

PAPER DETAILS

TITLE: İnsan Tabiati Bağlamında Kimlik ve Kişilik Kavramlarının İrdelenmesi

AUTHORS: İsmail HANOĞLU

PAGES: 171-180

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/179929>

İNSAN TABİATİ BAĞLAMINDA KİMLİK VE KİŞİLİK KAVRAMLARININ İRDELENMESİ

- Examining the Concepts of "Identity" and "Personality" in the Context of the
Human Nature -

Yrd. Doç.Dr. İsmail HANOĞLU

Çankırı Karatekin Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Böl.

Abstract *The problem of human nature is first scrutinized by sophists in the history of philosophy. The previous thoughts are formed around the philosophy of nature before sophists. However, the sophists who can be evaluated as "the first enlightenment philosophers", put the human nature in the center of the problem. In this context, when we examine human, to our understanding the human nature becomes both the object and subject of the problem. Because, as the entity examining is human, the entity to be examined is also human. In this situation, where does the problem of identity stand around discussions to be expressed in the context of human nature? No doubt, the problem of identity has social-political aspects. At the same time, this problem has also epistemological aspects like other social-political problems. In this article, first of all, the onto-etymological background of concepts regarding "identity" and "personality" will be examined. After that whether the human nature has egoistic roots or not will be dealt with.*

Key Terms: *Human Nature, Identity, Personality, Bio-Psychological and Bio-Political Roots.*

Giriş: Onto-Etimolojik Arka Plan

İnsan tabiatı ya da doğası, birbirleri yerine sıkça kullanılan kavramlar arasında gelir. "Tabiat" ile "doğa" kavramlarının bir takım nüansları ile birlikte farklı anlamlara gelebileceği ihtimali söz konusudur. Tabiat kavramı köken olarak Arapça'dır. Grekçe'den yapılan tercümelerde de *phûsis/φύσις*, *tabiat/طبيعة* kavramı ile karşılır. Tabiat kavramının anlam evrenine geçmeden önce *phûsis* kavramının anlam içeriğinin belirlenmesinde yarar var. Bu belirleme ile bir dilden diğer dile yapılan aktarımlarda ne tür etimolojik ve epistemolojik anlam kayıplarının yaşandığı da ayrıca görülmüş olacaktır. *Phûsis'e* de pre-sokratiklerden Aristo'ya gelinceye kadar farklı anlamlar yüklenir. Parmenides haricinde diğer filozoflar *phûsisi*, diriliğin kaynağı ve *arkhesi* olarak görürler. Parmenides'le birlikte hareket (*kinêsis/kínēsis*) varlık alanından dışlanmasıyla, artık *phûsis* kavramı içerisinde

düşünülen canlılık ilkesi de ortadan kalkmış olur. Platonla birlikte maddenin kendisinde olmayan bu canlılık ilkesi rûha (*psûkhe/ψυχή*) verilerek tabiatta bulunan hareketlilik ifade edilmeye çalışılır.¹ Aristo ile birlikte Platon'da *psûkhe*'ye verilen özellikler tekrar *phûsise* verilerek pre-sokratik filozoflardaki eski canlılığına *phûsis* yeniden kavuşur. *Phûsis* de tıpkı, *psûkhe* gibi tinseldir; çünkü o başat olarak *formdur*.² Daha ötede, *phûsis* kelimesinin çok çeşitli anlamlara gelebileceğine değinen Aristo, nihai kertede doğayı, hareketin ilkesi ve bu ilkeyi de varlıkların tözü olarak görür.³ Tabiata ereksel gözle bakan, maddeyi kendi içerisinde önu açık, kör tesadüflerin bir eseri olarak düşünmeyen Aristo, maddenin niçin/neden sorusuna cevap teşkil eden ontolojik muhtevayı barındırdığını açık biçimde belirtir.⁴ Bu tarz bir madde ve doğa anlayışının modern dönemde yerini erekselciliği yadsıyan mekanik doğa anlayışı alsa da, hala bir takım modern Aristo yorumcuları tarafından böyle bir doğa anlayışının muhafaza edildiği görülmektedir.⁵

