

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ALASDAIR MACINTYRE'IN MODERN AHLAK
ELEŞTİRİSİ VE THOMASÇI-ARİSTOTELESÇİ
AHLAK FELSEFESİ**

DOKTORA TEZİ

Elif Nur ERKAN BALCI

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Din Felsefesi**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Kemal BATAK

EYLÜL - 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ALASDAIR MACINTYRE'İN MODERN AHLAK
ELEŞTİRİSİ VE THOMASÇI-ARİSTOTELESCİ
AHLAK FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

Elif Nur ERKAN BALCI

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Din Felsefesi

Bu tez 09/05/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

| JÜRİ ÜYESİ | KANAATI | İMZA |
|------------------------------------|----------|---|
| Doç. Dr. Kemal BATAK | Basarılı |  |
| Yrd. Doç. Dr. Tamer YILDIRIM | Basarılı |  |
| Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM | Basarılı |  |
| Prof. Dr. Rahim ACAR | Basarılı |  |
| Prof. Dr. Hakan POYRAZ | Basarılı |  |



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: ALASDAIR MACINTYRE'IN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİ VE THOMASÇI-ARİSTOTELESCİ AHLAK FELSEFESİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 345 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 14/08/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 14 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

(Elif Nur ERKAN BALCI)

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı
Öğrenci Numarası
Ana Bilim Dalı
Programı
Statüsü
Doktora

: Elif Nur ERKAN BALCI

: 1260D10004

: Felsefe ve Din Bilimleri

: Din Felsefesi

Y. Lisans Doktora

Bütünleşik

Danışman

(Doç. Dr. Kemal BATAK)



Kızlarım Zeynep Erva ve yakında dünyaya merhaba diyecek olan Ayşe Neva'ya...

ÖNSÖZ

Modern ahlak felsefesinin yaşayan en önemli ve aktif eleştirmenlerinden filozof Alasdair MacIntyre (d. 1929)'ın felsefi serüveni içinde adım adım gelişen modern ahlak eleştirisi, onun, gençliğinden bugüne kadar istikrarlı ve sürekli olarak sürdürdüğü bir eleştiri olarak göze çarpar. Bu eleştiriye ilginç kılan en temel özellikler, MacIntyre'in, argümanlarını modern akademik felsefenin hâkim felsefe yapma şekillerini ısrarla reddederek ortaya koyması, birbirinden farklı felsefi düşünce akımlarını eşzamanlı bir şekilde savunabilmesi ve onları birbirleriyle sentezleyebilmesidir. Onun ortaya koyduğu ahlak alanındaki felsefi sentez Thomasçı-Aristotelesçi ahlak felsefesidir. Bu çalışmada onu bu senteze ulaştıran görüşlerinin takip ve analizini yapıyor olacağım.

Çalışmanın bu hale gelmesinde kuşkusuz pek çok kişinin katkısı oldu. Öncelikle tez danışmanım Doç. Dr. Kemal Batak'a tezin tüm sürecinde titiz okumaları ve değerlendirmeleri için çok müteşekkirim. Ayrıca kendisinin sağladığı huzurlu ve sağlıklı bir akademik iletişim ortamı da bu tezi istikrarlı bir şekilde ilerletmeme vesile oldu. Tez izleme komitemde bulunan ve verdiğim her metni sabırla ve titizlikle okuyup eleştirilerini sunan Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım ve Yrd. Doç. Dr. Tamer Yıldırım'a da bu süreçte teze sundukları kıymetli eleştiri ve katkıları için teşekkür ederim.

Tez çalışmalarımın en kritik sürecinde beni bir yıl boyunca bursiyerleri olarak destekleyerek New York Columbia Üniversitesi'nde bulunmamı sağlayan TÜBİTAK kurumuna da teşekkür ediyorum.

Bu tezin yazılmasında bana eşlik eden en ağır görev annelik oldu. Kızım Zeynep Erva'ya küçük yaşına rağmen bana gösterdiği sabır ve anlayış için özellikle minnettarım. Kıymetli eşim Ali Balcı'ya hem tezimi okuyarak getirdiği eleştiriler ve sunduğu katkılar için hem de ailevi sorumluluklarım noktasında bana her daim gösterdiği kolaylık ve anlayış için çok teşekkür ediyorum. Çalışmanın en kritik anlarında annelik sorumluluklarımı hafifleten Merve Balcı'ya da ayrıca teşekkür ediyorum. Son olarak da tüm öğrencilik hayatım boyunca beni her zaman sorgulamaya ve düşünmeye sevk ederek entelektüel olarak beslemiş olan babama ve beni her daim ileriye doğru iteklemiş olan anneme en derin sevgilerimi ve şükranlarımı sunuyorum.

Elif Nur ERKAN BALCI

11/09/2017

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|------------|
| KISALTMALAR | v |
| ÖZET | vi |
| SUMMARY | vii |
| | |
| GİRİŞ | 1 |
| BÖLÜM 1: MACINTYRE’IN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİNİN | |
| GELİŞTİĞİ ZEMİNLER | 15 |
| 1.1. MacIntyre ve Marx..... | 15 |
| 1.1.1. MacIntyre’in Modern Ahlak Eleştirisindeki Temel Marksist Kavramlar..... | 23 |
| 1.1.1.1. Yabancılaşma..... | 24 |
| 1.1.1.2. Özgürlük | 26 |
| 1.1.1.3. Eylem..... | 29 |
| 1.1.2. MacIntyre’in Marksizm Düşüncesindeki Dönüşümler | 32 |
| 1.1.2.1. Modern Ahlak Karşısında Marksizmin ve Hristiyanlığın Birlikteliğinin İmkânı: Marksizm’e Teolojik Referanslar..... | 32 |
| 1.1.2.2. Modern Ahlak Karşısında Hem Marksist Hem de Hristiyan Kalmanın Olanaksızlığı: Marksizm’e Sosyolojik Referanslar | 36 |
| 1.1.2.3. Liberalizme Marksizm İçerisinden İlk Sistematik Eleştiri Denemesi | 41 |
| 1.1.2.4. Modern Ahlakı Eleştirmenin İmkânsız Bir Yolu Olarak Liberalleşen Marksizm | 51 |
| 1.1.3. Marksist Sosyal Bilimin Reddi ve Yeni Bir Teori Arayışı | 61 |
| 1. 2. MacIntyre ve Aristoteles | 64 |
| 1.2.1. Marksizm’den Aristoteles’e Geçiş..... | 64 |
| 1.2.2. Marx’ın Ahlakı ve Ahlaki Kavramları Açıkça Dışlayan İfadeleri MacIntyre’in Aristotelesçi Ahlak Felsefesiyle Bir Arada Nasıl Telaffuz Edilebilir? | 68 |
| 1.2.2.1. MacIntyre’in Marx ve Aristoteles Arasında Kurduğu İlişki | 68 |
| 1.2.2.2. Marksizm ve Ahlak İlişkisi..... | 71 |
| 1.2.3. Marx’ın Sivil Toplum Eleştirisini Aristotelesçi Bağlam İçerisinde Okumak | 77 |
| 1.2.3.1. Marx’ın Sivil Toplum Eleştirisi..... | 77 |

| | |
|--|-----|
| 1.2.4. Marx'ın Nesnel Faaliyet Düşüncesiyle Aristoteles'in Praxis Düşüncesini Bir Araya Getirme | 84 |
| 1.2.4.1. Eylem ve İyi | 88 |
| 1.2.4.2. Marx'ın Nesnel Faaliyetinin Aristoteles'in Praxis Düşüncesiyle Tamamlanma İhtiyacı | 95 |
| 1.3. MacIntyre ve Thomas Aquinas | 106 |
| 1.3.1. MacIntyre'in Thomasçı Düşünceyle İlk Teması | 106 |
| 1.3.1.1. Metafizik ve Ahlak Gerilimi | 110 |
| 1.3.2. MacIntyre'in Aristoteles'in Ahlak Felsefesinde Tespit Ettiği Hatalar | 114 |
| 1.3.2.1. Metafizik Biyoloji / Metafizik Doğa ve Telos ilişkisi | 114 |
| 1.3.2.2. İyilere Dair Çelişkinin ve Erdemlerin Birliği Düşüncesinin Reddi | 122 |
| 1.3.2.3. Ahlak ve Polis İlişkisi | 129 |
| 1.3.3. MacIntyre'in Felsefesi İçerisinde Aquinas'a Başvurusu | 131 |
| 1.3.3.1. Ahlakta Metafizik Biyolojiyi Yeniden Düşünme | 133 |
| 1.3.3.2. Erdemlerin ve İyilerin Birliğini Yeniden Düşünme | 140 |
| 1.3.3.3. Teolojik Düşünce ve Doğal Hukuk İlişkisi | 143 |
| 1.3.3.4. Ahlak ve Kural İlişkisi | 148 |
| 1.3.3.5. İnsan Doğası ve Teolojik Erdemler | 151 |

BÖLÜM 2: MACINTYRE'İN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİNİN

MERKEZİNDEKİ ÜÇ FİLOZOF: HUME – KANT –

KIERKEGAARD 158

| | |
|--|-----|
| 2.1. MacIntyre'in Modern Ahlaklılığa Dair Tesbiti: Duyguculuk | 158 |
| 2.2. MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde David Hume | 163 |
| 2.2.1. MacIntyre'in Hume'un Ahlak Felsefesine İki Farklı Yaklaşımı | 167 |
| 2.2.1.1. Aristoteles Ahlak Felsefesine Karşıt olarak Hume'un Ahlak Felsefesi | 167 |
| 2.2.1.2. Aristoteles Ahlak Felsefesiyle Benzer Olarak Hume'un Ahlak Felsefesi | 171 |
| 2.3. MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde Kant | 178 |
| 2.3.1. MacIntyre'in Kant'ın Ahlak Felsefesine Üç Farklı Yaklaşımı | 183 |
| 2.3.1.1. EP Öncesi: Dilsel ve Mantıksal Eleştiriler | 183 |

| | |
|---|-----|
| 2.3.1.2. EP Dönemi: Duyguculuk ve Kant | 196 |
| 2.3.1.3 EP Sonrası: Önemli Düzeltmeler..... | 204 |
| 2.4. MacIntyre’ın Modern Ahlak Eleştirisinde Søren Kierkegaard | 220 |
| 2.4.1. MacIntyre’ın Kierkegaard’ın Ahlak Felsefesine Yönelttiği Üç Eleştiri | 221 |
| 2.4.1.1. Birey | 221 |
| 2.4.1.2. Eylem..... | 222 |
| 2.4.1.3. Hristiyanlık | 230 |
| 2.4.2. Kierkegaard’ın Modern Ahlak Felsefesi İçerisinde Konumlandırma..... | 233 |

BÖLÜM 3: MACINTYRE’IN THOMASÇI-ARİSTOTELEŞÇİ AHLAK

FELSEFESİ VE BU FELSEFENİN GEREKÇELENDİRİLMESİ..237

| | |
|---|-----|
| 3.1. Teori merkezli Gerekçelendirmenin Varsayımları..... | 239 |
| 3.1.1. İlk İlkeler - Nihai amaçlar | 241 |
| 3.1.2. Doğruluk ve Realizm | 250 |
| 3.1.2.1. Doğruluk ve İyi..... | 255 |
| 3.2. Pratik Merkezli Gerekçelendirmenin Varsayımları | 257 |
| 3.2.1. Erdemler ve Pratikler | 259 |
| 3.2.2. Gelenek ve Pratikler..... | 261 |
| 3.2.3. Öykü (Narrative) /Öyküsellik | 263 |
| 3.2.3.1. Mitler | 268 |
| 3.3. “Sosyolojik Kendini-Tanıma” | 273 |
| 3.3.1. “Gerçek İnsan Bilinci” | 274 |
| 3.3.2. Sosyolojik Kendini-Tanıma Engel Olarak Çağdaş Akademik Ahlak Felsefesi..... | 277 |
| 3.4. Tartışmalar ve Değerlendirmeler | 282 |
| 3.4.1. MacIntyre’ın Ahlak Felsefesinin Teoloji İle Olan İlişkisi..... | 282 |
| 3.4.1.1. Ahlak Felsefesi ve Din | 282 |
| 3.4.1.2. Ahlaklılık ve Dindarlık..... | 289 |
| 3.4.2. Thomasçı-Aristotelesçilik ve Tarihselliğin Bir Arada Varlığının İmkânı ... | 296 |
| 3.4.2.1. MacIntyre ve Tarihsellik | 301 |
| 3.4.2.2. MacIntyre Rölativist mi? | 304 |
| 3.4.3. Thomasçı -Aristotelesçiliğin Günümüzdeki İmkânı..... | 309 |

3.4.4. Tartışmalara Ek: MacIntyre’ın Ahlak Felsefesi ve Aristotelesçi Psikoloji..317

| | |
|-----------------------|------------|
| SONUÇ | 323 |
| KAYNAKÇA | 330 |
| ÖZGEÇMİŞ | 345 |



KISALTMALAR

| | |
|--------------|---|
| Çev. | : Çeviren |
| Ed. | : Editör |
| Haz. | : Hazırlayan |
| vb. | : Ve benzeri |
| vd. | : Ve diğer |
| EP | : Erdem Peşinde |
| WJWR | : Whose Justice Which Rationality |
| TRVME | : Three Rival Versions of Moral Enquiry |
| DRA | : Dependent Rational Animals |
| NE | : Nikomakhos'a Etik |

| | |
|---|---|
| Tezin Başlığı: Alasdair MacIntyre’ın Modern Ahlak Eleştirisi ve Thomasçı-Aristotelesçi Ahlak Felsefesi | |
| Tezin Yazarı: Elif Nur ERKAN BALCI | Danışman: Doç. Dr. Kemal BATAK |
| Kabul Tarihi: 11.09.2017 | Sayfa Sayısı: vii (öncü kısım) + 345 (tez) |
| Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri | Bilim Dalı: Din Felsefesi |
| <p>“Fakat ben neden böyle yaşamalıyım?” sorusu hem felsefeyle ilgilenenler hem de sıradan insanlar için hakkında görüş sahibi olmaktan kaçınamayacağı bir sorudur. Bu soruyla bağlantılı olarak hangi ilke ya da argüman bizi daha erdemli, daha adaletli olmaya sevk eder? Adalet nedir? Kime göre, neye göre adalet? Kişi için iyi nedir?</p> <p>Modern ahlak felsefesi ve onun takipçisi olan yirminci yüzyıl ahlak felsefesinde ele alınan yukarıdaki sorular birbirlerinden bağımsız ve yalıtılmış bir şekilde cevaplara mahkûm edilmişlerdir. Bunun neticesi olarak, ahlaki sorunların doğasında var olan karmaşıklıklara aşırı derecede basitleştirilmiş modern teorilerle yaklaşmıştır. Bu amaçla modern felsefenin ahlak felsefesine biçtiği görev insan için iyinin, ahlaklı olanın ne olduğu konusunda yeni bir “Arşimet” noktası bulunmasıdır. Ahlak, artık insan yaşamının “doğal bir özelliği” olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken dışsal bir mekanizma olarak ele alınmaktadır.</p> <p>İskoç asıllı filozof Alasdair MacIntyre, modern dönemdeki ahlak teorilerinin genel özelliğini “duyguculuk” olarak belirlemekte ve onun en önemli prototipleri Hume, Kant, Kierkegaard’a, Aristoteles geleneği aracılığıyla <i>quo vadis?</i> sorusunu sormaktadır. Bu soruyu sorarken kendisini üç büyük geleneğe yaslar: Marksizm, Aristotelesçilik ve Thomasçılık. Bu çalışmada ilk olarak MacIntyre’ın bu üç gelenekten nasıl etkilendiği ve nasıl yorumladığı meselesine ışık tutulmaktadır. İkinci olarak söz konusu üç geleneğin çerçevesinin MacIntyreci perspektiften, modern ahlak felsefelerindeki yansımaları takip edilmektedir. Son olarak ise, MacIntyre’ın modern ahlakın tam karşısına yerleştiği Thomasçı-Aristotelesçi bakış açısının özellikleri ve bu bakış açısının MacIntyre’ın ahlak felsefesini yorumlamasında nasıl etkilere sahip olduğu incelenmektedir.</p> | |
| Anahtar Kelimeler: Alasdair MacIntyre, Modern Ahlak, Marx, Aristoteles, Aquinas, Thomasçı -Aristotelesçilik, Duyguculuk. | |

| | |
|--|---|
| Title of the Thesis: Alasdair MacIntyre's Critique of Modern Morality and His Thomistic- Aristotelian Moral Philosophy | |
| Author: Elif Nur ERKAN BALCI | Supervisor: Assoc. Prof. Kemal BATAK |
| Date: 11.09.2017 | Nu. of pages: vii (pretext) + 345 (mainbody) |
| Department: Philosophy and Religious Studies | Subfield: Philosophy of Religion |
| <p>The question "why should I live like this?" is a question about which neither philosophers nor ordinary people can avoid of having an opinion. Related to this question, the followings are also important: which principle or argument does make us more virtuous, more just? What is justice? To whom and according to what is justice? What is good for a person?</p> <p>These questions, which have been asked in modern moral philosophy and its successors in the twentieth-century moral philosophy, have been condemned to being answered in an independent and isolated way from each other. As a result, the complexities inherent in the moral problems have been approached with extensively simplified formulas of modern theories. For this reason, the task for moral philosophy, being charged by modern philosophy, is to create a new Archimedean point about "what is moral?" and "what is good" for human? Morality is no longer consired as an "natural feature" of human life, but rather an external mechanism that must be designed and must be put into human behavior.</p> <p>Scottish philosopher Alasdair MacIntyre defines the general characteristics of moral theories in the modern era as "emotivism", and he, through the tradition of Aristotle, asks the question "quo vadis?" to the most important emotivist prototypes Hume, Kant and Kierkegaard. While asking this question, he lends himself to three great traditions: Marxism, Aristotelianism, and Thomism. This study first sheds light on how MacIntyre has been influenced by these three traditions and how he has interpreted them. Secondly, the study traces the reflections of these traditions in the modern moral philosophies from the MacIntyrean perspective. Finally, the study examines characteristics of Thomistic-Aristotelian perspective which MacIntyre has placed it on opposite side of modern morality, and how this perspective has influenced on MacIntyre's interpreting of the moral philosophy.</p> | |
| Keywords: Alasdair MacIntyre, Modern Morality, Marx, Aristotle, Aquinas, Thomistic-Aristotelianism, Emotivism. | |

GİRİŞ

İyi'nin ve kötü'nün "değişmez değerler" olmadığı, yalnızca "işlev değerleri" niteliği taşıdıkları, bu nedenle eserlerin [eylemlerin] iyiliğinin tarihsel koşullara, insanların iyiliğinin ise onların niteliklerini değerlendirmeye yarayan psikoteknik beceriye bağımlı olduğu anlaşıldıktan sonra, neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda bin yıldır süregelen gevezelik kimi ilgilendirebilir!¹

Nesnelerin çeşitliliği ve bireyselliği bir dış görünüş, bir ciladan başka bir şey değildi. Bu cila erimiş, karmakarışık, devasa ve yumuşacık kitleler kalmıştı geriye; çıplak, hem de müstehcen ve ürkütücü biçimde kitleler.²

Batı medeniyetinin kurucu düşüncesi olan modernizm, kökleri itibariyle on beşinci ve on altıncı yüzyıllara, Rönesans ve Reforma kadar geriye götürülebilse de, karakteristik olarak, kendini belirgin bir şekilde on sekizinci yüzyıldaki Aydınlanmayla ifade eder.³ Modern dünyayı kuran ve anlamlandıran modern felsefe, içinde birçok farklı ve karşıt tezleri barındıran bir yapıya sahip olmakla birlikte, D. Furrow'a göre, şeylerin doğası hakkında kuram oluşturma konusunda ortak bir eğilime sahiptir ve bu eğilim Batı medeniyetinin tanımlayıcı bir özelliğidir.⁴ H. Arendt ise bu eğilimi benzer bir şekilde şöyle ifade eder:

Teori'nin anlamı değişti; akıl ve duyular tarafından yapılmayan, ama onlara verilmiş şeyler olarak hakikatler arasında akla uygun biçimde oluşturulmuş bir sistem anlamına gelmiyordu artık. Teori daha ziyade iş gören bir hipotez olan, sebep olduğu sonuçlara göre değişen ve geçerliliği 'açığa vurdukları'na [vahyettiklerine] değil de, 'çalışıp çalışmadığı'na bağlı olan modern bir bilimsel teori haline geldi.⁵

¹ Robert Musil, **Niteliksiz Adam**, Ahmet Cemal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 7. Basım, 2013, s. 115-116.

² Jean-Paul Sartre, **Bulantı**, Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Can Yayınları, 1981, s. 164.

³ J. Rawls, modern ahlak felsefesinin başlangıcını üç temele oturtur: Birincisi; on altıncı yüzyıldaki Reformasyon ve akabinde ortaya çıkan dini-ahlaki çoğulculuk ve özgürlük fikridir. İkincisi; modern devletin doğuşudur. Üçüncüsü ise; on yedinci yüzyıldaki modern bilim anlayışıdır. Bkz. J. Rawls, **Lectures on the History of Moral Philosophy**, Barbara Herman (ed.), Second Printing, Cambridge: Harvard University Press, 2003, s. 5-6.

⁴ Dwight Furrow, **Against Theory: Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy**, New York: Routledge, 1995, s. xi.

⁵ Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme**, Bahadır S. Şener ve Onur E. Kara (çev.), 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 67-68.

Arendt, bu nedenle modern bilimin ruhunun “Kartezyen şüphe ve güvensizlik” üzerine kurulduğunu ve böyle bir bilim anlayışında gelenek ve geleneğin kavramlarının güvenilir bir liman olmaktan çıkarılmasından⁶ dolayı teori oluşturma çabasının da aslında uygunsuz ve aşırı bir hal aldığını belirtir. Benzer şekilde R. Crisp moderniteyi “insani iyi” hakkında nesnel görüşlere yönelik bir şüpheciliğin varlığıyla karakterize eder.⁷ R. Poole’a göre ise, bu şüphecilik ile ahlaki bilgiyi elde etmek imkânsız bir hal almış, ahlak, olsa olsa, kişisel bir kanaatin ifadesi olarak, hakkında çeşitli şekillerde söz edilebilir bir mesele haline gelmiştir. Buradaki sorun, ahlaki ilke ve değerlerin ortadan kaldırılması sorunu değildir aslında. Asıl sorun; modernite ya da modern dünyanın ahlaki kural ve değerlerin niçin takip edilmesi gerektiği noktasında ikna ediciliğini yitirmiş olmasıdır.⁸

Modernlik, ahlak alanında insana yeni bir tanım, yeni bir kimlik ve dolayısıyla yeni bir ahlak anlayışı kazandırır. Bu yapı içerisinde insan, kültüründen ve geleneğinden, rasyonalite adına, soyutlanarak yalnızlaştırılır. Modernitenin görevi, bu kimliksiz insan için iyinin, ahlaklı olanın ne olduğu konusunda yeni bir Arşimet noktası bulmadır. Öyle ki, ahlak, artık insan yaşamının doğal bir özelliği olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokuşturulması gereken bir şey, bir teori olarak ele alınmıştır. Bunun sonucu olarak bireyin hayatı parçalarına ayrılarak incelenmiş ve mevcut birey, ortaya atılan teorilere uydurulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla modern filozoflar her biri kendi bakış açısından, her şeyi kapsayan birleştirici bir etik, tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü oluşturmaya ve bunu evrensellik etiketiyle sunmaya çalışmışlardır.

Bu anlayışın yirminci yüzyıldaki etkisi ahlak felsefesinin ahlakın mantıksal ve dilsel özelliklerinin analizini merkeze alan meta-etik sorularla sınırlı olarak görülmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu dönemde ahlak felsefesi, neyin gerçekten doğru, neyin gerçekten yanlış olduğu konusunda ilgili olarak anlaşılmamıştır. Nitekim I. Murdoch yirminci yüzyılı metafizik karşıtı olarak tanımlamaktadır. Doğrunun ve yanlışın metafizik anlamlarını kaybetmelerinin yanı sıra, Murdoch, insanlığın, bir taraftan hala iki dünya savaşının ve Nazi deneyiminin kötü etkilerinden tam olarak iyileşmediğini, diğer taraftan

⁶ Arendt, s. 67.

⁷ Roger Crisp, “Modern Moral Philosophy and the Virtues”, **How Should One Live?: Essays on the Virtues**, 1998, Oxford Scholarship Online, November 2003, s. 8.

⁸ Ross Poole, **Ahlak ve Modernlik**, Mehmet Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 9-10.

da bu problemleriyle birlikte, Aydınlanma, Romantizm ve Liberal geleneğin yükünü taşımak zorunda kaldığını ifade eder. Murdoch'a göre, çağdaş dünyanın ahlak alanındaki çelişkileri bu iki durum bir arada devam ettiği için ve devam ettiği müddetçe ortaya çıkmaya mahkûmdur.⁹ Modern felsefeyle birlikte eski metafizik sorular anlamını yitirince modern bireyin anlamlı sorular sorabileceği ve bu sorulara anlamlı cevaplar verebileceği çerçeve kaybedilmiştir ve bu durum bireyi oldukça ümitsiz bir halde bırakmıştır. Arendt'e göre, Sartre, modern bireyin bu sorularını çözme amacıyla değil ama bu sorularla bir arada yaşayabilmeyi öğrenme ve bu soruların karşısında "serseri bir iki yüzlülük" içinde olmamak için varoluşçuluk felsefesine sarılmıştır.¹⁰

Sonuç olarak, yirminci yüzyılda, ahlaki sorunların doğasında olan karmaşıklıklar aşırı derecede basitleştirilerek, birbiri ardına iddialı ahlak teorileri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bütün bu çabalar aslında modernitenin ahlak alanında açtığı yaraya şifalı bir merhem bulma çabası olarak da görülebilir. Her bir teori, insanı kendine uydurmaya çalışmış ve bu amaçla, fayda, ödev, mutluluk, istek, haz, evrensel yasa, nesnellik gibi kavramlar peşi sıra modern insan için ahlakın kaynağı ilan edilmiştir. Teorisyenler, ilahi otoritenin de içinde bulunduğu geleneksel ve sosyal bağlamların bertaraf edilmesiyle ortaya çıkan boşluğun bir dizi kuralla doldurulabileceğine içtenlikle inanmışlardır. Amaç, herkesin boyun eğeceği ahlaki bir "kod" oluşturmaktır.

Modernlik bütün bu çabalarının çözümsüzlüğüne rağmen genel geçer bir ahlaki kod arama arayışından vazgeçmemiştir. Çünkü modern dönem Bauman'a göre, ahlaki çeşitliliği, ahlaki tutumların farklılığını "iğrenç bir şey ve kendisine bir meydan okuma olarak gördü ve üstesinden gelmek için can attı."¹¹ Bu nedenle modernizm, kendisinin şifasını evrensellik ve temel ahlaki kurallar kavramlarında aradı. Böyle bir kodu her seferinde bulamadığını gören modern düşünce, ümidinden vazgeçmeyerek her defasında

⁹ Iris Murdoch, "Against Dryness: A Polemical Sketch", **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**, S. Hauerwas & A. MacIntyre (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, s. 43.

¹⁰ Arendt, s. 28-29.

¹¹ Bauman, **Postmodern Etik**, Alev Türker (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 23.

“parmaklarını yaktı”, bir sonraki köşede mutlaka onu bekler olarak hep bir ümit içinde kaldı.¹²

Modern ahlak felsefesinin bu çaresizliği, Aristoteles’in iki bin küsur yıl önce Atina’da ahlak derslerinde sorduğu, “nasıl yaşamalıyım?” sorusuna ve aynı sorunun Orta Çağ Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki ilahi yasa düşüncesiyle “nasıl davranmalıyım?” şeklindeki biçimine tutarlı bir cevap verememesinde cisimleşir. Bu soruya verilecek cevabın çerçevesini reddeden modern felsefe, zorunluluklar, ödevler, kurallar ve yasaklar gibi yeni kavramsal çerçeveler icat etmeye çalışmış ve bu durum temelde iki yanıt kümesini doğurmuştur: Birincisi; doğru eylemi ahlak yasasına tabi olmaya eşitleyen Kant geleneği ve ikincisi ise en yüksek faydayı üretecek eyleme odaklanan faydacı gelenektir.¹³ Her iki gelenek de klasik ahlak felsefesinden kendini radikal bir şekilde ayırmıştır.

Modern ahlak felsefesinin klasik ahlak felsefesinden bu farklılığını ilk defa 1874’te, Henry Sidgwick *Methods of Ethics* eserinde dile getirir. Sidgwick’e göre, Yunan ahlak tartışmalarını modernden ayıran temel özellikler, “iyi” kavramının eyleme dair yargılarda “doğruluk” kavramıyla birlikte ve birbirinin yerine kullanılıyor olmasıdır. Modern dönemde ise bu iki kavram birbirine küstürülmüş, neyin doğru olduğu sorusu, neyin iyi olduğu sorusuyla ilişkisiz bir şekilde ele alınmıştır. Dolayısıyla antik Yunan, modernitedeki gibi “benim için doğru olan ödevim nedir?” ve “bu ödevin gerekçesi nedir?” sorularını değil, “insanların iyi olarak düşündüğü şeyler gerçekten iyi ya da en iyi midir?” ve “erdem ve iyi arasındaki ilişkinin diğer iyilerle olan ilişkisi nedir?” sorularını sormuştur.¹⁴

Antik ve modern arasındaki ahlak felsefesi yapma tarzına dikkat çeken ikinci isim, yirminci yüzyılda E. Anscombe olmuştur. O, 1958’de yazdığı “Modern Moral

¹² Bauman, s. 18 ve 20.

¹³ Crisp, s. 1-2.

¹⁴ Sidgwick, **Methods of Ethics**, Seventh Edition, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981, s. 105-106. MacIntyre, Sidgwick’le birlikte “etiğe yeniden ereksel bir çerçeve kazandırmada başarısız olduğu gerçeği, en sonunda kabul edilmeye başlanmıştır” cümlesini kurar. Bkz. MacIntyre, **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**, Muttalip Özcan (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 105.

Philosophy” makalesinde, Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*¹⁵ kitabındaki ahlak felsefesi ile modern ahlak felsefesinin kavramlarının arasında büyük bir zıtlık olduğuna dikkat çeker. Ona göre, modern ahlak felsefesinin en önemli kavramları Aristoteles’te var olmayan ya da sadece arka planda yer verdiği ve önemsemediği kavramlardır. Anscombe, en başta Aristoteles’te ahlak kelimesinin kendisinin, modern anlamdaki ahlak kavramına uymadığını ifade eder. Anscombe, bu uyumsuzluğu ilginç bir örnekle canlandırır:

Bir kimse, Aristoteles’i yorumluyor olduğunu iddia ettiğinde ve ahlak hakkında falanca şekilde modern bir tarzda konuştuğunda, kendisini, çenesi tam olarak yerine oturmamış biri gibi hissetmiyorsa, o, oldukça anlayışı kıt biri olmalıdır: [öyle ki ki onun] çene[si], uygun bir ısırık için bir araya gelmez.¹⁶

Bu yüzden Anscombe, Aristoteles’ten iyiler, ödevler vb. kavramlar hakkında modern anlamda açıklamalar beklemememiz gerektiği konusunda bizi uyarır. Bu bağlamda o, modern ahlak felsefecilerinin (Joseph Butler’dan Mill’e kadar) bu kavramlar hakkındaki açıklamalara ışık tutma çabalarının başarısızlıkla sonuçlanmış olduğunu ifade eder.¹⁷

Çalışmanın Konusu ve Kapsamı

Bu çalışmada Sidgwick ve Anscombe’nin başlattığı yerden modern ahlak eleştirisini çağdaş dönemde güçlü bir şekilde devam ettiren ve çağdaş akademik felsefede en çok okunan kitaplardan biri olan *After Virtue*’nin (*Erdem Peşinde*)’nin¹⁸ yazarı Alasdair MacIntyre’in modern ahlak felsefesi eleştirisi ve onun Thomasçı-Aristotelesçi ahlak

¹⁵ Bu eseri bundan sonra **NE** olarak anacağım.

¹⁶ G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, **Philosophy**, Vol. 33, No: 124, January 1958, s. 2.

¹⁷ Anscombe, örneğin, Hume’un doğruluk kavramını, Aristoteles’te olmayan bir şekilde, ahlaki bir yargılama sürecinin dışına atarak tanımladığına dikkat çeker. Ayrıca yine Hume’un tutku kavramını basit bir kavrammış gibi ele alması Antik Yunanın tutkuyu oldukça kafa karıştırıcı bir kavram olarak idrak etmesiyle de zıt bir durumdur. Bu kavramı örneğin, Aristoteles’in “gençlerin yüzündeki pembelik gibi” (bkz: Aristoteles **Nicomachean Ethics**, R. Crisp (trs. and ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1174b)tasvir etmesi, Hume’un aksine oldukça muğlâk bir tasvirdir. Çünkü bu muğlâklık, Aristoteles’in bu kavramı hem zevk veren bir eylem hem de ondan farklı olarak düşünmesiyle ilgilidir. Modern felsefeciler ve sonraki takipçileri ise bu kavramı oldukça basit ve net anlaşılan bir kavram haline dönüştürmüştür. Tutkunun basit bir kavram olmadığına dair tartışmalar ise, Anscombe’ye göre, ancak 1956 ve sonrasında başlamıştır. Bkz: Anscombe, s. 2.

¹⁸ David Solomon, “MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy”, **Alasdair MacIntyre**, Mark C. Murphy (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 141. Ayrıca Solomon’a göre, yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra Rawls’ı bir kenara koyarsak, MacIntyre kadar geniş kitlelere etkide bulunmuş başka bir filozofu zikretmek zordur. Bkz. Solomon, s. 142.

felsefesini inceliyorum. Çalışmanın konusunu ayrıntılandırmadan önce MacIntyre'a dair kısa bir biyografik bilgi vermek istiyorum.

1929 Glasgow (İskoçya)'da doktor bir anne-babanın çocuğu olarak dünyaya gelen MacIntyre, Londra ve Manchester'da felsefe alanında lisans ve yüksek lisansını tamamlamıştır. Kendisi, 1970'de ABD'ye göç etmeden önce İngiltere Essex ve Manchester üniversitelerinde dersler vermiştir. ABD'de de çeşitli üniversitelerde görev yapan MacIntyre en son Notre Dame Üniversitesi felsefe bölümünden emekliye ayrılmıştır. MacIntyre'in ders verdiği alanlar felsefe ile sınırlı kalmamış, özellikle siyaset, tarih, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, gibi birçok alandan beslenmiş ve bu alanlarda ufuk açıcı katkılarda bulunmuştur.¹⁹ 21 yaşından bugünkü 89 yaşına kadar aktif bir şekilde akademik üretim faaliyeti içerisinde bulunmuş olan filozof, farklı entelektüel duraklardan geçen çağdaş ahlak felsefesinin sıradışı bir ahlak filozofudur.

MacIntyre'in, modern ahlaklılık eleştirisine yönelik, tezde ayrıntılarıyla analiz edeceğim, temel tesbitlerini, *Erdem Peşinde*²⁰ eseri aracılığıyla, şu şekilde sıralamak mümkündür: Günümüzdeki ahlaklılık bir zamanlar var olan ahlaklılıkla aynı şeye tekabül etmemektedir. Ahlak dili ciddi bir karmaşa içindedir ve ait olduğu bağlamlarını yitirmiştir. Ahlak diye sahip olduğumuz şey, ahlakın ancak bir yanılsaması olabilir. Bu yanılsamamız hem teori temelinde hem pratik yaşamda kendini ortaya koymaktadır.²¹ Bunun altında yatan sebep olarak MacIntyre, "Aydınlanma ahlakı projesinin" ve bu projeyi devralan modern dönemin ahlak tasavvurlarının başarısızlığını görür.

MacIntyre, bu tasavvurların kökenlerini Aristoteles'in ahlak şemasına kadar geriye götürür, fakat bu şema, modernite tarafından hatalı bir şekilde miras alındığı için, modern ahlaklılık gerekçesini yitirmiş bir ahlak anlayışına dönüşmüştür. O, bu yeni ahlaki durumu bir tür "çürüme", "kültürel yokoluş", "ahlaki felaket", bir "yanılsamalar tiyatrosu"²² gibi nitelendirmelerle adlandırmaktadır.

¹⁹ Thomas D'andrea, **Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**, Hampshire: Ashgate, 2006, s. xvi-xviii.

²⁰ Bu eseri bundan sonra **EP** olarak anacağım.

²¹ MacIntyre, **EP**, s. 43 ve 15.

²² MacIntyre, **EP**, s. 41, 10 ve 121-122.

Ahlaki gerekçelendirmenin ne anlama geldiği MacIntyre’ın tezi açısından oldukça hayatidir. Ona göre modern ahlaklılık, ahlaki failin “Fakat ben neden böyle yaşamalıyım?” sorusuna bir cevap üretememiştir, üretemez de. Bu yüzden ahlak gerekçelendirilememiştir. Ahlakı gerekçelendirmenin bu başarısızlığı hem argüman yapılarında hem de failin kendisinde görülür. Argüman yapılarındaki bu başarısızlık birbirine rakip argümanların kavramsal olarak paylaştıkları hiçbir ortak ölçütün olmayışı ve her bir argümanın ahlak alanındaki tartışmalara -güya- nihai cevap teşkil etme iddiasıdır.²³ Bunun nedeni, her bir argümanın birbirinden çok farklı normatif ve değerlendirici versiyonlara sahip olmasıdır, öyle ki bu argümanlardan birinin diğerine göre rasyonel olarak geçerli olduğunu iddia edemeyiz, iddia etsek bile bunu gerekçelendiremeyiz. Böylelikle bu argümanlar, bize, sonsuza kadar devam eden çözümsüzlükler yumağı olarak gözüktür.²⁴

Ahlaki fail için ahlakı gerekçelendirmenin başarısızlığının sonuçları ise MacIntyre açısından, şudur: Ahlaki fail, artık yaşamında ahlaki hiyerarşik zincire ve bir teleolojiye/erekselliğe sahip değildir, öyle ki ahlak filozofları bu faile, kendi ahlak yaşamının tek otoritesiymiş gibi muamelede bulunur.²⁵ Burada kişiye, “niçin böyle davranıyorsun?” diye sorulduğunda alınacak cevap “çünkü öyle istiyorum”dan öteye geçemeyecektir. Çünkü söz konusu davranışın hakiki, rasyonel bir gerekçesi yoktur. Ya da kişi “niçin öyle davranmalıyım?” diye kendisine bunu buyurana sorduğunda “çünkü böyle yapman birçok insanı mutlu edecektir”, ya da “çünkü bu senin ödevin” gibi birtakım gerekçeler duyabilir. Burada böyle bir diyalogdan önce tercih ve tutumlardan bağımsız bir adalet, cömertlik veya bir ödev standardı önceden kabul edilmiş gibi görünür, ancak bu standardın nasıl oluştuğu kısmı ise belirsizdir. MacIntyre’a göre bu tür cevaplar, ahlaki tartışmalarda rasyonel olmaya dönük arzulanan özlemin maskelenmesinden başka bir şey değildir.²⁶

²³ MacIntyre, **EP**, s. 41.

²⁴ MacIntyre, **EP**, s. 20.

²⁵ MacIntyre, **EP**, s. 101.

²⁶ MacIntyre, **EP**, s. 25-26.

Modern ahlakın sorunlarını bu şekilde tespit eden MacIntyre, sorunların çözümü noktasında, modern ahlak teorilerine klasik gelenek aracılığıyla “*quo vadis?*” sorusunu sormaktadır. O, klasik gelenek ile Aristoteles’in içinde bulunduğu ve *NE* kitabını başvuru kaynağı olarak sahiplenmiş geleneği kasteder.²⁷ Orta Çağ da bu klasik geleneğe dâhil edilir. Orta Çağdaki Aristotelesçi şema Hristiyanlıkla birlikte Aquinas’ın, Yahudilikte Maimonides’in ve İslam’da İbn Rüşd’ün dokunuşlarıyla dinsel bir manevra yapar, ama öz olarak değişmez. Bu dönemde ahlak, sadece teleolojik değil, aynı zamanda ilahi buyrukları da içerir hale gelir.²⁸

Modern ahlakın bir anti-tezi olarak bu klasik gelenek, modern ahlak felsefesinin nihai bir cevap üretilmediği “ne yapmam gerekiyor?” sorusuna cevap verebilir. MacIntyre’a göre, bu cevap kişinin kendisini “hangi öykü ya da öykülerin bir parçası olarak” idrak ediyor olduğuyla verilebilecek bir cevaptır. Ona göre, bu öyküsellikten yoksun olan modern ahlak faili ise sanki bir deniz kazasından sonra, hiç kimsenin bir değerini tanımadığı bir grup insanla ıssız bir adaya düşmüş gibidir.²⁹ Bu “hayali insan”, ahlaki seçimlerini istediği herhangi bir şeye dayandıracak, ahlaki yargılarını kendine göre oluşturacak ve işine gelmediğinde bu yargılarını değiştirebilecektir. Böyle bir insan, örneğin, bir gün kendini insan hakları savunucusu ilan ederken, diğer bir gün fikrini değiştirip savaş çığırtkanlığı yapabilir ve bunda hiçbir tuhafılık da hissetmez.

MacIntyre, çağdaş felsefenin hem teorideki hem de pratikteki yetersizliklerini felsefenin entelektüel bir zafiyeti olarak değerlendirmez. Tersine, çağdaş felsefede ahlak alanında ortaya konan teoriler güçlü entelektüel etkiler bırakmışlardır. Asıl zafiyet, rasyonel olarak ifade edilebilen rakip iki görüşün rasyonalitesinin, birinin diğerine son noktayı koyacak şekilde, ortak olarak ölçülebilir bir duruş noktasından ifade edilememesiyle ilgilidir.³⁰ Bunun sebebi felsefeye yoksullaştırılmış bir anlayışla yaklaşılmasıdır. Öyle ki yakın tarihte İngilizce konuşan dünyada felsefe, sistematik bir şekilde Viyana çevresinin mantıksal pozitivistlerince ve onların dil ve bilim felsefesi içindeki taraftarlarınca

²⁷ MacIntyre, **EP**, s. 221.

²⁸ MacIntyre, **EP**, s. 88.

²⁹ MacIntyre, **EP**, s. 319 ve 368. Ayrıca bkz: MacIntyre, **Secularisation and Moral Change**, s. 55.

³⁰ MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next?”, **Revisions**, s. 5-6.

parçalarına ayrılarak, pratik bir umursamazlık içinde yazılmaya çalışılmıştır. Bunun en önemli sebebi, MacIntyre'a göre, modern felsefenin kendisini tarihsel olarak oluşturduğu öyküden bağımsızlaştırmaya çalışmasıdır. Modern felsefeciler, belirli bir ahlaki kavram ya da inanç hakkında, “bu neyin kavramı ya da inancı?”, ve “bu kavram ya da inanç hangi tarihsel ve sosyal bağlamlarda ortaya çıkmış ve gelişmiştir?” sorularını sormak yerine ahlaki tezler ve ahlakın dili hakkında kendilerinden emin bir şekilde konuşmaya devam ederler. Örneğin, ahlaki alanda bir ilkenin doğrulanmasında, analitik–sentetik, teori ile pratik, olgu ve değer arasındaki ayrımlar, klasik geleneğin bilmediği, modern ahlak felsefesinin ise yakından tanıdığı ayrımlardır ve bu ayrımlar modern ve onun varisi olan çağdaş bilimciliğin kültürel ideolojisiyle desteklenmektedir.³¹

Bu yüzden, MacIntyre'a göre, modern ahlak felsefecilerinin konuşma alanları oldukça özelleşmiş ve kısıtlıdır ve onlar çoğunlukla on yedinci ve on sekizinci yüzyılın Avrupa ahlak felsefecilerinin, aralarındaki farklılıklara rağmen, Hobbes, Hutcheson, Hume, Smith, Diderot ve Kant'ın, ahlakın tek ve birleştirici karakteri konusundaki özgüvenlerini tekrarlamaktadırlar.³²

Çalışmanın Önemi

Bu çalışmaya temelde iki önem atfediyorum. Birincisi; bu tez Türkiye’de eksik olan MacIntyre hakkındaki çalışmalardaki temel bir boşluğu doldurmaya adaydır. Yök’ün verdiği tez verilerine göre, MacIntyre hakkında yazılmış doktora seviyesinde sadece iki tez mevcuttur. İlki 1994 yılında, Solmaz Hünler’in “John Rawls ve Alasdair MacIntyre’da Bir Erdem Olarak Adalet” başlıklı doktora tezidir. Bu tez daha sonra, 1997’de *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı* başlığıyla yayınlandı. Bu eser, karşılaştırmalı bir eser olduğu için MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisini *EP* merkezinde ele almakta, geniş bir MacIntyre okumasını amaç edinmemektedir. Hünler, sadece adalet kavramı üzerinden bir okuma gerçekleştirir. Ayrıca eser, yayınlandığı tarih itibariyle de MacIntyre’ın Thomasçı düşüncesini olgunlaştırdığı döneme yetişememiştir.

³¹ MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next?”, s. 2-6.

³² MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next?”, s.7.

Anmak istediğim bir diğer doktora tezi ise, 2015 yılında Muhammed Enes Kala'nın *Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre* başlıklı henüz basılmamış doktora tezidir. Bu tez de, Hünler'in eseri gibi hem karşılaştırmalı bir eser olduğu hem de MacIntyre'in sadece erdem ahlakına yönelik düşünce seyrini ele aldığı için geniş bir MacIntyre okuması sağlamamaktadır. Ama güncel bir tez olması dolayısıyla ve Hünler'e kıyasla daha geniş bir MacIntyre perspektifi sağlaması açısından değerlidir.

Söz konusu iki doktora tezi dışında Muttalip Özcan'nın 2001'de yazdığı *Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü* başlıklı yüksek lisans tezini de anmadan geçemem. Bu tezde Özcan, erdemlerin neliğine ilişkin bir açıklama getiren Aristoteles'in erdem anlayışıyla, MacIntyre'in erdemlerin işlevlerine yönelik açıklamalarını karşılaştırmakta ve MacIntyre'in erdemlere Aristotelesçi bir ontoloji sağlamadığını iddia etmekte ve dolayısıyla MacIntyre'in ahlak anlayışının Aristotelesçi olamayacağını analizini yapmaktadır. Yine bu tez fazlasıyla *Erdem Peşinde* odaklı bir okuma gerçekleştirmiş ve dolayısıyla MacIntyre'in özellikle metafizik biyoloji konusundaki görüş değişikliklerine yer vermemiş olsa da söz konusu problemi *Erdem Peşinde* çerçevesinde ilk defa dile getirmiş olması açısından oldukça dikkat çekicidir.

Bu tezimde ise, MacIntyre felsefesinde tek bir problemi ya da MacIntyre'i ahlak felsefesinde erdem ahlaklılığı ya da komunitaryan düşünce içerisinde konumlandırarak ele almak yerine -ki böyle bir girişim tezde göreceğimiz gibi MacIntyre açısından aslında sorunlu bir girişimdir- MacIntyre'in felsefesine geniş ve bütüncül bir bakış geliştirmeyi tercih ettim. Bu şekilde, MacIntyre'i modern ahlak eleştirisi bağlamında entelektüel hayatının başından, olgunluk dönemine kadar ve en son Kasım 2016'da yayınladığı *Ethics in the Conflicts of Modernity* kitabını da dâhil ederek takip ettim. Bu şekilde bir çalışma, bana göre, Türkiye'de zaten eksik olan MacIntyre çalışmalarına şimdiye kadarki en kapsamlı ve en bütünsel katkıyı sağlamaya aday bir çalışmadır. Bu çalışma aynı zamanda bundan sonra MacIntyre çalışacak bir araştırmacıya MacIntyre'i nasıl takip etmesi gerektiğine dair bir yol haritası da sunmayı amaçlamaktadır.

Bu teze atfettiğim ikinci önem; özellikle MacIntyre'in modern ahlak eleştirisi bağlamında modern ahlak filozoflarından, Hume, Kant ve Kierkegaard ilgisinin farklı bir takibini yapmasıyla ilgilidir. Bu üç filozofa yönelik MacIntyre'in zaman içerisinde değişen

algıları ve onlara yönelik eleştirilerini güçlendirmesi ya da azaltması sıkı takibi gerektiren bir meseledir. Bu tarz kronolojik bir takip, MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisinin izleğinin değişen yanlarını örneklendirebilmesi açısından göz ardı edilemeyecek bir takiptir. Bu takibi tezin ikinci bölümünde başarmış olduğumu düşünüyorum.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümün amacı; MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisinin geliştiğı zeminlerin kronolojik bir şekilde takibini yapmak ve ortaya koymaktır. Burada MacIntyre’ın sırasıyla Marx, Aristoteles ve Thomas Aquinas’ı nasıl anladığını ele almaktayım. İkinci bölümün amacı ise; MacIntyre’ın özellikle hem erken hem de olgunluk dönemindeki modern ahlak eleştirilerini Hume, Kant ve Kierkegaard üzerinden örneklendirmedir. Bu sayede birinci bölümün teorik arka planı modern ahlak felsefesinin mimarları üzerinden bir örneklige kavuşmaktadır. Burada önemle altını çizmem gereken nokta, bu üç filozofun ahlak felsefelerini müstakil ve tam bir şekilde ortaya koyma amacında olmadığıdır. Burada sadece MacIntyre’ın gözlüğüyle meseleye yaklaşmaktayım. Üçüncü bölümün amacı ise; MacIntyre’ın kendi kişisel yolculuğunun sonunda elde ettiği Thomasçı-Aristotelesçi çerçeveyi, bu çerçevenin analizini ve bu çerçevenin tartışmalı kısımlarını ortaya koymaktır.

Bu üç bölümü organize ederken en çok zorlandığım şey, çalışmanın odağını MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisinde sabitlemeye çalışmak oldu. Bu zorluğun sebebi, MacIntyre’ın çok geniş bir yelpazede yazıyor oluşu ve dolayısıyla sosyal bilimlerin birçok alanına hızlı ve ani geçişler yapıyor olmasıydı. Bu geçişler, MacIntyre’ın ahlak felsefesini anlama şekliyle oldukça uyumlu geçişler olsa da, mevcut akademik felsefenin çok da alışık olmadığı, hatta okuyucuya dağınık gelebilecek bir resim ortaya koymaktadır. Bu nedenle, bu çalışmayı sistematik ve anlaşılır kılma amacıyla, MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisiyle ilişkili ama onu fazlasıyla aşan meselelerinden, örneğin, gelenek konusuna, sadece tezi ilgilendiren kısmı kadarıyla yer verdim. Geleneklerin rasyonalitesi ve çatışması gibi konulara bu tezde yer vermedim. Geleneğin kendi içindeki ve rakip gelenekler arasındaki çatışmalarının nasıl çözülebileceği meseleleri tek başına ayrı bir doktora tezinin konusunu oluşturacak kadar geniş ve bu çalışmanın mevcut sınırlarıyla altından kalkamayacağı meselelerdir. Ayrıca bu konular sadece felsefe alanında çalışan

birinin değil, aynı zamanda özellikle siyaset ve sosyoloji alanlarında çalışanların da gelecekte ele alabileceği konular arasında belirmektedir.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışmada hem içerik açısından hem de kaynaklar açısından iki yöntemsel meseleden bahsetmek gereklidir. İlki, içeriksel olarak, tezin bölümlerinin yapısıyla ilgilidir. Özellikle çalışmamın birinci bölümüne dair okuyucuyu doğru yönlendirme adına iki yöntemin altını çizmek istiyorum:

Birinci bölümü, Marx, Aristoteles ve Aquinas başlıklarını birbiriyle yoğun bir devamlılık içinde kurguladım. Örneğin, Marx'tan Aristoteles'e geçerken Marx ve Marksizm düşüncesinden bahsetmeye devam ettim. Aynı şekilde Aquinas başlığında da Aristoteles'ten bahsetmeye devam ettim. Bu tutumum, MacIntyre'in bu geçişleri radikal geçişler olarak görmemesi ve her bir geçişi bir öncesi üzerinden inşa etmiş olmasıyla ilgilidir. Ayrıca bu bölümde, Aristoteles ve Aquinas felsefesinin analizini tamamlıyor değilim, nitekim üçüncü bölümde tekrar her ikisini bu sefer farklı bir bağlamda, MacIntyre'in olgun felsefesi içerisinde yerleştirerek ele almaktayım. Bu açıdan okuyucuya önereceğim şey, özellikle birinci bölümün başlıklarını birbirinden bağımsız olarak değil, bütünsel bir şekilde okuması ve ortaya koymaya çalıştığım resmi üçüncü bölüm ile tamamlamasıdır.

Bunun dışında genel olarak tezde özellikle birinci ve ikinci bölümlerde MacIntyre'in düşüncesini kronolojik bir şekilde takip etmeye çalıştım ve kendi içinde bir nevi dönemselleştirme şeklinde ele aldım. Bu şekilde ancak MacIntyre'in düşüncesindeki kırılma noktalarını aydınlayabileceğimi düşündüm.

Çalışmada izlediğim ikinci yöntem kaynakları kullanma şeklimle ilgilidir. Burada birkaç hususu dile getirmek istiyorum. İlk olarak tezdeki temel eğilimim elbette MacIntyre'ı çok büyük ölçüde kendi eserleri üzerinden anlamak şeklinde oldu. Bu kaynakların hemen hepsine ulaşmış olmak burada benim için büyük bir avantajdı. MacIntyre, akademik üretim sıklığı açısından sıra dışı denebilecek ölçüde çokça yazmış biri olduğundan elbette fark etmediğim, gözümden kaçmış ufak tefek yazıları olabileceğini şimdiden kabul etmekteyim. Birincil kaynaklar dışında başvurduğum ikincil kaynaklarda ise seçici davranmak zorundaydım. Çünkü MacIntyre hakkında dünyada yapılmış yüzlerce

çalışmayla karşılamak mümkündür. Buradaki kaynakları eleme yöntemim ilk olarak güncellik sıralaması idi. Çünkü daha önceden belirttiğim gibi, MacIntyre'in entelektüel yolculuğu, onun kişisel tarihinde birçok değişimlere sahne olmuş ve sık sık revizyona uğramıştır. İkinci olarak; MacIntyre'in bizzat işaret ettiği, MacIntyre uzmanlarının kaynaklarına öncelik verdim. Tezde de fark edileceği üzere bu noktada Cristopler S. Lutz, Kelvin Knight, Peter McMyler gibi isimlerin eserlerinden çokça yararlandım. Bu isimler aynı zamanda Dünya'da "Uluslararası MacIntyre Çalışmaları Topluluğu" (ISME)³³ olarak bir çatı altında toplanmış, her sene konferans düzenleyen, öne çıkan MacIntyre uzmanlarıdır.

Yine kaynaklar bağlamında, ikinci olarak, MacIntyre'in şaheseri olan *After Virtue* kitabının ikinci baskısını Muttalip Özcan'ın *Erdem Peşinde* şeklindeki çevirisi üzerinden takip ettim. Bazı kelimelerinde birkaç değişikliğe gitmiş olsam da Özcan'ın çevirisi çok başarılı bir çeviridir ve bu çalışmanın temel başvuru kaynağını kendi dilimde anlamam açısından oldukça katkı sağlamıştır. Ancak MacIntyre'in, *After Virtue*'nin 2007'deki üçüncü ve son baskısına yazdığı yeni önsözü kullanırken söz konusu güncel, İngilizce baskıyı kullandım. Yine onun *Erdem Peşinde* öncesi önemli eseri olan *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From the Homeric Age to the Twentieth Century* eserinin Hakkı Hünler ve Zelyüt Hünler tarafından *Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla* olan çevirisine sıkça başvurdum. Bu tercüme de yine Özcan'ın tercümesi gibi oldukça iyi bir tercümedir ve yine çok faydalandığım bir eser olmuştur.

Kaynaklarla ilgili izlediğim üçüncü yöntem ise Aristoteles, Marx ve Aquinas'tan yaptığım bağımsız alıntılarda direkt olarak kaynağa işaret ederken, ikincil bir eser üzerinden yaptığım alıntılarda hem alıntı yaptığım esere hem de eğer bizzat tesbit edebildiysem orijinal eserdeki yerine de atıfta bulundum. Bunun dışında, ikincil kaynak göstermeden yaptığım direk alıntılar ise bizzat kendi alıntılarımdır.

Dördüncü olarak, tezde özellikle Marx ve Aquinas'ın metinlerinden yaptığım alıntılarda internet kaynaklarından da yararlandım. Marx'ın eserlerinden yaptığım internet alıntılarının web adreslerini açıkça yazarken, Aquinas'ın *Summa Theologica* eserinden sıklıkla yaptığım alıntılarda, eğer internet üzerinden alıntı yaptıysam, her zaman Benziger

³³ Bu topluluğa dair bkz: <http://www.macintyreanquiry.org/> (02.08.2017).

Bros.1947 edisyonunu içeren <http://dhspriority.org/thomas/summa/index.html> adresinden alıntı yaptım. Bu yüzden her seferinde bu kaynağı anma gereği hissetmedim.

Son olarak burada MacIntyre hakkında okuduğum eserlerden yola çıkarak “MacIntyre’ı çalışmak isteyen biri hangi önemli kaynaklarla işe başlamalıdır?” şeklindeki olası soruya cevap vermek istiyorum. Burada MacIntyre’ı anlamada çok önemli gördüğüm ve tezde de kullandığım birkaç esere işaret etmek niyetindeyim. En başta *Erdem Peşinde* kitabının bir tefsiri mahiyetinde C. S. Lutz’un 2012’de yayınladığı *Reading Alasdair MacIntyre’s After Virtue* kitabı, MacIntyre’ın temel tezlerini anlama noktasında oldukça ufuk açıcıdır.³⁴ İkinci olarak K. Knight’ın 1998 yılında editörlüğünü yaptığı ve MacIntyre’ın ahlak felsefesine giriş mahiyetinde en temel makalelerinin toplandığı ve aynı zamanda MacIntyre ile yapılmış iki önemli röportaja yer veren *The MacIntyre Reader* eseridir.

Daha özelleşmiş bir MacIntyre okuması için ise, üçüncü olarak yine aynı yazarın 2007’de yayınladığı *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics From Aristotle to MacIntyre* eseri her ne kadar iç düzenini karışık bulsam da Aristoteles’ten MacIntyre’a geçiş yapan ahlak felsefesinin tarihsel ve aynı zamanda tematik bir okumasını sağlamaktadır.

Yine özelleşmiş bir diğer MacIntyre hakkındaki kitap, Lutz’un 2004’te yazdığı *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism and Philosophy* isimli eseridir. Bu eser MacIntyre’ın en son geldiği nokta açısından, Thomasçı felsefesini ele almakta ve özellikle bu çalışmada yeterince yer vermediğim MacIntyre’ın gelenek görüşünü incelemektedir. Ayrıca MacIntyre’a yöneltilen en sık eleştirilerden biri olan rölativizm meselesine de farklı bir açıdan ışık tutmaktadır. Son olarak 1994’te J. Horton ve Susan Mendus’un editörlüğünü yaptığı *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* eseri önemlidir. Bu eser her ne kadar güncel bir eser olmasa da MacIntyre’ın ahlak felsefesinin değişmeyen taraflarına ışık tutması açısından önem arz etmekte ve bu bağlamda MacIntyre’a yönelik ciddi eleştirilerde bulunmaktadır. Aynı eser içinde bu eleştirilere MacIntyre’ın verdiği cevapları ihtiva eden bir makalenin de bulunması onu anlama noktasından oldukça öğreticidir. Özellikle onun, Aquinas ve Aristoteles anlayışı ile tarihselci düşüncesini nasıl bir araya getirilebildiğine yönelik eleştiriler ve bu eleştirilere MacIntyre’ın verdiği cevaplar oldukça kıymetlidir.

³⁴ Bu kitaba yazdığım kitap tanıtımı için bkz: Elif Nur Erkan Balcı, “Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Vol. 17, No: 32, 2015, ss. 223-225.

