

‘İNSAN DOĞASI’ KAVRAMI ÜZERİNE BİR ÇALIŞMA

Yavuz Kılıç

144232

Hacettepe Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

144232

Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin
Felsefe Anabilim Dalı için öngördüğü

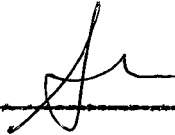
DOKTORA TEZİ

olarak hazırlanmıştır

ANKARA
OCAK, 2004

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan 
Doç.Dr.Kurtuluş DİNÇER (Danışman)

Üye 
Prof.Dr.Harun TEPE

Üye 
Doç.Dr.Abdullah KAYGI

Üye 
Yrd.Doç.Dr.Kubilay AYSEVENER

Üye 
Yrd.Doç.Dr.R.Levent AYSEVER

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

27.12.2024


Prof.Dr.Nuran ÖZAYER
Enstitü Müdürü


TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın yürütülmesinde katkılarını esirgemeyen, yerinde eleştirileri ve uyarılarıyla bana yol gösteren danışmanım, hocam Doç.Dr.Kurtuluş Dinçer'e; Tez İzleme Komitesi'nde yer alan ve sorularıyla beni yönlendiren hocalarım Prof.Dr. İoanna Kuçuradi ve Doç.Dr.Abdullah Kaygı'ya; her fırsatta gerek kaynak gerekse tartışmalarıyla katkıda bulunan hocam Doç.Dr. İsmail Demirdöven'e; konuyla ilgili buldukları her metni bana ulaştıran ve benimle tartışan arkadaşlarım Dr.Çetin Veysal, Araştırma Görevlileri Taşkın Ketenci, Hamdi Bravo, Feysel Taşçer, Metin Becermen ve R.Çağrı Ataman'a, İngilizce özetin yazımında yardımcı olan arkadaşım İbrahim Yıldız'a candan teşekkür ederim. Tezin yazılması süresince bana odasını veren oğlum Bilge Deniz Kılıç'a ve bana katlandığı için eşim İlknur Kılıç'a her zaman minnettarım.

Y.K.

ÖZET

İnsan doğası kavramının çok farklı bağlamlarda, farklı anlamlara gelebilecek biçimde kullanıldığını, bu kullanımından dolayı da tartışmalara yol açtığını görüyoruz. Bu kavramın açık olmaması yüzünden, insanlığa ait bütün “kötülükler” insan doğasına yüklenebilmekte ve bunlar da kaçınılmaz olarak görülmektedir. Bu çalışmada, insan doğası kavramının ne tür bir şey olduğunu, ne anlama geldiğini ortaya koymak amaçlanmıştır.

Bu amaçla, çalışmanın Birinci Bölüm’ünde, insan doğası kavramını açıklamalarda ve temellendirmelerde kullanan farklı bilim alanlarından örnekler verilerek, bu alanlarda insan doğası var ya da yok, iyi ya da kötü, değişir ya da değişmez diyenlerin bunu neye dayanarak söyledikleri ortaya konuldu ve bu söylenenlerden insan doğasının ne anlamlarda kullanıldığı ana hatlarıyla serimlenmeye çalışıldı.

İkinci Bölüm’de, insan doğasının ne anlama geldiğini belirlemede en önemli alanlardan biri olan tarihte, insan doğasına ilişkin karşıt savların ne olduğu, bu savların birbirine karşıt olmalarının nasıl bir karıştırmadan kaynaklandığı gösterilmeye çalışıldı. İnsanın doğasına ilişkin karşıt görüşlerin ortaya konmasına yol açan nedenin, insanın tarihsel bir varlık olması, yapıp etmelerinin zaman içinde yer alması ile yapıp etmelerini olanaklı kılan şeyin aynı düzeyde görülmesi olduğu ortaya çıktı.

Çalışmanın Üçüncü Bölüm’ünde ise 17. ve 18. yüzyılın belli başlı filozoflarının (Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Kant ve Rousseau’nun) “insan doğası” hakkında ortaya koydukları görüşler ele alındı. Görüşlerini ele aldığımız bu filozofların, Descartes dışında, tamamının insan doğasını, Descartesçi anlamda bir “töz” olarak değil, potansiyel olarak gördükleri ve insan doğasının bir ontoloji kavramı olduğunun bilincinde oldukları gösterilmektedir.

Yapılan çözümler ve karşılaştırmalar sonucunda, insan doğası kavramının insanın yapıp etmelerini, olanaklı kılan potansiyeli gösterdiği; insan doğasının bir ontoloji kavramı olduğu ortaya konulduğunda, ilgisiz bağlamlarda kullanılmasından dolayı karşımıza çıkan aykırılıkların aşılabileceği; insan doğasının değişip değişmediği tartışmalarının temelinde varolma tarzlarının teke -gerçek olarak varolma tarzına-indirgendiği; bir şeyin sırf var olmasından ötürü “iyi” ya da “kötü” diye de adlandırılmayacağı ortaya çıkmaktadır.



SUMMARY

If we look at various contexts within which the concept of human nature is used, we see that it is used in very different meanings, that thus gives rise to various debates about the concept. Due to the ambiguity of the concept all the “evils” belonging to humanity, inevitably, could well be attributed to human nature. The purpose of this study is to reveal what sort of thing it is and what it really means.

For this purpose, in the first chapter of the study it is focused on the use of the concept in different areas of science and try to exhibit the justifications of those who assert that human nature exists or does not exists, or is good/bad or fixed/changeable. Based on these assertions, the chapter broadly explicates the meaning which “human nature” may convey.

In the second chapter we attempt to show the nature of the opposing arguments related to “human nature” and to point out the confusion from which these arguments developed in history which is one of the most important fields in determining what “human nature” means. It has become clear that the reason for the emergence of the opposing conceptions about “human nature” springs from the fact that man is a historical being that all his acts occur in time and thus his nature is historical as well.

In the third chapter we deal with the views of the prominent philosophers of the 17th and 18th centuries (Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Rousseau and Kant) about the concept of human nature. Except Descartes, all these philosophers regard human nature not as a “substance” in Cartesian sense but as something which has a potential power and they are aware of the fact that human nature is an ontological concept.

The analyses and comparisons made in this study lead to the conclusion, that the concept of human nature can be understood as potential which makes man’s acts possible, that insofar as human nature is an ontological concept, the anomalies which

result from the use of the concept in irrelevant contexts could be overcome, that on the basis of debates concerning the question whether human nature is fixed or not, the manners of existence is reduced to only one manner, that a thing cannot be called as “good” or “bad” because of the fact that it merely exists.



İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa No</u>
TEŞEKKÜR	i
ÖZET	ii
GİRİŞ	1
 1.BÖLÜM: FARKLI BİLİM ALANLARINDAKİ KULLANIMIYLA İNSAN DOĞASI KAVRAMI	 12
1.1 Açıklamalarda ve Temellendirmelerde Kullanılan Bir Kavram Olarak İnsan Doğası.....	15
1.2 İnsan Doğasının Değişebilirliği ve Değişmezliği	18
1.2.1 İnsan Doğasının “İyi” ya da “Kötü” Olması	24
1.2.2 İnsanın Belirlenmişliği ya da Özgürlüğü	28
1.3 Evrim Kuramı ve İnsan Doğası	31
1.4 İnsan Doğası Kavramına Gördürülen İşlev	37
 2.BÖLÜM: İNSAN DOĞASI VE TARİHSELLİK.....	 46
2.1 Tarih Felsefesinde İnsan Doğası Kavramının Vazgeçilmezliği	48
2.2 İnsan Doğası ve Tarihsel-Kültürel Bağlam	52
2.3 İnsan Doğası Türleri	63
2.4 Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan	69
 3.BÖLÜM: 17. VE 18. YÜZYILIN KİMİ FİLOZOFLARINDA İNSAN DOĞASI	 76
3.1 Descartes’ta İnsan Doğası	78
3.2 Hobbes’ta İnsan Doğası	81
3.3 Spinoza’da İnsan Doğası	85
3.4 Locke’ta İnsan Doğası	92
3.5 Hume’da İnsan Doğası	97
3.6 Rousseau’da İnsan Doğası	102
3.7 Kant’ta İnsan Doğası	106

SONUÇ 114

KAYNAKÇA 122



GİRİŞ

Çevresindeki herşeyi bilmeye çabalayan insan, en başta kendini, kendi doğasını, kendine özgü olanın ne olduğunu bilmek istemiştir. Yüzyıllardır bir çok disiplin, kendi alanlarındaki sorunların çözümü için insan doğası görüşüne, anlayışına dayanmıştır. Antropologlar, biyologlar, psikologlar ama özellikle filozoflar insan doğasının ne anlama geldiği üzerine çalışmalar yapmıştır. Ne var ki, yine pek çok düşünür, insanın en az bilgisinin de yine insan hakkında olduğunu söylemiştir.

İnsan doğasının ne anlama geldiği sorusu, neredeyse felsefenin başlangıcından bu yana filozofları meşgul etmiştir. İnsanın ne olduğu, insan doğasının ne tür bir şey olduğu, ne anlama geldiği soruları ve bu sorulara verilen yanıtlar Eskiçağ'a dek gitmektedir. Sözgelisi Platon ve Aristoteles'in ruh incelemelerinin de, insan doğası üzerine olduğunu söylemek mümkündür. Ama insanın ne olduğu ve insan doğasının ne tür bir şey olduğu Platon ve Aristoteles'in ele aldığı biçimde olmamış, çoğunlukla *insan tasarımları* elde edilmeye çalışılmıştır.

"İnsan olarak bizi diğer canlılardan farklı kılan nedir?" sorusu, felsefi antropolojinin temel sorularından biridir. İnsanın neliğini ortaya koymayla ilgili olan bu soru, insan doğasının ne tür bir şey olduğuyula da bağlantılıdır. Bu yüzden soru, 'insana özgü olan, onun doğası diyebileceğimiz şey nedir?', 'işte insan doğası budur' diyebileceğimiz bir şey var mı? sorularına da dönüşür. Bu soruya verilen neredeyse bütün yanıtlar "biz ... hayvanız" biçiminde başlar. Biz hayvanlarız: "düşünen hayvanlarız", "politik hayvanlarız" ya da "toplumsal ve politik hayvanlarız." Ama biz akıl sahibi hayvanlarız da, ya da dili kullanırız, simgeleştiririz ve belki de bundan dolayı gerçekten gülen ve ağlayan biricik hayvanlarız. Belki de bizim ayırdedici yanımız moral hayvanlar olmamızdır. Bunlara ek olarak, sanat ve oyunla meşgul olan tek hayvanlarız, ya da sırf sosyal değil çalışan tek hayvanlarız (Lieb 1971:20-21).

Söylenenler yanlış değil, her biri tek başına alındığında insanın önemli ya da özel birer niteliğini vurgular. Üstelik bu liste uzatılabilir. Ne var ki, bu sayılan özellikler “insan nedir?” sorusuna verilmeye çalışılan yanıtlardır. Farklı bilim alanlarında, insan doğası şu ya da bu özelliğe indirgendiği gibi, felsefede de çoğu kez bir beden ve ruh, zihin, akıl, isteme ya da tin olarak görülmekte, doğası beden ve ruhla, akılla, istemeyle, tinle aynı anlama gelebilecek bir biçimde kullanılmaktadır.

İlk bakışta, tartışmalarda yer alan insan doğası teriminin genel kullanımı oldukça aldatıcı görünüyor. Bunun bir nedeni “insan” ile “insan doğası” terimlerinin kimi zaman birbirinin yerine kullanılıyor olmasıdır (Berry 1986:XIV). Bu kullanıma paralel olarak “insan nedir?” sorusu, “insan doğası nedir?” ve “insan doğası ne anlama gelir?” sorularıyla aynı düzeyde görülüyor. Elbette bu sorular birbirleriyle bütünüyle bağlantısız sorular değil, hatta birbirlerini gerektiren sorulardır. Çünkü, “insan nedir?” sorusuna verilen yanıtlardan insan doğasının ne anlama geldiği ortaya konabilir; ama aynı zamanda insan doğasının ne anlama geldiğini belirten görüşlerden insanın ne olduğu ortaya konabilir, insan hakkındaki bir anlayış, görüş ya da tasarım ortaya çıkartılabilir. Yine de, bu sorular aynı türden sorular değildir.

“İnsan doğasının karmaşık” (Dupré 2001:69), hem de “anlaşılamayacak denli karmaşık” (Wilson 1978:23) olduğu düşünüldüğünden, bir kavram olarak bakıldığında insan doğası “anlaşılması zor”, “hem çok temel hem de yakalanması çok güç bir kavram” olarak görülür (Berry 1986:23,XI). Çok temel bir kavram, çünkü bu kavram hem günlük tartışmalarda sıklıkla kullanılıyor hem de farklı alanlarda, sözgelişi siyasetbilim, tarih, antropoloji, biyoloji, etik, eğitim, sosyoloji, psikoloji gibi alanlarda, bu alanlara ilişkin bilgi ortaya konulurken açıklamalarda ya da temellendirmelerde kullanılıyor. Günümüz çevre tartışmalarında da bu alandaki sorunlar insan doğasıyla ilgili anlayışlara, görüşlere dayanılarak çözülmeye çalışılıyor.

Söz konusu alan tarihse, bu alanda insan doğası görüşünün önemli bir yere sahip olduğu görülür. Çünkü, “insan doğası hakkındaki genel yargılar, tarihsel yorum ve açıklamalarda önemli bir role sahiptir” (Walsh 1992:21). Tarih, insan doğasıyla

ilgili genel önermeleri önceden mutlaka varsayar. Tarih açıklamalarının arkasında yatan, insan doğası hakkındaki genellemelerdir (Walsh 1992:24).

Tarihte olduğu gibi, siyasetbilim alanındaki açıklamalarda ve temellendirmelerde de insan doğasıyla ilgili anlayışların belirgin bir yere sahiptir. Bu alanda akıl yürütmelerin biricik kaynağı olarak yine insanın doğası gösterilir (Berry 1986:2). Siyasetbiliminde de temel kavramlar olan “eşitlik” ya da “adalet” gibi kavramlar, insan doğasının evrenselliğine dayanılarak açıklanır. İnsan doğasına dayanarak sosyal davranış biçimlerinin de anlaşılabilceği düşünülür.

“İnsanların sahip olduğu hakların kaynağı nedir?” sorusunu yanıtlamaya çalışan bazı doğal hukuk kuramlarında da insan doğası vazgeçilmez bir kavram olarak görülmektedir. Örneğin, Grotius, Hobbes, Spinoza ya da Locke gibi düşünürler doğal hukuk görüşlerini, insan doğası kavramına dayandırarak ortaya koyarlar.

Günümüz çevre tartışmalarında da, insan doğası hakkında söylenenlerin mevcut çevre düşüncelerini ve eğitimi biçimlendirmede çok etkili olduğu öne sürülmektedir. Ancak, yine kimi düşünörlere göre, insan doğası idesi çevre tartışmaları bağlamında geniş ölçüde araştırılmamıştır (Kirk and Herron 1999:2-3).

İnsan doğası kavramının en sık kullanıldığı, insan doğasının ne tür bir şey olduğunun tartışıldığı alanlardan bir diğeri biyolojidir. Genel olarak söylenirse, bu alanda insanın davranış biçimlerinin temeli olarak insan doğası gösterilir ve insan doğasının değişmez olduğu, dolayısıyla davranışlarının değişmez olduğu iddia edilir.

Farklı bilim alanlarında böylesine vazgeçilmez bir kavram olduğu görölen “insan doğası”, kimi zaman cinsel dürtüler, arzular ve istekler, kimi zaman da davranış biçimleri, “doğuştan” davranışlar kümesi diye görölr. Bu anlayışlarda ilk dikkati çeken şey, insan doğasının sıklıkla “eğilimler”, “ihtiyaçlar” ve “dürtüler” ile birlikte anılmasıdır. İnsan doğası denilen şeyin “eğilimlerimizin toplamı” olduğu (Wilson 2000:29), geniş anlamda ise “insan türünü karakterize eden doğuştan davranış

eğilimlerinin bütün kümesi” olduğu öne sürülür (Wilson 1978:217-218). Bu ve benzeri görüşlerde ortak düşünce şudur: insanın belirli gereksinimleri vardır; insan bu gereksinimleri tatmin edecek yetilere sahiptir. Hem gereksinimler hem de yetiler doğrudan doğruya insanın fiziksel yapısına dayanır (Robinson 1982:8). İhtiyaçlara ve isteklere kimi zaman insanın yaşaması, gelişmesi ve yeniden üremesi için zorunlu olan fizyolojik koşullar, kimi zaman da cinsellik ve fiziksel zararlardan korunma eklenir. Bu ihtiyaç ve istekler de doğamız olarak görülür. Bu tür anlayışlara göre, ihtiyaçlar ve istekler evrensel; bu evrensellik ise insan doğasının evrensellğine dayanır (Gorecki 1996:26-29). İhtiyaçlar ve istekler biyolojik temellidir. Bu nedenle insan doğası, insanın biyolojik temelinden dolayı evrensel özellikler olarak görülmektedir.

İnsan doğasının evrensel olduğunu söylemek ise, kimilerine göre, değişmez olduğunu söylemekle aynı şeydir. İnsan doğasının değişmez olması da onun sabit (fixed) bir şey ya da “verilmiş” olması anlamına gelmektedir (Berry 1986:95). Genel kanıya göre de “insan doğası hakkında konuştuğumuzda, genel olarak nitelikleri ve iyelikleri aşağı yukarı sabit (fixed) olan” bir şeyi dile getirmiş olmaktayız (Bohm 1974:92). Bu kanıyı paylaşmamakla birlikte Hegel, *Tarihte Akıl*’da

“insan doğasından sözedildiğinde, en başta kalıcı birşey tasarlanmıştır. İnsan doğasının serimi bütün zamanlara uymalıdır, önceki zamana da, şimdiye de. Bu genel tasarım sonsuz çeşitlilikte kılıklara girebilen, fakat gerçekte genel olan çeşitli kılıklarında bir ve aynı özdür” diye yazar (1991:54).

İnsan doğasında değişmezler aranırken, bu değişmezlik yerine “sabitlik” konulduğunda, insan doğasının Descartesçı anlamda “töz” benzeri bir şey olduğu düşünülür. Bu türden yaygın anlayışlarda “doğamız(ın) sabit” diye görülmesi kaçınılmazdır (Berry 1986:23). Başka deyişle, “göreceli de olsa sabit bir insan doğası formu olmazsa, gerçek bilimsel anlama da olanaksızdır” (Rabinow 1984:3). Bütün bunların yanında insan doğası “potansiyel güçlerin bir birleşimi” (Mitchell 1972:67)

diye de anlaşılır. Ne var ki “potansiyel güç” insan doğasının ontik özellikte bir şey olduğuna işaret ettiği halde, bu çoğu zaman görmezden gelinir.

Buraya dek söylenenlerden de görülebileceği gibi farklı alanlarda insanın bir doğası olduğu genel kabul görmekte ve bu alanlarındaki açıklamalarda ve temellendirmelerde dayanak olarak alınmaktadır. Genel olarak söylenirse, kimi görüşlerde insan doğasının var olduğu kabul edilmekle birlikte, onunla ne kastedildiği ortaya konmamış, kimi görüşlerde ise insanda görülen başat özellikler belirtilmiş ve bunlar da insan doğasıyla eşitlenmiştir. İnsan doğasını, insanın potansiyelleri olarak ele alan görüşlerde ise ‘var-yok’ ikileminin dışına çıkılarak, onun ontik özelliğinin vurgulandığı görülmektedir.

Yukarıda belirtilen ve insan doğasını açıklamalarında, temellendirmelerinde kullanan kimi görüşlerin tersi de dile getirilmektedir. Örneğin, bir görüşe göre, tüm insanlar biyolojik olarak evrensel olan insan soyundan gelseler de, insanı oluşturan, sadece yaşamını sürdürmesi için değil, varlığını oluşturması için de zorunlu olan kültür, “insan doğası” gibi kavramlar için içine sokulduğunda problemli görülmektedir. Çünkü, “her yerde ve her zaman aynı olan, değişmez, evrensel bir insan doğası olamaz.” İnsanın doğası hakkında oluşturulacak bir kuram, o kuramın üretildiği kültürden bağımsız olamaz (Murphey 1994:269). İnsan doğası oluşan bir şeydir ve onun oluşumu kültürden bağımsız değildir. İnsan kültürün de yaratıcısıdır, ama insan hakkındaki özel inceleme kültür incelemesi olabilir. İnsan davranışının kültürel olarak belirlendiği ve kültürlerin de çok değiştiği görüldüğünden, insan doğası değişmez bir şey değildir. Bu türden görüşlere göre, psikolojik belirleyiciler, türe özgü insan doğası için hiç bir zaman temel oluşturmaz. İnsan doğası, insanın davranışlarını anlamada gereksinim duyulan bir şey değildir (Lieb 1971:6-7). Burada söylenenlere bakıldığında, insan doğası denildiğinde doğrudan doğruya insan davranışlarına bakıldığı görülmektedir.

İnsan doğasının belirlenmişliğine, değişmezliğine, ya da evrenselliğine karşı çıkan anlayışlar, görüşler yukarıda sayılanlarla sınırlı değildir. “İnsan doğasının ölü bir

ide” diye görülmesi, onun insan bilimleri ve çevre sorunlarını çözümlemeye ve anlamada artık bir role sahip olmadığı ve bu yüzden de insan doğası kavramının “dinlenmeye çekildiği” sonucuna götürür (Kirk and Herron 1999:1).

Felsefi antropolojinin, evrensel ve zaman dışı bir insan doğası anlayışına göre insanı anlamasının olanaklı olmadığı da bir başka iddiadır (Friedman 1974:73). Artık, evrensel bir insan doğası idesi terkedilmesi gereken bir savdır. Sözel gelişmiş sosyologlar, antropologlar, psikologlar ve tarihçiler, sosyal yaşamın özel tarihsel ve kültürel çevrelerin ürünü olduğunu ve biyolojik olarak belirlenmiş bir hiyerarşiyle bunun anlatılamayacağını dile getirmektedirler. 1970’lerin ortalarına gelindiğinde ise pek çok alandan düşünürler, insan doğası idesinin resmi olarak öldüğünü söylemeye başladılar (Kirk and Herron 1999:5). Farklı çağdaş felsefe okulları, insanın sabit, aynı, evrensel bir öze sahip olduğu düşüncesini reddetme konusunda az da olsa birleşmişlerdir (Friedman 1974:66-67). Bu nedenle çağdaş felsefeye baktığımızda, bu terim etrafındaki sorunların eleştirel bir incelenmesi yapılmadığı gibi, insan doğasının ne anlama geldiğini bilme çabalarının da öyle çok olmadığını görürüz.

Kısaca söylenirse, insan doğasının olmadığı savı, genel olarak tarihsel ve kültürel farklılıklara dayandırılmaktadır. Burada karşı çıkılan yine insan doğasına atfedilen değişmezlik ve evrensellik gibi niteliklerdir. Bu tür görüşlere göre insan doğası “oluşturulan” bir şeydir ve bu da kültürden bağımsız değildir.

* * *

Filozofların -ve filozof olmayanların da- bilgi ortaya koyarken insan doğası kavramına başvurdıklarını çoğu zaman görmek mümkün. Özellikle toplum, siyaset ve etik ile ilgili sorunların aydınlatılmasında, insan doğasına geri gidilmesi ve bu doğanın ne anlama geldiğini belirleme çabaları anlaşılır bir tutumdur. Bu bakımdan filozoflar insana, topluma ilişkin soruları yanıtlarken, öncelikle bir insan görüşü ortaya koymaya, insanın doğasının ne tür bir şey olduğunu belirlemeye girişmek durumunda kalmışlardır. 20. yüzyıla gelinceye değin -19. yüzyılda da karşı çıkışlar olsa da-,

insanın ortak bir doğasının olduğu, farklı gerekçelerle, tartışmasız bir biçimde kabul edilmektedir. Günümüzde ise “insan doğası”, “insanın özü” ya da “insanın yapısı” gibi kavramlar kullanıldığında kuşkuyla karşılanmakta, giderek bu kuşku, insanın bir doğası olamayacağına dek götürülmektedir.

İnsan doğasının var ya da yok olduğunu öne süren anlayışların sayıca çokluğu bir aykırılık gibi görünse de aslında bir aykırılık yoktur. Çünkü insana ilişkin ne kadar tasarım, ne kadar anlayış varsa o denli de insan doğası tasarımının, anlayışının olması kaçınılmazdır. Bu bakımdan bu çalışmada problem olarak görülen bu değildir.

İnsan doğasının var olduğunu öne süren görüşlere ya da anlayışlara baktığımızda, insan doğasının ne anlama geldiği, insanın kimi özellikleri belirtilerek ortaya konulmaya çalışılıyor. İnsan doğasına atfedilen özellikler, aslında insanın farklı yönlerini ele almakta, farklı yönlerine ağırlık vermektedir. Yani insan doğasının var olduğunu kabul edenler, farklı özelliklerden hareket etmektedirler. Ondan bazıları gereksinimleri, dürtüleri ve istekleri; bazıları insansal etkinliklerin ürünlerini; bazıları potansiyelleri; bazıları ise insan doğasına atfedilen belirlenmişlik, verilmişlik, evrensellik gibi özellikleri anlamaktadırlar. İnsan doğası yoktur diyenler de, insanların kültürden kültüre farklı olduğunu, bireysel farklılıklar olduğunu, evrensel, değişmez, belirli ve sabit bir doğanın olamayacağını söyleyerek iddialarını desteklemektedirler. Onlara göre bireysel farklılıklarımız ortak bir doğamızın, insanda her dönem ortak diyebileceğimiz bir şeylerin olmadığını göstermektedir.

Birbirine karşıtmış gibi görünen her iki görüşte de ortak hata, insanın yapıp etmeleri ile bu yapıp etmelerini sağlayan şeyin aynı görülmesidir. Sözcüğü insan doğasının var olduğunu insanın gereksinimlerine, dürtülerine ve isteklerine dayandıran anlayışlar, bir yandan insanı insan yapan özellikleri ararken, öte yandan sadece insanı değil, tüm canlıları gözönünde bulundurmaktadırlar. Çünkü gereksinimleri, dürtüleri ve istekleri olan tek varlık insan değildir. Ne var ki, gereksinimler, dürtüler ve istekler sonucu ortaya çıkan eylemler ya da davranışlar ve bunların sonuçları insan doğasıyla eşitleniyor. Sözcüğü, insanı sembolleştiren bir varlık olarak görenlerde de insan doğası

denilen şeye değil, onun ürünlerine bakılmaktadır. Bir ürün ile bu ürünü sağlayan şey aynı görüldüğünde, ürün ya da etkinlik olan şey, ürünü ya da etkinliği olanaklı kılan şeyle karıştırılmış olur. Çünkü, ürün bir şeyin sonucudur. İnsanın bir ürününü insan doğası ile aynı görmek, etkiyi nedenin yerine koymak demektir.

Peki bu ikisi karıştırılırsa ne olur? İnsanı insan yapan, insan olmasını sağlayan yapıp etmeleri bir yana, toplumlarda görülen statü, sağlık ve erkle ilgili eşitsizlikler, toplumların “doğal özellikler”i olarak görülmektedir. Bu eşitsizliklerin kaynağı insan doğasının biyolojik olarak belirlenmişliğidir ve bu da kaçınılmaz, değiştirilemez bir şeydir. Üstelik bu eşitsizlikleri düzeltmeye çalışmak “doğaya karşı hareket etmektir” (Lewontin, Rose and Kamin 1984:7-8). Bu söylenenlerin ardından, “insanlığın hastalıkları” olarak görülen savaşlar, sömürü, eşitsizlikler, ırkçılık, saldırganlık gibi pek çok şey doğamızın kaçınılmazları olarak görülebilmektedir. Buradaki sorun, saldırganlık, öldürme, ırkçılık gibi şeylere ve bu şeylerin ürünlerine bakarak, işte insan doğası budur diye sunulmasıdır.

İnsanda, onun doğasında “ortak” özellikler olmadığını söylemek ise kendi içinde bir çelişkiyi gösterir. Çünkü, daha “insan” dediğimizde, ortak özellikleri olan bir şeyi dile getirmiş oluruz. İnsan doğasına atfedilen bu ortak özellikler genellikle, sabitlik, belirlenmişlik, verilmişlik gibi kavramlarla ifade edilir. Ancak bu kavramlar insan doğasının değil, insan doğasına dayandığı düşünülen ürünlerin özelliği olarak görülmektedir. Sabitlik, belirlenmişlik, verilmişlik, gibi özellikler ne “insan nedir?” sorusuna ne de “insan doğası ne tür bir şeydir?” sorusuna verilebilecek yanıtlardır. Ne var ki insan doğasının değişmez ve evrensel olduğunu söylemek, onu sabit, belirlenmiş, verilmiş bir şey olarak görmek değildir. Çünkü, insan doğası diye bir şeyi aramak zaten değişmez olanı aramaktır. Değişmez olan bir şeyin insan türünde ortak olması anlamında evrensel olduğu da söylenebilir. Bütün bunlar elbette insan nedir sorusuna verilen yanıtlardan çıkartılabilir. İnsanı bitmiş bir varlık olarak görürseniz sabitlikten, Tanrı’nın yarattığı bir varlık olarak görürseniz belirlenmişlikten, doğuştan getirdiklerini göz önüne alırsanız verilmişlikten söz edebilirsiniz. Ama insanı olanaklar

varlığı olarak görürseniz, ne doğasının sabitliğinden ne de belirlenmiş ve verilmiş bir varlık olduğundan söz edebilirsiniz.

İnsan doğasının olmadığını öne sürenlerde görülen bir başka tutarsızlık Aydınlanma ile ilgili söylediklerinde ortaya çıkmaktadır. Bu türden görüşler ortaya atanlara göre, değişmez ya da evrensel insan doğası Aydınlanma düşünürlerinin -deyim yerindeyse- bir uydurmasıdır. Aydınlanma düşünürlerinin hem tarihsel bilinçten yoksun olmalarından hem de “kültür”ü dikkate almamalarından dolayı değişmez insan doğasından söz etmişlerdir, oysa böyle bir şey yoktur. Bu düşünürler söylediklerinin dayanağını da Locke’ta, Aydınlanma düşünürü Locke’ta bulurlar! Locke’un zihni *tabula rasa* olarak görmesi, düşünürleri, insanların sırf kendi kültürlerinin ürünü olduğu sonucuna ve buradan da kimi zaman insan doğasının olmadığı, kimi zaman da olduğu ama değiştiği yargısına götürmüştür.

Yukarıda söylenenler dikkate alındığında, insan doğası diye bir şey olmadığını öne sürenlerin, insan doğasına atfedilen sabitlik, belirlenmişlik, verilmişlik gibi özelliklere karşı çıkışları haklı görülebilir. Ne var ki, bu türden özelliklerin olmayışı, insan doğasının da olmadığı anlamına gelebilir mi? Bu türden karşı çıkışlarda, bireylerin farklı olduğunu söylemek, onların insan türünün bir üyesi olmadığı anlamına gelmez. Farklı bireyler ya da kişiler olsak da, her birimizin insan olmak bakımından ortak yanlarımız vardır. Farklı kişileri gördüğümüzde, birisine insan, birisine at, birisine kuş demiyoruz. Tüm farklılıklarımıza rağmen, bizi insan kılan ortak özellikler vardır. Kaldı ki, var olan bir şeye yok demekle, o var olan yok olmuş olmuyor.

Ne var ki, bu tür özellikleri saymak yine de insan doğasını bilebileceğimiz anlamına gelebilir mi? Öne sürüldüğü gibi, insanın doğasından ya da insan doğasının bilgisinden söz edilebilir mi? Bir doğamız ya da özümüz varsa, bunu bilmek ve tanımlamak için Tanrı mı olmak gerekir? İddia edildiği gibi, her şeyin doğasını ortaya koyabilen insan, kendi doğasını ortaya koyamaz mı? Bu doğayı ortaya koymaya çabalamak “insanın kendi gölgesi üzerine atlaması” mıdır (Arendt 1994:21)? İnsan doğası diye bir şeyin olduğu “ontolojik” bir varsayım, bir çıkarsama ve bir soyutlama

mıdır? İnsan doğası “bütün değişmelerin ardında değişmeden kalan şey midir?” Locke’un töz için dediklerini insan doğası diye değiştirerek söylersek, insan doğası “ne olduğunu bilmediğimiz, kendisi üzerine hiçbir özel, seçik ve somut idemizin bulunmamasına karşın, bildiğimiz idelerin taşıyıcısı ya da altında duran olarak algıladığımız, bir bulanık varsayım” (1992:79) olarak görülebilir mi? Yoksa, yukarıdaki tartışmalarda yer alan “insan doğası var mıdır yok mudur?” sorusu, yanlış sorulan bir soru mudur?

Bu soruların yanıtlanabilmesi için öncelikle insan doğasının ne tür bir şey olduğunun ortaya konulması zorunlu görünüyor. Ama her şeyden önce, ‘insan doğası nedir?’ sorusu ile ‘insan doğası var mıdır yok mudur?’ sorularının farklı sorular oldukları, birincisinin bilgisel ikincisinin ise ontolojiye ilişkin sorular olduğu göz önünde tutulmalıdır. Başka deyişle, bir şeyin varlığına ilişkin soru ile, o şeyin neliğine ilişkin sorunun aynı tarzda sorular olmadığı dikkate alınmalıdır. İnsan doğasının olmadığıyla, insan doğasının bilinemeyeceği de aynı türden iddialar değildir. İnsan doğasının olduğunu kabul etmekle, insanın ortaya koyduklarını, gerçekleştirdiklerini insan doğası ile eşitlemek, bu ikisini karıştırmak yaygın bir yanlış düşümedir.

Yukarıda vurguladığımız sorular ve sorunlar çerçevesinde, çalışmanın **Birinci Bölüm**’ünde, insan doğası denilen şeyi açıklamalarında ve temellendirmelerinde kullanan farklı bilim alanlarından örnekler verilerek, insan doğasından ne anlamda sözettikleri, insan doğası var ya da yok diyenlerin bunu neye dayanarak söyledikleri ortaya konulacak ve bu söylenenlerden insan doğasının ne anlam(lar)da kullanıldığı ana hatlarıyla serimlenecektir. Bunlar yapılırken, insan doğası kavramının açıklamalarda ve temellendirmelerde neden merkezi bir kavram olduğu da ortaya konulacaktır.

İkinci Bölüm’de, insan doğasının ne anlama geldiğini belirlemede en önemli alanlardan biri olan tarihte, insan doğasına ilişkin karşıt savların ne olduğu, bu savların birbirine karşıt olmalarının nasıl bir karıştırmadan kaynaklandığı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu amaçla şu soruların yanıtları aranacaktır: Tarihte değişmez insan

doğasının olamayacağı söylenirken, tarihsel olanın, zaman içinde bulunanın ne olduğu acaba hesaba katılıyor mu? İnsanın tarihsel bir varlık olması, bütün yapıp etmelerinin zaman içinde olması yüzünden, onun doğasının da tarihsel olduğu yollu bir sonuç çıkarılabilir mi? Yoksa, insanın doğasına ilişkin karşıt görüşlerin ortaya konmasına yol açan, insanın tarihsel bir varlık olması, yani yapıp etmelerinin zaman içinde olması ile yapıp etmelerini olanaklı kılan şeyin aynı düzeyde görülmesi midir?

Çalışmanın **Üçüncü Bölüm**'ünde 17. ve 18. yüzyılın belli başlı filozoflarının (Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Kant ve Rousseau'nun) "insan doğası" hakkında ortaya koydukları görüşler ele alınacaktır. 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının görüşlerine bakmamız iki bakımdan gereklidir. Birincisi, Birinci ve İkinci Bölüm'de de görülebileceği gibi, insan doğasına ilişkin günümüz tartışmalarının kaynağının, açık ya da örtük bir biçimde bu yüzyıllar olması; ikincisi, hemen hepsi değilse de, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının ortaya koydukları görüşlerin, insan doğasından ne anlamda söz edilebileceğini, insan doğasının ne tür bir şey olduğunu görmemiz açısından önemli olmalarıdır.

Sonuç kısmında ise insan doğasının ne tür bir şey olduğu, insan doğası kavramının neyi gösterdiği ortaya konulacaktır. Bu yapıldığında, insan doğası "var mıdır yok mudur?", "iyi midir kötü müdür?", "değişir mi değişmez mi?" sorularının anlamlı sorular olup olmadığı ortaya çıkabilecektir.

1. BÖLÜM: FARKLI BİLİM ALANLARINDAKİ KULLANIMIYLA İNSAN DOĞASI KAVRAMI

Eskiçağdan 19. yüzyıla değin, neredeyse bütün düşünürler için, insan doğası denilen bir şeyin, insanın özünü oluşturan bir şeylerin olduğu çok açıktı. Kimi zaman bu doğanın ne türden bir şey olduğu ortaya konulmaya, kimi zaman da onun içi doldurulmaya çalışılmıştır. Ama her ne olursa olsun, içeriği farklı biçimlerde doldurulsa da Eskiçağ, Ortaçağ, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarında bu doğa denilen şey, bu özü oluşturan şeyler hep vardı.

Eskiçağ ve Ortaçağın kimi filozoflarının ortaya koyduğu görüşler, sonraki yüzyılları geniş ölçüde etkilemiş ve etkileri günümüzde de devam etmektedir. Bu etkilerin başında, özellikle Augustinus aracılığıyla, “ilk günah” öğretisi gelmektedir. Bu öğretinin ve etkisinin ne olduğuna aşağıda değinilecektir. Ama kısaca söylemek gerekirse, insan doğasının “kötü” olduğu yollu anlayış bu öğretiye dayanmakta ve bunun karşısına konan, insan doğasının “iyi” olduğu görüşü de bu öğretiden payını almaktadır.

19. yüzyılda, insan doğası diye adlandırılan şeyde meydana gelen değişiklikler dikkat çekicidir. Böyle bir değişme, “insan doğasının değişmez olduğu sayılıştına bir meydan okumadır” (Maldenbaum 1971:141). 19. yüzyılın kimi filozofları, düşünürleri bir yandan insan doğasının değişmez olduğu görüşüne meydan okurken, öte yandan insanda, onun doğasında değişmez(ler) aramaya da devam etmişlerdir. Sözgelisi bu değişmezler Marx’da “emek”, Nietzsche’de “güç istenci”, Freud’da “cinsel içgüdü”, Schopenhauer’da -bir anlamda- “ideleştirme” adıyla karşımıza çıkmaktadır.

Ne var ki, günümüzde yaygın bir biçimde, insan doğası denilen şeyden kuşku duyulmakta ve insanda her dönem “ortak” denebilecek özellikler olduğu artık kabul edilemez görülmektedir. Bu görüş sadece filozoflarca değil, sosyologlar, antropologlar, psikologlarca da dile getirilmektedir. Bu kuşku duyma ya da kabul

edilemezlik, kimi zaman insan doğasının olmadığı, kimi zaman da insanın doğasının olduğu ama değiştiği sonucuna götürmüştür.

Çağımızda insan doğası denilen şeyin kabul edilemezliğinin ya da önceki yüzyıllardan böylesine köklü değişikliğinin nedenlerinden biri evrim kuramına dayandırılıyor. Biyolojik evrim kuramının savunucularına göre -günümüzde biyologlar arasında da aşağı yukarı uzlaşılan görüşe göre- “insan, olasılıkla on milyon yıl önce, günümüzde varolan yüksek maymun türlerinin birinden, şimdiki biçimiyle ayağa kalkmıştır” (Settanni 1991:45). Buradan çıkarılan ve önemli görülen sonuç, insanın hem geçmişte hem de gelecekte evrimsel değişmeye uğramış olduğu ve uğrayacağıdır. Bu yüzden insan doğası gelecekte de değişecektir. Bu değişimde sadece biyolojik evrim etkili olmayacak, çünkü insan sosyal ve kültürel olarak da evrimleşecektir.

İnsan doğası ya da insanın özü denilen bir şeyin değişmez olamayacağının bir başka nedeni “insan konusundaki tarihsel yaklaşıma gitgide daha çok önem verilmesi” gösteriliyor. Bir yanıyla evrim kuramına da dayanan tarihsel yaklaşımın savunucularına göre, artık

“çağımızda insan, önceki çağlardaki insanlardan öylesine farklıdır ki, her dönemde insanların “insan doğası” olarak adlandırılacak ortak bir şeylere sahip olduğunu varsaymak gerçekçi görünmemektedir” (Fromm 1993:276).

İnsan doğası kavramına kuşkuyla yaklaşılmasına, hatta reddedilmesine neden olan bir başka etken, bu kavramın, insanlık dışı diye adlandırılacak olayları gizlemekte bir kalkan olarak kullanıldığı düşüncesidir. Bu neden, yukarıdaki iki nedenden farklı olarak, insan doğası kavramının gördüğü ya da ona gördürüldüğü düşünülen işleve dikkati çekmektedir. Bu nedenin diğer nedenlerden bir farkı şudur: yukarıdaki iki neden, aslında insanın doğası olduğunu ama bunun değişebileceğini ya da bütün çağlarda insan doğası diye adlandırılacak “ortak” bir şeylerin olmadığını

öne sürmektedir. Oysa bu kavramın toplumsal alandaki işlevine bakanlar, böyle bir kavramın terkedilmesi gerektiğini de öne sürmektedirler.

İnsan doğası kavramı çerçevesinde süren tartışmalardan bir diğeri, kavramın işleviyle yakından bağ kurulan ideolojiyle ilgilidir. Toplumsal yapıyla insan doğası arasında kurulan bağdan dolayı, bir toplumdaki varolan ilişkilerden ya da toplum tipinden memnurluk duyuluyorsa bu yapının korunması için, memnuniyetsizlik duyulursa bu yapının değiştirilmesi için insan doğası kavramına başvurulur. Daha sonra görülebileceği gibi, bu anlayış ırkçılığa varan bir düşünceye dek gidebilmektedir. Yani ırkçılığın temelleri bile insan doğası kavramına başvurularak atılabilmektedir.

