



T.C.

BARTIN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU

GÜLHAN ŞERBETÇİ

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ SVITLANA NESTEROVA COŞKUN

BARTIN-2024





**T.C.**

**BARTIN ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Gülhan ŞERBETÇİ**

**JÜRİ ÜYELERİ**

Danışman :

Üye :

Üye :

**BARTIN-2024**

## KABUL VE ONAY

Gülhan ŞERBETÇİ tarafından hazırlanan “BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU” başlıklı bu çalışma, 21.08.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : .....

Üye : .....

Üye : .....

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun ..../...../2024 tarih ve 2024/.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mustafa Sabri GÖK  
Enstitü Müdürü

## BEYANNAME

Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN danışmanlığında hazırlamış olduğum “BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU” başlıklı program seçin tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

21.08.2024

Gülhan ŞERBETÇİ

## ÖN SÖZ

İnsan varlığı sorunu, birçok araştırma alanının ilgi odağında bulunup, son zamanlarda hızlı gelişen biyoloji felsefesinin de gündeminde önemli bir yere sahiptir. Biyoloji felsefesi, insanın canlı bir organizma olarak nasıl geliştiğini açıklamaya çalışırken, aynı zamanda kültürel özelliklerinin doğasına dair önemli ipuçları vermektedir. Çalışmamda, insanın biyolojik ve kültürel boyutlara sahip bir varlık olduğu varsayımından yola çıkarak hem felsefe hem de biyoloji felsefesi alanındaki ilgili görüşleri incelemeyi amaçladım.

Tez süreci, benim için hem heyecan verici hem de zorlu bir yolculuktu. Felsefi düşünce tarihinde insanın özüne dair tartışmaları değerlendirmek, evrim kuramının insan doğasına dair yeni bir bakış açısı sunmasını analiz etmek, çağdaş biyoloji felsefesinin insan varlığının biyolojik ve kültürel boyutlarına dair görüşlerini incelemek ve bunları Türkiye’de bu alanda önemli çalışmalar yürütmüş olan, Ş. Teoman Duralı’nın insan anlayışıyla karşılaştırarak değerlendirmek, yoğun ve bir o kadarda zevkli araştırma ve düşünme süreci gerektirdi. Tezimin, biyoloji felsefesi alanında yapılan çalışmalara mütevazı bir katkı sunmasını umuyorum.

Bu çalışmanın başlamasında ilham kaynağı olan, çok kıymetli, ilim deryası, merhum hocam Ş. Teoman DURALI’yı büyük bir minnettarlıkla yad ediyorum. Tezimin tamamlanmasında birçok kişi ve kuruma şükranlarımı arz ediyorum. Öncelikle, tez danışmanım Sayın Dr. Öğr. Üyesi Svıtlana Nesterova COŞKUN’a, araştırmamın her aşamasında verdiği destek, gösterdiği yoğun sabır, yönlendirme ve bilgilendirici eleştirileri için teşekkür ederim. Ayrıca, tezimin oluşumunda değerli katkıları olan Bartın Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı’ndaki tüm hocalarıma, ayrıca tezimin başından bitimine kadarki sürecin her aşamasında büyük bir sabır ve fedakarlıkla beni destekleyen sevgili eşime ve hayatımın mutluluk kaynağı canım çocuklarıma çok teşekkür ederim.

Gülhan ŞERBETÇİ

# ÖZET

**Yüksek Lisans Tezi**

## **BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU**

**Gülhan ŞERBETÇİ**

**Bartın Üniversitesi**

**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü**

**Felsefe Anabilim Dalı**

**Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Svitlana NESTEROVA COŞKUN**

**Bartın-2024, sayfa: 95**

İnsan varlığı sorunu, birçok araştırma alanının ilgi odağında bulunup, son zamanlarda hızlı gelişen biyoloji felsefesinin de gündeminde önemli bir yere sahiptir. Biyoloji felsefesi, insanın canlı bir organizma olarak nasıl geliştiğini açıklamaya çalışırken, aynı zamanda kültürel özelliklerinin doğasına dair önemli ipuçları vermektedir. Bu çalışma, insanın biyolojik ve kültürel boyutlara sahip bir varlık olduğu varsayımından yola çıkarak hem felsefe hem de biyoloji felsefesi alanındaki ilgili görüşleri incelemeyi amaçlamaktadır. İnsanın özü konusundaki tartışma felsefi niteliğe sahip olduğu için araştırmanın ilk aşamasında klasik felsefede insan varlığını açıklayan başlıca kuramlar incelenmiştir. Bu kapsamda, insan varlığının farklı belirleyici niteliklerine vurgu yapan Aristoteles, Descartes, Kant ve Cassirer'in doktrinleri ele alınmıştır. İncelemenin gösterdiği gibi, söz konusu kuramlar insanı genel olarak düşünme edimi ve ona bağlı olan bilgi, değerler ve semboller üretebilme işleviyle tanımlamaktadır. Çalışmanın ikinci aşamasında ise, biyoloji felsefesindeki insan varlığının belirleyici özelliklerini açıklamaya yönelik görüşlere yer verilmiştir. Bu bölümde biyoloji felsefesinde kültürün ortaya çıkışı ile ilişkili olan son bulgular ve açıklamalar incelenmiş ve bilgi, kültürel aktarım ve ahlak gibi başlıklarla sınırlı kalınarak bu üç konuyla ilişkili güncel tartışmalar değerlendirilmiştir. En son, Türkiye'de biyoloji felsefesi alanında çalışmaları olan Ş.T. Duralı'nın insan görüşüne yer verilmiştir. Araştırmanın gösterdiği gibi, günümüz biyoloji felsefesinde, kültürün evrimsel sürecin bir ürünü olduğu ve insanın biyolojik yapı ve yaşam biçimi ile ilişkili bir olgu olduğu görüşü

paylaşılmaktadır. Kültürel aktarımın dikey ve yatay şekilde gerçekleşebilmesi, kültürel evrimin biyolojik evrimden farklı ve onu hızlandıran önemli bir seçim mekanizması olduğunu gösterebilir. Alandaki çalışmalar, ahlaki davranış ile ahlaki normlar arasında ayırım yaparak ahlaki davranışın türsel bir özellik ve adaptasyon türü olduğunu, ancak ahlaki normların kültürel evrimin ürünleri olduğunu ve toplumdan topluma değiştiğini göstermektedir. Çalışmada ayrıca, biyolojik süreçler bağlamında bilgi ve sembolik kodlamanın nasıl açıklandığı incelenerek, insan ürünü olan bilgi ile aynı olup olmadığı tartışılmaktadır. İncelemenin sonuçları, biyolojinin ve biyoloji felsefesinin, klasik felsefenin ortaya koyduğu birçok soru ve iddiayı denetlemek ve aydınlatmak için elverişli bir olgusal zemin sunduğunu göstermektedir.

Tezimizde, insanın hem biyolojik bir varlık hem de kültürel evrimle şekillenen bir öznesinin olduğu ve insan varlığının bu iki boyutun birbirleriyle olan etkileşimlerinin ortaya konularak anlaşılacağı sonucuna vardık.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, bilgi, biyoloji felsefesi, evrim, insan, kültür.

## **ABSTRACT**

**M.Sc. Thesis**

### **THE PROBLEM OF HUMAN BEING IN THE PHILOSOPHY OF BIOLOGY**

**Gülhan ŞERBETÇİ**

**Bartın University**

**Graduate School**

**Department of Philosophy**

**Thesis Advisor: Assist. Dr. Svitlana NESTEROVA COŞKUN**

**Bartın-2024, pp: 95**

The issue of human being is a focal point of interest in many research fields and holds a significant place on the agenda of the rapidly developing philosophy of biology. The philosophy of biology, while attempting to explain how humans evolve as living organisms, also provides important insights into the nature of their cultural characteristics. This study aims to examine the relevant views in both philosophy and the philosophy of biology, starting from the assumption that humans are beings with both biological and cultural dimensions. Since the discussion about the essence of humans is essentially philosophical, our research firstly examines the main theories of human being in classical philosophy. In this context, the doctrines of Aristotle, Descartes, Kant, and Cassirer, which emphasize different defining characteristics of human being, are discussed. As the study shows, these theories generally define humans by ability to think and, consequently, to produce knowledge, values, and symbols. In the second stage of the study, we examined claims in the philosophy of biology that explain the defining characteristics of human being. This chapter examines the latest findings and explanations in the philosophy of biology related to the emergence of culture and evaluates current discussions on three topics: knowledge, cultural transmission, and morality. Finally, we examined the human theory of Turkish thinker T.Ş.Duralı in the context of his writings in the field of philosophy of biology. The research shows that in today's philosophy of biology, culture is understood as a product of the evolutionary process and as a phenomenon related to the biological structure and lifestyle

of humans. Cultural transfer, which occurs both vertically and horizontally, indicates that cultural evolution is a different selection mechanism that accelerates biological evolution. Thinkers who examine the field of morality distinguish between moral norms and moral behavior. They show that moral behavior is a generic trait and type of adaptation, but moral norms are products of cultural evolution and vary from society to society. The study also examines how information and symbolic coding are explained in the context of biological processes and discusses whether it is the same as human knowledge. The results indicate that biology and the philosophy of biology provide a suitable factual basis for testing and illuminating many questions and claims posed by classical philosophy.

**Keywords:** Culture, ethics, evolution, human, knowledge, philosophy of biology.



## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	ii
BEYANNAME .....	iii
ÖN SÖZ .....	iv
ÖZET .....	v
ABSTRACT .....	vii
İÇİNDEKİLER.....	ix
TABLOLAR DİZİNİ.....	xi
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	xii
KISALTMALAR.....	xii
<b>1.GİRİŞ .....</b>	<b>1</b>
<b>1.1. Tezin Konusu Amacı Araştırma Sorunu ve Kapsamı.....</b>	<b>1</b>
1.1.1. Araştırmanın Amacı.....	4
1.1.2. Araştırmanın aşamaları .....	5
1.1.3. Araştırmanın Önemi ve Özgünlüğü.....	6
<b>1.2. Biyoloji Felsefesinin Özellikleri .....</b>	<b>7</b>
1.2.1. Alanın Tanımlanması ve Sınıflandırılması Sorunu .....	7
1.2.2. Biyoloji Felsefesinin Metodolojisi ve Problemleri .....	11
<b>2.FELSEFEDE İNSAN VARLIĞINA DAİR BAŞLICA KURAMLAR.....</b>	<b>14</b>
<b>2.1. Aristoteles’in İnsan Anlayışı.....</b>	<b>15</b>
2.1.1. İnsan ve Nedensellik .....	15
2.1.2. Aristoteles’te Politik Varlık Olarak İnsan .....	18
<b>2.2. Descartes’in İnsan Tasavvuru .....</b>	<b>21</b>
<b>2.3. Kant’ın İnsan Tasavvuru .....</b>	<b>23</b>
<b>2.4. Ernst Cassirer’in Kültürel Bir Varlık Olarak İnsana Bakışı.....</b>	<b>28</b>
2.4.1. Cassirer’de İnsan ve Semboller.....	29
2.4.2. Cassirer’de İnsanın Kültürel Boyutu .....	33
<b>3.ÇAĞDAŞ BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU.....</b>	<b>36</b>
<b>3.1. Biyoloji Felsefesindeki İnsan Tasvirinin Teorik Dayanakları.....</b>	<b>36</b>
3.1.1. Darwin’in Evrim Kuramının Esasları .....	37
3.1.2. Evrim Kuramı Çerçevesinde Toplumsal Süreçlerin Açıklaması .....	39
<b>3.2. Kültürel Evrim Teorilerine göre İnsan.....</b>	<b>42</b>

3.2.1. İnsanı Açıklamada İki Perspektif: Kültürel Evrim Teorisi ve Evrimsel Psikoloji .....	42
3.2.2. Kültürel Evrim Konusundaki Günümüz Tartışmaları.....	44
3.2.2.1. Genetik ve Kültürel Evrimin Birlikte Şekillendirdiği İnsan Davranışları .....	44
3.2.2.2. Kültürel ve Biyolojik Evrim Arasındaki Dinamik Etkileşim: Çapraz Aktarım ve Seçim Süreçleri .....	46
3.2.3. İnsan Zihninin Evrimi ve Bilişsel Arkeolojinin Katkıları .....	49
3.2.4. Mem Teorisi ve Kültürel Evrim Üzerine Bir Tartışma .....	50
3.3. Çağdaş Biyoloji Felsefesinde Ahlakın Kökenine Dair Görüşler .....	53
3.3.1. Sosyobiyojide Ahlak Bakış.....	53
3.3.2. Evrimsel Biyolojinin Ahlak İzahatı: Francisco J. Ayala'nın Görüşü.....	57
3.3.2.1. Meta-Etik ve Normatif Etik Ayrımı Çerçevesinde Ahlak Evriminin Açıklanması .....	58
3.3.2.2. Ahlaki Davranış Adaptasyon mu, Evrimsel Uyum Genişlemesi (Eksaptasyon) mi? .....	62
3.4. Çağdaş Biyoloji Felsefesinde Bilgi Sorunu .....	64
3.4.1. Biyolojik Süreçlerde Bilgi Sorunu.....	64
3.4.2. Biyoloji Felsefesinde Bilgi ve Anlam Ayrımı.....	69
4. TÜRKİYE'DE BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN: Ş. TEOMAN DURALI'NIN ÇALIŞMALARI.....	72
4.1. Ş. Teoman Duralı'nın Biyoloji Felsefesi Anlayışı İçerisinde İnsan .....	72
4.2. Canlılar Dünyasında İnsanın Yeri .....	74
4.3. İnsanın İki Boyutu .....	76
4.4. İnsan, Kültür ve Toplum.....	80
5. SONUÇ .....	85
KAYNAKLAR.....	90
ÖZGEÇMİŞ .....	95

## TABLULAR DİZİNİ

<b>Tablo No</b>	<b>Sayfa No</b>
1.1: Ş. Teoman Duralı'nın biyoloji felsefesi sınıflandırması.....	9



## SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

& : Ve, ile

### KISALTMALAR

Çev. : Çeviren

Ed. : Editör

Vb. : Ve benzeri

YY : Yüzyıl

# 1. GİRİŞ

İnsan varlığı eskiden beri felsefi sorgulamanın merkezinde yer almaktadır. İnsan varlığı sorgulaması bazen insana ait olduğu iddia edilen belirli bir “öz” bağlamında, bazen de insana has olan bazı özelliklerin veya boyutların üzerine odaklanması yoluyla gerçekleşiyordu. Bahsedilen yaklaşımların içerisinde ayrıca insanın ikili boyuta sahip bir varlık olduğunu iddia eden kuramlar önemli çoğunluğu oluşturmaktadır. Bu kuramlarda özellikle insanın ruhani ile fiziki veya biyolojik ile kültürel olmak üzere iki temel boyuta sahip olan bir varlık olduğu öne sürülmüştür. Hatta bazı felsefi kuramlar söz konusu boyutların birbirinden bağımsız olduğunu, bazıları ise uyumlu ve birbirini tamamlayıcı özellikler taşıdığını kabul etmişlerdir.

## 1.1. Tezin Konusu Amacı Araştırma Sorunu ve Kapsamı

Geleneksel felsefe, tanımı gereği daha çok insanın tinsel ve kültürel boyutunu temsil eden “erdem”, “akıl”, “tin”, “öznellik” gibi kavramlar üzerinde odaklanmıştır. Hatta insanın tinsel özünün felsefenin ana konusunu oluşturduğunu söylemek pek yanlış olmaz. Bununla birlikte insanın biyolojik bünyesi meselesi, felsefenin ilgi alanına pek dahil edilmemiştir. Üstelik, insanın biyolojik özelliklerine dair tartışmalar genellikle onun tinsel özgünlüğünü öne çıkarmak için gündeme getiriliyordu. Her ne kadar “insan nedir?” sorusu filozofların ortaya koyduğu ve cevaplamaya çalıştığı bir soru olsa da biyoloji ve biyoloji felsefesi alanında yaşanan son gelişmeler bu sorunun cevaplanmasına olgusal bir alt yapı hazırladı gibi görünüyor. İnsanın biyolojik vasıflarının felsefe bağlamında değerlendirilmesi özellikle günümüzde hızlı gelişen biyoloji felsefesiyle gündeme oturduğu söylenebilir.

Biyoloji felsefesi daha çok 20. Yüzyılda kapsam kazanan felsefenin alt dalı ve interdisipliner araştırma alanı olarak gelişmeye başlamıştır. Genel olarak biyoloji felsefesi canlılık olgusu ve canlılarla ilgili olay ve süreçlere dayanan ve biyolojik bilimlerin deneysel alanının ötesine geçen konuları (hayat, evrim vb.) inceler. Konularını ve yöntemlerini canlılar alanından, yani deneysel doğa bilimlerinden alır. Canlılar dünyasının bir parçası olarak insan da biyoloji felsefesinin inceleme alanına girmektedir. Biyoloji felsefesi, biyoloji bilimleri aracılığıyla insan felsefesinin temel sorunlarına yeni bir yaklaşım sunarak felsefe geleneğine önemli katkılarda bulunmuştur diyebiliriz. İnsanın anlaşılabilmesi için sosyobiyojoloji düşünürü Edward O. Wilson şöyle bir öneride bulunur: “İnsanın bu günkü durumunu tam anlamıyla

kavrayabilmek için türlerin biyolojik evrimini ve tarih öncesindeki şartları da hesaba katmamız lazımdır. İnsanoğlunu anlama görevi, sadece insani bilimlere bırakılmayacak kadar önemli ve meşakkatli bir iştir” (Wilson, 2017, s. 16).

Tezimiz, biyoloji felsefesi perspektifinden insan varlığının temellendirilmesi bağlamında insanın biyolojik ve kültürel boyutları arasındaki ilişki problemi üzerinde odaklanmaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın ilgi odağını oluşturan kültür ve canlı (biyolojik) kavramlarını açılmak ve netleştirmek öncelikli önem taşımaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde gerek filozofların gerek bilim insanlarının ortaya koydukları evren anlayışları ve ontolojik yaklaşımları bir araştırma alanı olarak biyolojinin temellerinin belirlenmesinde etkili olmuştur. Bu etki, özellikle biyoloji alanını geliştiren bu alanın ilk düşünürlerinin inceleme konusu olan, canlı varlıkları biçimsel olarak (yalnızca somut ve tekil insan, hayvan, bitki şeklinde) veya canlıların varlık hiyerarşisindeki konumlarını incelemekle yetinmeyip, canlıyı canlı kılan özün ne olduğunu ortaya koymaya çalıştıklarında açıkça görünür. Böylece, bu alanın gelişim sürecinde birçok düşünür “canlıyı canlı yapan nedir?” sorusunun yanıtını vermeye çalışmıştır. Fakat buna rağmen daha üzerinde tamamen mutabakat sağlanmış bir tanımlamaya ulaşamamıştır. Avusturyalı hayvan davranış bilimcisi (*etolog*) Konrad Lorenz (1903-1989) “canlı”yı şu sözlerle açıklamaya çalışır: ““Canlı var olan”ı özgül işleyişleri çerçevesinde anlayıp tasvir etmek gerekir. Kendisine has işleyişleri, “canlı var olan”a “canlılık” vasfını kazandırır; “canlı var olan”ın yapılarıysa onu canlı kılan işlerin yürümesini sağlar” (Lorenz, 1987, s. 303).

Kültürel bir varlık olarak ise insanı tanımlayabilmemiz için öncelikle kültür kavramını açıklamamız gerekir. Kültürün tam ve herkes tarafından üzerinde mutabık kalınmış bir tanımı yoktur. Çünkü kültür karşımıza çok boyutlu bir fenomen olarak çıkmaktadır. Son yüzyılda kültür hakkında yapılmış sayısız tanımlama girişimlerinden özellikle kültür araştırmacısı Tyler’in yaptığı tanım oldukça kapsamlı görünüyor: “Kültür veya uygarlık insanın toplum üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, gelenek ve diğer tüm yetenek ve alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütündür” (Tyler, 1920, s. 1). Ancak, söz konusu oldukça kapsamlı tanım, araştırmamızın kapsamını fazlasıyla genişletir. Bunun için çok boyutlu kültür kavramını, özellikle araştırmamızın problemi açısından sınırlandırmamız önem arz etmektedir. Bu bağlamda kültür olgusu üzerine çalışma yapan çağdaş biyoloji felsefecisi Ramsey’in yaptığı kültür tanımı ve kültürel öğelerin sınıflandırılması elverişli görünmektedir.

Ramsey, kültürün tek bir tanıma indirgenemeyecek kadar karmaşık bir olgu olduğunu ve farklı bakış açılarından ele alınabileceğini savunur (Ramsey, 2007: 4). O kültürün, kültür olgusu bağlamında incelenebilen farklı unsurlarını tespit ediyor. Bu doğrultuda kültür kavramı; aktarım, sosyal öğrenme, davranış kalıpları, inanç, bilgi ve insani çevre gibi farklı anlamları içerdiği için, bütün sıraladığımız bağlamlarda incelenebilir. Ramsey, kültür unsurlarının bir kısmının dışarıda bırakıldığı tanımların her birinin bazı açılardan eksik olduğunu savunur. Örneğin, kültürün sadece davranış kalıpları olarak tanımlanması, inanç ve bilgi gibi önemli unsurların göz ardı edilmesine neden olur.

Yukarıda sayılan kültür unsurlarından biri olan aktarım, kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, inanç ve uygulamalarını içerirken, sosyal öğrenmede ise kültür, bireylerin diğer bireylerle etkileşimi aracılığıyla öğrendikleri ve benimsedikleri davranışları içerir. Kültür aynı zamanda belirli bir grup içinde ortaklaşa kabul görmüş ve uygulanan davranış kalıplarını kapsarken, inanç olarak ise evren, insan ve toplum hakkında ortaklaşa kabul görmüş inançları içerisinde barındırır. Ayrıca kültür, belirli bir grup içinde üretilen ve paylaşılan bilgi birikimini kapsar (Ramsey, 2007: 6-9).

Birçok kültür tanımı, kültürün tarihi veya kalıtsal yönüne atıfta bulunur. Tyler'ın yukarıdaki tanımı, bir insanın toplumundan edindiği şeyleri listeler. Antropolog ve etnolog olan Linton ise kalıtsallıktan “Genel bir terim olarak kültür, insanlığın sosyal kalıtımı anlamına gelir...” şeklindeki ifadesiyle özellikle bu hususa vurgu yapar (Linton, 1936: 78). Kültürel kalıtım genetik olmayan bir kalıttır. Öyleyse kültür en iyi, tüm genetik olmayan kalıtım olarak mı anlaşılır? Bu tür negatif tanımlar tatmin edici değildir çünkü çok belirsizdir ve tüm genetik olmayan kalıtımın yeterince homojen bir kategoriye temsil ettiği açık değildir (Ramsey, 2007: 6). Sosyal öğrenme ise aktarım gibi, birçok kültür tanımında ortak olan başka bir unsurdur. Sosyal aktarım, kültürün ilk tanımlarında ortaya çıkar. Tylor, kültürün “insan tarafından toplum üyesi olarak edinilmiş” (Tylor, 1920, s. 1) olduğunu savunurken, antropolog Boas ise kültürü “insanların zihinlerinde ve davranışlarında [...] gelenek yoluyla aktarılmış” olarak tanımlar (Boas, 1940: 25). Bu tanımlar, kültürün kalıtım unsurunun biyolojik kalıtımla aynı olmadığını, ondan farklı olarak, sosyal öğrenme yoluyla aktarıldığını gösterir (Ramsey, 2007: 6-7). Kültürü tanımlamanın bir başka yolu da onu davranış kalıplarına dayandırmaktır nitekim sosyolog Willey bu tanımı şöyle yapar: “Kültür, birbiriyle ilişkili ve birbirine bağımlı alışkanlık, tepki kalıplarının bir sistemidir” (Willey,

1929, s. 207). Birçok çağdaş biyolog ve biyolojik antropolog, kültürü davranış kalıplarıyla, özellikle bazı gruplarda ortak veya alışılmış olan ancak diğerlerinde olmayan davranışlarla özdeşleştirir. Bu farklılık genetik veya çevresel farklılıklarla açıklanamaz. Kültür unsurlarından çevrenin, kültürle arasındaki ilişki uzun zamandır kabul görmüştür. Willey'in kültür tanımı bunu açıkça göstermektedir: "Kültür insanın kendisinin yarattığı ve kendisini buna uyumlaması gereken çevrenin bir parçasıdır" (Willey, 1929, s. 500). Eserler (insanlar tarafından üretilen ve kültürü oluşturan maddi ve manevi unsurların tümü), açıkça beyin dışında bilgilendirici yapılar olabilir (şu anda okumakta olduğunuz sayfa bunun bariz bir örneğidir). Bilimsel araştırmalar, organizmaların çevrelerini nasıl yapılandırdıklarına ve bunun ekolojilerini ve evrimlerini nasıl etkilediğine güçlü bir vurgu yapmıştır (Odling ve Smee, 2003). Kültürü tanımlamaya yönelik alternatif bir girişim, kültürü inançlar veya davranışlar yerine bilgiye dayandırmaktır. Bu yaklaşımı tercih eden Richerson ve Boyd kültürü şöyle tanımlarlar: "Kültür (çoğunlukla) insan beyninde depolanan bilgidir" (2005, s. 61). Bu yaklaşım, genetik kalıtım ve kültür arasında bir simetri sağlıyor gibi görünüyor. Çünkü her iki olgu bilgi içerdiği için ortak bir kökene sahip sayılabilir. Yalnız genetik yoluyla meydana gelen bilgi genetikdir, kültürel olarak oluşan bilgi kültürelidir. Biyoloji ve kültür, doğa ve yetiştirme birbirinden ayrılacak kesin kategoriler değildir. Genellikle etkileşimli bir şekilde çalışırlar (Watzl, 2019: 46).

Bütün konuları tezimizin kapsamında değerlendirme imkânı olmadığı için bu araştırmada Ramsey'in kültür olgusu bağlamında belirlediği alanlar içerisinde özellikle geleneksel felsefenin de üzerinde odaklandığı bilgi, aktarım (sosyal öğrenme) ve ahlak gibi başlıklarla sınırlı kalacağız. Kültürün bu temel unsurlarının biyolojik süreçlerle bağlantılı olarak açıklanıp açıklanmayacağı ve ortak yönler taşıyıp taşımadığı tezimizin tartışma konularından biridir.

### **1.1.1. Araştırmanın Amacı**

Bu çalışmanın amacı, insan varlığının biyolojik ve kültürel boyutlarına dair görüşleri hem felsefe hem de biyoloji felsefesi bağlamında incelemektir. Çalışmamız felsefe ve biyoloji felsefesi düşünürlerinin çeşitli çalışmalarında inceledikleri insan varlığının biyolojik ve kültürel olarak gelişimi problemi üzerinde odaklanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda tezimizde aşağıdaki sorulara cevaplar bulmaya çalışacağız: İnsanın biyolojik ve kültürel boyutları arasında ilişki var mı yoksa birbiriyle tamamıyla bağdaşmaz mı? Kültür biyolojik

evrimin bir sonraki evresi mi? Kùltür biyolojiye indirgenebilir mi? Tezimizde bu soruların ışığında, çağdaş biyoloji felsefesi literatürde konumuzu destekleyen görüşlerin analizinin yapılması amaçlanmaktadır. Kùltürün kapsamı çok geniş olduğu için tezimizde kùltürün bilgi, aktarım ve ahlak gibi unsurlarının incelenmesiyle sınırlı kalacağız.

### **1.1.2. Araştırmanın aşamaları**

İnsan özünün arayışı felsefe alanında da tartışıldığı için tezimizde hem başlıca felsefi insan kuramlarıyla ilgili bazı görüşlere hem de biyoloji ve biyoloji felsefesi alanındaki kaynaklara başvurulacaktır. Araştırmamızın konusu olarak belirlediğimiz, biyoloji felsefesi içerisinde biyolojik ve kültürel bir varlık olarak insanın incelenmesini gerçekleştirmek üzere, öncelikle felsefe tarihinde konu ile ilgili olarak geliştirilen kuramların değerlendirmesi kritik bir önem taşımaktadır. Tezimizin ilk ana bölümünde öncelikle felsefede insan varlığına dair temel iddialarını ortaya koyan başta Aristoteles, Descartes, Kant ve Cassirer'in konuya ilişkin görüşleri özetlenecektir. Kuşkusuz felsefe tarihindeki insan kuramları yukarıda belirlenen filozoflarla sınırlı değildir. Ancak tezimizin amacı açısından bir sınırlandırma yapmak zorunda kaldık. Söz konusu filozofları seçmemizin nedeni, Aristoteles ve Descartes'ın insanın iki boyutlu olduğuna dair görüşleri dile getirmeleri, Kant ve Cassirer ise insanın düşünme yetisiyle ve kültürel yönü açısından insanı tanımlamalarıdır.

Üçüncü ana bölümde Çağdaş biyoloji felsefesinde insan varlığına dair bazı kuramları inceleyeceğiz. Bu doğrultuda öncelikle biyoloji felsefesinin gelişmesine ivme kazandıran Darwin, Spencer gibi düşünürlerin temel iddialarına yer verildikten sonra günümüz biyoloji felsefesinde kùltür olgusuna ilişkin bazı görüşleri inceleyeceğiz. Araştırma kapsamımızı belirlerken insanın kültürel boyutunu, ahlak, bilgi ve aktarım olgusuyla sınırlandırdığımız için bu bölümün devamında söz konusu problemleri çağdaş biyoloji felsefesinin güncel tartışmaları açısından değerlendireceğiz. Çağdaş biyoloji felsefesinde kùltür olgusuna dair görüşlere değindikten sonra, çağdaş biyoloji felsefesinde ahlakın kökenine dair görüşleri inceleyeceğiz. Bu bölümde son olarak değineceğimiz konu, çağdaş biyoloji felsefesinde bilgi sorunu olacaktır.

Tezimizin dördüncü ana bölümünde iki boyutlu varlık olarak insan problemini -biyoloji felsefesini Türkiye'de tanıtan- Teoman Duralı'nın ele almasını analiz edeceğiz.

### 1.1.3. Araştırmanın Önemi ve Özgünlüğü

Felsefe tarihi boyunca biyolojik ve kültürel bir varlık olarak insana dair kapsamlı ve ayrıntılı birtakım çalışmalar olsa da insanın biyoloji ve kültür felsefesi kapsamında incelendiği ve tasvir edildiği çok az araştırmaya rastlanmaktadır. Bu problemin hem felsefe tarihinin birikimi hem de dünyada ve ülkemizde yeni gelişen bir alan olan biyoloji felsefesinin bulguları ışığında değerlendirilmesi, bu alan görüşlerine katkı sağlar. Dünyada son dönemde hızla gelişen biyoloji felsefesi alanında kültür olgusuna ilginin artmasının bir sonucu olarak, tezde de dayanılan L. L. Cavalli-Sforza'nın "Cultural Evolution", M. M. Willey'in "The Validity Of The Culture Concept", P. J. Richerson ve R. Boyd'un, "Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution", F. Boas'ın "Race, Language and Culture", E. B. Tyler'in "Primitive Culture": Waltz'ın "Culture Or Biology? If This Sounds Interesting, You Might Be Confused" isimli önemli araştırmalar gün yüzüne çıkmıştır. Bununla birlikte, ulusal literatürde biyoloji felsefesi temelinde ele alınan insan anlayışını analiz eden araştırmalar oldukça sınırlıdır. Yapılan aramalar sonucunda, belirlediğimiz konu ile ilgili Ulusal Tez Merkezinde yayınlanmış Türkçe yüksek lisans ve doktora tezlerinin olmadığını tespit ettik. İnsanla ilgili araştırmalar, felsefi anlamda çeşitli kapsamlarda tez konusu olarak çalışılıp, bu alanda lisans ve doktora tezi olarak yayınlanmış fakat biyoloji felsefesi anlayışı ve bu anlayışın temelinde geliştirilmiş biyolojik ve kültürel bir varlık olarak insan anlayışı ele alınmamıştır. Bu alanda Türkiye'de henüz kapsamlı bir tez çalışması veya bağımsız araştırma bulunmamaktadır. Ulusal literatürde ise Ş. T. Duralı, "Sorun Nedir?", "Biyoloji Felsefesi", "Hayatın Anatomisi" adlı eseriyle bu konuya önemli bir katkı sunmuştur. Duralı'nın çalışmalarını temel alan ve mirasını değerlendiren Esra K. Soysal (2022) "Teoman Duralı'nın Biyoloji Felsefesi Yaklaşımının İndirgemecilik-Holizm Bağlamında Bir Çözümlemesi" ve "Teoman Duralı'nın Darvinci Evrim ve Darwinizm Eleştirisi" (2023) "Gen Ötesi-İnsan Sonrası/Epigenetik Felsefesine Giriş" (2022) ve "Posthüman Dünyada- Üreme- Felsefi Bir Giriş" (2023) adlı eserlerinde bu konuların bazı kısımlarını ele almaktadır. Bu bağlamda, tezimizin tamamlanmasının literatüre katkı sağlayacağını umuyoruz. Ayrıca araştırmamız, biyoloji felsefesi düşünürlerinin yanı sıra ülkemiz düşünürlerinden Teoman Duralı'nın bu alandaki görüşlerinin değerlendirilmesini amaçladığı için ulusal felsefe geleneğinin devamına, gelişmesine ve tanıtımına da vesile olacaktır.

Bu bağlamda, biyoloji felsefesinin, insanın biyolojik ve kültürel yönden ortaya çıkıp gelişmesine temel teşkil edecek yönlerinin araştırılması açısından, felsefe ve sosyal bilimler alanına katkı sağlayacak nitelikte olduğu düşüncesini kabul etmekteyiz.

## **1.2. Biyoloji Felsefesinin Özellikleri**

İnsan varlığı sorununu biyoloji felsefesi temelinde iyi bir şekilde ortaya koyabilmek için öncelikle biyoloji felsefesinin ne olduğunu anlamamız gerekmektedir. Bu bağlamda, biyoloji felsefesinin kısa bir tarihçesini sunarak, bu disiplinin kökenlerine ve gelişimine dair bilgi vereceğiz. Ayrıca, biyoloji felsefesinin hem ülkemizde hem de dünyada nasıl geliştiğini inceleyeceğiz. Biyoloji felsefesinin tanımına ve kapsamına dair, çağdaş biyoloji felsefecilerinin yaklaşımlarını ve tanımlarını ele alacağız. Bu, biyoloji felsefesinin ne tür soruları yanıtladığını ve hangi alanlarda katkı sağladığını anlamamıza yardımcı olacaktır. Ayrıca biyoloji felsefesinin metodolojisine de değineceğiz. Bu disiplinin hangi yöntemleri kullandığını, nasıl bir araştırma süreci izlediğini ve hangi bilimsel ilkeleri temel aldığını tartışacağız. Ayrıca, biyoloji felsefesinin karşılaştığı temel problemleri ve bu problemlere yönelik çözümleri de ele alacağız.

### **1.2.1. Alanın Tanımlanması ve Sınıflandırılması Sorunu**

Biyoloji felsefesi, 1970'li yıllardan itibaren bağımsız bir felsefe alanı olarak kabul görmeye başlasa da ülkemizde bu alandaki tartışmaların başlaması ancak yakın dönemde gerçekleşmiştir. Bu yeni felsefe dalı, biyoloji biliminin sunduğu deneysel bulguları ele alarak bu bulguların altında yatan mantığı, ilişkilerini ve bunların bir teoriye nasıl dönüştüğünü sorgulamayı hedefler. Aynı zamanda, biyoloji biliminde yapılan araştırmaların sonuçlarını geniş bir perspektiften ele alarak, bu sonuçları biyoloji dışı alanlarla ilişkilendirmeyi ve kapsamlı bir şekilde yorumlamayı amaçlar.

Biyoloji felsefesinin ortaya çıkışında, F. J. Ayala ve Ernst Mayr gibi önemli biyologların 1970'li yıllarda yaptıkları çalışmaların büyük etkisi olmuştur. David Hull'ın (1974) "Biyoloji Biliminin Felsefesi" adlı eseri ise biyoloji felsefesini bilim felsefesinin önemli bir kolu haline getirerek bu alanın gelişiminde büyük bir ivme yaratmıştır (Odenbaugh, 2021: 2).