BÖLÜM 1: MACINTYRE'İN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİNİN GELİŞTİĞİ ZEMİNLER

MacIntyre'nin modern ahlak³⁵ eleştirisinin zemini üç katmanlı bir eleştiridir. Bu katmanları MacIntyre, 2006 yılında, *Ethics And Politics* eserinin önsözünde açıkça ortaya koyar. Burada o, "Aristoteles, Aquinas ve Marx'tan" elde edilecek teorik kaynakların "sosyal ve siyasi düzenin iyilerini ve amaçlarını hem olumsuz bir anlamda eleştirmek hem de ortaya koymak için bir araya getirme" gerekliliğinin altını çizer.³⁶ Bu gerekliliği kendi kişisel tarihinde örneklendirmiş olan MacIntyre'nin modern ahlak eleştirisinin alt yapısı bu üç düşünürün fikirleri aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Bu altyapı, MacIntyre'nin kendi entelektüel tarihine sadık kalarak, Marx, Aristoteles ve Aquinas sırasını izlemelidir.

1.1. MacIntyre ve Marx

MacIntyre'nin, Marx ve Marksizm³⁷ ile olan münasebeti diğer iki kaynağa (Aristoteles ve Aquinas'a) henüz bu şekilde yaklaşmayı keşfetmediği, gençlik döneminde başlar. Marx'ı, MacIntyre için bu eleştirilerinde kullanışlı kılan özelliği, Knight'in basit bir şekilde ifade

³⁵ MacIntyre, her ne kadar eserlerinde ahlak ve etik kavramları arasında belirgin bir dilsel ayrım yapmasa da çoğunlukla ahlak kelimesini kullanır. Bu yüzden ben de çalışmam boyunca ahlak kavramını etik kavramına göre daha fazla kullanacağım. MacIntyre'nin bu iki kavram arasında bir ayrım yapmamasını ait olduğu tarihselci ve kısmen rölativist bakış açısından bu ayrımların yapılamayacağına dair düşünce ile birlikte değerlendirmek önemlidir. Doğan Özlem'e göre, bu durum, tarihselci bakış açısından her etiğin tarihselliğinin belirli bir ahlakı da içermesiyle ilgili bir durumdur. Bkz: Doğan Özlem, **Etik: Ahlak Felsefesi**, İstanbul: Notos Kitap, 2014, s. 174.

³⁶ MacIntyre, **Ethics and Politics: Selected Essays**, Volume 2, s. xi. Burada MacIntyre'nin bu kaynakları kronolojik bir şekilde sıralaması kendi düşünsel gelişiminin de bu kronolojiyi takip ettiğini düşündürmemelidir. Nitekim MacIntyre'nin kendi düşünsel evrimi, kronolojik olmayan bir şekilde, Marx, Aristoteles ve Aquinas sırasını izler.

³⁷ Bu bölümde MacIntyre'nin kendi kullanımına sadık kalarak Marx ve Marksizm kelimelerini bir arada ele alıyor olmam MacIntyre'nin her ikisi arasında ayrım yapmadığı, ikisinin bir ve aynı şey olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim tarihte karakterini sabitleyebileceğimiz ne bütünlüklü bir Marx'tan ne de bütünlüklü bir Marksizm'den bahsedilebilir. Bununla ilgili tartışma için bkz: Steven Lukes, **Marksizm ve Ahlak**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 18. Burada MacIntyre'dan anlamak isteyeceğimiz şey, onun "hangi Marx?" tan, dolayısıyla "hangi Marksizm'den bahsediyor?" olduğudur. Metnin ilerleyen bölümlerinde bu sorunun cevabı ortaya çıkacaktır. Ancak şimdiden, MacIntyre'nin eski bir Marksist olarak Marx'ın düşüncelerinin zaman içerisindeki değişimlerini ve bu değişimlerin sonraki Marksistlerce anlaşılma şekillerinin, deformasyonlarının ve hatta iptalinin farkında olarak yazdığını belirteyim. Bu yüzden MacIntyre'nin kullanımıyla Marksizm düşüncesi ya da geleneği, eleştirilmesi, ama aynı zamanda kazanımlarından yararlanılması gereken bir doktrindir. MacIntyre, uzun bir süre, Marx'ın insan durumuna yönelik felsefi düşüncesinin ağır bastığı, Hegel etkisinin kaybolmadığı bir Marksizm doktrini inşa etme amacında olmuştur. Çünkü o, Marksizm'i, tarih içerisinde farklı kırılmalar yaşasa da felsefi bir düşünce olarak modern dünyada insana dair ümidi temsil edebilen tek seküler doktrin olarak görmekte ısrar etmiştir. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, New York: Schocken Books, 1968, s. 119-120 ve 140-141.

ettiği gibi, Marx'ın, Aristoteles ve Aquinas'ta var olmayan bir şekilde, topluma bir eleştiri nesnesi olarak yaklaşma düşüncesidir.³⁸ Bu düşünce içerisinde gelişen Marksizm'in diğer iki gelenek karşısındaki temel üstünlük noktası burasıdır.

MacIntyre'in modern ahlak eleştirisinde daha sonradan yararlanacağı Aristoteles'in ve Aquinas'ın katkılarını şimdilik bu bölümün 1.2. ve 1.3. başlıklarına erteliyorum. Burada Marksizm'in, onun modern ahlak eleştirisine nasıl bir toplumsal eleştiri boyutu sağladığını MacIntyre'in Marksizm ile olan tarihiyle birlikte ele alacağım. Öncelikle onun modernizm eleştirisindeki modernizmden ne anlamamız gerektiğini ele almak istiyorum.

İlk olarak şunu vurgulamak önemlidir: MacIntyre'in modernizm eleştirisi, bu çalışmanın bütününde de takip edilebileceği gibi, aynı zamanda bir liberalizm eleştirisidir. MacIntyre, liberalizmi şu şekilde anlar: *“Liberalizm on dokuzuncu yüzyılın kendi yüzünü seyredebildiği teorik bir aynadır ve tıpkı on dokuzuncu yüzyılın sosyal yapıları gibi ayrılmaya ve bölünmüşlüğe dayanır, bu yüzden liberal teori benzer şekilde bölünmüş ve ayrılmış olarak bir dünya görüşü geliştirir.”*³⁹

³⁸ Kelvin Knight, “Alasdair MacIntyre’s Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed”, **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre**, Fran O’rourke (ed.) Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, s. 105.

³⁹ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 132. Burada MacIntyre'in liberalizmden ne anladığını tartışmak önemlidir. Örneğin, MacIntyre hakkında çalışmalarıyla bilinen Lutz'a göre, MacIntyre, liberalizm kavramıyla, refah devleti, ABD'deki Demokratik Parti'nin siyaseti, fakirin daha az, zengin daha fazla ödediği vergilendirme sistemi, evrensel sağlık hizmetleri ve silah kontrolü gibi tabiri caizse 21. yüzyılın meselelerinin ilişkide olduğu liberalizmi kastetmemektedir. Lutz'a göre MacIntyre'in liberalizmi kullanma şekli, politikanın kullanımındaki bu liberalizm değil “modern liberal bireycilik” şeklinde Marksizm'in kapitalizm eleştirisiyle içerik kazanan liberalizmdir. Bkz: Christopher Stephen Lutz, **Reading Alasdair MacIntyre’s After Virtue**, New York: Continuum, 2012, s. 30. Lutz'un bu açıklamasına katılmakla birlikte bu açıklamanın eksik bir açıklama olduğunu düşünmekteyim. MacIntyre'in liberalizmi kullanma şekli Marksist bir altyapıya sahiptir. MacIntyre, Marx'ın “Key Points in the Development of Philosophy” makalesinde hem Hegel hem de Aristoteles'te, teorik kavramlardaki düşüncelerin tamamlanması, gerçek varlığın dünyasında bu düşüncelerin gerçekleştirilmesini gerekli kıldığını, ancak bu gerekliliğin uygulanması noktasında farklı görüşlerin varlığından bahsettiğini aktarır. Marx, burada, bu görüşlerden “liberaller” diye isimlendirdiği kendi çağdaşlarına göndermede bulunur. Bu “liberaller” Aristoteles ya da Hegel'deki düşünce ile kendi zamanlarının maddi gerçekliği arasındaki mesafeyi kapatmak için dünyayı değiştirmeye uğraşır, bu şekilde onlar, dünyayı kendi teorileriyle uyumlu hale getirmeyi amaçlarlar. Ancak paradoksal bir şekilde liberallerin bu eylemlerinin sonuçları amaçladıklarının tam tersidir. Çünkü Marx'a göre, liberaller, dünyayı değiştirmek için felsefeyi dolayısıyla teoriyi kullanırlar. Ancak bu durumda felsefe sadece bir teori olmaktan çıkar, bir silaha, pratiğin bir aracına dönüşür. Bu şekilde Marx'a göre, liberaller, dünyayı değil teoriyi manipüle etmiş olurlar. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 33-34. Marx'ın liberalizme yönelttiği ideoloji eleştirisinin kökeninde de bu düşünce vardır. MacIntyre da aynı eleştiriye sahiptir. Dolayısıyla MacIntyre'in liberalizm kelimesini yüklediği içerik Lutz'un işaret etmiş olduğu gibi “modern liberal bireycilik” ile yoğun bir şekilde ilişkili,

MacIntyre liberalizm eleştirisinin kendi kişisel tarihindeki merkeziliğine şu şekilde atıfta bulunur: “*Liberalizm eleştirim tüm yaşamım boyunca bütün görüşlerimde değişmeden kalan birkaç şeyden biridir. Liberalizmi anladığımdan beri, ona dair hiçbir şey yapmak istemedim -ve bunu anladığımda 17 yaşındaydım.*”⁴⁰

Onun liberalizm ve modernizmi ortak bir çerçevede değerlendirmesine⁴¹ EP’deki şu ifadeleri örnek gösterilebilir:

Ronald Dworkin, modern liberalizmin temel doktrinin, “*insan için iyi yaşama*, ya da insan yaşamının amacına dair soruların... sistematik olarak üstesinden gelinemez sorular olarak kabul edilmesi gerektiği yolundaki tez olduğunu ileri sürer. Bireyler bu tür konularda hemfikir olmakta veya ayrı düşünmekte serbesttir. Bu nedenle, ahlaki kural ve yasaların *insani iyi* temel kavramından çıkartılmasına veya onunla temellendirilmesine de gerek yoktur. Bu tartışmasıyla Dworkin, bence, yalnızca liberalizmin değil, modernliğin de karakteristik tutumunu belirlemiş bulunuyor.”⁴²

Modernite de liberalizm gibi aynı bölünmüş ve ayrılmış insan ve insan yaşamı algısına sahip olan görüşler bütünüdür. MacIntyre, her ikisinin (liberalizm ve modernizmin) insan için iyi yaşama ve bu yaşamın amacına dair meşru açıklamalara sahip olmadıklarına, bu yaşam hakkındaki sorulara cevap veremeyeceklerine, hatta bu soruları tutarlı ve sistematik bir şekilde sormanın dahi her ikisi için de mümkün olmadığına inanır.⁴³

ancak ondan daha geniş, Marx’taki gibi, dünyayı anlama ve yorumlama ile ilgisi olan bir kullanıma sahiptir. Bkz: MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre’s Revolutionary Aristotelianism**, Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.), Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 307-324, s. 326. Ayrıca bkz: MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori”, **The MacIntyre Reader**, K. Knight (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, s. 258.

⁴⁰ Thomas D. Pearson, “Interview with Professor Alasdair MacIntyre”, **Kinesis**, Vol. 20, No: 2, Spring 1994, s. 43. Aktaran: Paul Blackledge, “Alasdair MacIntyre as a Marxist and as a Critic of Marxism”, **American Catholic Philosophical Quarterly**, Vol. 8, No: 4, 2014, s. 705. (Röportajın kendisine ulaşamadım.)

⁴¹ Nitekim liberalizm, modernizm gibi, insan için daha fazla özgürlük ortak amacında birleşen bir dizi metod ve politikalara bağlılığı içeren bir inanç yapısı olarak tanımlanmıştır. David G. Smith, **Liberalism**, **International Encyclopedia of the Social Sciences**, David L. Sills (ed.), Vol. 9, USA: The Macmillan Company, 1968, ss. 276-282, s. 276.

⁴² MacIntyre, **EP**, s. 180.

⁴³ MacIntyre, **EP**, s. 180. Liberalizmin değerlerinin niçin sorunlu olduğuna dair MacIntyre’nin önemli açıklaması için bkz: MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, s. 325-326.

MacIntyre, bu farkındalığını besleyen kaynaklar arasında çocukluğunun bir kısmını geçirdiği ve kırsal bir yaşama sahip olan İrlanda'nın Ulster kentindeki balıkçıların ve çiftçilerin mesleki ahlaklılıklarına duyduğu hayranlığın etkisinden bahseder.⁴⁴ O, 1991'de verdiği bir röportajda, erken yaşlarda İskoç çiftçi ve balıkçıların sözlü kültürüne, şiirlerine ve hikâye anlatıcılarına hayranlık beslediğini anlatır. Burada onun ilgisini çeken şey, onların ülkelerine ve soylarına olan bağlılıkları ve sadakatleridir. Bu kültürlerde adil olmanın, kişinin, kendi yerel toplumundaki rolünü yerine getirmesi şeklinde anlaşıldığını ve her bir bireyin kimliğinin söz konusu kültürdeki toplumsal yeri ve tarihi içerisindeki devam eden çatışmalar ve tezlerle oluşmuş olduğunu gözlemlediğini ifade eder.⁴⁵

Bu etkileri, o, gençlik döneminde Platon ve Aristoteles okumaları neticesinde, onların ahlak teorilerine duyduğu sonraki hayranlıkla bir devamlılığa kavuşturur.⁴⁶ Bu okumaları ilk olarak Yunan felsefecisi Marksist filozof George Thomson'un eserleri üzerinden gerçekleştirir. Bu açıdan MacIntyre, Thomson'un, kendisinin Marksizm düşüncesiyle tanışmasında ve Komünist Parti'ye katılmasında önemli bir yere sahip olduğunu ifade eder.⁴⁷

⁴⁴ Knight, **Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics From Aristotle to MacIntyre**, Cambridge: Polity Press, 2007, s. 111.

⁴⁵ MacIntyre, "An Interview with Giovanna Borradori", s. 255.

⁴⁶ Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 111.

⁴⁷ MacIntyre, "An Interview with Giovanna Borradori", s. 256. Ayrıca bkz: MacIntyre, "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre**, Fran O'Rourke (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, s. 20. MacIntyre'in modernizm ve liberalizm eleştirisine, Marksizm etkilenimleriyle birlikte bir kapitalizm eleştirisinin de eklenmiş olduğunu onun Marksist düşünceye yaklaşmasının sebebinin anlamak açısından belirtmek önemlidir. Elbette bu tuhaf bir yaklaşma değil. Çünkü modernizm ya da modernleşme sosyal bir değişimi içeren, yine liberalizm gibi birçok farklı düşünceye ev sahipliği yapan bir kavram. Modernizmin tamamlayıcı unsuru ekonomik gelişme kavramıdır. Bkz: Daniel Lerner, "Modernisation: Social Aspects", **International Encyclopedia of the Social Sciences**, ss. 386-394 s. 387.

Dolayısıyla modernizm aynı zamanda ekonomiyle ilgili bir tezdur. Nitekim Poole, modern toplumun on sekizinci yüzyılda "ticari toplum" ya da "piyasa toplumu" olarak anlaşılmış ve Marx'a göre de modernliğin kilit kavramının kapitalizm olduğunu ifade eder. Bkz: Poole, s. 15 ve 40. Bu ilişkiler bağlamında söylemek istediğim, aynı zamanda MacIntyre'ı doğru anlamak için altının çizilmesi gereken şey, onun modernite eleştirisinin aynı zamanda bir liberalizm ve kapitalizm eleştirisi olmasıdır. Bu nedenle çoğunlukla bu başlıkta, ancak yer yer tezin genelinde de modernizm, kapitalizm ve liberalizm kavramlarını, MacIntyre'in kendi eserlerinde, bu kavramları sanki birbirinin yerine geçen, eşanlamlı kavramlar gibi kullanması nedeniyle, aynı anlamlara işaret eder bir şekilde kullanmaktayım.

Bu felsefi ve kültürel etkilenmelerle birlikte MacIntyre'nin liberalizm ve modernizme dair rahatsızlığı üniversite dönemlerinde de aynı şekilde devam eder. Üniversite döneminde o, Queen Mary College'da Komünist Parti ile fiili olarak tanışır ve Marx'ın temel eserlerini okumaya başlar.⁴⁸ Yavaş yavaş oluşmaya başlayan akademik ve entelektüel birikimi, üniversitede aldığı dersler ve döneminin siyasi olaylarından da beslenir. Yine bu dönemde o, yüksek lisans öğrencisiyken karşılaştığı Kantçılar ile faydacılar arasındaki birbirinden farklı ahlak teorilerinin, onların birbiriyle ortak ölçülemez iddialarının, kendi aralarındaki farklılıkları çözmeye niçin yetersiz olduklarını sorgulamaya başlar.⁴⁹ Bunun yanı sıra, üniversite dönemi olan 1950'lerdeki siyasi olayların pratik alandaki ahlaki sonuçlarının da kendisi için oldukça rahatsız edici olduğunu ifade eder.⁵⁰

MacIntyre, yine aynı dönemlerinde çözüm bulamadığı bu ahlaki çatışmaları Marksizm aracılığıyla çözmeye başladığını belirtir.⁵¹ O, Marx'ın ortaya koyduğu sosyalizm düşüncesinin, kapitalizmin birçok insanın sahip olmasını engellediği rasyonel insan potansiyelinin gerçekleştirilmesine yönelik bir imkân olarak anlar.⁵² Bu imkân ona, kendisinin gençliğinden itibaren, balıkçı ya da çiftçi gibi sıradan işçi sınıfı pratiğinin temelinde olan şeyi teori haline getirmeye çalışmasına olanak sağlayacaktır. Bu şekilde, Marksizm'in temeldeki epistemolojisini oluşturmuş olan bir teori ve pratik birliği tesis etmeye çalışır.⁵³ Onun bu birlikten anladığı şey, sadece belirli bir devrimci organizasyona sahip olmak değil, aynı zamanda işçilerin, ahlaki ve siyasi bir fail olarak bilinçlerinde

⁴⁸ MacIntyre, "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", s. 20

⁴⁹ MacIntyre, "The Illusion of Self-Sufficiency", **Conversations on Ethics**, Alex Voorhoeve (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 115-116.

⁵⁰ MacIntyre'nin burada bahsettiği siyasi olay, İkinci Dünya Savaşı'nda Dresden ve Tokyo'nun, ABD tarafından bombalanmasının meşrulaştırma biçimlerinin yoğun bir şekilde tartışılması meselesidir. ABD'nin, her iki şehri bombaladığı sıradaki gerekçesinin, bu saldırıların Dünya Savaşı'nın sona ermesini hızlandıracağı yönünde, yararcı amaçlara göndermede bulunularak ifade edildiğini aktaran MacIntyre, savaş ile ilgili bu uzlaşmaz ahlaki rasyonelleştirme metotlarının altını çizmektedir. Yüksek lisans öğrencisiyken aklına takılan bu soruların ahlak felsefesi teorilerine daha yakından bakma konusunda ona rehberlik ettiğini ifade eder. Bkz: MacIntyre, "The Illusion of Self-Sufficiency", s. 115-116.

⁵¹ MacIntyre, "An Interview with Giovanna Borradori", s. 258.

⁵² Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 105-106.

⁵³ Perry Anderson, MacIntyre'nin da içinde bulunduğu, Batı Marksizmi'nin söz konusu teori ve pratik arasındaki kopukluk içerisinde geliştiğini ifade eder. Bkz: Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, Bülent Aksoy (çev.), 5. Basım, İstanbul: Birikim Yayınları, 2016, s. 59-60.

yerleşmiş olan şeyi ortaya koymasındır. Ona göre, mevcut kapitalist yönetimler bunu gerçekleştirmede en büyük engeldir.⁵⁴

Çocukluk ve gençlik döneminde MacIntyre'in Marksizm'e yönelik bu güçlü taraftarlığı akademik hayatında da doğrudan yansımalarına sahip olur. O, modernite ve liberalizm eleştirisini felsefi olarak ilk kez 1953 yılında 23 yaşındayken, Marksizm'in kapitalizm eleştirisi üzerinden inşa etmeye başlar. Bu bağlamda, akademik hayata adım attığı ilk kitabı⁵⁵ olan *Marksizm: An Interpretation*'ı yayımlar. MacIntyre bu eserini yayınladığı sırada, Manchester Üniversitesi'nde yüksek lisans tez danışmanı Dorothy Emmet'in aktardığına göre, presbiteryendir ve İskoç Kilisesi'nde papaz adayı ve aynı zamanda Londra'da Komünist Parti üyesidir.⁵⁶ Bu yüzden, bu eserde MacIntyre'in kapitalizm eleştirisi hem Marksizm hem de Hristiyanlık vurgusu taşır.⁵⁷ Daha sonra o, Hristiyanlığın sosyolojik ve politik karşılığının Marksizm'le uzlaşamayacağına karar verir ve söz konusu kitabını aradan geçen on beş yıl sonra, 1968 yılında gözden geçirerek *Marksizm and Christianity* adıyla büyük ölçüde yeniden basar. Birinci baskıdan farklı olarak, bu ikinci baskıda Hristiyanlık vurgusu azalır ve MacIntyre, kapitalizme alternatif olabilecek Marksizm'in kavramlarına dair daha derin analizler yapar. Ancak hem birinci hem de ikinci baskıda, MacIntyre, Marksizm'i eleştiriden muaf, yanlısız bir otorite olarak görmez. Bilakis o, özellikle ikinci baskıda çok daha netleşen Marksizm eleştirilerine sahiptir.

⁵⁴ Knight, *Aristotelian Philosophy*, s. 122.

⁵⁵ Bundan önce kitap olarak basılmamış olsa da MacIntyre'in yüksek lisans tezi olan 1951'de yazdığı **The Significance of Moral Judgements** eseri de mevcuttur. Bilgi için bkz: <http://www.iEP.utm.edu/mac-over/> (18.09.2017).

⁵⁶ Dorothy Emmet, **Philosophers and Friends: Reminiscences of Seventy Years of Philosophy**, London: Macmillian, 1996, s. 86.

⁵⁷ MacIntyre, Hristiyanlık sonrasında, Marksizm'in ve pozitivistizmin tamamen seküler bir dünya yaratmada iki teşebbüs olduğunu ifade eder. Bkz: MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, First Edition, London: SCM Press, 1953, s. 10. Ancak Marksizm, seküler bir doktrin olmasına rağmen, geleneksel din gibi, insana, anlık amaçlarının ötesinde amaçlarının olduğu bir dünya yorumu sunar. Bu özellik, Marksizm'e hayati bir önem atfeder. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 2. Burada ayrıca P. McMylor'un yorumu önemlidir. McMylor, "MacIntyre'in entelektüel kariyerini niçin Marksizm ile başlatmıştır?" sorusunu, yirminci yüzyılın ortalarındaki kültürel ve politik durumla cevaplandırır. O dönemde, Hristiyanlığın karşısında rakip olarak duran iki dünya görüşü vardır. Bunlar; Marksizm ve pozitivistizmdir. Bunun yansıması, MacIntyre'in kariyerinin başladığı 1950'ler Soğuk Savaş döneminin en zirvede olduğu, dolayısıyla Marksist düşünceye sempati ya da nefretin fazlasıyla görünür olduğu bir dönemdir. Bkz: Peter McMylor, "Marxism and Christianity: Dependencies and Differences in Alasdair MacIntyre's Critical Social Thought", **Theoria**, Vol. 55, No: 116, August 2008, s. 46-47.

MacIntyre, Marksizm’i uzun bir süre kapitalist iktidarın tepeden inmece ve seçkinci tavrının çözücü unsuru olarak görmüştür. Bununla birlikte 1.1.2.4. başlıkta ele alacağım gibi, o, Marksizm’in de kendi tarihindeki ahlaki yozlaşma ile bu tarz bir seçkinciliğe düştüğünü ve buna şiddetle karşı çıktığını ifade eder. Ancak bu mücadelesini ilk etapta Marksizm içerisinde kalarak sürdürür.⁵⁸ O, bu eleştirileriyle, aslında bir taraftan bir Marksist olarak Marksizm düşüncesini katkılarıyla düzeltmeye çalışır.⁵⁹ Bunu yaparken, Knight’a göre, sosyal bir bilim olarak Marksizm ile devrimsel bir pratik olarak Marksizm’i birbirinden ayırmaya teşebbüs etmiştir. Çünkü Marksizm, kendini bir pratik olarak, özünde felsefenin ayrımları olan madde ve düşünce, olgu ve değer, determinizm ve özgür irade arasındaki ayrımların üstesinden gelmemize müsaade edecek bir yol ortaya koymaktadır.⁶⁰ Ancak onun daha sonra gelişecek olan sosyal bilimleşme temayülü bu ayrımların bırakın üstesinden gelmeyi, onları daha da derinleştirmiştir. Ancak bu, MacIntyre’in başlangıçta fark edemeyeceği bir mesele olacaktır.

Ancak yine de o, bu dönemde, kendi felsefi düşüncesi için Marksizm’in de, tıpkı Kantçılık ve yararcılık gibi, bir problem haline geldiğini ifade etmekten geri durmaz.⁶¹ Fakat MacIntyre’in Marksizm’le yol ayrımı 1968-1970 yıllarına kadar⁶² açık bir şekilde ortaya çıkmayacaktır. Bu tarihlerde o, Marksizm’in sorunlarının Marksizm içerisinde çözülemeyeceğini ve bu sebeple kapitalizmin ve liberalizmin Marksizm içerisinde tutarlı bir eleştirisinin yapılamayacağına kesin bir kanaat getirir.⁶³ Bu nedenle Marksizm ile ilgili nihai kararını onu terketmek şeklinde verir. Ancak yukarıda belirttiğim gibi yine de hiçbir zaman Marksizm’in liberalizm ve kapitalizm eleştirisinin özünü teorik olarak

⁵⁸ Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 122.

⁵⁹ Bu katkılara dair MacIntyre’in şu makalesi okunabilir: MacIntyre, “What is Marxist Theory For?”, **Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism**, Paul Blackledge, Neil Davidson (ed.), ss. 95-103.

⁶⁰ Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 122.

⁶¹ MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori”, s. 258.

⁶² 1971 tarihi MacIntyre’in İngiltere’den ABD’ye taşındığı bir tarihtir. Batı Marksizminin coğrafyasının Avrupa kıtası olduğu düşünülürse, MacIntyre’in ABD’ye göç etmesi onu, Batı Marksizminin içindeki tartışmalardan da kurtarmıştır denilebilir.

⁶³ Blackledge, “Alasdair MacIntyre, as a Marxist and as a Critic of Marxism”, s. 705.

terk etmez. Öyle ki o, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin doğruluğuna dair fikrinin değişmediğini en son 2016 yılında yazdığı kitabında açıkça ifade etmektedir.⁶⁴

MacIntyre, daha önceden ayrıntılı bir şekilde 1981'de *EP*'de bu kanaatinin altını doldurur. Burada o, Marksizm'in siyasi başarısızlığından ayrı olarak Marksist sosyalizmin oldukça olumlu ve iyimser bir teori olduğunu⁶⁵ ve insanlığa daha iyi bir gelecek getirme iddiasını taşıdığını söyler.⁶⁶ Yine 1991'de verdiği bir röportajda Marksizm'in kapitalizm eleştirisinin eksiklikler barındırmasına rağmen, liberalizmi, ideoloji olarak ve belirli sosyal çıkarlar açısından hem kendisini hem de bu çıkarların kendi kendini yanıltan bir maske olarak görmesini saygı uyandırıcı olarak değerlendirir.⁶⁷

Marksizm'in kapitalizm eleştirisi MacIntyre'a moderniteyi nasıl eleştireceğini göstermesi açısından çok önemli bir alt yapı sağlar. Kanaatimce eksik kalan kısım ise bu altyapının niçin rakiplerine üstün olacağı meselesidir. Bu konuda Marksizm'in meşru bir açıklama ortaya koyamamasının nedeni olarak MacIntyre, Marksizm'in kendisinin eleştirdiği liberal bir ideoloji haline gelmesini görür. Bu noktada onun, Marksizm'i benimsemesinde ve yine Marksizm'i reddedişinde hâkim olan unsurun, onun liberalizme olan karşıtlığı olduğu görülebilmektedir.

MacIntyre'ın Marksizm ile olan ilişkisine dair bu açıklamalardan sonra bu bölümün nasıl bir planlamaya sahip olduğunu belirtmek istiyorum. İlk olarak MacIntyre'ın olgunluk döneminde de varlığını devam ettiren modern ahlak eleştirisini yasladığı Marksizm'in temel kavramlarına yer vereceğim. Daha sonra yukarıda adını zikrettiğim ve

⁶⁴ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative**, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. xi

⁶⁵Anderson bu iyimserliği şöyle özetler: “Tarihi, ilkel toplumlardan kapitalizme doğru ilerleyen bir süreç olarak kabul eden klasik Marksist görüş, üretim güçlerinin insan toplumunu doğal zorunluluğun boyunduruğundan zamanla kurtarıp gelişmesiyle birlikte insanın doğayı dizginleme gücünün de arttığını vurguluyordu; bu kurtuluşun meyvelerini toplumsal iş bölümü dönemleri boyunca birbirini izleyen sömürücü sınıflar toplamışlardı, ama komünizm geldikten sonra bu meyveler yeniden üreticilerin eline geçecek, onlar da doğayla başa çıkabilmenin ‘özgür bir dünya’ ile somutlaştığı, bolluğun yaygınlaştığı bir toplum kuracaklardı.” Bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 127.

⁶⁶ MacIntyre, **EP**, s. 385-386. MacIntyre burada sadece Marksizm'in değil, 1980'de yazarken, kültürün diğer bütün politik geleneklerinin de aynı şekilde tükenmiş olduğunun altını çizer.

⁶⁷ MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori”, s. 257. MacIntyre'ın ileride liberalizme yönelteceği ideoloji suçlamasının temelinde Marksizm'in ideoloji açıklaması temeldir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 168.

MacIntyre’ın entelektüel kariyerinin başlangıcı mahiyetinde oldukça önem arz eden iki erken dönem eserini, MacIntyre’ın farklılaşan tavrını merkeze alarak, ele alacağım. Ardından ise MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisinin Marksizm, Stalinizm ve liberalizm arasındaki gerilim üzerinden ilk erken örneği olduğunu düşündüğüm 1958-1959’de yazdığı “Notes from Moral Wilderness I-II” makalelerini analiz edeceğim. Bu analizde MacIntyre’dan yola çıkarak Stalinizm ve liberalizm şeklindeki iki rakip ahlaki argümanın nasıl samimi bir şekilde karşıya karşıya getirilemeyeceğine yer vereceğim. Bu şekilde, bir ahlaki duruşu ortaya koymaya ve bir ahlak eleştirisinin imkânına yönelik MacIntyre’ın *EP* öncesi ilk derli toplu açıklamasını ele almış olmayı ve MacIntyre’ın Marksist bir ahlak eleştirisinin, rakip ahlaki tezler arasındaki tartışmada nasıl kullanılacağını sunabilmeyi amaçlıyorum. Son başlıkta da, MacIntyre’ın Marksizm’e içerden yönelttiği eleştirilerini ve daha sonra Marksizm’den, onun liberalleşen karakterinden ötürü, kopuşunu ele alıp MacIntyre’ın Marksizm ile olan tarihini tamamlamayı hedefliyorum.

1.1.1. MacIntyre’ın Modern Ahlak Eleştirisindeki Temel Marksist Kavramlar

MacIntyre’ın modern ahlak eleştirisinde sıklıkla başvuracağı kavramların Marksist altyapısı büyük ölçüde Marx’ın gençlik dönemi olan 1845 öncesi kavramlarına dayanır. Marx’ın bu dönemi, Engels ile henüz tanışmadığı ve Hegel etkisinin yoğunlukta olduğu, dolayısıyla felsefenin Marx’ın araştırmalarında merkez bir yer edindiği dönemidir.⁶⁸ Bu dönemin kavramlarını yabancılaşma ve özgürleşme şeklinde ele alacağım.

⁶⁸ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken”, **The MacIntyre Reader**, s. 224. MacIntyre’a göre, Marx her ne kadar Hegel’den yoğun bir şekilde etkilenmişse de onun düşünce tarihi aslında aynı yoğunlukta Hegel eleştirisine de sahiptir. MacIntyre, genç Marx’ın felsefeyi ilgilendiren bütün görüşlerinde sonuna kadar Hegelci kaldığının altını çizer. Öyle ki Marx, erken döneminde, felsefeye nereden başlarsa başlasın, kendi düşünce sisteminin kaçınılmaz bir şekilde Hegel’e dayanmasından yakındır. Marx, kendi düşünce sisteminin Hegel’le kesişen dayanak noktasını değiştirmese de (burada Marx’ın şu meşhur sözü önemlidir: “benim son cümlem Hegelci sistemin başlangıcıdır”) düşüncesine hiç değilse yeni, Hegelci olmayan bir başlangıç noktası arar. Bu, Marx’ın felsefede yeni bir çıkış noktası arama girişimidir. Bu arayışını Marx, Hegel eleştirisiyle ortaya çıkarmaya başlar. Marx’a göre Hegel’den sonra Alman felsefesi, Aristoteles’ten sonra Yunan felsefesinin durumuna benzemiştir. Hegel’den sonra Alman felsefesi metafiziğe dönüşmüş, Aristoteles’ten sonra da Yunan felsefesi ise metafizikten pratiğe, ahlaka dönmüştür. Marx, başlaması gereken noktayı bu şekilde Aristoteles gibi, kurgusal (spekülatif) felsefeyi bir kenara bırakarak pratiğe dönme olduğunu anlar. Hegelci idealin gerçekleşmesi düşüncede değil maddi gerçeklikte olmalıdır. Bu şekilde aslında Marx’ın temel problemi, Hegelci teorinin Marx’ın kendi pratik düşüncesine nasıl dönüşeceği problemidir. MacIntyre, Marx’ın Hegel’i bu şekilde aşmaya çalışmasında da yine Hegelci kaldığının altını çizer. Çünkü Marx, Hegel felsefesini, idealin düşüncesinin en son sentezi olarak görür. Bu düşüncenin karşısına on dokuzuncu yüzyılın maddi gerçekliğini çıkarır. Daha sonra da birincisini, Hegel’in ideal düşüncesini, ikincisi, yani on dokuzuncu yüzyılın maddi dünyası, içerisinde gerçekleştirmeye çalışır. Dolayısıyla Marx, Hegel’in kendi diyalektiğinin yeni bir sürümünü üretmiştir. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 30-32.

1.1.1.1. Yabancılaşma

MacIntyre'a göre Marx, Hegel'in insanın yabancılaşması kavramının⁶⁹ soyut karakterine kapitalizmin sınıflı toplumu içerisinde somut bir form kazandırır. Marx, Hegel'den kişinin amaçlarını oluşturma ve onları rasyonel olarak gerçekleştirme gücünün, insanı, evrendeki tüm diğer canlılardan ayıran özelliği olduğu fikrini aynen alır.⁷⁰ Hegel, tarihi, bu insan bilincinin birbirine mantıksal olarak bağlı dönüşüm dizileri ve kendi felsefesinde zirveye doğru ilerlemesi ve gelişmesi olarak ele alır. Ancak Hegel'de insanın başarmak için koyduğu hedefleri ve istekleri çoğu zaman gerçekte başardıkları ve elde ettiklerinden farklıdır. Bu yüzden Hegel'e göre insanlar, toplumu ve devlet gibi insani kurumları, insani öznenin ürünleri olarak değil, bağımsız bir varlığın ürünleri olarak görürler. Dolayısıyla insan, kendini, bu insani olmayan güçlerin oyuncağı olarak, kendisinin istekleri ve düşüncelerinden bağımsız olarak işleyen sistemin bir parçası olarak anlar.⁷¹ Bu, Hegel'in yabancılaşma⁷² dediği kavramdır. Bu yabancılaşma, insanın kendisinin ne olduğuna dair

⁶⁹ Yabancılaşma kavramına MacIntyre her ne kadar olgunluk dönemindeki modernite eleştirilerinde görünüşte çokça başvuruyor olmasa da (başvurduğu yerlerden biri örneğin, MacIntyre, "What More Needs to Be Said?: A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It, **Analyse & Kritik**, 30, 2008 s. 266.) onun, ileride göreceğimiz, modern ahlaki bireyin modernitenin yönetsel araçları içerisindeki araçları, amaçlarla eşitleyen ahlaki yozlaşmasının tasviri, Marx'ın yabancılaşma kavramının içeriğiyle aslında birebir bir ilişki halindedir ve bu yüzden çok önemlidir. Bu yöndeki bir okumaya Knight da katılır. Knight, *EP'nin ilk yarısının bireyin modern yabancılaşma tarihi olduğunu söyler*. Bkz: Knight, "Virtue, Politics, and History: Rival Enquiries into Action and Order", **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**, s. 283. Yine benzer bir okuma için bkz: N. Noponen, "Alienation, Practices, and Human Nature: Marxist Critique in MacIntyre's Aristotelian Ethics", **Virtue and Politics**, s.105.

⁷⁰ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**, P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, s. 95-96.

⁷¹ MacIntyre, "Marx", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism**, s. 292.

⁷² Hegel'in yabancılaşma kavramının önemi, tarihsel meselelerin ve ilişkilerin içerisine teolojik kavramları yerleştirmiş olmasıdır. Hegel'in üç anahtar kavramı olan, "kendine yabancılaşma", nesnelleştirme" ve "kendine gelme", sırasıyla Hristiyanlıktaki düşünüş fikri, dünyanın günahkârlığı ve tarihsel öykü içerisinde kurtuluş sürecinin yansımalarıdır. "Kendine yabancılaşma" düşünüş olayının bir tasviridir. Bu düşünüş maddi ve manevi yaşam olarak kişinin kendisiyle ve insanlar arasındaki ilişkisinde ortaya çıkar. İnsanlar kendi kendilerine yarattıkları ahlak yasasına göre yaşamada başarısız olurlar ve bu toplumsal yaşamdaki bencilliğin bir işaretidir ve bu çatışma vicdan azabıyla sonuçlanır. Bu, insanın kendi düşünce ve davranışlarının ürünlerinden yabancılaşma süreci, Hegel'in deyimiyle nesnelleşmeyi üretir ve bu, dünyayı, kişinin kendi düşüncesinin bir ürünü olarak telakki etme hatası, özne ve nesnenin yabancılaşmasının gelişmiş, ayırıcı bir özelliğidir. Bkz: McMyllor, "Marxism and Christianity", s. 51.

yanlış algılamasını içerir, kendini, kendisinin üzerinde hükümdarlık kuran güçlerin kararları ve amaçları üzerinden tanımlar.⁷³

Fakat Hegel, insanın bu duruma düşmesini onun entelektüel zayıflığına bağlar. Öyle ki, insan, bu yabancı güçler tarafından bu zayıflığı sebebiyle köleleştirilmiştir. Marx ise Hegel'in bu yabancılaşma olarak tanımladığı durumu düşünsel bir zafiyetten dolayı değil, toplumun ekonomik ve sosyal sisteminden kaynaklanan bir durum olarak görür.⁷⁴ MacIntyre, Marx'ın bu konudaki genel yaklaşımını şöyle tasvir eder:

İnsan işçiyken kendisi ticari bir maldır, esas itibarıyla kendine yabancılaşmış, uzaklaşmıştır. İşçi sınıfı formu altında kişi kendini ticari bir mal, bir nesne olarak görür. Bu yüzden işçi sınıfı olarak, o, kendini, kendi varoluşunu nesnelleştirir, dışsallaştırır. Bunun sonucu olarak, yaşam, kendi asıl insanlığının bir parçası olarak zevk aldığı bir şey olmaktan çıkar, yalnızca yaşamak için, çıplak fiziksel geçimi için bir fırsata dönüşür ve bu durum onun işe gitmesini mümkün kılar. Böylelikle insan, kendi yaşamını iş anlamında nesnelleştirerek gerçek insan yaşamına yabancılaşır.⁷⁵

Dolayısıyla yabancılaşma, insanın toplumla olan ilişkisini entelektüel olarak yeterince anlayamaması dolayısıyla insanın kendi kendine sebep olduğu bir hata değil, onun kapitalist toplum içerisindeki gerçek durumuna işaret etmektedir.⁷⁶

Marx için insanın gerçek yabancılaşması, kapitalizmin sosyal çalışma organizasyonu içinde kökleşmiştir. Kapitalist politik ekonomi, soyut kategorileri ve nesnel kanunlarıyla kapitalist ekonomiyi zorunlu ve değişmez kanunların yapıları tarafından üretilmiş olarak sunar. Onun kategorilerinin, örneğin, mal, iş, para, kira vb., güya nihai olması gerektiğini vaz eder. Aslında bu kategoriler Marx'a göre, bütün insan eylemindeki ekonomik ilişkilerin yerini açıklamadan ziyade onu gizleyen soyutlamalardır. Onların bu nesnellik görüntüsü kapitalist sistemin kaçınılmaz bir durum olduğu yanlışlamasını yaratır.⁷⁷

⁷³ MacIntyre, "Marx", s. 292.

⁷⁴ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 95-96.

⁷⁵ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 50. İnsan doğası, insan özü Hegel'de basitçe bireyin kendine yönelik farkındalığından başka bir şey değildir. Marx'ın, Hegel'e en büyük katkısı insanın toplumda ne olduğuna ne olması gerektiğine ve kendi yabancılaşmasını nasıl aşması gerektiğine tarihsel bir form vermektir. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 56-57.

⁷⁶ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 95-96.

⁷⁷ MacIntyre, "Marx", s. 292.

MacIntyre'a göre insanı bu yabancılaşmadan kurtaracak olan şey, Hegel'deki gibi Marx'ta da özgürlük kavramıdır.

1.1.1.2. Özgürlük

Özgürlük, Marx'ta yabancılaşmanın üstesinden gelmeyi içerir.⁷⁸ Şöyle ki:

Tüm özgürleşme, insani dünyanın, ilişkilerin, insanın kendisine indirgenişidir. Politik özgürleşme, insanın bir taraftan sivil toplum üyeliğine, egoist, bağımsız bireye, diğer taraftan da, yurttaş, tüzel kişiye indirgenmesidir. Gerçek, bireysel insan, ne zaman soyut yurttaş kendinde yeniden-soğurup, bireysel insan olarak, günlük yaşamında, özel işinde ve özel durumunda cinsil-varlık olursa, ne zaman insan “forces propres”unu [kendi güçlerini] toplumsal güçler olarak tanırsın ve örgütler ve böylece toplumsal gücü kendisinden politik güç biçiminde ayırmazsa, işte ancak o zaman insani özgürleşme tamamlanmış demektir.⁷⁹

Marx'ın özgürlük fikri Hegel'den yoğun etkilenmeler taşır. Başta belirttiğim gibi, Hegel, özgürlüğü, insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olarak ortaya koymaktadır.⁸⁰ Bu şekilde insan, hem doğal ve sosyal bir çevrenin içinde yaşayan, aynı zamanda onu dönüştüren bir varlıktır. MacIntyre'a göre, Hegel'deki bu özgürlük fikri, Marx'ın pratik bilinç, pratik akıl olarak isimlendirdiği istek, niyet ve seçim kavramları olmaksızın anlaşılabilir, çünkü oldukça soyuttur. Marx için “*insan özgürdür*” demek, insan isteklerini, niyetlerini ve seçimlerini yaşamında etkili kılabilir demektir.⁸¹ Peki, bu, MacIntyre'a göre nasıl bir yaşamdır?

⁷⁸MacIntyre, “Marx”, s. 292.

⁷⁹ Marx, **Yahudi Sorunu**, Ankara: Sol Yayınları, 2009, s. 21-22.

⁸⁰ Burada özgürlüğün cisimleşmesi noktasında Hegel ve Marx arasındaki karşıtlık da önemlidir. Hegel, Prusya Devletini, insanların özgür toplumunun kendi ifadesini bulduğu ideal devlet şekli olarak anlar. Özgür toplum Prusya devletinde cisimleşir. Hegel'in idealize ettiği Prusya devletinin tarihte zorbaca uygulamalarının insan özgürlüğüne tamamen engel bir durum yaratması bir yana, Hegel'in devlet ve toplum arasındaki kurduğu ilişki de Marx'a göre temelde hatalıdır. Hegel'in idealizmi onu, devletin toplumu oluşturan bir unsur olarak görmesine sebep olur. Hâlbuki Marx'ta toplum devletten önce vardır, devlet onun içinden doğar. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 34-35.

⁸¹ Fakat bu, MacIntyre'a göre yine çok soyuttur. Çünkü özgür insan, istediği her şeyi elde eden insan demek değildir. İnsan hem özgür hem de memnuniyetsiz-tatminsiz olabilir. Bunun dışında, insan hem özgür olmayan hem de tatmin olmuş olabilir. En azından kısa vadede böyle olabilir. Örneğin; uyuşturucu müptelası kişi, istediğini alarak tatmin olur, ama özgür değildir. Dolayısıyla MacIntyre, istenenin elde edilmesiyle ilgili iki anlama işaret eder: Birinci anlamda, kişinin istediğini elde etmesi onu anlık ve kısa vadeli olarak tatmin eder. İkinci anlam ise, kişinin istediğini elde etmesi ve bu şekilde uzun vadede tatmine kavuşmasıdır. İstedikini elde etme, çoğunlukla birinci anlamda kullanılır. İnsanın kendisini gerçekte neyin tatmin edeceğini bilmesi için diğer insanların tarih boyunca aldığı kararlara dayanması gerekecektir. Böyle bir yaşamın keşfi insanın en az kurban, ama en çok da fail olduğu, en etkili seçimleri yapan istekler, niyetler

MacIntyre'a göre bu sorunun cevabı sınıf toplumunun tarihiyle verilebilir. Her iktidara gelen yeni sınıf, insan doğası⁸² için yeni olasılıkları beraberinde getirir. Bu iktidara gelişle eşlik eden sömürünün her yeni şekli de insani imkânlarla yeni hayal kırıklıkları yaratır. Toplumda kapitalist ekonominin gelişmesi, insanı yeni olan bir şeyin kıyasına getirmiştir. İşçi sınıfının güce doğru yükselişi, yeni bir sınıf toplumunun, dolayısıyla yeni bir sömürü formunun işareti değil, her ikisinin de sona ermesinin işaretidir. İnsan, artık yeni şekillerle tarih boyunca yaşadığı hayal kırıklıklarını yaşamayacaktır. Burada iki şeye dikkat çeker MacIntyre: Birincisi; özgürlüğün elde edilmesiyle sınıfsız toplumun elde edilmesi ayrılmaz bir şekilde birbiriyle ilişkilidir. İkincisi; çağımızda bir insanı, kendi eylemi üzerindeki baskılar ve kısıtlamalardan özgürleştirmek için topluma negatif bir şekilde başvurulmaktadır. Yani toplum, bireyin yaşamında onu baskı altına alan bir unsur olarak gösterilir. Ancak, bu noktada MacIntyre, bireyin sınıfsız topluma doğru hareketini, onun, bireysel karar verme yetkinliğine erişme çabası olarak görmez. Çünkü bu, kapitalizmin burjuva toplumunun bir özelliğidir.⁸³

İnsan, kapitalizm içerisinde özgürlüğünü elde etmek için toplumdan kurtulması gerektiğine ikna edilir.⁸⁴ MacIntyre'a göre burjuvazi kültürünün bu özgür insan tipi sosyal

ve kararlara sahip olduğu türden bir yaşamın keşfidir. Bütün bunların hepsi özgürlükle ilişkilidir. Bkz: MacIntyre, "Freedom and Revolution", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism**, s. 124-125.

⁸² Marx "Theses on Feuerbach" makalesinde insan doğası yerine kullandığı kavramı altıncı tezdeki Feuerbach'ın "insan özü" kavramından miras alır. Marx, Feuerbach'dan insan doğasının ancak toplum içerisinde ortaya çıkacağı düşüncesini devralır. Ancak Marx, burada Feuerbach'ın insan özünü tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama olarak anlamasına karşı çıkar. Marx'a göre insan özü soyutlama değil, toplumsal sebeple her insanda aynı, sabit ve soyut bir öz olan ilişkiler bütünüdür." İnsan özünün tarihle ve toplumla ilişkisini kopartan Feuerbach bu sebeple "soyut –yalıtılmış- bir insan bireyini öncülleştirmek zorunda kalır." Dolayısıyla Marx'a göre, Feuerbach'ın insan özü anlayışında farklı farklı bireyleri bu öz altında birleştiren unsur toplumsallık değil "içsel, dilsiz genellik olarak kavranabilir." Bkz: Karl Marx & Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi: [Feuerbach]**, Dokuzuncu Baskı, Sevim Belli (çev.), Ankara: Sol Yayınları, 2015, s. 22-23. MacIntyre, insan doğası kavramına 1.3. başlıkta, Aquinas'ın etkisiyle teolojik bir açıklama da kazandıracaktır.

⁸³ MacIntyre, "Freedom and Revolution", s. 125.

⁸⁴ MacIntyre, "Freedom and Revolution", s. 127. Hâlbuki MacIntyre'a göre, kapitalizmde üç şekilde özgürlük inkâr edilir. Birincisi; işçinin, işsizlik zamanında yaşadığı fakirlik baskısıdır. Bu baskı, refah zamanında otomatik olarak ortadan kaybolur. İkincisi; kapitalistin, hangi mesleklerin işçi için ulaşılabilir olduğuna, ona hangi maaşı vereceğine karar vermesidir. Dolayısıyla kapitalist hem kendisinin hem de diğerlerinin yaşamını düzenleme şeklinde özgürlüğüne müdahale eder. Üçüncü tür özgür olmayış, kapitalizmin hem kapitalisti hem de işçiyi kendisinin kurbanı yapmasıdır. Ekonomik kanunlar doğanın kanunları gibi anlaşılır, pazarın gücü anlaşılabilir bir değişim ve yaşamın her bir aşaması ticari malın bir yönü olarak algılanır. Burada para hem kapitalisti hem de işçiyi aynı şekilde yener. MacIntyre, ayrıca, kapitalizmin toplumla karşıtlık içerisinde konumlanan bu bireysel özgürlük kavramını oldukça negatif ve yıkıcı bir özgürlük olarak ifade eder. Bu özgürlük bohemce ve hippie özgürlüğüdür. Bir makinada görevini icra eden bir çark dişlisi olmak yerine, özgürce hareket eden ve diğer çarkları bozan bir dişli gibi hareket

bağlılıkları, anlaşmaları reddeden bir tiptir.⁸⁵ MacIntyre birey ve toplum kavramlarının bu şekilde ayrı telaffuz edilmesinin yanlışlığına dikkat çeker. Marksizm’de birey her zaman bir toplum yapısı içerisinde var olur. MacIntyre’a göre özgürlük problemi bireyler ve toplum arasında bir zıtlığa dair bir problem değil, hangi tür bir toplum istediğimize ve hangi tür birey olmak istediğimize dair bir problemdir.⁸⁶ Bu kısım, MacIntyre’ın tüm ahlak felsefesini de kat edecek bir meseledir.

MacIntyre, Marksizm’in bu yabancılaşma ve özgürleşme kavramlarının rasyonalite ile olan Hegelci ilişkisine de değinir. Hegel’e göre insan yaşamının her evresinde akıl ve özgürlük birbirinden ayrılamaz. Eyleme, akıl rehberlik ettiği sürece, insan, diğer alternatif olasılıkları ortadan kaldırır ve amaçlarını çerçeveler. Özgürlük alanı genişledikçe akıl, irrasyonele karşı bir güce sahip olur. Özgürlük olmadan akıl çok dar bir çerçevede iş görür, kritik edici ve yapılandırıcı bir güce sahip olamaz. Akla sahip olmayan özgürlük ise, insanı, onu etkileyen bütün diğer güçlerin oyuncağı haline getirir. Kişi ise bu durumdan çoğu zaman habersizdir.⁸⁷ MacIntyre’a göre Hegel, insan doğasının temel imkânı olarak özgürlük ve akla işaret etmesinde haklıdır. Fakat bu imkânın gerçekliğe dönüşümü bunlar arasında yalnızca kavramsal bağlantılar kurularak elde edilemez, ancak insan yaşamının dönüşümüyle elde edilir. Zaten Marx’ın, MacIntyre’a göre, Hegel’e

etmektir. Herhangi bir sözleşmeye dâhil olmak yerine sözleşmeden kendini azletmedir. MacIntyre’a göre böyle bir insan tipi hem kapitalist sistemin kurbanı hem de sistemin ürünü olduğunu anlamaz. Bkz: MacIntyre, “Freedom and Revolution”, s. 127.

⁸⁵ MacIntyre’ın, Marx’ın birey anlayışına yaptığı bu yorum, onun, tezin ikinci bölümünde duygucu (emotivist) birey tanımlamasının da temelini oluşturacaktır. Öyle ki, Marx’ın yabancılaşmış bireyi, MacIntyre’ın duygucu bireyinden başkası değildir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 57-63. Ayrıca bkz: MacIntyre, “Freedom and Revolution”, s. 128.

⁸⁶ MacIntyre, “Freedom and Revolution”, s. 129. MacIntyre burada hepimizin kendimizle diğerleri arasındaki çizgiyi keskinleştireceğimiz dönemlerden geçtiğimizi-geçeceğimizi kabul eder. Bu, normal sağlıklı bir ergenliğin de işaretidir. Ancak MacIntyre’a göre, birey ve toplum arasındaki gerilimi nesnelleştirmek ve bunu normal politik bir gelişmenin olağan bir parçası olarak görmek oldukça yanıltıcıdır. Kişinin kendini özgürleştirmek için bir organizasyon içerisinden çıkma isteği, insani özgürlüğün yalnızca belirli organizasyon formlarında somutlaşabileceği gerçeğini gözden kaçırmaktır. Bkz: MacIntyre, “Freedom and Revolution”, s. 129.

⁸⁷ Burada MacIntyre, Hegelci anlamda özgürlüğün diğer iki önemli özelliğinin de altını çizer. Birincisi; özgürlük kavramı Hegel’in tarihsel şemasının tümüne sıkı bir şekilde yerleşiktir. Özgürlük, insanın, yaşamının belirli bir anında sahip olup olmadığı bir şey değil, her zaman tüm hayatı için bir kazanım ve ödevdir. Özgürlüğün somut içeriği çağdan çağla değişir ve genişler. İnsan doğasının diyalektik gelişiminde geçmişte özgürlük olan şey, gelecekte kölelik olabilir. Dahası özgürlük herhangi bir çağda kısmen erişilecek bir amaç doğrultusunda kısmen de üstesinden gelinecek engellerle tanımlanır. Bkz: MacIntyre, “Breaking the Chains of Reasons, **Alasdair MacIntyre’s Engagements with Marxism**, s. 139-140.

yaptığı temel eleştiri noktası da burasıdır.⁸⁸ Marx bu yüzden Hegel'in tarihsel diyalektiğini sosyal terimlere indirger ve MacIntyre'a göre Marx'ın gençlik dönemindeki tarihsel materyalizmi⁸⁹ bu indirgmeden daha fazlası da değildir.⁹⁰

Marx'ın tarihsel materyalizminin eyleme nasıl bir içerik kazandırdığı MacIntyre açısından önem arz etmektedir. Yabancılaşmanın üstesinden gelecek olan özgürlük fikrinin dönüştüreceği şey, insan yaşamı ise, bu durumda, insan eyleminin bu teorik arka planda nasıl bir yere sahip olacağı Marksizm'in eylem görüşüyle açıklanabilir.

1.1.1.3. Eylem

MacIntyre'ın ileride geliştireceği modernitenin eylem kavramı ve bu eyleme çerçeve kazandırmaya çalışan bütün modern sosyal bilim teorilerine yönelik itirazlarında da Marksizm temel etmektedir.⁹¹ MacIntyre'a göre insan eylemine rehberlik edecek uygun bir teori, öncelikle, önümüzde gelecekle ilgili hangi iyi olasılıkların var olduğuna işaret etmelidir. MacIntyre, daha sonra, teorinin pratikle desteklenmesi gerektiğine vurgu yapar. Bunu o, Marx'ın teori ve pratik arasındaki ayrılmaz ilişkisine dair şu sözleriyle destekler: *"Eylemsiz teori ölü, teorisiz eylem kördür."*⁹² Buna ek olarak, insan eylemine dair, MacIntyre, iki Marksist görüşten bahseder. Birincisi; insan eylemi asla bir fizik hareketi gibi görülemez. Fiziksel hareketler kesin bir şekilde mekanik açıklamaların etkisi altındadır. İkincisi; her insan eylemi fiziksel bir hareket içerir. Ancak fiziksel eylemi

⁸⁸ MacIntyre, "Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism**, s. 323.

⁸⁹ Tarihsel materyalizm ya da tarihi maddecilik Marksizm'in diğer adıdır. Dolayısıyla Marksist teori öncelikle bir tarih teorisidir. Bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 162. Tarihsel materyalizmin temel tezi ise her büyük felsefi doktrinin belirli bir sosyal yaşamın ürünü olan özelliklere sahip olmasıdır. Bkz: MacIntyre, "Herbert Marcuse: From Marxism to Pessimism", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism**, s. 339.

⁹⁰ MacIntyre, "Marxist Mask and Romantic Face: Lukács on Thomas Mann", s. 323. Marx, 18. yüzyıldan beri Avrupa'da hâkim olan materyalizm doktrinine karşı çıkar. Bu doktrine göre hem doğada hem tarihte objektif, nedensel kanunlar vardır. Bu kanunlar, insanlara kendi kaderlerini kontrol etme olanağı verir. Sosyal yaşamla ilgili olarak toplumun manipüle edilmesi, bu kanunlara sahip kimseler tarafından yapılır. Marx'ın gördüğü gibi bu doktrin, toplumda bu kanunları bilenler ve bilmeyenler; manipüle edenler ve manipüle edilenler şeklinde ciddi bir yarık yaratır. Klasik Marksizm buna şiddetle karşı çıkar. Çünkü o, insanlığın büyük bir kısmını kurban ve oyuncak olmaktan kendi yaşamlarının hâkimi olmalarına dönüştürmek ister. Bkz: MacIntyre, "Communism and British Intellectuals", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism**, s. 119.

⁹¹ MacIntyre, "Breaking the Chains of Reason", s. 147.

⁹² MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 103.

anlamak insani eylemi anlamaya benzemez. Çünkü aynı fiziksel hareket farklı eylemleri içerebilir. Bu fiziksel hareketleri belirli bir eylem kılan şey, sosyal olarak kabul gören anlaşmalarla ve kurallarla mümkün olur. Dolayısıyla Marx'a göre, insani eylemi, yerleşik kurallara ve anlamalara referansta bulunmadan açıklayamayız.⁹³

Dolayısıyla Marksizm, modern liberalizmin de dâhil olduğu, her ahlaklılığın, evrensellik iddiası taşıyor olsa da, her zaman belirli bir tarihsel grubun, topluluğun ahlaklılığı olduğu noktasında MacIntyre'ı yoğun bir şekilde etkilemiştir. MacIntyre'a göre toplum ya da doğayı açıklamaya kalkışan her açıklama biçimi, teorinin verili sosyal imajı içerisinden ortaya çıkar.⁹⁴ Bunu yadsıyan ya da görmezden gelen her teori Marksist anlamda ideoloji haline gelmiştir. Çünkü ahlaklılık, aktüel ve olası sosyal tezahürler olmaksızın bir gerçekliğe ve varlığa sahip değildir, ona anlam kazandıran şey cisimleştiği sosyal alanlardır. Bu Marksist düşünceden yola çıkan MacIntyre, ahlaklılığı bu unsurlardan ayrı, soyut bir şekilde ele almanın ona anlamını veren sosyal pratikten mahrum olacağı için zorunlu bir şekilde yanlış anlaşılmuş bir şeye dönüşeceğine güçlü bir şekilde inanmaktadır ve ona göre neredeyse bütün modern ahlak felsefesi, bu şekilde ideolojik bir yanılığın pençesinde dir.⁹⁵

MacIntyre'a göre, insan eylemini açıklamaya yönelik herhangi bir teorinin tutarlılığı da yine onun söz konusu toplumsal pratik ile ilişkisiyle sağlanabilir. Ancak bu şekilde insan eylemi rasyonel ve etkili bir eylem olur.⁹⁶ Aksi durumda, teori, sadece bir konuşmadan ibarettir ve teoriyle desteklenmeyen pratik de tutarsız olma tehdidiyle karşı karşıyadır.⁹⁷

Marksist teorinin Marksist eyleme nasıl rehberlik edeceği sorusu da burada önemlidir. Bunu açıklamak için tekrar Marx'ın yabancılaşma kavramına başvurmak gerekmektedir. Marx, *Kutsal Aile*'de burjuva ve işçi arasındaki farkın altını çizer. Marx'a göre burjuva bireyi ve işçi aynı insani yabancılaşmaya maruzdur. Ancak, burjuva kendi

⁹³ MacIntyre, "Breaking the Chains of Reason", s. 147.