İnsan doğası diye bir şeyin kabul edilemez olduğunu öne sürenlerin yanında, değişmez olduğunu kabul edenler de vardır. Ama bu kabul, daha çok kendi alanlarında ortaya koydukları görüşlerin temellendirilmesinde ona *gereksinim* duyulmasından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada yer verdiğimiz 17. ve 18. yüzyılın filozofları bir yana, buradaki sorun, bu türden bir gereksinim duyulması, yani açıklama ve temellendirmede insan doğası kavramının yardıma çağırılması değil, insan doğası kavramının neyi imlediğinin oldukça bulanık olmasına karşın, peşinen kabul edilmesi, varsayılmasıdır. İnsan doğasının ne türden bir şey olduğu belirlenmediğinde, yapılan şey, bir bilinmeyen (açıklanmaya çalışılan neyse o), bir başka bilinmeyenle (insan doğası) açıklamak olmaktadır. Bunların yanında bir üçüncü yol ise, insanın doğası olduğunu kabul etmekte, ancak bunun değişebileceğini öne sürmektedir. Bu, orta yolu benimser gibi görünen tutumdur, ama göreceğimiz gibi, bunun orta yolu pek mümkün görünmüyor.

İnsan doğası kavramının ne anlam(lar)da kullanıldığı Birinci Bölüm'ün konusunu oluşturmaktadır. Bu amaçla, insan doğası denilen şeyden kuşku duyulmasının ya da her çağda insan doğası diye adlandırılabilir "ortak" bir şeylerin olmadığını nedenleri olarak saydığımız görüşler/anlayışlar ortaya konulacak; bunun yanında insan doğasının değişmezliğini kabul eden görüşler de ele alınıp, insan doğası

denilen şeyden ne anlaşıldığı belirlenmeye çalışılacaktır.¹ Ama öncelikle bu kavramın farklı bilim alanlarında neden temel bir kavram olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

1.1. AÇIKLAMALARDA VE TEMELLENDİRMELERDE KULLANILAN BİR KAVRAM OLARAK İNSAN DOĞASI

Farklı bilim alanları, sözgelişi tarih, siyasetbilim, biyoloji, etik, eğitim, sosyoloji, psikoloji gibi bilimler, kendi alanlarındaki açıklamalarda ve ortaya koydukları görüşleri temellendirmede insan doğası kavramına başvurumaktadırlar. Bu kavram epistemolojik sorunların çözümünde anahtar bir rol oynar.

‘Tarihte bilginin olanaklılığı insan doğası hakkındaki bilgiye dayalıdır.’ Bu tarz düşünenlerin sayısı az değildir. Bu alanda insan doğası görüşünün önemli bir yere sahip olduğu görülür. Sözgelişi Walsh’a göre “insan doğası hakkındaki genel yargılar, tarihsel yorum ve açıklamalarda önemli bir yere sahiptir” (1992:21). Tarihçi tarihteki olayları ya da eylemleri açıklamaya çalıştığında genel önermelere başvurur, genellemeler yapar. Bu genellemelerin dayanağı da insan doğası hakkındaki genellemeler ya da genel yargılardır (1992:24). Tarihçi farkında olsun ya da olmasın tarih bilgisinin asgari önsayıtları açık ya da örtük bir biçimde insan doğası hakkındaki genel sayıtlara dayanır (Pompa 1990:1).

Siyasetbilim alanında da durum farklı değildir. İnsan doğası kavramı siyasetbilim tartışmalarında en önemli kavramlardan biridir ve “tartışmaların kalbinde yatar” (Morland 2003:1). Bu alandaki açıklamalarda ve temellendirmelerde de insan doğası kavramının önemli bir yeri vardır. Bu kavramın siyasetbilim alanındaki önemi, akıl yürütmelerin biricik kaynağı olarak görülmesidir (Berry 1986:2). Sözgelişi, Berry’e göre insan doğası ne olursa olsun ya da ondan ne anlaşılırsa anlaşılırsın her zaman tartışmaların içine sokulur. İnsan doğasının en önemli özelliği olarak

¹ Bu nedenlerden en önemlisi olarak gördüğümüz ve yaygınlık bakımından da en etkili olduğunu düşündüğümüz tarihsel yaklaşıma ya da tarih alanında insan doğasının olmadığını, değiştiğini öne süren görüşlere/anlayışlara 2.Bölüm’de yer verilmiştir.

evrenselliğini gösteren Berry'e göre, onun evrensel olduğunu söylemek, değişmez olduğunu söylemekle aynı şeydir. Bu değişimin olmayışı, insan doğasının sabit bir madde (item) ya da verilmiş (given) olması anlamına gelir. Onun evrensel olduğuyula denilmek istenen şey, bu özelliğin tüm insanlarda var olduğudur. "Verilmişlik" ile denilmek istenen ise insan üzerine konuşulurken hiç çekinmeden insan doğasının işin içine sokulmasıdır (1986:95). İnsan doğası kavramına başvurma sadece siyasetbilimin değil, tüm siyaset felsefesinin de özelliği olmuştur (Lewontin, Rose ve Kamin 1984:74).

Berry'nin söylediği gibi, insan doğasından ne anlaşılırsa anlaşılın, her tartışmada işin içine sokulur. Bu yüzden, özde farklı olmalarına rağmen, liberal ve tutucu görüşler toplumsal yaşamın (siyasal ve ekonomik yaşam da dahil olmak üzere) anlaşılması için insan doğasının belirleyici özelliğine dayanması gerektiği sayılıtısında birleşirler (Westby 1991:4).

İnsan doğasının, her türlü siyasal düşüncede temel sorunlardan biri olduğunu öne süren bir başka düşünürde göre de, pek çok filozof bu doğayı şu ya da bu biçimde değerlendirerek kimi kuramlar öne sürmüştür. Örneğin Platon, Aristoteles, Hobbes, Rousseau ve Marx bunun ana örnekleri olarak görülür. Bu filozofların sosyal davranışı anlamının farklı yollarını da bu bakımdan gösterdikleri dile getirilmektedir (Masters 1991:144). İnsan doğası kavramı siyasetbilimde merkezi kavramlardan biri olmasına karşın, belirsizliği yüzünden tartışmalı görülür. Bu konudaki tartışmalar, insan doğasını nelerin oluşturduğu konusunda ortaya çıkmaktadır.

İnsan doğasının insanın biyolojik temelinden dolayı evrensel olarak görülebileceği de düşünülür. Sözcelişi, insanlar kültürel ve sosyal olarak birbirinden geniş ölçüde farklı olsalar da, biyolojik yapımız ve genetik farklılıklarımız önemsenmez. Bu türden görüşler, insanın biyolojik olarak belirlenen ayırdedici niteliklerini insan doğasının oluşturucusu diye görmektedir (Moy 1999:140).

Doğal hukuk tartışmalarında da benzer yaklaşımları görmekteyiz. Sözgelişi Hutcheson'a göre, insan doğasını araştırmak, ahlak felsefesinin alanına girer ve insanın "gerçek mutluluk"unu araştırmak için gereklidir. Çünkü, onun aldatıcı görünüşlerini keşfetmek ve ruhun en yüce yetilerini geliştirmek, insan doğasının, onun yetilerinin ve güçlerinin ne olduğuna bağlıdır (1969:35-35). Hutcheson en önemli yeti olarak aklı görmekte, aklın gücüne vurgu yapmaktadır. Grotius'un görüşlerinde de benzer yanlar göze çarpmaktadır. Doğal hukuku "aklın ortaya koyduğu ilkeler" (1967:94), insanın toplumsal doğasından kaynaklanan aklın türettiği ilkeler olarak gören Grotius, doğal hukuk ilkelerinin "kendiliklerinden ortada, açık" ve "değişmez" (1967:13,18) olmasını, insan doğasının değişmez bir nitelikte olmasına dayandırmaktadır. Hem Hutcheson hem de Grotius gibi doğal hukuk kuramcıları, insan doğasının ayırdedici özelliği olarak aklı görmekte ve insan eylemlerinin akla göre düzenlenmesi gerektiğini düşünmektedir. İnsan "akla göre hareket ederse, hem kendisi hem de diğer insanlar için doğru ve yararlı olanı yapmış olacak, aynı zamanda böyle yapmakla kendi doğasına uygun eylemiş olacaktır" (Bal 1998:29).

İnsanlar sabit, asli kapasiteleri ile verilmiş olarak görülürse ve insanların değişmeye tabi olmayan yaradılışlara sahip olduklarına inanılırsa, eğitim süreciyle beklenen şey önemli gibi görülebilir. Bu türden bir anlayışta, insan belirli sınırlar içinde hapsedilmiş bir varlık olarak varsayılır (Mandelbaum 1971:141-142), ama eğitim alanında da insan doğasının "sabit" (fixed) olması gerektiği düşünülmektedir.

Buraya dek söylenenlere baktığımızda, bilgi kuramsal sorunların çözümü için insan doğası kavramına başvurulduğu ve bu kavramın merkezi olduğunu görüyoruz. Sözgelişi, farklı çağlardaki insanların ortak doğaya ya da birbirine benzer düşüncelere, motiflere sahip oldukları varsayılmassa tarih bilimi; bir toplumun üyelerinin bir başka toplumun üyeleriyle ortaklığı ve insan doğası olmasa, farklı politik sistemlerin etkilerinin karşılaştırılamamasından dolayı siyasetbilim; insanlarda ortak bir doğa olmazsa, antropolojik bulgular hakkında hiçbir şey söylenemeyeceğinden antropoloji bilimi olanaksız olurdu.

Buradaki tartışmalarda insan doğasını oluşturan şeyler konusunda bir anlaşmazlık olduğu görülse de, anlaşmazlıklarda ve tartışmalarda belirgin bir biçimde ortaya insan doğasının “değişebilirliği” ya da “değişmezliği” çıkıyor. İnsan doğası kavramının açıklamalarda ve temellendirmelerde kullanılmasıyla, onun değişip değişmeyeceği aynı düzeyde tartışmalar değildir. Ancak, onun değişip değişmediği tartışmalarına bakmak, insan doğası denilen şeyden ne anlaşıldığının ortaya konulmasında yararlı olacaktır.

1.2. İNSAN DOĞASININ DEĞİŞEBİLİRLİĞİ VE DEĞİŞMEZLİĞİ

İnsan doğasının değişip değişmediği en çok tartışılan sorunlardan biridir. İnsan doğasının değiştiğini ya da değişmediğini söyleyen her iki görüşün temelde insan doğası diye bir şeyin olduğunu kabul ettikleri görülür. Onun değiştiğini ya da değişmediğini öne sürenlere en başta, ‘insan doğası ne tür bir şey ki değişebiliyor? ya da ‘onda değişen ve değişmeyen nedir?’ sorusu sorulabilir. Aslında soru yalın, açık ve doğrudandır. Ama yanıtların aynı tarzda açık ve yalın olduğunu söylemek zordur.

İnsan doğasının değiştiği ya da değişmediği öne sürüldüğünde, insanın tek bir yanıyla, tek bir özelliğinin ele alındığı söylenebilir. Bu türden indirgemeci anlayışlara, sözgelisi biyolojizme, psikolojizme günümüzde de rastlamaktayız. İnsan sadece biyolojik yanıyla ele alındığında, elbette

“tüm insanların aynı temel anatomik ve fizyolojik özellikleri paylaştıkları herkesçe bilinir. Hiçbir doktor, kendi ırkının insanlarına uyguladığı yöntemleri ırkı ve rengi değişik başka insanlara uygulayamayacağını düşünmez bile” (Fromm 1984:37).

İnsan doğası insanın temel gereksinimleri olarak düşünüldüğünde, insan gereksinimlerinden yoksun bırakıldığı zaman, genel bir doğasının olduğu ama bir başkasının doğasıyla kesinlikle aynı olmadığı öne sürülür. Bu yüzden insan doğası değişir (Mitchell 1972:67). Bu bakış açısından, insan doğasının değiştiği, ama bu

değişikliğin kişiden kişiye farklı olduğu düşünülür. Yani tür olarak insan doğası ile tek tek kişilerin yapısı ya da karakteri diyebileceğimiz şeyler aynı düzeyde görülür.

Her zaman dile getirilen sorulardan biri şudur: ikibin-ikibinbeşyüz yıl önceki Yunan ve Roma uygarlıklarında varolan insanlarla bugünün insanları aynı mıdır? Bu sorunun yanıtı olarak, çağdaş insanla eskiden yaşamış insan arasındaki farkın açık olduğu, en azından dilinin, giyim tarzının değiştiği söylenir. Ancak bu değişiklikler insanın temel doğasındaki değişiklikler olarak da görülmez. Özellikle günümüz teknolojisindeki muazzam ilerlemeler, bu değişimin temeli olarak görülmektedir. Teknolojik ilerlemelerle birlikte insanın refahı, bilgisi artmış ve insan dış çevreyi etkilemiştir. Yine de insanı etkilemiş olan bu değişikliklerden herhangi biri, insan doğasını nasıl etkilemiştir?

Bu konuda sorulan sorulardan biri de şudur: eğer insan doğası varsa, insanın davranış biçimleri neden kültürden kültüre farklıdır (Mitchell 1972:70)? Burada insan doğasının değişmez bir şey olarak görüldüğü açıktır. Söylenmek istenen, değişmez olan bir doğadan değişen davranışların nasıl ortaya çıktığıdır. İnsanın tek bir kültür tarafından biçimlendiği, antropologların da gösterdiği gibi, hiçbir zaman olmamıştır. İnsanın davranışlarını her yerde toplum, kültür kanalize eder. Kültür söz konusu edildiğinde, insan doğasının kanıtı olabilecek kültürel değişmezler de aranır. Sözcü Kluckhohn'a göre model olan bazı şeyler tüm kültürlerde ortaya çıkar. Evlilik her zaman görülür, cinayet öldürmeden farklılaştırılır, her kültür ensesti yasaklar. Burada üzerinde ısrarla durulan, insan doğası ile kültürün karşılıklı olarak, ama karmaşık bir biçimde birbirlerini etkilediğidir. Bu yüzden ikisi arasındaki ilişkiyi görmek daha akla uygun görünmektedir (Abel 1976:153-154).

Kimi düşünürler davranış, giyim, stil ya da dildeki bir değişimle, kimileri teknolojiye bağlı değişimlerle, kimileri de temel bir değişimi oluşturan şey olarak, insan ruhu üzerinde işlenmiş olan şeyle insan doğasının değiştiğini düşünmektedir. Yine de, çoğu düşünürün temel bir değişimi, iç birşeyle, süreç içerisinde ve insanın mevcut olan dış davranış örneklerinde bir değişimle ilgili olması gerektiği biçiminde

anlaşmaya vardıkları görülür. Buradaki soru, insanın teknolojiyi, fabrikalarını, televizyonlarını ve radyolarını yaratmasıyla, insanda bunların içsel, ruhsal değişiklikler ortaya çıkarıp çıkarmadığıdır (Settanni 1991:41-42).

İnsan doğasının değişmediğini öne sürenler ise, iki farklı yönde gerekçe gösterirler. İlkinde, insan doğası diye bir şeyin varolduğunu ve değişmediğini destekleyen ana kanıt olarak, ‘Homo sapiens’in özünü biçimbilimsel, anatomik, fizyolojik ve sinirbilimsel terimlerle tanıyabilmemiz” gösterilir. Bunlara dayanarak, “duruşla, beynin oluşumuyla, dişlerle, beslenme düzeniyle ... ilgili verileri kullanarak insan türünün kesin ve kabul gören bir tanımının yapılabileceği” belirtilir. Ama aynı biçimde insan zihinsel yönden de tanımlanabilmelidir. İnsandaki bu tür bir ikilik “bölünmüş doğamız”dan (Gillis 1956:8-9) kaynaklanmaktadır diye düşünülür.

İkincisinde, insanın ikibin yıl öncesinde de saldırgan, şiddet yanlısı ve savaşıverer olduğu dile getirilerek insan doğasının değiştiğini söyleyenlere karşı çıkılır. Bu düşüncede olanlara göre insan doğası altıbin yıldır ya da uygarlaşmasından bu güne kaç yılsa o kadar yıldır temelde değişmemiştir. İnsan geçmişte bencil, saldırgan, savaşçı idi, bugün de böyledir. Teknoloji ilerlemiş olabilir, giyim ve dil değişebilir, ama insan doğası değişmez. Geçmişte sahip olduğu içsel ruhu bugün sahip olduğu ruhudur. Uzayın keşfi ya da başka teknolojik ilerlemeler insan doğasını değiştirmeyecektir. İnsan, yine başka bir yerde savaşacaktır, hiçbir zaman sakinleştirilemeyecektir. Dışsal değişiklikler olsa da, insan ruhunda temel değişme olmayacaktır (Settanni 1991:42).

İnsan doğasının değişmediği, insanın tarih boyunca bıraktığı arşivi çözümlendiğinde de görülebileceği, öne sürülen bir başka düşüncedir. Bu düşünceye göre arşiv açıkça insan doğasının değişmediğini gösterir. Peki bu değişmez olan şey ne(ler)? İkibin ya da ikibinbeşyüz yıl önceki insanla günümüz insanı aynı tutkulara ve aynı korkulara sahip olması bakımından değişmemiştir (Settanni 1991:45). İnsan doğasında değişmez olan şeyler konusunda Yaradılışçılıkta da farklı bir özellik öne sürülür. Yaradılışçılığa göre biyolojik benzerlik ve farklılıklar Yaradılıştan

kaynaklanmaktadır. İnsanda değişmez olan “yaşam biçimlerinin özellikleridir” (Kottak 2001:114).

İnsan doğasının davranış biçimlerini belirlediği düşüncesi, pratiğe ilişkin pek çok soruna yol açmaktadır. Davranış biçimlerinin doğamızca belirlenmiş olması demek bencilliğin, saldırganlığın kaçınılmaz olduğu anlamına gelir. Barth ve Eliot insan doğasının değişmez olduğu düşüncesinde hemfikirdir. Protestan papaz Karl Bath, İlk Günah yüzünden insan doğasının günahkar olduğunu söyler. Tarih, kültür ya da çevrenin etkisi ne olursa olsun insanın özsel doğası değişmez: insan bencil ve saldırgandır. T.S.Eliot’a göre de insan doğası değişmez; Yunanlılar ve Romalılar çağında da bencillik ve saldırganlık vardı, bugün de vardır (Settanni 1991:56). Bart soruna Hristiyanlık açısından, Eliot ise başka bir açıdan bakar, ama her ikisi de insan doğasının bencillik ve saldırganlık bileşkesi olduğu ve bunun da değişmeyeceği konusunda görüş birliğine varırlar.

Bunlar günümüzde insan doğasından söz etmenin alışılmış biçimleridir. Yani, öncelikle insan doğası denilenin ne türden bir şey olduğu ortaya konulmadan, onun değişmezliği ya da değişebilirliği ortaya konulmaya çalışılıyor. Bu değişmez olan şeyin kendisi, farklı kılıklarda, farklı biçimlerde karşımıza çıkıyor. Sözgelisi bu değişmezlik davranış biçimi diye görüldüğünde, bunun kültürden kültüre değiştiği –haklı olarak– öne sürülecektir. Bu tür görüşlerde bir diğer sorun, tür olarak insan ile kişi arasında, insan doğası ile toplumsal yapı arasında bir ayırım yapılmamasıdır.

Burada ilginç bir durumu da belirtmek gerekir. Bu ilginç durum, insan doğasının değişmezliği hakkındaki görüşlerin kaynağı olarak Aristoteles ve Aquinas görüldüğünde ortaya çıkıyor. Bu geri götürme, kendi anlayışlarına destek bulmak amacıyla yapılmış olabilir. Ancak bu iki filozofun görüşlerine baktığımızda gerekli desteğin olmadığını görürüz. Aslında her iki filozof insan doğasının değişip değişmediğini tartışmazlar, tersine onun ne tür bir şey olduğunu ortaya koymaya çalışırlar. Ne var ki, onların insan doğası üzerine söyledikleri, farklı yönlere, sözgelisi Aristoteles’in köleliği kabul etmesi, Aquinas’ın bir suçun cezası olarak sakatlamayı

(bir yerini kesmeyi) haklı göstermesi gibi gülünç yönere götürülmüştür (Abel 1976:153). Gülünçtür, çünkü ne Aristoteles'in ne de Aquinas'ın insan doğası hakkındaki görüşleri yukarıda söylenenlerle ilgilidir.

Aristoteles'in insan doğası hakkındaki görüşü, ruh hakkında söylediklerinde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles ruha iki açıdan bakar. İlkinde, ona göre ruhun akıldan yoksun ve akıl sahibi olmak üzere iki yanı vardır.

“Akıldan yoksun yan da ikili görünüyor: Bitkisel olan, akıldan hiçbir şekilde pay almaz; arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yan ise, aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır” (1997:1102a-b).

Akıldan yoksun yan ikili olduğu gibi, akla sahip yan da ikilidir. Biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan yan, öteki söz dinleyen yandır (1997:1103a). Aristoteles ikincisinde, ruhta olup bitenleri ele alır. Ruhta olup bitenler ya etkilenimler ya olanaklar ya da huylardır (1997:1105b). Aristoteles'in söylediklerinin her ikisi de ruhla ilgilidir, ama ilki ruhun (insanın) doğasına ilişkindir; ikincisi de ruha bir bakıştır, ama ruhta olup bitenlere kişi açısından bakıldığından, etkilenimler, olanaklar ya da huylar kişiden kişiye farklıdır. İlki tanımı gereği değişmezliği zaten içerir, ikincisi kişi açısından olduğundan değişmeye tabidir ve bunlar kişilerde farklı farklıdır.

Aquinas ise insanın ne olduğu (neliği) ile insanın özü ya da insan doğası arasında bir ayrım yapar. Ona göre her varlığın kendine özgü işlemi vardır.

“Hiçbir varlık kendine özgü işleminden yoksun olmadığı için, kendine özgü işlemle bir ilişkiyi ortaya koymasına göre, şeyin özünü gösteriyor gibi görünmektedir. Oysa nelik (quidditas) adı tanımla gösterilen şeyden alınmıştır; ama öz, varolanın kendisinde varlık kazanmasını sağlayan şeydir” (1989:260).

Aquinas burada sözü geçen “öz” kavramının eski Yunanlıların *ousia* dedikleri şeyle aynı olduğunu belirtir (1989:262). O, mutlak anlamda ve asıl biçimiyle tözlere varlık diyor. İlk ve yalın töz ise Tanrı’dır. Bileşik tözlerde ise biçim ve madde söz konusudur. Biçim ve madde “insandaki beden ve ruh gibi görünür” (1989:260). Ne var ki bileşik tözün varlığı sadece biçim ya da madde değil, her ikisidir de. İnsanın ruh ve bedenden olduğunu söyleriz, ancak “bu iki şeyden bir üçüncü şey kurulduğunda, bu artık ikisinden hiçbirini değildir.” Bu nedenle, insan ne ruhtur ne de bedendir (1989:266). Bu ikisinden bir üçüncü ortaya çıkmıştır, bunun adı da insandır.

İnsanı insan yapan şeyle, sözgelişi akulla, insanın özünü oluşturan şeyin aynı olmadığını vurgulayan Aquinas, insanın özü dediğinde hem maddeyi (bedeni), hem de biçimi (ruhu) örtük bir biçimde içeren bir bütünü (insanı) göstermek ister. Oysa insanı insan yapan şey, (Aquinas buna bir anlamda “insanlık” da diyor), “insan olarak insana ait şeyi içerir, her türlü madde belirlenimini dışta bırakır” (1989:268). Bu yüzden Aquinas, teoloğun insan doğasını ruhla ilgisinde göz önüne aldığını belirterek (1948:280) bir bakıma bu tutumu eleştirir. Elbette “ruh insan doğasının parçasıdır”, ama insan doğası değildir. “İnsan ruh aracılığıyla anlaşılır” (1948:284-285), ancak insan doğası sadece ruh diye anlaşılamaz.

Peki Aristoteles’in ve Aquinas’ın yukarıda aktardığımız görüşleri ile “kölelik” ve “bir uzvun kesilmesi” arasında nasıl bir ilgi kurulabilir? Aquinas’ın insan doğası üzerine söylediklerinin “bir uzvun kesilmesi”yle nasıl bir ilgi kurulduğu açık değildir. Onun söyledikleri belli bir toplum düzeninde, belli bir suça karşı verilen cezayla ilgili olabilir. Ancak bunu aynı rahatlıkta Aristoteles için söylemek biraz zordur.

Aristoteles’in kölelik ile ilgili söylediklerini *Politika* adlı yapıtında buluyoruz. Aristoteles bu yapıtında –ve başka yapıtlarında da- sık denebilecek bir biçimde “doğası gereği” terimini kullanır. Örneğin *Metafizik* “bütün insanlar doğası gereği (doğal olarak) bilmek ister” sözüyle başlar. *Politika*’da ise “insan doğası gereği politik bir hayvandır” denir (1253a). Aristoteles’in insan doğası ile kölelik hakkında söyledikleri arasında ilgi kurulmasına yol açan ifadeler vardır. Aristoteles’e göre “kimi insanlar

doğası gereği özgür kimileri ise köledir ve köleler için kölelik etmek hem uygun hem de doğrudur” (1255a). Burada dile getirilen ile ruh üzerine söyledikleri arasında elbette bir ilgi kurulabilir. Aristoteles’e göre, ruh iki kısma ayrılıyordu; biri akıllı yan diğeri ise akıldan yoksun yandı. Ne var ki, bu söylenenden bütün *insanların* aynı olacağı anlamı çıkmaz. Çünkü, insanların farklı özelliklerinin olduğunu biliyoruz. Bu yüzden farklı devlet ve hükümet biçimleri var. Mutluluk en yüksek iyi, ama farklı insanların farklı yollarla ve farklı araçlarla mutluluğu araması, farklı yaşam biçimlerini ve farklı hükümet biçimlerini ortaya çıkarır (1328a40-1328b).

Aristoteles ruhun iki yanına göre insanları iki türe ayırır gibidir. Çünkü, “canlı varlıklar ruh ve bedenden oluşur, birisi doğası gereği kural koyan, ikincisi ise tabi olandır” (1254a30). Bu şu demeye gelebilir: akıllı yan egemen olursa insan özgür, akıldan yoksun yan egemen olursa insan köle olur. Özgür insan kural koyar, köle insan ise özgür insana tabi olur. Özgür ya da köle olma yaşam biçimleridir, birbirinden farklı olan kişilerin yaşam biçimleridir. Yukarıda da söylendiği gibi, ruhta olup bitenlere nasıl ki kişi açısından bakılıyorsa, burada da kişi açısından bir bakışın olduğu söylenebilir.

Hem Aristoteles’de hem de Aquinas’da insan doğası değişmezdir. Ama bu değişmezlik ne davranış biçimi, ne bencillik ne de saldırganlıktır. Her iki filozof da insan doğasının ontolojinin konusu olduğunun farkındadır. Aranan “doğa” diye bir şey olduğundan değişmezliği zaten içermektedir.

İnsan doğasının değişebilirliği ya da değişmezliği “insan doğası iyi midir yoksa kötü müdür?”, “insan özgür müdür yoksa belirlenmiş bir varlık mıdır?” soruları çerçevesinde tartışılmaktadır. Bu sorular, özellikle özgürlük ve belirlenmişlik felsefenin en eski ve geleneksel problemlerinden birini de oluşturmaktadır.

1.2.1. İnsan Doğasının “İyi” ya da “Kötü” Olması

İnsan doğası hakkındaki kimi görüşlere göre insanın iyi olmadığı ya da “kötü” olduğu inancı en eski inançlardan biridir ve 19. yüzyıla kadar Batı dünyasında en geniş

bir biçimde kabul görmüştür (Mitchell 1972: 339). Daha önce de söylendiği gibi, insan doğasının “kötü” diye adlandırılmasında Augustinus aracılığıyla felsefi temele oturtulmaya çalışılan, Hristiyanlığın “ilk günah” öğretisi etkili olmuştur. Bu nedenle Augustinus’un bu konuda neler söylediğine bakmak uygun görünüyor.

Augustinus’a göre “bütün doğa iyidir, çünkü bütün doğanın Yaratıcısı olabilen en büyük iyidir. Ama doğa, onun Yaratıcısının olduğu gibi en büyük ve değişmez iyi değildir” (12)¹. Aslında Augustinus’ta insanı da tanrı yarattığından, insan doğası kendinde iyidir. Ne var ki, “kendinde iyi olan bir insan doğasından, hem iyi hem de kötü bir isteme çıkabilir” (15). Kötülüğün nedeni, değişmez iyi olan Tanrı değil, değişebilir iyi olan bir varlığın istemesinin bozukluğudur (23). İnsan bir varlık olarak kendinde iyidir, ancak günah işledikten sonra cezalandırılmıştır. Kendi günahına kendi tabi olmuştur. İlk günahı işleyen “tek bir insan aracılığıyla, günah dünyaya² girmiş ve günah aracılığıyla da ölüm girmiştir; ve böylece ölüm tüm insanlarda etkili olmuştur, çünkü tüm insanlar günah işlemiştir” (26).

Hristiyanlık öğretisi gözönüne alındığında, Tanrı tarafından yaratılan insan günah işlemiştir ve Tanrı’nın verdiği özgür istemesini yanlış kullanmıştır. İnsan iyiyi değil kötüyü seçmiştir ve böylelikle doğası bozulmuştur. Kutsal kitapta yazan hikayeye dayalı İlk Günah öğretisine göre Adem ve Havva yersel “Cennet Bahçesi”nin tüm güzelliklerinden faydalanıyorlardı. Ama yasak ağacın meyvesini yedikleri için Tanrı tarafından cennetten uzaklaştırıldılar. Bu ilk günah, insanlığa tüm hastalıklar ve acılar sıçramıştır. İlk günah, insanın kendi doğasının bir işareti olarak insan üzerine damgalanmıştır (Settanni 1991:43). Böylece beğenmişlik, saldırganlık, düşmanlık bileşkesi insanda asli olmuştur ve hiçbir zaman değişmeyecektir.

¹ Burada verilen numaralar, Augustinus’un *Handbooks on Faith, Hope and Love* adlı yapıtının madde numaralarıdır.

² Augustinus “dünya” sözcüğüyle “tüm insan ırkını (race)” kastetmektedir (26).

İnsan doğasının kötülüğü, insanda görülen saldırganlık, bencilik gibi özelliklere gönderme yapılarak gösterilmeye çalışılır. Bu tür anlayışlar temelini sadece dinden değil biyolojiden de almaktadırlar. Saldırganlık ve bencilik gibi özellikler biyolojik yapıya dayandırılır ve kalıtımın ürünü olarak gösterilir. İnsan söylendiği gibi genlerinin ve kromozomlarının ürünüyse, kötülüğü değiştirmesi mümkün olamayacaktır (Settanni 1991:5). Sözgelisi dinsel bir etkiyle, “insan doğasının yeterince iyi olmadığı” kabul edilerek, sosyalizmin hiçbir zaman insana yararlı olamayacağı biçiminde yorumlar yapılır. Yeterince iyi değildir, çünkü “insanlık İlk Gûnahtan dolayı suçlanmıştır.” Bu bakımdan, sosyalistlere, gelecek toplumun planlarını yaparken bunu dikkate almak zorundadır gibi bir uyarı yapılır (Morland 2003:2). Hobbes’un görüşlerini ele aldığımız zaman da görülebileceği gibi, burada insan doğası ile toplum yapısı arasında doğrudan bir bağ kurulur. Bu bağın kurulması değil ama varolan toplum tipinin dışında bir başka toplum tipinin insan doğasına uygun olamayacağı düşüncesi sorunlar yaratır. Böyle düşünüldüğünde, genellikle varolan toplum tipi meşrulaştırılmak istenmektedir.

Günlük tartışmalarda da sıklıkla “insan böyledir işte”, “insan doğası sadece budur”, “insan işte böyle bir doğaya sahiptir” gibi ifadeler duyarız. Bu tartışmalarda insan doğasına gönderme yapıldığında, o durumda yapılacak başka bir şeyin olmadığı yollu açıklamaların yapılması söz konusudur. Günlük tartışmalarda, genellikle örtük olarak, insan doğasının “iyi” ya da “kötü” olduğu yolunda bir anlayışın olduğu söylenebilir. İnsanın yapabildiği ya da yapamadığı şeyleri açıklamadaki kullanımıyla, insan doğası denilince “bir güç ya da bir iç karakterin var olduğu” anlatılmak istenir (Degler 1991:4). İnsan davranışları insan doğasına gönderme yapılarak açıklanmaya çalışılırken, davranışlar çoğu zaman “kalıtsal biyoloji”ye dayandırılmak istenir: “böyle davranıyoruz, çünkü böyle yaratıldık” (Gould 2000:255). Bu tarz kaçamak açıklamalar, insan doğası hakkında kaba bir yüzeyselliğin olduğunu da gösteriyor.

İnsan doğasının kötü olduğu anlayışının tersine, iyi olduğunu öne sürenler de vardır. Örneğin Abraham Maslow ve Ashley Montagu gibi düşünürler, insan doğasının temelde paylaşımcı ve iyi olduğunu söylerler. Maslow’a göre insan içgüdüsel olan

özel bir iç doğaya sahiptir. Ne var ki, insanın içsel doğası zayıftır ve bu bakımdan kötü bir çevre tarafından bastırılabilir, ancak canayakın (congenial) bir çevre tarafından da işlenebilir ve geliştirilebilir. İnsanın “en derin tarafları” pek çok bakımdan iyi ve güzeldir. İnsan doğası kötüye kullanıldığında ya da ona aldırılmadığında, psikolojik olarak hasta ya da ufalmıştır. En kötü insan davranışı bile öğrenme yetisinin sonucudur. İnsana kendi doğasına uygun olmayan davranış öğretilebileceği gibi, uygun davranış da öğretilir (Mitchell 1972: 280-281).

Maslow’a göre içgüdüsel, asli, verilmiş olan özel bir iç doğaya sahibiz. Maslow, bu özel iç doğaya içgüdüsel temel gereksinimleri, kapasiteleri, yetenekleri, anatomik donanımı, psikolojik ya da mizaçtan gelen kalıntıları, doğuma ait olan ya da olmayan hasarları dahil ediyor (1972:303). Ona göre günümüzde insanın kapasiteleri, potansiyelleri ve amaçları kavrayışında böyle bir değişimin ortasındayız. İnsan felsefesi (insan doğası, amaçları, potansiyelleri, yapabilirlikleri) değiştiği zaman, sadece siyaset, ekonomi, etik ve değerler, kişilerarası ilişkiler ve tarih değil, eğitim felsefesi, psikoterapi ve kişi gelişimi de değişir (1972:302).

İnsan doğasının iyi ya da kötü olduğu biçimindeki anlayışlar için burada birkaç şey söylenebilir. İnsanın “düşmüş” olduğu biçimindeki öğretinin doğru değerlendirilmesi için öncelikle belirtilmesi gereken şey, “düşme” denilen şeyin belirli bir tarihsel olay olmadığıdır. Adem ve Havva hikayesi, yılan ve elma gibi figürlere yer veren “ilk günah” öğretisi ve onun uzantısı olan “düşme” denilen şey, tarihsel anlatı değil bir mitedir. Bu mite elbette inanlar vardır ve olacaktır da. Bu mitlerin yapmaya çalıştıkları temellendirmeler bir yana, insan doğası denilen şey “iyi” ya da “kötü” diye nitelendirilecek bir şey değildir. Kaldı ki, tüm insan davranışlarının “kötü” (ya da “iyi”) olduğu söylenebilir mi?

Acaba insan doğası iyi ya da kötü diye ele alınarak, insan doğası etrafında süren sorunlara bir çözüm getiriliyor mu? Yoksa bir soruya yanıt aranmıyor da, inanmak istedikleri şeyi, yani bütün insanların kötü olduğunun doğrulanmasını mı istiyorlar? Bu tür tartışmalarda her ne kadar insan doğası iyi ya da kötü diye

adlandırılıyorsa da, iyi ya da kötü olan şeyin davranış ya da eylem biçimleri, olayların sonuçları olduğu söylenebilir. Davranış biçimleri ya da olayların sonuçları ise insan doğasına dayanılarak açıklansa bile, bunlar insan doğası denilen şeyle aynı değildir. Öyle anlaşıyor ki, bu türden tartışmalarda insan doğası ile insanın yapıp etmelerinin ürünleri, sonuçları arasında bir ayırım yapılmıyor.

1.2.2. İnsanın Belirlenmişliği ya da Özgürlüğü

Belirlenimcilik, özellikle fizik biliminde ortaya atılan ve günümüzde artık modası geçmiş düşüncelerden biri olmasına rağmen, insan bilimleri alanında bugün bile taraftar bulmaktadır. Belirlenimciliğin fizik alanından insan bilimleri alanına geçişi biyoloji, fizyoloji sayesinde olmuştur. Örneğin, fizyolojinin kurucusu olarak görülen Bernard, canlı organizmaları “kurucu öğelerinin fiziksel-kimyasal özellikleri nedeniyle zorunlu olarak çalışan bir makine” diye görmüştür (Capra 1989:121). Bu türden anlayışların kaynağı, yani katı mekanist fizyoloji anlayışı en güçlü biçimini 18. yüzyılda, La Mettrie’nin *İnsan, Bir Makine* adlı eserinde bulmaktadır.

Biyolojik belirlenimcilere göre, insan doğası genlerimizle sabitlemiştir. Bütün insan davranışları belirleyiciler (genler) zinciriyle yönetilir (Lewontin, Rose and Kamin 1984:6). İnsanın durumunu açıklamanın abc’si “insan doğasını değiştiremezsin” sözüdür (Lewontin, Rose and Kamin 1984:11). Biyolojik belirlenimcilik günümüzde yerini kültürel belirlenimciliğe bırakmıştır. Ancak, kültürel belirlenimcilik biyolojik belirlenimcilikten çok da farklı değildir.¹

İnsan doğası değişmezdir denilirken, bu değişmez olma bir “makine” olmayla aynı görüldüğünden, insanın bir makine olmasının karşısına özgür varlık olması konmuştur. İnsanın özgür olma olanağı, insan doğasının değişebileceği anlamında düşünülmektedir. İnsan özgürse, çevreyi değiştirebilir ve çevre tarafından değiştirilebilir. İnsanın çevre ile karşılıklı ilişkisi, insan doğasında bir değişim

¹ Kültürel belirlenimciliğin savlarına 2.Bölüm’de yer verilmiştir.

üretecektir. İnsan özgür değil, durağan bir makine gibiyse, makinelerin değişmediği ortak bir gözlemdir. İnsan doğasının değişmediğini öne süren pek çok düşünür için insan bir makinedir (Settanni 1991:41) ya da insan doğasının değişmez olması, kimilerini onun makine olduğu inancına götürmüştür. Acaba bu değişmezlik, insanın bir makine olarak görülmesi anlamına gelir mi?

İnsan doğasının değişmezliği söz konusu edildiğinde, ‘o zaman insan özgür değil, belirlenmiş bir varlık’ olarak görülmektedir. Burada, insan doğasının değişmezliği, insanın belirlenmiş, sabit bir varlık olduğu biçimine dönüştürülmektedir. Böyle bir dönüşümü varoluşçularda görmek mümkündür. İnsan, varoluşçulara göre, özgür bir varlıktır, o zaman bu özgürlüğün mantıksal sonucu olarak, insanın kapasitesi kendini değiştirmek olur. Bunun sonucu olarak da “insan çağdan çağa değişir” diye düşünülmektedir.

Burada kısa da olsa, bu dönüşümün daha iyi görülebilmesi için Sartre’ın görüşlerine bakılabilir. Sartre özellikle Diderot’nun, Voltaire’in, Kant’ın görüşlerine karşı çıkar ve “insan doğası, bu insancıl kavram herkeste bulunur” düşüncesini yanlış bulur. Bu düşüncenin 18. yüzyıla ait olduğunu belirten Sartre’a göre, “herkes evrensel insan kavramının özel bir örneği” diye görülemez. Çünkü,

“Kant bu evrensellikten şu özelliği çıkarır: orman adamı da bir burjuva ile aynı temel nitelikleri taşır, aynı tanıma, aynı kanunlara uyar. ... Burada dahi insanın özü, doğada karşılaştığımız bu tarihsel varoluştan önce gelir” (1990:63).

Sartre’a ve genel olarak varoluşçulara göre, “varoluş özden önce gelir.” Sartre bundan, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemeyeceğini anlar. Başka deyişle, “önceden belirlenmiş, donmuş” bir varlık yoktur. Çünkü, önceden belirlenmiş, donmuş bir varlık açıklanamaz (1990:71). Varoluş özden önce gelir demek “ilkin insan vardır, yani insan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya çıkarır” demektir (1990:63). Bu nedenle, “...özgürdür kişiöğlü ve üzerine

yaslanabileceği bir insan doğası yoktur” (1990:78). Sartre burada tür olarak insandan değil kişiden söz etmektedir. Ama aynı yapıtında birkaç sayfa sonra, “insan için değişmeyen bir zorunluluk varsa, o da şudur: dünyada yaşamak, bir iş görmek, başkaları arasında bulunmak, ölümlü olmak” (1990:86) derken, bu defa da tür olarak insandan söz etmektedir. Sartre’ın insan ile kişi arasında bir ayrım yapmadığı bir yana, değişmez insan doğası dediğinde de donmuş, verilmiş, belirlenmiş bir şeyi anlar.

Sartre’ın insan doğasının değişmezliğine karşı çıkmasının temel nedeni, belki de en temel nedeni Hristiyanlık öğretisidir. Çünkü, yukarıda da söylendiği gibi, Hristiyanlık da insan doğasının değişmezliğinden söz eder. Tanrı’nın yarattığı türlerin değişmez olduğu anlayışı Hristiyanlık öğretisinde bulunmaktadır. Sartre’ın bu öğretiye karşı olan düşüncesi, “insan özgür olmaya mahkumdur, zorunludur” ifadesinde açığa çıkmaktadır. Onun bununla anlatmak istediği, insanın yaratılmamış olmasıdır. “Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık yaptıklarından sorumludur” (1990:72). “Kavrayacak, tasarlayacak bir tanrı olmayınca, insan doğası diye bir şey de olmaz bu durumda” (1990:63-64). Sartre’ın Hristiyanlığın insan doğası anlayışına karşı çıkışının haklı yanları olabilir, ama bu, 18. yüzyıl düşünürlerinin ortaya attıkları görüşlerle Hristiyanlık anlayışının aynı olduğu anlamına gelmez. Bu durum 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının görüşlerine bakıldığında daha iyi görülecektir.

