

TOPLUMSALLIĞIN ONTOLOJİSİ ÜZERİNE KISA BİR İNCELEME

Hasan Ali BAŞARAN*

ÖZET

Bu yazı, her şeyden önce Fukuyama'nın eleştirilerinden yola çıkarak toplumsallığın ontolojisini ele almayı amaçlamaktadır. Geçmişten günümüze kadar, hiyerarşik ve metafiziksel ontolojik argümanlar, toplumsallık üzerine teorileri meydana getirmektedir. Doğa, doğa durumu ve insan doğası kavramları hakkındaki metafiziksel yaklaşımlar, toplumsallığın ontolojisini hatalı bir şekilde üretmiştir. Bu yazı, Biyoloji ya da yaşam bilimlerinin, toplumsallığın ontolojisinin ve toplum disiplinlerinin kaynağı olduğunu ifade etmeye çabalamaktadır. Biyoloji, toplumsallığı doğal olarak getirmektedir.

***Anahtar Sözcükler:** Doğa, Doğa Durumu, İnsan Doğası, Toplumsallık, Biyoloji, Fukuyama, Hobbes, Locke, Rousseau, Darwin.*

(A Short Review on Ontology of Sociability)

ABSTRACT

This paper aims primarily to address the ontology of sociability based on the criticisms of Fukuyama. From past to present, hierarchical and metaphysical ontological arguments constitute the theories about sociability. Metaphysical approaches on the terminology of nature, state of nature and human nature generated faultily the ontology of sociability. This paper tries to state that biology or life sciences is the source of ontology of sociability and disciplines of society. Biology leads naturally to sociability.

***Keywords:** Nature, State of Nature, Human Nature, Sociability, Biology, Fukuyama, Hobbes, Locke, Rousseau, Darwin.*

* Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü doktora öğrencisi

Bu yazının temel amacı, Fukuyama'nın *The State of Nature*¹ yazısından yola çıkarak ve onun izinden giderek, insanın toplumsallığı üzerine birtakım noktaları ortaya koymak ve Fukuyama'nın görüşünü destekleyerek, bu görüşleri çeşitli noktalardan pekiştirmektir. Fukuyama, söz konusu yazısında, toplumsallığın/sosyalliğin ontolojisi üzerine argümanların bir eleştirisini ortaya koymuş, dahası toplum teorilerinin ve felsefelerinin, insan ve toplum disiplinlerini nasıl da hatalı bir şekilde kurguladığını teşhis etmeye de çabalamıştır.

Toplumsallığın ontolojisi ve doğası üzerine düşünmede yapılan en büyük yanlışlık, toplum teorisyenlerinin *doğa kavramını* gerçekliğe uygun olmayan hatalı bir şekilde düşünmeleridir. Doğa kavramını yanlış düşünmek, toplumsallaşma ve toplumsal durum üzerine argümanları da yanlış bir şekilde düşünmeye neden olmuştur. Yazının amaçladığı başka bir nokta da, *doğa tasarımı* kavramını *insan doğası tasarımı* kavramıyla birlikte ele almak ve bazı düşünürlerin bu iki kavram üzerine oturttukları *doğa durumu* hakkındaki fikirlerinin gerçeklikte mümkün olup olmadığını tartışmaktır. Çünkü ne olursa olsun toplum teorisyenleri, toplumsallaşma ve toplumsal durum hakkında konuştuklarında zihinlerinde düşünmeden edemedikleri bir takım unsurlar bulunmaktadır. Bu unsurlar doğa, doğa durumu ve toplum durumu fikirleridir. Geçmişten günümüze kadar birtakım düşünürler, belirli bir doğa durumu tasavvur etmiş, dahası toplumsal ve siyasal argümanlarını ortaya koyarken bu tasarımdan hareket etmişlerdir. O halde bir doğa durumu tasarlamak, insanların toplumsal gerçekliğinden ayrı olan "doğal" statülerini ve durumlarını açığa çıkarmaya çalışmaktır. Böylece doğal bir durum ile insanın diğer insanlarla ilişkisinin ve onların kolektif yaşam boyutunu ortaya koyan sosyal durumunun ayrımı yapılmış olur. Burada *doğa durumu* ve *toplum durumu* ayrımı ortaya çıkmaktadır. O halde, bir sivil ya da toplum durumunun varlığını ortaya koyabilmek için zorunlu olarak doğa durumu varsaymak gerekli olmuştur. Bu noktada sorulması gereken soru, her şeyden önce böyle bir ayrımın olanaklı olup olmadığıdır. Doğa durumu ve toplum durumu arasında bu şekilde kesin ya da "yapay" bir ayrım yapılabilir mi ve bu ayrımın bizleri götürdüğü noktada nasıl bir insan doğası gerçekliği ile karşılaşmaktayız?

Doğa durumu tasarımı, bir insan doğası tasarımını zorunlu olarak üretmektedir. Bir *insan doğası söyleminin* temelinde, bir *doğa tasarımı söylemi* yatar. Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler, doğa durumu ve toplum durumu arasında yaptıkları ayrımla aslında bir insan doğası felsefesi ve teorisi ortaya koymuşlardır. Buna göre incelenmesi gereken unsur, bu düşünürlerin ifade ettikleri gibi bir doğa durumu ve buna bağlı insan doğasının mümkün olup olmadığıdır. Bunun yanında ve bununla birlikte incelenmesi gereken diğer önemli nokta ise, yapılan doğa durumu ve toplum durumu ayrımının gelinen noktadaki günümüz perspektifinden geçerliliğidir. *Modernizm* ya da *Akıl Çağı* ile beslenen ve rasyonel olduğunu iddia eden söylemlerin ürettiği doğa durumu ve toplum durumu ayrımı, insan doğasının anlaşılır kılınması bir yana, onu daha karmaşık bir yapıya

¹ Francis Fukuyama, "The State of Nature", *The Origins of Political Order*, D&M Publishers, 2011.

kavuşturmuştur. Her şeyden önce insana düalist ve kurgusal nitelikler yükleyen bu yaklaşımlar, insanı yaşadığı bu dünyanın gerçekliğinden kopararak ve yabancılaştırarak düşünmektedir. İşte bu önemli çıkarımla bu kısa yazıda, Fukuyama'nın izinden giderek ve Darwin'in Fukuyama'yı destekleyen görüşleri doğrultusunda insan doğası yeniden, onun ayrılmaz biyolojik ve sosyal boyutu düşünülerek incelenmeye çalışılacaktır. Bu bakış açısından Darwin ve Fukuyama'nın düşünce tarihinde genel olarak ortaya konmuş doğa durumu tasarımlarında yanlış bir bakış açısının izlerini gördükleri söylenebilir. Yazının amacı, Fukuyama ve Darwin arasında fikrinsel bir özdeşlik kurmak değil, onların dayandığı temel bazı unsurları ilişkilendirmektir. Her iki teorisyen için temel dayanak noktası, "biyoloji"dir. Biyoloji, insanın toplumsallığı ve politikliğinin² temelini sunmaktadır.

Düşünce tarihinde insan varlığı kendini, biyolojik varoluşundan adeta koparılmış, bedensel niteliklerinden arındırılmış, hiyerarşik ve metafiziksel bir belirsizlik içinde bulmaktadır. Bu bakış açısından yola çıkarak insanlık tarihinin ve onun toplumsallaşma sürecinin de çok hatalı bir şekilde tasarmlandığı söylenebilir. Şüphesiz bütün bu incelemeleri yapmak, insanın toplumsallaşmasının da incelemesini yapmak demektir. Toplumsallaşmanın kökenini nereden aldığı ve nasıl inşa edildiği, onun bilinçli bir tercih olup olmadığı yine insan doğasına bağımlı bir gerçekliği temsil eder. Toplumsallığın doğası ve ontolojisinin incelenmesi, doğa durumu ve insan doğası üzerine argümanların ayrılmaz bir parçasıdır. Öyleyse üzerinde durulması gereken nokta; *doğa*, *doğa durumu* ve *insan doğası* kavramlarının yeniden ele alınması ve bu kavramlar arasında ilişki kuran biyolojik açıklamaların ve yaklaşımların toplum teorilerini şekillendirmesinin gerekliliğinin vurgulanmasıdır. Bu, kaçınılmaz olarak kavramların, terimlerin ve kısaca bir bütün olarak düşünsel zihniyetin bir değişimini gerektirmektedir.

