinin reddedilmesi gerekir. O, bu reddedilişin gerekçelerini de epistemolojik bir çözümleme içerisinde ele almaktadır. Öne sürmüş olduğu bu gerekçelerde empristler, doğa bilimsel yöntemleri tarihsel gerçekliğe uyguladıkları zaman tarihsel olanı parçalayıp çarpıtmışlardır. Dilthey insanın sahip olduğu "düşünme/bilme (bilgi), hissetme/değer verme (değer) ve arzulama (eylem)" yetileri, birlikte ve aynı anda etkindirler. Bu bağlamda bu yetilerin ürünleri olan bilgi, değer ve eylem de birbirinden bağımsız olamazlar. Hatta tersine düşünme bilme yetisine anlam kazandıran hissetme değer verme ve arzulama yetileri çoğunlukla ön plandadır. Dilthey'a göre felsefi ya da epistemolojik çıkış noktamız "düşünme/bilme, hissetme/değer verme

ve arzulama” yetilerinin birlikte çalıştıklarının gösteren “yaşama deneyimi” olmalıdır (Özlem, 1999: 72). Nitekim Özlem’in ifadesiyle “*İnsan bildiği anda hisseder, bu bilme ve hissetmeye aynı zamanda değerler karışır. Bunların hepsinin onun arzulamasının somutlaşmış görünümünde, yan eylemde açığa vurulurlar. İnsanın psikesinde, onun psişik donanımında, bu yetiler bağımsız kompartmanlar oluşturmazlar; tam tersine bunlar iç içe geçmişlerdir*” (Özlem, 1999: 72).

Böylece Dilthey, insanı sadece düşünen ve hüküm veren bir varlık olarak ele almaz. İnsanı anlayan, duyan ve ardından yaşayan bir varlık olarak göz önünde tutar. Dilthey’a göre psişik yapı duyguyu, yaşantıyı, düşünceyi, hedef, karar, araç ve eylem gibi bütün güdülerini hep birden ve aynı zamanda kuşatan, bütün bu güdülerin birbiri içine geçtiği dokudur. Bu psişik doku, ortaklaşa manevi dünya içinde objektifleşen bütün manevi olguların kaynağıdır (Birand, 1960: 8).

İnsan hisseden, düşünen ve arzulayan bir varlıktır. Bu yetiler aynı insanın aynı dünyaya karşı farklı tavırlar sergilemesine yol açmaktadır. Bu yetilerden her birinin dünyayı kendine özgün bir bakış açısı içerisinde gördüğü ve özel kategoriler altında kapsadığı ileri sürülmüştür. Bundan dolayı, düşünmede dünyayı bilen özneye bağımsız olarak süreçler, nesneler ve olguları bağlamı olarak görürüz. Bunlar hakkındaki hakikati bilmeye çabalarız. Hissetmede bir şeyi beğendiğimiz, hoşlandığımız acı çektiğimiz veya zarar gördüğümüz değerlerle dolu olarak kavrarız. Bu durum insanı olumlu değerlere yani mutluluğa ve hazzı ulaştırır. İstek ve arzu durumunda ise insan dünyayı eylem için tiyatro olarak görür ve amaçlarını bu tiyatro içinde planlar. Bu üç temel tavırdan insanın bütün aktiviteleri meydana gelmektedir (Özlem, 2018: 51). Önceki paragrafta da bahsettiğimiz gibi insan kendi gerçekleştirmelerini değer, bilgi ve eylem olarak gösterir. Bu kavramların her biri ayrı ayrı olarak felsefede ve bilimlerde bir tekniğe ve bir yol gösterici ilkeler grubuna sahip olan disiplinlerin konusudur.

Dilthey insanı oluşturan bu üç özellik bağlamında kendisinden önceki felsefe geleneklerinin, insanı düşünen bir varlık olarak anlaması ve düşünmeyi ruhun diğer bütün formları üzerinde tutması bakımından eleştirmiştir. Böylece o’na göre, insan düşünmenin yanında bir de anlayan varlıktır. Böylece insanı tanımlarken vurgu noktasının düşünme olarak değil de anlama olmasının gerektiğini ileri sürmektedir. Dilthey’in felsefesinde insan anlayan bir varlıktır. İnsanı insan yapan temel özellik onun anlama özelliğidir.

Dilthey’a göre insan ve doğa birbirlerinden farklı yapılardadır. Doğaya uygulanan yöntemlerle toplumu, insanı ve tarihi, kavramak mümkün olamaz. Dilthey bunu şöyle temellendirmektedir: “Doğayı açıklarız, insanı ise anlarız” (Dilthey, 2011: 23). Bundan dolayı Dilthey ortaya atmış olduğu bu yeni yöntem anlayışıyla doğa bilimlerine karşı saldırmış değildir. Onun yaptığı şey basit bir ayırma işlemidir. Doğa alanını ve insanı ayrı yöntemlerle ele alıp aynı zamanda ikisinin arasındaki ince çizgiyi belirgin hale getirmektir (Özlem, 1998: 71-72).

İnsan hisseden, düşünen ve arzulayan bir varlıktır. Aynı insan bu üç durumu da aynı zaman sürecinde yaşamaktadır. Fakat insan yaşamında bu üç şeyin gerçekleşme tarzı aynı değildir. Tersine bu üç kavram insan yaşamında birbiri içindedir. Bu kavramlar insan yaşamının bütünsel düzenini beraber oluştururlar. Bu üç ögeden her birinin kendine özgü kategorileri vardır. Bu ögeler dünyayı kendi özel tarzı içinde görmektedirler. Ne var ki bu üç kategorinin (hissetme, düşünme, arzulama) dünyayı görme tarzları birleşmedikçe ve onların kendine özgü kategorileri tek bir ilkenin kontrolü altında uzlaştırılmadıkça yaşam bir bütünlük arz edemez. Dilthey’a göre insanın “yaşantı” da karşılaştığı nesnelerle kurmuş olduğu ilişki bu üç ögeden yalnızca biriyle yalıtılmış olarak kurulan bir ilişki olamaz. Ancak bunların harmonisiyle birlikte kurulan bir ilişkidir (Özlem, 2018: 51-52).

Kant kategorilerle ilgili analizini fiziki gerçekliğe ilişkin deneyimlerle sınırlandırmıştır. Dilthey bu yaklaşımı, anlamlı bir şey olarak hayat deneyimini de kapsayacak biçimde genişletmektedir. Öte yandan o transandantal dedüksiyonu reddeder ve kategorilerin empirik genellemelerin sonucu olduğunu düşünür. Buna karşın olarak Dilthey düşüncesinde kendileriyle deneyimimize düzen kazandırdığımız ilkeler ve yaşam kategorileri olmak durumundadır. Dilthey’in ortaya atmış olduğu bu kategoriler olaylar birtakım ilişkiler bağlamında yorumlayan yollardır (Cevizci, 2017: 568).

Yaşam bu üç tarzdaki biri olan düşünme tarzı altında, sadece bu tarz altında kavranamaz; öznenin nesnesiyle kurduğu bağ düşünme, hissetme ve arzulamanın bütünselliğinden çıkarılmış bir bağdır. Dilthey insan yaşamında yaşantı veya yaşama deneyimini bu üç ögenin birlikte etkin olduğunu öne çıkarmaktadır. Deneyim kavramının kapsamını sadece tasarım ve duyum temelli bir düşünce edimiyle sınırlandırmış olmasının özellikle bir tin bilimleri epistemolojisi için geçerli değildir. Dilthey deneyim kavramının anlam içeriğini ve kapsamını değiştirip genişletmektedir. O’na göre deneyim; hissetme,

düşünme ve arzulama edimlerinin birlikte etkin olduğu bir durumdur. Sadece tasarım ve duyum ilişkisiyle sınırlı değildir (Özlem, 2018: 52).

Dilthey felsefe anlayışını oluştururken felsefedeki evrenselci ve tarihselci görüşlerin karşısına “tarihselci ve hermeneutik” yaklaşımıyla çıkmıştır. Dilthey çalışmalarında ağırlık noktası olarak tin bilimlerinin epistemolojik olarak temellendirilmesine dayanmakla birlikte, bir insan felsefesini ve kültür anlayışını da içermektedir. Dilthey bilime ve bilgiye ilişkin problemleri ele alırken tinsel- kültürel bir varlık olan insandan yola çıkmakta, insanın total kimliğini göz önünde bulundurmaktadır.

Dilthey’a göre yeniçağ felsefesinin başlangıcından beri insandan yani öznenen daha çok bilen varlık olarak söz edilmiştir. Kant’ın bilgi teorisi teorik aklın bir çözümlemesini yapmıştır. Fakat bu bilgi teorisi bütün bilgi alanlarında Descartes’ın felsefeye bıraktığı bir miras olarak sürekli akıl sahibi bir varlık olarak insan ve doğayı karşı karşıya getiren bir süje-obje ilişkisinden hareket etmiştir. Bu durum Dilthey’a göre bilgi kuramcılarının yani (Hume, Locke, Kant) tasarlamış oldukları bilen öznenin damarlarında kan dolaşmamaktadır. Bu durumun tersine bilen öznenin damarlarında, saf bir düşünce etkinliği olan aklın damıtılmış öz suyu dolaşmaktadır. Dilthey’a göre, yeniçağın bilgi teorisinde bilen özne her türlü psikolojik ve tarihsel kimliğinden yalıtılmış bir akıl varlığıdır (Günay, 2003a: 190-191).

Dilthey insanın sadece bir bilgi öznesi ve salt akıl varlığı olarak görülmesine karşı çıkar. Bu konudaki görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

“Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür. Bu yönüyle insanı isteyen, hisseden ve bir şeyler planlayıp amaçlayan yönüyle insanı, bilginin ve bilgi kavramlarının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden vb.) açıklanmasında temele koymak; bilginin ve bilgi kavramlarının sadece algı, tasarım ve düşünme malzemesiyle dokunmuş şeyler olup olmadığına yönelmek istiyorum. Buna göre, bu denemenin başvuracağı yöntemler şunlardır: Ben çağdaş soyut bilimsel düşüncenin her bir ögesini örneğin deneyi, dil ve tarih incelemelerinin gösterdiği gibi, insani varoluşun bütünlüğüne (insanın total kimliğine, öznenin totalitesine) bağlıyorum” (Dilthey, 2011: 17-18).

Dilthey, insanı tarihsel ve psikolojik yönünden ele almıştır. İnsan isteyen, hisseden, amaçlayan ve eyleyen bir varlıktır. Bundan dolayı insan sadece algılayan ya da düşünen bir varlıktan ötürü duygusal içeriği olan amaçlı bir varlıktır. Dilthey’a göre insanın akıl

sahibi varlık olması onun total kimliğinin belli bir özelliğidir. Bu özellik total kimlikten tam olarak kopartılabilen, sıyrılabilen ve bu total kimlikten hiçbir şey almadan kendi başına arı olarak duran bir şey değildir. Bu bağlamda akıl, insanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde olup bu güçlere kopmaz bir şekilde bağlı olan bir güçtür. Bu güçler içerisinde insanın hisseden, isteyen ve amaçlar koyan yönü akıl sahibi varlık olma yanından daha önce gelir. Bundan dolayı bilgi sorunu her şeyden önce insanın bu total kimliği gözetilerek ele alınabilir. İnsanın total kimliği ve bütünlüğü tarihsel olarak oluşan bir durumdur (Dilthey, 2011: 17-18). Bu yönüyle Dilthey hem insani varoluşun tarihselliğini vurgulaması hem de bu varoluşun tarihsel yaklaşımlarla kavranılabileceğine ilişkin görüşleriyle tarihselci ve hermeneutik felsefenin başlıca temsilcilerinden olmuştur.

Dilthey insanın total kimliği ile ilgili görüşlerini ortaya çıkardığı zaman yeniçağdan itibaren felsefe alanındaki özne anlayışlarını da eleştirmekte ve epistemolojizm olarak tanımladığı yaklaşımların hatalarını ortaya çıkarmaktadır. Yeniçağ felsefesinde Descartes'la birlikte, daha önce ortaya atılan Tanrı-Özne merkezli felsefeye rakip olan bir felsefe anlayışı ortaya çıkmıştır. Ancak bu felsefe anlayışı da genelin ve tümelin peşindedir. Daha önce ortaya atılan felsefe anlayışlarında Tanrı, doğal ve insani varoluşun hem tüm değerlerin kaynağı hem de belirleyicisi olarak merkezi konumdadır. Kısaca burada Tanrı her şeyin öznesi konumundadır. Descartes'la birlikte ortaya çıkan felsefe anlayışında Tanrı artık her şeyin merkezi konumunda olmayıp, tersine artık her şeyin merkezine insan konulmuştur. Tanrı- Özne anlayışı yerini, İnsan- Özne almıştır (Özlem, 1999: 60). Ortaya çıkan bu yeni felsefe anlayışında her şeyin belirleyicisi ve başlatıcısı olarak bizzat insanın olduğunu görmekteyiz.

Dilthey'a göre bir dünya içinde doğan insan, bu dünyayı başkaları ile paylaşır ve diğer insanlarla ortaklaşa olan dünyayı kabul eder. Biz bir insan olarak diğer insanlarla karşılıklı ilişkiler içinde yaşadığımız bu bütünlüğü kendimiz kurmadık. Bugüne kadar bu bütünün pek az sayıda kanunları kavranabilmiştir. Bu kanunlara göre insanlar karşılıklı olarak birbirlerine etki etmektedirler. İnsan diğer insanlarla karşılıklı bir etkileşim içerisinde. Böylece insan yaşadığı ve diğer insanlarla beraber paylaştığı bu dünyayı yine diğer insanlarla birlikte anlamaktadır (Birand, 1960: 24).

Dilthey'a göre insanlar, her zaman kendilerine özgü inanç, değer, norm, eğilim, ide, kural ve tasarım türünden şeylerin, yani kendi yaşamalarının ürünleri olan bu şeylerin

yönlendirmiş olduğu bir insani ilişkiler ağı içerisindeyler. Söz konusu bu durumda her şeye yaşamın içinden bakarlar. Bu durum insanlar toplu halde yaşamaya başladıkları dönemden itibaren böyledir. Böylece bu yaşam kendisi tarihsel olarak oluşan bir durumdur. İnsani ve toplumsal olan her şeyi içermesi yönünden yaşama tarihsellikten ve doğadan farklı bir oluşum olarak da tinsellikten başka bir şey değildir (Özlem, 2001: 184).

Dilthey'a göre insanlar doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri dönemden bu zamana kadar kendi oluşturmuş oldukları kural, norm ve değerlerden oluşan bir çevrede yaşamaktadırlar. Kendilerinin yaratmış oldukları bu kural, norm ve değerler sonradan yine insan eylemlerini belirleyen neden ve motifler haline gelmektedirler. Dilthey bağlamında insanlar kendi yaratmış oldukları bu tinselliğe öyle gömülürlerki bu tinsellik onların tüm yaşantılarını ve evrene olan bakış açılarını da belirler. Bu tinsellik tarihin bir ürünüdür. Hatta bu durumda tinsellik bizzat tarihin kendisidir. İnsan da bu tarihsellik içinde tutukludur (Özlem, 2000: 78). Dilthey'a göre tarihsellik, insanın tarih içerisinde neliğini yapan, tarihsel olup bitmeler içinde insanı hem oluşturan hem de insanın oluşturduğu bir şey olarak bizzat tinselliktir. Bu tinsellik sadece insana aittir (Günay, 2003a: 198).

Dilthey kendi felsefesini ortaya koyduğu dönemde, önceki yüzyılın son zamanlarında felsefenin büyük bir bunalımın içerisinde olduğunu tespit etmiştir. Dilthey'a göre bu bunalım nereden kaynaklanmaktadır? Dilthey bu sorunun cevabını arama peşindedir. Bu konuda eskiçağdan 18. Yüzyılın ortalarına doğru felsefe büyük oranda evrenselci, tarihüstücü ve tarihdışı, teolojik veya metafizik çıkışlı bir tavırla çalışmıştır. Felsefe yapmanın metafizik dayanağı varlık teolojik dayanağı ise Tanrı olmuştur. Diğer konular doğa ve insan başta olmak üzere, bu dayanaklardan hareketle ele alınmışlardır. 18. yüzyıl teoloji ve metafizik güdümlü eski evrenselci felsefenin, tanrı ve varlık merkezli felsefe yapma tarzları yerine, Descartes ile başlayan, insan merkezli (homosantrik) ve epistemolojiyi felsefenin temel disiplini olarak kılan başka bir evrenselci felsefeyi yani bilimi ve ilerlemeci bir inanç eşliğinde, geliştirip yaygınlaştırmıştır. 19. yüzyıl, Hegel ile beraber felsefeye, tarihi ve tarihsellik fikrini koymakla beraber, evrenselci felsefenin totaliter ve holistik tavrını sürmekten geri kalmamış, bu tavır tarihselciliği de besleyip durmuştur (Özlem, 1999: 70).

Dilthey, bütün bu görüşlerden hareket ederek felsefenin bunalımını, insanı anlayamamasından ötürü ortaya çıktığını belirtmektedir. Evrenselci felsefeler, bir bunalım doğurmuşlardır. Söz konusu olan bu felsefe anlayışı içinde insanın kendi varoluşunu kavraması, kendini tanıması da mümkün olmamıştır. Dilthey bunalımı şu noktalarda görmektedir: İnsanlar kendi döneminde yapmış oldukları felsefe tarzları ve tiplerinin despotizmi altında, bizzat kendisini tanıyamaz hale gelmiştir. Dilthey’a göre, evrenselci felsefe, evrenselci din tipleri ve evrenselci teoloji insanların ve toplumların çoğunun bir temel ihtiyaç olarak hissettikleri bir duruma yani her şeyin ilk nedenine, hakikate ulaşma isteklerine, kendilerine göre cevap vermeleri bakımından işlevseldirler. Bu açıdan bakıldığında bireysel ve toplumsal yönden çok büyük tatmin sağlarlar. Bu durumda insanlık tarihine baktığımızda karşılaştığımız şey ise bu evrenselci felsefe, teoloji ve dinlerin kendi adlarına bulduklarını iddia ettikleri biricik hakikatin paradoksal olarak çokluk göstermesidir (Günay, 2003a: 200). Böylece Dilthey’a göre insanın içerisinde bulunduğu bunalımın ve buna bağlı olarak ortaya çıkan problemlerin kaynaklarından biri de evrenselci felsefe olduğu için başka bir felsefi görüşün ortaya çıkması gereklidir. Evrenselci felsefe içerisinde insan bir bunalım içerisinde.

Öte yandan Dilthey, pozitif felsefeye insan dünyası açısından karşı çıkmaktadır. Pozitif anlayışa göre insan bilgisinin tek kaynağı zihinsel deney ve gözlemdir. Dilthey, Comte’un yapmış olduğu bilimsel yöntemin insan dünyasını doğa bilimlerine indirgeyen nitelikte olduğunu öne sürmektedir. Bu düşünce Dilthey için çıkış noktasıdır. Aynı zamanda Kant’ın Saf Akıl Eleştirisi’ne benzer biçimde Tarihsel Aklın Eleştirisi’ni yapma amacı da Dilthey felsefesinde önemlidir. Saf Akıl Eleştirisi, doğa bilimlerini garantiye almaktadır. Aynı görüş insan bilimleri için söz konusu olmalıdır. Dilthey tüm bu görüşlerden hareketle insan görüşünü temellendirmek istemektedir. O doğa karşısında insan dünyasının sınırlarını çizmektedir. Çünkü doğa kendinden olan şeyleri taşımaktadır. Doğa insandan bağımsızdır, bundan dolayı doğa bilimleri doğa üzerinde açıklamalar yapmalıdır. Fakat doğa bilimleri, insan dünyasına yönelmemelidir çünkü insanî alan, anlaşılmaya yönelik bir alandır. Dolayısıyla insan bilimlerinin de amacı insanı anlamaktır (Toprak, 2016: 85-86).

Dilthey felsefenin, binyılların buyruğuna kulak vermesini “Kendini tanı!” buyruğunun gereğini yerine getirmesini talep etmektedir. Felsefenin nihai amacı insanı anlamak ve tanımak olup aynı zamanda da onun kozmostaki yerini görüp göstermektir.

(Özlem, 1999: 71). Dilthey'a göre felsefenin amacı insanın kendisi hakkındaki bilincinin derinliğine ve bütünlüğüne ulaşmaya yönelik olmalıdır. İnsan tinsel olan şeylerin kökenini araştırırken, kendisi hakkındaki bu bilincin yani öz bilincin içerisinde doğruca bir irade özgürlüğü ve bir eylem sorumluluğu yakalar. İnsanda her şeyi iradeye bağlamak ve dayandırmak aynı zamanda kendi kişisel özgürlüğü içerisinde yadsımak gibi bir olanak vardır ki; o sahip olduğu bu olanakla, kendisini tümünden farklılaşmış ve başkalaşmış bir şey olarak tanır. Öyle ki o kendisini doğanın ortasında kendi eylemlerinin oluşturduğu çerçeve içerisinde tanır (Özlem, 2000: 122-123) bu şekilde olmalıdır.

İnsan için burada, kendi bilincinin olgusu olarak tinsellik oluşmaktadır. Bu durumda kendi olanaklarıyla bağımsız olarak hareket eden bu tinsel dünya içerisinde insanın kendi eylemlerine göre koymuş olduğu hedefler doğrultusunda bir değer ve bir yaşama amacı ortaya çıkmaktadır. İnsan bu durumda bir nesnel zorunluluklar alanı olarak doğa alanından ayrılıp yine bu doğa ortasında oluşan bir şey olarak tarih alanına geçer. Özgürlük bu tinsel bütünlüğün içerisindeki sayısız noktalar hep ışıldamaktadır. Burada doğal değişmelerin mekanik akışına karşıt yönde, iradeye dayalı eylemler vardır. Bu bütünlük insanın kendi içinde süregelen her şeyi içine alır. Ne var ki insan bu bütünlüğün anlamına yaşadığı zamanla sınırlı olarak, kendi deneyimleri çerçevesinde sahip olur. Gerçekte, insanın ve insanlığın gelişimini de öncelikle her zaman bunlar yapar (Özlem, 2000: 123).

İnsan üzerine ortaya koyduğu görüşlerini daha çok tin bilimleri içerisinde ele alan Dilthey'a göre insanın ne istediğini ve ne hissettiğini ona ancak tarih söyler. Çünkü insanın tarihten bağımsız olarak hareket edebileceği bir alan yoktur. Tarih öncesi insan, bir hayvan türüdür. Bu bağlamda insanın kendisi hakkında bir düşüncesi olamaz. İnsan kültürel ve tarihsel bir varlık olduğundan bu yana kendi doğallığına da ancak kendi tarihi ve kültürü içerisinde oluşturmuş olduğu düşünsellik ve dilsellik alanları içerisinde bakma imkanına sahip olmuştur (Özlem, 1999: 200). Dolayısıyla insanın doğal hali ve doğa hakkında ortaya koyduğumuz düşünceleri esas itibarıyla tarihsel ve kültürel bir özellik taşımaktadır.

Dilthey'a göre tin bilimlerinin temelini oluşturan tarihin amacı, insan tininin doğasını tanıyabilmektir. Fakat bu tanıma işi tamamıyla başarılamaz. İnsan tininin anlaşılması için ancak tinin tarih içindeki nesneleştirilmelerinde yönelme imkânı söz

konusudur. İnsan doğası sonsuz olanaklar deposudur. Fakat insan bu sonsuz olanaklar içinde ancak bir kısmını gerçekleştirebilir, hepsini yaşama geçiremez. Dilthey bu durumu şöyle dile getirir: *“İnsan doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir. Tanıyabildiğimiz insan, sadece gerçekleştirilmiş imkanların koşulları altında tanıdığımız insandır”* (Dilthey, 2011). Dilthey insanın özünü tarihte, onun yapıp etmelerine, sanatta, dinde, bilimde, siyasette, felsefede kısacası onun ürünlerinde yakalayabileceğimizi söylemektedir.