⁹⁴ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 138. Ayrıca bkz: MacIntyre, **Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984, s. 5-6.

⁹⁵ MacIntyre, "An Interview with Giovanna Borradori", s. 258.

⁹⁶ MacIntyre, "Breaking the Chains of Reason", s. 165.

⁹⁷ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 95-96.

yabancılaşmasından memnundur ve bu yabancılaşmada kendi varlık sebebini bulur. Bu yabancılaşmanın kendi gücünün dâhilinde olduğunun bilincindedir. Ancak işçi, kendini bu yabancılaşmanın içerisinde yok edilmiş hisseder. Bu yabancılaşmanın içinde kendi güçsüzlüğünü ve insani olmayan bir varlığın realitesini görür.⁹⁸ Bu yüzden işçi sınıfı, kapitalizmi yıkma isteği ve ihtiyacına sahip tek sınıftır. Kapitalizmin sorunlarını çözenin tek yolu kapitalizmin ortadan kaldırılması ve insani eylemin, ürün-mal içerisinde deforme edilmediği ve insanın, içinde kendi yaşamını tasavvur ettiği bir toplumun yaratılması için gereklidir. Bu, Marksizm'in başlangıç noktasını oluşturur. Diğer bir deyişle, Marksizm'in başlangıç sorusu, "insani eylem, kapitalizmi her şeyiyle birlikte sona erdirmenin nasıl etkili bir aracı haline gelebilir?"⁹⁹ şeklindedir.

MacIntyre, bunun yolunun, Marx'a göre, işçi sınıfının ödev bilincine sahip olmasıyla başarılacağına altını çizer. Diğer bir ifadeyle kapitalizmi ortadan kaldırma, işçilerin kavrayamadıkları güçler aracılığıyla olamaz. Kapitalizmin destekçileri, sınıf bilincini ortadan kaldırmak için ellerinden geleni yaparlar ve işçi sınıfının üyelerini bu sınıfa üye olma dışında hiçbir bilince sahip olmalarına izin vermezler. İşte bu noktada MacIntyre, Marksist teorinin hem işçi sınıfının bu bilincini hem onun geçmiş tarihinin ve aynı zamanda gelecekteki imkânlarının bilincini yarattığını ifade eder. Ancak Marksist teorinin ortadan kaldırılması, işçi sınıfının anlık ihtiyaç ve taleplerinin ötesine geçmesini engeller ve bu şekilde kapitalizmi ortadan kaldıracak herhangi bir perspektif ve stratejinin de imkânı olmaz. Bunun sonucu olarak işçi sınıfı, amaçlarının daraltılmışlığından ötürü, kendisini entelektüel olarak gelişmeden de mahrum etmiş olur.¹⁰⁰

Bu düşünceyle bağlantılı olarak MacIntyre, Marksizm'in, insanın sosyal değişimi anlayamayacağı ve bu değişime rehberlik edemeyeceğini söyleyen bütün siyasi teorilere de karşı olduğunu belirtir. İnsanın koşullarının ve çevresinin bir kurbanı olarak kalacağı

⁹⁸ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?" s. 97. Ayrıca bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 58. Marx'ın işçi ve burjuva yabancılaşması ayrımını Marx'ın **Kutsal Aile** eserinde görmek için bkz: https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_The_Holy_Family.pdf (03.08.2017).

⁹⁹ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 97.

¹⁰⁰ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 98-100.

ve onları yönetemeyeceği fikri MacIntyre'a göre oldukça muhafazakâr bir düşüncedir. Bu görüş, MacIntyre'ın Stalinizm eleştirisinde de yeniden ortaya çıkacaktır.¹⁰¹

MacIntyre'ın ahlak felsefesini de kat edecek olan temel Marksist kavramları bu şekildedir. Bu kavramlar MacIntyre'ın modern ahlak eleştirisinde insan ve onun eylemlerine dair geliştireceği açıklamaların bu tez boyunca değişmeyecek altyapısı olacaktır. MacIntyre'ın Marksizm'inin bu değişmeyen kavramsal arka planı yanında, onun Marksizm düşüncesinin zamanla değişen boyutları olduğunu başlangıçta ifade etmişim. Şimdi bu değişen boyutlarını inceleyeceğim. Bu değişen boyutlar liberalizm ve modernizmi Marksizm üzerinden eleştirmenin zaafalarını da ortaya koyacağı için önemlidir.¹⁰²

1.1.2. MacIntyre'ın Marksizm Düşüncesindeki Dönüşümler

1.1.2.1. Modern Ahlak Karşısında Marksizmin ve Hristiyanlığın Birlikteliğinin İmkânı: Marksizm'e Teolojik Referanslar

MacIntyre'ın hem genel olarak akademik kariyerinde hem de özel olarak Marksizm kariyerinde¹⁰³ oldukça önem arz eden 1953 yılında yazdığı *Marksizm: An Interpretation*¹⁰⁴ isimli kitabına ve aynı kitaba 1968 yılında *Marksizm and Christianity*

¹⁰¹ MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 101-102.

¹⁰² Burada Marx'ın adalet kavramına kasıtlı bir şekilde değinmedim. Buna Aristoteles başlığında, Aristoteles ve Marx'ın ahlak anlayışlarını birlikte ele alırken yer vermek niyetindeyim.

¹⁰³ MacIntyre'ın Marksizm'le olan resmi bağlantısı 1940'larda başlar. MacIntyre bir röportajında bu tarihlerde Londra'da Komünist Partisi'ne üye olduğunu belirir. Bkz: Blackledge, "Alasdair MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti-Capitalism", *Political Studies*, Vol. 57, 2009, s. 868.

¹⁰⁴ MacIntyre'ın bu ilk eseri onun olgunlaşmamış modernite eleştirisinin kapitalizm eleştirisi üzerinden ilk örneğidir. Bu eser, yazıldığı dönemin ruhuna hem de onun kişisel tarihine de uygun bir eserdir. Öyle ki, MacIntyre, söz konusu eserini yazarken Stalin'in hayatta olduğunu ve Soğuk Savaş'ın devam ettiğini ifade eder. MacIntyre, o dönemde, Şubat 1953'te, Nato'nun Sovyet Birliğine karşı oluşturduğu Balkan Paktı, yine aynı yıl haziranda Doğu Berlin'deki işçilere yönelik Sovyet baskısının artması gibi Marksizm'in oldukça negatif bir şekilde konumlandırıldığı olayların içinden yazar. Bunun yanı sıra da teologlar ve dindarlar arasında da Marksizm, ateist bir materyalizm olarak algılanmıştır. Çünkü Sovyet gücü, kiliseye bağlı olanlara soruşturmalar açmaktadır. Dolayısıyla Hristiyanlık bu dönemde kendini Marksizm'e karşı konumlandırmaktaydı. Marksist teorinin bazı kısımları, Hristiyanlarca açık bir şekilde kötülenmekteydi. Marksizm'e yönelik böyle bir nefret söyleminin içerisinde MacIntyre, o dönemdeki Marksizm ve Hristiyanlık arasındaki düşmanlığın abartılmış olduğunu ve Batılı hâkim ideolojinin çıkarları doğrultusunda ikisi arasındaki ilişkinin imkânının yerinden edildiğini iddia eder. Bkz: MacIntyre, "Epilogue: 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", *Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism*, s. 411-412. Ayrıca McMylor, bu eserin, oldukça az hacimli bir eser olmasına rağmen, 1953 yılında, erken Marksizm'in neredeyse bütün konularını ele aldığını, bu konuların birkaç yıl sonra "Yeni Sol" düşüncesi içerisinde ağırlıklı olarak tartışılacağını ve bu hareketin içerisinde MacIntyre'ın önemli bir rol

ismiyle yaptığı ikinci baskıya daha önceden dikkat çekmişim. Özellikle birinci eser, MacIntyre'in ilk defa modernite karşıtı tezlerinin ortaya çıktığı eserdir. Bu eseri, onun modern ahlak eleştirisi için önemli kılan özelliği, MacIntyre'in, Marksizm ve Hıristiyanlığı, modern kapitalist birey karşısına yerleştirmiş olmasıdır. Bu zıtlığın anahtar özelliklerini bu eser üzerinde görmek onun gelecekte daha da netleştireceği modern birey ile olan problemini anlamaya yardımcı olacaktır.

MacIntyre'in bu eserinin temel tezi, Marksizm'in, "Hıristiyanlıkla kıyaslanabilecek bir metafizik ve ahlaki çerçeveye sahip Aydınlanma sonrası tek seküler doktrin" olduğu şeklindedir.¹⁰⁵ Marksizm ve Hıristiyanlığı bir araya getiren bu çerçeve, Marksizm'in, insanı, onu bu dünyaya yerleşik kılan araçlarla ve onun eyleminde anlık isteklerini aşan, daha yüksek olan amaçlara yönelmiş olarak ele almasıdır. Başka bir ifadeyle, insan, kendisine verili sosyal kimlikle, sosyal ilişkileri içerisinde kendi durumunu belirleyen rol ya da rol dizileri içinde tanımlanır ve bu tanımlamalar, MacIntyre'a göre, insanın geleceğini de tasvir eder.¹⁰⁶

Marksizm'in bu insan algısı, MacIntyre'a göre, Marx'ın, Hegel'in felsefesindeki insani yabancılaşma anlayışına daha kesin tarihsel ve maddi bir şekil kazandırmış ve onun Hegel'den miras aldığı Hıristiyan düşüncesine daha tam ifadeler katmıştır.¹⁰⁷ MacIntyre bunu şöyle ifade eder: "*Marx'ın yaptığı... İsa'nın zengin ve fakirin bütün antitezleri hakkındaki kararını kendi zamanındaki kapitalist toplum hakkındaki şimdiki kararına dönüştürmektir.*"¹⁰⁸

oyunacağına altını çizer. Dolayısıyla bu eser, kitabın dini içeriğine dair görüş ne olursa olsun, McMylor'a göre gerçekten parlak bir Marx yorumu ve yazıldığı dönemden itibaren gelecek on yıllarda da Marx'ın hümanist yorumunun en iyisidir. Bkz: McMylor, "Marxism and Christianity: Dependencies and Differences in Alasdair MacIntyre's Critical Social Thought", s. 55. Aynı yorumu P. Blackledge'de yapar. Bkz: Paul Blackledge, "Alasdair MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti- Capitalism", s. 869.

¹⁰⁵ MacIntyre, "Epilogue: 1953, 1968, 1995", s. 411-412.

¹⁰⁶ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 2-3. Ayrıca bkz: MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 10.

¹⁰⁷ McMylor, "Marxism and Christianity", s. 55.

¹⁰⁸ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 57.

Bu yüzden Marksizm, MacIntyre'a göre, Hristiyanlığın dönüşmüş bir halidir ve ancak bu şekilde anlaşıldığında tam olarak kavranacaktır. Hristiyanlığın dönüşmüş bir şekli olarak Marksizm, diğer Hristiyan grupları gibi, Hristiyanlıktaki unsurları yeniden dile getirmek için yeni temeller yaratır ki bu unsurlar birçok Hristiyan açısından hem geçmişte hem de günümüzde göz ardı edilen unsurlardır. Bu unsurlar ise bir Hristiyan'ın kapitalizm karşısındaki tavrının nasıl olması gerektiğini belirleyen unsurlardır.¹⁰⁹

MacIntyre, kapitalizm karşısında hem Marksist hem de Hristiyanca bir duruşun nasıl mümkün olacağını soruşturur.¹¹⁰ MacIntyre'a göre her iki doktrinin birbirlerinden ayrışma noktaları vardır, ancak birbirleriyle tamamlanabilirler. MacIntyre'ın ortaya koyduğu bu ayrışmalar üç şekilde özetlenebilir: Birincisi; MacIntyre, güç ve onun teknolojiyle olan ilişkisi meselesinde Marksizm'in ve Hristiyanlığın farklı duruş noktalarına sahip olduğunun altını çizer. Marksizm'in, Hristiyanlık karşısındaki asıl avantajı, maddi dünyayı değiştirmek için teknolojinin aktif kullanımını fazlasıyla önemsemesidir. Modern bilim, güç sorusunu, özellikle teknoloji meselesi bağlamında, ısrarlı bir şekilde ortaya atar. O, Hristiyanların güç ve teknoloji sorusunu görmezden geldiklerini ifade eder. Ona göre, Hristiyanlar, asli günah anlayışı sebebiyle güç sorusunun dışında kendilerini konumlandırırlar. Onlar, İsa'daki Tanrı'nın gücü ile bu dünyanın gücü arasında bir gerilim yaşarlar. Marksizm ise güç ve onun teknolojiyle olan ilişkisine fazlasıyla müdahildir. Özellikle, gücün dağıtımı meselesine çağrılarda bulunan Marksizm, bu özelliği sebebiyle, MacIntyre'a göre adalet düşüncesine teolojik çağrılar yapan İncil'in seküler bir doktrindir.¹¹¹

MacIntyre'ın Hristiyanlık ve Marksizm arasında kurduğu ikinci benzerlik ve ayrışma noktası politik ve sosyal prensiplerdir. MacIntyre, insani yabancılaşma düşüncesinin kökeninin İncil'de bulunduğunu ve bu düşüncenin Hegel, Feuerbach ve en son Marx yoluyla rasyonelleştirildiğini düşünür. Bu nedenle, MacIntyre, Yeni Ahit'teki *Markos*

¹⁰⁹ MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", s. 412.

¹¹⁰ MacIntyre'ın bu siyasal ve sosyal koşullardan ayrı değerlendirilemeyecek olan kişisel tarihi de o dönemde niçin böyle bir girişim içerisinde olduğunu anlamak için önemlidir. MacIntyre, bu eseri yazmadan önce, kendisinin henüz çocuk olduğu dönemlerde, 1930'lar ve 1940'larda, Britanya Üniversitelerindeki Hristiyan öğrencilerin Marksizm'le yüzleşmeye dönemin koşulları açısından iteklenmiş olduklarını belirtir. Bkz: MacIntyre, "Marxists and Christians", **Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism**, s. 180.

¹¹¹ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 17.

İncili ile Marx'ın "National Economy and Philosophy" makalesinin bu prensipler ışığında birlikte okunması gerektiğini ve bu iki kitabın modern dünyada birbiriyle en çok ilişkili kitaplar olduğunu söyler.¹¹²

MacIntyre'in ortaya koyduğu üçüncü benzerlik ve ayrışma noktası ise eylem noktasında Hristiyanlar ve Marksistlerin sistematik adaletsizliklere gösterdikleri tepki sebebiyledir. Ona göre, Hristiyanlığın insani ve sosyal ilişkilerde vaz ettiği şey her zaman adalet fikrini içerir. Ancak adalet anlayışı, sadece belirli olaylarda adil olmak ya da bir durum hakkındaki adaletsizliği ortadan kaldırmak değil, aynı zamanda kurumlar vasıtasıyla ortaya çıkan sistematik adaletsizliklere de direnç gösterme ve gerekirse bu kurumları ortadan kaldırma şeklinde olmalıdır. MacIntyre, birçok Hristiyan'ın bu kurumsal adaletsizliklere karşı direnç göstermede Marksistlerden farklı olarak başarısız olduklarını ifade eder. Bu Hristiyanlar, bazı toplumsal adaletsizliklere, örneğin, Kuzey ve Latin Amerika kölelik sistemine çoğu zaman kayıtsız kalmışlardır. Yine bununla ilgili olarak, MacIntyre'a göre, Hristiyanlığın kapitalizm suçlamasındaki vurgu, fakire ve sömürülene yapılan yanlışlar üzerinedir. Zenginlik, İncil'de Tanrı'nın Krallığı'na girmek için bir engel teşkil eder. Bununla birlikte Hristiyanlar, zenginleri destekleyen sosyal ve ekonomik düzeni de aynı şekilde Tanrı'nın Krallığı'na dâhil olmada bir engel olarak görmek durumundadırlar.¹¹³

Görüldüğü gibi, MacIntyre'in Marksizm ve Hristiyanlık arasında kurduğu bu ilişki 1950'lerde hem Marksist hem de Hristiyan olan bir kişinin kapitalizm eleştirisini nasıl başarıyla yapabileceğine yöneliktir. Marksizm, Hristiyanlıktan adalet başta olmak üzere temel doğruları öğrendiği gibi, Hristiyanlık da Marksizm'den eylem temelinde öğrenmeye muhtaçtır.¹¹⁴

¹¹² MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 108-109.

¹¹³ MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995: Three Perspectives", s. 412-416.

¹¹⁴ MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995", s. 416. İkinci erken eserine geçmeden önce MacIntyre'in 1959'da yayınladığı ve tamamen din felsefesi üzerine yoğunlaştığı **Difficulties in Christian Belief** eserini burada zikretmek istiyorum. MacIntyre bu eserde dindar bir Hristiyan olarak din felsefesinin problemlerine cevaplar üretmektedir. Burada o, on sekizinci yüzyılın teistik Tanrı tezlerinin geçersiz ve hatalı olduğunu söyler. Dinde kanıtın işe yaramayacağını tartışır, ancak bunun için kullandığı tezler modernitenin teizm eleştirilerinden de oldukça farklıdır. Bkz: MacIntyre, **Difficulties in Christian Belief**, London: SCM Press, 1961.

Ancak MacIntyre, 1960'lara doğru bu görüşünde önemli bir değişikliğe gider. Bu değişikliği göreceğimiz yer başlangıçta da belirttiğim gibi onun *Marxism and Christianity* kitabıdır.

1.1.2.2. Modern Ahlak Karşısında Hem Marksist Hem de Hristiyan Kalmanın Olanaksızlığı: Marksizm'e Sosyolojik Referanslar

MacIntyre'in düşüncesindeki değişim, onun *Marxism: An Interpretation*'a 1968 yılında *Marxism and Christianity* adıyla yaptığı ikinci baskıda izlenmektedir. Bu baskıyı birinciden ayıran en önemli zemin, MacIntyre'in Marksizm ve Hristiyanlık ilişkisine yönelik doğrudan teolojik referansları kaldırmış olması, yerine ise Hristiyanlığın sosyolojik analizini yerleştirmesidir. MacIntyre, bu şekilde hem Marksizm'i hem de Hristiyanlığı teolojik zeminden ayrı, kültürel bir önem atfederek analiz eder. Bununla birlikte onun, her iki eseri arasında araya giren on beş yıllık zaman zarfında düşüncesinin daha da karmaşıklaştığı, derinleştiği, ancak yazılarının daha açık ve belki de daha da geleneksel bir Marksist doğaya sahip olduğu, McMyllor tarafından ifade edilmektedir.¹¹⁵ Ayrıca bu eserde MacIntyre'in yoğun bir liberalizm eleştirisi de mevcuttur. Her ne kadar Marksizm düşüncesine liberalizm eleştirisi anlamında sadakati devam etse de o, Marksizm'in özellikle pratik alandaki problemlerini eleştirir. Ancak bu problemlerin nasıl çözülebileceği noktasında birinci kitabına göre daha suskundur. Çünkü o, liberalizm karşıtlığını, Marksizm üzerinden ifade etmenin, 1953'te, kendisi için daha kolay olmuş olduğunu itiraf eder.¹¹⁶

Bu farklılığın yanında her iki baskıda da Marksizm'in temel tezlerinin açıklaması hemen hemen aynıdır.¹¹⁷ MacIntyre 1968'teki bakış açısını *Marxism and Christianity* eserine 1995'te yazdığı ikinci önsözde yorumlar. MacIntyre, 1953'te, 23 yaşında kendini meşgul eden soruların on beş yıl sonra bu eseri yazarken farklılaştığını ifade eder. 1953'te hem Hristiyan hem de Marksist olmak istediğini ve bu ikisinin birbirine tamamen uyumsuz olmadığını düşündüğünü belirtir. 1968'deki duruş noktasından ise bu konuda şüpheler geliştirir. 1953'te yazarken Hristiyanlığın ve Marksizm'in özünde inanç organizasyonları

¹¹⁵ McMyllor, "Marxism and Christianity", s. 50-51.

¹¹⁶ MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995", s. 421.

¹¹⁷ McMaylor, "Marxism and Christianity", s. 50.

olduğunu, ancak yine o dönemde hem Marksizm hem de Hristiyanlık içerisindeki aşırı pozisyonların da, örneğin, Marksizm’de Stalinizm, Hristiyanlıkta ise İkinci Vatikan Konsili’nin (1962-1965) kararlarının kendisini daha da köşeye sıkıştırdığını ifade eder.¹¹⁸ MacIntyre’a göre, Konsil ile birlikte Hristiyanlık doktrini hem teolojik muhafazakârlığın negatif bir şekilde kurallara aşırı bağlılığı ile hem de dindar liberallerin saçma ahlak anlayışları ile sapmıştır.¹¹⁹ Bu duruma, o, Hristiyanlıktaki muhafazakâr ya da radikal ütopyacı görüşleri de ekler.¹²⁰ Bu gelişmeler, Marxism ve Hristiyanlığı yakınlaştırmada

¹¹⁸ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. vii-viii.

¹¹⁹ MacIntyre, “Epilogue. 1953, 1968, 1995”, s. 421.

¹²⁰ MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 181-182. MacIntyre, Marx’ın 1841’de kendisini erken sosyalizm düşüncesiyle tanıştıran Moses Hess’den bahsettiğini aktarır. Bu erken sosyalizm Hristiyan ütopyacıdır. Örneğin, Owen, Fourier ve Aziz Simon bu ütopyacılar arasındadır. Hristiyan ütopyacıların hepsi mevcut toplumu eleştirir ve ideal toplumun ne olması gerektiğine dair şemalara sahiptirler. Ancak MacIntyre, bu şemalarda eksik olan şeyin, bu dönüşümü sağlayacak etkili araçlar olduğunu ifade eder. Marx, 1842’de Engels ile tanışarak onlara bu dönüşümün nasıl olacağına dair araçları göstermeye başlamıştır. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 37-38. MacIntyre, Marx sonrası Hristiyan radikal görüşünün ise politik olarak “cennetin krallığı”nın hemen bu dünya üzerine adapte edilebileceğine dayandığını belirtir. MacIntyre’a göre bu görüş Marksizm’e karşıttır. Çünkü böyle düşünen Hristiyanlar, bu şekilde bir politikayı var olan düzenle ani ve radikal bir kopuş meselesi olarak görürler. Bireyler ve topluluklar sahip oldukları her şeyi satmaya teşebbüs ederler ve hiçbir maddiyat olmaksızın yaşarlar. Askeri hizmeti reddederler ve şiddet karşıtıdır. Bu tarz bir politikanın özü, Hristiyanlığın politik problemleri çözmek için derhal uygulanabilecek bir program içinde cisimleşeceğine dair inançtır. Bkz: MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 181. MacIntyre’a göre Marksistler bu tarz hareketleri sıklıkla sempatik bulurlar. Ancak ütopyacılık gerçeklikten kaçıştır, çünkü toplumlarda, büyük ölçekli değişimlerin imkânsız olduğu yerlerde ütopyanın kendisi mikro değişimler yaratmasına rağmen, bu değişimler hiçbir şekilde hayatta kalma ümidi taşımaz. MacIntyre, büyük çaplı dönüşümlerin sabır isteyen vazifelerindeki yavaş değişimler için ise aynı ütopyacı Hristiyanları sorumluluk kabul etmedikleri için eleştirir. Bkz: MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 181.

MacIntyre’a göre, diğer bir Hristiyan duruş noktası olan muhafazakârlık da aynı şekilde Marksizm’e karşıttır. Muhafazakârlık, Hristiyan radikalliğinin ütopyacılığını reddeder. Çünkü onlar, Hristiyanlığı bir politika olarak görmekte zorlanırlar. Onlara göre, bir Hristiyan, Tanrı’nın insanlara bahsettiği güçlerle barış içerisinde yaşamalıdır, bunun istisnası bu güçlerin kiliseye acı çektirmesi ve onu Hristiyan olmayan eylemlere zorlamasıdır. Bunun haricinde muhafazakâr Hristiyanlar diğer sıradan iyi vatandaşlardan farklı bir politik duruşa sahip değildirler. MacIntyre, bu düşüncenin Hristiyan ütopyacılığından daha etkili bir düşünce olduğu kanaatindedir. Bkz: MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 182. Bunun dışında Marksist düşünce hem ütopyacı hem de anti- ütopyacı bir özellik sergiler. Bkz: Lukes, s. 60. Lukes’a göre Marx ve Engels geleceğe dair ümitvar olma anlamında bir ütopyacıya karşı çıkmazlar. Onların sosyalist ütopyacıları eleştiri noktası, Lenin’in ifadesiyle, onların “önceden bilinmeyecek bir şeyi tahmin etmeye çalışmak gibi boş bir çabaya girişme”leri dolayısıyladır. Lukes ayrıca, Marx’ın 1869’da şu sözlerine işaret eder: “Gelecek adına bir program tasarlamaya kalkan kişi, bir gericidir”, bunun aksine devrimci “gözlerinin önünde olup bitenleri kaydedip onun sözcülüğünü üstlenerek” eylemde bulunur. Lukes, söz konusu açıklamanın yapılmamış olmasının gericilik olarak düşünülmesini Marx’ın kötü bir gerekçesi olarak değerlendirir. Bkz: Lukes, s. 64 ve 70.

temel zorluk olmuştur. Öyle ki MacIntyre, Hristiyanlığın ve Marksizm'in doğruluk iddialarını nasıl uzlaştıracığını artık anlayamadığını itiraf eder.¹²¹

Yukarıdaki nedenlerin dışında, MacIntyre'in o sırada yaşadığı dönemin sosyal ve siyasal durumu içerisindeki olayların da bu fikir değişikliğinde önemli rol oynadığını söylemek gerekmektedir. O, 1960'larda, Britanya'da, Hristiyanlığı ve Marksizm'i bir arada değerlendirmeyi zorlaştıran şeyin, Hristiyanlığın her zamankinden daha saygı duyulur, Marksizm'in ise gittikçe daha fazla kötülener bir hale gelmesi olduğunu söyler. O dönemle ilgili sözleri şu şekildedir: *“Toplumumuzda Marksist olmak küçük izole bir azınlığın üyesi olmak demektir, ancak Hristiyan olmak burjuvazi dindarlığının şimdiki yükselen dalgasının bir parçası olmak demektir.”*¹²²

Bunun sonucu olarak MacIntyre, Marksizm'in gücünün azaldığı, kiliseye bağlılığın ise gittikçe arttığı bir dönemde Marksist kalmaya devam ettiğini ancak Hristiyanlıktan koptuğunu belirtir. Bunun sebebini ikisinin tutarlı bir şekilde bir arada olamayacağında görür.¹²³ *“Hem Hristiyan hem de Marksist olmak mümkün müdür?”*¹²⁴ sorusuna MacIntyre eski duruş noktasını günceller nitelikte bir cevap verir: *“Hristiyan'dım ama artık değilim. Bana Marksist olup olmadığım sorulduğunda evet cevabı vermek hayır cevabı vermemden daha az yanlıcıdır.”*¹²⁵ Devamında ise MacIntyre şunu sorgular:

Kişi hem Hristiyan hem de Marksist kalabilir mi? İlk müstehzi, fakat tarihsel olarak doğrulanmış cevap, kişinin hem Hristiyan hem de herhangi bir şey olabileceği şeklindedir. Soğuk savaşta, neredeyse bütün sıcak savaşlarda olduğu gibi, Hristiyanlar her iki taraftaydılar. Bu yüzden soruyu başka bir şekilde soralım. Kişi hem tutarlı bir Hristiyan hem de tutarlı bir Marksist olabilir mi? Burada vermek istediğim cevap, Hristiyanlığa aşık bir politik yorum kazandırıldığında...Marksizm ve Hristiyanlığın büyük ölçüde uzlaşmaz olduğudur.¹²⁶

¹²¹ MacIntyre, “Epilogue. 1953, 1968, 1995”, s. 419.

¹²² MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 180.

¹²³ MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 180-181.

¹²⁴ MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 179.

¹²⁵ MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 179'daki birinci dipnot.

¹²⁶ MacIntyre, “Marxists and Christians”, s. 180-181.

Marksizm ile uzlaşmaz olan Hristiyanlık, MacIntyre'a göre, sosyal düzene asimile olmuş kilisenin ve otoritenin baskın değerlerine yalnızca pasif bir şekilde karşılık veren Hristiyanlıktır.¹²⁷ MacIntyre bu durumu, nerede bir sosyal protesto olsa, düzenin savunucularının hemen bir kilisenin varlığıyla protestoyu usta bir şekilde dengelemeleriyle örneklendirir. Bunun gibi örnekler, MacIntyre'a göre, özellikle genç Hristiyanların varolan düzenle çatışan değerleri sebebiyle, üzerlerindeki gerilimi artırır. O, bu gerilimin görüldüğü alanların zaman zaman ortaya çıkan nükleer silahsızlanma kampanyaları ve ırkçılık gibi konular olduğunu ifade eder. Bu durumlarda birçok Hristiyan kendini Marksistlerle ve Hristiyan olmayanlarla omuz omuza vermiş görür. Fakat aynı konularda Hristiyanların kendi aralarındaki görüş ayrılıkları dikkate değerdir.¹²⁸ MacIntyre, Hristiyanların böyle sosyal ve politik hareketlere girdikçe bu tarz sorularının artacağı ve bu sorgulamaların, onları Marksizm'e yakınlaştırıp kiliseden uzaklaştıracağı iddiasındadır.¹²⁹

Buraya bir parantez açmalıyım. MacIntyre'ın 1960'lardaki Hristiyanlıkla yaşadığı zıtlık, temelinde teolojik reddi içeren bir zıtlık değildir. Nitekim 1959 yılında yayınladığı *Difficulties in Christian Belief* kitabındaki Tanrı'nın varlığına dair açıklamalarını modern felsefenin problemleri içerisinde tartışma şekli, kendisinin teolojik olarak Hristiyanlığa derin bir şekilde bağlı olduğunu ortaya koymaktadır. Burada MacIntyre, on sekizinci yüzyılda ahlakın dinden tamamen bağımsız bir şekilde ele alınışını eleştirmekte ve Hristiyan ahlaklılığının Hristiyanlığa bağlı olduğunun altını çizmektedir.¹³⁰ Dolayısıyla MacIntyre'ın Hristiyanlığı reddedişinin altında Tanrı'yı ve Kutsal Kitabı reddetme şeklinde teolojik bir itiraz değil, Hristiyan ahlaklılığının, Hristiyanlığın kendi iç dinamiklerinden kopartılarak ele alınmasına yönelik itirazı yatar. Ayrıca MacIntyre'ın

¹²⁷ MacIntyre, "Marxists and Christians", s. 184, Ayrıca bkz: MacIntyre, **Difficulties in Christian Belief**, s. 102.

¹²⁸ MacIntyre, "Marxists and Christians", s. 184 MacIntyre burada şunu sorar: Aynı dinin mensupları eğer samimilerse niçin aynı ahlaki tavra sahip olamamaktadırlar? Bu soruyla muhatap olan Hristiyanlar, kendilerini, değişimin bir toplumdaki diğerine farklılaşan doğasını ve çağdaş kilisenin yaşadığı toplumun doğasını incelemeye zorlanmış hissederler. Bu durumda onlar, olaylara daha önceden teolojik olarak duymaya alıştıkları açıklamalar yerine sosyolojik açıklamalar getirme ihtiyacı hissederler. Bkz: MacIntyre, "Marxists and Christians", s. 184.

¹²⁹ MacIntyre, "Marxists and Christians", s. 185.

¹³⁰ MacIntyre, **Difficulties in Christian Belief**, s. 102.

Hristiyanlığı reddetmesi Hristiyanlığa dair teolojik yorumların ve Hristiyanların davranışlarının problemleri ile de yakından ilişkilidir. Örneğin, MacIntyre, kendi dönemindeki teolog Karl Barth'ın (ö. 1968) görüşlerinden fazlasıyla etkilenir. MacIntyre, Barth'ın sadece Protestanlar değil Katolikler arasında da yirminci yüzyılın temel Hristiyan şahsiyeti olduğunun altını çizer. Barth, temelde Tanrı'nın ve eylemlerinin insan teşebbüsüyle anlaşılamayacağını, Tanrı'nın insana oldukça uzak olduğunu vaz eder.¹³¹ MacIntyre, bu yorumun yirminci yüzyılda Hristiyanlığın ana yorumu haline geldiğini ve kendisinin Hristiyanlıkla ilgili yaşadığı mevcut sosyal sorunlarına bir yenisini daha eklediğini ifade eder. Çünkü MacIntyre'a göre, Barth'ın bu teolojik anlayışı, ahlaki yaşama uygun herhangi bir anlama sahip değildir.¹³² Ancak 1995'te MacIntyre, 1960'larda, Barth'ın teolojideki hatasını yanlış bir şekilde Hristiyanlığın bir hatası olarak algıladığını ve bu yüzden Hristiyanlığa dair teolojik vurgulardan 1968'deki eserinde vazgeçtiğini de söyleyecektir.¹³³

Dolayısıyla MacIntyre, ilerde Marksizm ve Hristiyanlık arasındaki ilişkiyi yeniden tesis edecektir. Öyle ki, MacIntyre'ın 1968 sonrası görüşlerinde de teorik alanda Hristiyanlık bir dünya görüşü olarak olgu ve değer birlikteliğinde liberalizme karşı Marksizm'le aynı saftadır. Daha önceden de belirttiğim gibi, MacIntyre'a göre hem Marksizm hem de Hristiyanlık, liberalizmin aksine, dünyanın nasıl bir yer olduğunu keşfetme ve bireyin nasıl davranacağına karar vermesi gibi alanlarda birbiriyle yakın ilişkilidir. Öyle ki hem Hristiyanlık hem de Marksizm, insanlara, onların sosyal ve metafizik durumlarının farkına varmalarını sağlamaya uğraşır ve bunu, bireyleri kendi bireysel yaşamlarının ötesine geçirerek yapmaya çabalar.¹³⁴

¹³¹ MacIntyre, **Against the Self Images of the Age**, s. 15. Ayrıca bkz: MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", **Metaphysical Beliefs: Three Essays**, A. MacIntyre, and R. G. Smith, (ed.), SCM Press: London, 1957, s. 169-170 ve 175. MacIntyre, kendisinin Marksizm ve Hristiyanlık arasındaki ilişki noktasındaki şüphesinin pozitivist türden bir şüphe olmadığını da altını çizmektedir. O, pozitivistler gibi her ikisinin insan algısını aşmaya uğraşan bir sisteme sahip olduklarından dolayı yanlış olması gerektiğini düşünmediğini özellikle ifade eder. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. viii-ix.

¹³² MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995", s. 419.

¹³³ MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995", s. 419. Ayrıca bkz: MacIntyre, "An Interview with Giovanna Borradori", s. 257.

¹³⁴ MacIntyre, "Marxists and Christians", s. 182.

MacIntyre’ın bu en erken iki eserinde kapitalizm ve liberalizm eleştirilerinin Hristiyanlıkla birlikte Marksizm üzerinden sistematikleşmemiş bir şekilde ele aldığını göstermeye çalıştım. Şimdi ise bu eleştirinin *EP* öncesi en derli toplu sunumunun yapıldığı iki makalesini analiz edeceğim.

1.1.2.3. Liberalizme Marksizm İçerisinden İlk Sistemik Eleştiri Denemesi

MacIntyre’ın 1958-1959 yıllarında 28 yaşındayken yazdığı “Notes from Moral Wilderness I” ve “Notes From Moral Wilderness II” makaleleri onun bütünlüklü bir liberalizm eleştirisinin ilk erken örneğini ortaya koymuş olması dolayısıyla oldukça önemlidir. Öyle ki, Blackledge bu makaleleri, *EP*’nin müjdecisi olarak görür.¹³⁵ MacIntyre, birinci makalesinde Stalinizm ve liberalizm arasındaki tartışmalara ve sahte karşıtlığa yer verir. İkinci makalesinde ise, Marksizm’in Stalinci olmayan yorumunu ortaya koyup bu şekildeki bir Marksizm’in liberalizm karşısındaki üstünlüğünü ortaya koyar. Bunu yaparken o, Marksizm’in tarih ve insan doğası anlayışına dair derin analizlere girişir. Her iki makaledeki tartışmalar aracılığıyla öğreneceğimiz şey, MacIntyre’ın, bir ahlak teorisini diğer bir ahlak teorisine neyin üstün kılacağını, bir ahlaki duruş noktasının kendi meşruiyetini nereden alacağını ve bir ahlak eleştirisinin nasıl yapılamayacağını örtük de olsa cevaplandırmaya çalışmasıdır. Bu konular, MacIntyre’ın daha sonra olgunluk dönemindeki ahlak felsefesini de kat edecek olan konulardır.

MacIntyre, bu iki makalesinde, dönemindeki entelektüellerin Stalin’in ahlak eleştirisini yapmaya pek “hevesli” olduklarını ifade eder.¹³⁶ Öyle ki o, kendi döneminde sosyalizm hakkında düşünmenin yolunun Stalin eleştirisi ve bu şahsiyetten memnuniyetsizlikten geçtiğini belirtir. O, bu rahatsızlığın entelektüelleri Marx’ı yeniden okumaya meylettirdiğini söyler, ancak onların Stalin’e yaptıkları yetersiz ahlak eleştirileri sebebiyle Marksizm’in yeniden okunmasının ahlaki konulara yeni bir yaklaşım sunup sunamayacaklarını tartışır. MacIntyre, bu konuda şüphelerinin olduğunu dile getirir ve Stalinizm’i eleştiren liberal entelektüeller, eğer “konu mankeni” gibi bir şahsiyet

¹³⁵ Blackledge, “Alasdair MacIntyre as a Marxist and as a Critic of Marxism”, s. 5. Bununla birlikte MacIntyre hem bu görüşü hem de bu metinleri ilerdeki çalışmalarının özeti olarak görenleri abartılı bulur. Örneğin; Emile Perreau-Saussine, “The Moral Critique of Stalinism”, s. 148, **Virtue and Politics**. Saussine’e cevaben bkz: MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, s. 314.

¹³⁶ Benzer bir yorum için bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 45.

olmaktan daha fazla bir şey olmayı başarırlarsa, onların da kendi yaptıkları bu eleştirilerin etkililiğinden şüpheye düşmeleri gerektiğini belirtir. Ona göre, söz konusu liberal eleştirmenler, ahlaki alanda zihinsel maskeler kullanmaktadırlar. O, onların ahlak alanındaki maskelerini, hatalarını, yanlış zihinlerinin engellerini aşmaya ve kendi bizatihi el değmemiş doğamızdan yeni bir yol bulmaya ihtiyacımız olduğunu ifade eder.¹³⁷ Bu yeni yol, MacIntyre için yeni bir ahlak eleştirisinin de yoludur.

Bu yeni bir ahlak eleştirisi arayışına MacIntyre'ı sürükleyen meselenin öncelikle arka planına işaret etmek istiyorum. MacIntyre, 1950'lerin sonlarında sosyalist bir entelektüelin Stalin'in eylemleri¹³⁸ sebebiyle Komünizmden ayrılarak Komünizmin ahlaki eleştirmeni olduğunu ve bu durumun çoğunlukla samimi bir tutumu içerdiğini ifade eder. MacIntyre'a göre, bu kişi, Stalincilerle hesaplaşır ve onları saygı uyandıracak bir biçimde eleştirir. Buraya kadar bir sorun yok. Ancak o, bu kişi ile ilgili rahatsız edici bir durumdan bahseder. MacIntyre, söz konusu insanların komünist partiden ayrılırken genelde şu cümleleri dile getirdiklerini aktarır: *"Kendime olan ahlaki ve entelektüel saygımı kaybetmeden artık daha fazla partide kalamazdım, bu yüzden ayrılıyorum."*¹³⁹ MacIntyre'a göre bu kişiler, Stalin'in ahlaki prensiplerini kendi ahlaki ilkelerine dayanarak reddederler, ancak onların bu ilkelere başvurularının kırılma noktası, bu başvurularının görünürdeki saçma doğasıyla ilgilidir. MacIntyre, burada eski komünistlerin, Stalin'i yargıladıkları standartları nereden edindiklerini ve bu standartların neden bir başkasını da bağlaması gerektiğini sorar. Stalin eleştirmenlerinde MacIntyre'ı rahatsız eden durum, onların bu soruya cevap verememeleridir.¹⁴⁰

Diğer bir rahatsız edici nokta, onların kendi durumlarını resmettikleri bu Stalin karşıtı resmin eski Komünistler arasında oldukça yaygın ve etkili bir resim olmasıdır.

¹³⁷ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness- I", **The New Reasoner**, 7, Winter 1958-59, ss. 90-100. s. 90.

¹³⁸ Sovyetler Birliği'nin 1956'daki Macar kalkışmasını kanlı bir şekilde bastırması, işkenceleriyle ünlü Sovyet tutuklu kampları gibi barbar Sovyet Komünizminin insanlık karşısında işlediği suçlar, o dönemde Komünizm tarihinin problemleri arasındadır. Bkz: MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 312-313.

¹³⁹ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness- I", s. 90. Bu cümleyi MacIntyre şuradan aktarır: "A. H. Hanson: An Open Letter to Edward Thompson, **New Reasoner**, Vol. 2, p. 79. Tartışmalar için ayrıca bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 79-80.

¹⁴⁰ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness- I", s. 90-91.

MacIntyre'a göre bu resmin kökeninde büyük ölçüde çağdaş “kendi kendini aldatma durumu” yatar. Bu resmin ne olduğu MacIntyre için önemlidir. Evet, eski Komünistler artık kendi adlarına, kendileri için konuşma özgürlüğünü Stalin'den kurtularak elde etmişlerdir. Onlar artık Stalinist bürokrasinin bir “borazanı” değildirler. Ancak MacIntyre'a göre bu resmin gözden kaçırdığı şey, bir zamanlar onların Stalin'e kendi bilinçleriyle bağımlılık içerisinde oldukları şey, şimdi ise kime ait olduğu bilinmeyen bir ahlaki otoriteye, akla bilinçsiz bir bağlılık içerisinde olmalarıdır. MacIntyre, onların ahlak ilkelerine bu şekilde başvuru şekillerinin hem Stalinizm'in hem de Batı ahlak liberalizminin baskısının bir sonucu olduğunu düşünür. Öyle ki onlar, liberal olma adına Stalinizm'in görüşlerini basitçe ters yüz etmişlerdir.¹⁴¹

MacIntyre, ters yüz ettikleri şeyin ise Stalin'in ahlak ve tarih hakkındaki görüşü olduğunu söyler. MacIntyre'a göre Stalinizm, ahlaki olarak neyin doğru olacağını, tarihsel ilerlemenin sonucu olan şey olarak tanımlar. Tarih, Stalin'e göre, objektif hukukun işlediği bir alandır ve bu hukukta bireyin rolü, onun tarihsel durumuyla belirlenir. Birey bunu kabullenir ve bu rolü, az ya da çok, isteyerek oynar, ancak bu oyunu baştan yazamaz. Kişi, tarihte yalnızca bir aktördür ve onun tarihsel olaylar karşısındaki ahlaki yargıları eyleminin bir parçasıdır. Kişi için “olması gereken” (ought) şey tarihin “olan”ında (is) yok olmuş, yutulmuş; “olan”la “olması gereken” eşitlenmiştir.¹⁴² Bunun zıddı olarak Stalin'in liberal eleştirmeni ise kendini bir gözlemci olarak bu tarihin dışına yerleştirir. O, kendi ahlak ilkelerini, tarihsel olaylardan bağımsız bir şekilde geçerli görür ve her mesele bu prensibe göre yargılanmalıdır. Dolayısıyla burada “olması gereken” şey, tarihin “olan”ıyla asla bir ilişki içerisinde değildir ve “olan şey” bu “olması gereken” tarihe tamamen dışsal bir şekilde yerleşir. Stalinist için tarihin aktüel gidişatı ahlakın da kendisi iken, Stalin'in liberal eleştirmeni için tarihin gidişatı sorusu, tarihte ne olacağı, ya da ne olmalı gibi sorular tamamen birbirinden bağımsız sorulardır. Dolayısıyla MacIntyre, Stalinizm'i ahlaki olarak eleştiren eski Stalincilerin, Stalinizm'in olumsuz olarak fotoğraflanmasından başka bir şey yapmadıkları için eleştirir. Ahlakı bu şekilde

¹⁴¹ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 90-91.

¹⁴² “Olan”- “Olması” gereken tartışması MacIntyre'ın Kant ve Hume Eleştirilerinde, modern ahlak felsefesinin temel tartışması olarak karşımıza çıkacaktır.

eleştirme tarzı, MacIntyre için, toplumda yaygınlaşmış liberal ahlaklılığın bir ürünüdür. Çünkü liberal geleneğin özünde ahlak, bu şekilde, bağımsız bir konu olarak ele alınır.¹⁴³

MacIntyre, liberal gelenekte ahlakın bağımsız bir şekilde ele alınması meselesini şu şekilde açar. Temel olarak, felsefe kitaplarında bir ahlak ilkesinin kendisi ahlaki bir ilkeye dayanan bir doktrin olarak ele alınır. Bu görüşte, ahlaki kararlarımız elbette daha genel prensiplerle desteklenebilir. Fakat sonuç olarak en genel ve nihai prensibimiz ki bunlar diğer bütün prensiplerimizin doğruluklarını dayandırdıkları prensipler olduğu için, kendileri rasyonel bir doğrulamanın ötesindedirler. Özelde ise onlar olaylara, tarihe vs. bakarak doğrulanamazlar. Ahlakın bu şekilde olaylardan yalıtımı, mantığın zorunlu ve kaçınılmaz doğrusu olarak ifade edilir. Bu durumda olgusal iddialar ahlaki iddiaları gerektirmez. Buradan yola çıkan liberal ahlak geleneğinde, ahlakın temel prensiplerinin tartışılmayacağı, onların sadece “seçilebileceği” inancını taşır. Bu ise MacIntyre’a göre ahlak alanında rasyonel bir seçim olmayacağından zorunlu bir şekilde saçma bir seçimdir.¹⁴⁴

Bu doktrini Stalinizm’in reddiyle ilişkilendiren MacIntyre’a göre buradaki liberal birey kendi döneminin tarihsel olaylarına dâhil olmayan bireydir. Bu birey tipi, olaylar hakkında karar vermek istediğinde “gönlü neyi arzu ederse” ona karar verir. Bireyin değerleri, seçme eylemi için işe koşular, ancak bu değerler, onu hiçbir şekilde herhangi bir karara zorlamaz. Bu açıdan bu birey tipi, Stalinci birey tipine zıt bir resimdir. Diğer yandan MacIntyre, bu ahlak görüşünün doğru ya da yanlışlığı bir tarafa, bu birey türünün toplumda ne kadar yaygın olduğuna işaret eder. Ona göre, bu birey, “şunu yapmalıyım” ya da “şunu yapmalısın” tarzında bir “meli” diline sahiptir, ancak bu ahlaki “meli”nin hiçbir dayanağı yoktur.¹⁴⁵

Dolayısıyla MacIntyre, Stalinizm’in liberal eleştirisinin bir düşünce sisteminden diğerini tercih etme şeklinden daha fazlasına işaret etmediğini anlatmaya çalışmaktadır. Bu yeni sistem ise “ahlaki nesnellik” yanılmasıyla başka bir şey değildir. Burada MacIntyre’ın

¹⁴³ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 91. Bu seçim tarzına yönelik MacIntyre’ın yorumunu tezin ikinci bölümünde, Kierkegaard başlığında yeniden ele alacağım.

¹⁴⁴ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 92. Tezin ikinci bölümünde, MacIntyre, Kierkegaard’a yönelttiği eleştiride, seçimlerin bu saçma rasyonelitesini tartışacaktır.

¹⁴⁵ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 92-93.

önemli sorusunu tekrar edeyim: Stalin'in ahlakını kusurlu bulan diğer ahlak standartları niçin kişiye otorite teşkil etsin? Çünkü burada kişi sadece kendi seçimleri adına bir şeyi eleştirebiliyor. Bir başkası da aynı değerlere nasıl sahip olacak? Öyle ki, MacIntyre'a göre, bu izole edilmiş "ahlak kahramanı" kendisi dışında hiçbir kimse adına konuşmaz. MacIntyre, eskinin Stalincileri, bugünün liberallerinin kendilerini "inatçı gerçekçiler" olarak övdüklerini ifade eder. Ona göre ise bu bir romantizm örneğidir ve aslında onlar yirminci yüzyılın "ahlaki Don Kişotları" ("moral Quixotes") olmaktan öte bireyler değildirler.¹⁴⁶

MacIntyre, bu "ahlaki Don Kişotların" ahlak alanındaki bireyci sesinin Doğu Avrupa Yenilikçileri'nin mayası olduğunu ifade eder. Marksizm'i düzeltme amacındaki bu yenilikler ahlak ve tarih arasındaki, değer ile olgu arasındaki boşluğu olduğundan daha da genişletmişlerdir. Örneğin, MacIntyre'a göre Leszek Kolakowski (ö. 2009) ve diğerleri bir taraftan tarihle ahlak arasındaki ilişkisizliğe liberalist vurgu yaparken diğer taraftan da tarihte bireyin ahlaki sorumluluğu olduğunu savundular.¹⁴⁷ Bu şekildeki bir bakış açısı, bireyi bir ahlak eleştirmeni olarak gözlemci statüsüne indirgemiş ve ahlakın kategorik buyrukları tarihle hiçbir ilişkiye sahip olamamıştır. MacIntyre, burada Marksizm içerisindeki ahlaki içeriğin eleştirisinin basitçe ondan Stalinci tarihsel gelişim görüşünü kaldırıp liberal ahlaki ekleyerek yapılamayacağını altını çizer.¹⁴⁸ MacIntyre'a göre Marksizm'in, dolayısıyla Stalinizm'in, bu şekilde bir eleştirisinde eski Komünistler hem kendi kendilerini kandırmanın hem de "ahlaki şövalye" ("moral knight") olmalarının toplumda ahlaki olarak etkili olacağına dair hayalperestliklerinin bedelini öderler.¹⁴⁹

MacIntyre, Stalinci ile liberal arasındaki ilişkinin farklı anahtar özelliklerine de yer verir. Stalinciler, zamanımızın tarihsel gelişimine, güçlü bir şekilde organize edilmiş genel bir teoriyle yaklaşırken, liberal böyle bir teoriyi reddeder. Ancak burada, MacIntyre'a göre, liberalin, teori kavramını kullanma şekli ve Stalin karşıtı olarak ortaya koyduğu teori

¹⁴⁶ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness- I", s. 93.

¹⁴⁷ Bu mesele tezin ikinci bölümünde Kant örneğinde yeniden ele alınmaktadır.

¹⁴⁸ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness- I", s. 93. Ayrıca bkz: MacIntyre, **EP**, s. 10.

¹⁴⁹ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness- I", s. 94.

anlayışı da Stalin'den devşirdiği bir anlam ve kavrayıştır. Liberalin genel teorileri bu şekilde reddetmesi, onun teori kavramını Stalinci manada ele alması dolayısıyladır.¹⁵⁰

Stalinci teoride sosyal gelişmeyi yöneten kanunlar mekanik bir sistemin davranışını yöneten kanunlarla oldukça benzerdir.¹⁵¹ Böyle bir toplumun mekanik teorisinin karşıtı ise liberalizmdeki araç-amaç ahlakıdır. Ancak bu karşıt liberal ahlak bile, MacIntyre'a göre, Stalinci bu ahlakın çok benzeri olabilir. MacIntyre bunu çağdaş liberal toplumun sloganlarıyla açıklığa kavuşturur. Bu sloganlar şöyledir: *“Hiçbir genel teoriye sahip değiliz; her meseleye kendi değeriyle yaklaşırız. Sosyal düzenin şu ya da bu detayına çözüm getirebiliriz, ancak daha fazlasını ummak hayal mahsülü olur. Tarih, teoriden bağımsızdır, o sadece meydana gelir. Ve teorisyenler ve hatta kanun yapıcılar tarihin dalgalarına kendilerini bırakır, olanı kaleme alır ve kanunlaştırırlar.”*¹⁵² Stalin karşıtı liberal eleştirinin ahlak alanındaki çaresizliği bu şekilde genel bir teoriden yoksun olmasıyla ilgilidir ve onun herhangi bir teoriye sahip olmayışı teoriyi sadece Stalinci anlamda, objektif, genel geçer manada tanımlamış olmasıdır.¹⁵³ Peki, buraya kadar Stalinci ahlakın, MacIntyre açısından, liberal ahlak şeklinde bir alternatifinin olmayacağını gösterdim. MacIntyre'a göre Stalin ahlakını eleştirmenin liberal olmayan bir yolu var mıdır?

MacIntyre bunun mümkün olduğunu ifade ederek yeni bir alternatif geliştirilebileceğini söylüyor. Böyle bir alternatif liberal bireyciliğin hatalarından kurtulmak istiyorsa öncelikle genel bir teoriye sahip olmak zorundadır. Ancak bu teoriyle de Stalinciliğin katı teori anlayışına düşmemelidir. MacIntyre, burada bir toplumun genel teorisinin imkânını haklı çıkarmaya girişir. O, bu görevin Marksizm'de yanlış anlaşılmış bir meseleyi de açıklayacağını ifade eder. Marksizm'de yanlış anlaşılmış düşünce; mevcut çağın sosyalizme doğru dönüşmesi meselesidir. MacIntyre, Marx'ın bu dönüşümün ayrıntılarıyla ilgili çok az şey söylediğini ifade eder. Bu dönüşümün Stalinci yorumu ise Marx'ın aksine tamamen açıktır. Çünkü Stalinci Marksizm, özünde, sosyal yaşamın ve

¹⁵⁰ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 94.

¹⁵¹ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 95.

¹⁵² MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 95.

¹⁵³ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 96. MacIntyre'in teori hakkındaki görüşlerine tezin üçüncü bölümümünde yeniden başvuruyorum.

sosyal bilincin bir formunu üreten bir üretim türü tezidir. Bu yüzden kapitalizmden sosyalizme geçiş, toplumların ekonomik ve endüstriyel düzenlerinin manipüle edilmesiyle olur ve bu durum toplumsal yığınlar arasında sosyalist bilincin ortaya çıkmasını tetikler. Bu geçiş, sosyal gelişimi yöneten genel kuralların örneğidir ve bu yüzden onun şekli ve doğası öngörülebilir ve engellenemez. Dolayısıyla kapitalizmin çöküşü öngörülebilir ve bu çöküş kaçınılmazdır. MacIntyre'a göre, eğer Marksist isek yapacağımız şey, buradan çıkacak en kestirme yolu bulmaktır. O, Stalin'in bu görüşleri sebebiyle Marksizm'in gelecekçi (fütürist) olarak yanlış anlaşıldığının altını çizer.¹⁵⁴ MacIntyre burada Marksizm'in tarihte sıradakinin ne olduğu meselesini tahmin etmek olmadığına inanır.¹⁵⁵

MacIntyre, söz konusu makalesinde tartıştığı noktaları Marksizm içerisinden yeniden düşünmeye çağırır. O, Marx'ın, insan doğası ve ahlakı hakkındaki geleneksel soruların gözden geçirilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu sorular; “ben neyim”, “ne olabilirim”, “ne olmak istiyorum” ve “ne olmalıyım” soruları arasındaki ilişkinin açığa kavuşturulmasıyla elde edilir.¹⁵⁶ Bunu açıklama görevini ikinci makalesine bırakır.

İkinci makalede MacIntyre, Marx'ın *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire*'i kitabındaki meşhur sözünü alıntılar: “*İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar, ama...*”¹⁵⁷ MacIntyre'a göre Marx, söz konusu eserinde, insan hayatını dramatik bir öykü olarak yeterince olmasa da klasik bir biçimde açıklar. Bu anlatıştaki eksiklik MacIntyre'a göre Marx'ın insan hayatına dair bu öngörülemezliği bir şekilde öngörülebilir ve yasaya bağlı bir hayat görüşüyle bağdaşır bir halde ortaya koymaya çalışmasıdır. Hâlbuki MacIntyre'a göre, öngörülemezlik insan hayatından çıkarılamaz, çünkü insanın öyküsel yaşamı bunu gerektirir.¹⁵⁸ Marksistlerin politik amacı yukarıdaki “ama” ifadesini tasfiye etmektir. Teorik amaçları ise bu “ama”yı anlamaktır. Bunu anlamak için önce insanların kendi

¹⁵⁴ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 97. Marxizmin “gelecekçi” olmadığına dair diğer tartışmalar için bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 129 ve 142.

¹⁵⁵ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 98-99.

¹⁵⁶ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness- I”, s. 100.

¹⁵⁷ “Ama”dan sonraki kısım şöyledir: “...ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar.” Bkz: <http://www.soluyayinlari.com/solkit/m/lb18b.html> (03.08.2017).

¹⁵⁸ MacIntyre, **EP**, s. 318.

tarihlerini yapmasının ne anlama geldiğini anlamak gerekir. MacIntyre, bu açıdan Marksizm’de insan eylemi kavramının bu soruşturmada merkez kavram olduğunu ifade eder.¹⁵⁹

Bir parça insan davranışını insani eylem kılan şey nedir? Daha önceden insani eylemin fiziksel bir eylem gibi anlaşılamayacağını MacIntyre üzerinden ifade etmişim. MacIntyre’a göre, başımı salladığımda bunu nörolojik bir olaydan ayıran ve onu, insani eylem bağlamında anlamama vesile olan şey, bu eylemin hangi amaca yönelik olduğunu açıklamamla ilgilidir. Eğer “evet” demek için başımı salladığımı söylüyorsam, başımı sallama eyleminin istek ve ihtiyaçla olan ilişkisine değinmiş oluyorum. Bu referansın öneminin altını çizen MacIntyre’a göre hem bireysel hem de sosyal pratikler, yalnızca insani istekler, ihtiyaçlar ve bunun gibi şeylerle ilişkide olduklarında anlamlıdır ve insani eylem olurlar. Ona göre bu ilişkinin kurulmadığı bir davranışa bir hastalık sebebi ya da hurafe artığı olarak bakarız.¹⁶⁰ MacIntyre, tam da bu durumun liberalizmin ahlaki bağımsızlığının ortaya çıkardığı bir durum olduğunu ifade eder. Yukarıda ifade ettiğim gibi liberal ahlakta kişinin ahlaki prensipleri, kendisi onları seçtiği için ahlaki prensiplerdir. Bunun ötesinde onların toplumsal istek ve ihtiyaçlarla bir ilişkisi yoktur.¹⁶¹

MacIntyre burada Marx’ın yabancılaşma kavramının da tarihteki istek ve ahlak arasındaki boşlukla ilgili olduğunu ifade eder. Marksizm’de istek ve ahlaklılık arasındaki ilişki toplumdaki ben ve biz öznelerinin arasındaki ilişkiyle anlaşılabilir.¹⁶² Marx’ın kapitalizm eleştirisinde de kapitalist toplumda ben ve biz özneleri birbirlerini karşılıklı olarak içermez ve böyle toplumdaki bireyler birbirlerinden izole bir hayat yaşar. Onlar, ancak sistemin istekleriyle ortaya çıkan kendilerine dair tanımlamalara sahiptirler. MacIntyre,

¹⁵⁹ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness – II”, s. 93. MacIntyre ahlak ve isteği ya da eylem ve isteği bir araya getirmenin ahlaki alandaki problemleri yine de çözmeyeceğini gelecekte fark edecektir. Bu kısma ilerde değineceğim.

¹⁶⁰ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness – II”, s. 89.