İnsan doğasının değiştiğini öne sürenlere göre bu değişim tarih aracılığıyla olmaktadır. İnsan doğasının değişiyor olmasından, insanın aktif bir varlık olduğu ve kendi dış çevresini de etkileyebileceği anlaşılır. Bu tür bir varlık özgürdür de. Ama insan sadece daha ileri bir makineyse doğası değişmez, çevresini değiştirmek için hiçbir şey yapmaz. İnsan sabit bir kalıtımla sınırlanmış varlıksa kazanımlarını uzun bir üretim aracılığıyla ve eğitimle kazanmış demektir (Settanni 1991:4). Bu uzun üretim aracılığıyla kazanımların elde edilmesi evrim düşüncesiyle paralellik gösterir.

1.3. EVRİM KURAMI VE İNSAN DOĞASI

Evrım kuramı, biyoloji alanında 19. yüzyılın en büyük devrimlerinden biri olarak görölmektedir. Evrim düşüncesini sistemli bir biçimde ilk ortaya atan düşünürün Lamarck olduğu genel kabul görmektedir. Ancak bu kuramın yaygınlık kazanmasını, geniş çevrelerce tartışılmasını sağlayan Charles Darwin'dir ve evrim kuramı denilince ilk akla gelen isim de odur.

Elbette burada evrim kuramı enine boyuna tartışılmayacak, sadece, bu kuramla insan doğası arasında kurulan ilgi gösterilecektir. Bu bakımından, Darwin'in bu konuda öne sürdüğu hangi görüşlerle insan doğası arasında bağ kurulduğuna bakılacaktır. Çünkü evrim kuramının savunucuları, görüşlerini Darwin'e dayandırdıklarını, "insan doğasının yoğrulabilirliğini", dolayısıyla değıştiğini bize gösterenin Darwin olduğunu öne sürmektedirler (Degler 1991:5). Evrim kuramcıları türlerin, uzun ve aşama aşama dönüşerek soy aracılığıyla bir öncekinden ortaya çıktığına inanmaktadırlar (Kottak 2001:115). Santayana'nın dile getirdiğı başka bir iddiaya göre de, evrim kuramıyla birlikte insan doğasının değışmezliğini öne süren "geleneksel görüş"ün etkisi kırılmıştır (1953:74).

Darwin *Türlerin Kökeni* adlı yapıtında, insan kavramından, insan denen türden uzak durmaya çabalamıştır. Darwin bu kitabının sonlarında, yapılan araştırmalarla, gelecekte "insanın kökeni ve tarihi daha da aydınlanacaktır" demektedir (1996:550). *Türlerin Kökeni*'nde Darwin, aynı türden bireylerde, bazen beden yapısını, bazen hücrelerini değışikliğe uğratan çeşitli etkenlere (çevre, beslenme, vb. değışiklikleri) bağlanabilecek birtakım çeşitlenmeler görüldüğünü söyler. Burada sözü edilen bireyler, hayvan ve bitki türlerinin bireyleridir. Ona göre "hayvanlar ve bitkiler pek az ve pek yavaş da olsa değışiyor" (1996:531).

Türlerin Kökeni'den 12 yıl sonra yayımlanan *İnsanın Türeyişi* adlı yapıtta insanın evrimine, "kökeninin nereden geldiğine" (2002:12) yer verilmiştir. *Türlerin Kökeni*'nde olduğu gibi, bu kitapta da "değışme" kavramına vurgu yapılmaktadır.

Darwin'e göre "koşulların değişmesinin bir etki yaratacağı, hatta bazan her çeşit organizma üzerinde önemli bir sonuç doğuracağı yadsınamaz." Koşulların değişmesiyle organizma "bir dereceye kadar biçimlenmeye elverişli (plastic) bir duruma gelir" (2002:49). Darwin'in görüşünde insan hem beden hem de zihin bakımından değişmeye uğrar. Ama insanlar ve hayvanlardaki değişme "aynı genel yasalara bağlıdır" (2002:71). Yine de insanı hayvanlardan ayıran kimi özellikler vardır.

Darwin'e göre insanın ayırdedici özelliği "ahlaki bir varlık" olmasıdır. "Ahlaki bir varlık olarak sınıflandırılacak tek varlık insandır." İnsanın "davranışları onaylama ya da onaylamama yeteneğinde olan bir varlık" (2002:158) olması, "bilinçli" bir varlık olduğunu gösterir (2002:161). İnsanda davranışların onaylanması ya da onaylanmamasının dayanağı ise sempati'dir. Darwin'e göre sempati bir içgüdüdür (2002:151). Darwin bu yapıtında, insanın ayırıcı özelliklerinden bazılarının "doğal seçim" yoluyla kazanılmış olduklarını göstermeye çalışır (2002:85). Bilindiği gibi, evrim, doğal seçim yoluyla işler ve doğal seçim yaşam mücadelesinde uygun olanların (türün, bireylerin) ayakta kalmasını ifade eder.

Darwin, "türlerin neden bu kadar çeşitlilik gösterdiğine, türlerin *nasıl* değiştiğine dair yeni bir görüş" getirmek ister. O, kuramında, "yeryüzünde yaşayan türlerin neden bu kadar çeşitlilik gösterdiğini açıklamaya" çalışır. Bu açıklamayı da "bu türlere gelinceye kadar nelerin nasıl olup-bittiğini ortaya koyarak yapar" (Güzel 1988:52).

Evrin kuramı, biyoloji alanıyla sınırlı kalmamış, sosyoloji, psikoloji, antropoloji ve felsefi antropoloji gibi alanlarda etkili olmuş ve etkili olmaya da devam etmektedir. Sözgeleşi toplumsal alanda insanların her yerde rekabet halinde oldukları ya da mücadele ettikleri düşüncesi Darwinciliğin bir etkisi olarak yorumlanabilir. Evrin kuramının bu alanlara temel etkisi ve Darwin'in kuramında öne sürdüğü şeyle insan doğası arasında kurulan bağ, türlerin değiştiği düşüncesidir. Türlerin değiştiği düşüncesi, bir yanıla Newton'un mekanist fiziğinin etkilediği mekanist yaşam anlayışına bir karşı çıkışı da beraberinde getirmiştir. Mekanist yaşam anlayışı ise en

başta insanın belirlenmiş bir varlık olduğunu, dolayısıyla doğasının belirlenmiş olduğunu iddia eder. Evrim kuramının savunucuları Darwin'den, aslında her dönem sihirli bir kavram olan "değişme" kavramını almıştır. Bu yüzden de değişme kavramı, mekanizm ve belirlenimcilik kavramlarının alternatifi olmuştur.

Bu sihirli kavramın yardımıyla, insan doğasının değişebildiği, biyolojik gelişmeye dayalı olan tarihsel gelişmesinin bir ürünü olduğu öne sürülmektedir. Biyolojik ve tarihsel gelişme dışında, insan doğasının yeter derecede anlaşılamayacağı da bu türden anlayışların -ve genellikle genetikçilerin- temel düşüncesini oluşturmaktadır (Dobzhansky 1959:76).

Bu kuramın savunucularına göre, Darwin'in görüşünde insan, doğanın bir parçasıdır ve evrim sürecinin ürünlerinden biridir. İnsan bir hayvan türünden ya da memeli bir hayvan türünden öte bir şey değildir (Degler 1991:5). Hayvanda olduğu gibi, insan yaşamı da evrim güçlerinden etkilenmektedir. Yine kimilerine göre insan doğası hayvanın doğasından farklı değildir (Mitchell 1972:68). Evrim sürecinde en etkili olan ise biyolojik yapıdır. Bu türden düşüncelerde biyolojik temel çok etkili görüldüğünden, değerlerin de bu temellere dayandığı düşünülmektedir (Dobzhansky 1959:79).

İnsanın evrim güçlerinden etkilenmesi kimi zaman farklı yönlere götürülmüştür. Sözgelisi, "insanın biyolojik doğası diğer canlı türleri gibi biçimlenir" (Dobzhansky 1959:76) düşüncesi bu görüşün açık bir ifadesidir. Bu biçimlenme, insanın genetik yapısıyla ilgilidir. Ancak kimi zaman insanda genetik bir devamlılık olduğu, aslında Homo Sapiens'in genetik yeteneğinin, Taş Çağ'ından beri çok az değişmiş olduğu; kimi zaman ise evrim aracılığıyla genlerin de değiştiği öne sürülmektedir (Trigg 1999:193). Genetik devamlılık söz konusu olduğunda, bu devamlılık psikolojik sınırları da belirlemektedir. Üstelik kültürel ve teknolojik gelişmenin sınırları da insanın biyolojik sınırlarını oluşturan genetik yapısıyla belirlenmiştir.

Darwin'in öne sürdüğü ve insan doğasıyla bağ kurulan düşüncelerden birisi de, türlerin çevresel faktörlerden etkilendiği ve bu etkiye bağlı olarak değiştiği düşüncesi olmasına karşın, yukarıda söylenenlere bakılırsa, bu defa da insanın genetik olarak belirlenmiş olduğu ortaya çıkıyor. Dolayısıyla, belirlenimciliğe karşı çıkan evrim savunucuları, bir başka kılıkta da olsa, belirlenimciliği savunmaktadır. Toplum kuramcılarının, insanın toplumsal ve siyasal açıdan gelişmesi için biyolojik açıklamalara başvurmaları da bu belirlenimciliği göstermektedir. Örneğin Herbert Spencer'den sosyobiolog E.O.Wilson'a kadar sosyal kuramcılar doğal ayıklanmanın ve genetik rekabetin, insan davranışının en önemli özelliklerini belirlediğini söylemektedirler (Kirk and Herron 1999:4).

Belirlenmişliğin sınırları bununla kalmaz. İnsan doğasıyla ilgili yeni biyolojik bir kuram geliştiren sosyobiolog Dawkins'e göre "bizler yaşamkalım makineleriyiz, genler adıyla bilinen bencil moleküllerini körükörüne korumak için programlanmış robot araçlarız." Bilebildiğimiz evrenin en karmaşık ve en mükemmel tasarlanmış robotları (Dawkins 2001:5-6) olsak da sonuçta insan makinedir. İnsanda genler asli (inherit) olduğu için, davranışlar genetik yatkınlıklara göre açıklanır. Genetik yatkınlıklar insanda bütün bütüne programlanmış olmasa da, dürtülerimiz, davranışlarımız, elbette saldırganlığımız, bencilliğimiz temelini genetik yapıda bulur. Bu yüzden, insanın bencilliği genin bencilliğine dayanır; insan davranışlarında genlerinden dolayı bencil olur (Dawkins 2001:11). Dawkins gibi sosyobiologlar her ne kadar insanda farklı özellikler görseler de, genetik belirlenimciliğin sınırları içinde kalırlar.

Ne var ki bu sınırlamalar ve belirlenmişlikler kimi sıkıntılara yol açmaktadır. Çünkü, insan her ne kadar memeli hayvan olsa da, aynı zamanda toplumsal bir hayvan olarak da görülmeye başlanmıştır. İnsanın toplumsal bir varlık olarak kabul edilmesi, evrimin yanında başka etkenlerin de var olduğu düşüncesine götürmüştür. Bu yöndeki bir görüşe göre, evrim ister istemez oluşan bir şeydir, ama insanın sıradışı olan bir yönü de vardır. Bu yönü tek bir sözcükle ifade etmek gerekirse ona "kültür" denilebilir. İnsanların "yalnızca kısa-vadeli bencil çıkarlar yerine uzun-vadeli çıkarları

yeğleyebilecek beyinsel donanımı vardır.” Bu yüzden “doğumda devraldığımız” bencil genleri yenebilecek gücümüz, yani “bilinçli öngörü”müz vardır (Dawkins 2001:325). Bu bilinçle “kendi bencil genlerimizin ne istediğini anlayalım; böylelikle, en azından onların tasarımlarını bozabiliriz. Bu, başka hiçbir türün cesaret edemeyeceği bir şeydir” (Dawkins 2001:12). İnsansal evrim alanında beyin, beden ve kültür aynı anda birbirinin etkisi altında gelişir. Biyolojik yapı ve işlevin, zorunlu bir biçimde, bir bütün olarak biraradalığı beden, beynin ve kültürün bu evrimle birbirine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır (Dubas 1968:105). Bu türden görüşlerin ortak kanısına göre, insanda bazı öznelilikler zaman içinde başka özneliliklerden daha sürekli olsa da, insan doğası “biyolojik sürecin olduğu kadar, kimyasal ve çevresel süreçlerin yorumlanmasının ürünüdür” (Freeden 1991:61).

Bu düşüncelerin sonucu olarak, insan hem biyolojik sınırları olan, yani genleriyle belirlenmiş bir varlıktır, kendi doğasının biyolojik belirleyicilerince zorlanır, hem de özgür tercihler yapabilen bir varlıktır (Dubas 1968:106). İnsan hakkındaki bu türden tasarımlar, düşünürleri, insan doğasının iki tamamlayıcı yönüyle -özgür isteme ve belirlenimcilikle- ele alınmadan tam anlamıyla anlaşılamaz olduğu düşüncesine götürmüştür. Bütün bunların yanında, insan yaşamının ayırtedici yönlerinden biri olarak, yalın biyolojik itkileri aşmaya eğilimli olması gösterilmektedir. İnsanın böyle bir eğilimi olması, biyolojik zorunluluğu olmayan ve yaşama bile karşı olabilen şiddetli istekleri olduğunu ve varoluş sürecini dönüştürdüğünü gösteriyor.

Genlerin ne tür bir rol oynadığını anlama, insan doğası için anahtarın biyoloji(zm)de yattığı anlayışına götürmüştür. Genetik program bulunursa insan doğası, insan doğası ortaya konulunca davranışların nedenleri de bulunmuş olacaktır diye düşünülmektedir. İnsan davranışını anlamamanın en iyi yolu “insan beyninin yapısını” ortaya koymaktır. İnsan beyninin yapısı da genler ya da beynin gelişmesine kılavuzluk eden genetik programla en temel düzeyde anlaşılabilir (Dupré 2001:21). İnsan doğasıyla ilgili bu anlayış “mutlak biyolojik belirlenimcilik” diye adlandırılmaktadır (Douglas 1989:308). Ancak, insan doğası denilen şey sadece genetiğe göre anlaşılabilir mi?

İnsanın biyolojik sınırları zorlayan ya da onları aşmaya eğilimli bir varlık olarak görülmesi bile, insan doğasının sadece genetiğe göre anlaşılamayacağını göstermektedir. Genetik yapıyı insanın “doğuştanlık”ı ile açıklayan görüşler, insanın eğitilebilen (ve eğiten) bir varlık olduğunu gözardı etmiş görünüyorlar. İnsanın eğitimle kazandığı özellikleri yok sayılıyor. Kazanılan özelliklerin “biyolojik olarak iletilmediği” yine biyologlarca kesin bir dille ifade ediliyor. Sözgelisi “kültür” denilen şey bir kuşaktan diğerine geçiyor, ama bu “öğretim ya da örnek alma yoluyla” oluyor (Woods-Grant 2001:339). Bunun yanında, evrim kuramının savunucuları Darwin’in eserlerindeki amacını gözden kaçırmaktadırlar. Darwin *Türlerin Kökeni*’nde insan kavramından bile uzak durmuş, *İnsanın Türeyişi* adlı yapıtında ise biricik amacını şöyle dile getirmiştir: Bütün öteki türler gibi, insanın da daha önceden yaşamış herhangi bir biçimden türeyip türemediğini; onun gelişmesinin tarzını; insan ırkları adı verilenler arasındaki farkların önemini incelemek. Darwin’in bir diğer amacı da “insan ile üst memeliler arasında zihinsel yetenekleri bakımından temel hiçbir fark bulunmadığını göstermek”tir (2002:96). Bu amaç dikkate alındığında, Darwin’in biyolojik varlık olarak insanın kökenini, nereden geldiğini araştırmakta olduğu görülür. Darwin, “türlerin çeşitliliğinin nedeninin ne olduğuna, türlerin nasıl değiştikleri sorusuna yanıt arar” (Güzel 1988:51). Başka deyişle Darwin ne “insan nedir?” ne de “insan doğası nedir, ne türden bir şeydir?” sorusuna yanıt vermiştir; onun göstermeye çalıştığı “insanın nasıl insan olduğu”dur.

Darwin’in değil ama Darwincilerin ve genetikçilerin öne sürdükleri pek çok pratik soruna yol açmıştır. Sözgelisi Wilson ve Dawkins gibi sosyobiologlar, genetikçiler “yaşamda kalma mücadelesi”ni genlere dayandırırken, aslında savaşları, eşitsizlikleri ve ırkçılığı meşrulaştırmaya hizmet ediyorlardı. Üstün bir ırk olduklarına inanan Hitler’in iktidar olduğu döneminde genetik çalışmaların yoğun olarak yapılması, ırkçılığın meşrulaştırılmasının açık bir örneğiydi.

1.4.İNSAN DOĞASI KAVRAMINA GÖRDÜRÜLEN İŞLEV

İnsan doğası hakkındaki görüşlerin pratik sonuçlarının olması, insan doğasından şu ya da bu türden bir şeylerin anlaşılmasını önemli kılmaktadır. Başka deyişle, insan doğası kavramının nasıl içeriklendirildiği de büyük önem taşımaktadır. İnsan doğası “tüm hastalıklarımızın kaynağı olarak görülüyorsa”, burada insan doğası kavramının içeriklendirilmesine bakılarak bunun öne sürüldüğü söylenebilir. Ama içerikte bile kavramın belirsizliği sürmektedir. Sözügelşi,

“eski Yugoslavya’da kardeşlerin birbirini boğazladığı savaş, kitlesel işsizliğin yeniden ortaya çıkması, Ruanda’daki katliam gibi kötü olaylarla karşı karşıya geldiğinde bir çok insan böyle şeyleri anlamadıklarını itiraf ederler ve çoğunlukla “insan doğası”na bulanık göndermeler yapma ihtiyacı duyarlar” (Woods and Grant 2001:25)

Savaşların, katliamların kaynağı değişmez olarak görülen insan doğasıdır. Sözde insan doğasında görülen bu değişmezlik, insanlığın hastalıklarının da değişmeyeceği düşüncesine götürmektedir. Siyasal ideolojilerin insan doğası kavramından yararlanmaları da onun içeriğiyle ilgilidir.

Toplumsal yaşamda insan doğası ile politik kurumlar arasında doğrudan ilgi kurulması, bu kavrama gördürülen işlevi önemli, kimi zaman da yaşamsal kılmaktadır. Ne var ki, insan doğası kavramına gördürüldüğü düşünülen işlev hep olumsuzluklarla anıldığından, bu kavramın terkedilmesi gerektiği öne sürülmektedir. İnsan doğası kavramının “çok sık olarak, ardında en insanlık dışı eylemlerin düzenlendiği bir kalkan olarak kötüye kullanıldığı” düşüncesi (Fromm 1993:276), bu kavramın terkedilmesi gerektiğinin temel nedenlerinden biridir.

Bu türden kavramların terk edilmesi gerektiği inancı “kullanılan kavramların insanlar üzerinde kontrol sağlamanın araçlarından biri” olarak görülmesidir (Say 2002:4). Bu yüzden, Batı düşüncesinin “en çok kullandığı referans noktalarından biri

olan “insan doğası” kavramının içeriğinin büyük oranda kültür bağımlı olduğu”, tüm insanlar hakkında bir genelleme olduğu, örneğin belli bir kültürde anlamlı olan davranış biçimlerinin bütün kültürlerle dayatılmasına yardım ettiği söylenmektedir (Say 2003:1). Aşağıda da görüleceği gibi, kavramlara bu türden iş gördürüldüğü doğrudur.

Çağdaş endüstriyel kapitalist toplumlarda statü, sağlık ve erkle ilgili eşitsizlikleri açıklamanın ve bu toplumların “doğal özellikler”i olarak davranışın insani “evrenseller”ini tanımlamanın güçlü yolu biyolojik belirlenimcilik ya da biyolojizmdir. Biyolojik belirlenimciliği savunanlara göre, biyolojik olarak belirlenmiş eşitsizlikler kalıtsal olduğundan kaçınılmaz ve değiştirilemezdir. Onlar, toplumsal eşitsizlikleri her zaman bir talihsizlik olarak görür. Bu eşitsizlikleri düzeltmeye çalışmak aslında “doğaya karşı hareket etmek” olur (Lewontin, Rose and Kamin 1984:7-8). Bu yüzden toplumlarda insanlar arasında görülen eşitsizlikleri düzeltmemek gerekir! Eşitsizliklerin sürmesi için, eşitsizliklerin varolduğu toplum tipini meşrulaştırmanın yolu insan doğası kavramına belli bir içerik yüklemek ve bu kavrama dayanmaktır. İngiliz Ulusal Cephe’sinin “ırkçılık bencil genlerimizin bir ürünüdür” (Lewontin, Rose and Kamin 1984:8) demesi bu bakımdan rastlantı değildir.

Doğrudan doğruya Darwinci doğal seçilimden kendi ilkelerini çıkaran sosyobiyojoloji, kabilecilik, girişimcilik, yabancı düşmanlığı, erkek egemenliği ve sosyal tabakalaşmanın evrim boyunca kalıplanan insan genotipiyle zorla kabul ettirildiğini iddia eder (Lewontin, Rose and Kamin 1984:74). Bu anlayışın bir görünümü 1924’te ABD Kongresinden geçen Doğu ve Güney Avrupalılara göç kısıtlaması getiren kararda görülebilir. Göç kısıtlaması için zihinsel bir test yapılır. Test sonuçlarına göre Slavlar, İtalyanlar ve diğerleri sersemdir/kalın kafalıdır. Sersemlik ise ırksal ya da en azından yapısalmış! Test yapılarak da aslında oluşturulan yasaya “bilimsel” meşruluk verilmiştir. On yıl sonra aynı düşüncelerle zihinsel ve ahlaksal olarak istenmeyenler Auschwitz’te temizlenmeye başlanır. “Nihai Çözüm” artık gaz odalarıdır.¹ Günümüz

¹ Günümüzde farklı biçimlerde “nihai çözüm”ler geliştirilmektedir. Sözgelisi toplumda “cazip” olmayan özellikleri kökünden söküp atmak için üremenin seçmeci bir şekilde denetim altına alınmasıyla insan ırkının “islah edilebileceği”ni savunan öjenik (soyayıtımı) öğretisi, “toplumsal

İngiltere’inde Ulusal Cephe, Fransa’ında Yeni Sağ ırkçılık ve anti-semitizmin doğal olduğunu ve yok edilemeyeceğini öne sürüyor (Lewontin, Rose and Kamin 1984:27). Çağımızdaki bu düşüncelerin mimarlarından ve son dönemin en önemli bilim adamlarından biri E.O.Wilson’dur.

Wilson’un *Sociobiology* adlı yapıtı insan doğası konusunda temel referans yapılan eserlerden biridir. Wilson’a göre “sosyobiyoloji, tüm sosyal davranışın biyolojik temeli üzerine sistematik bir çalışma olarak tanımlanır.” Sosyobiyoloji hayvan toplulukları, onların nüfus yapısı, rol dağılımı ve iletişimi üzerine odaklanmıştır. Ancak bu disiplin, ilk insanın sosyal davranışı ve daha ilkel insan topluluklarındaki düzenlemenin uyum sağlayıcı özelliklerini de ele alır (1975:4). Bu bakımdan insanın davranışları da sosyobiyolojinin konusunu oluşturmaktadır. Sözcüğü saldırı, çok farklı işlevlere hizmet eden çok farklı davranış modellerinin bir karışımıdır. Rekabet, aynı şeyin aynı türün birden fazla bireyi tarafından aktif olarak talep edilmesi anlamına gelir (1975:242-243). İnsan davranışının anlaşılmasında biyolojinin merkezi bir konumu olduğunu iddia eden Wilson, tek bir bilim oluşturmak için farklı disiplinlerden bilginin bir araya getirilmesi gereği üzerinde durur. Wilson evrim biyolojisini doğa bilimleri ile sosyal ve beşeri bilimler arasında bir köprü olarak görür (Bock 2001:306). Bilimler arasındaki bu köprü önemli olabilir. Ne var ki Wilson bu köprüden başka bir yere geçer.

Wilson’a göre insan doğası üzerinde düşünmek için bilimsel evrim perspektifinden bakmaktan başka bir yol gözükmüyor. İnsan anlığı öyle yapılanmıştır ki, seçimleri saf biyolojik bir araçla yapmaya zorlanır (1978:2). İnsanı ve doğasını anlamak, zihin makinesinin içine bakmak evrimsel tarihin izini sürmektir (1978:4). Bunun için elimizde bir anahtar vardır, o da “genetik belirlenim”dir (1978:55). İnsan doğası anlaşılamayacak kadar karmaşık (1978:23) olsa da, bu anahtar kapıyı açacaktır.

sorunların insanlardaki kalıtsal genetik özelliklerinden kaynaklandığını ve bunların gelecek kuşaklar açısından teşkil edeceği sorunları çözmek için ayıklanabileceğini savunur” (Woods-Grant 2001:340). Habermas, öjeniğin ortaya çıkaracağı biyo-etik sorunlara dikkati çeker ve biyo-teknolojik müdahalelerin insan doğasına müdahale ederek onu teknolojileştireceğini söyler (2003:39). Bunun da yaşam açısından ciddi sorunlara yol açacağı ortadadır.

Evrım perspektifinden bakılınca, büyük limbik sistemde nöronların karmaşık düzeni ve hormon koruyucu hücreler vs., insanın duygusal tepkileri ve onlara dayanan genel etik pratikler milyonlarca neslin maruz kaldığı doğal ayıklanmayla önemli bir derecede programlanmıştır. Bunların kaynağını beyinde bulmak ve zihnin evrimsel tarihinin yeniden yapılanması aracılığıyla onların anlamını ortaya koymak bilime düşer (1978:6). Bu bilimsellik(!) bölgeciliği, kabileciliği ve yabancı düşmanlığını milyonlarca yıllık evrimle oluşan insanın genetik yapısının parçası olarak görür. Böyle bir anlayış bir başka Auschwitz'e giden yolu da gösterir.

Öyle görünüyor ki, insan doğası kavramının terkedilmesi gerektiği inancı 20. yüzyılda yaşanan olaylardan kaynaklanmaktadır. 20. Yüzyıl, bilindiği gibi, iki dünya savaşının ve soykırımların yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. İnsanlık tarihi boyunca yaşanabilecek olan en acı ve istenmeyen olaylar bu yüzyılda yaşanmıştır. İnsanın yapıp etmelerinin dayanağı olarak görülen insan doğasının bu yıkımlarda en büyük pay sahibi olduğu düşünülmüştür. Elbette tüm bu yaşananlar ve şu anda da yaşanmakta olanlar, belirli bir *insan tasarımı*na dayanmaktaydı ve dayanıyor da. Sözgelişi Hitler'in, Mussolini'nin ve Stalin'in de insan hakkında belirli tasarımları vardı. Bu tasarımın gereği olarak, insan üzerinde egemenlik kurmak için "insan doğası" gibi bir kavrama başvurmuş da olabilirler. Belirli bir insan tasarımıyla hareket edenler, bu tasarıma uygun kurumlar oluşturarak yapmak istediklerini yapmışlardır. Hatta bu kavrama her zaman başvurulacaktır da.

Ne var ki çağdaş siyasal kurumlar, insan doğasının zorunlu ürünü müdürler? İnsan doğası, belirli sosyal kurumlar başarılı olacak, diğerleri ise başarısız olacaktır gibi bir şeyi garanti eder mi? İnsan doğası kavramına gördürülen işleve baktığımızda, bunun ideolojik amaçlarla yapıldığını gördüğümüzden, bu tür sorular önemli görünüyor. Sözgelişi, yine siyasal alanda,

"kapitalist toplum tipinin ussallığını ve gerekliliğini kanıtlamak için, edinmeciliği, yarışmacılığı ve bencilliği doğuştan insan nitelikleri olarak savunmaya çabalamışlardır. Yaygın olarak, açgözlülük,

cinayet, aldatmaca ve yalancılık gibi istenmeyen insan davranışlarının kaçınılmazlığı kabul edilirken, hor görür bir tutumla “insan doğası”na başvurulur” (Fromm 1993:277).

İnsan doğasının ne anlama geldiği belirlenmeden onun içi doldurulmaya çalışıldığında ve bir de buna bu kavramın ideolojik amaçlarla kullanılması eklenince karşımıza kimi sorunlar çıkmaktadır. Sözgelisi insan doğası kavramının içi doldurulurken onun bencil, rekabetçi vs. olduğu söylenir. Buradan, insan doğasına en uygun toplum biçimi tasarlanır. Amerikan toplumunun bireyci, rekabetçi ve sömürüye dayalı olması da buna dayandırılır. Oysa “Amerikan toplumu rekabetçilikle, sömürüyle ve adaletsizlikle nitelendiriliyorsa, bu nitelikler insan doğasının değil, belirli bir sosyal sistemin ifadeleridir” (Spiro 1994:4).

Sosyal sisteme ya da sistemlere ait ifadeler bir tarafa bırakılarak, saldırganlık ve bencillik insan doğasına yüklenir ve bu kötülüklerin kanıtları olarak 20. yüzyıldaki İki Dünya savaşı, Japonya’ya atom bombasının atılması, Yahudi katliamı gibi tarihsel olaylar gösterilir. Bunlar birer insanlık suçudur; ne var ki, bunların olmasında suçlu doğamız görülmektedir. İster böyle yaratılmış olalım, ister genetik yapımız gereği olsun, insan doğası bencil ve saldırganlık bileşkesidir. Burada yardıma genetik bilim çağrılır. Sözgelisi suç ile genetik arasında bir bağ kurmaya çalışan genetikçiler “bir çok şiddet suçlusunun fazladan bir Y kromozomuna sahip olduğunu” iddia etmiştir. Ama “son yapılan araştırmalar böyle bir bağın yersiz olduğunu gösteriyor” (Woods-Grant 2001:347). Toplumlardan kaynaklanan toplumsal sorunlar olduğu görmezden gelinerek, bu sorunları genetik ya da biyolojik bozukluklara atfetmek, günümüzde moda olan anlayışlardan biri görünüyor.

Düşünürler yüzyıllardır insan doğası üzerine düşünüyor, araştırıyor ve tartışıyor. İnsanı insan olmayandan ayırmaya çalışan kimi düşünürler, dünya imgesini fiziksel, maddi ve “sabit” olarak görmüş ve genellikle yasalar denilen bilimsel ilkeler oluşturmuştur. Bu filozoflar bütün insan davranışlarını açıklamak için katı bir hiyerarşi de tespit etmişlerdir. Bu türden incelemelerin Aydınlanmayla birlikte arttığı hep

söylenegeler. Aydınlanma düşünürlerinin ve yandaşlarının insansal değişmezler aramaları, asli bir insan doğasının varlığını meşrulaştırmış, modern dünya görüşünün gelişmesinde anahtar bir öge olmuştur. Peki Aydınlanmanın bu türden araştırmalar yapmasının sakıncası neydi? Bu sakınca, Aydınlanma düşünürlerinin değişmez insan doğası düşüncesi sosyal adaletsizliği, ırksal eşitsizliği ve refah ayrımcılığı hakkında mantıksal açıklamalar sağlamıştır biçiminde dile getirilir (Kirk and Herron 1999:4-5). Kimi zaman da insan doğası kavramının farklılıklarımızı açıklamaya, eşitsizlikleri haklı çıkarmaya, benzerlikleri sınıflamaya ve davranışlarımızı açık hale getirmeye hizmet ettiği öne sürülür. Böylesi anlayışlara göre, insan doğası Batı düşüncesinin en tartışmalı ve en dogmatik kavramlarından biridir (Kirk and Herron 1999:2).

Aydınlanma düşüncesine yapılan eleştirilerden biri de, Aydınlanmanın, insan doğası dahil olmak üzere, doğanın gizlerini açığa vurmasını beklediği inancını paylaşmış olmasıdır. Aydınlanma, doğanın ve insan doğasının gizlerini nasıl açtığı konusunda tek bir görüşü paylaşmaya da eğilimliydi. (Degler: 1991:123). Aydınlanma düşüncesine karşı çıkılmasının temel nedeni, evren gibi insanın da, doğasının da bir giz olduğu inancıdır. İnsan bir gizdir, çünkü “doğamız karşıtlıklar yumağıdır” ve bu yüzden doğamızı takip eden davranışlarımızda paradoksaldir. İnsan zihni ve kalbi evrenin gizinden daha bilmeceli ve yakalanması zor görülür (Gillis 1956:4-8). Ama Aydınlanma düşüncesinin başta gelen sıkıntısı olarak, başından beri varsaydığı “doğal iyilik” ve “insanın mükemmelliği” ile ilgili kanısı gösterilir. 18. yüzyıl boyunca doğanın gücü genel kabul görmüştür (Degler 1991:4). Bu yüzden, Aydınlanma düşüncesi kendi içindeki çelişkileri aşamamıştır. Üstelik, Aydınlanmanın ürünü olan insan imgesinin olasılıkla hiçbir tarihsel dönemde böylesine tutarsız olmadığı da öne sürülür (Degler 1991:129-130).

Aydınlanma döneminin insan doğasıyla ilgili görüşlerine karşı çıkarak, onu sosyal alanla ilgisinde ele alan Westby, Aydınlanma dönemi felsefi antropolojisinin, geleneksel Hristiyan inancına karşı bir tepki ve mücadele olduğunu söyler (1991:19). Bu felsefi antropolojinin, günümüz sosyolojisi üzerinde çok köklü ve son derece etkili olduğunu belirten Westby, özellikle insan doğası ile ilgili “toplumcul” bir anlayışın

Smith, Ferguson, Hume, Shaftesbury gibi düşünürler arasında iyi bir biçimde temsil edildiğini belirtir. Aydınlanma insan doğasıyla ilgili geleneksel Hristiyan inancına karşı çıkmış ve onu kaldırmıştır, ama kaldırdığı inancın yerine ne konulmuştur? diye de sorulmaktadır. Böyle bir sorunun sorulmasının nedeni, Aydınlanma yüzyılının insan doğası ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerin, aslında kılık değiştirmiş Hristiyanlık inancı olduğunun düşünülmesidir. Kılık değiştirmiştir, çünkü Hristiyanlık inancı “laik bir elbise” içerisinde sunulmuştur (1991:4).

Ne var ki, insan doğası kavramı yanında pek çok kavram da aynı biçimde bir kalkan olarak kullanılmıştır ve kullanılmaya da devam etmektedir. Bir kavramın ideolojik amaçlarla kötüye kullanılıyor olmasından, o kavramın artık kullanılmaması gerektiği sonucu çıkarılabilir mi? Bu kullanımdan Aydınlanma düşünürleri mi sorumludur?¹ Bir kavram farklı amaçlar için bir kalkan ya da kılıf olarak kullanılıyor olmasından dolayı, o kavramın artık kullanılmaması gerektiğini söylemek, en azından “çok güçlü bir ideolojik muhalif karşısına işe yaramaz bir silahla çıkmaya benzemektedir” (Geras 1983:16).

Burada dikkati çeken şey, insan doğasının ne olduğu bilgisel bir sorunken, onun ideolojik işlevine bakılması, soruna politik ve ideolojik bir açıdan yaklaşılmasıdır. Bu türden iddialar en başta bilim ve bilgi için de öne sürülmüştür, yani bilginin de, bilimin de ideolojik amaçlarla kullanıldığı hep söylenmiştir. Bunlar doğrudur. Ne var ki, insan doğasının ne olduğu, ne türden bir şey olduğu ile bu kavramın ne türden amaçlarla kullanıldığı aynı türden sorunlar değildir. İnsan doğasının ne türden bir şey olduğu bir kenara bırakılarak, onun ne tür bir ihtiyaçtan doğduğuna bakmak, insan doğası hakkında bir şey söylemek değildir.

Bu türden bir düşünceyi Foucault’da görmek mümkündür. Foucault “insan doğası kavramı toplumumuzda nasıl iş gördü?” sorusunu sorarken, kavramın işlevine bakmaktadır. Ona göre bilgi tarihinde insan doğası kavramı teoloji, biyoloji ya da

¹ Bu ve benzeri sorunların yanıtlarına 3.Bölüm’de yer verilmiştir.

tarikle ilgisinde ya da karşısında belirli söylem tiplerini göstermede temel bir rol oynamıştır. Bu rol “evrensel hakikat” savlarına destek bulmada kendini açığa çıkarmıştır. Foucault her dönem karşılaştığı insan doğası gibi evrensel olduğu varsayılan kategorileri tarihselleştirmek (historicize) ister ve bu tür kavramların ekonomi, teknoloji, politika, sosyoloji gibi alanlarda pratikler bağlamında oynadığı sosyal işlevleri inceler (Rabinow 1984:4-5). Foucault’nun yaptığı tarzda bir inceleme elbette yapılabilir. Ancak, bu incelemede insan doğasının ne tür bir şey olduğu, ne anlama geldiği değil, insan doğası kavramının ne tür meşrulaştırmalara yardım ettiği ortaya konmuş olur.

* * *

İster insan doğasının değiştiği ya da değişmediği, ister onun iyi ya da kötü olduğu söylensin, isterse de insan doğası kavramının işlevine bakılsın, buraya dek ele aldığımız görüşler/anlayışlar, insan doğası denilen şeyden ne anlamaktadırlar? Aristoteles ve Aquinas’ın görüşlerini bir yana bırakırsak, burada ilk dikkati çeken durum, insan doğası denilen şeyin ne tür bir şey olduğu belirlenmeden, onun içinin doldurulmaya çalışılmasıdır. İnsan doğasından insanın potansiyellerini anlayan Mitchell dışında, insan doğasının ne tür bir şey olduğu söylenmiyor. İkincisi, insan ile kişi arasında bir ayrımın yapılmamasıdır. İnsan doğasını insan özellikleri olarak görseleler de, tür olarak insana özgü özellikler ile kişilerde gördükleri özellikleri aynı saymaktadırlar.

İnsan doğası deyimi, ortak kullanımda, insanın psikolojik ve ahlaki niteliklerine gönderme yapar. Böyle bir kullanım “kişi” özelliklerine gönderme yaptığından, burada insan doğası kavramı “mizaç” kavramı yerine kullanılıyor gibi görünmektedir. Sosyal psikoloğa göre insan doğası, “organik ve sosyal süreçlerin etkileşiminin sonucudur” (Brown 1934:627). Yine çoğu düşünürre göre insan doğası insan psikolojisinde, zihinde ve sosyal davranışta kökleşmiş dinamik eğilimleri gösteren bir kavramdır (Gorecki 1996:25). Bu deyim biyolog tarafından kullanıldığı zaman, yukarıda gönderme yapılan ek olarak, insan bedeninin anatomik ve kimi zaman da fiziksel-mantıksal niteliklerini gösterir. (Dubas 1968:95). İnsan doğası kavramı sırf biyolojik

bir türün temelde ortak benzerliklerini varsayan bir anlama da sahiptir. Temelde ortak olan ise “genler”dir. Kimi ortak “eğilimler” de genetik yapıya dayandırılarak, bu kavramın içeriğine yüklenir. İnsan doğasının “genler”le eşitlenmesi, bu doğa denilen şeyin fiziksel nitelikte bir şey olarak görülmesinin sonucudur. Başka deyişle, insan doğası denilen şeyin fiziksel bir temeli olduğu düşünüldüğünden genlere gidilmektedir. İnsan doğası kavramı ideolojiyle ilgisinde, Berry’nin de dediği gibi, pratik bir anlamda kullanılır. Ayrıca insan doğası kavramı temel olarak “sırf insana özgü olan özellikler”i belirtmek için de kullanılır. Bu kullanımda, insanın ne olduğu sorusuna verilen yanıtlardan insan doğası kavramı oluşturulmaktadır.



2. BÖLÜM: İNSAN DOĞASI VE TARİHSELLİK

Doğa bilimlerinde aklın egemenliğine ve yüceltilmesine önem verildiği hem yaygın hem de doğru bir düşüncedir. Doğa bilimlerinin yöntemi *açıklama* olarak görülür ve bu alanda akla ayrıcalıklı bir yer verilir. Ancak, insan bilimleri ya da tin bilimleri söz konusu edildiğinde daha çok tarih, tarihsellik, anlam/anlama, yorum ve kültür kavramları üzerine vurgu yapılır. Tarihsellik, anlam, yorum ve kültür gibi kavramlar işin içine girdiğinde ise insan doğasının olmadığı ya da değiştiği sonucuna varılır. Özellikle sosyal bilimciler, “insan doğasının hiç varolmadığında hala ısrar etmektedirler” (Midgley 2002:xiii). İnsan doğasının olmadığı yönündeki ısrar Aydınlanmaya yönelik eleştirilerin de temelini oluşturmaktadır. Çünkü Aydınlanmayı eleştiren pek çok düşünür, “Aydınlanmanın evrensel insan doğası, doğal hukuk ya da ahlak kabullerine şüpheyile bakmıştır” (West 1998:113-114). Aydınlanmanın bu kabullerinin yerine insanın tarihselliğinin önemi belirtilmiştir. Böylesi bir anlayışın temelinde, ‘insan tarihsel bir varlıksa onun doğası yoktur ya da değişir’ gibi bir kabul yer almaktadır. Oysa, aşağıda da söyleneceği gibi, insanın tarihsel bir varlık olmasından, insan doğasının olmadığı ya da değiştiği sonucu çıkmaz.

