

# İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche

Mustafa Efe ATEŞ\*

## Özet

On yedinci yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar, özellikle birçok Britanyalı filozof insan doğasına ilişkin kapsamlı bir felsefi tartışma içerisine girmiştir. Ancak bu dönemi takip eden yüzyılda söz konusu tartışma zamanla şiddetini yitirmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasındaki önemli bir etken Nietzsche'nin insan doğası tartışmasına getirdiği eleştirilerdir. Bu yazıda özellikle on yedinci yüzyılın sonlarından on sekizinci yüzyılın ortalarına kadar kapsamlı bir şekilde tartışılan insan doğası tartışmasının tarihsel bir incelemesini yapacağım. İlk olarak insan doğasının bilimini kurmaya girişen filozoflara değinerek, onların insan doğasına ilişkin görüşlerini ele alacağım. Daha sonra söz konusu filozoflarla aynı çizgide yer alan Hume'un insan doğasına yönelik düşüncelerini inceleyip, onun insan doğası ve tarih ile kurduğu bağlantıyı aydınlatmaya çalışacağım. Son bölümde ise Nietzsche'nin insan doğasının bilimini kurmaya girişen filozoflara getirdiği eleştirileri gerekçeleri ile beraber ortaya koyacağım.

**Anahtar Sözcükler:** Shaftesbury, Mandeville, Hume, Nietzsche, İnsan Doğası.

## Hume And Nietzsche: A Debate on Human Nature

## Abstract

In this paper, focusing particularly on Hume and Nietzsche, I aim to to examine the historical aspects of the debate on human nature. Indeed, the philosophical debate

\* Araştırma Görevlisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.  
e-posta: mefeates@mu.edu.tr

regarding human nature is an old one. Between the seventeenth and eighteenth centuries, the philosophical issue regarding the problem of human nature was widely attractive and discussed extensively among British philosophers. However, at the beginning of the next century, the issue lost its significance and its attraction as well. One important reason for that is Nietzsche's criticisms directed at the idea of human nature. This paper consists mainly of three parts. In the first part, I present arguments of British philosophers who attempted to build a science of human nature. In the second part, I present the arguments of Hume, in particular his understanding of history and its relation to human nature. Finally, in the third part, I discuss the criticism of the idea of the human nature given by Nietzsche.

**Keywords:** Shaftesbury, Mandeville, Hume, Nietzsche, Human Nature

## I

Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* isimli eserinin ilk bölümünde, İngiliz psikologlarına, “ahlakın kaynağına ulaşmada gösterdikleri çaba” için ironik bir biçimde teşekkür eder (Nietzsche, 1887/2011: 39). Bu teşekkürün ironik tarafı, söz konusu İngiliz psikologlarının -ya da düşünürlerin- insan doğasının ne'liğine ilişkin ortaya çıkan sorunlara vermiş oldukları yanıtların, Nietzsche için oldukça naif olduğuna bağlanabilir. Nietzsche açısından insan doğasına ilişkin araştırma beyhude bir çabadan öteye geçmez. Bunun nedenlerini yazının geri kalanında tartışmaya açacağım. Fakat ilk olarak Nietzsche'nin psikolog olarak isimlendirdiği İngilizlerin kim olduklarını ve ileri sürdüğü görüşleri genel olarak incelemek gerekiyor.

## II

Her ne kadar Nietzsche, İngiliz psikologları derken, doğrudan isim vermese de onun Mill, Bain ve Hume'u kastettiği genel bir kabuldür.<sup>1</sup> Bu metin içinde benim odaklanacağım isimler Hume ve ondan önce insan doğasının bilimini kurmaya çalışan düşünürler olacak. Başta belirttiğim gibi Nietzsche söz konusu düşünürlerin insan doğasına ilişkin öne sürdüğü görüşleri naif olarak değerlendirir. Ancak buna rağmen üzerinde düşünülen sorunları önemsedini, İngiliz psikologlarının gerçekten neyi araştırdığını merak etmesiyle de bir ölçüde belli etmektedir.

İngiliz psikologlarının istedikleri ve temel olarak odaklandıkları nokta, insan doğasından yola çıkarak yeni bir felsefi yaklaşım geliştirmektir. Bu türden bir felsefi yaklaşım geliştirmenin temelinde indirgemeci bir tarafı bulunmaktadır. Şöyle

1 Bu noktada iki önemli ekleme yapmak istiyorum. İlki Nietzsche'nin, İngiliz psikologları olarak isimlendirdiği kişilerin benzer görüşleri paylaşan bir entelektüel çevre olmadığı, İkincisi ise kastedilen isimlerin bütünüyle İngiliz ve psikolog olmadığıdır. Örneğin Nietzsche'nin burada kastettiği isimlerin arasında Yahudi bir Alman olan Paul Rée de bulunmaktadır. Bu konuyla ilgili detaylı bir çalışma için bkz. Millgram 2007.

ki, insan doğasının ne'liğine yönelik ortaya konulabilecek sistemli bir düşünce, yani insan doğasının bilimi, bize tüm bilimlerin gelişiminin ve değişiminin nasıl oluşabileceği hakkında rehberlik edecektir. Nitekim Nietzsche'nin kastettiği geleneğin en ünlü temsilcilerinden biri olan Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* isimli eserinin sunuş kısmında, sözünü ettiğim bu indirgemeci tavrı şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır:

“Şu kesindir ki tüm bilimler, az ya da çok, insan doğası ile bir ilişkiye sahiptir; her ne kadar bu bilimlerden herhangi biri ondan uzak duruyor gözükmese de, şu ya da bu yolla tekrardan ona geri döner. Hatta Matematik, Doğal Felsefe ve Doğal Din bile bir derecede İNSAN bilimine bağlıdır; çünkü onlar insan bilişselliğinin altında yatar, onun güçleri ve yetileri ile yargılanır (Hume, 1739-40/1978: xv).