Biyoloji felsefesi bu alanda çalışmalar yürüten düşünürler tarafından farklı tanımlarla izah edilmeye çalışılmıştır. Brain Garvey'e (2020: 256) göre biyoloji felsefesi, biyolojik bilgiyi inceleyen bilim felsefesinin bir koludur. Alexander Rosenberg ise biyoloji felsefesini tanımlarken onun biyolojiden kaynaklanan ancak biyolojinin yanıtlamadığı, en azından henüz yanıtlamadığı soruları ve biyolojinin bu soruları neden yanıtlamadığına ilişkin diğer soruları ele aldığı altını çizerek (Rosenberg, 2008: 1-3). Çağdaş biyologlardan Jay Odenbaugh ise farklı bir tanım önerir. Ona göre biyoloji felsefesi, biyomedikal ve biyoloji bilimleri alanlarının epistemolojik, etik ve metafizik sorunlarını araştırıp irdeleyen alandır. Bu alan biyoloji biliminin genel kuram ve prensiplerini felsefe perspektifinden inceler. Bu anlamda ulaşılan yanıtlar bilim felsefesiyle beraber epistemoloji ve ontolojiye dayanır. Başka bir ifadeyle biyoloji felsefesi biyolojik bilgiyi inceleyen bilim felsefesinin bir koludur diyebiliriz. Bu alan filozofların yanı sıra bilim insanları tarafından da yararlanılan bir uygulama alanıdır (Odenbaugh, 2021: 7). Çağdaş bilim felsefecisi Elliotte Sober de biyoloji felsefesinin, biyolojinin kendisinin sunduğu zenginlik ve karmaşıklık üzerinden incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu yaklaşım, biyoloji felsefesini daha derinlemesine ve daha anlamlı bir şekilde anlamamıza olanak tanır. Sober bu durumun biyoloji felsefesinin canlı, dinamik ve sürekli gelişen bir alan olarak ele alınmasını sağlayacağı görüşündedir (Sober, 2016: 24-25). Biyoloji felsefesinin, biyoloji alanında geniş çaplı genellemelere ulaşma gayreti bu yeni alanın göze çarpan ayırt edici özelliğidir. Mesela, biyolojiyi tarih, indirgemecilik, ilerleme, nedensellik, açıklama, şans vb. bilim felsefesinin geleneksel konularıyla ilgi durumuna sokması, biyoloji felsefesinin işlevlerindedir. Biyoloji biliminin çeşitli alanlarında bilginin nasıl ortaya çıktığını ve ilerlediğini karakterize etmek, kimi zaman da bilim olanla bilim olmayanı birbirinden ayırmak için de uğraş verir. Duralı farklı bir tanım daha yaparak biyoloji felsefesinin yalnızca bilim felsefesinin bir kolu olmadığını göstermeye çalışmıştır. "Biyoloji felsefesi, canlılar bilimine konu olan olaylar ile süreçleri tutarlı bir bütünlük halinde derleyip toparlamanın yanında, biyolojinin dışındaki bilimler, din ile sanat gibi kültür kurumlarını da hesaba katar" (Duralı, 2020, s. 51).

Samir Okasha "Biyoloji Felsefesine Giriş" kitabında, biyoloji felsefesinin gelişim sebebini üç başlıkla açıklamaktadır. Ona göre ilk etapta, geleneksel bilim felsefesinin fazla fizik merkezli olduğu ortaya çıktığı için biyoloji bu resmin dışında bırakılmıştır. İkincisi, biyolojide ortaya çıkan kavramsal sorunlar filozofların ilgisini çekmeye başladı ve verimli disiplinler arası alışverişlere zemin hazırlamıştır. Üçüncü olarak felsefi problemlerin üstesinden gelmek için ampirik bilimi kullanan pozitif felsefenin savunucuları, ilham almak

için giderek biyolojiye yöneldiler. Okasha'ya göre biyoloji felsefesi yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı bilim felsefesinin bir alt dalıdır (Okasha, 2019: 2). Böylece biyoloji felsefesi, biyoloji bilimleri içinde ortaya çıkan karmaşık kavramları inceleyerek, yaşamın doğası, evrim ve bilimsel yöntem gibi konularda derin sorular sorar. Bununla birlikte biyoloji felsefesi, özgür irade, özcülük ve doğaya karşı yetiştirme gibi klasik felsefi tartışmaları da biyolojik bulguların ışığında yeniden değerlendirir. (Okasha, 2019: 2-3).

Yukarıdaki çeşitli tanımlardan da anlaşılacağı üzere bu alanda en büyük problem, sistematikleşme sorunudur. Biyoloji felsefesi çok farklı alanları kapsadığı için bu çalışmaların sınıflandırılması büyük bir sorun teşkil eder. Örneğin, Okasha ve Garvey gibi filozoflar biyoloji felsefesini tek bir çatı altında toplayıp, bilim felsefesinin bir alt dalı olduğunu iddia ediyorlar. Ancak Odenbaugh, Rosenberg, McShea, biyoloji felsefesinin kapsamının yalnızca bilim felsefesi ile sınırlı olmadığını, etik, sanat, çevrebilim gibi çok çeşitli alanları da içeriğini öne sürüyorlar. Bu düşünürler genellikle biyoloji felsefesinin, moleküler biyoloji, evrimsel biyoloji, gelişimsel biyoloji, sistematik biyoloji, ekoloji, koruma biyolojisi, sosyobiyoloji, evrimsel psikoloji ve evrimsel epistemoloji gibi çok çeşitli alanları kapsadığını kabul ederler (Odenbaugh, 2021: 5-10). Bu alanlar, her biri kendi içerisinde uzmanlık gerektiren karmaşık konulara odaklanır ve bu da biyoloji felsefesini çok yönlü bir inceleme ve araştırma alanı haline getirir.

Paul Griffiths biyoloji felsefesini üç türe ayırıyor. Bir tür, bilim felsefesindeki genel düşünceleri biyolojinin özel durumuna uygular. Bir diğeri ise biyolojiye özgü kavramsal konular veya “bulmacalar” ile ilgilidir. Örneğin türlerin tür mü, birey mi olduğu ya da var olup olmadığı sorusu. Griffiths'in üçüncü tür biyoloji felsefesi, “geleneksel” veya “paradigmatik” felsefi kaygılar olarak adlandırdığı konuları ele almada yardım için biyolojiye başvurur (Smith, 2016: 2).

Biyoloji felsefesini sistematik bir şekilde sınıflandırmak oldukça zordur çünkü bu alan, bilim felsefesi ile etik, sanat ve çevrebilim gibi çok farklı disiplinleri bir araya getirir. Bu zorluğa rağmen, bazı düşünürler kendi sınıflandırmalarını sunmuşlardır. Teoman Duralı ise daha farklı bir yaklaşımla biyoloji felsefesini üç ana dala ayırır (Tablo 1.1).

Tablo 1.1: Ş. Teoman Duralı'nın biyoloji felsefesi sınıflandırması (Duralı, 1992: 52).

Teorik Biyoloji	Biyofelsefeler Tarihi	Biyoloji Ahlakı
Biyolojinin Bilim Teorisi Biyomatematik Biyoloji Bilimleri Tarihi	Metabiyoloji Tarihi Parabiyoloji Tarihi	Tıp Ahlakı (Tıp Deontolojisi) Davranış Bilimi Çevrebilim, Sosyobiyoloji

Duralı'nın sınıflandırmasındaki bazı başlıklar bilim felsefesi alanına dâhil olurken, bazıları ise bilim felsefesinden ayrı, farklı kapsamları ele alır. Örneğin, moleküler biyoloji felsefesi, evrimsel biyoloji felsefesi, gelişimsel biyoloji felsefesi ve sistematik biyoloji felsefesi gibi alanlar, biyoloji felsefesinin bilim felsefesiyle kesişen noktalarını içerir. Biyoloji felsefesini bilim felsefesinden ayıran en belirgin alanlar biri olarak biyoloji ahlakından (biyoetik) söz edilebilir. Biyoloji ahlakı, canlı varlık olarak insanın doğal çevresini eylemleriyle nasıl etkilediğini, bu eylemlerin sonuçlarını ve ortaya çıkan etik soruları ele alan bir biyoloji felsefesi ana dalıdır. Yeni biyolojinin doğuşu, insanın canlı olma özelliğini yeniden keşfetmesine yol açmış ve bu da özgün bir ahlak anlayışıyla birlikte yeni bir dünya görüşü ortaya çıkarmıştır (Duralı, 1992: 68).

Çağdaş literatürde ayrıca biyoloji felsefesi ve biyofelsefe arasında ayırma rastlanır. Smith David Livingston biyoloji felsefesinin felsefeden yararlanan, bilim felsefesinin bir alt dalı olduğunu vurgulayarak, biyofelsefe alanını şöyle tanımlar: “Biyofilozoflar felsefe ve biyoloji arasındaki ilişkiyi tersine çevirir. Biyoloji felsefecilerinin yaptığı gibi felsefeyi biyolojinin kaynağı olarak kullanmak yerine, biyolojiyi felsefenin kaynağı olarak kullanırlar.” (Smith, 2016, s. 2). Biyofelsefeler, yaşamın doğası, biyolojik sistemler, biyolojik etik ve insanın biyolojik varoluşu üzerine odaklanan felsefi yaklaşımları ifade eder. Biyofelsefeler, yaşamın tanımından, evrim ve “doğal seçim”<sup>1</sup>in felsefi etkilerine, genlerin insan davranışları üzerindeki etkisine, biyolojik teknolojilerle ilgili etik sorulara ve bilimsel keşiflerin insanın kendisini ve evreni anlama şekli üzerindeki etkisine kadar çeşitli konuları ele alabilir. Biyofelsefe, felsefe ve biyoloji arasındaki sinerjik ilişkiyi vurgular. Biyoloji, felsefi düşünce için yeni sorular ortaya koyarken, felsefe ise biyolojik araştırmalara yeni perspektifler ve etik çerçeveler sunar. Günümüzde, biyoloji alanındaki ilerlemeler insanlık

---

<sup>1</sup> Darwin'in “doğal seçim” kavramı bazı çevirilerde “doğal seçme” olarak da geçmektedir. Bu tezde “doğal seçim” kavramı tercih edilmiştir.

için yeni etik ve felsefi zorluklar ortaya koyduğundan biyofelsefe giderek daha önemli hale geliyor (Duralı, 1992: 52-53). Bu anlamda bizim tezimizin odaklandığı sorunların daha çok biyofelsefe kapsamında kaldığı söylenebilir.

Biyoloji felsefesi, sürekli olarak gelişen bir alandır. Biyoloji biliminde ortaya çıkan yeni bulgular ve düşünce akımları, bu alanda yeni sorulara ve tartışmalara yol açmaktadır. Biyoloji felsefesi, yaşamın sırlarını açığa çıkarma yolculuğunda, bilim ve felsefe arasında köprü kurarak hem bilgi birikimimize hem de dünya görüşümüze önemli katkılar sağlamaya devam edebilir.

### **1.2.2. Biyoloji Felsefesinin Metodolojisi ve Problemleri**

Biyoloji felsefesi çalışmaları çoğunlukla doğalcı yaklaşımla yürütülür. Bununla birlikte biyoloji bilimi ile felsefe arasında içerik ve yöntemsel ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Felsefe ile biyoloji arasında üç etkileşim aşamasından söz edebilir. Felsefe ile biyoloji arasındaki ilk etkileşim, bilim felsefesinin temel iddialarının, biyoloji bağlamında ele alınmasıdır. Biyoloji bilimi, bilim felsefesinin temel konularını araştırmak için bir örnek ve bir uygulama alanı sunar. İkinci etkileşim alanı olarak, biyolojinin kendi içindeki kavramsal problemleri, felsefi bir bakış açısıyla analiz edilir. Biyolojinin teorik ve kavramsal yapısı ele alınarak, bu yapının tutarlılığı ve sınırları sorgulanır. Üçüncü etkileşim alanı ise, geleneksel felsefi soruları tartışmak için biyoloji bilimi kullanılır. Biyoloji alanındaki bulgular, etik, epistemoloji gibi felsefi soruları ele alırken yeni perspektifler sunar.

Biyoloji felsefesinde yukarıda sözünü ettiğimiz etkileşim alanlarının yanı sıra çeşitli kuramsal yaklaşımlar da tartışılır. En önemlilerinden bazıları şunlardır:

- a) Bilimsel İndirgemecilik: Bu yaklaşım, biyolojik olayları fiziksel ve kimyasal süreçlere indirgemeyi savunur. Ancak bazı biyoloji filozofları indirgemeciliğin bütün biyolojik olayları tam olarak açıklayıp açıklayamayacağı konusunda tartışılır.
- b) Holizm: Holizm, bütünü parçalarından daha fazla bir şey olduğunu savunur. Sistem kuramı ile yakın ilişkili olan holizm, biyolojik süreçleri, bireysel parçaların toplamından ziyade, sistemin bir bütün olarak işleyişine odaklanarak ele alır.

- c) Enformasyon Kuramı: Bu yaklaşım, biyolojik süreçlerle cansız olan arasındaki farkı, organizasyonun kodlanmış bilgi tarafından kontrol edilmesi olarak görür. Biyolojinin bilginin işlenmesi ve iletilmesi üzerine kurulu olduğunu savunur.
- d) Teleoloji: Teleolojik yaklaşım, doğanın, insanın ve toplumun amaçlarla yönetildiğini ileri sürer. Darwin'in evrim kuramı, bu yaklaşımı bilimsel olarak açıklamaktadır. Hayvanlar ve bitkilerdeki değişikliklerin, çevre koşullarına uyum sağlama amacıyla ortaya çıktığını savunur (Odenbaugh, 2021: 8)

Biyoloji felsefesi, canlı dünyanın gizemlerini çözmek için bilim ve felsefeyi birleştiren ilgi çekici bir alandır. İşte bu alanda yer alan temel konulardan bazıları aşağıda gösterilmiştir:

- a) Redüksiyonizm ve Biyolojik Bilimler
- b) Biyolojik Fonksiyon ve Teleoloji
- c) Tür ve Sınıflandırma Sorunları
- d) Seçilim Birimleri ve Seçilim Seviyeleri
- e) Mikroevrim ve Makroevrim
- f) Evrimsel Gelişim Biyolojisi
- g) Evrimsel Psikoloji
- h) Memetik ve Kültürel Evrim
- i) Sosyobiyoloji ve Etik
- j) Tasarım ve Yaratılışçılık
- k) Darwinizm ve Evrimin Biyolojideki Etkisi
- l) Şans ve Biyolojideki Etkisi
- m) Uygunluk Kavramı ve Totoloji Problemi
- n) Adaptasyonizm (Ayala ve Arp, 2010: 6).

Biyoloji felsefesi bu gibi temel soruları ele alarak, yaşamın doğası hakkında daha derin bir anlayışa ulaşmayı hedefler ve hızla gelişen, yeni ilgi alanları keşfeden dinamik bir yapıya sahiptir. Son yıllarda, kanser, kültürel evrim, insan doğası, mikrobiyoloji ve paleobiyoloji gibi alanlarda önemli felsefi tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu alanlardaki çalışmalar, biyolojik bilimlerin temel kavramlarını ve etik sonuçlarını sorgulamayı sürdürüyor. Bu nedenle biyoloji felsefesi hem genel felsefe hem de bilim felsefesi içinde en canlı ve ilgi çekici alanlardan biri olmaya devam ediyor (Odenbaugh, 2021: 11).

Yukarıda belirlediğimiz gibi tezimiz biyoloji bilimi ve biyoloji felsefesi alanındaki bulgular ve tartışmalar ışığında insan özü gibi bir felsefi sorunu ele almayı hedefliyor. Bu bağlamda özellikle insanın özünü ilişkilendirilen bilgi, ahlak, gelenek gibi kültürel olgularının güncel araştırmalarda nasıl açıklandığını değerlendirmeyi ve felsefedeki ilgili açıklamalarla kıyaslamayı planlıyoruz.



## 2. FELSEFEDE İNSAN VARLIĞINA DAİR BAŞLICA KURAMLAR

Felsefe tarihi boyunca insan varlığı, filozofların ve bilim insanlarının en çok kafa yordduğu konulardan biri olmuştur. Tezimizin bu bölümünde, önemli filozoflardan Aristoteles, Descartes, Kant ve Cassirer'in insan varlığına dair görüşlerini inceleyeceğiz. Bu düşünürleri seçmemizin nedeni, giriş kısmında belirlenen hedef doğrultusunda onların insan varlığına dair farklı perspektifler sunmalarıdır. Örneğin Aristoteles, antik Yunan felsefesinin en önemli isimlerinden biridir ve onun insan varlığına dair görüşleri, Batı felsefesinin temel taşlarından birini oluşturur. Aristoteles, insanın doğasına hem biyolojik hem de metafizik açıdan yaklaşmıştır. Onun varlık anlayışı, her varlığın kendine özgü bir "öz"e (*essence*) sahip olduğu ve bu özün varlığın nihai amacı (*telos*) olduğu düşüncesine dayanır. Bu nedenle, Aristoteles'in insan varlığına dair görüşleri, insanın doğası ve amacı üzerinde yoğunlaşır ve Aristoteles insanı anlamak için biyolojik, etik ve metafiziksel bir bütünlük içinde ele alır. Descartes ise Aristoteles'ten farklı bir yorumla, insanın ruh ve beden olarak boyutları arasında net bir ayırım yapar. O, bilincin ve düşüncenin insan varlığının merkezinde yer aldığını savunur. Onun *cogito, ergo sum* (Düşünüyorum, öyleyse varım) ifadesi, insan tekinin varlığının ancak o insanın bilincinin kesinliğiyle bilinebileceği üzerine kurulu olduğu görüşünü özetler. Aynı zamanda Descartes'ın düalizmi, beden ve ruh arasındaki ayrımı vurgular ve bu ayırım, insan varlığını anlamak için yeni bir çerçeve sunar. Descartes'ın bu yaklaşımları, modern felsefenin ve bilimin temel taşlarını oluşturmuş ve insan varlığına dair pek çok tartışmaya zemin hazırlamıştır. Immanuel Kant, Descartes'ın ayırımından devam ederek insan aklının sınırları ve yapısı üzerine düşünmüştür. Onun epistemolojisi, insan varlığının nasıl bilgi ürettiği ve bu bilginin sınırları üzerine yoğunlaşır. Kant, insanın ahlaki ve özgür bir varlık olarak kendi yasalarını belirleyebileceği düşüncesini savunur. Bu bağlamda, Kant'ın insan varlığına dair görüşleri hem teorik hem de pratik akıl arasında bir denge kurar ve insanın ahlaki değerler ve özgür irade çerçevesinde kendini nasıl tanımladığına dair önemli ipuçları sunar. Ernst Cassirer, Neo Kantçı bir okulun temsilcisi olarak, insanı simge üreten bir varlık olarak tanımlar ve bu yaklaşımı "sembolik form" teorisi ile açıklar. Ona göre, dil, mit, sanat, din ve bilim gibi kültürel alanlar, insanın sembolik düşünme kapasitesinin ürünleridir. Cassirer, insanın kendisini ve dünyayı bu sembolik formlar aracılığıyla anlamlandırdığını savunur. Bu perspektif, insan varlığını anlamada kültürün ve sembollerin merkezi rolünü vurgular ve insanın yaratıcı ve anlam arayışında olan bir varlık olduğunu gösterir.

## 2.1. Aristoteles'in İnsan Anlayışı

Felsefe tarihi içerisinde biyolojinin gelişim seyrine bakıldığında, biyolojinin ortaya çıkışı ve temelini dayandığı noktalarda Aristoteles'in yadsınamaz katkıları, onun biyoloji felsefesinin kurucusu olarak anılmasını sağlamıştır. Aristoteles'in biyoloji ile ilgili araştırma ve çalışmaları ondan sonra gelen bazı filozoflarla birlikte günümüz modern biyoloji çevrelerine de yol gösterici olmuştur. Aristoteles'in biyoloji alanında kendinden sonra gelenlere öncülük ettiği konulardan biri de onun doğadaki varlıkları hiyerarşiye göre sıralamasıdır. Söz konusu tasnif, Aristoteles'in yaptığı biyoloji araştırmalarının yanı sıra, genel olarak onun metafizik ile mantık anlayışıyla da yakından ilişkilidir. Aristoteles'e göre, doğadaki varlıklar arasında, aşamalı bir şekilde sıralanan ve kesintisi olmayan bir yükselme söz konusudur. Nitekim düşünürün bu varlık hiyerarşisi fikri, kendinden sonra gelen bilim insanlarınca doğa merdiveni (*scala naturae*) olarak tanımlanmıştır (Çakan, 2018: 180). Aristoteles'in tasavvur ettiği doğa merdiveni yalın olandan kompleks olana doğru sıralıdır. Ona göre herhangi bir canlının doğa merdivenindeki sırasını saptayan birinci ölçüt, söz konusu canlının ne tür bir ruha sahip olduğu ve bedensel işlevlerinin kompleksliğidir. Aristoteles'e göre, bir öze, bir cana sahip olmayan yani cansız madde, doğa merdiveninin en alt basamağında yer alırken, bir sonraki basamakta bitkisel öze sahip bitkiler bulunur. (Aristoteles, 2019: 86). Daha sonraki basamakta ise, bitkisel ve hayvansal öze sahip olan hayvanlar vardır. Doğa merdiveninin en üstünde ise hem bitkisel hem hayvansal, aynı zamanda rasyonel öze sahip olan insan bulunur (Aristoteles, 2019: 73).

### 2.1.1. İnsan ve Nedensellik

Aristoteles'in ortaya koyduğu doğa hiyerarşisinin en üst basamağında yer alan insan, diğer canlılara göre oldukça kompleks bir yapıdadır. Aristoteles'in "insan özü" konusundaki görüşleri onun metafizik anlayışının yanı sıra nedenler öğretisine de dayanır. Aristoteles bir şeyin veya evrenin tamamen varoluşunu dört nedene dayandırır. Söz konusu nedenleri şöyle sıralayabiliriz: "maddi neden", "formel neden", "etken neden" sonuncusu da "ereksel neden"dir. Bu nedenler bütün evren ve aynı zamanda bütün tikel ve tekil şeyler için söz konusudur (Aristoteles, 2007: 357). Aristoteles tüm varlık ve canlılar dünyasının, dolayısıyla insan için de geçerli olan bu nedenlerden formel nedeni, insanın özünün dayandığı neden olarak belirtir: "İnsanın formel nedeni nedir? İnsanın özü" (Aristoteles, 2007, s. 357). Düşünüre göre, "Bedenin hiçbir parçasının, işlevinden -ki bu işlev duyumdur- bağımsız

olarak tanımlanmaması gerekir” (Aristoteles, 2007, s. 330). Yani insanın fiziki (biçimsel, formel) bir varlık olması onun formel nedene ve dolayısıyla bir öze sahip olduğunu gösterir (Aristoteles, 1997: 139).

Aristoteles insanın canlı olması ve sahip olduğu öz itibariyle canlılar dünyasını belirleyen işleviyle düşünülmesinin gerekliliği üzerinde durur. Canlıların temel işlevi ise harekettir. Aristoteles hareketi hayvanlara ait bir yeti olarak görür ve canlı varlığın özünde kendisini ortaya koymasına imkân veren bir dışavurum olduğunu ifade eder. İnsanda ise bu durumun karmaşık biçime büründüğünü belirten düşünürümüz, bu dışavurumu ruh olarak adlandırır. Ona göre varlığı devindiren varlığa içkin olan ruhtur. “Ruh canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir” diyen Aristoteles’e göre, insanı canlı kılan da bu ruhtur (2007: 200).

Aristoteles’e göre canlı bir varlık olarak insan, diğer canlılarda olduğu gibi devinen beden ve bedeni devindiren ruh düzleminde değerlendirilmelidir. Devindiren ruh ise düşünürümüze göre, ereksel neden ilkesine tekabül eder. Buna göre, insan -canlılar dünyasının içinde yer almasıyla- canlıların varlığına eklenen ereksel nedenle oluşmuştur: “Ereksel ondan bizim söz ettiğimiz tarzda, yani şeylerin içinde doğal bir neden olarak bulunması anlamında söz etmiyorlar” (Aristoteles, 1997, s. 168). Aristoteles’e göre, canlılar içerisinde ereksel neden ilkesinin en yoğun şekilde görüldüğü varlık insandır. Çünkü bitkilerden hayvanlara doğru ilerleyen, genişleyen aynı zamanda gelişen canlılar dünyasının tepe noktasında insan yer alır. Aristoteles canlı varlık olarak insanı ortaya koyduğu nedensellik ilkelerinden daha çok formel ve ereksel neden kapsamında değerlendirmenin gerekliliğini savunur:

Formel nedeni nedir? İnsanın özü. Ereksel nedeni nedir? İnsanın ereği. Öte yandan bu son iki neden, belki gerçekte tek bir nedendir. Ne olursa olsun her zaman en yakın nedenleri, yani maddi neden olarak Ateş ve Toprak değil, şeyin özel maddesini zikretmek gerekir (Aristoteles, 2007: 357).

Bu olgu, aynı zamanda, insanın diğer canlılardan ayrı olarak ele alınamayacağını, ancak kendi türüne has olan bazı özelliklere de sahip olduğunu ortaya koyar. Aristoteles’e göre, bitkilerde bulunan bitkisel ruh, üreme, beslenme ve büyüme işlevlerini başlatır, aynı zamanda bu işlevleri yönlendirir. Hayvanlar bitkilerdeki sözü edilen eğilimlerin yanı sıra yer değiştirme (hareket) ile duyumsama kapasitesine haiz hayvansal ruhlara sahiptirler. İnsan ise, tüm bunların yanı sıra rasyonel bir ruha sahiptir (Aristoteles, 2007: 197). Dolayısıyla

Aristoteles'e göre insanın tözsel varlığı, biyolojik gerçekliğin ve geçerliliğin dâhilinde düşünölmelidir.

İnsanı canlılar âleminin bir üyesi olarak varsayan Aristoteles insanın özsel yetisi olan düşünmenin anlamını açıklamak için genellikle fizik başlığı altında belirlediği hareket kavramına başvurur. O cansız varlıkların kendinden başka bir varlık tarafından hareket ettirildiğini, canlı varlıkların ise hareketinin ruh vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtir. Aristoteles hayvan davranışları üzerinden hareketi şöyle açıklar: Hayvanlar ister kendi istekleriyle ister başka bir dış etkiyle olsun, belirli bir nesneye yönelirler. Bu yönelimi hayvanların amacı olarak görebiliriz. Aristoteles'e göre "Bütün hareket ettirilen ve hareket eden hayvanlar belli bir objeye doğru yönelmişlerdir" (2007, s. 247). Aristoteles'e göre dış nesne ile kurulup hareketi sağlayan ilişki bütün canlılarda benzer şekilde gelişmez. Dolayısıyla dışsal nesnelere canlı olanların kurduğu bu farklılık sebebiyle canlı hareketleri arasında ereksel olarak farklılık ortaya çıkmaktadır. Yani hayvanların hareketleri nesneye yönelik olarak düşünölmelidir. Aristoteles bu durumun insan hareketi için de geçerli olduğunu söyler (Aristoteles, 1997: 379). İnsan hareketi de nesneyle ilişkilidir ve insanın hareketinin sebebi, dürtüye dayalı nedenselliğinin yanı sıra, dışsal olarak da hareketin yönelme nedeni olan nesnenin zihinde oluşturduğu imgelemedir (Aristoteles, 2007: 125-127). Hareketin içkin belirleyicisi nedensellik, dışsal belirleyicisi imgeleme ise, canlı varlıklarda hareketi gerçekleştiren unsur nedir? Aristoteles'e göre hareketin ilkesi "ruh"tur. Ruh fenomeninin anlaşılmasının esas kriteri, bilkuvveligin (bilkuvve, fiile yön veren, fiile nedensellik ile amaçlılık veren) çözümlenmesidir (Aristoteles, 2007: 360). Aristoteles bilkuvve olandan bilfiil akla geçişi sağlayan şeyin fail neden olduğunu belirtir.

Aristoteles var olmanın bellek bağlamı ve var olanın ereksel yönelimi arasında kurduğu ilişkiye işlev (ergon) kavramını ekler. İşlevin anlamı, hareketin yalnız ona belirli bir amaçlılık (ereksellik) katan mefhum ile anlaşılabilir olmasıdır. Aristoteles, bu konuyu şu iki örnekle açıklığa kavuşturur: "Balta gibi bir alet doğal bir cisim olsaydı, balta olmaklık onun varlığı olurdu" (Aristoteles, 2007, s. 192). Bir diğer örneği ise düşünürümüz göz üzerinden verir. "Söylediğimiz şeyi şimdi canlı cismin bölümlerine uygulayalım. Gerçekte eğer göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu: Çünkü gözün biçimsel cevheri görmedir" (Aristoteles, 2007, s. 192). Yani, var olanın varoluşunu belirleyen, erekselliktir: "Çünkü olan her şey, bir ilkeye, yani bir ereğe yönelir (çünkü bir şeyin ereksel nedeni onun ilkesidir ve oluş, erek içindir)" (Aristoteles, 2007, s. 371). Görsel bellekte var olanın varlığa kavuşması

bu form olmaksızın mümkün değildir. Mesela erekselliği kesicilik olan balta, bu kesicilik dolayısıyla bir forma sahiptir. Bunun nedeni Aristoteles'in, ruh (devindirici ilke) ve hareket (devinen varlık) arasında bulunan anlamlı ilişkiyi, neden ve işlev (ergon) arasında da görmesidir (Aristoteles, 2007: 192-193).

Aristoteles insan hareketindeki içkin ereksellik bu hareket doğrultusunda insanın yöneldiği dış nesne arasında bir ilginin olduğunu belirtir. Bu nedenle o "Hayvanların Hareketleri Üzerine" eserinde insanla hayvan arasında kıyaslama yapar ve bu durumu elbise örneği ile açıklar. Elbise, insanlarda ve hayvanlarda hissedilen üşüme duyumunun ortaya çıkardığı ihtiyaç dolayısıyla bir nesneye doğru yönelmesinin göstergesidir. İnsanlar ve hayvanlar arasındaki farklardan biri, insanların elbise giymeleridir. Bu fark, duyguların akılla dengelenmesi ve nesnelere imgeleme yeteneğiyle ilgilidir. Hayvanlar refleks olarak davranırken, insanlar nesnelere imgeleyebildikleri için farklı davranırlar. Aristoteles'e göre, insanın işlevi doğrudan nesnelere imgeleme yeteneğine bağlıdır (Aristoteles, 1993: 44-45). İnsanın yaratıcı faaliyetler göstermesi ve içgüdüsel duymalara karşılık gelen nesnelere ortaya koyması, insanın beşerî yönünün dışavurumu olduğu gibi biyolojik yönünün de tamamlanması demektir. Dolayısıyla üretilen eşyalar, toplumsal yapılar gibi insan yapımı beşerî düzen örnekleri temelinde, insanın -biyolojik olarak- ereksel formuna bağlı kalarak gelişmiştir (Aristoteles, 2007: 262).

### **2.1.2. Aristoteles'te Politik Varlık Olarak İnsan**

Aristoteles'in var olana ereksel olarak bakışı, onun politik düşünce yapısının da temelinde bulunmaktadır (Aristoteles, 1975: 221). Değişen toplumsal koşullar, canlıların hedeflerini ve dolayısıyla hareketlerini de etkiler. Bu değişimler hem "ereksel" (hedefe yönelik) hem de "nedensel" (etkenlere bağlı) faktörlerden kaynaklanır. Aristoteles politik bir canlı olarak insanın amacının yalnızca yaşam sürmek olmadığını, daha ziyade iyi bir yaşam sürmek olduğunu altını çizer (1975: 9). Ona göre, "İnsanların iyi insanlar haline gelmesini sağlamak, onların hangi yollarla böyle yapılabileceğini ve en iyi yaşamın erek ya da amacının ne olduğunu düşünmek, bir anayasa plançısının esaslı bir ödevi oluvermektedir" (Aristoteles, 1975, s. 221). Aristoteles'e göre, insanın amacı, kendisini tam olarak hiçbir eksik olmadan gerçekleştirmesidir. Aristoteles söz konusu içkin anlam ve ereksel bağlam doğrultusunda insanı siyasal bir canlı (*zoon politikon*) olarak nitelendirir.

Aristoteles'e göre, toplu halde yaşamak, örgütlenmek ve iş birliği kurmak sadece insanda değil, diğer canlı varlıklarda da rastlanan bir özelliktir. Bununla birlikte, tüm hayvanlar içerisinde sadece insanın dil ve anlamlı konuşma yetisine sahip olması onu farklı kılmaktadır. Konuşmak ise Aristoteles'e göre yalnızca ses çıkarmak değildir. Çünkü ses çıkarma özelliği diğer hayvanlar için de söz konusudur. Dil ise sadece insana özgü bir yeti olup, insan için hem yararlı hem de zararlı olanı arz etmeye yarar. Hayvan ve insan arasındaki bariz fark, sadece insanın iyi- kötü, doğru-yanlış, haklı-haksız arasındaki farkı sezmesidir (Aristoteles, 1975: 10). İnsan bu sezişi akıl sayesinde gerçekleştirir: "Aklın işlevi, düşündürmektir; düşünmek ise, düşünce nesnelere bakmaktan oluşur, tıpkı görme duyusu işlevinin görülebilir olanı görmek olması gibi. Demek ki insanlar için her şeyi değerli kılan şey, düşünme ve akıldır" (Aristoteles, 2007, s. 32). Aristoteles'e göre, insanın konuşma ve düşünme yetilerinin geliştirilmesi ve böylece özgün potansiyelini gerçekleşmesi, insanın topluluk içinde yaşamasına bağlıdır. Aristoteles insanın söz konusu işlevlerinden söz ederken, bu işlevlerin biyolojik olanı politikleştirip, insanın kendisini dönüştürmesini sağladığını belirtir (Aristoteles, 1975: 65).

Şehir (*Polis*) olarak yaşamak, insanın biyolojik yönüyle beraber ahlaki olmanın imkânını vermesinden dolayı insanın ereğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Aristoteles politik yaşamı, biyolojik olanı içeren bir bölüm olarak değerlendirir. Aristoteles birlikte olma ihtiyacını aşağıdaki sözlerle açıklayarak örnek verir:

Saniyorum ki, öteki konularda olduğu gibi bunda da [devletin gelişmesi] şeylerin başından doğal gelişimine bakarsak, sorunu en iyi biçimde görmüş olacağız, ilkin, öteki eşi olmadan etkinlikten yoksun kalacak şeyler çift çift birleştirilmelidir. Örneğin, üreme için erkekle dişinin birliği zorunludur, çünkü öteki olmadan biri etkisiz kalır. Bu, düşünülerek yapılmış bir seçim değildir; doğanın hayvanlara da bitkilere de verdiği, kendi benzerlerini çoğaltma isteğinden ileri gelmektedir. Yönetenle yönetilenin birleşmesi de tıpkı bunun kadar gereklidir; bunların bir araya gelmelerinden amaç, ortak güvenliklerinin korunmasıdır (Aristoteles, 1975: 7-8).

Aristoteles var olanın biçimi (*ethos*) ve onun yöneldiği erek (*telos*) arasındaki ilgiyi toplum içerisindeki yaşamın anlaşılabilmesine bağlamaktadır. Aristoteles'e göre işte bu bağlantı politika ve etikle sağlanır. Aristoteles insanın etik ve politik yanını, onun tikel varlığını aşır, böylelikle doğasını ve ereğini ortaya çıkardığı, bir başka ifadeyle insanın insan olduğu bir durum olarak tanımlar. İnsanın tüm eylemlerinin -tercih ettikleri, sanatsal olarak ortaya koydukları, zanaatları, araştırma ve incelemeleri- ereği, iyi olanı elde etmektir. Aristoteles'e

göre “iyi”, “her şeyin arzuladığı şey” ve onun elde edilmesi insanın ereğidir (Aristoteles, 2007: 534). İnsan ereği mutluluk olan bir canlıdır. Mutluluk ise iyi bir yaşam ile elde edilecek bir durumdur. Nitekim “Nikomakhos’a Etik” adlı eserinde Aristoteles bu durumu ayrıntılarıyla ortaya koyar. Aristoteles’e göre mutluluğun iki önemli sebebi vardır. Birinci sebep, varlığın tam manasıyla kendisini gerçekleştirmesidir. Bu anlamdaki mutluluk, eksiksiz olarak kendine yeten bir varoluşu ifade eder. İkinci sebep ise, varlığın kendi kendisini aşmasıdır. Bu manada mutluluk, insanın kamusal hayatla birlik ve bütünlük oluşturma imkânına kavuşmasıdır. Dolayısıyla, mutluluk, varılacak en yüksek iyiye ulaşma manasında ereksel bir anlam taşır (Aristoteles, 2017: 20-32).

Aristoteles’e göre, insana özgü yaşam, onun amacına ulaşacağı politik yaşamdır. Bu, insanın kendini insan haline getirdiği ve zorunlu eylemlerini gerçekleştirdiği bir yaşam biçimidir. Aristoteles’e göre, eylem sadece fiziksel bir gerçeklik değil, aynı zamanda bu fiziksel durumu oluşturan ve kendini eylemde ve eylemin sonucunda gösteren düşünme faaliyetidir. Düşünmenin işlevi, insandaki haz duygusunu ve dürtüsel yaşamı aşarak insanın amacına ulaşmasını sağlamaktır. Bu durumda politik yaşam, aklın egemen olduğu yaşamdır. Başka bir deyişle, düşünmenin eyleme geçtiği ve yaşamın aklın otoritesine bırakıldığı yaşam biçimidir. Aristoteles, insanların hayvanlardan farklı olarak akıl sahibi olduğunu ve ahlaki seçimler yapabildiğini vurgular. Politik yaşam, insanın hayvani yönünü aşma yeteneğine dayanır. İnsanlar, akıllarını ve ahlaki değerlerini kullanarak, içgüdüleri ve bencil arzularıyla sınırlı kalmayan bir yaşam kurabilirler. Fakat hayvanlar ve insanlar arasındaki en önemli fark, insanın karar verme yetisine sahip olmasıdır. Karar verme yetisini, Aristoteles politik bir yetenek olarak görür. Bu yetenek, insanın toplum kurmasına ve geliştirmesine imkân verir. Bu sayede insan, biyolojik varoluş yapısını politik varoluşa dönüştürebilmektedir (2007: 486-487).

Yukarıda açıklanan hususlardan anlaşıldığı gibi, Aristoteles’e göre toplumsal yaşam, insanın biyolojik yapısıyla ayrılmaz bir şekilde bağlantılıdır. Düşünür, politik yaşamı anlamak için biyolojinin önemini vurgular. Ona göre insan hem biyolojik bir varlıktır hem de politik bir hayvandır. Bu iki yönü birbirinden ayırmak mümkün değildir. Biyolojik form, insanı politik bir canlı haline getiren temel unsurdur. Bu form, insanın kökenine ve özüne dair önemli bilgiler verir. Ancak, insanın “politik hayvan” olarak tanımlanması, insanların saf hayvanlar olduğu sonucuna yol açmaz. İnsan, biyolojik yapısı gereği topluluk halinde yaşamaya ve sosyalleşmeye ihtiyaç duyar. Bu durum, insanın politik bir varlık olmasının temelini

oluşturur. Aristoteles, *zoon politikon* terimi ile ise insanı hayvanlardan ayırmak yerine, insanın potansiyelinde barındırdığı hayvan yönünün farklı bir varoluş şekli olduğunu savunur.