İnsanın özü gereği bir tarihsel varlık olduğu düşüncesi Dilthey’in temel felsefesini oluşturmaktadır. Dilthey insanın kendisini ancak tarih içerisinde tanıyabileceğini vurgulamaktadır. Yani Dilthey felsefesinde insan varlığı hakkında bir bilgi imkânı bize ancak tarihte açılır. Ama burada insan hakkında elde edeceğimiz bilgi herhangi bir epistemolojik ya da ontolojik ilkedan hareketle doğrudan elde edilemez. İnsan kendisini ancak tarihin içerisine dalarak tanıyabilir (Günay, 2003a: 207). Bu durumda bizim tanıyabildiğimiz insan, ancak gerçekleştirdiği imkanlarla sınırlıdır. Dolayısıyla imkanların gerçekleştiği yer tarihtir ve tarih sona ermez.

Şu hâlde Dilthey açısından insan doğasının totalitesini aramak için yönelebileceğimiz tek yer tarihtir. Bu bağlamda tarihin bize insanı, ancak gerçekleştirmiş olduğu imkanlar altında verdiğinin farkında olmamız gerekir. İnsan yaratmış olduğu nesnelerin önünde yer alan ve bunlardan bağımsız olan bir genel insan varlığı ya da insan doğası yoktur. Bu durumun tersine insan ancak ve sadece kendi yaratmış olduğu nesnelerin totalitesi içindeki insandır. Bu nedenle bir temel bilim olarak bir antropoloji, psikoloji ya da felsefe yoktur. İnsan araştırmalarının yöneleceği tek yer tarihtir.

İnsanın özünü sadece onu nesneleştirmelerinden hareketle kavrayabileceğimizi daha önce belirtmiştik. Ancak bu öz kendini nesnelleştirmeler içinde hiç de birlikli bir şey olarak göstermemektedir. Tersine tarihsel imkanlar çokluğu içerisinde sürekli genişleyen bir şey olarak kendini gösterir. İnsanın üretmiş olduğu her yeni nesneleştirme aynı zamanda bu özü değiştirebilmektedir. Çünkü bu yeni nesneleşmeler sayesinde sadece insanın özü hakkındaki bilme kapasitemiz genişlemekle kalmaz, aynı zamanda bu özün kendisi de genişler (Günay, 2003b: 124). Bu bağlamda insanın ne olduğuna yönelik yeni bir yaratıcı edim imkânı ortaya çıkmaktadır. Bu durum söz konusu özün yani neliğin dönüştüğünün ve genişlediğinin bilgisidir.

İnsanın özü ya da neliği, sürekli olarak insan tarafından parçalanarak dağılır. Bu durum insandan her türlü istikrarı alıp götürmektedir. Tarihi ve insan yaşamını sınırsız bir görelilikler alanı haline getirmektedir. Dilthey'a göre görelileşme, aynı zamanda insanın özünün yaratıcı gücünün özgürleştiği anlamına gelmektedir. Görelilik bilincinin, aynı zamanda özgürlük bilinci olmasının da nedeni budur. Bu durum tarihe ve insan bakan araştırmacı için de böyle olmaktadır. Tarihi araştıran kişi, önünde belirsizlikler yani görelilikler çokluğunu görecektir. Tarihte her şey görelidir; çünkü insandaki yaratıcı güç ancak böyle bir alanda serbest hale gelebilir. Her yeni yaratımdan yeni bir nesnelleşme ve yaşama bağı ortaya çıkar.

Dilthey insanın değişmez bir doğasının bulunmadığını belirtir. Belirli kapasitelere göre tanımlanabilecek bir insan tipi olamaz. İnsan tarih içerisinde çözülüp ve dönüşür. Kısacası insan kendisini ortaya koyduğu kendi ürünü olan nesnelleşmeler içinde, yani tarihin içerisinde tanıma imkanına sahiptir. Dilthey bu konuda Nietzsche'yi de işte bu noktayı göz önüne almadığı için eleştirmektedir. İnsan tininin ne olabileceğini ancak tarihsel bilinç bilebilir. İnsan burada yaşamış ve yaratmış olduğu şeylere yönelerek gerçekleştirebilir. Nietzsche, insan tinini sadece kendi tekil tinini kaynak göstererek tanıma iddiasıyla, bu konuda ürkütücü bir örnek olmuştur. Tekil insan, çoğunlukla insanı içinden bakarak tanıma gibi bir yetiye sahip değildir. Nietzsche tarihi inkâr eder, eleştirel bir tavırla da olsa, ayrıntılar bolluğu içerisinde dalıp gider. Bu ayrıntılar bilimsel bir temelden yoksun olarak ortaya konulurlar (Bollnow, 2003: 134-135).

Nietzsche kendisinin de bir insani ortaklığın yani tarihin ürünü olduğunu unutmakla beraber kendindeki tarihselliği soyutlamıştır. O insanı, kendi düşüncelerinin kuluçkasına yatarak yumurtladığı şey haline getirmiştir. Dilthey'in bu konuda Nietzsche'ye getirmiş olduğu eleştiri burada tekil insanın özgül gücünün doludizgin serpilışinden, tehlikeli yaşamaktan başka bir şey bulunamaz. Onun ortaya atmış olduğu üstinsan kimliksizdir. Kısacası boş bir idealdir. Aslında Nietzsche, üst insanı kendi içinden başka bir yerde bulamaz. Nietzsche kendi yarattığı üst insan tasarımıyla hareketle, kendi soyut şemasını, kendi soyut ve boş idealini yaratmıştır (Bollnow, 2003: 135). Oysa Dilthey'e göre insanın ne olduğunu ancak tarih söylemektedir.

Dilthey insanlıkla ilgili olan her şeyin anlaşılabilirliğini öne sürer. Ancak yüksek anlama başarıları anlamının gündelik hayatla ilgili olan ilk ve basit formları ile

ilgilidirler. Bu en basit anlama formları, uzun zamandır insanın, bir yandan kendi çevresindeki varlıklar ve öte yandan diğer insanlarla karşılıklı ilişkiler içinde gerçekleşirler. İnsan ve çevresi arasındaki bu hayat ilişkileri, yakınlık ve uzaklık, dostluk ve düşmanlık durumlarına göre ayrı ayırdırlar. İnsanlar için bazı şeyler, istenilen ve faydalı olan şeylerdir. Bazı şeyler ise zararlı ve tehlikelidirler. Bazı insanlara karşı sevgi ve sempati, diğer bazı insanlara karşı ise kin ve nefret duyguları beslenir. İnsan, yalnız kendi hayat imkanları ile sınırlı ve kendi dünya görüşüne bağlı olan şeyleri anlamaz. Tersine, ayrı ayrı hayat imkanları ile sınırlı ve ayrı ayrı dünya görüşleri ile ilgili olan anlatım ve davranışları da kavrar. İnsan sadece sevgi ve sempati duyguları ile bağlı olduğu varlıkları değil, tersine kin ve nefret duyguları beslediği varlıkları da anlar. Sevginin olduğu kadar, kinin de aydınlatıcı ve anlama eylemini kolaylaştırıcı bir etkisi söz konusudur. İnsana karşı duyulan sevgi ve sempati duyguları anlamayı derinleştirir ve kolaylaştırır (Birand, 1960: 39).

Kısaca Dilthey'a göre insanın birlikte yaşamının gerektirdiği bazı şartlar bağlamında tamamen bağımsız olduğu iddia edilemez bir durumdur. Örneğin tek tek bireyler aileden başlayarak, toplum ve devlet vatandaşı olarak her bir bağlamda farklı bir zorunluluk olmaktadır. Bütün bu durumlar insanın özgürlüğünün kısıtlandığını gösterir. Anlayan ya da anlamaya dayalı insan psikolojisi toplumsal bir varlık olarak gerçek anlamda ele alındığında insanı anlayabilir ve bu bağlamda davranışlarına bir anlam verebilir. Diğer insanları anlama sürecinde genel bir tecrübe gereklidir. Burada asıl önemli olan başkasını kendi özelliği içinde anlamaktır. İnsanlar tarafından anlaşılan ve insan tarafından oluşturulan kültürel unsurların hepsi insan üretimidir. Genel olarak insanı tarih içerisinde ele alan Dilthey'in tarih anlayışı oldukça önemlidir.

### 1.3.1. İnsan ve Tarihsellik

Dilthey aslında 19. Yüzyılın son çeyreğini etkileyen düşünürdür. Dilthey'in, 1920 yıllarında bütün eserlerinin yeniden basılmasından sonra yeni bir ilginin konusu olmuştur. Kitaplarının yeni basılmasıyla birlikte dostu olan P. Yorck von Wartenburg'la olan felsefi yazışmalarıyla gündeme oturmuştur. Bu yazışmalardaki ana konu tarihsellik kavramıdır (Özlem, 2001: 179). Tarihsellik kavramını felsefi anlamda kullanan ilk filozof Hegel'dir. Sonraları ise tarihsellik kavramını Schleiermacher'ın de kullandığı görülmektedir. Hegel'e göre tarihsellik *"geçmişte olup biten her şeyin geçmişte kalmasına rağmen"*

*etkisini sürdürülmekte olması halidir*” (Özlem, 2001: 195). Bu durumda Hegel için tarihsellik kavramı sürekli tarihsel etkililik olarak anlaşılabilir. Hegel’e göre tarihsellik kavramını daha çok birincil şekliyle ve insan tininin varoluş tarzını nitelemekte kullanmak gerekir.

Modern zamanlarda tarih araştırmalarına dair yazılar, tarih yazımı ile ilgili gelişmelere paralel yürümüştür. Aydınlanma döneminde bunların sayıları da farklı kültürlerde sürekli artmıştır. 17. Yüzyılın sonlarından beri bilginin bütün şubelerine karşı bir şüphe savaşı başlamıştır. Bu savaş aynı zamanda tarihsel geleneğe karşı da verilmiştir (Dilthey, 2021: 53). Bu durum Dilthey’in kendi felsefesini oluşturduğu döneme kadar ortaya atılan tarih anlayışlarında tarihin bir amaca doğru ilerlediğini, tarihi ve tarihin yasalarını ortaya koymaya çalışan felsefenin de tarihten daha üst bir konumda olduğunu görmekteyiz. Dilthey’da ise durum farklılık göstermektedir. Tarihin bir amaca doğru ilerlemediğini, aynı zamanda tarih bilgisini ortaya çıkarmaya çalışan felsefenin de tarihin bir ürünü olduğunu söylemektedir. Ona göre felsefe ve tarih hem yaşamının ürünü hem de yaşamaya yön veren etkinliklerdir.

Dilthey, tarihi bilginin “izafi bir yorum bilgisi” olacağını belirtmekle, tarihi izafilik veya dediğimiz bir anlayışın temsilcisidir (Saltuklu, 2012: 57). Dilthey’a göre tarihsellik yorumlamacı ve anlamacı olarak çalıştığı için görelidir. Göreliliği için de konusu göreliliği olan tin bilimlerinin konusudur. Buna göre Dilthey, tarih felsefesinde ve bilgi kuramında tarihsellik ve tarihsel göreciliği savunan görüşün temsilcisi olmuştur. Dilthey tin kavramını insani toplumsal yaşamının bütünlüğü olarak kavramaktadır. Tin kavramını bu niteliğiyle kendi yaşama felsefesinin merkezine koymaktadır. Bundan dolayı tin Dilthey’in görüşlerinde tarihsellikten başka bir şey değildir. Özellikle Wartenburg ile felsefi yazışmalarında tarihsellik kavramını tinsellik ile eş anlamlı olarak geliştirmeye çalışmıştır (Özlem, 2001: 195).

Dilthey *Tin Bilimlerine Giriş* adlı eserinde tarihsel aklın eleştirisi görevini yerine getirmek, insanın kendisini ve kendisi tarafından ortaya konulan toplumu ve tarihi anlamayı eserinin bir diğer amacı olarak ortaya koyar. Tarihsel aklın eleştirisi Kant’ın eleştirel teorisinin tam olarak çözemediği bir sorunu çözmek zorundadır. Tarihsel olanın doğasını tam olarak anlamak için Kant’ın saf aklın eleştirisini bir kenara bırakmak zorundayız. Dilthey’in ortaya atmış olduğu felsefenin temel amacı budur (Topakkaya,

2016: 60-61). Dilthey bu noktada tarihsel akıl eleştirisini şöyle açıklamaktadır: “*Tarihsel akıl eleştirisi, insanların kendi kendilerini ve yine insanlar tarafından meydana getirilmiş olan toplumu ve tarihi tanıma yetilerinin eleştirisidir*” (Özlem, 2020: 41).

Öte yandan tarihsel akıl eleştirisi, doğa bilimlerini olanaklı hale getiren epistemolojik koşulların irdelenmesini de kapsamaktadır. Bu tarihsel akıl içerisinde, Dilthey’a göre doğa objektif ve zorunlu bir bağlam olarak görülmektedir. Tarih dediğimiz alan ise, objektif-zorunlu olarak bir bağlam içerisinde insan özgürlüğünün parladığı alandır. Bu alan teorik bilmeye değil, tarihsel bilmeye açıktır (Özlem, 2001: 188).

Tarih yazımı yeni basamağına ilk olarak 18. yüzyılda çıkabilmiştir. Dilthey’a göre burada iki büyük ilke birbirlerinin arkasından yürürlüğe konulmuştur. İlk ilke somut etki bağlamıdır. O, tarihsel nesne olarak akan büyük tarih nehrinden çıkarılır ve tarihçi aracılığıyla tek tek ilişkiye dönüştürülür. Hukuk, din, şiir de olduğu gibi. Bunlar sayesinde bir çağın birliği kavranmaktadır. Bu durum tarihçinin gözünü politik tarihten öteye kültüre çevirmesini şart koşmaktadır. Bu durum kültürün her alanında sistematik tin bilimlerinden hareketle kültür alanının işlevi bilgi düzeyine çıkartılır. Böylece ikinci durum ortaya gelişim ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilke tarihsel etki bağlamında yeni bir temel ilkenin içkin olduğunu ve ilkenin özünde içsel değişimlerle ilgili olduğunu ifade etmektedir (Dilthey, 2021: 122).

Dilthey göre tin bilimlerinin temelini oluşturan tarihin amacı, insan tininin doğasını tanıyabilmektir. İnsan tinini tanıma doğası tamamıyla başarılabilir. İnsan tininin anlaşılabilmesine ancak tinin tarih içerisindeki nesneleştirilmeler yön verebilir. Bu durum insanı Dilthey felsefesinde sonsuz olanaklar deposu haline getirmektedir. İnsan bu sınırsız olanaklardan ancak bir kısmını gerçekleştirebilir, hepsini yaşama geçiremez. Tarihçide ancak belli bir seçmeyle, insanın sınırsız potansiyelinin yaşama geçebilmiş olanlarına yönelip bunları araştırabilir (Özlem, 2018: 30-31).

Dilthey’a göre “*Tarihin amacı, ancak insan tarafından tasvir edilen idenin gerçekleşmesi olabilir. Her türlü bakış açısına, sonlu formun ide ile bağlantı kurabileceği her türlü forma göre böyledir*” (Dilthey, 2021: 60). Böylece Dilthey açısından tarih geniş bir bakış açısıyla değil analiz ve tahlil ile anlaşılır.

Başka bir deyişle tarih aşkın bir tarih anlayışı ile değil, insani bir ürün olarak ancak insan tarafından anlaşılabilir. Dilthey bu durumu şu şekilde açıklar: “*İnsan kendisini içe*

*bakışla değil, sadece tarihte tanır. Temelde biz hepimiz onu tarihte ararız. Veya daha da genişletecek olursak tarihte biz insani olan her şeyi ararız, din vs. gibi. Onun ne olduğunu bilmek istiyoruz. İnsanla ilgili bir bilim olsaydı bu antropoloji olurdu”* (Dilthey, 2021: 263).

Kısaca insan varlığı hakkında bir bilgi imkânı ancak tarihte açılır. Ortaya çıkan bu bilgi, herhangi bir ontolojik ya da epistemolojik ilkedен hareketle doğrudan elde edilemez. Çalışmamızda Dilthey’in insan anlayışını açıklarken şu cümleye yer vermiştik; “İnsan kendini bir dolambaçlı yol üzerinde yani tarihe dalarak tanıyabilir” Bu durum Dilthey’in insan varlığını ancak ifade tanıyabileceğimizi söylerken kastettiği şey, burada derinliğine anlaşılmış olur. İnsan yaşamının gelip geçici olduğu ve bundan dolayı insanın ne olduğunun ancak ifade yolu üzerinde yakalanabileceği de değildir. İfade olarak adlandırılan şeyin bir insan yaratısı olduğu ve insanı ancak kendi yaratıları aracılığıyla tanımının ya da anlamının mümkün olabileceğidir (Bollnow, 2003).

Birey, tarihsel toplumun en önemli unsurudur. İnsan evrenin küçültülmüş halidir. Bununla birlikte Dilthey kendinden önceki tarih anlayışlarında oldukça dillendirilen ve içerik olarak birçok metafiziksel unsur barındıran halk ruhu, evren ruhu gibi kavramlara prim vermez. Dilthey’e göre tarihin gerçek taşıyıcıları bu tür kavramlar değil, psikolojik açıdan açıklanabilen bireylerdir. İnsan, tarihsel sürecin bir yaratıcı unsurudur. İnsan ancak tarihsel- toplumsal bir varlık olarak bu süreci tam anlamıyla anlayabilir. Doğa tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak toplum denilen şey gerçek anlamda insanın yaratımıdır. Kısacası doğa bize yabancıdır, çünkü o bizim içimizde değil, dışımızdadır. Toplum ise bizim oluşturduğumuz dünyamızdır.

Dilthey’a göre tarihsellik, insanın tarih içinde neliğini yapan tarihsel olup bitmeler içerisinde insanı oluşturan ve aynı zamanda insanın oluşturduğu bir şey olarak bizzat tinsellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tinsellik sadece insana özgüdür. Onu yapan ve onunla özdeşleşecek olan tanrısal tin, tarih yasası gibi durumlar yoktur. Dilthey bu konuda tinselliğe tanrısalılığı bulaştırmanın Hristiyanlık olduğunu dile getirir. Ona göre Hristiyanlık insan düşüncesine tanrının tarihselliği düşüncesini getirmiş ve tanrıyı tarihselleştirmiştir. Böylece tanrısalılık tarihe taşınmıştır. Dilthey’a göre burada insan düşüncesinin tarihte mutlak bir anlam arama konusunda sık sık içine düştüğü bir zaaf rol oynamıştır. Oysa bu durum Dilthey’a göre, tarihte mutlak bir anlam değil her zaman

değişen anlamlar çokluğu söz konusudur (Özlem, 2001: 196-197). Bundan dolayı Dilthey tarihsellik kavramının, öncelikle tarihte genelgeçerlik arayan her türlü girişime karşı korunması gerektiğini öne sürer.

Dilthey insan düşüncesinin tarihte mutlak bir anlam olarak değil her zaman değişen anlamlar çokluğu ve tarihsel deneyim olarak ifade edilmesini şöyle temellendirmiştir. Tarihin görevini mutlak değerlere varmada gören bakış açısı spekülative bir içerik taşımaktadır. Bu bakış açısı değer, norm gibi mutlak bir takım şeyleri bildiği iddiasındadır. Tarihte birtakım mutlak değerler, normlar bulunduğu iddiası kendisini tanrısal bir arzu düşüncesinde, mükemmel bir rasyonel kavramda, teleolojik bir dünya düzeninde, transandantal bir zemine dayanmış tümel geçerli davranış normlarımızda belli eder. Fakat tarihsel deneyim kendi deneyiminde söz konusu iddiaları yaratan süreci bilebilir. Tarihsel deneyim dönemin ufkunun sınırlılığından dolayı mutlak geçerlilik iddiasındaki değerlerin normların, düşüncelerin nasıl mümkün olabileceğini sorgular. Tarihsel deneyim yaşamın tarihsel olarak ortaya koyduklarının bütünselliğini içinde yaşantının totalitesine yönelir. Bu yönelme içerisinde tarihsel deneyim tüm zamanlar için geçerli olmasa da dönemsel olarak geçerli olabilecek bazı değerler, normlar bulunabileceğini saptar. Dolayısıyla tarihsel deneyimin tarihten çıkardığı şey tarihte hiçbir mutlak değer bulunmadığıdır (Özlem, 2018: 31).

Dilthey burada mutlak bir anlam değil bir anlamlar çokluğu olduğunu düşünür. Kısaca tarihselliği genel geçerliğin tam karşısında konumlandırarak onu yaşamsallıkla ilişkilendirir. Yaşamsallık ise, doğa bilimlerinin tutunduğu genelgeçer bir açıklamanın ya da olayların akışı içinde kalıcı yasalar arayan doğa biliminin değil, anlamının konusu olabilir. Bu noktada Dilthey'in tarih felsefesi ve tinsel bilimler metodolojisi tarihsel görecilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tarih bütün düşüncelerin ve pratiklerin göreceliğini yani tarihsel göreciliği açığa vurmaktadır. Tarihsel deneyim kavramı bir çağın yaşama ve tarihe ilişkin mutlaklık iddialarına rağmen bunların tarihsel dönemlere özgü bir görelilik taşıdığını gösterir. Bununla birlikte Dilthey tarihselciliğin zorunluluğunu kabul etmez (Özlem, 2013: 32).

Dilthey'a göre tarih mutlak olanın kendini ortaya koymasını bir değer, norm ve eylem olarak anlamaktadır. Böyle bir şey tarihte, tanrısal iradede verilen olarak, mükemmelliğin akıl kavramı olarak, dünyanın teleolojik ilişkisi ve felsefi olarak

temellendirilebilen eylemlerin genel normu olarak ortaya çıkmaktadır. Fakat tarihsel deneyim sadece bu belirlenimlerdeki önemli olayları tanımaktadır. Kendinden hareketle onların genel-geçerliliği hakkında bir şey bilmez. O mutlak olan değer, iyilik ya da normların oluşum sürecine baktığında onların hayat tarafından nasıl yaratıldığını ve mutlaklığın kendisinin zaman ufkunun sınırlandırılması sayesinde mümkün olduğunu fark eder. Tarih bu bakış açısından hareketle hayatın bütünlüğü bağlamında kendi tarihsel bildirilerine nazar eder (Dilthey, 2021: 133).

Dilthey'in görelilik problemini ele alış biçimi ve bu probleme getirmeye çalıştığı cevap onun tarihsellik anlayışının temelini oluşturmaktadır. Görelilik problemi ancak tarihsellik zemininde anlaşılabilir. Dilthey'in üzerinde durduğu görelilik, tarihsel göreliliktir. Tarihin konusu zaman içindeki insanlığın yaşamıdır. Tarihsel dünya bireysel insanlar, onların eylemleri ve ürünleriyle meydana çıkmıştır. Bireyler asli bir değere ve değer taşıyan bir şey olarak deneyime sahiptirler. Onların amaçları vardır ve yaşamlarını anlamlı olarak kavramaktadırlar. Çünkü tarihsel dünya erekseldir, anlamlı ve değerlerle yüklüdür. Bunun nedeni değişimin özel tarihsel yasaların, gelişme ya da ilerlemenin onun içinde keşfedilmesi değil baştan sona, insan doğasının genel yasalarının düzen ve öngürülebilirliğin bazı ilkelerini uygulaması nedeniyledir. Tarihsel olayın başlangıç noktası mevcut değildir. Önce insan araştırmalarında karşılaştığımız epistemolojik dönüş buraya aittir. Bu nedenle insan doğasını ancak tarihsel açıklamalardan bilebiliriz (Günay, 2003b: 87).