İslam filozoflarında da Aristocu madde anlayışı temel hatları ile kabul edilir. Ancak böylesi bir tabiat anlayışının metafizikle olan ilişkisi *sudur* nazariyesi etrafında Yeni Platoncu kozmoloji ile giderilmeye çalışılır. Böyle bir yaklaşım Aristo'da olduğu biçimi ile tabiatı ya da daha özel manada maddeyi kendi içerisinde otonom kılmama gibi bir gayret taşır. Bir olan Tanrı'dan her şeyin çıkışını sağlayan *sudur* nazariyesi bir takım temel eleştirel noktaları içerisinde barındırsa da maddeye ve daha genel anlamda kozmolojiye böylesi bir metafiziksel arka plan sağlaması bakımından dikkate değerdir. Aristocu düşüncede maddi nedenler arasında madde ve formun sayılması, gerek maddenin ve gerekse formun ilke olarak değerlendirilmesini sağlar. İlke oluş da doğrudan epistemolojik bir içeriği bünyesinde taşır. O halde, ilke ya da nedenin bilgi yüklü olduğu söylenebilir. Buradan hareketle tabiat kavramının mı yoksa doğa kavramının mı bu bilgi yükünü taşıdığı sorgulanarak aralarındaki epistemolojik ve etimolojik farklılık da açığa çıkma imkanı bulur. Tabiat kavramının kendi içinde bir otonomiye barındırdığını ve bu otonominin hem *hareketin* ve hem de *hareketsizliğin* kaynağı olduğunu İbn Sina açık biçimde ifade eder. Tabiatın hareketin kaynağı olduğu kaynaklarda ifade edilir. Ama tabiatın aynı zamanda hareketsizliğin yani sükûn halinin de kaynağı ya da ilkesi olduğunu söylemek, tabiat kavramına farklı bir epistemolojik aralıktan

¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev.: Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul 2004, ss. 300-301.

² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 301.

³ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: A. Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 243.

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 150.

⁵ Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyâsi Düşünce Tarihi*, çev.: A.K. Bayram, Adres Yay., Ankara 2011, s. 60.

bakıldığını gösterir.⁶ Tabiat ile *et-tab'* الطَّبع arasında da teknik bir farka dikkat çeken İbn Sînâ, tabiatı eşyanın daha *özel formu* الطَّبِيعَةُ الشَّخْصِيَّة , *et-tab'* ı ise eşyanın daha *genel formu* الطَّبِيعَةُ الْكُلِّيَّة olarak görür. Bir örnekle meseleyi izaha çalışan İbn Sînâ, insan elinde bulunan fazla parmakların özel form ya da tabiat açısından her hangi bir sıkıntı uyandırmayacağını ama aynı durumun külli ya da genel tabiat/form açısından sorun teşkil edeceğini belirtir.⁷

Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-tab'* الطَّبع kelimesine İbn Sînâ'dan farklı olarak, insana irade dışı vaki olan ve insanın kendisi üzerinde yaratıldığı *el-cüble* ya da *el-ceble* (kuvvet, hilkat, tabiat- الجبلية) diye anlam verir.⁸ İbn Manzûr, *et-tab'* ile *tabiât* arasında herhangi bir anlam farkına gitmez; insanın kendisi üzerinde yaratıldığı *es-seciyye/karakter, huy* السَّجِيَّة şeklinde bir açıklama yoluna gider.⁹ İster *tabiât*, ister *tab'* ve isterse *phûsis* kavramları olsun bu kavramların, kendi içlerinde oldukça yüklü epistemolojik içeriklere sahip oldukları görülmektedir. Ancak doğa kavramına gelince bu tarz bir anlam derinliğinin ve çeşitliliğinin kendisinde yaşanmadığı görülmektedir. Temelde doğmak kelimesinden türeyen doğa kavramı *ortaya çıkışı*, ve *oluşu* temsil eder. Dolayısıyla *tabiât* ve *phûsis* kavramlarının zengin içeriğinin kelimenin etimolojik gövdesinde bulunmadığı; bu manada *insan doğası* terkininin de anlam açısından zayıf ve epistemolojik açıdan yetersiz bir kavram olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Tabiatın *ilke, öz, mebde'* oluşundan doğa kavramında sadece *oluşun* kalmış olması, dilin kendi içerisinde metafiziksel bir arınmaya gittiğini de gösterir. Bu da dilin kendi içerisinde bilgi kuramsal bir temel üzerine inşa edildiğini, dilin zaman zaman dünya görüşü ve belki de kimi zaman ideoloji eksenine yerleşerek şöyle ya da böyle metafiziği kabul ya da red biçiminde ontolojik bir perspektif içerisinde bulunduğunu hatırlatır.