Bu eleştiriler, denildiği gibi, Aydınlanmanın değişmez, evrensel insan doğası görüşüne yapılmaktadır. Ama ilginçtir, insan doğasının olmadığı yollu bir düşünceyi savunanlar görüşlerini yine Aydınlanma filozoflarının görüşlerine dayandırır. Sözgelişi Locke’un insan zihnini bir “tabula rasa” olarak görmesi, bu düşünürleri insan doğasının olmadığı düşüncesine götürmüştür. Çünkü bu düşüncede olanlara göre, insan zihninin doğuştan boş bir kağıt olması, insansal varlıkların sırf kendi kültürlerinin ürünü olması demektir. Yine bu söylenenler, insan doğasının sadece eğitimle biçimlenebilir olması ya da son derece değişebilir olması anlamına gelir (Midgley 2002: xiii-xiv). Bu görüş Marxistlerin, davranışçı psikologların, sosyologların ve kimi eğitim kuramcılarının sağlam desteği olmuştur. Ama burada şu soru da sorulabilir: ‘bu “tabula rasa” denilen şey de nedir?’ Bütün kültürlerde üzerine yazı yazılan bu “boş kağıt ya da levha” ne anlama gelir?

İnsan doğasının son derece değişebilir olmasının evrim kuramıyla yakın bir ilgisi olduğu düşünülür. Evrim kuramıyla da tarihsellik anlayışı arasında bir ilgi kurulur. Çünkü tarihsel olarak bakıldığında, evrim kuramının bize insanın çağlar boyunca değiştiğini gösterdiği öne sürülür. Bu kuramla birlikte insan doğasının her zaman aynı olduğu görüşünden kuşku duyulmaya başlanır. 1. Bölüm’de de söylendiği gibi, “insan konusundaki tarihsel yaklaşıma gitgide daha çok önem verilmesi” bu kuşkunun temel nedenidir. Bu yaklaşımın savunucularına göre, çağımızdaki insan önceki çağlardaki insanlardan çok farklıdır. Bu nedenle, “her dönemde insanların “insan doğası” olarak adlandırılabilen ortak bir şeye sahip olduğunu varsaymak gerçekçi görünmemektedir” (Fromm 1993:276).

Evrin kuramının temel savlarından biri, insanın (ve diğer canlıların da) sürekli ama yavaş yavaş değiştiğidir. Bu görüşü göz önüne alanlara göre, tüm dönemlerde aynı ve değişmez insan doğasının olduğu söylenemez. Buradaki sorun, tüm insanların tüm çağlarda aynı inançlara sahip olup olmadıkları, benzer biçimde eylemde bulunup bulunmadıkları değildir; çünkü insan doğasının değişmezliğini savunanlar da bunun böyle olduğunu söylemiyorlar. Burada, farklı bireylerin eylem biçimleri ve değişen inançları altında, değişmez olarak kalan insan doğası diye bir şeyin varolduğu varsayımına karşı çıkılmaktadır. Başka deyişle, tüm insanlar için ortak öznelitliklerin bulunduğunu ve bunların değişmez olduğunu öne süren görüşler reddedilmektedir (Mandelbaum 1971:141). Bunun en tipik örneğini “tarihsel yaklaşım” diye adlandırılan anlayışta görebiliriz. İnsan doğası denilen şeyin ancak kültürel ve tarihsel olarak anlaşılacağı, bu yaklaşımın temelini oluşturur.

Tarihsel yaklaşımda “tarihsellik”, “kültür” ve “bağlam” merkeze alınan kavramlardır. Bu yaklaşımın temel iddialarından biri, her türden fenomenin (buna “insan doğası” da dahildir) *tarihsel, kültürel bağlama* göre anlaşılacağıdır. Ellsworth Faris’in “insan doğası biyolojik bir kavram, ırkın bir tacı değil, tersine kültürel ve uygarlıkla ilgili bir fenomendir” (Degler 1991:187) ifadesi bu yaklaşımı özetler niteliktedir. İnsanların doğalarını yaratan ve değiştiren belirli bireysel donanımlar değil, karmaşık bir bütün olan “kültür”dür. İnsan doğası kültürel bir

üründür (Mandelbaum 1971:143). Ancak, bu yaklaşımın öne sürdüklerine geçmeden önce, insan doğası kavramının tarih felsefesinde neden önemli olduğuna bakmak bu Bölüm'ün amacı bakımından yararlı olabilir. Çünkü, hem tarih felsefesi alanında ortaya çıkan kimi sorunların, hem de tarih felsefesinde insan doğası kavramının ne anlama geldiğinin görülebilmesi buna bağlıdır.

2.1.TARİH FELSEFESİNDE İNSAN DOĞASI KAVRAMININ VAZGEÇİLMEZLİĞİ

İnsan doğası ister “iyi” ya da “kötü” diye görülsün isterse onun değiştiği ya da değişmediği söylensin, tarih felsefesinde insan doğası kavramı vazgeçilmez görünüyor. Bu kavramın vazgeçilmezliği özellikle “tarih bilgisi nasıl olanaklıdır?” sorusuna yanıt aranırken ortaya çıkmaktadır. Tarih felsefesinde tarihin neliği, yöntemi, tarih bilgisinin nasıl olanaklı olduğu gibi sorunlara farklı biçimlerde yanıt verilse de, insan doğası kavramına vurgu yapmayan neredeyse hiçbir filozof ya da düşünür/tarihçi yoktur denilebilir. Ne var ki, insan doğası kavramını kendi görüşlerini temellendirmede ya da açıklamada kullananların da bu kavramın neyi imlediği konusunda açık bir bilgiye sahip olduklarını söylemek zordur. Tipik olan bir başka durum, insan doğası yoktur diyen kimi düşünürlerin/tarihçilerin, insan doğasının varolduğunu örtük bir biçimde de olsa kabul etmeleridir.

Özellikle Dilthey’la birlikte, tin bilimlerinin ya da insan bilimlerinin yönteminin *açıklama* değil *anlama* olduğu sık sık vurgulanır. Çünkü sadece anlama yardımıyla insan dünyasına açılabilceğimiz belirtilir. Söz konusu tarih bilimi olduğunda da “insan doğası hakkında bazı temel önermeleri varsaymazsak, ... anlamaya geçişi bile sağlayamayız” (Walsh 1992:107). Başka insanları, onların eylemlerini anlayabilmemizin temel koşullarından biri, o eylemleri gerçekleştirenlerin de bizim gibi insan olmasıdır. “Biz temel insan özelliklerini yakından tanımaktan başlayarak farklı insanları ve garip deneyimleri anlamaya kadar varırız” (Rickman 2000:64). Burada temel olan insan doğası hakkındaki bilgidir. Bu bilgiden hareketle “insanın yarattığı her şeyin (bütün kültür dünyasının) bilgisine geçebiliriz” (Rickman 2000:67). Bu zorunlu

görülür, çünkü yazılı metinlerin anlaşılması için ortak insan doğasının olması gerektiği düşünülür. Şöyle ki, tarihte *olgu* olarak adlandırılan şeyler tarihçi tarafından oluşturulan şeylerdir. Neyin olgu olduğuna ya da olmadığına karar veren ya da olguyu belirleyen tarihçidir. Bu nedenle “tarihçinin yorumundan bağımsız” tarihi olgular yoktur (Carr 1987:18). Burada söz konusu olan tarih, bilgi alanı olarak tarihtir, yani hakkında bilgiler üretilen bir alan olarak tarihtir. Tarihçinin olgular diye adlandırdıklarını kendisinin belirlediği ya da hangi olayların ve olguların tarihsel olduğuna kendisinin karar verdiği söylenebilir. Olayları ve olguları anlamlandırmak için onları yorumlayan da doğal olarak tarihçilerdir. Tarihçinin olayları, olguları ya da o olaylara neden olan eylemleri anlayabilmesi için yorumlaması gerekir. Yorum olmazsa “geçmiş önemsiz ve birbirinden kopuk sayısız ayrıntılara dönüşür ve tarih yazmaya olanak kalmaz” (Carr-Fontana 1992:14). Collingwood’un deyimiyle, “tarih kanıtın yorumlanmasıyla işler” (1990:29). Yorum ise anlamamanın önkoşulu, olmazsa olmaz bir ögesidir. Ancak, bir tarihçinin tarihe konu olan olayları, eylemleri doğru bir biçimde yorumlayabilmesi için kendi türünün özelliklerini, insanın neleri yapabildiklerini ve yapabileceklerini bilmesi gerekir. Dolayısıyla tarihçinin, insanın yapabilirlikleriyle doğrudan ilgisi olan, yapabilirliklerini sağlayan insan doğasını da bilmesi gerekir. Bu bilgi yazılı metinlerin doğru anlaşılmasını sağlar.

Tarih biliminde sadece eylemleri, olayları anlamada değil, “tarihsel açıklamalarda ve yorumlarda da insan doğası hakkında genel yargıların önemli bir yere sahip olduğu” görülür (Walsh 1992:21). Tarihçi, insan doğası hakkındaki genel önermeleri önceden varsayar. Her bilim dalında nasıl ki bilim adamı genel önermelere başvuruyorsa, tarihçi de kendi çalışma alanında genel önermelere başvurur. Tarihi anlamlı kılmak için insan doğası ile ilgili bilgilere sahip olmamız gerekir. Bu da, tarih bilimindeki açıklamaların arkasında insan doğasıyla ilgili genel önermelerin yattığını söylemektir. Her ne kadar tarih bilgisinin olanaklı olması insan doğası hakkındaki bilgilere dayandırılıyorsa da, insan doğasının ne anlama geldiği bu düşünürlerce açıkça söylenmiyor.

Collingwood'un tarih görüşünde de insan doğası kavramı önemli bir yere sahiptir. Tarihin bir çeşit araştırma ya da soruşturma olduğunu belirten Collingwood'a göre tarih, "insanın geçmişte yapılmış eylemlerine ilişkin soruları yanıtlama çabasıdır" (1990:29). Geçmiş ise uçup gitmiştir ve bu yüzden onun yeniden zihinde canlandırılması gerekir. Çünkü ona göre "her tarih, geçmiş düşüncenin tarihçinin zihninde yeniden canlandırılmasıdır" (1990:216). Geçmişin zihninde yeniden canlandırılması için zorunlu olan sayıtlılardan birisi yine ortak insan doğasının varolduğudur. Collingwood "tözsel bir biçimde durağan ve kalıcı bir şey" olarak insan doğasının olmadığını belirtir. Ama bunu söylemek Collingwood'un tarih görüşünde insan doğası kavramının yeri olmadığı anlamına gelmez. Söylendiği gibi, Collingwood'a göre "tarih kanıtın yorumlanmasıyla işler." Kanıtı, yani tek tek belgeleri inceleyen tarihçinin üzerinde düşündüğü geçmiş bir olayı anlayabilmesi için, olayın olmasına yol açan kişinin zihnindeki düşünceye bakması gerekir. Tarihçinin o olayı kendi zihninde yeniden canlandırabilmesi, ortak insan doğası diye bir şeyi kabul etmesine bağlıdır. Dolayısıyla Collingwood'un Vico ile ilgili söyledikleri kendi düşünceleriyle aynıdır: "tarihçinin zihni ile incelemeye giriştiği nesne arasında bir çeşit önceden kurulmuş uyum vardır; ama bu önceden kurulmuş uyum, Leibniz'inkinin tersine, bir tansığa dayanmaz –tarihçiyi yapıp etmelerini incelediği insanla birleştiren ortak insan doğasına dayanır" (1990:80).

Yukarıda söylediğimiz tipik örneğe ise y Gasset'in görüşünde rastlamaktayız. "*İnsanın doğası yoktur ... tarihi vardır*"(1998:107) diyen y Gasset'te de aslında insan doğasının varolduğu kabul edilmektedir. Ama bu kavram y Gasset'in tarih görüşünde örtük bir biçimde kullanılır. Ona göre,

"aslında her tarihçi verilere, olaylara yaklaşırken, kendisi bilincinde olsa da olmasa da, zihninde insan yaşamının ne olduğu konusunda az çok belirgin bir fikri vardır; insanın kendine özgü gereksinimleri, olanakları ve davranışının genel çizgisi nedir, kendince bilir."

y Gasset, tarihçi herhangi bir belgeyi incelerken, belgenin verdiği bilgi karşısında “bu doğruya benzemiyor, yani bir insanın başına bu gelmez, insan yaşamı bazı davranış biçimlerini olanaksız kılar” demektedir (1998:49). y Gasset, hangi davranış biçimlerinin olanaksız olduğu konusunda bir örnek vermiyor, ama “kendisi bilincinde olsa da olmasa da”, insan için bazı davranış biçimlerini olanaksız görmek için, insanın en azından ‘doğası gereği’ öyle olmadığını söylemek gerekir.

y Gasset, tarih biliminin olanaklı olabilmesi için, “yaşamımızda varolan, etkisini tüm zamanlarda ve mekanlarda aynı biçimde gösteren genel yapı”nın bilinmesi gerektiğini belirtir (1998:49). Ona göre genel bir yapı olmasa ya da “binbir görünüm altında aynı temel yapı gizli değilse, tarih de, insan yaşamlarının incelenmesi de olası değildir” (1998:48). Yine y Gasset’e şunu sormak gerekir: yaşamımızda hep varolduğu söylenen, etkisini tüm zamanlarda ve mekanlarda aynı biçimde gösteren bu genel yapı nedir?

İnsan doğası kavramının, açık ya da örtük bir biçimde, tarih bilgisinin olanaklılığının asgari sayıltılarından biri olduğu söylenenlerden anlaşıyor. Ne var ki, “tarihsel olgulara” ulaşamayacağı ve “geçmişi gerçekten bilmemizin asla mümkün olmadığı” da öne sürülmektedir (Jenkins 1997:31). Bunun nedeni olarak, olguların büyük bölümünün kayıp olduğunun, dolayısıyla bilginin son kertede elden kayıp gittiğinin bilinmesi gösteriliyor. Bu eksikliği gidermek için de kimi tarihçiler “düşgüçlerine” başvuruyorlar. Geçmişteki insanları kültürlerinden soyutlayarak “geçmişte yaşamış ve şimdi yaşayan bütün insanların temelde aynı olduklarını söyleyen ‘insan doğasının sürekliliği’ savını öne çıkarıyorlar” (Jenkins 1997:58). Bu görüşe göre insan doğası diye bir şey varsaymanın temel nedeni “mutlak ya da doğru bilgiye varma isteğidir”, ama bu da mümkün değildir.

Tarih bilgisinin olanaklılığının asgari sayıltısı olduğunda, insan doğasının *değişmez* olduğu da kabul edilmektedir. Ancak, bu değişmezliğin ne olduğu çoğu zaman söylenmiyor. Kimi zaman da ondaki değişmezliği belirlemek sorunlu görünüyor. Sözgelisi Pompa’ya göre, insan doğası kavramı tarih bilgisinin ortaya

konulabilmesi için zorunludur ve bu zorunluluk insan doğasının değişmezliğini de zorunlu kılmaktadır. Çünkü tarih biliminde bilgilerin ortaya konabilmesi için dayanak olarak alınan insan doğasının değişmez olduğu zaten varsayılmalıdır. Ne var ki, insan doğası insanın davranış biçimleriyle aynı görüldüğünde, davranış biçimlerinin değişmesiyle insan doğasının da değişeceği sonucu çıkartılmıştır. Bu yüzden, insan doğasının zamanla az ya da çok oranda değişmiş olabileceği kabul edilir. Bu ise kimi sorunlar ortaya çıkarmaktadır. Her tarihsel dönemde insan doğası değişiyorsa, tarih bilgisinin olanaklılığı için bu nasıl temele alınabilir? Pompa bu sorunun sözde çözümünü, tarih alanında onun hangi ya da ne oranda değişebileceğinin incelenmesi gerekliliğinde görür (1990:1). Pompa'nın öne sürdüğü şey, tarihsel-kültürel bağlama göre insan doğasının değişebileceğidir.

2.2. İNSAN DOĞASI VE TARİHSEL-KÜLTÜREL BAĞLAM

İnsan doğası kavramından söz etmenin bilinen iki biçimi vardır: Birincisi, bu kavramla “değişmez bir varlığa, hemen hemen evrensel olan, yani doğanın düzenlilikleri arasında olan ve tarihsel değişimlerin bir parçası olmayan insan özelliklerine gönderme yapılır.” İkincisi, yine bu kavram, “farklı zaman ve mekanlara ya da koşulların etkisine göre ... değişen bir varlığı (entity) gösterir” (Geras 1983:23). İkinci anlamda insan doğası kavramı, insan türünün evrensel, her yerde ve her zaman aynı olan bir doğasının olmayacağı anlamına gelir. Bu olmazlık, kültürel farklılıklara dayandırılır. Çünkü, bu görüşü savunanlara göre, insan doğası hakkındaki bir kuram, bu kuramın türetildiği kültürden bağımsız olmayacaktır. İçinde yaşanılan kültür, insan doğası hakkındaki kuramı belirleyecektir (Murphey 1994:269). Bu nedenle insan doğası hakkındaki anlayışlar farklı olacaktır. Bu farklılık da kültürlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır (Schwartz 1986:27). İnsan doğası denilen şey kültürden bağımsız değildir, çünkü kültürler bize insan doğasının farklı olduğunu çürütülemez bir biçimde göstermiştir. İnsanın davranışını kültür belirlediğinden, davranışı anlamak için insan doğası gibi bir şeye de gereksinim yoktur (Leib 1971:6-7).

İnsan doğası hakkındaki anlayışları belirli bir kültürde yer alan “okul, kilise ve devlet gibi toplumsal kurumlar” bize verir ve bu anlayışlar da günlük yaşamımızı oluşturur (Schwartz 1986:32). Bu kurumlar insan doğası imgesini (picture) oluşturmada türetim yapılacak yerlerdir. Bu kurumların zorlamasıyla, diğer insanlarla günlük yaşamımızı süzgeçten geçirmede ve değerlendirmede bize kılavuzluk eden insan doğası anlayışını benimseriz (Schwartz 1986:28). Yani insan doğasına ilişkin anlayışımız ahlaki kararlarımızı da doğrudan etkilemekte, insanlar arasındaki ilişkileri belirlemektedir.

İnsan doğası hakkındaki anlayışların belirli toplumsal kurumlarca bize verilmesi, o kurumların insan doğasını yoğurabildiği inancına dayanır. Bu inanç, insanın *doğuştan* getirdiği kimi özelliklerin kurumlarca işlenebildiği, geliştirilebildiği düşüncesinin de temelidir. Bu inançla evrim kuramı ve tarihsellik anlayışı arasında ortak kimi özellikler görülür. Sözgelişi evrim kuramının savunucularına göre, “insan doğası yoğrulabilir” (Degler 1991:5). İnsanın tarihsel gelişimi biyolojik gelişimine dayandırılır. O zaman da biyolojik ve tarihsel gelişme dışında insan doğası anlaşılamaz. Bu gelişmeler insan doğasının her zaman yoğrulabilir olduğunu göstermiştir. Tarihsellik anlayışı da insanın yoğrulabilirliğini kabul eder. Bu kabul, insan doğasını değişmez değil de değişen bir şey olarak görür. Ama burada en azından şu belirtilir: insan doğası diye bir şey var ve yoğrulabilmeye de elverişli olan bir şeydir.¹

İnsan doğasının insanın davranış biçimleriyle aynı görülmesi yüzünden, insan doğasının yoğrulabilir olması demek, insanın belirli bir toplum ve kültür içinde yaşaması ve o kültürce, toplumca yoğrulabilir olması demektir. İnsan davranışlarının kültürel olarak farklı olması, insan doğası gibi bir şeyin bütün kültürlerde aynı olduğu düşüncesini ortadan kaldırmaktadır. *Kültürler* dikkate alındığında, her yerde ve her zaman geçerli olabilecek değişmez “insan doğası” gibi bir şey söz konusu değildir. Buradan “insanın “doğası” yoksa, o zaman onun nitelikleri tarihin ürünü olmalıdır”

¹ İnsanın yoğrulabilirliği ile ilgili bireyci, psikolojik ifadeleri reddeden organizmacılık, daha çok çevre koşullarının biçimlendirici gücüne işaret eder.

düşüncesine geçmek kolaylaşmaktadır. Çünkü “kültür” kavramı, evrensel insan doğası kavramının kesin çürütülmesi diye görülür (Spiro 1994:5). Toplum halinde yaşayan insanların “kendi inanç, niyet, ideal, çıkar, vd. motiflerle gerçekleştirdikleri herşey, kültür kavramı içerisinde” toplanır (Özlem 1999:206).

Peki kültür denilince ne anlaşılmaktadır? Yukarıda söylenenlere bakılırsa, kültür kavramı belirli tarihsel kültürlere işaret etmektedir. Örneğin Avrupa, Hint, İslam ve Afrika kültürleri gibi. Hiç şüphe yok ki, bu kültürlerin her birinin kendine özgü özellikleri vardır. Bu özellikler bir kültürü diğer bir kültürden ayıran özelliklerdir. Ama kültürün anlamlarından birinin de

“kişilere insan olanaklarını geliştirebilmeyi (bu olanakların işlenmesini kültüre edilebilmesini) sağlayan etkinliklerin tümü –sanat, felsefe yapma ve bu yapılanlardan yararlanma- olduğu söylenebilir” (Kuçuradi 1997:40).

Bu söylenenler “tekil anlamda kültür”dür. Kültür böyle anlaşıldığında, insan doğası ile kültür karşıt şeyler olarak gösterilebilir mi? Farklı kültürlerin olduğu ya da her ulusun kendine özgü bir kültürü olduğu açıktır. Buna bağlı olarak, her kültürün belirli bir insan doğası *imgesi* ya da insan doğası hakkında *anlayışı* olduğu da söylenebilir. Ne var ki, insan doğasının ne anlama geldiğiyle, belirli bir kültürdeki insan doğası imgesi ya da anlayışı aynı şeyler değildir. Ayrıca tüm insan gruplarının bir kültürü olması şunu da gösteriyor: “bir kültüre sahip olmak, insan türünün genel bir özelliğidir. Bu anlamdaki Kültür, tüm hominidlerce paylaşılan bir kapasite ve özelliği anlatır” (Kottak 2001:47).

İnsan doğasının değişmezliğine ya da evrenselliğine yönelik eleştirilerin başında, söylendiği gibi, tarihsellik anlayışıyla yakın bağlantısı görülen bağlamcılık (contextualism) yer alır. Bağlamcılık özellikle 18. yüzyıl evrenselciliğine bir tepki olarak gelişmiştir. Bağlamcılığın savunucularına göre, belirleyici olan, belirli toplumlara ya da kültürlere özgü olandır. Evrensel insan doğasına karşı çıkan

bağlamcılık, aslında bir paradoksu da beraberinde taşımaktadır. Çünkü evrensel insan doğasına karşı çıkılırken, karşı çıkanların kendileri de evrensel terimler kullanır ve insan doğasına ilişkin bir tanım sunarlar. Buna göre, insan doğasını oluşturan şey, bireylerin doğar doğmaz kendilerini içinde buldukları özel *kültürel bağlamlardır*. “Her insan bağlamsal olarak oluşturulur” (Berry 1986:73-74). Bağlamcılıktan göreceliğe geçmek ise bu noktada son derece kolaydır. İnsan doğası, belirli kültürel oluşumlardan ayrılmıyorsa ve birbirinden çok farklı kültür varsa, insan doğası kültürleri aşan bir değişmez olarak görülemez. Bu yüzden, insan doğası denilen şey kültürden kültüre değişmektedir. İddiaya göre,

“kültürden bağımsız evrensel insan doğası tasarlama denemeleri, insanoğlunun “sadece sosyal bir hayvan değil, aynı zamanda bir birey olarak gelişmesi salt toplum içinde olabilen bir hayvan” olmasından dolayı yanlış bir temel dayanmaktadır” (Bock 2001:27).

Ne var ki, insan doğası diye bir şeyin olmadığı ya da değiştiği kabul edildiğinde, farklı kültürel ve tarihsel çağlar arasındaki bağlantı nasıl kurulabilir? Bu bağlantının yok edilmesi, aslında tarihselliğin de olmadığı anlamına gelecektir.¹ Tarihçiler, “tarihsel belge ve anlatıların artan ölçüde özgül kültürel bağlamlara yerleştirilmesi ve bu bağlamalarda yorumlanması gereken metinler” olarak görebilir (Kottak 2001:23). Ancak, çağlar arasındaki bağ kurulmadan tarihsellik yok edilerek tarihsellik savunulamaz. Bu bağlantı olmadığında, her birimizin sadece kendi çağımızın sayıltıları ve kavramları içinde düşündüğümüz varsayılır. (Trigg 1999:188). Bu varsayımın en sıkı destekçileri postmodernistlerdir. Postmodernistlerin savına göre anlam denilen şeyi her nesil kendi çağının formlarıyla oluşturmaktadır. Onlara göre insan doğası diye bir şey yoktur. Ama yine onların hareket noktalarından biri, insanın ürünü olarak görülen dildir. Dil üzerinde vurgu yapılması, “insan doğasının yeni bir kılavuz olarak tekrar ortaya çıkmasıdır” (Trigg 1999:187).

¹ Bu bağlantının nasıl yok edildiğine “Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan” adlı Kısım’da yer verilmiştir.

Postmodernistler, insan doğasının yoğrulabilirliğini ve kültürel farklılıkları vurgularlar. Bu bakımdan birinin kendi tarihsel bağlamı dışına adım atması ve insan doğası hakkında bir genelleme yapması kuşkuyla karşılanır. Bu kuşkunun nedeni, insanı çağının ve yerinin yaratıkları olarak görmeleridir. Onlara göre insansal varlıkların doğası ve şeylerin şeması içindeki yerimiz hakkında sahip olunabilecek “büyük anlatılar” yoktur. Görüşlerimiz kim olduğumuzla ve yaşadığımız yerle koşullanmıştır. Sahip olduğumuz tek tek görüşlerimizi aşamayız. Bu yüzden bağlam ve tarihin yaratıklarıyız.

Bu konudaki tartışmalar günümüzde yoğun olarak devam etmektedir. Sözgeşi Rorty’e göre, hem tarihin hem de antropolojinin bize öğrettiği “olağanüstü derecede yoğrulabilir” olduğumuzdur. Yoğrulabilirlik, en başta “sosyal koşullanma”ya işaret eden bir öğretilerdir. Bu öğreti genetiğin psikolojik yaklaşımı ile organizmacılığın tarihsel-kültürel yaklaşımını birleştirir görünmektedir. Yoğrulabilirlik ve genetik yaklaşımın ortak özelliği “doğuşancı” bir görüşü reddetmeleridir (Mandelbaum 1971:238). Rorty’e göre de insanın yoğrulabilir olması, evrensel insan doğasının olmadığını, ama farklı tarihler olduğunu gösterir. Farklı tarzlarda bizi biçimleyen insan doğası gibi bir şey olmadığından aslında araştırılacak bir şey de yoktur. Sadece belirli kültürlerin önyargıları vardır. Dolayısıyla, Rorty, kendi görüşünün kültürel göreceliğin bir türü olduğunu kabul eder (Trigg 1999:186). Rorty gibi düşünenlerin pek çoğu, insan doğasını kültür karşıtı bir şey olarak düşünür. İnsan doğası kültür karşıtı bir şey olarak görüldüğünde ise bunlardan birisinin yanını tutmak gerekiyormuş gibi bir sonuca varılır.

Öne sürülenlere bakılırsa, insanın sadece çağının varsayımlarına hapsedilmiş bir varlıkmiş gibi düşünüldüğü görülür. Oysa bu yanıltıcıdır. “Bizler toplumumuzca kalıba dökülürüz” (Trigg:1999:3) iddiasında çok fazla ısrar edilmesi, toplumlar ve insanlar arasında hiçbir bağın olmadığına düşünülmesine götürecektir. Birbirinden farklı toplumlar ve toplum üyeleri arasında karşılaştırmalı çalışmalar yapan bilimler de böylelikle kendi varlıklarını ortadan kaldırmış olacaktır. Bu bölümde tarihçilerin

görüşleri ele alındığından bu alandan örnek verilerek bu yanıltıcı durumu göstermek yararlı olabilir.

“Tarihçi hem tarihin hem de toplumun ürünü” diye görülür (Carr 1987:60). Bu yüzden tarihçi kendi toplumunun düşünce biçimini, ideolojisini aşamaz. Yani insan çağının koşullarına bağlıdır ve tarihçinin düşünceleri de diğer insanlar gibi “zaman ve yer ortamıyla kalıplanmıştır” (1987:59). Dolayısıyla tarihçi içinde bulunduğu zamanın ve yerin etkilerini taşır. Ancak, tarihçinin içinde yetiştiği toplumun ya da tarihin ürünü olması demek, “tarihçinin kafaca, ruhça, kişilikçe içinde yetiştiği ve tarihin ürünü olan bir topluluk tarafından bu topluluktaki şu ya da bu dünya görüşünde olan kişiler tarafından kalıplanmış olması” anlamına gelmez (Kaygı 1989:30). Tarihçinin “tarihin bir parçası olması” (Carr 1987:49), içinde yetiştiği toplumun üyesi olması, tarih görüşünün toplumca, kültürce belirlenmesi demek değildir. Çünkü bütün tarihçilerin aynı tarzda kalıplanmış olarak düşünülmesi, insanın olanaklarını gözardı etmek olur. Pek çok tarihçinin içinde yetiştiği toplumun değer yargılarından, ideolojilerinden bağımsız değerlendirmeler *yapabildiğini* biliyoruz ve bunu yine *tarihten* öğreniyoruz. Kaldı ki, insanların ya da tarihçilerin içinde yetiştikleri toplumca ya da o toplumun kültürünce kalıplanmış olması, insan doğasının olmadığı anlamına gelebilir mi?

Bunun yanında, insan doğasının kültür-karşıtı bir şeymiş gibi düşünüldüğü de görülmektedir. Ne var ki, böyle görüldüğünde, kültürün de insan tarafından yaratıldığı, geliştirildiği, değiştirildiği unutulmuş olur. Sözgelisi, Rönesans hümanistleri insana, insanın yaratıcı potansiyellerine, özgün gücüne yönelen yeni *laik ve insancıl bir kültür* yaratmışlardır. Kültürü yaratan insanlar, yine içinde yetiştiği kültürden etkilenmektedir. Ama insan onu da etkilemekte ve değiştirebilmektedir. Farklı kültürlerin olduğunu kimse inkar edemez, etmiyor da. Ancak, insanın “kültür” yaratan bir varlık olduğu da inkar edilemez. İnsan doğası kültür denilen şeyi *de*, kültürleri *de* yaratmıştır, gerçekleştirmiştir. Kültür de insan doğasının bir yansıması, ona doğrudan doğruya bağlı olan bir şey değil midir? İnsan kendi doğasında olmayan bir şeyi yaratmış olabilir mi?

Tarihsellik anlayışını ve bu anlayışın bir gereği gibi görülen evrensel insan doğası diye bir şeyin olmadığını ya da değiştiğini savunanlar görüşlerini -ilginç bir biçimde- Herder, Vico ve Dilthey'in görüşlerine dayandırır. İlginçtir, çünkü bu düşünürlerin hiç biri insan doğası diye bir şeyin olmadığını ya da (bir yanıyla Vico hariç) onun değiştiğini öne sürmemiştir.

Bu konuda öne sürülen görüşlerin bir kısmı şöyledir: Sözgelisi Collingwood'a göre "Herder farklı insan türleri arasında farklılıklar bulunduğunu ve insan doğasının tekbiçimli değil, çeşitlenmiş olduğunu dizgeli bir biçimde kabul eden ilk düşünürdü" (1990:103). Herder'in, insan doğasının kültür içinde şekillendiğini ve ancak bu şekillenmeye başvurmakla anlaşılabilceğini öne sürdüğü de söylenmektedir. Din, sanat, politika, gelenekler ve dil bu tür toplumsal bağlamlardandır ve insan bu bağlamlar içinde kazandığı doğadan ayrı, tüm insanlar için geçerli bir doğaya sahip değildir (Berry 1986:69). "Tüm (toplumsal) durumlarda ve toplumlarda, insan, bir anlam içinde olmaktan başka hiç bir şeye sahip değildir" (Özlem 1986:62). İnsanın amaçlı ve istemli dünyasında "doğabilimsel" bir genellik aramak boşunadır. Herder'e göre "tarihe şekil veren en önemli şey, onun genelliği değil bireyselliğidir. Çünkü tarihte doğabilimsel anlamda hiçbir tekrar ve süreklilik yoktur; tarihsel-toplumsal-tinsel gerçeklik, bir <<kendine özgü ve tekrar etmeyen olaylar>> alanıdır" (Özlem 1986:63).

"Tarihe süreklilik veren hiç bir yasa, hiç bir ide olmadığından, bu durumda tek olanak, her bireysel bütünü, her çağı, her dönemi, her ulusu kendi tekliği, özgüllüğü ve benzemezliği altında ele almaktır" (Özlem 1986:64).

Herder'in insanın amaçlı dünyasında "doğabilimsel" bir genellik arama çabasının boş olduğunu söylemesi, daha sonraları Dilthey'in açık bir biçimde ifade etmiş olduğu doğa bilimleri-tin bilimleri ayrımına dayanır. Herder'in yukarıda söyledikleri, tarihte hiçbir tekrarın olmadığı, insanlar arasında farklılıklar bulunduğu doğrudur. Bir dönemi, bir ulusu anlamak istiyorsanız, elbette o dönemi, o ulusu belirli

bir *bağlamda* ele almanız gerekir. Ne var ki, Herder, toplumsal bağlamın dışında da iş yapılabileceğini, sözgelişi insanlık tarihçisinin, insan ırkının yaratıcısı kadar tarafsız bir gözle görmesi ve tutkulardan etkilenmeden yargılaması gerektiğini de söyler (1959:37).

Herder tarihteki her şeyi geçici olarak görür, ama ona göre “insan doğası her zaman aynı kalır: ikibin yıldır insan tutkularıyla doğmuş olduğu gibi, dünyanın onbin yılında da tutkularıyla doğacaktır” (1959:42-43). İnsan olarak dünyaya geldiğimizde hiçbir şey bilmiyoruz, ama öğrenmek için insanın bütün bilgisine de sahibiz (1959:40). İnsan bilebilir ve her şeyin bilgisini elde etmeye yeteneklidir. “İnsanlık, insan doğasının ereğidir.”(1959:44) Eğitim yardımıyla insanlığı öğrenebiliriz. Yeryüzündeki insanın ereği bize, kendi doğası ve tarihiyle birlikte en açık düşünmeyle gösterilir (1959:45). Ona göre doğamız besbelli şu ereğe göre düzenlenmiştir: daha güzel duygularımız ve içgüdülerimiz, aklımız ve özgürlüğümüz, narin ama süregiden sağlığımız, dilimiz, sanatımız ve dinimiz (1959:44). Bu sayılanlar bize doğa tarafından verilmiştir. Doğa tüm insanlığın, tüm insanların, tüm çağların büyük problemlerinin çözümünü göstermiştir. Bu, doğanın genel bilgeliğinin yüce taslağıdır, “doğanın evrensel planı”dır. İnsanın ne olduğu çağlardan beri aynı kalmıştır, daha fazla bir şey de olmamıştır (1959:46-48).

Herder’in, insan doğası kavramını insanın “doğuştan” getirdikleriyle sınırlandırdığı söylenebilir. Doğuştan getirdiği de en başta tutkularıdır. Herder, insanlık tarihçisinin tutkulardan etkilenmeden yargılaması gerektiğini söyler, ama insan tutkularıyla doğmuşsa bundan nasıl kurtulabilir ki? Tutkuların doğuştan olup olmadığı bir yana, insan doğası kavramını insanın doğuştan getirdikleriyle sınırlandırılması, bu kavramın anlaşılmasını engeller bir niteliktedir. Ama Herder’in insan doğasının varolduğundan kuşku duyduğu söylenemez.

İnsan doğası kavramını Herder’den farklı bir biçimde içeriklendirse de, Vico da bize insan doğasının olmadığını söylemez. Herder’de olduğu gibi Vico’nun görüşlerinde de insan doğasının olmadığı öne sürülmemiştir. Vico’nun insan doğası

görüşü hakkında yorum yapanlardan birisi Berlin'dir. Berlin'e göre Vico, sosyal sözleşme kuramcıları, faydacılar, materyalistler ve farklı tipteki rasyonalistler, görünüşlerin ve insan doğasının değişen gereksinimleriyle zorla kabul ettirilen motiflerin sistematik olarak değiştiğini anlamıyorlar diyor (2000:58). Berlin bu görüşten hareketle Vico'nun görüşünde insan doğasının değiştiğini öne sürüyor. Vico açıkça üç tür doğa olduğunu söylüyor, ama burada aktarılan cümlede değişen gereksinimlerden, motiflerin değişmesinden söz edildiği görülmektedir.

Vico, bize yeni bir bilim ve yöntem sunar. Onun biliminde idelerin, geleneklerin ve insanlığın başarılarının tarihi verilir. İdeler, gelenekler ve insanlığın başarıları, evrensel tarihin ilkeleridir ve bu ilkelerden insan doğası tarihinin ilkeleri türetilir (1984:112). Bu nedenle Vico Descartes, Spinoza, Locke gibi düşünürlerin, insani olan şeylere doğa bilimleri kavramlarını ve yöntemlerini uygulama çabalarına karşı çıkmıştır (Berlin 2000:54). Vico'ya göre "bizler, ancak kendimizin neden olduğu ve kendimizin yaptığı şeyi nedensel, temelli ve doğru olarak biliriz. Oysa doğa bizim yaptığımız ya da neden olduğumuz bir şey değildir" (Özlem 1986:59). Tarihe konu olan eylemler ve olaylar insanın yaptığı şey olduğundan, onu da doğru ve temelli olarak bilebiliriz. Bu da, "cultura" sözcüğünün "natura" sözcüğünün tam karşısı bir anlamda kullanılmasıdır ve bu kullanım bir rastlantı değildir. Çünkü "natura" bize verilmiştir, "cultura" ise bizim oluşturduğumuz bir şeydir.

Vico'da tarih insan zihninin gelişimiyle, evrimiyle ilgili bir incelemedir. Tarih bilgisi, insan zihninin geçmişte neyi başarmış olduğunu anlamayı sağlar. İnsan kendini bilerek de dünya tarihini bilebilir. Bu yüzden,

"biz bu dünyanın ilkelerini, kendi özel tinimizin yönelimleri içinde bulabiliriz. Ne var ki, bu ilkeler doğrudan verilmiş değildirler; onlar geçmişin karanlıkları içerisinde "kendi özel tinimizin yönelimleri" olarak ancak kurgusal yorumlar aracılığıyla bulunup ortaya çıkartılabilirler" (Özlem 1986:60).

İnsanın kendini bilebilmesi kendi içine dönmesini gerektirir. İçebakış yönteminin geçerliliğine dayanan ilke, insan doğasının birörnekliliği ya da sürekliliği ilkesidir. Dünya tarihi, şimdiki zihnin değişimiyle bilinebilir; çünkü insan doğası aslında her zaman ve her yerde aynıdır. Böyle bir tarih için çağları ve yerleri (yani bu düşüncelerin ne zaman ve nerede doğduğunu) belirlemek ve kendisinin sahip olduğu coğrafyasıyla ona kesinlik vermek gerekir. Tüm bu çağlara, uluslara, yani farklılıklara rağmen, bütün uluslara ortak olan şey “insan ırkının sağduyusu”dur (1984:104). “Sağduyu bütün sınıf, bütün halk, bütün bir ulus ya da bütün insan ırkınca paylaşılan, refleksiyon gerektirmeyen bir yargıdır” 1984:63).

Vico, gözlemlerini bütün insan ırkının kurumları üzerinde yapar (1984:424). Toplum insanlar tarafından oluşturulduğu için onun ilkeleri insan zihninin değişimleri içerisinde bulunacaktır. Ulusların (ister barbar ister uygarlaşmış olsun) bu dünyası, insan tarafından oluşturulmuştur (1984:96-97). İnsani kurumların doğasında, sosyal yaşamda mümkün şeylerin tözünü (substance) birörnek olarak kavrayan bütün uluslar için ortak zihinsel bir dil olması gerekir. Bu ortak dili kendi Bilim’inin vereceğine inanan Vico bu amaçla “yaşayan ve ölü tüm farklı diller için ortak zihinsel (mental) bir sözlük oluşturmak” ister (1984:67). Tarihsel bütün çağların kurumları, tarih boyunca değişmez bir özelliğe sahip olan insan doğasının ürünleridir. İnsan doğası ile insani kurumlar arasında karşılıklı bir etki söz konusudur.

Bir sonraki bölümde de görülebileceği gibi, Vico Hume’un yaptığına benzer bir iş yapmaktadır. Yani insan doğası denilen şeyi, insanın yapıp ettiklerine, ürettiklerine bakarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun için tek malzeme olarak da tarihi görmektedir.

“Tarihselciliğin filozofu” (Özlem 1986:87) olarak adlandırılan Dilthey da bize insan doğasının olmadığını söylemez. Tarihle ilgili bilgimizin doğa ile ilgili bilgimizden farklı olduğuna dikkati çeken Dilthey, bunun nedenini tarihsel bağlamın (nexus) bir dereceye kadar yasalardan ve güçlerden türetilmesi olarak görür (1989:453). Aktüel olarak verilen şey, farklı insanların idelerinde açığa çıkan insan yaşamının

evrensel bağlamıdır; ancak evrensel bağlam bir alanla ilgili bu ideleri ve kısmen onlarla bağlantısını kapsar. Bir bütün içinde insansal tarihi oluşturan bu bağlam, nihai olarak bireysel süreçleri ve onların ilişkileri olgusunda temellenir ve tümü insan doğasından çıkar. Dilthey insan doğasının her yerde gelişimsel olduğu düşüncesinde olduğundan onun tarihe yayıldığını da söyler. Bu nedenle “insan doğasında asli (inherent) olan şey tarihte gözönüne serilir” (1989:455).