## 2.2. Descartes'ın İnsan Tasavvuru

Felsefi akımlar insan varlığı sorununu ele alırken, varoluşun farklı boyutları arasındaki ilişkiye dair farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bazı düşünürler, bu boyutların birbirleriyle çeliştiğini savunurken, diğerleri ise uyum ve tamamlayıcılık üzerine odaklanmışlardır. Yukarıda değindiğimiz gibi Aristoteles'e göre insan, bedeniyle birlikte düşünen ve eyleyen bir varlıktır. Ona göre ruh ve beden birbirinden ayrılmaz bir şekilde iç içedir. Ruh bedenin işlevsel bir parçası olarak kabul edilir ve bedenle birlikte gelişir. Descartes ise bu konuda yaptığı yorumlarla modern felsefe anlayışının temellerini atan bir düşünce ileri sürmüştür (1596-1650). Bu düşüncenin temeli dualist bir yaklaşıma dayanır. Ona göre insan, düşünen bir ruha ve uzayda yer kaplayan bir bedene sahiptir. Descartes, ruh ve beden farklı ontolojik kategorilere ait olduğunu savunur ve bunların birbirinden bağımsız olarak var olabileceğini öne sürer (Descartes, 1994: 33)

Descartes'ın düalist felsefesinde ruhun özünü düşünce oluşturur, maddeninkini ise yer kaplaması oluşturur. (Descartes, 2020a: 60-61). Descartes'e göre Tanrı, ruh ve cevher ise o zaman cevherin açıklanması gerekir. Varlığı konusunda başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan, varlığı kendinden olana cevher denir. Dolayısıyla öteki şeyler gerçekte Tanrının durumuna göre düşünüldüğünde cevher olmazlar fakat birbirlerine göre cevher olarak görülürler (Descartes, 2020a: 59). Ancak Descartes maddi bir fiil ile düşünen bir cevher arasında herhangi bir bağlantının olmadığını söyler. Çünkü ana-baba insanı sadece maddi bir eylemle dünyaya getirir. Yani ana-baba yalnızca maddenin bazı biçimler almasını sağlamışlardır. Fakat insan yalnızca maddi bir görünüm arz etmenin dışında ruhu olan ve düşünebilen bir varlıktır. Dolayısıyla insanın varlığının sebebi hakikatte ana-babası değil, insanın zihninde olan Tanrı'dır (Descartes, 2020b: 34). Descartes bu konuda şu soruyu yöneltir: varlığın nedeni, yaratıcı bir insan olarak ben olabilir miyim? Düşünürümüz bu soruya olumsuz cevap verebilmenin gerekçelerini birkaç maddeyle izahını yaptıktan sonra benin kendi varlığının ve öteki tüm var olanların yaratıcı sebebi olmadığı sonucuna varır (Descartes, 2020b: 34).

Descartes, “Düşünüyorum, öyleyse varım” (*cogito ergo sum*) sözüyle bilinse de bu sözün ardındaki fikirler oldukça derin ve karmaşıktır. Descartes, her şeyden kuşku duymaya dayalı bir yöntem kullanarak kesin bilgiye ulaşmaya çalışır. Bu yöntemde, duyularımızdan gelen bilgilerin bile aldatıcı olabileceği fikrini göz önünde bulundurarak, varlığımızdan bile kuşku duyar. Bu şüpheli süreçte, Descartes’ın aklına tek bir şey gelir: “düşünüyor” olması. Descartes, “düşünme” eyleminin şüphe edilemeyecek kadar kesin olduğuna inanır. Çünkü şüphe etmek bile bir düşünme eylemidir. Bu nedenle, Descartes her şeyden kuşkulana kuşkulana “düşünüyorum öyleyse varım”a (*cogito ergo sum*) ulaşır. (Descartes, 1994: 33). Descartes’ın bu çıkarımı son derece önemlidir. Çünkü bu bir nevi şüpheliğe sınır koymaktır. Descartes düşünüyor olmam gerçeği, en azından bir akıl olarak var olduğuma kanıttır fakat düşünüyor olmam beden varlığını ispatlamaz der ve şu soruyu sorar: “Bu akıl hakkında mı yoksa kendim hakkında mı konuşuyorum?” (Descartes, 2020a, s. 22). Sonra da “hatırlayın, şimdiye kadar içimde bir akıldan başka bir şeyin varlığını kabul etmiyordum” (Descartes, 2020a, s. 22). Descartes bu akıl yürütmesi yoluyla, ruhun bedenden tamamıyla farklı olduğu sonucuna varmıştır. Descartes, ruh ve beden arasındaki temel ayrımı düşünme ve yer kaplama kavramları üzerinden kurar. Descartes, beden uzamsal bir varlık olduğunu ve yer kapladığını, ruhun ise yer kaplamadığını savunur. Ruhun, düşünmek, hissetmek ve hayal kurmak gibi eylemler gerçekleştirebildiğini, ancak bu eylemlerin herhangi bir uzamsal konum gerektirmediğini belirtir (Descartes, 2020a: 60-61). Buna rağmen Descartes’a göre ruhun bedenle belli bir alış-veriş söz konusudur. Fakat ruhun bedenle arasındaki bağ eğretidir. Yani bu bağlar olmasa da olur; ruh bir başına kalabilir. Descartes ruhla beden arasında keskin bir ayırımdan söz eder. Ona göre düşünmek ya da düşündüğünü düşünmek Tanrının yalnızca insana bir lütfudur. Ayrıca Descartes ruhu, sadece insanın varoluş şartı olarak kabul etmekle insanı diğer canlılardan ayırmıştır. Yine Descartes’a göre, ‘ben’ i -insani- ‘ben’ yapan esas öge, ‘ben’ deki ruh olmalıdır (Descartes, 1994: 59). Descartes ruh ve maddenin her durumda birbirlerinin karşıtı olduğunu savunur. Descartes istekler ve zevkler konusunda da bu ayırımdan söz eder. O, ruha ait istek ve arzularla insani istek ve arzuları birbirinden ayırır. İnsani istek ve arzular, bedenle birleşmiş ruhun zevkleridir (Descartes 2015: 43). Descartes’ın zevkler için yaptığı bu ayırım, ruh ve beden için yaptığı ayırımla benzerlik gösterir. Mesela insanın bedeni değişikliğe uğrayan, kalıcılığı olmayan tarafı olarak görülür ki bedenin zevkleri de benzer bir durumla kalıcı olmayıp, sağlam dayanakları yoktur. Ancak ruhun zevkleri de ruh gibidir. Bunlarda ruhta olduğu gibi değişme olmaz.

Descartes, “düşünüyorum, öyleyse varım” cümlesiyle modern felsefede önemli bir dönemi başlatmıştır. Bu cümle, insanın varlığının temelini düşünceye dayandıran ve şüphecilığe karşı iddia sunan bir anlayışın simgesidir. Descartes’a göre düşünme eylemi, insanın varlığının kanıtıdır ve Descartes bu düşünceleri rasyonel akıl yoluyla açıklamanın önemini vurgular.

### 2.3. Kant’ın İnsan Tasavvuru

Descartes’ın temel attığı rasyonalist felsefe geleneğinin temsilcisi olarak Kant, söz konusu akımın temel varsayımlarını paylaşmaktadır. Kant’ın insan anlayışı içinde, Descartes’ta olduğu gibi kesin bir ruh-beden dualizmi bulunmamakla beraber insan doğası görüşleri daha çok insanın akli yetilerinin teorik ve uygulamalı boyutları üzerinden temellendirilmektedir. Kant en temel felsefi eseri olan “Arı Usun Eleştirisi” kitabının girişinde felsefenin öteden beri sorula gelen “Neyi bilebiliriz?”, “Ne yapmalıyız?”, “Ne umabiliriz?” gibi sorularının “İnsan nedir?” sorusunda birleştirilebileceğini belirtmektedir (Kant, 1993: 367). Kant’ın antropolojisinin temel yapı taşları özgürlük ilkesi ve insanın özerk bir varlık oluşudur. Onun insan hakkındaki bu düşüncesi felsefi antropoloji için temel olmuştur diyebiliriz. Felsefi antropolojinin birinci koşulu da insanın özerk bir varlık olarak kabul edilmesidir. Kant insanın özerk oluşunu şu cümlelerle ifade etmiştir:

İnsan pek de kutsal değildir, ama onun kişisinde insanlık onun için kutsal olmalıdır. Yaratılmış dünyada her şeyi insan, isterse ve elindeyse, sırf araç olarak kullanabilir; yalnızca insan ve onunla birlikte her akıl sahibi yaratık, kendi başına amaçtır. Yani o, özgürlüğünün özerkliği sayesinde, kutsal olan ahlâk yasasının öznesidir (Kant, 1999: 96).

Kant insanın bu özerkliğini açıklarken, duyuya sahip bir canlı olmasına rağmen, sadece ihtiyaçlarını gidermek için aklını kullanan ve hayvani duygularıyla hareket eden bir varlık olmadığını vurgular (Kant, 1999: 69). Kant’ın insan için yaptığı bu özerklik tespitiyle hayvanlardan ayrılan yönünü ortaya koyması, felsefi antropoloji için bir temel oluşturmuş. Aşağıda Kant’ın antropolojik görüşünün temelini oluşturan epistemoloji ve ahlak öğretilerini değerlendirelim.

Kant’a göre insanı tanımlayan özelliklerden birincisi kuşkusuz akıldır. O, insanın bilgi edinme yeteneğini ve ahlaki sorumluluğunu anlamak için aklın işlevini merkeze alır. İnsan, algıladığımız ve deneyimlediğimiz dünyada var olan bir varlık olarak aklını kullanarak

düşünebilir (1993: 208). Ruh ve beden arasındaki ilişkiyi ele alırken ise Kant ruh kavramını daha çok ahlaki ve akıl ile ilgili süreçlerin merkezi olarak görür (1999: 34). İnsanın ahlaki duruşu da akıl yetisine bağlıdır. Bundan dolayı Kant'ın epistemolojisinin ana fikirlerine yer vermek de faydalı olabilir. Kant'a göre insanın değeri onun biyolojik ve bedeni yapısında değil, akli ve hatta iradi eylemlerinden kaynaklanmaktadır. O insanı zorunlulukların olduğu bir âlemin bir unsuru değil özgürlük âleminde hareket eden bir kişi olarak değerlendirmiştir. Çünkü Kant'ın antropolojik sorgulamasının temelinde ahlakın deneysel kısmı yatmaktadır. Söz konusu sorgulama ancak, özgür kişilerin karşılıklı geliştirdikleri ilişkileri ve özgür olan insanın eylemleri üzerinden yapılır. Doğada olan her şey zorunlu fakat insani ilişkilerde zorunluluğun ötesinde irade söz konusudur. İnsanın değeri buradan gelir (Kant, 2022a: 69).

Kant'ın etik anlayışı, felsefe tarihinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir ve genellikle deontolojik etik olarak adlandırılır. Kant'ın etik teorisi, “temel felsefi ilkeler” olarak bilinen belirli kavramlara dayanır ve bu kavramlar arasında en önemlileri *kategorik imperatif* (koşulsuz buyruk), “ahlaki yasalar” ve “iyi isteme”dir. Kant'ın etik anlayışını daha iyi anlamak için, onun eserlerinden özellikle “Pratik Aklın Eleştirisi” ve “Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi” gibi ana metinlere başvurmak gereklidir. Bu metinler, Kant'ın ahlak felsefesinin ana hatlarını ve temel ilkelerini ortaya koyar.

Kant'ın etik anlayışının temel ilkelerini şöyle sıralayabiliriz: *kategorik imperatif*, “ahlaki yasalar ve ödev ahlakı”, “iyi isteme”. Kant'ın etik anlayışının merkezinde *kategorik imperatif* yer alır. *Kategorik imperatif*, bireylerin ahlaki eylemlerini yönlendiren temel bir prensiptir ve koşulsuz bir buyruk olarak tanımlanır. Kant, *kategorik imperatif*'i şöyle ifade eder: “Öyle eyle ki, isteyebilesin ki, senin eyleminin düsturu, senin istemenle genel bir yasa olsun” (Kant, 1999, s. 35). Bu ilke, bireylerin sadece kendi çıkarlarını gözeterek değil, aynı zamanda eylemlerinin evrensel olarak uygulanabilir olup olmadığını dikkate alarak hareket etmelerini gerektirir.

Kant'ın ahlaki ilkelerinden, “ahlaki yasalar ve ödev ahlakı” akıl yoluyla keşfedilebilir ve evrensel olarak geçerlidir. Bu yasalar, bireylerin ödevlerine dayalı olarak hareket etmelerini sağlar. Kant'a göre insanları, kendi aklıyla belirlediği ahlaki yasalar doğrultusunda hareket etmekle yükümlüdür (Kant 1999: 74). Ödev ahlakı ise bireylerin ahlaki olarak doğru olanı yapma zorunluluğunu ifade eder. Kant, eylemlerin ahlaki değerinin sonuçlarına değil, eylemi

gerçekleştiren kişinin niyetine bağlı olduğunu savunur. Bu düşünce bireylerin kendi ahlaki yasalarına uygun olarak hareket etmeleri gerektiğini vurgular.

Kant'ın etik anlayışında “İyi İsteme” kavramı ise ahlaki eylemlerin temelini oluşturur. Kant, iyi istemeyi şu şekilde tanımlar:

İyi isteme, etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmağa uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir; ona, kendi başına ele alındığında, onun herhangi bir eğilimin, hatta isterseniz bütün eğilimlerin topunun birden, lehine gerçekleştirebileceği her şeyden, karşılaştırılmayacak kadar daha yüksek değer verilmelidir (Kant, 2013: 9).

İyi isteme, bireylerin ahlaki yasalar doğrultusunda hareket etme kararlılığını ifade eder. Bu, bireylerin ahlaki eylemleri gerçekleştirmedeki niyetlerinin saf ve ahlaki olarak doğru olması gerektiğini gösterir. Kant, ahlaki eylemlerin sadece sonuçlarına bakılarak değerlendirilemeyeceğini, aksine bu eylemlerin arkasındaki istemenin önem taşıdığını belirtir.

Kant'ın felsefesinde insan varlığını belirleyen özellikler arasında ayrıca özgürlük kavramı önemli bir yere sahiptir. Bu meselenin temel unsurlarından biri de özgürlük kavramıdır. Ancak özgürlüğümüzü nasıl deneyimler ve hatta varlığını nasıl biliriz? Kant'a göre, özgürlüğümüzü doğrudan deneyimleyemeyiz. Onu anlamak için ahlaki yasaya, yani içimizdeki “yapmalısın” buyruğuna yönelmemiz gerekir. Çünkü bu buyruğun geçerli olabilmesi için özgürlük olmazsa olmaz bir önkoşuldur. Bu bağlamda, özgürlüğün farkına varabilmemiz için öncelikle ahlaki yasayı kavramamız gerekir. Akıl, ahlaki yasayı hiçbir duysal koşul tarafından etkilenmeyen, hatta tamamen bağımsız bir belirleme ilkesi olarak ortaya koyar. İşte bu nedenle ahlaki yasa bizi doğrudan özgürlük kavramına yönlendirir. Aslında ahlaki yasa, pratik aklın, yani özgürlüğün kendisinin bağımsızlığından başka bir şey değildir: “Bu özgürlüğün kendisi, bütün maksimlerin biçimsel koşuludur ve maksimler ancak bu koşula bağlı olduklarında en yüksek pratik yasayla uyuşabilirler” (Kant, 1999, s. 38).

Kant'a göre, bireyler özgür iradeye sahip oldukları için ahlaki sorumluluk taşırlar. Bu, bireylerin kendi eylemlerinden sorumlu olduklarını ve ahlaki yasalar doğrultusunda hareket etmeleri gerektiğini ifade eder (Kant, 1999: 4). Özgür irade, bireylerin kendi eylemlerini

bilinçli olarak seçmelerine olanak tanır. Bu da bireylerin ahlaki eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olmalarını gerektirir. Kant, ahlaki sorumluluğun bireylerin özgür iradeleri doğrultusunda hareket etmeleriyle mümkün olduğunu savunur.

Kant, ahlaki eylemlerde *otonominin* (kendi kendini yönetme) önemini vurgular. *Otonomi*, bireylerin kendi ahlaki yasalarını belirleyebilme ve bu yasalara uygun hareket edebilme yeteneklerini ifade eder. Kant'a göre, bireylerin ahlaki olarak doğru eylemleri gerçekleştirmeleri, kendi *otonomilerini* kullanmalarına bağlıdır. *Heteronomi* ise, bireylerin dış etkenlere veya başkalarına bağımlı olarak hareket etmelerini ifade eder. Kant'a göre, ahlaki eylemler *otonomik* olmalı, yani bireyler kendi iradeleri doğrultusunda hareket etmelidirler. *Heteronomik* eylemler, bireylerin ahlaki sorumluluklarını yerine getirmelerini engeller ve bu nedenle ahlaki olarak kabul edilemez (Kant, 1999: 49-50).

Kant insan türüne ait her bir üyeye, amaç olan varlık anlamında “kişi” der. Ona göre bu amaçlar aklın ürünü olan “ahlak yasası” veya *kategorik imperatif* temelinde belirlenmelidir. Kant'a göre, ahlak yasası, aklın içinden doğan bir zorunluluktur ve bu nedenle, ahlaki eylemlerimizin dayandığı temel ilke olarak işlev görür. Bu ilke, eylemlerimizin yalnızca bireysel çıkarlarımıza veya arzularımıza değil, evrensel olarak uygulanabilir ve herkes için geçerli olan prensiplere dayanması gerekir (Kant, 2022: 45-6). İnsanın sadece amaç olarak ele alınması gerekli bir varlık olması, ona dair eylemlerde, onu kişi olarak görmeyi gerekli kılmaktadır:

Amaçlar düzeninde insanın (ve onunla birlikte her akıl sahibi varlığın) kendi başına amaç olduğu, yani hiçbir zaman, herhangi bir kimse tarafından (Tanrı tarafından bile), aynı zamanda kendisi amaç olmaksızın yalnızca araç olarak kullanılamayacağı, buna göre de kendi kişimizde insanlığın bizim için kutsal olması gerektiği, artık kendiliğinden ortaya çıkar; çünkü insan ahlak yasasının öznesi, dolayısıyla kendi başına kutsal olanın öznesidir (Kant 1999:143).

Kant ahlak yasasını en üstün norm olarak yukarıda belirtilenler doğrultusunda yeniden oluşturur. Kant ahlak yasasını belirleyen pratik buyruğu ise şöyle açıklar: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun” (Kant, 2022a, s. 46). Kant akıl sahibi varlığın amaç olmasının sadece bir şartı olduğunu söyler. Ona göre bu şart ahlaklılıktır. Akıl sahibi varlık sadece ahlaklılık sayesinde yasa koyucu olabilir. “Akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ise ahlaklılıktır; çünkü ancak

onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir. Böylece ahlaklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeylerdir” (Kant, 2022a, s. 52). Kant’a göre insan kesin buyruğun ortaya koyucusudur. İnsanı değerli kılan yeti ise akıldır. Akıllı ve düşünen varlıklar dünyasına ait olan insanın gerek kendini gerekse ilişkili olduğu diğer insanları, eylemlerinde amaç olarak görmesi gerekir. Bu durumda artık insanın bencil davranması söz konusu olamaz. Akıl yetisine sahip varlık bu yeti sayesinde özgürdür. Kant özgür olanın da değerli olduğunun altını çizer. Düşünürümüze göre, kişinin eyleminde kendisine ya da karşısındakine sadece araç olarak bakması, insanı değersizleştiren bir durumdur ve bu insanın değerine yapılan bir aşağılamadır (Kant, 2022a: 47). Akıl sahibi bir varlık olarak insan dünyada bu yetisi sayesinde özerk bir konumdadır. Dolayısıyla insan bir araçtan ziyade daima bir amaç olarak görülmelidir. Çünkü insanın özerkliğine yakışacak yegâne tavır budur. Bu insanın değerini açığa çıkaran bir durumdur.

Kant’a göre, insanın özerkliği doğrultusunda elde ettiği değeri ile akıl sahibi bir varlık olarak doğaya hâkim olabilirken, aklını kullanma becerisi gelişmeden doğada hayvanlar gibi yaşamını devam ettirip canlı kalabilmesi çok zordur. Çünkü insanın doğası gereği doğaya uyum sağlayabilecek özellikleri yoktur. Hayvanlara nazaran bu konuda eksik bir varlıktır. Oysa hayvanlar türsel özellikleri gereği, doğada yaşam sürme konusunda ortam şartlarına kusursuz denilebilecek bir uyum gösterirler. Hayvanların bu durumuna karşın insanın doğaya uyum göstererek hayatını devam ettirecek koşulları oluşturabilmesi için türüne ait yetenekleri zamanla, aşama aşama oluşmaktadır. İnsan toplumsal bir varlık olarak gelişimini ise toplum içerisinde karşılaştığı iki yönlü duruma borçludur. Bu durum insanın toplumsal bir varlık olması yanında, bir taraflıyla da bireysel bir varlık olarak kişiliğini ortaya koyup toplumda kendi olarak kabul görme arzusundadır. İnsanın bu iki uçlu karakteri denetim altına alınmalıdır. Eğer bu durum denetim altına alınmazsa kargaşa olur. Kargaşa olmaması ve sulhun olması yahut savaş durumundan kurtulmak için tüm insanların haklarını savunan bir hukuk düzeni kurmak zorunludur. Bu düzeni sağlayacak olan kurum ise devlettir. İnsanlığın ilerleyip gelişebilmesi için, her bir devletin öncelikle kendi iç düzenini oluşturması gerekir. İnsanlığın bu ilerleyişi sırasında devlet, milletler, dünya yurttaşlığı hukuku alanlarında oluşacak gelişmeler insanlarca kayıt altına alınacak gelişmelerdir. Bu gelişmeler insanlığı doğal bir barış ortamına ulaştıracaktır (Kant, 2022a: 217).

Kant, insanlığın gelişimi için devlet kurumunu da son derece mühim görür. Çünkü insanların toplu halde yaşamlarının ortaya çıkardığı koşullardan dolayı devlet çok önemli hatta

zorunludur. Kant'a göre, insanlık tarihinin doğal bir zorunluluğu vardır ve bu zorunluluk insanlığı sürekli bir ilerleme sürecine iter. Bu süreçte insanlar, doğal olarak hem çatışma içindedir hem de akıllarını kullanarak barış ve uzlaşma sağlayabilecek yeteneklere sahiptir. Başka bir ifade ile insan doğası gereği hem çatışmacıdır hem de uzlaşmacıdır ve bu ikilik, insanlığın tarihsel ilerlemesinin itici gücüdür. (Kant, 2022a: 220). İnsanlar, tarih boyunca doğanın sebep olduğu zorluklardan dolayı birçok savaşla karşılaştıkları için sürgün olmuşlardır. Bu sürgünler sebebiyle dünyanın en bilinmeyen yerlerine değin yerleşmişlerdir (Kant, 2022b: 36). Eğer doğanın insanı içerisine soktuğu bu zorlu şartlar olmasaydı, insanların dünyanın en ücra yerlerine göç etmesi ve bu göçün birbirlerinden ayrılarak gerçekleşmesinin imkânı olmazdı. Kant'a göre insanların devletleşmelerini zorunlu kılan şey söz konusu zorunlu savaşlar ve savaşların sonucu olan göçler ve insanların birbirlerinden kopmalarıdır (Kant, 2022a: 223). Bu zorunlu ayrılıklar ve kutuplaşmalar hem etnik hem de kültür anlamında farklı niteliklere bürünmüş toplumların baskısından dolayı daha devletleşmemiş toplumların devlet kurması konusunda baskıcı bir güç olmuştur. Oluşan devletlerin barış halinde varlıklarını devam ettirebilmeleri için Kant toplumsal bir sözleşmenin olmasının gerekliliğine vurgu yapar.

Kant, insanın akıl ve özgürlük gibi temel yeteneklerle donatılmış, ahlaki bir varlık olduğunu savunur. Bu yetenekler, insanın ahlaki yasaları keşfetmesini, özerk bir şekilde hareket etmesini ve hem kendisine hem de başkalarına saygı duymasını sağlar. Kant, insan varlığına dair felsefi sorgulamayı, akıl, özgürlük, ahlak ve özerklik gibi kavramlar etrafında şekillendirir.

#### **2.4. Ernst Cassirer'in Kültürel Bir Varlık Olarak İnsana Bakışı**

XX. yüzyılın kültür felsefesi alanının en önemli isimlerinden biri olan Ernst Cassirer (1874-1945) "Sembolik Formlar Felsefesi" isimli çalışmasıyla kültür bilimlerini temellendirerek, bir kültür teorisi ortaya koymaya çalışmıştır (Cassirer, 2005a: 4,5). Cassirer'in geliştirmeye çalıştığı felsefe anlayışında Yeni Kantçılık da etkili olmuştur. Fakat onun çalışmalarını yalnızca Yeni Kantçı temelinde değerlendirmek çok doğru olmaz. Cassirer'in etkilendiği ana kaynak olarak Kant'ın ilk sıralarda yer alması yadsınmamakla birlikte felsefe anlayışını geliştirirken biyoloji, antropoloji, sosyoloji alanlarıyla birlikte, pozitivism akımından da yararlanmış (Özlem, 1986: 128).

#### 2.4.1. Cassirer’de İnsan ve Semboller

Cassirer’in söz konusu alan ve akımların etkisiyle geliştirdiği kültür anlayışına dair ortaya koyduğu eserlerde alışılmış anlayışların dışında bir durum göze çarpar. O kültürü, tözsel manada yorumlamaktan ziyade, onun işlevsel boyutunun ele alınarak açıklanması gerektiğinin altını çizer (Cassirer, 1980: 71). Cassirer’in felsefi yaklaşımında geliştirdiği “sembol” kavramının da temeli esasında Kant’ın kullandığı “işlevsel” kavramına dayanır. Cassirer Kant’ın işlevsel kavramını, insanın tecrübelerinin bileşenlerinden olan simge kavramı ile geliştirir. Bu temelden hareketle Kant’ta aklın eleştirisi, Cassirer’de kültür eleştirisi durumuna gelmiştir (Cassirer, 2005a: 7). Ona göre bütün kültürlerin kendilerine ait formları, nesne kurma, nedensellik anlatma, mekân tasarımı, zaman ve sayı imgelemeleri vardır. Dolayısıyla Cassirer kültürel birtakım öğeleri simgesel formlarla ortaya koyar. Örneğin: din, dil, tarih, sanat, mit, bilim vb. Bu sayılan kültürel unsurların dışında farklı birtakım formların varlığını kabul etse de -ekonomi, teknoloji, ahlaklılık gibi- o konulara çok girmez (Cassirer, 2005a: 22). Cassirer kültürel öğelerin oluşumunda özgür insanın önemini vurgular. Yani kültürü tanımlarken öne çıkan temel faktör insandır.

Cassirer’a göre kültürün ne olduğu konusunda yapılması gereken ilk şey, insanın ne olup ne olmadığını bilmektir. Dolayısıyla insanın ne olduğu konusuna bir açıklık getirilse kültürün ortaya çıkışı ve ne olduğu da açığa kavuşmuş olur. Kant gibi Cassirer da insanı anlamak için farklı ancak birbiriyle ilişkili kavramsal çerçeve sunar. Kant, insanın akıl ve ahlak kapasitesine odaklanırken, Cassirer insanın sembolik yaratıcılığını ve kültürel çeşitliliğini vurgular. Cassirer da insanın özgürlük ve özerklik kapasitesine olan inancı paylaşır, ancak bu kapasitelerin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Cassirer insanı, doğal olarak simgesel dizge sahibi olarak tanımlar ve bu tanımıyla insanı hayvandan ayırır (Cassirer, 1980: 33). Cassirer kültüre ait bütün unsurları da insanda doğuştan olan simgesel dizge ile açıklar. Ona göre insan, doğadan deneyimlediği uyarıcılara karşı simgesel reaksiyon gösterir.

Cassirer “İnsan nedir?” sorusunun cevabını ancak, onun yaşamı içerisinde ortaya koyduğu üretimler üzerinden bulabileceğimizin altını çizer. O bu soruya cevap ararken biyoloji alanında yararlanır ve bu doğrultuda biyolog Uexküll’ün insan hakkındaki değerlendirmeleri temelinde bir tanıma ulaşır. Uexküll canlıların yaşamına dair yaptığı araştırmalar sonucunda müstakil dört tane temel argüman ortaya koyar. (Cassirer, 1980: 32-33). Uexküll’ün ortaya

koyduğu argümanları şöyle sıralayabiliriz; birinci argümanı: Yaşamın özerk olma özelliğinden dolayı yaşam, fizik, kimya gibi doğa bilimleriyle açıklanamaz ve tasvir edilemez. İkinci argüman: Gerçeklik tektir, herhangi bir türe sahip değildir. Organizma sayısınca gerçeklik söz konusudur. Farklı iki organizmayı gerçeklikleri açısından karşılaştırmak doğru değildir. Üçüncü argüman: Hayvansal yaşamla ilgili gerekli bilgiler anatomi verileri yoluyla elde edilebilir ve böylece hayvansal yaşam anlaşılabilir. Dördüncü argüman: Her bir organizma için alıcı ve etkileyici dizgenin varlığı söz konusudur ve bu dizgeler bütününe işlevsel çevre adı verilir. Organizmaların çevreye adapte olabilmeleri için, alıcı ve etkileyici dizgelerinin uyum gösteren bütünlüğüne ihtiyaç vardır (Cassirer, 1980: 32-33).

Uexküll'ün argümanları Cassirer için bir kılavuz niteliğindedir fakat o bu argümanları olduğu şekliyle almaz. Cassirer söz konusu argümanlara kendi değerlendirmelerini de katarak insan nedir sorusunu cevaplamaya çalışır. Bilhassa dördüncü argüman merkezli çalışan Cassirer, uyarıcıları algılayan canlıların alıcı dizgesi ile canlıların uyarıcılara tepki gösterdiği etkileyici dizgesinin oluşturduğu işlevsel çevre düşüncesine oldukça çok eğilmiştir. Bu argümana kişisel çalışmalarını da ekleyerek özgün hale getirmiştir. Canlı olarak insan da alıcı ve etkileyici dizgelere sahiptir. Duyu organlarıyla içerisinde bulunduğu ortamdan uyarıcıları alan insan, söz konusu uyarıcılara diğer canlılar gibi tepki verir. Hayvan ile insanın işlevsel çevreleri oran olarak birbirlerinden farklıdır. İnsan işlevsel çevre açısından hayvana göre daha geniş bir ortama sahiptir. Cassirer, insanı hayvandan ayıran ve insana özgü olan bir başka dizgenin varlığından söz eder. Bu dizgeden dolayı insan zamanla hayvandan ve doğal çevresinden farklılaşır. Cassirer'in sözünü ettiği dizge, simgesel dizgedir. Hayvandaki etkileyici dizge ile insanınki doğal ve içgüdüsel olma özellikleri dolayısıyla benzer olabilir. Fakat insana ait simgesel dizgede uyarıcılara bir cevap verme şekli söz konusudur. Bu durum hayvana ait tepkilerden ayrıdır. İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özelliklerden biri de onun simgesel dizgeye sahip olmasıdır. Her iki dizge de uyarıcılara cevap verme ve değiştirebilme gücü vardır. Etkileyici dizgeden farklı olarak simgesel dizge insanın anlama yeteneğidir. Bu dizgeyle insan aynı zamanda anlamın da anlamına sahiptir. Simgesel dizge bu özelliklerinden dolayı düşünseldir, biyolojik olma özelliği yoktur (Cassirer, 1980: 33). Cassirer ortaya koyduğu bu üçüncü dizgeyi şöyle ifade eder:

Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dizgeler yanında, insanda simgesel dizge olarak betimleyebileceğimiz bir üçüncü halka buluyoruz. Bu yeni halka, insan yaşamının tümünü değiştirir. Öteki hayvanlarla karşılaştırıldığında insan yalnız daha geniş bir gerçeklik içinde değil, gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşar. Organik tepkilerle insan yanıtları arasında yanlış anlamaya yer vermeyen bir ayırım vardır. Organik tepkide bir dış uyarıcıya doğrudan doğruya ve hemen yanıt verilir; ikinci durumda ise yanıt geciktirilir. Yavaş ve karmaşık bir düşünce süreci yanıtı kesintiye uğratarak geciktirir (Cassirer, 1980: 33).

Cassirer insanın düşünen bir hayvan olarak gören önceki filozofların amaçlarının, insanın doğal yönlerini deneysel olarak inceleyip değerlendirmek olmadığını söyler. Cassirer'a göre, insanı düşünen bir hayvan olarak değerlendiren düşünürler bu tanımı temel bir ahlaki buyruğu ortaya koymak için yapmışlardı. Düşünürümüz aklın, insanın kültürel anlamda yaşam şekillerinin çeşitlilik arz eden durumlarını anlayabilmemiz için uygun bir terim olmadığını savunur. Dolayısıyla Cassirer, insanın düşünen bir hayvan değil, simgesel bir hayvan olduğunu belirtir. O bu tanımın, insanın diğer canlılardan ayrılan niteliğini belirterek, kültüre uzanan yolu anlamamızı sağlayacağını belirtir (Cassirer, 1980: 33-34).

Cassirer'a göre insanın doğal olarak sahip olduğu simgesel dizge, mecburen öteki canlı varlıklardan ve içinde bulunduğu çevreden ayrışmasına neden olur. Sahip olduğu bu simgesel dizge sayesinde insan doğal çevresinin yanı sıra kendisinin oluşturduğu simgesel ortamı inşa eder. Bu simgesel ortam insan edimi olan kültürdür. Kültürün gelişiminin takibi de doğal olarak simgesel ortamın gelişimi ve değişimi izlenerek yapılır (Cassirer, 1980: 34).

Cassirer Aristoteles'in insanı değerlendirirken ortaya koyduğu düşüncelere de birtakım eleştiriler getirir. Cassirer'a göre Aristoteles, ideal olan dünyanın tanımını, biyolog vasfı ile biyoloji penceresinden bir değerlendirmeye yapar. Aristoteles aynı zamanda bilgi alanını da yaşam terimleriyle ortaya koymaktadır. Cassirer Aristoteles'in söz konusu iki alan için de benzer şekilde kopmaz bir süreklilik arz ettiği görüşünün altını çizer. O aynı zamanda, Aristoteles'in doğada ve insanın bilgisinin oluşumundaki benzerlik üzerine, her iki alanda da daha yüksek olan biçimlerin daha aşağı olan biçimlerden doğduğu yorumunda bulunduğunu söyler. Bu yoruma göre, algı, imgelem, us, bellek ve duyular birbirlerine ortak bir bağ ile bağlıdır. Aristoteles bu durumu organik yaşam içerisinde tüm biçimlerce (bitkiler, hayvanlar, insanlar) paylaşılıp, mükemmel haline insanda ulaşan ortak temel etkinliğin, sadece farklı aşama ve anlatımları olarak görür (Cassirer, 1980: 14). Aristoteles'in bu görüşlerini Cassirer, şu sözlerle eleştirir:

Eğer bu dirimbilimsel (biyolojik) görüşü benimseyecek olsaydık, insan bilgisinin ilk basamaklarının yalnızca dış dünya ile uğraşacağını da benimsememiz gerekecekti. İnsan bütün dolaysız gereksinimleri ve kullanımsal çıkarları için fiziksel çevresine bağımlıdır. Kendisini çevresindeki dünyanın koşullarına sürekli olarak uyarlayamazsa yaşayamaz. İnsanın düşünsel ve kültürel yaşamına doğru atılan ilk adımlar yakın çevresine bir tür düşünsel uyumunu kapsayan edimler olarak betimlenebilir (1980: 14).

Ancak Cassirer, insan kültürünün gelişip ilerlemesi ile insan yaşamına dair karşıt bir eğilimin ortaya çıktığını belirtir. Cassirer bu karşıtlığı, insan bilinçliliğiyle alakalı başlangıçtaki düşüncelerde bu dışadönük görüşe dâhil olup onun tamamlayıcısı olan, içe dönük bir yaşam görüşünü bulacağımız şekilde dile getirir. İnsan kültürünün gelişim seyri içerisinde ilerledikçe, söz konusu içedönük görüşün daha fazla belirginleştiğine vurgu yapan Cassirer, insanın doğal merakının zamanla yön değiştirdiğini belirtir. Cassirer söz ettiği gelişimi, insanın kültürel hayatının neredeyse bütün biçimlerinde görebileceğimizi vurgular (Cassirer, 1980: 14).

Cassirer'a göre ilk mitolojik açıklamalarda, ilkel bir kozmolojiyle beraber mutlaka ilkel bir de insan bilimiyle karşılaşırız. Düşünürümüz, evrenin oluşumu ve dünyanın başlangıcı meselesinin, insanın başlangıcı meselesiyle ayrılmaz bir bütünlük oluşturarak birbirlerine karıştığını söyler. Cassirer işte tam da burada “insan nedir?” sorusuna yepyeni ve dolaylı bir tanım getirir. Cassirer'ın insana dair bu yeni tanımı şöyledir:

İnsanın sürekli olarak kendisini araştıran bir yaratık, varoluşunun her anında varoluşunun koşullarını incelemesi ve denetlemesi gereken bir yaratık olduğu öne sürülüyor. İnsan yaşamının gerçek değeri bu dikkatli denetlemede, bu insan yaşamına karşı olan eleştirel tutumda bulunur. Sokrates, Savunma'sında “araştırılmamış, eleştirilmemiş bir yaşam, yaşanmaya değer” diyor. Sokrates'in düşüncesini, onun insanı kendisine ussal bir soru sorulduğunda ussal bir yanıt verebilen varlık olarak tanımladığını söyleyerek özetleyebiliriz. İnsanın gerek bilgisi gerekse ahlaklılığı, bu çerçeve içinde kavranabilir. İnsan, bu temel yetisi, yani kendine ve başkalarına yanıt verebilme yetisi ile sorumlu bir varlık, bir ahlaksal özne olur (Cassirer, 1980: 14).