İngiliz psikologlarının bu indirgemeci varsayımı, yani her bilimsel disiplinin insan doğasına indirgenebileceği varsayımı, onların ileri aşamalarda ne tür araştırmalara doğru yöneleceğinin ipuçlarını vermektedir. Bu ileri aşamada artık belirlenmesi gereken insan doğasının kapsamı ve onun yapay olanla arasındaki sınırı olacaktır. Başka deyişle, insanın doğasında olan, yani doğal olan, yapıp etmelerine etkiyen ve hiçbir şekilde eğitim, sanat ya da kültür sayesinde edinilmemiş, yani yapay olmayan, yalnızca tek bir insanın ya da bir insan grubunun değil, tüm insanların sahip olduğu doğal motifleri saptamak, insan doğası biliminin temel araştırma konusudur. Eğer titiz bir şekilde insan doğasının ne olduğu araştırılır ve bu araştırmadan doğru sonuçlar elde edilirse, eldeki sonuçlardan hareketle insanın tüm yapıp ettiklerini, yapıyor olduklarını ve hatta ileride yapabileceklerini kestirebilmek olanaklı hale gelecektir.

Üstte her ne kadar Hume'dan alıntı yaparak başlamış olsam da, bu araştırmaya daha önceden girişen birçok İngiliz düşünürün bulunduğunu söylemek mümkün. Doğrusu Hume dahi kendi araştırmasına önyak olup, insan bilimini yeni dayanaklara oturtan ve bu sayede halkın merakını tetikleyerek ilgi çekici olmayı başaran bazı son dönem İngiliz filozoflarının hakkını, küçük bir dipnotla da olsa, teslim eder.<sup>2</sup> Peki, kimdir bu -Hume'un ifadesiyle- İngiliz filozofları ya da -Nietzsche'nin ifadesiyle- İngiliz psikologları? Bu soruya üç kişiden oluşan kompakt bir liste vermek gerekseydi, Shaftesbury, Hutcheson ve Mandeville'den oluşan bir sıralama oluşturabilirdik.<sup>3</sup> Britanya Felsefesinin bu üç önemli ismi, Hume'dan önce, insanların nasıl sosyal varlıklar olduğu ve neden yalnızca savaş durumu içerisinde yaşamadıkları üzerine kapsamlı bir araştırmaya girişmişlerdir.

Bu üç filozof, temel olarak, insanların birbirleri üzerinden kendilerini geliştirdiklerini ve aynı zamanda büyük ortaklaşa gayretlerde bulduklarını kabul

2 Hume'un bu dipnotta kastettiği isimler arasında Locke, Butler Shaftesbury, Mandeville ve Hutcheson bulunmaktadır (Hume, 1978: xvii).

3 Bu sıralamadaki üç filozofun görüşlerini -büyük ölçüde faydalandığım- ve buradakinden daha kapsamlı bir biçimde gösteren makale için bkz. Gill, 2000.

ederler. Fakat tüm bunların kökünün, yani insanın toplumsallığının kökünün ne olduğu konusunda farklılaşırlar. Elbette bu farklılaşmanın kaynağı, söz konusu filozofların insan doğasına ilişkin benimsediği görüşlerin bir farklılaşması olarak uygun bir şekilde yorumlanabilir. Nitekim tüm tartışma insanın doğasında bulunan hangi özelliğin biraradalığı oluşturup toplumsal yaşama dönüştürdüğü ile ilgilidir.

Örneğin Shaftesbury'e göre insan her zaman ve her koşulda, doğası gereği diğer insanlarla birlikte yaşamaya -yani yalnız yaşamamaya- eğilimlidir. İnsan tüm tatminini ortak diyalog ve toplumsal ilişki üzerine kurmaktadır. Arkadaşlığın tüm boyutları bizi mutlu eder, ama bunun ötesinde bizi daha da mutlu eden, yalnızca tek bir insanla değil "tüm insanlıkla arkadaş" olmaktır (Shaftesbury, 1711/1977: 258). Arkadaşlık insana diğerkâm (*benevolent*) olma eğilimi kazandırmaktadır ve bu eğilim tüm insanlarda evrensel ve yerleşiktir. Bu içsel, yerleşik ve evrensel öge insanda "ne sanatla, ne kültürle ne de eğitimle" oluşmaktadır, aksine bu eğilim "insanın doğasında" bulunmaktadır (Shaftesbury, 1711/1977: 258).

Hutcheson da Shaftesbury'nin görüşlerine benzer düşünceler öne sürmektedir. Hutcheson'a göre insan hem kamusal duyuya (*public sense*) hem de ahlaki duyuya (*moral sense*) sahiptir. Kamusal duyu, başkalarının mutluluğundan huzur duymak; başkalarının zaaflarından hoşnut olmamaktır. Ahlaki duyu ise erdemi onaylama; ahlaksızlığı kabul etmemektir. Bu iki diğerkâm duyu tüm insanlarda sabit, gerçek ve doğal özelliklerdir. Bu ortak ve doğal motifler ne geleneğin, ne eğitimin ne de alışkanlığın bir sonucudur aksine bu motifler "doğamıza önceden yerleşiktir" ve öğretilmemiştir (Hutcheson, 1726/2004: 178).

Mandeville ise toplumsallaşmanın altında yatan insan doğasına yönelik tartışmada sözünü ettiği iki filozofun karşısında durmaktadır. Ona göre insanın motivasyonları "diğer kimselere duyduğu sevgiden değil" bütünüyle "kendimizi sevmekten" yani bencillikten kaynaklanmaktadır (Mandeville, 1732/1988: 196). Bu başkasını gözetdiğimiz değil, doğamız gereği kendimizi gözetdiğimiz anlamına gelmektedir. İnsanın toplumsallaşması kendi türümüze duyduğumuz yani insana duyduğumuz sevgiden değil doğrudan kendimizi önemsememizden türemiştir. Mandeville toplumsallaşmamızın köklerini bir hikâye ile anlatır. Bu hikâye toplumsallaşmanın ve toplumların inşasının 3 evresini betimler.