İnsanı ve doğasını anlamanın tarih aracılığıyla mümkün olduğunu düşünen Dilthey’a göre,

“Locke, Hume ve Kant’ın tasarladıkları bilen öznenin damarlarında hiç de gerçek kan akmaz; tersine, bu öznenin damarlarında sırf bir düşünce etkinliği olarak Aklın imbikten geçirilmiş özsuyla dolaşır. Oysa bana yol gösteren, psikolojik olduğu kadar tarihsel yaklaşım olarak, bütün insani varlıkları, hatta bilginin ve bilgi kavramının da (dış dünya, zaman, töz, ilk neden gibi) isteyen, hisseden ve düşünen bir varlığın çeşitli güçlerine göre açıklamaktır” (1989:50).

Dilthey insanı bir bütün olarak kavramak ister. Bütünü kavramada deney önemlidir. Ona göre tüm bilim deneyseldir; ama tüm deney, kökensel bağlamında ele alınmalıdır ve onun geçerliliği koşullardan ve onda ortaya çıkan bilinçlilik bağlamından yani doğamızın bütünlüğünden (totality) ortaya çıkar (1989:50). Dilthey bunu söylerken Tarih Okulunda gördüğü eksikliği, bilgi kuramı ile psikoloji arasında kurduğu bağı gösterdiği düşüncesindedir. Ona göre *insan tininin olguları insan doğasının psiko-fizik birliğinden* aslında ayırdedilemez. Sosyo-tarihsel gerçekliği betimlemek ve çözümlemek isteyen bir kuram, tinsel olanla sınırlanamaz ve insan doğasının bütünlüğünü gözardı edemez (1989:58).

Bu yüzden Dilthey, bilimsel düşüncenin her ögesini insan doğasının bütünlüğüne bağlar. Felsefedeki tüm soruların yanıtının ancak varlığımızın

bütünlüğünden gelişimsel bir tarih ilerlemesiyle verebileceği düşüncesindedir. Dilthey insan doğasının dil ve tarih çalışmasında açığa çıktığını düşündüğünden, bu öğelerin bağlantısını arar (1989:51). Bu öğelerin bağlantısı Dilthey'ı kimi zaman göreliliğe götürmüştür, ama insan doğasının varolmadığı kuşkusuna götürmemiştir.

Görüşlerine başvurduğumuz üç düşünürün insan doğası diye bir şeyin varolduğunu kabul ettikleri görülüyor. Her üç düşünürde görülen ortak nokta, tarihsel olarak bakıldığında insan doğasının olmadığı değil, tersine varolduğunu söylemeleri; insan doğasıyla ilgili bilginin de ancak tarih tarafından sağlanacağını vurgulamalarıdır. Ancak, aşağıda da görülebileceği gibi, Vico üç tür insan doğası olduğunu da söyler.

2.3. İNSAN DOĞASI TÜRLERİ

Değişmez ve evrensel insan doğası görüşüne karşı olan kimi düşünürler, kültürel ve tarihsel dönemleri hesaba katarak, birden çok insan doğası olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu türden görüşlerde, insan doğasının varolduğu ama dönemlere göre farklı türde oldukları öne sürülmektedir. Bu görüşün savunucularına göre, insan çağdan çağa farklı olacaktır. İnsan tarih boyunca değişir, çevresel ve tarihsel güçler insan doğasını değiştirebilir.

Böyle bir düşüncenin anlaşılması için örnek olarak Gardner Murphey'nin ve Vico'nun görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca Marx'ın görüşlerinde de benzer bir düşüncenin yer aldığı kimi düşünürlerce öne sürüldüğünden, bu söylenenlerin Marx'ın görüşlerine uygun olup olmadığına bakılacaktır.

Murphy'ye göre insan doğasının üç türü vardır. İnsanın birinci doğası, genel olarak, biyo-kimyasal özelliklerde kökünü bulan, evrimci güçlerin bir ürünü olarak görülebilir. İkinci doğa, bütünüyle kültürle kazanılan, öğrenilen davranışlarla ilişkilidir.

Üçüncü doğa ise, ikinci doğayı değiştirmek ve ondan büsbütün ayırmak için insana olanak veren yaratıcılık ve keşif isteklerini yansıtır (1972:78).

Birinci insan doğası, diğer tüm yaratıkların doğasından farklı olan ham insanlığın derece derece gelişmesiyle üretilmiştir. Daha karmaşık kültürel süreçlerin gelişmiş olduğu ve bugün gördüğümüz insan doğası, bu ham -ya da “orijinal”- insan doğasından gelmektedir. Birinci insan doğası, aslında evrim sürecinin ve özellikle evrim sürecinde insana miras kalan belirli birikimlerin ürünüdür. İnsanın duygusal ve içtepisel donanımı evrim şemasıyla üretilir. Ne var ki, insanın böyle geniş bir resmi ile ilgili temel niteliklerden biri, kendi gereksinimleri üzerine imgesinde dünyayı yeniden kuran duyusallık, değişebilirliği öğrenme kapasitesi, uyma, uydurma görüşüdür. Bu yüzden, Murphy’ye göre “sabit biyolojik bir insan doğası olamaz” (1972:79). Bu nedenle, birinci insan doğası donmuş değil, sürekli değişen bir özelliğe sahiptir.

Kültürün ortaya çıkması ikinci insan doğasının oluşması anlamına gelir. Dilin, fiziksel keşfin, mantık ve matematiksel uslamamanın, din ve etiğin dünyası, kültür kökenli dünyalardır. İkinci insan doğası -biyolojik insan doğasından önce gelen, ama insan doğasının farklı türleri içinde kültürün etkisi altında keşfedilen insan doğası-duygu biçimleri ya da “kazanılmış beğeniler”in gelişmesini gerektirir (1972:80).

Murphy üçüncü insan doğasından yaratıcı güçleri, yani merak, sanatsal ve bilimsel yaratıcı güçleri anlar. Ona göre anlığın yaratıcı dürtüsü üçüncü insan doğasıdır (1972:81).

Murphy’nin görüşünde bu üç doğa birbirinden bağımsız değildir ve birbirlerini etkilemektedirler. Yeni çevre koşulları, yeni bir insan doğasını ortaya çıkarabilecektir. Murphy’ye göre, geleceğin insan doğası da şimdiden bütün boyutlarıyla kehanette bulunulamayacak bir niteliktedir. Hem biyolojik hem de kültürel koşullar bugün bildiğimiz koşullardan gelecekte farklı olacağından, geleceğin insan doğası da farklı koşulların ürünü olacaktır. Yeni bileşenler, yeni etkiler insan doğasının yeni bir türünü ortaya çıkaracaktır (1972:85).

Bu düşüncelerde varsayılan şey, insan doğasının bir tarihsel dönemden bir başka tarihsel döneme radikal bir biçimde değişeceği. Gelecekte de insan doğasının temel bir değişime uğrayacağına inanılır.

Vico da insan doğasının üç türü olduğunu söyler. Bu doğaların her biri farklı temeller sağlar ama bunlar birbirleriyle bağlantılıdır. İlk doğa, insanın en ilkel türüdür. Bu doğa ulusun geleneklerinden (customs) ortaya çıkar. Vico ilk doğayı “poetik, yaratıcı ya da tanrısal” diye de adlandırır. Bu doğa ile insan, yani “poetik” insan vahşi ve zalimdir (1984:336). Poetik insan doğasının başlıca özelliği, zihinsel etkinliğin - imgelemenin- temel biçimlerinden oluşmasıdır. Vico, insan doğasını bir ulusun düşünce biçimi ile sınırlamaz, tersine insan doğası bilgi, isteme ve yapabilirlik gibi üç öznitelikten oluşur. Burada bilgi, insan doğasının özniteliklerinin en başında gelmektedir (Pompa 1990:138-139).

Vico ikinci tür doğayı “cesur (heroic) doğa” diye adlandırır ve birinci doğanın bir gelişimi olarak görür. Bu tür doğada rasyonelliğin belirli bir türü elde edilmiştir. Rasyonelliğin belirli bir türüdür, çünkü bu tam rasyonellik değildir. Üçüncü tür insan doğası tam rasyonelliğe ulaşmıştır. Bu yüzden de o, alçakgönüllü, merhametli ve sağduyuludur (1984:336).

Vico’nun görüşünde insan doğası gelişim halindedir ve gelişme devam etmektedir. Vico, her çağda farklı bir insan doğası olduğunu öne sürmektedir. Vico’nun burada insan doğası dediği şeyle, insanlığın/halkların doğası hakkında söyledikleri benzerlik taşımaktadır: halkların doğası ilkin ham, sonra sert, yumuşak huylu, daha sonra zayıf, sonunda da sefildir (1984:79).

Acaba hem Vico hem de Murphy birbirlerini etkileyen ve birbirlerine bağımlı olarak görülen bu üç doğaya neden hep aynı adı veriyor, hepsine birden “doğa” diyor? Bu doğa dönemlere göre değişiyorsa, hem de *köklü* bir biçimde değişiyorsa neden hep aynı adla anılıyor? Bunun nedeni hepsinde ortak bir özelliğin görülüyor olmasıdır. Ortaklıkları, ortak özellikleri olmayan bir şeye aynı ad verilemez. Bundan da önemlisi,

doğa diye bir şeyden sözediyorsanız, zaten değişmez olan bir şeyi arıyorsunuz demektir ve aksi tutum söyleyen tutarsızlığa götürecektir. Aynı tutarsızlık “insan doğası var ama değişir” dendiğinde de ortaya çıkmaktadır. Bunu söylemekle, insan doğası diye bir şey yoktur demek anlamca aynıdır. “İnsan doğası türleri” deyimini bu bakımdan anlamsızdır.

Burada bir başka duruma daha işaret etmek gerekmektedir. Bilindiği gibi felsefenin başlangıcından bu yana insanın toplumsal bir varlık olduğu söylenegelir. İnsan toplumsal bir varlıksa ve toplumlar da farklı ve değişiyorsa, o zaman insan da insan doğası da değişmekte ve farklı olmaktadır diye düşünülmektedir. Oysa toplumsal olan, toplumlarda değişen insanın yaptıkları, yapabildikleridir. Murphy ve Vico gibi düşünürler de toplumlarda insanların gerçekleştirdiklerinin, yaptıklarının farklılıklarına bakarak, insan doğasının da farklı olabileceğini düşünmüştür. Ama Vico’nun, insan doğasının gelişim halinde olduğunu ve gelişmesinin de devam ettiğini öne sürmesi, onun tarihe yayıldığını (Dilthey da olduğu gibi) düşünmesinden de kaynaklanabilir.

Marx’ın eserlerini yorumlayan kimi düşünürler, Marx’ın da insan doğasını değişen bir şey olarak gördüğünü öne sürer. İnsan doğasının farklı tarihsel çağlarda değiştiğini düşünenler, iddialarını Marx’ın görüşlerine dayandırdıklarını söylerler. Oysa onun eserlerinde bu türden bir görüşün olduğu söylenemez.

Marx, bilindiği gibi, *Manifesto*’da tarihi ilkel komünal, köleci, feodal, kapitalist ve komünist diye beş evreye ayırır. Kimi düşünürler (buna kimi Marxistler de dahil), maddi üretim tarzındaki her değişimle birlikte insan doğasının da değişeceğini, Marx’ın bu görüşünden hareketle öne sürerler. İnsanın temel doğası, bu evrelerin tümünde farklı görülür. Sözgelisi ilkel komünal evrede insanın doğası cömert ve işbirliğini seven bir tarzda görülür; bu evrede bütün ürünlerin evrensel paylaşımı söz konusudur. Sonraki üç evrede, ürünlerin evrensel paylaşımı ya da tüketimi yoktur ve insan doğası bireyci ve rekabetçi diye görülür. Son evrede insan doğası yeniden barışçıl, işbirliğini seven, duygudaş, paylaşımcı ve cömert olur. Bireycilik ve rekabetçilik bu son evrede önemsizdir (Settanni 1991:61).

Marx'ın ortaya koyduğu tarihteki bu beş evre materyalist, tarihsel diyalektikteki evrelerdir. Bu evrelerde ekonomik güçler, üretim araçları, karşıt güçlerin iç mücadelesini ortaya çıkarır. İnsan, tarihi akış içerisinde boyuna kendini dönüştüren bir tarih ürünüdür, ama “olanakları ne ise o olan varlıktır” (Fromm 1984:40).

Marx'ın görüşünde insan doğasının sadece değiştiği değil, olmadığı da bir diğer iddiadır. Bu iddiada olanlara göre Marx sadece insan doğası hakkındaki şu ya da bu görüşe değil, insan doğası idesine karşı çıkmıştır (Geras 1983:13). Hatta Althusser'e göre, Marx 1844 *El Yazmaları*'ndan sonra, “insanın özü” gibi bir şeyden söz etmez ve bu kavramı artık terk etmiştir (Fleischer 1973:25). Fromm bunun nedenini, insanın özünün “tarihsel-olmayan bir töz olduğunu düşündüğü izlenimini vermekten kaçınmaktı” diye görür (1984:40). Marx'ın insan doğası görüşü üzerine yazılanlar ve bu konuda birbirine karşıt düşünceler öylesine çoktur ki, bunlar başka bir araştırma konusu olabilir. Bu yüzden yukarıda öne sürülen iddiaların sadece birkaçı burada ele alınacaktır.

Feuerbach Üzerine Tezler'in 6.'da Marx, insanın özünün tek bireyde ikamet eden bir soyutlama olmadığını, insan ilişkilerinin toplamı olduğunu belirtir. Bununla denilmek istenen şey, insan özelliklerinin ve buna dayanarak ortaya konan insan doğası denilen şeyin tek bireyin özelliğinden türetilmeyeceğidir. Çünkü insana özgü özellikler tek bireyin öznel özellikleri içine sığdıramaz. Marx'a göre Feuerbach, izole edilmiş tek bireyi “tarih alanı”ndan da soyutluyor. Oysa, Marx insan hakkındaki her olgunun tek tek bireyler hakkındaki olgulara göre açıklanamayacağını düşünür. Başka deyişle, insanın özellikleri tek tek bireylerin özelliklerinden daha fazla bir şeydir.

Marx'ın bütünlüklü olarak insan doğası hakkında bir görüş öne sürdüğünü söylemek zordur. Marx'ın belirttiği her tarihsel evrede insan doğasının değiştiğini öne sürenlerin yanında, onun başka ifadelerinin de düşünürleri bu yöne götürdüğü söylenebilir. Örneğin, Marx'a göre “insanların varlık koşullarındaki, toplumsal ilişkilerindeki ve toplumsal yaşayışlarındaki her değişimle birlikte, düşüncelerinin,

görüşlerinin, anlayışlarının, bir sözcükle, bilinçlerinin değiştiği” görülür (1976:50). Yani üretim araçlarındaki her değişme üretim ilişkilerini, dolayısıyla toplumsal ilişkileri değiştirir. Toplumsal ilişkilerin değişmesi demek, insanların ilişkilerinin de, yaşamının da, davranışlarının da değişmesi demektir.

Peki Marx’a göre insan nedir? Marx’ın görüşünde, insanın neliğini belirleyen, onu diğer canlılardan ayıran özelliği çalışan, etkin, üreten bir varlık olmasıdır. Marx’a göre insanın temel etkinliği “emek”tir. Emek (labour) ise,

“her şeyden önce, hem insanın hem doğanın katıldığı ve insanın kendisi ile doğa arasındaki maddi tepkimeleri dilediği şekilde başlattığı, düzenlediği ve denetlediği bir süreçtir. Doğanın ürettiklerini kendi isteklerine uygun bir biçimde ele geçirmek için kollarını, bacaklarını, kafasını, ellerini ve bedeninin doğal güçlerini harekete geçirerek, doğa güçlerinden birisi olarak kendisini doğanın karşısına koyar. Dış dünya üzerinde bu şekilde etki yapar ve onu değiştirir, aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Uyumakta olan güçlerini geliştirir ve onları kendi yönetimine boyun eğmeye mecbur eder” (1977:173).

Marx’a göre “insan bir tür varlıktır” ve doğada yaşayan, doğanın bir parçası olan bir varlıktır (1986:78-79). Marx’ın insan doğayı değiştirirken, kendi doğasını da değiştirir demesi, insan doğasının tarihsel evrelerin her birinde değişebileceği anlamına gelmez. Çünkü bir sonraki cümlede, insanın uyumakta olan *güçlerinden* söz eder. Bu güçler, insanın yapabilirliklerinin koşulu olan güçlerdir. Değişmez olan bu güçlerdir, değişebilir olan ise insanın yapabilirlikleri, gerçekleştirebilirlikleridir.

Marx, gerçekten insan doğası diye bir şeyi reddetseydi, onun yabancılaşmayla ilgili söyledikleri de anlamsız olurdu. Bilindiği gibi o, üç tür yabancılaşmadan söz eder: ekonomik, politik ve dinsel yabancılaşma. Ekonomik yabancılaşma temel kategoridir ve diğer yabancılaşmalar bundan ortaya çıkmaktadır.

İnsanın, “doğasından gelen gereksinimleri olduğu ve bu gereksinimleri gidermek için çalıştığı ve üretim yaptığı bilinen bir olgudur.” Bu üretim süreci içerisinde, “insan emeğinin yabancılaştığı iddia edilmektedir” (Erbay 2000:54). Marx’a göre emeğin metalaşması ve aynı zamanda meta olarak işçiyi üretmesinin bir sonucu olarak “işçi kendi emeğinin ürününe, yabancı bir nesneyeymiş gibi bir ilişkidir” (1986:74). Bu, işçinin üretim ediminde kendine yabancılaşmasıdır. İşçi, “kendi emeğinin ürünleriyle ilişkisinde” üretim sonucunda, ürettiğine yabancılaşır. “İnsanın türsel varlığını, hem doğayı, hem de manevi tözsel özelliğini, insanın dışında bir varlığa, bireysel varoluşunun bir aracına çevirir.” Bu yolla insan, doğaya, özüne, insanca varlığına yabancılaştığı gibi, aynı zamanda “kendi bedenine de yabancılaşır.” İnsanın türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu ise, “insanın insana yabancılaşmasıdır” (1986:81).

İnsanın yabancılaşması söz konusu olduğunda, en başta insanın neye yabancılaştığı sorulabilir. Marx’ın söylediklerine bakılırsa, insan öncelikle kendi doğasına yabancılaşmıştır. İnsanın kendi türüne yabancılaşmış olması demek, insanın bir diğer insana ve her birinin insani doğaya yabancılaşması anlamına gelir (1986:82). Marx’a göre insan doğasına en uygun iş, yabancılaşmış emeği doğuran koşulların ortadan kaldırılması, özel mülkiyetin, işbölümünün aşılması ile olanaklı olur. Başka deyişle, komünist toplum evresine ulaşmakla insan, doğasına uygun bir işe sahip olabilecek ve insanlıktan uzaklaşmayacaktır. Marx burada, insanın “kapitalist üretim içinde potansiyelini ortaya koyamadığını” (Erbay 2000:54) düşünür. O, komünizme gönderme yaptığında, tek bir insandan değil, insanlıktan ya da toplum içinde yaşayan, tarihsel bir varlık olan insandan söz etmektedir.

2.4.TARİHSEL BİR VARLIK OLARAK İNSAN

İnsanın tarihsel bir varlık olduğu düşüncesi, insan doğası diye bir şeyin olmazlığının temel kanıtlarından biri olarak gösterilmektedir. Bu kanıtlamada daha çok tarihsel, tarihsellik (historicity) ve tarihselcilik (historicism) terimlerine vurgu yapılır.

Bu yüzden, öncelikle bu terimlerle neyin kastedildiğinin belirlenmesi gerekiyor. Tarihselciliğin en yaygın tanımlardan biri şudur:

“Tarihselcilik, herhangi bir fenomenin doğasının tam olarak anlaşılmasının ve değerinin tam olarak değerlendirilmesinin, fenomenin olduğu yere ve gelişim süreci içinde oynadığı role göre düşünülmesiyle yapılabileceği inancıdır” (Mandelbaum 1971:42).

Yani herhangi bir fenomenin açıklanabilmesi, anlaşılabilmesi o fenomenin bulunduğu yere, bağlama göre belirlenir. Bir başka tanımda tarihselcilik “insanı bir sistem içerisinde açıklamayı değil, sistemlerin kendilerinin insan ürünü şeyler olarak tarihselliklerinin anlaşılmasını hedefler” biçiminde dile getirilir (Özlem 1999:199). Bu tanım, tarihsellikle tarihselciliğin birbirleriyle bağlantılı terimler olduğunu gösteriyor.

Tarihselcilik, insan doğası hakkındaki sorunlara sınır getirmeyen ama daha çok tüm fenomenlerin açıklanmasına ve evrimine uygulanan kapsayıcı bir öğreti olarak görülür. Tarihselcilik, özellikle belirlenimcilik kavramının karşısı bir anlamda da kullanılır.

Tarihsellik ise “şeyleri ve fenomenleri doğuş ve gelişmeleri süreci içinde, belirli somut tarihsel şartlarla bağılıkları içinde ele alan bilgi ilkesi” diye görülür (Materyalist Felsefe Sözlüğü). Tarihsellik kavramının hep değişmeyi, gelip geçiciliği imlediği düşünülür. “İnsan tarih içinde boyuna değişir ... bu nedenle tarihsel-toplumsal gerçekliği bütün olarak kavramak ancak bir hedef ve bir ütopya olarak kalır” (Özlem 1986:72). Başka deyişle, insan zamansallık ve tarihsellik içindedir. Tarihsellik “her şeyin tarihsel olduğunu ve tarihsel kaldığını ifade eden bir terimdir.” Bu yüzden tarihsellik “insanın ve insan düşünce ve emeğinden çıkmış olan her şeyin sonlu, geçici olduğuna da işaret eder” (Özlem 1999:199).

Yukarıda söylenenlere baktığımızda, tarihsellik ve tarihselcilik terimleri hakkında bir kafa karışıklığının olduğunu görüyoruz. Oysa bu terimlerin farklı

nesneleri vardır. Tarihsellik, nesne edinilen neyse, o nesneye özgü bir özelliği ifade eden bir terimdir. Söz gelişi insanın tarihsel bir varlık olduğu söylenirken, insana özgü bir özellik dile getirilmiş olur. Oysa tarihselcilik, *her şeyin* tarihsel olduğunu öne süren özneye ait bir yargının ifadesidir. Söz gelişi insana özgü olan her şeyin tarihsel olarak açıklanabileceği iddiası, bu iddiayı dile getiren özneye ait bir yargı olmaktadır. İnsani olan her şeyin tarihsel olduğu ve tarihsel olarak anlaşılabilmesi düşüncesi tarihselciliğin temelini oluşturmaktadır.

İnsanın tarihsel bir varlık olduğunu bize “bilinç” sağlar. Bu bilinçle insan, tarihsel bir varlık olduğunu, tarihselliğin kendi üzerinde etkisi olduğunu bilir. Ne var ki bu bilincin insan doğası diye bir şeyin olmadığını da gösterdiği öne sürülmektedir. Bu iddiaya göre, tarih bilinciyle birlikte insan doğası sorgulanmaya, eleştirilmeye başlanır. Bu bilinç, insan doğasının ne olduğunun yeni bir bakış açısıyla ele alınmasını gerekli kılmıştır. “İnsanın tarihsel bir varlık olması, belli bir insan doğasından söz etmeyi zorlaştırmaktadır.” Çünkü insan doğasından (ya da herhangi bir şeyin doğasından) söz ettiğimizde, “değişmeyen, hep aynı kalan ve aynı biçimde tekrarlanan bir yapıyı ya da nitelikleri ifade etmek isteriz” (Günay 2003:1-4). Bu görüşe göre, insanın tarihsel bir varlık olduğunun söylenmesi insana ve insanın doğasına bakışı değiştirmeyi zorunlu kılmıştır. Tarihselliğe bu derece vurgu yapılması “insanın özünün tarihsellik olduğu” sonucuna da götürmüştür (Özlem 1999:201, 209). Ama bu öz “her şeyin sabit, değişmez taşıyıcısının niteliklerinin toplamı” diye görülmez (Özlem 1999:203). Çünkü insan tarihselliği dışında nitelenemez ve betimlenemez.

Bu tür düşüncede olanların bir diğer iddiası da, insan doğası değişmez, evrensel olarak görüldüğünde, “kültürel farklılıklar”ın dikkate alınmadığı, tarihsel bir bakışın göz ardı edildiğidir. İnsan doğası tarihte, tarihsel bir bakışla ele alındığında, onun değişmez ya da evrensel olamayacağı, hatta hiç olamayacağı öne sürülmektedir. Söz gelişi Collingwood’a göre de insan doğası tözsel, durağan bir şey diye alındığında, tarihte hiç bir yenilenme, değişme olmadığı varsayılır (1990:95). Carr’a göre de “insan doğası denilen kaypak şey ülkeden ülkeye, çağdan çağa çok değişmiştir” (1987:45). Elbette, insan doğası Collingwood’un dediği gibi tözsel ya da durağan bir

şey olarak görülemez. Ama tarihte hiç bir zaman yenilenme ve değişme de olmaz. Çünkü tarih geçmişte olmuş bitmiştir ve ne olmuşsa o olmuştur. “Olup-biteni olup bitmemiş, yapıp-edileni yapılmamış edilmemiş, yaşanmış olanı yaşanmamış yapacak bir durumda değiliz” (Mengüşoğlu 1988:141). Elbette biz bu olmuş olanları bilgi alanı olarak tarihle bilebiliyoruz. Ama olmuş olanı biliyoruz, olmamış olanı değil. Tarihte olmuş olanı bilmekle tarihçi onu var kılmıyor, sadece var olanı bilinebilir kılıyor.

Hem tarihselciliğin hem de tarihsellik düşüncesinin insanın yapıp etmelerinin tarih içerisinde yer almasıyla yakından bağlantılı olduğu söylenebilir. Yukarıda söylendiği gibi, tarihselcilik “... sistemlerin kendilerinin insan ürünü şeyler olarak tarihselliklerinin anlaşılmasını hedefler.” Çünkü, insanı bir sistem içerisinde açıklama çabaları “evrenselcilik” iddiası olarak görülür. Oysa bu görüşe göre hiçbir sistem evrensel değildir, “olsa olsa evrensellik iddiası taşıyan **dogmatikler** olduğu” söylenebilir. Bunu bize “bir tin veya kültür araştırması gösterebilir” (Rothacker 1990:31-32). Bu da, insanın her yarattığı “belirli bir çağa aittir ve coğrafi olarak belirli bir mekanda bulunur” demeye gelir (Rothacker 1990:57).

Ne var ki, bilinçle insan doğası arasında kurulan bu bağlantı da genellikle yanlıştır. Evet, insan yapıp-eden bir varlıktır, ama aynı zamanda da yapıp-etdiklerini bilen bir varlıktır. “İnsanın bu yapıp etmeleri “şimdi” içinde olup bitmez; onlar zamanın boyutlarına yayılmışlardır. Onların bir “dünü”, bir “yarını” vardır.” İnsanın yapıp etmeleri bu nedenle bir kesintisizlik gösterir. Ama kesintisizlik kendi başına, kör bir biçimde gerçekleşmez. İnsan, gücü yettiği oranda bu kesintisizliği gerçekleştirir (Mengüşoğlu 1988:14). Bunu gerçekleştirebilme ise ancak tarihsel bir bilinçle olanaklı olabilir.

Bu bilinçle insan doğası arasında nasıl bir ilgi kurulabilir? İnsan doğası hakkındaki bilginin tarih bilgisinin olanaklılığını sağlaması yanında, genel olarak “tarihsel bilincin gelişimi” de insan doğasına dayanır. Bunu başka bir biçimde ifade edersek, insan doğasının olanaklarının doğru değerlendirilmesi, tarihsel bilincin gelişimini sağlar (Walsh 1992:118). Çünkü geçmiş anlamlı kılmak, yani tarihte neler

olup bittiğini ortaya koymak ve anlamlandırmak bir bilinci gerektirir. Bu anlamda, bilgi alanı olarak tarih, insanın geçmişteki olaylar ve eylemler üzerine bilinçli olarak düşünmeye, anlamaya başladığı zaman başlar. İnsanın geçmişi bilinçli olarak bilmesi, şimdide yaşaması ve yarını tasarlayabilmesi ve bunlar arasında bağ kurabilmesi bir bilinç sayesinde. Bütün bunlar bilen bir varlığın yapabilecekleridir. “Bunun içindir ki, insan tarihsel bir varlıktır” (Mengüşoğlu 1988:14). Yani tarihsellik demek, “üç boyutlu bir zamana kök salmak demektir” (Mengüşoğlu 1988:142). İnsana özgü olarak sayılan bu yetenekler ise temelini insan doğasında bulur. İnsan doğası değil, ama insanın bu yetenekleri geliştirilebilir, değiştirilebilir. Dolayısıyla, tarihsellik ile evrim kuramına dayanan “insan doğasının doğrulanabilirliği” düşüncesi arasında zorunlu hiç bir bağlantı yoktur.

Tarihin konusunun geçmişte yapıp edilenler olduğu söylenmekle birlikte, geçmişte asıl araştırılanın olaylara neden olan insan eylemleri olduğu da dile getirilmektedir. Eğer bu böyleyse, şu soruyu sormak yerindedir: insan, insanın geçmişteki eylemlerini niçin araştırır? Bu soruya verilebilecek yanıt, tarihin amacını ve dolayısıyla çalışma alanını da belirler. O halde tarihin amacı nedir, yani tarih ne içindir? Collingwood’un deyimiyle,

“tarih insanın kendisine ilişkin bilgisi “için”dir. Kendisini bilmesinin insan için önemli olduğu düşünülür genellikle: kendini bilme burada salt kendi kişisel özelliklerini, onu öteki insanlardan ayıran şeyleri bilme değil, insan olarak yapısını bilme demektir.”

İnsanın ne yaptığını ve insanın ne olduğunu bize öğreten tarihtir ve tarihin değeri de buradadır (1990:29). Tarih insan doğasının ne olduğunu araştırıyorsa, burada tarihin çalışma alanı ve amacı da ortaya çıkmış oluyor.

Tarihçiler, insanın ne olduğunu ve ne yaptığını ortaya koyabilmek için, insanın geçmişte ne ve neden yaptığını, ama aynı zamanda nasıl ve niçin yaptığını da araştırır. Ancak geçmişi araştırmak zordur. Bu zorluk, bir çok şeyin yanında, geçmişin insan

algısının ötesinde yer almasından kaynaklanmaktadır. Geçmişte olup bitenleri anlamanın en iyi yolu geçmişî yeniden kurmaktır. Tarihte olup bitenlerin yeniden kurulması demek, tarihte olup bitenlerin yeniden yaratılması değil, “olan”ların bilgisini ortaya koymak demektir. Tarihte ne olup bittiğinin ve neden olup bittiğinin bilgisine ulaşmak için her şeyden önce olup biteni anlamamız gerekir. Ancak, geçmişte olup bitmiş bir olayı ve eylemi anlamamız olmazsa olmaz koşullarından biri insan doğasının ne olduğunun bilgisi gösterilmektedir.

Söylenenlerden de anlaşılabilceği gibi, tarih bir yandan geçmişteki insan eylemlerini, dolayısıyla insan doğasını anlamayı amaçlıyor ve bu amaçla insan doğasının bilgisini ortaya koymaya çalışıyor, ama öte yandan da insan eylemlerini anlamamızın en temel koşulu olarak insan doğasının bilgisi gösteriliyor. Burada bir kısır döngü yaşanıyor gibi görünebilir. Ne var ki buna kısır döngü değil, birbirlerini besleyen, karşılıklı bir alış-veriş denebilir.

Öyle görünüyor ki, tarihte değişmez, evrensel insan doğasının olamayacağı söylenirken, tarihsellik anlayışını savunanlar tarihsel olanın, zaman içinde bulunanın ne olduğunu hesaba katmıyorlar. İnsanın tarihsel bir varlık olduğu, bütün yapıp etmelerinin de zaman içinde olduğu doğrudur. Ne var ki, bundan insan doğasının da tarihsel olduğu yollu bir sonuç çıkarılamaz. Burada insan doğasına ilişkin karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına yol açan temel etken, insanın tarihsel bir varlık olması, yani yapıp etmelerinin zaman içinde olması ile yapıp etmelerini olanaklı kılan şeyin aynı düzeyde görülmesidir. İnsan tarihsel bir varlıktır ama insani olan her şey tarihsel değildir. Croce’nin deyişiyle, “insani olan her şeyin tarihsel olduğu” iddiası, yani **tarihselcilik**, felsefi ve bilimsel düzlemde asla doğrulanamayacak olan bir iddiadır” (Özlem 1986:85).

Burada ele alınan görüşlerde en yaygın biçimde görülen sorun ise, insan doğası ontolojik bir bağlamda ele alınması gerekirken, genel olarak epistemolojik bir bağlamda ele alınmasıdır. 17. ve 18. yüzyıl düşünürlerinin bu konuda bizi aydınlatacağını, insan doğasından ne tarzda söz edilebileceğini gösterebileceğini

düşündüğümüzden, Üçüncü Bölüm’de bu iki yüzyılın önemli filozoflarının görüşlerine bakılacaktır.



3. BÖLÜM: 17. VE 18. YÜZYILIN KİMİ FİLOZOFLARINDA İNSAN DOĞASI

Bu Bölüm’de yapılmak istenen, 17. ve 18. yüzyılın önemli filozoflarında insan doğasının ne anlama geldiğini, insan doğasının ne tür bir şey olduğunu ortaya koymaktır. Bu yüzyılların düşünürlerinin ve yazarlarının pek çoğu insan doğasını temel araştırma konularından biri yapmıştır. Bu yüzden insan doğasından sadece bu tezde görüşlerini ele alacağımız filozoflar söz etmiş değildir. Burada hangi filozofların, düşünürlerin görüşlerinin ele alınacağı konusunda bir seçim yapmak gerekiyordu. Bu yüzden hem tartışmaların odağında olan düşünürler (Descartes, Hobbes, Rousseau, Locke, Hume ve Kant), hem de bu konuda bizi aydınlatacağını düşündüğümüz düşünürler (Spinoza, Locke, Hume ve Kant) bu seçimin yapılmasında etkili olmuştur.

17. yüzyıl doğa bilimlerinde büyük başarıların kazanıldığı bir yüzyıl olmuştur. Doğa bilimindeki başarılar ve elde edilen bilgilerin kesinliği ve hiçbir biçimde bu kesinlikten şüphe edilmemesi, bu bilimlerin değerini artırmıştır. Özellikle matematiksel yöntemin başarısı diğer alanları oldukça etkilemiştir. Bu yöntemin seçilmesinin temel nedeni, matematiğin “evrenin dili” olduğu inancıdır. Çok geçmeden bu yöntem felsefeyi de etkilemiştir. Sarsılmaz sağlam bir temel bulma ve bilgide kesinlik arayışı felsefenin de vazgeçilmez bir hedefi haline gelmiştir.

Özellikle 17. yüzyılda fiziki gerçeklik olarak adlandırılan, araştırılan ve insan tarafından keşfedilebilen bir “doğa” söz konusudur. Bu “doğa”, belli yasalara göre işleyen ve Locke ile Hume’un deyimiyle “birörnek olaylar”ın olduğu bir doğadır. Doğanın anlaşılmasında asıl önemli olan yasalarının keşfedilmesidir. Kendisine doğa bilimlerini örnek alan felsefe, insan ve insan doğası söz konusu olduğunda da bu türden yasalar aramaya başlar. Bu, insan üzerine yapılan çalışmalarda doğa bilimi kaynaklı modeller ve yöntemler uygulama girişimidir. Dolayısıyla, yasalı açıklama hem doğa bilimlerinde hem de felsefede önemli bir yer tutar. Ne var ki çoğu kez doğa yasalarıyla -var olduğu düşünülen- insan doğasının yasaları aynı görülür ya da aynı

tarzda yasalar aranır. Doğa kavramının ödünç alınmasıyla birlikte, doğanın açıklanmasına benzer bir biçimde insan doğası açıklanmaya çalışılır ve insan doğasının da yasaları aranır. İnsan doğasının yasalarını arayıp bulma çabası 18. yüzyıl filozoflarında da devam etmiştir. Sözgelişi Montesquieu, insanı fiziksel bir varlık olarak görür ve “bütün öteki nesneler gibi, değişmeyen yasalarla yönetildiğini” öne sürer (1986:289). Tanrı’nın yasaları olduğu gibi, bütün varlıkların, maddi evrenin, insan üstü varlıkların, hayvanların ve insanların yasaları vardır (1986:287). Ona göre de insan doğa içindedir ve onun bir parçasıdır. Montesquieu, genel anlamda yasadan “yeryüzündeki bütün insanları yöneten bir şey olmak sıfatıyla insan aklı”nı anlar. Bu yüzden “her ulusun siyasal ve toplumsal yasaları da bu insan aklının uyguladığı özel hallerden başka bir şey olmamalıdır” (1986:292).

18. yüzyılda insan doğası epistemolojinin de temel kavramıdır. Spinoza ve Hobbes’un yaptığı gibi, Locke ve Hume da siyasetbilim ve etik görüşlerini bu kavrama dayandırarak açıklarlar. İnsan doğasını ele alan 17. ve 18. yüzyıl filozofları “insanın davranışlarını yöneten yasaları ortaya çıkararak, doğa bilimi kesinliğinde olmasa da, insan doğasına ilişkin bir bilim geliştirmenin olanaklı olabileceğini düşünüyorlardı” (Dinçer 1991:2).

Filozofların görüşleri tek tek ele alındığında yukarıda söylenenler daha açık bir biçimde görülecektir. Ancak, burada kısaca söylemek gerekirse, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarında kimi ortak noktalar hemen göze çarpıyor. Birincisi, insan doğasının var olduğu tartışmasız bir biçimde kabul edilir; ikincisi, “doğa durumu” hem insan, hem insanlık hem de insan doğasının anlaşılmasında çok önemli kavramsal bir araç olarak kullanılır; üçüncüsü, ilkinde bağlı olarak, insan doğasının olup olmadığı tartışılmaz, (özellikle 18. yüzyılda) daha çok neye benzediği, neleri başardığı gösterilmeye çalışılır. Her şeyden önemlisi bu yüzyılların filozofları insanın neliği ile insanın özü ya da insan doğasının aynı şeyler olmadığını bilincinde olmalarıdır.

3.1. DESCARTES'TA İNSAN DOĞASI

Descartes, 17. yüzyılın en başta gelen düşünürü ve genellikle de başlatıcısı olarak görülür. Böyle görülmesinin temel nedeni, Ortaçağdan farklı olarak, Descartes'ın problemleri ele alış biçimidir. Descartes'ın felsefedeki başarısı elbette insan felsefesi alanında değil, kendinden sonra iki yüzyılı etkileyen ve felsefenin merkezi konumuna gelen bilgi felsefesi alanındadır. Ne var ki, ele aldığımız konu bakımından düşünürsek, günümüzde insan doğasının bir “töz” ya da “töz kalıntısı” olduğu yollu eleştirilerin kaynağı da Descartes'tır.

Descartes'ın insan görüşüne ve insan doğasından ne anladığına, onu ne tür bir şey olarak gördüğüne, fizik görüşüyle ilgisinden başlayarak bakabiliriz. Çünkü, bir *sistem* filozofu olan Descartes'ın insan görüşü ve insan doğasından ne tür bir şey anladığı fizik görüşüyle de doğrudan ilgilidir.

Bilindiği gibi, Descartes fiziğin temellerini de metafiziğe dayandırmak ister. Descartes'ın fiziğinde temel iki varsayım görülür. *Metot Üzerine Konuşma*'da bunu şöyle dile getirir: Tanrı, doğada belirli yasaları öyle oluşturmuş ve bu yasalara ilişkin ideleri zihnimize öyle damgalamıştır ki, bunun üzerine yeterince düşünürsek, bu yasaların dünyadaki her şeyde var olduğundan ya da ortaya çıktığından hiçbir şüphe duymayız (1973b:106). Burada dile getirileni kısaca söylersek, bu iki varsayımdan ilki, Tanrı'nın yarattığı doğada değişmez, belirli yasalar vardır; ikincisi, insan bu yasaları keşfedebilir. Descartes'ın iddiası, sadece insan zihninin bu yasaları *bilebilme* yetisinde olduğu değil, aynı zamanda, yasalarla ilgili kavramların, idelerin doğuştan ruhta var olduğudur da. Bu yasaları *bilebilme* yetisi “doğal” olan bir yetiyken, bu yasalarla ilgili ideler “doğuştan”dır. Dolayısıyla, Descartes'ta “doğuştan” olanla, “doğal” olan içiçedir. Her ikisi de insan doğasıyla ilgili görülebilir. Bunun neden böyle olduğunu görebilmek ve Descartes'ın insan doğası hakkında dile getirdiklerini daha iyi anlayabilmek için onun töz görüşüne bakmak gerekiyor.

Descartes, tözü öncelikle sonlu ve sonsuz töz diye, sonra sonlu tözü de zihin ve beden (cisim) diye ayırır. Ona göre sonlu her bir tözün temel bir özneliği vardır. Bu öznelik zihin söz konusu olduğunda *düşünme*, beden söz konusu olduğunda ise *uzam*dır (1973d:240). Bu noktada, Descartes'ın zihin ve cisim/bedenden ne anladığına bakılabilir. Descartes'ın cisim ya da beden diye adlandırdığı sözcük *corpus* sözcüğüdür. Corpus, yani cisim konusunda Descartes ontolojik bakımdan tekcidir. Fizik dünyası, her ne kadar çokluk olarak görünse de, tek bir tözden oluşmaktadır. Descartes'a göre,

“... evrensel görünüşte, maddenin ya da cismin doğası sert, ağır, renkli ya da başka bir biçimde duyularımızı etkileyen [bir şey] değil, uzunluk, genişlik ve derinliği olan uzamlı bir tözdür” (1973d:255-256).

Bu kullanım, Descartes'ın corpus (cisim) sözcüğüne yüklediği anlamlardan biridir: “uzamlı töz.” Corpus sözcüğünü bir de *insan bedeni* anlamında kullanır. Cisim sözcüğünün yukarıdaki tanımı dikkate alındığında, her iki anlamı da kapsadığı söylenemez. Çünkü, genel anlamda cisim ya da uzamlı töz yok olamaz, ama insan bedeni yok olabilir. Bu nedenle, cisimsel töz ya da uzamlı töz tekil insan bedeni değildir.