¹⁶¹ Liberal ahlakta isteğe ve ihtiyaçlara yapılan özellikle faydacı başvurular, MacIntyre’ın burada kastettiği ahlakın istek ve ihtiyaçlar bağlamında açıklanmasına yönelik başvurular değildir. MacIntyre’ın burada kastettiği ilişki, sosyal pratiklerle ilişki içerisinde olan ve ortak iyiler anlayışına dayalı istekler ve ihtiyaçlar arasındaki ilişki türüdür. MacIntyre bu şekilde, isteğin ve ihtiyaçların liberal ahlaktan bağımsızlaşmasının en fazla Kant’ta açık bir şekilde görüldüğünün altını çizer. Bkz: MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness – II”, s. 89-90. Kant başlığında buna döneceğim.

¹⁶² MacIntyre Hume’u, yalnızca bu ilişkiyi kurmayı başardığı için kısmen Aristotelesçi olarak değerlendirecektir. Bunun için tezin ikinci bölümünün Hume başlığına bakın.

burada, Marksizm'e göre insanın "ben ve biz arasındaki ilişkiyi" nasıl tesis edebileceğini sorar. O, Marksist teorinin sınıf çatışmasının tamamının bu soruyla meşgul olduğunu ifade eder. Bu problemi doğru bir şekilde ortaya koymak için MacIntyre, ahlaki bilinçteki değişimlerin gerçek ve materyal bağlamda nasıl değişmelere sahip olduğunun ve sınıf toplumu içerisinde insan doğasına ne olduğunun açıklanması gerektiğini düşünür. Bu noktada Marksistler için anahtar kavram insan doğası fikridir ki, bu fikir herhangi bir ahlak teorisi tartışmasının merkezinde yer almak zorundadır. Çünkü yalnızca bu insan doğası kavramı ahlak ve isteği bir araya getirebilir.¹⁶³

MacIntyre burada insan doğası kavramının Marksizm'den bağımsız olarak tarih içerisindeki evrimine dikkat çeker. On sekizinci yüzyılda Tanrı, Aydınlanma düşüncesinde, insan doğasıyla ilişkisiz, deistik bir hayalet olarak varlığını sürdürür. Bu dönemde İncil'deki Tanrı ile insan arasındaki kozmik ve dinsel ilişki ortadan kalkar. MacIntyre'a göre yalnızca Hegel'le insan yeniden bir tarihe sahip olmuş ve Marx ile insan gerçek bir tarihi elde etmiştir. Buradaki gerçek tarih, Hegel ve Marx'ta insanın tarihinin insanların tarihiyle bir ve aynı şey olmasıdır, yani Hegel ve Marx'ta insanın tarihi insanların ortak paylaşılan insanlık doğalarını keşfetme ve yapmanın tarihi olarak görülür. Hegel için bu tarihin öznesi *Tin*'dir. Bireysel insan yaşamı bu *Tin*'in ölümlü parçaları olarak görünür. Marx için ise, insan doğasının oluşumu yalnızca sınıf çatışmasının tarihi anlamında anlaşılacak bir şeydir. Her bir çağ sosyal yaşam formuna çok özel olan ve o toplumun sınıf yapısıyla çok özel olarak sınırlandırılmış insan potansiyelinin bir gelişim evresini açığa çıkarır. İnsan potansiyelinin gelişiminin imkânına kapitalizmdeki krizle ulaşılır. Bu krize kadar insan kendi gerçek insan doğasına sahip olmadan, ancak bu doğanın şimdi sahip olduğu insan doğasından daha zengin bir içeriğe sahip olduğuna dair ufak da olsa bir fikre sahip olur. Bu farkındalıkla, kapitalizm egemenliğinde üretimin büyümesi, insanın kendi doğasını yeniden sahiplenmesini mümkün kılar. Fakat yalnızca üretimin büyümesi değil, endüstriyel işçi sınıfı yaşamında beslenmiş insani eşitlik ve birliği deneyimi, aynı derecede insanın mevcut durumundan ve kendinden yabancılaştırmasının üstesinden gelmesinin ön koşuludur. Yalnızca bu yaşamın ve onun imkânlarının bakış açısından, insan bir önceki tarihsel evreyi, zirveye

¹⁶³ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness – II", s. 93.

yakınlaşmanın belirli bir şekli olarak görür ve bu zirveye Marksizm’le doğrudan bir şekilde ulaşmak mümkündür.¹⁶⁴

MacIntyre, burada Marx’ın bu insan doğası anlayışının ahlak ve istek arasındaki boşluğu nasıl dolduracağını sorar. Kapitalizm, insanların isteği farklı yollarla yeniden keşfedecekleri bir yaşam formu sağlar. Kişi, elbette bu yeniden keşfi sistematik ya da gelişigüzel bir iç gözlemle yapamaz. Diğerleriyle ne paylaştığımızı ve ortak isteği keşfetmek için yeni bir ahlaki bakış açısına ihtiyaç vardır. Kişinin bu keşfi yapıp yapmayacağı, kapitalizmin insanı, “gerçekten ben ne istiyorum?” sorusuna gerçekçi bir cevap vermede derin bir tatminsizliğin doğduğu bir pozisyona yerleştirip yerleştirmemesine bağlı olacaktır. Bütün yanlış zihinlerin, bilinçlerin tarihi, bu sorudan kaçmanın bir tarihidir. Bu soru, MacIntyre’a göre, yalnızca “ben istiyorum” ile “biz istiyoruz”un uzlaşmasıyla, keşfedilmesiyle cevaplanabilir. MacIntyre’a göre kişi hem ne istediğini hem de ona nasıl ulaşacağını hem de hangi sınıfa bağlı olduğunu ve isteklerini kiminle paylaşacağını birlikte keşfettiği zaman bu soruya cevap verebilecektir. Peki, ahlakın keşfettiği bu içerik nedir?¹⁶⁵

Burada MacIntyre, liberal birey ile Marksist birey arasındaki fark üzerinden meseleyi netleştirir. Ona göre, liberal kişi kendini, değerlerini seçiyor olarak görür. Marksist ise değerlerini tarihin belirli bir anında keşfeder. Marksist birey, değerlerini temel insan isteklerini yeniden keşfederken keşfeder. Stalinistin görmekte zorlandığı şey, bu keşfin ne seçimle ne de objektif yasalarla ilişki halinde olmasıdır. Bu keşif, yalnızca diğer insanlarla ilişki halinde elde edilir. İnsani dayanışmanın ideali, işçi sınıfının hareketi içerisinde örneklenir ve bu dayanışma yalnızca ne istediğimizin yeniden keşfedilmesi ışığında ortaya çıkarsa anlamlıdır. Bu yüzden Marksistler, hiçbir zaman ahlaki olarak kendi adlarına, kendileri için konuşmazlar. Onlar bütün bir tarihsel gelişim adına, sömürü ve onun yarattığı kötülükle zarar görmüş insan doğası adına konuşurlar. Liberal bireyin ise, “ben yapmalıyım” şeklindeki konuşmaları, onun en titrek ve en ürkek ahlaki ifadelerindedir. Çünkü bu “meli” dili, kendi bireysel seçiminden başka bir şeyi ifade etmez. Bu yüzden Stalin’in liberal ahlak eleştirisini bu eleştirisinde kendini izole eder, ahlaki ifadelerini anlaşılmaz kılar ve kendi toplumunun kendisini her noktada zorladığı

¹⁶⁴ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness – II”, s. 94-95.

¹⁶⁵ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness – II”, s. 95-96.

konformizmin şekillerine karşı hiçbir mukavemeti yoktur.¹⁶⁶ MacIntyre'a göre Marx'ta işçi sınıfının kendini özgürleştirilmesi, yine Marx'ın insanın ne olması gerektiğine dair bir vizyonu olmaksızın imkânsızdır.¹⁶⁷

MacIntyre için insan doğası kavramı bu yüzden Marksist tarih anlayışı ve komünist ahlakı birbirine bağlayan bir kavramdır. Liberal ahlakın ise bize öğrettiği şey, MacIntyre'a göre, liberal ahlak eleştirmenin, Stalin'i eleştirmeye hakkı olmadığını da örtük bir biçimde ortaya koymasındır. Çünkü ahlakı tarihten, istekten koparma bu tarih ve isteğin ilişkisiyle keşfedilen ortak insan doğası kavramından da ahlakı mahrum bırakacağı için ahlakı temelsiz kılar. Bu durumda Stalin'in liberal ahlaki eleştirmeni söz konusu eleştirisinin meşruiyetini de kaybeder.¹⁶⁸ Evet, liberal eleştirmen Stalinist ahlaka karşı konuşabilir fakat o sadece kendi seçimlerden başka hiçbir şeye karşı konuşamaz. Dolayısıyla liberal eleştirmenin ahlaki duruşu oldukça kırılımandır. Ahlakın bu şekilde bir temelsizliği, liberal eleştirmenin düşündüğü gibi ahlakın zorunlu bir özelliği de değildir.¹⁶⁹

MacIntyre, liberal ahlaka alternatif olacak, bir temele sahip bir ahlak tasvir edebileceğimizi öne sürer. Ancak o, Marksizm'in liberalizme alternatif olması noktasında endişelere sahiptir. Zamanla bu endişeleri derinleşmiş ve Marksizm'in liberal eleştirmene karşı savunabileceği zeminin, Marksizm'in kendisinin liberalleşmesiyle, kaybolduğunu ilan eder.

1.1.2.4. Modern Ahlakı Eleştirmenin İmkânsız Bir Yolu Olarak Liberalleşen Marksizm

MacIntyre, Stalin'i eleştirmenin yolunun liberalizm olmadığını ifade etti. Ancak o, "Notes from Moral Wilderness" makalelerinde, liberal duruşa alternatif olarak, Marksizm içerisinde de Stalin eleştirisinin sağlıklı bir şekilde ortaya konulup konulamayacağına dair bize net bir şey söylemez. Bunun nedeni yukarıda da ele aldığım gibi, MacIntyre'ın klasik Marksizm geleneğini kapitalizmden ve onun ideolojilerinde ayrı tutma noktasında

¹⁶⁶ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness – II", s. 96-97.

¹⁶⁷ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 58.

¹⁶⁸ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness – II", s. 97.

¹⁶⁹ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness – II", s. 97.

uzun bir süre ısrarcı oluşudur.¹⁷⁰ MacIntyre’in, Marx’ın erken dönem Hegelci kavramlar ile uzlaşma içerisinde olduğunu gördük. Onun daha sonraki Marksizm ile uzlaşma noktası da her zaman bu ilk dönem kavramları etrafında olmuştur.¹⁷¹ MacIntyre daha sonraki yıllarında, Marksizm’e yönelik bu değişmeyen kanaatini bir kenara ayırarak, Hegelci Marksizm’den farklı olarak, sosyal yapıyı, belirli insani inançlar ve niyetlerden bağımsız olarak idrak eden, liberalleşen Marksizm’e yönelik bu sefer Marksizm’le yollarını ayırarak, güçlü bir eleştiriye girişir.¹⁷²

EP’de MacIntyre, Marksizm’i liberalizm ile aynı köklere sahip olmakla eleştirir:

Stalinizm’e karşı çıkanların birçoğunun karşı çıkış gerekçesi, köklü eleştirisi, Marksizm’in temelini oluşturmuş olan liberalizm ilkelerine dayanmaktaydı. Taşdıkları ruh bakımından benimsediğim ve hala da benimsemekte olduğum bu eleştirilerde aradığım yanıtı bulamıyordum.¹⁷³

Yine aynı eserinde MacIntyre “Notes from Moral Wilderness” makalesine atıfta bulunarak o dönemdeki Marksizm’e dair soruşturmalarının şu şekilde sonuçlandığını ilan eder:

Marksizm’in ahlak alanındaki kusurları ve başarısızlıkları, aynen liberal bireycilik gibi, onun ayırt edilir ölçüde modern ve modernleştirici dünya *ethos*’unu [ahlak-tutum] cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır ve bu *ethos*’u büyük ölçüde reddetmeyen hiçbir tutum, yargı ve edimlerimiz esnasında başvurabileceğimiz –ve bağlı olduğumuz ahlaki görüşe karşı mücadele veren çeşitli rakip ve heterojen ahlak şemalarını değerlendirirken esas kabul edeceğimiz-, rasyonel açıdan ve ahlaken savunulabilir bir konum sağlamayacaktır bize.¹⁷⁴

Marksizm’i bu modernleştirici dünya *ethos*uyla birlikte düşünmemizi gerektirecek olan meseleler nelerdir? Bu soruya MacIntyre’in vereceği cevap Marksizm’in “niçin liberalleştiği” nin de cevabı olacaktır. MacIntyre’a göre, başlangıçta Marksizm, işçi

¹⁷⁰ Knight, MacIntyre’in Marksizm’i iki şekilde ele alması ve gerçek Marksizm’i bu şekilde ayrı tutma çabasında kendi döneminde yalnız olmadığını ifade eder. Ancak Knight, onun, Marksizm’deki bu iki farklı anlayışa daha sağlıklı bir teori ve pratik ilişkisiyle elde edilebileceği noktasındaki ümidi açısından alışılmışın dışında olduğunu ifade eder. Bkz: Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 110.

¹⁷¹ Bu tür bir Marksizm, MacIntyre’in gençlik döneminde, yazılarından fazlaca etkilendiği komünist George Thomson, Hristiyan ahlakçı sosyalistler, Lukàs ve birçok Doğru Avrupalı revizyonistler ve Marx’ın erken dönem eserleri çevresinde oluşur. Bkz: Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 110.

¹⁷² Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 110.

¹⁷³ MacIntyre, **EP**, s. 10.

¹⁷⁴ MacIntyre, **EP**, s. 11.

sınıfının kendini anlamasına olanak sağlayacak ve kapitalizme entelektüel bir mücadele verecek bir teori olarak düşünülmüştür. Ancak Marksizm de Hristiyanlık gibi zamanla bu pratik bağlamdan çıkarılmış ve bu şekilde tıpkı Hristiyan teolojisi gibi birbiriyle çatışan diğer politik, ekonomik ve sosyal düşünce setlerinden biri haline gelmiştir. Elbette Marksizm'in bu duruma kolaylıkla düşmesi, MacIntyre'a göre, kendi kendine sebep olduğu bir neticedir. Ancak bu problemler, Marksizm'in, Marx sonrası kararsız değişken tarihi ile de ilişkili olan problemlerdir.¹⁷⁵

MacIntyre'a göre Marksizm, iki önemli hataya düşmüştür. Ben bunu, Marksizm'in diğer hatalarını doğuran iki sistematik hata olarak sınıflandırmak istiyorum. Birinci hata; Marksizm'in gelecekle olan ilişkisi hakkındadır. MacIntyre'a göre bu hata, Marksizm'in sadece bir bilim olarak ortaya konması ya da politik bir eylem rehberliği şeklinde geleceğe yönelik doğru tahminler üretmedeki başarısızlığı ile ilgili değil, aynı zamanda, Marksizm'in değerli bir insan toplumu yaratması ya da öngörmesinde bir rehber olacağını söyleyenlerin hatası ile de ilgilidir. Öyle ki, Marksist hareket içerisindekilerin aktüel politikası pratikte hiçbir zaman özgürleştirici bir politika sunamamıştır.¹⁷⁶ Çünkü Marksizm'in kendisinin de liberalleşme eğilimleri göstermesi ve sonunda liberalizmden farklılaşmaması meselesi, MacIntyre için, Stalin eleştirisinin neden Marksizm içerisinden yapılamayacağını da cevabıdır. Buradaki temel sorun, Marx'ın kapitalizme dair yaptığı ve Stalin'in kolaylıkla manipüle ettiği yasa benzeri açıklamalarının, ayrıca Engels'in bu açıklamaları desteleyen felsefi yazılarının ve bu yazılara öykünen Marksist liderlerin varlığıdır.¹⁷⁷ Dolayısıyla ona göre, Marksizm içerisindeki hareketler hiçbir zaman tam olarak Bentham ve Kant tarafından geliştirilen burjuvazi ahlaklılığının araç-amaça yönelik mekanist ayrımlarından, dolayısıyla Stalinci iddialardan kurtulamamış, kendilerine özgü Marksist bir ahlak teorisi geliştirememişlerdir.¹⁷⁸ Örneğin, on

¹⁷⁵ MacIntyre, "Epilogue. 1953, 1968, 1995", s. 424-425.

¹⁷⁶ MacIntyre, "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", **Analyse& Kritik**, Vol. 7, 1985, s. 246-247.

¹⁷⁷ Knight bu liderlere örnek olarak K. Kautsky ve Menschevixsin altını çizer. Nadir de olsa Lenin ve Troçki gibi diğer Bolşevik liderlerinin Engels'in felsefi eserlerinden de etkilendiğini ifade eder. Bkz: Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 110. Ayrıca bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 27.

¹⁷⁸ MacIntyre, "Breaking Chains of Reason", s. 235. Ayrıca bkz: MacIntyre, "Recent Political Thought", **Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism**, s. 330-331. Araç-amaç ayrımı noktasında Bentham ve Kant elbette iki zıt felsefi düşünceyi temsil ederler. Ancak her ikisi de bu ayrımları kabul etmesi açısından birleşirler.

dokuzuncu yüzyılın sonunda, birçok Avrupalı Marksist, örneğin; Bernstein, Kantçı moral buyruklara başvurmuş, Kautsky ise yararcılığın farklı bir türevini geliştirmiştir.¹⁷⁹

Bu şekilde Marksizm bir pratik şekli olarak aynı ahlaki gerekçelendirme sorunundan zarar görmüş, değiştirmek istediği sosyal düzenin kapitalist karakterine bürünmüştür.¹⁸⁰ Bununla birlikte Marx'ın kendisi, MacIntyre'a göre, sosyal bir psikoloji sağlama noktasında da başarısız olmuş ve işçi sınıfının siyasi bilincinin gelişmesiyle ilgili çok az şey söylemiştir. Bu durum, MacIntyre'a göre, bazı "kaba" Marksistlerin işçi sınıfının bilincinin gelişmesini kapitalizmin çöküşünün yaratacağı ekonomik sürecin otomatik bir sonucu olarak görmelerine sebep olmuştur.¹⁸¹

Marksizm içerisindeki bu hatalar, MacIntyre'a göre, Marx'ın, sosyalizmin ortaya çıkış koşullarını kapitalizmin fakirleşmesine bağlaması, ancak sosyalizmin iktidara geldikten sonra kendi sürdürülebilirliğinin kaynaklarını nasıl ve nereden temin edeceği ve sosyalizmin doğası hakkında açıklama yapmaması ile ilgilidir. Örneğin; 1929'da kapitalizmin yaşadığı büyük kriz sonrasında işçi sınıfından beklenen Marksist potansiyel hayal kırıklığına uğratmış, işçi sınıfı bu kriz karşısında mecalsiz ve çaresiz bir işçi sınıfı görüntüsü çizmiştir.¹⁸² MacIntyre, Marx'ın bu hatasının sebepleri konusunda bazı analizlere girişir. O, Marx'ın *Manifesto*'da sınıf çatışmasının iki olası sonucundan bahsettiğinin altını çizer. Birincisi; bir sınıfın diğerini yenmesi, ikincisi ise; birbiriyle çatışan sınıfların birbirilerini yok etmesidir. MacIntyre, burada Marx'ın birinci alternatifi düşündüğünü ve işçi sınıfının kapitalizmi yeneceğinden oldukça emin bir şekilde konuştuğunu aktarır. Peki, Marx, sosyalizme geçişin doğası hakkında oldukça belirsizken, kapitalizmin üstesinden gelineceği konusunda nasıl bu kadar emin olmaktadır? Bu soru, MacIntyre'a göre, Marx'ın kalan yaşamı boyunca onu sürekli

¹⁷⁹ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 111.

¹⁸⁰ MacIntyre, "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", s. 21-22.

¹⁸¹ MacIntyre, **Herbert Marcuse: An Exposition and A Polemic**, Frank Kermode (ed.), New York: Viking Press, 1970, s. 45-46. MacIntyre bu noktada Marksistlerin *Übermensch* (*Üstün İnsan*) üretmeye başladıklarını, bunun örneğin, Leninciliğin ideal devrimci modellerinde karşımıza çıktığını belirtir. Ancak L. Troçki bu hayalî düşüncelerin tamamını ortadan kaldırır ve Marksizm'i hiç de alışık olmadığı bir kötümserliğe sokar. MacIntyre, aslında Troçki'nin özellikle son yazılarını okuyan bir insanın artık Marksist kalmak istemeyeceğinin altını çizer. Çünkü Troçki'yi dikkatle okuyan kişinin kapitalizmin yerine geçebilecek, karşıt herhangi bir alternatif olmadığını anlayacaktır. MacIntyre kendisinin de aynı sonuca ulaştığını söyler. Bkz: MacIntyre "Epilogue. 1953, 1968, 1995", s. 385-386.

¹⁸² MacIntyre, **Herbert Marcuse**, s. 45-46. Ayrıca bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 46-47.

meşgul eden bir soru olmuştur.¹⁸³ Bu yüzden Marksizm, Sovyetler Birliği örneğindeki gibi, politik bir gelenek olarak iflasını ilan etmiştir.¹⁸⁴

Marx'ın söz konusu suskunluğuna dair, MacIntyre üç sebep sıralar: Birincisi, Marx'ın bu konuda yaşadığı zorluk MacIntyre'a göre Hegel'den aldığı tarihin kaçınılmaz ilerleme fikrine Engels etkisiyle mekanistik ve evrimsel açıklamayı dâhil etmesidir. MacIntyre'a göre Marx'ın kaçınılmaz ilerleme düşüncesi, insan ilişkilerini yöneten ve insanı amacına yönlendiren zorunlu yasalar düşüncesine evrilmiştir. Ancak MacIntyre, bu kavramın bu haliyle daha önce ele aldığım gibi, Marx'ın 1844 öncesi genç döneminin yanlış bilinç ve yabancılaşmanın bir belirtisi olarak geçmişte karşı çıktığı bir şey olduğunun altını çizer.¹⁸⁵

İkinci sebep ise Marx'ın, kapitalist ekonominin işleyişinin anlaşılmasını, geleceğin anlaşılması için temel zorunluluk olarak görmesidir. Bu yüzden, MacIntyre, Marx'ın entelektüel yaşamının otuz yılını *Kapital*'i yazarak bu konuya açıklık getirmeye çalıştığını belirtir.¹⁸⁶ MacIntyre'a göre, kapitalizmin zorunlu genişlemesi konusu, kitabın yazıldığı zamandaki kadar aydınlatıcıdır. Ona göre, Marx, paranın toplanması, yığılması ve geniş kartelin büyümesi hakkında yaptığı tespitlerde haklıdır. Ancak, kar oranının düşüşü ve sosyal sınıfların kapitalistler ve işçiler olarak kutuplaşması şeklinde ikiye ayrılması noktasında yanlışa düşmüştür. Burada Marx ne teknolojinin yenilik rolüne ne de eksik tüketimi engellemek için kapitalizmin alabileceği önlemlere teorisinde yer

¹⁸³ MacIntyre “Marx”, s. 296-297. O, bu görüşünü burada iki şekilde yeniden ifade eder: Birincisi; küçük sayıdaki politik bilince sahip devrimciler ile geri kalan işçi sınıfı arasındaki ilişki nasıl tesis edilecektir? Burada Marx, devrimin ön şartı olarak devrim bilincinin işçi sınıfı arasında yayılmasını görür. İkincisi; Marx, ekonomik zorluklar ve kapitalizmin krizi ile işçi sınıfının devrimci eylemi arasında ilişki kurmada problemler yaşar. O, on dokuzuncu yüzyılda kapitalizmin çöküşünün işçi sınıfının devrimci tarafını otomatikman ortaya çıkarmadığını görür. Bu yüzden devrimci partinin bu işçi sınıfına devrim bilincini yerleştirmesi noktasında önemli bir yer verir. Marx, 1864'te *Uluslararası Emekçiler Birliği*'nin kurulmasına yardım eder ve bu birlikle işçi sınıfının özgürleşmesinin yine işçi sınıfının kendisiyle gerçekleşeceğini söyler. Marx'ın bu ifadesi, döneminin bütün tepeden inme sosyalizm formlarına karşıt bir şeydir. Fakat o, işçi sınıfının politik olarak nasıl ilerleyeceği kısmını bu şekilde de maalesef açıklayamamıştır.

¹⁸⁴ MacIntyre, *EP*, s. 385-386. MacIntyre, Sovyet Devletini 2013'deki makalesinde Marksizm'in “ölüm saçan taklidi” olarak ifade eder. Bkz: MacIntyre, “Epilogue: What Next?”, *What Happened in and to Moral Philosophy in Twentieth Century?*, s. 475.

¹⁸⁵ MacIntyre, “Marx”, s. 297.

¹⁸⁶ Marx, 1867'de yayınladığı *Kapital*'in yalnızca birinci cildini bitirebilmiştir. MacIntyre, söz konusu eser tezlerinin doğru düzgün olmaması ve kararsız olmasıyla meşhur olduğunu söyler. Bkz: MacIntyre, “Marx”, s. 297.

vermez. Bu yanlışlar, MacIntyre açısından, Marx'ın görüşlerinden kaynaklanır. O, kapitalizmi tamamlanmış bitmiş bir model olarak öngörmüştür. Burada o, kendi yanlışının kurbanı olmuş, modernitenin politik ekonomistleri gibi kendi soyut kategorilerinin varılacak en son kategoriler olduğuna ve onların yeterliliğine inanmıştır.¹⁸⁷

MacIntyre, Marksizm'deki bu problemlerin Marx'ın kavramlarından kaynaklandığının da altını çizer. Ona göre bu durum Marx'ın kullandığı temel kavramların, yukarıdaki şekilde, zaman içerisinde hem Marx tarafından değişime uğratılması hem de Marx sonrası Marksistler tarafından tahrifiyle ilişkilidir. MacIntyre, Marx'ın temel kavramlarının, örneğin; “kaçınılmazlık” ve “zorunluluk” kavramlarında,¹⁸⁸ Stalinist Marksizm'deki gibi başlangıçta pozitivist mekanik bir anlamının bulunmadığını ifade eder. Bu anlamda, Marksizm'de kapitalizmden sosyalizme geçiş pozitivist mekanist bir manada anlaşılabilir. Marksizm'in gelecekle ilgili öngörüsü hem ekonomik koşullarla hem de farklı sosyal grupların davranış, tutum, inanç ve yargılarıyla sınırlıdır.¹⁸⁹

Marksizm, MacIntyre'a göre, bu şekilde kendi modeline yenilmiş ve kendini, eleştirdiği toplum düşüncesine asimile etmiştir.¹⁹⁰ İnsan doğası ve onun gelişimi düşüncesi elbette böyle bir mekanist toplum görüşü içerisinde barınamazdı. Dolayısıyla Marksist teoride başından beri var olan, insanın potansiyellerine olan inancı içeren insan doğası görüşü, Marksist teoriden kovulmuş, dolayısıyla Marksizm'in insanının sosyal ve ekonomik dönüşümlere rehberlik etme iddiası da ortadan kalkmıştır. Bu şekilde, Marksist teori açık bir şekilde politika ve ahlak dışı kalarak pratik alandan uzaklaşmıştır.¹⁹¹

¹⁸⁷ MacIntyre, “Marx”, s. 297-298. Marx'ın bu güveni, onun, insan doğasının imkânlarına ve kaynaklarına olan hümanist inancına dayanır. MacIntyre'a göre, Marx'ın bu inancı, Marksizm'in politik bir hareket olmasını anlaşılır kılar ve bu inanç Hristiyan ümit erdeminin seküler bir sürümüdür. Marx'ın insan doğasına dair bu ümidi onun yabancılaşma kavramıyla birlikte ancak anlaşılabilirlik kazanır. Marx'ın insan doğası görüşünün yabancılaşma görüşünden ayrılması onu boş ve anlamsız kılmıştır. Bkz. MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 92.

¹⁸⁸ MacIntyre, “Prediction and Politics”, **Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism**, s. 249.

¹⁸⁹ MacIntyre, “Prediction and Politics”, s. 259-261.

¹⁹⁰ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 130. Ayrıca bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 78.

¹⁹¹ McMyler, “Marxism and Christianity: Dependencies and Differences in Alasdair MacIntyre's Critical Social Thought”, s. 60. MacIntyre on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Marksizm'in insan doğası

MacIntyre’ın Marksizm de gördüğü bu sistemsiz hata, MacIntyre’ın, modernite eleştirisindeki Webercilik eleştirisi ile de yakın temas halindedir. MacIntyre’ın Webercilikle kast ettiği “amaçlarla araçları etkili bir şekilde eşleştirme rasyonalitesi” olan “bürokratik rasyonalitedir” ve bu rasyonalite, ikinci bölümde ele alacağım gibi, MacIntyre’ın “duyguculuk” eleştirisiyle de çok yakından ilişkilidir.¹⁹²

MacIntyre, “Marksistlerin, iktidara doğru ilerlerken, her zaman, Weberci olma eğilimi” taşıdıklarını ve bu eğilimlerinin onları liberal bir geleneğin parçası yaptığının önemle altını çizer.¹⁹³ Hatta MacIntyre, Marksistlerin paylaştığı yönetsel ideolojilerin Webercilikle bir ve aynı şey olduğunu söyler: “...onlar her ne kadar retoriklerinde Marksist kalsalar da, Marksistler olarak örgütlenme ve iktidara doğru ilerlemede, öz olarak, her zaman Webercidirler ve öyle de olmuşlardır.”¹⁹⁴ Bu aynı zamanda Marksist örgütlenme biçiminin felsefeden izole edilmesinin de bir sonucudur. Bu şekildeki bir Marksizm fakirleşmiş bir Marksizm olarak anlaşılmalıdır.¹⁹⁵

Marx’ın, MacIntyre’a göre ikinci sistematik hatası, Marx’ın insan doğası anlayışı ile ilişkili bir hatadır. Marx’a göre kapitalizmden sosyalizme geçiş gerçek ve zorunlu insan doğasının potansiyellerini ortaya çıkaracak bu doğanın kendini gerçekleştirmesini sağlayacaktır. Bu doğa, tarih içerisinde geçmişten başlayıp geleceğe doğru büyüyen ve sosyalizm ile birlikte kendini tamamen ortaya koyacak olan bir doğadır.¹⁹⁶ Bu sayede özgür insan toplumu inşa edilebilecektir. Ancak kapitalizmin 1929’da yaşadığı büyük kriz sonrası, sosyalizmin insan doğasının gerçek potansiyellerini ortaya çıkaramamış olması, Marx’ın insan doğasına dair anlayışının sorunlu olduğunu gösterir. Marx, özgür insan toplumunun geleceğini inşa etmeye yetenekli sosyal grupları tanımlamada başarısız

düşüncesinin ortadan kaldırılması meselesinin din alanında da sekülerleşme aracılığıyla yapıldığının altını çizer. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 111.

¹⁹² MacIntyre, **EP**, s. 49.

¹⁹³ MacIntyre, **EP**, s. 384.

¹⁹⁴ MacIntyre, **EP**, s. 167.

¹⁹⁵ MacIntyre, “On Not Misrepresenting Philosophy”, **Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism**, s. 33. MacIntyre, Marksizm’in kendini felsefeden soyutlamasının onu *Yeni-Tomasçılarla* benzer kıldığını ifade etmektedir. Her ikisi de kendi kendilerini felsefeden izole etmişlerdir. Bkz: MacIntyre, “On Not Misrepresenting Philosophy”, s. 34. Aquinas başlığında bu kısma değiniyorum.

¹⁹⁶ MacIntyre, “Breaking the Chains of Reason”, s. 143.

olmuştur. Marx, gelecek ümidini, sömürülmüş ve yoksul olanda görmüş, geçmişin ahlaki ve dini geleneklerinden mahrum işçi sınıfının bir sınıf olarak sosyalizmi kurabileceğine inanmış ve bunu, işçi sınıfının özgürleşmesinin şartı olarak anlamıştır. Bu şekilde o, MacIntyre'a göre, hiçbir zaman işçi sınıfının gelecekte herhangi bir genel ahlak ülküsü tarafından ortaya çıkarılacak ya da harekete geçirilecek kaynaklara sahip olamayacağını idrak edememiştir. MacIntyre'a göre, Lenin bunu fark etmiş ve Marksizm'i düzeltme çabasına girmiştir. Lenin ile birlikte işçi sınıfı Marksist entelektüel aydınlar sınıfının üyeleri tarafından yönetilmeyle başlanmıştır. Ancak, Marksist hareket içerisindeki entelektüellerin rolü de başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹⁹⁷

Marksizm'in insana dair tasavvuruyla ilgili bu yanlış düşünceleri modernitenin genel bir hatasıyla birleştir. MacIntyre'ın modernitenin ve liberalizmin genel karakterinde gördüğü bireycilik hatası Marksizm'i de tuzağına düşürmüştür. MacIntyre'a göre Marksizm, ilk olarak insani özgürlük, yanlış bilinç ve yabancılaşma gibi ahlaki yönden kendine özgü bir görüş olma iddiasını taşımaktaydı, ancak bu iddialar Marksizm'in kendi tarihinde çürütülmüştür. MacIntyre bunu şöyle ifade eder: *"Marksistler, açık ahlaki tavır sergilemek zorunda kaldıkları bütün kriz dönemlerinde... her zaman, Kantçılığın veya yararçılığın görece dürüst versiyonlarına başvurmuşlardır ki gayet doğaldır. Başlangıçtan beri Marksizm'de saklı olan şey, belirli bir köktenci bireyciliktir."*¹⁹⁸ MacIntyre burada Marx'ın erken dönem eserlerinde, örneğin, 1844'de yayınladığı "National Economy and Philosophy" makalesi ile Engels ile birlikte 1846'da yayınladığı

¹⁹⁷ MacIntyre, "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", s. 247. MacIntyre'a göre Lenin, Komünist Parti içerisinde entelektüellerin hayati rolüne dikkat çekmiştir. O, entelektüelsiz işçi hareketinin, bir işçi sendikası bilincinden daha fazlasına sahip olamayacağını ve bu şekilde devrimci bilince asla geçiş yapamayacağını savunuyordu. Bkz: MacIntyre, "Communism and British Intellectuals", s. 120. Lenin'in rolü için bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 34-35. İşçi sınıfındaki bireye rehberlik etme noktasında, Marksist hareket içerisindeki entelektüellerin başarısızlığı da Marksizm'in yanlış bir yöne savrulmasında önemli bir faktördür. MacIntyre'a göre, Marksist entelektüellerin sosyal değişim konusundaki isteksizlikleri, işçi sınıfının dönüştürücü etkisine dair ümitsizlikleri, onların konformizminin bir sonucudur. Bkz: MacIntyre, "Breaking the Chains of Reason", s. 136-137. Bu konformizm ile ilişkili olarak, çağdaş entelektüeller kendilerini belki hiç duymayacak ya da karşılık vermeyecek bir dinleyici kitlesine sahiptirler. Örneğin; Britanya işçi hareketi içerisindeki entelektüeller, hareketin teknisyenleri ya da propagandacıları olmaktan öteye geçememişlerdir. Bkz: MacIntyre, "What is Marxist Theory For?", s. 99-100. Ayrıca MacIntyre, geçmişteki entelektüel kişilikle kendi zamanındaki entelektüelin de farkının altını çiziyor. Aydınlanma öncesi klasik geleneğe entelektüel, isyancı ve eleştireci bir kişiliktir. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda ise entelektüel, akla yönelik tahrikin etkisindedir, bunun sonucu olarak da aklın otoritesinin kurbanı haline gelmiştir. Bkz: MacIntyre, "Breaking the Chains of Reason", s. 137.

¹⁹⁸ MacIntyre, **EP**, s. 383-384.

aldığı *The German Ideology* eseri arasındaki farka dikkat çeker. MacIntyre'a göre Marx, bu ikinci eserinde, modern kapitalist ekonomilerin başlangıcı ve dinamiklerine dair felsefi bir soruşturmanın artık merkezde olmadığı tarihsel ve analitik bir açıklama getirir.¹⁹⁹ Marx'ın “*insanın kendine yabancılaşmasının temel şekli nedir?*” sorusu, birinci dönem eserlerindeki gibi “National Economy and Philosophy”de ahlaki ve metafizik bir soru iken²⁰⁰, *The German Ideology* ile birlikte bu soru empirik temellerle açıklanabilir hale gelir.²⁰¹ O, burada kendi tarih görüşünü deneysel doğrulamalarla ifade eder. Marx, burada komünizmi olması gereken bir şey olarak değil, olacak olan bir şey olarak karşımıza çıkarır. Kesin olmayan öngörülerini bilimsel tahminlerle yer değiştirir. Bu şekilde Marx, MacIntyre'a göre, kendi doktrinindeki İncil'in ve Hegel'in yabancılaşmaya dair son izlerini de bu şekilde silmiştir. Marx, artık yabancılaşmayı insanın emekle ve emeğin sermaye ile olan ilişkisinin yerinden edilmesiyle tanımlar. Dolayısıyla onu sadece ekonomiyle ilişkili bir kavram haline getirir. Bu ise, MacIntyre'a göre, genç Marx'ın tamamen ahlaki bir irtibatla ortaya koyduğu yabancılaşma kavramını bilimsel bir irtibatla değiştirmesidir. Bu ise MacIntyre için, Marx'ın felsefesindeki en ağır kusurdur.²⁰² Bu şekilde Marx, bu dönemde kendi ahlak eleştirisinin temelini oluşturan metafizik insan doğası görüşünden uzaklaşmış gözükmektedir.²⁰³ Bunun en temel sonucu ise, MacIntyre için, Marx'ın erken ülküsü olan insan potansiyeline yönelik, insanın ‘ne olması gerektiği’ne dair ülküsünün, insanın ‘ne olacağı’na yönelik ikinci bir ülküyle yer değiştirmesidir.²⁰⁴

Marx'ın insanın ‘ne olacağı’na yönelik ülküsü, onun kendi dönemindeki bireycilik görüşüyle birlikte okunmalıdır. MacIntyre, Marx'ın *Kapital*'in birinci bölümündeki günlük yaşamın pratik ilişkilerini betimlerken kullandığı birey görüşünün “hepsi üretim

¹⁹⁹ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken”, s. 224.

²⁰⁰ MacIntyre Marx'ın bu makalesinde emek-değer teorisini geliştirdiğini ifade eder: “İş gücü sadece malları üretmez: O kendini ve işçiyi bir mal olarak üretir”. Marx, bu meseleyi Hegelci kavramlarla-yabancılaşma, nesnelleştirme ile genişletir Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 46-48.

²⁰¹ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 30. Ayrıca bkz: MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 68.

²⁰² MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 68-70.

²⁰³ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 30.

²⁰⁴ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation** s. 70.

araçlarının ortak mülkiyeti ve çeşitli üretim ve paylaşım ölçütleri konusunda özgürce hemfikir olan”²⁰⁵ bireyler şeklinde olduğunu aktarır. MacIntyre, Marx’ın burada, bireyi, ıssız bir adaya düşmüş *Robinson Crusoe* tiplemesi gibi betimlediğini ifade eder. Çünkü bu birey görüşü, bireylerin diğerleriyle oluşturacağı bu özgür birlikteliğe, hangi ortak temel üzerinde katılacağına dair bir açıklamadan yoksundur. O, bu açıklamanın sadece Marx’ın değil, diğer hiçbir Marksist’in de temas etmediği bir mesele olduğunun altını çizer. O, bu acizliği, Marksizm’in soyut ahlaki ilkelere ve yarar görüşüne başvurmasına bağlar. Bu ikisi ahlakta “güya” bir birlik ilkesi oluşturacaktır.²⁰⁶

Marksizm’in yaşadığı bu sorunları MacIntyre, “Marksizm’in trajedisi” olarak görür ve bu “trajedi”nin temelinde Marx’ın sonraki yıllarında, metafiziğin alanını doğal bilimlerin kesinliği ile birleştirmek istemesini görür. Bu ise MacIntyre’agöre, Marksizm’in kendisinin, insani yabancılaşmanın başka bir formuna dönüşmesine sebep olmuştur. Bu tarz bir yabancılaşmaya Marx ve sonraki Marksistler sıklıkla kör kalmış, ancak Marksizm’in tarihi buna dair en net açıklamayı vermiştir.²⁰⁷ Bu şekilde Marksizm, kendi kapitalist muhaliflerinden hiçbir zaman tam olarak ayrımlaşan bir dünya görüşü ortaya koyamamıştır.²⁰⁸

MacIntyre’in Marksizm’in erken dönemindeki teorik zenginliğinin daha sonraki yıllarında hem teoride hem pratikte bu şekilde zarar görmüş olmasından ciddi bir rahatsızlık duyduğunu, hatta Marksizm adına kaygı duyduğunu düşünüyorum. Bunu şu cümlesinde görmek mümkündür: “*Marksizm’e sadık kalmak için Marksist olmaya son vermeliyiz ve her kim şu an Marksist kalıyorsa aslında bu şekilde Marksizm’i ortadan kaldırmıştır.*”²⁰⁹ Peki, Marksizm’i Marksist olmayan bir tarzda düşünmenin imkânı hala var mıdır? Bu soruya MacIntyre’in arayacağı yanıt onun felsefi hayatında yeni bir dönemi de başlatacaktır.

²⁰⁵ MacIntyre, **EP**, s. 384.

²⁰⁶ MacIntyre, **EP**, s. 384. Ayrıca bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 80-82.

²⁰⁷ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 71.

²⁰⁸ MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 136.

²⁰⁹ MacIntyre, **Herbert Marcuse**, s. 66.

1.1.3. Marksist Sosyal Bilimin Reddi ve Yeni Bir Teori Arayışı

MacIntyre, Marksizm'e yönelttiği liberalizm eleştirilerinden sonra Marksizm'in, kendini inceleme ve öz eleştirisiyle yenilenme kapasitesinin olup olmadığını sorgular. MacIntyre için bu kapasitenin varlığı, Marx'ın, kapitalist toplumun sınıf toplumuna geçişine olan inancının, kapitalizmin bir sistem olarak zaruri bir şekilde çökeceğine dair inancına bağlı olması meselesini birbirinden ayırabilecek bir ölçüt olup olmadığına bağlıdır. MacIntyre'a göre hiçbir Marksist, bu iki meselenin birbirinden farklı olduğunu ortaya çıkaracak bir ölçüt geliştirememiştir.²¹⁰ Bu açıdan MacIntyre, Marksizm'i, toplumu açıklamaya yönelik sadece yetersiz değil, ama aynı zamanda sosyal analizin aracı olma noktasında da oldukça yeteneksiz olarak değerlendirir.²¹¹ MacIntyre, Marksizm'in gerçek tarihine alternatif olabilecek ideal saf bir Marksizm teorisini de reddeder.²¹² Çünkü pratiği olmayan bir Marksist teorinin bizatihi kendisi Marksizm'e karşıt olacaktır.

MacIntyre'ın, Marksizm'in kendini yenileyemeyeceğine dair kanaati pekiştikçe Marksizm'den kopuşu da netleşir. O, ilk olarak 1966'da²¹³ Marx'ın insan doğası görüşünün başarısızlığından etkilenip, insan doğası fikrini reddeder, ancak bir insan doğası fikri olmadan da Marksizm'in artık savunulamayacağını düşünür. Çünkü Marksizm bu şekilde devrimin dayanak noktasını kaybetmiştir. Sosyal ve ekonomik bir teori olarak da başarısızlığa uğrayan Marksizm, MacIntyre'ı Marksist teoriye karşı iyice kötümserliğe sevk eder.²¹⁴ Marksizm'in bütün politik sürümlerinden hayal kırıklığına

²¹⁰ MacIntyre, "Herbert Marcuse: From Marxism to Pessimism", **Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism**, s. 340.

²¹¹ MacIntyre, "An Interview with Giovanna Borradori", s. 258-259. Marksizm'in bu problemleri genel olarak Batı Marksizmi'nin problemleriyle birebir ilişki halindedir.

²¹² Blackledge, "Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics", **History of Political Thought**, Vol. 36, No: 4, Autumn 2005, s. 719.

²¹³ MacIntyre, Marksizm ile henüz bağlarını kesin bir şekilde ayırmadan önce, 1966'da **Ethik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla** başlıklı kitabını yayımlar. Burada o, analitik bir tarzda ahlak felsefesinin tarihini yazmaya girişir. Ancak ahlak felsefesinin, liberal siyasetin bir kurgusu olan analitik felsefe tarzında tarihsel devamlılıktan kopuk bir biçimde, sadece o an var olan dil ve kavram analizleriyle ve alternatif analizlerin saf dışı bırakılarak anlaşılamayacağını fark eder. Bu şekilde o, analitik felsefe ile Marksizm'in hataları arasında bir benzerlik kurar. Nitekim Marksizm'de zamanla sosyal bilimleşerek analitik felsefe gibi liberalizmin ideolojisi haline gelmiştir. Bkz: MacIntyre, "Interview with Giovanna Borradori", s. 259-260. Knight da, MacIntyre'ın söz konusu kitabında ahlak kavramlarını bir ahlak teorisi içerisinde detaylandıramadığını ve bunu *EP*'de başardığının altını çizer. Bkz: Knight, "After Tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx", **Analyse & Kritik**, Vol. 30, 2008, ss. 33-52, s. 39-40.

²¹⁴ Blackledge, "Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics", s. 718-719.

uğrayan MacIntyre, son olarak da 1968’de *International Socialism* hareketinden, Troçkist *Yeni Sol*²¹⁵ düşüncesinin ikinci ve son dalgası ile bir arada ilişkilendirilmekten kaçınmak için ayrılır.²¹⁶ Bunun sonucu olarak o, Marksizm’i hem bir bilim olarak, hem de eyleme rehberlik edici olma anlamında bir düşünce olarak reddeder.²¹⁷

1968’den sonraki dönemde MacIntyre, yeni bir toplumsal teori arayışında olduğunu açıkça ifade eder. Bu teori, MacIntyre’a göre, öyle bir teori olmalıdır ki, Marksizm’in geçmişteki söz konusu büyük yanlışlarından azade, temel sorunlara akademik bir ilgiden daha fazla bir şekilde eğilecek ve çözüm üretecek teorik bir soruşturma alanı ortaya koymalıdır.²¹⁸ Bu arayışıyla irtibatlı olarak MacIntyre, 1970’lerin başlarında sadece liberalizm ve bireycilikte neyin reddedilmesi gerektiğini değil, aynı zamanda Hristiyan geleneksel teolojisinin iddialarını ve Marksizm’e yönelik eleştirisini nasıl geliştirmesi gerektiğini daha iyi anladığını ifade eder. Yine bu tarihlerde ister liberal ister muhafazakâr olsun, çağdaş ideolojik iddialardaki birbiriyle çatışan ahlaki tezlerin varlık sebeplerini ve onların pratikten azade bir teoriler yığını olduklarını anladığını belirtir.²¹⁹

Ancak, 1970’de MacIntyre, Marksizm’deki insan özgürlüğü kavramına olan bağlılığının tekrar altını çizer.²²⁰ Bu tarihten sonra MacIntyre, Marksist düşüncelere kısmen sahip, ancak Marksist olmayan bir kişidir. Nitekim 1994’de *Kinesis*’e verdiği röportajda

²¹⁵ MacIntyre’a göre *Yeni Sol* düşüncesi kapitalizmin bütün sosyal ve kültürel hayata zarar verme eğilimine sahip olması görüşü noktasında haklıdır ancak kapitalizm altında yeni bir toplum kurma iddiası noktasında hatalıdır. Bkz: MacIntyre, “The “New Left” “, s. 99-100.

²¹⁶ Knight, “Introduction”, **The MacIntyre Reader**, s. 2.

²¹⁷ McMyler, **Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity**, s. 72.

²¹⁸ MacIntyre bu yeni teori arayışında onu akademik hayatında etkilendiği diğer isimlerin önemine dikkat çeker. Örneğin; Londra’da öğrenciyken tanıştığı sosyal antropolojinin temel eserlerinden olan *Taboo* başlıklı kitabın yazarı Franz Steiner’in kendisine çok temel bir şeyi öğrettiğini aktarır. Steiner’a göre ahlak ne sosyal olarak cisimleşmiş pratiklerden ayrı bir şekilde ele alınabilir ne de herhangi bir şeyin (bu sosyal pratik de olabilir) ikincil bir ifadesi olarak anlaşılabilir. Bkz: MacIntyre, “Interview with Giovanna Borradori”, s. 259. Burada Marx’ın ikinci hataya düşüp ahlaklılığı toplumsal soruşturmasının merkezine taşımamış olması onun, insanı, insan doğasını ve onun potansiyellerini eksik ve hatalı anlamasına sebep olmuştur diyebiliriz. Ahlakı, söz konusu soruşturmanın merkezine taşıyan felsefeyi, MacIntyre, Aristoteles ile sağlayacaktır.

²¹⁹ Nitekim MacIntyre 1951’den ABD’ye göç ettiği 1971 tarihine kadarki ilk yirmi yıllık dönemindeki felsefi duruşunu analitik felsefenin tarzında olduğunu ifade eder. Bkz: MacIntyre, “An Interview with Giovanna Borradori”, s. 259.

²²⁰ MacIntyre’ın bunu tartıştığı yer için bkz: MacIntyre, **Herbert Marcuse**, s. 21-41. Blackledge, “Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre’s Early Marxist Ethics”, s. 719.

Marksist gelenekte iki unsura hala bağılı olduğunu belirtir. Birincisi; devlet eleştirisi, ikincisi; sosyal pratiklerin şekillerine anlam kazandıran pratik aklı anlama isteğidir.²²¹ Ancak bu bölümün başında da belirttiğim gibi, MacIntyre, Marksizm'e olan borçluluğunu farklı eserlerinde de sıklıkla dile getirir. Örneğin, *EP*'de Marksizm'i, "modern kültürün en etkili ve en eleştirel teorisi",²²² devamında ise "en zengin teorisi"²²³ olarak ortaya koyar. Ayrıca aynı kitabın üçüncü baskısına yazdığı önsözde de buna işaret eder. O, 1981'de *EP*'yi yazarken, Marksizm'in yirminci yüzyılda ortaya çıkan ahlaki alandaki yetersizliklerini fark ederek yazdığını, ancak yine o dönemde ve 2007'de söz konusu önsözünü yazarken, Marx'ın kapitalizmin ekonomik, sosyal ve kültürel eleştirisine ve daha sonra bu eleştiriyi geliştiren sonraki Marksistlere derin bir şekilde borçlu olduğunu belirtir.²²⁴

MacIntyre'in modern ahlak felsefesi eleştirisinin temelini de oluşturmuş olan bu borçluluk, MacIntyre'in sıklıkla dile getirdiği, Marx'ın her ahlaklılığın belirli bir sosyal ve ekonomik düzenin ahlaklılığı olduğu ve her ahlak felsefesinin yargılarının, tezlerinin, varsayımlarının da bu belirli bir ahlaklılığın ürünü olduğu noktasındaki temel tespitleridir.²²⁵ 2013 yılındaki "Epilogue. What next?" makalesinde MacIntyre, Marksizm'in bu şekilde sosyal boyutları karakterize etme noktasında sosyolojik bir başlangıç noktası sağladığını ifade eder. Bu başlangıç noktası onun modern ahlaklılığın başat karakterleri olarak anladığı duyguculuktan, Nietzschecilikten, faydacılıktan ve sezgicilikten kendini kurtaran ve yeniden hayata dönmeye çalışan sosyal ve ekonomik ilişkilerimizde var olan şeyi anlamaya olanak sağlamıştır.²²⁶

Sonuç olarak, MacIntyre'in Marksizm'in başlattığı liberalizm eleştirisinin Marksizm'in başarısızlığıyla yarım kaldığı görülmektedir. O, bu yarım kalan projeyi Aristoteles'le

²²¹ Blackledge, "MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti Capitalism, **Political Studies**, Vol. 57, No: 4, December 2009, s. 868.

²²² MacIntyre, **EP**, s. 99. Ayrıca bkz: MacIntyre, "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics", s. 246.

²²³ MacIntyre, **EP**, s. 385-386.

²²⁴ Alasdair MacIntyre, **After Virtue**, s. xvii.

²²⁵ MacIntyre, "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", s. 20.

²²⁶ MacIntyre, "Epilogue: What next?", s. 480.

devam ettirip daha sonra da Aquinas-Aristoteles senteziyle tamamlama yoluna girer.²²⁷ Evet, Marksizm, MacIntyre'a liberalizmi nasıl eleştireceğini göstermiştir, ancak Marksizm'in niçin liberalizme karşıt olduğu noktasında sağlam bir duruş noktası sağlayamamıştır. Bu eleştirinin meşru zeminine yönelik MacIntyre'ın arayışının Marksizm'den sonraki, ikinci durak noktası Aristoteles'tir. Dolayısıyla MacIntyre'ı, Aristoteles ahlakına götüren temel yapının, Marksizm'in hataları olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. MacIntyre, bu tarihten sonra yapması gerekenin Aristotelesçi bakış açısının temel olarak ne olduğunu ortaya koymak ve onun felsefesini, felsefe içinde ve dışındaki çağdaş konulara dâhil etmek ve geliştirmek olduğunu ifade eder.²²⁸ *EP*'de MacIntyre, Aristoteles felsefesi içerisinde böyle bir entelektüel yenilenme imkânını bulmaya başlar. Bu sayede önemli bir şöhret kazanır.²²⁹

1. 2. MacIntyre ve Aristoteles

1.2.1. Marksizm'den Aristoteles'e Geçiş

MacIntyre, kendisini Marksizm'den uzaklaştıran aşamalı olarak geliştirdiği ahlak anlayışının, 1960'larda problemleri ortaya koyan bir anlayış olduğunu belirtir. Ancak o, yine aynı dönemde, iddialarını genelde modernizm ve liberalizm, özelde ise Marksizm'in problemlerini ortaya koymanın bir adım ötesine nasıl taşıyacağını bilmediğini ifade eder. MacIntyre, söz konusu dönemdeki amacının; doğru eylemle istek arasında apaçık bir ilişki kurmak olduğunu, ancak geçmişteki gibi bunu sadece kavramsal bir bağlantı içinde değil aynı zamanda farklı sosyal ve tarihsel bağlamlardaki sosyal ilişkiler içerisinde de

²²⁷ Anderson'a göre Batılı Marksistlerin Marksizm'e olan inançları onları kötümserliğe düşürmüş ve bu kötümserlik bütün Batılı Marksistleri, Marx'ı Avrupa Felsefesi geleneği ile birleştirme düşüncesine sevk etmiştir. Örneğin Lukacs ve Marcuse Hegel'e; Sartre Kierkegaard'çı varoluşçuluğa, Althusser, Spinoza ve Lacan Freudculuğa; Gramsci Makyavelli'ye, Della Volpe ve Colletti Kant'a başvurmuşlardır. Bkz: McMyler, **Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity**, s. 48. Benzer yorum için bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 99-101 ve 76-77. Kurtul Gülenç de 1970'li yıllardan itibaren ahlak alanında yapılan çalışmaların arttığına, dolayısıyla Marksizm çalışmalarının da bundan etkilendiğine dikkat çeker. Buna ilave olarak, dünyadaki Sovyet Bloku ve Çin gibi sosyalist ülkelerin olumsuz politikalarının da Marksizm'i ahlaki alandaki tartışmalara itmiş olduğunu belirtir. Bkz: Kurtul Gülenç, **Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk**, İstanbul: Tekin Yayınları, 2016, s. 21-22. Anderson'nun yorumundan hareketle, MacIntyre'ın Aristoteles'e başvurusunu da aynı şekilde okuyabilir miyiz? Bu soruya "evet" demek mümkün gözükmemektedir.

²²⁸ MacIntyre, "Epilogue: 1953, 1968, 1995", s. 423.

²²⁹ McMyler, "Marxism and Christianity", s. 60.

örneklene bir tarzda yapmak istemiş olduğunun altını çizer.²³⁰ Bu, aynı zamanda MacIntyre'ın, Marksizm'in işçi sınıfı düşüncesinin sınırlılığını aşma teşebbüsü olarak da görülebilir. Artık o, toplumun bütününe hitap edecek ve her toplumun kendi rasyonalitesi içerisinde anlaşılabilir ahlaki bir açıklama modelinin arayışı içerisinde. MacIntyre, daha önceki arayışlarının sonuçsuzluğunu *EP*'nin önsözünde şöyle özetler:

Bu kitap, ahlak felsefesi alanında daha önce yaptığım çalışmaların yetersizlikleri hakkında geliştirdiğim düşüncelerin ve bağımsız, başka alanlardan yalıtılabilir bir araştırma alanı olarak düşünölen bir “ahlak felsefesi” tasavvuru²³¹ konusunda gitgide artan hoşnutsuzluğumun sonucu olarak ortaya çıktı.²³²

Bu arayışında MacIntyre, Marx'dan devraldığı ve kendi anlayışının dayanak noktasını oluşturan, her ahlaklılığın bir sosyoloji içerdiği fikrine güçlü bir şekilde sadık kalır. O, bu fikri, yine *EP*'de şöyle ifade eder:

Çünkü her ahlak felsefesi, açık ya da örtük biçimde fail ile failin gerekçeleri, itkileri, istekleri ve edimleri arasındaki ilişki ağının en azından kısmi bir kavramsal analizini sunar ve bunu yaparken, genellikle, söz konusu kavramların gerçek toplumsal yaşamda cisimleştiğine ya da cisimleşebileceğine yönelik bazı iddiaları ön kabullenir.²³³

Bu yüzden bir yerin ya da bir dönemin başarılı bir sosyolojisi, o yerin ya da o dönemin ahlak felsefesi hakkında bize bir şeyler öğretir. Bu ahlak felsefesi de söz konusu dönemin sosyal organizasyonları hakkında bize hayati bilgiler verir. Dolayısıyla Marksizm'in işçi

²³⁰ MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, s. 314-315. MacIntyre'in bu dönemini Tony Burn “orta dönem” olarak isimlendirir ve bu dönemin özelliği olarak MacIntyre'in Marx'ı tamamen bir kenara bırakarak Aristocu olmaya başladığını iddia eder. Bkz: Tony Burns, “Revolutionary Aristotelianism?: The Political Thought of Aristotle, Marx, and MacIntyre”, **Virtue and Politics**, s. 39-41. Ancak MacIntyre, bu yorumu kısmen yanlış bulur. Bkz: MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, s. 315. Nitekim Marksizm bölümünde de ifade ettiğim gibi, MacIntyre, hiçbir zaman Marksizm'in temel doğrularını terk etmediğinin altını çizer.

²³¹ Buradaki “conception” kelimesini M. Özcan “tasarım” olarak çevirse de ben “tasavvur” olarak çevirmeyi daha anlaşılır bulmaktayım. Bu kelimenin geçtiği tüm alıntılarında da “tasavvur” kelimesini kullanacağım.

²³² MacIntyre, **EP**, s. 9. Burada MacIntyre'in bahsettiği önceki çalışmaları: **Ethik'in Kısa Tarihi, Secularisation and Moral Change ve Against the Self-Images of the Age** kitaplarıdır.