İlk evrede insanlar "vahşi hayvanlardan korunmak" adına küçük gruplar halinde toplanmışlar ve böylelikle onların olası saldırılarından daha kolay korunabilmişlerdir (Mandeville, 1732/1988: 264). Görüldüğü gibi burada başka insanlar gözetilmemiştir, amaç insanın kendisini koruma altına almasından başka bir şey değildir. İkinci evrede insanlar kendi içinde bulunduğu gruplar ile diğer başka gruplar arasında ortaklık kurar ve "diğer insanların tehlikesinden korunmaya" çalışırlar (Mandeville, 1732/1988: 311). Bu seferki tehlike vahşi bir hayvandan değil doğrudan insandan gelmektedir. Yine görüldüğü gibi burada da kendi ya da karşı gurubu korumaya yönelik bir amaç güdülmemektedir. Ancak Mandeville'e

göre bu ikinci evre tehlikelidir çünkü grubun üyeleri saldırmaya ve çalmaya eğilimlidir. Öyle ki, doğamız gereği bencil olduğumuzdan, başkasına ait her şeyin kendimizin olmasını dilemekteyizdir. Başka bir deyişle, bencilliğimiz sahip olduğumuz doğamızdan koparılamıyordur. Bu durumu gidermek için gereksinim duyduğumuz şey, bizi bu “illetten kurtaracak bir panzehirdir” ve bu panzehir yazılı dilin gelişimi olmuştur (Mandeville, 1732/1988: 334). İnsanlar yazılı dil sayesinde yasalar oluşturabilmişlerdir. O halde, “yazılı yasalar oluşturma süreci” üçüncü evredir (Mandeville, 1732/1988: 334). Bu süreç sonucunda günümüzdeki sosyal yapı ortaya çıkmıştır. Bu noktada toplumu oluşturan sosyal ilişkiler gelişmiş; nezaket, onur ve utancın standartları belirlenmiştir. Ama ne oluşturulan sosyal ilişkilerin geliştirilmesi ne de nezaketin, onurun ve utancın standartlarının belirlenmesi diğerlerini düşünmekten, yardımseverlikten ya da diğerkâmlıktan değil aksine doğrudan kişisel çıkardan ve bencillikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Mandeville bir anlamda Shaftesbury’nin ve Hutcheson’un diğer insanların da yararlanabileceği davranışlarda bulunmasına ya da sosyal ilişkiler kurmasına yönelik görüşlerini kabul eder, ancak bunun nedenlerini insan doğasına dayandırmayı reddeder. Nitekim Shaftesbury’nin ve Hutcheson’un “doğal dediği şey aslında yapaydır ve eğitime” bağlıdır (Mandeville, 1732/1988: 316).

### III

Şimdi tekrar Hume’a dönelim. Hume bu tartışmada Shaftesbury ve Hutcheson’un konumlandığı tarafa daha yakın gözükmektedir. Bunu öne sürebilmemizin altında yatan en büyük neden Hume’un insan doğasının en temel ilkesini insan sevgisi (*humanity*) ve dostluk duygusu (*fellow-feeling*) olarak saptamasıdır. Hume için bu iki ilkenin insan doğasına ait olduğu o kadar açıktır ki, bu noktadan sonra araştırmayı bir adım ileri götürmenin gereği bile yoktur. Kendi ifadesiyle,

*Araştırmamızı daha ileri götürüp niye başka insanlara yönelik sevgi ya da diğerlerine yönelik dostluk duygusuna sahip olduğumuzu sormak gereksiz bir çabadır. Bunun insan doğasının bir ilkesi olarak deneyimlendiğini söylemek oldukça uygundur. Bizler araştırmalarımızın bir yerinde durmalı ve tıpkı diğer tüm bilimlerde olduğu gibi, kendisinden daha genel hiçbir ilke bulamadığımız yerde hâlâ daha bazı genellemeler ya da nedenler aramamalıyız. Hiçbir insan kesinkes başkalarının mutluluğu ya da sefaleti sözü konusu olduğunda bir diğerinden farklı değildir. İlki haz vermeye doğru bir eğilime sahipken; ikincisi acı verir. Bunu her insan kendi içinde bulabilir (Hume, 1777/1983: 72).*

Görüldüğü üzere Hume ‘insan sevgisi’ ve ‘dostluk duygusu’ barındıran her eylemin takdirimizi kazanacağını ve ‘iyi’ olarak kabul edilmesini gerektiğini öne sürmektedir. Çünkü eylemlerimizin izini takip ederek, hepsinin hesabını vermek için kendimizi sorguladığımızda, kendisinden geriye artık gidemediğimiz iki ilke

şüphe götürmeyecek biçimde insan sevgisi ve dostluk duygusudur. O halde ‘insanları neden seviyorsun’ gibi bir soruya ‘insanları sevmek iyidir’ şeklinde bir yanıt vermek oldukça makuldür. Çünkü insanın doğasında bunun ötesine geçecek herhangi başka bir ilke bulunmamaktadır. Tam da bu sebeple insanları gözetmemiz, başkalarının mutluluğundan huzur duymamız, başkalarının zaaflarından hoşnut olmamamız, yine başkaları ile diyalog kurmamız ve çoğu zaman sağduyulu olmamız her zaman herkes tarafından takdir edilmiştir. O halde şu açıktır ki, insanın bu iki temele dayanan tüm eylemleri, hem kendisine hem de diğer insanlara ‘yararlı’ olduğundan dolayı ‘iyi’ olarak nitelendirilebilir. Neticede insan, hem kendi doğasına hem de başkasının doğasına uygun davrandığında oluşacak durum her iki tarafın da yararına olacağından, iki taraf da birbirleri için iyi olanın gerçekleştiğini düşüneceklerdir. Demek ki Hume’a göre biz, Mandeville’in savunduğu gibi, doğasında bencillik ve kişisel çıkardan başka bir şey yatmayan varlıklar değil, aksine diğerlerini gözetken ve onlarla duygudaşlık kurabilen varlıklarız. Örneğin Hume’a göre bizler hangi çağda olduğuna bakmadan, hangi ülkeye ait olduğuna bilmeden, kişisel çıkarımızı ya da bencilliğimizi sergileyebileceğimiz herhangi bir yol ortada olmamasına karşın sıklıkla birçok eylemi takdir ederiz. Dahası, karşımızdaki düşman bile olsa, yani kişisel çıkarımızı doğrudan riske atma tehlikesi bile oluştursa, biz, o düşmanımızın sergilediği cesur ya da asil tavrı takdir etmekten kendimizi alamayız. Örneğin Alesia Savaşı’nda Kelt komutan Vercingetorix, Roma İmparatorluğu ordusuna beklenmedik bir biçimde zarar vermiş de olsa, cesaretiyle Julius Caesar’ın her daim takdirini kazanmıştır. Bu durumun Humecu perspektiften en olası açıklaması ancak Caesar’ın, Vercingetorix’in savaş esnasında halkına aştığı birliktelik, diyalog ve dostluk duygularıdır. Sonuçta kuşatma başarısızlıkla neticelenseydi, Caesar’ın güçlü imajını zedelenecekti ama Caesar bu ihtimale rağmen yine de Kelt komutanın kendi yararına olduğu kadar içinde bulunduğu halka da yarar sağlayacak tavrını takdir etmekten çekinmedi.