Descartes, insan doğasının ne tür bir şey olduğunu ele alırken, onu bedenden ayrı bir şey olarak görür. Descartes'ın buradaki temel sorusu “ben neyim?” sorusudur. Buna yanıtı açıktır: ben “düşünen bir şeyim.” O zaman da Descartes “düşünen bir şey ne?” diye sorar. Descartes, zihnin özneliği *düşünmedir* dediğinde, düşünme ile “kuşku duyan, anlayan, doğrulayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, imgeleyen ve hisseden birşey”i anlatmak ister (1973c:153). “Ben, bütün özü ve doğası sadece düşünmeden oluşan, var olabilmek için hiçbir yere gereksinim duymayan, herhangi materyal şeylere bağımlı olmayan bir tözüm” (1973b:101).

Descartes'in, hem Tanrı'yı hem de zihni ve bedeni töz diye adlandırdığı yukarıda söylenmişti. Onda töz "varolmak için başka bir şeye gereksinim duymadan varolan bir şey"dir (1973d:239). Töze yüklenen böyle bir anlam, aslında hem tanrı hem de zihin ve beden için geçerlidir. Ama Descartes, Tanrı ile zihin ve bedeni aynı töz tanımı içinde vermek istemediğinden olsa gerek, sadece bu tanıma sonsuz tözün (Tanrı'nın) uygun olabileceğini de belirtir.

Yukarıda, Descartes'in düşüncesinde insan doğası hem "doğal" olanı hem de "doğuştan" olanı içerir derken, bunu söylememizin nedeni, Descartes'in *düşünmeden* kastettiği şeydir. Descartes'ta düşünme, zihnin işlemleri olarak düşünülen doğrulama, onaylama gibi işlemlerin yanında, isteme, reddetme gibi istenç işlemlerini de içerir. Düşünme terimine yüklenen bu anlam, hem ruhta ya da zihinde (Descartes çoğunlukla ruh ve zihin sözcüklerini aynı anlamda kullanır) doğuştan ideler olduğunu hem de birbirinden farklı olan işlemleri insanın "doğal" olarak yapabildiğini gösterir. Burada doğal olan şey, insan doğasına ait olan, insanın *yapabilirliklerini* gösteren şeydir. İnsan, doğası gereği düşünen bir varlıktır.

İnsan doğası "doğuştan" olanla ilgisinde düşünüldüğünde, Descartes'in doğuştan ideleri, "insan için her yerde ve her zaman doğal olan düşünme biçimleridir" (Collingwood 1990:95). Bu nedenle doğuştan edindiğimiz idelerde yanılma mümkün değildir. Çünkü bunlar, durmadan değişen bir dünyayla değil, doğamızla ilgili bilgilerdir; açık ve seçik, kesin olan bilgilerdir.

"Zihin ve beden arasında büyük bir fark olduğu"nu, bedenin doğası gereği her zaman bölünebilir ama zihnin her bakımdan bölünemez olduğunu (1973c:196) söyleyen Descartes, öte yandan zihin ile bedenin birarada -insanda- birlikte iş gördüklerini, birbirlerini etkilediklerini de görmüştür. Descartes'in ontolojisi zihin ve beden diye iki töze izin vermiş olmasına rağmen, o, bu iki tözün hem birbirini *etkilediğini* hem de *biraradalığını* belirtmiştir. Bunlardan ilki, Descartes'in düşünme ile kastettiği şeylere "imgeleyen ve hisseden" şeyleri de eklemesidir. Anlama yetisinden, imgeleme yetisini ayıran Descartes, imgeleme gücünü "doğanın zorunlu

bir ögesi ya da zihnimin özü” diye görmez (1973c:186). İmgeleme ve hissetme yetileri, “düşünen bir töze değil, cisimsel ya da uzamlı bir töze aittir” (1973c:190). Descartes’ın burada kastettiği şey, imgelemenin saf zihinsel bir tözle ilgili değil, bedenleşmiş insanla ilgili olduğudur.

Zihin ve bedenin *biraradallığını*, birlikteliğini şu ifadelerde de açıkça görmekteyiz: acı, açlık, susuzluk vs. gibi hisler (sensations), zihin ve bedenin birleşmesinden ve birbirine karışmasından kaynaklanan düşünce kipleridir. Descartes’a göre, doğa bana, benim bedenimin içinde bir gemideki kaptan gibi oturmadığını, ama onunla çok açık bir biçimde birleştiğini, yani bir bütün olarak onunla bütünleştiğini öğretmiştir (1973c:192). Bu nedenle, Descartes insan bedenini bir makine olarak görse de (1973c:195), zihnin bedenle birleşmesinden sonra bedeni bir makine ya da otomat olarak görmez.

Birinci Bölüm’deki tartışmalar gözönüne alındığında, söylendiği gibi, Descartes’ın görüşünde, insan doğasının değişmez bir töz olarak görüldüğü açıktır. Değişmez olan bu töz (zihin ya da ruh) *cisimsel* bir şey de değildir. Ama insan doğasına atfedilen bu değişmezlik, denildiği gibi “sabitlik” de değildir. Descartes “insan doğası”nı ontolojisi görüşü çerçevesinde ele alır ve insan doğasının ontik özellikte bir şey olduğunu vurgular.

3.2. HOBBS’TA İNSAN DOĞASI

Hobbes Descartes’tan pek çok konuda önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilerin başında, Descartes’ın yüzyıla miras bıraktığı ruh ve beden ikiliği gelmektedir. Hobbes’un bu ikiliği çözme yönünde bir adım attığı söylenemez. O da insanı zihin ve beden ikiliği içinde görerek, insan hakkındaki tasarımını ortaya koyar.

Hobbes, *Leviathan*’da sosyal organizasyonu, yurttaşların şiddet korkusunu, insanların birbirine karşı kötülüğünü uzun uzun anlatır. Hobbes bu eserinde devletin nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalışırken, doğayı ve yasalarını bilmek gerektiğini

düşünür. Doğayı ve yasaları bilmek için “doğa durumu”nu, doğa durumunu bilmek için de insan doğasının ne olduğunu bilmek gerektiğini öne sürer. Bu nedenle, Hobbes’ta insan doğasının ne anlama geldiğini görebilmemiz için, genel olarak onun devlet görüşüne, özel olarak da doğal hukuk görüşüne bakmamız gerekiyor.

Hobbes’un doğal hukuk görüşünde, insana ilişkin genel bir kabulden hareket edilir: “insanlar doğuştan eşittir.” Bu eşitlik hem beden hem de zihinsel yetenekler bakımındandır. Hobbes, doğuştan eşit olan insanların oluşturduğu bir “doğa durumu” tasarlar. Ona göre doğa durumu, eşitlikten kaynaklanan bir güvensizlik de ortaya çıkarmaktadır. “İnsanlar amaçları uğruna birbirlerini yok etmeye ya da egemenlik altına almaya çalışırlar” (1992:92). Bu durumu Hobbes “insan insanın kurdudur” benzetmesiyle dile getirir. İnsanın insanın kurdu olması onun doğasında vardır. Böyle güvensiz bir ortamın doğal sonucu ise savaştır. Hobbes insan doğasında üç temel kavga nedeni olduğunu söylemektedir. Bunlar “rekabet, güvensizlik ve şan, şeref kazanma isteğidir” (1992:94). İnsanları kavgaya iten bu duygular, yani varlığını sürdürme isteği, insanın doğasında vardır. Ama bu doğa içgüdüsel bir doğadır, denilebilir.

Doğa durumunu savaş durumu olarak gören Hobbes’a göre, bu savaş “herkesin herkesle savaşıdır” (1992:94). Ama aynı zamanda insanları barışa yönelten duygular da vardır. Bu duygular ölüm korkusu, rahat bir yaşam için gerekli olan şeyleri elde etme arzusu ve çalışarak onu elde etme umududur. Hobbes uygun barış koşullarını gösteren şeyin akıl olduğunu belirtir. “Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış koşullarını gösterir” (1992:96). Aklın gösterdiği uygun barış koşullarını da Hobbes “doğa yasası” olarak adlandırmaktadır. Burada akıl insan doğasının bir başka yanına işaret etmektedir. Ama bu doğa içgüdüsel diyebileceğimiz doğayı da kendi otoritesi altına alabilmektedir. Çünkü insanları kavgaya iten duyguları bastırabilen, insanın varlığını korumasını sağlayan akıldır.

Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Hobbes belirli bir doğa durumu varsayarak, bu doğa durumundan aklın ortaya koyduğu belirli kurallarla

çıkılabileceğini, insanların toplum içinde barış durumunda yaşayabilmesinin, belirli akıl kurallarıyla (yani doğa yasalarıyla) olanaklı olabileceğini düşünür.

Hobbes, bir başka eserinde, doğal ve politik hukukun öğeleri üzerine “doğru ve kolay anlaşılır açıklamanın ... insan doğasının ne olduğunun bilgisine bağlı” olduğunu belirtir (1994:21). O halde Hobbes, doğal ve politik hukukun temeli olarak gördüğü insan doğasından ne anlamaktadır, onda insan doğası ne tür bir şeydir? Hobbes'a göre “doğamız akıl ve tutku (passion) olmak üzere iki kısma ayrılır” (1994:19). Doğamız “insanın doğal yetileri ve güçlerinin toplamıdır.” Bu yetileri ve güçleri “beslenme, devinim, üreme, duygu, akıl vs.”(1994:21) diye sıralayan Hobbes, sadece insana özgü olan özellikler yanında, diğer canlılarla da ortak olan özellikleri saymaktadır. Hobbes'a göre insanın bu yetilerini ve güçlerini tartışmasız bir biçimde doğal olarak adlandırırız ve bu yetiler ile güçler zaten insan tanımında içerilir. Hobbes insanın ikili bir varlık olduğu görüşünden hareketle, insanın iki temel yanına göre yetilerini de zihin (mind) ve beden diye iki türe ayırır. Daha sonra da bu güçleri çözümlemeye girişir (1994:22).

Hobbes, bir yandan insan doğasını “insanın doğal yetileri ve güçlerinin toplamı” olarak görürken, onun potansiyellerinden söz eder. Potansiyellerden söz edildiği yerde, insan doğasının sabit ya da belirlenmiş olduğu söylenemez. Ama öte yandan onu sabit, belirlenmiş olarak gördüğü de söylenebilir. İnsan doğasının sabitliği, değişmezliği ise bu doğayı akılla bir tutmasından kaynaklanıyor diye anlaşılabilir. Ne var ki, onda akıl, doğuştan değil, sağduyu gibi deneyimle de elde edilemez, ama çalışmakla kazanılır. “Bu nedenle çocuklar ... akıl sahibi değil”lerdir (1992:44-45). Burada üst bir belirleyici akıl olmakla birlikte, akıl sabit değil, kazanılan ve geliştirilen bir yeti olarak, dolayısıyla doğamızda kazanılan ve geliştirilen bir şey olarak karşımıza çıkar. Hobbes'ta akıl, sadece zihin yetilerinden biridir ve “bu anlamda akıl, düşünme yeteneğidir” (1992:41).

Ancak, Hobbes'un görüşünde ortaya çıkan sorun, onun insan görüşü ile fizik görüşü ve buna bağlı olan cisim görüşü arasında kurduğu bağıdır. Hobbes'un insan

doğası görüşü, genel olarak, doğa görüşünün bir parçasıdır. Hobbes'un doğa bilimi, devinim içindeki cisimlerin bilimidir. Hobbes'ta "cisim, düşüncemize bağlı olmayan, uzamın bir parçasıyla aynı zamanda meydana gelen ya da yayılmış olan şeydir" (1966:102), yani uzamı olan, uzayda yer kaplayan şeydir. Hobbes'ta "cisim sözcüğü, insan sözcüğünden daha geniş bir anlama sahiptir ve onu kapsar; insan ve akıl sahibi sözcükleri eşit kapsamdadır ve karşılıklı olarak birbirini içerirler" (1992:35). Bu, aynı zamanda, Hobbes'un felsefeden ne anladığını da ortaya koymaktadır. Ona göre felsefenin konusu ya da incelenecek sorun, her türden cisimdir (1966:11). Dolayısıyla, Hobbes'ta doğa bilimi, devinimi olan cisimlerin bilimidir ve dünya da devinim içindeki maddeden başka bir şey değildir. Hobbes'un bu mekanik yaklaşımına göre insan, kendi kendini düzene sokan ve koruyan bir mekanizmadır. Bu yaklaşım, insan eylemlerinin bütünüyle belirlendiği sonucuna götürmüş ve o zaman da "özgür isteme" gibi bir şeyin olamayacağı kimi düşünürlerce öne sürülmüştür.

Hobbes'un insanda gördüğü ve insanın doğasına atfettiği ikinci önemli özelliği ise onun bencilliğidir. Ne var ki, insan varlığını sürdürme çabasında bencil davranıyorsa, bu hem kendisi hem de türünü korumaya yönelik olmaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu olan bencillik, kendi türünü yok etmeye yönelik olmadığından, başkalarının da varlığını sürdürme çabasını engellemeyecektir.

Hobbes'un insanın doğasında olduğunu söylediği duygular ya da varlığını sürdürme isteği, doğa durumundan toplum durumuna geçişte yok olmaz. Sadece toplum durumunda egemenin korkusu yüzünden kimi duygular –akıl yardımıyla– bastırılır. Zaten insandaki özelliklerin aynısı devlette de görülür. Çünkü devlet insanların oluşturduğu yapay bir cisim olduğundan, insanda olmayan hiçbir özellik devlette ortaya çıkmaz.¹

¹ Bu noktada Hobbes'un Platon ve Aristoteles'ten oldukça etkilendiği görülmüyor.

Söylenenlerden de anlaşılabilceğı gibi, Hobbes'un ruhbilimi, genel olarak fizyolojisine, sonuç olarak da fiziğine indirgenebilir. Böyle bir indirgeme sonucunda, insan doğası belirlenmiş bir şey olarak görülebilir. Ne var ki, yukarıda da söylendiğı gibi, insan doğası potansiyel bir formda da görüldüğünden, bu defa onun belirlenmemiş olduğı; yetiler toplamı olduğundan dolayı, sadece bir yeti olması anlamında, değişmez olduğı söylenebilir.

Hobbes'un doğrudan etkilendiğı bir diğcr öğretinin "ilk günah" öğretisi olduğı söylenebilir. Önceki bölümde de belirtildiğı gibi, bu öğretiye göre, insan aslında iyi olmasına rağmen, ilk günahla birlikte doğası kötü olmuştur ama iyiliğe dönüşmesi kendi için olanaklıdır. Ne var ki, Hobbes'ta kötü diye adlandırılan şey insan doğası mıdır, yoksa insan doğasına dayandığı düşünölen eylem ya da davranış biçimleri, yapılp edilenler midir? bu çok açık görünmüyor

3.3. SPİNOZA'DA İNSAN DOĞASI

Spinoza temel yapıtı *Etika*'yı geometrik düzene göre tanıtlanmış bir biçimde sunar. *Etika*'da kullanılan geometri yöntemiyle Tanrı'nın varlığı değil, Tanrı'dan diğcr varlıkların zorunlulukla nasıl ortaya çıktığı gösterilir. Bu yöntemle doğanın zihinle birliğı, ama aynı zamanda *uyumu* gösterilir. Bu birliğı ve uyumu kavrayacak olan da insanın zihin gücüdür.

Etika'nın 3.4.ve 5. Bölümlerinde insanın özünün ya da insan doğasının ne olduğı geniş ölçüde tartışılır. Bir bakıma bu Bölümler *Etika*'nın anlaşılması için de zorunlu görünmektedir. Çünkü *Etika*'nın amacı insan zihninin gücünü, bu güçle nelerin başarılabilceğı ve insanın en son mutluluğunun ne olabileceğini göstermektir. Spinoza'nın, insanın özü ya da insan doğasıyla ilgili ontolojisi, epistemolojisiyle de sıkı sıkıya bağlantılıdır. Sözelili siyaset, özgürlük ve ölümsüzlük öğretisiyle. Spinoza hem ahlak alanında hem de siyaset alanında, özellikle de insanın duyguları ve iyi ile kötünün ne olduğı konusunda öne sürdüğü görüşlerini temellendirmede insan doğası kavramından yararlanır.

Spinoza'nın siyaset görüşü bir çok bakımdan Hobbes'un görüşleriyle paraleldir. Spinoza, Hobbes'un görüşlerine benzer bir biçimde, insanların toplum haline gelmeden önce "doğa durumu"nda yaşadıklarını tasarlar. Böyle bir tasarı, Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler gözönüne alındığında, pek de başarılı olmayan bir biçimde ortaya konmuştur. Yine Hobbes'ta olduğu gibi, insan doğası "doğa durumu"nda nasılsa toplum durumunda da aynıdır. Örneğin, Spinoza'ya göre insanlar kendilerine değil bir devlete bağlıdırlar dediğimizde, bundan, insanların insan doğasını kaybedecekleri ve başka bir doğaya bürünecekleri anlamı çıkmaz. Nasıl ki, şu masaya istediğim her şeyi yapma hakkım var dediğimde, masaya ot da yedirme hakkım olduğunu kesinlikle söylemiş olmamam gibi (1951b:310-311). Ama Spinoza'nın bu konuda söyledikleri Hobbes'tan hem farklıdır hem de daha derinliklidir.

Ancak, Spinoza'nın siyaset ve ahlak görüşü çerçevesinde insan doğası hakkında söylediklerine geçmeden önce *sistemine* ilişkin birkaç şey söylemek gerekecektir. Çünkü, konu edinilen ister insan, ister devlet ya da cisim olsun, dünyadaki her şey bir ve aynı olan tözün görünüşleri ya da kipleridir. Bir başka ifadeyle kipler ancak töz aracılığıyla kavranabilirler.

Dünyayı/bütünü ussal ya da mantıksal bir tarzda açıklamaya çalışan düşünürler her zaman çokluğu birliğe indirgemeye çalışmışlardır. Bu düşünürlerin başında da Spinoza gelmektedir. O da bütünü açıklamak için tek bir kavrama, Töz (ya da Tanrı) kavramına başvurur.

Spinoza *Etika*'da Tanrı'nın varlığının bilgisinden hareketle diğer şeylerin bilgisinin elde edebileceğini söyler. Varolan herşey Tanrı'nın özünden zorunlulukla çıkmıştır, ama bunlar baştan beri vardır. Burada bir zamansallık, öncelik sonralık söz konusu değildir. Tanrı kavramını bilmekle diğer şeyler bilinebilir. Spinoza'da Tanrı ve töz kavramları aynı anlama gelir. Tanrı ve tözün aynı anlama geldiği Spinoza'nın şu tanımlarında açıkça görülür:

Kendinde varolan ve kendisi aracılığıyla kavranın şeye töz diyorum.

Özü varlığını kuşatan ya da doğası sadece varolan olarak kavranabilen şeye kendi kendinin nedeni diyorum.

Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani her birinin özsel olarak ebedi ve sonsuzu ifade eden sonsuz öznitelikleri oluşturan bir töze Tanrı diyorum (3.1.ve 6.tanım).

Yukarıdaki töz tanımını sadece Tanrı'ya karşılık geldiğinden, tek bir töz vardır, o da Tanrı'dır. Tanrı kendi kendinin ve diğer şeylerin nedenidir. Tanrı'nın sonsuz öznitelikleri, ama hep iyi olan sonsuz öznitelikleri vardır. Tanrı'nın bize göstermiş olduğu ve bizim bildiğimiz iki özniteliği vardır: düşünme ve uzam. Bu öznitelikleri söylemek Tanrı'yı belirlemek değil, Tanrı bizim bildiğimizden daha fazla bir şeydir demektir.

Spinoza'nın görüşünde Tanrı ya da töz aynı zamanda "doğa"dır da. Çünkü Tanrı kendisinden zorunlulukla çıkan şeylerin dışında *var* değildir. Tanrı'dan zorunlulukla ortaya çıkan şeylerin bütünü doğadır. Peki bu doğada insanın yeri nedir? Spinoza'ya göre diğer şeyler gibi insan da doğanın bir parçasıdır. Ancak, bütünü, zorunluluğu görebilecek olan tek varlık insandır. Spinoza'nın sisteminde insana ayrıcalıklı bir yer verilir. Tanrı'nın sonsuz öznitelikleri arasında bize açık olan, bildiğimiz iki öznitelik (düşünme ve uzam), insan denen varlığı oluşturmaktadır. Bu düşünce dikkate alındığında, bir bakıma insanın varlığının oluşturucuları Tanrı'ya yüklenmiş oluyor.

Yukarıda söylendiği gibi, Spinoza'nın insan doğasından ne anladığına, siyaset ve etik görüşünden başlayarak bakılabilir. Ancak bu bakış, *Etika*'da yaptığı gibi, ontolojisi ile içiçe olan bir bakış olacaktır.

Spinoza'ya göre "doğa durumu" bir "eşitlik durumudur" (1951a:207). Doğa durumunu dinsel bir durumla karıştırmamak, ama hem dinsiz hem de yasadışı ve sonuç olarak günahsız ve suçsuz bir durum olarak kavramak gerekir" (1951a:210). Doğa durumunu her insanın kendi yargıcı olduğu, kendi adına yasalar koymaya mutlak hakkı

olduğu, istediği gibi bu yasaları yorumladığı, uygun olduğunu düşünüyorsa onların geçerliğine son verdiği bir durum olarak anlamak gerekir. Bu durum hukukun ortaya çıkmasından önce, insanların doğanın etkisi altında yaşadıkları dönemde söz konusudur. Spinoza'nın burada sözünü ettiği doğa, gerçekliğin bütünüdür. Doğa durumunda bilge kişinin aklın gerektirdiği her şeyi yapmaya, aynı zamanda ahmak ya da bilgisiz kişinin de isteği şeyi yapmaya hakkı vardır. Bu yüzden amaca ulaşmak için başvuru yollar kötü olarak adlandırılmaz (1951a:276).

Doğa durumunda her bireyin, kendinden başka hiçbir şeyi dikkate almaksızın, kendini korumaya çalışması, doğanın egemen yasası ve hakkıdır. Bu hak, doğal bir haktır. Başka deyişle her bireyin belli bir şekilde yaşamasını ve eylemde bulunmasını, doğası gereği koşullanmasını kavradığımız şey doğa yasalarıdır. İnsanın “kendini koruma çabası” doğanın egemen yasası ve hakkıdır. Spinoza bireysel “doğal varlıklar”la insanlık arasında herhangi bir ayrım da yapmaz (1951a:200). O, doğanın hakkı ile gücünü aynı gördüğünden, insanın hakkı dediğinde de gücünü, yapabileceklerini, yapabileceklerinin sınırlarını anlatmak ister. Bu anlamda, Spinoza, bireyin ya da insanın doğası dediğinde şu ya da bu kültürün insanlarını değil, insan türünün doğasını kasteder. Çünkü insanlar için aynı yasalar her zaman geçerlidir.

Spinoza'ya göre her insan “doğası gereği koşullanmış olduğu gibi eylemede bulunacağı” için (1951a:200), “bütün çabalarımız ya da arzularımız doğamızın zorunluluğundan ortaya çıkar” (1955:236). Bu zorunluluk nedeniyle insanın, doğasının yasaları uyarınca her şeyi yapmaya hakkı (eşdeyişle gücü) vardır.

İnsanların her zaman aklın yolunda gittikleri söylenemez. Herkesi zevkleri bir tarafa çeker ve hırs, tutku, kıskançlık, nefret ve benzeri duygular zihni öylesine sarar ki, artık orada akıl için yer kalmaz (1951a:204). Bütün bu duygular insanları korkuya iter. Ama yine “herkes korkudan uzak, olabildiğince güvenli bir biçimde yaşamak ister” (1951a:202). İnsanlar doğal hakkı bozmadan, çiğnemenen bir toplum kurabilir ve sözleşmeye sadık kalabilir. İnsan güvenli ve iyi yaşamak amacıyla bir anlaşmaya varır. Ama buna tek yol gösterici tutku olmamalıdır, çünkü tutkunun yasalarına göre

herkes yasayı başka bir yöne çekebilir. Herkese kendilerine davranılmasını isteyecekleri gibi davranacaklarına ve komşularının haklarını da kendi hakları gibi koruyacaklarına kesinlikle karar vermeleri ve bu yolla sözleşmeleri gerekir (1951a:203).

İnsanların bir yönetimde barış ve uyum içinde yaşayabilmeleri için akla aykırı istekleri engellemek ve insanları mümkün olduğu kadar aklın denetimi altına sokmak gerekir; bu temel ortadan kalkarsa, bütün yapı yıkılıp gider. İnsanlar ne oranda aklın kılavuzluğundaysa o oranda da özgürdürler. Çünkü akıl doğaya karşıt hiçbir şey öğretmez (1951b:303).

Spinoza'nın görüşünde özgürlüğün gerekliliği merkezi bir önem taşır. Ona göre "özgürlük gerçekte bir erdemdir, yani bir etkinliktir." İnsan, doğasının yasalarına göre eylemde bulunma gücüne sahip olduğu ölçüde özgürdür. Bu yüzden insan ne oranda özgürdür diye sorarsak, aklını iyi kullanabildiği, "iyiyi kötüye yeğlediğini söyleyebildiğimiz" zaman diye yanıt verebiliriz (1951b:294). Ama özgürlük de insan doğasında yatar (1951b:310-311).

İnsanın iyiyi kötüye yeğleyebileceğini söylerken, Spinoza "iyi" ve "kötü"den neyi anlar? Spinoza ne insan doğasını kötü olarak ne de "sevgi, nefret, öfke, kıskançlık, tutku, merhamet ve zihnin diğer heyecanları (perturbations) gibi duyguları" insan doğasının kötülükleri olarak ele alır. Onda bu duygular insan doğasının özellikleridir. Sözgeşi sıcak, soğuk, fırtına, şimşek gibi şeylerin atmosferin doğası olması gibi (1951b:288). Ona göre iyi, "insan doğası modeline (type) bizi gittikçe daha çok yaklaştıran bir araç olduğunu kesinlikle bildiğimiz" şey, kötü ise "bu modele yaklaşmada bize engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz" şeydir (1955:189). Başka deyişle, bize faydalı olduğunu bildiğimiz şey iyi, bir iyiye ulaşmada bize engel olduğunu bildiğimiz şey ise kötüdür. Burada Spinoza, mutlak anlamda iyi ya da kötüden söz etmez. İyi ya da kötü olan şeyler insanların istek ya da arzularıyla ilgisinde, istenen şeyin iyi ya da kötü olmasıdır. Aklın kötü diye düşündüğü, bir bütün olarak doğanın düzenine ve yasalarına göre kötü değildir, sadece aklımızın yasalarına

göre kötüdür. Dolayısıyla, arzulanan şey iyi, nefret edilen şey ise kötüdür ve bunu bize doğa yasası öğretir.

Arzulanan şeylerin başında ise varlığımızı koruma çabası gelir. Bu yüzden “arzu (desire) insanın özüdür” (1955:200). Ama aynı zamanda “istek [de] (appetite) insanın doğası ya da özünden başka bir şey değildir” (1955:202). Hobbes’ta olduğu gibi, Spinoza’da da insanın varlığını sürdürme çabası insanın doğasında vardır. Ama aynı şey, bir arzu olarak adlandırılmasa bile, hayvanlarda da görülebilir. Spinoza insanın varlığını sürdürme çabasının başka varlıklarda da olduğunu bilincindedir. Bu noktada insanın farklılığı “özgür istenç”e sahip olmasıdır (1951b:294).

İnsan varlığını korumaya çabalar (1951b:294). Kendini koruma çabası ise erdemin ilk ve biricik kaynağıdır. Spinoza, erdem ve güç deyince de aynı şeyi anlar. Çünkü insana atfedilmesi bakımından erdem, “sırf bu doğa yasalarıyla anlaşılabilen şeyi etkileme gücüne sahip olmak bakımından, insanın doğası ya da özüdür” (1955:191). Ama Spinoza’da güç, kaba bir gücü değil, zihin gücünü ifade eder. Mutlak olarak erdeme itaat etme edimi, bizde, aklın yönetimi altında asıl faydalının aranması temeline göre varlığını koruması, edimde bulunması ve yaşaması ile aynı şeydir (1955:204). Doğru bir biçimde mutlu yaşama arzusu insanın özüdür, yani herkesin kendi varlığını korumaya çabalamasıdır.

Spinoza’nın görüşünde de akıl ön plana çıkan bir yetidir. Çünkü ona göre “insanlar yalnız akla göre yaşadıkları ölçüde” birbirleriyle her zaman doğaları gereği zorunlu olarak uyuşurlar (1955:209). Bir şey doğamızla uyduğu ölçüde de zorunlu olarak iyidir. İnsan, akla göre yaşadığı zaman, mutlak olarak kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunur ve sadece bu oranda, başka bir insanın doğası ile her zaman zorunlu olarak uyuşur (1955:209-210). Aklın özünün ruhtan başka bir şey olmadığını söyleyen Spinoza’ya göre zihin, akli kullanması bakımından, kendine faydalı olan bir şeyi yapar, anlamaya yardım eden şeyleri koruyabilir (1955:205). Ruhun özü ya da gücü ise yalnız düşünmeden oluşur (1955:252). Düşünmek ve upuygun ideleri oluşturma gücünden başka ruhun bir gücü yoktur.

Spinoza'ya göre insanlar zorunlu olarak duygulara boyun eğler. Çünkü insan doğası öyle oluşturulmuştur ki, sırf aklın buyruklarına göre yaşamaz; insanlara akıldan çok kör arzuları yön verir (1951b:292). İnsan doğası insanların en yararlı olan şeyi daha fazla arzular biçiminde oluşturulsaydı, birliği ve uyumu sağlamak için hiçbir sanata gereksinim olmazdı (1951b:316). Ancak, insan ister aklın ister sadece arzusunun kılavuzluğunda olsun, doğanın yasaları ve kurallarına uygun olandan başka hiçbir şey yapmaz (1951b:292). Spinoza'da bu, genel bir yasadır. Yasa olmasının nedeni ise, insan "genel bir yasa olmadan yaşayamaz" kabulüdür (1951b:288). İnsanın davranışlarını, eylemlerini yönettiği düşünülen yasa, bu özelliğiyle bireyleri biçimlendirir. Bireyleri (eşdeyişle insanlığı) doğa biçimlendirir, ancak, bu demek değildir ki bireyler gibi bütün halklar da tıpatıp birbirinin aynısı olur. Halklar birbirinden çok farklıdır; onların dilleri, gelenekleri ve yasaları bu farklılığı ortaya çıkarır (1951a:232).

Buraya dek Spinoza'nın görüşleriyle ilgili söylediklerimize baktığımızda bir kavramın öne çıktığını görüyoruz. Bu kavram "çaba" (conatus)dır. Ona göre "kendini koruma çabası bir şeyin özüdür" (1955:232). Tanrı'da olduğu gibi, "insanın özü zorunlu olarak varlığını içermez", yani doğa düzeninde şu ya da bu insanın varolması ya da varolmaması söz konusu olabilir (1955:83). Ancak, "kendini koruma çabası" tür olarak insanın özüdür, doğasıdır. Bu söylediğimizi biraz daha açabilmek için, yukarıda Spinoza'dan aktardığımız birkaç cümleyi yeniden aktaralım:

"İstek, insanın doğası ya da özüdür."

"Arzu, insanın özüdür."

"Kendini koruma çabası, bir şeyin özüdür."

"İstek", "arzu" ve "çaba" birbiriyle ilgili terimlerdir. Ne var ki istekte de, arzuda da "kendini koruma çabası" söz konusudur. Sözgelisi iyiyle ilgisinde, insan iyi olan bir şeyi arar, ister ya da arzular. İyi olanı aramak, istemek ya da arzulamak ise varlığımızı koruma çabasından başka bir şey değildir. Bu sayılanların olması "çaba"nın artmasıdır, bu çabayla ilgili gücün artmasıdır. Bu bakımdan, güç arttıkça varlığını koruma çabası da artar. Başka deyişle, her varlık gücü oranında varlığını koruyabilir. İnsan dahil, zaten her bireysel varlık, kendini koruma ve gücünü artırma eğilimindedir. Spinoza'da

varlığını korumaya çabalayan insan, sadece zihin varlığı olarak değil, zihin ve bedenin birleşmesinden oluşan insan olarak düşünülür.

İstek, arzu ve çaba birer güç olarak görülebilir. Ancak, sadece çaba (conatus), deyim yerindeyse, diğer güçleri de kapsayan üst bir güçtür. Bu yüzden, Spinoza, insanın özü ya da insan doğasından bir güce işaret eden “çaba”yı anlar ve bu çaba *potansiyel bir güç* olarak anlaşılabilir.

3.4. LOCKE’TA İNSAN DOĞASI

Yaşadığı ve önemli eserlerini verdiği yüzyıl 17. yüzyıl olmasına rağmen, düşünceleriyle Aydınlanma filozofu olarak görülen Locke, Descartes’ın açtığı ve bir bakıma Hobbes’un yürüdüğü yoldan devam etmiştir denilebilir. Ama Locke’un felsefi problemlere yaklaşımı Descartes’tan, çağdaşları olan Spinoza ve Leibniz’den kesinlikle farklıdır. Belki de bu farklılık onu 18. yüzyıl filozofu yapmıştır.

Hobbes’un ve Spinoza’nın yaptığı gibi, Locke da siyaset ve ahlak görüşlerini temellendirirken insan doğası kavramından yararlanır. Bu bakımdan Locke’un insan doğasından ne anladığına, onda insan doğasının ne anlama geldiğine siyaset felsefesindeki görüşlerinden başlayarak bakılabilir. Locke siyasete ilişkin görüşlerinde, insanların neden bir otoriteye boyun eğmeleri gerektiği sorusuna yanıt verirken, insan doğası kavramına başvurur.

Hobbes, insanların haklarının nereden kaynaklandığını insan doğası düşüncesinden hareketle temellendirmeye çalışırken, Locke’ta da benzer bir hareket noktası görmekteyiz. O da insanın haklarının neler olduğunu ve doğa yasasının ne olduğunu göstermek amacıyla “doğa durumu”¹ denilen şeyi gözönüne alır. Doğa yasası ise kaynağını “insan doğası”nda bulur. Bu bakımdan Locke’ta doğa yasasının

¹ Locke’ta doğa durumu, Hobbes’ta olduğu gibi, sadece bir varsayım olarak görünmüyor. Doğa durumu geçmişe ait bir durumu değil, belli bir toplumsal gelişmeye ulaşılmadığı bir durumu ifade eder. İnsanlar kendi onaylarıyla belli bir politik toplumun üyeleri olana dek bu durumda yaşarlar.

açıklanması aynı zamanda insan doğasının ne anlama geldiğinin kısmen ortaya konulması olacaktır.

Locke'ta doğa durumu, Hobbes'un görüşünden farklı olarak, en azından başlangıçta bir özgürlük ve eşitlik durumudur. Bir otorite olmamasına karşın, doğa durumunda bile herkesin bağlı olduğu doğa yasası vardır (1993:262). Ona göre,

“doğa durumunu yöneten, herkesi zorlayan bir doğa yasası vardır.

Akıl ... bize, bütün insanlığa, herkes eşit ve özgür olduğundan, hiç kimsenin başkasının yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesi gerektiğini öğretir” (1993:263-264).

Bizi zorlayan, gereklilikleri öğreten “doğa yasası yazılı değil, doğuştandır, yani doğaldır” (1997:86). Doğa yasası ancak akıl tarafından keşfedilir. Bunun için insanın özel bir çaba göstermesi de gerekmiyor. İnsan, aklının ve doğanın kendisine verdiği yetileri uygun kullanırsa, doğa yasasının bilgisini elde edebilir. Bu yüzden, doğa yasasını ihlal etmek aklın kuralından ve doğru kullanımından sapmak demektir (1993:265). Akıl ise insana doğa tarafından verilmiştir, “bütün insanlar doğası gereği akılla donatılmıştır” (1997:85). Doğada olduğu gibi akıl da kendi işleyişi bakımından her yerde aynı ve tekbiçimlidir.

Doğa yasasının bütün insanlar üzerinde bağlayıcı bir gücü vardır. Çünkü bu yasa, bir yasayı bağlayıcı kılmak için gerekli olan bütün özelliklere sahiptir. Bunun yanında, bu yasa evrenseldir. Burada evrensellik, her bir doğa yasasının her bir insan için bağlayıcı olması demek değildir. Çünkü bu yasanın birçok buyruğu insanların sahip olduğu çeşitli özellikleri göz önünde bulundurur ve bu özelliklere dayanır (1997:123-124). Doğa yasası insana özsel bir şey olsa da, her insanın doğa yasasını bilebileceği anlamına gelmez. Locke, insan aklını tekbiçimli ve aynı olarak düşünse de, insanlar arasındaki farkların bilincindedir. Ona göre insanlar, doğanın kendilerine vermiş olduğu yetileri yeterince kullanmıyor olabilirler ya da “doğaları gereği” kimi ödevlerinin olduğunu bile bilmeyebilirler. Bilseler bile, kendi ödevleri ve alışılmış

eylemleri konusunda birbirinden çok farklıdırlar. İnsanların yaşamlarının ve kanularının farklılığı doğa yasasının farklı olmasından değil, alışkanlık ve geleneksel örneklerin yerleşmesinden ya da insanın kendi duygularınca yanlış yönlendirilmesinden kaynaklanmaktadır (1997:127). Yeryüzünde gelenekler çok çeşitlidir; yalnızca uluslar arasında değil, aynı ulusun insanları arasında da gelenekler, kanılar çok farklıdır. Locke'a göre doğa yasası her yerde aynıdır, ama gelenekler, kanılar farklıdır (1997:92-93).

Doğa yasası aklın bildirdiği ve insan doğasının derinliklerine sıkıca kök salmış bir olgu olarak değişmez ve sürekli bir ahlak kuralıdır. Bu nedenle doğa yasasında bir değişme olacaksa, önce insan doğasının değişmesi gerekecektir ki, bu da olanaklı değildir. İnsan, doğasıyla birlikte vardır ve bu doğayla birlikte ölecektir. Aslında, "insanın rasyonel doğası"yla doğa yasası arasında bir uyum vardır. (1997:124-126). Bu uyum düşüncesi Spinoza'nın görüşlerini çağırıştırır. Daha önce de söylendiği gibi, Spinoza zihin ve doğa arasında bir birliktelik ve uyum görmektedir.

Doğa durumu bir barış ve eşitlik durumu olsa da insanlar bir uygar toplumda yaşamaya geçerler. "İnsanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına sokmalarının en büyük ve temel amacı ... kendi mülkiyetlerinin korunmasıdır" (1993:325). İnsanların özel mülkiyetinin en güçlü koruyucusu yine doğa yasasıdır. Doğa yasasına uymak insanların ortak mutluluğuna katkı sağlar (1997:128). Dolayısıyla doğa yasasına (eşdeyişle insan aklına, doğasına ve onurlu bir yaşam tarzına) uygun yaşamak "barışı, uyumlu ilişkileri, dostluğu, cezadan kurtulmayı, güven içinde yaşamayı, mülkiyetimizin korunmasını, kısacası mutlu olmamızı sağlar" (1997:133).

Kısaca söylemek gerekirse, Locke'ta doğa yasası her zaman geçerli ve insan eylemlerine ölçüt olan, her insanı bağlayan, akılla keşfedilip bilinebilen; konulmuş yazılı yasalara temel ve dayanak olan bir yasadır. İnsan, kendi doğasına uygun, kesin ve değişmez yasalara bağlıdır ve bunlar "doğa yasaları" olarak adlandırılır. Locke, insanın, doğanın kendisine verdiği yetileri kullanmakla yasaların bilgisini edineceğini

varsayar. O, doğa yasasının her zaman her yerde geçerli olmasını insan doğasının evrensel bir nitelikte olmasına dayandırmaktadır. Evrensel nitelikte olan ise akıldır ve insanın ayırıcı özelliği ya da doğası akıl sahibi bir varlık olmasıdır. İnsanı diğer canlılardan farklı kılan, doğasının belirleyici niteliği akıldır.

Yukarıda söylenenlere bakılırsa, Locke “insan doğası” dediğinde sadece “akıl”dan sözeder gibidir. Sözelilişi insanın, doğasına uygun yaşaması, akla göre yaşaması demektir. Ancak Locke’ta insan doğası ile akıl aynı anlama gelmez. Çünkü onda akıl bir yetidir, “insanı hayvanlardan ayırdığı ve onlardan üstün yaptığı kabul edilen bir yetidir” (1992:426). Akıl da anlık gibi zihnin doğal bir yetisidir. Locke’un insan doğasından -sadece- akli kastetmediğini görmemiz için temel yapıtına, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*’sine bakmamız gerekmektedir.

Locke’a göre insanı hayvanlardan ayıran ve üstün kılan yeti akıldır. Ama bu tür bir özellik “anlık” için de söz konusudur. Ona göre “insanı öteki sağduyulu (sensible) varlıklar üzerine çıkaran ve onlar üzerindeki üstünlük ve egemenliğini sağlayan şey anlık olduğuna göre”, ilk başta araştırılması gereken anlığın kendisidir. Ama, anlık “göz gibi nesneleri görüp algılamayı sağlamasına karşın kendisini göremez; onu belli bir uzaklığa koyarak kendisini gözlem nesnesi yapmak beceri ve uğraş gerektirir” (1992:57). Bu yüzden anlığın ne olduğu yaptıklarına bakılarak ortaya konabilir; bu ise tarih bilimini gerektirir. Ona göre “tarihin yararı büyüktür ... bir çok durumda elimizdeki tek ışık odur ve bildiğimiz doğruların büyük bölümünü, inandırıcı kanıtlarla birlikte ondan öğreniriz” (1992:423).