²³³ MacIntyre, **EP**, s. 45.

sınıfı örgütünü çözümlene ve onun problemlerini aşma yolu, işçi sınıfına dair bir ahlak soruşturması, dolayısıyla bir ahlak felsefesi yapmaktır.²³⁴

Öncelikle MacIntyre, bir sosyal bilim olarak ahlak felsefesinin ya da soruşturmasının nasıl yapılamayacağını çerçevesini şöyle çizer: “*Ahlak felsefecilerinin, sadece, Oxford tarzında, koltuğuna gömülüp, kendilerinin ve başkalarının eylemleri ve söylemleri üzerine surf düşünerek ahlak kavramları üzerinde çalışabileceği görüşü, kısır bir görüşür.*”²³⁵ Ancak MacIntyre, *EP* öncesinde, sadece teorik alanda sınırlı olmaması gereken bir ahlak felsefesinin nasıl yapılması gerektiğini de zihninde tam olarak netleştiremez. O, *EP*'de geçmişte bu amacına ulaşmak için, farklı bağlamlarda, farklı istek ve amaçlarda, bireysel iyilerin ortak iyilerle olan ilişkisi ve her ikisinin insani iyiyle olan ilişkisi ile ilgili bir üst iyiler kavramına ihtiyacı olduğunu keşfeder. Bu şekilde, herhangi uygun bir ortak “iyi” kavramı olmadan, kapitalizmin çıkar odaklı “ben istiyorum”undan, Marksizm’in toplum odaklı “biz istiyoruz”una geçiş yapmanın mümkün olmadığını vurgular. O, bunun ancak Aristoteles ve Aquinas’ın bu konularda söyledikleriyle aşılabileceğini ve her iki ismi önceden yeterince keşfetmiş olsaydı, o dönemlerde, Marksizm’in yeterli bir politika ortaya koyamayacağını da fark etmiş olacağını ifade eder. Çünkü MacIntyre’a göre doğru ve uygun bir ahlak anlayışına sahip olmayan hiçbir sistem, bu ister Marksizm ya da başka bir düşünce sistemi olsun, doğru ve uygun bir politika ve sosyoloji ortaya koyamaz.²³⁶ O, bunu şöyle ifade eder:

Biz, bir taraftan sosyolojinin yüzyıllık ve ahlak felsefesinin üç yüz yıllık çabasına rağmen, hala, liberal bireyci bakış açısının, tutarlı ve rasyonel olarak savunulabilir herhangi bir açıklamasından yoksunuz ve diğer taraftan, Aristotelesçi gelenek akla uygunluk ve rasyonaliteyi, bizim ahlaki ve toplumsal tavır ve yükümlülüklerimizi eski yerine yeniden oturtacak şekilde yeniden dile getirilebilir.²³⁷

²³⁴ McMylor, MacIntyre’ın sosyal bilimleri bu şekilde kullanmasının, Marx’ın kullanımından daha geniş bir kullanım olduğunu ifade eder. MacIntyre, sosyal bilimi, Marx’ın aksine, modern dönemdeki gibi bir açıklama kaynağı, dolayısıyla bir problem çözücü olarak, felsefenin işlenmemiş, “kaba bir gereci” olarak görmez. McMylor, “Compartmentalisation and Social Roles: MacIntyre’s Critical Theory of Modernity”, **Virtue and Politics**, s. 229.

²³⁵ MacIntyre, **EP**, s. 9-10.

²³⁶ MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, s. 314-315.

²³⁷ MacIntyre, **EP**, s. 381.

Tutarlı ve savunulabilir bir ahlak yapısı için ahlakın yeni baştan inşa edilmesi niçin önemlidir? *EP*'de MacIntyre bu soruya cevap teşkil edecek şekilde şu ifadeleri kullanır:

Ahlaki bir dil kullanma, ahlaki akıl yürütmenin izinde yürüme ve başkalarıyla girdiğimiz ilişkileri ahlaki terimlerle tanıyabilme kapasitemiz, kendimiz hakkında sahip olduğumuz görüş açısından o denli merkezi bir yer tutuyor ki, bu bakımlardan kökten bir yetersizlik sergileyebileceğimizi tasavvur etmek bile ne olduğumuz ve ne yaptığımız konusundaki görüşümüzü değiştirmemizi istemek olacaktır.²³⁸

Diğer bir ifadeyle; insana dair her soruşturmanın merkezinde yer alması gereken bir ahlak soruşturmasında sahip olunan bu kapasite, bu ister kurum ister cemaat, ya da tekil birey olsun, onun ne olduğunu ve ne yapıyor olduğunu karakteristik bir şekilde belirler.

MacIntyre'nin 1970'lerin başlarındaki bu önemli entelektüel varış noktası geçmişteki problemlerinin de çözücü unsuru olmuştur. MacIntyre, liberalizm ve bireyciliğin ahlaki, sosyal ve ekonomik teori ve pratiğinde sadece neyin reddedilmesi gerektiğini değil, aynı zamanda, erken dönem eserlerindeki Marksist eleştiri ve Hristiyan Ortodoks inancının iddialarının nasıl daha "iyi" bir şekilde araştırılması gerektiğini anladığını ifade eder. Çağdaş dünyada, birbiriyle çatışan, Marksizm ve Hristiyanlık gibi, ahlaki iddiaların sebebi, (bu iddialar ister liberal ister muhafazakâr iddialar olsun) onların pratik ve değerlendirici söylemlerinin parçalara ayrılmasının bir sonucudur. Bu ise, ahlak pratiğinin, ahlak teorisinden soyutlandığı bir tarih algısı içerisinde anlamamanın sonuçlarıdır. Bu bakış açısı, MacIntyre'a göre, ideolojik olarak kullanıma yatkın, birbirine rakip ahlaki tezler ortaya çıkarmıştır. O, öncelikle bu teori ve pratik yabancılaşmasını anlamak ve onu düzeltmek için Aristotelesçi sosyal ahlak ve pratik teorisini yeniden inşa etmek gerektiğini ileri sürer. Bu sayede, hem kapitalist bireyciliğin hem de Sovyetlerin buyurucu ekonomilerinin ortaya çıkardığı sosyal ilişki yapısına zıt olan başka toplum yapılarını daha iyi anlamaya çalıştığını belirtir.²³⁹

MacIntyre'nin Marksizm'e dair rahatsızlığını, 1981'de *EP*'de gideren bu Aristotelesçi zemin tam olarak nedir? Daha da önemlisi, MacIntyre'a bu zemini kazandıran Aristoteles kimdir? Öncelikle o, Aristoteles'i şu iki şekilde anlar: Birincisi; liberal modernliğe karşı

²³⁸ MacIntyre, *EP*, s. 15.

²³⁹ MacIntyre, "Epilogue: 1953, 1968, 1995", s. 422-423. Bu toplum yapılarını tezin üçüncü bölümünde ayrıntılandırıyorum.

savaşanların “başkahramanı”, ikincisi; “sadece kendi başına bir kuramcı değil, köklü bir geleneğin temsilcisi²⁴⁰ ve birçok öncelini ve ardını değişik başarı dereceleri ile birbirine eklemeyen” kişidir.²⁴¹ Bununla birlikte MacIntyre, Aristoteles’in kendinden önceki düşünürlerin söylediklerini belirginleştirip “klasik geleneği bir rasyonel gelenek haline” ve onun erdem anlayışını da “klasik geleneği bir ahlaki düşünce geleneği”ne²⁴² dönüştürmüş olduğunun altını çizer. MacIntyre, Aristoteles’in *NE* kitabını, bu Aristotelesçi erdem geleneği içerisindeki temel başvuru kitabı olarak kabul eder.²⁴³

Burada MacIntyre’in Aristoteles’e geçişini²⁴⁴ analiz etmeden önce cevaplanması gereken bir soruyu ele almalıyım.

1.2.2. Marx’ın Ahlakı ve Ahlaki Kavramları Açıkça Dışlayan İfadeleri MacIntyre’in Aristotelesçi Ahlak Felsefesiyle Bir Arada Nasıl Telaffuz Edilebilir?

1.2.2.1. MacIntyre’in Marx ve Aristoteles Arasında Kurduğu İlişki

MacIntyre, Marksizm ile Aristoteles arasında kurduğu ilişkinin oldukça *olağan* bir ilişki olduğunu ifade eder:

Bir Aristocu için ekonomik ve politik kurumları, ortak iyilerin elde edilmesinde bir engel olarak tanımlamak, bu kurumların bu iyileri elde etmeye nasıl engel olduklarını anlamış olan rasyonel bir faile bu kurumları eleştirmek, yenilemek ya da yerinden etmek için sebeplerin

²⁴⁰ MacIntyre, Aristoteles’i bu geleneğin en büyük temsilcisi olarak görme noktasında da dikkatli olmamız gerektiğini söyler. Çünkü Aristoteles, kendinden öncekilerin kendi felsefesine yaptığı katkıların farkında olarak ve kendinden önceki tarihi en ileri noktaya taşıma amacıyla yazmıştır. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 219-220.

²⁴¹ MacIntyre, **EP**, s. 219.

²⁴² MacIntyre, **EP**, s. 221. MacIntyre, bu geleneği şöyle ifade eder: “Bu gelenek, Aristoteles’ten sonra, **NE** ve **Politika**’yı yapabildiği sürece, her zaman açar metinler olarak kullanmış, ama kendini hiçbir zaman sırf Aristoteles’le sınırlamamıştır. Çünkü bu gelenek, kendisini, Aristoteles’le herhangi bir basit onaylama ilişkisinden öte, hep bir diyalog ilişkisi içinde yeni baştan inşa etmiş olan gelenektir”. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 246.

²⁴³ Bu noktada MacIntyre, **EP**’yi yazdığı sırada Aristoteles’in ahlakla ilgili diğer kitabı olan **Eudaimon’a Etik** kitabının, **NE**’ye nazaran Aristoteles’in olgun ahlak düşüncelerinin yer aldığı eser olarak da görülme tartışmalarından bahseder. Örneğin; Terence Irwin ve Anthony Kenny bunu tartışanlar arasındadır. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 221. Ayrıca bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 102.

²⁴⁴ MacIntyre’in Marx ve Marksizm’den Aristoteles’e geçişi – ki buna bir geçiş demek bile sorunlu olabilir – radikal bir kopuşu asla ima etmez. Nitekim politik bir hareket olarak Marksizm’i terketmiş görünse de MacIntyre’in Marksizm’e olan borçluluğunu ifade eden son dönemlerdeki cümlelerine birinci bölümün başında yer verdim. Bu yüzden bu geçişi daha çok Marx ve Aristoteles arasında sağlıklı bir birliktelik kurmaya adım atan bir geçiş olarak düşünmeyi öneriyorum.

en iyisini sağlamış olur. Bu yüzden, Marx'ı bilen bir Aristotelesçilik noktasından on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda köylü ve işçi sınıfının kapitalizm ve onun politik mütteliklerine karşı isyan etmelerindeki muhakemeyi anlamak kolaydır.²⁴⁵

Yine aynı yerde MacIntyre, belirli tür bir Aristotelesçinin Marksizm'in söz konusu doğrularını bilmesinde şaşırtıcı bir durum olmayacağını, çünkü Marx'ın kendisinin Aristoteles'ten güçlü bir şekilde etkilenmiş olduğunu belirtir.²⁴⁶

MacIntyre başka bir yerde bu ilişkiyi farklı ifadelerle ama benzer bir şekilde şöyle kurar:

Çağdaş toplumun Aristotelesçi bir eleştirisi, ekonomik ilerlemenin bedellerinin genellikle onlara en az güç yetirebilen kişilerce karşılandığını bilmek zorundadır; [ilerlemenin] avantajlar[1] kişinin faziletlerine bakılmaksızın [onun] kullanımına sunulur. Aynı zamanda, geniş ölçekli politikalar kısır hale gelmiştir. Modernitenin siyasi sistemlerini düzeltmeye

²⁴⁵ MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 316-317. A. Callinicos birçok Marksist'in ahlaka yer bulmak için Aristoteles ile bağlantı kurduklarını ifade eder. Aristoteles'in iyiyi erdemlere bağlı olarak, "iyi" olmayla, refahla eşitlemesi Marx'ın **1844: Elyazmaları** eserinden **Gotha Programının Eleştirisi** eserine kadar insani gelişme kavramıyla güçlü bir ilişki halinde görünür. Bkz: Alex Callinicos, "Two Cheers for Enlightenment Universalism: Or, Why It's Hard to Be an Aristotelian Revolutionary", **Virtue and Politics**, 2011, s. 63. Bunun dışında Marksizm'de eksik olan ahlaki bir temel için Aristoteles'i işe koşan çağdaş Marksist filozof Terry Eagleton, Marx'ı "bir çeşit gizli Aristocu" ve "Aristoteles çizgisindeki bir ahlak filozofu" olarak tasvir eder. Bkz: Terry Eagleton, **Hayatın Anlamı**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007, s.112. Marksist teorisyen Della Volpe de Marx'ı, Aristoteles'ten başlayan bir gelenek içerisinde ele almıştır. Bkz: Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, s. 104.

²⁴⁶ MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 316. Bu duruma MacIntyre'nin kendi entelektüel duruşu en iyi örnektir. Öyle ki, MacIntyre, bazılarının Marx'ın iş ve yabancılaşma hakkındaki erken düşüncelerinin kendisinin Aristotelesçi pratik ve pratiğin dışsal ve içsel amaçlar düşüncesine getirdiği yorumu etkilediğini ifade ettiklerini ve bu yorumun kendisi için doğru ve aydınlatıcı olduğunu ifade eder. Bkz: MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 316. Bu iddianın sahipleri için bkz: Niko Noponen, "Alienation, Practices, and Human Nature: Marxist Critique in MacIntyre's Aristotelian Ethics", s. 102-105. Ayrıca bkz: Andrius Bielskis, "Alasdair MacIntyre and the Lithuanian New Left", **Virtue and Politics**, s. 303-306. Burada Knight'ın şu yorumuna dikkat çekmek önemlidir: Heidegger ve öğrencisi Arendt'e göre Marx'ın emek teorisiyle birlikte siyaset felsefesi geleneğinin bittiğine dair düşünceleri, MacIntyre'nin Marx ve Aristoteles'in birlikteliğine dair yorumuyla iptal olmuştur. "Heidegger ve onun post-modern takipçileri Batı felsefesini 'gelenek' olarak tasvir ederler. Heidegger'in projesi bu geleneğin kökenini yeniden düşünmek ve onun kavramsal şemasını 'yıkma' tır... bu şekilde iki bin yıllık metafizik dogma tarafından temel varoluş biçimimizden gizlenen şeyin ne olduğunu ortaya çıkarmaktır." Bkz: Knight, "After Tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx", **Analyse & Kritik** 30/2008, s. 33. Heidegger'deki ilgili kısım için bkz: Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Kaan H. Ökte (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008, s. 20-27. Knight'a göre, Arendt ise kendi projesinin siyasi söylem ve eylemin geçerliliğini tamamen kendi içindeki kavramlarla, onu herhangi saf felsefi yaşamdaki yerinden ayırarak ortaya koyar. Arendt, Heidegger gibi kendi projesinin felsefi geleneği yerinden etme, yeniden inşa etme olduğunu ifade eder. Ancak Hegel'den farklı bir şekilde o, felsefi geleneği ontolojik "kurgular" üzerine inşa etmeyi düşünmemiştir. Bkz: Knight, "After Tradition?", s. 36. Knight'ın konuyla bağlantılı diğer yorumları için bkz: Knight, "Hannah Arendt's Heideggerian Aristotelianism." **Редакционная коллегия** 2 (2008): 5, ss. 5-30.

yönelik içerden teşebbüsler her zaman onlarla [siyasi sistemlerle] [bir] iş birliğine dönüşür. Onlardan [siyasi sistemlerden] kurtulma teşebbüsleri ise her zaman teröre ya da sözde teröre dönüşür. Bu şekilde bir kısır döngü yaşamayan siyasetler ise küçük ölçekli yerel toplulukları inşa eden ve sürdüren siyasetlerdir, [bu topluluklar, örneğin;] aile, mahalle, işyeri, kilise, okul, ya da hastane seviyesinde, içlerinde açm ve evsizin ihtiyaçlarının karşılandığı topluluklardır.²⁴⁷

MacIntyre, Aristotelesçi zemini *EP*'de ise iki şekilde kullanıma sokar: Birincisi; Marx'ın kapitalizm ve liberalizm eleştirisini Aristoteles üzerinden yeniden anlama ve ikincisi ise bu eleştirinin Aristoteles üzerinden tamamlanma zorunluluğudur.

Buraya bir parantez açmak istiyorum. MacIntyre'in, Marksizm'in hem bir siyasi hareket olarak hem de ahlaki açıdan savunulamaz oluşuna dair kesin kanaati, onu *EP*'de Marx'a müstakil bir yer vermeyecek kadar da Marksizm'den uzaklaştırmış gösterebilir. Ancak bu durum okuyucu için yanıltıcı olmamalıdır. Çünkü MacIntyre'in Marksizm ile olan tarihini okuduktan sonra *EP*'yi okuyan bir okuyucu, bu eserde, Marx'ın, MacIntyre'in Aristoteles'e başvuru kaynağı olarak dönmesindeki sürekli, ama örtülü etkisiyle sıklıkla karşılaşacaktır. Nitekim MacIntyre, *EP*'nin önsözünde bu tespiti doğrular gözükür:

Böylece ulaştığım ve bu kitapta cisimleşen sonuç -her ne kadar asıl konuyu Marksizm oluşturmasa da- şudur: Marksizm'in ahlak alanındaki kusurları ve başarısızlıkları, aynen liberal bireycilik gibi, onun ayırt edilir ölçüde modern ve modernleştirici dünya *ethos*'unu cisimleştirmesinden kaynaklanmaktadır ve bu *ethos*'u büyük ölçüde reddetmeyen hiçbir tutum, yargı ve edimlerimiz esnasında başvurabileceğimiz-ve bağlı olduğumuz ahlaki görüşe karşı mücadele veren çeşitli rakip ve heterojen ahlak şemalarını değerlendirirken esas kabul edeceğimiz-, rasyonel açıdan ve ahlaken savunulabilir bir konum sağlamayacaktır bize.²⁴⁸

Burada F. Jameson'nun, *EP* yayımlandıktan iki yıl sonra, 1983 yılında, kitapla ilgili yaptığı tespit MacIntyre'in *EP*'deki Marksizm etkisini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: “Eğer biri *Erdem Peşinde*'yi Marksist geleneğe tahsis etmek isterse, kitabın, kapitalizm

²⁴⁷ Ancak MacIntyre, Marksizm ve Aristotelesçilik arasında kurduğu bu benzerlikle birlikte kendisinin kesinlikle komüniteryan olmadığını da altını çizer: “...Komüniteryan değilim. Çağdaş sosyal hastalıklar için her derde deva olacak toplum düşüncelerine ya da biçimlerine inanmam. Siyasi sadakatimi gösterdiğim hiçbir [siyasi] program yoktur.” Bkz: MacIntyre, “Interview with Giovanni Borradori”, s. 265.

²⁴⁸ MacIntyre, *EP*, s. 10-11.

etkisinde sahip olduğumuz ahlaki kategorilerin somutlaşmasına yönelik en sorgulayıcı ve yıkıcı analizi sağlayan birinci bölümüne işaret etmesi yeterli olacaktır."²⁴⁹

1.2.2.2. Marksizm ve Ahlak İlişkisi

Marksizm ve ahlak arasındaki ilişki problemleri bir karakter sergiler. Marx'ın özellikle 1844: *El Yazmaları*'nda ve Engels ile birlikte yazdığı *Alman İdeolojisi*'nde sıklıkla karşımıza çıkan yabancılaşma kavramı, yabancılaşma ve özgürleşme arasında kurduğu zıtlık, köleliği güçlü bir şekilde reddetmesi, *Kapital*'de ise işçi sınıfının sömürülmesine yönelttiği eleştiriler, kapitalizme yönelik ahlaki bir eleştiri olarak karşımızda durmaktadır.²⁵⁰ Marx'ın bu eleştirilerindeki merkez fikri -Marksizm başlığında ele alındığı gibi- özgürlük fikridir. Marx, *Kapital*'de amacını "*özgür insanlar birliğinin bilinçli biçimde yeniden kurulmasının temellerini atma*" olarak belirtir.²⁵¹ Bunun yanı sıra Marx'ın eserlerinin yalnızca içindekiler kısmına bakmak bile Marx'ın temel uğraşının ahlaki bir içeriğe sahip olduğunu ifade etmeye yeter. Diğer yandan ise Marx'ın bizzat kendi ifadelerinde ahlak meselesi, kapitalizmin maskesi, dolayısıyla çıkarılıp atılması gereken bir yük olarak ele alınmaktadır.

Lukes, "*Marksizm'in ahlaki sicili konusu kuşkusuz karışık bir konudur*"²⁵² ve "*Marksizm'in ahlaka karşı tutumu paradoksaldır*"²⁵³ değerlendirmelerinde bulunur. Lukes, bu paradoksu şöyle ifade eder: "*...Marksizm'i anlatan çarpıcı bir özellik, bariz olarak, ahlaki eleştiri ve nasihatlerin hem reddedilmeside hem de benimsenmesine bağlı*

²⁴⁹ Fredric Jameson, "Morality versus Ethical Substance", **Social Text**, No: 8, Winter, 1983-1984, s. 151.

²⁵⁰ Örneğin; Marx'ın **1844: El Yazmaları**'ndaki şu ifadeleri tamamen ahlaki bir tespittir: "...Smith'e göre, çoğunluğu acı çeken bir toplum mutlu olamaz –oysa toplumun en zengin durumu bile çoğunluğun acı çekmesine yol açıyor- ve iktisadi sistem (ve genel olarak özel çıkar üzerine kurulu bir toplum) bu en zengin duruma götürdüğüne göre, çıkan sonuç, iktisadi sistemin amacının, toplumun mutsuzluğu olduğudur." Bkz: Marx, **1844: El Yazmaları**, s. 23. Yine aynı yerde Marx'ın işçiyi tanımlaması tamamen ahlaki bir tanımlamadır: "*Proleter*'in, yani, sermayesi ve rantı olmayan, yalnızca emeğiyle yaşayan ve tek-yanlı, soyut emeğiyle yaşayan adamın politik iktisat tarafından yalnızca bir işçi olarak düşünüldüğü açıkça görülüyor. Bu yüzden politik iktisat, proleterin, tıpkı bir beygir gibi, çalışmasını sağlayacak kadar kazanması gerektiğini önerebilir; çalışmadığı zaman onu bir insan olarak düşünmez..." Bkz: Marx, **1844: El Yazmaları**, s. 25.

²⁵¹ Gülenç, s. 154.

²⁵² Lukes, s. 14.

²⁵³ Lukes, s. 17.

kalmasıdır."²⁵⁴ Yine Lukes'a göre "...Marksizm kendi özgünlüğü ve tuhaflığı içinde hem anti-ahlakçı hem de ahlakçı kalmıştır."²⁵⁵ Gülenç de aynı problemli yöne dikkat çeker. Ona göre, Marx'ın ahlak görüşü Marx uzmanlarınca da farklı şekillerde değerlendirilmiştir. Öyle ki Marx, ahlaki nesnelci, rölativist ya da belirgin bir ahlaki iddiaya sahip olmayan şekilde farklı sınıflandırmalarla ele alınmaktadır.²⁵⁶ Anderson ise, Marx ve Engels'in arkalarında bir "Etika" bırakmadığını ve bu durumun sonraki Marksistler tarafından da doldurulmamış bir boşluk olduğunu ifade eder. Anderson, bunun sebebini, Marksizm'in tarihsel materyalizm düşüncesiyle irtibatlandırır ve şöyle açıklar:

Bu tür [ahlaki] tartışmalar, tarihi açıklamaya yönelik yaklaşımların yerini almaya eğilimlidir. Thompson²⁵⁷, "ahlakçılığın" eskiden olduğu gibi Sol'un herhangi bir kültürünün ayrılmaz bir parçası durumuna getirilmesi gerektiğini ısrarla vurgularken, bu terimin günlük kullanımda saptamayı amaçladığı ayrımı unutmamıştır. Ahlaki bilinç sosyalizm düşüncesi açısından kesinlikle vazgeçilmez bir yere sahiptir.²⁵⁸

Marx'ın ahlak karşıtı ifadelerini örneklendirmek meseleyi daha görünür kılacaktır. Örneğin; *Alman İdeolojisi*nde, Marx, her tür bilinç ve anlayışların bu ahlak anlayışı da dâhil olmak üzere insanların maddi üretim biçimleriyle oluştuğunu ifade eder: "*İnsanların anlayışları, düşünceleri, karşılıklı zihinsel ilişkileri (geistige Verkehr), bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir.*"²⁵⁹

Dolayısıyla ahlak Marx'ın zihninde kategorik bir yapıya sahip olmayan, din ve metafizik gibi insan üretimi, ideolojik bir aygıttır. Marx'ın bu eleştirisi ahlak kavramlarını

²⁵⁴ Lukes, s. 21.

²⁵⁵ Lukes, s. 46.

²⁵⁶ Gülenç, s.19 ve ilerisi.

²⁵⁷ İngiliz tarihçi ve sosyalist Edward Thompson ahlak konusunda "Marx'ın suskun kaldığını, çoğu Marksistin ise kulakları sağır edecek kadar bağırarak konuştuğunu" ifade eder. Aktaran: Lukes, s. 46.

²⁵⁸ Anderson, **Arguments within English Marxism**, Londra: Verso, 1980, s. 97-98. Aktaran: Lukes, s. 47.

²⁵⁹ Marx&Engels, s. 44-45.

eleştirmesine de yansımıştır. Örneğin o, 1875'te *Gotha Programının Eleştirisi*'nde "hak" kavramını şöyle ele alır:

...her çağda, belli bir zamanda mevcut toplum durumunun savunucuları tarafından kullanılmıştır. Birinci olarak onu izleyen bütün ıvır-zıvırla birlikte hükümetin hak istekleri gelir, çünkü hükümet, toplumsal düzenin korunması için toplumsal organdır; ardından, çeşitli türden özel mülkiyetin hak istekleri gelir, çünkü çeşitli türde özel mülkiyet toplumun temelidir, vb. Görülüyor ki, böylesi boş tümceler istenildiği gibi evrilip çevrilebilir.²⁶⁰

Marx, kapitalizmin kendi sistemi içerisindeki "hukuk", "adalet", "eşitlik" kavramlarını da eleştirir:

Bir yanda belli bir süre için bir anlamı olmuş, ama şimdi eskimiş laf salatası haline gelmiş görüşlerin partimize dogmalar olarak zorla kabul ettirilmek istenmesiyle, öte yanda ise partiye bin bir zahmetle kazandırılmış ve artık onda kök salmış gerçek görüşü, ideolojik hukuk saçmalıkları ve demokratlarla Fransız sosyalistleri için çok geçerli olan saçmalıklar yoluyla tersine çevirmekle nasıl büyük bir suç işlendiğini göstermek için, bir yandan "emeğin tüm geliri"ni, bir yandan da "eşit hak"ı, "adaletli dağıtım"ı uzun uzun ele aldım.²⁶¹

Kapital'de ise Marx, kapitalizmin özgürlük ve eşitlik fikriyle açıkça dalga geçer:

Sınırları içerisinde emek-gücü satım ve alımının sürüp gittiği ayrıldığı bu alan, aslında, insanın doğuştan var olan haklarının tam bir cenneti idi. Burada egemen olan yalnızca, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlüktür, çünkü metanın, diyelim emek-gücünün hem alıcısı hem satıcısı yalnızca kendi serbest iradelerinin etkisi altındadırlar. Serbest taraflar olarak sözleşme yaparlar ve vardıkları anlaşma, ortak iradelerinin yasal ifadesinden başka bir şey değildir. Eşitlik, çünkü birbirleriyle basit meta sahipleri olarak ilişki içine girerler ve eşdeğeri eşdeğerle değişirler. Mülkiyettir, çünkü taraflar, kendi malı olan şeyler üzerinde tasarrufta bulunur. Ve Bentham'dır, çünkü her iki taraf da yalnız kendisini düşünür. Bunları bir araya getiren ve ilişki içerisine sokan tek güç, bencillik, kazanç ve özel kişisel çıkarıdır. Herkes yalnız kendini düşünür, kimse geri kalana kulak asmaz ve böyle yaptıkları için de şeylerin önceden düzenlenmiş uyumu gereği ya da kâdiri mutlak ve

²⁶⁰ Marx, **Gotha Programının Eleştirisi** için bkz: <http://gothaprogrami.blogspot.com.tr/2013/12/bolum-i.html> (03.08.2017).

²⁶¹ Marx, **Gotha Programının Eleştirisi**, için bkz: <http://gothaprogrami.blogspot.com.tr/2013/12/bolum-i.html> (03.08.2017).

takdiri ilâhi ile hepsi de, herkesin mutluluğu ve yararı adına, kendi karşılıklı çıkarları adına elbirliği ile çalışırlar.²⁶²

Marksizm üzerinde çalışanların Marx'ın kendi ifadelerindeki bu paradoksal tutumunu nasıl anladıkları ve çözümledikleri²⁶³ burada tezin ele aldığı meseleler arasında değildir. Burada önemli olan MacIntyre'in bu duruma nasıl yaklaşmış olduğudur. Dolayısıyla başlığın (1.2.2.) sorduğu soruya dönebilirim. Öncelikle MacIntyre'in Marksizm'i entelektüel kariyerinin en başından itibaren ahlaki bir doktrin olarak görmüş olduğunun altını çizmeliyim. Birinci bölümden itibaren MacIntyre'in modernite, kapitalizm, liberalizm ve ahlak eleştirisinin Marx ve Marksizm ile şekillenen bir eleştiri olduğunu zaten ifade ettim. Hem yazdığı ilk kitaplar hem de “Notes from the Moral Wilderness I-II” makaleleri MacIntyre'in merkez uğraşının modern ve liberal ahlak eleştirisi olduğunu açıkça ortaya koyar. O, Marksizm'i de aynı bağlamda liberal ve kapitalist ahlaka karşıt bir ahlaki duruş içerisinde inşa etmiştir. Örneğin, MacIntyre'in 1995 yılında *Marxism and Christianity*'ye yazdığı önsözdeki ifadesini burada tekrarlamak önemlidir: “*Marksizm... Hristiyanlıkla kıyaslanabilecek bir metafizik ve ahlaki çerçeveye sahip Aydınlanma sonrası tek seküler doktrindir.*”²⁶⁴ EP' de ise MacIntyre, “*Marksizm'in ahlaki yönden kendine özgü bir görüş olma iddiası*”²⁶⁵nda olduğunu açıkça ifade eder. Ancak MacIntyre'in bu iddialarının pratikte gerçekleşmediği tartışmasına birinci bölümde yer verdim.

1953 yılında, *Marxism: An Interpretation*'da ise MacIntyre, Hristiyanlığın adalet düşüncesiyle Marksizm'i karşılaştırır. MacIntyre, Hristiyanları güç (iktidar) ve adalet arasındaki canlı ilişkiyi görmezden geldikleri için eleştirir. MacIntyre'a göre, iktidar, adalete ne zaman başvursa, bu durum Marksizm'e göre, iktidarın ahlak dışılığını gizleme teşebbüsüdür.²⁶⁶ Dolayısıyla o, Marksizm'in adalet, hukuk, eşitlik gibi kavramlarının

²⁶² Karl Marx, **Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili**, Birinci Cilt, Üçüncü Baskı, Eriş Yayınları, 2003, s. 163-164. Bkz: <https://www.marxists.org/turkce/m-e/kapital/kapital1.pdf> (03.08.2017).

²⁶³ Örneğin, Lukes bu paradoksun Marx'ta hak ahlaki ile kurtuluş ahlakının birbirinden ayrılarak çözülebileceğini iddia eder. Bkz: Lukes, s. 49 ve ilerisi.

²⁶⁴ MacIntyre, “Epilogue”, s. 412. Benzer bir cümleyi MacIntyre 1968 yılında yine aynı eserinde zaten kurmuştur. Bkz: MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 2.

²⁶⁵ MacIntyre, **EP**, s. 383.

²⁶⁶ MacIntyre, **Marxism: An Interpretation**, s. 17.

eleştirisini, bu kavramların kapitalizmdeki kullanımlarının yerinden edilmiş bir kullanım olduğu bağlamında anlamış ve bu eleştiriye hak vermiş gözükmektedir.

Onun, Marx'ta eleştirdiği nokta ise Marx'ın adalet anlayışının hatalı olmasıdır. MacIntyre, bu duruma *EP*'de çok küçük de olsa yer verir:

Marx 1860'ların İngiliz sendikacılarına karşı çıkıp, adalete başvurmanın saçma olacağını, çünkü var olanın, her karşıt gurubun kendi yaşamınca şekillenen ve bu yaşamı şekillendiren karşıt adalet tasavvurları olduğunu öne sürerken... tamamen haklıydı. Marx, elbette ki, aynı zamanda, adalet konusundaki bu tür görüş ayrılıklarının sadece ikincil fenomen olduğunu, bunların yalnızca karşıt ekonomik sınıfların çıkarlarını yansıttığını varsaymakla da hata yapmış oluyordu. Adalet ve benzeri tasavvurlara duyulan bağlılık toplumsal grupların yaşam biçiminin kısmen belirleyen bir etmendir ve nitekim ekonomik çıkarlar da kısmen bu tür tasavvurlara göre tanımlanır ki bunun tersi doğru değildir.²⁶⁷

MacIntyre'a göre Marksizm'in ahlaki kavramlarla olan temel sorunu, Marksizm'in pratikler içerisinde ifade edilen ahlaki kavramların ve anlayışların sosyolojik ve tarihsel anlama olması ve bu yüzden bunlara dair iyinin doğrunun ve erdem için başvurulacak objektif standartların var olmadığına kanaat getirmesidir. Çünkü Marksizm'e göre, objektiflik standartları bu pratiklerin içerisinde bulunanların çıkar ve davranışlarından bağımsız olamaz. Ancak burada MacIntyre, Marksizm'de ahlaki kavramların toplumdaki kullanımının karşısına, bu kavramların nesnel standartlarının olamayacağı, dolayısıyla reddedilmesi gerektiği şeklinde yanlış bir çıkarım yapılmasını eleştirir.²⁶⁸

Nitekim Marx'ın adalet kavramına bu şekilde bir saldırısı, adalet erdeminin oldukça merkez bir yere sahip olduğu Aristoteles ahlakı açısından önemli bir sorun yaratır. Aristoteles *NE*'de şu sözünü aktarır: “*Adalette bütün erdemler bir arada bulunur*” ve adalet “*kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdemin kullanılmasıdır.*”²⁶⁹ MacIntyre, adaletin öneminden hareketle Aristoteles'te adalet erdeminden yoksun bir topluluğun politik bir topluluk da

²⁶⁷ MacIntyre, *EP*, s. 371-372.

²⁶⁸ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 233-234. Bu eleştiri üçüncü bölümde MacIntyre'ın Thomasçı-Aristotelesçi bakış açısını da oluşturacak tezin altyapısını oluşturur.

²⁶⁹ Aristoteles, *NE*, 1129B 30-32

olamayacağını ifade eder.²⁷⁰ Aristoteles, *Politika*'da bunu şöyle ifade eder: ... “*adalet devletin orta direğidir; siyasal topluluğun temeli hak'tır ve hak neyin adaletli olduğuna karar vermenin ayraçtır.*”²⁷¹ Dolayısıyla Marksist hareketin politik bir topluluk olarak düşünülmesi bu Aristotelesçi bakış açısından mümkün gözükmemektedir.

MacIntyre, bir taraftan Marx'ın tıpkı kapitalizm ve liberalizm eleştirisindeki gibi, adalet, hukuk, eşitlik ve özgürlük kavramlarına eleştirisini aynen alır ve kabul eder. Diğer taraftan o, Marx'ın, bu eleştirilerinin haklılığının altını dolduracak alternatif bir açıklama yapmamış olmasını kabul edilemez bulur. Bu şekilde Marksizm, bireyin yaşamında hayati bir ahlaki boşluk bırakır. Bu boşluk Marx'ın ve sonraki Marksistlerin liberalizm eleştirisini takiben liberalizme seçenek oluşturacak bir eylem anlayışı bırakamamalarındaki boşluğun aynısıdır. Dolayısıyla, başlıkta sorduğum şekilde, MacIntyre'in zihninde Marx'ın ve Aristoteles'in ahlak konusunda bir arada telaffuz edilebilirliğine dair bir problemin oluşabilmesi için Marx'ın, Aristoteles gibi, ona rakip oluşturabilecek sistematik bir ahlak ve pratik görüşüne sahip olması gerekmektedir. Bu yüzden burada, MacIntyre'in zihnindeki sorunun, Marx'ın ahlak karşıtı söylemlerinin Aristoteles'in ahlak felsefesiyle uzlaşıp uzlaşmaması değil, Marx'ın düşüncesindeki söz konusu boşlukların Aristoteles felsefesiyle nasıl doldurulması gerektiği noktasında olduğunu düşünmekteyim. Burada şöyle bir çıkarım yapabilirim: MacIntyre, Marx'ın ahlak eleştirisini sadece kapitalist ahlak eleştirisi olarak anlamış, özümsemiş, bu nedenle de Marx'ın görünürde ahlaki yadsıyan ifadelerini ahlaka dair kategorik bir düşmanlık olarak anlamamıştır. Marksizm ve ahlak arasındaki ilişkinin MacIntyre'in zihninde bu şekilde net olması, MacIntyre'in bu konuyu -Marx özelinde- niçin neredeyse hiç tartışmamış olduğunu da açıklar.²⁷²

Bu noktadan hareketle MacIntyre'in Marksizm'in felsefi boyutunu hiç bir zaman terketmeden Aristoteles'e yaptığı başvuru Marx ve Aristoteles ya da Marksizm ve Aristotelesçilik arasında ahlaki bir ilişki olduğunu en başından itibaren varsayan ve kabul

²⁷⁰ MacIntyre, *EP*, s. 359-360.

²⁷¹ Aristoteles, *Politika*, s. 10.

²⁷² MacIntyre, bu tartışmayı liberalizm ve modernizm genelinde yapar.

eden bir başvurudur. Bu ilişkinin ya da birlikteliğin nasıl olacağını ortaya koymak, MacIntyre’ın Aristoteles’e başvurusunu açığa çıkaracaktır. Bunun için gelecek başlıkta önerdiğim şey, MacIntyre’ın *EP*’deki genel Aristocu pratik (ya da eylem) düşüncesiyle, onun “The Theses on Feuerbach” makalesinin birlikte okunması ve değerlendirilmesidir. *EP*’deki Aristotelesçi pratik hakkındaki açıklamalar, MacIntyre’ın söz konusu makalesinde bahsettiği Aristotelesçi eylem metodolojisinin ayrıntılarını ortaya koyan bir arka plan sağlar. MacIntyre bu metodolojik soruşturmanın kalbine söz konusu Aristocu klasik geleneği yerleştirir.

MacIntyre’ın modernite eleştirisinin Aristotelesçi diğer anahtar özelliklerini, ikinci bölümde modernite filozoflarının ahlak görüşleriyle, üçüncü bölümde ise Thomasçılıkla bir arada ele alıyor olacağım için burada sadece Marksizm’in mevcut sorunlarını aşan Aristotelesçi ahlak felsefesinin unsurlarını sunuyor olacağım. Bu şekilde bir okuma, geriye dönük olarak MacIntyre’ın Marx ve Marksizm okumasına da ışık tutuyor olacaktır.

1.2.3. Marx’ın Sivil Toplum Eleştirisini Aristotelesçi Bağlam İçerisinde Okumak

1.2.3.1. Marx’ın Sivil Toplum Eleştirisi

MacIntyre’ın “The Theses on Feuerbach” makalesi onun, Marksizm’de bir önceki bölümde ele aldığımız problemlerinin temelindeki sorunu tam olarak ortaya koyabilmesi açısından bize önemli bir pencere açar. Marksizm’in niçin liberalleşmiş olduğuna MacIntyre, bu makalesinde Marx’ın kapitalist sivil toplum, diğer bir ifadeyle liberal toplum eleştirisi üzerinden yeni bir açıklama getirir. MacIntyre, Marx’ın tezlerinin komünist devlet içerisindeki çöküşüyle de birlikte Marksizm’den ayrılanların sivil topluma geçiş için mücadele ettiklerini ve onların sivil toplum düşüncesinin aşılamaz bir şekilde zorunlu bir duruş noktası olarak ifade ettiklerini belirtir.²⁷³ Bu konuyu ve taraflarını birinci bölümde Stalinciler ve liberaller tartışmasında ele almıştım.²⁷⁴ MacIntyre, geçmişte yaptığı bu tartışmaya Marx’ın “Feuerbach Üzerine Tezler”²⁷⁵

²⁷³ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 223.

²⁷⁴ Ancak Marksizm bölümünde, MacIntyre’ın, 1958’de, Stalinciler ve liberaller arasındaki tartışmayı ele alırken Marksizm içerisinde Stalinizm ve liberalizme cevap verilemeyeceği noktasına net bir şey söylemediğinin altını çizmiştim. Burada ise MacIntyre’ın fikri artık netleşmiştir.

²⁷⁵ Bundan sonra bu eseri “Tezler” olarak anacağım.

metniyle yeni ve daha iyi bir açıklama getirir ve “Tezler”deki sivil toplum eleştirisinin doğru ama eksik yanlarını ortaya koyar. MacIntyre, bu eksikliğin Aristoteles düşüncesi ile tamamlanması gerektiğini ileri sürer.

MacIntyre, söz konusu makalesinde, Marx’ın 1844’e kadarki meşguliyetinin sivil toplumun doğası, onun devletle ve dinle olan ilişkisi olduğunu belirtir. Marx, sivil toplum eleştirisinin kendi zamanına kadar olan yetersizliğini Hegel, sol Hegelciler ve Feuerbach ile bir tartışma içine girerek sürdürmüştür.²⁷⁶ Marx, 1845’de “Tezler”in onuncusunda, Feuerbach’çı “eski materyalizmin bakış açısı” olarak ifade ettiği sivil toplumun karşısına “yeni materyalizmin” bakış açısı olarak kendi “insan toplumu²⁷⁷ ya da toplumsal insanlık” bakış açısını yerleştirir.²⁷⁸ MacIntyre ise bu makalede Marx’ın sivil toplumun karşısına yerleştiği “insan toplumu”ndaki “*nesnel faaliyet*” anlayışının Aristoteles’in *polis* toplumundaki *praxis* düşüncesinin temel zeminiyle desteklenmediği sürece ayakta kalamayacağını savunur.

Bu zeminin ne olduğuna geçmeden önce öncelikle Marx’ın sivil topluma yönelttiği eleştirileri genel hatlarıyla ele almalıyım. MacIntyre, Aristoteles’in “*siyasal toplum*”²⁷⁹ (ya da sivil toplum) anlamına gelen “*koinonia politike*” kavramının on dokuzuncu yüzyılda Avrupa dillerine girmesiyle birlikte farklı çağrışımlara sahip olduğunu belirtir.²⁸⁰ İlk olarak Hegel, sivil toplumu modern devleti varsayan, modern devlete yol açan bir toplum yapısı olarak “bir gereksinimler bütünü”, doğal zorunluk ve doğal istek olarak tanımlar.²⁸¹ Hegel’e göre, bu toplumda, bireyler, kendi ihtiyaçlarını karşılamak

²⁷⁶ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 224. Bu konuyu tartıştığı diğer metinlere örneğin, **Kutsal Aile, Alman İdeolojisi ve Felsefenin Sefaleti**’dir.

²⁷⁷ Marx’ta insan toplumu ileri bir toplum biçimidir ve bu toplum iki yapıya sahiptir. Alt yapı, sömürüyü ortadan kaldırıp birey ve devlet arasındaki değiş tokuşu olduğu gibi bırakır. Bu, kapitalizmden tam kurtulmamış yapıdır. İkinci yapı, yani üst yapı ise “tam komünizm” aşamasıdır ve Marx’a göre o, ideal toplum biçimidir. Bu toplumsal biçimde kapitalizm artık tamamen ortadan kalkmıştır. Kapital’de Marx, “tam komünizm” toplumu insan türünün yeteneklerinin gelişmesini, “başlı başına bir amaç olarak insan doğasının zenginliğinin gelişmesini” sağladığını ifade eder. Aktaran Lukes, s. 27-28.

²⁷⁸ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 24.

²⁷⁹ Aristoteles, **Politika**, s. 10.

²⁸⁰ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 223.

²⁸¹ Hegel, **Tüze Felsefesi: Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet Bilimi**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları: 2006, s. 222.

için diğer insanlarla ortak sosyal, ekonomik ve hukuki ilişkilerin içerisine girerler. Buna göre, “...bireyin geçimi ve gönenci [refahı] ve tüzel belirli varlığı herkesin geçim, gönenc ve hakkı ile iç içe örülür, bu dizge ile temellenir ve ancak bu bağlantı içinde edimsel ve güvenlidir.”²⁸² Marx’a göre, Hegel, sivil toplum içerisindeki bu insani faaliyetleri gerçek nesnel faaliyetler olarak değil, kavramlar ve düşünceler olarak ele almıştır.²⁸³

Hegel’in sivil toplum tanımını Feuerbach maddileştirmeye çalışmış, ancak başarısız olmuştur. Marx, birinci tezinde bu başarısızlığın sebebini açıklar: “Şimdiye kadarki tüm materyalizmin (Feuerbach’ınki dâhil) başlıca kusuru, nesnenin [Gegenstand], gerçekliğin, duyumluluğun [Sinnlichkeit]; duyumsal insan faaliyeti, pratik [Praxis] olarak değil, öznel olarak değil; yalnızca nesne [Object] ya da sezgi [Anschauung] biçiminde kavranmasıdır...”²⁸⁴

Böyle bir materyalizmin vardığı sonucu Marx, dokuzuncu tezinde şöyle dile getirir: “Sezgisel [Feuerbachçı] materyalizmin, yani duyumluluğu pratik faaliyet olarak kavramayan materyalizmin vardığı en üst nokta, tek tek bireylerin ‘sivil toplum’ içindeki sezgisidir.”²⁸⁵ Bu şekilde Feuerbach, Marx’a göre, her ne kadar kendi felsefesinde duyumsal nesne-düşünsel nesne ayırımına giderek Hegel’i aşmaya çalışmışsa da, insan faaliyetini nesnel faaliyet olarak ele almadığı için Hegelci idealizmden kurtulamamıştır (birinci tez). Hâlbuki Marx insanın nesnel hakikatinin teorik değil pratik bir konu olduğunu düşünür. Marx’a göre, birey ve bireyin eylemleri pratikte anlaşılmadığı sürece onun “devrimci”, faaliyeti anlaşılabilir (birinci tez) ve Marx, insan, düşüncesini, gerçekten varoluşunu pratikte ortaya koyduğunu öne sürer: “...İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini [Diesseitigkeit] pratikte

²⁸² Hegel, **Tüze Felsefesi**, s. 222-223. Hegel, politik olarak belirli eylemlerin düzenlenmesinde amaçlılığın eğitici önemini anlamıştı, ancak onun tarih kavramı Roma ve modern devletin rasyonelitesine bağlılık içerdiği için bu amaçlılık devletin güdümünden farklı bir amaçlılık içermemektedir. Bkz: Knight, “Virtue, Politics and History: Rival Enquiries into Action and Order”, s. 288.

²⁸³ Nitekim Marx’a göre “Hegel sisteminde insanların gerçek yaşamını, maddi dünyasını, gerçek ilişkilerini meydana getiren, belirleyen ve egemenliği altında tutan şey; fikirler, düşünceler, kavramlardır. Bkz: Marx&Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 33, birinci dipnot.

²⁸⁴ Marx & Engels **Alman İdeolojisi**, s. 20.

²⁸⁵ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 28.

kanıtlamaladır. Pratikten yalıtılmış düşüncenin gerçekliği ya da gerçeksizliği konusundaki tartışma, tamamen skolastik bir sorundur” (ikinci tez).²⁸⁶

İnsan eylemini nesnel bir faaliyet olarak anlamak ne demektir? Marx’ın *Alman İdeolojisi*’ndeki “gerçek birey” ve onun eylemini tanımlaması *nesnel faaliyetin* ne olduğunu ortaya koyar:

Toplumsal yapı ve devlet, durmadan belirli bireylerin yaşam süreçlerinin sonucu olarak meydana gelmektedir; ama bu bireyler kendilerinin ya da başkalarının kafalarında canlandırdıkları bireyler değil, *gerçek* bireyler, yani etkide bulunan maddi üretim yapan, dolayısıyla belirli maddi ve kendi iradelerinden bağımsız sınırlılıklar, verili temeller ve koşullar altında faaliyet gösteren bireylerdir.²⁸⁷

Marx’a göre, Feuerbach’ı Marksist tarihsel materyalizminden ayıran şey materyalizm ve tarih arasındaki bu ayrılmaz ilişkiyi kuramamasıdır. Dolayısıyla Feuerbach’ın birey kavramı, onun Hegelci soyutlama karşıtlığına rağmen, yine de soyut kalmış; bireyi, sivil toplumun, kapitalizmin düşünme ve eylemindeki bireyinden farklılaştıramamıştır.²⁸⁸

Şimdi, Hegel’in sivil toplum tanımının içeriği ile Marx’ın “insan toplumu” (onuncu tez) arasındaki karşıtlığa bakalım. Hegel’e göre sivil toplumda “*her üye kendi ereğidir, onun için başka herkes hiçbir şeydir. Ama başkaları ile ilişki olmaksızın ereklerinin bütün bir erimine erişemez; dolayısıyla bu başkaları tikelin ereği için birer araçtırlar.*”²⁸⁹ Hegel’in bu birey anlayışı, Marx’ın altıncı tezinde insan özünü “toplumsal ilişkiler bütünü” olarak anlamasına karşıt bir anlayıştır. MacIntyre, Marx ve Hegel’deki birey algısının bu karşıtlığından yola çıkarak sivil toplum yapısına kendi yorumunu getirir. MacIntyre’a göre sivil-liberal toplum, bütün işleyişler, hareketler, alışverişler bireylerle diğer bir dizi

²⁸⁶ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 21.

²⁸⁷ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 44.

²⁸⁸ Marx & Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 51-52. Marx’a göre ise, soyuttan, bu şekilde insanı duyumsal bir nesne olarak görerek, somuta geçiş yeterli değildir. Marx’ın soyutlama karşıtlığından anladığı şey; bir kavramı ya da olguyu her zaman kendini evinde hissettiği tarihsel bağlarla anlamadır. Bkz: MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 228. Marx, Feuerbach’ın din eleştirisini bu yüzden yanlış kurduğunu, dini, toplumsal ilişkiler bütününde değil tek tek insanın özüne indirgeyerek anladığını ifade eder. Hâlbuki Marx’a göre, din duygusunun kendisi toplumsal bir hadisedir ve toplumdan yola çıkılarak anlaşılır (altıncı tez). Dolayısıyla Marx, Feuerbach’ın Hegel’e yaptığı soyutlama eleştirisinde Feuerbach ile hemfikirdir. Ancak Feuerbach’ın soyutlamadan anladığı şeyle Marx’ın anladığı şey aynı şey değildir.

²⁸⁹ Hegel, **Tüze Felsefesi**, s. 222.

bireyler arasındaki ilişki olarak anlaşılır. Bu bireyler, yalnızca rastgele bir şekilde ortaya çıkan eyleme yönelik istekle, herhangi bir anda içinde buldukları sosyal koşullarla sosyal ilişkilere dâhil olurlar.²⁹⁰ Böyle bir toplum yapısı içerisindeki bireyler, kimi zaman kendilerini içinde bulunmayı gerçekten istemedikleri sosyal ilişkilerin içinde sıkışmış hissedebilirler. Ancak yine de onlar, kendi bireysel amaçlarına ulaşmak için araç olarak gördükleri toplumun diğer bireyleriyle bir arada bulunma ihtiyacı hissederler. Böyle bir ortamdan da zorla uzaklaştırılmadıkları sürece orada bulunmaya, çıkarları için, devam ederler. Bu toplum yapısındaki olaylar, bireylerin bilinçli ya da bilinçsiz eylemlerinin birbirlerinden bağımsız sonuçlarının gelişigüzel şekilde ortaya çıkması olarak anlaşılır. Bu yüzden birey, kendi sosyal ilişkilerinden soyutlanmış olarak görülmek zorundadır. Çünkü bu sosyal ilişkiler, bireyin kendisini ve eylemini anlamlandırmada hiçbir role sahip olmayan, tesadüfen içinde bulunmuş sosyal ilişkilerdir. İnsan doğası da bu durumda bireylerin sosyal ilişkilerinden ayrı ve bağımsız olarak sahip oldukları varsayılan niteliklere referansta bulunularak belirlenmek zorundadır.²⁹¹

MacIntyre, bireyi kendi sosyal bağlarından kopuk olarak ele almanın sadece teorik bir sorun değil, aynı zamanda sosyal yaşamın içerisinde somutlaşmış pratik bir sorun olduğunu da belirtir. MacIntyre, bu noktada Marx'ın Feuerbach'a yaptığı eleştiriyi kendi ifadeleriyle yeniden formüle eder: “...eğer felsefi soruşturma ve argümanı bireylerin aktivitesi olarak anlayarak ve söz konusu aktiviteye bireylerin aktivitesi olarak seküler bir temel sağlayarak [Feuerbach gibi] başarılı bir şekilde soyuttan somuta hareket ettiğimizi varsayıyorsak bu durumda kendimizi kandırıyor olmalıyız.”²⁹²

Buradaki asıl mesele, bireyi sosyal bir varlık olarak ele alırken, bireyin düşünce ve eylemlerinin de sosyal ve tarihsel olarak inşa olduğunun dile getirilmesi zorunluluğudur.²⁹³ Bu yüzden bu yanlış, Feuerbach'daki gibi sadece daha iyi bir teorik

²⁹⁰ İleride ele alacağım MacIntyre'in duygucu birey, aynı zamanda sivil, liberal toplumun bireyidir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 57-58.

²⁹¹ Marx'ın Feuerbach'a yönelttiği din ve felsefe eleştirisi bu sosyal yapıyla ilişkisizlik eleştirisiyle de ilgilidir. Bkz: MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 228.

²⁹² MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 228.

²⁹³ MacIntyre buna ek olarak, eylemin, yabancılaşmamış bir sosyal pratiğe, pratiğin içsel iyilerinin elde edilmesini amaç edinen bir rasyonalite anlayışının olduğu bir pratikte de ortaya çıkacağını düşünmek zorunluluğundan bahseder. Bkz: MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 228-229. Bu kısım Marx'ın Aristoteles'le tamamlanması gereken bir noktaya işaret eder. Buna ilgili başlıkta yer vereceğim.

analizle, Hegelci teorinin yeniden ele alınmasıyla düzeltilemez. Çünkü bu sadece teorik bir sorun değildir. Elbette daha iyi bir teorik analiz gereklidir, ancak Marx'ın altıncı tezinin işaret ettiği türden bir teorik analiz gereklidir.²⁹⁴

Marx, altıncı tezde, insani özün “sosyal ilişkiler bütünü” olduğunu ifade eder. O, Feuerbach'ın insan doğasını genelleştirerek, tekil olarak her bireyde bulunan bir soyutlama olarak anlamasının, insan doğasına “içsel, dilsiz genellik” atfettiğini ifade eder. Buna karşın Marx'a göre insan doğası, özü, yalıtılmış haldeki bireylerin niteliklerini düşünerek belirlenemez. MacIntyre, burada Marx'ın bu bütünden neyi kastettiğinin açık olmadığını belirtir.²⁹⁵ Ancak açık olan şey, Marx'ın insanın kendini anlamasını, kendi eylemlerini ve teorilerini yine kendi aktüel ve olası sosyal ilişkiler bağlamında anlaması şeklinde ele almasıdır.²⁹⁶ MacIntyre'in da kendini sürekli bağlı hissedeceği Marksist zemin burasıdır.²⁹⁷

MacIntyre'a göre, Feuerbachçı materyalizmin, dolayısıyla sivil toplumun teorik alandaki soruşturmalarının pratikteki sonucunun önemli olduğunu belirtmişim. Bu sonuç, MacIntyre'a göre, bireylerin içinde buldukları şartlar ve yetiştirme biçimleri ne ise o olmaları ve mevcut durumlarını aşamamalarıdır. Başka bir ifadeyle, insanlar, üzerlerinde hiçbir hâkimiyet kuramadıkları sebeplerin ürünüdürler. Bu durumu eleştirmek için MacIntyre, Marx'a başvurur. Marx, üçüncü tezinde, kapitalist sivil toplumda, koşulların insanlar tarafından değiştirilebileceği inancının varlığından bahseder:

Koşulların değiştirilmesine ve eğitime ilişkin materyalist öğretisi, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unuttur. O nedenle, toplumu -biri diğerinin üstünde yer alacak şekilde- iki kısma ayırmak durumunda kalır. Koşulların değiş[mesi] ile insan faaliyetinin ya da insanın kendisinin değişmesinin örtüşmesi, ancak devrimci pratik biçiminde kavranırsa ussal olarak anlaşılabilir.²⁹⁸

²⁹⁴ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 228-229.

²⁹⁵ Burayı MacIntyre Aristoteles ile açacaktır.

²⁹⁶ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 228-229.

²⁹⁷ MacIntyre, “An Interview with Borradori”, s. 258.

²⁹⁸ Marx&Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 25.

MacIntyre, Marx'ın bu tezinden iki önemli şeyi öğreneceğimizi belirtir:²⁹⁹ Birincisi; teorinin bağımsızlığı ve sivil toplumun sosyal düzeni arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Marx, teorik soruşturmanın bağımsızlığını sivil toplumun bir karakteristiği olarak görür. Buna, sivil toplumun bu ayırıcı özelliği olarak, yeni bir durum ekler: Sivil toplumun teorisyeninin diğer bir ifadeyle eğitimcisinin kendisini özerk bir fail olarak görmesi. Bu yüzden Marx'a göre, sivil toplumun teorisyeni her zaman kendini diğerlerine potansiyel bir buyurucu, bir yönetici olarak anlar.³⁰⁰

MacIntyre'a göre, Marx'ın üçüncü tezinden öğreneceğimiz ikinci şey; sivil toplumun söz konusu bağımsız bir sosyal teori anlayışının, insanı iki, birbiriyle çatışan biçimde tasavvur etmesi meselesidir. Böyle bir teori, bir yandan bireyi nesnel, doğal ve sosyal koşulların ürünü, diğer yandan ise rasyonel bir varlık olarak ele almasıdır. MacIntyre'a göre insanın kendi koşullarından başka bir şey olmayışı ve aynı zamanda rasyonel bir varlık olması birarada düşünülemez bir çelişki üretir.³⁰¹ Aslında MacIntyre, günümüzde bu çelişik yapıyı çözdüğünü iddia eden modern bir sosyal teoriyle karşılaşmanın da nadir bir durum olmadığına dikkat çeker. Örneğin, Parson, Sartre, Habermas ve Bourdieu'nun bu meseleye yönelik çözümleri birbirinden farklı olmasının yanında hepsi de teoriden yola çıkan çözümlere sahiptir. Bu teorik çözümlere cevaben MacIntyre, Marx'ın hem teoriden çıkan herhangi bir çözümün olamayacağı hem de teorisyenlerin içinde buldukları Feuerbach'ın inandığı gibi, tarihsel olarak anlaşılmayan mevcut pratiğin içerisinden de bir çözümün olamayacağına yönelik eleştirisini hatırlatır. Burada Marx'ın on birinci tezini hatırlayalım: "*Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir.*"³⁰² Dolayısıyla çözüm radikal bir noktadan, çok farklı türden bir sosyal pratiğin bakış açısından gerçekleşebilir. Bu pratik türü hem herhangi bir teoriden hem de herhangi bir soruşturmadan önce gelen bir sosyal pratiktir.³⁰³

²⁹⁹ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s. 229-230.

³⁰⁰ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s. 230.

³⁰¹ MacIntyre, bu çelişik durumu ileride tarihsel rasyonalite fikriyle aşacaktır.

³⁰² Marx ve Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 23.

³⁰³ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s. 231.

Peki, bu nasıl bir pratiktir? MacIntyre'a göre, bu elbette sivil toplum temel inançlarını terketmeden, sivil toplumun kurumlarının iyileştirilmesiyle, sivil toplum içinden çıkacak bir pratik türü değildir.³⁰⁴ Çünkü Marx, bu tür bir iyileştirici teori ve pratiğin hiyerarşik yapısını erken bir şekilde çözümlenmiş ve reddetmiştir. Bu nedenle Marx, kapitalizm içerisinden işçi sınıfı bilincinin gerçekleşeceğine inanmaz. Çünkü sivil toplumun temel inançlarını reddetmeksizin yeni bir pratik arayışına kalkışanlar, değişim için hangi etkili araçların işe konulacağını önceden bilenler olarak kendilerini önceler ve böylece kendilerini değişimi yönetenler olarak ayrı bir sınıfta konumlandırırlar. Diğerleri ise bu yöneticilerin etkilediği edilgin alıcılardan öte bir şey değildirler. Bu şekilde MacIntyre'a göre, yöneten ve yönetilen arasındaki hiyerarşik ayırım, yöneticinin diğerlerine göre daha üstün bilgi sahibi olması durumuyla meşrulaştırılır. Böylelikle yönetici, kendini Marx'ın eleştirdiği eğitimci rolüne sokar. Bu ilişki biçimi içerisindeki sivil toplumun bireyi, özsel olarak kendisinin ne olduğu ile ne olması gerektiği arasında sürekli gelgitler ve çelişkiler yaşar. Çünkü sivil toplumda birey genel olarak kendine ve kendi ilişkilerine dair doğru bir anlayıştan mahrumdur.³⁰⁵

1.2.4. Marx'ın *Nesnel Faaliyet* Düşüncesiyle Aristoteles'in *Praxis* Düşüncesini Bir Araya Getirme

Bu kısma Gülenç'in sorduğu soruyla başlamak yararlıdır: Niçin bir Marksist, Aristotelesçi teoriyi dikkate almalıdır?³⁰⁶ Bu soruya 1.2.2.1. başlığında cevap verdim. Ancak bu soruyu Marksizm ve Aristoteles arasında bir ilişki değil de her iki düşüncenin birbirini nasıl tamamlayabileceği şeklinde genişletirsem, MacIntyre'ın niçin Aristoteles'e başvurduğu daha iyi anlaşılabilir.