I. İnsan Tabiatı ile İnsan Arasındaki Bağ

Yukarıdaki verilerden hareketle, insan tabiatının kendi içerisinde bir özü barındırdığını tabiat kavramının taşıdığı olduğu etimolojik öğelerden hareketle öne sürülebileceği rahatlıkla söylenebilir. Acaba insan tabiatı denildiğinde genel geçer bir tabiat durumundan bahsedilebilir mi? Bahsedilebiliyorsa bu tabiat durumları nelerdir? Eğer bahsedilemiyorsa, insan tabiatı üzerinde, temelde görüş ayrılıklarının

⁶ Ebû Alî İbn Sînâ, "er-Risâletü'r-Râbia fi'l-Hudûd", *Resâil fi'l-Felsefe*, edit.: Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic -Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Frankfurt am Main 1999, s. 96. Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul ts., s. 58.

⁷ Ebû Alî İbn Sînâ, "er-Risâletü'r-Râbia fi'l-Hudûd", *Resâil fi'l-Felsefe*, s. 96.

⁸ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Tarîfât*, Es'ad Efendî Matbaası, İstanbul 1300h., s. 94.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2003, c. V, s. 560.

olduğundan söz edilebilir mi? Eğer bir takım görüş ayrılıkları varsa, bu farklılaşmalar ne ölçüde ve nasıl gerçekleşecektir? Kuşku yok ki, bir çok konuda olduğu gibi insan tabiatı meselesinde de düşünürlerin çoğunluğunun üzerinde anlaştığı bir insan tabiatı modelinden söz edilmesi son derece zordur. Hatta, Aristo'nun kadim zamanlardan beri Empedokles'e de atfen bazı düşünürlerin insan tabiatı denilen bir kavramlaştırmanın tamamen *adlandırmadan* öteye gidemeyeceği; insana dair olan şeyin olsa olsa bir karışım ve bu karışımın birleşmesi ve ayrışmasından başka bir şey olamayacağı yönünde açık ifadeleri vardır.¹⁰ Kuşkusuz Aristo, sahip olduğu kavram realizmi gereği insan doğasına nominalist tarzda yaklaşmaz ve insan doğasının bir özü ve ilkeyi beraberinde getirdiğini kabul eder.

Böyle kabul ettiği içindir ki Aristo, insanı *düşünen canlı* olarak tanımlar. Düşünen canlı olma temelde mantıksal bir tariftir. Bu tarif bir yönüyle epistemolojik, bir yönüyle de biyolojik bir çıkarımı temele alır. *Düşünce* epistemolojinin, *canlılık* ise biyolojinin konusu olarak mütalaa edilse de, düşünme eyleminin nasıl gerçekleştiği klasik psikolojinin temel ilgi alanıdır. Aristo'nun cevherci anlayışı insan tabiatına bakışını da etkilemiş, kimi zaman insanı toplumsal canlı /zoon politikon olarak da değerlendirmiştir. *Düşünen canlı* ve *toplumsal canlı* ifadelerinin birbirleriyle ilgilerinin nasıl olduğu farklı bir araştırma konusu olmakla beraber, insana ilişkin yaklaşımların yerine göre farklı bir terminoloji ile ifadeye mazhar olması dikkat çekicidir. Epistemolojik açıdan insan düşünen canlı iken, politik açıdan insan toplumsal canlıdır. Belki insana bir ressam gözüyle bakılacak olsa, insan *gören* bir canlı olarak düşünülecekken, bir müzisyen gözüyle bakılacak olsa insan *duyan* bir canlı olarak ele alınabilecektir. Dini açıdan meseleye yaklaşılabilecek olsa, insan Tanrı'nın buyruklarına *boyun eğmesi gereken bir varlık* olarak düşünülürken, Marksist söylem açısından insan *eyleyen/değiştiren bir varlık* olarak düşünülebilecektir.

İnsan tabiatına dair olan bütün bu farklı söylemlerin her halde *düşünen canlı* olan insan tanımlamasını kabul etmeksizin ne kadar kabul edilir olacağı tartışma konusu olmakla beraber, insana yönelik bakış açısı değıştikçe insana dair tanımlamaların ve yaklaşımların da farklılaşacağı ortadadır. Nitekim insana dair düşünen canlı olma perspektifi insan tabiatına yönelik içeriksel bir tariften ziyade daha çok sınır çizen bir tarif olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak söz konusu tanımlamanın içeriğine girildiğinde düşünen canlı ifadesinin aslında çok da şey söylemediği görülmektedir. Sadece insanın mahiyetine yani özüne dair bir tanımlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mahiyetin karakteristik özellikleri yani mahiyetin fonksiyonel tarafları bu mahiyetin *görülebilmesini* ve kendini *göstermesini* sağlamaktadır. Bu sebeptendir ki, insan sosyo politik açıdan *politik*