Cassirer'a göre kültür her ne kadar değişkenlik ve çeşitlilik gösterse de aslında kendi içyapısında ayrılmaz bir bütünlük oluşturur.

## 2.4.2. Cassirer’de İnsanın Kültürel Boyutu

Kültür felsefesinin başlangıcı konusunda Cassirer kendisine gelene kadar gelişme gösteren akımları araştırıp anlamaya çalışmıştır. O bu anlama çabası içerisinde Descartes’ın yaptığı *res cogitan* ve *res extensa* ayırımını inceler (Cassirer, 2005b: 28-30). Bu ayırımı göre -bu konuya “Descartes’ın İnsan Tasavvuru” başlığı altında daha ayrıntılı değinmiştik-, yer kaplayan, boyutlu, zaman-mekân koordinatları içerisinde yer alır ve o bir makinadır. İnsanın bedeni *res extensayken*, ruhu ise *res cogitanstır*. Bu durumda insan farklı iki dünyanın birleşim yerinde yer almaktadır. Fakat kuşkusuz kültüre ait ürünler *res cogitans* içerisinde değerlendirilir. Bu durum ortaya bazı sorular çıkartır. Örneğin, kültür veya ürünleri, insana ait özgür, özgün üretimler midir? Yahut kültür ve ürünlerini doğayı ya da *res extasayı* açıklarken yaptığımız gibi, rasyonel, matematiksel ve nesnel bir şekilde açıklamamız mümkün müdür? Doğadaki gibi, kültür alanında da mekanizm ya da determinizmden söz edilebilir mi? Oldukça kapsamlı cevap ve gayret gerektiren bu sorular aynı zamanda kültür felsefesinin temellerini oluşturmaktadır. Önceleri Descartes’ın düşüncelerinden yola çıkılarak sorulan bu soruları modern dönem filozofları rasyonalist bir mekanizm anlayışı ile değerlendirerek, kültürü doğanın dışında özgür bir saha olarak ele almazlar. Modern dönem filozoflarına göre kültür, doğa ile bağlantılı olarak anlaşılır. Fakat kültürün doğadan ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizen ve kültürün önemine ve önceliğine vurgu yapan bazı düşünürler (Giambattista Vico gibi) vardır (Özlem,1986: 143-145). Fakat Cassirer’a göre modern dönem düşünürleri kültür ve tarihin kökenine inerken determinizmin tuzaklarından kurtulamamışlardır. Özellikle Spengler, pozitivistler ve Hegel, kültürü temellendirirken insanın özgür üretimi yerine bir çeşit kaderciliği kabullenmişlerdir. (Cassirer, 2005b: 172-175). Dolayısıyla Cassirer kültürün ortaya çıkışını doğanın mekanik yapısına endeksli olarak yaşam süren bir canlıya bağlamak yerine, kültürü özgür, iradeli bir varlığa bağlar. Kültürün çeşitliliğini anlayabilmek için, öncelikle özgür ve irade sahibi olan insanın, yapıp-eden, bir şeyler ortaya koyan bir varlık olduğu kabullenilmelidir (Cassirer, 2005b: 178). Cassirer bu durumu şöyle açıklar:

İnsan hiç de bir dış etkenler topluluğu içinde edilgin ve belirlenmiş değildir; hatta tersine o, bu dış etkenler topluluğunu denetimi altına alır; o, bu dış etkenler topluluğuna, en sonunda bizzat düşünen, hisseden, istenç sahibi özne olarak kendisinden köklendirdiği belli bir biçim verir (Cassirer, 2005b: 178).

Kültür açısından insanın özgürlüğü avantaj yerine dezavantaj oluşturur. Çünkü insanın özgür olarak oluşturduğu kültür, yelpazesi oldukça geniş bir alan oluşturacaktır. Dolayısıyla determinist bir yaklaşımla incelenmediği zaman meydana gelecek belirsiz durum, kültür hakkında net bir açıklama ve tanıma ulaşmamızı zorlaştıracaktır. Bu doğrultuda kültür tözsel olarak açıklanıp, kültüre dair politikalar geliştirmek manasız olacaktır. Söz konusu tespitlerin önemine vurgu yapan Cassirer, bu durumun, kültürün fonksiyonunu zayıflatacağını düşünür (Cassirer, 1986: 191).

Cassirer'e göre, birey olarak sürdürdüğümüz hayatımız içerisinde rastladığımız durumlar oldukça çeşitli, son derece karışık ve çatışkılıdır. İnsan bu durumlardan birtakım zorluklara katlanarak kurtulur. İnsanın birey olarak sürdürdüğü hayat üzerinden değil de toplumsal bir varlık olarak, toplum hayatı üzerinden bir değerlendirilmesinin yapılması gerekir (Cassirer, 1980: 67). Cassirer insanın toplumsal boyutu ile ilgili değerlendirmeyi Aristoteles'e getirdiği eleştiriyi yapar. O, Aristoteles'in insanın toplumsal olmasıyla ilgili yaptığı tanımı kapsamlı bulmaz. Çünkü Cassirer'a göre insanın toplumsal bir hayvan oluşu, bizi ancak genel anlamda bir kavrama ulaştırır. Ulaşılan bu kavram ise bize türsel bir ayırımı vermez. Aristoteles'in söz ettiği toplumsallık insana has, ayıran değildir. İnsana özgü olmayan bu toplumsallık doğal olarak insana ayrıcalık katmaz. Çünkü diğer canlı topluluklarında da benzer bir topluluk oluşturup, iş bölümü ve şaşırtıcı karmaşıklıklara sahip yapılar söz konusudur ve Cassirer, arı ve karıncaların yaşamını buna örnek olarak verir. Fakat Cassirer, insanın toplumsal yaşamının sadece etkinlikler, işbölümü toplumu olmaktan ziyade içerisinde duygu ve düşüncenin barındığı bir toplum olduğunu belirtir (Cassirer, 1980: 208).

Duygu ve düşüncenin oluşturduğu insani toplumsal unsurlar (söylence, dil, sanat, din, bilim vb.) daha yüksek toplum şeklinin oluşması için gerekli şartlardır. Cassirer söz konusu unsurları canlı doğada karşılaşılan toplumsal yaşam şekillerini toplumsal bilinçlilik durumuna çeviren vasıtalar olarak görür. Cassirer'a göre insan toplumsal bilinçliliğe iki edimle ulaşır. Bunlardan birincisi özdeşleştirme, ikincisi ise ayırmaştırma. Ayrıca Cassirer insanın bireyselliğinin bilincine ulaşabilmesi için toplumsal ortamda bulunması gerektiğini belirtir. İnsanın kendini bulması için toplumsal yaşam şarttır. Cassirer'a göre insanın içinde bulunduğu dış çevre, toplumsal ortam yalnızca dış belirleyici güç değildir. Cassirer insanın da hayvan gibi toplum kurallarına uyma zorunluluğunun olduğundan söz eder. O bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

Hayvanlar gibi insan da toplumun kurallarına boyun eğer; ama onun, buna ek olarak toplumsal yaşamın biçimlerini oluşturmada ve değiştirmede etkin bir payı ve etkin bir gücü vardır. Böylesine bir etkinlik insan toplumunun ilk evrelerinde henüz algılanabilecek kadar belirgin değildir. Bu evrelerde o, minimum düzeydedir. Ama toplumsal yapı geliştikçe bu özellik gittikçe daha bir açıklık ve önem kazanır. Bu yavaş gelişme insan kültürünün hemen hemen tüm biçimleri içinde izlenebilir (Cassirer, 1980: 208).

Cassirer aynı zamanda, hayvan topluluklarında görülen faaliyetlerin çoğunun, insan faaliyetleriyle eşit olduğunu ve bu durumun gitgide kimi bakımlardan daha üst seviyeye ulaştığının bilinen gerçeklerden olduğunu söyler. Bu duruma örnek olarak da arıların petek yapımını verir. Cassirer bunu şöyle açıklar: “Arıların peteklerini kurarlarken tıpkı yetkin bir geometri bilgini gibi en kesin ve en doğru şekilde davrandıkları çok kez belirtilmiştir. Böyle bir etkinlik çok karmaşık bir eşgüdüm ve işbirliği dizgesini gerektirir” (Cassirer, 1980, s. 208). Fakat bazı hayvanlardaki bu üstün yeteneklerde, hiçbir şekilde ayrışma görülmediğinin altını çizen Cassirer, bu faaliyetlerin aynı şekilde ve de değişmez prensiplere göre üretildiğini belirtir. Hayvanların içerisinde bulunduğu bu değişmez prensipli düzende, onların bireysel tercihleri veya yeteneklerini ortaya çıkarmaları için özgürlük tanınmaz. Belirli bir bireysel yaşamın ilk izlerine yalnız hayvansal yaşamın sadece üst aşamalarında rastlayabiliriz.

Sonuç olarak, canlılar arasında yalnızca insana özgü olan bireysel olarak özgür gelişim, insanı hayvanlardan ayıran en önemli özelliklerden biridir. İnsan bu özgür gelişim sayesinde bir takım toplumsal unsurlar geliştirir. Söz konusu unsurlar temelinde de insan, toplumsal mevcut -insanın içinde doğup büyüdüğü- değerlerle yoğrulur. Bu değerler kültürü oluşturur. Cassirer’e göre ise kültür “insan nedir?” sorusuna vereceğimiz cevapla ortaya çıkacak bir tanıma sahiptir. Cassirer insanı ise, doğal olarak onda bulunan simgesel dizge sayesinde, semboller aracılığı ile üretim yapan, düşünen bir canlı olarak tanımlar. Dolayısıyla o kültürü de insanın yapıp ettiği (üretim) sembollerin bir örüntüsü olarak görür.

### 3. ÇAĞDAŞ BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN VARLIĞI SORUNU

Yukarıdaki bölümde gösterdiğimiz gibi insanı tanımlamaya çalışan en önemli felsefi kuramlar, genellikle insanın akli yetenekleri ve bunlara dayanarak üretilen bilgi, semboller ve değerler gibi hususlar üzerinde odaklanmıştır. Kültür kapsamına dâhil edilen söz konusu unsurlar aynı zamanda çağdaş biyoloji ve biyoloji felsefesinin yoğun bir ilgi odağında bulunmaktadır. Araştırmamızın amacı doğrultusunda bu bölümde özellikle çağdaş biyoloji felsefesinin insanın biyolojik ve kültürel boyutları arasındaki etkileşimini nasıl açıkladığını inceleyeceğiz. Bunun için biyoloji felsefesinde kültürün işlevi ve ortaya çıkış sebepleri, ahlakın doğası ve gelişme koşulları, bilginin biyoloji alanındaki ve insan yaşamındaki rolü gibi konuları üç ayrı alt bölüm şeklinde ele alacağız. Söz konusu konularla ilişkili açıklamalar genellikle evrimsel biyoloji anlayışı çerçevesinde yapıldığı için anlatıma başlamadan önce biyoloji felsefesinin gelişmesinde önemli bir rol oynayan evrim kuramının teorik esaslarına yer vermenin faydalı olduğunu düşünüyoruz.

#### 3.1. Biyoloji Felsefesindeki İnsan Tasvirinin Teorik Dayanakları

Biyoloji felsefesinin gelişmesini etkileyen başlıca düşünürler arasında Charles Darwin (1809-1882) ve Herbert Spencer (1820-1903), yer almaktadır. Charles Darwin ortaya koyduğu Evrim Kuramı ile 19. yy.'nın son dönemlerinde Avrupa'da gerek kültür anlamında gerek toplumsal olarak büyük etki yaratmıştır. Darwin "Türlerin Kökeni (1859)" adlı eserinde, evrimin öncelikle canlı varlıkların ortaya çıkışı ve yaşam süreci içerisindeki gelişimlerinin yalnızca doğa kanunları ile izah edilebileceğini ortaya koymuştur. Darwin'in evrim kuramı özellikle insanın biyolojik kökenini açıklamakta yeni bir görüş ortaya koyduğu için toplumda çok büyük bir etki ve tepki yaratmıştır. Bu etki ve tepki özellikle biyoloji, inanç ve toplumsal değerler alanında olmuştur. Kuram, insanın evrimsel süreçte diğer canlılarla ortak bir kökene sahip olduğunu ve doğal seçilimin etkisiyle zamanla değişen özellikler kazandığını öne sürmektedir. Darwin'in düşünceleri, insanın evrimsel geçmişi anlamak için yeni bir çerçeve oluşturmuş ve felsefe, antropoloji ve biyoloji gibi birçok alanda derin tartışmalara yol açmıştır.

Herbert Spencer 19. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biriydi ve "evrim" kavramını popülerleştirmesiyle tanınır, öyle ki Darwin'den önce bu terimi kullandığı bilinir. Ancak Spencer'ın evrim anlayışı, Darwin'inkinden bazı önemli noktalarda ayrılıyordu. Spencer,

evrimi sadece biyolojik bir süreç olarak değil, evrensel bir ilke olarak görüyordu. Ona göre, evrim, yıldızlardan toplumlara, organizmalardan dillere kadar her şeyin gelişimini açıklayan bir güçtü. Spencer ahlakın evrimsel kökenleri ve toplumsal normların oluşumu üzerine yapılan tartışmalara da önemli katkılar sağlamıştır. Spencer (1855) “Psikolojinin İlkeleri” adlı eserinde, atalarımızın deneyimlerinin zihinlerimize işlenmiş olduğunu ve bu sayede hem önsel bilgiye hem de deneyime dayalı bilgiye sahip olduğumuzu dile getirir (Spencer, 2016: 196). Sencer’in bu bağlamda geliştirdiği *kullanımcı kalıtım (user inheritance)* kavramı bireylerin yaşamları boyunca edindikleri özelliklerin yavrularına aktarılabilceği fikrine dayanır. Bu fikir, modern genetik araştırmaların sonuçlarıyla desteklenmesi de Darwin’in düşüncelerinin şekillenmesini etkilemiştir<sup>2</sup>. Darwin’in kültürel evrim ve ahlakın evrimi hakkındaki görüşleri, Spencer ile önemli paralellikler gösterir. Her iki düşünür de kullanımcı kalıtımın biyolojik ve kültürel evrimde rol oynadığını savunmuştur.

Bu bölümde, Charles Darwin’in evrim kuramı ile ilgili düşüncelerinin insan varlığına nasıl yeni bir bakış açısı kazandırdığını inceleyeceğiz.

### **3.1.1. Darwin’in Evrim Kuramının Esasları**

Darwin’in evrim kuramına göre türlerin dönüşümü, nesilden nesile bireyde oluşan değişimlerden dolayı meydana gelir ve Darwin bu durumu doğal seçilim dediği bir ilke ile açıklar. Bütün canlı varlıklar değişken popülasyonlardan oluşur, evrim de organizmaların bu varlıklarında ortaya çıkan değişime göre şekil almaktadır. Yani evrim, esasında popülasyondaki canlı varlıkların kuşaklar boyu dönüşmesi ile meydana gelen süreçtir. Söz konusu dönüşüm aşamasında bütün canlılar hayatta kalabilmek ve yaşamlarını devam ettirebilmek için, öncelikle içerisinde buldukları çevre şartlarıyla beraber öteki canlılarla bir rekabet halindedir. Bu rekabette başarılı olanlar bir başka ifadeyle uyum (adaptasyon) gösterenler varlıklarını sürdürerek belli bir türün taşıyıcı ve temsilcisi konumunda olurlar.

Darwin’in evrim kuramı bazı ana ilkelerden meydana gelmektedir. Bu ilkelerin birincisi *varolma savaşıdır (struggle for being)*. Varolma savaşı, bir canlının hayatını devam ettirmek

---

<sup>2</sup> Darwin, “İnsanın Türeyişi” adlı eserinde, Spencer’in ahlakın evrimi hakkındaki görüşlerini övgüyle anmıştır. Bu aktarım, kullanımcı kalıtım yoluyla gerçekleşmiş ve ahlaki sezgilerimizi şekillendirmiştir (Darwin, 1975: 169-170). Darwin, Spencer’in bu görüşlerini destekleyerek, ahlakın evriminde de kültürel evrimsel süreçlerin rol oynadığını savunmuştur. Ahlaki davranışlar, toplumsal yaşamın bir gereği olarak ortaya çıkmış ve zamanla doğal seçilim ve kültürel aktarım yoluyla şekillenmiştir

ve üreme yoluyla türünü sürdürebilmek için dış ortamdaki şartlara -rekabet içerisinde bulunduğu diğerlerine rağmen- ve yaşama adapte olma gayretini ifade eder. Varolma savaşında birçok etken mevcuttur. Bunlardan coğrafya, besin, iklim koşulları ve eş seçimi oldukça önemlidir (Darwin, 1976: 66). Varolma savaşı neticesinde uyum gösterilmesi ise evrim kuramının diğer bir ilkesi olan adaptasyonu ortaya çıkaracaktır. Adaptasyon, bireyin dış ortam koşullarına uyumlu bir yaşam sürmesinin sonucu olarak neslinin devamını sağlamasıdır. Bireyin adaptasyonunu sağlayan niteliklerinin korunmasına ise doğal seçilim denir. Seçilim burada varolma savaşında başarı elde edenlerin başarısız olanlara karşın yaşamını sürdürmesi anlamında kullanılır (Darwin, 1976: 407-412).

Darwin'in evrim kuramı içerisinde yer alan öteki ilke ise cinsel seçilim ilkesidir. Cinsel seçilim, tür içerisinde erkek cinsin çekişmesini ve çekişmenin sonucunda dişi cinsin seçimini ifade eden süreçtir. Bir başka ifadeyle, yaşam savaşı içerisinde neslini devam ettirmek için üreme arzusundaki eriller, bir rekabet ortamına girerler ve dişinin tercihini etkileme mücadelesi verirler. Dişi tarafından tercih edilmek için rekabete giren erillerde salgı bezleri, ses gibi yapısal ve cesaret, mücadelecilik gibi içgüdüsel adaptasyonlar oluşmakta ve böylece cinsel seçilime uğrayan bireyler yaşam savaşında avantaja sahip olduklarından doğal seçilim tarafından ayıklanırlar.

Doğal seçilim, doğaya adapte olmada en uygun niteliklere sahip canlıların, söz konusu niteliklere sahip olmayan öteki canlılara nazaran hayatta kalma ve üreme talihlerinin daha fazla olması ve neticede neslini devam ettirerek bu niteliklerini gelecek nesillere iletebilmeleri ile ilerleyen bir sistemdir. Seçilim, bireylerde değişimin eğer faydalı ise muhafaza edilmesinin veya birikiminin ifadesidir (Darwin, 1976: 49). Darwin bu durumu şöyle açıklar:

Türlerin doğal seçilimiyle değişikliğe uğramasında ayıklanma (isolation) da önemli bir öğedir. Sınırlanmış ya da yalıtılmış bir alan pek geniş değilse, oradaki organik ve inorganik yaşam koşulları genellikle hemen hemen bir biçim olacaktır; bundan ötürü, doğal seçilim aynı türün değişen bireylerinin hepsini aynı tarzda değişikliğe uğratmaya yönelecektir (Darwin, 1976: 97).

Bir başka ifadeyle, doğal seçilim Darwin'e göre evrensel yaşam savaşının neticesi olarak tanımlanabilir. Temel olarak ise 'doğal seçilim', canlı varlıkların doğada dağılımına dair bütün olguları, doğanın ekonomisini, doğadaki bolluğu ve kıtlığı, nesillerin çeşitlilikleri,

değişimleri ve yok olmalarını kavramamızı sağlayan ana ölçüttür. Darwin doğal seçilimi hayatın ana sistemi olarak inceler. Onun bu düşüncesi seçilimi bireylerin çeşitlerini, türlerini ve cinslerini meydana getiren bir ilke şeklinde ileri sürmesi ile de açığa çıkar. Çünkü doğal seçim, belirlenip tanımlanmış çeşitler şeklinde ortaya çıkan türler ve türlerin oluşturduğu cinslerin meydana gelişi, bu türlerin farklılıkları ve en detaylı değişimi bile eğer faydalı ise bu değişim korunarak gerçekleşir (Darwin, 1976: 44-49).

Darwin, doğal seçimde en zorlu savaşın türdeş bireyler arasında meydana geldiğini savunur. Ona göre bu durumun nedeni, benzer türde bireylerin hem yapısal hem de alışkanlıklar olarak benzer olduklarından, girişecekleri bir yarış, benzer olmayan cinslerin türlerinin girişecekleri bir rekabetten çok daha çetin olacaktır. Bir türün ebeveynlerince üretilen, sayı olarak daha çok olan yavruların arasından yalnızca erişkinliğe ulaşmayı ve üremeyi devam ettirenleri hayatta kalacaktır. Hayatta kalanlar hayatlarını devam ettirmelerini ve üremelerini sağlayan kalıtsal niteliklerini sonraki kuşaklara ileterek, bu niteliklerin popülasyonda rastlanma aralığını arttıracaklardır. Nihayet tür içerisinde söz konusu kalıtsal özelliğe sahip bireyler bu özelliğe sahip olmayan bireylere oranla soylarını devam ettirme ve üreme konularında başarı göstereceklerdir.

### **3.1.2. Evrim Kuramı Çerçevesinde Toplumsal Süreçlerin Açıklaması**

Bireysel hayatta kalma mücadelesi, Darwin'in dikkatini toplumsal düzeyde ortaya çıkan ahlaklılık kavramına çekmiştir. Topluluk olarak hep beraber yaşamaya imkân sağlayan ve bu nedenle yapılan özgecil tavırlar bütüncül olarak ahlaklılık kavramı kapsamında değerlendirilebilir. Ahlaklılık, birlikte yaşamamız için her birimizi bir diğerine karşı sorumlu tutan bir sistemdir. Darwin ahlaklılığı doğallık yönünden açıklar. Fakat ilk etapta ahlaklılık, bireyin hayatını devam ettirme isteğinin başarıya ulaşan neticesi olan “doğal seçim” ile çatışmaktadır. Bu belirgin çelişkiye rağmen, yararlı bireysel farklılıkların doğal seçim yoluyla korunduğunu ve sonraki nesillere aktarıldığını ifade eder. Fakat topluluk içerisinde bireyin, seçim açısından birey için kötü sonuca sebep olacak nitelikte yaptığı anlaşma ve yardımlaşma, bu durumun net olarak çelişki doğurduğunu göstermiştir. Bundan dolayı Darwin, topluluk şeklinde yaşamda, bireysel düzeyde gerçekleşen seçilimiyle bütünlük arz eden, daha üst derecede gerçekleşen bir seçim şekli düşünür. Darwin bu durumu şöyle ifade eder: “Uygar uluslarda, yükselmiş bir ahlâk düzeyi ve gereğince iyi insanların çoğalmasa ile ilgili olarak, görünüşe göre, doğal seçilimin etkisi az olmaktadır” (Darwin, 1975, s. 189).

Birey düzeyinde ortaya çıkan doğal seçim ile ahlaklılık arasındaki çelişkiyi şöyle açıklamak mümkündür: Toplumsal içgüdünün, ahlaklılık fiillerini yapanlardan ziyade söz konusu fiillerle muhatap durumundakine faydası olur. “Doğal seçim” ise bireyleri, diğer bireyler için değil, sadece kendileri için faydalı olan niteliklerinden dolayı korumaktadır (Darwin, 1976: 24).

Bu durumu açıklığa kavuşturmak ve Darwin’in doğal seçimiyle ilgili diğer bir tanımını yapabilmek için ilk önce, doğal seçilimin içgüdüleri koruması konusuna değinmemiz gerekir. Bu konuda Darwin “doğal seçim” ile daha karmaşık yapıya sahip olan içgüdülerin, daha sade içgüdüler arasından ağır ağır ve aşama aşama birikerek elde edildiğini söyler. Darwin bu çelişkiyi herhangi bir toplulukta yaşayan bireyde seçilen içgüdülerin, toplumun yararı dışında mümkün olmadığını iddia ederek ortadan kaldırmaya çalışır (Darwin, 1976: 236-237). O bu durumu şu cümlelerle açıklar:

Doğal seçim yavrunun yapısını ana-baba ile ve ana-babanınkini yavru ile ilişkili olarak değişikliğe uğratabilir. Ve toplumsal hayvanlarda, seçilmiş bir değişiklik toplumun çıkarınıysa, her bireyin yapısını toplumun yararına uyarlar. Doğal seçilimin yapamayacağı şey, bir türün yapısını başka bir türün esenliği için biraz yararlı olan bir biçimde değişikliğe uğratmaktır (Darwin, 1976: 83).

Dolayısıyla doğal seçim esasında bireye ait yararlı nitelikleri muhafaza ederek sonraki nesillere aktarma yoluyla gerçekleşiyor olsa da bireydeki söz konusu faydalı niteliklerin içeriği bireyi aşan niteliktedir. Bireyin bu faydalı yanının kriteri, öteki bireylere sağlanan fayda ile toplumun genelini kapsayan bir avantaja dönüşmesidir. İnsan nitekim çok eski dönemlerden bu yana doğal seçilime uğramıştır. Tersine bir durumda, insan şu anki sahip olduğu aşamaya ne şekilde ulaştı sorusuna yanıt vermek mümkün olamayabilirdi (Darwin, 1975: 67). Fakat gelişmiş bir toplum yaşamı ile bireyin yaşam savaşının neticesinde doğal seçilimin tesiri geride kalacaktır.

Konuşma yetisi kazanıldıktan ve topluluğun istekleri dile getirilebildikten sonra, her üyenin kamu yararına nasıl davranması gerektiği konusundaki ortak kanı, elbette olağanüstü etkili bir davranış kılavuzu olur. Ancak, kamuoyuna ne kadar büyük önem verirsek verelim, soydaşlarımızın övgüsüne ya da yergisine duyduğumuz saygının duygudaşlığa dayandığı unutulmamalıdır (Darwin, 1975: 136).

Bir başka ifade ile Darwin’e göre topluluk içindeki bireylerin sahip oldukları içgüdüleri, yapısal özellikleri veya niteliklerinin doğal seçim yoluyla korunarak daha sonra kalıtım

yolu ile de ileriki nesillere aktarılması bütün olana uyumlu hareket etmesinin neticesidir. Bu konuda Darwin toplumsal içgüdünün temel sistemi olarak gördüğü empatinin (duygudaşlık) oluşturduğu bir alışmışlık olarak özellikle onaylanmayı örnek vermektedir. Dolayısıyla insan aynı türden olan diğer insanların kınaması ile birlikte onaylayıp, takdir etmesine ihtiyaç duyarak yaşar. Darwin bununla ilgili olarak, onaylanmanın yanı sıra itibar, haysiyet duygusuna da yer verir. Ona göre asırlardan beri insanın nesilden nesile ulaştırılmış şekilde diğerinin iyi olması için kendi hayatını gözden çıkarmasının, insanlara ait bu itibar, haysiyet duygusunu kuvvetlendirdiğini ve böylelikle toplumun kalıcılığı için kendi hayatını feda etmenin bugüne kadar muhafaza edilerek ulaştığını belirtmektedir (Darwin, 1975: 160-162). Darwin, ahlak duygusunun kökenleri ve evrimi üzerine yaptığı çalışmalarda, hayvan davranışlarından önemli çıkarımlar elde etmiştir. “İnsanın Türeyişi” adlı eserinde, Brehm’in Habeşistan’da babunlarla ilgili gözlemlerine atıfta bulunarak, hayvanlarda da özgecilik ve fedakârlık gibi ahlaki davranışların izlerini görebileceğimizi savunur (Darwin, 1975: 113). Darwin’in aktardığı gözlemde, genç bir babunu korumak için tehlikeye atılan yaşlı erkek babun, altruistik ve toplumsal sorumluluk gibi ahlaki değerlerin hayvanlarda da var olabileceğini göstermektedir. Ancak, Darwin’e göre, hayvanların ahlaki davranışları, insanlarda görülen ahlaki duygu ve vicdanla aynı seviyede değildir. Bunun nedeni, hayvanların insanlara özgü yüksek entelektüel güçlere sahip olmamasıdır.

Darwin’e göre, ahlakın ortaya çıkışında toplumsal bir etkiye sahip olan vicdan duygusu son derece önemlidir. Darwin vicdanı, bireyi diğer bireye karşı harekete geçiren temel bir duygu olarak tanımlar. “İnsanın bütün özelliklerinin en soylusudur; insanın, bir soydaşı uğruna, gözünü kırpmadan canını vermeyi göze almasına yol açar ya da derin hak ya da ödev duygusu ile insanı büyük bir dava uğruna düpedüz can vermeye götürür” (Darwin, 1975, s. 134). Birey vicdan vesilesiyle herkesin iyiliğini düşünüp, içerisinde bulunduğu topluluğun diğer bireylerine karşı sorumluluk duygusu duymaya başlamıştır. Bu içses aracılığıyla insan, yaşadığı toplumun ahlak yasalarına bağlanır. Bu bağlanış bireyi, -ötekini önceler bir davranışla- kendisinden daha güçsüze yardım etmeye sevk etmekte ve eğer böyle davranmazsa birey vicdanı -içses- sebebiyle suçluluk duymaktadır (Darwin, 1975: 136, 137).

Darwin, vicdanı açığa çıkaran aşamaları ise bellek, dil yeteneği, toplumsal içgüdü ve alışkanlıkları temel alarak açıklar. Ancak söz konusu yetiler de evrimsel gelişmeye bağlıdır. Darwin, özellikle dilin evrimi üzerine yaptığı değerlendirmelerde, kültürel özelliklerin de

tıpkı biyolojik özellikler gibi, bir tür doğal seçim sürecinden geçtiğini öne sürmüştür (Darwin, 1975: 117-118). Darwin, dildeki kelimelerin ve gramer yapılarının sürekli bir rekabet halinde olduğunu ve daha kullanışlı ve etkili olanların zamanla yaygınlaştığını belirtmiştir. Bu süreç, Darwin'e göre, doğal seçilimin ta kendisidir (Darwin, 1975: 97).

Darwin'in doğal seçim kavramının sadece biyolojik organizmalar için değil, aynı zamanda kültürel öğeler için de geçerli olduğu görüşü, kültürel evrim teorisi ile önemli bir bağlantı noktası oluşturur. Darwin'in görüşleri, modern kültürel evrim teorileri ile tam olarak örtüşmezse bile, kültürel evrimi anlamak için önemli bir altyapı oluşturur.

### **3.2. Kültürel Evrim Teorilerine göre İnsan**

Çağdaş biyoloji felsefesinde kültürün ortaya çıkışıyla ve gelişmesiyle ilişkili çeşitli kuramlar geliştirilip tartışılmaktadır. Araştırma konumuzla doğrudan ilişkili olan söz konusu kuramların temel iddialarını aşağıdaki sorular doğrultusunda incelemeye çalışacağız: Kültürün gelişmesi biyolojik evrimle aynı kurallara göre mi gerçekleşir? Kültür, biyolojiden nitelik olarak farklı mıdır? Kültür, biyolojik evrimin yeni bir evresi midir?

#### **3.2.1. İnsanı Açıklamada İki Perspektif: Kültürel Evrim Teorisi ve Evrimsel Psikoloji**

Çağdaş biyoloji felsefesi tartışmalarında insan varlığını belirleyen unsurları ve davranışları açıklayan birkaç yaklaşım vardır. Bunlar arasında özellikle kültürel evrim teorileri ve evrimsel psikoloji yaklaşımları dikkate değerdir. İnsan davranışları, biyolojik ve kültürel etmenlerin karmaşık etkileşimi sonucu şekillenir. Evrimsel psikoloji, insan davranışlarını evrimsel süreçler bağlamında açıklamaya çalışırken, genellikle kültürel etmenlerin önemini göz ardı etme eğilimindedir. Oysa gelenekler, değerler, inanç sistemleri ve sosyal normlar, bireylerin davranışlarını etkileyen güçlü kültürel faktörlerdir. Dolayısıyla, insan davranışlarını anlamaya çalışırken, sadece genlerin değil, kültürel evrimin rolünü de göz önünde bulundurmak gerekir. Örneğin, evrimsel psikologların sıklıkla odaklandığı çiftleşme stratejileri, kültürel normlar ve değerler tarafından büyük ölçüde etkilenir. Evlilik anlayışı, partner seçimi kriterleri ve cinsiyet rolleri gibi konular, kültürel bağlamdan bağımsız ele alınamaz. Benzer şekilde, ebeveynlik davranışları da kültürel faktörlerden etkilenir. Çocuk yetiştirme stilleri, eğitim yöntemleri ve aile yapısı, toplumdan topluma büyük farklılıklar gösterir. Evrimsel psikolojinin dar odak noktası da kültürel evrim perspektifinden

değerlendirildiğinde sorgulanabilir. Zira, insan zihni ve davranışlarının karmaşıklığı, sadece çiftleşme, ebeveynlik ve grup yaşamı gibi konulara indirgenemez. Kültür, sanat, dil, teknoloji ve ahlak gibi alanlar da insan deneyiminin önemli parçalarıdır ve bunların evrimi de dikkate alınmalıdır (Garvey, 2020: 223).

Kültürel evrim teorileri ve evrimsel psikoloji, insan davranışlarını evrimsel bir perspektifle ele almalarına rağmen farklı teorik çerçevelere sahiptirler. Evrimsel psikoloji, davranışların altında yatan temel mekanizmanın genetik kalıtım olduğunu savunur ve insan zihninin doğal seçim süreçleri sonucu şekillendiğini kabul eder. Örneğin, David M. Buss tarafından yürütülen bir çalışmada, 37 farklı kültürden gelen katılımcılara eş seçiminde önemli gördükleri özellikler sorulmuştur. Sonuçlar, kadınların ekonomik kaynaklara ve sosyal statüye sahip erkekleri tercih etme eğiliminde olduğunu, erkeklerin ise gençlik ve fiziksel çekiciliğe daha fazla önem verdiğini göstermiştir. Bu bulgular, evrimsel psikologlar tarafından, kadın ve erkeklerin farklı üreme stratejilerine sahip olması ve bu stratejilerin tarihsel süreçte başarılı eş seçimlerini etkilemesi ile açıklanmaktadır (Buss, 1989: 42).

Bunun yanında, kültürel evrim teorileri, kültürel değişimin sadece genetik yatkınlıklarla açıklanamayacağını ve kültürel bilginin kendisinin de evrimsel bir süreç geçirdiğini savunur. Kültürel evrim teorileri, kültürel özelliklerin (inançlar, değerler, teknolojiler) nasıl ortaya çıktığını, yayıldığını ve zamanla değiştiğini inceleyerek, insan davranışlarının karmaşıklığını anlamaya çalışır. Bu yaklaşıma göre, kültürel özellikler, tıpkı genler gibi, varyasyon, kalıtım ve seçim süreçlerine tabi tutulur ve bu süreçler sonucunda kültürel çeşitlilik ve değişim ortaya çıkar.

Kültürel evrim teorisi, evrimsel psikoloji ile yöntemsel benzerlikler taşır. Her iki yaklaşım da öğrenme eğilimlerini, atalarımızın geçmişte karşılaştığı adaptasyon problemlerine karşı geliştirdiği kalıtsal özellikler olarak görür. Ancak, kültürel evrim teorisi, öğrenilen bilgilerin kendisinin de evrimsel süreçlere tabi olduğunu ve bireysel uyum başarısından bağımsız olarak değişebileceğini vurgular. Bu nedenle, kültürel evrim teorisi, insan davranışlarının karmaşıklığını anlamak için daha geniş bir bakış açısı sunar.

### 3.2.2. Kültürel Evrim Konusundaki Günümüz Tartışmaları

Kültürel evrim, insanlık tarihi boyunca biyolojik evrimden farklı ancak onunla etkileşim halinde gelişen bir süreç olarak karşımıza çıkar. Bu bölümde ilk olarak, kültürel ve genetik değişim arasındaki benzerlikler ve farklılıklar incelenecektir. Ardından insan zihninin evrimsel gelişimi ve bu gelişimin kültürel evrimi nasıl şekillendirdiğine değinilecektir. Son olarak kültürel evrimi anlamak için önemli bir çerçeve sunan “mem” kavramı ele alınacaktır.

#### 3.2.2.1. Genetik ve Kültürel Evrimin Birlikte Şekillendirdiği İnsan Davranışları

İnsan davranışlarının ve toplumsal yapılarının anlaşılmasında, genler ve kültür arasındaki dinamik ilişkinin giderek daha fazla vurgulandığı görülmektedir. Bu etkileşim, gen-kültür ortak evrimi olarak adlandırılır ve doğal bilimler, sosyal bilimler için bütüncül bir bakış açısı sunar.

Kültürel çeşitlilik, farklı topluluklar arasında gözlemlenen davranışsal ve kurumsal farklılıkları ifade eder. Bu farklılıklar, genellikle kültürel evrimin bir sonucu olarak görülür. Ancak, genlerin de kültürel çeşitliliğin oluşumunda rol oynadığı düşünülmektedir. Genler, doğrudan belirli bir kültür özelliğine yol açmak yerine, kültürel çeşitliliğin ortaya çıkışını ve yayılımını etkileyen öğrenme süreçlerini şekillendirir (Wilson, 2012: 283). Söz konusu süreçleri açıklamak için fenotipik plastisite (*phenotypic plasticity*) kavramı önemlidir. Fenotipik plastisite, bir genotipin farklı çevresel koşullarda farklı fenotipler üretebilme yeteneğidir. Bu, kültürel özelliklerin de farklı toplumlarda farklı şekillerde ifade edilebileceği anlamına gelir.