MacIntyre'ın *EP*'deki ifadeleri bu meseleyi aydınlatır:

...herhangi bir çağda, ortak bir projeyi gerçekleştirmek ve bu projede yer alan herkes tarafından herkesin paylaştığı ortak "iyi" olarak kabul edilen iyileri yaratmak amacıyla bir

³⁰⁴ MacIntyre bu görüşünü, üçüncü bölümde 3.4.3. başlığında daha esnek bir şekilde yeniden değerlendirecektir.

³⁰⁵ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s. 231.

³⁰⁶ Gülenç, s. 208.

cemaat oluşturmada içerilecek şeyin ne olabileceğine bakmak olduğunu öne sürer...Böylesi bir projeye katılanlar... Bir taraftan, ortak “iyi” ya da iyilerin gerçekleşmesine katkıda bulunan...belirli nitelikler kümesini erdemler ve bunlara karşılık gelen kusurlar kümesini de zaaflar olarak benimsemeleri gerekecektir...Aynı zamanda belirli eylem türlerini de, bu tür bir düzen için zararlı...yani...iyinin ortaya çıkışını...olanaksız kılacak şekilde topluluğun bağlarını yıkmaya yönelik eylemler olarak tanımlama durumunda kalacaklardır...Bu tür bir toplulukta ilan edilen erdemler listesi, topluluk üyelerine , ne gibi eylemlerin kendilerine değer ve onur kazandıracakınıve kabul edilen suçlar listesi de hangi eylemlerin yalnızca kötü değil, aynı zamanda izin verilemez eylemler olarak kabul edilmesi gerektiğini öğretecektir.³⁰⁷

MacIntyre’ın Aristoteles’in erdemler anlayışından yola çıkarak yaptığı bu açık yorumun geçmişte Marx’ın işçi sınıfına ve onun devrimci potansiyeli düşüncesine yönelttiği eleştirilerin zemininin de açık bir yorumudur.

MacIntyre’ın bu düşüncesini örneklendireceğimiz (her ne kadar o, burada Marksizm üzerinden bu örneği vermese de) en çarpıcı kavram *pleonexia*’dır. Aristoteles *NE*’de adalet kavramının, *pleonexia*, Nietzsche’nin tabiriyle “haben und mehrwohllhaben (sahip olmak ve daha fazlasını istemek)”³⁰⁸ zaafıyla karşıtlığını kurar. Aristoteles’te adil olmayan insan, daha fazlasına sahip olmak isteyen *pleonektes*’tir:

...adalet, adil insanın “adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve gerek başkasıyla ilişkisinde kendine gerek biriyle ilişkisinde başkasına, tercih edilen şeyi kendisine daha çok değerine daha az, zararlı olan şeyi de bunu tam tersi olacak şekilde paylaşmayan, hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaşan insan” şeklinde tanımlanmasını sağlayan şeydir. Adaletsizlik ise tam tersine adaletli olmayı tercih eder. Bu da yararlı ve zararlı olanın orana aykırı olan fazlalığı ve eksikliğidir. Bunun için adaletsizlik bir aşırılık ve eksiklik, çünkü fazla ve az olanı tercih eder...³⁰⁹

EP’de MacIntyre, Aristoteles’te bir zaaf olarak görülen *pleonexia*yı “günümüzde, modern üretim faaliyetinin itici gücü”³¹⁰ olarak ifade eder. Gülenç’e göre kapitalizmin “doyumsuz tüketiciler” ürettiği bir dönemde Marx’ın kapitalizm eleştirisini Aristoteles’in

³⁰⁷ MacIntyre, *EP*, s. 226-227.

³⁰⁸ MacIntyre, *EP*, s. 207.

³⁰⁹ Aristoteles, *NE* 1134a, 1-10.

³¹⁰ MacIntyre, *EP*, s. 335. Ayrıca bkz: MacIntyre, “Rival Aristotles: Aristotle against some Renaissance Aristotelians”, *Ethics and Politics*, s. 18.

pleonexia düşüncesi ile bir araya getirmek oldukça öğretici olacaktır.³¹¹ R. Groff da kapitalizmin *pleonexia* zaafının yanı sıra, kapitalizmin bizzat kendisinin kurumsallaşmış *pleonexia* olduğunun altını çizer.³¹²

MacIntyre'a göre bu tür bir üretim faaliyetinde bir malın üretilmesindeki araç ile amaç ilişkisinde içsel iyilere sahip pratikler söz konusu olmaz. Buradaki tek "iyi" eyleme dışsal olan, yani eylemin kendisi için değil sermayenin hizmetindeki maddi kazancı elde etme için yapılan iyidir.³¹³

Groff, burada eğer Aristotelesçi bir anlamda "kapitalizmdeki ekonomik aktivitenin amacı ve işlevi nedir?" gibi bir soru yöneltildiğinde verilecek cevabın, Ford Araba şirketinin kurucusu Henry Ford'un verdiği şu önemli cevap olacağını ifade eder: "*Biz araba üretme işinde değiliz, para kazanma işindeyiz.*" Groff, *Kapital*'de Marx'ın kapitalizmin bu ekonomik anlayışına dair eleştirisine dikkat çeker. Kapitalist olmayan bir ekonomik sistem ürün-para-ürün sistemine sahipken, kapitalist sistem para-ürün-daha fazla para döngüsüne sahiptir. Bu iki sistem Marx'a göre birbirine taban tabana zıttır. Kapitalist olmayan sistemde ihtiyaç üretimi belirlerken, kapitalizmde kar üretimi belirler.³¹⁴ Aristoteles'te paranın amaç olduğu bir üretim tarzını Groff'un işaret ettiği gibi eleştirmektedir. O, *Politika*'da şunu söyler:

Bir yanda, doğaya uygun olarak, ev yönetimine giren ve üretken olan gerçek servet vardır; öte yandan da doğada yeri bulunmayan, ticarete giren ve tam anlamıyla mal üretici olmayan para kazanma (sanatı). Basılı paranın hem alışverişte izlenen amaç hem de alışverişin aracı olduğu bu para kazanma türünde, elde edilecek zenginliklerin sınırı yoktur.³¹⁵

³¹¹ Gülenç, s. 242-243.

³¹² Ruth Groff, "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction", *Philosophy & Social Criticism*, 2012, Vol. 38, No:8, s. 786.

³¹³ MacIntyre, *EP*, s. 335.

³¹⁴ Groff, s. 784. Marx *Kapital* 1. ciltte *artı ürünü* şöyle açıklar: O, "... artı-ürünün parçalarından, yani kapitalist sınıfın, işçi sınıfından her yıl karşılığını ödemedi koparıp aldığı haraçtan başka bir şey değildir. Kapitalist sınıf, aldığı haracın bir kısmı ile tam fiyatını ödeyerek emeyi-gücünü satın almakla ve böylece eşdeğer şeyler değişmekle birlikte, bu alışveriş, savaşta yenik düşmeden, ondan soyduğu para ile mal satın alan bütün yenilerin başvurduğu eski bir oyundan başka bir şey değildir." Bkz: <http://www.kurtuluscepheesi.com/marks/kapc120.html#05z> (23.11.2016).

³¹⁵ Aristoteles, *Politika*, Mete Tuncay (çev.), İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002, s. 21.

MacIntyre, *EP*'de on sekizinci yüzyıldaki kapitalist toplum içerisinde “her tür bireysel çıkardan bağımsız ve bu çıkarlardan önce gelen bir “iyi” olarak - hem Marx hem Aristoteles'te görebileceğimiz- herhangi bir ortak insani “iyi” etrafında toplumsal birleşme fikrinin modernite için aykırı bir fikir olduğunun altını şöyle çizer:³¹⁶

Aristotelesçi çerçeveden bakıldığında, modern liberal bir siyasi toplum, yalnızca ortak savunmaları için birbirine sokulmuş hiçbir yerin yurttaşı olmayanlar toplamı olarak görülebilir. Onların sahip olabileceği en “iyi” şey, karşılıklı çıkara dayalı adi arkadaşlık biçimidir.³¹⁷

Devamında ise MacIntyre bunu şöyle dile getirir:

Ortak bir proje olarak siyasi toplum fikri, modern liberal bireyci dünyaya oldukça yabancı bir fikirdir. Bu, zaman zaman...bir okul, hastane, ya da yardımsever kuruluş oluşturma projesine benzer bir şeydir; ama bizde eksik olan şey, Aristoteles'in *polis*'e dair söylediği gibi, yaşamın tamamını kapsayan şu veya bu “iyi” ile değil, insani [insana özgü] “iyi” olarak insani “iyi” ile ilgili bir toplum biçimi tasarımıdır.³¹⁸

Nitekim MacIntyre on dokuzuncu yüzyılla birlikte sivil toplum kavramının ortaya çıkardığı kapitalist-liberal modern toplum yapısının; bireyin kendi geçim, mutluluk ve yasal statüsünü korumasının diğer insanların da geçim, mutluluk ve yasal statülerini elde etmelerine içerden bağımlı olduğu bir toplum yapısı olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir toplumda birey, diğer bir bireyin amaçlarının elde edilmesinde bir araç vazifesi görür. Burada şöyle bir sorun ortaya çıkar: Bireyin bir başkasının ihtiyaçları için araç olması onun kendi amaçlarını gerçekleştirmesine zarar verici düzeyde bir araçsallık içerebilir.³¹⁹ Bunun üstesinden gelmenin yolu, MacIntyre'a göre, bir eylemin amacıyla o eylemi yapan bireyin kendi amacının bir ve aynı şey olduğu bir açıklama biçimidir.³²⁰ MacIntyre burada

³¹⁶ MacIntyre, *EP*, s. 348.

³¹⁷ MacIntyre, *EP*, s. 234.

³¹⁸ MacIntyre, *EP*, s. 233-234.

³¹⁹ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 223.

³²⁰ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 225. (Kantla farkı burada)

hem Marx'ın *nesnel faaliyetinin* hem de Aristoteles'in *praxis* düşüncesinin böyle bir açıklama biçimini sağladığını düşünür.³²¹

Nesnel faaliyetin anahtar özelliklerini Aristotelesçi bir okumaya tabi tutan MacIntyre, Marx'ın bu faaliyetini anlama noktasında Aristotelesçi dile çok yakın bir dil kullandığını iddia eder. MacIntyre bu yakınlığa, Marx'ın *nesnel faaliyet* kavramına getirdiği yorum ile Aristoteles'in *praxis* düşüncesi arasındaki yakınlıklara işaret ederek temas eder. Öncelikle Aristoteles'in *praxis* kavramına dair net bir tanıma sahip olmadığımızı belirtelim. Ancak buna rağmen Aristoteles, *praxis* ile neyi kastettiğini anlamamıza yarayacak önemli bir ifade kullanır. *NE*'de Aristoteles *praxis* ile *poiesis*, yani eylem ve üretim³²² arasındaki farkı açıklarken şöyle der: "...*üretmenin, kendisinden değişik olan bir hedefi vardır, eylemin ise olamaz, çünkü "iyi" eylemin kendisi hedeftir.*"³²³ Yani eylemin amacı yine kendisidir, o da "iyi" eylemdir.

1.2.4.1. Eylem ve İyi

Aristotelesçi ahlak felsefesinin, dolayısıyla klasik ahlak geleneğinin çatısını oluşturan, bu "iyi" kavramı nedir? Aristoteles'te *NE*'nin ilk cümlesi şöyle başlar: "*Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'herşeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler.*"³²⁴ MacIntyre'a göre bu iynin nasıl tanımlanacağı ya da belirleneceği noktasında Aristoteles bütün varlıkların kendilerine özgü belirli amaç ve hedeflere sahip bir doğaya sahip olduklarını ve bu

³²¹ Knight, burada C. B. Macpherson'nun "sahiplenici bireycilik" kavramına dikkat çeker. Bu kavram ilk olarak Hobbes'un metinlerinde içeriksel olarak karşımıza çıkmıştır. Marx, bu kavramın kapitalist toplumun karakteristik özelliği olmasına yönelik açıklamalarda bulunmaktadır. Kapitalizm, ticari mal elde etmenin iyisine dair Macpherson'nun "sahiplenici bireycilik" kavramındaki gibi özelleştirilmiş, oldukça bireyselleştirilmiş bir "iyi" anlayışı geliştirir. Bu "iyi" düşüncesi kapitalist sistemde paranın biriktirilmesinin ihtiyacı için gerekli bir düşüncedir. Bu sistem liberalizm tarafından da meşru hale getirilir. Kapitalizmin eylemi araçsal bir anlayışla meşrulaştırmasını eleştiren Marx, Knight'a göre, bu şekilde bir birey anlayışının hiçbir zaman kapsamlı bir insani "iyi" düşüncesi ortaya çıkaramayacağını düşünür. Liberalizmin iyileri, kişiselleştirilmiş iyiler olduğundan ortak ölçülemezdir ve bu yüzden her bir birey, tek tek kendine ait iyiyi arar. Knight, "After Tradition?", s. 44. MacIntyre, Marx'ın bu yorumunu aynen benimser ve bu yorum Aristoteles'in eylem açıklamasına çok yakındır.

³²² Babür'ün bu kelimeyi her ne kadar yaratma olarak çevirmiş olsa da Crisp'in "üretim" şeklindeki çevirisini kullandım. Bkz: Aristotle, **Nicomachean Ethics**, Roger Crisp, (trs. and ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

³²³ Aristoteles, *NE* 1140b:8-10.

³²⁴ Aristoteles, *NE* 1094a 1-2. Aynı şekilde Aristoteles Politika kitabına da aynı cümleyle başlar. Bkz: Aristoteles, **Politika** I. I.

doğanın özel bir *telosa* doğru ilerlediği şeklinde açıklar.³²⁵ Doğanın bu kendine özgü, onu diğer doğalardan ayırt eden özellikleri ona ait iyilerin ne olduğunu tanımlar.³²⁶

İnsan için “iyi” olan şey, Aristoteles’in *eudaimonia* (-en kaba tercümesiyle- mutluluk) kavramıyla yakın bir ilişki içerisindedir. Aristoteles ahlakında “iyi”ye dair soruşturma oldukça temel bir uğraştır. Ancak Aristoteles’in *eudaimonia* tanımı detaylandırılmış bir tanım değildir. Aristoteles onu farklı şekillerde tanımlar. Örneğin, “*O halde mutluluk en ‘iyi’, en güzel ve en hoş şeydir...³²⁷, tanrı vergisi olmayıp da erdemle ya da belirli bir öğretim ya da eğitimle³²⁸ elde edilen ama yine de ‘tanrısal’ olan bir şey, ‘erdemlin ödülü ve en ‘iyi’ amaç³²⁹’tır. Aristoteles mutluluğun ne olduğunun, “insanın işinin ne olduğu”na³³⁰ bağlı olarak açıklanabileceğini ifade eder. Bu ise Aristoteles’in ahlak felsefesinin teleolojik yapısına işaret eder.³³¹ Aristoteles’te diğer bütün canlılar ile birlikte insanın kendine özgü bir doğası vardır. Aristoteles’te bu doğa insana belirli amaç ve hedefleri sağlayan ve insanların bunları elde etme noktasında belirli bir *telosa* doğru yönelmesini imkânlı kılan doğadır. İnsana özgü iyi ise bu doğaya göre belirlenir. Bu insan doğası, Aristoteles’te insanın kendi varoluşuna özgü bir metafizik biyolojiyi varsayar ve insanın ahlak yapısı da bu biyoloji çevresinde gelişir. Erdemler, bireyin kendine özgü *telosu* olarak iyiye, mutluluğa, *eudaimon*’a ulaşmasını sağlayacak*

³²⁵ MacIntyre, **EP**, s. 236.

³²⁶ MacIntyre, **EP**, s. 222.

³²⁷ Aristoteles, **NE** 1099a 25.

³²⁸ Aristoteles, **NE** 1099 b 15.

³²⁹ Aristoteles, **NE**, 1099b 15-17.

³³⁰ Aristoteles, **NE**, 1097b 24.

³³¹ Burada, MacIntyre’in Aristoteles’in telos kavramına yönelik 1977’deki, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?” makalesindeki açıklamalarına da dikkat çekmek istiyorum. MacIntyre bu makaleyi yazdığı tarihlerde henüz Aristocu *telos* kavramını benimsemiş değildi. O, burada, Aristoteles’in, insana dair gerçek amaç, *telos* fikrini korkutucu bir şekilde sıradan bulur. Öyle ki, Aristo’nun ahlakında, bütün o gösterişli erdemlerin deneyimlenme sebebi, bütün çaba, kendini metafizik soruşturmaya adanmış “orta sınıf bir Atina beyefendisi” olmak içindir. Burada MacIntyre, ortaya koymak istediği şeyin, *telosun* yalnızca Aristoteles’in insana biçtiği bu “gülünç” son anlamında olmadığını, aynı zamanda insanın *telosunu*, bazı koşullara tabi tutan, bu koşulların kazanılmasıyla ancak bu dünyaya ait *telosun* kazanabileceği fikrinin, Kant’ın teolojik, öbür dünyaya ait *telosu* gibi başarısızlığa mahkûm olduğunu ifade eder. Bunlar, MacIntyre’a göre, tıpkı Marx’ın tarihin sonunda öngördüğü komünist toplumu gibi cennetsel ya da dünyasal ütopyalardır. Bkz: MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?”, s. 132-133. MacIntyre bu görüşünü burada da görülebileceği gibi, tamamen değiştirmiştir.

unsurlardır. Ancak erdemler hiçbir zaman için araçsal bir konuma sahip değildir. Zira MacIntyre'nin ifade ettiği gibi, Aristoteles'te araç ve amaç arasında belirgin bir ayrım yoktur:³³² *“İnsansal iyiyi oluşturan şey, en ‘iyi’ şekilde yaşanarak tamamlanmış bütün bir insan hayatıdır, erdemlerin hayata geçirilmesi ise bu tür bir yaşamın zorunlu ve temel parçasıdır; yoksa bu tür bir yaşamı garanti altına almak için yapılan bir hazırlık çalışması değildir.”*³³³

Aristoteles “iyi” konusunda içsel ve dışsal “iyi” ayrımlarını yapar ve dışsal “iyiler”in de mutluluk için gerekli olduğunu düşünür:

...çünkü yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan, “iyi” eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden söz gelişi soyluluktan, “iyi” çocuklardan, güzellikten-yoksun olmak mutluluğu [*eudaimonu*] lekeler.³³⁴

Aristoteles her ne kadar dışsal iyilerin mutlu bir yaşam için dolaylı da olsa gerekli olduğunu söylese de, sadece dışsal iyiler üzerine kurulu bir yaşamın da asla mutlu bir yaşam olamayacağını altını çizer: *“En büyük ve en güzel şeyi rastlantıya bırakmak pek yanlış olurdu”*³³⁵, devamında ise, *“...mutlu ya da mutsuz olmak bunlara bağlı değildir; ama daha önce dediğimiz gibi, insanın yaşamı bunları da gerektirir; mutluluk için önemli olan, erdeme uygun etkinliklerdir, erdeme aykırı etkinlikler ise mutluluğun tersini yaratır.”*³³⁶ MacIntyre buradan yola çıkarak, Aristotelesçi mutluluk anlayışında, para kazanma ya da tensel arzuların üzerine kurulu bir yaşamın mutlu bir yaşam olamayacağını ifade eder.³³⁷

Görüldüğü gibi Aristoteles'in eylem anlayışı alanına girdiğimizde iyilik, *telos*, mutluluk ve erdem gibi kavramlar haritasıyla karşılaşılmaktadır. Aristotelesçi eylemi anlamak da eylemin doğru bir şekilde bu kavramlarla analiz edilmesini gerektirir. MacIntyre'nin

³³² MacIntyre, **EP**, s. 222-223.

³³³ MacIntyre, **EP**, s. 224-225.

³³⁴ Aristoteles, **NE** 1099a, 29-32 ve 1099b 1-5. Ayrıca bkz: Aristoteles, **Politika** VII. Bölüm.

³³⁵ Aristoteles, **NE** 1099 b, 24.

³³⁶ Aristoteles, **NE** 1100b, 9-10.

³³⁷ MacIntyre, “Rival Aristotles: Aristotle against some modern Aristotelians”, s. 35.

Aristotelesçi, farklı kavramlarla iç içe geçmiş, dolayısıyla karmaşık bir eylem açıklaması ile Marx'ın Aristoteles'e göre oldukça basit olan ve mutluluk, erdem, iç ve dış iyiler gibi kavramlarla inşa edilmemiş nesnel eylem faaliyeti açıklaması (çünkü Marx bunu basitçe bireylerin sosyal bir pratik içerisindeki eylemi olarak anlar) arasında nasıl bir irtibat kurduğu meselesi önemlidir.

Burada, MacIntyre işe Marx'ın nesnel eylem açıklamasının Aristotelesçi eylem açıklamasıyla bir arada okunmaya ihtiyaç duyduğunu ifade ederek başlar. Çünkü ona göre, Marx'ın “*nesnel faaliyetinin amaç ve iyilerini sivil toplumun amaç ve iyilerinden ayıran nedir?*” sorusunun Marx'ın yaptığı gibi Hegel ve Feuerbach karşıtlığıyla birlikte değil, kendisinin yukarıdaki Aristocu eylem açıklamasına çok yaklaştığı noktadan daha “iyi” verileceğinin altını çizer.³³⁸ Bu nokta, Marx'ın nesnel eylem düşüncesinin, tıpkı Aristocu eylem düşüncesi gibi sivil toplumun araçsal eylem düşüncesiyle karşıtlık içerisinde oluşudur. Ancak MacIntyre, Marx'ın kendi nesnel eylem düşüncesinin mevcut haliyle sivil toplumun eylem düşüncesiyle yeterince karşıtlık kurmadığını hatta kuramayacağını önemle belirtir. Sivil toplumun eylem düşüncesine verilecek Marksist bir cevap Aristotelesçi eylem düşüncesiyle tamamlanmazsa eksik bir cevap olarak kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla MacIntyre, Marx'ın *nesnel faaliyetinin* önce Aristotelesçi eylem bağlamıyla benzerliğini, sonra da ayrıldığı noktaları ifade eder. İkinci kısmı bir sonraki başlığa erteleyerek burada sadece birinci benzerliği açmak istiyorum.

MacIntyre'a göre, Marx'ın Feuerbach'a Hegelci sivil toplum anlayışını aşamamasıyla ilgili eleştirisi temelde Aristotelesçi bir eleştiridir. Öyle ki, Marx'ın Feuerbach'ın pratik içermeyen teorisine eleştirisi, pratiği teoriye önceleyen Aristoteles'e benzer. Aristoteles'in *NE*, *Politika* ve *Retorik* eserlerinde ortaya koyduğu ahlak ve siyaset alanındaki teorik çerçeve bu teorinin belirli pratiklerde nasıl uygulanacağına dair yeterli bir kaynak sağlamaz. Bu Aristoteles açısından da zaten mümkün değildir. Çünkü MacIntyre'a göre, Aristotelesçi ahlak ve siyasette teoriden değil, belirli bir pratikten başlanılır. Teori ikincil olarak kullanıma girer. Pratiğin olmadığı bir teori “boş ve kısır”dır.³³⁹

³³⁸ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 225-226.

³³⁹ MacIntyre, “Rival Aristotles: Aristotle against some modern Aristotelians”, s. 36. Teori ve pratik birlikteliğini tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde yeniden ele alıyorum.

Marx, Aristotelesçi pratik görüşünü bir adım öteye taşıyarak, sivil topluma seçenek oluşturan, ancak pratiği olmayan bir teorinin sivil toplumu değiştirmeye yetenekli olamayacağına inanır.³⁴⁰ MacIntyre, bu noktada Marx'ın on birinci tezine Aristotelesçi bir yorum kazandırır. Marx'ın on birinci tezindeki “*Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir*” cümlesi, MacIntyre'a göre, Marx'ın, filozofların anlama teşebbüslerini bırakmalarını değil, onların dünyayı anlama çabalarını belirli bir *telosu* elde etme noktasına doğru yönlendirmeleri gerektiğine inanmasını içerir.³⁴¹ Bu da *nesnel faaliyetin* bu değişimin bir *telosu* olarak görülmesiyle elde edilir. MacIntyre bu *telosun* Aristotelesçi *telos* anlayışına uygun olduğunu savunur.³⁴² MacIntyre açısından bu *telosu* Aristotelesçi *telos* kılan, Marx'ın *nesnel faaliyeti*, belirli bir bireyin isteklerinin ayırt edilmesinden önce ve onlardan bağımsız olarak anlamış olmasıdır.³⁴³ Aristoteles'te eylemin kendisinin bir başka şey için değil de eylemin kendisi için yapılması onu iyi ve en iyi kılar. Örneğin, Aristoteles'te bu şöyle ifade edilir: “... kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak... bunun ‘iyi’ ve en ‘iyi’ olacağı

³⁴⁰ Burada Marx'ın toplumsal değişime olan inancı ile Aristoteles'te böyle bir inancın var olmayışı dikkat çekilmesi gereken bir meseledir. Marx'ın bu inancının Aristoteles düşüncesini önemli ölçüde tamamlayacağını düşünebiliriz. Buradaki mesele tarih meselesidir. Antik Yunan'da zamanın ardışık bir şekilde sıralanması anlamında sürece vurgu yapan modern bir tarih düşüncesi mevcut değildir. Bir olay sadece kendi bağlamı içinde, tarih içindeki yerine bakılmaksızın değerlendirilir. Elbette bu Aristoteles'e özgü bir durum değil, genel olarak Antik Yunan ve Orta Çağ Hıristiyanlığında moderniteye zıt bir şekilde var olan bir durumdur. Bkz: Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme**, Beşinci Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 100 ve ilerisi. MacIntyre bu modern tarih düşüncesini Antik Yunan'da bir eksiklik olarak değerlendirir. MacIntyre, Orta Çağ'ın da benzer şekilde “tarihin ne olduğunun sürekli keşfini ve yeniden-keşfini gerektiren bir tarih tasarımıdan yoksun olduğunu, ancak Antik Yunan'dan farklı olarak, tarihsel olan bir insan hayatı tasarımıdan yoksun olmadığına işaret eder. Bunda, İncil'in tarihsel bir şemaya sahip olması MacIntyre açısından elbette bir etken olarak görülebilir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 261. Aristoteles'te söz konusu tarihselliğin yokluğu, Marx'taki gibi, sosyal yaşamın üretim güçleri tarafından manipüle edilebilmesi, üretim şeklinin değişmesi ile toplumsal yaşamın değişmesi gibi düşüncelerin ortaya çıkmasına izin vermez. Aristotelesçilik bu eksikliğini ancak Marx'a yönünü çevirerek giderebilir. Aynı şekilde, Aristoteles'te, örneğin, ortak iyinin manipüle edilebileceği ya da yasanın kötü olabileceği fikri bu yüzden mevcut değildir. Hâlbuki yasa pekâlâ iktidarın kendi çıkarı için değiştirip, manipüle edebileceği değişken bir zemine sahip olabilir. Dolayısıyla Aristoteles'in ortak “iyi” çerçevesi ile Marx'ın bu iyinin manipülasyonuna yönelik açıklamaları Aristoteles ve Marx arasında organik bir ilişkiye imkân tanır. Bunun dışında ileride Aristoteles başlığında, MacIntyre, Aristoteles'in metafizik biyoloji anlayışının sorunlu taraflarını da aynı tarihsel anlayışın yokluğu ile ilişkili olarak değerlendirmektedir.

³⁴¹ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach” s. 225.

³⁴² MacIntyre, **Marxism and Christianity**, s. 59-60.

³⁴³ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 225-226.

açık.”³⁴⁴ Yine aynı doğrultuda o, “kendisi için aranan, başka bir şey için arandanan... daha amaçtır... hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır” der.³⁴⁵

MacIntyre, teleolojik eylemdeki gibi, *nesnel faaliyetin* kendisini amaç edinen bireyler, herhangi bir pratiğin amaçlarında eyleme dâhil olan, kendi bireyselliğinden bağımsız, herkesle ortak olan iyileri keşfeder, bu iyiler söz konusu pratiğe içsel ve özel iyilerdir. Bu eylemi eyleyen bireyler, kendilerini diğer bireylerle birlik halinde düşünür ve eylemleriyle evrensel değere sahip bir şeyi elde edebileceklerdir. Bu tür bir amaç tarafından gereksinim duyulan ilişkiler, her bir bireyin hem eylemin amacını hem de kendi amacı olan şeyi aynı anda elde ettiği bir ilişki türleridir.³⁴⁶

Nesnel faaliyetin kendisini bu şekilde, Aristotelesçi anlamda bir *telos* olarak görmek MacIntyre’a göre bize iki şeyi olanaklı kılar: Birincisi; bu faaliyet içerisindeki birey, doğruya, dünyayı pasif bir şekilde gözlemleyerek değil, aktif bir şekilde keşfederek ulaşır. İkincisi; dünyayı değiştirme arzusundaki *nesnel faaliyet* içindeki birey, öncelikle kendini ve insanlığı dönüştürmeye başlar. O, basitçe koşullarının ürünü değildir. O, koşulları kendisi değiştirir. Nitekim Marx, dünyayı değiştirmenin, insanın hem kendisini hem de koşullarını değiştirmesine bağlı olduğunu söyler (üçüncü tez). Böylelikle asıl dönüşüm pratikte gerçekleşir.

Bu tür bir eylem anlayışı, Marx’ın kapitalist eylem anlayışı içerisinde yabancılaşmış insan doğası kavramıyla aslında yakından bir ilişki halindedir.³⁴⁷ İnsanın kendi iyisini keşfetmesi ancak bu yabancılaşmayı yenmesiyle mümkündür. Marx, bu doğayı, işçi sınıfı içerisindeki işçiler için bir ve ortak bir doğa olarak ele alır. İnsan, gerçek doğasına, kapitalizmi yenerek ulaşacaktır. Dolayısıyla Marx’ın insan doğasıyla ilgili ilkesel çıkış noktası, bu doğanın sosyal bir doğa olduğu ve bu sosyal doğanın, insanların ortak koşullarını, onu kendisine yabancılaştıran koşulları değiştirecek bir potansiyele sahip

³⁴⁴ Aristoteles, NE 1094a 19-23.

³⁴⁵ Aristoteles, NE 1097a 30 ve 1097b 1.

³⁴⁶ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 225-226.

³⁴⁷ Bu tarz bir yorumu destekleyen için bkz: Nojonen, “Alienation, Practices, and Human Nature: Marxist Critique in MacIntyre’s Aristotelian Ethics”, **Virtue and Politics**, s. 103-104.

olmasıdır. Kapitalizm, basitçe insanın gerçek doğasına ulaşma noktasında gerekli koşulları sağlamadığı için değil, aynı zamanda bu koşulların ortaya çıkmasına engel teşkil ettiği için ortadan kaldırılması zorunludur. Kapitalizm, işçinin işini, kendisine ait olmayan, yabancı bir emek olarak görmektedir. Hâlbuki Marx’a göre işçinin söz konusu işi belirli bir amaca yönelik eylemler olarak anlaşılmalı ve düzenlenmelidir.³⁴⁸

Marx, insan yabancılaşmasına dair açıklamalarını, kapitalist üretim biçiminin eninde sonunda komünizme geçiş yapacağı noktasındaki inancının altına yerleştirmiş, ancak insanın gerçek doğasına dair bu geçişini nasıl olması gerektiğine dair neredeyse hiç açıklama yapmamıştır. Bu eksiklik, yabancılaşmış insandan koparılan, mahrum bırakılanın tam olarak ne olduğu konusunun kapalılığıyla da ilgilidir.³⁴⁹ Bu sorun, MacIntyre’in 1968’deki *Marksizm and Christianity* kitabında da zaten belirttiği bir rahatsızlıktı. MacIntyre’a göre yabancılaşmadan kurtulmuş özgür insan doğası kavramı boş bir kavram değildir ve o, kendi köklerinden bağımsız olarak anlaşılabilir. Yabancılaşmadan kurtulmuş insan, özgürleşmiş insandır. Evet, Marx bunu söyler, ancak özgürlük ne üzerine temellenecektir?³⁵⁰

MacIntyre, burada Marx’ın “Tezler” ‘deki temel düşüncelerini yeterince açmış olsaydı kendisini Aristoteles’e çok benzer bir dil kullanmaya zorunlu hissedeceğini iddia eder.³⁵¹ Marx’ta eksik olan bu Aristotelesçi dilin neye benzemesi gerektiğini MacIntyre şöyle açıklar:

Aristoteles’in ahlak ve siyasetteki bakış açısını destekleyen herhangi biri bu sebeple en azından iki yükümlülüğü yerine getirmek durumundadır. O, sadece Aristotelyen teorinin kök salmak için gereksinim duyacağı ve onsuz eksik kalacağı türden bir pratik anlayışını ortaya koyma değil, fakat aynı zamanda teori ve pratiğin bütün bir yapısı için rasyonel bir meşruiyet de sağlama durumundadır...³⁵²

³⁴⁸ Knight, “After Tradition?”, s. 47.

³⁴⁹ Noponen, s. 103-104.

³⁵⁰ MacIntyre, *Marksizm and Christianity*, s. 91-93.

³⁵¹ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 226.

³⁵² MacIntyre, “Rival Aristotles: Aristotle against some Renaissance Aristotelians”, s. 7.

Marx'ın bu yolu takip etmediği, MacIntyre için, aşikâr. O, Marx'taki bu eksikliği Aristoteles ile tamamlama yoluna gider ve bunu yaparak, kendi felsefesinin geçmişteki hatalarını da ortaya koyma ve çözüm önerileri geliştirme ve aynı şekilde modernitenin eylem şekillerini de Aristotelesçi bir bakışla tamamlama amacındadır.

1.2.4.2. Marx'ın Nesnel Faaliyetinin Aristoteles'in Praxis Düşüncesiyle Tamamlanma İhtiyacı

MacIntyre, Marx'ın *nesnel faaliyet* açıklamasının eksik olduğuna dair kanaatini şu soruyla belirginleştirir: “Marx, tezlerdeki sivil toplum eleştirisinde Hegel'i ve Feuerbach'ı eleştirdiği hatalardan kendi teorisini uzaklaştırmak istese de, onun felsefi soruşturması bu hatalardan kendisini niçin tamamen özgürleştirememiştir?”³⁵³ Bu soru şu şekilde de sorulabilir: “Marx sivil toplumu eleştirmesine rağmen içinde nesnel faaliyetin olduğu “insan toplumu” ya da “toplumsallaşmış insanlık” düşüncesi niçin Hegel'in resmettiği sivil toplumun bireyci bakış açısından ve Feuerbach'ın soyut insan anlayışından kurtulamamıştır?” MacIntyre'a göre bu sorulara verilecek cevap, Marksizm'in kendi tarihinde niçin başarısız bir teori ve pratik haline geldiği meselesini de aydınlatacaktır.

Marx'ın temel başarısızlığı, sivil toplumun yerine geçecek toplumdaki bireyin ya da toplumdaki bireysel ilişkilerin *neyi* içermesi gerektiğini açıklamadaki başarısızlığıdır.³⁵⁴ Başka bir ifadeyle Marksizm'de “*nesnel faaliyetin* tam olarak hangi tür faaliyetlerden oluşacağı” sorusuna cevap yoktur. MacIntyre'a göre bu içeriğin ne olduğuna dair bir soruşturma, Marksist hareketin iyilerinin ne olduğuna dair bir açıklamaya yönelik olacaktır. Hareketin iyilerinin ne olduğuna dair eksiklik, Marx'ın, işçi sınıfının devrimsel birlikteliğinin hangi temeller üzerine kurulması gereken bir birlik olduğunu açıklayamamasındaki başarısızlıkla doğrudan irtibatlıdır.

Bu cevapları bulacağımız yer, MacIntyre'ın yine “Theses on Feuerbach” makalesidir. Ancak makaleden önce, MacIntyre'ın Marksizm'de iyilere dair uygun bir açıklama olmayışıyla ilgili hatayı keşfetmesine dair açıklamasına değinmek istiyorum. MacIntyre,

³⁵³ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 224.

³⁵⁴ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 224.

1958 yılında, James Griffin'in 1986'da yazdığı *Well-Being* kitabında yaptığı gibi insanın "iyi" olma, mutlu olma durumunu, *bilgiye dayalı-rasyone listek* (informed desire) kavramıyla ilişkilendirerek yaptığını ve Marksist devrimci eylemi anlama ve yorumlama konusunda, bunun kendisinin çıkış noktası olduğunu ifade eder.³⁵⁵ MacIntyre'ın da Marksist ahlakı yalnızca *nesnel faaliyet* ve rasyonel istek kavramları üzerine bina etmeye -hatalı bir şekilde- çalışmış olduğunu Marksizm bölümünde dile getirdim. Burada, MacIntyre'ın formüle etmediği ama ima ettiği soru şudur: Marx'a ve Marksist harekete göre zaten gerçekleşeceğine kesin gözüyle bakılan kapitalizmden sosyalizme geçiş düşüncesi neden ve nasıl aynı anda bireyin de kesinlikle isteyeceği bir şey olacaktır?

MacIntyre, 2011 yılında yazdığı bir makalede bu problemi ele alır. Burada o, ahlak alanında eylem ve rasyonel istek arasındaki ilişkinin gerekli, ama eksik bir ilişki olacağını altını çizer. Ancak MacIntyre'a göre, insanın isteyeceği bu "iyi" eylemin ne olduğunu, daha da ötesinde insanın "iyi" halinin, "iyi" durumuna doğru gelişmesinin ne anlama geldiğini bu ilişkide bilmek zorundayızdır. Aynı şekilde, bu ilişkide eylemi "iyi" kılan şeyin ne olduğu meselesi de belirsizdir. Çözüm, MacIntyre'a göre, iyinin ne olduğuna dair ayrıntılı bir açıklama getirme ve sonrasında "iyi" eylem ve bilgiye dayalı istek arasında bir ilişki kurmadır. Böyle bir açıklama ise, insanın fiziksel, entelektüel, estetik, ahlaki güçlerinin sosyal ilişkileri vasıtasıyla ve sosyal ilişkileri içerisinde gelişeceği gerçeğinin hesaba katılmasını da gerektirecektir. MacIntyre, iyiye yükleyeceğimiz anlamın sosyal ilişkilerimizdeki belirleyiciliğinin Aristotelesçi anlamda özellikle arkadaşlık ilişkilerimizde belirgin olduğunu ifade eder.³⁵⁶

Öyle ki, Aristoteles'in *NE*'deki üç tür dostluk sınıflandırması iyiye yüklenilecek anlamların dostluğu şekillendirmedeki hayati önemine işaret eder. Aristoteles'te, eğer yarar ya da haz düşüncesi insani iyiyi oluşturuyorsa dostluk da bunun üzerine kurulur. Ancak "kendi başına "iyi" olarak karşılıklı iyinin istendiği dostluk türü farklıdır.³⁵⁷

³⁵⁵ Griffin'e göre insanın "iyi" olması (well-being), insani isteğin yöneldiği nesnenin gerçek doğasını anlaması ve bu doğrultudaki doğru istekleri belirli ölçüde onun isteklerinin tatmin edilmesiyle ilgilidir. MacIntyre, Griffin'in bu görüşünün tıpkı kendisinin 1958'deki görüşleri gibi hatalı olduğunu ifade eder. Bkz: James Griffin, **Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance**, Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 11. Aktaran: MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 318.

³⁵⁶ MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 318-319.

³⁵⁷ Aristoteles, *NE* 1156a ve 1156b.

Dolayısıyla bu ilişkide diğer bütün daha az iyilerin kendi yerlerini bulması, kişilerin yöneldiği nihai iyiye doğru gelişir. İsteklerimiz, karar verme sürecimizde ve eylemlerimizde sözkonusu çeşitli iyilere doğru disiplin kazandıkça, dönüştükçe ve yeniden yöneldikçe bu iyileri kazanabilen türden insanlar oluruz. Kendimizi yönlendirdiğimiz nihai, en yüksek iyimiz aracılığıyla ondan daha düşük olan diğer bütün daha az iyiler hakettikleri yeri kazanırlar. Ona göre, Aristoteles ahlakında, isteklerimiz disiplin kazandıkça, dönüştükçe ve karar verme ve eylemde bulunma süreçlerimizde söz konusu iyileri elde edebilen insanlara dönüştürür.³⁵⁸

MacIntyre'a göre, bu bakış açısıyla inşa olan Aristotelesçi "iyi" kavramı, insan hayatında koşulsuz bağlılıklara önemli oranda yer açar. O, modernitenin kapitalist ve liberal politikasıyla ortak iyileri elde etmenin yolu olan koşulsuz toplumsal bağlılık fikrinin birbirine zıt olduğunu ifade eder. Bu koşulsuz bağlılıkların bize kazandırdığı şey; bireysel ve ortak iyilerimizi elde ettiğimiz sosyal ilişkilerimizi inşa eden bağlılıklardır. MacIntyre, burada, doğruyu söyleme meselesini örnek olarak verir. Sosyal ilişkilerimizi inşa eden söz konusu koşulsuz bağlılıklarımız sebebiyle yalan söylemeyiz.³⁵⁹ Bu noktada Marksizm'de eksik olan şey, MacIntyre'a göre sadece uygun bir ahlak anlayışı değil, aynı zamanda sosyal bağlılıkları öngören uygun bir sosyolojidir. Ancak bu durum MacIntyre'a göre, Marx'ın ya da birçok Marksist'in sosyolojik kavrayışlarının eksik olması demek değil, (çünkü Marx, ahlak ve toplum arasında sıkı bir ilişki kurar) kendilerinin modernitenin kendini anlama biçimine dolayısıyla sosyolojisine dâhil olmalarıyla ilgili bir durumdur.³⁶⁰

MacIntyre, Marx'ın kendi devrimci pratiğinde olmayan, sosyal bağlılıkların içinden çıkan pratiğe ait iyilerin nereden elde edileceğine dair örneklere kendi döneminde sahip olduğunu iddia eder. O, Edward Thompson'nun *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu* eserinde, Lancashire ve Yorkshire'de, on sekizinci yüzyılın sonu ve on dokuzuncu yüzyılın başındaki dokumacı toplulukların toplumsal yaşamının böyle bir yaşam örneği olduğunu söyler. MacIntyre'a göre, dokumacı topluluklardaki pratik anlayışının devrimci bir

³⁵⁸ MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 318-319.

³⁵⁹ MacIntyre elbette bazı istisnai durumlarda yalan söylenmeyi insani bir hak olarak da görür. Bu kısmın tartışmasını Kant başlığında yapacağım.

³⁶⁰ MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", s. 318-321.

pratiğe örnek teşkil eden yönü, bu toplulukların çağın ekonomik ve teknolojik zaferleri olarak kabul edilen sivil toplumun duruş noktasından konuşmayı ve eylemde bulunmayı reddetmiş olmalarıdır. Çünkü sivil toplum yaşamı, dokumacıların korumaya çalıştıkları yaşam şekline aykırıdır. MacIntyre, Marx'ın bizzat kendisinin de Almanya'da 1844'de Eulengebirge'de (bu bölge günümüzde Polonya'ya ait) Silezya'lı dokumacıların isyanında onların militanca mücadelesine şahit olmuş olduğunu belirtir. MacIntyre açısından, Marx, onların yaşam şeklini anlamaya çok yaklaşmış, ancak başarılı olamamıştır. Bu yüzden o, daha sonraki yıllarında, bir taraftan işçiler için direnişi zorunlu kılarken, diğer yandan işçilere bu direnişin ahlaki gereksinimlerine uygun bir "iyi" ve erdemler kavramlarını keşfedebilecekleri eylem şekillerinin ne olduğunu açıklamamıştır.³⁶¹

Marx'da böyle bir toplumsal zeminin yokluğu, onun işçi sınıfı ve onun potansiyellerini anlamasına en büyük engel olmuştur. Ancak MacIntyre, Marx'ın bu hatasını anlayabileceği Aristocu ayrımları formüle etmeye, "Tezler"de çok yaklaştığını ancak, onu, bu noktada engelleyen şeyin kendisinin gerçekleşmesi pek yakın olarak tanımladığı geniş-ölçekli devrimci değişime olan inancı olduğunu düşünür. Bu "eli kulağında" devrim beklentisi, MacIntyre'a göre, Marx'a, işçi sınıfı pratiğini anlama noktasındaki Aristocu ayrımları derinleştirmesine izin vermemiştir. MacIntyre, Marx'ın o sırada iki seçeneğe sahip olduğunu düşünür: Birincisi; ya felsefeyi reddedip devrim düşüncesini aynen sürdürecektir ya da felsefeye yüzünü dönüp, toplumsal devrime hemen ve o anda etkili katılımın imkânından kendini mahrum edecektir. MacIntyre'a göre Marx, belkide bu yüzden, ikinci seçeneği seçerek, felsefeyi devrim anlayışının merkezinden çıkarmıştır.³⁶²

MacIntyre, Marx'ın yapmaya çok yaklaşmış yapmadığı bu ayrımları Marx'ın üçüncü ve altıncı teziyle açıklama yoluna gider. Marx'ın üçüncü tezinden MacIntyre'ın çıkardığı iki önemli sonuca tezde daha önceden işaret ettim.³⁶³ Burada ise MacIntyre, aynı tezin problemli tarafına işaret eder. O, bu problemi Marx'ın altıncı tezi ile birlikte yorumlar.

³⁶¹ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s. 231-232.

³⁶² MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s. 231-232.

³⁶³ Bkz: s. 77.

Marx altıncı tezinde insanı “toplumsal ilişkiler bütünü” olarak ele alırken, üçüncü tezinde “insanların koşulların ve eğitimin ürünü” olduğunu ancak burada sivil toplumdaki eğiticinin de aynı eğitimsel sürecin ürünü olmasının unutulup, sivil toplumda eğitimci ile eğitilenler arasında üstünlük içeren bir ayrım olmasını eleştirmişti.

Burada ise MacIntyre, üçüncü tezde Marx’ın gözden kaçırdığını düşündüğü farklı bir durumun varlığına altıncı tezi temel alarak işaret eder. MacIntyre, Marx’ın üçüncü tezinde eleştirdiği, “*eğitimcinin üstün eğitimcilik rolüne meşruiyet kazandıran eğitimsel teori nasıl bir teoridir?*” sorusunu sorar. MacIntyre, eğitimcinin kendini daha fazla bilen değil, aynı zamanda en “iyi” bilen olarak ifade etmesi gerektiğini, eğitimcinin kendini diğerlerinin kendileri hakkında bilemedikleri gerçek iynin ne olduğunu bilmesi gerekli olduğunun altını çizerek Marx’a karşıt bir yorum geliştirir.³⁶⁴ Bu eğitim, eylemi gerçekleştiren bireye yaptığı eylemin bilincinde olmayı, ne yaptığını bilerek yapmayı sağlar. Dolayısıyla erdemden dolayı değil de başka sebeplerle eylemde bulunan kişinin eylemi sadece ve sadece erdemle eylemde bulunan kişinin eyleminden ayrılır.³⁶⁵ Aristoteles, kişi için iyi olan şeyin belirlenmesi, iyiye dair bir araştırmanın konusudur ve bu araştırmayı herkes kendisi için yapamaz. Örneğin, deneyimsizlikleri yüzünden gençlerin bu araştırmayı yapabilmesi mümkün değildir.³⁶⁶

MacIntyre “Aristocu ahlak ve siyaset teorisine denk olacak pratik nedir?”³⁶⁷ diye sorar. Bu soruyu o, ikinci makalesinde daha ayrıntılı olarak üç şekilde cevaplar. Birincisi; Aristocu toplumun pratiği, ortak paylaşılan bir bilinç, düşünme ve tartışma zemini yapısı tarafından beslenir. Bu bilinç, iynin ne olduğu; bu iyilerin, ister siyaset ister ahlak alanında olsun, kendi aralarında, pratiğe göre nasıl bir hiyerarşiye sahip olduğu, paylaşılan ortak amaçlar eşliğinde ortaya konur.³⁶⁸ İkincisi; bu ortak paylaşılan düşünme

³⁶⁴ Burada MacIntyre’in eğitimcinin üstünlük rolüne işareti günümüzdeki modern anlamıyla bürokratik uzman gibi bir kişiliğe, yöneticiye işaret değildir. Nitekim MacIntyre modern duygucu kültürün karakterlerinden olan “uzman-bürokratik” kişiliği araçsal ahlakın uygulayıcısı olarak eleştirir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 116-117. MacIntyre’in burada işaret ettiği eğitimci olarak daha “iyi” bilen kişi karakteri Aristoteles’in *phronimos* olarak anlaşılmalıdır. Kant başlığında da bu konuyu örneklendiriyorum.

³⁶⁵ MacIntyre, **EP**, s. 224-225.

³⁶⁶ Örneğin, bkz: Aristoteles, **NE** 1142a 6-15.

³⁶⁷ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 6.

³⁶⁸ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 38-39.

zeminine sahip olacak topluluk, ancak küçük ölçekli yerel bir topluluk, yani Aristoteles'in polisine ("çeşitli köylerden oluşan şehir ya da devlet"³⁶⁹) uygun olmak durumundadır.³⁷⁰ Bu sayede topluluğun her bir üyesi, diğerinin düşünce şeklini, akıl yürütme biçiminin açıklamasını kolaylıkla isteyebilir. Bu sayede onlar, toplumdaki zenginlik ve gücün orantısızlığından çıkan çıkar tartışmaları önlemiş olacaklardır. Dolayısıyla geniş ölçekli bir ekonomik sisteme sahip olmayacaklardır. MacIntyre bu topluluklara örnek olarak ev halkı, balıkçı toplulukları, çiftçi kooperatifleri, okullar, klinikler, komşuluklar ve küçük şehirleri gösterir.³⁷¹

Üçüncü olarak, bu toplulukların eylemlerindeki ortak paylaşılan rasyonel geçerlilik biçimleri üyelerinin o anki çıkar ve tercihlerinden bağımsız olarak anlaşılır. Topluluğun ortak iyisinin ne olduğuna yönelik bir uzlaşım onların kendi aralarındaki bağa duydukları inanç ile ilişkilidir. Burada, MacIntyre önemli bir noktaya temas eder. Toplumun ortak iyisi fikriyle oluşturulan ve topluluk üyelerini birbirine bağlayıcı yönde eyleme geçerlik kazandıran standartlar ile modernitenin sivil bir devleti içerisinde ortak dini, etnik ya da kültürel bir mirasla birbirine bağlanan topluluk üyelerinin standartları birbirinden farklıdır.³⁷² Evet, bu ikinci tür bağlar da önemlidir; ancak bu bağlar toplumun üzerinde uzlaşacağı ortak "iyi" için yeterli bir kaynak sağlamazlar. MacIntyre'a göre, Marksist ahlak dilinin cisimleşeceği nesnel faaliyet kavramına Aristocu dışsal ve içsel iyiler ayrımını³⁷³ öngören bir mekanizma yerleştirmek söz konusu pratiğin nelerden oluştuğuna dair bir görüş birliğine yaslanmak zorundadır. Burada MacIntyre'ın *EP*'de verdiği satranç örneği aydınlatıcıdır:

Söz gelimi, kendisine satranç oynamayı öğretmek istediğimiz, ama öğrenmek için çok özel bir isteği olmayan, yedi yaşında, çok zeki bir çocuğu ele alalım. Bu çocuk diyelim ki, şekeri çok sevmekte, ama elde etme şansı da çok az. Bu nedenle, çocuğa, eğer benimle haftada bir kez satranç oynarsa, kendisine 50 sentlik şeker vereceğimi söylüyorum ve ayrıca, kendisine,

³⁶⁹ Aristoteles, **Politika**, s. 9.

³⁷⁰ Bu nedenle Marx'ın **Komünist Manifesto**'da "*bütün ülkelerin proleterleri, birleşin!*" sloganının Aristo'da karşılığı yoktur. Bkz. <https://www.marxists.org/turkce/m-e/1848/manifest/kpm.htm> (20.07.2017).

³⁷¹ MacIntyre, "Rival Aristotles", s. 39.

³⁷² MacIntyre, "Rival Aristotles", s. 39.

³⁷³ Örneğin, Aristoteles, **NE**, 1096b 10-15, 1098b 13-15, 1099a 31.

her zaman kendisinin kazanmasının çok zor, ama olanaksız da olmayacağı bir tarzda oynayacağımı ve eğer beni yenerse fazladan bir 50 sentlik şeker daha vereceğimi de belirtiyorum. Böylece motive edilmiş olan çocuk, satranç oynamaya başlıyor ve de kazanmak için onuyor. Fakat, şuna dikkat edelim ki, çocuğun satranç oynaması için “iyi” bir neden oluşturan şey, yalnızca şeker olduğu sürece, çocuğun hile yapmaması için hiçbir neden yoktur ve yapacağı hile için göstereceği her gerekçe de oldukça geçerli olacaktır. Gelgelelim, çocuğun satranca özgü bu iyilerde, oldukça özel türden bir analitik akıl yürütmenin, stratejik imgelemin ve mücadelede yoğunlaşmanın başarılmasında, yeni bir gerekçeler kümesi, ama artık yalnızca belirli durumlarda kazanmak için değil, satranç oyununun talep ettiği hemen her türlü durumda üstün olmaya çalışmak için geçerli olan, yeni bir gerekçeler kümesi bulabileceği bir anın geleceğini ümit edebiliriz.³⁷⁴

Satranç pratiğine içsel iyilerin ne olduğu, satranç oyununun “*nasıl oynanacağı konusunda bir görüş birliğinin varlığını gerektirir ki aslında oyunu oyun yapan kısmen de budur.*”³⁷⁵ Dolayısıyla Marx’ın insanın bir eğitici tarafından eğitilmesinin kapitalizm içerisinde insan yabancılaşmasını beslemesi, başka türden bir eğitimin insanın kendi eylemlerini doğru bir şekilde inşa etmesine olanak sağlayacak bir mekanizmayı reddetmesini ya da görmezlikten gelmesini gerektirmez. Bu nedenle, MacIntyre’a göre eğitimciler, kendilerini, diğerlerine kendi “iyi” kavramlarını dayatmakla yetkilendiren kişiler olarak düşünebilirler. Marx, “iyi”ye dair bilgi bağlamında eğitimcinin bu tarz bir aktivitesi ile farklı bir türde pratiğe dâhil olan, kendi kendilerini dönüştürme eylemi aracılığıyla kendi kendilerini eğiten ve dönüştüren ve bu sayede söz konusu eyleme içsel olan iyilerin anlaşıldığı aktivite arasında bir karşıtlık kurar.³⁷⁶

Eğitimcinin toplumdaki hayati rolüyle ilgili olarak MacIntyre, Aristoteles’te insanı “iyi” hale getirmede argümanların yetersiz olduğuna işaret eder: “*Nicedir karaktere işlemiş şeyleri bir sözle değiştirmek ya olanaklı değildir ya da kolay değildir.*”³⁷⁷ Argümanlar, elbette retorik bir güce sahiptir, insanı cesaretlendirir ve teşvik eder. Ancak onlar yine de eksiktir. MacIntyre, Aristoteles’e göre, erdeme uygun eylemde bulunmak için eyleme ulaştıracak araç hakkında doğru bir yargıda bulunmak ve bu araçlarla uyumlu bir şekilde

³⁷⁴ MacIntyre, **EP**, s. 279.

³⁷⁵ MacIntyre, **EP**, s.190.

³⁷⁶ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 231. Marx’ın buradaki hatası, onun adalet kavramını yalnızca kapitalizm içerisindeki haliyle ele alıp reddetmesindeki hatayla bir ve aynı hata olarak görülebilir.

³⁷⁷ Aristoteles, **NE** 1179b-15-17.

eylemde bulunulması gerektiğini belirtir. Burada, MacIntyre’ın Marx’ın bu görüşüne karşı kullandığı örnek, Aristoteles’in *phronimos*/pratik bilge karakteridir. Bu kişinin sahip olduğu erdem ise *phronesis*/ pratik bilgelik erdemidir. Aristoteles, bu kişiyi ve erdemini şöyle tasvir eder:

... pratik bilge kişinin işi, sağlıkla, güçle ilgili olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle “iyi” yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için “iyi” ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir... Dolayısıyla genel anlamıyla düşünüp taşınan kişi pratik bilge bir kişi olsa gerek... pratik bilgelik insani iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy...erdem...Pratik bilgelik kendisi hakkındaki tek tek şeylere “iyi” bakmaktır... Pratik bilge yalnızca geneli değil, ayrıntıları da bilmeli... Pratik bilgelik... uygulamayla ilgilidir.³⁷⁸

MacIntyre, Aristoteles’te bir kuralın nasıl uygulanması gerektiği noktasında erdemli bir bireyin olmazsa olmaz özelliğinin karmaşık meseleler hakkında muhakeme edebilmesi olduğunun altını çizer. *Phronesis* erdemi entelektüel bir erdemdir ve karakter erdemlerinin ortaya çıkması içinde hayati bir role sahiptir.³⁷⁹ Öyle ki içinde *phronesis* olmadığı bir ahlaki erdem yoktur ve hiçbir ahlaki erdem de *phronesis* olmadan ayakta kalmaz.³⁸⁰

Aristoteles’te pratik bilgenin eylemini MacIntyre örneklendirir. Pratik bilge, örneğin, “eğer falanca iyi benim *telosumu* oluşturuyorsa bu iyiyi elde etmek için ne yapmalıyım?” sorusunu sorar. Farzedelim bu iyiyi elde etme ancak ve ancak bir *polise* katılımı gerçekleşecek ve kişi 18 yaşında. Bu kişinin iyisinin askeri hizmetle ilgili olan bir iyi olduğunu farzedelim. Kişi, bu iyisine ulaşmak için hangi araçları kullanacaktır. Örneğin, süvaride hizmet için bir at edinmeli ve bir atın gerek duyacağı şeyleri almalıdır. Bu durumda o, atına uygun olan hangi araçları seçeceğini sorar. Örneğin, bir at gemisi yapmalı ya da edinmelidir. Bu durumda at gemisi yapımının iyileri, at biniciliğinin iyilerine hizmet edecektir, atçılığın iyileri askeri hizmete hizmet edecektir.³⁸¹ Bu yüzden

³⁷⁸ Aristoteles, **NE**, 1140a, 1140b ve 1141a. Burada tezin tamamında Babür’ün “aklı başındalık” tercümesi yerine Crisp’in “practical wisdom” tercümesinden yola çıkarak “pratik bilgelik” kelimesini tercih ettim.

³⁷⁹ MacIntyre, **EP**, s. 231. “Biri düşünce erdemi, diğeri ise karakter erdemi olmak üzere iki tür erdem vardır. Bunlardan, düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla edinilir...” Bkz: Aristoteles, **NE**, 1103A 14-17

³⁸⁰ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 25.

³⁸¹ MacIntyre, **WJWR**, s. 131-132.