Doğa ve İnsan Doğası Söylemlerinin Üretimi ve Geçmişi

Yaşadığımız çağ, pek çok konu hakkında büyük kaygılar ve kuşku barındırıyor. Şüphesiz bu durumun en büyük nedeni, insan bilimlerinin ve onun entelektüel birikiminin artık insanlığa ve toplumlara, dizgeli, sistematik, başı ve sonu belli, teleolojik, temsili, hiyerarşik ve aşkın göstergelere bağımlı argümanlar üretmemesidir. Bunun yerine mutlak olamayan, her an bitmeye ve tükenmeye hazır, *özel* ya da *tözel* dayanaklara ulaşmayan, kısa vadeli akademik bir düşünsel zihniyet oluşmuştur. Bu endişeli psikolojiyi anlamak, *insan doğasını* yeniden bir sorun haline dönüştürmektedir. Çünkü bu psikoloji, emin olduğumuz yargıları tartışmalı bir hale dönüştürmekte, bildiğimizi sandığımız insanlık birikimimizi de sorunsallaştırmaktadır. Geçmişten bu zamana kadar düşünürler ve teorisyenler tarafından sürekli olarak epistemolojik ve ontolojik bir insan doğası tasavvuru çizilmektedir. Dahası böyle bir "doğa" üretmek, öznelin kendi iradeleri ile ürettiği bir fikir de olmayabilir. Bundan çıkan sonuca göre,

² Yazımız boyunca "sosyallik" ve "politiklik" birbirine yakın ve ilişkili anlamlarda kullanılmıştır.

epistemolojik ya da ontolojik bir argüman, insan doğasının varoluşsal dayanaklarını zorunlu olarak üretebilir ve üretmiştir de.

Toplum ve siyaset felsefesinin kavramlarını ve terimlerini, çeşitli düşünsel paradigmalardan oluşturduğunu görüyoruz. Bu paradigmlar, belirli epistemolojik ve ontolojik tezlerin de temelinde bulunan, adeta onlardan ayrı düşünülmemeyen unsurlardır. Toplumun ve toplumsal ilişkinin ne olduğu, toplumsallığın doğasında ve özünde yatan dayanakların neler oldukları, insanların toplanarak "sivil" bir şekilde bir "Devlet"i nasıl meydana getirdikleri ve sözleşme (*pactum*) gibi konular epistemolojik ve ontolojik argümanların belirlediği temalar olarak karşımıza çıkar. Demek ki, bu toplumsal ve de siyasal unsurların, kavramların ve terimlerin temelinde yatan, onları var eden bir düşünsel zihniyet vardır. İşte açığa çıkarılması gereken bu düşünsel zihniyetlerin içerdiği kategorik biçimlerdir. Sosyal ve siyasal gerçeklik, bu kategorik biçimlerin üretimleridir. İşte bütün bunlar bizi, toplumsal ve siyasal tezlerin özünü kuran *özne* kavramına götürmektedir. Toplum ve siyaset felsefesinin dayanağı, belirli özne kuramlarına dayanmaktadır. Bu özne kuramlarının altında yatan unsur ise düşünürlerin ve teorisyenlerin *doğa* ve *insan doğası* argümanlarıdır. Düşünürler ve teorisyenler, geçmişten günümüze kadar gerçekliği ifade edebilmek ve bu gerçekliğin fenomenlerini açıklayabilmek için bir *doğa tasarımı*na başvurmuşlardır. Bu tasarım, bizlere hem doğa hakkında hem de "doğal olan" hakkında kesin fikirler sunar. Böylece her yerde kendini gösteren, niteliği ve özellikleri belirlenmiş sadece fiziki, kimyasal ya da biyolojik değil, toplumsal (sosyal) hatta tarihsel bir gerçekliğe de gönderme yapan bir doğa tasarımı oluşmuş olur. Dahası bu doğa tasarımıyla bağlı olarak bir *insan doğası tasarımı* da oluşmaktadır. Çünkü genel doğa tasarımı meydana getiren paradigma, insan doğasını meydana getiren paradigmayla aynı paradigmadır. Doğa tasarımı ne ise insan doğası da bu tasarıma doğrudan bağlı bulunmaktadır. O halde bir düşünürün insana bakış açısını anlayabilmek için onun doğadan ne anladığını ve bu doğaya neler atfettiğini bilmek gerekir. Her düşünür, ontolojik ve epistemolojik argümanlarıyla bir doğa tasarımı üretmekte ve bu üretim, aynı zamanda bir insan doğası belirlemektedir.

Marcus Aurelius, temel olarak her şey için ve her tekil şey için birtakım sorular sormaktadır: "*Bir şeyin doğası nedir? Bir şey kendi içinde, doğasında nedir?*". Bir şeyin doğasının sorgulanması ve belirlenmesi, onu o şey yapan niteliklerin ve unsurların, ayrıca o şeyin yaşam içerisindeki konumunun teşhis edilmesinden başka bir şey değildir. Marcus Aurelius'a göre, bir şeyin doğasının ne olduğuna yönelik ontolojik soru, bizleri o şeyin tabiatının, yaratılışının, özünün, faal ilkesinin ve o şeyin ne kadar zaman daha süreceğinin, dayanacağına bilgisine götürür.³ Öyleyse, bir şeyin özünün ve niteliklerinin belirlenmesi için ortaya konan çabanın aslında *bir*

³Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of Emperor Marcus Aurelius Antoninus* (Book VIII/11), trans. By Francis Hutcheson and James Moor edited and with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne The collected works and Correspondence of Francis Hutcheson, by LIBERTY FUND, INC. INDIANAPOLIS, 2008, s. 97.

şeyin doğası kavrayışını ortaya koymaya çalışan bir çaba olduğu görülmektedir. Bundan sonra bir şeyin doğasına yönelik söylem, doğa, doğa durumu ve insan doğası kavramlarını da üretmektedir.

Antikiteden itibaren düşünürler ve teorisyenler, fiziksel ya da metafiziksel hep bir *doğa kavramı* üretmiş ve gerçekliği açıklamak için bu kavramdan hareket etmişlerdir. Aristoteles, her şeyiyle canlı olan, “değişme ve yapı türleri öncesiz-sonrasız bir dağarcık oluşturan”, “kendi kendine devinen”, capcanlı bir dünya tasarımına sahiptir.⁴ Bu tasarım, ontolojik olarak bütün bir gerçekliği dışa vurmaktadır. Bu gerçeklik, doğadaki bütün nesnelere ve şeylere kapsayan ve onların yasalarını ortaya koyan biricik düzlemdir. Aristoteles ve modern çağ arasındaki doğa dünyası tasarımına yönelik fark burada açığa çıkmaktadır. Aristoteles'in dünyası, “onyedinci yüzyıl madde dünyası gibi eylemsizlikle değil, kendiliğinden devinimle ıralanan bir dünya” olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵ Bu dünyanın yapısı ve doğası, modern çağın karakterinden farklı olarak “canlı” olma niteliğini taşır. Modern çağın yapısı ise mekanik ve cansız bir nitelik arz eder. İşte bu iki temel fark, bir paradigma farklılığını dışa vurur. Buna göre, yunan düşüncesi ile modern çağ düşüncesi arasında temelde, yaşama ve doğaya ait ontolojik bir perspektif farklılığı bulunur. Bu doğaya ilişkin farklılık, insan doğasına ilişkin farklılığı doğurmaktadır. Aristoteles'te insanın doğası, doğanın insana verdiği bir şeydir. Bu aktarım, insanı doğanın ve onun niteliğinin zorunlu bir parçası yapmaktadır. Aristoteles'e göre, şeyler kendilerinde bir ilke barındırırlar ve bu ilke, onun “şeylerin doğası” ile ifade etmek istediği kavramdır.⁶ Buna göre şeyler, kendilerinde doğanın onlara bahsettiği bir ilke barındırarak temelde doğanın onlara verdiği niteliği ya da doğayı taşımaktadırlar. Demek ki, insan doğası da doğanın ona verdiği bir ilkeyi barındırır. Aristoteles'e göre “insanın doğası” denilen kavram budur.

Ortaçağın düşünsel karakteri, belki de insan doğasına yönelik ciddi bir nitelemeyi ve sıfatlandırmayı yapmış, dahası insan doğası kavramının içini kolay kolay değişemeyecek bir şekilde doldurmuştur. İnsan doğasına yönelik bu belirlenme, öylesine belirleyici olmuştur ki, belki de insanoğlu için açık bir şekilde görülememektedir. Her şeyden önce özünü antikiteden alan bu metafiziksel paradigma, doğayı, insanı, toplumu, tarihi ve bir bütün olarak sosyal ve fiziksel gerçekliği inşa etmiştir. Başta Platoncu ontolojik perspektifi kendine temel alan bu paradigma, Platon'un duyulur ve düşünülür dünya ayrımı söylemini daha da güçlendirmiştir. Yaşam ya da daha trajik bir ifade ile *varlık*, her şeyini etkileyen bir bölünmeye maruz kalmış ve “düşünülür” ve “değişmez, hep aynı” olanın kesin egemenliği altına girerek cisimsel/bedensel yanından koparılmıştır. Bundan sonra artık idenin, zihinsel ya da kavramsal olanın egemenliğinde tinsel bir kurgusal dünya yaratılmıştır. Her şeyin temeli, bu değişmeyen ve hep aynı kalan ontolojik kökenden gelmektedir. Bu şekilde oluşturulan metafiziksel doğa söylemi, bir şeyin doğasını da ifade eden söylemi üretmektedir.

⁴R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi Yayınları, 1999, s.97.

⁵Collingwood, a.g.e., s.97.

⁶Collingwood, a.g.e., s. 97.