İnsan topluluklarında gözlemlenen kültürel çeşitliliğin kökenleri, evrimsel süreçlerle şekillenen iki temel sosyal davranış özelliğine dayanmaktadır. Bunlardan ilki, epigenetik kuralların esneklik derecesidir. Örneğin, giyim tarzı gibi bazı kültürel unsurlar oldukça değişkenken, ensest yasağı gibi diğerleri evrensel bir kabul görür. İkinci özellik ise, bireylerin içinde buldukları toplumdaki diğer bireyleri taklit etme eğilimi, yani kullanım modeline duyarlılık olarak adlandırılan olgudur. Bu iki özellik, kültürel çeşitliliğin oluşumunda kritik bir rol oynar. Bir toplumda epigenetik kuralların esnekliği yüksek ve kullanım modeline duyarlılık yaygınrsa, kültürel özellikler zamanla çeşitlenerek diğer toplumlardan farklılaşır. Bu farklılaşma, toplumlar başlangıçta benzer genetik ve kültürel

özelliklere sahip olsalar bile gerçekleşebilir. Temel etken, epigenetik kuralların bireylere sunduğu seçenekler ve taklit yoluyla bu seçeneklerin yaygınlaşmasıdır. Bu süreç, genler ve kültür arasındaki karşılıklı etkileşimin bir sonucu olarak “gen-kültür ortak evrimi” olarak adlandırılır (Wilson, 2012: 284).

Özetle, gen-kültür ortak evrimi, karmaşık ve ilk bakışta anlaşılması zor bir kavram olsa da insan davranışlarının ve kültürel çeşitliliğin altında yatan mekanizmaları anlamak için hayati önem taşır. Evrim teorisinin rehberliğinde yürütülen araştırmalar ve doğru ölçüm yöntemleriyle, bu karmaşık süreçlerin temel dinamikleri ortaya konabilir.

Kültürel ve genetik süreçler birçok benzerliğe sahiptir. Bu durum kültürel evrim araştırmalarında modelleme yönteminin kullanımını gündeme getirmektedir. Genetik ve kültürel evrim mekanizmaları arasındaki farklılıklara rağmen, popülasyon biyolojisinin matematiksel modellerini kullanarak, kültürel evrimi açıklamanın mümkün ve faydalı olduğu savunulabilir. Söz konusu farklılıklar kültürel değişim modellerine entegre edilebilir ve böylece daha gerçekçi ve kapsamlı modeller elde edilebilir. Kültürel evrim modellerine yönelik bir eleştiri ise, bu modellerin kültürel özellikleri izole edilmiş öğelere indirgemesidir. Örneğin, beş yerine iki çocuk sahibi olmak gibi bir davranış, aslında karmaşık ve birbirine bağlı kültürel unsurlardan soyutlanmış bir özellik olarak ele alınmaktadır. Buradaki endişe, belirli bir özelliği kuramsal analiz için seçerken, ona kültürel anlamını veren bağlamın göz ardı edilmesidir. Ancak, benzer bir sorunun biyolojik evrim çalışmalarında da bulunduğunu belirtmek önemlidir. Örneğin, orak hücre anemisinin popülasyon içerisindeki yaygınlığını anlamak için, bu özelliğin sıtmaya karşı dirençle olan ilişkisini göz ardı etmek mümkün değildir. Hem kültürel hem de biyolojik evrimde, her bir özelliğin diğerlerinden bağımsız olarak geliştiğini düşünmek hatalı bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, kültürel ve biyolojik özelliklerin karmaşık ilişkiler ağı içerisinde anlaşılması gerekmektedir (Sober, 2016: 430-431).

Uzmanların değerlendirmelerine göre, kültürel evrim modellerinin sağladığı önemli avantajlar arasında, kültürel evrim modellerinin kültür ve biyolojiyi tek çatı altında toplaması ve kültür ve biyolojinin kültürel evrime oransal katkılarını kıyaslayabilecek şekilde sunmasıdır. Bu modellerde, kültür ve biyolojinin etkilerini karşılaştırırken zaman boyutu kritik önem taşır. Genellikle kültürel değişimler biyolojik evrimden daha hızlı gerçekleştiği için, kültür, insan davranışları ve özellikleri üzerinde daha güçlü bir belirleyici

faktör olarak karşımıza çıkar. Biyolojik evrimde ise uyumun temel ölçüsü sahip olunan yavru sayısı ve kuşaklardır. Ancak düşünceler ve kültürel özellikler, biyolojik özelliklerden çok daha hızlı bir şekilde yayılma ve çoğalma potansiyeline sahiptir. Bu hızlı yayılma, kültürel evrimin etkilerinin biyolojik doğal seçilimin etkilerini bastırabileceği ve insan evrimini şekillendirebileceği anlamına gelir (Sober, 2016: 433).

Bu noktada, kültür ve biyoloji arasındaki ilişki hakkında yaygın bir yanılgıdan bahsetmek gerekir. Bu yanılgıya göre biyoloji, sosyal bilimlerden daha derin bir disiplin olarak görülür ve biyolojik etkilerin kültürel etkilere her zaman baskın çıkacağı düşünülür (Sober, 2016: 433). Ancak Cavalli-Sforza ve Feldman gibi araştırmacılar, bu görüşün bir kafa karışıklığına dayandığını göstermiştir. Kültürel ve biyolojik seçim süreçleri birbirleriyle etkileşime girer ve hangisinin baskın çıkacağı duruma göre değişir. Kültürel adaptasyon, özellikle çevre koşullarında hızlı ve şiddetli değişiklikler veya diğer bireylerle etkileşimler gibi durumlarda, doğal seçim yoluyla biyolojik adaptasyondan çok daha hızlı olabilir. Bu durum, kültürel etkilerin, belirli durumlarda, biyolojik etkilerden daha belirleyici olabileceğini göstermektedir (Cavalli-Sforza ve Feldman, 1986: 850).

### **3.2.2.2. Kültürel ve Biyolojik Evrim Arasındaki Dinamik Etkileşim: Çapraz Aktarım ve Seçim Süreçleri**

Kültürel evrim, biyolojik evrimle etkileşim içindedir. Kültürel bilgiler, belirli davranışları ve teknolojileri tercih eden bireylerin hayatta kalma ve üreme şansını artırabilir. Bu durum, kültürel evrim ile biyolojik evrim arasında bir geri besleme döngüsü oluşturur. Örneğin, alet kullanma becerisi geliştiren bireyler, bu beceriyi yavrularına öğreterek onların da hayatta kalma şansını artırabilir. Böylece, kültürel bilgiler biyolojik evrimi şekillendirirken, biyolojik evrim de kültürel bilgilerin aktarımını etkiler (Cavalli-Sforza ve Feldman, 1986: 846).

İnsan beyni, kompleks yapısı ve öğrenme kapasitesi ile insan davranışına uyarlanımcı bir yaklaşım getirme potansiyeline sahiptir. Ancak bu potansiyelin gerçekleşip gerçekleşmediği, her bir durum için ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Kültürel ve biyolojik seçim süreçlerinin dinamik etkileşimi, insan evriminin karmaşık ve çok yönlü doğasını yansıtmaktadır. Kültürel evrimin biyolojik evrimi bastırabileceği düşüncesi, biyolojik evrim süreçlerinin insan türü üzerindeki etkisinin sona erdiği anlamına gelmez. Bireyler hala farklı oranlarda hayatta

kalmakta ve ölmekte olup, bu farklılığın genellikle genetik bir temeli bulunmaktadır. Bu biyolojik süreç, kültür ve zihnin gelişimiyle ortadan kalkmamış, ancak insan zihninin ortaya çıkardığı ikinci bir seçim süreciyle birleşmiştir. Biyolojik evrimin beyni yarattığı ve beynin de davranışlarımızı kontrol ettiği doğrudur. Ancak bu durum, beynin sadece Darvinci üstünlük sağlayan davranışları uygulayan pasif bir aracı olduğu anlamına gelmez (Sober, 2016: 435). Biyolojik seçim beyni yaratmış olsa da beyin aynı zamanda biyolojik seçilimin etkilerine karşı koyabilecek güçlü bir süreç başlatmıştır. Zihin, biyolojik seçilimin belirlediği davranışları uygulayan bir makineden çok daha fazlasıdır. Kendi uyum ölçütleri ve kalıtım mekanizmalarıyla, kendine özgü bir seçim sürecinin temelini oluşturur. Dolayısıyla, doğal seçim, kendi kendini kontrol edebilen bir seçim süreci olan kültürel evrimi ortaya çıkarmıştır. Bu iki süreç, insan evrimini birlikte şekillendiren ve birbirini etkileyen dinamik bir etkileşim içerisindedir.

Bununla birlikte, kültürel aktarım sadece ebeveynlerden yavrulara doğru gerçekleşmez. Akranlar, öğretmenler, liderler ve medya gibi çeşitli kaynaklardan da bilgi ve beceri edinimi söz konusudur. Bu tür aktarımlara ise çapraz aktarım adı verilir. Çapraz aktarımın varlığı, evrimsel teorinin kapsamını genişletmeyi gerektirir. Çünkü bazı özelliklerin popülasyonda yayılması, bireysel uyum başarısını artırmak yerine azaltabilir. Örneğin, riskli davranışlar veya yanlış bilgiler, çapraz aktarım yoluyla yaygınlaşabilir ve popülasyonun geneli için zararlı sonuçlar doğurabilir. Bu nedenle, evrimsel teorinin kültürel aktarımların çeşitli biçimlerini ve etkilerini dikkate alarak yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir (Richerson ve Boyd, 2005: 68-69).

Araştırmacılar, bu değişimin kültürel aktarım yoluyla gerçekleştiğini savunurlar. Bazı İtalyan kadınlarının hem akranlarından hem de annelerinden daha az çocuk sahibi olma eğilimini benimsedikleri ve bu eğilimin zamanla popülasyonda yaygınlaştığı öne sürülmektedir. Bu durum, kültürel kalıtımın doğal seçilimin etkisini baskılayabileceğini göstermektedir. Çünkü eğer kültürel aktarım sadece dikey (ebeveynlerden çocuklara) gerçekleşseydi, doğal seçim daha fazla çocuk sahibi olma eğilimini koruyabilirdi. Ancak, çapraz aktarım (akranlardan, diğer yetişkinlerden öğrenme) sayesinde daha az çocuk sahibi olma tercihi, bireysel uyum başarısına etkisinden bağımsız olarak popülasyonda yaygınlaşmıştır (Cavalli-Sforza, 1986: 851). Bu örnek, kültürel evrim teorisinin önemini vurgular. Zira kültürel özellikler, tıpkı genler gibi, evrimsel süreçlere tabi tutulur ve

popülasyonlarda değişimlere yol açabilir. Bu değişimler, bireysel uyum başarısı ile uyumlu olmak zorunda değildir ve kültürel aktarımın dinamikleri tarafından yönlendirilir.

Çapraz aktarım, yani ebeveynlerimiz dışında diğer bireylerden öğrenme eğilimi, evrimsel bir açıdan paradoksal görünebilir. Zira çapraz aktarım, bireysel uyum başarısını azaltan davranışların yayılmasına da yol açabilir. Peki, doğal seçim neden böyle bir öğrenme mekanizmasını desteklemiştir? Boyd ve Richerson, çapraz aktarımın adaptasyonel avantajlarına dikkat çekerler. Onlara göre, yenilikçi ve başarılı bireylerin davranışlarını taklit etmek, diğer bireylerin de uyum başarısını artırabilir. Ancak, hangi davranışların taklit edilmesi gerektiğini belirlemek zor olabilir. Bu noktada, saygınlık yanlılığı devreye girer. Bireyler, toplumda saygın pozisyonlara sahip kişileri taklit ederek, başarılı davranışları öğrenme olasılıklarını artırırlar. Bu durum, kimin başarılı olduğunu belirlemek, nasıl başarılı olunacağını belirlemekten daha kolaydır ilkesine dayanır (Boyd ve Richerson, 2005: 80).

Kültürel evrim alanındaki araştırmalar, saygınlık yanlılığı (*prestige bias*) gibi içerikten bağımsız kültürel aktarım mekanizmalarının, biyolojik adaptasyonla uyumlu davranış kalıplarının ortaya çıkmasına katkıda bulunabileceğini göstermektedir. Bu durum, kültürel aktarımın, doğal seçimle şekillenen biyolojik eğilimlerle nasıl etkileşime girebileceğine dair önemli bir örnek sunmaktadır. Örneğin, Fiji’de yapılan bir çalışma, hamile kadınların belirli balık türlerini tüketmesini engelleyen gıda tabularının, bu balıkların içerdiği yüksek toksin seviyeleri nedeniyle düşük yapma riskini azaltma açısından adaptif bir işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Dahası, bu tabuların kültürel aktarımı, toplumdaki “bilge kadınlar” gibi prestijli figürlerin öğretileri aracılığıyla gerçekleşmekte ve saygınlık yanlılığının kültürel adaptasyon sürecindeki rolünü gözler önüne sermektedir. Bu bulgular, insan davranış ekolojistlerinin, kültürel aktarım yoluyla edinilen davranışların nihayetinde biyolojik olarak uyumlu sonuçlara yol açacağı yönündeki görüşleriyle de örtüşmektedir. (Mesoudi, 2020: 14). Saygınlık yanlılığı, her zaman başarılı davranışların öğrenilmesini garanti etmese de öğrenme potansiyelini artırarak ve başarılı bireylerden faydalanma imkânı sağlayarak adaptasyonel bir avantaj sunar. Bu nedenle, doğal seçim çapraz aktarım ve saygınlık yanlılığı gibi mekanizmaları desteklemiş olabilir. Richerson ve Boyd, çapraz aktarımda etkili olan bir diğer öğrenme stratejisinin uyum yanlılığı olduğunu belirtir. Bu strateji, bireylerin çoğunluğun davranışlarını taklit etme eğilimine dayanır. “Roma’da iken Romalı gibi davran” atasözünde olduğu gibi, yeni bir ortama uyum sağlamak için yaygın davranışları benimsemek, riskleri azaltan ve sosyal uyumu kolaylaştıran bir yöntemdir.

Örneğin, bilinmeyen bir habitatta sadece yerli halkın tükettiği besinleri yemek, zehirlenme riskini azaltır. Benzer şekilde, sosyal normlara uygun davranmak, dışlanma ve çatışmalardan kaçınmaya yardımcı olur (Richerson ve Boyd, 2005: 83).

Kültürel evrim teorisi, bu öğrenme stratejilerinin doğal seçim ile nasıl etkileşim içinde olduğunu açıklar. Doğal seçim, bireylerin akraba olmayanlardan öğrenme eğilimini desteklemiş olabilir. Bu eğilim, bazen uyumsuz davranışların yayılmasına yol açsa da genel olarak adaptasyonel avantajlar sağlar.

### 3.2.3. İnsan Zihninin Evrimi ve Bilişsel Arkeolojinin Katkıları

İnsan beyninin yapısı ve işleyişi üzerine yapılan araştırmalar, zihnin ve dilin kökenine dair yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Boş bir levha görüşü, beynin doğuştan gelen bir yapıya sahip olduğu ve bu yapının bilişsel yeteneklerimizi şekillendirdiği düşüncesiyle yer değiştirmiştir. Bu bağlamda, gen-kültür ortak evrimi, insan zihninin gelişiminde genetik ve kültürel faktörlerin etkileşimine vurgu yapmaktadır

Özellikle taş aletlerin incelenmesi, soyut düşünme ve dil yeteneğinin gelişimine dair önemli ipuçları sunmaktadır. Örneğin, mızrak yapımında kullanılan taş uçların karmaşıklığı, *Homo sapiens*'in bilişsel yeteneklerinde önemli bir sıçrama yaşandığını göstermektedir. Yaklaşık 70.000 yıl önce yaşanan önemli bir dönüm noktası, karmaşık üretim süreçlerini mümkün kılan planlama, problem çözme ve sembolik düşünme gibi bilişsel becerilerin ortaya çıkışıyla açıklanabilir. Bu bulgular, insan zihninin evriminin kültürel ve teknolojik gelişmelerle paralel ilerlediğini göstermektedir (Wilson, 2012: 284). *Homo sapiens*'in bu üstün bilişsel yeteneklere ulaşmasında, artan uzun süreli bellek ve özellikle çalışma belleğine aktarılan bilgilerin hayati bir rol oynadığı düşünülmektedir. Bu gelişmiş bilişsel kapasite, senaryo oluşturma, stratejik planlama ve soyut düşünme gibi karmaşık zihinsel süreçleri mümkün kılmıştır. Bu gelişmiş bilişsel yetenekler, türün hem Afrika'dan çıkış öncesinde hem de sonrasında yeni ve zorlu ortamlara adapte olmasını sağlamıştır. Bu süreçte, grup seçiliminin önemli bir itici güç olduğu düşünülmektedir. Rakip grupların eylemlerini tahmin edebilen ve kendi aralarında işbirliği yapabilen bireylerden oluşan gruplar, hayatta kalma ve üreme konusunda önemli avantajlar elde etmişlerdir. Grup içi rekabet, bireysel özelliklerin doğal seçimle evrilmesine katkıda bulunmuştur. Ancak türün başarısı, bireysel özelliklerden ziyade grup içi birlik ve işbirliğine dayanmaktadır. Ahlaki değerler, itaat, dini

inançlar ve savaşıma yeteneği gibi sosyal ve kültürel unsurlar, gelişmiş bilişsel yeteneklerle birleşerek *Homo sapiens* türünün evrimsel başarısının temelini oluşturmuştur (Wilson, 2012: 268).

Göründüğü gibi, insan zihninin evrimi, karmaşık bir süreç olup, genetik ve kültürel faktörlerin etkileşimiyle şekillenmiştir. Bilişsel arkeoloji, bu süreci anlamak için önemli bir araç sunarak, atalarımızın bilişsel yetenekleri hakkında değerli bilgiler sağlamaktadır. Özellikle taş aletler gibi arkeolojik kalıntılar, soyut düşünme, planlama, problem çözme ve sembolik düşünme gibi bilişsel becerilerin gelişimini izleme imkânı sunmaktadır. *Homo sapiens*'in evrimsel başarısı, artan uzun süreli bellek ve çalışma belleği kapasitesi ile yakından ilişkilidir. Bu gelişmiş bilişsel yetenekler, karmaşık sosyal yapıların oluşmasına, işbirliğinin artmasına ve kültürel aktarımın güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Grup seçilimi, bu süreçte önemli bir rol oynayarak, işbirliği yapabilen ve stratejik düşünebilen gruplara evrimsel bir avantaj sağlamıştır.

#### **3.2.4. Mem Teorisi ve Kültürel Evrim Üzerine Bir Tartışma**

Kültürel evrim sürecinin anlaşılması ve açıklanması amacıyla çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu teoriler arasında özellikle öne çıkan ve yoğun tartışmalara yol açan yaklaşım, mem teorisidir. “Mem” kavramını ilk olarak biyolog Richard Dawkins (1976) “Bencil Gen” adlı kitabında dile getirmiştir. Mem teorisinin temel önermesi, kültürel öğelerin -davranışlar, beceriler, alışkanlıklar, hikayeler ve teknolojiler gibi- tıpkı genler gibi bir tür replikasyon süreciyle kişiden kişiye aktarılacak evrimleştiğidir. Bu kültürel birimlere “mem” adı verilir. Genler gibi, memler de varyasyon ve seçim süreçlerinden geçerek hayatta kalma ve yayılma mücadelesi verirler. Memlerin bu evrimsel özelliği, inançlardan melodilere, sloganlardan teknolojilere kadar pek çok kültürel öğenin zaman içindeki değişimini ve yayılımını açıklama potansiyeli taşır (Dawkins, 2001: 258).

Dawkins'a göre memetik teori, kültürel evrimi açıklamak için evrimsel biyoloji prensiplerini kullanmayı hedefleyen önemli bir yaklaşımdır. Memetik teori, kültürel bilginin “memler” adı verilen birimler aracılığıyla aktarıldığını ve bu birimlerin tıpkı genler gibi, varyasyon, kalıtım ve seçim süreçlerine tabi olduğunu savunur. Dawkins'e göre, memler, “melodi, fikir, slogan, moda, çanak çömlek yapma tekniği” gibi kültürel bilginin kopyalanabilir birimleridir. Bu birimler, sosyal öğrenme ve taklit yoluyla kişiden kişiye aktarılır ve zamanla

değişime uğrayabilir. Örneğin, zincirleme mektuplar, piramit şemaları, kültler ve dinler gibi viral bilgiler, insanları kopyalamaya teşvik eden ve kendi yayılmaları için çalışan viral memlerdir. Memetik teori, kültürel evrimi anlamak için, memlerin nasıl yayıldığını, nasıl değiştiğini ve nasıl seçildiğini açıklamayı amaçlar. Ancak, bilim çevrelerinde, memetik teori, bazı eleştirilere maruz kalmıştır.

Kültürel evrimin anlaşılmasında mem teorisinin yeri ve etkinliği konusunda farklı bakış açıları mevcuttur. Bu görüşlerden biri, Susan Blackmore tarafından savunulan ve mem teorisinin kültürel evrimi açıklamak için güçlü bir araç olduğunu öne süren yaklaşımdır. Ona göre memler genlerden sonra ortaya çıkan “ikinci bir replikatör” niteliğindedir ve kendilerini kopyalamak için insanları ve kültürü kullanarak, genlerden bağımsız bir evrimsel süreç izlerler (Blackmore, 2010:256). Memler replikasyon stratejileri açısından genlerle benzerlik gösterirler. Aynı zamanda memler bencil çoğaltıcılar olmakla beraber, kendilerini kopyalayan bireylere veya ait oldukları kültüre fayda sağlamak zorunda olmaksızın yayılırlar. Blackmore taklidin önemini şöyle vurgular “İnsan evriminde dönüm noktası, alet kullanımı veya dil değil, taklit yeteneğinin gelişmesidir. Taklit, memlerin ortaya çıkmasını ve yayılmasını sağlamıştır” (Blackmore, 2010, s. 268).

Blackmore’a göre, memlerin doğası ve özellikleri hakkındaki tartışmalar, “birim sorunu” olarak adlandırılan önemli bir meseleyi gündeme getirir. Bu sorun, memlerin tam olarak ne olduğu ve nasıl tanımlanması gerektiği konusundaki belirsizlikten kaynaklanır (Blackmore, 2010: 264). Memler; fikirler, davranışlar, nesnelere ve hatta beyin durumları gibi çok çeşitli formlarda ortaya çıkabildiklerinden, sınırlarının çizilmesi ve sınıflandırılması zordur. Ayrıca, memlerin beyinde mi, beynin dışında mı yoksa her ikisinde birden mi var olduğu tartışması, “memotipler” kavramını gündeme getirir. Bu bağlamda, bazı teorisyenler, genlerdeki genotip-fenotip ayrımına benzer şekilde, “mem genotip” ve “mem fenotip” gibi kavramlar önerir. Blackmore, memlerin varyasyon kaynaklarının, genlerdeki mutasyonlara benzer şekilde, “kopyalama hataları, yeniden birleştirme ve bilinçli yaratıcılık” gibi süreçler olduğunu belirtir (Blackmore, 2010: 265).

Mem teorisine yönelik eleştirilerin önemli bir kısmı, memleri genlere aşırı derecede benzetme çabasıyla kaynaklanmaktadır. Memler ve genler arasındaki temel farklılıkları çeşitli başlıklar altında ele almak mümkündür. Bu başlıklardan ilki kopyalama mekanizmasıdır. Genler DNA aracılığıyla kopyalanırken, memler taklit, öğretim ve modern

teknolojiler gibi daha çeşitli yollarla replike olurlar. Kopyalamanın birebir olması konusunda ise genlerin kopyalanması genellikle yüksek bir doğrulukla gerçekleşirken, memlerin kopyalanmasında değişiklikler ve hatalar meydana gelebilir. Ayrıca, genler milyarlarca yıldır evrimleşirken, memlerin evrimsel tarihi nispeten yenidir (Blackmore, 2010: 258).

Mem teorisine başka önemli eleştiriler William Wimsatt tarafından yapılmıştır. Wimsatt, mem teorisinin kültürel evrimi açıklamada yetersiz kaldığını ve kültürel değişimin tek itici gücünün memler olmadığını savunmaktadır. Ona göre, kültürel evrimi etkileyen birçok faktör bulunmaktadır. Bunlar arasında kültürel destek sistemi, (*cultural scaffolding*) kültürel altyapı, öğrenme ve bilişsel süreçler gibi unsurlar yer almaktadır. Kültürel destek sistemi, bir toplumun sahip olduğu teknolojik altyapı, kurumlar ve değerler gibi unsurları ifade ederken, kültürel altyapı ise bir toplumun sahip olduğu bilgi birikimini ve deneyimlerini temsil etmektedir. Öğrenme ve bilişsel süreçler ise bireylerin yeni bilgileri edinme, işleme ve aktarma biçimlerini kapsar (Wimsatt, 2010: 275). Memlerin varlığını kabul edilse de onların kültürel değişimin ana itici gücü olmadığı aşikardır. Memler daha büyük ve karmaşık bir kültürel sistemin parçalarıdır ve kültürel değişim, bu sistemdeki farklı unsurların etkileşimi sonucu ortaya çıkar. Mem teorisi indirgemeci bir yaklaşım sergileyerek kültürel evrimin karmaşık yapısını göz ardı etmektedir (Wimsatt, 2010: 276).

Wimsatt ayrıca bu sorunlardan gen benzetmesi hakkında bazı görüşler ortaya koyar. Mem teorisyenleri, memleri genellikle kültürel genler olarak tanımlar. Ancak, genlerin aksine, memlerin net bir şekilde tanımlanamaz ve kopyalanamaz olmaları öngörülemez. Wimsatt epidemiyoloji benzetmesinde şu yorumu yapar: “Memler, virüslere benzetilerek yayılma biçimleri açıklanmaya çalışılır. Ancak, kültürel öğelerin karmaşık etkileşimleri ve öğrenme süreçlerindeki sıralı bağımlılıklar, epidemiyolojik modellere uymaz” (Wimsatt, 2010, s. 276-277). Bunun yanı sıra mem teorisinin temel varsayımlarından biri, memlerin kendi kendini kopyalayan varlıklar olmasıdır. Oysa, Wimsatt’a göre memlerin kopyalanması her zaman daha büyük bir sistemin parçasıdır ve bu nedenle memler kendi başlarına “bencil” olarak nitelendirilemez (Wimsatt, 2010: 276-277).

Görüldüğü gibi, mem teorisi kültürel evrimi anlamak için yeni bir bakış açısı sunmakla birlikte, tatmin edici bir kuram sayılmaz. Memler bağımsız kültürel gelişimine katkıda

bulunan ögeler olarak tanımlanabilir, ama tek başlarına kültürel evrimi açıklamak için yeterli değildir.

### **3.3. Çağdaş Biyoloji Felsefesinde Ahlakın Kökenine Dair Görüşler**

Çağdaş biyoloji felsefecileri ve sosyobiyojoloji uzmanlarının, ahlak<sup>3</sup> konusunda yaptıkları sorgulamaların odağında insan doğası ve ahlaki normlar arasındaki ilişki yer alır. Bu ilişki, ahlakın kökeni ve doğası hakkında önemli soruları gündeme getirir. Ahlakın biyolojik mi yoksa kültürel mi kaynaklı olduğu sorusu, insan doğasını anlamamız için önem arz eder. Aşağıda ahlakın kökeni, işlevi ve doğası konusundaki Edward O. Wilson, Michael Ruse, Francisco J. Ayala gibi düşünürlerin görüşlerini inceleyeceğiz.

#### **3.3.1. Sosyobiyojolojide Ahlaka Bakış**

Günümüzde, biyoloji ile sosyal bilimler arasındaki etkileşim giderek artmaktadır. Biyolojik prensiplerin toplumsal olayları açıklamada kullanılması, çeşitli görüş ve tartışmalara yol açmıştır. Bu alandaki en bilinen yaklaşımlardan biri de sosyobiyojolojidir. Sosyobiyojoloji özellikle ahlakın kökenine dair iddialarıyla dikkat çekmektedir. Sosyobiyojoloji, ahlakın kökenine dair iki temel soru türünü cevaplamaya çalışır. İlk tür sorular, sahip olduğumuz ahlaki değerlere olan inancımızın sebebiyle ilgilidir. Buna göre, eğer tüm insan kültürlerinde ortak ahlaki prensipler mevcutsa, evrimsel süreçler bu evrenselliğin nedenini açıklamakta bize yardımcı olabilir. İkinci tür sorular, ahlaki yükümlülüklerin neler olduğunu anlamaya çalışır (Sober, 2009: 410-411). Sosyobiyojolojinin gelişimi yirminci yüzyılın sonlarına doğru özellikle Edward O. Wilson, Michael Ruse gibi düşünürlerin çalışmalarıyla ivme kazanmıştır. Söz konusu düşünürler, ahlaki değerlerin temelinde biyolojik süreçlerin yattığı ve bu değerlerin doğal seçilimin bir ürünü olduğu düşüncesi savunulmaktadır. Bunlar, evrimsel doğal seçim ilkesinin, sadece hayvan ve insan anatomisi ve fizyolojisini değil, aynı zamanda insan psikolojisini ve davranışlarını açıklayan bir ilke olduğunu iddia etmektedirler. Böylece söz konusu düşünürler, doğal seleksiyonun hayvan ve insan davranışlarını açıklayabileceğini öne sürerek evrimsel etik ve sosyobiyojoloji temelini ortaya atmıştır.

---

<sup>3</sup> Bu tezde ahlak kavramı etik kavramıyla eş anlamlı kullanılmıştır.

Bu yaklaşıma göre, insanlar sosyal işbirlikçiler olarak evrimleşmiş ve ahlak da bu iş birliğini kolaylaştırmak için gelişmiştir. Ruse bu durumun, biyolojik olarak oluşturulmuş toplum sözleşmesine benzetmektedir:

İnsanlar bencil genler tarafından üretilmiş olsa da bencil genler mutlaka bencil insanlar üretmiyor. Aslına bakılırsa, bencil insanlar kelimenin tam anlamıyla gruptan atılma veya dışlanma eğilimindedir... Dolayısıyla bir bakıma bir tür toplumsal sözleşmemiz var. Ancak bunun, çok uzak geçmişte, bir grup kır sakallı yaşlı adamın kamp ateşi etrafında oturmasıyla ortaya çıkan bir toplumsal sözleşme olmadığını unutmayın. Bu daha ziyade biyolojimizin, yani doğal seçim tarafından şekillendirilen ve seçilen genlerimizin getirdiği bir toplumsal sözleşmedir (Ruse, 2010: 307-308).

İşbirliği ve fedakârlık, bireylerin hayatta kalma ve üreme şansını artırdığı için doğal seçim tarafından desteklenir ve ahlaki değerlerin oluşumunda önemli bir rol oynar. Benzer bir şekilde Wilson işbirliği ve fedakârlık gibi ilk bakışta mantıksız görünen altruist davranışlar (kendini feda eden işçi arılar vb.), doğal seleksiyon yoluyla evrimleşmiştir ve aslında türün devamlılığı için faydalıdır” yargısında bulunmuştur (Wilson, 2017: 47). Wilson ahlak değerlerinin kökenini anlamak için insan davranışlarının biyolojik temellerini incelemenin gerekli olduğunu savunurlar. Bu görüşe göre, insanlar da dahil olmak üzere tüm canlılar, hayatta kalma ve üreme şansını artıran genleri gelecek nesillere aktarma eğilimindedir. Bu süreçte, işbirliği, fedakarlık ve adalet gibi ahlaki değerler evrimleşerek sosyal uyumu ve türün devamlılığını sağlar (Wilson, 2017: 47).

Wilson ahlaklılık, annelik içgüdüğü gibi davranışların bilinçli seçimlerden ziyade hayatta kalma ve üreme başarısını artıran özellikler olduğunu vurgular (Wilson, 2012: 299-300). Bu görüşe katılan Ruse, bir annenin çocuğuna bakması veya birinin yoksula yardım etmesi gibi davranışların tamamen bilinçli seçimler değil, biyolojik olarak aktarılan ve hayatta kalma ile üreme başarısını artıran özellikler olduğunu söyler. (Ruse, 2010: 293).

Evrimsel biyoloji bu çerçevede özgecilik gibi görünüşte paradoksa sebep olan davranışların nasıl evrimleşebileceğini açıklamaya çalışır. Bu bağlamda, *akraba seçilimi (kin selection)* bir bireyin akrabalarının hayatta kalma ve üreme başarısını artırmak için kendi uygunluğunu feda ettiği davranışları ifade eder. Ancak, akraba seçiminde önemli olan nokta, davranışın altında yatan motivasyon değil, sonuçtur. Evrimsel süreçler, davranışın özgeci bir

motivasyonla mı yoksa genetik yakınlık gibi başka bir faktörle mi gerçekleştiğini ayırt etmez. Bu tür bir özgecilik, ilk bakışta evrimsel olarak istikrarsız gibi görünebilir, çünkü özgeci bireyler, bencil bireylere göre daha az uygunluğa sahip olabilir (Ruse, 2010: 314).

Ahlaki kaygılar, ahlakın kökeni ve anlamı hakkında bilgi sahibi olmamızı engellemez. Ahlak felsefesi bu konuda önemli ipuçları sunar. Her ne kadar ahlakın gelişiminin tüm detayları henüz tam olarak anlaşılammış olsa da Ruse, evrimsel biyoloji ve ahlak felsefesi arasında köprüler kurmaya çalışarak, ahlakın biyolojinin, daha doğrusu doğal seçilimin bir ürünü olduğunu ifade eder. Ona göre ahlak bir adaptasyon türüdür:

Ahlak da eller, dişler, penisler ve vajinalar gibi bir adaptasyondur. Açıkçası biyoloji tek rolü oynamıyor ve kültürün de önemli bir rol oynamasına kesinlikle izin vermeliyiz. Her şeyin temelde kültürel olduğu (boş sayfa hipotezi) ve her şeyin temelde biyolojik olduğu (genetik determinizm hipotezi) gibi iki uç yanlısın arasında ne kadar esaslı olduğuna bakılabilir. Ancak mesele şu ki, ahlak insanın evrimi yoluyla gelmiştir ve adaptiftir (Ruse, 2010: 303).

Ruse, ahlak felsefesi alanında önemli bir ayrım yaparak özlü (*substantive*) ahlak (ahlaki değerlere olan öznel inanç) ve normatif (doğru ve yanlışın nesnel standartları) ahlak kavramlarını birbirinden ayırır. Özlü ahlak, insanların fiilen neye inandıkları ve nasıl davrandıklarıyla ilgilidir. Bu yaklaşım, kültürel antropoloji ve sosyoloji gibi alanlardan yararlanarak toplumlardaki ahlaki inanç ve pratikleri betimsel olarak inceler. Diğer yandan normatif ahlak, insanların nasıl davranması gerektiği ile ilgilidir. Ruse özlü ahlakın bir nevi duygu (his) olduğunu şu örnekle açıklar: “Bebekleri öldürmek yanlıştır iddiası sadece duygusal bir haykırış değil, aynı zamanda bir şeylerin gerçekten yanlış olduğuna dair bir iddiadır. Benim için temel etik yalnızca bir histir, ama bu his daha fazlası anlamına gelir. Etik öznel ama anlamı nesneldir (Ruse, 2010: 310). Dolayısıyla buradan ahlakın temellerinin nihayetinde öznel olduğu ve nesnel bir ahlaki gerçekliğin var olmadığı düşüncesi doğar. Bununla birlikte, ahlak yararlı bir yanılsama olmasına rağmen, insanların sosyal olarak işbirliği yapmasını sağlayan etkili de bir adaptasyondur.

Ruse özlü ahlakın (*substantive ethics*), iş birliğini ve toplumsal uyumu sağlamak üzere evrimsel süreçte geliştiğini savunurlar. Ruse insanların sosyal işbirlikçiler olmak için evrimleştiklerini ve ahlakın bu iş birliğini kolaylaştırmak için geliştiğini savunur (Ruse, 2010: 297). Özlü ahlak anlayışı, genlerimizin bizi başarılı birer toplum üyesi yapma stratejisinin bir parçasıdır. Böylece, ahlak aslında bir yanılsamadan (*illusion*) ibarettir. Ancak bu yanılsama, sadece ahlaki değerlere inanmakla sınırlı kalmayıp, değerlerin nesnel

ve değişmez bir temele dayandığına dair güçlü bir inancı da beraberinde getirir. İşte bu inanç, özlü ahlak yanılısamasını böylesine etkili bir adaptasyon haline getirir. Nitekim evrimsel süreçte hayatta kalma ve üreme başarısı için işbirliği yapma yeteneği kritik bir öneme sahipti. Bu nedenle, genlerimiz, ahlaki değerlere ve bu değerlerin doğruluğuna dair köklü bir inanç geliştirmemizi sağlayarak, toplumsal uyum ve işbirliğine yatkın bireyler olmamızı destekledi. Özetle, özlü ahlak, hayatta kalma ve üreme başarısını arttıran bir adaptasyon olarak karşımıza çıkmaktadır.