Aristoteles şöyle der: *“Amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştıran şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz; bir doktor iyileştirip iyileştirmemesi, bir konuşmacı ikna edip etmemesi, bir siyaset adamı yasalara göre yönetip yönetmemesi konusunda düşünüp durmaz... amacı belirleyip nasıl ve hangi araçlarla ona ulaşacağını araştırır...”*³⁸²

Pratik bilgi, hiçbir zaman insanın nihai amacına, *telosuna* çelişki oluşturacak bir şekilde eylemde bulunmaz.³⁸³ *“...Pratik bilgeliğin insani iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huy olması zorunludur.”*³⁸⁴ Pratik bilgi, eyleme ilişkin pratik yargısında kendisini yönlendiren hiçbir dışsal ölçüte sahip değildir. O, doğru yargının, tutkunun ve eylemin standardını oluşturur: *“...bütün bu konularda durum, erdemli kişi için nasılsa öyle olmalı... herşeyin ölçüsü erdemdir. Erdemli biri olduğu için kişi “iyi” olur...”*³⁸⁵, *“...pratik bilgelik yaptırımsaldır, onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir”*,³⁸⁶ *“kime karşı, neden ve ne kadar süreyle öfkelenmek gerektiğini belirlemek kolay değil.”*³⁸⁷ Pratik bilgelik olmaksızın adaletin, cesaretin ya da cömertliğin neyi gerektirip gerektirmediğini ayırt edebilmek mümkün değildir. Buradaki sorun, bunların ayırımına vardırıran sadece teorik bir bilgi eksikliği değildir. Yani teoride bu ayırımları biliyor olmak, bunlar arasında pratikte de ayırım yapabileceğim konusunda beni yetenekli kılmaz. Burada pratik bilgelik ahlaki bir duyu, bir idrak olarak ele alınır ve bu idrak, idrak edenden bağımsız bir idrak değildir.³⁸⁸

MacIntyre, burada, Aristoteles’in bir eylemin pratik bilgenin eylemine benzer bir eylem olması için üç şartı karşılaması gerektiğine işaret eder: *“İlkin yapan bilerek yapıyorsa, sonra rasyonel bir tercihle ve eylemin kendisi için rasyonel bir şekilde tercih ederek*

³⁸² Aristoteles, NE 1112B 11-15.

³⁸³ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 25.

³⁸⁴ Aristoteles, NE 1140b 19-20.

³⁸⁵ Aristoteles, NE 1176a-15-18.

³⁸⁶ Aristoteles, NE 1143A 9.

³⁸⁷ Aristoteles, NE 1109b-15.

³⁸⁸ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 3- 4.

yapıyorsa, üçüncü olarak da emin ve sarsılmaz bir şekilde yapıyorsa.”³⁸⁹ Devamında ise Aristoteles şunu söyler:

Erdemlerle ilgili olarak ise, bilmek hiç önemli değil, ya da çok az önemlidir; oysa ötekiler, çok az şey değil, her şeyi sağlarlar. Çünkü adil ve ölçülü davranışa bu özellikler edinilir. Demek ki adil ve ölçülü kişinin yapacağı gibi yapılanlara adil ve ölçülü denir; bunları yapan değil, adil ve ölçülü kişilerin yaptıkları biçimde yapan kişi adil ve ölçülü oluyor.³⁹⁰

Dolayısıyla erdemli bir birey olma noktasında kişinin ihtiyaç duyacağı şey, teorik bir öğretim değil, sonunda bir alışkanlık kazandıran pratik bir öğrenme şeklidir. Söz konusu alışkanlığı kazanan kişi, belirli durumlarda erdemlere göre sadece nasıl davranacağını değil, aynı zamanda nasıl karar vereceği ve nasıl hissedeceğinin de pratiğini öğrenmiş olur.³⁹¹ Burada dikkat edilmesi gereken diğer önemli bir husus, pratik bilgeliğin o andaki eyleme yönelik kullanımda olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, MacIntyre, Aristoteles’te bir kişinin yaşamının geçmiş bir dönemine uygun düşen bir iyiyi, sonraki döneminde de takip etmesinin çok önemli bir hata olduğuna dikkat çeker:³⁹² “*Pratik bilgelik ... tek tek şeylere iyi bakmaktır.*”³⁹³ Dolayısıyla kişi sürekli olarak pratik bilgelik erdemine, her bir eylemine özgü olarak, muhtaçtır. Dolayısıyla kişi, pratik bilgi olmayı öğrenene kadar bir pratik bilgeye yani MacIntyre’ci anlamda bir eğitimeye ve onun erdemlerine muhtaçtır.³⁹⁴

Marx, kapitalizmin bireye sadece kapitalin iyilerini benimsetmeye çalışması durumundan yola çıkarak insanın kendi iyilerini kendisi dışında keşfedeceği bir mekanizma düşüncesini reddetmiştir. Bu mekanizmanın yokluğu, önceden belirttiğim gibi, Marx’ın Hegel ve Feuerbach’a yönelttiği sivil toplum eleştirisinin, niçin Aristoculukla desteklenmesi gerektiğine işaret eden yokluktur.³⁹⁵ MacIntyre’in Marx’la olan kırılma

³⁸⁹ Aristoteles, NE 1105A 31-33. “Rasyonel” ifadelerini Crisp’in “rational” tercümesinden ekledim. Babür’ün çevirisinde sadece “tercih” olarak geçmektedir.

³⁹⁰ Aristoteles, NE1105b 1-6.

³⁹¹ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 15.

³⁹² MacIntyre, Rival Aristotles”, s. 34.

³⁹³ Aristoteles, NE 1141a 25.

³⁹⁴ MacIntyre, “Rival Aristotles”, s. 15.

³⁹⁵ Groff aynı zamanda Marksist düşünürlerin Aristoteles’in *phronesis* kavramına ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Bkz: Groff, s. 776 ve 782.

noktasının anlaşılma zemini işte burasıdır. Öyle ki, bu kırılma noktasında, eğitiminin insanlar üzerindeki iyiyi elde etme ve kazandırma eylemiyle, insanların kendi kendilerine, kendi iyilerini elde ettikleri eylem arasındaki zıtlık Marx'ta devam ettiği sürece, onun Hegel'e ve Feuerbach'a yönelttiği eleştirilerin meşruluğunu sağlamak da imkânsızdır. Marx'ın kurduğu bu karşıtlık, hem onun birinci ve üçüncü tezindeki “devrimci”, “pratik-eleştirel” faaliyet açıklamasını hem de onun bu devrimci pratiğe içsel olan iyilere yönelik Aristoteles'e çok yakın açıklamalarının altını oymaktadır.³⁹⁶

Marksizm'in teori ve pratiğinin tam olarak neyi içerdiğinin anlaşılmasına, yani pratiğe yönelik iyiler düşüncesinin teorik olarak nereden elde edileceğine dair eğitimsel bir mekanizmanın yokluğu, onun, devrimi gerçekleştirecek bir işçi sınıfının devrim yapabilecek bilinç düzeyine hiçbir zaman erişememesine sebep olmuştur. MacIntyre, bunun nasıl sağlanacağına yönelik daha sonraki örgüt içerisindeki açıklamaların ve entelektüellerin girişimlerinin işçi sınıfına anlamlı gelmediğini söyler. MacIntyre, *EP*'de, herhangi bir ahlak dilinin, o dili kullanacak olan insanların hemen hemen tamamına anlaşılır gelmiyorsa, üstelik de bu dil, topluluğun entelektüel önderlerinin de anlamadığı bir şeyse, bu durumda bir toplumda geniş ölçekli bir yenilenmenin mümkün olmayacağını belirtir.³⁹⁷

Burada, Marksist devrimci pratiğin nasıl bir pratik olduğuna yönelik Marksizm içerisinden net bir açıklama getirilememiş olmasını ve Marx'ın yabancılaşmayı, sayesinde yeneceği pratik görüşünün söz konusu içsel ve dışsal iyiler eksikliğini, MacIntyre Aristocu perspektifle tamamlamaktadır. Bu perspektif, Aristocu teoride, pratikler içerisinde somutlaşan ve pratikler tarafından gereksinim duyulan kavramların ve bu kavramların da ancak bağlı oldukları pratik türü içerisindeki işlevlerine göre anlaşılması gerektiği meselesinin bir ve aynı mesele olduğunu söyleyen perspektiftir.³⁹⁸

MacIntyre, bu şekilde Marx'ın Feuerbach tezlerindeki görüşlerin oldukça ciddiye alınması gerektiğini, bu sayede ancak Marx'ın takip etmediği bir yolu takip etme

³⁹⁶ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 231.

³⁹⁷ MacIntyre, *EP*, s. 350-351. Ancak bunun zorla ve baskı yoluyla totaliter bir rejim tarafından gerçekleştirilebileceğini ifade eder. Burada Stalinizm ve onun zorbalığı hatırlanabilir.

³⁹⁸ MacIntyre, “Epilogue”, s. 423.

imkânına sahip olunacağına işaret eder. Marx, bu tezlerde kendi görüşlerini geliştirememiştir, ancak Marx'ın bu hataları, MacIntyre'a göre, Marx'ın hatası olduğu kadar Marksistlerin de hatalarıdır ve Marksizm'in mağlubiyeti aynı zamanda onların da mağlubiyetidir. MacIntyre, bu noktada Marksizmin ve Marksistlerin, komünist rejimin birçok ülkedeki çöküşünü kutlayan sivil toplumun taraftarlarınca mağlup edilmediğini, onların, temelde “Tezler”den yeterince ders çıkarmamış olmaları sebebiyle kendi kendilerine mağlup olduklarını ifade eder. Bu mağlubiyetten kurtulmanın yolu önce “Tezler”i anlamak ve daha sonra meseleye en baştan başlamaktır.³⁹⁹

MacIntyre bu şekilde Marksizm'i Aristotelesçi düşünceyle tamamlama çabası, beraberinde yeni sorunları getirir. O, Aristocu düşüncede ilerledikçe karşısına bir takım düşünsel problemler çıkar ve bu problemlerin üstesinden gelmek için Aquinas'a yaklaşır.

1.3. MacIntyre ve Thomas Aquinas

1.3.1. MacIntyre'in Thomasçı Düşünceyle İlk Teması

MacIntyre'in Thomasçı düşünce⁴⁰⁰ ile ilk karşılaşması, onun, Marksizm ile tanıştığı lisans öğrenciliği dönemine denk gelir. MacIntyre, bu karşılaşmasının, bir ahlak felsefesi şeklinde Thomasçı düşünce ile karşılaşma olmadığını ifade eder. Onun o dönemde dikkatini çeken Thomizm düşüncesi, Dominik tarikatının İngiliz kültürüne yönelik eleştirileri ile ilgilidir. O, bu tarikatın üyelerinin felsefi olarak Thomasçılığın ahlak anlayışı konusunda kendisine öğretebilecekleri bir şey olmadığını, çünkü gençliğinde bir süre tesirinde kalmış olduğu modern felsefe anlayışlarının, özellikle felsefeye dilsel-

³⁹⁹ MacIntyre, “The Theses on Feuerbach”, s. 234.

⁴⁰⁰ Ahmet Cevizci, Thomasçılığı “Aqinalı Thomas'ın, felsefi düşüncenin, ‘akıl doğa ışığına’ dayanan ve Kilisenin öğretileriyle uzlaştırılmak durumunda olan sonuçlarının bir sentezini yapmaktan oluşan sistemine ve bakış açısına verilen ad” olarak tanımlamaktadır. Bkz: **Felsefe Sözlüğü**, “Thomasçılık”, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 1517-1518.

mantıksal bir şekilde yaklaşan analitik felsefe anlayışlarının bu tutumunda etkili olduğunu ifade eder.⁴⁰¹

MacIntyre’ın, Thomizm’i modern ahlak felsefesine cevap verebilecek, modern ahlak felsefesinin çelişkilerinin üstesinden gelecek şekilde benimsemesi için öncelikle kendi Aristoteles anlayışını geliştirmesi ve Aristoteles’in ahlak felsefesindeki hataları ve boşlukları anlaması gerekmiştir. Bu açıdan *EP* kitabı, MacIntyre’ın modern ahlak felsefesine karşı Aristotelesçi bir ahlak felsefesi savunusu olmasına rağmen, aynı zamanda, Aristoteles’in ahlak felsefesindeki hataların ortaya konulduğu bir kitap olması açısından da önemlidir. Ancak MacIntyre bu hataların üzerine *EP*’de kısmen gitmiş olsa da verdiği cevapların meşruiyetini gelecekte sorgulayacaktır. MacIntyre, bu hataların çözücü unsuru olarak Thomas’ın düşüncelerini, çok değil, *EP*’yi yayınladığı tarihten üç sene sonra benimser. O, Thomasçı-Aristotelesçi olduğunu, geç kalmışlığına vurgu yapar tarzda, şöyle dile getirir: “*Thomasçı-Aristotelesçi olduğumu keşfettiğimde 55 yaşında olmuştum bile.*”⁴⁰²

⁴⁰¹ MacIntyre, “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century”, s. 17. Bunun sebebi olarak MacIntyre, 1947’lerde lisans öğrencisiyken, A.J. Ayer ve Karl Popper’in derslerine ara sıra katıldığını ve özellikle Ayer’in **Dil Doğruluk ve Mantık**’taki felsefe yapma tarzından etkilenmesini gösterir. Buna ilave olarak, o, Wittgenstein’in **Tractatus** eseri ve A. Tarski’nin doğruluk kavramına getirdiği semantik izahlardan da etkilenecek o dönemlerde ahlaki kavramlara analitik yaklaşımın, Thomizmin ahlaki açıklamalarına üstün geleceğini düşünmüştür. MacIntyre, lisans eğitimi öncesinde Sartre’dan da etkilendiğini ifade eder. O, bir Paris ziyareti sırasında, Sartre’nin 1945’de verdiği “Varoluşçuluk bir Hümanizm’dir” başlıklı ünlü konuşmasına iştirak ettiğini anlatır. Bu konuşmasında Sartre, seçimlerimiz konusunda rasyonel sebeplerimizin olabileceği, ancak yine de bu sebeplerin rasyonellik ölçütünü, biz, onları seçtiğimiz için veriyor olduğumuz şeklindeki iddiasını ortaya koymuştur. MacIntyre, Sartre’nin bu durumda belirli bir şekilde eylemde bulunmamı sağlayan iyi ya da yeterli bir sebebin, ben, onları iyi ve yeterli gördüğüm için iyi ve yeterli bir sebep sağladığımı ifade etmiş olduğunu aktarır. Bir başka deyişle, pratik aklın önermeleri, birey, onları önerme olarak seçtiği için rasyonel önermelerdir. MacIntyre, burada Ayer’in şu cümlesini de aktarır: “Sartre’nin marifetlerinden biri, kişi bir şeyi seçmedikçe onu bağlayacak bir değerler sistemi tanımamasıdır”. MacIntyre, Ayer ve Sartre’nin tezlerinin Thomizm’le olan karşıtlığını o dönemde anlamış olduğunu ifade eder. MacIntyre’a göre Ayer ve Sartre, eylemin sebebinin iyiliğini, bireyin ona yüklediği anlamdan ayrı anlamıyorken, Thomizm, eylemin doğruluğunun, bireyin seçimlerinden bağımsız olarak nasıl ortaya konacağına dair tezler geliştirmiştir. Hangi sebep bir eylemi, bireyin onu seçmesinden bağımsız olarak, iyi yapar? Thomizm’e göre falanca şekilde değil de şu şekilde eylemde bulunmanın diğerine göre daha iyi olmasındaki ölçüt, söz konusu eylemle bazı iyilerin elde edilmesi ve bazı kötülüklerin bertaraf edilmesidir. (Bu konuyu detaylı olarak tezin üçüncü bölümünde ele alıyorum) MacIntyre, bu iki rakip görüş arasında o zamanlarda gördüğü tezatlığı nasıl çözeceğini bilemediğini ifade eder. Bkz: MacIntyre, “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century”, s. 18-19. Çünkü MacIntyre, gelecekte **EP**’de geliştireceği yirminci yüzyılda, akademik felsefedeki hiçbir rakip iddianın nihai bir şekilde diğerine üstün gelemeyeceğine, dolayısıyla bu karşıtlığın çözülemeyeceğine yönelik tezine o sırada sahip değildir.

⁴⁰² MacIntyre, “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century”, s. 17.

MacIntyre’ın Thomasçı-Aristotelesçiliğini⁴⁰³ keşfetmesi, ona, felsefi soruşturmalarında yeni bir yön kazandırır. O, Thomasçı düşünceyle birlikte geçmişten getirdiği Aristotelesçiliğini de düzeltme çabasına girer. Knight’a göre, MacIntyre, *EP*’yi takip eden çalışmalarında, Aristoculuğun ne olduğu ve ne olması gerektiği hakkında yeni ve zorlayıcı bir yolda ilerlemiştir. Knight, bu zorluğu, MacIntyre’ın kendi Aristotelesçiliğinin, Hegel’den beri farklı şekillerde ortaya çıkan Aristotelesçilik

⁴⁰³ Thomasçılığın kendisi zaten sentez bir düşüncedir. Bu sentezin nasıl yorumlandığı noktasında tarihte birçok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Thomasçı düşüncenin modern düşünce içinde yeniden canlanmasını R. Mcinerny her ne kadar Papa XIII. Leo’nun Katolik piskoposlara 1878 yılında gönderdiği genelge olan *Aeterni Patris* sonrasına tarihlendirse de, MacIntyre, bunu on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına, örneğin, R. Serbati, V. Gioberti, A. Günther gibi Katolik teologların bireysel çabalarına kadar geriye götürür. Bkz: MacIntyre, **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition (TRVME)**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, s. 73-77. Mcinerny, yirminci yüzyılın başlarından itibaren ise yeni Thomasçı felsefenin canlanmasının liderlerini Jacques Maritain, Etienne Gilson ve Charles De Koninck olarak zikreder. Bütün bu farklı yenilenmeler, birbirinden farklı Thomasçılık yorumlarına sahiptir. Örneğin, bu yenilenmeler içerisinde, MacIntyre’ın Thomasçı-Aristotelesçiliğinden çok daha önce 1926’da J. Gredt’in yazdığı **Elements of Aristotelian-Thomistic Philosophy** eseri Gredt’in bu birleştirmeyi Aristotelesçiliği ve Thomasçılığı birbirlerinin yerine eş anlamlı olarak anladığı ve kullandığı eseridir. Bunun tersi olarak, Thomasçı düşünce içerisinde Thomas’ı Aristoteles’ten uzaklaştırma ve Platonculuğa yaklaştırma şeklinde düşünce biçimleri, Varoluşsal ve Transendental Thomasçılık şeklinde çok farklı Thomasçı düşünceler de mevcuttur. Bu ayrımlar için Bkz: Ralph Mcinerny, “Introduction”, **Thomas Aquinas: Selected Writings**, R Mcinerny (ed.), London: Penguin Books, 1998, s. xxv-xxix. MacIntyre da yirminci yüzyılda modern felsefe içerisinde kendisini göstermeye çalışan Thomasçı düşüncenin de kendi içerisinde çok farklılaştığını ifade eder. Örneğin, Dominik Fransız teolog R. G. Lagrange, Aquinas’ın tezlerini tamamen tarihsel bir bağlamdan bağımsız ele almıştır. E. Gilson bunun tersine Aquinas’ı, Orta Çağ felsefesinin tarihi içine yerleştirmiştir. Ancak Gilson, Aquinas’ı Aristoteles’ten uzaklaştırarak ele almıştır. Yine MacIntyre sadece Thomist felsefeye değil, genel olarak Katolik felsefeye, yirminci yüzyıldaki birçok felsefi akımın temas ettiğine dikkat çeker. Katolik felsefe, E. Husserl’in fenomenolojik yaklaşımından, Wittgenstein’la birlikte felsefe yapmanın şekli olarak, dilin kendisiyle, onun kullanım şekli arasındaki ilişkiye getirdiği açıklamalardan ve bu açıklamaların analitik felsefeye etkisinden yoğun etkilenmelere maruz kalır. Kendi orijinal felsefelerini Katolik felsefesiyle birleştiren filozoflara örnek olarak Wittgensteinci analitik filozof G. E. M. Anscombe, Husserl’in öğrencileri D. Hildebrand, E. Stein ve daha sonra Katolikliği reddetmiş olsa da fenomenolog Max Scheler da gösterilebilir. Ancak MacIntyre ne analitik felsefenin ne de fenomenolojik felsefenin Thomizmi yansıtmayacağını altını çizer (MacIntyre, E. Stein’in felsefi duruşunu, istisnai bir şekilde, gerçek bir Thomist duruş olarak anlar ve diğer fenomenologlardan ayırır. Bkz: MacIntyre, **Edith Stein: A Philosophical Prologue: 1913-1922**, Maryland: Rowman&Littlefield, 2006.) Bu iki bakış açısının Thomizmin felsefesinden sadece farklı değil aynı zamanda bu felsefeye düşman da olduğunu ifade eder. Bu tartışmalar için bkz: MacIntyre, **God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition**, Maryland: Rowman & Littlefield, 2009, s. 157-163. Modern dönemde ortaya çıkan bu birbirine rakip farklı Thomasçı düşünceler, MacIntyre açısından modernitenin birbiriyle çatışan ahlaki tezlerine yenilerini eklemekten başka bir anlam ifade etmezler. MacIntyre’ın Thomasçı düşünceye başvurusu, onun, tıpkı Aristoteles’e başvurusu gibi anlaşılmalıdır. MacIntyre, Aristoteles’e olduğu gibi Thomas’a da modern felsefenin Kartezyen ayrımlarıyla ya da materyalist ve fizikalist kaygılarıyla yaklaşmaz, bunun yerine Thomas’ı, kendisinin Marksizm’inden itibaren devam ettirdiği felsefenin tarihsel soruşturması içinde anlamaya çalışır. Ona göre Thomasçı olmak muhakkak surette bir Aristotelesçi olmaktır ve aynı zamanda Aquinas’ın yaptığı gibi Aristoteles’i aşmaktır. Bkz: MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 86.

çabalarını kat etme ihtiyacıyla ilgili bir zorluk olarak da düşünür.⁴⁰⁴ Knight'a göre, MacIntyre'nin Aristotelesçiliği, Heidegger'in Aristotelesçiliğine yaklaşır, ancak Heidegger, Aristotelesçi geleneği yeniden düşünülmesi ve değiştirilmesi gereken bir metafizik sistem olarak anlamış, genel olarak geleneğin metafizik düşüncesini reddetmiş ve bu şekilde, eylemi, insanı nihai amacına götüren araç olarak düşünmeye yönelik tüm geleneksel düşünme şekillerini ortadan kaldırmak istemiştir. MacIntyre ise Heidegger gibi geleneğin bir yapı-bozumuna girer ama bunu, onu yeniden ayakları üzerine dikmek için yapar, yıkmak için değil. Bu açıdan MacIntyre, *EP*'de, Aristoteles'i ve onun peşinden

⁴⁰⁴ Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed", s. 84. Knight, MacIntyre'nin Aristotelesçiliğinden önce, tarihte en azından dört şekilde bir Aristotelesçilikten bahsedebileceğinin altını çizer. Birincisi J. W. Goethe ve S. T. Coleridge'nin anladığı şekilde Platonik metafiziğe karşı empirik bir Aristotelesçiliktir. İkincisi; J. L. Stocks ve Heidegger'in Aristotelesçiliğidir. Stocks'a göre Aristoteles'in felsefesi, felsefenin kaçınılmaz bir özelliği olan entelektüel ilerleme temelinde başka bir düşünceyle iptal edilebilir. Stocks'dan daha radikal bir şekilde Heidegger, Aristotelesçiliği, metafizik bir sistem olarak yeniden düşünülebilir, yeri, bir başkasıyla değiştirilebilir bir düşünce olarak anlar. Stocks, Aristotelesçi *telos* düşüncesinin sınırlılıklarını ortaya koyarken, Heidegger geleneksel düşünme biçimindeki insanı ve eylemini nihai amaca araç olarak düşünme şekillerini bütünüyle çözümlenmek ve parçalarına ayırmak istemiştir. Hem Heidegger hem de Stocks, Aristotelesçiliği, Batı geleneğiyle birlikte düşünür, bu gelenekle özdeşleştirir. Aristotelesçiliğin üçüncü anlama biçimi ise Aristoteles felsefesini Batı düşüncesi içerisindeki diğer akımların yanına yerleştiren anlama biçimidir. Buna göre Aristotelesçilik, liberal empirisizm, Marksist materyalizm ve Nietzscheci Perspektivizm gibi direniş için haklı bir neden sağlayan felsefe olarak anlaşılmalıdır. Bu anlayış yeni-Thomasçı düşünce içerisindeki L.T. d'Azeleglio, Papa XIII. Leo, E. Gilson, J. Maritain, V. McNabb ve H. McCabe ve daha birçok Katolik filozoflarca geliştirilmiştir. Bunlar için Aristoteles'in en büyük takipçisi Thomas'tır. Stocks tarafından sorgulanan ve Heidegger tarafından reddedilen metafizik, söz konusu Thomasçı Aristotelesçiler tarafından nihai bir şekilde insani eylemin yöneldiği Tanrı'nın iyiliği düşüncesi, gerçek felsefenin temelini oluşturmaktadır. Anlaşılacağı gibi, bu yeni-Thomistler, metafiziğe sarılmaları sebebiyle temelde Heidegger karşıtıdır. Dördüncü grup Aristotelesçilik ise yeni-Aristotelesçiliktir ve bu kavram, 1960'dan itibaren Heidegger sonrası birçok düşünür tarafından kullanılan bir kavramdır. Onların temel uğraşları, pratik felsefenin yeniden canlandırılmasıdır. Onlar, ahlakı, kişisel alışkanlık ve kültürel gelenek olarak anlamakta ve ahlaki eylemi de bu bağlamda açıklamaktadırlar. Buna göre ahlak, insanın zamansallığında ve sosyalliğinde zemin bulur. Yeni-Aristotelesçilikte bu Heideggerci etkiyi en iyi şekilde anlamış olan Gadamer, yeni-Aristotelesçiliğin pratik felsefesinin, Aristoteles'in teorik felsefesinden yani metafiziğinden tamamen ayrıldığını ifade eder. Bu yeni-Aristotelesçiliğinin aksine klasik Aristotelesçilik, Aristoteles'i eserlerinin tümüyle birlikte bütünsel olarak anlarken, yeni-Aristotelesçiler, Aristoteles'in metafizik natüralizmini (MacIntyre buna metafizik biyoloji diyecek) ve realizmini, Aristoteles'in *praxis*'ini anlama noktasında ya reddederler ya da yok sayarlar. İleride 1.3.2.'de temas edeceğim, MacIntyre'nin Aristoteles'teki metafizik biyolojiyi reddetmesinin arkasında bu düşünce, özellikle bu düşüncenin en önemli yorumcusu Gadamer vardır. *EP*'de MacIntyre'nin Aristotelesçiliği, bu yüzden yeni-Aristotelesçilere benzer, ancak daha sonra MacIntyre'nin Aristoteles'in ahlak felsefesindeki doğa anlayışının önemini keşfetmesi, kendisiyle onlar arasına radikal bir karşıtlık koyar. Knight, genel olarak MacIntyre'nin Aristoteles ile münasebetinin ilki dışında diğer üç Aristotelesçilikten etkilendiğini, ama en çok Heidegger ve onun öğrencisi Gadamer'in Aristotelesçiliğine yaklaştığını ifade eder. Heidegger ve Gadamer, her ikisi "iyi" kavramının Yunan düşüncesindeki metafizik ve doğalcı kökenini ortaya koymaya çalışmışlardır. MacIntyre da benzer bir şekilde "iyi"nin felsefe öncesi tarihini araştırmakla ilgilenmiştir. Hatta onun, **Ethik'in Kısa Tarihi** isimli kitabının ikinci başlığı bu çabasını formüle eder: "İyi"nin Felsefe-Öncesi Tarihi ve Felsefeye Geçiş". Ancak MacIntyre'ı Gadamer'den ayıran temel nokta, onun, Aristotelesçiliği ahlaki, metafizik bir gelenek olarak anlamasıdır. Bkz: Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism", s. 84-86.

giden klasik geleneği, erdem kavramını ve erdem etrafında gelişen ahlak felsefesini anlamak için kullanır. Bu sayede o, modern ahlaklılığın problemlerini çözümlemeye çalışır. MacIntyre’ın *EP* ve sonrasındaki temel amacı, bu Aristotelesçi gelenek üzerinden modern ahlaklılığa yeniden meşru bir metafizik çerçeve kazandırmaktır.⁴⁰⁵

Ancak MacIntyre’ın *EP*’de bu çerçeveyi ele alış tarzı tuhaf bir gerilime sahne olur. Öyle ki, MacIntyre, bir taraftan Aristotelesçi metafiziği ahlak felsefesinde bir açıklama temeli olarak kullanmak isterken, diğer taraftan da bu metafiziğe ait konuları açıkça tartışmaz ve üstelik bu metafizik anlayışın bir bölümüne yönelik ciddi eleştiriler yöneltir. Bu gerilimin ayrıntılarına gireceğim, ama ondan önce MacIntyre’ın yaşadığı bu metafizik ve ahlak arasındaki gerilimin kendisine has bir gerilim olmadığını, çağdaş felsefenin geneli göz önüne alınarak, açıklanması gerekmektedir.

1.3.1.1. Metafizik ve Ahlak Gerilimi

T. Hibbs, *Aquinas, Ethics and Philosophy* isimli eserinin önsözünde, çağdaş felsefedeki metafizik ve pratik arasındaki ilişkiye dair önemli tespitlerde bulunur. Hibbs, çağdaş felsefenin Aquinas’ın fikirleriyle ilk kez diyaloga girmeye başladığında ortaya çıkan en çarpıcı gelişmelerden birinin, etik ve epistemoloji alanlarında pratiğin öneminin yeniden canlanması olduğunu belirtir. Pratiğin yeniden ele alınması, kaçınılmaz bir şekilde her iki alanda da erdeme başvuruyu gerektirmiştir. Bu şekilde erdem düşüncesi, etikte ve epistemolojide eylem ve rasyonalite arasındaki ilişkiye dair *karar verme süreci modellerine (decision-procedure models)*⁴⁰⁶ alternatif bir seçenek olarak ortaya çıkmıştır. Bu modeller ahlakta evrenselliği, kişiler-üstülüğü ve saf rasyonaliteyi savunan bir epistemolojik açıklamayı savunurlar. Hibbs, söz konusu modellerin, fazlasıyla teorik, ahlaki eylemleri anlama noktasında bu eylemlerin sosyal koşullarından tamamen ayrı, insanın kendi yaşamında bağlı olduğu unsurlardan ve alışkanlıklarından tamamen

⁴⁰⁵ Knight, “Alasdair MacIntyre’s Revisionary Aristotelianism”, s. 86.

⁴⁰⁶ Ahlak felsefesinde *karar verme süreci modelleri* herkesin aynı biçimde uyacağı tarzda ne yapmamız gerektiğini söyleyen ahlak teorilerini ifade eder. Bu tür ahlak teorilerinin temel amacı, doğru eylem teorisi ortaya koymadır. Sonuççuluk, Kantçılık gibi normatif bir karaktere sahip evrensellik iddiasındaki ahlak teorileri bunlara örnektir. Bkz: Julia Annas, “Being Virtuous and Doing The Right Thing”, **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 78, No: 2, November 2004, s. 62-63.

soyutlanmış bir işleyişe sahip oldukları için felsefede yoğun bir şekilde eleştirilmiş olduklarını belirtir.⁴⁰⁷

Bunun tersine erdem etiği, pratik bilgeliğin önemine, kuralla yönetilmeyen karar verme ve eylemde bulunma süreçlerine vurgu yapmaktadır. Hibbs'e göre erdem epistemolojisi, bilginin nesnelere ve kişinin bu bilgiyi elde etme yolları arasında niteliksel ayrımlar yapar. Erdem etiğinde ise erdemli pratik, erdeme dair bilginin ve erdemli eylemin sosyal koşullarının içerisinde anlaşılmaya çalışılır. Bu ise, yine *karar verme süreci modellerine* yabancı bir meseledir.⁴⁰⁸

Hibbs, bu ayrımları yaptıktan sonra, bu ayrımların metafizikle olan ilişkisine değinir. Hibbs, erdemler konusunda, eylemi sadece rasyonaliteyle ilişkiye sokan *karar verme süreci modellerinin* karşısına, erdemın konu edildiği, erdem epistemolojisi ve erdem etiğini yerleştirmektedir. Epistemoloji ve erdem etiğinin erdeme bakışları farklılık arz etse de her ikisinin pratikle ilişkiye girmesi ortaktır. Ancak Hibbs, bu ortak pratik zemininin her ikisi için de metafizik bir açıklamayı içermediğini ifade eder. Hibbs'e göre, söz konusu epistemoloji ve erdem etiği taraftarlarının pratik olana vurgusu, onların, ahlakta soyut, teorik, evrensel ve yöntemsel kategorilerden, eylem ve rasyonalite arasında ilişki kurmaya çalışan *karar verme süreci modellerine* benzememek adına, başka bir teorik alan olan metafizikten de sıklıkla kaçınmaya çalışmalarını içeren bir vurgudur. Öyle ki, metafiziğin erdemler alanına dâhil edilmesi, pratiğe olan vurguyu azaltabilen ve bu yüzden de erdemlerin ahlak alanında yeniden ele alınmasında bir engel olarak görülmektedir.⁴⁰⁹

Çağdaş felsefenin erdemler konusunda ısrarla metafizikten kaçmaya çalışması Hibbs'e göre, nihai olarak mümkün değildir. Bu nedenle çağdaş felsefe, erdemler konusunda, istemeyerek de olsa, sıklıkla yine metafiziğin alanına girmektedir. Bunun örnekleri, erdemlerin normatif felsefi antropoloji⁴¹⁰ içerisinde üstü kapalı bir şekilde ele

⁴⁰⁷ Thomas Hibbs, **Aquinas, Ethics and, Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice**, Indiana: Indiana University Press, 2007, s. xi.

⁴⁰⁸ Hibbs, s. xi.

⁴⁰⁹ Hibbs, s. xi-xii.

⁴¹⁰ Felsefi antropoloji "insan varlığının özünü kavramaya ve insan varlığının anlamını metafizik açıdan yorumlamaya çalışır." Bkz: **Felsefe Sözlüğü**, "Felsefi Antropoloji", s. 645.

alınmasında ya da felsefi soruşturmanın türlerinde, bilginin nesnelere hakkında daha iyi ve daha kötüye yönelik ya da daha çok erdemli ya da daha az erdemli ayrımlarının yapılmasında ortaya çıkar. Bu şekilde, metafiziğin pratikteki kaçınılmazlığı Aristoteles ve Thomas'ın pratik felsefenin nihai olarak metafizik konusunu erteleyemeyeceğine dair kanaatlerini doğrular.⁴¹¹

Bu durum, Hibbs'e göre, Aristoteles ve Aquinas gibi ahlakta pratiğin üstünlüğünü ifade etmiş modernlik öncesi filozoflara, çağdaş dönemde yeniden kucak açan kişiler için oldukça "can sıkıcı" bir durum yaratmıştır. Bu durumdan kaçınmak için çoğunlukla seçilen yol, teori ve pratiğin ayrılmasıdır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, hem Aristoteles hem de Aquinas'ın teori ve pratik, metafizik ve etik arasında aynı şekilde bir ayrıma gitmesi ancak onların bu ayrımlarının kendi felsefeleri içerisinde birlikte değerlendirildiğinde anlamlı ayrımlar olmasıdır. Yoksa çağdaş felsefe gibi, bu ayrımların Aristotelesçi ve Aquinasçı bağlamlarını ortadan kaldırmak, yerinden edilmiş, yarım yamalak bir Aristotelesçi ya da Aquinasçı teori ve pratik anlayışı çıkarır önümüze.⁴¹²

Bu açıklamalar sonucunda Hibbs'in vardığı sonuç, çağdaş felsefenin metafiziğe yaklaşımının karışık ve kaygan olduğu şeklindedir. Bu karışıklık ve net olamama durumu, hem epistemoloji hem de etikteki erdem açıklamalarında, metafizik kavramının nasıl kullanıldığına, onun sınırları, metodu ya da tanımlanmasına yönelik kaçamak cevaplar üretilmesine sebep olmuştur. Bu durum çağdaş ahlak felsefesini bir teoriler çeşitliliğine sevk etmiş, ahlaki ya da insani bilgi konusunda birbirinden tamamen farklı ve çatışan görüşler doğurmuştur.⁴¹³

Başta belirtildiği gibi MacIntyre'nin *EP*'deki metafizik gerilimi Hibbs'in yukarıdaki açıklamalarına örnek teşkil etmektedir. Öncelikle, MacIntyre'nin, *EP*'de ortaya koyduğu moderniteye cevap teşkil edecek olan ahlaki bir arayışın, Aristotelesçi anlamda metafizik bir arayış olduğunun altı çizilmelidir. "Ben ne tür bir insan olmalıyım?"⁴¹⁴ sorusuna verilecek yerinde bir cevap MacIntyre'a göre ancak Aristotelesçi metafizik anlayış

⁴¹¹ Hibbs, s. xii.

⁴¹² Hibb, s. xii.

⁴¹³ Hibbs, s. xii.

⁴¹⁴ MacIntyre, *EP*, s. 180.

içerisinden verilebilecek teleolojik bir cevaptır. “Nihai nedenler öğretisi”⁴¹⁵ olarak da tanımlayacağımız teleoloji, Aristoteles’in metafiziğinde dünyadaki her şeyin belirli bir amaca göre hareket etmesi, bu amaca yönelik doğal bir yönelime sahip olmasıdır. Bu yüzden bu sorunun cevabı, MacIntyre’a göre, Aristoteles ve onu takip eden klasik gelenek tarafından verilmelidir. Çünkü bu gelenek, insanı ve insani eylemleri tek ve birleştirici bir *telos*a yönelik olarak anlamaktadır. Dolayısıyla her eylem, belirli nihai bir amaca yönelmiştir ve eylemin teleolojik bir çerçevede anlaşılması, ancak Aristotelesçi metafizik içerisinde meşru bir zemine sahip olur.

Nitekim Aristoteles, *Metafizik* kitabında metafiziğe “bilgelik”, “felsefe”, “ilk felsefe”, “teoloji” şeklinde isimlendirmelerle yaklaşmıştır.⁴¹⁶ O, metafizik için kullandığı kavramlardan biri olan bilgeliği şöyle açıklar: “...*şu andaki tartışmamızın amacı, herkesin Bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektir.*”⁴¹⁷

Bununla birlikte MacIntyre’ın, *EP*’de, Aristoteles’in teleolojik anlayışının bazı metafizik bileşenlerinden kurtulmak istediği de görülmektedir. Bu bileşenler, Aristoteles’in metafiziğinin dayandığı doğa ve felsefe görüşleridir. İlk olarak, o, Aristoteles’in insan doğasına değişmez- sabit bir açıklama getirmesini metafizik biyoloji olarak isimlendirir ve bunu reddeder. İkinci olarak, o, yine Aristoteles’in metafizik felsefi anlayışı içinde anlamını bulan teleolojik görüşünde iyilerin birbiriyle çelişmeyeceği ve bunun Orta Çağdaki yorumu olan erdemlerin birliği düşüncesini reddeder. Üçüncüsü ise, teolojiyle ilişkilidir. Aristoteles, metafiziği ilk nedenler ve ilk ilkeler olarak açıklar. Bu ilkeler

⁴¹⁵ **Felsefe Sözlüğü**, “Teleoloji”, s. 1503.

⁴¹⁶ Aristoteles, **Metafizik**, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, s. 9.

⁴¹⁷ Aristoteles, **Metafizik**, 981b-28.

Aristoteles'te Tanrısal bir niteliğe sahiptir dolayısıyla Tanrı'yla ilişkilidir.⁴¹⁸ MacIntyre, *EP*'de teoloji ve ahlak arasındaki bu ilişkiyi açıkça görmezden gelir.⁴¹⁹

MacIntyre'nin *EP*'deki bu üç gerilimi, Hibbs'in açıklaması içerisindeki çağdaş felsefenin ahlak alanında metafizik ile olan imtihanına örnek teşkil eder niteliktedir. Kendisini her fırsatta modern ve çağdaş felsefenin söylemlerinden uzakta tutan ve kendi ahlak projesinin bu felsefelere karşı üstün olduğunu ifade eden MacIntyre'nin bu gerilimleri çözmesi söz konusu söylemlerden kendini ayırabilmesi için zorunludur. *EP*'de, MacIntyre, bu gerilimleri çözümsüz bırakır ve bu gerilimleri bertaraf etme işini, o sırada farkında olmadan, Aquinas'ı anladığı dönemine erteler.⁴²⁰ Öyle ki, Aquinas, MacIntyre'nin ihtiyaç duyduğu bir metafiziği kazandırır ve ona mevcut gerilimlerini Aristotelesçiliğin dışına çıkarmadan çözmesine olanak sağlar. Öncelikle bu gerilimlerin ayrıntılarını tek tek ele alacağım.

1.3.2. MacIntyre'nin Aristoteles'in Ahlak Felsefesinde Tespit Ettiği Hatalar

1.3.2.1. Metafizik Biyoloji / Metafizik Doğa ve Telos ilişkisi

Ahlakı ve ahlakın öznesi olan insanı teleolojik bir yapı içerisinde anlamak ne demektir? Aristoteles'te teleoloji, örneğin, gül tohumunun güle nasıl evrildiğini ya da atın niçin hızlı koştuğunu açıklar. Bu, Aristoteles'in doğal özlerin belirli amaçlara doğru cezbedildiğini varsayan doğa felsefesidir. Doğadaki her şeyin özü, kendi gelişimini belirli bir olgunluğa

⁴¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 80, ikinci dipnot.

⁴¹⁹ MacIntyre, *EP*, s. 407. Ancak MacIntyre ilerde göreceğimiz gibi bu ilişkinin hayatiyetini kavrayacak ve metafizik ve ahlak arasında ayrılmaz bir ilişkinin olduğunu ifade edecektir. Öyle ki, MacIntyre'a göre, kendimizi varlıksal olarak Tanrı'ya bağlı olarak anlamayı içeren evreni anladıkça kendimizi Tanrı'ya yönelmiş varlıklar olarak da anlayabiliriz ve bu yönelmişliğin bizden ahlaki alanda neyi buyurduğunu idrak ederiz. MacIntyre, *God, Philosophy, Universities*, s. 178. Dolayısıyla ahlaka çerçeve kazandıran metafizik dışlandığında bu anlama olanaklarından mahrum bırakılmış oluruz.

⁴²⁰ Çağdaş felsefede erdemlere yönelik her başvuru ister istemez Aristotelesçi erdem anlayışına referansta bulunur. Aristoteles'in çağdaş erdem etiğindeki önemli yeri Aquinas'a da aynı şekilde bir rağbeti ortaya çıkarmıştır. Dahası, Aquinas'ın erdem etiğine önemli katkılar sağladığını ifade etmek çağdaş erdem etikçileri için oldukça olağandır. Aquinas'ın *Summa Theologiae (ST)* eserinin üçte biri onun erdemlere ve erdemle ilişkili konulara hasrettiği eseridir. Aquinas bu eseri dışında da diğer bazı az hacimli eserlerinde de erdemlere yer ayırmıştır. Bkz: Andrew Pinsent, *The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts*, Routledge: New York, 2012, s. 1-2. Bu açıdan MacIntyre'nin ahlak felsefesindeki erdemlere başvurusunun merkezde Aristotelesçi olması ve daha sonra buna Aquinas'ı da eklemesi beklenmedik bir hadise değil, oldukça olağan bir durumdur. Ancak yine de MacIntyre, *EP*'de Aquinas'ı Aristotelesçi erdem anlayışından ayrıldığı hususlar nedeniyle "marjinal" bir yorumcu olarak ele alır. Bkz: MacIntyre, *EP*, s. 264.

doğru ilerletir. Aynı şekilde teleoloji, Aristoteles'in "*Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler*"⁴²¹ ifadesi bağlamında insan için bir açıklama alanıdır. Yine benzer şekilde, teleoloji, insani mükemmelliğin entelektüel ve karakter erdemiyle belirleneceğini açıklar.⁴²² Doğadaki canlıların kendi gelişimlerini belirli bir olgunluğa doğru ilerletmelerindeki gibi insan da sadece fiziksel olarak değil, aynı zamanda bilgiyi arama ve pratik bilgeliğe erişmeye doğru yönelmiştir.⁴²³ MacIntyre'a göre, "...Aristoteles, insani yaşamın telos'unu, belirli bir yaşam biçimi olarak görür; telos, ileride, herhangi bir zaman veya aşamada değil, yaşamımızın kuruluş biçiminin bütünlüğünde ulaşılabilir bir şeydir."⁴²⁴

MacIntyre, teleoloji anlayışının Aristoteles'te yaslandığı temeli *EP*'de "metafizik biyoloji" olarak isimlendirir ve bu isimlendirmenin kendisine ait olduğunu ifade eder.⁴²⁵ O, *EP*'de Aristoteles'in metafizik biyoloji görüşünü genel olarak Aristoteles'in madde-form öğretisinin sorunlu olmasından daha çok, bu öğretiyi, Aristoteles'in dönemindeki yaşam içerisinde hatalı fikirlere meşru bir zemin sağladığı için problemlili bulur ve bu problemi şöyle tanımlar:

...şu ana kadar, Aristoteles'in erdem anlayışının ciddi bir biçimde sorgulanabileceği birkaç konuyu belirlemiş bulunuyoruz. Aristoteles kuramının bu konularla ilgili bölümlerinden bazıları, yalnızca karşı çıkılması gereken değil, ama aynı zamanda, bu tavrı, kuramın geneline yaymamızı gerektirmeyen bölümlerdir. Nitekim...Aristoteles'in köleliği savunmasının savunulamazlığı böyledir. Gelgelelim, en azından üç alanda ortaya çıkan sorunlar doyurucu bir yanıt bulunamadığı takdirde, Aristotelesçi yapının bütününe tehlikeye sokabilecek niteliktedir. Bunlardan ilki, Aristotelesçi erekselliğin [teleolojinin], Aristoteles'in metafizik biyolojisini gerektirme biçimiyle ilgilidir. Eğer bu biyolojiyi iskartaya çıkartacak olursak ki öyle yapmalıyız, erekselliği [teleolojiyi] alıkoymanın bir yolu bulunabilir mi?⁴²⁶

⁴²¹ Aristoteles, **Metafizik**, 980a 21.

⁴²² Burada en yüksek entelektüel erdem olan *theoria*nın ahlaki erdemler alanındaki nasıl bir etkiye sahip olduğuna dair bkz: Kemal Batak, "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XVIII, Sayı: 33, Haziran 2016, ss. 17-28.

⁴²³ Christopher Stephen Lutz, **Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue**, New York: Continuum, 2012, s. 167.

⁴²⁴ MacIntyre, **EP**, s. 259.

⁴²⁵ MacIntyre, **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues (DRA)**, Chicago: Open Court, 1999, s. x.

⁴²⁶ MacIntyre, **EP**, s. 242.

MacIntyre bu soruların cevaplanamadığı takdirde herhangi bir Aristotelesçi ahlak anlayışının da savunulamayacağına inanır. Bu sorunun cevabını ve diğer iki sorunun ne olduğunu ele almayı şimdilik erteleyerek, Aristoteles'teki metafizik biyoloji meselesini detaylandıracağım.

Başta belirttiğim gibi, Aristotelesçi bir teleolojiden bahsetmek, özlerin doğasından bahsetmektir. Bu öz ise madde ve formdan oluşur. Aristoteles'te, Platon'un aksine, form, maddeye içkindir, dolayısıyla maddi dünyadan ayrı, aşkın bir form yoktur, form, maddeden ayrılmaz. Bu açıdan Aristoteles'in metafizik ve teleoloji düşüncesi birbirinden ayrılamaz.⁴²⁷ İnsan doğasına teleolojisini kazandıran şey, onun, kendisine içkin olan formudur. Form, madde için kural koyucudur, çünkü bu form, maddenin gerçek mükemmelliğini tayin eder.⁴²⁸

Aristoteles'in varlığa metafizik bir biyoloji atfetmesi onun ahlak felsefesinde ne anlama gelir? *EP*'de MacIntyre bunu şöyle anlar:

Diğer bütün türler gibi beşeri varlıklar da kendilerine özgü bir doğaya sahiptir ve bu doğa, onların belirli amaç ve hedeflere sahip olduğu ve doğaları gereği özel bir *telosa* doğru ilerledikleri bir doğadır. Nitekim Aristoteles'in etiği, kendisinin de belirttiği gibi, Aristoteles'in metafizik biyolojisini ön kabullenen bir etik olarak sunulur.⁴²⁹

Bu ön kabul *NE*'nin ilk cümlesinde bizi karşılar: “*Her etkinlik, her araştırma ve pratik birtakım iyileri amaçlar; çünkü “iyi” ya da “bir iyi” ile anlatılmak istenilen şey, insani varlığın karakteristik olarak amaçladığı şeydir.*”⁴³⁰

İnsanın karakteristik olarak amaçladığı şeyin sınırlarının onun doğası tarafından çizilmiş olmasının pratikteki yansımaları nelerdir? Aristoteles'in, MacIntyre'in dikkat çektiği bu metafizik biyolojisi, onun efendi ile köle, kadın ve erkek, Yunanlı olan toplumlarla

⁴²⁷ Lutz, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, s. 167.

⁴²⁸ MacIntyre, *TRVME*, s. 138.

⁴²⁹ MacIntyre, *EP*, s. 222-223.

⁴³⁰ MacIntyre, *EP*, s. 222. Ayrıca bkz: Aristoteles, *NE* 1094a 1.

(Helenlerin) Yunanlı olmayan (Barbar) toplumlar arasında⁴³¹ doğal bir ayırım yapmasına sebep olan bir biyoloji anlayışıdır. Yine, metafizik biyolojiyle bağlantılı olarak, örneğin, Aristoteles'e göre "ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği"⁴³² olarak mutluluk "çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri",⁴³³ için pek de söz konusu değildir. Aynı şekilde onun, *Politika*'da "doğadan köle" kavramı ve kadın ile erkek arasında gördüğü üstünlük-aşağılık şeklindeki ayrımlarının⁴³⁴ ahlaki alandaki yansımaları; kadınların, kölelerin ve Yunanlı olmayanların özgür olamayacağı, dolayısıyla *polis*in vatandaşı ve erdemli olamayacakları yönündeki sonuçları,⁴³⁵ Aristoteles'in insanın biyolojik varlığının metafizik durumunu da etkilediğine dair en rahatsız edici örnekleridir.

MacIntyre, bizi, Aristoteles'te bu ayrımların toplumsal-geleneksel bir ayırım olmadığı sadece ve sadece insan doğası ile ilgili bir ayırım olduğu noktasında uyarır:

Aristoteles anlayışında...bazı erdemler sadece belirli tip insanlarca elde edilebiliyor olmalarına rağmen, genel olarak erdemler, insanlara, yine de işgal ettikleri toplumsal rollerinden dolayı değil, yalnızca insan olmalarından dolayı atfedilir. Hangi insani niteliklerin erdem olduğunu belirleyen şey, bir tür olarak insanın *telos*udur.⁴³⁶

MacIntyre'in bu yorumunu doğrulayabileceğimiz yer, Aristoteles'in bu ayrımların doğal ayrımlar olduğuna inandığı kendi cümleleridir:

Örneğin, bazı kimselere göre, efendilik etmek belirli bir çeşit bilgiyi gerektirir ve bu bilgi, bir evi yönetmek ya da bir devlet adamı yahut bir kral olmak için gerekenin aynıdır –başta da değindiğim yanlış görüş! Başkaları ise, efendinin köleyi yönetmesinin doğaya aykırı

⁴³¹ MacIntyre, bu iki toplum arasındaki ayırımın sadece ırksal bir ayrıma işaret etmediğini, aynı zamanda, Yunanlı olanın; bir *polis*i olan, dolayısıyla siyasi bir ilişki kurma kapasitesine sahip olan kişi olduğuna yönelik siyasi da bir ayırım olduğunu belirtir. Barbar'ın ise bir *polis*i yoktur; dolayısıyla siyasetle uğraşma kapasitesine sahip değildir. Siyasetle uğraşmak yalnızca özgür insanların işidir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 237.

⁴³² Aristoteles, **NE** 1099b 25.

⁴³³ Aristoteles, **NE** 1099b 3. Ayrıca bkz: MacIntyre, **EP**, s. 261.

⁴³⁴ Aristoteles, **Politika**, s. 10 ve ilerisi. Elbette kadın ile erkek, ya da güzel ve çirkin arasında doğal bir ayırım vardır. Ancak Aristotelesçi bakış açısındaki sorun, metinde de anlaşılacağı üzere, bu ayrıma metafizik bir değer atfetme ile ilişkilidir.

⁴³⁵ MacIntyre, **EP**, s. 237.

⁴³⁶ MacIntyre, **EP**, s. 273. Zaten toplumsal rollerini de belirleyen onların doğaları gereği getirdikleri metafizik biyolojileridir.

düştüğünü, bu ayrımın yalnızca uyulaşımından ileri geldiğini, çünkü (efendi ile köle arasında) doğadan bir ayrılık bulunmadığını ve bu yönetim türünün zora dayandığını ve onun için de haksız bir şey olduğunu söylerler.⁴³⁷

Böylece Aristoteles, efendi ile köle arasındaki ayrımın bilgi temelli ya da toplumsal uzlaşım ile ilgili bir ayrım olduğu yönündeki farklı görüşlerin farkındadır, ama onları reddeder. Ancak anlaşıldığı gibi, Aristoteles, bu ayrımın bilgiye veya toplumsal uzlaşım-örfe dayalı bir uygulama olması fikrine yabancı olmasa da, Knight'ın da ifade ettiği gibi, o, bu ayrımın tarihsel zaman ve mekân gibi toplumsal-tarihsel nedensellik fikriyle bir arada düşünecek bir düşünce şekline sahip değildir.⁴³⁸

MacIntyre, Aristoteles'in bu metafizik biyoloji anlayışını "rahatsız edici aptallıklar" ve "aptalca Aristokratik önyargılar"⁴³⁹ şeklinde damgalar.⁴⁴⁰ Burada şu soru sorulmalıdır: Bu durumda, MacIntyre, hem iyilerin her birinin insan hayatında kendi amaç ve yerini bulduğu Aristotelesçi teleolojik ahlak anlayışını sahiplenip hem de bu yapıya Aristoteles açısından zorunlu bir temel sağlayan metafizik biyoloji görüşünü mü reddetmektedir? Cevap "evet" ise, bu "evet"i nasıl anlamamız gerekmektedir? İlk planda bu sorunun yanıtını keşfedeceğimiz yer, MacIntyre'in *EP*'de kendi erdem anlayışının iki noktada Aristotelesçi olmadığını altını çizdiği şu önemli cümleleridir: "...bu erdem tanımı teleolojik olmasına rağmen Aristoteles'in metafizik biyolojisine herhangi bir şekilde göndermede bulunma ihtiyacı duymaz" ve devamında MacIntyre, metafizik biyoloji sorununun Aristoteles'in ahlak anlayışının "saldırılarına en açık görüldüğü"⁴⁴¹ meselelerden biri olarak görür. (Diğerini daha sonra ele alacağım.)

⁴³⁷ Aristoteles, **Politika**, I. Kitap, s. 11. Aristoteles aynı ayrımı, etnografik olarak da yapar. Bkz: Aristoteles, **Politika**, VII. Kitap, 7. Bölüm.

⁴³⁸ Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism", s. 91. Tarihsellik meselesine tezde 341. dipnotta yer verdim.

⁴³⁹ MacIntyre, Aristoteles'in bu önyargılarını, onun yaşadığı toplumun bu konudaki egemen görüşünün bir yansıması olarak değerlendirir. Aristoteles'in bu tavrına yönelik bazı örnekler için bkz: Aristoteles, **Retorik** 1361a 9 ve Aristoteles, **Politika** I. Kitap, 8, s. 17-19. Knight'a göre "...Aristoteles hem teorik hem de pratik felsefesini baskıcı kurumların meşruiyetine teslim etmiştir. Bu kurumların en büyüğü kendi vatandaşı olmayanların boyun eğdirilmesi politikası üzerinde vatandaşlarının mutabık olduğu *polis*in kendisidir." Bkz: Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 35.

⁴⁴⁰ MacIntyre, **The Unconscious: A Conceptual Analysis**, Revised Edition, New York: Routledge, 2004, s. 31 ve 36.

⁴⁴¹ MacIntyre, **EP**, s. 291.

MacIntyre, Aristoteles'teki bu sorunu Orta Çağdaki Hristiyan çerçeve ile kıyaslar:

Oysa, Orta Çağ çerçevesinden baktığımızda, mesele yalnızca hiçbir insanın, insani iyiden bu tür niteliklerinden dolayı mahrum olmayacağı inancıyla sınırlı kalmaz, onun ötesinde, başımıza ne tür kötülük gelmiş olursa olsun, onun esiri olmadıktan sonra söz konusu iyiye ulaşmanın her zaman mümkün olduğu savunulur.⁴⁴²

MacIntyre, burada Orta Çağ Hristiyan felsefesinin Aristotelesçi metafizik biyolojiyi sahiplenmeyen anlayışının farkında olarak, *EP*'de, Aristoteles'in metafizik biyolojisinin sorunlu tarafını eleştirir. Ancak o, yine de reddettiği metafizik biyoloji yerine Orta Çağ düşüncesindeki bu Aristotelesçi olmayan biyoloji anlayışının peşine düşmez. Çünkü onun Orta Çağ Hristiyanlık dönemiyle ilgili bu tespiti, henüz söz konusu dönemin dünyasının metafizik-teolojik insan algısını benimsetecek kadar güçlü bağlantılara sahip bir tespit olarak gözükmemektedir. Bu yüzden MacIntyre, bu noktada Aquinas'ın bu biyoloji anlayışını nasıl yorumladığıyla ilgilenmemiş gözükür. O, *EP*'de ahlak ve din arasında böyle bir bağlantı kurmaya yakın durmaz ve bu yüzden onun tamamen dinden bağımsız, herhangi bir teolojiye yaslanmayan toplumsal ve seküler bir teleolojik açıklamanın peşinde olması dikkate değerdir.⁴⁴³ MacIntyre bu niyetini aşağıdaki şekilde açıkça ifşa eder:

Modernlik öncesi birçok geleneksel toplumda, birey kendini ve başkaları onu, üyesi olduğu değişik toplumsal gruplara göre tanımlardı: Ben, şunun kardeşiyim, kuzeniyim, oğluyum ve şu ailedenim ya da falanca köy veya kabiledenim denirdi. Bunlar, insanların kazara sahip oldukları ya da "gerçek Ben'i" keşfedebilmek için istedikleri zaman fırlatıp atabilecekleri nitelikler değildi. Bunlar, bazen kısmen bazen de tamamen yükümlülüklerimi, ödevlerimi belirleyen, tözümün bir parçası olan şeylerdi. Bireyler, içiçe geçmiş bir toplumsal ilişkiler

⁴⁴² MacIntyre, *EP*, s. 261.

⁴⁴³ MacIntyre, "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", s. 20. (MacIntyre'in ahlak felsefesi ile teoloji arasında kurduğu ilişki ya da ilişkisizliğe üçüncü bölümde yer veriyorum.) MacIntyre'in Aristotelesçi metafizik biyolojiye tepkisi, elbette, zihinsel olarak sağlıklı her okuyucunun paylaşabileceği bir tepki. Ancak onun metafizik biyoloji yerine düşündüğü toplumsal teleoloji fikrinin arkasında yatan kişinin Marx olduğu barizdir. Nitekim kapitalizm ve kapitalist ahlaklılığı eleştirisinde, MacIntyre, Marx'ın, her ahlaklılığın belirli bir sosyal ve ekonomik düzenin ahlaklılığı olduğu ve her ahlak felsefesinin yargılarının, argümanlarının ve varsayımlarının da bu belirli bir ahlaklılığın ürünü olduğu noktasındaki temel tespitlerini benimsemiştir. Bu durum, tezin başından itibaren ifade edilen, MacIntyre'in Aristotelesçiliğindeki Marx etkisinin sürekliliğine yine bir örnektir.

bütünü içinde belirli bir yeri miras alırlar ve bu yerin kaybı onlar için bir-hiç-oluş, en iyi ihtimalle ise bir yabancı veya serseri oluş anlamına gelirdi.⁴⁴⁴

MacIntyre’ın, bu şekilde bir toplumsal teleoloji anlayışının, başka bir ifadeyle, insanın, sosyal olarak belirli iyi amaçları edinmeye yönelik olarak anlaşılmasına yönelik meşru bir açıklamaya nasıl bir temel araması gerektiği konusunda da kafası karışıktır. Öyle ya, kendisi, hem açıkça Aristotelesçi biyolojiye hem de örtük de olsa Hıristiyan teolojiye sırtını döner. Bu temeli MacIntyre, deneme amaçlı olarak şöyle arar gözükür:

...bu *toplumsal açıdan teleolojik* açıklamanın, eğer Aristoteles’in genel erdem anlayışını, onun *biyolojik açıdan teleolojik*⁴⁴⁵ olan açıklaması kadar destekleyebileceği açıklığa kavuşturulabilir ise, yapılan bu değişikliklerin Aristoteles’in kendisi tarafından da, genel olarak Aristotelesçi bir açıdan bakıldığında, davayı zayıflatmaktan çok güçlendiren değişiklikler olarak benimsenebileceğini söyleyebiliriz.⁴⁴⁶

Bu pasaj, MacIntyre’ın *EP*’deki projesi açısından oldukça önemlidir. Çünkü o, Aristoteles’in biyolojik teleolojisini reddederek onun yerine yerleştirmeye çalıştığı toplumsal teleolojinin başarısını Aristoteles’in biyolojik teleolojisine yaslanan erdem anlayışının zarar görmeden, aynı şekilde hayatta kalabilmesini, Aristotelesçi erdem anlayışının bu yerinden edilmiş haliyle bile savunulabilip savunulamayacağına bağlar. MacIntyre’ın bu düşüncesi yukarıda, Aristotelesçi metafizik biyoloji hakkında sorduğu “*Eğer bu biyolojiyi iskartaya çıkartacak olursak ki öyle yapmalıyız, erekselliği [teleolojiyi] alıkoymanın bir yolu bulunabilir mi?*”⁴⁴⁷ sorusuna *EP*’de “belki evet” cevabını verdiği düşüncesidir. Ancak bu yolun başarılı bir yol olup olmayacağı meselesi hakkında MacIntyre bu eserinde açıkça bir şey söylemez. Toplumsal teleoloji anlayışının metafizik bir biyoloji olmadan da meşru bir şekilde müdafaa edilip edilemeyeceği meselesini açıkça görmezden gelerek, bu açıklama şeklinin meşruiyetini sağlamış gibi eserinde konuşmaya devam eder.