Ortaçağ'ın insan doğası paradigması, bir yönüyle Aristotelesçi ve Platoncu düşünselliği devam ettirirken bir yönüyle de çok farklı noktalara ulaşmaktadır. Ortaçağ'da insan doğası, onun doğasının Tanrı ile ilişkisinin açık bir temsili olarak karşımıza çıkar. Augustinus'a göre "hakikat ve Tanrı aynı şeydir" ve insan, bir "ara varlık" olarak Tanrı ile cisimler ya da şeyler dünyası arasında yer almaktadır.⁷ Bu bakış açısı, insan doğasına ve varlığına hiyerarşik bir anlam yükler. İnsanın bu dünyadaki yeri ve konumu, artık bu hiyerarşik ve aşkın göstergelere bağlıdır. Ortaçağ'da ve Augustinus'ta insanı insan kılan doğa, onun bu "ruh"a sahip olmasıdır ve bu niteliği ile insan varlığı, ikiye ayrılan bir varlık göstererek, dünyadaki ontolojik konumunu edinir.⁸ Öyleyse *insan doğası* da hep ruh denilen ve kaynağı tam olarak bilinmeyen bir yetiye göndermede bulunur. Ortaçağ'da insan doğası denildiğinde akla gelen en belirgin kavram, "ruh" olmuştur ve "beden" ise ruhun altında kendisine bir yer edinmektedir. İnsan varlığının iki yönü olduğunu öne süren bu anlayış, hiyerarşik bir doğa ortaya koymaktadır. Bu, cisimsel ya da bedensel yönün olumsuzlandığı ve insana yönelik trajik bir ayrımın başladığı bir insan doğası tasarımıdır. İnsanın bu ikili/düalist karakteri, onu hem bir doğa nedenselliğinde hem de değişmeyen idelerin alanı olarak ayrı bir yerde konumlandırır. İkili olan bu insan doğası bakış açısı, Modern Çağ'da Kartezyen bir adla anılır. Descartes'ın töz anlayışı, bu düalist bakış açısının bir devamıdır. Ruhsal ve bedensel töz olarak ikiye ayrılan insan doğası, bir yönüyle mekanik yasalara bağlıyken bir yönüyle *özgür bir iradeye* bağımlı kılınır. İşte Descartes'a göre, insanın doğası, bu ikili ilişkiden başka bir şey değildir ve bu insan doğası tasarımı, modernizmin *özne, toplumsal birey* tanımlamalarının da temsildir.

Aydınlanma hareketinin ön plana çıktığı ve insan zihninin nasıl bildiğini ya da neleri bilip neleri bilemeyeceğini inceleyen bir dönemde epistemologlar, teorisyenler ve düşünürler, belki de farkında olmadan ruh-beden ayrımı söylemini pekiştirmişlerdir. İnsanın bilme etkinliğine vurgu yapılan bu dönem boyunca zihin bedensel etkinlikten yüksekte tutulmuş ve bir Akıl Çağı oluşturularak *insan kavramı* bu akıl paradigması içerisinde düşünülmüştür. Modernizm, insan ve toplumlar üzerinde *Aklın hakimiyeti* üzerine kurulu bir yaşam pratikleri bütünüdür.

19. ve 20. yy'ların insanlığı getirdiği nokta, aslında bütün olarak insanlığın her yönüyle geçmişinin sorgulanmasıdır. Savaşlar, felaketler, sosyal ve siyasal bunalımlar, insan doğasının yeniden sorgulanmasını ve oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. O zamana kadar kabul edilen değerler gözden geçirilmeli ve onları yaratan yapılar açığa çıkarılmalıdır. Modernizm kavramları, terimleri, yaşam pratikleri bütün olarak ele alındığında insanlığa olumlu sonuçlar getirmemiştir. Öyleyse, modernizmin "insan"ı düşünme biçimi ve ideali de doğru değildir. Nietzsche'ye göre, insanlık bu çağ boyunca bir çöküş ve yozlaşma sürecine girmiştir. Aşkın göstergelerin, tözsel ve özsel dayanakların, hiyerarşik, temsili, indirgenebilir düşünmenin egemenliğinde

⁷ Hamdi Bravo, "Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri", http://sablun.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/15/15_6.pdf , (Erişim Tarihi: 20.10.2014), s. 113 ve 116.

⁸Bravo, a.g.e., s. 117.

büyüyen modern çağın göstergeleri Nietzsche'ye göre terk edilmelidir. Nietzsche'nin *perspektivist* bakış açısında, artık kolay kolay yakalanamayan ve indirgenip kavranamayan bir dünyanın kapıları aralanmaktadır. Nietzsche'den ilham alan postmodern teorisyenler için de artık "olgular" değil "yorumlar" bulunur.⁹ Doğa, tek bir bakış açısından anlaşılabilir bir yapıda değildir ve insan doğası da özsel ya da tözsel temellerle açıklanabilecek bir düzlemde olamaz. Bu belirsizlik, temelde olumsuzlamadan çok olumlamaya dönüştürülebilir. Çünkü bu belirsizlik psikolojisi, insana eleştirel bir tutum takındırarak, doğa tasarımı ve insan doğası tasarımı yeniden düşünmeye itebilir. Nietzsche'nin en büyük farkındalığı, belki de tinsel ya da ruhsal olanın karşısında bedensel olanın önemini vurgulamasıdır. İnsan, kendini hiç ayak uyduramadığı ve uyum sağlayamadığı bir metafiziksel, tinsel alan içinde hapsedilmiş bulmuştur. Nietzsche, *bedeni* ve onun getirdiklerini yüceltir, onun konumunu ruh karşısında yeniden düşünmeye sevk etmektedir. Nihayetinde Nietzsche, *tarihsel sorunu* teşhis etmiştir. İşte bu temel söylemler çerçevesinde ve gelinen noktada sorunun doğaya ve insana bakış açısındaki hatalı yaklaşımda olduğu görülmektedir. İçinde yaşadığı yaşam alanından soyutlanıp izole olan insan, kendini kurgulanmış ve bir kültür örüntüsü tarafından kodlanmış halde bulur. Buna göre, günümüzün eleştirel atmosferinde, insan doğası, insanın içinde yaşadığı somut gerçeklikte ve bu gerçekliğe bağlı değerlerle düşünülmelidir.

Toplum felsefesinin temel problemlerinin "insan doğası" kavramına dayandığını anlıyoruz. İnsan doğası kavramının özünün ise bir "doğa tasarımı"nda yattığını ve ondan üretildiğini kavriyoruz. O halde toplumsallığın temelinin de bu doğa tasarımı ve insan doğası ekseninde düşünülmesi gerektiğini zorunlu olarak çıkarıyoruz. Toplum felsefesinin incelemesinin ana soruşturması, toplumsallığın kaynağının ne olduğuna yönelik ontolojik sorudur. Toplumsallığın özünü incelemek, zorunlu olarak insanın doğasına yönelik tezler ortaya koymayı gerektirir. Düşünürler, bu soruya verdikleri cevaplarda, insan doğasını hesaba kattıkları bir "doğa durumu"ndan bahsetmektedir. Bu tasarım, insanın hiçbir kurgusal oluşuma girmediği, saf ve özü ne ise onu yansıtan ve de dışsal bir sosyal ya da toplumsal ilişkiye girmeden önceki durumlarını betimlemek için kullanılır. Toplum felsefesinin bu kavramı ya da tasarımı kullanmasının temel nedeni, özünde bir *başlangıç noktası* belirleme isteğidir. Bir doğa durumu tasarlamak, bu doğaya özgü bir insan doğası tasarlamaktır. O halde, yapılması gereken, doğa tasarımının kendisinin ortaya konulması ve eleştirilmesidir.

Doğa ve Doğa Durumu Söylemlerinin Toplumsal Teoriler Üzerindeki Olumsuz Etkileri

Aristoteles, insanı "akıl sahibi bir hayvan" olarak betimlemişti. Onun bu ifadesi, temelde doğanın insana verdiği bir ilkeyi ifade etmektedir. Bu ilke,

⁹Kasım Küçükalp, "Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji", *Bilimname II*, 2003/2, s. 85-95, s.85.

insanın mahiyetini ortaya koyan onun *doğal* özüdür. İnsanın bu niteliği, onun doğası hakkında birtakım özellikleri de belirtir. Aristoteles'e göre, insan varlığı doğa tarafından ve doğal olarak *toplumsal* ya da *politik/siyasal* bir varlıktır.¹⁰ Onun bu politikliği, yapay bir tasavvur olarak kabul edilemez. Öyleyse insan varlığının toplumsal ve sivil durumu, ona doğa tarafından zorunlu olarak kazandırılmış bir eğilimdir. Demek ki Aristoteles'e göre insanın doğa durumu ve sivil ya da politik durumu arasında katı bir ayrım bulunamaz. İnsan varlığı doğal olarak politik ve toplumsaldır. Toplumsallık onun için, doğasından ayrı ve özünden farklı bir nitelik değildir. Politik ve sosyal olmak doğa durumundan ayrı bir şey değildir. İşte bu önemli noktada, Aristoteles'in modern düşünürlerden ayrı yönü açığa çıkmaktadır. Antikiteden modern çağa kadar toplum teorileri, Aristoteles'in bakış açısından ayrılmışlardır. Bu ayrılık şüphesiz, zaman içindeki paradigmalardan da değişimini ifade eder. Modern çağ ile birlikte rasyonel eğilimlerin sonucunda, insan varlığı artık ikili ve kutuplu bir yapıya bürünmektedir. Modern çağ ile gelenen noktada, insan varlığı “doğal” ve “yapay” bir düalist nitelikte anlaşılmaya çalışılacaktır ve insanın politik yönü, onun yapay kısmına karşılık gelmektedir. O halde, ortada insana yönelik kurgusal bir nitelik yükleme açığa çıkar. Buna göre, modern düşünürler ve onların doğa ve toplum durumu arasında çizdiği ayrım, yapay bir ayrım olarak insan varlıklarının doğal olarak sosyal ve politik olmadıklarını öne sürer.¹¹ Aristoteles'in aksine modern zamanın düşünürleri, doğa durumu tasarımlarında insanın toplum durumundan çok farklı bir yapıda olduğunu ve toplumsallığın insan doğasına *dışsal* olduğunu ima etmektedirler. Hobbes, Locke ve Rousseau, içlerinde farklı noktalar barındırsa da ortak olarak insan ile onun toplumsallığı ve toplumsal durumu arasında bir mesafe bırakmışlardır.