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev.: A. Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 242.

canlı, iktisadi açıdan *homo economicus*, Freudcu psikianaliz açısından *erotizm/cinsel aşk* üzerine kurulu bir canlı, Hristiyanlık açısından *asli günah* sahibi bir varlık, İslam açısından *rahmet edilen* ve bu rahmetin gereği olarak da *sorumlu tutulan* bir varlık olarak görülür. Bu fonksiyonel tarifler, sınırı düşünen canlı olarak tarif edilen insanın iç boyutlarının kendi dünya görüşleri açısından doldurulması ya da tamamlanması olarak değerlendirilebilir. Bu durumda insanın teorik tarafı olan düşünmenin pratik yansımaları insanın mahiyetini/tabiâtını anlamımıza daha fazla yardımcı olmaktadır.

İnsana dair perspektif, düşünmenin pratik yansımaları ışığında çok boyutlu bir resim ya da çok unsurlu bir mozaikle karşı karşıya kaldığımızı gösterir. Bu boyutların her biri kendi içerisinde insana dair bir anlama perspektifi geliştirir. Hristiyanlık ve İslam'da olduğu gibi dogmatik değerlendirmeler bile bir takım temel farklılıklarla yine insana dair ortak bir zeminde buluşma ümidine sahiptir. Çünkü, dinler de tıpkı bir çok felsefi ve düşünce akımları gibi insanı anlamaya onun hayatına ve yaşamına dair bir takım temel çözümlemeler içerisinde kendini bulur. Bir düşüncenin ya da dinin dünya görüşü, evren algılayışı o düşüncenin insan algılayışı üzerine oturur.

İnsana dair var olan farklı yaklaşımların birini diğerine tercih etme zorunluluğu içerisinde kendimizi bulmadan yerine göre farklı yaklaşımları benimsemeye hazır olmamız daha doğru olacaktır. İster klasik felsefe geleneğinde olsun, ister modern düşünce akımları içerisinde olsun çoğunlukla insanın bir tabiata sahip olduğu ifade edilir. Bu tabiatın kendi içerisinde mücadele ettiği tarafların var olduğu bu tarafların insanın duyguları üzerinden hareketle ele alındığı görülmektedir.¹¹ Bu manada insan tabiatının daha çok ve daha temelde hayvani tabiat üzerinden hareketle farklılaşıp farklılaşmadığı ele alınmaya çalışılır. İnsanın kendine bir takım temel erdemleri kazandırması için yeme, içme, kıskançlık, ihtiras gibi behimi/hayvani tarafların kazanması ya da belli bir dereceye çekilmesi ile mümkün olunacağı üzerinde yapılan sıcak tartışmalar, literatür açısından epeyce zengindir. Bu da genel manada ahlakın konusu olarak değerlendirilir. Ahlakın başladığı yeri, insanın hayvan tabiatından ayrılmaya başladığı yer olarak almak her halde isabetli olacaktır. Bu da ahlakla birlikte özgürlüğünde kendini gösterdiği temel ayrım noktası olacaktır.¹² İnsan tabiatına dair kompleks bir durumla karşı karşıya kalınmış olması aslında kimilerinde şaşkınlık uyandırabilir. İnsanın evrimsel bir süreç içerisinde varlığa geldiğini kabul etme bu karmaşıklığın açıklanmasına yardımcı olabilir. Biyolojik, jeolojik ve paleontolojik kayıtların evrimsel süreci destekler mahiyetteki mevcudiyeti, insanın DNA kökeninin karakter çözümlemesine

¹¹ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 38.

¹² Immanuel Kant, *Ethica*, çev.: O. Özgül, Pencere Yay., İstanbul 2003, ss. 40-41.

dair önemli bilgiler barındırır. Canlının enerji elde edebilme, kullanabilme ve hücrese düzeyde çoğalabilme özelliklerini göstermesi gerektiği, yaygın bilimsel tanımlama olarak karşımıza çıkar.¹³ Benzeri tarif, peripatetikler arasında da yaygındır.