Dilthey'in da ifade ettiği gibi doğa kendi başına içerisinde değil, göreliliği içerisinde insanlara açıktır. Doğa kendi içerisinde insanlara yabancıdır. İnsanlar kendi özünün içerisinde bu durumu uygun biçimde görelilik olarak kıldığı oranda bu yabancılaşma insanlara ait bir tanımla giderilebilir. İnsanlar doğaya başkaları ile ilişkilerinin bütünlüğünden yani yaşamadan kalkarak yönelirler. Bu durumda doğaya olduğu gibi, başkalarına ve giderek bizzat bu bütünlüğün kendisine yani yaşamaya da ancak bu bütünlük içerisinde bakılabilir (Dilthey, 2021: 184). Dilthey, böylece tarih bilimlerini, insan geçmişinin biricik olan, yinelenemeyen verilerini son derece özel bir metotla, sevgi ve anlayışla işler (Saltuklu, 2012: 56).

Tarihin oluşturduğu etki bağlamının anlaşılması öncelikli olarak birkaç noktadan hareketle oluşmaktadır. Bunlarda geçmiş zamana ait olan birikim, yaşam tecrübesi ilişkisi

sayesinde anlamada birbirine bağlanır. Bu durum Dilthey'in tarihsel bağlamda tin bilimlerinin temelini oluşturan anlamadır. Bizi yakından kuşatan şey, uzak ve geçmiş olanın anlaşılmasını sağlamaktadır. Tarihsel birikimin bu yorumu için şart olan şey, tarihe yaptığımız eklentilerin zamansallık karakterine ve genel insani olana uygun olması durumudur. Tarihsel dünyanın asli hücresi yaşantıdır. Yaşantıda özne kendi çevresiyle yaşantının etkisi bağlamı içinde birlikte bulunmaktadır. Bu çevre özne üzerinde etki eder, aynı zamanda ondan etkilenir. O psikolojik ve tinsel çevreden oluşmaktadır. Bu bağlamda tarihsel dünyanın her kısmında, çevresiyle birlikte etki bağlamı çerçevesinde aynı psikolojik olayın akış ilişkisi ortaya çıkar. Burada doğanın insanlar üzerindeki etkisinin ne olduğu ve insan üzerinde tinsel çevrenin etkisinin tespitiyle ilgili sorular ortaya çıkmaktadır (Dilthey, 2021: 119).

Tarih bir düzen sistemine sahiptir. Buna göre tarihin somut etki bağlamı birbirlerinden tek tek izole edilebilen alanlardan oluşur. Bunlarda farklı işlevler icra edilmektedir. Bu sayede ortak bir işlevle ilişki içinde olan tekil bireylerle ilgili olaylar, kendi içinde birlik gösteren homojen etki bağlamları oluştururlar. Her etki bağlamı bize tarihsel olaylara ait karmaşık ilişkilerinin karşısında aralıksız durarak, onda bir yapı, düzenlilik ve gelişim ortaya çıkmayacağını gösterir. Bu bağlam, kendini kültürel bir işlevde gerçekleştirir ve kendine has bir özelliğe sahiptir. Felsefeyi böyle bir etki bağlamı olarak anladığımızda kendisini ilk olarak çok farklı işlevlerde gösterir. Dünya görüşünü genelleştirmek, insanın kendi hakkındaki bilgisini anlamlandırmak, amaca yönelik eylemlerimizi ve pratik bilgilerimizi bilgi ilişkisi bağlamında ele almak, özetlemek ve temellendirmek bunlardan bazılarıdır. Tarihsel araştırmalar burada insanın işlevlerle işinin olduğunu göstermektedir. Bu durumlar tarihsel şartlar altında açığa çıkar; fakat sonuç itibarıyla felsefenin birlik gösteren işlevi sayesinde temellendirilir (Dilthey, 2021: 120-125).

Dilthey'a göre hayatta olmanın bütünlüğünü kavramak için çabalayan tin bilimleri öncelikle insanın kendisi hakkında pratik bir bilince ulaşması gibi bir pratik amaca hizmet etmeleri bakımından, doğa bilimlerinden daha büyük bir önem taşımaktadır. Tin bilimleri ise tarihsel bilimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilthey'a göre insan ancak kendisini tarihte tanıyabilir. Tin bilimleri insanlara kendi tarihlerini yani özgürlüğün göz kırptığı bir süreç olarak görme olanağını vermektedir. Bu olanaklar insanlara kendi geleceklerine yönelik yine kendi tutkuları içerisinde özgür bilinçlerinin yön verebileceğini anlamış

olmaktadırlar. Bundan dolayı insanlar teorik aklın açıklamacı tutumundan önce tarihsel aklın anlamacı tutumuna ihtiyaç duymaktadırlar (Özlem, 2001: 191).

Tarihin amacı bağlamında ortaya atılan her sorunun tamamen tek taraflı olduğu da kendisini açıkça göstermektedir. Tarihin açık anlamı her zaman mevcut olandan, sürekli yapısal ilişkilere geri dönen, etki bağlamlarından, onlarda değerler ve amaçların oluşmasından birbirlerine karşı oluşturdukları içsel düzenden hareketle aranmak zorundadır. Bu durum tarihin sürekli ve her yerde sahip olduğu anlamdır. Bu bağlamda ortaya çıkan sonuca baktığımızda ortaya çıkan anlam tekil insanların varoluşuna dayanır. Aynı zamanda kendisini yaşam tezahürlerindeki karmaşık etki bağlamlarında dışa vurur. Tinsel dünyanın kurulması her şeyden önce tarihsel dünyadaki yapının düzenliliğini gösterme görevine sahiptir (Dilthey, 2021: 260-262)

Sonuç olarak tarihsel yönelimli felsefe yapma anlayışı Vico, Herder gibi filozofların öncü girişimlerinden sonra, Dilthey tarafından yeni bu konuya yeni bakış açıları kazandırılmıştır. Tarihselci yönelim bağlamında felsefe artık evrensel boyutun ve genelgeçer bir hakikatin peşindeki akılsal bir düşünme etkinliği olarak görülmemektedir. Felsefe ve felsefe problemlerinin asıl zemini tarihin ve yaşamın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece felsefe de tarih ve yaşam üstüne, ona dışarıdan ve yukarıdan yönelen bir etkinlik değil de tarihin ve yaşamın içerisinden ona yönelen bir etkinlik ve ifade biçimidir. Felsefe tarihinde birçok filozof felsefe ile tarih arasındaki bağlantıyı genellikle göz ardı etmiştir. Bu bağlamda Dilthey felsefe ile tarihi buluşturan bir düşünür olarak görülmektedir. Çünkü onunla birlikte bilgiyi zamana-tarihe ve yaşama bağlı olarak değerlendiren bir yönelim belirginlik kazanmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### JOSÉ ORTEGA Y GASSET FELSEFESİNDE İNSAN SORUNU

#### 2.1. JOSÉ ORTEGA Y GASSET' NİN YAŞAMI, ESERLERİ VE ÇAĞI

Ortega canlı ve yetenekli bir zekâ, aynı zamanda kültür ve modernliğin taklit edilemez bir birliği, düşünür ve cemiyet adamı olarak tanınır. O aynı zamanda politikacı, yüksek okul öğretmeni, editör, dergi yayıncısı ve filozoftur. Ortega'nın bütün bu faaliyet formları, birbiri içine girmektedir. Hiçbiri kendi başına ele alınamaz, her biri, çeşitli etkiler için sebep olabilir ve aynı zamanda her birisi, çağın değişen istekleri karşısında bütünü hizmetindedir (Hübscher, 1963: 76).

Amerikalı sanatçı, edebiyatçı ve tıp adamı olan Felix Marti-İbanez'in "O bir insan değil o bir kale" olarak tanımladığı Ortega y Gasset 1883 yılında aydın bir gazetecinin oğlu olarak İspanya'nın başkenti Madrid'de dünyaya gelir. Ortega babasının görevinden dolayı küçük yaşından itibaren gazeteciler ortamında büyümüştür. Bu ortam ilerleyen yıllarda Ortega'nın düşüncelerinin gelişmesinde etkili olmuştur. Zamanla yazılarının bir çoğu dönemin gazetelerinde yayınlanmasıyla birlikte pek çok kitabı da bu yayınlanan yazılarının düzenlenmesi sonucu oluşmuştur (Ibanez, 1998: 321-322). Ortega hayatını İspanya'ya ve İspanya'nın sorunlarının çözümüne adanmıştır. Böylece eserlerinin büyük bir bölümünü de İspanya'nın sorunlarına ayırmıştır.

Ortega, eğitim hayatına 1891 yılında Miraflores Del Palo'daki bir cizvit okulunda başlar. 1897 yılında ise hukuk eğitimi almak için Deusto'ya gider. Hukuk eğitiminin ilgisini çekmemesi üzerine Madrid'de felsefe okumaya başlar. Madrid Üniversitesi Edebiyat ve Felsefe Fakültesi'ni 1902 senesinde tamamlar. Daha sonra doktorasını Merkez Üniversitesi'nde Felsefe Tarihi alanında yapmıştır. 1904'te ise "1000'inci Yılın Korkusu- Efsanenin Eleştiresi" adlı doktora tezini ortaya koymuştur (Ibanez, 1998: 323). Ortega yazmış olduğu doktora teziyle birlikte felsefenin atmosferine kendini kaptırmıştır. Aynı zamanda onun yazmış olduğu bu tez ileride yetenekli bir filozof olacağının göstergesi niteliğindedir. Kardeşi Manuel'e yazmış olduğu bir mektubunda şöyle demektedir: "Sana felsefeye balıklama daldığımı yazmalıyım" diyordu (Ibanez, 1998: 324).

Ortega, felsefesini ve fikirlerini deneyimlerine ve yaşadığı dönemin İspanya'sına bağlı olarak geliştiren ve yaşadığı çağın önemli bir filozofudur. Onun çağının İspanya ve Avrupa'sında yaşanan toplumsal problemlere yönelik geliştirmiş olduğu çözüm önerileri kendi döneminde yeterince anlaşılmamış olsa da zamana meydan okuyarak günümüze kadar ulaşmıştır. Ortega, ortaya atmış olduğu düşünceleriyle ve felsefi fikirleri itibariyle kendisini dünyanın birçok yerinde “varoluşçu” bir filozof olarak tanıtmıştır. Ortega, kimi zaman eğitimcidir, kimi zaman gazetecidir. Böylece ele alıp incelediği konular bağlamında filozoftur ve bazen de bunların hepsidir (Ata, 2018: 39). Bu bağlamda Ortega da Dilthey gibi çok farklı konularda ve alanlarda düşünceler geliştirip ifade eden çok yönlü bir filozoftur.

1905'te Ortega y Gasset, felsefi düşüncelerini geliştirmek için Almanya'ya gider. Ortega burada Leipzig ve Berlin Üniversitelerinde çalışmıştır. Buralarda çalışmalarını geliştiren Ortega 1910 yılında Madrid Üniversitesi Metafizik Kürsüsü başkanlığına atanır. Aynı yıl içerisinde metafizik profesörü olarak Merkez Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır. Ortega burada 1936 yılına kadar görevini devam ettirmiştir (Ibanez, 1998: 327). Ortega yaşamının ilerleyen dönemlerinde politika ve gazeteciliğe yönelerek Madrid akademi camiasında ön plana çıkan bir profesör olmuştur.

Öte yandan Ortega, 1915 yılında Azorin, Perez de Ayala, Baroja ve Antonio Machado gibi ön plana çıkan ünlü aydınlarla beraber *Espana* dergisini kurmuştur. 1916-1934 yılları arasında *El Espectador* (Gözlemci) adı altında kaleme aldığı denemeler sekiz cilt olarak yayımlanmıştır (Işık, 2013: 15-16). Gazeteci bir aileden gelen Ortega, aynı zamanda Madrid'de *El-Sol* gazetesinin kurulmasına öncülük etmiştir. Yazmış olduğu önemli eserlerinin alt yapılarını bu gazetede yayımlamış olduğu yazılarından oluşturmuştur. 1923 yılında da dinamik, filozof ve gazeteci ruhuyla *Revista de Occidente* adlı yayın evini kurmuştur. Böylece Ortega, İspanya düşünce dünyasına birçok Avrupalı düşünürü, kurmuş olduğu bu yayınevinde tanıtmıştır. Dilthey, Heidegger, Freud, Husserl, Hegel, Brentano ve Uexküll Ortega'nın İspanya'ya tanıttığı düşünürlerden bazılarıdır (Ibanez, 1998: 329).

Ortega 1930'da yaşadığı ülke olan İspanya'da askeri dikta yıkıldıktan sonra 1931 yılında II. Cumhuriyet ilan edilince aktif politikadan çekilerek hayatının sonraki dönemlerinde kendisini felsefe öğretimine adan. 1936 yılına gelindiğinde ise ülkedeki

savaş patlak verince aydınlar ve düşünürler üzerindeki baskı arttığı için kendi isteği üzerine gönüllü olarak Paris'e gider. Belli bir süre burada yaşayan Ortega Sarbonne Üniversitesi'nde görev yapar. 1945 yılında Dünya savaşının bitimiyle beraber ülkesine dönen Ortega, İnsan Bilimleri Enstitüsü'nü kurar (Işık, 2013: 19-20). Bu enstitü insanı ilgilendiren her şey ile uğraşacaktır. Enstitünün temel amacı ilimlere ve insan hayatının değişebilirliğine uyan yeni bir dinamizm sağlamak amacını taşımaktadır (Hübscher, 1963: 78). Fakat bazı kesimlerin baskısından dolayı Ortega kurmuş olduğu enstitüyü kapatmak zorunda kalır. 1949 yılında ise Goethe'nin yüzüncü yıl kutlamaları için Almanya temsilcisi olarak Amerika'ya gider. 1951 yılında da Almanya'da Heidegger ile tanışır. Almanya ve İngiltere'den sonra son konferansını Venedik'te veren Ortega 1955 yılında Madrid'de hayata veda eder (Işık, 2013: 19-20). Onun başlıca eserleri ise şunlardır;

- (1910) *Âdem Cennette* (Adan En el Paraiso)
- (1914) *Don Kişot Üzerine Düşünceler* (Meditaciones de Quijote)
- (1916) *Gözlemci* (El Espectator)
- (1922) *Omurgasız İspanya* (Espana Invertebrada)
- (1923) *Çağımızın Sorunu* (El temo de nuestro tiempo)
- (1925) *Sanatın İnsanı Dışlaması* (La Dehumanizacion del arte)
- (1926) *Sevgi Üstüne* (Estudios Sobre el Amor)
- (1930) *Kitlelerin İsyanı* (La Rebelion de las Masas)
- (1930) *Üniversitenin Misyonu* (Mision de la Universidad)
- (1933) *Galilei Üstüne* (En torno a Galilei)
- (1935) *Sistem Olarak Tarih* (Historia como Sistema)
- (1939) *Kendini Meşgul Etme ve Değişim* (Ensimismamiento y alteracion)
- (1939) *Teknik Üzerine Düşünce* (Meditacion de la Tecnica)
- (1940) *Fikirler ve İnançlar* (Ideas y creencias)

Ortega'nın verdiği konferans ve dersler ölümünden sonra toplanarak kitap haline getirilmiştir. Bunlar:

- (1957) *İnsan ve Herkes* (El Hombre y la Gente)
- (1957) *Felsefe Nedir?* (Que es Filosofia?)

- (1958) *Leibniz'in İlke ve Dedüktif Teorinin Gelişimi* (La idea de Principia en Leibniz y la evolucion de la deductiva)
- (1960) *Evrensel TarihinYorumu* (Una Interpretacion de la historia universal)
- (1966) *Felsefenin Sonsözü ve Kaynağı* (Origin y Epilogo de la filosofia)

Ortega y Gasset, İspanyol tarihinin ekonomik ve siyasi açılardan en bunalımlı, kültürel birikim açısından ise en zengin ve bir o kadar da sorunlu döneminde 19. Yüzyılın son çeyreğinde dünyaya gelmiştir. Fakat ünlü filozof ömrünün büyük bir kısmını 20. Yüzyılda geçirmiştir (Işık, 2007: 8). Ortega, çağının tarihsel, toplumsal siyasal ve düşünce ortamlarından etkilenmiştir. Bu bağlamda çağdaş Avrupa felsefesine önemli katkılar sağlayan Ortega y Gasset, çeşitli tarihsel dönem, olay ve akımların, değişik yönelişlerin farklı yönlerini benliğinde toplamış olan “kavşak noktasında bir düşünür” olarak karşımıza çıkmaktadır (Işık, 2013: 7).

Ortega'nın düşünceleri “19. Yüzyıl ile 20. Yüzyılın, geleneksel İspanyol kültürü ile çağdaş Avrupa kültürünün, basın dünyasıyla akademik ortamın, felsefeyle politikanın, Krallık'la Cumhuriyet'in, Dikta'yla Demokrasinin, İç Savaş'la Dünya Savaşı'nın, bireyin kültürel konumunu belirleyen ve zenginleştiren çeşitli ve çelişkili tarihsel-toplumsal yönelişlerin kavşağında gelişmiştir” (Işık, 2013: 7). Ortega y Gasset 20. Yüzyılın ilk dönemine, yakın tarihin bütün zamanlarına tanıklık eden bir düşünür olarak İspanya'nın o zamanlarda patlak veren sorunlarıyla yakından ilgilenmiştir.

İspanya 15 ve 16.yüzyıllarda yani yükseliş döneminde fetih yoluyla büyük topraklar kazanarak, dünyanın yazgısını büyük ölçüde etkilemiştir. Ancak maddi kazanımlarını zamanında bilimsel gelişime dönüştürmemekle birlikte siyasal, hukuksal ve toplumsal kurumların yapısını da yenileyememiştir. Böylece İspanya savaştığı ülkeleri de karşısına alarak yalnızlığa itilmiştir. Bütün bu nedenlerden dolayı İspanya, ekonomik durgunluk yaşamakla beraber savaşlar geçirmiştir. Yalnız bırakılan İspanya, Avrupa ülkelerine kıyasla büyük bir geri kalmışlığın içerisine girmiştir (Işık, 2013: 8). 17. Yüzyılda İspanya'da aydınlanma döneminin Fransız kökenli kralların girişimiyle gerçekleştirilen kurumsal reform hareketleri, Avrupa'daki tarihsel gelişimlerden dolayı toplumda yeterince benimsenmemekle beraber köklü ve kalıcı çözümlere dönüşememiştir. 19 yüzyıla gelindiğinde ise Avrupa'da liberal görüşlerin ortaya çıkması İspanya'da farklı sonuçlara yol açmıştır. İlerici liberal ve tutucu mutlakiyetçi iki grubun sürekli çatışmasına

yol açmıştır (Işık, 1991: 148). İspanya 1833 ve 1876 yılları arasında sürekli bu iki grubun çatışmasıyla karşı karşıya kalır. Böylece bu çatışmalarla beraber askeri darbe girişimleri, ordu içerisinde bölünmeler ve kırsal kesimlerde, kentlerde toplu olarak şiddet eylemleri ve ayaklanmalar çıkmıştır (Işık, 2013: 9).

1868 yılında generaller tarafından gerçekleştirilen ve halkın çoğunlukla katıldığı bir devrim hareketi sonucunda toplum sarsılmıştır. Bu devrim sonucunda Bourbon hanedanı ülkeden kovulmuştur. Oluşturulan yeni kurucu meclis yeni ve çağdaş bir anayasa hazırladıktan sonra taht için yeni bir kral aramıştır. Aranılan kral yakın ülke olan İtalya'da bulunmuştur. Savoia hanedanından Prenses Amedeo, liberal parlamentoya ve anayasaya saygılı bir hükümdar olmaya layık görülmüştür. Fakat bu yabancı kral da ülkedeki kanlı kargaşaya yakından tanık olunca görevinden ayrılır (Ortega, 2013: 9).

1874 yılında ise Bourbon hanedanı geri çağrılarak krallık rejimine geri dönmüştür. 1875 yılında da tehlikeli bir şekilde temelinden sarsılmış olan İspanya'da siyasal ve toplumsal kurumların onarımını hedefleyen yeni bir *Restorasyon* (Siyasal Onarım) dönemi başlamıştır. Siyasal ve toplumsal alanda fazla değişiklikler olmaksızın ülkede I. Dünya Savaşı sonrasına kadar süren siyasal ve toplumsal olaylar o dönemde çizilir ve kargaşalar durur. Ancak olumsuzluklar ve çözümsüzlükler bu dönemde de devam etmektedir. Bu dönemde ülkede Muhafazakâr Parti ve Liberal Parti oluşturulur. Oluşturulan bu yeni partiler ülkede bir nebze de olsa barış huzuru sağlar (Ortega, 2013: 9-10). İspanyollar imparatorluklarının güçlü olduklarını düşünürken 1776'da kurulan ABD'ye karşı sömürgelerini kaybettiler. Bu duruma katalon ayrılıkçıları da eklendiğinde artık imparatorluğun güç kaybettiğinin bilincine ilk kez vardılar. Çağdaş İspanya'nın kültür yaşamının biçimlendirilmesinde önemli bir yer tutan ve Ortega'nın düşüncelerinin şekillenmesinde de etkili olan 98 kuşağı aydınları bu bilinçten doğdular (Işık, 1998: 150). 98 kuşağı ile beraber İspanya'nın, Avrupa ile olan ilişkileri de aydınlar tarafından tartışılmıştır. Bu durumda 98 kuşağı aydınları, Ortega ve diğer birçok aydın için ilham kaynağı olmuştur (Cihan, 2010: 30).

İspanya, toplumsal sorunları irdeleyen, Avrupa'nın çözümlerine açık düşünürler yetiştirmiştir. Bunlardan bir tanesi olan Heidelberg Üniversitesi'nde olan Alman düşünür Christian Friedrich Krause'nin (1781-1832) düşüncelerini kendi ülkesine tanıtan Julian Sanz Del Rio (1814-1869) dur. 19. Yüzyılın ortalarında Madrid'de en etkili düşünce

akımı Krauseciliktir (Işık, 2013: 11). Ortaya çıkan bu düşünce akımı çağın önde gelen yazarlarını ve ilerici liberallerini birleştiren bir düşünce ortamının oluşmasını sağlamıştır. Kruse'nin kendi ülkesi olan İspanya'da fazla etkili olmasının nedeni, belli dini inanışları akılcılığın ilkeleriyle bağdaştırmış olması ve çelişkileri bir araya getiren bir birleşimciliğe elverişli olmasıdır. Eğitim-öğretimde parlak ve kalıcı sonuçlar ile birlikte ilk laik öğretim girişimi de aynı zamanda bu çevrelerden ortaya çıkmıştır. Bu eğitimi alan öğrencilerden birkaçı, başta Francisco Giner de los Rios (1839- 1915) olmak üzere, İspanya'nın son zamanlardaki en önemli eğitim reformunu gerçekleştirmişlerdir. Bu sebeple; eğitimi kendi elinde tutan kiliseye ve laiklik kavgasını vermekle aynı zamanda da dinsel hedeflerden sıyrılmış çağa uygun bir eğitim-öğretim geliştirmek için mücadele gösterdiler. Bu mücadele sonucunda 1869 Devrimi ilk kez gerçek bir kamuoyunun biçimlenmesine olanak sağlamaktadır. Böylece laik bir eğitim için gerekli ortam oluşturulmaktadır (Ortega, 2013: 11).