Burada Hume’un niyetinin yalnızca toplumsallaşmanın değil tüm insanlık tarihinin insan doğası ile bağlantılı olduğunu sergilemek olduğu belirgin bir şekilde ortadır. Dolayısıyla Hume’un yöntemi tarihsel olanı açıklamak için tarihdışı olandan hareket etmek olarak özetlenebilir. Burada tarihdışından kasıt zamanla değişmeyen insan doğasıdır. İnsan doğası tarihteki toplumlara, milletlere ya da ırklara göre farklılık göstermez. İnsanın doğası insanda ister toplum öncesi ister toplum sonrası olsun hiç değişmeyen kalıcı bir doğadır. Hume bu görüşünü *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adlı eserinin *Özgürlük ve Zorunluluk* kısmında şu şekilde ifade etmektedir:

*Bütün uluslarda ve bütün çağlarda, insanların eylemleri arasında büyük bir tekbiçimliliğin var olduğu ve insan doğasının da, ilkeleri ve işlevleri bakımından hep aynı kaldığı evrensel olarak tanınmış bir gerçektir. Aynı motifler daima aynı eylemleri meydana getirirler; aynı olaylar da, aynı sebeplerden ileri gelirler. Hırs, açgözlülük, kendini beğenme, kibir, dost-*

*luk, cömertlik, vatanseverlik: işte türlü derecelere göre birbirine karışmış ve toplum içinde, dağıtılmış bulunan bu türlü türlü tutkular, dünyanın başlangıcından beri olduğu gibi hâlâ da, insanlık arasında görülebilen bütün, eylem ve girişimlerin kaynağı olagelmıştır, Yunanlılarla Romalıların duygularını, iç eğilimlerini, hatta yaşayış tarzlarını mı bilmek istiyorsunuz? Fransızlarla İngilizlerin yaratılışları ve eylemlerini iyice inceleyin: Böylelikle bu ikinciler üzerine yapabileceğiniz gözlemlerin çoğunu, birincilere nakletmek ve yormakla pek fazla yanılmış olmazsınız. İnsanlık, her zaman ve her yerde o kadar aynıdır ki tarih, bize, bu alanda ne yeni ne de tubaf ve görülmemiş hiçbir şeyi haber vermez. Zaten tarihin belli başlı yararlılığı, insanları, hal ve gereklerin, durum ve şartların bütün çeşitleri içinde göstermek ve bize, gözlemlerimizi kendilerinden çıkarabilip insan eylem ve hareket tarzının her zamanki kaynaklarını tanımamıza yarayan malzemeyi sağlamak aracılığıyla yalnızca insan doğasının devamlı ve evrensel prensiplerini ortaya koymaktır. Savaşlar, entrikalar, partiler ve devrimleri anlatan bu tarihsel kayıtlar, -nasıl ki fizik ya da doğa felsefesiyle uğraşan bir kimse, bitkiler, maden ve daha başka dış nesnelere doğası üzerine, bunlara ilişkin edinmiş olduğu deneylerle bilgi ediniyorsa bunun gibi, siyasetle ya da ahlak felsefesiyle uğraşanın da, kendi biliminin ilkelerini tespit etmesine yarayan deney alanının kendisini oluşturmaktadır. Aristoteles ile Hippokrates'in inceledikleri toprak, su ve daha farklı elementlerin, şimdiki halde gözlediklerimize olan benzeyişleri, Polybe ile Tacitus'un tasvir ettikleri insanların, bugün dünyayı idare eden insanlarla benzerliklerinden daha fazla değildir (Hume, 1690/1986: 124-126).*

Bu pasajın son cümlesinden de anlaşılacağı üzere, Hume, doğadaki nesnelere nasıl bir doğası varsa insanın da bu türden bir doğası olduğundan söz etmektedir. Nasıl ki kömür iki bin yıl önce de yanan, ısı veren ve dumanyı zehirleyebilen bir madendi, insan da aynı şekilde iki bin yıl önce ağaçlı, kibirli ve vatanseverdi.<sup>4</sup> İlk bakışta insanı doğadaki tüm varlıklar içerisinde bir insan olarak gördüğümüzde, Hume'a katılmak mümkün. İnsan bedeni tıpkı bir zeytin ağacı gibi yakalanabileceği potansiyel hastalıkları olan, bir şekilde büyüyen, yaşlanan ve en sonunda ölen bir varlıktı ve hâlâ öyle bir varlıktır. Peki, gerçekten Hume bu türden bir benzerlik mi kurmak istemektedir?

4 Burada ağaçlılık, kibir, hırs ve hatta kendini beğenme gibi duyguların insan doğasında bulunduğuna yönelik herhangi bir iddiada bulunmamaktadır. Kaldı ki böyle bir görüşü savunmak Hume'u bir tür çelişkiye sürüklerdi. Hume için bu insana ait bu özellikler insanın doğasında bulunmazlar, belli bir şekilde öğrenilmiş oldukları için yapaydırlar. Örneğin buna benzer olarak adalet duygusu da insanın doğasına ait değildir. Adil olma ancak medeniyetin içinde gerçekleştirilebilecek bir erdemdir. Dolayısıyla adaletli olmak medeniyet öncesi insanların gerçekleştirebileceği bir erdem değildir. O halde Hume için insanların uygarlaşmadan önce sahip oldukları her özellik, örneğin diğer insanları sevmeye ya da duygudaşlık, doğal; geri kalanlar ise öğrenilmiş oldukları için yapay olarak değerlendirilmelidir. Hume'un bununla ilgili verdiği borç örneği *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinin III. Kitabının, II. Bölümünün ilk kısmında yer almaktadır.