İnsanın tabiatını izahta öne sürülen biyolojik gereksinme unsurları onun psikolojik temellerini de besler. Biyolojik düzeydeki enerjiyi elde etme biçimleri psikolojik düzeyde *kazanma hırsını*, bu enerjiyi kullanabilme *iktidar hırsını*, çoğalma da *nüfuz ve yayılmacı duyguların* arka planını oluşturur. İnsan tabiatı denildiğin de cevabı aranan soru, biyolojik sorgulamalarla başlar, psikolojik açıklamalarla devam eder. Böyle bir tespit bize, insanın psikolojik kökenine dair çıkarsamalarımızın, biyolojik kökenden hareketle yapılabileceği imkanını verir. Yukarıda ifade edilenlerden hareketle insanın, gerek biyolojik ve gerekse psikolojik taraflarının toplamı onun kendi ontolojik kökenini muhafaza için *kendini düşünen, bencil* bir tabiata sahip olduğunu açık biçimde onaylar. Kendini düşünme, biyolojik hayatietimizi korumak adına bir canlının olmazsa olmazı olarak karşımıza çıksa da, insan bütün bunları şu ya da bu biçimde *kendi mutluluğu* için yapar. Mutluluğun, Aristocu sistemde ahlakın amacı olarak görülmesi insan fitratını çözümleme bağlamında manidardır.¹⁴ Nitekim dünyada yaşayan büyük dinlerin de kendi bağlılarına hem dünya, hem de öte dünya *mutluluğu* vaad etmelerinin arka planında insan tabiatının özelde böyle bir duyguyu arzuluyor olduğu düşüncesi vardır. Mutlu olmanın insan tabiatına has bir durum olduğunun altını çizen Aristo, çocukların ya da bir manada çocuk seviyesinde kalıp insani olgunluğu gerçekleştiremeyenlerin bunu elde edemeyeceklerine dair net ifadeler kullanır.¹⁵

İnsan tabiatını diğer canlılardan ayıran vasıfların, *ahlak, özgürlük, soyutlama yapabilme/kavramsallaştırma* ve bunu doğal olarak *dile* aktarma biçiminde kendini gösterdiği anlaşılmaktadır. Ahlakın, özgürlüğün, soyutlamanın ve dilin ortak paydası çıkarılacaksa bunun da insanın mantıksal tarifinde kendini gösteren *rasyonel canlı* olma ile mümkün olacağı açıktır. Nitekim rasyonel güce sahip olmayan varlığın ahlaki değerleri, bu değerlerin yaşanma biçimi olan özgürlüğün ve sahip olunan bu değerlere dair soyutlamaların ve bu soyutlamaların kavramlarla dile getirilişi söz konusu dahi edilemez. Bu bağlamda insan tabiatı ile insan arasındaki en önemli bağın ya da ontolojik kodun ancak rasyonellik sayesinde anlaşılabileceği açık görünmektedir. İnsan tabiatının ayırıcı vasfının rasyonellik üzerine kurulması, insanın sahip olduğu sevinç, keder ve nefret gibi ilk görünüşte bilgi kuramsal içeriğe

¹³ Eugenie C. Scott, *Evrin mi Yaratılışçılık mı?*, çev.: L. Can Yılmaz, Evrensel Basım, İstanbul 2012, s. 64.

¹⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, trans.: Harris Rackham, Wordsworth Classics, 1996, p. 17.

¹⁵ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, p. 17.

sahip olmadığı sanılan duygusal alanın da, rasyonel alan içerisinde düşünülebileceğine dair imkanı içerisinde barındırır. Bir açıdan bakıldığında insan tabiatında sevinç, keder ve nefrete dair duygular da mantıksal çıkarımlar sonucunda kendini gösteren zihin halleridir. Kişi, sevinci, nefreti ve kederi duyarken mantıksal/rasyonel bir süreci takip etmesi, bize duyguların zihnin çıkarımsal süreç sonucunda gösterdiği psikolojik haller olarak görülmelidir.