Restorasyon hareketleri ile beraber, Katolik ilkelerine bağlı olarak resmi eğitime tekrar geri dönüldü. Yapılan baskılar sonucunda, 1876'da ilk başta Giner de los Rios olmak üzere, reformlu aydınlar resmî kurumlardan ayrılarak Özgür Öğretim Kurumunu kurdular. Burada verilen eğitimde İngiliz etkisini görmek mümkündür. Burada eğitim alan öğrencilerin, büyük bir zihinsel özgürlük, ama bunun yanı sıra yaşama ve tarihe aynı oranda büyük bir saygı, sorumluluk ve ciddiyet halinde eğitildiler. Bu kurumun temel amacı öğrencilerin meslek edinmelerinin yanında, hatta ondan daha önce, insan olmaları, yaşamlarını topluma faydalı ve bir ideale bağlanmaları konusunda uyumlu biçimde yönetebilmeleri için uğraşmalıdır (Işık, 1991: 151-152). İlk zamanlarda sadece yükseköğretimi kapsayan kurum, alınan başarılar sonucunda, ilk ve orta öğretimi de kapsayacak biçimde genişletildi. Ortega sonraki kuşaktan olması sebebiyle bu kuruma yetişmedi. Ama Ortega'nın düşüncelerinin şekillenmesine yön veren 98 kuşağı'nın aydınları bu ortamda yetişmişlerdir (Cihan, 2010: 31).

İspanya'nın trajik bilincini geliştiren bu aydınlar, ülke kaçınılmaz bir sona doğru yaklaşırken, yazın ve düşünce dünyasında, ülkeye tam tersine parlak bir dönem yaşattılar. Kısaca imparatorluğun güçlü ve heybetli zamanlarındaki Altın Çağ hatırlatan bir "Gümüş Çağ" dönemi yarattılar. Avrupa'nın yüzyıl sonu bunalımını kendi ulusal bunalımlarının büyütecinde yaşayarak, yaşadıkları ülke olan İspanya'yı hem eleştirip hem de değerlendirdiler (Işık, 2013 12).

1898 yılı, İspanya için bir yandan ulusal felaket yılıdır. İspanya, ABD ile yapılan deniz savaşı sonrası, son olarak sömürmüş olduğu yerleri kaybetmiştir. Bununla birlikte ülkede pek çok sorun yaşanmıştır. Aynı yıl bu ulusal felakete tepkide bulunan 98 kuşağı aydınları vardı (Işık, 1999: 153). Ortega'yı genç yaşlarında hem duygusal hem de düşünsel olarak yönlendiren bu dönemin aydınları aslında birbirlerinden farklı kişilikler sergiledikleri gibi, birçok düşüncelerinde de birbirlerinden ayrılmışlardır. Fakat çoğu kez bu aydınların ortak yanları ağırlıktaydı. Bu ortak yanları şu şekilde ifade edebiliriz: Yurt sevgisi, önyargısız irdeleme isteği, İspanya'nın özünün geleneksel mitoslardan araştırılıp yeniden değerlendirilmesi, Avrupa'nın gerisinde kalan İspanya'yı kendi özündeki güce dayanarak yeniden yaratmak iradesi gibi (Işık, 2013: 12).

1909 yılında İspanya, dış politikada sömürge çıkarlarını korumak için Fas'a askeri müdahalede bulunur. Savaşın başlamasıyla birlikte ülkede iç çatışmalar oluştu. 1927 yılına kadar bu savaş büyük bir kan kaybına yol açmıştır. Böylece İspanya I. Dünya savaşına katılmadı. Savaş yıllarında ve sonrasında toplumsal çatışmalar giderek artmaya başladı. Politikada söz sahibi olmak isteyenler ordu içerisinde savunma cuntalarını oluşturdular. Kanlı ayaklanmalarla geçen 1918 ve 1920 dönemi "Bolşevik Üç Yıl" olarak anıldı. Bu arada ülkede anarşi olayları ve şiddet üst düzeye ulaşmıştır. 1923 yılında General Primo de Rivera, krala muhtıra verdi. Politikacıları meslekten saf dışı bırakarak, yedi yıl süren ilk dikta rejimi kuruldu. Böylece ülkede bütün özgürlükler askıya alındı (Işık, 1991: 12). 1930 yılında dünyadaki ekonomik bunalımında etkisiyle beraber ülkede dikta rejimi devrildi. Bunun sonucunda güvenirliliğini de kaybeden krallık rejimi sarsıldı. Aynı yıl içerisinde İspanya'nın İkinci Cumhuriyeti ilan edilmiştir. Fakat demokrasi deneyimi olmayan, uzlaşıcılık geleneklerini kabul etmeyen İspanya'ya cumhuriyet rejimi yerleşemez. Toplumsal gruplar, değişik etnik sınıflar ve bölgeler arasında çatışmalar baş gösterir. İktidar, karşıt görüşlü hükümetler arasında üç kez el değiştirdikten sonra, 1936 yılında Afrika kolordusunun cumhuriyet hükümetine başkaldırması sonucuyla İspanya'da iç savaş tekrar başlar (Işık, 2013: 13).

Ülkedeki tüm aydınlar gibi Ortega y Gasset içinde iç savaş bir dönüm noktası olur. Çünkü Ortega o dönemden sonra eski özgür düşünce eğitimini olamamıştır. Yaşamını devam ettirmek zorunda olan Ortega, yaşadığı tarihsel olayların ve yaşının getirmiş olduğu olgunlukları İspanyol, Avrupa ve dünya insanına yönelmesini ve çağrılarını yinelemesini konferanslarında 30'lu ve 40'lı yıllarda tanıklık ettiği askeri ve siyasi

bunalımların Avrupa kültürüne olan inancını yıkamayacağını belirtmektedir. O tarihleri izleyen ilk yirmi yıl, Ortega'nın ömrünün muhasebesini yaptığı en verimli dönemlerden biri olmuştur. O dönemde birçok aydında olduğu gibi Ortega'da yaşamında çeşitli zorluklar çekmiştir. İç savaş başladığında Ortega ilk olarak Paris'e gider. Daha sonra Arjantin'e giden Ortega burada üç yıl kalır. Kaldığı süre içerisinde halkın yaşantısının yanı sıra, uzaklardan kendisi, yerle bir olmuş yoksul ülkesine ve Avrupa ülkelerine bakarken siyasal ve güncel olaylarla arasına mesafe koyar. Bütün bu sebeplerden ötürü Ortega'da evrensellik kaygısı ağırlık kazanır. Oluşturmuş olduğu düşünceleri insan yaşamının sistematik felsefesi üzerinde derinlik kazanmaktadır. Böylece o, bütün çabasını yıllardır kafasını kurcaladığı insan yaşamının felsefesi üzerine yoğunlaştırdı (Işık, 2007: 15-16).

1942'de henüz ülkesine dönmeyen Ortega y Gasset Portekiz'e gider. Bu arada ülkesi olan İspanya'nın başkenti olan Madrid 1940'lı yıllarda iç savaştan sonra temizlik hareketlerinin dehşetiyle dış dünyaya kapılarını kapatmıştır. Burada oluşan ortam, kültür açısından hiçbir olanak sağlamayan ortamdır. 1945 yılında II. Dünya savaşının bitmesiyle birlikte dokuz yıl aradan sonra Ortega ülkesine geri döner. İspanya'ya gelen Ortega uzun bir zamana kadar politikadan uzak durur. Bu süre içerisinde çalışmalarını yoğunlaştıran düşünür, 1948 yılında İnsan Bilimleri Enstitüsünü kurar. Hayatı boyunca yaşamış olduğu tüm olumsuzluklara rağmen sürekli araştırma, konferans ve seminer gibi çalışmalarını bu merkezden devam ettirir. Bazı çevrelerin baskısından dolayı Ortega kurmuş olduğu bu enstitüyü iki yıl sonra kapatmak zorunda kalır (Işık, 2007: 17-18).

1949 ve 1950 yılları arasında *İnsan ve Herkes* başlığını taşıyan ikinci kursunda ilk defa 1934'te Valladolid'de aynı isimle değinmiş olduğu sonra Buenos Aires'te geliştirmiş olduğu bir felsefi sosyolojinin daha da genişletilmiş sunumunu yapar. Fakat *İnsan ve Herkes* adlı eseri ölümünden sonra yayımlanır (Işık, 2007: 18).

1955 yılında hayatını kaybeden Ortega y Gasset hayatta olduğu yıllarda İspanya'nın sorunları ve çözümleri için hiç durmadan çalışmıştır. İçerisinde bulunduğu ortamdan kendini soyutlamayan Ortega, toplumun sorunlarına sağduyu ile yaklaşmış ve çağdaş dönemin önemli filozoflarından biri olarak düşünce tarihinde yerini almıştır (Cihan, 2010: 35-36).

## 2.2. ORTEGA Y GASSET'DE BİLGİ SORUNU

Epistemoloji olarak da adlandırılan bilgi felsefesi, bilginin olanaklı olmasına doğruluğuna, kaynağına, geçerliliğine ve doğasına yönelik araştırmayı kendine konu edinen bir disiplindir (Çüçen, 2012: 11). Felsefe tarihinde hemen hemen bütün filozoflar görüşlerini ortaya koyarken belli bir bilgi anlayışından hareket etmişlerdir. Nitekim bu durum Ortega y Gasset içinde söz konusudur. İnsana yönelik görüşlerini ortaya koyarken bazı temel kavramlar bağlamında bilgi anlayışını oluşturmuştur.

Ortega'ya göre biri esnek diğeri dar olan iki anlamda bilgiyi kullanmaya ileten bir sözde mantıkçılık söz konusudur. İnsanlar her dönemde kendisini ve dünyayı sorgularken hangi ilkelere dayanacağını, bilmeye ve bu bağlamda da bilgiye önem vermişlerdir. İnsanlar bilgi sahibi oldukları herhangi bir konuda, konunun hangi ilkelere dayanacağını bildiği için oturup düşünmezler. Hazır bilgiyi alıp kullanma girişimi içerisindedirler. Sadece o şey üzerine sahip oldukları düşünce veya fikre takılırlar. Söz konusu bu durumda bir noktadan sonra insanlar istese de istemese de doğru bilgiye yani kendilerinin oluşturmuş oldukları bilgiye ulaşmaktan başka çareleri yoktur. İnsanın düşünmesi ve bilmesi ya da kısaca bilgiye ulaşması onu diğer varlıklardan ayıran yönüdür (Ortega, 2011: 71).

İnsanlarda her zaman bir düşünme gereksinimi söz konusudur. Çünkü insan her zaman az ya da çok bir şüphe içerisindedir. Çalışmanın yolları, stratejileri, düşünme yöntemleri veya teknikleri olarak adlandırdığımız şeyler insana hazır şekilde armağan edilmemiştir. İnsan bunların çok uzağındadır. Bir şeyleri zamanla icat etmek, onları denemek, ustalık kazanmak gibi şeyleri kısaca bilgi edimini daha sonradan elde eder. İşte bu anlamda bilgi bu yöntemlerin yalnızca bir tanesidir. İnsan zihinsel düzenekleri, son elde kavramların yönetimi altında ve onları akıl yürütme yoluyla birleştirip biçimsel olarak işleterek bilgi dediğimiz şeye ulaşmaktadır. Nitekim Ortega'ya göre gerçek değişmez, durağan figürü eski Yunan'dan beri varlık olarak adlandırılan şeydir. Bilmek yani bilgi o değişmez ve durağan figürde nesnelerin varlığını kavramaktır. Bilme eylemine girişmek nesnelerin yani o varlığın *zekâ* diye nitelendirilen insan yetisiyle benzeşen bir yoğunluğunun olmasıdır (Ortega, 2011: 71-72).

İnsan bir bilme çabası içerisine girdiğinde ne durumda olacağını Ortega verdiği örnekle şu şekilde açıklar. Örneğin insan ışık olgularının değişken ve gelişigüzel

görünmesi konusunda ilk başlarda neye güveneceğini bilemez. Bu durumu fark ettiğinde zihinsel düzeneklerini harekete geçirip bir arama girişimi içerisine girer. Onu bulduğunda ışık olguları konusunda bir kesinlik konumuna ulaşacağını düşünür. Aramak tuhaf bir işlemdir. Aramaya başlayan insan bir bilginin peşindedir. Fakat o peşinde olunan şey bir bakıma insanın elindedir. Örneğine devam eden Ortega bu defa çeşitli renklerdeki cam boncukların arasında kırmızı bir boncuk arayan kişi, zihninde kırmızı bir boncukla yola çıkar. Böylece onu bulmadan bir kırmızı boncuğun varlığını önermektedir. Bundan dolayı arar onu. Bilgi konusunda bu iki örnekten yola çıkan Ortega şu sonuçlara ulaşır: Işık konusunda bilgi edinme çabasına girişen kişi, ışıklı olgularda sanki onların gerisinde bir şeyin var olduğunu önermektedir. Bu durumda onu bir kez bulduğunda, ışık olgusu konusunda rahatlayacak, kesinliğe kavuşacaktır. Boncuk örneğinde ise; varsayılan o şeyin bir dokusu ya da yoğunluğu vardır ki akıl yürütmeyeyle bulunabilir, yakalanabilir. Ters durumda onu akılla araştırmanın anlamı olamaz (Ortega, 2011: 73). Ortega'ya göre bu durumdan çıkan sonuç şudur:

“Bilgi daha işe başlamadan, nesneler üstüne tümüyle belirlenmiş bulunan bir fikirdir: Nesnelerin ne olmaları gerektiği fikri. Ve o fikir her türlü kanıttan ya da akıl yürütmeden önce geldiğine, her türlü akıl yürütmenin ya da kanıtın varsayımı olduğuna göre, demek oluyor ki yalnızca bir inançtır, o niteliğiyle de dinsel inançtan farklı bir şey değildir” (Ortega, 2011: 74).

Kendisinden önceki bilgi anlayışlarına da vurgu yapan Ortega, bilginin insanın doğuştan gelme ve bu nedenle de başkasına devredilemeyen kalıcı bir yetisinin olmadığı sonucuna ulaşıyor. Aynı zamanda bilgi, insan yaşamının daha önce başına gelmiş bir takım serüvenler sonucunda ulaştığı bir tarihsel biçime dönüşmektedir. Bilgiyi bir figür olarak belirlemek, salt tarihsel niteliğin ortaya dökülmesi için yeterlidir. Bilgi işlemi denilen o eylem veya o uğraş sözcüğün içerdiği tüm anlama, ancak eski Yunan'ın bazı çağlarında sahip olunmuştur. Ortega'ya göre sadece Yunan'da insan kendisini bilgi uğraşına vermiştir. Çünkü sadece orada ve o zaman gerçeğin dolu dolu ve salt varlık olduğu yolunda kesin bir inanç söz konusudur. Aynı zamanda Yunanlılar için bilgi, bilme eyleminin kuşku götürmez ürünüdür. Bundan dolayı günümüzde deneyimsel bilim onların gözünde bilgi sayılamaz. Dolayısıyla, eski Yunan'da bilgi bizim için olduğu gibi, gerçeğin zihinsel düzlemde sorgulanması değildir. Bu bağlamda Ortega'ya göre bilgi gerçeğin sırrının ortaya çıkarılmasıdır (Ortega, 2011: 75-76). Ortega'ya göre bilgi fikrini insanlar Yunan'dan devralmışlardır. İnsanlar varlığa olan o inancı en azından yeterli bir

bütün olarak devralmamışlardır. Bilginin sırtını dayadığı nesnelerin doğası olarak benimsenmemiştir.

Öte yandan Ortega'nın bilgi anlayışını ortaya çıkaran en temel kavram perspektivizm kavramıdır. O'nun perspektivizm görüşü özellikle oluşturmuş olduğu felsefesinin bakış açısını oluşturmaktadır. Ortega yönelmiş olduğu bir epistemeye göre bu kavramı temellendirirken F. Nietzsche'den etkilendiğini belirtmektedir. Kısaca onun düşünme biçimi Nietzsche'ci anlamda perspektiftir. Bu bağlamda Ortega için bilgi yorumlamadır. Dolayısıyla bulunduğu yere bağlı olmayan herhangi bir doğrudan söz edemeyiz (Hübscher, 1994: 126). Ortega y Gasset, iki insanın aynı şeyi farklı açılardan gördüğünü belirtmektedir. Bir insan için ön planda olan şey, başka bir insan için geri planda kalabilir. Böylece Ortega, bir insanın çevreye bakış açısının, başka bir insanın bakış açısından farklı olmasının yanlış olmadığını ileri sürmektedir. Herhangi bir bakış açısından aynı olan bir gerçeklik söz konusu olamaz. Burada perspektivizme vurgu yapan Ortega bu kavramı gerçekliğin bileşenlerinden biri olarak görmektedir (Dobson, 1989: 144-145). Ortaya çıkan her farklı bakış açısı hakikatin bir parçasıdır. Nitekim Ortega, bu durumu şu şekilde açıklar: “*Dünyanın nihai varlığı ne madde ne de ruhtur ne de herhangi bir şekilde belirlenmiş bir şeydir; bir perspektiftir*” (Marias, 1970: 450).

Ortega, 1916 yılında yazmış olduğu *Hakikat ve Perspektif* adlı yazısında ilk kez perspektivizm kavramını dile getirmiştir. Öte yandan 1923 yılında yazmış olduğu “Çağımızın Sorunu” adlı yapıtında perspektivizm kavramını tam ve daha kesin bir şekilde tanımlamaya çalışmıştır. Her yaşam evrene yönelmiş bulunan bir düşünce açısı olmaktadır (Ortega, 1961: 91). Hakikatinde çoğul bir şekilde olduğu düşünülürse ortaya çıkan her fikir hakikatin bir parçası olmak durumundadır.

O, her insan yaşamını, hakikatin belli bir bölümüne açılan bir pencere olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda bilgi anlayışını da aynı bu görüşten yola çıkarak ortaya atan Ortega'ya göre; “*Biz bir ağ içerisinde yaşarız. Bu ağ içerisinde bazı belli şeylere izin verir, bazı şeyleri muhafaza ederiz. Bazı şeyleri seçtiğimizi söyleriz, ancak bazı şeylerin formlarını değiştiremeyiz. Bu bir bilgi işidir*” (Ortega, 1961: 88). Bundan dolayı bilgi anlamında insanların pencereleri birbirine kapalı değildir. Bu bağlamda Ortega'ya göre bilgi perspektiftir (Ortega, 1967: 44). Yani bilgi söz konusu olduğu zaman herhangi bir nesnellikten bahsedilemez. Çünkü her insanın bakış açısı tektir. Hiçbir insan

kendisini başkasının gözünden göremez. Bundan dolayı ortaya çıkan her bakış açısı hakikatin sadece kendine görünen kısmını görmektedir. Her insan gibi her dönem veya her millet hakikatten payını almaktadır (Cihan, 2010: 72).

Ortega perspektivizmine göre herhangi bir gerçek, farklı bakış açılarıyla ele alınıp, birden çok farklı gerçeğe bölünebilir. Vermiş olduğu örnekle bu durumun temellendirmesini yapan Ortega şöyle der; Can çekişmekte olan bir adamın hemen yanı başında eşi vardır. Oda içerisinde eşinden başka üç kişi daha vardır. Bunlar doktor, ressam ve gazetecidir. Bu durumda oda içerisinde olan dört farklı kişi aynı olaya tanık olmaktadır. Fakat aynı olay her birisine farklı bir görünüm sunmaktadır. Bu görünümeler tamamen birbirinden farklıdır. Yani adamın eşi ile olaya tanık olan gazeteci arasındaki fark büyüktür. Kısaca bu olayda olan dört kişi birbirinden tamamen farklı bakış açılarıyla olayı izlemektedirler. Bu durumda aynı ve tek gerçek, farklı bakış açılarından izlenmiş olup, birçok farklı gerçek haline gelmektedir (Ortega, 1972: 14). Böylece Ortega perspektivizminde mutlak ve aynı zamanda değişmez doğruların yerine, insanların kendi yaşamlarına dönük bakış açıları söz konusudur. Bu bağlamda Ortega'ya göre hakikat çoğuldur. Dolayısıyla her insan kendi yaşamından kaynaklanan bakış açılarıyla olay ve olgulara yaklaşmaktadır. Ortega'ya göre ortaya çıkan bakış açıları ise, aynı değere sahip olduğu için gerçek ile ilgili mutlak ve değişmez bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Bundan dolayı her düşünce veya bakış açısı kendine göre haklı ya da doğru olabilmektedir (Cihan, 2010: 75-76).

Ortega düşüncelerinin oluşmasında birçok konuda Dilthey'dan etkilenmiştir. Nitekim Ortega'nın perspektivizm anlayışı da Dilthey'dan izler taşımaktadır. Nitekim Dilthey'a göre; *“Yaşama hakkında bir olgunluğa, şu veya bu derecede, onun içerisinde ulaşılır; ulaşılmış bu olgunluk (duygu ve düşünce zenginliği) her aşamada ve her alanda insanlığı da geliştirir”* (Dilthey, 2011: 36). Bundan dolayı Dilthey'a göre insanlar tüm var olan şeylere yaşamın içerisinde bakmaktadırlar. Bu bağlamda yaşamın kendisi tarihsel olarak oluşmaktadır. Dolayısıyla tarihsel olarak oluşan insani-toplumsal şeyler tarihsellikten ve doğadan farklı olarak tinsellikten başka bir şey olamaz. İnsanlar yaratmış olduğu bu tinselliğe öylesine gömülüler ki, bu tinsellik, onların yaşantılarını ve aynı zamanda evrene olan bakışlarını belirlemektedir (Özlem, 2000: 70-71).

Kısaca Ortega'nın perspektivizm görüşü ayrılmaz bir evren düşüncesinin bütün bir dünya kavramına sahip olma arzusunu bırakmanın, psikolojik olarak imkânsız olduğudur. O insanların tamamlanmış bir perspektif yapısına ihtiyacı olduğunu ileri sürmektedir. Ortega'ya göre benimsenilmesi gereken şey gerçek üzerine olan perspektiftir. Dolayısıyla perspektif mümkün olduğunca zengin olmalıdır (Dobson, 1989: 154-156).

## 2.3. ORTEGA Y GASSET'NİN İNSAN ANLAYIŞI

### 2.3.1. Yaşamsal Akıl Kavramı

Ortega, yaşadığı dönemde ülkesinde yaşanan ekonomik, politik ve iç savaşların olduğu bir dönemde sorumlu bir aydın olarak verdiği konferanslarla, derslerle ve yazılarıyla yaşadığı toplumun insanını anlamaya ve problemlerine çözüm üretmeye yönelik olarak bir tutum sergilemiştir. Bu bağlamda Ortega'nın bütün çabası, insanın varoluşunu anlamak ve analiz etmektir. Ortega insana yönelik görüşlerini dile getirirken idealist ve realist insan anlayışlarına eleştiriler getirmiştir. İnsana yönelik görüşlerin yetersiz olduğunu ileri sürerek, oluşturmuş olduğu felsefesinde insanın varoluşunu temele alarak ve insanın bireysel yaşamı bağlamında bu sorunlara kendine göre çözümler üretmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Ortega, oluşturmuş olduğu felsefesinde temelde insanın varoluşunu anlamak amacıyla hareket noktası olarak realist, idealist ve pozitivist görüşleri eleştirerek düşüncülerini oluşturma yoluna gitmiştir.