Hobbes, insan doğasını doğanın genel niteliğine bağlı olarak düşünmektedir. Ona göre Devlet olmadığı zaman herkes birbiriyle düşmandır ve savaş halindedir.¹² O halde ona göre doğa durumu, kaosu ifade eden kaotik bir atmosferdir. Bir savaş halini betimleyen doğa durumunda insan varlığı sürekli varlığını korumak ve savunmak için çaba sarf eder. Bu çaba, onun doğasının özüdür. İnsan varlığının varlığını sakınma mücadelesi, doğa durumunun bir niteliğidir. Kaotik doğa durumunda insanın doğası itibariyle bir kavga psikolojisi gösterdiği görülmektedir. Bu kavga, insanın doğasından ve insanın doğasının bağlı olduğu doğa durumundan zorunlu olarak çıkmaktadır. O halde Hobbes'a göre “insan doğasında üç temel kavga nedeni buluyoruz. Birincisi, rekabet; ikincisi güvensizlik; üçüncüsü de şan ve şeref”.¹³ İnsan doğasının tanımlandığı bu üç kavram içerisinde belirlenen insanın doğası, insanı bencil ya da egoist bir tarzda düşünmektedir. İnsan doğasının bu açıdan düşünülmesi, doğa durumunun da herkesin ve her şeyin de bencil ve ben-merkezli düşünülmesine yol açmaktadır. İnsan, içine düştüğü bu yaşam alanında ontolojik olarak yalnızdır ve varoluşsal olarak

¹⁰ Fukuyama, “The State of Nature”, s. 26.

¹¹Fukuyama, a.g.e., s. 26.

¹²Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 2001, s. 94.

¹³Hobbes, *Leviathan*, s.94.

“yalnız” bir şekilde kurgulanmıştır. Hobbes'un bu bakış açısı ile modernizmin öznesi arasında bir ilişki bulunur. Modern özne, ontolojik ve epistemolojik olarak dış dünyadan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu düşünür. Dış dünya ve iç dünya arasındaki bu ayrım, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi de belirler. Modern çağın tartışması, modernizmin nasıl olur da özne ve nesneyi birbirinden ayırabildiği ve öznenin nesneyi nasıl da kendinden kopararak nesne edinerek, nesneye aşkın bir şekilde bakabildiğiydi. Öyleyse, modernizm, özneye doğanın dışında ve ondan ayrı bir içsel gerçeklik imkanı sunmaktadır. İnsanın doğa nedenselliğinin dışında hareket etmesi, onun doğa durumundan çıkıp toplum durumuna kavuşmasının imkanıdır. Hobbes'a göre, doğa durumu, doğal hakkı doğurur. “Doğal hak, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve akli ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.”¹⁴ Demek ki, doğal hak doğa durumunun zorunlu bir sonucudur, onun bir yansımasıdır. Doğa durumu bir kaotik atmosfer doğuruyorsa ve bu durumda herkes herkesle savaş halinde ise ölüm korkusu herkesi etkisi altında tutuyorsa yapılması gereken bir *sözleşmeye* (pactum) gitmektir. Sözleşme, herkesin karşılıklı haklarının devredilmesidir.¹⁵ Bundan çıkan sonuca göre, Hobbes'da toplum ya da sivil durum, bir kurgudur ve doğa durumu ve de toplum durumu arasında büyük ve katı bir ayrım bulunmaktadır. Dahası Hobbes'a göre, toplumsallık dışsal bir niteliği göstermektedir. Bu dışsal etki ile sosyalleşen insanın doğasında toplumsallık içgüdüğü yoktur. Hobbes ile birlikte doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrım kesin olarak çizilmiştir olur.

Modern düşüncenin yapıtaşlarından birisi olan Locke, tıpkı Hobbes gibi bir doğa durumu ve toplum durumu ayrımına gitmektedir. Locke, siyasal iktidarın ve politikanın kökeninin ve yapısının anlaşılabilmesi için siyasal iktidarın doğru biçimde anlaşılabilmesi için “insanların doğal olarak ne durumda olduklarını” bilmemiz gerektiğini ifade eder.¹⁶ O halde Locke'a göre, insanların bir sivil durumdan önce doğal olarak ontolojik bir “doğal” yapıları vardır. Toplum durumunu anlayabilmenin yolu, insanın doğal durumundaki niteliklerini anlamaktan geçmektedir. Locke'da doğa durumu, Hobbes'dan farklı olarak *ılımlı* ve *iyimser* bir atmosferi ifade etmektedir. Locke'da doğa durumu, *yetkin bir özgürlük* ve *eşitlik durumu*¹⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır. Hobbes ve Locke arasındaki doğa durumu bağlamındaki farklılık, onların doğa durumuna verdiği anlamdan geçmektedir. Locke'a göre, insan varlığı kendini doğa durumunda bulur ve varoluş içerisinde, doğa durumundan bir “akıl” yetisi kazanır. Bu yeti, “insanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı hiç kimsenin diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahiplenmelerine zarar

¹⁴Hobbes, a.g.e., s.96.

¹⁵Hobbes, a.g.e., s.99.

¹⁶John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yayınları, 2012, s. 9.

¹⁷Locke, a.g.e, s. 9.

vermemesi gerektiğini öğretir.”¹⁸ O halde Locke'a göre herkes doğal olarak özgürdür ve bu özgürlüğü, onun “liberal” doğasını ima eder. Doğanın bu olumlayıcı ve kurucu düzeni, insanlar açısından olumlayıcı bir yaşam düzenini de simgeler. O halde Locke'a göre bir sözleşmeye gidilmesi ve bir sivil duruma geçilmesinin nedeni, insanların farklı özgürlükleri ve çıkarlarının bulunmasının zorunlu bir sonucudur. Herkes ortak aklını kullanamaz ve insanların tamamı, aklın gerektirdiği şekilde hareket edemeyecektir. Demek ki, insanların bir sözleşme sonucunda haklarını devretmeleri ve bazı özgürlüklerinden feragat etmeleri gerekecektir. İşte doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ilişki budur. Locke'da da Hobbes'da olduğu gibi bir doğa durumu ve toplum durumu ayrımı ve bu ayrımın kökeninde bulunan insan öznesinin “bireyci” niteliği bulunmaktadır. Locke'taki liberal bakış açısı, insanı tamamen bireyci bir karakterde sunar. Locke'taki ortak akıl kavramı, doğa durumunda insanın başka insanların yaşam haklarına ve özgürlüklerine saygıyı ifade etse de “sosyallık” ya da toplumsallık anlamında vurgulu değildir. İnsan, doğa durumunda yine bireyci ve kolektiflikten ayrı düşünülmüştür. Sosyallık, insana dışsaldır, kurgudur ve toplumsallık onun için bir yapay durumu ortaya koyar. Tıpkı Locke gibi Rousseau da insanın doğa durumunda özgür bir varlık olduğunu savunmaktadır ve onun özgürlüğü, kısıtlanmış ve engellenmiş bir durumdadır.¹⁹ Hobbes ve Locke gibi doğa durumu ve toplum durumu ayrımına giden Rousseau'ya göre “toplum düzeni kutsal bir haktır ve tüm öteki hakların temelidir; bununla birlikte bu hakkın kökeni doğa değildir, sözleşmelere dayanır bu hak.”²⁰ O halde, Rousseau için toplum düzeni kurgusal bir niteliktedir. Bu düzenin dayanağı, doğal olan doğa durumu olamaz. Bundan çıkan sonuca göre, sözleşme (pactum) Rousseau için kilit bir kavram haline gelir ve böylece doğa durumu ve toplum durumu arasındaki kurgusal ayrım onun için de devam eder. Rousseau'ya göre meşru otoritenin kaynağı sözleşmedir ve bu sözleşmede herkes bir bütün olarak gücünü birleştirerek, varlığını genel bir iradeye teslim eder.²¹ Bu teslimiyet, insanın doğa durumunda sahip olduğu doğal hakkının getirdiklerinin bir teslimiyetidir. Hobbes ve Locke gibi Rousseau için de doğa durumu ve toplum durumu arasında kesin bir ayrım bulunur. Rousseau'ya göre toplumsal durumda insan, doğa durumunda sahip olduğu pek çok özelliğini kaybeder. “İnsanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey doğal özgürlüğü ve isteyip de ulaşabileceği şeyler üstündeki sınırsız hakkıdır; kazandığı şeyse sivil özgürlük ve elindeki her şeye gerçekten sahip olmasıdır.”²² O halde meşru otorite, insana sahip olduklarını veren tek kaynaktır. Sözleşme, insanı toplumsal bir varlık haline dönüştürür. Rousseau'ya göre doğa durumundaki insanla toplum durumundaki insan aynı insan değildir. Toplum durumunda insan, içgüdünün yerine ahlakın kılavuzluğunda hareket eder ve toplum

¹⁸Locke, a.g.e, s. 11.