II. Kişiliklerin İnsan Tabiatındaki Biyo-Psikolojik Kökleri

Çağdaş yaklaşımlar, milli devletlerin kimliksel yapılarının eskiden düşünüldüğü ya da ele alındığı biçimiyle düşünülemeyeceğini açık biçimde ifade eder. Kuşkusuz meseleyi de sahip oldukları düşünce perspektifinden hareketle ele alırlar. Bu durum, kimi zaman liberal, kimi zaman eleştirel ve kimi zaman da post yapısalcı söylem etrafında kendini ikame etmekteydi. Netice de kimlik kavramına bütünselci olmaktan ziyade çoğulcu, çeşitlilik içeren ya da agnostik tutum içerisinde olundu.¹⁶ Çağımızın artık neredeyse düşünce biçimini oluşturan çoğulcu yaklaşımlar rölativizmden hareketle kendine yer bulur. Rölativizmin aslında mutlakçılığı reddetmesi yanında ileri aşamada agnostisizme dönüşmesi beklenmedik bir durum olarak görülmemelidir. Agnostisizmin de benzer biçimde ileri aşamada nihilizmle son bulması paralel olarak gelişecek durumlar arasında değerlendirilmelidir. Öyle görülüyor ki insanlık tecrübesi kaynağı itibarıyla çok da uzun sayılamayacak dönemde agnostisizme ve nihilizme imkan tanıyan bir epistemolojik duruş içerisinde yer almamıştır. Gerek agnostisizmin ve gerekse nihilizmin epistemolojik bir buhran durumu ile alakalı olarak değerlendirilmesinin mümkün olacağı da ayrıca iddia edilebilir. Uzun süreli bir buhranın hayatın hem doğal ve hem de onto-epistemolojik sürecince taşınamaz olması, düşünürlerce de bir takım perspektifleri ve bakış açıları geliştirme imkanı vermiştir.

Bencil bir kişiliğe sahip olduğu ileri sürülen insanın, eş derecede *işbirliğine* açık, *yardımsever* bir kişiliğe de sahip olduğu iddiası, onun çok katmanlı ya da prizmatik bir biyo-psikolojik tabana ait olduğuna da işaret eder. İnsanın bencil tarafı ile yardımsever tarafı birbiri ile karşılaştırılacak olsa birbirine zıt olan bu yönlerden hangisinin daha ağır basacağı üzerine kafa yormak insana dair söylemleri netliğe kavuşturma da yardımcı olacaktır. Evrim biyolojisi, insanın yardımseverliğinin kurallara dayalı sosyal paylaşım içerisinde gerçekleşebileceğini gösteren kognitif yeteneklerin insan tabiatında var oluşuna işaret eder.¹⁷ Bu manada insan bencil olduğu kadar yardımsever bir kişiliğe de sahiptir. Acaba yardımseverlik sadece

¹⁶ J. S. Dryzek, B. Honig and A. Phillips, "Introduction", *The Oxford Handbook of Political Theory*, edit.: J. S. Dryzek, B. Honig and A. Phillips, Oxford Univ. Press, 2006., p. 6.

¹⁷ Francis Fukuyama, *Büyük Çözümle*, çev.: Hasan Kaya, Profil Yay., İstanbul 2009, s. 213.

insana mı hastır? Şempanzeler üzerine yapılan bir araştırma grup üyelerinin başta bulunan lider şempanzeyi iktidarından edip yerine geçebilmek için kendi aralarında bir güç koalisyonu içerisinde bulunduklarına işaret eder.¹⁸ İnsan doğasındaki bencil kişiliğin genetik bir tabiata sahip olduğuna dair kanaatler ünlü bilim insanları arasında başta William Hamilton ve sonra Richard Dawkins tarafından da açık bir dille ifade edilir.¹⁹ İşbirliğinin akraba temelli bir gelişim gösterdiğine dair güçlü kanaatler bilim insanları ve özellikle antropologlar arasında yaygın olsa da, *mütekabiliyet* ve *karşılıklı fedakarlık* anlayışının kendini gösterdiği milli bayram ve kutlamaların bu tarz bir işbirliğine dayalı yapısal özelliğin insanlar için de söz konusu edilebileceğine dair güçlü deliller içerir.²⁰

Bencilliğin ve işbirliğinin görünür farklılığını ünlü biyolog Richard Alexander, "*insanlar rekabet etmek için işbirliği yaparlar*" tümcesiyle gidermeye çalışır.²¹ Neticede insanın yapmış olduğu ya da yapacağı fedakar eylemlerin ancak kendi beni ya da egosuna hizmet olarak geri dönmüş olması, temelde insanın bencil bir tabiata sahip olduğunu açık biçimde onaylamaz mı?! Her şeyden önce, φύσις kelimesinin tabiat manasına geldiğini, bu kelimenin de geçişli birinci anlamı, *üretmek, ortaya çıkarmak, sebep olmak* gibi manalara gelen φύω kelimesinden türediğini belirtmek de fayda var. Böyle bir tabiatın kendi içerisinde taşımış olduğu otonomi, insan tabiatı içerisinde geçerlidir. Arapça'da, النفس /en-nefs kelimesi hem canlılık ve hem de kendiliğindenlik ifade eder. İbn Sina'nın nefis tanımında âliyyin tabirini kullanması bu gerçeğe işaret etmektedir.²²