Ortega başlangıçta yoğun bir şekilde ilgilendiği Yeni-Kantçı felsefenin etkisinde kalarak bir süre idealizm ile ilgilenmiştir. Fakat kısa bir süre sonra bu ilgisinden vazgeçen Ortega, başta Descartes felsefesi olmak üzere rasyonalist ve idealist felsefe anlayışlarının yaşam karşısındaki yetersizliklerini göstermeye çalışmıştır. O, insanı ve dış dünyayı açıklama çabalarında modern düşünce ve Descartes felsefesine eleştiriler getirir. Dilthey gibi Ortega'da doğa bilimsel yöntemlerle insanı açıklamaya çalışan düşüncelerin karşısında yer alarak bu konuda doğa bilimlerine eleştiriler getirir (Cihan, 2010: 46).

İnsan ve insan yaşamına yönelik rasyonalist ve pozitivist anlayışları da yeterli bulmayan Ortega, bu tek yanlı yaklaşımları, insanı ve toplumu sadece genel ilkeler halinde açıklama girişimi içerisinde olduklarını söylemektedir (Holmes, 1975: 71). Öte yandan Ortega, Descartes'ın ortaya atmış olduğu görüşleri sağlam ve inandırıcı

bulmamaktadır. Nitekim O, insanı soyut ve yaşamdan kopuk bir varlık olarak ele almaktadır. 17. Yüzyıldan önce Ortaçağ'la birlikte akıl geri plana itilmiştir. Fakat Descartes ile birlikte akıl bu dönemde tekrar merkezi konumuna yerleşmiştir. Ortega'ya göre Descartes'ın hatası akli mutlaklaştırmasıdır. Dolayısıyla Ortega'ya göre burada öne çıkacak olan asıl şey, mutlak ve soyut akıl değil de somut yaşamı ön plana çıkaracak olan akla yerini bırakmalıdır. Bu durumda Ortega, soyut ve mutlak aklın yerine yaşamsal akli koyar. Ortaya koymuş olduğu bu yaşamsal akıl düşüncesi ile insanı genel olarak, mutlak veya rölatif yani göreceli olarak ele alır. Perspektivizm anlayışında olduğu gibi gerçeklik ancak her insanın bakış açısıyla anlamlı hale gelmektedir (Holmes, 1975: 72-73).

Öte yandan Ortega, Descartes'ın düşüncelerinde ben anlayışını ilke olarak kabul etmesi ve dış dünya olmadan benin kuşku götürmez bir biçimde var olma düşüncesini, idealist bir görüş olarak yorumlayıp, bu görüşün karşısında olmaya çalışır. Ortega, Descartes'ın ruh ve madde düalizmi anlayışına da katılmaz. Bu konuda Ortega, insanların ne tözsel bir varlık olduğunu ne de dış dünya olduğunu belirtir. İnsanlar ancak bu iki bağlantı arasında olabilir (Ortega, 1960: 199). Başka bir yönden Descartes'ın ben anlayışına eleştiriler getiren Ortega'ya göre, ben asla yalnız olamaz. Çünkü ben diğer ben'lerle beraber var olmaktadır. Dolayısıyla ilk ve temel kökten gerçeklik ben değil yaşamdır. Ben bir toplum veya ortamda diğer ben'lerle beraber yaşar. Böylece “Ben ben ve ortamımın toplamıyım” (Ortega, 1963: 45) diyen Ortega'ya göre insanın çevresi ve ortamı olmadan tam olarak anlaşılamaz. Nitekim ben'i çevreleyen ortam, insanın gerçek kişiliğinin yarısını oluşturmaktadır (Cihan, 2010: 48-49).

Böylece nesne ve özne arasındaki ayrım da Ortega bir yol bulmaya çalışır. Ortega'nın düşüncelerinde kökten ve temel gerçeklik bizim yaşamımızdır. Yaşam ise insanların yaptığı ve onlara yapılanlardan oluşmaktadır (Marias, 1970: 447). İdealistlerin düşündükleri gibi, öznenin nesneden önce olmadığı gibi, realistlerin savundukları gibi nesnenin de öznenin önceliği söz konusu olamaz. Kısaca Ortega'ya göre; Descartes ve izleyenleri idealistler, Aristoteles ve izleyenleri ise realistler olarak değerlendiren yaklaşımların uzağında durmak gerekir. Her iki yaklaşımdan uzak duran Ortega'nın temel amacı, bu iki öğretiyi özümsemiş bir kişiliğin ortaya çıkmasını sağlamaktır. Bu bağlamda Ortega geliştirmiş olduğu felsefesinde salt zihne ve salt şeylere vurgu yapmaz (Cihan, 2010: 49-50).

Ortega, ortaya atmış olduğu görüşlerinde ifade ettiğimiz gibi mutlak akıl yerine yaşamsal aklın geçmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun içinde temelde realist ve idealist felsefe anlayışlarını ve aynı zamanda bu anlayışlara paralel olarak ortaya çıkan pozitivist ve rasyonalist anlayışları eleştirmektedir. Kendine özgü bir felsefe anlayışı oluşturma yoluna giden Ortega, felsefesinin temel kavramını oluşturan yaşamsal akıl kavramını temellendirmeye çalışır.

Yaşamsal akıl kavramı, Ortega y Gasset felsefesinin merkezini oluşturmaktadır. Düşüncelerinin temellendirilmesinde doğrudan yaşamı esas alan Ortega, hayata ve hayata yönelik problemlerin, siyasetin, kitlelerin ve toplumun ancak yaşamsal akıl ile anlaşılabilceğini öne sürmektedir. Ortega'nın insanı anlamaya yönelik görüşlerinin temelinde fiziksel akıl ve yaşamsal akıl kavramları mevcuttur. Kökten gerçeklik olarak insanın yaşamını değerlendirirken, sadece fiziksel aklın yeterli olmadığı görüşünden hareket ederek yaşamsal akla vurgu yapmaktadır. Ortega yaşamsal akıl kavramını aynı zamanda yaşamı idame ettiren akıl olarak kullanır. Ortega özgün yaşamsal akıl kavramına Yeni-Kantçı felsefenin etkisi altında kaldığı yıllardan başlayıp toplumbilim ya da dilbilim konulu son yazılarında görülen evrensel yorumsamaya doğru ilerleyen çizgi içerisinde ulaşmıştır. Kavramın kendisi de bir evrim geçirerek zamanla olgunlaşmıştır (Işık, 2013: 23).

Ortega'ya göre yaşamsal akıl yaşamdan bağlarını kopardığı mutlak akıldan farklı olarak yaşamı ön plana çıkararak ve tüm her şeyi yaşam içerisinde ele alan akıldır (Cihan, 2010: 56). Ortega yaşamı her gün meydana gelen bir savaş, bitmeyen bir görev, insanın sürekli kendi gerçeğiyle karşılaşması ve bireysel olarak sınırlarının bilincine varması zorunluluğu olarak algılamaktadır. Nitekim o bu konuda şunları söyler: *“Yaşamımız denen garip bir gerçek, bir yandan bir şeyler yapma zorunluluğu, öte yandan ne yapmamız gerektiğini karşılaştırma zorunluluğudur. Dolayısıyla, yazgıyla özgürlüğün karmaşasıdır.”* (Ortega, 1998: 17). Ortega kendinden önceki felsefe anlayışlarını insanın varlığını ve o varlığın tarihsel anlamını ya da anlamsızlığını incelediklerini öne sürer. Ortaya çıkan düşünceler yaşanan tarihsel çağın yılmış olduğu sorunlar karşısında kendilerine göre tepki göstermişlerdir. Fakat Ortega sağduyudan ayrılamamıştır. Dolayısıyla o'nun bu görüşte olmasının en büyük sebebi yaşadığı ülke olan İspanya'nın yapısının etkisi oldukça büyüktür. Ortega akıl dışı şeylerden ve varlık bilimcilerden uzak

kalıp akıldan vazgeçmeyerek yaşamın ve tarihin ayrıcalıklarını, korumaya çalışmıştır (Ortega, 1998: 21).

Buradan hareketle yaşamış olduğu dönemde bilimin bir tehlike ile karşı karşıya olduğunu belirtmektedir. O'na göre bilim adamı, şimdiye kadar yaptığı gibi kendi içine gömülmüş olarak, toplumsal çevrenin onu desteklediğini düşünerek yaşayamaz. Diğer bir deyişle bilim sadece araştırma yapmakla kalmamalı, insanın üzerine eğilen ve insanı araştıran bir bilimde olmalıdır. Bilimin şimdiye kadar doğa karşısında göstermiş olduğu zafer inkâr edilemez. Bu bağlamda Ortega'ya göre artık bilim, insanın sadece bir boyutunun olduğunu ve onun karşısında elde edilen zaferin, insanlığın bütünlüğü karşısında bozguna uğradığının farkına varmalıdır (Ortega, 1941: 177-179). Kısaca O, fiziksel ya da doğabilimsel yöntemlerle insanın varoluşu üzerine doğrudan açık şeylerin dile getirilmediği görüşündedir. Bundan dolayı insana yönelik sorunları veya meseleleri doğabilimsel ve fiziksel yöntemlerle ele alınmaması gerekir.

Böylece yaşamı temel bir gerçeklik olarak kabul eden Ortega'ya göre *“yaşam bir telaştır, insan neye bağlanacağını bir an evvelden bilmek zorundadır. Ayrıca insan o telaşı gerçeklik yöntemine dönüştürmesi gerekir. Gerçek ise bugün gerçek olan şeydir, belirsiz bir yarın da keşfedilecek olan değildir”* (Ortega, 1941: 182). Bundan dolayı insanların şimdiki yaşantısı gelecek yaşantısına göre daha değerlidir. Ortega'ya göre insana yönelik görüşlerin yine insanın kendisinden yola çıkılarak ele alınmalıdır.

Öte yandan Ortega yaşamsal akıl kavramıyla beraber tarihsel akıl kavramına da vurgu yapmaktadır. O'na göre tarihsel akıl, yaşamsal akıldan daha olgunlaşmış ve belirginleşmiştir. Nitekim Ortega'ya göre tarih insanın varoluşunu şekillendirmektedir. Tarihsel akıl, yaşamı daha iyi değerlendiren akıldır. Çünkü insanların yaşadıkları deneyimler bu kavram altında topluca değerlendirilip ve bir sistem içerisinde bütünleştirilebilir. Ortega *Sistem Olarak Tarih* adlı eserinde öne sürdüğü önemli kavramlardan bir tanesi de tarihsel akıldır. O, bu eserinde doğa bilimlerindeki akla karşıt olarak tarihsel aklı dile getirmektedir. Mutlak akıl öğretisinin en iyi modeli matematiktir. Ortega'nın bu eserinde bahsetmiş olduğu bütün unsurlar birbirleriyle bağlantılı olarak ilkesel bir ağ şeklindedir. Kısaca gerçek sistem olup hayat ise radikal bir gerçektir. Hayat bu sistemin içerisinde şekillenmiştir (Ortega, 2011: 10-12).

Ortega yaşamsal akıl kavramını temellendirirken kendi döneminde sıkça görmüş olduğu kitleleşme hareketleri sonucunda ortaya çıkan problemleri fiziksel akıl üzerinden eleştirmektedir. Bu bağlamda kitleleşme problemleriyle beraber fiziksel aklın insanın problemlerini anlamada ve çözmede yetersiz kaldığını ileri sürmüştür. Dolayısıyla Ortega açısından fiziksel akıl yerini artık yaşamsal akla bırakmalıdır. Ortega'ya göre bunun nedeni insanın kendi yaşamının kökten gerçeklik olmasıdır. Çünkü insan yaşamı belli bir ortam ve çevrede gelişme gösteren ve aynı zamanda o yere bağlı olan bir yaşamdır (Cihan, 2010: 58-59).

### 2.3.2. Kökten Gerçeklik Olarak İnsan Yaşamı

Yaşamsal akıl kavramını genel olarak bu şekilde açıklayan Ortega y Gasset, ortaya atmış olduğu düşüncelerinin içerisinde gelişen temel ve kökten gerçekliğin ne olduğu konusunu açıklamaya çalışır. Ortega'ya göre kökten gerçeklik öyle bir gerçeklik düzlem alanıdır ki kökten olmasından dolayı altında herhangi bir düzlem bulunmamalıdır. Aksine zorunlu olarak diğer gerçeklerin bu temel üzerine belirmesi gereklidir. Dolayısıyla bu kökten gerçeklik anlamında, “insan yaşamı” dar anlamıyla ve sadece herkesin kendi yaşamıdır (Ortega, 2007: 97). Ortega diğer bütün gerçeklik alanlarını kökten gerçeklik olarak insan yaşamı üzerine temellendirmeye çalışmıştır.

Ortega kökten gerçeklik olarak insan yaşamı derken, bireysel olarak her bireyin kendi yaşamından söz etmektedir. Ortega'ya göre bu yaşam başkalarının yaşamı değildir, bizzat bireyin kendi yaşamıdır. Başkalarının yaşamından ise kısaca ben'in yaşamında olan kişiler olarak bahseder. Çünkü O'na göre ben, karşı tarafı görürüm fakat onu yaşayamam. Bundan dolayı asıl olarak bireyin kendi yaşamı kökten gerçeklik olmalıdır. Bu bağlamda Ortega vermiş olduğu örnekle düşüncesini şu şekilde temellendirmektedir:

“Ötekinin yaşamı, isterse o bizim en yakınımız ve mahremimiz olsun, benim için salt gösteridir, tıpkı bir ağaç, bir kaya ya da geçip giden bir bulut gibi. Gözüm görür onu, ama ben o değilimdir yani yaşamam onu. Ötekinin dişi ağrıyorsa, yüzünden, kaslarının gerilişinden anlarım yani benim için canı yanan biri görünümüdür, ama onun diş ağrısını ben çekmem; bu nedenle, bende olan şey kendi dişimin ağrısına hiç benzemez. Aslında yakınımın diş ağrısı sonuçta benim bir varsayımım, tahminim ya da iddiamdır, varsayımsal bir ağrıdır. Kendiminkiyse su götürmez. Onlarının ağrısının gerçekliği ancak dışsal birtakım belirtilerdir. Bu yüzden onların acısı bizim için kökten gerçeklik değildir, ikincil, türeme ve sorunlu bir gerçekliktir” (Ortega, 2007: 52).

Buradan hareketle Ortega düşüncesinde ikincil kişilerin yaşamı da bir gerçeklik içermektedir. Fakat bu gerçeklik ben'in gerçekçi yaşamının dışında olan ve ikincil kişinin hiçbir zaman kendi yaşamı gibi deneyimleyemeyeceği bir alandır. Bundan dolayı başkasının yaşamı, ben için ikincil ve sorunlu bir gerçeklik oluştururken tamamen gerçeklik algısının dışında olması da söz konusu olamaz. Ortega'ya göre insanın kökten ve temel gerçeklik olarak yaşantısı, özü gereği başka her gerçekliğin kendini duyurması ve geçit resmi yapması için sunulmuş bir alandır. Bundan dolayı insanın herhangi bir konuda bilgisinin yeterli olmasının şartı, bu bilginin insan yaşantısında hangi noktada olduğu, nasıl belirdiği, nasıl ortaya çıktığı ve doğduğunu keşfetmek gerekir (Ortega, 2007: 53-54).

Öte yandan insan, yaşamını, kendi kendisine veya başkasına veremez. İnsan tam kendini bulduğu anda yaşamını da birlikte bulur. Belirli bir ortama bağlı olarak yaşayan insan, bu ortamda her zaman bir şeyler yapmak zorundadır. Ortega'ya göre insan daha önceden tasarlayamadığı, ne olacağını bilmediği bu ortamda, belirli bir takım kurallar çerçevesinde yaşamını sürdürmek durumunda olduğunu keşfederek yaşamaktadır. İnsana bu yaşam boş bir şekilde verilir. İnsan ancak zaman içerisinde onu doldurmak ve içerisine bir şeyler yerleştirmek zorundadır. Nitekim insan dışında olan varlıklarda böyle bir durum söz konusu değildir. Mesela taş, bitki ve hayvan gibi. Çünkü bunların varlıkları daha önceden belirlenmiştir:

“Taş varolmaya başladığında, varoluşundan başka, davranışı önceden belirlenmiş yani ağırlık yapmak, ağırlığını yeryüzünün merkezine yöneltmek durumunda. Aynı biçimde, hayvanın davranışları da belli sınırlar çerçevesinde kendisine verilmiştir, o da kendi katılımı olmaksızın, içgüdülerini izlemek durumunda. Oysa insana verilen, hep bir şeyler yapar olmak zorunluluğudur, yoksa ölüm tehlikesiyle karşı karşıya bulur kendini; ancak ne yapması gerektiği önceden bir seferde belirlenmiş değil. Çünkü içinde yaşamak zorunda olduğumuz bu ortam ya da dünyanın en tedirginlik verici yanı, kendi kaçınılmaz çemberi ya da ufkunda eylemlerimiz için ona hep çeşitli olasılıklar sunması; o çeşitlilik karşısında insanın seçmekten, dolayısıyla özgürlüğünü kullanmaktan başka çaresi olmamasıdır” (Ortega, 2007: 55).

Aynı zamanda Ortega'ya göre insanın yaşam deneyimleri ve bunların sonucunda ortaya çıkan ruhsal koşullar, alışkanlıklar ve çevrenin etkileri gibi şeyler insanın kişiliğini ortaya çıkarmış olsaydı o zaman, insanın bir temel doğasından veya bir iç yapısından söz etmemiz mümkün olamazdı. Dolayısıyla kişilikte köktenci bir çekirdeğin olduğunu öne

süren bu görüşe göre, kişilik sürekli olarak değişime uğramaktadır. Yani kişilik bir yandan oluşurken diğer bir yandan da çözünür (Ortega, 2005: 70).

Kısaca kökten gerçeklik kavramı Ortega'nın önemle üzerinde durduğu kavramlardan bir tanesidir. O'na göre her insan hayatı kendisine ait olmakla birlikte, başkasının yaşantısı olmamaktadır. Ortega'nın vermiş olduğu dış acısı örneği her insanda bireysel olmakla birlikte, kimse bu acıyı tecrübe edememektedir. Çünkü bu durum sadece insanın kendi yaşantısı olmakla birlikte öteki tüm kökten gerçeklik olan insan yaşamlarından bağımsız olmaktadır. Böylece asıl kökten gerçeklik, insanın kendi bireysel yaşantısıdır. Belirli bir çevrede bir çizgi halinde ilerleyen ve o yere de kaçınılmaz bir şekilde bağlı olan insanın kendi yaşamıdır (Cihan, 2010: 59-69). İnsanın kökten gerçeklik olarak kendi yaşantısını yani varoluşunu devam ettirmeye başladığı andan itibaren yalnız olduğunun bilincine varmaktadır. Çünkü insan, herhangi bir an içerisinde duygularının, öteki insanında yaşamadığının bilincine varmış olduğu andan itibaren kökten yalnızlığının bilincine de ulaşmaktadır.

Bu bağlamda kökten yalnızlık kavramı da Ortega'nın üzerinde durduğu kilit kavramlarından bir tanesidir. Ortega için insan yaşamında başka gerçeklikler mevcut olsa bile, tek kökten gerçeklik insanın kendi yaşamıdır. Diğer insanların yaşamları ve gerçekleri ikincil gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla her insan kendi hayatıyla, düşünceleriyle ve bakış açılarıyla tektir. İnsan ancak kendi yalnızlığı ve tek olarak içerisinde yaşamış olduğu gerçeklik alanı olarak kökten yaşamını derinlemesine hisseder. Çünkü herhangi bir kimse başkasına benzememekte, herkes birbirinden farklı bir varoluşa sahiptir. Dolayısıyla her insan kendi deneyimleri ve yaşantıları sonucunda yaşamını sürdürmektedir. Böylece insan kökten yalnızlığı doğrultusunda kişisel yaşamını devam ettirir (Ortega, 2007: 58).

İnsan kendi yaşamını sahiplendiği zaman ancak bu durumu keşfeder. Aynı zamanda başlangıçtan beri bu kökten yalnızlığın içerisinde olan insan, bu durumu yaşamak mecburiyetindedir. Nitekim Ortega'ya göre insanın kökten yalnızlığı, kendisinden başka herhangi bir varlığın bulunmaması değildir. İnsanın evren içerisinde diğer varlıklarla beraber yaşamasına rağmen yalnız olmasıdır. Sonsuz nitelikte şeylerin var olduğu bir evrende kökten gerçeklik olarak insan yalnızdır. Yaşama telaşı veya uğraşı içerisinde hiç kimse ötekinin yerini alamamaktadır. Bunun temel nedeni yaşamın herhangi bir insana

aktarılamaz olması ve aynı zamanda herkesin kendi hayatını yaşamakla yükümlü olmasıdır. Bir insanın herhangi bir şeye inanması veya inanmaması ya da düşünceleri gibi şeyler tek başına yapmak mecburiyetinde olduğu durumlardır. Bundan ötürü, kendisinden başka hiç kimse onun yerini alamaz veya onun adına karar veremez. Dolayısıyla her insan, yaşamında yalnızlığının derinliğinden uzaklaşarak çevresinde ve yaşadığı toplumdan yüzeye doğru yani bu kökten yalnızlığı doldurma çabası içerisinde (Ortega, 2007: 60).

Ortega y Gasset felsefesinde, yer alan başka bir konu da ben ve öteki arasındaki ilişkidir. Ortega öteki kavramını hem toplumsallık hem de ben kavramı bağlamında ifade etmeye çalışır. O'na göre tek kökten gerçeklik, insanların kendi hayatları olarak belirginlik kazandığı için, ben'e göre ötekilerin hayatları ikincil nitelikteki gerçekliği meydana getirmektedirler. Bu durumda ben ve diğer benler arasındaki ilişkinin sağlıklı bir biçimde ortaya konulması, insanların bir arada yaşaması açısından önemlidir. Bu bağlamda toplumsal bir varlık olarak insanın diğer insanlarla ilişkisi, Ortega'nın önemle üzerinde durduğu bir konudur. Dolayısıyla o'nun bu konudaki düşüncelerinin oluşmasında yaşamış olduğu tarihsel ve toplumsal sorunların etkisi büyüktür. Böylece Ortega'da ben ve öteki sorununu daha iyi anlamanın yolu, çağındaki tarihsel ve toplumsal olayları dikkate almaktan geçer (Cihan, 2010: 77).

Öte yandan öteki kavramı, insan ve toplum arasında bir iletişim kurma özelliğine sahiptir. İnsanın varoluşu, öteki ile olan faaliyetleri doğrultusunda şekillenmektedir. Ben'in ötekilerle olan karşılıklı etkileşimleriyle meydana gelen ilişkiler sonucu toplum meydana gelmektedir. Ortega, insanın hayvandan, taştan ve bitkiden farklı bir özelliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü burada ben'in en önemli özelliği ötekine dair bir fikrinin olduğu gibi ötekinin de ben hakkında bir fikri bulunmaktadır (Ortega, 2007: 99-100). Ortega'ya göre ben'den başka, insan öteki varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Ben ister istemez ötekiyle alışverişi olabilecek kişidir. Dolayısıyla ben ötekinden nefret etse de veya var olmamasını istese de ortaya çıkan sonuç onun için ben'in kaçınılmaz bir şekilde var olduğudur. Böylece ben için ben neyse ötekinin de beni vardır. O da tıpkı ben gibi düşünüp, hissedip ve aynı zamanda istemektedir. Bu bağlamda insandan sadece ben olarak bir toplumun dışında söz etmek başlı başına çelişkili ve anlamsızdır. İnsan gerçek anlamda her ne kadar yalnız olsa bile, yalnızlık içerisinde ortaya çıkmaz. İnsan yani ben

öteki ile toplumsallık içerisinde olup, birisiyle alışveriş halinde ve ona karşılık veren olarak ortaya çıkmaktadır (Ortega, 2007: 104-105).