Görünüşe göre, Hume'un görüşü bu tür biyolojik bir benzerlikten daha öte bir iddiaya vurgu yapmaktadır. Hume burada vatanseverlik, dostluk ya da cömertlik gibi erdemlerden söz ederken, insanı doğanın içinde bir fizyolojik varlık olarak ele almaktan öte, onun sergilediği psikolojik özelliklere vurgu yapmaktadır. Başka bir ifadeyle, burada kurulan benzerlik insanın fizyolojik özelliklerini aşan ve farklı biçimde onun doğasına ait soyut özellikleri bakımından kurulan bir benzerliktir. Hume bu benzerlikten hiçbir şekilde şüphe etmemektedir çünkü böylesi bir benzerliğe ulaşmada kullandığı yöntem empirik yöntem ile güvenilirlik bakımından aynı şekilde sağlamdır. Peki, Hume nasıl bir güvenilir yöntem izlemektedir? Eğer kömürün doğasını anlamak istiyorsak empirik olarak bazı gözlemlerde bulunmak ve onu kontrol altında tutabildiğimiz bir deneye tabi tutmamız gerekecektir. Ancak bu şekilde kömürün yanıcı, ısı veren ve zehirleyen özelliklerini keşfedebiliriz. Ne var ki söz konusu insan olduğunda elimizde kömür gibi bir nesne olmadığı açıktır. Fakat Hume, bu durumun farkındadır ancak yine de insan doğasını keşfetmek için güvenilir yöntemin gözlem ve deney olduğu konusunda ısrarcıdır: “[Nasıl ki] insan bilimi öteki bilimler için tek sağlam temeldir, insan biliminin kendisine verilebilecek tek sağlam temel de onun deney ve gözlem üzerine kurulmasıdır” (Hume, 1739-40/1978: xvi).

Gözlem ve deneyin güvenilir bir yöntem olduğu konusunda Hume'un sahip olduğu güçlü inanç, onun benzer şekilde insanı da bir gözlem ya da deney nesnesi haline getirmesine yol açmıştır. İnsanın doğasını anlamak için kullanılacak biricik güvenilir yol gözlem ve deney ise önümüzde iki seçenek bulunmaktadır: Ya kişi kendi davranışlarını gözleyecek ve bundan insan doğasına ilişkin çıkarımlarda bulunacak ya da diğer insanlarda olağan yaşamları içerisinde gözlemler yaparak, değişmez özellikler keşfedecektir. Hume, kişinin kendisini gözlerken, aklında her zaman böylesi bir gözlemi yaptığının farkında olacağını hesaba katar ve bu yüzden kişinin kendisinden hareketle insan doğasının ilkelerini bulmakta nesnel bir yargıç olamayacağını öne sürer. Bu sebeple Hume için insan doğası bilimcisinin tek sağlam dayanağı, diğer insanların süregiden yaşamlarında onları titiz gözlemlere tabi tutmaktır:

*Herhangi bir durumda, bir cismin diğeri üzerindeki etkilerini anlamaktan yoksun olduğumda, yapmam gereken yalnızca onları aynı duruma getirerek sonuçları gözlemektir. Fakat ahlak felsefesinde şüphe duyduğum bir şeyde kendimi aynı duruma getirip, benzer yoldan durumu aydınlatmaya çalıştığımda, kuşkusuz gerçekleştirdiğim refleksiyon ve önceden düşündüklerim sahip olduğum doğal ilkelerin operasyonunu engelleyip, fenomenen adil bir sonuç oluşturmamı olanaksız hale getirecektir. O halde bu bilimdeki deneylerimizi insan yaşamının dikkatli gözlemlerinden derleyip, insanların dünyanın olağan gidişatında nasıl göründüklerini, içinde buldukları durumlarda sergiledikleri ortaklaşa davranışları ve haz durumlarını ele almamız gerekmektedir. Bu türden deneyler adil bir biçimde toplanır*



*ve karşılaştırılırsa, bunların üzerine, herhangi bir insan kavrayışından kesinlikte hiç de aşağı kalır yanı olmayan ve yararlılıkta da üstün olan bir bilim inşa etmeyi umabiliriz (Hume, 1739-40/1978: xix).*

Anlaşılabileceği üzere, Hume'a göre, kişinin kendisini gözlerken, aklında her zaman kendisi üzerinde gözlem yaptığı düşüncesinin olması, onun doğal ilkelerine ilişkin sonuçlar çıkarmasını engeller. Bu durum ise insan doğası bilimcisinin nesnellikten uzaklaşmasına yol açar. Öyleyse, Hume'a göre izlenilmesi gereken yol -kişinin kendisi üzerinde değil- diğer insanların alışılacelmiş yaşamları üzerinde gözlemler yaparak, değişmez özellikler keşfetmek olacaktır.

Bu noktaya kadar Hume'a ilişkin söylediklerimizi, onun kabul ettiği varsayımları ön plana çıkararak özetleyebiliriz. Hume'un insan doğasına ve tarihe ilişkin öne sürmüş olduğu görüşler iki temel varsayıma dayanmaktadır:

- İnsanda değişmeyen, tekbiçimli bir doğa bulunmaktadır. Tarih insanların hiçbir zaman özünde değişmediğinin tarihidir. O halde, tarihteki vakaların hepsi bir insan doğası bilimcisi için üzerinde çalışılacak ve insanın değişmeyen, tekbiçimli doğasını keşfedeceği bir deney alanıdır.
- İnsan doğasını keşfedebilmek için kullanacağımız yöntem gözlem ve deneştir. Fakat bu gözlem ve deney insan doğası bilimcisinin kendisi üzerinde değil, olağan yaşamlarında diğer insanlar üzerinde yapılacaktır.