¹⁹J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say yayınları, 2012, s. 57.

²⁰Rousseau, a.g.e, s. 57.

²¹Rousseau, a.g.e. s. 61 ve 68.

²²Rousseau, a.g.e, s. 72.

durumundaki insan kendini zihinsel olarak geliştiren, akıl sahibi bir varlık olarak gelişme gösterir. O halde Rousseau için de toplum durumu, yapay bir unsurdur ve insan varlığı, içgüdüsel olarak toplumsal değildir.²³

Doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrım, modern dünyanın bakış açısının da bir göstergesidir. Modernizmin insana ve onun kurum, kuruluş ve kavramlarına bakış açısı, bu politik ayırımı da kendini göstermektedir. Hobbes, Locke ve Rousseau, "aşkın" bir sözleşme fikri ile toplumsallaşmayı insan varlığından ayrı bir özellik olarak betimlemişlerdir. Sözleşmenin insana dışsal olması, toplumsal olmanın da ona dışsal olması anlamına gelir. Kısaca insanın özünde toplumsallık yoktur. Söz konusu teorisyenlerin doğa ve buna bağlı doğa durumu ayrımlarındaki hatalı bakış açısı, sonuçta, hatalı bir insan doğası ve toplum durumu görüşü ortaya çıkarmıştır. Geçmişten itibaren hüküm süren anlayış, insanı ve onun doğasını yanlış anlamının bir sonucudur. İnsanın doğasının hatalı bir şekilde düşünülmesi, hatalı bir toplum ve politika argümanı üretmektedir. Fukuyama'nın ifade ettiği gibi, doğa durumunu tartışmak, modern düşünürlerin bir aracı ya da metaforudur ve doğa durumu sayesinde insan ürünlerinin hiyerarşik kuruluşu gösterilmek istenmektedir.²⁴ O halde doğa durumu, bir malzeme, kullanılan bir araçtır ya da kurgusal bir başlangıç noktasıdır. Bu ilk temelin kurulması, düşünürlerin toplum ve siyaset argümanlarına yönelik tezlerini oluşturmayı sağlayacaktır. Fukuyama'nın önemle vurguladığı nokta, Aristoteles'ten farklı olarak modern düşünürlerin insan varlıklarını "doğal olarak" toplumsal ve sosyal bir varlık olarak düşünmemeleridir ve modern düşünürlere göre, toplum kurgusal ya da yapay olarak bir beceri ya da hileyi (artifice) ifade eder ve de insanlar, bu yapı içinde kendi başlarına başaramadıklarını başarmaktadırlar.²⁵ Fukuyama'nın modern düşünürler için vardığı yegane çıkarım, bu düşünürlerin insanı sosyal bir varlık olarak düşünmedikleri, toplumun doğal olmadığı ve bu sonuca varmalarını sağlayan neden olarak bireylerin son derece "izole edilmiş" bir şekilde tasarlanmasıdır.²⁶ İşte bu temel noktada, modern düşünürlerin birey ve özne tasarımlarının hatalı sonucu açığa çıkar. Birey ya da özne, dış dünyadan izole olarak katı bir bireysellikte düşünülmektedir. Bu bireysellikte toplumsallık yoktur ve toplumsallık, insana ya da bireylere dışsal ve yapay olarak düşünülmektedir. Modern düşünürlerin ve onların tasarımlarının Aristoteles'in bakış açısından tamamen ayrıldıklarını ve Aristoteles'in insan varlığını doğal olarak sosyal bulmasına katılmadıklarını anlıyoruz. Şüphesiz bu, modernizmin bir paradigmasını da gözler önüne serer. Özne- nesne ayrımının ve insan varlığının doğal olarak "asosyal" ve yalnız olarak tasarlanmasının temelinde bu paradigmanın teşhis edilmesi gerekir. Fukuyama'ya göre sosyal birlikteliğin ve beraberliğin temelinde modern düşünürler, bilinçli ve rasyonel kararların tesirini görmektedir ve tartışılması gereken temel nokta, insanların gerçekten de tarihsel ve antropolojik olarak sosyal olmayan

²³Rousseau, a.g.e, s. 71 ve 72.

²⁴Fukuyama, "The State of Nature", s. 26.

²⁵Fukuyama, a.g.e, s. 26.

²⁶Fukuyama, a.g.e, s. 29.

dönemler geçirip geçirmediğidir.²⁷ Modern düşünürler, insanın toplumsal hale gelmesini “bilinçli bir tercih” olarak yansıtarak, insanın sosyalliği ve doğal hali arasında kapanmayacak bir uçurum oluşturmuşlardır. İşte burada biyoloji devreye girer ve insanlığa bu zamana kadar kabul ettikleri yargıları ve önermeleri sorgulatır. Biyoloji ve yaşam bilimleri, modern düşünürlerin tezlerini çürütmektedir.

Biyoloji ve Toplumsallığın Ontolojisi

Toplum ve siyaset felsefesinin hatalı yaklaşımı, belki de önermelerini kurarken biyolojik referanslara yeterince dayanmamasıdır. Şüphesiz bu yaklaşımı besleyen unsurlardan birisi, insanın ruh ve beden ikiliğinde, zihinsel ve bedensel niteliklerinin tamamen ayrıldığı, kurgusal bir tarzda düşünülmesidir. Düşünce tarihi, zihni bedenden öyle ayırmıştır ki, insanın sosyalliğini tamamen bilinmeyen bir zihin kategorisine oturtmuştur. Öyleyse insan varlığını ve onun sosyal doğasını anlayabilmek için onu doğru bir şekilde düşünmek gerekir. İnsanın sosyal boyutu, zihni ve bedeniyle beraber düşünülmelidir. Bu noktada biyolojinin ve yaşam bilimlerinin insanın sosyalliğini ya da toplumsallığını anlamanın yegane yolu olduğu ortaya çıkar.

Darwin, yeni yüzyılda biyoloji bilimini önemli bir yere oturtmuştu. Onun bu etkisi, sadece doğa ve yaşam bilimleri için değil, insan ve toplum bilimleri için de büyük olmuştur. Darwin'den sonra insanın doğasının anlaşılması konusunda ciddi bir paradigma değişimi olacaktır. İnsan varlığının gelişimi, evrimi ve değişimini biyolojinin egemenliğinde soruşturmak ve incelemek, önceden kabul edilen dogmaları geçersiz kılacaktır. İnsanlık, modernizmin ve onun getirdiği metafizik, etik, hümanist ve politik beklentilerden şüpheyne düşmektedir. Her şeyden önce insanlığa ve onun tarihine yüklediğimiz Hegelci teleolojik/erekbilimsel yaklaşım sorgulanır olmuştur. Artık bir amaca yönelik *ülküs* hareket yerine, raslantısal olarak değişim gösteren bir evrimsel paradigma açığa çıkmaktadır. Doğa ve onun unsurları, kendi halinde ve her ne ise o olarak anlaşılmaya çalışılmakta ve insanın da bu doğanın zorunlu bir parçası olduğu önermesi vurgulanmaktadır. Doğanın ayrılmaz parçası olarak insan varlığı sürekli değişir, oluş halindedir ve dışsal şeylerin etkisinde evrimleşir.

Darwin'in evrimsel biyolojisinde, insan varlığı hiç de geleneksel öğretilerin vurguladığı gibi “mükemmel” bir varlık değildir. İnsanın sürekli bir evrim halinde bulunması, onu “izole” bir varlık ve tinsel özne olmaktan çıkarıp biyolojik bir oluş konumuna sokar. “Mükemmel” olamayan insan varlığı, içine düştüğü ontolojik yaşam alanında, sürekli başka şeylerin tesiri altında düşünmeye, kavramaya, hayatta kalmaya, kendini geliştirmeye çabalamaktadır. Öyleyse, insanın toplumsallığının ya da sosyalliğinin soruşturulması için Darwin'e kayıtsız kalınmaz. Darwin, önceden kurulmuş *mükemmel oluşumlara* büyük bir eleştirel yaklaşım getirmektedir. Darwin'in bu doğal teoloji eleştirisi, Mayr'ın ifade ettiği gibi üç ana başlıkta kendini

²⁷Fukuyama, a.g.e s. 30.

göstermektedir: “Öncelikle, dünya sabit değildi, *evrim geçiriyordu*. İkincisi, yeni türler özellikle yaratılmış değillerdi, ortak atalardan türemişlerdi ve üçüncüsü her türün uyumu sürekli doğal seçim süreci tarafından düzenleniyordu.”²⁸ Öyleyse her şeyi olduğu gibi insan doğası kavramını da bu yeni biyolojik, ontolojik paradigmanın belirlemesi gerekiyordu.