Meta etiğin sosyal darwinizm ayağını şüpheli bir yaklaşımla eleştiren Ruse bunun önemli bir nedeni olarak, evrimsel ilerleme<sup>4</sup> fikrinin tartışmalı olmasını gösterir. Ruse'a göre evrimsel ilerleme yoktur ve bu nedenle ahlaki değerler evrimsel ilerlemeye dayandırılmaz (Ruse, 2010: 309). Ona göre, doğal seçilimin, ilerlemeyi desteklediği veya ilerlemenin ölçülebilir bir şekilde gerçekleştiği açık değildir. İnsanı varoluşun zirvesi olarak görmek ise, özne bir değerlendirmedir. Ruse, biyolojik açıdan bakıldığında bu durumu, "AIDS virüsü gorilden daha başarılıdır, ancak bu, virüsün ahlaki veya başka bir açıdan gorilden üstün olduğu anlamına gelmez" örneği ile izah eder (Ruse, 2010: 306). İlerleme, tarihi anlamak için terk etmemiz gereken zararlı ve kökleşmiş bir düşüncedir. Dolayısıyla evrim bir gelişme veya ilerleme değil, değişen çevre koşullarına uyum sağlama sürecidir. Bu nedenle, ahlaki değerleri evrimsel ilerlemeye dayandırmak yanıltıcı olabilir. Sosyal Darwinizm ise evrimsel prensipleri toplumsal alana yanlış bir şekilde uygulayarak, eşitsizlik ve ayrımcılığı meşrulaştırmaya çalışır. Bu nedenle, Sosyal Darwinizm'in ahlak anlayışı eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir (Ruse, 2010: 306).

İlerlemenin olmaması durumunda ahlakın de belirli amaçla ortaya çıkışını kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla Ruse evrimsel süreçte ahlakın ortaya çıkışını, -biyolojik bir nedene dayanan- yararlı bir adaptasyon olarak açıklar, çarpıcı bir şekilde özlü ahlakın bir yanılısama (*illusion*) olduğunu söyler:

Özlü ahlak etkili bir yanılısama olmaya devam ediyor çünkü onun bir yanılısama değil gerçek bir şey olduğunu düşünüyörüz. Bu nedenle, evrimsel etiğin epistemolojik temelinin bir tür ahlaki

---

<sup>4</sup> Evolutionary progress (evrimsel ilerleme) genellikle daha yüksek organizasyon seviyelerine doğru bir gelişim olarak tanımlansa da bu "ilerleme" terimi çizgisel bir gelişmeyi ima eder ve her zaman doğrusal bir gelişme söz konusu değildir. Ayrıca, evrimsel ilerleme teleolojik bir süreç değildir ve bu nedenle tüm evrimsel biyologlar Darwin ile aynı sonuca varmazlar (Mayr, 2000: 531-532).

gerçekçilik olmadığını, ancak evrimsel etiğin önemli kısmının bizim onu bir tür ahlaki gerçekçilik olarak düşünmemiz olduğunu savunuyorum (Ruse, 2010: 310).

Dolayısıyla Ruse, bazı sosyobiologlar ve evrimsel psikologlar, belirli bilişsel özelliklerin tüm kültürlerde yaygın olduğunu ve bu özelliklerin atalarımızda evrimsel bir avantaj sağladığını savunurlar. Ancak, bu olgusal gözlemlerden, bu özelliklerin ahlaki açıdan “iyi”, “doğru” veya “olması gereken şeyler” olduğu sonucu çıkarılamaz. Bir özelliğin evrimsel kökenleri olması, o özelliğin ahlaki değer taşıdığı anlamına gelmez. Ayrıca, “doğal olanın iyi olduğu” varsayımı ahlaki açıdan problemlidir ve doğal seçilimin sonuçlarının her zaman ahlaki olmadığına dair örnekler mevcuttur (Ayala, 2010: 329). Bu durumda, insan davranışlarını evrimsel kökenlerle açıklamaya çalışan bilim insanları, ahlakla ilgili tartışmalardan kaçınmak için doğalcılık yanılığını bir kalkan olarak kullanmamalıdır. Evrimsel açıklamalar, insan davranışlarını anlamamıza yardımcı olabilir, ancak ahlaki değerler ve normlar, toplumsal ve kültürel bağlamlarda şekillenir ve evrimsel kökenlere indirgenemez.

İnsan davranışlarının sadece genetik yatkınlıklara indirgenemeyeceği açıktır. Aksine, insan eylemi, biyolojik, çevresel ve kültürel faktörlerin karmaşık bir etkileşiminden kaynaklanır. Bu etkileşim, bireysel özerkliğe ve ahlaki sorumluluğa olanak tanır. Biyoloji felsefesi perspektifinden bakıldığında, insanın hem biyolojik bir varlık hem de kendi seçimleri ve eylemleriyle anlam ve değer yaratan bir öznesi olduğunu söyleyebiliriz.

### **3.3.2. Evrimsel Biyolojinin Ahlak İzahatı: Francisco J. Ayala'nın Görüşü**

Evrimsel biyoloji, canlıların kökeni ve çeşitliliği hakkında derin bilgiler sunarken, insan davranışının ve ahlaki yargılarının temelini anlama çabalarına da ışık tutmuştur. İnsan topluluklarının temel bir özelliği, davranışları “doğru” veya “yanlış”, “iyi” veya “kötü” olarak değerlendirmeye olanak sağlayan ahlaki değerler sistemine sahip olmalarıdır. Bu değerlerin dayandığı normlar, bireyler ve kültürler arasında farklılık gösterse de bazı evrensel eğilimler de gözlemlenmektedir. Örneğin, öldürmeme, çalmama ve ebeveynlere saygı gösterme gibi normlar, birçok kültürde yaygın olarak kabul görmektedir. Bu evrensellik, ahlaki yargıların kökenine dair önemli sorular doğurmaktadır: Ahlak duygusu, insan doğasının içsel bir parçası mıdır? Biyolojik temelleri var mıdır? Ahlaki değerler, dini ve kültürel öğretilerden ziyade, biyolojik evrim sürecinin bir ürünü olabilir mi?

Biyoloji felsefesi alanında önemli çalışmalarıyla tanınan Francisco J. Ayala, evrimsel genetik, popülasyon genetiği ve filogenetik gibi alanlarda çığır açıcı katkılar sağlamış bir biyolog ve biyoloji filozofu olarak öne çıkar. Ayrıca düşünür biyolojik çalışmalarının yanı sıra, evrimsel biyoloji anlayışının ahlaki açıklama noktasında da önemli görüşler sunmuştur. Ayala'nın evrimsel biyoloji ile ahlak arasındaki ilişkiye dair katkılarını ele alarak, insan davranışının ve ahlaki yargılarının biyolojik temelleri inceleyelim.

### 3.3.2.1. Meta-Etik ve Normatif Etik Ayrımı Çerçevesinde Ahlak Evriminin Açıklanması

Ahlaki davranışları insana atfedildiği için ahlakın insan evriminde ne zaman ve ne için ortaya çıktığı merak konusu haline gelir. Erken atalarımız olan *Homo Erectus* ve *Homo Habilis* gibi türlerde ahlaki değerlerin var olup olmadığını anlamak, insan doğasının ve ahlakın kökenlerinin aydınlatılması açısından büyük önem taşır. Bu bağlamda, ahlaki duygunun doğal seçilim tarafından mı şekillendiği, yoksa başka bir bilişsel özelliğin yan ürünü olarak mı ortaya çıktığı, hatta tamamen kültürel bir yapı mı olduğu soruları gündeme gelir (Ayala, 2010: 318). Bu yaklaşım, biyolojik evrim bağlamında incelendiğinde, *zamanlama* ve *nedensellik* gibi önemli sorular ortaya çıkarmaktadır. Ayala, zamanlama problemini şu sorularıyla ele alır: Ahlaki davranış, insan evriminde tam olarak ne zaman ortaya çıkmıştır? Modern insanlar, varoluşlarının başlangıcından itibaren ahlaki bir anlayışa sahip miydi? Neandertaller<sup>5</sup> gibi soyu tükenmiş hominid<sup>6</sup> türleri de ahlaki değerlere sahip olabilir miydi? Nedensellik problemi ise aşağıdaki sorular çerçevesinde incelenir: Ahlaki davranışların evrimsel süreçteki işlevi ve adaptasyonel değeri nedir? Toplumsal işbirliği, empati ve adalet gibi ahlaki değerler, insan türünün hayatta kalması ve üreme başarısı için nasıl bir avantaj sağlamıştır (Ayala, 2010: 317).

Ayala, ahlaki davranışın biyolojik olarak belirlenip belirlenmediği sorusunu ele almak için ahlakın iki farklı boyutu arasında ayrım yapar: ahlak yetisi (*capacity for ethics*) ve ahlaki

---

<sup>5</sup> Neandertaller, homo cinsine ait soyu tükenmiş bir hominid türü olarak tanımlanır. Bu tür, yaklaşık 400.000 ila 40.000 yıl önce Avrupa ve Batı Asya'da yaşamıştır (Relethford, 2013: 302).

<sup>6</sup> "Hominid" terimi genellikle "insansı" anlamında kullanılır ve insanın evrimsel geçmişini ve yakın akrabalarını ifade eder. İnsanın evrimi ve kökenleri ile ilgili çalışmalar, hominid fosillerinin ve yaşayan türlerin incelenmesine dayanır (Relethford, 2013: 234).

normlar (*moral norms*). Ahlak yetisi insanların ahlaki değerleri anlamalarını, bu değerlere göre davranmalarını ve bu değerler hakkında yargılarda bulunmalarını sağlayan bir yetenektir. Bu yeti, insan beyninin biyolojik yapısı ve evrimsel gemişı ile bağlantılıdır. Ancak ahlaki değerlerin içeriği ve bu değerlerin nasıl uygulanacağı, kültürel ve toplumsal faktörler tarafından şekillenir. Ahlaki normlar ise bireylerin birbirleriyle ve toplumla olan ilişkilerini düzenler ve genellikle iyi ile kötü, doğru ile yanlış gibi kavramlarla ilişkilendirilir. Ahlaki normlar, kültürel gelenekler, dini inançlar, yasal düzenlemeler ve toplumsal değerler gibi çeşitli kaynaklardan etkilenir ve zaman içinde değişebilir. Ahlaki kapasitenin biyolojik bir temeli olabilirken, ahlaki normlar ve değerler kültürel evrim süreçleri tarafından şekillenir (Ayala, 2010: 319).

Ayala, ahlakın evrimsel kökenlerini anlamak amacıyla, biyoloji felsefesinden ahlak felsefesi alanına geçerek meta-etik ve normatif etik arasındaki ayrım yapmasını önermektedir. Meta-etik, ahlaki yargıların doğası ve temelleri üzerine odaklanırken, normatif etik, hangi eylemlerin ahlaki olarak doğru veya yanlış olduğunu belirleyen normları ele alır. Ayala, bu iki alanın gelişim sebeplerinin farklı olduğunu iddia eder. Ona göre, meta-ahlak problematiği kapsamına giren eylemleri ahlaki olarak iyi veya kötü olarak yargılama eğilimi, insanın rasyonellik ve yüksek entelektüel glerle donatılmış biyolojik doğasının bir sonucudur. Evrimsel olarak insanda gelişmiş yüksek zekâ kapasitesi, eylemlerimizin başkaları üzerindeki sonuçlarını tahmin etmemizi ve bu sonuçlara göre ahlaki değerlendirmeler yapmamızı sağlar. Ancak, hangi eylemlerin iyi veya kötü olduğuna karar verdiğimiz ahlaki normlar, daha karmaşık bir yapıya sahiptir. Normatif ahlakın konusu olan ahlaki normlar, biyolojik yatkınlıklarla kısmen şekillenmiş olsa da büyük ölçüde kültürel olarak belirlenmiştir (Ayala, 2010: 320). Bu görüş, ahlaki normların evrimsel süreçte toplumsal işbirliği ve uyum sağlama gereksinimlerine göre şekillendiğini ve kültürel çeşitliliğin ahlaki değerler sisteminin oluşumunda önemli bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Ayala ahlaki davranışı insanın biyolojik bir özelliği olarak görür ve bunu şu sözlerle ifade eder:

Öncelikle, insanların biyolojik doğaları gereği ahlaklı varlıklar olduğunu savunacağım: İnsanlar, kendilerinin farkında olmalarını ve soyut düşünme yetilerini içeren üstün entelektüel kapasiteleri sonucunda davranışlarını doğru veya yanlış, ahlaki veya gayri ahlaki olarak değerlendirirler. Bu entelektüel kapasiteler evrimsel sürecin ürünleridir, ancak bunlar insana özgüdür. Dolayısıyla, ahlaki davranışın, akraba seçimi ve sözde "karşılıklı fedakârlık" da dahil olmak üzere, hayvanların sosyal davranışlarıyla nedensel olarak ilişkili olmadığını ileri süreceğim (Ayala, 2010: 322).

Ayala, ahlakın evrimsel kökenlerini araştırırken insanın biyolojik doğası, rasyonellik ve kültürel evrim arasındaki karmaşık etkileşimi de ele alır. Ona göre insanlar, üstün entelektüel kapasiteleri sayesinde ahlaki yargılarda bulunma ve ahlaki değerleri kabul etme eğilimindedir. Bu eğilim, insan evriminin zorunlu bir sonucudur ve insanları ahlaki varlıklar yapan şey, ulaştıkları yüksek rasyonellik seviyesidir. Ancak ahlaki duygunun biyolojik olarak belirlenmiş olması, ahlaki normların da biyolojik olarak belirlendiği anlamına gelmez. Ahlaki normlar, toplumlar tarafından seçilen, dini inançlardan etkilenen veya bireysel tercihlere göre şekillenen kültürel evrimin ürünleridir (Ayala, 2010: 321-322). Dolayısıyla, ahlaki değerlere sahip olma ihtiyacı, hangi ahlaki değerlerin kabul edileceğini belirlemez.

Ayala, ahlakın evrimsel kökenlerini açıklamak için iki temel argüman sunar. İlk argüman, insanlar biyolojik doğaları gereği ahlaki varlıklardır. Öz farkındalık ve soyut düşünme gibi üstün entelektüel kapasiteler, insanların davranışlarını doğru veya yanlış olarak değerlendirmelerine olanak tanır. Bu kapasiteler, evrimsel sürecin ürünleri olup insanlara özgüdür. Bu nedenle, insan ahlakı, hayvanların sosyal davranışlarından farklı bir temele dayanır. İkinci argüman, ahlaki normlar kültürel evrimin ürünleridir. Belirli eylemleri iyi veya kötü olarak değerlendirdiğimiz ahlaki normlar ve bu normları haklı çıkaran gerekçeler, biyolojik evrimden ziyade kültürel evrim süreçleri tarafından şekillenir. Ahlaki normlar, siyasi ve dini kurumlar, sanat, bilim, dil gibi kültürel unsurlarla benzerlik gösterir ve insan biyolojik yatkınlıklarıyla tutarlı olsa da biyolojik zorunluluklara bağlı olarak formüle edilir (Ayala, 2010: 322).

Ahlaki normlar, insanın biyolojik doğasının varlığına bağlıdır ve onunla çelişmeden kalıcılığını gösterir. Ahlaki normların kabulü ve devamlılığı, biyolojik olarak koşullandırılmış insan davranışlarıyla uyumlu olduklarında kolaylaşır. Ancak, bazı ahlaki normlar, bireyin ve genlerinin hayatta kalmasını ve üremesini desteklemeyebilir, hatta engelleyebilir. Bu durum, ahlaki normların biyolojik hayatta kalmadan bağımsız olarak formüle edilebildiğini gösterir. Bununla birlikte, ahlaki normlar ile biyolojik hayatta kalma arasındaki farklar sınırlı olmak zorundadır, aksi takdirde bu çelişkili kuralları kabul eden grupların yok olmasına yol açar (Ayala, 2010: 322). Ayala'nın ahlak anlayışı, ahlakın evrimsel kökenlerine dair karmaşık bir perspektif sunar. İnsan doğası, rasyonellik ve kültürel

evrim arasındaki etkileşim, ahlaki değerlendirmelerin ve ahlaki normların oluşumunda önemli bir rol oynar.

Ayala, ahlaki davranışın evrim sürecinde, insanın pratik faaliyetin ve özellikle alet kullanma ve onunla ilişkili uzun vadeli tahminlerde bulunma yetilerinin rolünü vurgular. Ona göre ahlaki davranış için üç temel koşul gerekir. Bu koşulların ilki geleceği tahmin etme yeteneği, ikincisi değer yargılarında bulunabilme ve üçüncüsü ise alternatif eylemler arasında seçim yapabilmidir. Ayala bu koşulların, özellikle de geleceği tahmin etme yeteneğinin nasıl evrimsel bir bağlamda geliştiğini ve ahlaki yargıların temellerini nasıl oluşturduğunu inceler. Ahlaki davranış, eylemlerin sonuçlarını değerlendirme ve bu sonuçları ahlaki açıdan iyi veya kötü olarak yargılama yeteneği ile doğrudan bağlantılıdır. Örneğin, bir eylemin sonucunun ölüm olacağını öngörmek, o eylemi ahlaken kötü olarak değerlendirmek için bir zemin oluşturur. Bu öngörü yeteneği, insanın araçlar ve amaçlar arasındaki bağlantıyı kurma yeteneği ile de yakından ilişkilidir. Atalarımız ellerini nesnelere manipüle etmek için kullanmaya başlamasıyla, bu yetenek gelişmiştir. Nesnelere belirli amaçlara hizmet eden araçlar olarak algılanması, evrimsel bir avantaj sağlamış ve hayatta kalmayı kolaylaştırmıştır (Ayala, 2010: 323). Bu hipotezle Ayala, alet yapma ve geleceği öngörme yeteneklerinin evrimsel olarak iç içe geçtiğini ve ahlaki davranışın temelini oluşturduğunu öne sürer.

Ahlaki davranışın temel şartlarından biri de bireylerin alternatif davranış biçimleri arasında seçim yapabilme yeteneğidir. Bu yetenek olmadan, eylemlerin ahlaki niteliği değerlendirilemez. Özgür irade, bireyin kendi iradesiyle karar vermesini ve seçimlerinde bilinçli davranmasını sağlar. Ahlaki davranış, ahlaki ilkelerin ve değerlerin rehberliğinde doğru ve yanlış olanı ayırt ederek hareket etmeyi ifade eder. Bu karmaşık süreç, bireyin çeşitli faktörleri göz önünde bulundurmasını ve bilinçli seçimler yapmasını gerektirir. Bu yetenek olmadan, eylemlerin ahlaki niteliği değerlendirilemez (Ayala, 2010: 324). Özgür irade, bireyin kendi iradesiyle karar vermesini ve seçimlerinde bilinçli davranmasını sağlar. Bu kavram, felsefede yüzyıllardır tartışılan bir konudur. İradenin varlığı, ahlaki davranışın temelini oluşturur. Eğer bireyler seçimlerinde özgür olmasaydı, eylemleri ahlaki açıdan değerlendirilemez ve ahlaki bir sorumluluktan bahsedilemezdi.

### 3.3.2.2. Ahlaki Davranış Adaptasyon mu, Evrimsel Uyum Genişlemesi (Eksaptasyon) mi?

Ayala'nın, ahlakın evrimsel kökeni konusundaki tartışmalara yaptığı başka bir katkı, bu sürecin mekanizmasının sorgulaması. Ayala, insanın ahlaki duygusunun kökenini evrimsel bir perspektiften incelerken, ahlaki duygunun, doğal seçim tarafından doğrudan şekillendirilen bir adaptasyon mu yoksa insanın üstün zekasının bir yan ürünü olan bir evrimsel uyum genişlemesi<sup>7</sup> (eksaptasyon) mi olduğunu inceler. Evrimsel biyolojide, adaptasyonlar organizmaların hayatta kalma ve üreme başarısını artıran özelliklerdir ve doğal seçim tarafından doğrudan şekillendirilirler. Evrimsel uyum genişlemeleri ise başlangıçta farklı bir amaç için evrimleşmiş, ancak daha sonra yeni bir işlevi yerine getirmek üzere kullanılmaya başlanmış özelliklerdir. Ahlaki yargılar (eylemleri doğru veya yanlış olarak değerlendirme) bireylerin üreme başarısını doğrudan artırmaz ama ahlaki duygunun bir adaptasyon olma olasılığı düşüktür. Bunun yerine, ahlaki duygu, alet yapımı ve üstün zekâ gibi adaptasyonların bir sonucu olarak ortaya çıkmış bir evrimsel uyum genişlemesi olarak görülür. Ayala evrimsel uyum genişlemesini şu örneklerle açıklar: “Sanat, edebiyat, din ve diğer birçok insan kültürel faaliyeti de yüksek zekâ ve alet yapımının sonuçları olarak ortaya çıkan evrimsel uyum genişlemeleri olarak görülebilir” (Ayala, 2010, s. 325). İki ayaklılık ve alet kullanımı gibi adaptasyonlar, daha etkili alet tasarımı ve kullanımı için gerekli olan üstün zekanın evrimine yol açmıştır. Bu üstün zekâ, ahlaki muhakeme yapmak gibi karmaşık bilişsel yeteneklerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ahlaki duygu, üstün zekamızın bir yan ürünü olarak ortaya çıkmış bir evrimsel uyum genişlemesidir ve bu nedenle doğrudan doğal seçim tarafından şekillendirilmez.

---

<sup>7</sup> “Eksaptasyon”, bir özelliğin evrimleşme sürecinde kazandığı yeni bir işlevi ifade eder. Literatürde bu kavram için farklı Türkçe karşılıklar kullanılıyor olsa da (ön adaptasyon gibi) bu tezde “Eksaptasyon” kavramını tam ifade etmesi açısından “Uyum genişlemesi” veya “Evrimsel uyum genişlemesi” Türkçe karşılıkları kullanılmamıştır. “Uyum genişlemesi” bir özelliğin mevcut uyum yeteneğinin ötesine geçerek yeni bir işlev kazandığını ve bu sayede uyum yeteneğinin genişlediğini ifade etmektedir. “Genişleme” kavramı sadece işlev değişimini değil, aynı zamanda özelliğin kullanım alanının veya etki alanının da genişleyebileceğini ima etmektedir. Ayrıca devam eden bir süreci ve değişimi vurguladığı için eksaptasyonun evrimsel süreçlerdeki dinamik doğasıyla da uyumluluk arz etmektedir. “Evrimsel” ön eklemesi bu genişlemenin rastgele bir süreç değil evrimsel süreçler sonucunda gerçekleştiğini belirtip kavramın biyoloji ve evrim teorisiyle olan ilişkisini güçlendirmesi bakımından önemli olup bu yönüyle bilimsel ve akademik bağlamlarda daha rahat kullanılabilir. Çünkü kavramın anlamı konusunda herhangi bir belirsizlik oluşturmadan, eksaptasyonu doğru bir şekilde ifade etmektedir. “Evrimsel uyum genişlemesi” biraz uzun bir terim olsa da metnin içeriğinden evrimsel bağlam zaten anlaşılıyorsa “Uyum genişlemesi” olarak kısaltılabilir. “Uyum genişlemesi” ve “Evrimsel uyum genişlemesi” arasında seçim yaparken geniş bir kitleye hitap eden ve daha az teknik bir dil kullanan metinlerde “Uyum genişlemesi”, bilimsel ve akademik çalışmalar için ise “Evrimsel uyum genişlemesi” tercih edilebilir.

Ayala'nın çalışmaları, ahlakın kökenine dair derin ve karmaşık bir perspektif sunar. Ahlaki duygunun, insanın biyolojik doğası ve üstün zekâ kapasitesinin bir sonucu olarak evrimleştiğini savunan Ayala, aynı zamanda ahlaki normların kültürel evrimin ürünleri olduğunu vurgular. Bu ikili yapı, ahlakın hem evrensel hem de kültüre özgü yönlerini anlamamıza yardımcı olur.

Ahlaki davranış için gerekli olan geleceği tahmin etme, değer yargılarında bulunma ve alternatifler arasında seçim yapma yetenekleri, insan evriminin önemli kazanımlarıdır. Bu yetenekler, toplumsal işbirliği, empati ve adalet gibi ahlaki değerlerin gelişimine zemin hazırlamıştır. Ancak, ahlaki normlar ve değerler, kültürel evrim süreçleri ve toplumsal etkileşimler sonucunda şekillenir ve bu nedenle kültüre özgü farklılıklar gösterir. Ahlaki duygu, insanın biyolojik mirasının bir parçasıdır, ancak ahlaki normlar ve değerler, toplumsal ve kültürel bağlamlarda şekillenir ve sürekli olarak evrimleşir. Bu anlayış, farklı kültürler arasındaki ahlaki çeşitliliği anlamamıza ve daha adil ve işbirliğine dayalı toplumlar inşa etmek için yeni yollar bulmamıza katkı sağlayabilir.

Sonuç olarak Ayala'ya göre ahlak hem kültürel hem de biyolojik evrimin bir ürünüdür. Ayala, Ruse ile hemfikir olarak insanların ahlaki yargılarda bulunma eğiliminin biyolojik doğasının bir sonucu olduğunu kabul eder. Bu eğilimin temelinde, insanların eylemlerinin sonuçlarını tahmin etme, değer yargılarında bulunma ve alternatif eylem yolları arasında seçim yapma yeteneği yatar. Fakat ahlaki normlar konusunda Ayala, Ruse'e karşı çıkarak, ahlaki normların biyolojik değil, kültürel evrimin ürünleri olduğunu savunur. Ahlaki normlar, toplumdan topluma ve kültürden kültüre değişir ve bu nedenle biyolojik olarak önceden belirlenmemiştir. Ayala, ahlaki davranışın evrimde adaptif olduğu için değil, insanın üstün entelektüel yeteneklerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını savunur. İnsanlar, eylemlerinin başkaları üzerindeki etkisini anlayabilir ve bu nedenle onları ahlaki olarak değerlendirebilirler. Dolayısıyla Ayala, ahlakın biyolojik olarak belirlenmiş bir davranış kalıbı olmadığını, daha ziyade bilinçli zekâ yoluyla ortaya çıktığını savunur. Bu ahlaki hayvanların sosyal davranışlarından ayırır.

### 3.4. Çağdaş Biyoloji Felsefesinde Bilgi Sorunu

Geleneksel felsefi anlayışta bilmek, düşünen özne (bilinç) tarafından gerçekleştirilen bir eylem olarak kabul edilir. Bu anlayışa göre, bilgi, özne ile nesne arasındaki ilişkilerin sonucu olarak meydana gelir ve bir öznenen başka bir özneye aktarılır. Ancak, çağdaş biyoloji felsefesinde, özellikle genetik süreçleri çözümlenmeye ve açıklamaya çalışan kuramlarda, bilginin yanı sıra malumat (*information*), kodlama, mesaj, sembol ve sinyal gibi kavramların yoğun olarak kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. Bu gelişme, şu gündeme getirmektedir: Biyolojik sistemlerin gelişmesini ve işleyişini sağlayan kodlara karşılık bilgi terimi kullanılabilir mi? Genetik aktarım süreçlerini sağlayan “bilgi” ile bilinç ürünü olan “bilgi” arasında ne gibi benzerlikler veya farklılıklar mevcuttur? Bilgi sadece insana (düşünen özneye) has olan bir ürün mü, yoksa genel olarak canlılar dünyasında çeşitli form ve farklı düzeylerde mevcut içkin bir fenomen midir? Bu sorular, özellikle John Maynard Smith, Peter Godfrey-Smith ve Marcello Barbieri gibi araştırmacılar tarafından son zamanlarda aktif olarak tartışılmaktadır. Bu bölümde, biyolojik süreçlerde bilgi sorununu ele alarak, bu tartışmaların ışığında bilgi kavramının biyolojik sistemlerdeki rolünü ve insanı tanımlamadaki önemini inceleyeceğiz.

#### 3.4.1. Biyolojik Süreçlerde Bilgi Sorunu

Bilmek ve bilgi üretmek insanın en önemli işlevlerden olup onun tanımlayıcı özellikleridir. Felsefede bilmek genellikle düşünen özne (bilinç) tarafından gerçekleşen eylem olarak anlaşılır. Bu anlayışa göre bilgi özne ile nesne arasındaki ilişkilerin sonucu meydana gelir ve bir öznenen başka bir özneye aktarılır. Bununla birlikte, çağdaş biyoloji felsefesinde, özellikle genetik süreçleri çözümlenmeye ve açıklamaya çalışan kuramlarda, geleneksel olarak bilinç ile ilişkilendirilen bilginin yanı sıra, malumat (*information*), kodlama, mesaj, sembol, sinyal gibi kavramların yoğun olarak kullanılmaya başladığına şahit olmaktayız. Bu gelişme doğal olarak aşağıdaki soruları gündeme getirmektedir: Biyolojik sistemlerin gelişmesini ve işleyişini sağlayan kodlara karşı bilgi terimi kullanılabilir mi? Genetik aktarım süreçlerini sağlayan “bilgi” ile bilinç ürünü olan “bilgi” arasında ne gibi benzerlikler veya farklılıklar mevcut? Ve nihayet, bilgi sadece insana (düşünen özneye) has olan bir ürün mü, yoksa genel olarak canlılar dünyasında çeşitli form ve farklı düzeylerde mevcut içkin bir fenomen mi? Alan literatüründe yukarıdaki sorular özellikle John Maynard Smith, Peter Godfrey-Smith, Marcello Barbieri gibi araştırmacılar tarafından son zamanlarda aktif olarak

tartışılmaktadır. Söz konusu tartışmaların temel iddiaları ve argümanlarına kısaca yer verelim.

Biyolojide “bilgi” (*information*) kavramı daha çok genetik alanındaki araştırmalarda hem bilim insanlarının hem de felsefecilerin üzerinde durduğu bir konudur. Özellikle, doğal seçilimin ve evrimin bilgi üretme ve aktarma süreçlerindeki rolü, tartışmalara yol açmıştır. Burada, Maynard Smith, Peter Godfrey-Smith ve Marcello Barbieri olmak üzere üç farklı bakış açısından biyolojideki “bilgi” kavramını ele alacağız. Smith, “bilgi”yi genetik kodda ve gelişim süreçlerinde, “zorunlu bağlantı eksikliği” (*no necessary connection*), “yönelimsellik” (*intentionality*) ve benzetme (*simile*) yoluyla tanımlar. Godfrey-Smith ise, “bilgi”nin evrimsel bir ürün olduğunu ve insan zihnine özgü bir kavram olmadığını savunarak, genlerin bilgi taşıma rolünün DNA temelli genetik kodun ortaya çıkmasıyla bağlantılı olduğunu vurgular. Barbieri, “organik bilgi”yi kopyalama işlemiyle, “organik anlamı” ise kodlama işlemiyle üretilen iki ayrı kavram olarak tanımlar. Bu üç düşünürün farklı yaklaşımları, “bilgi”nin biyolojideki karmaşıklığını, evrimsel kökenlerini ve canlı organizmaların hayatta kalma ve üreme stratejilerindeki rolünü anlamamız için bir çerçeve sunar.

Maynard Smith biyolojide “bilgi” kavramı hakkında ortaya koyduğu görüşlerinde, genetik ve gelişim bağlamlarında “bilgi”yi karakterize eden üç önemli özelliğe dikkat çeker. İlk olarak Smith bilgiyi “zorunlu bağlantı eksikliği” ile ilişkilendirir ve bir gen dizisinin, etkileri nedeniyle geçmişteki doğal seçim tarafından belirlendiğini belirtir. Yani, bir genin dizisi ile etkisi arasında bir zorunlu bir bağlantı yoktur. Bu, bilgilerin sembolik bir doğaya sahip olduğunu ve form (dizi) ile anlamı (etkisi) arasında keyfi bir ilişkinin olduğunu gösterir. İkinci olarak, Smith’e göre, biyolojideki bilgi, bir mühendisin tasarımını düşündüğü gibi “bilinçli yönelim”dir. “Yönelimsellik”, bir genin dizisi, belirli bir amaca hizmet etmek için doğal seçim tarafından şekillendirilmiştir. Bir mühendis bir cihazı belirli bir işlevi yerine getirmesi için tasarlar. Benzer şekilde, bir genin dizisi de doğal seçim tarafından, organizmanın hayatta kalmasına ve üreme şansını artırmasına yardımcı olması için seçilmiştir. Bu nedenle, bir genin dizisi bir bakıma “bilgi” taşır çünkü o genin organizmanın gelişiminde belirli bir etki yaratması için seçilmiştir. Smith üçüncü olarak, başvurduğu bilgi kavramının bir benzetme aracı olduğunu vurgular. Biyolojideki bilginin, insan iletişimi ve bilgisayar bilimi gibi diğer alanlardaki bilginin işleyişine benzetmeler aracılığıyla anlaşılabilirliğini savunur. Ancak Smith bu benzetmelerin sınırlarını da kabul eder, çünkü

biyolojik sistemler, insan tasarımıyla oluşturulmuş bilgilerle aynı kurallara sahip değildir (Smith, 2000:189).

Smith, biyolojik bilginin, doğal seçim ve evrimsel süreçler tarafından şekillendiğini ileri sürer. Düşünürü göre Weismann'ın kazanılmış karakterlerin kalıtımının olmaması fikri, genetik bilginin yalnızca genetik materyalde depolandığı ve çevresel etkilerden bağımsız olarak aktarıldığının göstergesidir. Doğal seçim, belirli bir ortamda hayatta kalma ve üreme başarısına dayalı olarak, organizmaların genomlarında bilgi birikimine yol açar. Örneğin, kamuflaj yeteneği olan bir böcek, avcılardan saklanarak hayatta kalma ve üreme şansını artırır. Bu avantaj, kamuflaj ile ilgili genlerin nesilden nesile aktarılmasını sağlayarak, popülasyonda yaygınlaşmasına neden olur. Bu “biyolojik dil” genetik bilgi aktarımı ve evrimsel süreçler aracılığıyla yaşamın temel dinamiklerine temel oluşturur. Bu dili kullanan doğal seçim ise, organizmaların çevrelerine uyum sağlamalarını ve değişen koşullara karşı dirençli olmalarını böylece sağlar (Smith, 2000: 181,182).

Smith, “bilgi” kavramının biyolojideki kullanımlarını ele alırken, klasik “bilgi” tanımının (örneğin, bir bulutun yağmur hakkında bilgi taşıması gibi) biyolojideki “doğa” (natura) ve “bakım” (*attention*) ayrımını açıklamakta yetersiz kaldığını belirtir. Çünkü ona göre hem genler hem de çevre, bir organizmanın gelişimi hakkında bilgi taşıyor gibi görünür. Smith bu durumu şu cümlelerle ifade eder:

Açık ve net bir bilgi kavramıyla başlıyorum, ancak bu kavram biyolojideki mevcut kullanımlarını dışlayacaktır. Dretske (1981), şöyle argüman yürütür: Eğer bir değişken A, ikinci bir değişken B ile ilişkiliyse, o zaman B'nin A hakkında bilgi taşıdığını söyleyebiliriz; örneğin, yağmurun (A) oluşumu belirli bir bulut türüyle (B) ilişkiliyse, o zaman bulut türü bize yağmur olup olmayacağını söyler. Bu tür ilişkiler, Dretske'nin “kanal koşulları” dediği fizik yasalarına ve yerel koşullara bağlıdır (Smith, 2000: 189).

Bu klasik bilgi tanımına göre, bir değişkenin diğerine ilişkilendirilmesi durumunda, ilk değişkenin ikinci hakkında bilgi taşıdığı kabul edilir. Örneğin, *akondroplazi* geni olan bir bireyin kısa uzuvları olacağı gerçeğiyle, genin yetişkin form hakkında bilgi taşıdığını söylemek mümkün. Benzer şekilde, yetersiz beslenmenin bir bebeğin kilolu olmasına neden olması, çevrenin büyüme hakkında bilgi taşıdığını gösteriyor. Bu, günlük dilde geçerli bir düşünce. Ancak biyologlar, “doğa” ve “bakım” olarak adlandırdığımız genetik ve çevresel nedenler arasında önemli bir ayrım yaparlar. Genetik faktörler (doğa) kalıtsaldır ve evrimsel

değişikliklerde rol oynar. Çevresel faktörler (bakım) ise kalıtsal değildir ve organizmanın çevreye uyum sağlamasında rol oynar. Bu ayrım biyolojide temeldir çünkü evrimsel sürecin temelini oluşturur. Smith “bilgi” dilinin, biyolojide genetik nedenleri çevresel nedenlerden ayırt etmek için kullanıldığını söyler. Ancak bu ayrımı, *bilgi (information)* kavramı, yalnızca yönelimsellik (*intentionality*) özelliğine sahip nedenler için kullanılırsa haklı çıkarabiliriz. Yani, bir şeyin “bilgi” taşıması için, o bilgiyi taşımak için tasarlanmış olması gerekir. Genler, evrimsel süreçte o bilgiyi taşımak üzere seçildikleri için “bilgi” taşır. Çevresel faktörler ise, böyle bir “tasarım” sürecinden geçmezler, bu nedenle onların taşıdığı “bilgi” daha pasif ve tahmine dayalıdır (Smith, 2000: 189).