İnsan türünün kendi doğasının bir gereği olarak sosyal yaşamını nasıl dizayn ettiğine dair ilk kayıtları biyologlar, antropologlar ve jeologlar vasıtasıyla öğrenebilmekteyiz. Tarih öncesi kayıtların içeriğine ilişkin netlik her zaman için tartışmaya açık olsa da, mevcut veriler insan doğasının bencilliği üzerinde durmaktadır. Rousseau'nun insanın sosyalleşme ile kötücül hale geldiğini söylemesi, tabiatın düzenine çok da uyan bir açıklama değildir. İnsanlık tarihi insan iktidarının yine *insana rağmen* gerçekleştiği bir süreç olarak önümüze çıkar. Belgesel filmler vasıtasıyla tabiattaki doğal yaşama baktığımız da dahi canlılığın nelerle kazanılabileceğini ve bunun nasıl idame edileceğine dair '*orman kanunları*' diye ifade edilebilecek bir yaşama alanının varlığına tanık olmaktadır. Her yaşam tecrübesi, tek hücreli canlılardan daha kompleks bir canlı organizması olan insana gelinceye kadar bu vahşi düzeni kendi dünyasında çok farklı katmanlarda ve

¹⁸ Francis Fukuyama, *Büyük Çözülme*, s. 214.

¹⁹ Francis Fukuyama, *Büyük Çözülme*, s. 220.

²⁰ Francis Fukuyama, *Büyük Çözülme*, s. 226-227.

²¹ Francis Fukuyama, *Büyük Çözülme*, s. 228.

²² İbn Sînâ, *Resâil fî'l-Hikme ve'l-Tabîyyât*, Matbatü'l-Cevâib, Kostantiniyye, 1298h., s. 56.

boyutlarda yaşayabilmektedir. İnsanın kültürleşmesi ve daha genel manada sivilleşmesi ve medenileşmesi vahşi doğanın yok edildiği gibi bir izlenimi kesinlikle vermemelidir. Böyle bir kültürleşmeyle birlikte insanda var olan vahşi doğa belki geri çekilebilmektedir.

İnsanın hem cinslerine ve hem türlerine göre kendini sevmesi, kendini düşünmesi, kendini öne çıkarması bencil bir tabiatın üzerinde yükselen değerler olarak karşımıza çıkar. Canlılıkla ifade edilen böyle bir otomasyona sahip olmakla insan, '*ben merkezli*' bir varlık olur. İnsanın iş birliği içerisinde olma, fedakarlık gösterme, diğer gam tavrılar içerisinde olma gibi iyicil durumlar sergilemesi insan tabiatının ben merkezliliğini ortadan kaldırmaz. İnsan *öz olarak/bizâtihi*, bencil bir kişiliğe sahip, ancak sahip olduğu otomasyon gücü ile isteyerek *başka bir şey dolayısıyla/bigayrihi* iyicil eylemlerde bulunabilir.

III. Kimliklerin İnsan Tabiatındaki Biyo-Politik Kökleri

İnsanın politik bir canlı olduğu Platon'da, Aristo'da ve bu çizgiyi sürdüren diğer düşünürlerde de temel alınan bir kavramsallaştırmadır. Politika kelimesi *devlet*, *şehir* anlamına gelen *πόλις/polis* kelimesinden türer. *πολιτικός/politikos* kelimesi, *sivilliğe* ait olan, sivillikle ilgili bir takım manalara gelir. Thucydides, *ή πολιτική/he politikiyi*, yönetme *sanatı* olarak gördüğü gibi, zaman zaman yönetim *bilimi* olarak da tanımlar. Platon düşüncesinde *τά πολιτικά/ ta politika* çoğul manada devlet işleri, toplumsal meseleler ve yönetim gibi karşılıkları vardır. Bu kavram ayrıca antik düşüncede *doğal* ve *genel olanın* zıddına *mikro planda sivilliğe* de atıfta bulunur.²³

Politika kavramı üzerinden insanın toplumsal kişiliğinin sahip olduğu bencil kişilikle etkileşiminin tarihi, aslında insanın medenileşme ve medeniyet tarihini de ortaya koyar. İnsanın *öz olarak* bencil olması, sosyalleşmesine ve pek tabii olarak da politik bir canlı olmasına engel değildir. Zaten, insanın sosyal varlık olması, kendi ihtiyaçlarını kendi başına temin edememesinin sonucunda ortaya çıkan politik bir olgu olarak değerlendirilir.²⁴ Yukarıda insanın, biyo-psikolojik manada kişiliğinin temel rengini veren *özün bencillik* olması, insanın biyo-politik kimliğinin oluşmasında da ciddi manada bu bencilliğin kişilikten kimliğe dönüşmesi gibi bir olguyu gündeme getireceği açıktır. Diğer bir ifadeyle politik düzlemde bencil kişilikten bencil kimliğe doğru bir yönelimin, sosyal düzlemde bir dip akıntı olarak önümüze çıkacağı rahatlıkla söylenebilir.