Böylece her insan karşılıklı iletişimde ve alışverişte bulunması için yaşamında ötekilere ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda ben'in içine saplanıp kaldığı yalnızlık durumundan kurtulup başkalarıyla beraber ortak bir varlıkta erimek için girişimlerde bulunmalıdır. Bu bağlamda Ortega'nın bu düşünceleriyle Dilthey'dan etkilendiğini söyleyebiliriz. Dilthey bağlamında da yaşama bütünlüğü veya yaşama, ben'in ötekilerle olan ilişkilerinin, başkaları ile karşılaşmaların bütününden başka bir şey değildir. Kısaca ben kendisini, ötekilerle bir arada olma halinin bir ürünü olarak kavramaktadır (Özlem, 1994: 197).

Ortega felsefesinde birden fazla kavramla karşılaşırız. Nitekim bu kavramlar onun insan anlayışının temelini oluşturmaktadır. Son olarak Ortega için önemli olan çevre ve ortam kavramlarından da şu şekilde bahsedebiliriz. Ortega'nın düşüncelerinde insanın çevresiyle ilişkileri önemli olduğu için ortam ve çevre kavramları onun felsefesinde ön plana çıkmaktadır. O'na göre çevre ortam ve kavramları birbirleriyle denk olmalıdır. O, ortam ve çevre kavramlarını, fiziksel ve toplumsal çevre anlamlarında kullandığı gibi, insanların meydana getirmiş olduğu toplumsal çevre ya da çevre anlamında kullanmaktadır. Ortega'ya göre insan, kendi varoluşunu idrak ettiği andan itibaren bir çevre içerisinde varoluşunu keşfetmektedir. İnsan her zaman kendi dışında, mevcut olan şeylerle ilişki içerisinde. Çünkü insan varolduğu andan itibaren varoluşunun da nitelikli hale gelmesi için bu ortam içerisinde yaşamını sürdürmek zorundadır. Nesneler öznenen bağımsız olmadığı gibi, öznenen nesneden bağımsız olamaz. Çünkü onların birbirlerine ihtiyaçları vardır. Aynı durum insan içinde söz konusudur (Cepolecha, 1958: 38).

Ortega, çevre ve ortam kavramlarını daha çok insanı, bitkileri ve hayvanları içerisine alan fiziksel ve sosyal çevre anlamında kullanmaktadır. Kısaca Ortega, "Ben, ben ve ortamımın toplamıyım" (Ortega, 1963: 67) ifadesi doğrultusunda insanın varoluşunu bulunduğu ortam veya çevreyle belirginlik kazandığını ileri sürmektedir.

### 2.3.3. İnsan Doğası ve Tarih Sorunu

Ortega'ya göre “İnsan nedir?” sorusu, insanı bilimsel yöntemlerle genel ilkeler şeklinde açıklama çabasına girerek, insanın yapısal bütünlüğünü parçalayan insan anlayışlarının ve modern çağın yaşamdan kopuk, salt soyut ve mutlak olarak akılcılığın öne sürmüştüğü cevaplar değildir. “İnsan nedir?” sorusu onun felsefesinde insanın içerisinde doğup, büyüdüğü ve yaşadığı alanla bağlantılı olarak kültürel, siyasal, toplumsal ve tarihsel ortamlarında eylemlerine bakarak cevap bulmasıdır. Dolayısıyla Ortega'nın bütün çabası insanı yaşamdan ve yaşamın problemlerinden soyutlamadan anlamaktır.

İnsan ve insan doğasının ne olduğu problemi tüm zamanların önemli bir sorunudur. İnsan yaşamının anlamı, amacı, ne yapması gerektiği ve neyi başarıp başaramayacağı gibi konular, insanın temelde neyin doğru ve gerçek “insan doğası” olduğuna ilişkin fikirlerimizden etkilenmektedir. Bu bağlamda insan doğasının gerçekte ne olduğu üzerine, birbirleriyle çatışan birçok görüş vardır (Stevensen, 2005: 11). İnsan doğasından bahsetmenin iki geleneksel şeklinden bahsedilir. Bu görüşlerin ilki insan doğası kavramı ile doğanın kanunları arasında bulunan insan özelliklerine ve sabit bir öze gönderme yapılmaktadır. Buna genellikle, insan doğasının sosyalizmi, insanlar arasında daimî uyumu, doğrudan demokrasiyi vs. imkânsız kıldığı iddialarında rastlanılmaktadır. İkinci görüş ise, aynı kavram “insan doğası da farklılaşır” önermesinde olduğu üzere değişen özü ifade etmektedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan tarihsel olarak değişen ve sosyo-kültürel açıdan özgül bir kavrayıştır (Geras, 2011: 23). Böylece bu ikinci görüşten yola çıkarsak insan doğası ve tarih arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarır. Ortega'ya göre *“insanoğlunun doğası bulunmamaktadır, tarihi olmaktadır. Başka bir deyişle, nesne ve doğa arasında ne türden bir ilişki varsa insan ve tarih arasında da gerçekleştirilmemiş işler olarak aynısı bulunmaktadır”* (Ortega, 1941: 17). Dolayısıyla insanın kendi yapmış olduğu şeylerin dışında herhangi bir doğası yoktur.

Ortega y Gasset insanı kendine göre yorumlamış, bireysel yaşamını temele alarak sorunlara kendince çözümler üretmeye çalışmıştır. Ortega, insan kavramına ontolojik bir anlam yüklemekten öte, daha çok sosyolojik bir anlam yükleme çabası içerisindeydi. O insanın bireysel yaşamını temele alarak insanı kendine göre yorumlayıp çözümler üretmeye çalışmıştır. Ortega'nın esas amacı insanı anlamaktır. Bu düşüncesini

temellendirmek için Descartes felsefesini ve insanın ne'liğini doğa bilimsel yöntemlerle açıklamaya çalışan modern çağ düşüncesini eleştirerek işe başlar. Ortega'ya göre bu düşünceler insanı tek yönlü ele alırlar. Oysa O'nun felsefesinde insan, tek bir perspektifle anlamlandırılacak bir varlık değildir. Ortega Descartes'ın düşünen ben'i temel ilke olarak kabul etmesini ve aynı zamanda düşünen ben'den bağımsız olarak bir dış dünyanın varlığını yadsımasını eleştirmektedir. Descartes'ta beden ve ruh düalizminin veya düşünen şey ile yer kaplayan şey arasındaki ilişkinin koparılmasını tamamıyla keyfi bir düşünceden kaynaklandığını ileri sürmektedir (Ortega, 2011: 19-20). Descartes felsefesinin yaşamdan soyutlanmış bir insan düşüncesinin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri süren Ortega'ya göre, yaşamdan koparılmış bir varlık olarak insanı anlamaya çalışmak doğru bir yaklaşım olmamakla birlikte eksik ve temelsiz bir düşüncedir. Böylece o, insana özgü olan şeyin salt ruh ve beden olmadığını, insanın yaşamı olduğunu öne sürmektedir (Ortega, 2013: 60). Nitekim Ortega bu düşüncelerine *Sistem Olarak Tarih* adlı eserinde şöyle açıklık getirmektedir: “*İnsan kendi bedeni değildir, çünkü bedeni bir “şey”dir; canı, ruhu, psike’si bilinci de değildir, çünkü o da bir “şey”dir. İnsan hiçbir “şey” değildir, olsa olsa bir dramdır-kendi yaşamıdır*” (Ortega, 2011: 26-27).

İnsana özgü olan şey insan yaşamıdır, bedeni ve ruhu değildir. Beden bir şeydir. Ruh da bir şeydir, ama insan bir şey değildir, insan yaşam denilen dramdır diyen Ortega'ya göre insan bedeniyle ve payına düşmüş olan ruhuyla yaşar. Ruh ve beden insanın yaşamasını sağlayan aygıtlardır, yani insan kendi anlatımlarında onlarla varolmak durumundadır. İçine düştüğü ortamda varolmak için orada tutunmaya çabalamak durumundadır. Hep bir şeyler yapar olmalıdır. Yapması gereken ilk şey de ne yapacağını kararlaştırmaktır. Çünkü insan diğer ben'lerle yaşar, yalnız yaşamaz. Ama bunu kararlaştırmak için ortamın genel bir yorumunu yapmadan önce, kendi çevresi üstünde bir kanılar dizgesi oluşturmalıdır; bu onun çeşitli şeyler arasında ve o şeylerle ilintili eylemlerde bulunması için bir düzlem oluşturacaktır. Oradaki çeşitli şeyler karşısında, kendinin onları ortamında hazır bulunduğu biçimiyle, insan, onlar söz konusu olduğunda ne yana döneceğini bilemez. Bir süre için yaşam kökten güvensizliktir. İnsan adına hastalık, açlık, acı dediği şeylerle tanışır. Yakınında olan kişilerle iletişim kurar hatta derin bir birliktelik bile kurabilir. Tüm bunlara bir ad vermesi artık onları yorumlamaya başladığı anlamına gelir (Ortega, 2013: 60).

Ortega'ya göre insan var olmayan sadece yaşayan bir varlıktır. Ben'in dışında var olanlar ben olmayan şeylerdir. İnsan diğer ben'lerle doğduğu çevreyi ve içerisinde bulunduğu dünyayı kendisi seçmeyerek yaşamaktadır. Dolayısıyla Descartes'ın ben'inde olduğu gibi yalnız bir ben olamaz. Burada önemli olan ben'ler arasındaki birlikteliktir. Böylece bu birlikten yaşama ortaya çıkar. Ortega insan ve insanın yazgısını her şeyden önce eylem olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda ona göre insan düşünmek için yaşamaz, yaşamak için düşünür. Dolayısıyla insanın ortamındaki şeyler veya diğer insanlarla olan çatışması her zaman eylem olmamaktadır. Çünkü böyle bir şey insanlığın alt eşiğinde kalan bir durumdur, hatta ötekileşmedir. Eylem önceden derinine, uzun uzadıya düşünerek ortaya çıkarılan bir tasarıma uyarak çevredeki somut nesnelere veya başka insanlara yöneltilen etkinliktir. Ortega'nın burada varmış olduğu sonuca bakılırsa; düşünce olmadan gerçek eylem olamaz (Ortega, 2007: 43).

Öte yandan Ortega, insanlık tarihi boyunca dönemsel olarak ve giderek daha karmaşık ve yoğun bir şekilde yinelenen üç ayrı aşamanın olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisi, “insan kendini yitmiş, çevresindeki şeylere gömülüp batmış gibi duyar; ötekileşmedir bu.” İkincisi ise, “İnsan güçlü bir çabayla kendi iç dünyasına çekilerek çevresindeki şeyler ve onlara egemen olma olasılığı üstüne fikirler oluşturur; bu benliğe dalma'dır.” Üçüncüsü yani sonuncusu ise, “İnsan yeniden dünyada belirerek önceden tasarlanmış bir plana göre harekete geçer; bu da eylem, aktif yaşam, praxis'tir” (Ortega, 2007: 38). Bu bağlamda, eylemden ancak, daha önce insanın yaptığı tefekküre dalması oranında söz edilebilir; bunun tersi de geçerlidir. Benliğe dalma gelecekteki eylemi tasarlamaktan başka bir şey değildir (Ortega, 2007: 38-39).

“İnsan ilk önce temel olarak eylemdir” önermesini Auguste Comte dile getirmektedir. Bunun dışında toplumda olan şeyler veya insanların birbirleriyle çatışması eylem değildir. Dolayısıyla böyle şeyler insanlığın alt eşiğinde kalan şeylerdir yani ötekileşmedir. Böylece eylem, insanın önceden düşünüp ortaya çıkarmış olduğu bir tasarım dahilinde etrafındaki somut şeylere veya başka insanlara yöneltilmiş olduğu etkinliktir. Ortega'ya göre düşünce söz konusu olmadan gerçek eylem olamaz. Ayrıca düşüncenin eylemle ilişkisi canlılık kazanmadığı zaman, gerçek düşüncede olamaz (Ortega, 2007: 43).

İnsan temel olarak öteki varlıklardan farklıdır. İnsan ve hayvan arasındaki farkı ortaya koymaya çalışan Ortega'ya göre hayvan, salt ötekileşmedir. Kendi benliğine dalamaz. Bundan dolayı dış etkenler onu tehdit etmemektedirler. Fakat insanın doğasında var olan kendini dünyadan geri çekme gücü ve kendi içine dalma yetisi ona bahşedilmiş birer armağan değildir. “Esas olan hiçbir şey insana armağan olarak verilmiş değildir.” (Ortega, 2007: 36). İnsan her şeyi kendi çabasıyla, kendi yapıp yakıştırmalarıyla ortaya çıkarmaktadır. Ortega açısından, eğer insan geçici bir süreliğine kendisini dış dünyadan sıyrılmak, benliğine dalıp dinlenmek ayrıcalığından yararlanıyorsa bu çabasıyla, düşünceleriyle, uğraşlarıyla dış dünyadaki şeyleri etkilemeyi, değiştirmeyi ve çevresinde hep sınırlı bir şekilde artan bir güvenlik payı yaratmış olduğundandır. İnsana özgü olan bu yaratıcı edim tekniktir. Teknik sayesinde ve aynı zamanda teknik ilerlediği ölçüde insan dalgınlaşabilir, dünyayı insanlaştırır, ona kendi ideal esaslarını aktarır. İnsan tıpkı hayvan kadar dünyaya, çevresindeki şeylere, ortam koşullarına teslim olmuş durumdadır. Başlangıçtaki yaşantısı zoolojik yaşamdan pek az farklıdır (Ortega, 2007: 36-37).

İnsan sabit bir varlık yapısına sahip değildir. İnsanın durağan olmaması ve belirlenmemiş olması nedeniyle önünde her zaman seçimlerin bulunacağı anlamına gelmektedir. İnsan zamansal olarak şimdi ve burada yaşar. Böylece hayatını şekillendiren insan aynı zamanda yaşamına verdiği anlam bakımından da onun insanlık kavramının içeriğinden çıkmadığını göstermektedir. Nitekim Ortega'ya göre insan dışında hiçbir şeyin, o şey olması yani kendisi olması için uğraşması gerekmez. Fakat insan için böyle bir şey söylenemez. Çünkü insan diğer varlıkların tersine özünün belirsiz ve insanlığı kaybetmeye açık bir varlık olduğundan dolayı bunları kaybetmemek için sürekli uğraşır (Ortega, 1963: 25).

Temel gerçeklik her insanın ayrı ayrı yaşantısıdır. Her insan yaşantısını oluşturduğu ortamda toplumsalın başka her şeyden ayrı ve indirgenemez bir şey olarak görünüp görünmediğini çözümlemesi gerekir. Toplum insanın eylemlerinden veya davranışlarından oluşmaktadır. Fakat insan yaşamı, herkesin kendi yaşantısıdır. Toplumun ben'lerin bir ortaklaşması sonucu meydana geldiğini ileri süren Ortega, “Ben'de tam anlamıyla insani olan şeyler, ancak kendi düşündüğüm, istediğim, duyumsadığım ve bedenime uyguladığım, ben'im yaratıcı öznesi olduğum şeyler, ya da onunla aynı kapıya çıkan benim ben olarak başımdan geçenlerdir” (Ortega, 2007: 24-25).

Bu bağlamda insan ancak bir şeyi kendi hesabına, anlamının bilincine vararak düşündüğünde bu düşünüş insani olarak nitelendirilebilir. Böylece “*yalnızca benim için bir anlamı olduğundan dolayı, yaptığım, yani anladığım şey insanidir*” (Ortega, 2007: 25). Dolayısıyla her insanın ediminde sorumlu olan bir özne veya bir ben vardır. Bunların sonucunda insanın çevresindeki diğer şeyler (mineraller, bitkiler, hayvanlar, diğer insanlar) ben’i doğrudan ilişkiye götüren yaşantı yalnızlıktır. Örneğin dişi ağrıyan insanın canı yandığı için acıyı çeken sadece ben’dir (Ortega, 2007: 117). Fakat toplumsal olay, yalnızlık içerisinde insan yaşamının bir davranışı değildir. Kısaca ilkel ve dar manada insan yaşamı değildir. Böylece toplumsal olay, diğer insanlarla ilişki içerisinde bulunduğu ölçüde ortaya çıkmaktadır. Toplumsal olaya bu açıdan yaklaşan Ortega, olayların insanın kendi yaşantısından dolayı olmadığını, insanların beraber yaşamalarından doğan bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Toplumsal olaylar içerisinde gelenekleri de eleştiren Ortega, gelenekleri izledikçe insanlar robot gibi davranır, toplumun veya topluluğun izdüşümünde yaşamaktadırlar. Fakat toplum veya topluluk, insani veya insanüstü bir şey değildir. Sadece salt geleneklerin mekanizmasında etkili olmaktadır. Kimsenin sorumlu veya bilinçli yaratıcı öznesi değildir. Bu bağlamda “toplumsal yaşam veya topluluk” yaşantısı geleneklerden ibaret olduğuna göre bunlar insani bir yaşam olamazlar. Doğa ve insan arasında bir şeydir. Bir yarı doğadır ve tıpkı doğa gibi akıl dışı mekanik ve ezicidir (Ortega, 2007: 25).

Ortega tüm bunlara karşın olarak toplumu, bir düzenek niteliğiyle ele alır. Böylece onun insan görüşünde toplum dört dörtlük insan üretme makinasıdır. Toplum insanın gelecekte karşısında bazı güçlükleri aşarak rahatlamasına, yani akla uygun ve daha kusursuz şeyler yaratmasına olanak sağlar (Ortega, 2007: 28). Toplum bilim kitaplarını eleştiren Ortega y Gasset, bu kitapların toplumsal veya toplumun ne olduğu konusunda hiçbir şey söylememektedirler. Bu kitaplar toplumsallığın ya da toplumun ne olduğuna yönelik, belirgin bir kavram sunmayışları ve aynı zamanda bu kitapları yazanların da onun deyişiyle “toplumbilimci efendilerin” toplumsal olguları açıklama üzerine herhangi bir gayret harcamadıkları görüşündedir (Ortega, 2007: 30-31).

Bu konuya ilişkin görüşlerini temellendirme çabasına giren Ortega, Auguste Comte örneğini vermektedir. Sosyoloji bilimini başlattığı yapıtlar sıkışık puntolarla beş bin sayfayı aşmaktadır. Fakat Ortega’ göre, Comte’un toplumdan ne anladığı, bize anlatmaya yarayan satırları toplarsak bir sayfa bile tutmamaktadır. Aynı şekilde Bergson’un *Ahlakın*

ve *Dinin İki Kaynağı* kitabını eleştiren Ortega, yazarın üzerinde tasarımlar yaptığı toplum denilen şeyin ne olduğunu açıkça dile getiren bir satırın olmadığı görüşündedir. Toplum üzerine düşüncelerini en başta bu şekilde dile getiren Ortega, daha sonra hem toplumu hem de onu oluşturan insana açıklık getirmeye çalışır (Ortega 2007: 31).

Ortega'ya göre insanın yazgısı her şeyden önce eylemdir. İnsan düşünmek için yaşamaz, tersine düşünme insanın yaşamını başarmak içindir. Bu noktada tüm felsefe geleneğinde karşı çıkılan temel nokta şudur; Düşüncenin bir seferde sonsuza değin sunulmuş olduğunu, tıpkı kuşa verilen uçma veya balığa verilen yüzme yetisi gibi, kullanılmaya ve uygulanmaya hazır ve kusursuz bir şekilde insan istediği zaman onu el altında bulabilir. Böyle bir durum olmuş olsaydı balığın yüzdüğü gibi, insanın da başka bir şeye ihtiyaç duymadan düşünmesi sonucuna varılırdı. Dolayısıyla eğer bir an için geleneksel bir fikre uyup da insanın özelliğinin düşünce olduğunu kabul edersek Descartes'ın düşünen şey "olmak" anlamı ortaya çıkar. Bundan dolayı Ortega burada şu sonuca varmaktadır: İnsan düşünceyi eyleme sokabileceğinden hiçbir zaman emin değildir. Diğer bir deyişle insan yerli yerinde iş göreceğinden, uygun olanı yapacağından asla emin değildir (Ortega, 2007: 38-39).

Nitekim Ortega açısından evrenin bütün öbür kendiliklerinden farklı olarak insan, kaplanın kaplanlığından, balığın balıklığından veya diğer varlıkların varlığından emindir. Ancak insan, insan olduğundan asla emin değildir. Öte yandan Ortega'ya göre insan düşünceyi, kendisinin yapmış olduğu şeyler sayesinde buralara kadar getirmiştir. Bir disiplin, bir özenli yetiştirme ya da kültür binlerce yıl süregelen bir çaba sayesinde yavaş yavaş düşünceyi eyleme geçirip üretmiştir. Böylece bugüne kadar insan ve onun etkeni olan düşünce halen daha çalışmasını noktalamış değildir (Ortega, 2007: 39).

İnsan tarih içerisinde düşünceleri sonucu olarak elde etmiş olduğu şeyleri kazanılmış nitelik olarak her zaman kaybetme tehlikesi ile karşı karşıyadır. Böylece Ortega, bu durumu şöyle temellendirmektedir. İnsan evrendeki diğer varlıklardan farklı olarak asla insan değildir, tersine insan olmak demek, insan olmak tehlikesine açık bulunmak demektir (Ortega, 1963: 25). Nitekim insanın özündeki konumu belirsizlik olarak dile getiren Ortega, 15.yüzyıldaki Bourgogne'lunun dile getirmiş olduğu sözü örnek verir: "Emin olduğum tek şey belirsizliktir." Buradan yola çıkan Ortega, insan kazanımlarının hiçbirinin kalıcı olmadığı görüşündedir. İnsana en başarılı ve yerleşik

olarak görülen şeyler bile birkaç kuşak içerisinde yok olup gidebilir. Böylece insan, insan olarak uçup gidebilir, ya da tam ve keskin bir ötekileşme sonunda, sessizce yeniden hayvan düzeyine dönebilir (Ortega, 2007: 40).

Böylece Ortega'nın bütün bunlardan hareketle varmış olduğu sonuç, düşüncenin insana bahşedilmiş bir armağan değil zahmetli, iğreti, uçup gitmeye hazır bir kazanım olduğunu anlatmaktır. İnsan kendisine armağan edilen düşünceyi istediği için kullanıyor değildir; dünyanın içine gömülmüş nesnelerin ortasında kulaç atar durumda yaşamaktan başka seçeneği olmadığından dolayı düşünceyi kullanır. Burada insan ve hayvan arasındaki farka dikkat çeken Ortega, hayvanda düşünce özelliği olmadığından dolayı böyle bir şeyi yapması mümkün değildir. Temelde insan bu düşünce yönüyle hayvandan ayrılmaktadır. Çünkü insan düşünce sayesinde sahip olduğu şeylerden ya da davranışlarından ötürü zoolojik ıskalanın dışına çıkmaktadır. İşte bundan dolayı insan her zaman kendisini gözetler durumda olmalıdır (Ortega, 2007: 47).

Öte yandan Ortega'ya göre Descartes'ın akılcılık anlayışı tarihe karışmıştır. Çünkü insanda süreklilik olmazsa hiçbir olumluluk olmaz. Geçmiş aşmanın çaresi onunla bağlantıyı yitirmemektir. Ters durumda insan geçmiş üzerine çıkarsa, geçmişinin onun ayaklarının altında olduğunu unutmaması gerekir. Böylece Ortega'ya göre insan kendisini bir kez daha yitirmiştir. Bu yitirme olayı ne yeni ne de rastlantısal bir durumdur. Çünkü tarih içerisinde insan kendisini nice kez yitirmiştir. Diğer varlıklardan farklı olarak varoluşunun ormanında, insanın kendisini yitirmesi onun oluşumsal özelliğidir. İnsan bu korkunç yitme duyusu sayesinde, var gücüyle harekete geçerek kendi benliğini bulmak için harekete geçer. Kendini yitmiş insanın duyma yeteneği ve tedirginliğinin trajik yazgısı aynı zamanda onun yüce ayrıcalığıdır (Ortega, 2007: 51).