Smith, biyolojide bilgi kavramının genetik materyalin doğal seçiliminin bir ürünü olduğunu ve bu dizinin organizmaların gelişimi için özel talimatlar ve programlama bilgisi taşıdığını savunur. Ancak, bu kavramın sınırlarını da vurgular ve biyolojik sistemlerde bilgiyi anlamak için insan tasarımı ve bilgisayar programlarıyla olan benzetmelerin kullanılmasının, biyolojinin kendine özgü doğasını unutmadan dikkatli bir şekilde yapılması gerektiğini söyler. Smith bu durumu şu sözlerle ifade eder:

İnsan iletişimde, mesajın biçimi zeki bir insan faile (Intelligent human agent) bağlıdır; tahminler insanlar (veya insanlar tarafından programlanan bilgisayarlar) tarafından yazılır ve okuyan insanların davranışlarını değiştirmeyi amaçlar. Zeki (intelligent) gönderenler ve alıcılar vardır. Peki, bir genomun yönelimselliği nasıl söylenebilir? Ben genomun milyonlarca yıllık seçilimin bir sonucu olarak, belirli bir ortamda hayatta kalabilen organizmaların gelişmesine sebep olan genomları tercih ettiği için böyle olduğunu savunuyorum. Sonuç olarak, genom, uyarlanmış bir organizma ürettiği için şu anki baz dizisine sahiptir. Genomların yönelimselliğe sahip olmasının anlamı budur. Akıllı tasarım ve doğal seçim benzer sonuçlar üretir. Bu görüşü destekleyen bir gerekçe, insanların bir sonuç üretmek için tasarladıkları programların, akılsız seçim tarafından üretilen programlara benzer olması ve ayırt edilemez olmasıdır (Smith, 2000: 193-194).

Kısaca doğal seçim akıllı tasarıma benzer sonuçlar üretebilir; çünkü her ikisi de belirli bir amaca hizmet eden sistemler yaratma imkânına sahiptir. Bunun nedeni, insanların programlama yoluyla belirli sonuçlar elde etme amacıyla yazdıkları programların, doğal seçilimin zaman içindeki etkisiyle oluşan biyolojik sistemlere benzer olmasıdır. Yani, insan zekâsı ve doğal seçim, benzer sonuçlara ulaşmak için benzer yöntemler kullanabilir, bu da her ikisinin de belirli bir amaca yönelik olduğunu düşünmemizi sağlayabilir. Ancak, bu benzerlik, doğal seçilimin aslında bir bilinç veya yönelimsellik içerdiği anlamına gelmez.

Biyolojide kullanılan “bilgi” (*information*) kavramının doğası ve sınırları üzerine yoğunlaşan Peter Godfrey-Smith ise bilgi teorisinden gelen Shannon’ın bilgi kavramının, genlerin ve çevrenin fenotiplerin üretilmesindeki rolünü açıklamak için yetersiz kaldığını belirtir. Maynard Smith’in “keyfilik” kavramı üzerinden ilerleyen Godfrey-Smith, genetik kodun keyfiliği ve DNA’nın hücrelerde protein sentezindeki özel rolünün, genlerin bir anlamda “bilgi” taşıdığını savunmak için gerekçe sağladığı düşüncesine katılır (Godfrey-Smith, 2000: 202). Godfrey-Smith, genlerin bilgi taşıma işlevinin aslında evrimin bir ürünü olduğunu savunur. Bunu göstermek için, bir düşünce deneyi yapıyor. Bu deneyde, genler DNA yerine proteinlerden oluşuyor ve DNA gibi bir genetik kodlama sistemi yok. Bu durumda, genler “bilgi” taşımak yerine, bir organizmanın kalıtsal özellikleri doğrudan proteinlerin kendileri tarafından aktarılıyor, tıpkı bir kalıbın bir heykele şekil vermesi gibi. Bu düşünce deneyi, genlerin “bilgi” taşıma rolünün, evrim sürecinde ortaya çıkmış bir özellik olduğunu ve zorunlu olmadığını gösteriyor. Yani, genler her zaman bilgi taşımaz. Bu rol, DNA temelli bir genetik kodlama sistemi geliştiğinde ortaya çıkmış bir şeydir (Godfrey-Smith, 2000: 203). Özetle, Godfrey-Smith, genlerin bilgi taşıma rolünün, evrimsel bir tesadüf olduğunu ve bunun, evrensel (*universal*) bir gerçek olmadığını savunur.

Doğal seçim, genleri, hormonları ve enzimleri belirli işlevlere sahip olacak şekilde şekillendirse de bunun, bu öğelerin “amaçlı” olduğu anlamına gelmediğini gösteriyor. Yani, doğal seçim bu yapıları belirli işlevler için tasarlamış değil. Doğal seçim, sadece mevcut varyasyonlar arasında, hayatta kalma ve üreme şansını artıran özelliklerin yayılmasına neden oluyor. Bu, genlerin tüm organizmaların yapısını “kodladığı” fikrine karşı çıkan bir düşüncedir. Çünkü genler, doğal seçilimin belirli koşullar altında daha başarılı olmasını sağlayan özellikleri kodluyor, ancak bu kodlama, her zaman tüm organizmanın yapısına yönelik değildir (Godfrey-Smith, 2000: 205-206).

Sonuç olarak, Godfrey-Smith, biyolojide “bilgi” gibi kavramların çeşitli roller oynadığını ve bunların tek bir evrensel teoriye indirgenemeyeceğini savunur. Bu durumda, genlerin sadece protein sentezi bağlamında “bilgi” (*information*) taşıdığı ancak bunların organizmalar hakkında genel bir bilgi taşımadığı gibi durumlar karşı karşıyayız. Godfrey-Smith, böylece biyolojideki “bilgi” kavramının kompleksliğini ve doğal seçilimin etkisiyle nasıl şekillendiğini vurgular. Bu görüş, biyolojinin felsefi tartışmalarına önemli bir katkı sağlar ve doğal seçilimin canlıları tasarlama amacıyla değil, mevcut varyasyonları yönlendirerek

işlediğini gösterir. Dolayısıyla, “bilgi” kavramı biyolojide çok yönlü ve karmaşık bir şekilde kullanılır.

### 3.4.2. Biyoloji Felsefesinde Bilgi ve Anlam Ayrımı

Başka bir çağdaş biyoloji filozofu Marcello Barbieri ise biyolojide “bilgi” ve “anlamın” ayrımına dair ilginç bir bakış açısı sunar. Ona göre, organik bilgi (*organic information*) ve organik anlam (*organic meaning*), yaşamın temelini oluşturan iki ayrı fakat ilişkili kavramdır. Barbieri, organik bilgiyi kopyalama işlemiyle üretilen spesifik bir dizi olarak tanımlar. Söz konusu işlevi gerçekleştiren kopyalayıcılar, önceden var olan bir nükleotit dizisinin kopyalarını yapan moleküler makinelerdir. Bu işlemde şablonun rastgele dizisi, kopyalayıcı için kesin bir işlem dizisi haline gelir, yani onun için bilgi haline gelir. Barbieri, organik bilginin ölçülemez olduğunu, ancak yine de nesnel ve “tekrarlanabilir bir varlık” (*reproducible entity*) olduğunu şu cümlelerle ifade eder:

Organik bilginin, objektif ve tekrarlanabilir bir varlık olduğu için fiziksel niceliklerle aynı bilimsel statüye sahip olduğu sonucuna varıyoruz. Ancak, türetilmiş fiziksel bir nicelik statüsüne sahip olmadığını da belirliyoruz, çünkü kendisinden daha basit bir şeyle ifade edilemez. Bu, onun temel fiziksel niceliklerle aynı bilimsel statüye sahip olduğunu, yani doğanın temel bir varlığı olduğunu gösterir. Ve ona bir isim de verebiliriz. Organik bilgi sadece dizisinin adlandırılmasıyla tanımlanabildiğinden, onun adlandırılabilir bir varlık olduğunu söyleyebiliriz (Barbieri, 2003: 251).

Organik anlam ise bir kodlama işlemiyle başka bir nesneye ilişkilendirilen nesnedir. Barbieri, organik anlamın, organik kodun varlığının bir sonucu olduğunu ve organik kodun iki bağımsız dünyanın nesnelere arasında bir yazışma kuran bir dizi kural olduğunu da şöyle ifade eder:

İngilizce dilinin kodunda, ‘elma’ kelimesinin zihinsel nesnesi, meyve olan ‘elma’nın zihinsel nesnesiyle ilişkilidir ve bu, o meyvenin o kelimenin anlamı olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Aynı şekilde, bir kodonun bir aminoasite karşılık geldiği genetik kod kuralı, o amino asidin o kodonun organik anlamı olduğunu söylemekle eşdeğerdir. Bir kodun olduğu her yerde ister zihinsel ister organik dünyada olsun, anlam vardır. Dolayısıyla, anlamın bir nesnenin bir kod aracılığıyla başka bir nesneye ilişkili olduğu bir şey olduğunu ve organik anlamın organik bir kodun var olduğu her yerde mevcut olduğunu söyleyebiliriz (Barbieri, 2003: 249).

Barbieri'nin bu açıklaması, organik anlamın sembolik bir doğaya sahip olduğunu gösterir. Barbieri, “organik bilgi” ve “anlam”ın benzer genel özelliklere sahip oldukları için aynı varlık (*entity*) sınıfına ait olduğunu savunur. Her ikisi de nesnel ancak ölçülemeyen varlıklardır, her ikisi de doğanın temel varlıklarıdır ve bunları yalnızca bileşenlerini adlandırarak tanımlayabildiğimiz için, her ikisi de adlandırılabilir varlıklardır. Barbieri organik anlamın yaşam için bilgi kadar önemli olduğunu savunur. Ona göre, organik kodların ortaya çıkışı, genetik kodunkine benzer evrimsel yenilikler yaratır ve aslında makro evrimin büyük olayları ile yeni organik kodların ortaya çıkışı arasında bir uyum (*correspondence*) vardır. Böylece, “organik bilgi” ve “organik anlam”, biyolojik kopyalama ve kodlama süreçleri oluşturur. Barbieri, bu süreçleri, yaşamın hiyerarşisinde daha yüksek seviyelerde diğer kavramlar ve niteliklerle genişletmek gerekliliğini tahmin etmenin yanı sıra bunların biyolojinin temelini oluşturduğuna vurgu yapar (Barbieri, 2003: 249).

Yukarıdaki inceleme biyoloji felsefesinde “bilgi” kavramının yeniden değerlendirilmesinin zorunluluğunu göstermiştir. Ne kadar ki felsefede bilgi insanlar tarafından üretilen, aktarılan ve kullanılan bir husus olduğu kabul edilse de günümüz biyolojisindeki keşifler bilginin daha kompleks bir fenomen olduğunu gösteriyor. Özellikle genetik kodun çözülmesine ilişkin araştırmalar, DNA'nın, protein sentezi için talimatlar içeren bir “bilgi” (*information*) sistemi olarak işlev gördüğünü ortaya koydu. Bu, bilgiyi, bilinçli bir özne tarafından üretilmiş bir kavram olarak değil, doğal seçilimin şekillendirdiği bir biyolojik süreç olarak düşünmeye itiyor. Maynard Smith'in, “bilgi”yi “zorunlu bağlantı eksikliği”, “yönelimsellik” ve “benzetme” (*simile*) yoluyla açıklaması, biyolojik bilgiyi insan tasarımı ve bilgisayar programlarıyla olan benzerliklerine rağmen, kendi özgün özelliklere sahip bir kavram olduğunu ortaya koyuyor. Godfrey-Smith ise, bilgi kavramının insan merkezliliğini eleştirir. O, genlerin “bilgi” taşıma rolünün, DNA temelli bir genetik kodlama sisteminin evrimleşmesinin bir sonucu olduğunu ve her zaman böyle olmadığını vurgular (Godfrey-Smith, 2000:). Godfrey-Smith'in argümanı, bilginin evrimsel bir ürün olduğunu ve insan zihnine özgü bir kavram olmadığını gösteriyor. Barbieri ise, organik bilgiyi kopyalama işlemiyle üretilen spesifik bir dizi olarak tanımlarken, organik anlamı ise bir kodlama işlemiyle başka bir nesneye ilişkilendirilen nesne olarak tanımlar. Bu yaklaşım, bilginin yaşamın temelini oluşturan iki ayrı fakat ilişkili kavram olduğunu vurgular.

Bu tartışmaların ışığında, “bilmek” eylemini sadece insanlara özgü bir özellik olarak görmek yerine, tüm canlı organizmalarda farklı düzeylerde ve biçimlerde mevcut olduğunu kabul

etmek daha doğru olacaktır. Canlılar, genetik kodlar, hücresel işlemler ve davranışlar yoluyla, çevreleriyle etkileşimde bulunma ve hayatta kalmak için bilgisi üretirler. İnsanlar, bilginin daha karmaşık biçimlerini yaratma ve kullanma kapasitesine sahip olsa da bu yeteneğin evrimsel bir sürecin ürünü olduğunu unutmamak gerekir. Sembolik bilgi üretmek sadece insana özgü bir işlev değil, canlı organizmaların temel kurucu niteliklerinden biridir. Bilmek, insan varlığının özünü oluşturan bir yetenek olsa da bu yeteneğin doğal dünyada derin kökleri vardır.



## 4. TÜRKİYE’DE BİYOLOJİ FELSEFESİNDE İNSAN: Ş. TEOMAN DURALI’NIN ÇALIŞMALARI

Türkiye’de biyoloji felsefesi çalışmaları, son yıllarda giderek daha fazla ilgi görmeye başlamış olsa da bu alanda insan sorununun ele alınışı henüz yaygın değildir. Bu bölümde, Türkiye’deki biyoloji felsefesi araştırmaları bağlamında insan sorununun çözümlen örneği olarak Ş. Teoman Duralı’nın yaklaşımını inceleyeceğiz. Düşünürün insan varlığına dair düşüncelerini ele almadan önce, onun genel olarak biyoloji felsefesine ve bu alanın metodolojik yaklaşımlarına bakış açısını özetlemenin faydalı olduğunu düşünüyoruz.

### 4.1. Ş. Teoman Duralı’nın Biyoloji Felsefesi Anlayışı İçerisinde İnsan

Biyoloji felsefesinin ülkemizde tanınmasında Ş. Teoman Duralı’nın katkısı büyüktür. Duralı’nın “Biyoloji Felsefesi” eseri, içeriği bakımından bu alanla ilgili ülkemizde ilk eserlerden biri olma özelliği taşır (Develi, 2014: 236). Alan olarak oldukça geniş bir araştırma-inceleme yelpazesi oluşturan biyoloji felsefesinin işleyişi ve görevleri hakkında bazı görüşlere değinen düşünür, öncelikle biyoloji felsefesinin konu devşirme alanlarından biri olan biyoloji biliminin önemi üzerinde durmuş ve bu alanı şu ifadelerle açıklamıştır:

Demek ki insanın bünyesini, yapıcı ve işleyişçe onun yakın ve uzak cümle akrabalarını inceleme konusu olarak kabul eden biyolojidir. İlk bakışta insana uzaktan dahi ‘akraba’ sayamayacağımız var olanları ele alan bilimlerden çok farklı ve çok daha karmaşık olan ve araştırma konularına uygun düşen özerk yolları, yordamları metodoloji, soyutlama, model ile teori kurma, tavrı ile ifade tarzını bulup hayata geçirmek, biyolojinin en başta gelen sorunudur (Duralı, 1992:15).

Duralı’ya göre, biyoloji bilimi alanının deneyle elde ettiği verileri mantık çerçevesinde inceleyip kapsamlı teorik açıklamalar yapmak biyoloji felsefesinin görevidir. Biyoloji felsefesinin bunun yanında, deney verilerinin açıklanması konusundaki çalışmaları biyoloji bilimi haricinde diğer alanlarda kullanılan anlatımlarla ilişkilendirilerek, geniş çaplı açıklamalara müracaat etmesi de söz konusudur. Biyoloji felsefesi gerek biyolojinin deneysel boyutundan gerekse genel felsefeden farklı bir araştırma alanı olmakla birlikte, biyoloji biliminin genel kuram ve prensiplerini felsefe perspektifinden yeniden inceleyen alandır (Duralı, 1992: 162).

Genel felsefeden ve biyoloji biliminin deneysel boyutundan farklılık arz eden biyoloji felsefesi alanı, kapsamının genişliği dolayısıyla aynı zamanda çeşitli anadallara da ayrılır. Söz konusu anadalların her biri ayrı uzmanlık gerektirir niteliktedir. Bu özelliği ile söz konusu alan felsefenin özellikle felsefe-bilim kısmı açısından büyük bir önem arz eder. Felsefe-bilim açısından oluşan öneme rağmen akla şu soru gelir: Biyoloji felsefesi yalnızca bilimin ya da bilim felsefesi alanının bir dalı mıdır? Duralı bu soruya, biyoloji felsefesinin, bilimin ve bilim felsefesinin dışında, insan hayatına dair önemine de vurgu yaparak şöyle cevap verir: “Onu salt bilimin ve bilim felsefesinin ötesinde, insan hayatının tüm köşe, bucaklarına seslenebildiği, asıl hatırdan uzak tutulmaması gereken noktadır” (Duralı, 1992, s. 69). Biyoloji felsefesi, bilim felsefesinin bir kolu olmakla beraber kapsamı dolayısıyla alanı bilim felsefesiyle sınırlamak doğru olmaz. Çünkü Duralı’ya göre: “Biyoloji felsefesi, canlılar bilimine konu olan olaylar ile süreçleri tutarlı bir bütünlük halinde derleyip toparlamanın yanında, biyolojinin dışındaki bilimler, din ile sanat gibi kültür kurumlarını da hesaba katar” (Duralı, 1992, s. 69). İnsan gibi son derece kompleks bir yapıya sahip olan varlığı biyoloji felsefesi açısından incelemek de kapsamlı olacaktır. İnsanın gerek biyolojik bir varlık olması gerekse üreten ve kültürel değerleri ortaya koyan bir varlık olması onu biyoloji bilimi dışında, din, sanat ve kültür unsurları çerçevesinde de açıklamayı gerekli kılmaktadır.

Duralı, günümüz biyoloji felsefesinin şekillenmesinde iki temel probleminin olduğunu vurgular. Bu problemlerin ilki mekanizmdir. Mekanizm, canlının biyolojik boyutunun görmezden gelinerek, cansız maddenin yasalarına indirgenerek değerlendirilmesidir. Duralı, biyoloji bilimi ve dolayısıyla biyoloji felsefesi açısından mekanizmi şu sözlerle eleştirir: “Mekanik nedensellik ile fizik-kimya yasallılığında başkasını kesinlikle reddeden Mekanizm yahut Fizikalizm yahut da indirgemecilik, biyolojiyi özerk bir bilim olmaktan alıkoyar” (Duralı, 1992, s. 95). İkinci problem ise vitalizmdir. Vitalizm, mekanizme karşı ortaya çıkmış bir görüştür. Vitalizm canlının biyolojik boyutunu öne çıkararak, canlının bu yönünün özgün ve özerk oluşunun önemini vurgular. Fakat vitalizm de bunları savunurken mistisizme kaymıştır (Duralı, 1992:88). Duralı bu kayışı şöyle ifade eder: “Doğrulanması yahut yanlışlanması imkânsız ilke ve önermeleri biyolojiye sokmaya kalkan ve yalnızca gayeliliği kabule değer bulan vitalizm de söz konusu bilimi pozitiflikten dolayısıyla da bilim olmaktan uzaklaştırır” (Duralı, 1992, s. 95).

Biyoloji bilimi ve biyoloji felsefesi alanının bu problemleri hem dirimsel açıdan hem de ruhsal yönden incelemeye tabi tutulabilecek bir yapıda olan insanı açıklamak için yeterli değildir ve bu nedenle problemlidir. Örneğin insanı açıklamak için indirgemeci bir anlayış benimsenir ise bu bizi insanı eksik tanımlayan bir sonuca götürür. Duralı holistik (bütünsel) bir anlayış benimsenerek bu durumun aşılacağı kanaatindedir. Çünkü holistik anlayışta, herhangi bir doğal mekanizmanın bütünlüklü yapısının o mekanizmayı oluşturan parça ve sistemlerden başka bir yapı oluşturduğu fikri hâkimdir. Örneğin, insan her ne kadar birtakım sistemlerden (bağışıklık, solunum sistemleri gibi) oluşmuş olsa da onun belirlenmesi bu sistemlerle yapılamaz. Çünkü o, söz konusu sistemlerden farklı bir varlıktır. Holistik anlayışa göre alt sistem genellikle üst sistemin bir fonksiyonunu gerçekleştirir. Dolayısıyla incelenecek sistem bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Holizmde bütüncül bir anlayış vardır ve sistemin parçalarının birbirlerinden ayrılarak söz konusu sistemi açıklamanın yanlış olacağı görüşü benimsenir. Bunun nedeni ise insanın, fizik ve kimya bilimlerine konu olan, durağanlık arz eden cismin aksine, ölçülüp biçilmeye, niceleştirilmeye hiç yatkın olmayan bir canlı olmasıdır. Bu nedenle, canlı bir varlık olarak insanı incelerken yöntem olarak indirgemeciliğin yerine holizmin benimsenmesi daha doğru olacaktır. Çünkü biyolojik holizm anlayışında herhangi bir organizma, temel olan niteliklerini yitirmeden alt kısımlara parçalanmayan varlıktır. Bu anlayış, evrenin bir dizi parça yerine bütünden oluştuğunu temel alan bir görüşe dayanır. Dolayısıyla sadece dirimsel olarak açıklamanın yanlış olacağı bir canlı varlık olan insanı holistik bir anlayışla açıklamak daha yerinde olacaktır. Nitekim sosyolojinin kurucularından Fransız sosyolog Emile Durkheim'e göre holizm (bütünsellik) kavramı: “toplumların, sadece bireylerden oluşan kuru birer yığın ve kalabalıklar olduğu fikrini çürütmektedir” (Şahinoğlu, 2021, s. 421). Durkheim'in bu tespiti, Duralı'nın insana holistik bir bakış açısıyla yönelmenin gerekliliği konusundaki görüşünü destekler niteliktedir. Duralı'ya göre, “bütün, parçalarının toplamından fazlasıdır” (Macintosh, 2013, s. 744), anlayışının temelinde gelişmiş olan holizm, insanı açıklama konusunda indirgemeci bir anlayıştan yahut vitalizmin birçok açmazlar barındıran anlayışlarından daha güvenilirdir (Duralı, 1992: 95).

#### **4.2. Canlılar Dünyasında İnsanın Yeri**

Biyoloji biliminin inceleme alanı, basit örgütlü hücre organcıklarından hücreye, virüs ve bakterilerden insana kadar uzanan oldukça geniş çaplı, çok farklı ve karmaşık yapıları kapsar. Bu nedenle Duralı, canlı-cansız varlık ayrımından insana, insandan da onun mamulü

olan kültür ve medeniyete uzanan kapsamlı ve biyoloji bilimi temelinde başlayan çalışmalarını, genelde felsefi alana meyilli değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu anlamda, canlı süreçlerin oluşumu ile insanın biyolojik (dirimsel) anlamda varoluşunun kökleri biyoloji biliminde yer alırken, insanı çevresi ile uyumlu yaşam koşullarına ulaştıracak şartların köklerini barındıran kültürü ise Duralı'nın -daha çok Kant'ın "İnsan nedir?" sorusuna yönelimli olarak- felsefi anlamda cevaplamayı tercih ettiği görülür (Duralı, 2021: 152).

Duralı'ya göre, insanı anlayıp kavramak ve nihayet anlatıp açıklayabilmek biyoloji felsefesi alanının araştırma konularından biridir. Bu anlamda insanın temel özelliklerinden olan canlılık konusu da biyoloji felsefesinin üzerinde durduğu meselelerdendir. Biyoloji biliminin önemli sorunlarından olan canlılık konusunun, çağdaş bilim tarafından incelemeye alınan olgulardan olmaması önemli bir sorundur (2021: 155). Duralı, Aristoteles'in görüşleriyle son derece önemli bir noktaya ulaşan canlılık konusunu, güncel bir hale getirerek açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, canlılık konusunun önemi daha çok insanın anlaşılması noktasında ortaya çıkar. Duralı bu durumu: "Canlıyı gerekli ölçüde belirleyemedikçe de insan olarak kendimizi doğru düzgün anlamamızın söz konusu olup olmayacağı ise tartışmaya açık bir sorudur" sözleriyle açıklar (Duralı, 1992: 164).

Canlı varlığın canlı olma özelliğini biyolojik anlamından çok felsefi anlamda açıklamaya çalışan Duralı, canlı varlığı mekanisizm ve mekanisizm-teleoloji arasındaki karşıtlık durumu açısından ve biyolojik açıdan da inceler. Bu incelemeler sonucunda düşünür şu yorumu yapar:

İster temel basamakları isterse en karmaşık görünümleri dile getirsin, bir biyoloji önermesi, nedensellik ilkesine mi yoksa gayeliliğe mi dayanılarak belirlenir? İşte yeniden ana soru hevengimize döndük: Mekanisizm mi, teleoloji mi? Yoksa: İki bir arada mı bulunmalı? Bugün bir bilim ilkesi olarak benimsenen teleonomi şekliyle gayeliliğe başvurmaksınız edemiyorlar artık (Duralı, 1987: 130).

Bu konudaki esas meselenin ise, evrenin işleyiş sisteminde aramız gereken şeyin ne olduğunun bilinmesi olduğunu vurgulayan düşünür, bu sistem mekanik olarak mı yoksa bir gayeye matuf olarak mı işliyor sorusunu sorar ve mekanisizmin bizi fizik olana, gayeliliğin ise metafizik olana kanalize ettiğini belirtir. Canlılık konusuyla ilgili tüm elde edilen bilgilerden sonra, Duralı ulaştığı noktayı şu cümlelerle ifade eder:

Bütün bu bildiklerimiz ışığında, cansız-canlı, giderek res cogitans-res extensa ikiliği sorununu çözüp aşmış olmanın hâlâ pek uzağında bulunduğumuzu kabul etmek zorundayız. İleride çözülebilir mi? Belli değil. Halledilmesi muhakkakmışçasına, sorunu çözmeye çalışmalıyız. Felsefe-bilimin kalbi durumundaki spekulativ-olmayan metafizik, düşünen, araştıran insanı ‘her dem taze’ sorunlarla beslemektedir (Duralı, 2020:158).

Canlı varlığı, canlı-cansız ayrımının yanı sıra, Duralı maddî-mekanik dünyaya bağımlı bir özerklikle de tanımlayarak bu durumu şöyle ifade eder:

Canlılık, maddî-mekanik olaylar katmanından mı türemiştir sorusuna denetleyebilir-denetlenebilir türden açık cevabımız yoktur. Bildiğimiz, ikisi arasında geçiş sahasının var olduğudur. Nihayet canlı, hangi örgütlenmişlik seviyesinde durursa dursun, bir işleyişler bütünüdür. Zemini maddî-mekanik olmakla birlikte, işleyişin bütünü, ‘maddî- mekanik-ötesi’, demek ki ‘organik’ tir. Başka bir anlatıyla, canlılık, maddî-mekanik dünyaya bağımlıdır; fakat aynı zamanda özerktir (Duralı, 2021: 172).

Evrim basamaklarının üst sıralarında yer tutan hayvanlar biraz daha özerktir. Bu özerkliğin derecesini ‘çeyrek’ kelimesiyle açıklayan Duralı, insanın ise tamamen özerk, hür bir canlı varlık olduğunu belirtir. İnsanın bu tamamen özerk olan yapısı insanda tercihte bulunma özelliği oluşturur. Düşünür, insanın tercihi doğrultusunda karar vermesini sağlayan etkenin ise ancak insanın manevi boyutuyla açıklanabileceğinin altını çizer. İnsanın karar verme ya da tercihte bulunmasının nedeni, onun kalıtsal olarak gelişen yönü ya da fizik ve kimya - insanın dışındaki- gibi etkenler değil de ruhani yönüdür. Düşünürümüz insanın ruhani (manevi) yönünü ise şöyle tanımlar: “Etkisini alıp duyduğumuz, ama ettiricisini bizzat gösteremediklerimizi manevi etkenler yahut amiller şeklinde deneyimlendiriyoruz” (Duralı, 2020, s. 31-32).

### **4.3. İnsanın İki Boyutu**

Biyoloji felsefesi alanı, biyoloji bilimi alanının konusu durumundaki olay ve aşamaları iç tutarlılığı olan bir bütünlük içerisinde düzenlemekle beraber, diğer bilim alanları ve gerek dini gerekse sanat alanına ait kültürel kuruluşları da işin içerisine dâhil eder. Duralı bu durumun olağan olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, eğer biyoloji bilimi alanının ve de biyoloji felsefesinin esas hedefi insana ait yaşamı bütünlüklü olarak ele alıp açıklamaksa, o zaman insanın dirimsel yönü kadar önemli olan yapıp-etmeleri de ele alınmalıdır. Düşünür

bu durumu insanın iki boyutlu oluşuna bağlar. İnsan, oluşumuna kendi katkısının bulunmadığı, kendinin dışında olan fakat içerisinde yaşamını sürdürdüğü doğaya aittir. Bunun yanı sıra insan, kendisinin oluşturduğu kültürel ortama da aittir. Duralı bu durumu Conrad Hal Waddington'ın dilinden şu şekilde ifade eder: “Gerçekten de Conrad Hal Waddington'ın dediği gibi, ahlâk değerlerini yaratmakla insan, yepyeni bir evrim çeşidinin boşandırıcısı ile sürükleyicisi olmuştur” (Duralı, 1992, s. 175). Duralı insanı diğer canlı varlıklardan ayıran özelliklerden söz ederken onun kültürel kalıtım niteliği taşımasının üzerinde durur. İnsanın ortaya koyduğu ahlaki değerler ve kültürel unsurlar nesilden nesile aktarılan bir yapı arz eder. Biyoloji felsefesinin anadallarından olan bioetik söz konusu unsurların ortaya çıkışında oldukça önemlidir. Duralı bu anlamda ahlakı biyoloji temelinde şu şekilde izah eder: “Temelde canlı olan insanın eylemlerini düzenleyen -kuralkoyucu (normativ)- yahut tasvir eden -tasvirici (deskriptiv)- AHLÂKın (etik), ilkelerini canlılığı dikkate alarak tespit etmesi gerektiği açıktır” (Duralı, 1992, s. 175). Duralı biyoloji felsefesi alanının çeşitli dallara ayrıldığını, bu dallardan özellikle “Biyoloji Ahlâkı (Biyoetik)” dalının, insanın gerek bireysel olarak gerekse toplumsal bir varlık olarak yaşamını ele aldığı altını çizer. Biyoloji felsefesinin bu anadalını düşünürümüz şu ifadelerle açıklar: “Canlı varlık olarak insanın, doğal çevresini eylemleriyle yapma (sun'î) ortama dönüştürmesini, öte yandan da bu eylemlerin doğurduğu sonuçları kâh toptan, kâh tek tek ele alan bir biyoloji felsefesi anadalıdır” (Duralı, 1992, s. 176). Dolayısıyla biyoetik, biyoloji felsefesi içerisinde kültürün izahı için başvurulması gereken önemli dallardan biridir.

Duralı'ya göre, karmaşık bir yapıda olan insanı üç tabakaya ayırmak mümkündür. İnsanın ilk tabakası cansız (inorganik) maddelerden meydana gelmiştir. Diğer bir tabakayı ise canlı (organik) maddeler oluşturur. İnsanın bu dirimsel (biyotik) tabakasını Duralı insanın beşer yanı olarak tanımlarken, en üst tabakayı ise insan olarak adlandırır. İnsanın insan yönü aynı zamanda onun açıklaması hiç de kolay olmayan manevi yönüdür. İnsan beşer yanıyla biyoloji bilimi açısından açıklanıp incelenebilir iken, insan yanının manevi boyut oluşturmasından dolayı biyolojik olarak açıklanması mümkün olamamaktadır (Duralı, 2020: 37). Duralı, insanı canlı bir varlık olarak açıklarken canlı kavramının farklı dillerdeki anlamlarını da incelemiştir. Farsça ruh anlamı taşıyan canın Arapçadaki karşılığı ise nefistir (Duralı, 2020: 35). Yunan dilinde ise can, hayat manası taşır (Duralı, 2021: 35). İnsanın diğer canlılarla ortak özellikler gösteren bu maddi yönü, hayatta kalmasını sağlayacak bir takım bedensel ihtiyaçların -yeme, içme, uyku, vb.- giderilmesini gerekli kılmaktadır. İnsanın insan olma yönü ise onun manevi yanını oluşturur. Duralı'ya göre insanın manevi yönünde

ruhtan söz etmek gerekir (Duralı, 2021: 63). Üç tabakadan oluşan insanın en üst tabakası, onun insan olma vasfını elde ettiği kısımdır. Beşerlik ise gerek hayvan gerekse bitki gibi diğer canlı varlıklarla ortak özellikler gösterdiği için daha alt tabakada yer alır. İnsanın bu iki yönü birbiriyle bağlantılıdır ve biri olmadan diğeri olamaz (Duralı, 2021: 62).

Beşer insanın maddi boyutuna bedenine matuf bir özelliği iken, onun manevi boyutunu ise ruhu oluşturur. İnsan beşer olma vasfının üstüne ancak insan olarak çıkabilir. İnsanın insanlık aşamasına ulaşması da ancak kültürel zeminde olabilmektedir (Duralı, 2009: 108). Canlı bir varlık olarak doğada var olan beşer, beşer olma özelliğinden insan olma aşamasına ancak kültürel bir zeminde, toplumsal bir yaşam içerisinde ulaşır. İnsanın düşünen bir canlı olarak zihninde oluşturduğu tasarımlarını hayata geçirme yetisine sahip oluşu birtakım etkenlere bağlıdır. Bu etkenler, insanın hür olması, iradesinin olması ve manevi boyuta sahip olmasıdır. Dolayısıyla onun toplumsal ve kültürel bir ortamda gelişmesidir. Duralı insanın karmaşık yapısında bulunan özelliklerini bazı yönlerden kıyaslar. Örneğin, onun beşer ve insan yönünü dünyada kalma süreleri açısından karşılaştırır. O insan ve beşerin ömür sürme durumlarını izah ederken, insanın ömrünü hayat, beşerin ömrünü ise yaşam kelimesi ile karşılar. Duralı'ya göre insanın beşerî yanı onun hür bir yaşam kuramamasının nedenidir. Canlı varlıklar dünyada kendileri için oluşturulmuş biyotik koşullara uyumlu bir şekilde yaşamlarını devam ettirmek zorundadırlar. İnsan beşerî yönünü aşip insanlaşma aşamasına geçtiği vakit, yaşam koşullarının zorunluluğundan azade olmakta ve hayat sürmeye başlamaktadır. İnsan olma vasfına ulaşan beşer, doğanın ona sunduğu yaşam koşullarının üzerine, tasavvur ettiği fikirleri koyar (Duralı, 2020: 351). Duralı insanın beşerlikten insan seviyesine ulaşmasını şu şekilde açıklar: “Canlılardan beşer dünyaya geldikten sonra inanç varlığı insana dönüşür. Canlılığını sağlayan dirim işleyişleri evrim-kalıtım süreçlerince ona ekilmiştir. Buna karşılık inanç unsurlarını doğa değil de toplum-kültür ortamı ona öğretir” (Duralı, 2020, s. 206). İşte insanın toplumsal ve kültürel ortamda kendine ait özelliklerin bir getirisi olarak oluşturduğu değerler, onun diğer canlı varlıklardan ayrı olarak dünyada farklı bir zaman sürmesini sağlamıştır. Bu geçirilen zamana hayat denir ve bu yalnızca insana özgüdür. Duralı bu durumu şöyle açıklar:

O, dirimsel (Fr. biotique) bünyesinin yanına hiçbir canlının yapamadığı, yapamayacağı bir işi becermiş, kültür çevresini kurmuştur. Bu bakımdan bir biyokültür varlığı olarak insanın, öteki canlılardan farklı şekilde, salt dirimli yahut yaşamı bulunmayıp hayatı da vardır. Hayat, anlaşılacağı üzere yalınkat biyolojik süreçleri dile getiren ıstılah değil. Onları içermekle birlikte, insanın

sosyokültürel etkinlikleri ile üretmeleri de onun anlam kapsamına girer. Demek ki insanın nevişahsına münhasır biyokültürel bütünlüğünü yansıtan ıstılah, hayattır (Duralı, 2020: 40).

İnsanın en önemli özelliklerinden birisi de hür olmasıdır. Beşere sunulmuş olan yaşamın insanlığa evrilme aşamasında hayat olarak tanımlanması Duralı'ya göre beraberinde hür olmayı getirir. İnsanın kendi isteği ile tercihte bulunma yetisine ise irade denir. İşte insanın hür oluşu iradesini kullanma aşamasında ortaya çıkar. Yalnız irade için iki temel özellikten söz edebiliriz: tercih ve yönelme. Yönelme, tüm canlılara özgü bir duygu olmakla beraber canlılar arası iletişimin de temelidir. Canlılardaki yapının kompleksliği arttıkça (hayvan), yönelimle birlikte tercihte bulunma ortaya çıkar. Hayvanlarda (insanın beşer yönü de dâhil edilerek) bu noktada duyarlılığın yanında zekâ da belirir. Bu iki özelliği zekâ dışında dimağ faaliyetleriyle ortaya koyan yegâne canlı varlık ise insandır. Duralı bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Koyduğu yahut seçtiği maddi yahut manevi gayeye ulaşmak üzere uygun yolu yahut aracı seçen, tercih eden insan, irade örneği sunar” (Duralı, 1992, s. 213).

Duralı insanı yalnızca beşer boyutuna indirgemenin onu anlamlandırma açısından son derece yanlış olacağına vurgu yaparak insanı şöyle izah eder:

Zira insan, önünde sonunda, tanış olduğumuz tek mil âlemlerin hülasasıdır. Onu bi'fasıl çözmeyi başarsak, bu, bizlere gerçekliği anlaşılır kılacağı gibi, hakikat âleminin kapısını dahi aralayabilir. İnsanın fizyolojik, morfolojik, anatomik, metabolik, evrimsel-kalıtısal özelliklerden oluşan görünür beşerliliği gerçeklik dünyasında mütalaa olunmalıdır. Burada o, biyolojinin deney ve mantıkla iş birliğinden elde edilmiş kurallar ile yasalar çerçevesinde anlaşılır. Ancak insanın varlık aslına yöneldiğimizde gerçekliği aşarız. Filvaki, duyularla algılara gerçeklik-ötesi kapalıdır. Dirim dışı-toplum-medeniyet kurucu, yapıcı insan, gerçeklikte görünüp tespit olunan, lakin bu dünyada izah olunamayan bir var olan, varlıktır (Duralı, 2020: 351).