Darwin'e göre, doğa kavramı, doğa durumu kavramı ve ona bağlı insan doğası kavramı, biyolojinin kendisi olmaktadır. O halde onun açısından toplum ve siyaset felsefesinin ontolojik ve epistemolojik dayanağı, Darwin'in evrimsel biyolojisi, kısaca biyolojidir. Ona göre, toplumsallık ya da sosyallık, biyolojidir, biyolojinin kendisidir. Bu noktada Darwin'in tezlerinin insanlık üzerindeki etkisini tek bir biçimde anlamının da olanaksızlığı açığa çıkmaktadır. Bu tezler, insanın kendisine ve dış dünyasına bakış açısını derinden etkilemiştir. Darwin'in evrim kuramı ve evrimsel biyolojisi, “duyguları, ruhsal hastalıkların kalıtsallığını ve nedenlerini, dil olgusunu ve dilin bireyler/topluluklarca kullanımını, etik meseleleri, bilginin aktarımı ve zihinsel/sosyal kodlanması, paylaşımı gibi pek çok insani mekanizmayı da açıklar.”²⁹ Öyleyse, Darwin'in biyolojik teorileri, taşıdığı pek çok tez, argüman ve teorik yaklaşımla kapsamlı bir dünya görüşüne neden olmaktadır.

Teorik iddialar, pek çok ideolojik ve politik sonuçlar doğurmuştur. Bu ideolojik yaklaşımlar, her ne kadar Darwin'in biyolojik tezlerine dayandığını iddia etse de Darwin'in belli bir ideolojik biyolojik yaklaşım ortaya koyduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Adı “sosyal darwinizm” olan disiplin, belirli bir dönemde oldukça etkili olmuş, insana ve toplumlara bakış açısında etkin bir paradigma sunmuştur. Fakat bu tür yaklaşımlar, Darwin'in asıl önemi olan “biyolojinin önemi”ni vurgulamasını gölgede bırakmış gibi görünmektedir. Fukuyama'nın vurguladığı şekliyle, Darwinci bakış açısının egemen olduğu dönemde bu yaklaşıma tepki olarak sosyal-inşacı bir bakış açısı doğmuştur. Sosyal inşacı bakış açısı, Durkheim'in görüşlerini kendine temel alarak, “sosyal olguların yalnızca önceki sosyal olgular tarafından” açıklanabileceğini ve “biyolojik sebepler tarafından” açıklanamayacağını ifade etmektedir.³⁰ Bu doktrin, belki de sosyal bilimlerin ve teorilerin biyolojik göstergelerden uzaklaşmasını sağlamıştır. Öyleyse Darwin'i anlamak için ideolojik bakış açısından kurtulmak ve biyolojik olanın göstergelerine bakmak gerekir.

Darwin, çeşitli incelemeleri sonucunda, insanlar ve çeşitli gruplardaki hayvanlar arasında çok sayıda ortaklık bulunduğu sonucuna varır. Zihinsel yetenekler, aynı duylulara sahip olma, zevk, acı, mutluluk ve mutsuzluk gibi ortak duygular, insanların üst memelilerin ve alt hayvanların ortak olarak sahip olduğu özelliklerdir (örneğin; kediler, köpekler, böcekler

²⁸ Ernst Mayr, “Darwinciliğin Felsefi Temelleri”, çev. Şeyda Öztürk, *Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Düşünce Dergisi* YKY, 2009, Sayı: 60- 61, s. 203.

²⁹ Güncel Önkal, “Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım”, *Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Düşünce Dergisi*, YKY, 2009, Sayı: 60- 61, s. 235.

³⁰ Fukuyama, Francis, *Women and the Evolution of World Politics, Foreign Affairs*, Vol. 77, No. 5 (Sep. - Oct.), Published by: Council on Foreign Relations, pp. 24-40. , 1998, s.28.

ve karıncaların oyun oynaması gibi).³¹ Darwin'in burada üzerinde durduğu nokta, insanlar ve çeşitli hayvanlar arasında gördüğümüz kesin ayrımların geçersizliğidir. Çeşitli hayvanlar da insanlar gibi temel bazı zihinsel yetilere sahiplerdir. Bellek, hatırlama, anımsama gibi zihinsel faaliyetler hayvanlar için de -köpeklerin düş görmesi gibi- söz konusudur.³² Darwin'in bütün çabası, insana özgü olarak tasarladığımız özelliklerin hayvanlarda da olduğunu göstermektir. Öyleyse, yaşam sadece insan için var değildir. Biyoloji, insana kazandırdığı nitelikleri hayvanlara ve başka canlılara da kazandırmaktadır. Bu bakış açısında insan merkezi konumundan çıkmış olur. Hayvanlar da insanlar gibi başta sempati olmak üzere, imgelem, şaşırma, merak, soyutlama, taklit, genel kavramlar oluşturma, güzellik duygusu, karşılıklı birbirini koruma ve dil gibi unsurlara sahiplerdir.³³ O halde biyoloji, her canlı için vardır ve onun etkisi ve ontolojisi bütün canlılar için hazırdır. Çünkü bütün canlılar ya da varlıklar, tek bir biyolojik düzlemin parçasıdır.

Darwin'in insan ve çeşitli hayvan grupları arasında kurduğu ilişki, onların toplumsallığı için kurduğu ilişkiyi teşhis eder. Ona göre "bütün hayvan türleri toplumsaldır." (atlar, köpekler arkadaşlarından ayrılınca mutsuz olurlar).³⁴ Bu noktada Darwin'in toplumsallığın kökeninde toplumsal içgüdüleri gördüğü sonucu çıkar. Toplumsal içgüdüler, insanda ahlaki nitelikler olarak karşımıza çıkarken hayvanlarda farklı adlar alırlar. Bu noktada Darwin'in toplumsal içgüdülerin kaynağını ve doğasını incelemesi, toplumsallığın özünü oluşturan unsurları görmek istemesinden kaynaklanır. Darwin'in toplumsallığın doğası kuramında, toplumsal içgüdü kavramı, onun pek çok kavramı ile doğrudan bağlantılıdır. Evrimsel biyolojinin önemli kavramı, doğal seçme (seleksiyon) kavramıdır ve toplumsal içgüdü kavramı, bu kavram ile birlikte düşünülmek zorundadır.

Biyolojik yaşamda, bazı türler hayatta kalırken bazı türler yok olur ve yaşam dediğimiz biyolojik evrimsel süreç, hiç bitmeyen ve sürekli oluş halinde değişime açık olan bir süreçtir. Bu erekbilimsel olmayan ilerlemenin karakteri, doğal seçme olarak tanımlanabilir. Doğal seçme, her şeyin temel dayanağıdır ve yaşamın genel hareketidir: "Doğal seçme yoluyla sürekli bir ilerleme sağlamaya yeterli bir değişkenliğin her zaman bulunmuş olduğunu söyleyebiliriz. Doğal seçmede sürekli bir ilerleme vardır ve o ancak denemeler sürecinde etkili olur".³⁵ Her şeyde olduğu gibi insanın toplumsallığında da doğal seçmenin belirleyici gücü bulunmaktadır. İnsanın ve hayvanların toplumsal nitelikleri doğal seçme ile aktarılır: "Toplumsal nitelikler insanın ataları tarafından doğal seçme sayesinde soydan geçme alışkanlığının da yardımıyla kazanılmışlardır."³⁶

Evrimsel biyoloji, doğayı sürekli değişen ve oluş halinde olan bir karakterde düşünmektedir. Bu değişim ve dönüşüm içerisinde bulunan insan için mutlak bir başlangıç noktası ya da "Adem" örneğinde olduğu gibi

³¹Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Sevim Belli, Onur Yayınları, 2002, s. 101.

³²Darwin, a.g.e., s. 96-138.

³³Darwin, a.g.e., s. 96-206.

³⁴Darwin, a.g.e., s. 143 ve 139-180.

³⁵Darwin, a.g.e., s. 202.