#### IV

Bu temel iki varsayıma karşı Nietzsche'nin getirdiği eleştiriye geçmeden önce onun İngiliz psikologlarına ilişkin görüşlerini biraz olsun açmak gerekmektedir. Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* isimli eserinin hemen başlarında İngiliz psikologlarına ironik bir şekilde teşekkürünü ettikten sonra, insan doğasının ilkelerini aramanın ne denli beyhude bir uğraş olduğunu kışkırtıcı birkaç cümle ile ifade eder. Nietzsche için doğamıza ait ilkeleri belirleme çabasının anlamsızlığı onun keyfiliklerinden ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle, belki de, İngiliz psikologlarını insan doğasının ilkelerini aramaya iten, insanda bulunan "gizli, şeytanca, kaba, belki de aldatıcı, insanı küçümseyen bir içgüdü" olabilir (Nietzsche, 1887/2011: 39). Ya da "biraz kabalık, bir parça iç karartıcılık, biraz deccallık, bir parça kaşıntı ve gereksinme cehennemi" de onların bu arayışlarına yön veriyor olabilir (Nietzsche, 1887/2011: 39-40). Ancak hangi motif, bu psikologları, insan doğasına ilişkin "capcanlı bilimciler" üretmeye yönlendiriyor oluyorsa olsun, hepsinin gözden kaçırdığı önemli bir nokta bulunmaktadır (Nietzsche, 1887/2011: 39). Keyfilik de ötesinde olan bu önemli nokta, daha sonraları Collingwood'un da benzer şekilde dile getireceği üzere, Hume'un da içinde olduğu bu psikologların belirli çağa ait oldukları gerçeğidir. Hâlbuki onlar "felsefi çalışma[larında] çözümlendiği insan doğasının bir Batı Avrupalınının doğası olduğu ve aynı çalışmalara oldukça farklı bir zamanda ya da yerde girişile oldukça farklı sonuçlar elde edilebileceği konusunda

asla en ufak bir kuşku” duymamışlardır (Collingwood, 1973: 83). Bu sebeple Nietzsche onları, insanların çevresinde sürünüp hoplayan ve mekânlarından, yani Britanya’dan, çıkmayıp her yeri kendi “bataklıklarıymış gibi” gören “yaşlı, soğuk, sıkıcı kurbağalar” olarak nitelendirir (Nietzsche, 1887/2011: 40).

Anlaşılabileceği üzere Nietzsche, İngiliz psikologlarının çağından bağımsız, insanlığın ortak kaderini paylaşmayan bir özne misali, kendisine bahşedilmiş bir üst bakış ile insan doğasını açıklama girişimlerini arızalı olarak değerlendirir. En başta “tarihsel ruh eksik[tir] onlarda”, yani araştırmalarında tarihsellikten ziyade tarihdışılık bulunmaktadır (Nietzsche, 1887/2011: 40). Başka bir ifadeyle, Nietzsche için örneğin Hume’un, tüm projesi, üstte belirtmiş olduğum üzere, tarihsel olanı tarihdışı olan ile yani değişmez insan doğası ile açıklama üzerine kuruludur. Hâlbuki Nietzsche’ye göre “beceriksizlik [tam da burada] ortaya” çıkmaktadır (Nietzsche, 1887/2011: 40). Hiçbir dayanağa sahip olmadan, spekülatif bir biçimde “kökeninde insan[ın] bencil olmayan eylemleri onay[ladığını] ve... bu eylemlerden yararlananlar[ın]... onlara iyi” dediğini insanı tarihsel bir varlık olarak ele almadığımız takdirde bilemeyiz (Nietzsche, 1887/2011: 40). İngiliz psikologlarının ve özelde Hume’un düşündükleri ise bu durumun tam tersiydi. Çünkü varsayımlarından birinde, saptadıkları yöntem gözlem ve deney olduğu için erişebilecekleri tek alan bu çağa ait gözlem ve deney bütününden oluşmaktaydı.<sup>5</sup>

Nietzsche buradan hareket ederek tarihsel bir bakış aracılığıyla problemlere çözüm getirmek ister. Özellikle Hume’un insan doğasının iki ilkesinden hareketle ‘yararlı’ ve ‘iyi’ olana doğru yaptığı çıkarımların geçersiz olduğu, Nietzsche için en baştan bellidir. Bu geçersizliğin nedeni söz konusu psikologların “iyi kavramının kaynağını yanlış yerde” aramaları ve “yararlılık açısından bakış[ın]” diğer tüm insanlara yarar bakımından tarihsel olarak “olabildiğince uzak kalıyor” oluşunun farkına varamamalarından ileri gelmektedir (Nietzsche, 1887/2011: 41). Nietzsche’ye göre iyi ve yararlı olan, ne insanın doğasına uygun davranmasından elde ettiği yarardan ileri gelir, ne de bu yararın hem kişinin kendisi hem de diğerleri için iyi olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre iyi olan “daha alçak, daha alttaki bir düzene göre daha yüksek düzenin [yani soyluluk düzeninin] sürüp giden, egemen olan, temelli ve topyekûn duygusu[nun]” sürdürülmesinden başka bir şey değildir (Nietzsche, 1887/2011: 41). Dolayısıyla iyi olan yarar sağlıyor ise, burada iyi olan kime yarar sağlamaktadır? Tüm insanlığa mı yoksa soylulara mı? Eğer iyi’nin Nietzscheci tanımını kabul ediyorsak, her iyi olanı, soylulara yarar sağlayan olarak saptamak yanlış olmayacaktır. O halde buradan çıkarılacak en makul sonuca bakıldığında “iyi sözcüğü, açıkça öncelikle ve zorunlulukla bencil olmayan eylemlere bağlanmamış oluyor: Oysa bu ahlakın soykütüğünü arayanlar [İngiliz psikologları] böyle bir bağı öngörüyorlardı” (Nietzsche, 1887/2011: 41).

5 Gözlemin ve deneyin yalnızca içinde bulunduğu çağın insanına ait gözlem ve deney olacağı fikrinin önemli bir incelemesi için bkz. Pompa, 1990: 48.

Daha farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, Nietzsche için, 'iyi' kavramının bencil olmayan eylemlerle bir bağının olmadığı, farklı olarak, bu kavramın bizzat soyluluk duygusunun sürdürülmesi ile sıkı bir bağı olduğu kavranmalıdır.