Herkesin kendi ben'i olan insan, var olmayan ancak yaşayan, yaşamakta olan tek şeydir. Diğer varlıklar ise ben olmayan diğer tüm şeylerdir. Dolayısıyla Ortega'ya göre insanın kendi yaşamı kendi ortamında belirir, ortaya atılır ve varlığını kanıtlar. İnsan olmak önceden hazırlanılan veya denenebilen bir şey değildir. İnsanın yaşamı ani olarak patlak verir. Ortega, insan ile ilgili düşünce kavramını ele alırken daha önce bahsetmiş olduğu içine gömülmüş nesnelerin ortasına kulaç atarak çıkma durumuna burada açıklık getirmektedir. İnsan doğduğu zaman, doğduğu yerden ve doğduktan sonra kendisini

bulduğu yerden, istese de istemese de içerisinde bulunduğu durumdan yüzerek çıkmak zorundadır (Ortega, 2007: 54).

Ortega açısından insan her zaman bir şeyler yapmak veya yapar gibi olmak durumundadır. Çünkü insana verilen bu yaşam yapıp tamamlanmış bir şekilde verilmemiştir. Bu bağlamda her insan kendi yaşamını yapılandırmak zorundadır. Nitekim Ortega'ya göre yaşam insana boş bir şekilde verilmiştir. Böylece insan giderek onu doldurmak ve içine bir şeyler koymak durumundadır. Kısaca insanın bütün uğraşları bu yöndedir. Dolayısıyla yaşam ve tek gerçeklik, insan varlığının kendisidir.

Öte yandan Ortega'ya göre insanın akılcı ve özgür olduğunu söylemek, neredeyse yanlış sayılabilecek bir önermeyi dile getirmektir. Descartes'ten bugüne yapılan en büyük yanlış budur. Aslında insan aklında, özgürlüğü de vardır, ama bu güçlerin ikisi de insan varlığını saran ince bir zar oluşturur; bu zarın içindekiler akılsaldır ya da özgür değildir. Usu oluşturan fikirler, bilincin altında bir yere yerleştirilmiş karanlık bir kaynaktan hazır olarak gelir. Benzer biçimde istekler de ulaşması zor yerlerden ortaya çıkarlar. İşte bu yüzden insanın yaşamını, bilincinin yani ruhunun içinden yönettiğini savunmak yanlıştır. Gerçek, istemin yapay olarak işe karışması dışında, bilince boşalan, bizi belirleyen görünmez derinliklerden doğan akıl dışı bir yaşam sürdür. Bu yüzden ruhbilimci, insanların söylediklerinin, edimlerinin ve düşüncelerinin derinliklerine dalmalıdır. Önemli olan şeyler, görünenlerin ardında yatar (Ortega,2005: 63).

Kısaca Ortega y Gasset, insanı ve doğasını onun kendi yaşamından yola çıkarak analiz etmeye çalışır. İnsan yaşamı biyolojik anlamda ya da biyografik anlamda insan olarak adlandırılan birinin ortam içerisinde veya dünyada var olma durumudur. Fakat “ortamda olmak” anlamında insan varlığı salt edilgen ve dingin değildir. İnsan bu “olmak” da oluşunu sürdürmek için her zaman bir şeyler yapmak zorundadır. Ortega'ya göre ne yazık ki insanın yapması gereken şey zorunlu olmadığı gibi önceden de belirlenmiş değildir. Böylece yaşamını kendisi seçmek ve kararlaştırmak durumundadır. Çünkü insan kendisinden başka kimseyi vekil tutamaz, kendi için ve kendi karşısında sadece kendi sorumluluğu altındadır. İnsan herhangi bir karar verirken başka biri onun yerine geçemez. Dolayısıyla kendisini başkasının iradesine teslim etme kararını bile verecek olan kişi yine insanın kendisidir (Ortega, 2007: 56). Böylece Ortega, insan doğasının belirginlik kazandığı yeri yaşam ve ortam bağlamında ele almaya çalışır

İnsanı genel olarak bu şekilde ele alan Ortega y Gasset, daha sonra insan doğası ve tarih arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü insanı anlamının ve onu bilmenin yolu tarihten geçer. İnsan ile ilgili yapılan uğraşlar, her konuşma ve insanın üretmiş olduğu her şey tarihle ilişkilidir. İnsandan söz edildiğinde tarihten, tarihten söz edildiğinde ise insan söz edilir. Dolayısıyla bu iki ögeyi birbirinden ayırmak imkansızdır (Bıçak, 2004: 17-18). İnsan tarihin içerisinde gelerek tarihi yapan ve tanıyan tek varlıktır.

Ortega, tarih konusundaki düşüncelerini oluştururken Dilthey'dan büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu konuda “yaşama ilişkin düşüncelerimizi en çok Dilthey’a borçluyuz” (Ortega, 1941: 216) diyen Ortega’ya göre “tarih yaşamımız olan temel gerçekliğin sistematik bilimidir” (Ortega, 1941: 223). İnsan tarih içerisinde kendisini ve yaşamını şekillendirir. İnsanı tarih içerisinde ele alan Ortega açısından insanın ne olduğunun anlaşılması onun geçmişini yani tarihini anlamakla mümkündür (Cihan, 2010: 114).

Öte yandan “İnsanoğlunun doğası yoktur, tarihi vardır” (Ortega, 2011: 39) diyen Ortega’ya göre doğa ve nesneler arasında nasıl bir ilişki varsa insan ve tarih arasında da böyle bir ilişki söz konusudur. İnsanın özünü oluşturan şey, hiçbir zaman kurtulamadığı ve sürekli ardından sürüklemiş olduğu ve geçmişi boyunca uzayıp giden deneyimler dizgisidir (Ortega, 2011: 39). Ortega insanı belirlenmiş, sabit bir doğadan yoksun olmanın sınırsızlığı içerisinde her zaman yeni olanaklara açık bir varlık olarak görmüştür. Nitekim önceden belirlenmiş bir şey olarak insanı yönlendiren ve değişmeyen tek bir çizgi vardır; o da insanın tarihidir. Ortega’ya göre tarih demek, geçmişe adeta yeniden can vermektir. Böylece ona göre tarih bir mumyalar müzesi olmaktan çıkmalıdır. Tarih, insanın bütün geçmişini bugüne etkisi olacak biçimde bütünüyle ele alıp geleceğe yeni ışıklar açmalıdır (Ortega, 2013: 55-56).

Tarih, kaçınılmaz ve eşsiz bir zincir oluşturan insanoğlunun yaşam deneyimlerinin tecrübelerinin bir sistemidir. Bu sistem içerisinde insan edinmiş olduğu yaşam deneyimlerinin insanın geleceğini etkilediğini ileri süren Ortega, insanın ileride ne olacağını bilmek mümkün olmazsa bile ne olmayacağını bilmek mümkündür. Bunun temellendirmesini yapan Ortega, “geçmiş bize ne yapmamız gerektiğini söyleyecek değildir, ama neyi yapmaktan kaçınmamız gerektiğini söyleyecektir” (Ortega, 2014: 75) der. Ortega’ya göre yaşam hayat tecrübesinden meydana gelir ve insan, geçmişini göz

önünde bulundurarak yaşar. Böylece Ortega'ya göre insanın özü sadece “olmuş olduğu şey” değildir, gerçekte insanın “olduğu şey” tam olarak “olmamış olduğunu olmaktır” (Ortega, 2011: 36).

İnsan kendi hayatını geçmişini ve deneyimlerini kısaca tarihini göz önüne alarak yaşayan tek varlıktır. Fakat hayat tecrübesi yalnızca bireyin kendi yaşamış olduğu deneyimlerden ve kendi geçmişinden meydana gelmez. İnsan aynı zamanda her bir bireyin içerisinde yaşadığı toplumun o kişiye aktarmış olduğu tecrübelerden ve deneyimlerden yani geçmişinden oluşmaktadır (Ortega, 2011: 33-34). Böylece Ortega'ya göre tarih, “birçok kişinin eseri değildir”, tarih, “gerekli vasıflara sahip olan insan topluluklarının kollektif bir eseridir” (Ortega, 1997: 57).

Ortega, insanın doğasının tarih içerisinde oluştuğunu sürekli dile getirmektir. Tarih, insanın geçmişini ve geleceğini ayakta tutan aynı zamanda etkileyen canlı bir güçtür. Ortega, “*Geçmiş ta uzaklarda, mazide değil, buracıkta, benim içimdedir. Geçmiş benim kendimdir, yani yaşamımdır*” (Ortega, 2015: 43). Diyen Ortega'ya göre, insanın içerisinde bulunduğu şu anki ortamın geçmişle geleceğin kesişiminden ortaya çıkmıştır. İnsan şimdiki zamana, tarih içerisinde geçmişinin birikimiyle varlığını zenginleştirerek gelmiştir. İnsan yaşam içerisinde sahip olduğu ve önüne açılan olanaklar doğrultusunda içerisinde yaşadığı kültürel, tarihsel ve toplumsal ortamın koşullarının önüne çıkardığı güçlüklerle göre kendisine bir “yaşam programı” oluşturmaktadır. Ortega, insanın oluşturmuş olduğu bu “yaşam programı” sayesinde kendisine durağan bir varlık imgesi yarattığını öne sürer. İnsan hevesle olmayı kararlaştırdığı kişiliğini bu yaşam programı çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışır. İnsan zamanla oluşturmuş olduğu bu yaşam programına göre içerisinde bulunduğu ortamda yaşam biçimini ve kişiliğinin yani benliğinin farkına varır (Ortega, 2011: 37).

Öte yandan Ortega, insan varlığının salt değişken olduğu gibi aynı zamanda ileriye dönük olduğu görüşündedir. Ortega, bu ilerlemenin bir başlangıç konumundan itibaren bir genişlemesi ya da büyümesi olarak da yorumlanabileceğini belirtmektedir. Böylece O, tarihsel bir varlık olarak gördüğü insanı, geçmişini biriktirerek, varlığını zenginleştirilmesi anlamında ilerlediğini belirtmektedir. Bu bağlamda insan varlığının ve yaşamının geleceğe dönük oluşunu, insanın temelde değişken bir varlık olması yönünden açıklamaktadır (Ortega, 2011: 40). Buna karşılık, hayvan ise bu tür bir tarihsel birikime

sahip değildir. Bugünkü kaplanın bin yıl önceki kaplandan ne fazla ne de eksik bir yönü vardır. Başka bir deyişle kaplan o ilk kaplandır, *“bugünün kaplanı altı bin yıl öncekinin tıpkısıdır, çünkü her bir kaplan, sanki kendinden önce başka kaplan olmamış gibi, kaplanlığa yeniden başlamak durumundadır”* (Ortega, 2014: 31-32). Bu bağlamda Ortega’ya göre insanı, şempanze ve orangutandan ayıran şey, kesin terimlerle söyleyecek olursak, zekâ dediğimiz şey değildir. Hayvanın belleğinin insanın belleğinden çok daha kısa oluşudur. Çünkü, hayvanlar, her sabah bir gün önce yaşadıklarını unutmuş olarak uyanırlar, zihinleri çok ufak bir deneyim malzemesiyle işlemektedir. Oysa, insan, hatırlama yetisi sayesinde, geçmişini biriktirir ve biriktirdiği, sahip olduğu bu geçmişten yararlanır. Dolayısıyla, insan asla ilk insan değildir. Birikmiş bir geçmişin yüksekliğinden başlar var olmaya. İşte insanın tek hazinesi, ayrıcalığı ve belirtici özelliği budur (Ortega, 2014: 31-32).

Ortega, her insanın bir kuşak içinde doğduğunu, o kuşakla beraber yaşadığını belirtmektedir. Ortega’ya göre tarihsel olarak bugünün üç farklı boyutu bulunmaktadır. Çünkü bugün birisi için yirmisinde olmak, başka birisi için kırkında olmak ya da bir başkası için altmışında olmaktır. Diğer bir deyişle Ortega, farklı yaşam dilimlerinin aynı bugünü yaşadığını ve paylaştığını öne sürer. Böylece “bugün” içerisinde üç büyük yaşamsal boyut vardır (Ortega, 1962: 42-43).

“İnsanın doğası yoktur, tarihi vardır” diyen Ortega’ya göre, insan bireysel yaşamı içerisinde her zaman farklı rolleri üstlenebilir. Nitekim O, insan yaşamında art arda sıralanışlar olduğunu ileri sürmektedir. Temelde insan yaşamını üç ana döneme ayırır. İnsan yaşadığı yıllar boyunca gençlik, olgunluk ve yaşlılık dönemlerinden geçer. Gençlik dönemi, doğumdan otuz yaşına, olgunluk dönemi otuzundan altmışına, yaşlılık dönemi ise altmış ve sonrasını kapsamaktadır. İlk iki dönem yani gençlik ve olgunluk dönemi Ortega’ya göre, insan yaşamında önemlidir. Ortega daha sonraları her kuşağı on beş yıl ile sınırlayarak, bu dönemleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Doğumdan on beşine, on beşinden otuzuna, otuzundan kırk beşine, kırk beşinden altmışına ve son olarak altmıştan yetmiş beş yaşına kadar olan dönemler şeklinde açıklamaktadır (Ortega, 1998: 34-35).

Son olarak Ortega, “tarihsel akıl” adını verdiği bir yöntem tasarlamaktadır. Tüm çaba ve amacının insanı anlamak olduğunu her zaman dile getiren Ortega, tarihsel ve

insani olayları anlamada olgucu bir yaklaşım tercih etmemektedir. Ortaya atmış olduğu görüşleri ile daha çok tarihselci bir çizgi çerçevesinde ilerlemeye çalışır. Nitekim Ortega'da Dilthey gibi insanın yaşam içerisindeki bakış açısını doğa bilimlerinden ayırmaktadır. Ortega'ya göre insanı ve içerisinde yaşanan dünyayı, toplumu yaşamın bakış açısına göre düzenleme yolunda uğraşmak gerekir. Ortega insani ve tarihsel dünyanın, sabit ve durağan bir dünya olmadığını, tersine değişmelerin hakim olduğu bir olanaklar dünyası olduğunu belirtmektedir (Cihan, 2010: 134-135).

İnsanı açıklamada doğa bilimlerinin eksikliğine dikkat çeken Ortega, fiziksel aklın insan üzerine açık ve seçik bir şey söyleyemediği görüşündedir. Böylece onun görüşlerinde insanı açıklamada doğa bilimleri yani fiziksel ve doğalcı biçimde işleme radikalizminden vazgeçmek gerekir. İnsana yönelik şeyleri insanın kendisinden yola çıkıp çözmek gerekir (Ortega, 1941: 183). Böylece kaynağını yaşamdan almayan ve ondan beslenmeyen soyut bir akıl insana yaşam gerçeğini tam olarak açıklayamaz. Yaşamın bir fonksiyonu olan akıl yaşamla, tarihle, ortamla ve insanla ilişkilidir. Bu bağlamda Ortega, mutlak, ütöpik ve tarih karşıtı olan bir aklın yerine insanla, tarihle ve yaşanan ortamla ilişkisi olan tarihsel akıl kavramını kullanır. Fakat onun görüşlerinde tarihsel akıl yaşamsal akla kıyasla yeni bir konum anlamına gelmez. Tarihsel akıl, yaşamsal aklın daha olgunlaşmış ve daha belirginleşmiş bir biçimidir (Işık, 2013: 24).

Öte yandan Ortega'ya göre doğa bilimlerinin yöntemini temsil eden fiziksel akıl, insani ve tarihsel sorunları açıklamada başarısız kalmaktadır. Ortega, insana ve tarihe yönelik sorunları farklı bir yöntem ile yani tarihsel akıl yöntemiyle ele alınması gerektiği görüşündedir. İnsan yaşamını anlamanın bir aracı olarak tarihsel akıl, tümevarımsal veya tümdengelimsel bir yöntem değildir. Böylece insanın tarih içerisinde anlam kazandığını öne süren Ortega'ya göre yaşam ancak tarihsel akıl karşısında saydamlaşır. Bundan dolayı insanı doğal bir olgu olarak değil, tarihsel ve toplumsal bir varlık alanı olarak görmek gerekir (Ortega, 1941: 214).

Ortega'ya göre insan yaşamı tarihseldir. Kısaca insan yaşamakta olup geçmişini biriktirmektedir. Böylece insan kendi deneyimlerinin diyalektik dizisi içerisinde bir varlık olmaktadır. Bu durum aklın diyalektiği değil, tarihsel aklın diyalektiğidir. O'nun amacı, geçmişten gelenleri anlamak ve buradan hareketle bugünün ve yarının aydınlanmasını sağlamaktır. Ortega bütün bunları yaparken her zaman tarihsel gerçeklerden ve somut

insan yaşamından hareket etmiştir. Bundan dolayı tarihsel akıl aynı zamanda aklın somutlaştırılmasıdır. Bu fikirleriyle Ortega'nın salt kavramcı bir felsefe geliştirmedini görmekteyiz. Çünkü ona göre bilgi yaşamdan beslenmelidir. Yaşam ise soyut ve mutlak akıl aracılığıyla değil, ancak tarihsel akıl aracılığıyla kavranabilir. Tarihsel akıl kavramıyla Ortega, Dilthey'in ve Alman Tarih Okulunun düşünürlerinin etkisi altındadır. Nitekim Dilthey'a göre de "felsefe denenmiş bir yaşamdır, yaşamada derinleşmedir" (Özlem, 2003: 113). Böylece Ortega açısından yaşamayı kavramak için başvurulacak akıl tarihsel akıldır. Tarihsel bir varlık olarak insan, durağan ve değişmeyen bir varlık yapısına sahip değildir. İnsana yönelik olan bütün her şey tarihsel bir nitelik taşımaktadır. Bundan dolayı insanı anlamanın temel yolu, onun tarihini, kültürünü ve toplumunu göz önünde bulundurmaktan geçer (Cihan, 2010: 149-150).

## SONUÇ

Bir yaşam filozofu olan Dilthey, insan anlayışını oluştururken kendisinden önceki anlayışları, insanı açıklamada yetersiz olarak görmüştür. Dilthey'a göre daha önceki yaklaşımlar insanı akıl çerçevesinde ele almışlardır. Oysa Dilthey'a göre insan sadece bu çerçeveden değil, tarihsel ve psikolojik olarak da incelenmesi gerekir. Dilthey açısından tinsel gerçeklik ile ilgili insan tasarımlarının temel noktaları dış dünya, diğer bireyler ve onların tarihsel zaman içindeki yaşamları ve bu yaşamların birbiri ile olan etkileşimleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla insan yaşamı ancak tarihsel bir süreç içerisinde açıklanabilir.

Dilthey, asıl olanın insanın bütünlüğü olduğu görüşündedir. Çünkü gerçek insan psikolojik ve fiziki anlamda bir bütündür. İnsanın doğum, ölüm ve beslenme gibi fiziki birçok yönü olduğu gibi arzu, istek ve düşünme gibi psikolojik bir çok yönü de söz konusudur. Ayrıca Dilthey, insanın sosyal yönünün de göz ardı edilmemesi gerektiği görüşündedir. Çünkü gerçek insan asla yalnız başına yaşayamaz. İnsan aksine dünyadaki nesne ve kendi dışındaki diğer insanlarla sürekli etkileşim halindedir. Bu bağlamda Dilthey, zamanın felsefesinin hayata susamış olduğunu ifade etmektedir. Bunun çözümünü de oluşturmuş olduğu yaşam felsefesinde bulmaktadır. Dilthey, hayatı insan hayatı olarak algılar ve hayatı, zamanın öncesine ve sonrasına götürmeyerek aksine zamanın içinde ele alır. Dolayısıyla ona göre yaşam kelimesi insan, toplum ve tarih dünyasına işaret etmektedir. Dilthey açısından gerçeklik olarak algılanan her şey sürekli bir değişim halindedir. Bundan dolayı onun yaşam felsefesinin temel amacı, sürekli yeni yönleri ile karşımıza çıkan bir bütün olarak anlaşılması güç ve çelişkilerle dolu bir insan gerçeğini anlamaya çabalamaktır. Yaşam felsefesi ilk olarak hayatı kavramak maksadıyla gerekli sebepleri ortaya çıkarmaktır. Dilthey'in oluşturmuş olduğu tin bilimlerinin görevi ise insana bu bilmeleri sağlayacak güvenilir bir yol oluşturmaktır.

Tin bilimlerinde kullanılan anlama ve yorumlama yöntemleri Dilthey felsefesinde önemli kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dilthey, anlama yönteminin önemini "anlamanın her bir adımında bir dünya keşfedilir" ifadesiyle vurgulamaktadır. Anlam ona göre işaret ve işaretleme arasındaki ilişki; anlama ise ifadelerin çözümlenmesidir. Bunun temeli ise insana dayanmaktadır. İnsan kendi dışındaki şeyleri anlamak için ilk önce kendisini anlaması gerekir. Çünkü kendi dışındaki şeyleri anlamak ancak kendini

anlamakla mümkün olur. Dilthey'a göre tarihi anlamamanın yolu ise onu yapan insanları anlamakla mümkündür. Tarih olayının tam benzeri olmadığı için kendi içerisinde ve bir başına ele alınıp incelendiğinde olayın anlaşılması ve yorumlanması gerekmektedir. Açıklama kavramı ise doğa ilkelerinde belli ilkelere dayalıyken tarihte sınırlı bir göreve sahiptir. Bundan dolayı tarihi olaylarda anlama ve yorumlama birlikte görev yapmaktadır. Dilthey'a göre anlam, sadece sembol veya ifadenin anlamlılığı değil, yaşamın bütünü ve parçaları arasındaki ilişkiyi kurmakla görevlidir. İnsan anlama ile var olan bu bütünlük içerisinde kendisini anlaşılır kılmaya çabalar. Dilthey'in anlama ve yorumlama yöntemlerini kullanmasındaki amacının tarih anlayışından ileri geldiğini söylemek mümkündür. Dilthey insanı ve tarihi anlamamanın yolunun bu yöntemlerden geçtiğini ifade etmektedir.

Dilthey tarihi, bir bütünlük olarak ve içerisindeki insanların oluşturduğu kültürleri barındıran kocaman bir gerçeklik alanı olarak görür. Tarih ona göre, insanla birlikte var olmuştur. İnsansız tarih düşünülemez. Dilthey, tarihi insanlık tarihi olarak kullanmış olup içerisinde dinamik bir ruh taşıdığını ileri sürmektedir. Bu ruh ise insanın kendisidir. Böylece Dilthey, insanı tarih sahnesinin baş aktörü haline getirmiştir. Ayrıca Dilthey tarihi durağan bir yapıda ele almayıp sürekli dinamik olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Dilthey'in tarihi dinamik bir yapıda ele almasından dolayı insanlar, var ettiği diğer şeylerden ortaya çıkan yeni durumların getirdiği amaçları gerçekleştirmeye çabalarlar. Böylece Dilthey açısından tarih farklı amaçlarla doludur. Bundan dolayı ona göre tarih görecelidir. Dilthey tarihsellik kavramını ele alarak tarihe hermeneutik bağlamda bir yön vermeye çalışır. Bu nedenle Dilthey, tarihi bir bütün olarak ele alarak insanı göz ardı etmez. Çünkü tarihi anlayışta insan ile ilgili bir temellendirmeye ihtiyaç vardır. Dilthey'a göre tarih, yalnızca dünya ile ilgili durum ve gerçeklerin farkına vararak insana yön vermez. Tarih insan için bir yaşam rehberidir.