³⁶Darwin, a.g.e., s. 139-180.

kendinden menkul bir özne ya da birey olamaz. Demek ki Darwin için “toplumsal içgüdüler her zaman ve sürekli olarak” vardır. Buna göre toplumsallaşma, bitebilecek ya da tamamlanacak bir süreç değildir. Toplumsallaşma, sürekli olarak evrimsel biyolojinin içerisinde değişerek ve dönüşerek varlık gösterecektir. O, her an ve her zaman vardır ve de canlılar tarafından gelecek kuşaklara ve dönemlere aktarılır. Darwin'e göre hayvanlar, toplumsaldırlar ama onların toplumsallıkları, “ilk baştan” değildir. Onun toplumsallaşma teorisinde, ilk başta mutlak bir “a priori” toplumsallık bulunmamaktadır. Ona göre, insan varlığında sürekli yetiler ve dürtüler bulunur ve bunların sonucunda (birbirlerinden ayrılınca tedirgin oldular, birlikte olunca sakinleştiler ve açlık duygusu yemek yemeye yönelme gibi) yani onları toplumsal olmaya yönelten etkenler sonucunda toplumsal hale dönüştüler.³⁷ Demek ki önce toplumsallığın kazanılması gerekir, bu da deneyimle açıklanabilir. Toplumsallık öğrenilerek, deneyimin sonucunda aktarılarak kazanılmaktadır ve insan ve de hayvanlar da hala bu toplumsallık evrimini geçirmektedirler. “İnsanın ataları toplumsallaşır toplumsallaşmaz (çok eski çağlarda oldu) öykünme ilkesi ve akıl ve aynı zamanda yaşam deneyimlerinden gelen görgü artmış ve alt hayvanlarda yalnızca izlerini gördüğümüz biçimdeki zihinsel yetileri büyük ölçüde değişikliğe uğratmış olsa gerekir”.³⁸ Öyleyse, Darwin'e göre toplumsallaşma, tecrübenin, öğrenmenin ve toplumsal içgüdülerin doğal seçme yoluyla aktarılması ile oluşur ve bu oluş durumu sürekli ilerler. Toplumsallaşma deneyimi, aile içinde başlar ve onun tanımı temelde aileye yönelik sosyalliğin büyük bir genellemesi olmak durumundadır.³⁹

Bütün bunların sonucunda, Darwin'e yönelik bir “toplumsallık ve sosyallik teorisi” ortaya koymaya çalıştık. Darwin'e göre, hayvan türleri, toplumsal varlıklardır. Onun toplumsallığın ilk başta olmadığını söylemesi, insanın “doğa durumu”nda toplumsal olmadığı anlamına gelmemektedir. Toplumsallık, eski çağlarda oluşmuş, oluşmakta ve sürekli olarak gelecek kuşaklara aktarılmaktadır. O halde Darwin'in sosyal biyolojisinin modern toplum filozoflarından ayrıldığı görülmektedir. Modern düşünürler, insanı izole olan, değişmeden kalan bir birey ya da özne şeklinde düşünmektedirler. Onların doğa durumu ve toplum durumu arasında kurdukları ayırım ilişkisi, Darwin'in argümanları tarafından desteklenmez. Darwin'in sosyal biyolojisinde insan, doğası itibarıyla toplumsaldır ve diğer insanlarla sürekli olarak ilişki halinde tasarlanmaktadır. Ona göre modern zamanda düşünülen birey kavramı yanlış olmak zorundadır. İnsan toplumsallığını içkin bir şekilde önceki nesillerden alır ve sürekli değişim ve ilerleme halinde gelecek nesillere aktarır. Demek ki Darwin açısından bir doğa ve toplum durumu ayrılığı düşünülemez. Darwin'in perspektifinden doğa durumundaki insanla toplum durumundaki insan arasında ayırım yapılamaz. Böylece Darwin için toplumsallık, “biyolojik olan” gerçekliğin kendisi olmak zorundadır ve sosyal olan, biyolojik olandır.

Günümüzün eleştirel atmosferi, insanın zorunlu ve doğal bir parçası

³⁷Darwin, *İnsanın Türeyişi*, s. 150- 151.

³⁸Darwin, a.g.e, s. 183.

³⁹Darwin, a.g.e, s.151.

olduğu “doğa”dan nasıl da yabancılaşmış olduğu üzerinde durmaktadır. Gelineen noktada, modernizmin ve rasyonelleştirilmiş kültürel birikimin, doğayı ve insan doğasını tanımlamakta başarılı olamadığı ve insan ile içinde yaşadığı doğa arasındaki kurgusal ayrımın daha da büyüdüğü görülmektedir. Çağdaş düşünürlerden Fukuyama, geleneksel düşünce tarihinin ürettiği “yapay” ayrımları teşhis ederek, doğa durumu ve toplum durumu arasında çizilen ayrımın anlamsızlığını ve yanlışlığını gözler önüne sermektedir. Fukuyama’nın eleştirilerini özellikle “doğa durumu” olarak tasarladığımız kavram üzerinde yoğunlaştırdığı görülmektedir. Ona göre, modern düşünürlerin ve teorisyenlerin düşündüğü gibi bir doğa durumu hiçbir zaman olmamıştır. Modern biyoloji ve yaşam bilimleri, düşünürlerin belirttiğine karşıt bir iddia ile karşımıza çıkmaktadır. Bu disiplinlerin söylemlerine göre insan evriminde hiçbir zaman ve asla, insan varlıklarının “izole bireyler” şeklinde yaşadığı ve varlık gösterdiği bir dönem olmamıştır ve de insan türlerinin atalarının her zaman yoğun bir sosyallik içerisinde yaşadıkları, politik oldukları⁴⁰, zihinsel yeteneklerinin, becerilerinin sosyal birlikteliğin çeşitli biçimlerini oluşturdukları iddia edilmektedir.⁴¹ Fukuyama’nın vurguladığı şekilde, nörofizyoloji bizlere beynin de sandığımızdan çok daha fazla unsuru barındırdığını göstermektedir. “Beyin, kültürel içerikle dolmayı bekleyen Lockecu bir tabula rasa değildir.”⁴² Öyleyse beyin, insanın toplumsallaşmasının pek çok unsurunu zaten taşımakta ve toplumsallaşmaya yönelim göstermektedir. O halde filozofların doğa tasarımları hatalıdır. İnsan varlığı, doğal olarak sosyal bir varlıktır. Yaşamın her döneminde sosyal olan insan, hiçbir zaman diğer insanlardan ayrı yaşamamıştır. Dahası Fukuyama’ya göre, insan varlıkları, sosyal ve politik yaşama “bilinçli” ve “rasyonel bir karar” sonucunda girmemektedirler ve de toplumsal birliktelik, onlara doğal olarak gelmektedir.⁴³ İşte bu nokta, Fukuyama, Darwin ve evrimsel biyolojinin modern filozoflarla ayrıldığı temel noktadır. Modern düşünürler, insan varlıklarının “sivil” bir duruma geçişlerini bilinçli bir karar olarak yansıtmaktaydılar. Oysa ki insanın toplum içerisindeki durumu, zorunlu olan ve onun doğasından çıkan bir durumdur. O halde, insanın toplum içindeki durumu, doğa ya da doğal durumundan başka bir şey, ya da doğal durumunu aşan çok “farklı” bir şey değildir.

Darwin’in de iddia ettiği gibi, insanların ve hayvanların doğalarında ortak olan ve onları sosyal yapan çeşitli yetiler bulunmaktadır. Evrimsel biyoloji, insan varlığının ve modern şempanzelerin ortak bir şempanze benzeri atadan geldiğini iddia eder.⁴⁴ O halde Darwin’in de destek olduğu bu görüşte, bu türler ortak yetilere ve benzer duygulara sahip olmalıdır. Modern biyologlar, birlikteliğin ve işbirliğinin temelinde iki temel kaynak bulunmaktadır. Bu iki temel kaynak, akraba seçimi ve karşılıklı fedakarlıktır.⁴⁵ Hobbes’un insan doğasından oldukça ayrılan bu görüşte, insanın doğasında

⁴⁰ Burada politiklik, yine toplumsallığa bağlı olarak düşünülmelidir.

⁴¹Fukuyama, “The State of Nature”, s. 30.

⁴²Fukuyama,, Women and the Evolution of World Politics, s. 30.

⁴³Fukuyama, “The State of Nature”, s. 30.

⁴⁴Fukuyama, “The State of Nature”, s. 31.

⁴⁵Fukuyama, a.g.e, s. 30.

çeşitli “sosyal davranış örüntüleri” bulunmaktadır. Öyleyse insanlarda bu tür davranışlar varsa diğer hayvanlarda da benzer yetiler olmak zorundadır. Demek ki, evrimsel biyoloji, insanların ve hayvan türlerinin “doğal olarak” sosyal olduklarını teşhis etmiştir. “Biyoloji, bizlere politik gelişmenin kurucu parçalarını vermektedir.”⁴⁶ Bu parçalar, insan varlığına ve hayvan türlerine içkindir.