Bu noktadan sonra Nietzsche'nin izlediği yol başka dillerde ve kültürlerde iyi kavramının ne denli değişmez olduğunu, bir filolog olarak, göstermek olmuştur. Özellikle iyi kavramını etimolojik olarak inceleyen Nietzsche neredeyse her dilde onun 'aristokratik' ve 'asil' olan ile bağlantılı olduğunu göstermiştir. Bu Nietzsche için iyinin bencil olmayan ya da başkaları için yararlı olan ile ilgisinin olmadığını göstermek için yeterli bir kanıt oluşturmaktadır. Bu noktadan dosdoğru Nietzsche'nin insan doğasına ait değişmeyen, tekbiçimli ilkeler olmadığını öne sürdüğünü söylemek güçlü bir iddia olarak gözükebilir. Nitekim 'insan sevgisi' ve 'dostluk' duygusundan farklı olarak insan doğasına ait başka ilkelerin olduğu savunulabilir. Kaldı ki Nietzsche bir anlamda insanın doğasında, çevreye hükmetme arzusu olarak da tanımlayabileceğimiz bir 'güç istemi'nin (*der Wille zur Macht*) bulunduğunu savunmaktadır. Gücü isteme, İngiliz biyologlarının öne sürdüğü yaşam için mücadele (*struggle for life*) gibi bazı durumlarda zavallı bir halde hayatta kalma çabası olarak değil, adeta bir savaş isteme, bir mücadele isteme, bir güç isteme, gücü elinde tutma ve hatta gücün de ötesini isteme olarak tanımlanabilir. İster uygarlık öncesi ister uygarlık sonrası olsun, insanın gerçekleştirdiği "bütün olaylarda güç isteminin rol oynadığı" görülmektedir (Nietzsche, 1887/2011: 94).

Ancak burada güç isteminin insan doğasına ait ve insanı tüm davranışlarında yönlendiren bir motif olması aynı zamanda onun 'iyi' ya da 'yararlı' olduğu anlamına gelmemektedir. Örneğin soylu ahlak kendi değerlerini onaylarken, kendisini kendisi yapan özellikleri över ve "daha üstün insan" olduklarını kabul ettikleri için sahip oldukları özelliklerin iyiliğinin kendisinden geldiğini savunur. (Nietzsche, 1887/2011: 44). Soylu ahlakın bu tutumu, kendisinden aşağı olan düzene hükmedişinin devamlılığını sağlamasının, elinde olan gücü kaybetmemesinin ve "güç üstünlüğü[nün]" sürdürülmesinin dayanağıdır (Nietzsche, 1887/2011: 44). Köle ahlakı ise kendisine dışsal özelliklere saldırarak kendi değerlerini yaratır, sahip olduğu tüm idealler kendinde bulunan yoksunluk ve zavallılıktan türer, başka bir ifadeyle kötüyü deşilleyerek iyiyi üretir. Öyleyse köle ahlakının yaptığı "iyi temel kavramını önceden ve kendiliğinden, yani kendisinden kalkarak kavrayıp, ancak o zaman kendisi için bir kötü kavramını yaratan soylu insanın yaptığı'nın tümüyle" karşıtıdır (Nietzsche, 1887/2011: 54). Soylu olmayan insanın böylesi bir tutum takınmasının nedeni elinde başka bir çıkar yolu olmamasındandır. Dolayısıyla burada da bir güç istemi bulunmaktadır ancak soylu olmayan insan gücü istese de elde edemeyecek kadar zavallı olduğunu bildiği için yalnızca nefret ve hıncı duygusu beslemekle yetinir. Bu duygunun somutlaştırılmış hali, örneğin, ezilen ve sömürülen bir işçi üzerinden anlatılabilir. Tüm çalışma hayatı boyunca işgücü ile patronlarının servetine servet katan bir işçi, patronların da işçiler ile yaşamın

birçok alanında aynı seviyede ya da en azından aynı seviyeye yakın olmasını dilemektedir. Ancak bu onun için bir gün başlı başına bir patron olma hayalinin yanında pek de bir anlam ifade ediyor gözükmez. Nitekim -içlerinde şüphesiz farklı düşünenler de olsa- işçiler genelde hayallerini “bir gün ben de bu düzene eşitlik getireceğim” olarak değil de “bir gün ben de bu düzende patron olacağım” şeklinde ifade etmektedirler. Bu ikinci hayalin altında yatan nedenler Nietzscheci bir perspektiften insanın doğal motifi olan güç istemini yansıtırken, ilki de belki ikinci hayalin ‘şer’ olarak nitelendirilmesinden kaynaklanan, Nietzscheci tabirle rahiplerin şövalyeler karşısında sergilediği bir hınç duygusuna benzer bir duygu olarak değerlendirilebilir.

## V

İnsan doğası üzerine on yedinci yüzyıldan başlayıp on sekizinci yüzyıla uzanan ve daha sonra ortaya çıkacak birçok görüşü şekillendiren bu soruşturmalar felsefe tarihi açısından kuşkusuz çok önemlidir. Ancak bununla birlikte günümüzde insan doğasını kendisine doğrudan araştırma konusu edinen insan doğası bilimcilerinin olmadığını da eklemek gerekiyor. Burada Nietzsche’nin görüşlerinin büyük ölçüde belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Elbette Nietzsche’nin görüşlerine ek olarak farklı eleştiriler de ortaya konulabilir. Örneğin insan doğasının deney alanı olan tarihe ve orada yer alan olayları inceleyerek insan doğasının değişmezliğini ve tekbiçimliliğini ortaya çıkarabileceğimiz yönündeki görüşe nasıl ulaşılabilir? Tarihi incelediğimizde mi doğasının değişmezliğini ve tekbiçimliliğini keşfediyoruz? Yoksa insan doğası bilimcisinde, insan doğasının değişmezliğine ve tekbiçimliliğine ait *a priori* bir fikir mi bulunmaktadır? Eğer tarihi incelediğimizde insan doğasının ilkelerini keşfedeceksek, bu keşfin gerçekleşmesinde tarihi nasıl okuduğumuzun önemi göz ardı edilemez. Ancak bizim tarihi tarafsız bir okumaya tabi tutabileceğimiz ve onda bu türden değişmez bir insan doğası görebileceğimiz garantisini ne olabilir? Tarih, o tarihi nasıl okuduğumuza bağlı ve Hume’da tarihin bir parçası ve tarihsel bir özne ise, yapacağı her okuma o tarihin içerisinden olmayacak mıdır? Bu soruya verilecek pozitif bir yanıt, Hume’un insan doğası bilimcisinin tarafsız bir tarih okuma yapma şansını ortadan kaldırmaktadır. Ama bundan farklı olarak, eğer, tarihi incelemekten önce, bizde *a priori* olarak değişmez ve tekbiçimli bir insan doğası fikri varsa, tarihsel olaylardan, yani tarih laboratuvarından bir doğa keşfetmiş olmayız yalnızca bizdeki insan doğası fikrini teyit ederiz. Fakat bu sefer de teyit etmek istediğimiz şeyi, önceden başka bir şekilde teyit ettiğimiz varsayım aracılığıyla teyit ederek irrasyonel bir etkinlikte bulunmuş oluruz.