Anlığı nesne yaptığı nokta, Locke’un Descartes’ın açtığı yoldan gittiğini söyleyebileceğimiz yerdir. Çünkü, Descartes’a göre insan bilgisini ve alanını belirlemeye çalışmaktan daha yararlı bir araştırma düşünülemez ve “anlığın sınırlarını belirtmek zor ve zahmetli bir şey olmasa gerek” (Descartes 1973:26). “Zihnin güçleri konusunda her zaman bilgisiz kalmayalım diye ... öncelikle yaşamımızda zihnin neleri düşünmeye yetenekli olduğunu büyük bir çabayla araştırmalıyız” (Descartes 1973:25). Locke’a göre de “kendi gücümüzü bilirse, nelere başarı umuduyla girişebileceğimizi

daha iyi biliriz” (1992:59). Locke, “insan zihnini, ele almaya çok yetenekli olduğu araştırmalarda başarıya götürecek ilk adımın, kendi anlığımızı yoklamak, güçlerimizi görmek olduğunu düşündüm” der (1992:59). Bu nedenle Locke, *Deneme*’sinde amacının “insan bilgisinin kaynağını, kesinliğini ve genişliğini, bunun yanında da inancın, sanının ve onayın (assent) temellerini ve derecelerini araştırmak” olduğunu yazar (1992:57). Çünkü,

“anlığın doğası üzerindeki bu araştırma yoluyla onun güçlerini, bunların nereye dek uzandığını, ne gibi şeylerle ne ölçüde orantılı olduğunu ve bizi nerede yardımsız bıraktığını öğrenebilirsem ... kendi kavrayışını aşan şeylere karışmakta daha sakınlı davrandırmak; sınır noktasına vardığında onu durdurmak gerekir” (1992:58).

Locke’da hem aklın hem de anlığın “insan doğası”nın oluşturucuları olarak görüldüğü söylenebilir. Çünkü Locke insan dediğinde “anlık, akıl ve duyu algısıyla donatılmış” bir varlığı kasteder (1997:89). Akıl bir yetidir ve bir gücü ifade eder. Anlık da “algılama gücü” olarak tanımlanır ve “doğuştan bir yeti” olduğu belirtilir (1992:163, 429). Locke, insan doğasını akıl, anlık gibi yetilerle değil, bunların hepsini kapsayan zihinle aynı görür. Neden?

Locke’a göre zihnin kendi işlemlerini gözlediğimizde, ilk ortaya çıkan şey “düşünmedir.” Zihnin en önemli işlemleri ve düşünmenin kiplerinden bazıları usamlama, değerlendirme, istenç ve bilgi”dir (1992:154-155). Ona göre zihnin “algılama, anımsama, usamlama vb. adını verdiğimiz işlemleri var” (1992:93). Zihnin işlemlerinden biri “algılama” olduğuna göre, anlık da “algılama gücü” ise, zihnin anlığı da kapsadığı söylenebilir. Burada Locke’un “zihnin kendi işlemleri” dediğinde, bundan ne anladığını da belirtmeliyiz. Locke, “zihnin kendi işlemleri” ifadesini, “sadece kendi ideleri üzerindeki çıplak eylemleri değil, herhangi bir düşünceden kıvanç ya da sıkıntı duyulması gibi, kimi kez o işlemler yüzünden ortaya çıkan bir tür coşkuları da içerecek

biçimde” kullanıyor (1992:86-87). Demek oluyor ki, *duygular* bile zihnin kendi işlemlerinden ortaya çıkıyor.

Locke’ta zihnin, insan doğasıyla aynı anlama gelecek bir biçimde kullanıldığını söylüyorsak, Locke’un zihin denen şeyden neyi anladığını belirtmemiz gerekir. O, *Deneme*’sinin bir çok yerinde “zihnin doğal yetileri”nden, “zihnin gücü”nden (hem aktif hem de pasif olan gücünden), “zihnin kendi gücü”nden söz eder (1992:435, 438, 173, 178, 129). Güç ise, “bütün eylemlerin kendisinden çıktığı kaynaktır” (1992:182). Bu tanımları Locke zihin için vermez, ancak söylenenlerden bu güç tanımının zihin gücüyle anlamca aynı olduğu görülebilir. Bu yüzden, Locke’un araştırma yaptığı şey zihindir ve zihin gücü ile insan doğası aynıdır.

İnsan zihnini ve yetilerini araştıran Locke, Descartes’ın doğuştan ideler görüşüne karşı çıkarken, insan zihninin boş bir kağıt/levha olduğunu öne sürmüştür. Locke’un “insan zihni beyaz bir kağıttır” (1992:85) görüşü, kimilerini onun “terbiye” (nurture) kuramının savunucusu olduğu düşüncesine götürmüştür. Locke zihin hakkında söylediğiyle, “İlk Günah” öğretisinden kurtulmayı da amaçlamıştır. Bu yüzden insanın beyaz kağıda benzeyen zihinle dünyaya geldiğini savunur. Bu, insanları arzu ettiğimiz, istediğimiz ‘kalıba’ sokabiliriz anlamına da gelir. Daha önce de söylendiği gibi, burada “bu boş kağıt nedir?” sorusu sorulmamıştır. Yine de buna iki açıdan bakılabilir. Birincisi, zihnin içerikleri ele alınıyorsa, doğa değişmez değildir. İkincisi, zihin her insanda olması bakımından ele alınıyorsa, o zaman insan doğası değişmez. Bu değişmezliğin nedeni, zihnin her insanda var olması ve bir gücü ifade etmesidir.

3.5. HUME’DA İNSAN DOĞASI

İnsan doğasının her zaman aynı olduğu görüşü, Hume’dan önce burada ele aldığımız filozoflarda da görülmektedir. Hatta bu görüş antik çağa dek gitmektedir. Hume, insan doğasının her zaman aynı olduğunu göstermek için büyük bir çaba da göstermez. Temel eserinin adına bile baktığımız da, insan doğasının yeterince açık

olduğunu, insan doğasının olduğunu tartışmasız kabul eder. “Onun gözünde önem taşıyan en önemli konu, insan doğası diye bir şeyin olup olmadığı değil de, bu doğanın neye benzediğidir” (Magee 2000:161).

“İnsanın biricik bilimi insan doğasıdır” diyen Hume, belki de, insan doğası üzerine kapsamlı olarak yazan ilk filozoftur. İnsanın biricik bilimi insan doğası olsa da “şimdiye dek en çok gözardı edilmiş olanıdır” (1992:273). Oysa insan doğası hem anlık hem de tutkular üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir ve bu yüzden onun belirli özellikleri hakkında düşünmemiz gerekir. Hume’a göre insan doğası, tüm eylemlerde gerekli olan temel iki kısmın, duygular ve anlığın bileşimidir. Ama anlığın yönetimi olmadan duyguların kör devinimleri, insanları toplum için yeteneksiz kılacaktır (1992:493).

Bütün bilimlerin, çok ya da az oranda, insan doğasıyla bir ilişkisi olduğunu söyleyen Hume’a göre, matematik, doğa felsefesi ve doğal din bile bir ölçüde insan bilimine dayanır. Çünkü temellerinde insanın bilgisi vardır (1992:xv). Hiç kimse insan bilimleri alanını Hume kadar böylesine genişletmemiştir. Böylesine geniş bir bilim ve bilim sistemi amaçlayan Hume, insan biliminde kapsanmayan hiçbir sorunu önemli görmez. İnsan bilimi diğer bilimler için tek sağlam temel olduğu için, bu bilimlerin kendisine verilebilecek tek sağlam temel deney ve gözlemdir. Hume’a göre böyle bir bilimi kurmak için, bilimlerin başkentine ya da merkezine “insan doğasının kendisine” gitmemiz gerekir (1992:xvi-xvii).

Hume, insan doğasının kendisi dediğinde, bununla zihni anlatmak ister. Bu yüzden Locke’da olduğu gibi Hume’da da insan doğası insanın zihniyle aynı görülür. Zihnin özünü, dış cisimlerin özü ile aynı eşitlikte bilmek isteyen Hume, hem zihnin ne yaptığını hem de ne olduğunu, yani zihnin “güçlerini ve niteliklerini” göstermeye çalışır (1992:xvii). Bunun için baktığı yer, insanın eylemleridir.

İnsan eylemlerindeki birörnekliliği, doğanın işlemlerinde gözlenen birörnekliliğe göndermede bulunarak açıklamaya çalışan Hume’a göre,

“bütün uluslarda ve çağlarda insanların eylemleri arasında büyük bir birörneklik vardır ve insanın doğal yapısı, ilkeleri ve işlemlerinde hep aynı kalmıştır. Aynı güdüler her zaman aynı eylemleri ortaya çıkarır. ... Eski Yunanlıların ve Romalıların duygularını, eğilimlerini ve hayat tarzlarını mı bilmek istiyorsunuz? Fransız ve İngilizlerin tutum ve eylemlerini iyice inceleyin: bunlar üzerine yaptığınız gözlemlerin çoğunu, birincilere aktarmakla fazla hata yapmış olmazsınız” (1976:67-68).

Hume insan eylemlerinde evrensel kimi eğilimlerin olduğunu kabul eder ve insan doğasını ortak deneyimlerin konusu yapar. O, düşüncelerinde akla, tutkulara, içgüdülere, eğilimlere büyük önem verir. Bütün bunlar zihinle ilgilidir. Hume insan zihnini çok geniş ve farklı konuları olan bir şey olarak gördüğünden, güçlü duyguları ya da tutkuları doğa, kaynak, nedenler ve etkileriyle birlikte açıklamak ister (1992:276). Bunun için de insanın yapıp ettiklerine, eylemlerine bakar. İnsan eylemlerinde gördüğü birörnekliliği doğada gözlemlenen birörnekliliğe göre açıklar. Ama bunu nereye dek götürmek gerekir? Bu noktada Hume çok önemli bir ayırım yapmaktadır:

“Ancak, insan eylemlerindeki bu birörnekliliği, karakter, önyargı ve kanı farklılıklarına yer vermeksizin, bütün insanların aynı durumda tamı tamına aynı şekilde hareket etmelerini bekleyecek kadar ileri götürmemeliyiz. Böylesine her bakımdan birörneklilik, doğanın hiçbir yerinde yoktur” (1976:70).

İnsan eylemlerinde bu birörneklilik olmasa, hatta “her bireyin kendine özgü olan kişiliği bile etkilemelerinde birörneklik” göstermese, kişileri tanımamız ya da davranışlarını gözlememiz olanaksız olurdu. “Genel olarak, insanların karakterleri, belirli bir dereceye kadar, oynak ve düzensizdir. Bu, bir bakıma, insanın doğal yapısının değişmez niteliğidir” (1976:72).

Burada Hume'a şu sorulabilir: doğada birörneklilik olduğunu varsaymak için bir temel var mı? Bunun bir temeli yoksa, insan eylemlerinde birörneklilik olduğu söylenemez mi? İnsan doğası bilimi doğa örneğinden yoksun olunca olanaksız mı olur? Hume doğa biliminin amacını doğadaki birörneklilikleri, düzenlilikleri araştırmak ve açıklamak olarak görür. Aynı amaç insan doğası bilimine yüklenir ve insan eylemlerinin yasaları, ilkeleri bulunmaya çalışılır. Hume doğrudan doğruya insan eylemlerine baktığı için, doğada birörneklilik varsaymasa bile, kendisinin düşündüğü insan doğası bilimini kurabilir. Burada sadece doğada olup bitenle insan eylemleri arasında bir paralellik kurulmaya çalışılır ve doğadaki düzenliliğe bir öykünme söz konusudur. Hume,

“insan doğası diye bir şeyin varolduğundan hiçbir zaman kuşku duymamıştır. O, insan varlıklarının doğaları itibariyle, tarih boyunca hep aynı kalan belirli tutku ya da duygulara -ki, o bu duygulara örnek olarak ben-sevgisini, haksızlıklar karşısında isyan etmeyi ve cinsel ihtirasları verir- sahip olduklarından emindi. Bazı toplumlar bu tutkuları bastırma ya da teşvik etmede, diğer toplumlardan daha başarılıdır. Fakat, tutkular her yerde mevcuttur” (Magee, 2000:160).

Hume gurur, alçakgönüllülük, hırs, kibir, sevgi, kin, kıskançlık, merhamet, kötünîyet ve yüceğönüllülüğü dolaylı tutkular olarak görür. İstek, nefret, keder, sevinç, umut, korku, umutsuzluk ve güvenliği ise doğrudan tutkular olarak adlandırır. Ama Hume, tutkuları zihinle sınırlamaz, görünüşlerini bedene de genişletir (1992:276-277). Butün bu tutkular göz önüne alındığında hepsinin “doğal” olduğu söylenemez. Hume'a göre gözümüzü insan doğasına çevirdiğimizde, tüm uluslarda ve çağlarda aynı nesnelerin gurur ve alçakgönüllülüğe neden olmayı sürdürdüklerini görürüz. Kimi farklılıklar olabilir, ama bu farklılıklar insanların mizaçlarından (tempers) ve dış görünüşlerinden ileri gelir. Kısaca söylenirse, insan doğası aynı kalırken, insanların erk, zenginlik, güzellik ya da meziyetleri değişir (1992:280-281).

Zihnin bir yatkınlığı olmasaydı, sözgelışı gurur diye bir tutkuya sahip olamazdık. Bizimle ilişkisi olan, haz ya da acı üreten her şey gurur ve alçakgönüllülük de üretir (1992:291). Hume, bütün ahlaki da acı ve haz üzerine kurar, ahlakın tüm etkilerini acı ya da hazdan, bir kısmını ise gurur ve alçakgönüllülük tutkularından türetir (1992:295-296). Başta haz ve acı olmak üzere, bütün tutkularımız doğamızdan çıkar. Hume'a göre bu da tutkulara ya da duygulara ilişkin "doğal yatkınlığım" (1992:269) olduğunu gösterir. Bu yüzden Hume'da ahlaklılık, insanlara zorla kabul ettirilen ya da talep edilen bir şey değil, insanın temel ayırt edici niteliğinin bir sonucudur.

Daha önce de söylendiği gibi, insan doğası duygular ve anlığın bileşimidir. Hem anlığın hem de tutkuların her işleminde güçlü bir etkiye sahip olan insan doğasının özelliklerinden biri "idelerin çağrışımı"dır. Hume'un insan zihninde gördüğü ikinci özellik izlenimlerin benzer bir çağrışımıdır (1992:283). Collingwood Hume'un bu görüşünü, "çağrışım yasaları bir töz kadar tekbiçimli ve değişmezdi" diye eleştirir (1990:96). Ne var ki, çağrışım yasaları değişmezdir ama "bir töz kadar tekbiçimli" değildir.

İnsan doğasının (eşdeyişle zihnin) ne yaptığını tarihin yardımıyla bilebiliyoruz. Hume, tarihsel olmayan yaklaşımları eleştirir ve insanların her zaman ve her çağda önemli hususlarda benzer olacağını varsayar. Bu varsayım, insan doğasıyla ilgili herhangi bir çalışmada önemli bir çıkıştır. Hume'a göre insan doğasının bilgisine deney ve gözlemle ulaşılabilir ve bu konuda bize tarih yardım edebilir. Ona göre,

"tarihin ana yararı, sadece insanları her şart ve durumda göstererek, insanın doğal yapısının sürekli ve evrensel ilkelerini ortaya çıkarmak ve bize, gözlemlerimizi biçimlendirmemiz ve insanın eylem ve davranışlarının değişmez kaynaklarını tanımamız için malzeme sağlamaktır" (1976:68).

Hume, tarihi ciddi bir biçimde ele almanın önemini kavramıştı. Ona göre tarihsel bilgi, bir insan doğası kuramını gerektirir. Hume, insan doğasıyla ilgili kuramın ise deneye dayanması gerektiğini düşünür. Tarihsel çıkarım, insan doğasını oluşturan ilkelerin değişmez bir kümesi hakkındaki bilgiye dayanmalıdır. Tarihsel çıkarım, insan doğasının birörnekliliği bilgisine dayanır.

Hume her zaman insan zihninin işlemlerine vurgu yapar. İnsan zihni kimi temel doğal eğilimler ve yönelimlerle anlatılmaya çalışılır. Türdeşlerimizin eylemlerinden bekleyebileceğimiz ürünlere bakarak insan doğası (insan zihni) ortaya konulmaya çalışılır. Hume'da insan doğası güçleri ve nitelikleri olan (1992:xvii), gücü yanında zayıflığı da olan (1992:272) bir şeye işaret eder. Butün bunlar insana "doğa" tarafından verilmiştir.

Hume'da insan doğası, nasıl ki deneysel doğa yasaları değişmiyorsa aynı tarzda değişmezdir. Bu bakımdan onun görüşünde insan doğası sabit bir töz ya da onun bir türü değildir. Hume, bu soruna bir töz sorunu olarak bakmadığı gibi, insan doğasının iyidir/kötüdür biçiminde ele alınamayacağını da belirtir. Bir yandan insan doğasının tümüyle bozuk olduğuna (Hıristiyanlığa) karşı çıkan Hume, öte yandan tümüyle ilahi olduğu görüşünü de reddeder. Ona göre insan doğasının ne soyluluğu (dignity) ne de bayağılığı (meanness) söz konusudur. İnsanda hem soylu hem de bayağı denebilecek yanlar vardır, ama bu, insan doğasının iyi ya da kötü olduğu biçiminde ele alınabileceği anlamına gelmez (1987:80-86).

3.6. ROUSSEAU'DA İNSAN DOĞASI

Hume gibi, Rousseau da insan için en yararlı bilginin insanın kendisi hakkındaki bilgi olduğunu ve bu bilginin ortaya konulması gerektiğini düşünür. Ona göre insan doğası hakkında bir bilgisizlik söz konusudur. Yine Rousseau, yukarıda adı geçen kimi filozofların doğal hukuk ya da siyaset üzerine söylediklerine benzer bir biçimde, doğal hukukun dayanağını insan doğasında görür. İnsan doğası ne derece açıklığa kavuşursa, o oranda da doğal hukuk, hukuk gibi kavramlar açıklığa kavuşur.

Rousseau, doğal hukuk ilkelerinin insan doğasından çıkarılması gerektiğini düşünür. “Doğal hukukun gerçek tanımına bu kadar belirsizlik veren, insan doğasındaki bilgisizliktir.” Hukuk ve doğal hukuk düşüncesi “açıkça insan doğasına ilişkin düşüncelerdir.” Hukuk ve doğal hukuk biliminin “temel ilkelerini, insanın doğasından, yapısından ve durumundan çıkarmak gerekir” (1990a:82).

Rousseau’ya göre, kendisine gelinceye değin, toplumun temellerini incelemiş olan filozofların tamamı bir doğa durumu varsaymışlar ve doğa durumuna dek gitmek gerektiğini düşünmüşlerdir, “ama hiçbirisi oraya ulaşamamıştır.” Hemen hepsi

“gereksinme, açgözlülük, baskı, istek ve gururdan aralıksız söz ederken, toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmışlardır; vahşi insandan söz açmışlar, fakat uygar insanı anlatmışlardır” (1990a:88).

Rousseau burada Hobbes, Locke ve Pufendorf’u eleştirerek, insan ruhunu incelemeye girişir. Ona göre insan ruhunun ilk ve en basit faaliyetleri üzerinde düşünürsek, akıldan önceliği olan iki ilkenin var olduğunu görürüz. Biri, “bizim refah ve varlığımızı koruma isteği”; ikincisi ise “hemcinslerimizin yok olmasını veya acı çekmesini görünce, doğal olarak içimizi kaplayan hoşnutsuzluk duygusu.” Ona göre doğal hukukun bütün ilkeleri bu iki ilkenin bileşiminden, bağdaşımından türetilir (1990a:84). Rousseau doğa durumunda yaşamı belirleyen iki temel ilkeyi, “varlığımızı korumak” ve “başkalarına acımak” olarak belirler. Bu iki ilke, doğa durumunda insana özgür ve kendine yeter bir yaşam sağlamak için yeterlidir.

İnsanın doğa durumunda “yaşamayı için gerekli olan her şeye, içgüdüsünde sahiptir.” Bu yüzden Rousseau’ya göre, insan doğayla birleşip, “doğal” bir biçimde, yani kendi çıkarından ve maddi kaygılarından uzak, özgür olarak yaşayabilir. Rousseau bu durumdaki insanı, hisseden, yaşayan, tüm korku ve kaygılarından uzak bir varlık diye görür. İnsan Hobbes’un varsaydığı gibi açgözlü, bencil olsaydı, doğa durumunda insan eşit olmayan bir durumda olurlardı. Oysa Rousseau’ya göre doğa

yasası eşitsizliğe izin vermez. Doğa durumunun tersine, insan “toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir” (1990a:117).

Rousseau, insanın zamanla çok değiştiğini söyler. Ne var ki, insanın sahip olduğu ve edindiği alışkanlıkların bozduğu, yine de yok edemediği “niteliklere ve yeteneklere bakarak, insan türünün hayatını anlatacağım” (1990a:91) diye de ekler. Bunu anlatmak zordur, yine de Rousseau’ya göre,

“insanın bugünkü doğasında doğuştan olanla yapma olanı birbirinden ayırmak ve artık var olamayan, belki hiç var olmamış olan, ama gene de şimdiki durumumuzu doğru yargılamak için hakkında doğru kavramlara sahip olmamız gerekli olan bir durumu tanımak hafif bir girişim değildir” (1990a:81).

Rousseau’ya göre insanı diğer canlılardan ayıran şey, onun “akıl sahibi varlık” olması değil, doğanın buyruklarına uyup uymamakta özgür bir varlık olmasıdır. Bu bakımdan akıl insanın doğa durumunda yaşamasının önünde bir engeldir. Doğa durumu başlangıçta bir eşitlik durumudur (1990a:80). Ama insan toplumsallaşırken doğa durumunda sahip olduğu özellikleri yitirir; korkak, zayıf bir varlık halini alır (1990a:100). İnsanlar arasındaki eşitsizlik insanı kötülüğe götürür. Bu durum, yine insanın doğasında bulunan vahşiliğe doğru bir eğilimi başlatır. İnsan doğasındaki bu vahşiliğin ya da yozlaşmanın ilk somut adımı özel mülkiyetle başlar. Böylece insanlar, kendi doğasının vahşi olduğu ve onu dizginleyebilmek için bir güvenlik örgütüne ihtiyaç olduğu sonucuna varırlar (1990a:144). Toplumda belli bir düzen oluşturmak amacıyla da insanlar kendi aralarında bir sözleşme yapmak zorunda kalırlar. Toplum sözleşmesinde “her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bölünmez bir parçası kabul ederiz” (1990b:26). Dolayısıyla toplum, zorunlu olmaktan çok isteğe bağlı olarak ortaya çıkar.

İnsanı hayvandan ayıran bir başka özellik onun mükemmelleşebilir bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla insanın doğasında bir sapkınlık, yozlaşma olduğu kadar,

“mükemmelleşebilir” bir yan da vardır. Mükemmelleşebilirlik insana ait olan bir yetenektir. “İnsan türünün bütün ilerleyişi, onu, durmadan, ilkel durumdan uzaklaştırır.” İnsanın “doğuştan gelen yapısında” (1990a:79-80) öylesine değişiklikler olmuştur ki, her defasında onun doğasında asli olanla yapay olanı ayırmak gerekmiştir. Örneğin doğa durumundan toplum durumuna geçerken, insanın doğasında bir değişiklik olur; insanın davranışlarını yöneten içgüdünün yerini adalet alır, insan davranışları hakkında değer ölçütleri etkili olmaya başlar (1990b:29-30). Doğası değişen insan, “doğal” varlığını kaybeder ve hiçbir zaman da artık onu yakalayamaz.

Doğa durumu, Rousseau’da, “doğal” bir durumu gösterir. Doğal durumuyla düşünüldüğünde insan doğası, söylenenlere bakılırsa, “doğuştan” olana karşılık gelir. Ama bu doğuştan olan da bir güç, yapabilirliğin önkoşulu gibi görünüyor. Çünkü, doğa durumunda, insanın yaşaması için gerekli olan içgüdüler bizi korumaya *yöneliktir* ya da özgürlüğe *götürmektedir*. Toplum durumuna geçince, insanın bu doğallığı bozulmaktadır. Bu bozulma temel olarak mülkiyetle birlikte başlamaktadır, denilebilir. Bu yüzden, mal mülk gibi şeyler peşinde koşmak doğal bir tutku değil, deyim yerindeyse, ‘dış kaynaklı’ tutkulardır. Bu türden dış tutkular, bir şeyin doğallığını, dolayısıyla insan doğasını bozmaktadır. Rousseau’nun bununla kastettiği şey, kültürün insanı, insan doğasını bozduğudur.

Rousseau’nun görüşünde insanın özgür bir varlık olması ve bunun insan doğasının belirleyici niteliği olması önem kazanmaktadır. Rousseau doğa durumundan toplum durumuna geçişte insan doğasında değişme olduğunu söyler. Ama, her iki durum dikkate alındığında, insanın özgür bir varlık olduğu ve köleleşmesinin onun doğasına aykırı olduğu görülmektedir.¹ Yine de Rousseau’nun görüşünde açıklığa kavuşturulması gereken sorunlar vardır. Bunların başında da, insan toplumsallaşırken, onun doğasında var olduğunu söylediği vahşilik eğilimidir.

¹ Ama her iki durumda özgürlükten farklı şeyler anlaşılır. Rousseau’ya göre özgürlük, doğa durumunda dış engellerin yokluğu (Hobbes’un görüşüyle aynıdır), toplum durumunda ise toplum sözleşmesine uymaktır.

Rousseau, yabancılaşma kavramını kullanmasa da, insanın doğa durumunda eşit ve özgür olduğunu, bu yüzden doğasına uygun yaşadığını, ama toplum durumuyla birlikte doğasına *yabancılaştığını* söylemek ister gibi gözüküyor. Burada dikkat edilirse, insanın kendi doğasına yabancılaşması, yani vahşilik eğilimi toplumsallaşırken ortaya çıkmaktadır; başka deyişle, insan doğasını doğal olmayan tutkular etkilemektedir. O zaman Rousseau, değişebildiğini söylediğine göre, insan doğası denilen şeyden ne anlamaktadır? İnsan doğası ne türden bir şey ki, onda hem mükemmelleşebilirlik hem de vahşilik yan yana bulunabiliyor? Yukarıda, insan doğası, insanın “doğuştan” sahip olduğu güçtür demek, bu durumda yeterli olabilir mi?

3.7. KANT'TA İNSAN DOĞASI

Hume'dan sonra insan doğası hakkında önemli görüşler öne süren düşünür Kant'tır. Onun insan doğası hakkında söylediklerine geçmeden önce, insan doğasının ne tür bir şey olduğu sorusuyla yakından ilgili olan, “insan nedir?” sorusuna verdiği yanıtı bakmamız gerekiyor. Bilindiği gibi Kant, felsefi antropolojiye çok önemli katkılar yapan filozofların başında gelmektedir. Bu katkılarının başında ise “insan nedir?” sorusunun, bu alanda en temel soru haline getirmesidir.

Kant'a göre insanın “doğal varlık” ve “akıl varlığı” olmak üzere ikili bir yapısı vardır. Kant'taki bu ikilik, varlık dünyasını bilgisel bakımdan “görünüş” ve “kendinde şey” diye ayırmasından kaynaklanmaktadır. Bu ikilik Kant'ın hem bilgi görüşünde (a priori ve a posteriori bilgi), hem ahlak görüşünde (özgürlük ve eğilimler) hem de insan doğası görüşünde etkili olmuştur.

Kant insanı sadece bir doğa varlığı olarak görmez. Çünkü, insan sadece doğa yasalarına bağlı bir varlık olsaydı, onun özgürlüğünden, özerkliğinden söz edilemezdi. Özgürlüğün olmadığı yerde ise etik eylemden söz edilemezdi. Bu nedenle Kant, insanın doğa tarafından belirlenmeme olanağını göstermeye çalışmıştır.

Doğa alanında her şey doğa yasalarına bağlıdır. Doğada rastlantısal olan, nedensiz olan hiçbir şey yoktur. Doğada her şey düzenlilikle, sıkı bir belirlenimle olup biter. Kant'ın burada söz ettiği "doğa", "bir şeyin iç nedensellik ilkesine göre belirlenimlerinin bağlantısı" anlamına gelir. Bir başka anlamda "doğa", "iç nedensellik ilkesinden dolayı, birbirleriyle baştan sona bağlantı içinde olan görünüşlerin toplamı" anlamına gelir.¹ İlk anlamda, akışkan maddenin, ateşin vs. doğası hakkında konuşuruz. O zaman bu sözcük bir sıfat olarak iş görür. Öte yandan "doğanın şeyleri hakkında konuştuğumuzda, kendi kendine varlığını sürdüren bir bütünü aklımıza getiririz" (1965:392).¹

Kant'ın doğa hakkında söyledikleri ile insan doğası görüşü arasında doğrudan bir ilgi vardır. Kant bu iki anlamda doğa ile insan doğası arasında bir paralellik kurar. Ona göre,

"genellikle akıl sahibi varlıkların duysal doğası, bunların deneyce belirlenen yasalara bağımlı varoluşlarıdır; bu da akıl için *yaderklik*dir. Öte yandan, aynı varlıkların duyularüstü doğası, onların bütün deneysel koşullardan bağımsız olan, dolayısıyla saf aklın *özerkliği*ne ilişkin olan yasalara uygun varoluşlarıdır" (1999:49).

Deneysel anlamda doğa nasıl ki zorunlu kurallara, yasalara bağımlıysa, fenomen alanda yer alan insanın doğası da deneyce belirlenen yasalara bağımlıdır. İnsan duyulur dünyanın bir üyesidir, ama aynı zamanda,

"kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyulur dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarlaması

¹ Kant'ta "doğa, sözcüğün en geniş anlamıyla, şeylerin yasalara bağımlı varlığıdır" (1999:49).

aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini *düşünülür dünyadan* saymalıdır” (1982a:70).

İnsanın kendini diğer her şeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayıran bir yetisi vardır; bu da aklıdır. Bu yetiyle insan düşünülür dünyaya da ait olduğunu bilir. Kant’a göre,

“akıl sahibi varlık kendine, (daha aşağı yetileri bakımından değil) bir *düşünce varlığı* olarak, duyular dünyasına değil, anlama yetisi dünyasına ait bir varlık olarak bakmalıdır; dolayısıyla bu varlığın, kendine bakabilmesi için ve yetilerinin kullanılışının, dolayısıyla bütün eylemlerinin yasalarını belibilmesi için iki açısı vardır: *ilkin*, duyular dünyasına ait olduğu ölçüde doğa yasaları altında (yaderklik); *ikincisi*, düşünülür dünyaya ait olarak, doğadan bağımsız olan, deneysel olmayıp sırf akılda temelini bulan yasalar altında” (1982a:70-71).

İnsanı insan yapan, değerli kılan şey de insanın düşünülür dünyaya ait olması bakımından, saf pratik akla, özerkliğe sahip olmasıdır. Bu özelliğiyle insan, doğa nedenselliği tarafından belirlenmeme olanağına sahip bir varlıktır. Ama aynı zamanda insan, ahlak yasası tarafından belirlenebilme olanağını taşıyan bir varlıktır. Bu yanılla insan özgürlük ve ahlaklılığı olanak olarak doğasında taşımaktadır. Bu yüzden Kant etiğinin ilkelerini deneysel anlamda insan doğasına dayandırmaz. Söylendiği gibi, bu doğa sadece fenomen alanında düşünülen bir doğadır. Kant’a göre ödev ilkesinin “geçerliğini insan yapısının kendine özgü özelliklerinden türetme düşüncesine kapılmamak konusunda kendimizi uyarmamız çok önemlidir” (1982a:42). Çünkü, “insanın doğal yapısının (human nature) özel belirlenimini, bazen yetkinliği, bazen da mutluluğu, bir yerde ahlak duygusunu, başka yerde Tanrı korkusunu, bir parça şundan, bir parça bundan, hepsini şaşılacak bir karışımında buluruz” (1982a:26). Dolayısıyla ahlaklılık ilkeleri, sırf deneyle edinebileceğimiz insan doğasının bilgisinde aranıp bulunamaz. Başka deyişle, ahlaklılık ilkeleri insanın doğal varlık yanında

bulunamaz. Kant, insan doğasını şaşılacak denli bir karışımdan oluşan, deyim yerindeyse, hem yetkinliğin, hem yetkinsizliğin tohumlarını taşıyan potansiyel olarak görür.

Ne var ki bu potansiyel kimi kusurların haklı gösterilmesi için kullanılmaktadır. Kant buna karşı çıkar. Ona göre, “önce eylemde bulun, sonra eylemlerini haklı göster” düşüncesi, “komşu bir ulusu ele geçirmişsen, kusurun insan doğasında yattığını söyle” anlayışı yanlıştır (1988:449). Sözgelisi, politikacı ahlakçılar, hukuka aykırı politik ilkeleri güzelleştirip, insan doğasının aklın buyurduğu iyiliği gerçekleştiremeyeceğini öne sürerek, reformları olanaksız kılarlar ve hukukun çiğnenmesini ebedi hale getirirler (1988:448). İnsanın doğasının “ebedi barışı sürdürmesi amacını gerçekleştirmek için gerekli olan şeyi hiçbir zaman istemeyeceğini” öne sürerler (1988:447). Oysa Kant insanı bir olanaklar varlığı gördüğünden, insanın doğasında aklın buyurduğu biçimde eylemde bulunabilmesi, iyiyi gerçekleştirebilmesi mümkündür.

Kant insan doğasının kötülüğünden (1988:453), hukuk devletinde hükümetin baskısıyla çarpıklığı gizlenen, uluslararası ilişkilerde bütün çıplaklığıyla ortaya çıkmasından da söz eder (1988:437). Ne var ki Kant burada “deneysel anlamda insan doğasından” ve onun kötülüğünden söz eder. Deneysel anlamda insan doğasının ise, insanı insan yapan yanla doğrudan ilgisi yoktur.

Kant insan doğasından bir başka anlamda daha söz eder. Tarihte bir ilerleme olduğunu düşünen Kant’a göre birey olarak insanlar, hatta uluslar, farkında olmasalar da, “doğanın seçtiği bir yöne doğru” giderler. Bu gidişleri üzerine de akıl yormazlar. “Doğanın bilmedikleri hedefine göre ilerlerler” (1982b:117). İnsan için en büyük sorun, Kant’a göre, “evrensel adalet yaptırımı uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır”, doğa da insanları buna zorlamaktadır (1982b:121). İnsanı yeryüzündeki tek akıl sahibi varlık olarak gören Kant, aklın kullanımına yönelik doğal yeteneklerin tam olarak gelişmesinin bireyde değil, türde olabileceğini belirtir. Bunun için gerekli olan her şeyi de doğa vermiştir. “Doğa, insanın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki herşeyi kendisinin yapmasını” içgüdüsel değil, aklıyla yaratmasını istemiştir.

“Çünkü doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz” (1982b:118-119). İnsan aynı zamanda aklıyla, kendi suçuyla düşmüş olduğu “ergin olmama” durumundan, “her birey için neredeyse ikinci bir doğa yerine geçen ve temel bir yapı oluşturan bu ergin olmayıştan” kurtulabilir (1984:214).

İnsandaki “yeteneklerin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın kullandığı araç, toplumdaki antagonizmdir.” Antagonizm “insanların toplumdışı toplumsallığıdır.” Kant bundan, insanın hem toplum olma eğiliminde olmasını hem de bu eğilimin “toplumu hep parçalamayı tehdit eden sürekli bir dirençle bağlantısı”nı anlar. Bu bir yetenektir ona göre, bunun kökü de insan doğasındadır. İnsan toplumsallaşma içindedir, çünkü kendi yeteneklerini en iyi bir biçimde toplumda geliştireceğini düşünür. Ama “birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilimi vardır” (1982b:120). Bu ise toplumdışı bir özelliktir. Kant toplumdışı olmanın önemini şu şekilde açıklar: “insanlığı bezeyen bütün kültür, sanat ve insanın yarattığı en güzel toplum düzeni, onun toplumdışılığının ürünleridir” (1982b:122).

Kant tarih bilincinin olmasını da insan doğası kavramına dayandırıyor. Çünkü ona göre “insan doğası, kendi türünü son olarak etkileyebilecek en uzak çağa bile ilgisiz kalamayacak bir yapıdadır.” İnsan doğası, gelişimini tamamlamamıştır, henüz yarı yoldadır (1982b:125-126). Kant’ın burada kastettiği şey insan doğası değil, aslında “insanlık”tır. Kant’ın tarihte bir ilerleme olduğuna, ilerlemenin mükemmelliğe doğru gittiğine inanması yüzünden, insan doğasının -insanlığın- gelişimini henüz tamamlamadığını öne sürmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Kant’ta insan doğası kavramı burada “insanlık” anlamında kullanılmıştır.

* * *

17. ve 18 yüzyıl filozofları insan doğası denilen şeyden hiç bir zaman kuşku duymamıştır. Bu yüzyıl filozofları için insan doğası denilen şeyden kuşku duyulması beklenebilecek bir tutum da değildir. Bu filozoflar en başta doğal hukuk, siyaset, etik

gibi alanlarda görüşlerini temellendirmek için de insan doğası kavramına başvurmuşlardır. Bu kavramın vazgeçilmezliği kimi filozofları insan doğası biliminin kurulması gerektiği düşüncesine de götürmüştür. “Bu bilime insan doğası bilimi adını verme isteği, doğa bilimi adına benzetme eğiliminden doğuyordu” (Dinçer 1991:2). Bunun en iyi örneğini de Hume’da görmekteyiz. *Treatise*’in Giriş’inde belirtildiği gibi “bütün bilimlerin az ya da çok insan doğasıyla bir ilişkisi var”sa ve sadece insan doğası bilimi “bütün öteki bilimlerin tek sağlam temeli” ise, böyle bir bilimden asla kuşku duyulamazdı.

Bu yüzyıl filozoflarının “doğa durumu”, “doğal hak”, “doğal ılık” gibi ya da akıl, zihin, anlık söz konusu olduğunda bunları “doğa”nın verdiğini söylemeleri gibi, doğaya bu denli vurgu yapmaları, bu düşünürlerin “doğacı” diye damgalanmalarına yol açmıştır. Oysa insanın, kendisini, doğayı ya da dış dünyayı bilmek için bir Tanrı’ya gereksinimi olmadığı, kendi yetileriyle bunları bilebileceği söylenir. Bunları bilmek için Tanrı’ya ihtiyacımız yok, bilen bir varlık olarak bilmemizi sağlayan yetileri de doğa bize vermiştir. Özellikle 18. yüzyıl filozoflarında doğa artık tanrısal bir ürün olarak da görülmez. Bütün bunlar Ortaçağdan kopuşun ifadeleridir. Bu bakımdan bu filozoflara “doğacı” damgası vurulurken, çağın özellikleri dikkate alınmalıdır. Başka deyişle, bu filozoflar bir şey anlatmak için belki gereğinden fazla “doğa” sözcüğünü kullanmıştır, ama ortaçağda (ruh öğretisi aracılığıyla) doğadan koparılan insanın yeniden ona döndürülmesi, onunla birleştirilmesi çabası da görülmektedir. Bu yüzden, bu bilime insan doğası adını verme isteği sadece doğa bilimi adına benzetme eğiliminden de doğmuyordu.

Burada incelemiş olduğumuz yedi filozofun görüşleri birbirinden farklı olmasına karşın, hepsi tüm insanlar için, her yerde ve her çağda ortak olan değişmez insan doğasını varsaymışlardır. Newton bütün evreni mekaniğin yasalarına göre açıklayabilmeyi istemişti. Newton’dan önce en başta Descartes ve Hobbes insan bedenini kendi kendine işleyen bir makine olarak gördüğünde, ‘insan zihni de aynı tarzda, benzer nitelikte yasalarla neden işliyor olmasın?’ diye düşünmüşlerdi. Locke ve Hume’da doğadaki birörnekliliğin aynısını zihinde ararken, zihnin ve doğanın aynı

tarzda, aynı yasalarla iş gördüğüne inanıyorlardı. Zihni doğaya benzetme bir çarpıtmaydı elbette. Ama burada ele aldığımız 17. ve 18. yüzyıl filozoflarının tamamı için bunu söylemek yine de zordur.

İnsan doğasının ne tür bir şey olduğu iki tarzda ortaya konulmaya çalışılıyor. Birincisi ‘tözcü’ yaklaşımdır ve en önemli temsilcisi Descartes’tır. İkincisi ise insanın yapıp etmelerinden hareketle bu doğanın neler başardığını ortaya koymaya çalışan görüştür. Bu görüş, insan doğasını potansiyel bir güç olarak görür ve insan doğası insanın başarılarının dayanağı olarak varsayılır. Bu görüşün en önemli temsilcileri de Locke, Hume ve Kant’tır. İnsan doğasını bir töz olarak gören anlayışları eleştirirken Arendt, haklı olarak, insan doğasının bilinebileceği düşüncesini “insanın kendi gölgesi üzerine atlaması” (1994:21) biçiminde yorumlar. İkinci tür düşüncede ise “insanın geçmişte yapılmış eylemleri” ortaya konularak, insan doğasının ne tür bir şey olduğu belirlenmeye çalışılır. Bu da tarih bilimiyle olanaklı görülür. İnsanın yapıp etmelerinden hareketle, insan doğasının ne tür bir şey olduğunu belirlemede sadece tarihe bakmak bir eksiklik olabilir. Ama Üçüncü Bölüm’de ele aldığımız filozoflar “insan doğası” dediğinde ontik bir şeyden söz edildığının bilincindedirler.

İnsan doğası Descartes’ın düşündüğü gibi bir töz olarak görülemez. İnsanı bütün ilişkilerinden, bağlantılarından koparan böylesi bir anlayışta, insan kendi kendinin nedeni olan bir varlık olarak görülür. Oysa Locke, Hume, Kant ve bir yanıla Hobbes insan doğasını insanın yapıp etmelerini olanaklı kılan potansiyel bir güç olarak görür. Spinoza, insan doğasının da doğadaki başka herhangi bir varlık gibi anlaşılabilirliğini düşünür ve insanın özünü, “varlığını sürdürme çabası” olarak görür. Dolayısıyla (Descartes’ı saymazsak) Spinoza, Hobbes, Locke gibi düşünürlerin “her yerde ve her çağda ortak olan sabit insan doğası”nı (Berlin 2000:54) varsaydıkları; “insan doğası tözsel bir biçimde durağan ve kalıcı bir şey” (Collingwood 1990:95) diye gördükleri eleştirileri doğru değildir. Çünkü insan doğası potansiyel bir güç olarak görüldüğünde, “sabit” diye de görülmesi bir çelişkidir. İnsan doğasına bir “taş”mı gibi “sabitlik” atfedilemez.