İnsan varlığına yüklediğimiz ve onun, bu yaşamda sahip olduğu en büyük değerlerden biri olarak gördüğümüz niteliği olan “ahlaklı olma” niteliği de Darwinci biyolojik referanslarla açıklanabilmektedir. Doğal seleksiyon kavramının olumsuz imgesine rağmen, “Darwinizm, ahlaki duyguya sahip olmamızla bağdaşmakla kalmaz, niçin ahlak anlayışına sahip olacak biçimde evrimleştiğimizi de açıklayabilir. Ayrıca ahlak anlayışımızın sınırlarına ve zaman içinde gelişmesine de açıklama getirebilir.”⁴⁷ Evrimsel biyolojinin bütün parçaları ve öğeleri, adeta insan varlığını ahlaklı olmaya zorunlu olarak itmektedir. “Bir organizmayı yakın bir akrabasına yardım etmeye sevk eden gen, dolaylı yoldan akrabanın sahip olduğu kopyasına da yardım etmiş olacak, böylelikle bu gen popülasyona yayılacaktır.”⁴⁸

Fukuyama, evrimsel biyolojinin izinde politik gelişmenin bir teorisini ortaya koymaya çalışır. O da tıpkı Darwin gibi insanın zihinsel yetilerinin, onun sosyalliğine katkısını gözlemler. Evrimsel biyoloji her şeyiyle bir bütün olarak insan varlıklarının akıllı olduklarını, kendi çıkarlarını düşünen yaratıklar olduklarını, saf bencilliklerinin dışında işbirliğini öğreneceklerini göstermektedir ve insan doğası, sosyalliğe yönelik kesin yollar sağlamaktadır.⁴⁹ Böylece Fukuyama için de biyoloji, toplumsallığın açık bir göstergesi haline gelir. Toplum ve politika felsefesinin amacı, evrimsel biyolojinin anlaşılmasıdır. Modern düşünürlerin doğa durumu ve buna bağlı insan doğası tasarımları hatalıdır. Dahası doğa durumu ile toplum durumu arasında bir ayırım yapılamaz. İnsan varlığı, doğa durumunda da sosyal bir varlıktır.

Bir Sonuca Doğru

Yazımız, asıl amacı olan noktaya ulaşmış gibi görünmektedir. Amacımız her şeyden önce Fukuyama ve Darwin arasında bir özdeşlik⁵⁰ kurmak değil, bu iki teorisyen arasındaki temel ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu ilişki, “biyoloji” olmaktadır. Biyoloji, bütün öğeleriyle ve parçalarıyla toplumsallığın ontolojisinin kendisi olmaktadır. O halde toplumsallığın

⁴⁶Fukuyama, a.g.e., s. 45.

⁴⁷Steven Pinker, “Evrimsel ve Etik”, çev. Begüm Kovulmaz, *Darwin Devrimi: Evrim, Cogito Düşünce Dergisi* YKY, 2009, Sayı: 60- 61, s. 304.

⁴⁸ Pinker, a.g.e, s. 302.

⁴⁹Fukuyama, a.g.e., s. 43 ve ayrıca bakınız Pinker, a.g.e., s. 303.

⁵⁰ Darwin ve Fukuyama’nın doğaya ve yaşama ilişkin görüşlerini özdeşleştirmek mümkün değildir. Söz konusu farklılıklardan birisi, Darwin’in doğaya erekbilimsel bir nitelik yüklemekten, Fukuyama’nın doğada erekbilimsel bir “ilerleme” bulmasıdır. Yazımız özellikle bu iki teorisyen arasında özdeşlik kurmamaya, sadece bu iki teorisyeni biyolojiye verdikleri değer ve anlam bakımından ele almaya çalışmıştır.

ontolojisinin incelenmesi, evrimsel biyolojinin, yani biyolojinin incelenmesinden başka bir şey değildir. Fukuyama'nın eleştirdiği modern düşünürler, her şeyden önce oluşturdukları "doğa söylemi" ile yanlış noktalara varan bir yaklaşım sergilemektedirler. Bu yaklaşım, insanın doğasının ve yapısının "doğal" ya da "saf" niteliğine yönelik hatalı bir argüman üretmektedir. Öyleyse insanın doğasının hatalı üretimi, "doğa durumu" ve "doğa" kavramları üzerine de hatalı bir dünya görüşü ortaya koymaktadır. Bir "doğa" söylemi ortaya koymak, bir "insan doğası" ve "doğa durumu" söylemi ortaya koymakla ilişkilidir. Dahası üretilen bu kavramlar, sonradan üretilecek doğal olmayan "doğa"dan farklı bir "toplum durumu" kavramı da üretmektedir. Demek ki hatalı bir "doğa durumu" kavramı üretmek, hatalı bir "toplum durumu" kavramı üretmekle aynı anlama gelecektir. Fukuyama ve Darwin, bağlandıkları biyolojik referanslarla, bir "insan doğası" ortaya koymaktadırlar. Demek ki bu iki teorisyen için insan doğası kavramının incelenmesi ve ortaya konması, biyolojinin incelenmesinden başka bir şey değildir. Darwin, insan tekinde sürekli kazanılan ve aktarılan, ama insanda bulunan, onun doğuştan sahip olduğu *biyolojik bir insan doğası* bulmaktadır. Fukuyama'da da benzer şekilde insanın doğuştan sahip olduğu ve sonradan tarihten kazanmadığı, biyolojik olarak fiziksel bir doğamız bulunmaktadır.⁵¹ İşte bu insanın biyolojik doğası, onun toplumsallığının ontolojisinin kendisidir. İnsan varlığının toplumsallığı, zaten ona *içkin* ilişkilerle kazandırılmaktadır. İnsanın toplumsallığı ve politikliği, insanın dışında ona *aşkın* şeylerde aranmamalıdır. Modern düşünürlerin sözleşme düşüncesi, olumlu bir başlangıç noktası gibi görünmekle birlikte, toplumsallığı yine de insana uzak düşünmektedir. İnsanın bir sözleşme düşüncesi ile toplum durumuna geçmesi ve sivil bir birey olması ya da bu duruma geçmiş olması kurgusal bir *insanlık miti ve ütopyası* oluşturmaktadır. Gerçekten de Fukuyama'nın belki de en önemli teşhis ettiği unsur, insanların toplum durumuna geçmelerinin temelini "bilinçli" bir tercih olarak gören sözleşme düşüncesinin biyolojik olarak eleştirilmesidir. Buna göre Darwin'in ve Fukuyama'nın tezleri doğrultusunda toplumun zorunlu olarak oluştuğu ve oluşmamasının imkansız olduğu düşüncesine varıyoruz. Her iki teorisyen, doğa durumu ve toplum durumu arasındaki ayrımı hem kısmen ortadan kaldırmakta hem de toplum ve siyaset felsefesinin dikkatini biyolojik referanslara ya da göstergelere yönlendirmektedir. Dahası bütün bu söylemler, insanın "doğal olarak" sosyal ve toplumsal olduğunu vurgulayan, Aristoteles'e de bir geri dönüşü gerektirmektedir. *Biyoloji, sosyalliği doğal olarak getirmektedir.*

⁵¹ Işıl Bayar Bravo, Tarihın Sonu Fikri ve Küreselleşme, Türkiye Alim Kitapları, 2015, s. 119.

KAYNAKÇA

- Bayar Bravo, Işıl, *Tarihin Sonu Fikri ve Küreselleşme*, Türkiye Alim Kitapları, 2015.
- Bravo, Hamdi, *Augustinus'un Varlık ve Bilgi Görüşleri*, http://sablon.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/15/15_6.pdf. (Erişim Tarihi: 20.10.2014)
- Collingwood, R. G., *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi Yayınları, 1999.
- Darwin, Charles, *İnsanın Türeyişi*, çev. Sevim Belli, Onur Yayınları, 2002.
- Fukuyama, Francis, "The State of Nature", *The Origins of Political Order*, D&M Publishers, 2011.
- Fukuyama, Francis, "Women and the Evolution of World Politics", *Foreign Affairs*, Vol. 77, No. 5 (Sep. - Oct.), Published by: Council on Foreign Relations, 1998, pp. 24-40.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, YKY, 2001.
- Küçükcalp, Kasım, *Modern Epistemolojik Kriz ve Postmodern Epistemoloji*, Bilimname II, 2003/2.
- Locke, John, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ebabel Yayınları, 2012.
- Marcus Aurelius Antoninus, *The Meditations of Emperor Marcus Aurelius Antoninus*, (Book VIII/11), trans. by Francis Hutcheson and James Moor edited and with an introduction by James Moore and Michael Silverthorne, The collected works and Correspondence of Francis Hutcheson, by LIBERTY FUND, INC. INDIANAPOLIS, 2008.
- Mayr, Ernst, "Darwinciliğin Felsefi Temelleri", Darwin Devrimi: Evrim, çev. Şeyda Öztürk, *Cogito Düşünce Dergisi* YKY, Sayı: 60- 61 Güz-Kış, 2009.
- Önkal, Güncel, "Darwin'in Metafizik Düşmanı: Zeki Tasarım" Darwin Devrimi: Evrim, *Cogito Düşünce Dergisi* YKY, Sayı: 60- 61, Güz-Kış, 2009.
- Pinker, Steven, "Evrin ve Etik", Darwin Devrimi: Evrim, çev. Begüm Kovulmaz, *Cogito Düşünce Dergisi* YKY, Sayı: 60- 61 Güz-Kış, 2009.
- Rousseau, J, J, *Toplum Sözleşmesi ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, çev. İsmail Yerguz, Say yayınları, 2012.