Bununla birlikte Hume’un tarihsel bilgi ve insan doğası arasında kuracağı bilimin zayıf tarafları bunlarla sınırlı kalmamaktadır. Üstte belirttiğim problemle yakın ilişkili bir başka problem de tarih yazımı ile ilgilidir. Varsayalım ki insan doğası bilimcisi tüm önyargılarından ve tarihselliğinden sıyrılıp tarafsız bir tarih okuması yapmak için yeterli olgunluğa erişmiş olsun. İnsanı tanımak için gerekli

malzemeyi sağlayacak laboratuvarına, yani tarihsel bilgiler alanına girecek olan bu bilimcinin güvenilir tek sağlam yöntemi gözlem ve deneydir. Ancak bu kusursuza yakın objektifliği sağlamış bilimcimizin nesnel incelemesi yalnızca bugüne kadar gözleyip ve deneyimlediği tarihle sınırlıdır. Eğer kendisine kapalı olanı açık ilerlemek isterse sırtını kendisine yaslayabileceği sağlam duvar vakayinüvisler ve tarih yazıcılarının tuğlaları ile örülmüştür. Hâlbuki vakayinüvisleri ve tarih yazıcılarını mutlak otorite görmenin ne kadar şüphe ile karşılanacağı açıktır. Öyleyse burada, insan doğası bilimcisi, sübjektif karakterli cücelerin omuzlarında yükselmeye mahkûm gözükmektedir.

Bu noktada belki de tekrardan Nietzsche'nin çağrısına kulak vermeliyiz: "Bilmiyoruz kendimizi, biz bilenler: Bunun da iyi bir sebebi var. Hiç araştırmadık ki -nasıl olacak da bir gün buluvereceğiz kendimizi" (Nietzsche, 1887/2011: 27)? Gerçekten nasıl olacak da kendimizi yani insanın doğasını bileceğiz? İngiliz psikologlarının bu soruya getirdikleri yanıtlar 'diğerkâmlık', 'bencillik', 'dostluk duygusu' ve benzeri zihinsel terimlere bağlı kalarak oluşturulmuştur. Hâlbuki Nietzsche -en başta belirtildiği gibi- tam olarak İngiliz psikologlarının bu yaklaşımıyla alay ederek onlara teşekkür eder. Nietzsche'ye göre insan doğasının bilimini kurmaya çalışan İngiliz psikologları insanın tarihsel, sosyal ve doğadaki her hayvan gibi durağan olmayan bir canlı olduğu gerçeğini görmezden gelmişlerdir. Bununla birlikte, ön plana çıkarılması gereken en önemli nokta insanı bu bütünlüğü içerisinde ele almaktır. Bu nedenle Nietzsche kendinden önce insan doğasına ilişkin öne sürülen tüm görüşleri eleştirerek, bunun yerine "insanı yeniden doğaya çevirmeyi" önerir (Nietzsche, 1886/2013: 156). Nitekim Hume ve selefleri insanı "hayvansı geçmişinden zorla" kopartarak, onu doğada en ayrıcalıklı yere konumlandırmaya çalışmıştır (Nietzsche, 1887/2011: 101). Oysaki insanı doğada diğer her şeyden ayrıcalıklı kılan ve ona yücelik atfeden yaklaşımları bırakıp, onu doğanın bir parçası olarak düşünmemiz gerekmektedir.<sup>6</sup> Bu bağlamda etimoloji Nietzsche için araştırmanın başlangıç noktasıdır çünkü ancak bu bilimin yöntemi sayesinde ahlak kavramlarımızın evrimini incelemek mümkündür. Elbette Nietzsche etimolojinin yanında ahlak kavramlarımızın gelişimini incelemek için "fizyoloji" ve "dilbilim" gibi diğer disiplinlerin de eşit ölçüde söz sahibi olması gerektiğini düşünür. (Nietzsche, 1887/2011: 68-69). Bu anlamda çağrı için belki de bir tür öndeyiden öteye geçemeyecek bu düşüncenin en azından günümüzde geçerliliğini ve etkisini hissettiren bir düşünce olduğunu öne sürmek yanlış olmayacaktır.

### Kaynakça

- Collingwood, R. G. (1973) *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press).
- Gill, M. (2000) "Hume's Progressive View of Human Nature", *Hume Studies*, Vol. XXVI,

<sup>6</sup> Nietzsche'nin bu görüşünün detaylı incelemesi için bkz. Schacht, 1989.

Number 1, Nisan, 87-108.

- Hume, D. (1690/1986) *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi)
- . (1739-40/1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. K. A. Selby-Bigge & P. H. Nedditch (Oxford: Clarendon).
- . (1777/1983) *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. J.B. Schneewind (Indianapolis: Hackett).
- Hutcheson, F. (1726/2004) *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises*, ed. Wolfgang Leidhold (Indianapolis: Liberty Fund).
- Mandeville, B. (1732/1988) *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*, 2 vols. ed. F.B. Kaye (Indianapolis: Liberty Fund).
- Millgram, E. (2007) "Who Was Nietzsche's Genealogist?", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 75, No. 1, 92-110
- Nietzsche, F. (1887/2011) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınevi).
- . (1886/2013) *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınevi).
- Pompa, L. (1990) *Human Nature & Historical Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Schacht, R. (1989) "Nietzsche on Human Nature", *History of European Ideas*, 11:1-6, 883-892
- Shaftesbury, A. A. C. (1771/2000) *Characteristics of Men Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein (Cambridge: Cambridge University Press)