²³ Liddell and Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1888, p. 654.

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, tash.: Ebû Suheyb el-Keremî, Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, Ürdün, ts., s. 27.

Bencil kimliğin sosyal platformda aldığı yönetim biçimleri, bencil kişiliğin biyo-politik yapıya ne kadar da tesir ettiğini ortaya koyar. Otoriter, totaliter, diktatör, monarşi ve mutlakiyetçi yapılar, bencil biyo-politik yapının açık görünümüleri olarak karşımıza çıkar. Demokrasinin en iyi yaşandığı yönetimlerde dahi kayırmacılığın, iltimasın, dışlayıcı ve karalayıcı politik söylemlerin ve uygulamaların ardı arkasının kesilmemesi çok açık biçimde bencil biyo-politik kimliğin açık tezahürleri olarak anlaşılmalıdır. İnsanların bir arada yaşama kültürünün sözlü ve yazılı ifadeleri gelenek ve hukuki metinler olarak karşımıza çıkar. İster gelenek, ister hukuki metinler olsun yaşam tecrübesinin kurallara aktarılmış şekli uzlaşmanın karşılığında ortaya çıkan bir durum olarak görülmelidir. Uzlaşım kültürü, tıpkı yasama ve hukuki yapı inşa etme gibi bireysel ve daha temelde sosyal tecrübeler sonucunda kazanılmış değerlerdir. İnsanlar bu değerleri doğrudan değil, dolaylı yoldan yani *bi't-tecrübe* yoluyla elde ederler. Bu manada sosyalleşme ya da bir arada yaşama kültürü oluşturma insanın zorunluluk sonucu değil de tabiatının eğilimi ile gerçekleştiği şeklinde yapılan açıklamalar,²⁵ uzlaşım kültürü namına insanın hayat boyu kazanımlarının nereye oturtulacağını ciddi manada tartışmaya açmaktadır. Tecrübenin, doğuştan değil de sonradan elde edilen kazanımları ifade için kullanılan teknik bir terim olduğu bilinmektedir. Bu durumda sosyalleşmeye duyulan ihtiyaç, insanın birlik ve beraberliğe ilişkin genetik yatkınlığının sonucunda değil de kendini yani benliğini sürdürebilmesinin gereği olarak ortaya çıkmış uzlaşım dönük bir yapı olması, onun sosyalleşebilmek için kendi benliğinden ve bencilliğinden ne kadar taviz vermek zorunda kaldığını en iyi biçimde açıklamaktadır.

İnsanın biyo-politik özünün bencillik üzerine kurulması sosyalleşmesinin ve iş birliğinin ancak *göreceli* olarak insan yaşamına sonradan katıldığını daha iyi anlayabilmemize imkan tanır. Bu durumda bencillik sosyo politik manada insanın özü olarak karşımıza çıkıyorsa, öz kendini *zorunluluk* kategorisinde var kılar. İnsan varlığının sosyal eylemleri ise, benlik ihtiyacının gereği olarak duruma göre farklılık arz eder. Bu farklı arz ediş, zorunlu olarak kendini dikte etmez, edemez; bu sebeple de göreceli bir yapı içerisinde kendini var kılar. Politik yapıların tarihi süreç içerisindeki seyrinin alabildiğince çeşitli olması, bireyin ve daha genel manada toplumsal bireyin nasıl sosyalleşerek politik bir varlık haline geldiğini bizlere açıklar. Siyasal yapıların monarşilerden diktatörlüklere, diktatörlüklerden yarı demokrasilere, yarı demokrasilerden tam demokrasilere, liberal demokrasilere ve nihayet katılımcı demokrasilere varıncaya kadar hem çeşitlilik, hem evrilme ve hem de evrim göstermesi politik düzlemin elastiki, zaman zaman kırılğan ama hiç değişmeyen benliğin iktidar dürtüsünün sosyalleşmesine sahne olduğu söylenebilir.

²⁵ Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyâsî Düşünce Tarihi*, s.66.