Burada bir noktaya daha dikkati çekmekte yarar vardır. 19. ve 20. yüzyılda “gelişme” ve “değişme” kavramlarına vurgu yapılarak “tarihsellik”den, “tarihsel anlam”dan sık sık söz edilir. Bu kavramlar aracılığıyla da 17. ve 18. yüzyıl düşünürleri eleştirilir. Oysa gelişme ve değişme kavramları eleştirilen 18. yüzyıl kavramlarıdır. Aydınlanma düşünürlerinin görüşleri eleştirilirken, bir yandan insanlığın ilerlediğine, geliştiğine inancın tam olduğu, insanın kendi de dahil doğanın bütün gizlerini ortaya çıkaracağı söylenir, öte yandan da insan doğasını sabit diye gördükleri öne sürülür. Eleştirildiği gibi, insan doğasını sabit diye görselerdi, insanlığın gelişmesinden, ilerlemesinden nasıl söz edebilirlerdi? Eleştirilerin aksine, Aydınlanma döneminde “ortaya atılan gelişim kuramı, Avrupa bilincinde daha sonra “doğa felsefesi”nden “tarih felsefesi”ne geçiş olarak tanımlanan kuramın temelini oluşturmuştur” (Mujuyev 1987:30).



SONUÇ

İnsan doğasının “iyi”mi “kötü”mü olduğunu, değişip değişmediğini tartışan düşünürlerin, insan doğası denilen şeye değil, insanın yapıp etmelerinin ürünlerine ya da insan ürünlerinin sonuçlarına bakarak bunları söylediği ortaya çıkmaktadır. Bu durum, bir etkinin neden yerine konulması, nedenin etki diye görülmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, bu tartışmalarda çoğunlukla nesne edinilen şeyin gözardı edildiği görülmektedir.

İnsan doğasının değişebilir ya da değişmez olduğu tartışmalarının temelinde aslında varolma tarzlarını teke (gerçek olarak varolma tarzına) indirgeyen bir anlayış vardır. Bu anlayıştan dolayı, sözgelişi biyologlar ya da sosyobiologlar insan doğası diye sadece “genler”i göz önüne almaktadırlar. Kimi zaman ise insan doğasının değişmezliği, davranış biçimlerinin değişmezliği olarak anlaşılır ve “insanlığın hastalıkları” olarak görülen her şey insan doğasına yüklenir. Ne var ki, insanlığın hastalıkları olan davranış biçimlerinin değişmezliğini savunanlara karşı, bu hastalıkların değişebileceği ve buna bağlı olarak insan doğasının değişebileceği, değiştiği yargısına da varılır. Böyle bir yargıya varıldığında, insan doğasının ontik özellikte bir şey olduğunun görmezden gelindiği sonucu ortaya çıkmaktadır.

İnsan doğası kavramının “çok sık olarak, ardında en insanlık dışı eylemlerin düzenlendiği bir kalkan olarak kötüye kullanıldığı” düşüncesi, bu kavramın kullanılmaması gerektiği sonucuna da götürmüştü. İnsan doğasının olduğunu reddetmeye götüren belki de en temel neden, kavramın bu türden kullanımından dolayı “gerici bir kavram” (Geras 1983:15) olduğuna ilişkin yaygın inançtır. İlginçtir ki, bu kavramın kullanılmaması gerektiğini savunanlar insan doğasının olmadığı sonucuna da varmışlardır. Bunca insanlık dışı eylemin bir kalkanı olarak kullanılan, pek çok zaman bir “kılf” işlevi gördürülen bir kavramın kullanılmaması gerektiği anlaşılır, ama yanlış bir tutumdur. Çünkü, en azından, insan doğası kavramını ilgisiz bağlamlarda

kullanarlara, “insanlığın hastalıkları”nı bu kavrama yükleyenlere ve bunların da değışmez olduğunu öne sürenlere alanı bırakmış olursunuz.

İnsan doğasının ne tür bir şey olduğu belirlenmediğinde, bununla ilgili düşünceler, belli bir grubun amaçlarına, çıkarlarına yarayan düşünceler olmaktadır. Sözel geliş toplamlar üzerinde güç kullanmayı haklı göstermek için insan doğası kavramına sıklıkla başvurulduğunu görüyoruz. Nitekim, kimileri bir toplumun “niçin güvene, saygıya ve insanca davranışa layık olmadığını açıklayan birtakım nedenlerle haklı gösterebilir” (Dewey 1987:107). Böyle bir düşüncenin arkasında insan doğasına ilişkin köklü bir güvensizlik kabulü yatmaktadır.

İnsan doğası kavramı özellikle politik tartışmalarda, tartışmayı saptırma aracı olarak da kullanılır. Kimilerinin insan doğasıyla ilgili *inançları*, *tasarımları* bu saptırmada etkin rol oynamaktadır. Ama bu inançların önemli, yaşamsal pratik sorunlara yol açması nedeniyle, böylesi inançların dayandıkları kabulleri ortaya koymak felsefenin bir görevi olmalıdır.

Bu çalışmada insan doğasının değışebileceğini tarihsel ve kültürel farklılıklara dayandıran görüşler de ele alınıp değerlendirildi. Tarihsellik, dikkatini tarihsel anlama özgü özellikler üzerine çekerek, insanın tarihsel bir varlık olduğunun önemini göstermiştir. Ne var ki insanın tarihsel bir varlık olması, tarihselliği savunan düşünürleri, insan doğasının da tarihsel olduğu ve dolayısıyla değışebileceği sonucuna götürmüştür. Tarihselliği savunanların insanın tarihsel bir varlık olmasıyla, yapıp etmelerinin tarih içerisinde yer almasıyla, yapıp etmelerini olanaklı kılan doğasını aynı gördükleri ortaya çıkmaktadır. Buna ek olarak, insanı tarihsel bir varlık olarak anlama amacı güden tarihsellik görüşü ve her şeyin tarihsel olduğunu öne süren tarihselcilik anlayışı, insanın bütünlüğünü her zaman gözardı eder.

Tarihsellikten göreliliğe geçiş ise her zaman daha kolay olmuştur. Çünkü, insan doğası her dönemde değışiyorsa, onun ancak göreliliğinden söz edilebilir. Görelilik yandaşları, kültürel çeşitlilikten, kültürlerin birbirinden farklı olmasından etkilenmiş ve

insan doğasının her kültürde değişebileceğini öne sürmüştür. Oysa her kültürde değişen insan doğası değil, *insan doğası hakkındaki tasarımlardır*. İnsan doğası hakkındaki tasarımlar kültürler arasında farklı olsa da, insan doğası değişmez ve evrenseldir. Onun değişmezliği ve evrenselliği, potansiyel olarak var olmasından, yapıp etmeleri olanaklı kılan şey olmasından kaynaklanmaktadır. Üstelik, “kültür” denilen şeyin de insanın bir yaratısı olduğu, tarihselciliği savunanlarının gözünden kaçmış görünüyor.

‘İnsan doğası var mıdır, yok mudur?’ sorusunun ise aslında yanlış bir soru olduğu sonucuna varılabilir. Kant’ın özgürlük hakkında söylediklerini hesaba katarak düşünersek, insan doğasının var ya da yok olması, ondan ne tarzda söz edilebileceğine bağlı olarak değişecektir. Bu bakımdan asıl sorulması gereken soru, onun ne anlama geldiğidir.

17. ve 18. yüzyıl düşünürleri insan doğasının tüm çağlarda ve yerlerde aynı olduğunu düşünüyordu. Bu düşünce aranan şeyin özelliğine uygundu. Çünkü, insan doğası kavramı ontolojinin bir kavramıydı ve bu yüzyılın düşünürleri bunun bilincindeydi. Ancak, insan davranışlarını yöneten genel yasaların keşfedilebileceği inancı, “doğa” ile “insan doğası”nın birbirine koşut olduğu sonucuna götürmüştür. Böyle bir inanç, insan doğasının “doğanın olduğu halde kalması gibi, olduğu halde kalan bir şey diye düşünülmesi”ne yol açmıştır (Collingwood 1990:97).

Kant ve Hume’u saymazsak, 17. ve 18. yüzyıl filozoflarında görülen bir diğer sorun, siyasetbilimin ve etiğin sanki insan doğasının kötülüklerini engellemek için varmış gibi görülmesidir. İnsan doğası kavramının içi öylesine kötülüklerle donatılmıştır ki, “ahlakın işi onu budamak ya da frenlemek” (Dewey 1988:4) diye anlaşılmaktadır. İnsan doğasında görülen olumsuz denebilecek kimi duyguları kontrol altına almak için devlet denen bir oluşum meydana getiriliyor; şu ya da bu biçimde eylemde bulunmaları için insanlar zorlanıyor gibidir. Oysa siyasetbilimin ve etiğin (buna bağlı olarak insan haklarının) evrensel ilkeleri insan doğasının “kötülükler”ini engellemek için olduğu düşüncesi yanlıştır. Çünkü bu ilkelerin evrenselliği, insan

doğası evrensel olduğu için, insanın olanaklarını gerçekleştirmesini ya da insanın korunmasını sağlayacak ilkelerin de, hakların da evrensel olması gerektiğinden kaynaklanmaktadır.

Aydınlanma düşünürlerinin evrensel insan doğası görüşünün haksızlıkları, toplumsal eşitsizlikleri haklı çıkarmaya yardım ettiği biçimindeki eleştiriler ise yersizdir. Aydınlanma düşünürlerine ve yandaşlarına yönelik eleştirilere, tam bir Aydınlanma filozofu olan Kant'ın söylediklerini yeniden hatırlatmak yeterli olacaktır: akıl sahibi varlıkların, "kendilerine ve diğer bütün akıl sahibi varlıklara hiçbir zaman sırf araç olarak davranmaması, her defasında aynı zamanda kendileri amaç olarak davranması gerekir" (1982:51).

İnsan doğasına ilişkin bu çalışmada ele aldığımız anlayışlarda, görüşlerde üç bakış tarzının etkin olduğunu görüyoruz. Bunları dinsel, bilimsel ve felsefi bakış tarzları diye adlandırabiliriz.

Geleneksel Hristiyanlık öğretisi, "İlk Günah" düşüncesini ve insanın, insan doğasının kötülüğünü temele almıştır. Augustinus tarafından da felsefi bir temele oturtulmaya çalışılan bu öğreti oldukça etkili olmuştur. Kaynağı inanç olan bu öğreti, yaratılan insanın doğasını verilmiş, belirlenmiş olarak varsayar. Hristiyanlık, insan doğasının "karanlık yüzünü vurgulamakla birlikte, düşmüş olan insana bir çare de sunar." Tanrı'nın insana vermiş olduğu "özgür istenç"ini kullanarak, insan, Tanrı'nın inayetine ve bağışlayıcılığına dönüp bu durumdan kurtulabilir (Honer, Hunt and Okholm 2003:377). Bu, sadece inancın konusu olabilir ve buna inananlar da elbette olacaktır. Ne var ki insanı ve insan doğasını belirlenmiş bir varlık olarak gören anlayışlar, insanın olanaklarını gözardı etmişlerdir.

Bilimde, özellikle biyoloji, sosyobiyoloji ve psikolojide, insan hem saldırgan hem de rekabetçi, bireyci davranışlar sergileyen bir varlık olarak görülür. Saldırganlık, bireycilik ve rekabetçilik bileşkesinin insan doğasında asli olduğu düşünülür. Ama yine bilimde (antropoloji, psikoloji ve biyolojide) bu görüşlerin tersi de dile getirilir.

Sözcüleri kimi antropologlar saldırganlığın, rekabetçiliğin insanın evrensel bir özelliği olmadığını belirtir. Kimi psikologlar bireylerin ancak belirli durumlarda saldırgan, bireyci olabileceğini vurgular. İnsan doğasında asli bileşeler olduğu düşünülen saldırganlık, rekabetçilik ve bireycilik gibi özellikler, *homo homini lupus* anlayışına, başka deyişle tek yanlı, kötümser bir insan imgesine dayanır. Höffe'nin de belirttiği gibi, "insanın kendi benzeri karşısında yalnızca bir kurt olduğu düşüncesinin kesinlikle yanlış olduğunu söyleyebiliriz" (1999:150-151). Ne var ki bunu söylemek, insanların saldırgan olmayacağı ve beden ile yaşamı tehdit etmeyeceği anlamına gelmez. Burada söylenmek istenen şiddet kullanmanın insanın asli bir özelliği olmadığıdır. Ama ne olursa olsun, bireyi temele alan bu yaklaşımlar bizi insanın ontik bütünlüğüne götürmekten çok uzaktır.

Yine bilimde, insan doğasını gereksinimler, ihtiyaçlar toplamı olarak gören anlayışlar da vardır. İhtiyaçlar ve gereksinimler ise ancak toplumsallığında düşünülür. Bu nedenle insan doğasının toplumsallığın bir ürünü olduğu öne sürülür. Böylesi görüşlerde, insanın yeteneklerinin geliştirilebilmesi için yapılması gerekenler önplana çıkartılır. Çünkü yetenekleri geliştirilebilen insanların saldırgan ya da antisosyal olamayacağı düşünülür. Bu yüzden de "insan doğasının geliştirilmesi"ne çalışılır (Honer, Hunt and Okholm 2003:387). Ne var ki toplumsallıkta da insana, insan doğasına değil, sadece topluma bakılır ve toplum dikkate alınır.

Felsefi antropolojinin bakış açısı, yukarıda ele aldığımız iki bakış açısından farklıdır. Felsefi antropoloji, insanı diğer canlılardan ayıran yetenekleri, nitelikleri (ruh, akıl, zihin, tin ya da kendinin bilincinde olma, yönelmişlik, imgelem gibi), başarıları (felsefe, bilim, teknik gibi) üzerinde durur. İnsan hayvan gibi her şeyi "doğuştan" getirmeyen bir varlıktır. İnsanın yapabildiği, gerçekleştirebildiği pek çok şeyin eğitimle kazanıldığını biliyoruz. İnsanın ve doğasının doğuştan getirdikleriyle sınırlanması, insanın eğiten ve eğitilebilen bir varlık olduğunun gözardı edilmesi olacaktır.

Bu çalışmada felsefi antropolojinin bir sorunu ele alındığına göre, felsefi antropoloji açısından insan doğası kavramını nasıl oluşturuyoruz ve insan doğası ne tür bir şeydir?

İnsandan söz ettiğimizde insana kimi özellikler yükleriz. İnsanlararası somut ilişkiler göz önünde tutularak, insanların ortaya koyduklarına (tarihsel olarak ve yaşayan kişilerin yaptıklarına) bakılarak insanın özelliklerini sayarız. Bu özellikleri atarsak insan hakkında hiçbir bilgimiz de olamaz.

“İnsanın yapıp ettiklerine ve ortaya koyduklarına bakılarak ortaya konan bilgi, insanın (doğal) yapısının –tür olarak tekliğini oluşturan özelliklerin- bilgisidir. Bu özelliklerin bilgisi, insan kavramımızı oluşturur” (Kuçuradi 1988:170).

İnsanın özelliklerini oluşturan etkinlikler olarak sayabileceğimiz “bilme, değerlendirme, eylemde bulunma, çalışma, yaratma ve diğerleri”, bize insanın olanaklarını gösterir. “Bu olanaklardan bazıları ise, tür olarak insana diğer varlıklar arasında özel yerini –değerini- sağlarlar” (Kuçuradi 1988:170). İnsanın insan olmasını sağlayan, ona diğer varlıklar arasında değerini sağlayan özelliklerle, insanın başarılarıyla elbette insanın *neliği* ortaya konmuş olur.

Peki insanın yapıp etmelerinin tamamının “insanca” olduğu söylenebilir mi? Buna hayır yanıtı verdiğimizde bir sorunla karşı karşıya kalırız. Çünkü, insanın yapıp ettiklerine, ortaya koyduklarına bıkıyorsak, insanın neliğine ilişkin saptamalar yapıyoruz demektir. Dolayısıyla saldırganlık, bencillik ya da savaşseverlik insanın ayırıcı özellikleri değildir. Çünkü bunlar insanı diğer canlılardan ayıran özellikler değildir, insan bunlara “hayır” da diyebilen bir varlıktır. O halde, insanın ayırıcı özelliği olmasa da, insanın insanca olmayan şeyleri yapmasının temeli nedir?

Platon ve Aristoteles’ten beri, insanın diğer canlılarla ortak olan bir yanı (akıldan pay almayan yanı) olduğu söylenegelir. Bu yan insanda etkinse ya da yapıp

etmeleri bu yana dayanıyorsa, yapıp edilenlerin insanın insan olmasını sağlayan etkinlikler olmadığını söyleyebiliriz. Ne var ki, insan doğası kavramını oluştururken bu yan da dikkate alınmalıdır. O zaman sadece insanın neliğinden hareketle insan doğası kavramını oluşturmuyoruz demektir. İnsanı bütünlüğünde ele aldığımızda, insanın insan olmasını sağlayan özelliklere de, insanca olmayan özelliklere de insan doğası ‘ham madde’ sağlar. Dolayısıyla, insanın yapıp etmelerinden, ortaya koyduklarından hareketle, bu yapıp etmelerini olanaklı kılan şeye *insan doğası* diyoruz. Bunun bir çıkarım, ama geçerli bir çıkarım olduğu söylenebilir. Bu yüzden insan doğası kavramı “ontolojik bir varsayım”, bir “töz” ya da “soyutlama” değildir. Çünkü, insan doğası kavramı oluşturulurken, insan, ilişkilerinden, yapıp etmelerinden koparılmamıştır, ilişkilerinden soyutlanmamıştır. Tersine, insanın yapıp ettikleri, somut ilişkileri göz önüne alınmıştır.

Bu yüzden insan doğası, her şeyden önce bir kavramdır, bir *türün* yapısını adlandırmak için kullanılan bir ontoloji kavramıdır. Bu nedenle, varolan bir şey sadece varolmasından ötürü “iyi” ya da “kötü” diye adlandırılmaz. İnsan doğası “hem iyinin, hem kötünün, hem haklılığın, hem haksızlığın, hem melek-olmanın, hem de şeytan olmanın birbirine karşıt “çekirdeklerini” içinde taşır” (Mengüşoğlu 1988:15). Bir bakıma, insan doğası denilen şey, insanın *yapabilirliklerine* adeta ‘ham madde’ sağlar. Bu ham madde olanak olarak vardır. Bu yüzden, yapılanları meşrulaştırmak için “horgörür bir tutumla” insan doğası kavramına başvurmanın bir temeli yoktur. İnsan doğası insanın yapabilirliklerinin, yeteneklerinin temelidir, dayanağıdır ve sadece bu yapabilirlikler ya da yetenekler *gerçekleştirilebilir, geliştirilebilir ya da köreltilebilir*. Dolayısıyla insan doğası değil insanın yapabilirlikleri değişebilir, değiştirilebilir.

İnsan doğası kavramı, insanın yaratma gücünün ürünleri olan var olanlardan farklı bir varolandır. Bir kavram olması bakımından gerçeklikte değil zihindedir. Her şeyden önemlisi “kavramlar varolamın anlamına ilişkin çerçevelerdir” (Çotuksöken 1991:49). İnsan doğası kavramı ontolojik açıdan belirleyici bir çerçevedir. Ama bu kavrama karşılık gelen varolan gerçeklikte de yoktur.

Bu çalışmada ortaya çıkan önemli sonuçlardan biri de, insan doğası diye bir şey kabul edilmediğinde en başta tarih, siyasetbilim, antropoloji, etik ve insan hakları olmak üzere, insan bilimleri alanında bilgiler ortaya koymanın olanaklı olamayacağıdır. Çünkü, insan doğasının ne tür bir şey olduğuyla, insan olmanın ne demek olduğuyla ilgili bir kavrayış olmazsa, hiç kimse toplumlar ya da insani pratikler hakkında çok şey söyleyemez (Trigg:1999:3). Ne var ki bu bilimlerde insan doğası denilen şeyden ne anlaşılırsa anlaşılınsın, kendi alanlarındaki açıklamalarda ve temellendirmelerde insanda ortak özellikler, başka deyişle insanın insan olmasını sağlayan özellikler dikkate alınır. Bu da insan doğası ile insanın nelığının aynı görülmesi anlamına gelir.

İnsan doğasının insanca olmayan şeylere de ham madde sağladığını söylediğimizde, bundan, toplumsal sorunların kaynağı insan doğasıdır anlamı çıkarılmamalıdır. Toplumsal ya da etik sorunlar ortaya çıktığında ‘bu bizim doğamızdır’ gibi kaba bir yüzeysellikle sorunlara çözüm bulunamaz. Toplumsal koşullar insanın olanaklarını gerçekleştirebilecek olan kişileri engelleyebileceği gibi, olanakların gerçekleşmesine uygun zemin de oluşturabilir. Kimi toplumsal koşullar insanın olanaklarının gerçekleşmesine engel oluyorsa, bunun insan doğasıyla bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla bencillik, rekabetçilik, eşitsizlik ya da savaşseverlik doğamızın değişmezleri değildir. Bunlar değişmez insan özellikleri olarak görülemez. Kant’ın belirttiği gibi, insan doğası insana bir araç olarak değil amaç olarak davranmaya da ham madde sağlar. Yani bu, insan için daha yaşanılır bir dünya olanaklıdır demektir. Çünkü insan doğası bunu yapabilmek için ‘ham madde’ sağlamaya elverişlidir. Bu elverişliliği insan başarıları bize göstermiştir.

İnsan doğasının bilinemeyeceği ya da onu bilmek için Tanrı olmak gerekir savına gelince, bu, Descartesçi anlamda töz olarak görülmesiyle ilgiliyse doğru bir yargıdır. Çünkü kendi kendinin nedeni olan, kendi kendine varolan bir töz sadece tasarımılanabilir. Ne var ki, insanın yapıp etmelerinden hareketle onun doğasının nasıl bir şey olduğunu çıkarabiliriz. Onun bilinemeyeceğini söylemek, insan doğasını da bir anlamda tabu haline getirecektir. Çünkü bir şeyin tabu olması için anlaşılması değil, anlaşılmaması şarttır.

Kısaca özetlersek, insan doğası denilen şey bir taşıyıcıdır, sadece bir potansiyeli gösterir; insanın neliği ise insanın ayırıcı özelliklerini ya da insanı insan yapan özellikleri ifade eder. Bu nedenle insan doğası, insanın insan olmasını sağlayan özelliklerinin de insanca olmayan özelliklerinin de taşıyıcısıdır.

Söylenenlerden de anlaşılabilirliği gibi, öncelikle insan doğasının ne tür bir şey olduğunun yanıtlanması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle insan doğasının bir ontoloji kavramı olduğunu, bir potansiyeli gösterdiğini söyleyen 17. ve 18. yüzyılın kimi filozoflarının görüşleri önemli görünüyor.

İnsan doğası kavramının insanın yapıp etmelerini olanaklı kılan şeyi gösterdiği ortaya konulduğunda, ilgisiz bağlamlarda kullanılmasından dolayı karşımıza çıkan aykırılıkların aşılabileceği; nesne edinilen şeyin bir ontoloji kavramı olduğu ve bunun da zaten değişmezliği içerdiği, bu yüzden insan doğasının değişip değişmediği tartışmalarının anlamsız olduğu; bir şeyin var olmasından ötürü “iyi” ya da “kötü” diye adlandırılmayacağı sonucu çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

ABEL, Donald C. *Theories of Human Nature*, New York-Toronto: McGraw-Hill, Inc. 1992

ABEL, Reuben, *Man is the Measure*, New York-London: The Free Press, 1976

AQUINAS, Thomas. *Summa Theologica I*, Introduction to St. Thomas Aquinas, (Edited by Anton C. Pegis), New York: The Modern Library, 1948

AQUINAS, Thomas. *Varlık ve Öz Üzerine*, (Ortaçağda Felsefe içinde, Çev.Betül Çotuksöken, Saffet Babür), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1989

ARENDT, Hannah. *İnsanlık Durumu*, (Çev. Bahadır Sina Şener) İstanbul: İletişim Yayınları, 1994

ARİSTOTELES. *Politica*, The Works of Aristotle (Translated by Benjamin Jowett, Volume X), Oxford: Clarendon Press, 1966

ARİSTOTELES. *Politika*, (Çev. Mete Tunçay) İstanbul: Remzi Kitabevi, 1983

ARİSTOTELES. *Nikomakhos'a Etik*, (Çev.Saffet Babür), Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997

AUGUSTINUS, Aurelius. *The Confessions of St. Augustine*, (Translation by Rex Warner), New York-London: A Mentor Book, 1963

BAL, Aysel. *İnsan Haklarının Doğal Hukukla Temellendirilmesi Üzerine*, Ankara: H.Ü. (Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi), 1998

BENTHALL, Jonathan. *The Limits of Human Nature*, New York: E.P. Dutton and Co., Inc., 1974

BERELSON, Bernard, A.GARY. *Human Behavior*, New York: Harcourt, Brace And World, Inc., 1967

BERLIN, Isaiah. *Three Critics of the Enlightenment*, (Edited by Henry Herdy), Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000

BERY, Christopher J. *Human Nature*, London: Macmillan, 1986

BOCK, Philip K. *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri*, (Çev. N.Serpil Altuntek), Ankara: İmge Kitabevi, 2001

BOHM, David. "Human Nature as Product of our Mental Models", *The Limits of Human Nature* (Edited by Jonathan Benthall), New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1974

BROWN, Lawrence Guy. *Social Psychology*, New York and London: McGraw-Hill Com. 1934

CAMUS, Albert. *Başkaldıran İnsan*, (Çev. Tahsin Yücel), Ankara: V Yayınları, 1990

CAPRA, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (Çev. Mustafa Armağan), İstanbul: İnsan Yayınları, 1989

CARR, E.H. *Tarih Nedir?* (Çev. Misket Gizem Göktürk), İstanbul: İletişim Yayınevi, 1987

CARR, E.H., J. FONTANA. *Tarih Yazımında Nesnellik ve Yanlılık*, (Çev.Özer Ozankaya), Ankara: İmge Kitabevi, 1992

CASSIRER, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme* (Çev. Necla Arat), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980

COLLINGWOOD, R.G. *Tarih Tasarımı* (Çev.Kurtuluş Dinçer), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990

COLLINGWOOD, R.G. *Doğa Tasarımı* (Çev. Kurtuluş Dinçer), Ankara: İmge Kitabevi, 1999

CUMMING, R. Denoon, *Human Nature and History*, (Volume I), Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969

ÇOTUKSÖKEN, Betül, "Kavram Kavramı", Felsefe Tartışmaları, 10. Kitap, Antalya: Panorama, 1991

DARWIN, Charles. *Türlerin Kökeni*, (Çev.Öner Ünalın), Ankara: Onur Yayınları, 1996

DARWIN, Charles. *İnsanın Türeyişi*, (Çev.Sevim Belli), Ankara: Onur Yayınları, 2002

DAWKINS, Richard. *Gen Bencildir*, (Çev. Asuman Ü. Müftüoğlu), Ankara: TÜBİTAK, 2001

DEGLER, Carl N. *In Search of Human Nature*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1991

DESCARTES, René. *Rules for the Direction of the Mind*, Philosophical Works of Descartes (Translated by Elizabeth S. Holdane and G.R.T.Ross), New York: Dover Publications, Inc., 1973a

DESCARTES, René. *Discourse on the Method of Rightly Conducting the Reason*, Philosophical Works of Descartes (Translated by Elizabeth S. Holdane and G.R.T.Ross), New York: Dover Publications, Inc., 1973b

DESCARTES, René. *Meditations on First Philosophy*, Philosophical Works of Descartes (Translated by Elizabeth S. Holdane and G.R.T.Ross), New York: Dover Publications, Inc., 1973c

DESCARTES, René. *The Principles of Philosophy*, Philosophical Works of Descartes (Translated by Elizabeth S. Holdane and G.R.T.Ross), New York: Dover Publications, Inc., 1973d

DEVECİ, Cem. "İnsan Hakları ve Aristoteles'in Evrenselciliği", *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye 'de ve Dünyada İnsan Hakları*, (Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

DEWEY, John. *Özgürlük ve Kültür*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987

DEWEY, John. *Human Nature and Conduct*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1988

DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Science* (Selected Works, Volume I, Edited by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi), Princeton: Princeton University Press, 1989

DİNÇER, Kurtuluş. *Tarihte Açıklama Sorunu*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1991

DİNÇER, Kurtuluş. “İnsan Doğasının Bilimi ya da Tarih Bilgisinin Olanacağı: Locke ile Hume.” *Tarih Çevresi*, sayı 10, 1994

DOBZHANSKY, Theodosius. “Human Nature as a Product of Evolution”, *New Knowledge in Human Values*, (Edited by A.H.Maslow), New York: Herper and Row Publishers, 1959

DOUGLAS, Jack D. *The Myth of the Welfare State*, New Brunswick and Oxford: Transaction Publishers, 1989

DUBAS, René. *So Human an Animal*, New York: Macmillan Publishing Company, 1968

DUPRÉ, John. *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford: Clarendon Press, 2001

DURANT, Will ve Ariel. *Tarihten Dersler* (Çev.Bozkurt Güvenç), İstanbul: Cem Yayınları, 1992

ERBAY, Advie. *Marxizmde Hümanizm Sorunu*, Ankara: H.Ü. (Yayınlanmamış Doktora Tezi) 2000

FLEISCHER, Helmut. *Marxism and History* (Transleted by Eric Mosbacher), New York- London: Harper Torchbooks, 1973

FLORES, Dan. “Nature’s Childres” *Human/Nature* (Edited by J.P.Hurron and Andrew G.Kirk), Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999

FRANK, Lawrence K. *Nature and Human Nature*, New York: Greenwood Press, Publishers, 1969

FREEDEN, Michael. *Rights*, Minneapolis: University of Minesota Press, 1991

FRIEDMAN, Maurice. *The Hidden Human Image*, New York: Delacorte Pres, 1974

FROMM, Eric. *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, (Çev. Necla Arat), İstanbul: Say Yayınları, 1984

FROMM, Eric. *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, (Çev. Şükrü Alpagut), İstanbul: Payel Yayınları, 1993

GASSET, Ortega y. *Tarihsel Bunalım ve İnsan* (Çev. Neyire Gül Işık), İstanbul: Metis Yayınları, 1998

GERAS, Norman. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, London: Verso, 1983

GILLIS, James M. *This Mysterious Human Nature*, New York: Charles Scribner's Sons, 1956

GORECKI, Jan. *Justifying Ethics*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1996

GOULD, Stephan J. *Darwin ve Sonrası*, (Çev. Ceyhan Temürcü), Ankara: TÜBİTAK 2000

GÖKBERK, Macit. *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997

GROTIUS, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*, (Çev. Seha L. Meray), Ankara: A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967

GÜNAY, Mustafa. "İnsan ve Tarih Bilinci", <http://www.dergi.org/212002/1501.htm>, 2003

GÜZEL, Cemal. *'Teori' Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi (Yayınlanmamış Y.Lisans Tezi), 1988

HABERMAS, Jürgen. *İnsan Doğasının Geleceği*, (Çev. Kaan H. Öktem), İstanbul: Everest Yayınları, 2003

HAMPSON, Norman. *Aydınlanma Çağı* (Çev. Jale Parla), İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991

HARVEY, David. *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge and Oxford: Blackwell Publishers, 1996

HEGEL, G.W.F. *Tarihte Akıl* (Çev. Önay Sözer), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1991

HERDER, Johann Gottfried. "Ideas toward a Philosophy of the History of Man", *Theories of History*, (Edited by Patrick Gardiner), New York: The Free Press, 1959

HOBBS, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes*, (Volume I), Germany: Scientia Verlag Aalen, 1966

HOBBS, Thomas. *Leviathan* (Çev. Semih Lim), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992

HOBBS, Thomas. *The Elements of Law Natural and Politic*, Oxford-New York: Oxford University Press, 1994

HONER, Stanley M., Thomas C. HUNT, Dennis L. OKHOLM, *Felsefeye Çağrı* (Çev. Hasan Ünder), Ankara: İmge Kitabevi, 2003

HONNETH, Axel, Hans JOAS. *Social Action and Human Nature*, Cambridge-Sidney: Cambridge University Press, 1988

HÖFFE, Otfried. "Kültürlerarası Tartışmada İnsan Hakları", (Çev. Çetin Türkyılmaz), *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, (Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

HUME, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (Çev. Oruç Aruoba), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976

HUME, David. *Essays: Moral, Political, and Literary*, Indianapolis: Liberty Fund, 1987

HUME, David. *A Treatise Of Human Nature*, New York: Prometheus Books, 1992

HUTCHESON, Francis. *A Short Introduction to Moral Philosophy*, (Collected Works of F. Hutcheson, Volume IV), Glasgow: Georg Olms, Verlagsbuchhandling, 1969

HUTCHESON, Francis. *On Human Nature*, New York: Cambridge University Press, 1993

JENKINS, Keith. *Tarihi Yeniden Düşünmek* (Çev. Bahadır Sina Şener), Ankara: Dost Kitabevi, 1997

KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, (Translated by N.Kemp Smith), New York: St.Martin's Press, 1965

KANT, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İoanna Kuçuradi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1982a

KANT, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (Çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları* 4.Kitap, 1982b

KANT, Immanuel. "<<Aydınlanma Nedir?>> Sorusuna Yanıt" (Çev. Nejat Bozkurt), *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984

KANT, Immanuel. "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" (Edited by L.White Beck), *Selections*, New York-London: Macmillan Publishing Company, 1988

KANT, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1999

KAYGI, Abdullah. "Tarihte Nesnellik Sorunu ve E.H.Carr", *Ekin Belleten*, İstanbul: Güz-Bahar, Sayı:2, 1989

KAYGI, Abdullah. *Edebiyat ve Varlık*, Ankara: Kebikeç Yayınları, 1995

KAYGI, Abdullah. "Geçmiş ile Gelecek Arasında Kimlik", *50 Yıllık Deneyimlerin Işığında Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları*, (Hazırlayanlar: İoanna Kuçuradi ve Bülent Peker), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999

KAYGI, Abdullah. "Evrensellik Kavramı ve İnsan Hakları", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe*, (Derleyen: Betül Çotuksöken), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2001

KIRK, Andrew G., John P. HURRON. "Introduction" *Human/Nature*, (Edited by J.P.Hurron and Andrew G.Kirk), Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999

KOTTAK, Conrad Phillip, *Antropoloji*, (Editör:Sibel Özbudun), Ankara: Ütopya Yayınları, 2001

KUÇURADI, İoanna. *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları, 1980

KUÇURADI, İoanna. *Etik*, Ankara: Meteksan, 1988

KUÇURADI, İoanna. *İnsan ve Değerleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1998

LEWONTIN, R.C., Steven ROSE, Leon J. KAMIN. *Not In Our Genes*, New York: Pantheon Boks, 1984

LIEB, Irwin C. *The Four Faces of Man*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971

LOCKE, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992

LOCKE, John. *Political Writings*, London: Penguin, 1993

LOCKE, John. *Political Essays*, (Edited by Mark Goldie), Cambridge: Cambridge University Press, 1997

MAGEE, Bryan. *Büyük Filozoflar*, (Çev.Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000

- MANDELBAUM, Maurice. *History, Man, and Reason*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1971
- MARX, Karl. *Capital*, Volume I, (Translated by Samuel Moore and Edward Aveling), Moscow: Progress Publishers, 1977
- MARX, Karl. *1844 Felsefe Yazıları* (Çev. Murat Belge), Ankara: V Yayınları, 1986
- MARX, Karl, Friedrich ENGELS. *Komünist Manifesto*, (Çev. Süleyman Arslan), Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976
- MARX, Karl, Friedrich ENGELS. *Alman İdeolojisi* (Feuerbach) (Çev. Sevim Belli), Ankara: Sol Yayınları, 1987
- MASLOW, A. "Propositions of a Self-Actualization Psychology", *Human Nature: Teories, Conjectures, and Descriptions*, (Edited by J.J. Mitchell), Metuchen: The Scarecrow Pres, Inc. (1972)
- MASTERS, Roger D. "Political Science", *The Sociobiological Imagination*, (Edited by M. Maxwell), New York: State University of New York Press, 1991
- MEJUYEV, Vadim. *Kültür ve Tarih*, (Çev. Suat H. Yokova), Ankara: Başak Yayınları, 1987
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1969
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998
- MIDGLEY, Mary. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, London and New York: Routledge, 1995

MITCHELL, John J. "Overview", *Human Nature: Theories, Conjectures, and Descriptions*, Metuchen: The Scarecrow Press, Inc., 1972

MONTAGU, Ashley. *The Biosocial Nature of Man*, New York: Grove Press, 1956

MONTESQUIEU. *Yasaların Ruhu*, (Çev.Fehmi Baldaş, Siyasal Düşünceler Tarihi-2 içinde), Ankara: Teori Yayınları, 1986

MORLAND, Dave. *Anarchism, Human Nature and History*, http://www.geocities.com/jefferson_taylor/anarch/ahumannature.html, 2003

MOY, Timothy, "Afterward: A view from Across the Hall" *Human/Nature* (Edited by J.P.Hurron, Andrew G.Kirk), Albuquerque: University of New Mexico Press, 1999

MURPHEY, Gardner, "Three Kinds of Human Nature", *Human Nature: Theories, Conjectures, and Descriptions*, (Edited by J.J.Mitchell), Metuchen: The Scarecrow Press, Inc., 1972

MURPHEY, Murray G. *Philosophical Foundations of Historical Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1994

ÖZLEM, Doğan. *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986

ÖZLEM, Doğan. *Felsefe ve Doğa Bilimleri*, İzmir: İzmir Kitaplığı, 1995

ÖZLEM, Doğan. *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1999

POMPA, Leon. *Human Nature and Historical Knowledge*, Cambridge-Sidney: Cambridge University Press, 1990

POMPA, Leon. *Tarih Felsefesi*, (Çev. Ayşe Yavuz), Bursa: Kaygı, Sayı: 1, 2002

PLATO. *The Republic*, (Translated by Desmond Lee), London: Penguin Books, 1987

RABINOW, Paul. *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Boks, 1984

RABINSON, Daniel N. *Towards a Science of Human Nature*, New York: Columbia University Press, 1982

RICKMAN, H.P. *Anlama ve İnsan Bilimleri* (Çev. Mehmet Dağ), Samsun: Etüt Yayınları, 2000

ROTHACKER, Erich. *Tarihselcilik Sorunu*, (Çev. Doğan Özlem), İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990

ROUSSEAU, J.J. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (Çev. Rasih Nuri İleri), İstanbul: Say Yayınları, 1990a

ROUSSEAU, J.J. *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul: Adam Yayınları, 1990b

RYAN, Alan. "The Nature of Human Nature in Hobbes and Rousseau", *The Limits Of Human Nature*, (Edited by Jonathan Benthall), New York: E.P. Dutton and Co., Inc., 1974

SANTAYANA, George. *The Life of Reason*, New York: Charles Scribner's Sons, 1953/1954

SARTRE, J.Paul. *Varoluşçuluk* (Çev. Asım Bezirci), İstanbul: Say Yayınları, 1990

SAY, Seyfi. "Kavramların Sabika Kaydı", *Beyan Dergisi*, 2003
<http://www.beyan.com.tr/yazilar/022002>

SCHELER, Max. *İnsanın Kosmostaki Yeri* (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998

SCHWORTZ, Barry. *The Battle for Human Nature*, New York-London: W.W.Norton and Company, 1986

SETTANNI, Harry. *What is Man?*, New York-London: Peter Long, 1991

SPINOZA, Benedict de. *A Theologico-Political Treatise*, Works of Spinoza, Volume I (Translated by R.H.M.Elwes), New York: Dover Publications, 1955a

SPINOZA, Benedict de. *A Political Treatise*, Works of Spinoza, Volume I (Translated by R.H.M.Elwes), New York: Dover Publications, 1955b

SPINOZA, Benedict de. *The Ethics*, Works of Spinoza, Volume II (Translated by R.H.M.Elwes), New York: Dover Publications, 1951

SPIRO, Melford E. *Culture and Human Nature*, New Brunswick (USA) and London: Transaction Publishers, 1994

STEVENSON, Leslie. *Seven Theories of Human Nature*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1987

TRIGG, Roger. *Ideas of Human Nature*, Oxford: Blackwell Publishers, 2001

VICO, Giambattista. *The New Science*, (Translated by Thomas G. Bergin and Max H.Fish), Ithaca and London: Cornell University Press, 1984

WALLAS, Graham. *Human Nature in Politics*, New Brunswick-London: Transaction Books, 1981

WALSH, W.H. *An Introduction to Philosophy of History*, Bristol: Thoemmes Press, 1992

WEST, David. *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş* (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998

WESTBY, David L. *The Growth of Sociological Theory*, New Jersey: Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1991

WILSON, Edward O. *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1975

WILSON, Edward O. *On Human Nature*, London: Harvard University Press, 1978

WILSON, Edward O. *Doğanın Gizli Bahçesi*, (Çev. Aslı Biçen), Ankara: TÜBİTAK, 2000

WISSER, Richard. "Doğa Kendini Gizlemeyi Sever: Felsefi Bir Sorun Olarak Doğa", (Çev. Ramazan Aydın), Ankara: Humbolt Sempozyumu, ODTÜ Mimarlık Fakültesi Basım İşliği, 1992

WOODS, Alan, Ted GRANT. *Aklın İsyanı* (Çev. Ömer Gemici-Ufuk Demirsoy), İstanbul: Tarih Bilinci Yayınları, 2001

WRINGHTSMAN, Lawrence S. *Assumptions About Human Nature*, Newbury Park: New Delhi, 1991