Duralı'nın tabiriyle insanın “gerçeklikte görünüp tespit olunan” bir varlık olması onun yine gerçeklik âleminde açıklanabilmesini imkânsız kılmaktadır. Görünen canlı bir varlık olarak insan, fizik alanının nesnesidir. O, sadece düşünülen insanı ise metafizik alanın konularından biri olarak görür. Beşerlikten insanlığa geçişle insan gerek fizik-kimya gerekse biyolojik koşullarına mecburiyetten azade olur. Beşerin -onun iradesi dışında verilmiş olan- yaşamı üzerine, insan zihinsel olarak oluşturduğu tasarımı inşa eder. Duralı bu durumu şöyle ifade eder: “İnsanın kurup geliştirdiği bu yeni tarz, verilmiş beşerî olandan farklı olarak, eşi benzeri bulunmaz unsurlar taşır. Bunlar biyolojik olmaktan ziyade toplumsal/kültürelidir”

(Duralı, 2020, s. 351). Düşünür insanı beşere indirgeyen görüşleri eleştirirken, söz konusu indirgemeciliğe alternatif olarak holistik görüşü benimser. İnsanın kompleks bir varlık olarak beşer yönü hayvanlarla benzer biyolojik özellikler taşıırken onu insan olma vasfına ulaştıran nitelikleri ise nevi şahsına münhasırdır (Duralı, 1992: 214). Bu yapıdaki bir canlı varlığın ise indirgemeci bir tavırla izahı eksik olacaktır.

#### 4.4. İnsan, Kültür ve Toplum

Duralı, insanın yaşamı içerisinde diğer canlılardan ayrıldığı noktalardan biri olan kültür meselesine de yoğunlaşmıştır. Ona göre, iki boyutlu bir varlık olan insan, bir yönüyle biyolojik bir yapı arz ederek fiziki alanda bulunur. İnsanın diğer bir boyutu ise ona kişiliğini veren, “ben”ine kişiliği yerleştiren manevi boyutudur. İnsan bu yönü ile kültürü oluşturur. İnsan bu iki boyutuyla hem fiziki doğa ortamında hem de kendi oluşturduğu kültürel ortamda gelişim gösterir. Duralı’ya göre, insanı sadece materyalist bir bakış açısıyla bedenden ibaret görmek yanlış bir yaklaşımdır. O anlama ve anlamlandırma yeteneğine sahip bir varlık olarak manevi yönü de olan bir canlıdır. İnsanın kişiliğinin şekillenmesinde etkin olan şeylerden birisi onun soyaçekimiyken diğeri ise, toplumsal yaşam içerisinde elde ettiği ve kendisinin ve diğerlerinin katkılarıyla oluşan kültürel birikimlerdir. Duralı kültürel birikimlerin ortaya çıkış temelini şu sözlerle açıklar: “Kişisel birikimlerimizi taşıyıp getiren kanallardan biri içine doğduğumuz toplum-kültür ortamındaki maşeri/kollektif, öbürü ise bireysel ve toplumsal irademizden bağımsız kalıtsal birikimdir” (2020, s. 164). Dolayısıyla, kültürün ortaya çıkması topluluk halinde yaşamın bir sonucudur. Çünkü insan tek başına kültürü oluşturmaya muktedir değildir. Kültürün oluşumu için insanın mutlaka diğer insanlarla bir arada olması gerekir (Duralı, 2021: 32). Duralı’ya göre, tek hücrelilerden insana varana kadar canlı varlıkların geneli bazı durumlarda -beslenme, savunma, çoğalma vb.- türlerine gereksinim duyarlar. Bu sebepten topluluk olarak yaşam sürdürmek canlılarda karşılaşılan açık bir özelliktir. Duralı toplumsal alanda görülen özellikleri ise şöyle sıralar:

- a) İlişkilerle bağlanmış, birbirleriyle ilinti halinde bulunan belirli parçalardan kurulu bir bütün;
- b) Bütüne bağlı parçaların -bireylerin- arasındaki çarpışmalar ile ilişkilerden doğan sonuçların, bütünü ilgilendirmesi;
- c) Genel ilişkilerden ötürü, her bir aradalık -dolayısıyla her toplum olayı- aslında bir bağılı bulunma durumudur (Duralı, 1992: 234).

Dolayısıyla Duralı'ya göre toplumsal ilişkilerin ve olayların nedeni, toplum bireylerinin birbirlerine olan bağılıklarıdır. Topluluk halinde yaşayan canlıların bu birlikteliklerini sağlayan bağların nasıl kurulduğunun bilinmesi oldukça önemlidir. Duralı insanın toplumsal bir varlık olarak diğer canlılardan farklı oluşunu şu şekilde izah eder: “Öteki bütün canlılardan esastan farklı olan insan, genetik yetileri bakımından belirli bir tür ortamına doğmaz. O, yeryüzünün, öyle ki oranın dışındaki her çeşit ortama açıktır. Bu onun, ilkin son derece zayıf, sonradan da güçlü kılan nevi şahsına mahsus kimliğidir” (Duralı, 1992, s. 214). Dünyaya geldiğinde ilk önce yaşam sürdürme konusunda son derece güçsüz olan insan, topluluk halinde bir yaşamla varlığını sürdürebilir. Topluluk olarak yaşam süren insan, doğa ortamından temin ettiği gereçlerle yeryüzünde olmayan değişik yeni ortamlar oluşturmuştur. Söz konusu yapay ortamlar kültürleri meydana getirmiştir. Dolayısıyla insan, -Duralı'nın tabiriyle- “toplum-kültür varlığıdır” (Duralı, 1992, s. 214). Bu özellikleri dolayısıyla onun hem cinsleriyle diğer canlı varlıklara oranla daha çok ilişkide bulunması gerekir. İnsan dışındaki canlı varlıklar genetik yapılarında olan tek boyutlu kodlar ile iletişim kurarken insanın iletişim şekli Duralı'ya göre daha farklıdır ve o bunu şöyle açıklar: “İnsanların ise, kendi genetik bünyelerinden kaynaklanan yatkınlıklarını işleyip geliştirerek meydana getirdikleri çok boyutlu ve toplumsal-kültürel uzlaşmalara dayalı yapma kodlarla ve bunlar arasındaki pek çetrefilli bağlantılarla kurdukları bildirişme sisteminin temelinde dil yatar” (Duralı, 1992, s. 214).

Topluluk halinde yaşayan canlılar arası bağların en önemlisi iletişimdir. Canlılar arasındaki iletişimin türlere göre farklılık gösterdiği açık bir gerçektir. Örneğin hayvanlar, hayvanlar da iletişim kurarlar fakat onların iletişimi insanın kurduğu iletişimden farklı olarak sadece işaretleşme ve belli bir takım anlam ifade etmeyen sesler çıkarma şeklindedir (Duralı, 1992: 238). İnsanların iletişimi ise işaretleşmenin yanında canlılar arasında yalnızca insana özgü olan, anlamlı söz öbeklerinden oluşan ve insanın en önemli iletişim aracı olan dille gerçekleşir. Dil ise kültürün en önemli unsurlarındandır. Dilin temel birimi sözdür. İletişim üzerinde iradenin söz konusu olduğu yerde ise bildirişme vardır. Bildirişme denilen ve yalnızca canlılar arasında gerçekleşen iletişimde, söz sahneye çıkıyorsa artık orada dil vardır. Dille bildirişme ise insana mahsustur (Duralı, 1992: 234-235). Sözlü ve yazılı kültürün gelişmesinde esas olan ise, dildir. İnsan dil sayesinde oluşturduğu kültürel özellikleri nesilden nesile aktararak, kültürel değerleri korur ve onların gelişimini sağlar.

Duralı insanın biyolojik ve kültürel yönden hem gerici hem de ilerici olduğu iddiasındadır. O bu durumu şöyle izah eder: “İnsan hem canlı hem de kültür varlığı olarak geçmişin ürünüdür. Avami siyasi bir söze başvurursak, insan hem doğal hem toplumsal kalıtımı bakımından gericidir” (Duralı, 1999, s. 117). İnsan kalıtımsal yönüyle ana ve baba vasıtasıyla çok önceki canlı varlıklara, çekirdeksiz hücrelere dayanırken, toplumsal ve kültürel yönüyle ise -ki burada Duralı dilin öneminin ağırlığından söz eder- şu anından çok daha gerilere gitmektedir. Fakat insan bazı yönleriyle de ilericidir. Mesela her çocuk iç ve dış yapı olarak ana-babasına benzediği gibi birtakım farklılıkları da vardır. Duralı benzer durumun kültürel ve toplumsal düzlemde de söz konusu olduğunu söyler. Kuşaklar boyu devam eden değer aktarımı söz konusudur. Gelenek bu duruma örnektir. Yalnız, her kuşak, kendine ait görenek ya da değerlerde birtakım değişmeler olur ve bazı kültürel unsurlar sonraki kuşağa öyle geçer (Duralı, 1999: 117).

Kültürel bir varlık olan insanın beşer yönünü insan olmaya doğru eviren şeylerden biri de onun varlıkları anlamlandırabilmesidir. İnsanın varlığa yüklediği anlamın temelinde içinde bulunduğu kültürel ortam vardır. Tüm canlılar gibi kendi türüne ihtiyaç duyup, topluluk halinde yaşam süren insan, içerisinde büyüdüğü aile ya da toplumdan edindiği dilsel, dinsel, tarihi ve kültürel unsurlarla kendini geliştirir. İnsanın kültürel boyutunun ona kattığı anlamlılığın önemine vurgu yapan Duralı, genel anlamdaki felsefi ve biyolojik bakış açısıyla mekanizm odaklı bir evren anlayışıyla indirgemeciliğe karşı çıkmıştır. Beşer yönünün belli ölçüde mekanizm ve indirgeme yoluyla açıklanabileceğini kabul etmekle birlikte, son derece karmaşık bir yapıya sahip olan insanı, tam anlamıyla bu yöntemlerle açıklamak çok da mümkün görünmemektedir. Çünkü insan, his ve duyularıyla kendisini anlayıp diğer canlılardan ayırt eden bir yapıdadır. İnsanın bu yönü söz konusu yöntemlerle irdelenip açıklanabilecek bir yapıda değildir.

Beşerlikten insanlığa geçiş, insanın doğduğu toplum yapısında ortaya koyduğu değer ve ürünlerle olur. Duralı toplum kimliğinin ise tarih olduğunu söyler. Dolayısıyla tarih hem insanın birey olarak bilincidir hem de toplumun bilincidir. İnsan ve toplum bilincinin dayanak noktası ise hafızadır. Duralı toplum hafızasında aktifliğini muhafaza eden değerlerin geleneği ortaya çıkardığını belirtir. Gelenek-görenek halini alan değerler de kültürü meydana getirir. İnsan yaşamının tüm alanlarını araştırma alanı olarak değerlendiren biyoloji felsefesi, insanın yaşantısına şekil verip hayata dönüştüren kültürü de araştırma kapsamına alır (Duralı, 2021: 51). İnsandaki bireysellik ise diğer canlı varlıklardan farklı

olarak ‘ben’ şeklinde açığa çıkar. Zamana bağlı olarak gelişen duyup anlama ve anlamlandırıp kendini başkalarından ayırt etme yetisi, belirli olan “ben”in tarihini oluşturur.

Tarihi kesintiye uğraması neticesinde ortaya çıkacak durumu Duralı şu ifadelerle açıklıyor: “Öyleyse “ben”, “tarih verisi” bir var olandır. “Tarihi” kesintiye uğrar, “tarihliliği”ni unutursa, o insanın “benliği” sarsılır, giderek çöker” (Duralı, 2021, s. 50). Duralı, “Böyle bir duruma düşen insana insan dememiz ne kadar doğru olur?” diye sorar. Ona göre benliği sarsılıp çöken insan beşer seviyesindedir. Yani yalnızca biyolojik unsurlarıyla varlığını devam ettiren diğer canlılar seviyesindedir. Bireysellik, benlik gibi kavramlar önce, özellikle insana aittir. Çünkü insan, biyolojik yönüne ilave olarak diğer canlı varlıklarda olmayan bir başarıya imza atarak kültürel alan oluşturmuştur. Bu nedenle insanın diğer canlı varlıklardan farklı olarak -biyo-kültür varlığı olarak- yalnızca biyolojik, dirimsel yaşamı dışında bir hayatı söz konusudur. Hayat her ne kadar biyolojik özellikler taşısa da içerisinde sosyo-kültürel faaliyet ve ürünlerini de barındırır (Duralı, 1992: 119). Hayatı inşa eden insanlar tek tek öznedir. Duralı her öznenin ise, kendini dışa vurup ifade etme tarzının o öznenin kişiliğini oluşturduğunu söyler (Duralı, 1992: 121). Kişilik özelliklerinden dolayı her insan bir kişidir. Duralı birey ve kişiyi ise şu cümlelerle izah eder:

Şu durumda nasıl Fizik-biyotik seviyede “bireylilik”ten bahsedebiliyorsak, “kültür-sosyo-psişik” düzlemde de “kişilik”ten öyle söz edebiliriz. Her bir insanın “kimlik”i, onun fizik-biyotik “bireylilik”i ile “kültür-sosyo psişik” düzlemde de “kişilik”inin “bileşik”i değil, imtizacıdır. İki yahut daha fazla farklı “mizaç”ın, “tabiat”ın, iç içe geçip bütünleşmesi, “imtizac”dır (Duralı, 1992: 121).

Özetle, insan, bedenle içgüdüler ve sezgilerle zekânın yanında, akıl ile zihninle bütünlüklü bir yapı (imtizac) arz etmektedir. İşte insanda ortaya çıkan benzersiz yapı, akıl ve zihindir. Fakat insan yalnızca akıl ve zihinden oluşmuş değildir. İnsanda beden, içgüdüler, zekâ ve sezgi olmasa, akıl ve zihin de olmazdı. Bu sayılanların bir arada uygun durumda işlemesi birey olan insanı meydana getirir. Başka bir ifade ile, canlı varlıklar içerisinde yalnızca insan kendi çabalarıyla insanlığını oluşturabilir. Zihnin temelinde gerçekleşen insan-olma arzusu aslında iradedir. İnsandaki irade ise bilincin varlığının göstergesidir. Kimliğin açığa çıkması da kişiliğe sahip insanın “ben” olmasını ortaya koyan benzersiz nitelikleri sayesinde olur.

Yukarıda açıklanan hususların ışığında, Duralı’nın insan görüşünün Aristotelesçi ve Kantçı yaklaşımının izleri taşıdığını söylemek mümkündür. Duralı son derece kompleks bir yapı

arz eden insanı mekanizist bir anlayışa indirgeyerek açıklamaya çalışan yöntemlere rıza göstermekten imtina eder ve insanın ölçülmez, biçilmez, kalıba sığmaz bir bilmece olduğunu belirtir. İnsanın bu ölçülmez, kalıba sığmaz özellikli yapısı her ne kadar karmaşıklık taşıyor olsa da bir bütünlük arz eden niteliktedir. İnsan gerek beşer olarak gerekse kültürü oluşturan bir varlık olarak bütünlüklü bir yapı oluşturur. Yani insanın biyolojik ve kültürel özellikleri biri olmadan diğeri olmayan bir özelliktedir. Duralı'nın holistik tavrı, holizmin nihai durumuyla uyum gösterip, gözle görülür bir neticeye ulaşmamış olsa da biyoloji felsefesinin var olan indirgemeci problemlerinin üstesinden gelinmesi için umut vadeden önemli bir adımdır. Bu çerçevede insanın yalnızca beşer yönünü ele alıp açıklamaya çalışan indirgemeci anlayışa karşın, alternatif olarak beklendiği gibi anti-indirgemeci bir tutum sergilemek çok da isabetli olmaz (Soysal, 2022a: 90). Onun yerine holistik bir anlayış benimsemek daha doğrudur. Bununla birlikte, öyle görünüyor ki Duralı'nın bu insan tanımı, insanı anlama ve anlamlandırma konusundaki çabaların -kendisi de dâhil- sonunun gelmeyeceğini, bu konuda hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın tek başına yeterli olmayacağını adeta haykırır niteliktedir.

## 5. SONUÇ

İnsan varlığı sorunu birçok araştırma alanının ilgi odağında bulunup, son zamanda hızlı gelişen biyoloji felsefesinin de gündeminde önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada insan varlığının biyolojik ve kültürel boyutlarına dair görüşlerin hem felsefe hem de biyoloji felsefesi bağlamında incelemesi amaçlanmıştır.

“İnsan nedir?” sorusu aslında felsefi bir soru niteliği taşıdığı için, araştırmamızın ilk aşamasında klasik felsefe kuramlarında insan varlığının türsel niteliklerinin nasıl belirlendiği incelenmiştir. Felsefedeki birçok insan kuramları arasından seçtiğimiz Aristoteles, Descartes, Kant ve Cassirer’in doktrinleri özellikle insan varlığının ikili bir tabiata sahip oluşu konusundaki görüşlerin tarihsel süreç içerisinde nasıl evrildiğini göstermektedir: Aristoteles insanı düşünen bir canlı olarak tanımlar ve onun söz konusu iki boyutunu bir arada tutarken, Descartes insanın birbirinden bağımsız iki töze sahip olduğunu öne sürüyor. Descartes’ın yaptığı ayrımını takip eden Kant ve Cassirer, insanın akli yetileri ve onların pratik uygulamaları üzerinde odaklanmaktadır. Söz konusu düşünürlerin insan doğası konusundaki görüşlerini aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz.

Aristoteles insanı politik canlı (*zoon politikon*) olarak tanımlar. Aristoteles’e göre insan, doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve bu toplumsallık, onun doğasında bulunan rasyonalite ile yakından ilişkilidir. İnsan, akıl ve dil aracılığıyla etik ve politik topluluklar kurar. Aristoteles’in insan anlayışında akıl ve dil, insanın doğasını ve toplumsal yaşamdaki yerini belirleyen önemli unsurlardır.

Descartes’ın insanın zihin ve beden olmak üzere iki ayrı tözden oluştuğu düşüncesi, insan varlığına dair düalist anlayışının felsefede yerleşmesine yol açmıştır. Var olmak için düşünmenin yeterli bir koşul olduğu iddiası, bedenün rolünün ihmal etmesine yol açabilir.

Kant, insanın ne olduğunu anlamak için insanın neler bilebildiğini, neyi umut edebildiğini, davranışları ve eylemlerini neye dayandığını incelemek gerektiğini söyleyerek, insana has yetenekleri arasında ayrıca ahlaki değer ve normları ortaya koyma süreçlerini incelemektedir.

Ernst Cassirer, insanı sembolik insan (*homo symbolicus*) olarak tanımlar. Cassirer'e göre insan, semboller aracılığıyla anlam dünyasını kurar ve bu semboller, dil, mit, sanat, din ve bilim gibi çeşitli formlarda ortaya çıkar. Cassirer, insanın sembolik kapasitesinin, onu diğer canlılardan ayıran ve kültürel evrimin temelini oluşturan anahtar unsur olduğunu savunur. Bu sembolik yeti, insanın soyut düşünme ve karmaşık toplumsal yapılar oluşturma becerisinin de temelini oluşturur.

Yukarıda özetlediğimiz kuramlar insanı düşünme (bilgi, değerleri ve sembolleri üretebilme) özelliğiyle tanımladıkları için, tezimizde söz konusu faaliyetleri kültürel faaliyet olarak değerlendirerek günümüz biyoloji felsefesinde kültürün ortaya çıkışı ile ilişkili olan son bulguları ve tartışmaları inceledik. Kültürün kapsamı çok geniş olduğu için tezimizde bilgi, aktarım ve ahlak gibi başlıklarla sınırlı kalarak bu üç konuyla ilişkili güncel iddialara yer verdik. Buna göre, tezimizin ikinci kısmında kültürün ve ahlakın kökenleri konusunda sosyobiyojoloji ve evrimsel biyolojinin açıklamalarını inceledikten sonra, bilginin fonksiyonlarına dair biyoloji felsefesi perspektifinden yaklaştık. Bu incelemenin sonuçlarını aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

Biyoloji felsefesi alanındaki çalışmalar, evrimin insan beyninin yapısını ve kapasitesini oluşturarak kültürel evrimin temellerini attığı görüşünü desteklemektedir. Ancak, kültür, biyolojik seçim mekanizmalarından farklı dinamiklere sahip bir sistem ortaya koymuştur. Kültürel aktarımın dikey ve yatay şekilde gerçekleşebilmesi, kültürel evrimi biyolojik evrimden farklılaştıran ve hızlandıran önemli bir faktördür. Görüşler, kültürün biyolojik temellere indirgenemeyeceği, ancak bu temellerden tamamen bağımsız da olmadığı düşüncesini desteklemektedir. İnsanın biyolojik ve kültürel boyutları arasında yadsınamaz bir ilişki vardır. Kültürel evrim, biyolojik evrimin yaratmış olduğu beyin yapısı üzerinde gelişirken, biyolojik evrim de kültürel süreçlerden etkilenir. Doğal seçim, kendi kendini kontrol edebilen bir seçim süreci olan kültürel evrimi ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı, kültürel evrim, insan zihninin ortaya çıkardığı ikinci bir seçim süreci olarak görülebilir. Bu bağlamda, insanın biyolojik ve kültürel boyutları birbirini tamamlayan ve etkileşim içinde olan süreçler olarak değerlendirilebilir.

Çağdaş biyoloji felsefesinde genel olarak kültürün olduğu gibi ahlakın da evrimsel sürecin ürünü olduğu ve insanın biyolojik yaşam biçimi ile ilişkili bir olgu olduğu hipotezi tartışılmaktadır. Buna göre, biyolojik özelliklerimiz belirli ahlaki eğilimlere zemin

hazırlarken, kültürel süreçler bu eğilimleri şekillendirir ve toplumsal normlara dönüştürür. Tezimizde ahlakın kökeni, işlevi ve doğası konusunda Edward O. Wilson, Michael Ruse, Francisco J. Ayala gibi düşünürlerin görüşlerini inceledik. Sosyobioloji kolunu temsil eden Wilson ve Ruse, etik duygusun insan evrimiyle birlikte gelişen, hayatta kalma ve üreme başarısını arttıran bir adaptasyon olduğunu söyleyerek aynı zamanda metaetiğin konusu özlü ahlakın da faydalı bir yanılısama olduğunu iddia ediyor. Ayala ise, ahlakın insanın biyolojik evrimi sürecinde gelişmiş zekâ kapasitesi temelinde oluşan bir özellik olduğunu göstererek onun bir adaptasyon değil, evrimsel uyum genişlemesi (eksaptasyon) olduğunu iddia eder. Ruse gibi, Ayala da ahlaki davranış ile ahlaki normlar arasında ayırım yaparak, ahlaki davranışın türsel özellik olduğunu, ama ahlaki normların biyolojik değil, kültürel evrimin ürünleri olduğunu ve toplumdan topluma, kültürden kültüre değiştiğini gösterir.

Ahlaki davranışı doğrudan insanın akli yeteneklerine bağlayan Ayala'nın görüşü, Kant'ın ahlak felsefesini desteklemektedir. Kant akli, ahlaki yargıların kaynağı olarak görür. Kant'a göre, ahlaki eylemler evrensel ahlak yasalarına uygun olmalıdır. Bu yasalar, aklın a priori kategorilerine dayanarak türetilir. Ancak, biyoloji filozoflarının ahlaki normların kültürden kültüre değişebileceği tespiti, Kant'ın evrensel bir ahlaki maksimi oluşturma arzusunun, ulaşılması zor bir ideal olduğuna işaret eder.

Bu bağlamda biyoloji felsefecilerinin, ahlakın doğası ve işlevleri konusundaki tartışmalara değerli bir katkı sundukları söylenebilir. Wilson'un belirttiği gibi: “Bilim adamları ve hümanistler, etiğin geçici olarak filozofların elinden alınıp biyoloji temeline oturtulması gerektiğinin zamanının geldiği ihtimalini birlikte düşünmelidirler” (Wilson, 1998, s. 287). Geleneksel olarak epistemolojide bilginin özne ile nesne arasındaki ilişkilerin sonucunda oluştuğu kabul edilirken, çağdaş biyoloji felsefesinde bilgi kavramının ayrıca bilincin kontrolünün dışında gerçekleştiğini ve bilginin genetik süreçleri açıklamak için kullanılmaya başladığını tespit ettik. Tezimizde görüşlerine başvurduğumuz John Maynard Smith, Peter Godfrey-Smith ve Marcello Barbieri gibi araştırmacılar bilgi ve anlam kavramının biyolojik süreçler bağlamında kullanılabileceğini ileri sürüyorlar. Ayrıca Godfrey-Smith, genlerin bilgi taşıma rolünün, evrimsel bir tesadüf olduğunu ve bunun, evrensel bir gerçek olmadığını savunur. Bahsettiğimiz araştırmalar aynı zamanda Cassirer'in sembollerini kullanma yeteneğinin sadece insana has olduğu iddiasının tam olarak gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Bu araştırmalar biyolojik mirasın taşıyıcıları olarak genlerin

de -tıpkı insanda gelişen sembolik yetenek gibi- kendi aralarında birtakım semboller kullanarak aktarıldıklarını ortaya koymuştur.

Felsefenin insan doğası konusundaki görüşlerine biyoloji ve biyoloji felsefesi perspektifinden baktığımızda, Descartes'ın düalist yaklaşımının (zihnin ve bedenin iki ayrı özden oluştuğu ve birbirlerinden tamamen bağımsız olduğu iddiası) çağdaş biyoloji felsefesi alanındaki çalışmalarla desteklenmediği açıktır. Çağdaş biyoloji, zihinsel olayların biyolojik süreçlerle bağlantılı olduğunu ve bu süreçlerin birbirlerini etkilediğini göstermektedir. Biyoloji felsefesi, zihin ve bedenin ayrılmaz bir bütün olduğunu ve bu iki boyutun birbirleriyle etkileşim içinde bulunduğunu göstermektedir. Bu bağlamda, Descartes'ın katı düalist yaklaşımının yalnızca felsefi bir iddia olduğunu tahmin edebiliriz. Biyoloji felsefesinin insanın tabiatının anlaşılması için daha nesnel ve tutarlı bir anlayış sunduğu söylenebilir.

Bu bağlamda biyoloji felsefesinin insanın doğası hakkındaki görüşüne en yakın kuramı, Aristoteles'in sunduğu söylenebilir. Aristoteles'e göre insan hem biyolojik hem de toplumsal yönleri olan kompleks bir varlıktır. Ona göre, İnsanı diğer canlılardan ayıran en önemli özellik, rasyonel düşünme yeteneği ve dilin kullanımınıdır. Bununla birlikte, Aristoteles için düşünme faaliyeti bile, diğer biyolojik süreçlerin bir türevidir ve onlardan ayrı ele alınamaz.

Biyoloji felsefesi konulu çalışmalarında Aristotelesçi bir yaklaşımı benimseyen Teoman Duralı da indirgemeci yaklaşımlardan ziyade insanı anlamak için bütüncül bir bakış açısını uygulamak gerekliliğini vurgulamaktadır. Duralı insanı tanımlarken beşer (canlı) ve insan (medeniyetin kurucusu) kavramları arasında ayırım yaparken bu iki boyut arasındaki zorunlu etkileşimi de vurgular. Aristoteles'ten daha ileriye giderek insanın kişisel özelliklerini belirleyen faktörlerden birinin de tarih olduğunu söyler. Tarihin de kültürel evrimin bir taşıyıcısı olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak insan, gelişme potansiyeline sahip varlık olduğu için onun varlığının özü ve doğası konusunda tam ve nihai bir açıklama getirmek pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte, tezimizin gösterdiği gibi, biyoloji ve biyoloji felsefesi alanı, felsefenin ortaya koyduğu birçok soru ve iddiayı denetlemek ve aydınlatmak için elverişli olgusal zemin sunmaktadır. İnsan doğasının anlaşılması, biyoloji ve kültür arasındaki etkileşimin

incelenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla bu da bize bu alandaki çalışmaların devam etmesi gerektiğini göstermektedir.



## KAYNAKLAR

- Aristoteles. (1975). *Politika*, M. Tuncay (Çev). (1. Baskı), İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Aristoteles. (1993). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*, F. Akderin (Çev). (1. Baskı), İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. S. Babür (Çev). (1. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2007). *Fizik-Metafizik-Nikomakhos'a Etik-Politika-Poietika*. K. H. Ökten (Çev). (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2017). *Nikomakhos'a Etik*. F. Akderin (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2019). *Ruh Üzerine*. S. Babür (Çev). (2. Baskı). İstanbul: Bilgesu Yayınevi.
- Ayala, F. J. (2010). The Biological Sciences Can Act as a Ground for Ethics F. J. Ayala ve R. Arp (Ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Biology İçinde* (316-336). Malden: Wiley-Blackwell.
- Barbieri, M. (2003). Biology with Information and Meaning, History and Philosophy of the Life Sciences. *Stazione Zoologica Anton Dohrn*, 25(2): 243-254.
- Blackmore, S. (2010). Memetics Does Provide a Useful Way of Understanding Cultural Evolution. F. J. Ayala ve R. Arp (Ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Biology İçinde* (255-273). Malden: Wiley-Blackwell.
- Boas, F. (1940). *Race, Language and Culture*. (2. Baskı). New York: The Macmillan Company.
- Buss, D. M. (1989). Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures. *Behavioral and Brain Sciences*, 12(1): 1-49.
- Cassirer, E. (1980). *İnsan Üstüne Bir Deneme*. N: Arat (Çev). (1. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Cassirer, E. (2005a). *Sembolik Formlar Felsefesi I Dil*. M. Köktürk (Çev). (1. Baskı). Ankara: Hece Yayınları.
- Cassirer, E. (2005b). *Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine*. M. Köktürk (Çev). (1. Baskı). Ankara: Hece Yayınları.

- Cavalli-Sforza, L. L. (1986). Cultural Evolution. *American Zoologist*, (26): 845-855.
- Çakan, H. (2018). Aristoteles ile Kemalüddin Demiri'nin Zooloji Eserlerinin Karşılaştırılması. *Felsefe ve Bilim Tarihi Yazıları Dergisi*, 7 (14): 122.
- Darwin, C. (1975). *İnsanın Türeyişi*. Ö. Ünalın (Çev). (1. Baskı). Ankara: Onur Yayınları.
- Darwin, C. (1976). *Türlerin Kökeni*. Ö. Ünalın (Çev). (1. Baskı). Ankara: Onur Yayınları.
- Dawkins, R. (2001). *Bencil Gen*. A. F. Yıldırım (Çev). (11. Baskı). İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Descartes, R. (1962). *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*. M. Karasan (Çev). (2. Baskı). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*. K. Sahir Sel (Çev). (2. Baskı). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Descartes, R. (2015). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. S. Sollers (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Descartes, R. (2020a). *Meditasyonlar*. Çiğdem Dürüşken (Çev). (5. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Descartes, R. (2020b). *Felsefenin İlkeleri*. M. Akın (Çev). (18. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Develi, H. (2014). Türklük Bilimi Araştırmaları, *İlmi Araştırmalar Dergisi*, (3): 236-237.
- Duralı, Ş. T. (1987). *Canlılar Sorununa Giriş*. (2. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Duralı, Ş. T. (1992). *Biyoloji Felsefesi*. (1. Baskı). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (1999). Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(11):117-126. [https://doi.org/10.1501/ilhfak\\_0000000455](https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000455)
- Duralı, Ş. T. (2009). *Sorun Çağının Anatomisi*. (1. Baskı). İstanbul: Şule Yayınları.
- Duralı, Ş. T. (2012). Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım. *Felsefe Arkivi* 3(24): 257-343.
- Duralı, Ş. T. (2020). *Hayatın Anatomisi*. (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Duralı, Ş. T. (2021). *Sorun Nedir*. (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Garvey, B. (2020). *Biyoloji Felsefesi*. M. C. Mutlu (Çev). (1. Baskı). İstanbul: Ginko Bilim.
- Godfrey-Smith, P. (2000). Information, Arbitrariness, and Selection: Comments on Maynard Smith. *Philosophy of Science Association*, 67(2): 202-207.
- Kant, I. (2013). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. İ. Kuçuradi (Çev). (8. Baskı). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yay.
- Kant, I. (1993). Arı Usun Eleştirisi. A. Yardımlı (Çev). (3. Baskı). İstanbul: İdea Yayıncılık.
- Kant, I. (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. İ. Kuçuradi ve Ü. Gökberk ve F. Akatlı (Çev). (3. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- Kant, I. (2022a). *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji*. M. Erkan (Çev). (1. Baskı). Ankara: Fol Yayınevi.
- Kant, I. (2022b). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Tasarı*. C. Yeşilçayır (Çev). (3. Baskı). Ankara: Fol Yayınevi.
- Linton, R. (1936). *The study of man*. (1. Baskı). Appelton: Century Crofts.
- Lorenz, K. (1987). *Die Rückseite des Spiegels*. Münih: Piper Verlag.
- Mayr, E. (2000). *The Growth of Biological Thought Diversity, Evolution, and Inheritance*. (11. Baskı). Massachusetts London: Harvard University Press.
- Mesoudi, A. (2020). The study of culture and evolution across disciplines. *Cambridge Handbook of Evolutionary Perspectives on Human Behavior* içinde (61-74). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mcintosh, C. (2013). *Cambridge Advanced Learner's Dictionar*. (4. Baskı). England: Cambridge University Press.
- Odenbaugh, J. (2021). *Human Ecology: An Introduction*. (1. Baskı). England: Cambridge University Press.
- Okasha, S. (2019). *Philosophy of Biology*. (1. Baskı). Oxford: Oxford University Press.
- Özlem, D. (1986). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Ramsey, G. A. (2007). *Culture From Infrahumans to Humans: Essays In The Philosophy Of Biology*, Doctoral Thesis (published). Department of Philosophy Duke University, North Carolina, 192.
- Relethford, J. H. (2013). *The Human Species: An Introduction to Biological Anthropology* (8. Baskı). Malden: McGraw-Hill.
- Richerson, P. J. ve Boyd, R. (2005). *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rosenberg, A. (2008). *Darwinian Reductionism: Or, How to Stop Worrying and Love Molecular Biology*. (2. Baskı). Chicago: Chicago Press.
- Ruse, M. (2010). The Biological Sciences Can Act as a Ground for Ethics. F. J. Ayala ve R. Arp (Ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Biology İçinde* (297-315). Malden: Wiley-Blackwell.
- Smith, J. M. (2000). The Concept of Information in Biology, Philosophy of Science Association. *The University of Chicago Press*. 67(2): 177-194.
- Smith, D. L. (2016). *How Biology Shapes Philosophy New Foundations for Naturalism*. (1. Baskı). Londra: Cambridge University Press.
- Spencer, H. (1873). *The Study of Sociology*. (1. Baskı). London: Henry S. King.
- Sober, E. (2016). *Biyoloji Felsefesi*. G. Akbay (Çev). (2. Baskı). İstanbul: İmge Kitapevi.
- Soysal, K. E. (2022a). Teoman Duralı'nın Biyoloji Felsefesi Yaklaşımının İndirgemecilik-Holizm Bağlamında Bir Çözümlemesi. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*. (46): 79-107.
- Soysal, K. E. (2022b). *Gen Ötesi-İnsan Sonrası/ Epigenetik Felsefesine Giriş*. (1. Baskı). Ankara: Ketebe Yayınevi.
- Soysal, K. E. (2023a). Teoman Duralı'nın Darvinci Evrim ve Darwinizm Eleştirisi. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (21): 42-61.
- Soysal, K. E. (2023b). *Posthüman Dünyada- Üreme- Felsefi Bir Giriş*. (1. Baskı). Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Şahinoğlu, S. (2021). Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında Kavramsal, Kuramsal ve Felsefi Bir Temellendirme. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(15): 418-441. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.836889>

Tyler, E. B. (1920). *Primitive Culture*. New York: Brentano's.

Watzl. (2019). Culture Or Biology? If This Sounds Interesting, You Might Be Confused. (Ed.: Valsinger, J; Springer, Cham). *Philosophy of Science for the Social Sciences, Theory and History in the Human and Social Sciences* (1. Baskı) içinde (45-71). [https://doi.org/10.1007/978-3-030-33099-6\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-030-33099-6_4)

Willey, M. M. (1929). The Validity of the Culture Concept. *American Journal of Sociology*. 35 (2): 204-219. <https://doi.org/10.1086/214979>

Wilson, E.O. (1998) *Sosyobioloji*. (7. Baskı). London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Wilson, E. O. (2012). *Yeryüzünün Sosyal Fethi*. G. Tonak (Çev). (1. Baskı). İstanbul: Say Yayınları.

Wilson, E. O. (2017). *İnsan Varlığının Anlamı*. Z. Sezer (Çev). (3. Baskı). İstanbul: Oldiva Kitap.

Wimsatt, W. C. (2010). Memetics Does Not Provide a Useful Way of Understanding Cultural Evolution. F. J. Ayala ve R. Arp (Ed.). *Contemporary Debates in Philosophy of Biology İçinde* (273-29). Malden: Wiley-Blackwell.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı :

Doğum Yeri ve Tarihi :

### Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi :

Yüksek Lisans Öğrenimi :

Bildiği Yabancı Diller :

Bilimsel Faaliyet/Yayınlar :

Aldığı Ödüller :

### İş Deneyimi

Stajlar :

Projeler ve Kurs Belgeleri :

Çalıştığı Kurumlar :

### İletişim

E-Posta Adresi :

Tarih :