Öte yandan Dilthey yapmış olduğu çalışmalarıyla, doğa bilimlerinin dışında tin bilimlerinin özel değerini ve bağımsızlığını kazandırmayı amaç edinmiş bir düşünürdür. İnsanı açıklamada doğa bilimlerinin tek başına yeterli olmadığını ifade eden Dilthey, aynı zamanda insanın tını üzerinde durmuştur. Böylece Dilthey insanı tam anlamıyla açıklamak için tin bilimlerini doğa bilimlerinden ayırma çabası içerisine girmiştir. Dilthey'in problem olarak gördüğü konuların başında ilerleyen nesnel bilginin güvenilirliği sorunu gelmektedir. Dilthey'a göre tin bilimlerine ait bilginin formları ve

kategorileri saptanmalı, uygulanmalıdır. Bu bağlamda bu bilgilerin geçerliliği temellendirilmeli ve bu yöntemler mantık olarak kurulmalıdır. Dilthey, tin bilimlerinin neyi araştırdığını belirleyip ve bu amaçtan doğan yeni bir teori ortaya atma çabası içerisinde. Ona göre doğa bilimleri gibi tin bilimlerini de ortak bir ad altında toplamak gerekmektedir.

Varoluşçu bir filozof olan Ortega y Gasset’de çağdaş felsefenin önemli düşünürlerinden bir tanesidir. O’da, Dilthey gibi bugüne kadar yapılan insan anlayışlarının insanı tam açıklamada yeterli olmadığı görüşündedir. Ortega “İnsan nedir?” soruna yönelik cevaplar bulma arayışı içerisinde. Ona göre “İnsan nedir?” sorusuna verilen cevaplar, insanı bilimsel yöntemlerle genel ilkeler şeklinde açıklama çabasına girerek, insanın yapısal bütünlüğünü parçalayan insan anlayışlarının ve modern çağın yaşamdan kopuk, salt soyut ve mutlak olarak akılcılığın öne sürmüş olduğu cevaplar değildir. “İnsan nedir?” sorusuna insanın içerisinde doğup, büyüdüğü ve yaşadığı alanla bağlantılı olarak kültürel, siyasal, toplumsal ve tarihsel ortamlarındaki eylemlerine bakarak cevap bulunmalıdır. Dolayısıyla Ortega’nın bütün çabası insanı yaşamdan ve yaşamın problemlerinden soyutlamadan anlamaktır.

Ortega’nın felsefesi insan yaşamı ile ilgilidir. Ortega felsefeyi yaşamla nasıl yaratıcı bir şekilde iç içe geçebileceğini incelemiştir. Ortega’da Dilthey gibi akıl kavramından yola çıkmaktadır. Ona göre akıl, pasif bir şey içerisinde değil aktif bir şey içerisinde yani insanın içinde bulunduğu koşullarının üstesinden gelmesine ve yaşamını daha iyi geliştirmesine olanak sağlar. Böylece Ortega “ben kendim ve koşullarımdan ibaretim” cümlesinden yola çıkarak insana yönelik görüşlerini ortaya koymaktadır. Ortega, insana yönelik görüşlerinde, temel olarak insan düşüncesinin önemine vurgu yapmaktadır. İnsan kendi varoluşu hakkında ciddi bir şekilde düşünmek istiyorsa, her zaman belirli koşullar ve sınırlar içerisinde olduğunu unutmaması gerekir. Bu sınırlar, sadece fiziki çevre olmamakla birlikte insanın ön yargısını da kapsayan düşünceler ve alışkanlıklardan ya da şekillenmiş davranışlardan kaynaklanmaktadır.

Ortega, insana yönelik görüşlerinde yaşam ve akıl arasındaki ilişkiyi inceler. Yaşamsal akıl kavramı Ortega’nın felsefesinin merkezini oluşturmaktadır. Düşüncelerinin temellendirilmesinde doğrudan yaşamı esas alan Ortega, hayata ve hayata yönelik problemlerin, siyasetin, kitlelerin ve toplumun ancak yaşamsal akıl ile

anlaşılabileceğini öne sürmektedir. Ortega, kökten gerçeklik olarak insanın yaşamını değerlendirirken, sadece fiziksel aklın yeterli olmadığı görüşünden hareket ederek yaşamsal akla vurgu yapmaktadır. Ortega yaşamsal akıl kavramını aynı zamanda yaşamı idame ettiren akıl olarak da değerlendirir.

Ortega, insanın bireysel yaşamını temele alarak insanı kendine göre yorumlayıp çözümler üretmeye çalışmıştır. Ona göre insana özgü olan şey insan yaşamıdır ve insan doğasını onun kendi yaşamından yola çıkarak analiz etmeye çalışır. İnsan yaşamı biyolojik anlamda ya da biyografik anlamda insan olarak adlandırılan birinin ortam içerisinde veya dünyada var olma durumudur. Fakat ortamda olmak anlamında insan varlığı salt edilgen ve dingin değildir. İnsan bu olmak da oluşunu sürdürmek için her zaman bir şeyler yapmak zorundadır.

Öte yandan Ortega insan doğası ve tarih arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmaktadır. Ortega'nın insana yönelik görüşlerinde tarih kavramı önemlidir. İnsanı anlamanın ve onu bilmenin yolu tarihten geçer. İnsan ile ilgili yapılan uğraşlar, her konuşma ve insanın üretmiş olduğu her şey tarihle ilişkilidir. İnsandan söz edildiğinde tarihten, tarihten söz edildiğinde ise insandan söz edilir. Dolayısıyla bu iki öğeyi birbirinden ayırmak imkansızdır. Çünkü insan tarihin içerisinde gelerek tarihi yapan ve tanıyan tek varlıktır. Ortega'ya göre tarih insan yaşamı için temel gerçekliğin sistematik bilimidir. Ayrıca insan, tarih içerisinde kendisini ve yaşamını şekillendirir. İnsanın ne olduğunun anlaşılması onun geçmişini yani tarihini anlamakla mümkündür.

“İnsanın doğası yoktur, tarihi vardır” diyen Ortega'ya göre doğa ve nesneler arasında nasıl bir ilişki varsa insan ve tarih arasında da benzer bir ilişki söz konusudur. İnsanın özünü oluşturan şey, hiçbir zaman kurtulamadığı ve sürekli ardından sürüklenmiş olduğu ve geçmişi boyunca uzayıp giden deneyimler dizisidir. Tarih, kaçınılmaz ve eşsiz bir zincir oluşturan insanoğlunun yaşam deneyimlerinin tecrübelerinin bir sistemidir. Bu sistem içerisinde insan edinmiş olduğu yaşam deneyimlerinin insanın geleceğini etkilediğini ileri süren Ortega'ya göre insanın ileride ne olacağını bilmek mümkün olmazsa bile ne olmayacağını bilmek mümkündür. Bunun temellendirmesini yapan Ortega'ya göre geçmiş bize ne yapmamız gerektiğini söyleyecek değildir, ama neyi yapmaktan kaçınmamız gerektiğini söyleyecektir. Buna göre Ortega, ortaya koymuş

olduğu düşünceleri ile başta insan ve tarih olmak üzere varoluşçu felsefeye de önemli katkıları olmuştur.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Dilthey ve Ortega düşüncesinde insan sorununu ele alırken özellikle Ortega'nın insan üzerine oluşturmuş olduğu görüşlerinde önemli oranda Dilthey'dan etkilendiğini görmekteyiz.

Ortega görüşlerini ortaya koyarken Fichte, Hegel ve Nietzsche gibi filozoflardan da esinlenmiştir. Bununla birlikte Ortega'nın özellikle Dilthey'dan daha çok etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Ortega, onu çağının en önemli Alman düşünürü olarak değerlendirir. Yine Ortega, Dilthey için “yaşama ilişkin düşüncelerimizi en çok Dilthey’a borçluyuz” diyerek özellikle insan ve tarih felsefesi üzerine görüşlerini ortaya koyarken Dilthey'dan etkilendiğini açık bir şekilde ifade etmiştir.

“Ben, ben ve çevrem toplamıyım” diyen Ortega’da yaşamsal akıl ve perspektivizm kavramlarını analiz ederken de Dilthey felsefesinin etkisini görmek mümkündür. Dilthey’a göre yaşam dışarıdan yapılacak akla uygun spekülasyon sistemleri değil, bizzat yaşanarak içerisinden kavranılabilir. Böylece her iki düşünürde insanı toplum içerisinde ve insanı aynı zamanda kendi yaşamı içerisinde ele aldıkları için bu görüşleriyle benzerlik taşımaktadırlar.

Ortega, ben ve öteki kavramını ele alırken her insanın yaşamında başkalarının da olması gerektiğini ileri sürmektedir. Yani yaşam içerisinde insan başkaları ile yaşamını sürdüren bir varlıktır. Bu bağlamda Ortega’ya göre insan ancak bu şekilde yalnızlığından kurtulup başka insanlarla birlikte ortak bir varlıkta erimek için girişimlerde bulunmalıdır. Ortega’nın söz konusu bu düşüncelerine bakıldığında Dilthey’dan etkilendiğini görmekteyiz. Dilthey’a göre tarihsel bir varlık olan insan yaşama bütünlüğü içerisinde başkaları ile olan ilişkileri ve karşılaşmalarının bütününden başka bir şey olamaz. Bireysel bilinç başkaları ile bir arada olma ile elde edilen bir durumdur. İnsan ancak bu şekilde kendisini başkaları ile bir arada olma halinin ürünü olarak kavramaktadır.

Diğer bir yönüyle Dilthey, insanı açıklamada, onu tek başına ele almamaktadır. İnsanı her zaman çevresiyle beraber değerlendirmiştir. İşte bu noktada Dilthey için tarih ve çevre birbirine eşdeğerdir. Dilthey’a göre tarih insanların şimdiki zamana kadar yapmış oldukları şeydir; yani kültürdür, gelenektir. Dilthey insanı açıklamada tarihi önemli bir faktör olarak görmüştür. İnsanın ne olduğunu bilmek için tarihini bilmek

gerekir. Bu bağlamda Dilthey, tarihe büyük bir önem verir. Tarihin değeri insanın kendisini tarih içerisinde tanımasından kaynaklanır. Ona göre insanın ne olduğuna yönelik bir kavrama şekli asla tamamlanamaz. Çünkü tarihin kendisi tamamlanmamıştır. Ortega'da Dilthey'in birçok düşüncelerinden etkilendiği gibi onun tarih anlayışından da etkilenmiştir. Nitekim Ortega açısından da tarihe baktığımızda tarih, insanın hayat tecrübesi, insanın olmuş olduğu şey, toplum ve görenekler anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla Ortega'ya göre insanların şimdiki yaşamı geçmişin yani tarihin bir eseridir. Bundan dolayı tarih insanın kendisi olup kendi yaşantısıdır. Böylece tarih, insanı her zaman bütün yönüyle etkilemektedir. İnsanın kendisini ve içerisinde bulunduğu zamana bir anlam yüklemesi ve aynı zamanda da geleceğine yön verebilmesini tek yolu budur.

Tarihsel akıl kavramıyla da Ortega, bu konuda da Dilthey'in ve Alman Tarih Okulunun düşünürlerinin etkisi altındadır. O, bu kavramın kullanım sıklığını arttırmıştır. Ortega, ortaya atmış olduğu bu tarihsel akıl kavramıyla birlikte insanı anlamada doğa bilimlerinin yöntemlerinin yetersizliğine vurgu yapar. Nitekim aynı durum Dilthey'da da söz konusudur. Dilthey'da insanı açıklarken doğa bilimlerinin karşısına tin bilimlerini koyarak düşüncelerini dile getirmiştir.

Dilthey insanın tarihsel bir varlık olduğunu ifade eder. Yaşamın kendisi biz bilincinde olalım veya olmayalım, tarihsel bir biçimde koşullanmış bulunmaktadır. Bu konuda benzer şeyleri dile getiren Ortega'ya göre geçmiş, bizim ve bugünümüzün olmuş olmak şeklinde olduğumuz şeyin parçası olmak durumundadır. Nitekim şu anki yaşamımız topluluk ve birey olarak geçmişte bulunduğumuz şeylerin bir bileşimi olmak durumundadır.

Sonuç olarak birçok konuda Dilthey'dan etkilenen Ortega, insanı tarih içerisinde açıklamada da onun etkisi altında kaldığını söyleyebiliriz. Ortega insan hayatındaki ilerlemenin “varlığı biriktirerek gerçeği hazineye çevirmek” şeklinde ifade ederek tarihin önemine vurgu yapmıştır. Aynı şekilde Dilthey'da insanın özünün tarihsellik olduğu görüşündedir. İnsan kendi varoluşunu ancak tarihi sayesinde bilebilir. Böylece iki filozof açısından insan hakkında bir bilgi imkânı, ancak onun tarihi sayesinde mümkün olmaktadır. Ayrıca hem Dilthey hem de Ortega insanı, sadece bir doğal olgu olarak ele almazlar. Her iki düşünürde insanı tarihsel ve toplumsal bir varlık olarak değerlendirirler. Böylece insanı anlama ve kavrama konusunda her iki filozofun görüşlerini

değerlendirdiğimizde farklılıklardan ziyade birleştikleri noktaların daha fazla olduğunu görmekteyiz.



## KAYNAKÇA

- Aristoteles. (2011). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Arendt, H. (2003). *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır S. Şener), İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Ata, B. (2018). *Avrupa'nın Öğretmeni Jose Ortega y Gasset: Peyzaj Pedagojisi'nden Geleceğin Eğitimi'ne*, Ankara: Pegem Yayınları.
- Aydın, A. (2000). *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bıçak, A. (2004). *Tarih Bilimi*, İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Bilen, O. (2016). *Çağdaş Yorum Bilim Kuramları Felsefi ve Eleştirel Hermeneutik*, Ankara Doğu- Batı Yayınları.
- Birand, K. (1954). *Dilthey ve Rickert'te Manevi İlimlerin Temellendirilmesi*. Ankara: Örnek Matbaası.
- Bollnow, F. O. (2003). "İfade ve Anlama", (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ankara: İnkılap Yayınevi.
- Capelle, W. (1994). *Sokrates'ten Önce Felsefe*, (Çev. Oğuz Özgül), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Cassirer, E. (1988). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Cassirer, E. (1997). *İnsan Üstüne Bir Deneme*, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cevizci, A. (2002). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cihan, M. (2008). "Dilthey'da İnsani ve Tarihsel Olanı Anlamanın Aracı Olarak Sanat", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Diyarbakır. Sayı: 11, Sayfa yapısı: 41-53.
- Cihan, M. (2010). *Jose Ortega y Gasset'de İnsan ve Tarih Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Collins, R. (2020). *Dünya Felsefe Tarihinin Oluşumu*, (Çev. Tufan Göbekçin), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Copleston, F. (1998). *Hobbes ve Locke*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.

- Çotuksöken, B. (1995). *Felsefeyi Anlamak ve Felsefe ile Anlamak*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Çüçen, A. K. (2012). *Bilgi Felsefesi*, İstanbul: Sentez Yayınları.
- Descartes, R. (2017). *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mesut Akın), İstanbul: Say Yayınları.
- Dilthey, W. (1932). *Alman Ruh Bilimine Dair Tetkikler*, (Çev. Hasan Cemil), İstanbul: Sanat Kitabevi.
- Dilthey, W. (2004). “Hermenötiğin Doğuşu”, *Hakikat Nedir? (Gadamer-Heidegger-Adorno- Dilthey) Felsefi Fragmanlar*, (Derleme ve tercüme: Medeni Beyaztaş), içinde (79-86), İstanbul: Efkar Yayınları.
- Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Dilthey, W. (2021). *Tarihsel Dünyanın Tin Bilimlerinde Kurulumu*, (Çev. Arslan Topakkaya), İstanbul: Fol Kitap.
- Dobson, A. (1989). *An Introduction to The Politics and Philosophy Jose Ortega y. Gasset*. New York: Cambridge University Press, Cambridge.
- Gadamer, G. (2003). “Hermeneutik”. (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ankara: İnkılap Yayınevi.
- Geras, N. (2002). *Marx ve İnsan Doğası*. (Çev. İsmet Akçan ve M. Görkem Doğan), İstanbul Birikim Yayınları,.
- Gökalp, N. (2014). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Gökberk, M. (2017). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gülenç, K. (2011). “Eleştirel Kuram ve Yaşama Felsefesi”, *Demokrasi Platformu*, 67-87.
- Günay, M. (2003a). *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*. İzmir: İlya Yayınevi,.
- Günay, M. (2003b). *Dilthey'da Tin Bilimlerinin Epistemolojisi Bağlamında Görelilik Sorunu*. (Yayımlanmış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hobbes, T. (2003). *On the Citizen*, (Ed. ve çev. Richard Tuck ve Michael Silverthorne), Cambridge: Cambridge University Press.

- Holmes, Ol. W. (1975). *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*. Amherst: University of Massachusetts.
- Hübscher, A. (1963). *Çağdaş Filozoflar*. (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Altın Kitapları.
- Hübscher, A. (1994). *Çağdaş Filozoflar*. (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Altın Kitapları.
- Işık, N. G. (1991). *İspanya: Bir Başka Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Işık, N. G. (1998). “Sunuş”, *Ortega Y Gasset. Üniversitenin misyonu*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: Metis Yayınları.
- Işık, N. G. (2007). “Sunuş” *İnsan ve Herkes*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: Metis Yayınları,.
- Işık, N. (2013). “Sunuş” *Ortega Y Gasset, Tarihsel Bunalım ve İnsan*. (Çev. Neyire Gül Işık). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kant, I. (2014). *Seçilmiş Yazılar*, (Çev. Nejat Bozkurt), Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Keller, W. (2003). *İnsan Doğası*. (Çev. Akın Kanat), İzmir: İlya Basım Yayın.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe*. (Çev. Suad D. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Kuçuradi, İ. (1997). *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Marias, J. (1970). *Jose Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation*. (Çev. M. Lopez-Morillas), USA: University of Oklahoma.
- Martı-Ibanez, F. (1998). *Felsefe Öyküleri*, (Çev. Hamide Koyukan), Ankara: İmge Kitabevi.
- Mengüşoğlu, T. (1949). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. İstanbul: Pulhan Matbaası.
- Meyerhoff, H. (2006). *Zamanımızda Tarih Felsefesi*. (Çev. Abdullah Şevki), Ankara: Hece Yayınları.
- Misch, G. (2003). “Tin Bilimleri Kuramı İçinde Yaşama Felsefesi Düşüncesi”, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. Ankara: İnkılap Yayınevi.
- Nietzsche, F. (1985). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (Çev. Nusret Hızır), İstanbul: BFS Yayınları.

- Ormitson, L. G ve Alan, D. A. (2002). “Hermeneutiğe Giriş”, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler, Gadamer- Habermas, Gadamer- Ricoeur, Gadamer- Derrida Tartışması*, (Derleyen ve Tercüme: Hüsamettin Arslan), içinde (1-61), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ortega y Gasset, J. (1941). “*History As a System*”. *Toward a Philosophy of History*. (Birinci basım). (Çev. Helene Weyl), New York: Norton & Company.
- Ortega y Gasset, J. (1960). *What is Philosophy?*, Trans, By Mildred Adams, W.W., New York: Norton & Company.
- Ortega y Gasset, J. (1961). *The Modern Theme*, Trans. By James Cleugh, Harper, New York.
- Ortega y Gasset, J. (1962). *Man and Crisis*. Translated by Mildred Adams. W.W. New York: Norton & Company.
- Ortega y Gasset, J. (1963). *Concord and Liberty*. Trans. By Helene Weyl, W.W. New York: Norton & Company.
- Ortega y Gasset, J. (1967). *The Origin of Philosophy*. Trans. By Toby Talbot, W.W. New York: Norton & Company.
- Ortega y Gasset, J. (1972). *The Dehumanization of Art*, Trans. By Helene Weyl, New Jersey: Princeton University Press, Princeton.
- Ortega y Gasset, J. (1997). *Üniversitenin Misyonu*, (Çev. Bülent Üçpınar), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Ortega y Gasset, J. (1998). *Üniversitenin Misyonu*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: YK Yayınları,.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Sevgi Üstüne*. (Çev. Yurdanur Salman), İstanbul Yapı Kredi Yayınları..
- Ortega y Gasset, J. (2007). *İnsan ve Herkes*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul Metis Yayınları,.
- Ortega y Gasset, J. (2011). *Sistem Olarak Tarih*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Ortega y Gasset, J. (2013). *Tarihsel Bunalım ve İnsan*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: Metis Yayınları.
- Ortega y Gasset, J. (2014). *Kitlelerin Ayaklanması*. (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özcan, Z. (1998). *Teolojik Hermenötik*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Özcan, M. (2006). *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Özlem, D. (1996). *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri Cilt I-II*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (1998). *Bilim, Tarih ve Yorum*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (1999). *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (2000). *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (2001). *Tarih Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (2003). *Bilim Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (2013). *Söyleşiler*. İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.
- Özlem, D. (2017). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özlem, D. (2018). *Tarihselci Gelenek Dilthey- Weber- Gadamer*. İstanbul: Notos Kitap.
- Özlem, D. (2020). *Dilthey Üstüne Yazılar*. İstanbul: Notos Kitap.
- Platon. (1995). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cingöz), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Reidel, M. (2003). “*Wilhelm Dilthey'da Teorik Bilme ve Pratik Yaşama Kesinliği Bağintısı*”, (Çev. Doğan Özlem), *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, Ankara: İnkılap Yayınevi.
- Rickman, H. P. (1967). “*Wilhelm Dilthey*”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Ed. P. Edwards, Vol: 2, New York:
- Rickman, H. P. (1992). *Anlama ve İnsan Bilimleri*. (Çev. Mehmet Dağ), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Rousseau, J. J. (2003). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine*, (Çev. Hakan Zengin), Ankara: Morpa Yayınları.
- Saltuklu, Z. (2012). *Tarih Felsefesine Giriş*. Erzurum: Fenomen Yayınları.
- Scheler, M. (1998). *İnsanın Kozmostaki Yeri*. (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Stevensen, L. (2005). *Yedi İnsan Doğası Kuramı*. (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları.
- Taşkın, A ve Becermen, M. (2013). *Rönesans, Yeniçağ ve XIX. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Tepe, H. (1998). “Giriş”, Max Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Topakkaya, A. (2016). *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, İstanbul: Say Yayınları.
- Topakkaya, A. (2019). *Hukuk Hermeneutiği: Hukukta Anlama ve Yorumlama Sanatı*, Ankara: Adalet Yayınevi.
- Toprak, M. (2016). *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ulaş, S. E. (2002). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Uygur, N. (1996). *Kültür Kuramı*. İstanbul: YK Yayınları.
- West, D. (2005). *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

**ÖZGEÇMİŞ**

|                         |                 |
|-------------------------|-----------------|
| <b>Kişisel Bilgiler</b> |                 |
| Adı Soyadı              | Muhammed TOPRAK |
| Doğum Yeri ve Tarihi    |                 |
| <b>Eğitim Durumu</b>    |                 |
| Lisans Öğrenimi         |                 |
| Y. Lisans Öğrenimi      |                 |
| Bildiği Yabancı Diller  |                 |
| Bilimsel Faaliyetleri   |                 |
| <b>İş Deneyimi</b>      |                 |
| Stajlar                 |                 |
| Projeler                |                 |
| Çalıştığı Kurumlar      |                 |
| <b>İletişim</b>         |                 |
| E-Posta Adresi          |                 |
| <b>Tarih</b>            |                 |