⁴⁴⁴ MacIntyre, *EP*, s. 60.

⁴⁴⁵ Burada “biyolojik açıdan teleolojik” kavramını MacIntyre’ın yine kendi kavramı olan metafizik biyoloji kavramının yerine, eşanlamlı olarak kullandığı görülmektedir. Bu ifade, bana göre, metafizik biyoloji kavramından kulağa daha anlaşılır gelmektedir.

⁴⁴⁶ MacIntyre, *EP*, s. 291. (Metindeki vurgular bana ait.)

⁴⁴⁷ MacIntyre, *EP*, s. 242.

Peki, MacIntyre’ın bu toplumsal teleolojisi Aristoteles’in biyolojisini içermese de yine de bir Aristotelesçi metafizik varsaymıyor mu? Başka bir ifadeyle MacIntyre’ın Aristotelesçi metafizik biyolojiyi reddi, Aristoteles’in metafiziğinin basitçe tümünden bir reddi olarak mı anlaşılmalıdır?⁴⁴⁸ Lutz, MacIntyre’ın 1995’de verdiği bir derste, kendisinin *EP*’de, insan doğasına dair açıklama yapmadığını, fakat onun teleoloji anlayışının, insanların farklılıklarına aldırış etmeksizin, ortak bir kimlik, türlere özgü ortak bir ilerleme ve ortak bir teleolojik amacı içerdiğini açıkça kabul ettiğini aktarır.⁴⁴⁹ Bu ortaklıklar fiziksel fenomenlere indirgenemez. Bu yüzden bir metafizik varsaymak zorundadır.⁴⁵⁰ Dolayısıyla MacIntyre, *EP*’deki ahlaki yaşama toplumsal bir teleolojiyi, Aristoteles’in biyolojik teorisine başvurmadan, ancak Aristoteles’in metafiziğini de bırakmadan, yeniden yerleştirme niyetindedir.

Başta Hibbs’in de ifade ettiği gibi, çağdaş filozofların metafizikle imtihan noktalarından biri de, onların, metafiziği bir şekilde varsaysalar da buna dair bir açıklama ve tartışma içine girmemeleriydi. Lutz, aynı tespiti MacIntyre için örneklendirir. Öyle ki, Lutz’a göre, *EP*’de MacIntyre, Aristotelesçi bir metafizik varsaysa da bu metafiziğin konularını tartışmaz. Örneğin, o, ne insanın iyi yaşamı araştırma eğiliminin kökenine dair bir açıklama yapar, ne de böyle bir yaşamın insan için olması gereken hayat olmasının nasıl bir meşruiyete sahip olduğunu açıklar. Çünkü böyle bir tartışma, Aristotelesçi metafizik bir doğa kavramıyla yapılabilecek bir tartışmadır. Aynı doğrultuda, MacIntyre, insan için iyi yaşamın neye doğru ilerleyen bir yaşam olduğunu da söylemez. Dolayısıyla *EP*’de

⁴⁴⁸ Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy**, Plymouth: Lexington Books, 2009, s. 133. Metafizik ve biyolojinin bu şekilde ayrılması her ne kadar Aristoteles’in felsefesi için mümkün olmasa da, ben bu ayrımı MacIntyre’ın yaptığı bir ayrım olarak anlıyorum.

⁴⁴⁹ Lutz, MacIntyre’ın *EP*’deki bu amacı birkaç yıl önceden de 1977’de yazdığı “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature” makalesinde zaten düşünmeye başladığı bir mesele olduğunu hatırlatır. (Bu makaleye Kant başlığında yeniden döneceğim.) Bu makalede, MacIntyre radikal bir şekilde Aristotelesçi, ya da modern teleolojilerin hepsini reddeder. Sebebi ise bütün bunların, insanın *telosunu*, elde edilmesi gereken bir durum olarak düşünmüş olmalarıdır. MacIntyre, bunun aksine, yeni bir *telos* anlayışı ortaya atar ve bu *telos* bir durum değil, fakat ahlaki ilerlemenin kendisi için bir arayış, bir yolda olma halidir. Bu anlayışa en çok yaklaşan Augustinus ve Aquinas çizgisidir. Bkz: MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature”, s. 133.

⁴⁵⁰ Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**, s. 134. Lutz, MacIntyre’ın bu konuşmasını David Solomon’un dersinde “15 Years After *After Virtue*” başlıkla sunduğunu ve konuşmanın kasete kaydedildiğini ifade etmektedir. Bu yüzden ulaşabildiğim basılı bir metin yoktur.

MacIntyre ilk ilkeler ve nihai amaçlar şeklindeki metafiziğe dair herhangi bir açıklamadan bizi yoksun bırakır.⁴⁵¹

Buraya kadar MacIntyre’ın *EP*’de metafizik biyoloji meselesine nasıl baktığını ve bunu nasıl aşmaya çalıştığı tespit etmekle yetindim. Bu tespitin Aquinas felsefesiyle birlikte MacIntyre’ın düşüncesinde nasıl bir değişikliğe uğrayacağını ileride ele alacağım. Şimdi ise MacIntyre’ın Aristotelesçi metafizik ile yaşadığı *EP*’deki bir diğer problemliliğe temas edeceğim.

1.3.2.2. İyilere Dair Çelişkinin ve Erdemlerin Birliği Düşüncesinin Reddi

MacIntyre’ın *EP*’de “Aristotelesçi yapının bütününe tehlikeye sokabilecek” üç meselenin varlığına işaret ettiğini belirttim. Bunlardan biri olan metafizik biyolojiyi yukarıda ele aldım. MacIntyre açısından, erdemle ilişkili olan ve aynı zamanda metafizik biyoloji gibi, Aristoteles’in ahlak anlayışının “saldırılarına en açık görüldüğü”⁴⁵² diğer ikinci mesele Aristoteles’in farklı iyilerin birbiriyle çelişmeyeceği noktasındaki görüşü ve bu görüşün Orta Çağ’daki *erdemlerin birliği tezi* şeklindeki tezahürüdür.

MacIntyre, iyilerin çelişmesi noktasında kendisi ile Aristoteles arasındaki karşıtlığı şöyle ortaya koyar:

... tamamen insani pratiklerin çokluğu ve bunun bir sonucu olan, erdemlerin kendilerini elde etmeye çalışma sırasında hayata geçirilebileceği iyilerin çokluğundan dolayı -çoğu kez rastlantısal olarak bağdaşmaz olan ve bu nedenle de egemenliğini tanıyacağımız şey konusunda karşıt iddialar dile getiren iyilerin çokluğundan dolayı- çelişki yalnızca bireysel karakterdeki kusurlardan doğuyor olamaz.⁴⁵³

İyilerin çokluğundan doğabilecek çelişki görüşünün Aristoteles tarafından reddedilmesini MacIntyre, Aristotelesçi yapının savunulmasını tehlikeye sokacak bir diğer mesele olarak anlar ve bu tezin *polis* yaşamı içerisinde yarattığı duruma şöyle işaret eder: “Aristoteles’in, Platon’un bireyin ruhu ile şehir devletinin [*polis*in] uyumu ve birliğine olan inancını miras almış olması ve bunun bir sonucu olarak da [*birey ve polis*

⁴⁵¹ Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, s. 136.

⁴⁵² MacIntyre, *EP*, s. 291.

⁴⁵³ MacIntyre, *EP*, s. 291.

*arasındaki] çelişkileri kaçınılacak ya da yönlendirilecek bir şey olarak görmesinden doğar.*⁴⁵⁴

Platon'da erdemli insan, tıpkı Aristoteles'in de paylaştığı gibi, erdemli bir yurttaşdır. MacIntyre bunu şöyle ifade eder: “...bir yurttaş olarak mükemmel olamayan insanın, bir insan olarak mükemmel olmasının, ya da tam tersi, hiçbir yolu yoktur.”⁴⁵⁵ Dolayısıyla Aristoteles'te çelişki, sadece kişinin pratik akıl yürütmesinde bir hata neticesinde ortaya çıkar. Trajik bir öyküdeki trajik kahraman, pratik akıl yürütmesinde başarısızdır ve zaaf sahibidir. Çünkü MacIntyre'a göre, Aristoteles'te “herkesin yeteri kadar iyi olduğu bir dünyada, resmedilecek bir tek trajik kahraman bile bulunamaz.”⁴⁵⁶

Platon ve Aristoteles'in sorun olarak gördüğü insan hayatında çelişkinin reddi meselesinin Orta Çağ'da yeniden tanımlanması, *erdemlerin birliği* şeklinde ortaya çıkar.⁴⁵⁷ Erdemlerin birliği dört ana erdemle ilişkilidir. Bunlar; pratik bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülüktür. Buna göre, dört erdem birbiriyle doğrudan ilişkilidir ve birinin varlığı diğerini gerekli kılar.⁴⁵⁸

MacIntyre, *EP*'de, Aristoteles'in farklı iyilerin çelişmeyeceğine ve Orta Çağdaki *erdemlerin birliği* tezine dair görüşleri kastederek şu soruları sorar:

Kuşkusuz bütün bu görüş ayrılıklarında, tartışmaya giren taraflardan en az birisinin argümanının basitçe hatalı olduğu, bütün bu anlaşmazlıkların rasyonel olarak ortadan kaldırılabileceği ve rasyonel olarak gerekçelendirilebilir tek bir erdem anlayışına... ulaşılabilmesi öne sürülebilir. Aslında, bir an için böyle olduğunu varsayalım. Bu durumda, belirli koşullarda en azından bir erdeme sahip olma, öteki erdemlere sahip olmayı dışlayabilir mi...? Bir erdem, en azından geçici olarak, bir başkasıyla çatışma halinde olabilir mi? Ve her iki nitelikte hakikaten erdem olarak kabul edilebilir mi? Bir kız kardeşten..., ya da bir arkadaştan... beklenen şeyi yerine getirme erdeminin hayata geçirilmesi, adalet erdeminin..., ya da acıma ve dürüstlük erdeminin... hayata geçirilmesi ile çatışabilir mi?⁴⁵⁹

⁴⁵⁴ MacIntyre, *EP*, s. 243.

⁴⁵⁵ MacIntyre, *EP*, s. 212.

⁴⁵⁶ MacIntyre, *EP*, s. 244.

⁴⁵⁷ MacIntyre, *EP*, s. 267.

⁴⁵⁸ Lutz, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, s. 161.

⁴⁵⁹ MacIntyre, *EP*, s. 214.

MacIntyre, bu tezin doğurduğu sorulara yönelik “iki sistematik yanıt kümesi” tespit eder. Birincisi; yukarıda bahsedilen, Platon, Aristoteles ve Aquinas çizgisinin paylaştığı⁴⁶⁰ erdemlerin birbiriyle çatışamayacağını, aynı zamanda bir erdem varlığının diğer bütün erdemleri de gerektirdiğini ifade eden çizgidir. MacIntyre, her üç düşünürün bu uzlaşımını şöyle ifade eder: “İnsan hayatının bütünlüğünde görülen ahenkli şema içinde her bir erdem yerini dikte eden kozmik bir düzenin var olduğu, her üçünün de paylaştığı bir önkabullenimdir.”⁴⁶¹

MacIntyre, bu şekilde insan hayatını erdemlerin bütünlüğü içerisinde anlamayı, aşağıdaki gibi, açıkça reddeder:

Böylesine kapsamlı bir sınıflayıcı şemanın, bizde her zaman kuşku uyandırması gerektiğine inanıyorum... Nitekim, erdemlere ilişkin bilgimizin... önemli bir bölümü... ampiriktir: hangi türden niteliklerin dürüstlük ya da cesaret olduğunu, bunun pratiğe aktarılmasının ne anlama geleceğini ne tür güçlükler doğurduğunu, neleri önlediğini ve buna benzer başka şeyleri, belirleyici ölçüde, söz konusu erdem ya da erdemlerin kendimizde ve başkalarında hayata geçirilişlerini gözlemleyerek öğreniriz. Ayrıca, erdemler konusunda eğitilmemiz de gerektiğinden ve yaşantımızın büyük bir bölümünde bu konuda eşit bir biçimde eğitilmediğimizden ya da eksik eğitim aldığımızdan, erdemlere ilişkin bilgimizin düzenlenme biçiminde ve özellikle de her bir erdem hayata geçirilmesinin geriye kalan diğer bütün erdemlerin hayata geçirilmesiyle nasıl bir ilişki içinde olduğu konusunda, zorunlu olarak bir tür ampirik düzensizlik ortaya çıkmakta. Bu açıdan bakıldığında, Aquinas’ın erdemler sınıflamasını ele alış tarzı ve bunun bir sonucu olarak da erdemlerin birliğini ele alış, yanıtı kendi metinlerinde bulunamayacak türden soruların doğmasına yol açar.⁴⁶²

MacIntyre’a göre, erdemlerin birbiriyle çelişip çelişmeyeceğine yönelik soruya verilen ikinci sistematik yanıt kümesi moderniteye aittir. MacIntyre, modernitenin, klasik geleneğe karşıt bir şekilde, erdemlerin birliğini varsayan bütünsel ve kuşatıcı bir ahlak anlayışına karşı çıkmasının da kabul edilemez bir anlayış olduğunun altını çizer. Öyle ki, modern görüşte, insani iyilerin çatışması normal bir durum olarak ele alınır, ancak

⁴⁶⁰ Buraya Sokrates, Plotinus ve Augustinus’da ekleyebiliriz.

⁴⁶¹ MacIntyre, **EP**, s. 214-215.

⁴⁶² MacIntyre, **EP**, s. 264-265.

MacIntyre açısından modern görüşün bu farklılıkları normal bir durum olarak ele alması da aşağıdaki şekilde sorunludur:

İnsani iyilerin farklılığı ve heterojenliği, öyle bir farklılık ve heterojenliktir ki, bunları elde etmeye çalışmak tek bir ahlaki yapı içinde uzlaştırılmaz ve bunun bir sonucu olarak da, ya bu uzlaşımı sağlamaya kalkışan ya da bu iyilerden bazılarının diğerleri üzerinde egemenlik kurmasını zorla gerçekleştirmek isteyen her toplumsal düzen bir deli gömleğine, büyük olasılıkla da insani durumlara giydirilmeye çalışılan totaliter bir deli gömleğine dönmek zorunda kalacaktır.⁴⁶³

Görüldüğü gibi MacIntyre, her ne kadar *erdemlerin birliği* tezine karşı çıksa da modernitenin *erdemlerin birliğini* insani iyilerin farklılığı adına reddetme biçimine ve bunların sonuçlarına da itiraz eder.⁴⁶⁴ Ona göre, modernitenin, erdemlerin birliğini bu şekilde reddetmesi, savunulabilir bir reddetme değildir. Çünkü böyle bir bakış açısına göre, karşıt erdem iddiaları arasında seçim yapmak, modernitenin bir ahlak teorisyeni için, ahlaki yaşamda “ahlaki yargıların...ne doğru ne de yanlış” olarak nitelendirilmesi anlamına gelir.⁴⁶⁵

MacIntyre, *EP*'deki bu iki yanıt kümesinin ikisini de reddeder ve çelişkiye, modern bakış açısından farklı olarak, toplumu anlamının bir kaynağı olarak yer verir. O, bu görüşüne destek olarak Avustralyalı filozof J. Anderson'nun şu sözünü alıntılar: “*Bir toplumsal kurum hakkında, ‘Hangi niyete, ya da amaca hizmet ediyor?’ diye değil, ‘Hangi çelişkilere sahne oluyor?’ diye sor.*”⁴⁶⁶ MacIntyre bu soruların hem erdemler hem de toplumsal yapıların amaçları hakkında öğretici olduğunu, hatta bazen çelişkiler sayesinde insan hayatının *telosunu* öğreneceğimizi aşağıdaki şekilde ifade eder:

Eğer Aristoteles fail ve *polis* hakkında bu soruyu [Anderson'un sorusunu] sormuş olsaydı hem erdemlerin hem de bunlar için bir bağlam oluşturan toplumsal yapıların teleolojik karakterini anlamada ek bir kaynak elde etmiş olacaktı. Çünkü bizlere, hedeflerimizin ve

⁴⁶³ MacIntyre, *EP*, s. 215.

⁴⁶⁴ Bu kısım, tezin ikinci bölümündeki Kant'ın insanın iyi olması ile pratik akla sahip olması arasında kurduğu ilişkisizlikle karşılaştırın. Bunun aksine, Aristoteles'te pratik akıl, karakter erdemlerinden ayrı düşünülemez. Bkz: MacIntyre, *EP*, s. 231.

⁴⁶⁵ MacIntyre, *EP*, s. 215.

⁴⁶⁶ J. Anderson, *Passmore, (Basım Yeri ve Yayınevi belirtilmemiş)*, 1962, s. xxii. Aktaran: MacIntyre, *EP*, s. 244.

amaçlarımızın ne olduğunu çelişkilerden, ama bazen yalnızca çelişkilerden öğrenebileceğimizi söyleyen, -Sophoklesçi bir anlayış olan- Anderson'un anlayışıdır.⁴⁶⁷

Sophokles, MacIntyre'in *erdemlerin birliği* tezini reddedişini hem klasik geleneğe karşı savunmasında hem de modernitenin erdemlerin birliği tezini reddetme şekline karşı çıkmasında başvurduğu, birey ve *polis* arasındaki çelişkiyi kabul eden antik Yunan trajedi yazarlarından biridir. MacIntyre, Aristoteles ve Aquinas çizgisindeki, çelişkinin ancak insani karakter durumuyla ortaya çıkacağı şeklindeki düşüncenin, çelişkinin farklı bir kaynağı da olabileceği olasılığını baştan reddettiğinin altını çizer. MacIntyre, çelişkinin kaynağı olarak görülebilecek bu faktöre, Aristoteles'in ve Aquinas'ın düşünmemiş olduğu, ikinci bir kaynak daha ekler. Bu kaynak, Sophokles'in ortaya koyduğu "insani kusur veya hataların ya da günahın bir sonucu olmayan trajedi türü"dür.⁴⁶⁸ Sophokles, hem karşıt erdem tasarımlarının varlığına inanır, hem de bir şeyin erdem olarak mı yoksa zaaf olarak mı tanımlanacağı noktasındaki tartışmaları doğal görür.⁴⁶⁹

Klasik geleneğin reddettiği, Sophokles'in kabul ettiği bu trajik durum içinde kalma hali nasıl bir haldir? MacIntyre bu hali şöyle tasvir eder:

Karşımızda nesnel, ahlaki bir yapı var, ama onu öyle bir algılıyoruz ki, bu yapı içinde karşıt ahlaki doğruları birbiriyle uyumlu hale getirememişiz gibi görünüyor ve bununla birlikte, ahlaki yapı ve doğrunun kabulü, bir Weber'in, ya da Berlin'in⁴⁷⁰ bize ilişkin olarak tereddütsüz bir şekilde öne sürdüğü türden seçimi yaratabiliyor. Çünkü seçimde bulunmak, beni tam tersini yapmak için seçtiğim iddianın otoritesinden muaf tutamaz.⁴⁷¹

Bu durumda birey hem kendi seçimlerinden doğabilecek çelişkiler hem de seçmediklerinin hayatında yaratacağı etkiler arasında kalır. Bu, bireyin farklı alanlarda sahip olduğu erdemlerle ilgili erdemler arası çelişkiye de sebep olabilir. MacIntyre,

⁴⁶⁷ MacIntyre, **EP**, s. 244.

⁴⁶⁸ MacIntyre, **EP**, s. 265-266.

⁴⁶⁹ MacIntyre, **EP**, s. 214.

⁴⁷⁰ Isaiah Berlin, liberal bir düşünürdür ve tek hakikat fikrine güçlü bir şekilde karşı çıkar ve modernitenin, iyilerin heterojenliğine dair inancını destekler. Bu görüşün asıl kaynağı MacIntyre'a göre, Max Weber'dir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 215 ve 166.

⁴⁷¹ MacIntyre, **EP**, s. 215.

erdemlerin birliği tezini savunanlardan Aquinasçı P.T. Geach'ın *The Virtues* eserinde niçin erdemlerin birliğine ihtiyaç duyulacağına dair açıklamasına yer vererek Şunu söyler:

Varsayalım ki, hedefi ve amacı genel olarak kötü birisinin, söz gelimi kendini davasına adanmış, zeki bir Nazi'nin, cesaret erdemine sahip olduğu öne sürülmekte. Bu durumda, diyor Geach, ya onun sahip olduğu Şeyin erdem olmadığı, ya da bu tür bir bağlamda cesaretin erdem olmadığı, yanıtını vermeliyiz. Açıkkasası, bu tür bir yanıt, ancak Aquinas'ın erdemlerin birliği görüşüne benzer bir Şeylere inanan bir insanın vermek zorunda olduğu bir yanıtıdır.⁴⁷²

MacIntyre, Geach'e karşı çıkarak, bu yanıtın hatalı bir yanıt olduğunu düşünür. O, buradaki sorunun, kötü eylemlerde bulunmuş ya da bulunuyor olan bir Nazi askerinin aynı zamanda cesaret erdemine sahip olup olmaması ya da onun cesaretinin erdem olup olmaması sorunu olmadığını, söz konusu Nazi'nin eğitimi ile alakalı bir sorun olduğunu düşünür. MacIntyre'a göre, eğer Aquinasçı bakışla "bu Nazi'nin cesur olduğunu ya da onun cesaretinin bir erdem olduğunu" inkâr edersek, o zaman bu "kişinin yeniden eğitilmesinde gereksinim duyulan ve duyulmayan Şeyler arasındaki ayrımı" ortadan kaldırmış oluruz." Nitekim kişinin ortaya çıkarmaması gereken zaafı ve geliştirmesi gereken erdemleri vardır. Bu da eğitimin konusudur. MacIntyre, devamında, kendi Aristoteles yorumuna işaret eder: "*Eğer ahlaki Aristotelesçiliğin herhangi bir versiyonu (yalnızca Aquinasçı değil, Aristotelesçi anlamda da) erdemlerin birliğine dair gcl bir teze zorunlu olarak bağlansaydı, bu düşüncede ciddi bir kusur oluŐurdu.*"⁴⁷³

MacIntyre, burada, çelişkiyi insan hayatının öğretici bir unsuru olarak görmekte ve Nazi askerindeki bu durumun ahlaki eğitimle ilgili bir kusur olduğuna ve bu eğitimin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine inanmaktadır. eliŐki, sadece insani karakterden değil, deneysel alandan, tecrübeden de ortaya çıkar ve bu durum insanın ahlaki eğitimini gözden geçirmesi için bir fırsat da yaratmış olur. Öyle ki MacIntyre'a göre, "*insan yaşamındaki karşıtlık ve çelişkinin merkeziliği görüşünden yoksunluk, Aristoteles'i, aynı zamanda bir insan olarak erdemlere ilişkin bir Şeyler ğrenmenin önemli bir kaynağını ve erdemleri hayata geçirmenin önemli bir alanını görmekten mahrum etmiş gözüküyor.*"⁴⁷⁴

⁴⁷² MacIntyre, **EP**, s. 266.

⁴⁷³ MacIntyre, **EP**, s. 266-267.

⁴⁷⁴ MacIntyre, **EP**, s. 244.

MacIntyre, *EP*'de bu çelişkiden çıkış yolu sunmaz. Dahası bu çelişkinin bizatihi kendisinin insan yaşamında öğretici olduğunu tekrarlar ve bu çelişkinin *“her tür bireysel özellikten bağımsız ve bu özelliklerden önce gelen, onların karşı eşlerinde cisimleşen iyi ile iyin çatişması...”*⁴⁷⁵ olarak anlar.

MacIntyre'in *EP*'de erdemlerin birliğı düşüncesini reddetmesinin ikinci ayağı, onun kötü pratiklerin de var olabileceğini savunmasıdır. Nitekim MacIntyre, erdemleri pratikler içerisindeki yerlerine göre tanımlamış olduğunu ifade eder.⁴⁷⁶ MacIntyre'in *EP*'deki erdem tanımı şöyledir: *“Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insani bir niteliktir.”*⁴⁷⁷

MacIntyre'in *EP*'deki pratik tanımı ise şöyledir:

...toplumsal olarak oluşturulmuş yardımlaşmacı insani etkinliğin, kendisi aracılığıyla o etkinliğe içsel olan iyilerin, o etkinlik biçimine uygun ve kısmen kesin olan üstünlük standartlarına ulaşmaya çalışma sürecinde, içerilen insani iyi ve amaç tasarımlarının ve üstünlükleri başarmak için gerekli insani gücün düzenli olarak genişletilmesiyle sonuçlanacak biçimde gerçekleştirildiğı, herhangi bir tutarlı ve karmaşık biçimdir.⁴⁷⁸

MacIntyre, kötü pratiklerin zorunlu olmasa da bir olasılık olarak var olabileceğini erdemlerin birliğı tezini reddetmesindeki temelle ilişkili olarak kabul eder. Ona göre bazı pratik türleri rastlantısal da olsa bazı kötü durumlara sebep olabilir. MacIntyre, bunlara örnek olarak sanat ve bilim dallarının, örneğin, entelektüel ve sporla ilgili pratiklerin *“bir kötülük kaynağı”* olabileceğini ifade eder: *“Üstün olma ve yenme isteğı yıkıcı olabilir, bir ressam, ailesini ihmal edecek derecede kendini çalışmalarına verebilir, başka çare kalmayınca başvurulan onurlu bir yol olan savaş, vahşi bir zulümle sonuçlanabilir.”*⁴⁷⁹

⁴⁷⁵ MacIntyre, *EP*, s. 244.

⁴⁷⁶ MacIntyre, *EP*, s. 295.

⁴⁷⁷ MacIntyre, *EP*, s. 283.

⁴⁷⁸ MacIntyre, *EP*, s. 278. MacIntyre'in pratik görüşünün ayrıntılarına üçüncü bölümde yer veriyorum.

⁴⁷⁹ MacIntyre, *EP*, s. 295.

MacIntyre, pratiğin bu şekilde bazı kötü sonuçlarının olabileceğine yönelik şu açıklamayı getirir:

Benim anlayışım, kesinlikle, *ne* bu tür kötülükleri bağışlamalıyız veya göz yummalıyız, *ne* de bir erdeme dayanan şey her ne olursa olsun doğrudur, çıkarımlarına yol açar. Zaman zaman, cesaretin adaletsizliği körüklediğini, sadakatin öldürmeye niyetlenen bir saldırganı yüreklendirdiğini, cömertliğin iyi şeyler yapma gücünü zayıflattığını kabul etmek zorundayım. Zira bunları inkâr etmek, Aquinas'ın erdemlerin birliği anlayışını eleştirirken yardımlarına başvurduğum ampirik olgulardan kaçmak olur. Erdemler, öncelikle, her pratiğin her koşulda onaylanmasını hiçbir şekilde gerektirmeyecek bir pratik nosyonuna göndermede bulunarak belirlenip açıklanmayı gerektirir.⁴⁸⁰

İyi ile iyinin dolayısıyla bir erdemle diğer bir erdem çatışmasının kabulü, MacIntyre'in inandığı şekilde, ahlaki alanda gerçekten rehberlik edici bir durum mudur? Dolayısıyla bu tezi reddetme, MacIntyre'in hem iyi anlayışını hem de kendisine içsel olan iyileri kovalama peşinde olan pratik kavramını zedelemeyebilir mi?

Bu soruların cevaplarını MacIntyre, Aquinas felsefesini keşfetmesiyle yeniden verecektir. Şimdilik bu cevapları erteleyerek, MacIntyre'in *EP*'de tespit ettiği Aristoteles'in ahlak felsefesindeki üçüncü ve son hatayı ele alacağım.

1.3.2.3. Ahlak ve Polis İlişkisi

MacIntyre'in yukarıda Aristotelesçi yapıyı tehlikeye sokabilecek, *EP*'de dile getirdiği iki problemini ele aldım. Birincisi metafizik biyoloji, ikincisi ise iyilerin çelişkisi ve *erdemlerin birliği tezi* idi. Üçüncü ve son problem ise *polis* ve ahlak arasındaki canlı ve güçlü ilişkidir ve bu ilişki Aristoteles'in metafizik düşüncesiyle birebir ilişkilidir. *Polis*, diğer bir ifadeyle şehir devleti MacIntyre'a göre, "metafizik insani projeyi olanaklı kılan" kurumdur.⁴⁸¹ Dolayısıyla Aristotelesçi ahlaklılığın olanaklılığı zorunlu olarak bir *polis* varsayar. MacIntyre bu zorunluluğu bir problem şeklinde şöyle ortaya koyar:

Eğer Aristoteles'in erdem anlayışının ayrıntılı bir planı, önemli ölçüde, çoktan-yok-olmuş bir antik şehir devletinin toplumsal ilişkiler ağı bağlamını gerektirmekteyse, Aristotelesçilik, şehir devletlerin izine rastlanmayan bir çağda ahlaki bir seçenek olarak nasıl formüle edilebilir? Ya da bir başka anlatımla: bir Aristotelesçi olmak ve bununla birlikte, şehir

⁴⁸⁰ MacIntyre, *EP*, s. 296.

⁴⁸¹ MacIntyre, *EP*, s. 236.

devletini-gerçekten önemli bir yapı olsa bile- tarihsel bir çerçeveden bakıldığında, erdemleri örnekleyebilecek türden bir bireyin, kendisinde ve kendisi aracılığıyla ortaya çıkabileceği ve eğitilebileceği ve içinde söz konusu bireyin kendi arenasını bulabileceği bir dizi toplumsal ve siyasi yapıdan sadece biri olarak görmek mümkün müdür?⁴⁸²

MacIntyre, Aristoteles'in içinde bulunduğu *polis* toplumunun ahlaki yaşamının *polis*le olan bağlamsal ilişkisine "...kendi hayatını, söz konusu topluluğun ortak görevlerini belirleyen bir ortak iyiye yönelik olarak tasavvur eden bir topluluğun ahlaki yaşamı"⁴⁸³ olarak işaret eder. *Polis* şehir devleti yapısının ortadan kalkması Aristotelesçi ahlak yapısının iptaline mi işaret etmektedir?⁴⁸⁴

MacIntyre, bu soruya *EP*'de Orta Çağ'ın toplum yapısı içinden cevap üretmeye çalışır. O, Aristotelesçi ahlak yapısının Orta Çağ krallıkları içerisinde aynen devam ettiğini şöyle belirtir: "...Orta Çağ krallığı, Aristoteles'in kavradığı anlamda *polis*'le aynı şeyi paylaşmaktadır. Her ikisi de insanların, insani iyiye ulaşma amacı etrafında birleştikleri topluluk biçimi olarak kavranır..."⁴⁸⁵ Dolayısıyla o, Orta Çağ dünyasının toplum yapısıyla antik Yunan'ın *polis*i arasındaki ahlaki ilişkide bir devamlılık görür.

MacIntyre'in Aristotelesçi *polis* yapısının Orta Çağ örneğindeki gibi başka bir yüzyılda ve mekânda yeniden tasavvur edilebilir olduğunu söylemesi, aslında problemin çözülmesinden çok devamlılığına işaret eder. Antik Yunan'da ahlaki mekân *polis* iken Orta Çağ'da krallık yönetimindeki küçük şehirlerdir. Ancak bu bakış açısı MacIntyre'in *EP*'de ilgilendiği bir mesele değildir. Onun buradaki temel ilgisi, Aristotelesçi ahlak yapısının *polis*in olmadığı şehir yapılarında uygulanabilir olup olmamasıdır. Bunun dışında, o, *polis* ahlaklılığının evrensel ahlaklılık açısından neye tekabül edeceği sorusuyla da ilgilenir görünmez. Ancak MacIntyre, ileride Aquinas'ın doğal hukuk düşüncesindeki ayrımlarıyla, mekânsal bir ahlak yapısının evrensel ahlakın prensipleriyle olan ilişkisini anlayacaktır.

⁴⁸² MacIntyre, *EP*, s. 243.

⁴⁸³ MacIntyre, *EP*, s. 252.

⁴⁸⁴ Polisin ortadan kalkması tarihte önce, Makedonya Krallığı daha sonra da Roma İmparatorluğu tarafından gerçekleşmiştir. Bkz: MacIntyre, *EP*, s. 252.

⁴⁸⁵ MacIntyre, *EP*, s. 255.

1.3.3. MacIntyre’ın Felsefesi İçerisinde Aquinas’a Başvurusu

Buraya kadar, MacIntyre’ın *EP*’de Aristoteles’in ahlak felsefesinin yüzleşmesi gereken üç sorunu nasıl tespit ettiği ve bu sorunları MacIntyre’ın *EP*’de nasıl çözmeye çalıştığını ortaya koymaya çalıştım. O, *EP*’den üç yıl sonra geliştirmeye başladığı Thomasçı-Aristotelesçiliği ile *EP*’deki görüşlerini düzeltmeye ve geliştirmeye başlar. Öyle ki o, *EP*’de Aristoteles’in hatalarını ele alma şeklinin de problemli olduğunu ve bu problemli biçimiyle kendi Aristotelesçiliğinin *EP*’de ortaya koymaya çalıştığı ahlak projesine zarar verebileceğini idrak eder. Çünkü Aquinas felsefesinin dâhil olmadığı bir Aristotelesçilik, MacIntyre’ın *EP*’de sıklıkla eleştirdiği ne Kantçı ne de faydacı ahlaklılığa karşı durabilecek kudrettedir. Bu durumda, MacIntyre’ın Aristoteles yorumunu modernitenin teorik zenginliğine bir yeni teori eklemekten daha fazlası kılacak olan şey, bu yorumu Aquinas ile birleştirmesi olacaktır. Bu birleştirme MacIntyre’a göre, “*Aristoteles’in Atina ve Makedonya elitlerinin sınırlılıkları ve önyargılarının neyi ortaya koyduğunu açıklamaya yardımcı olur. Bu şekilde Aristoteles’i Aristoteles’in ötesine taşıyarak geliştiririz ve böylece benim ortaya koyduğum gibi, Aristotelesçiliğimiz Aquinasçı bir hale gelir.*”⁴⁸⁶

MacIntyre *EP*’nin 2007’deki üçüncü baskısına yazdığı önsözde, kitabı yazarken Aristotelesçi ama Thomasçı olmadığını hatırlatır. Her ne kadar o, bu eserinde Aquinas’tan bahsetmiş olsa da, MacIntyre, o zamanki Aquinas anlayışının oldukça basit kaldığını ifade eder. Aynı yerde MacIntyre, kitabın ilk baskısında ortaya koyduğu modern ahlak eleştirisi ve temel iddialarından vazgeçmediğinin de altını çizer. Burada da MacIntyre, modernitenin sorunlarının Aristotelesçi klasik ahlak geleneğinden başlanarak çözüme kavuşacağı iddiasındadır. Bu bağlamda o, *EP*’deki Aristotelesçi ahlak felsefesinin hala iki şeyi anlamaya yardım edeceğinin altını çizer: Birincisi; modern ahlakın çıkmazları nedir? ve ikincisi; niçin modern ahlak kültürü kendi çıkmazlarını ortadan kaldıracıcağı, kendi ahlaki soruşturmasını ilerletebileceği kaynaklardan mahrumdur?⁴⁸⁷ MacIntyre, söz

⁴⁸⁶ MacIntyre, “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century”, s. 29-30.

⁴⁸⁷ Bu sorunun teorik alandaki cevabına Aristoteles bölümünde yer verdim. Pratikteki yansımaları ise tezin ikinci bölümünde modernite filozoflarıyla diyalog içinde ele almaktayım.

konusu yeni önsözünde de Aristotelesçiliğin hala bu iki soruya yanıt verebileceğini yineler.⁴⁸⁸

Ancak bu yeni önsözde MacIntyre, *EP*'de ortaya koymuş olduğu Aristotelesçi ahlak anlayışının modern ahlak teorilerine karşı üstün olduğu iddiasından vazgeçmiş olduğunu belirtir. Evet, MacIntyre'a göre, Aristotelesçi bir ahlak felsefesi teorik bir rekabette Kantçılara, faydacılara ve sözleşmecilere üstün gelebilir, ancak *EP*'deki Aristotelesçilik (tıpkı Marksizm gibi) bu rakip teorilerden yalnızca biri olarak ortaya çıkmaya da yazgılıdır.⁴⁸⁹ Dolayısıyla bu üstünlük Thomasçı düşünce olmadan sağlanamaz.

MacIntyre, kitabın üçüncü baskısında, *EP*'deki ahlak felsefesinin Aristotelesçi bağlılıklarının temellerini, kitabı yayınladığı yirmi beş yıl öncesinden iki şekilde daha iyi anladığını ifade eder.⁴⁹⁰ Birincisi; MacIntyre, *EP*'yi yayınladıktan sonraki tarihlerde Aquinas'ın sadece Aristoteles etkisindeki bir takipçisi değil, aynı zamanda kavrayışı yüksek bir Aristoteles yorumcusu ve uyarlayıcısı olmasıdır.⁴⁹¹ İkincisi; MacIntyre, Aquinas'ı sadece Aristoteles'in en mükemmel yorumcusu olarak değil, aynı zamanda Aristoteles'in metafizik ve ahlak soruşturmalarını da en iyi şekilde derinleştiren kişi olarak görür.⁴⁹² Ona göre, Aquinas'ın Orta Çağdaki Aristotelesçi yaklaşımla Hıristiyanlığın "kutsal-kitapsal-tarihsel-yaklaşım"ı arasında ilişki kurmaya çalışması "eşsiz bir başarı"dır.⁴⁹³

Şimdi bu "başarı"nın MacIntyre'ın Aristocu ahlak anlayışındaki engelleri aşmada nasıl bir rol oynadığına temas edeceğim.

⁴⁸⁸ MacIntyre, "Prologue to the Third Edition *After Virtue After a Quarter of a Century*", **After Virtue**, London: Bloomsbury, 2013, s. ix-xi.

⁴⁸⁹ MacIntyre, "Prologue", s. ix-x.

⁴⁹⁰ MacIntyre, "Prologue", s. xi.

⁴⁹¹ MacIntyre, **DRA**, s. x-xi.

⁴⁹² MacIntyre, "Prologue", s. xi.

⁴⁹³ MacIntyre, **EP**, s. 267.

1.3.3.1. Ahlakta Metafizik Biyolojiyi Yeniden Düşünme

MacIntyre'in, Aquinas'ın Aristoteles düşüncesine katkılarını fark etmeye başlaması kendisinin düşünce sisteminde üç şekilde karşılık bulur: Bunlardan ilki; MacIntyre'in *EP*'de Aristotelesçi metafizik biyolojiyi reddetmiş olmasıyla ilgilidir. MacIntyre, 2007'de Aristoteles'in metafizik biyolojisinin hala reddedilmesi gerektiğini yineler.⁴⁹⁴ Ayrıca, MacIntyre *DRA* 'da, Aristotelesçi metafizik biyolojiyi *EP*'de reddetme sebeplerinin yerinde olmasına rağmen yine de kendisinin biyolojiden ve metafizikten bağımsız bir ahlak anlayışını tasarlamış olmasında yanılmış olduğunu söyler.⁴⁹⁵ Çünkü MacIntyre, bu biyoloji anlayışı yerine yerleştirdiği toplumsal teleolojiye metafizik bir temel sağlanmaksızın, teleolojik bir ahlak anlayışının meşru bir şekilde müdafaa edilemeyeceğine inanır.⁴⁹⁶ Çünkü tek başına toplumsal iyilere, kurallara, erdemlere dair hiçbir açıklama, bizim ahlaki yaşamımızda bir kesinliğe sahip değildir. Böyle bir ahlaki yaşam, bizim gibi biyolojik varlıklar için bu ahlaki yaşamın niçin sürdürülmesi gereken bir yaşam olduğunu açıklayamaz.⁴⁹⁷

MacIntyre'in, Aquinas'ın Aristoteles düşüncesine katkılarını fark etmesiyle, kendisinin düşünce sisteminde yaşadığı ikinci karşılık *EP*'de reddettiği metafizik biyolojinin insan biyolojisi kısmıyla ilgilidir. MacIntyre'in bu biyolojinin ayrıntılarını geliştireceği *DRA* kitabı erdemli ya da zaafli insan kavramının sadece metafizik değil, aynı zamanda biyolojik bir temellendirmeye de sahip olması gerektiğini savunur. Bu zorunlu biyoloji anlayışı Aristotelesçi insani iyi yaşam arayışının hayati unsurları olan erdemlere tutarlı bir psikolojik altyapı sağlayacaktır.⁴⁹⁸

İnsana dair metafizik bir açıklama hem Aristoteles hem de Aquinas'ta, insanın teleolojik yaşamının dayanak noktasını onun doğasında/özünde bulmasıyla ilişkilidir. MacIntyre bunu şöyle ifade eder: "... *Thomasçı ya da başka tür bir Aristotelesçiye göre bir kişi ya*

⁴⁹⁴ MacIntyre, "Prologue", s. xi.

⁴⁹⁵ MacIntyre, *DRA*, s. x.

⁴⁹⁶ MacIntyre, "Prologue", s. xi.

⁴⁹⁷ MacIntyre, *DRA*, s. x.

⁴⁹⁸ MacIntyre, *DRA*, s.x.

da bir şey için iyi ve en iyi olan, onun belirli bir türsel varlığı sebebiyledir, özel olarak, o türsel varlığın gelişmesine ait olan kendi zorunlu, temel doğasıyladır."⁴⁹⁹

Aynı şekilde MacIntyre, insani iyi yaşam fikrinin de Aristoteles ve Aquinas'ı birleştiren bir fikir olduğuna *EP*'de işaret etmiştir:

Yeni Ahit'in erdem anlayışı, Aristotelesçi anlayıştan içerik bakımından farklı da olsa... mantıksal ve kavramsal yapı olarak Aristoteles'in anlayışı ile aynıdır. Bir erdem, Aristoteles'te olduğu gibi, hayata geçirildiği takdirde insani *telosa* ulaştıran bir niteliktir. İnsani *iyi*, elbette ki, yalnızca doğal değil, aynı zamanda doğüstü olan bir iyidir; ama doğüstü, doğaya kefareter eder ve onu tamamlar. Ayrıca, araç olarak erdemlerin amaçla ki, bu amaç insanın Tanrı'nın gelecekteki krallığına katılmasıdır, olan ilişkisi, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, dışsal değil içsel bir ilişkidir."⁵⁰⁰

İnsani iyi yaşam fikri, her iki düşünür tarafından paylaşılan bir düşünce olmasına rağmen, bu yaşamın içerik kazanması ve insanın bu yaşam içerisindeki konumuna dair her iki düşünürün önemli farkları bulunmaktadır. Bu farkları yaratan zemin Orta Çağın, dolayısıyla Aquinas'ın sahip olduğu Hıristiyan bakış açısıdır. Bu bakış açısının yarattığı farklılıkları Hıristiyan teolojisi özelinde anlamak gerekir.

Aquinas, Aristoteles ile ortak olarak kabul ettiği insanın metafiziksel zorunlu doğasını, Hıristiyan teolojisinin yaratılış kavramıyla birleştirerek dini bir boyut kazandırır. Bu yüzden, Aquinas'ın Aristoteles'e katkısını teolojik bir katkı olarak değerlendirmek mümkündür. Lutz, Aquinas'ın, Aristotelesçi fiziğin, Augustinus geleneğinin yeni-Platoncu dünya görüşüyle birleştirilmediği sürece yetersiz olacağını düşünmüş olduğunu belirtir. Bu birleştirme Lutz'a göre Aquinas'ın Aristotelesçiliğini önemli ölçüde değiştirir.⁵⁰¹ Öyle ki, Lutz, Aquinas'ın, insanı, Tanrı'nın yarattığı bir varlık olarak anlamasını, Aristoteles'in, insanı, iyiyi amaçlayan bir varlık olarak teleolojik bir biçimde anlamasına hayati bir katkı olarak değerlendirir.⁵⁰²

⁴⁹⁹ MacIntyre, **TRVME**, s.138.

⁵⁰⁰ MacIntyre, **EP**, s. 273-274.

⁵⁰¹ Lutz, **Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue**, s. 169.

⁵⁰² Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**, s. 138.

Aquinas'ın, insanı Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık olarak ele alması, Aristoteles'teki insanın teleolojik bir düzen içerisindeki hareketine temelde iki hayati anlam kazandırmaktadır. Aquinas *Summa Theologica*'da (*ST*) *İncil*'de “Yaratılış” bölümündeki, insanın Tanrı suretinde yaratılmış olmasına atıfta bulunur.⁵⁰³ Bu durum, Aquinas'a göre insanın, Tanrı'ya benzerliğini aktüel olarak değil potansiyel olarak taşıması durumudur. İnsan, bu potansiyeli, hayat yolculuğu içinde zirveye doğru ilerleterek aktüel hale getirmeye çalışır ve bu seviye, insanın en yüksek mutluluğa, Tanrısal mutluluğa da erişeceği seviye olacaktır.⁵⁰⁴

İkinci olarak; insanın günahkâr doğası sebebiyle bu yolculuğunu başarılı bir şekilde tek başına tamamlayabilmesi mümkün değildir. İnsan doğasının Tanrısal lütfu ihtiyacı vardır.⁵⁰⁵ Bu lütfun bağışladığı ilahi-teolojik erdemler ise insanın nihai amacı olan Tanrıya benzemeyi, tanrısal mutluluğu elde etmeyi sağlar. Ancak o, bu dünyada değil, öteki dünyada elde edilebilecek bir mutluluktur.⁵⁰⁶

Aquinas'ın Hristiyanlıktaki insana ve onun yolcuğuna dair bu temel fikirlerinin MacIntyre'ın Aristotelesçiliğindeki karşılıkları oldukça önemlidir. MacIntyre, *EP*'de, *İncil*'in teolojik insan algısının, erdemler konusunda Aristoteles'teki karşıtlığına dikkat çeker. Hristiyanlıkta insanın doğası gereği günahkâr oluşuna vurgu, beraberinde bağışlama ve bağışlamanın gerektirdiği merhamet⁵⁰⁷/sevgi (charity) erdemini ortaya çıkarırken, MacIntyre'ın ifade ettiği gibi, “*Aristoteles dönemindeki Yunan dilinde ise, ‘günah’, ‘pişmanlık’, ya da ‘merhameti’ tam olarak karşılayacak bir tek sözcük bile yoktur.*”⁵⁰⁸

⁵⁰³ *İncil*, “Yaratılış”, 1: 26-27.

⁵⁰⁴ Aquinas, *ST*, II-II, Q. 163, A. 2.

⁵⁰⁵ Aquinas, *ST*, III, Q. 7, A. 1.

⁵⁰⁶ Aquinas, *ST*, III, Q. 60, A. 3.

⁵⁰⁷ Aquinas'ın teolojik erdemlerden olan aşk erdemi “merhamet” (charity) erdemi olarak da çevrilmiştir. Bkz: Aquinas, *ST*, I-II, Q. 62, A. 4. MacIntyre'ın böyle kullandığı yerlere örnek olarak da bkz: MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, H. Ünler ve S. Z. Hünler (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 133 ve *EP*, s. 249. Bu nedenle, metinde merhamet erdemi kullanıldığı yerde aslında aşk-sevgi erdemini kastediyorum.

⁵⁰⁸ MacIntyre, *EP*, s. 258-259.

MacIntyre merhametin alelade bir erdem olmadığına, bu erdem Aristoteles'in ve Antik Yunan'ın insani iyi tasavvurunu kökten değiştireceğine işaret eder. İnsan, Antik Yunan'da ve Orta Çağ düşüncesinde kendi öyküsel yaşamının öznesidir ve insanı bu öyküsellik içerisinde ele almak onun eylemlerini rasyonel kılar. Ancak merhamet erdeminin bu yaşamın içine dâhil edilmesi insanın en iyiye doğru arayışında bir yolcu kılar: *"İnsan, özsel olarak in via'dır (yolcudur, yolda olandır-ç.n.). Ulaşmaya çalıştığı amaç, ulaşabildiği takdirde, yaşamında o ana kadar yapmış olduğu hataların bedelini ödeyebileceği bir şeydir."*⁵⁰⁹

Orta Çağ'ın bu erdem görüşü MacIntyre'a göre iki açıdan Aristotelesçi değildir. O, bu iki karşıtlığı şu şekilde özetler:

Öncelikle, Aristoteles, insani yaşamın *telos*'unu, belirli bir yaşam biçimi olarak görür; *telos*, ileride, herhangi bir zaman veya aşamada değil, yaşamımızın kuruluş biçiminin bütünlüğünde ulaşılabilir bir şeydir. *Telos* olan iyi yaşamın, tanrısal olana ilişkin derin düşünceye dalmada doruk noktaya ulaştığı ve bu nedenle, iyi yaşamın, Aristoteles için olduğu kadar Orta Çağ düşünürleri için de, doruğa doğru ilerlediği doğrudur. ...Aristoteles'in, derin felsefi düşünceye dalmanın yeri hakkındaki tartışması, hâlâ, ilgili değişik aşamalarda çeşitli insani üstünlüklerin başarılmasını gerektiren bir bütün olarak iyi yaşam anlayışı içine yerleştirilir. Aristotelesçi şema içerisinde, nihai bir kurtuluşla hemen hemen yeni baştan kurulacak bir yaşam düşüncesine yer olmamasının başlıca nedeni budur; günah çıkartan hırsız hikâyesi, Aristoteles açısından anlaşılmasa da bir şeydir. Anlaşılmasa da bir şeydir, çünkü Aristoteles'e göre, merhamet bir erdem değildir. İkinci olarak, çeşit çeşit kötülüklerle karşı karşıya kalınan ve bunların üstesinden gelinen bir arayış ya da bir yolculuk olarak insani yaşam nosyonu, Aristoteles'in metinlerinde, en fazla dolaylı olarak içerilebilecek bir kötü tasarımı gerektirir. Aristoteles düşüncesinde, zaafli olmak, erdemli olmada başarısız olmak demektir. Karakterdeki bütün kötü yönler, bir tür kusur, ya da eksiklikler.⁵¹⁰

MacIntyre, Aristoteles'teki insani doğaya yönelik bu yorumun, Aquinas'ın, insan yaşamında, insani doğa ve onun mükemmel olmayışı hakkındaki görüşlerine açık bir karşıtlık içerdiğini belirtir. MacIntyre, burada Aristoteles'in insani iyiye ulaşmada bazı talihsizliklerin olabileceğini kabul ettiğinin altını çizer. Bu noktada erdemler bu talihsizliklerin üstesinden gelmede önemli rol oynarlar. Ancak daha büyük talihsizlikler,

⁵⁰⁹ MacIntyre, **EP**, s. 259.

⁵¹⁰ MacIntyre, **EP**, s. 259-260.

başta örneklendirilen metafizik biyolojinin sebep olduğu talihsizlikler; köle olma ya da kadın olarak dünyaya gelme, çirkinlik, çocuksuzluk vs. bunlar aşılabilecek talihsizlikler değildir ve bundan dolayı kişi nihai olarak insani iyisine ulaşmadan mahrum edilir. Ancak MacIntyre, Hristiyanlık çerçevesinden bakıldığında, kişinin kendi iyisine ulaşmada bu tarz, kendi elinde olmayan sebepler yüzünden mahrum bırakılamayacağını ve iyiye ulaşmanın her zaman imkân dâhilinde olduğunu belirtir.⁵¹¹

Orta Çağ'ın erdem görüşünü Aristoteles'ten ayıran ikinci özelliği; Orta Çağ'ın tarihsel olmasıyla ilgilidir. Aristoteles'in bir tarih görüşünün eksikliğine daha önceden işaret ettim. Orta Çağ'da ise, insan hayatı tarihseldir ve insan yaşamındaki iyi, tarihsel bağlamlarıyla birlikte ele alınır. Bir yolcu olarak insanın kendi iyisine ilerlemesi tarihsel bir yolculuktur ve bu yolculuk esnasında insanın iyiye dair kavrayışı değişebilir, yenilenebilir. Bu şekilde erdem, insanın tarihsel yolculuğunda başına gelen felaketlere göğüs germede yardımcı hale gelir.⁵¹² İnsanın, kendisini ve eylemlerini tarihsel olarak anlaması, kendisini ve eylemlerini her zaman daha iyiye yöneltebilmesi ve iyileştirebilmesi anlamında önemli bir imkân da yaratır. Dolayısıyla hiçbir talihsizlik, Aristoteles'in metafizik biyolojisindeki gibi, aşılamayacak, zamanla düzeltilemeyecek talihsizlikler değildir.

Orta Çağ'ın söz konusu Hristiyan yorumunu sahiplenen Aquinas, Aristotelesçi metafizik insan doğasını, yukarıdaki Hristiyan insan algısıyla birleştirerek, insanı, Tanrı tarafından yaratılmış, doğası gereği Tanrı'ya bağımlı olarak idrak eder. MacIntyre'in insanı rasyonel ve bağımlı olarak tasavvur etmesi, Tanrı ve insan arasındaki bu ilişkiyle irtibatlıdır. Aristoteles'teki insanın içinde bulunduğu toplumsal bağımlılıklar, genel anlamda kendi amaçlarımıza ulaşmak için ihtiyaç duyduğumuz şey olarak anlaşılmaktadır. Ancak MacIntyre, başkalarına bağımlılığın Aquinas'ın, insanın metafizik boyutu nedeniyle ihtiyaç sahibi olması fikri ile de açıklanması gerektiğini, bu bağlamlardan yoksun bir Aristotelesçi toplumsal bağlılık açıklamasının eksik bir açıklama olacağını iddia eder.⁵¹³

⁵¹¹ MacIntyre, **EP**, s. 260-261.

⁵¹² MacIntyre, **EP**, s. 261.

⁵¹³ MacIntyre, **DRA**, s. 2-3.

MacIntyre, ahlak felsefesi için bunun önemini anlamının çok önemli olduğunu belirtir.⁵¹⁴ Öyle ki, ona göre, Aristoteles'in insanın acizliğini ve bu yüzden Tanrı'ya ve başkalarına olan bağımlılığı ihtiyacını göz ardı etmesi, onu, bu ikisini en çok deneyimleyen kadınlar, köleler, hizmetçiler, çiftçiler, balıkçılar ve üreticileri de yanlış yorumlamaya sevk etmiştir. Buna sebep olan etmenler, başta da MacIntyre'in belirttiği gibi, Aristoteles'in yaşadığı toplumun sosyal ve politik yaklaşımlarının hatalı ve sınırlı bakış açılarıyla ilgilidir.⁵¹⁵

Aristoteles'in ahlak felsefesinde insani acziyete yer vermemiş olmasının en çarpıcı örneği MacIntyre'in işaret ettiği gibi, Aristoteles'in eril erdem kavramıdır. Aristoteles bu erdemi şöyle açıklar:⁵¹⁶

...herkes dostlar için bir acı nedeni olmaktan kaçınır. Bundan ötürü, erkek doğasına sahip biri, dostlarının kendi acısını paylaşmasına razı olmaz. O sıra dışı bir şekilde acıya karşı duyarsız olmadıkça onların acı çekmesine dayanamaz. Aslında kendisi yakınan biri olmadığından ötürü, yakınan kişilere pek yanaşmaz. Fakat kadınlar ve kadınsı adamlar ise kendilerine destek olan kişilerden hoşlanır, birlikte acı çekenleri dost gibi sever.⁵¹⁷

Aristoteles devamında ise şöyle der: “...iyilik görmeye ayaklarını sürüyerek [gitmeli], çünkü iyilik görmeye can atmak güzel değil.”⁵¹⁸

Diğer bir örnek, MacIntyre'a göre, Aristoteles'in *megalopsychia* (yüce ruhluluk) ve *megalopsychos*, (yüce ruhlu) olarak tasvir ettiği kişi ile ilgilidir.⁵¹⁹ Aristoteles bu insan tipini erdemlerin en mükemmel örneği olarak gösterir:

Yüce ruhlu, küçük şeylerin adamı değildir, az şeye değer verdiği için tehlikeyi seven biri de değildir, ama büyük tehlikeleri göze alır ve yaşamını sakınmaz; çünkü her ne pahasına olursa

⁵¹⁴ MacIntyre, **DRA**, s. x-xi.

⁵¹⁵ MacIntyre, **DRA**, s. 6-7.

⁵¹⁶ MacIntyre, **DRA**, s. 7.

⁵¹⁷ Aristoteles, **NE** 1171b 5-12. Bu çeviriyi Crisp'in edisyonundan yaptım.

⁵¹⁸ Aristoteles, **NE** 1171b 23-24.

⁵¹⁹ MacIntyre, **DRA**, s. x-xi.

olsun yaşamaya değmez, iyilik yapmaya alışkındır, iyilik görünce de utanır; çünkü biri üstün olanın, öteki altta kalanın özelliğidir...⁵²⁰

Bu örnekler J. Dunne'nin de işaret ettiği gibi Aristoteles'in ahlaki tavrının seçkinci-aristokrat karakterini ortaya koyar. Dunne, MacIntyre'nin Aristoteles'in bu ahlaki seçkinciliğini Aquinas ile ortadan kaldırdığını ifade eder.⁵²¹ Benzer bir yorumu Callinicos da yapar. Ona göre, MacIntyre, *DRA*'da Aristoteles'in eşitliğe aykırı düşüncelerini kendi erdem teorisinden Aquinas ile uzaklaştırmaya çalışmıştır.⁵²² MacIntyre'a göre, insanın acziyeti ve bağımlılığını ahlak felsefesinde başlangıç olarak kabul etmek, hem Aquinas'ın yaptığı gibi Aristoteles'in sınırlılıklarını ortadan kaldıracak hem de diğer yandan insanı biyolojik ve toplumsal kimliğini birbirinden ayırarak ele alan modern ahlak felsefesi yapma tarzını da baştan aşağı değiştirecektir.⁵²³

Aquinas'ın ahlaki alanı bütün herkes için açması, onun, Tanrı'nın varlığı düşüncesiyle ilgilidir. Tanrı tarafından yaratılmış insan tasavvuru her iki düşünürün de benimsemiş oldukları ruh anlayışlarında bir farklılığı ortaya çıkarır.⁵²⁴ Yaratılış kavramına sahip olmayan Aristoteles'e göre ruh, bedene içkindir ve bu şekilde Aristoteles, Platonculuk ve Hristiyanlıktaki gibi ruh-beden ayırımına sahip değildir.⁵²⁵ Aristoteles'in beden ve ruh ayırımına sahip olmaması, onun, insanın nihai amacını da sadece ve sadece insana içkin olan doğası içinde aramasına sebep olmuştur. MacIntyre, Aquinas'a göre ise Tanrı tarafından yaratılmış insanın doğası da Tanrı tarafından düzenlenmiş ve insan doğası gereği doğası dışındaki, doğasına içkin olmayana yönelmiş olduğunu ifade eder.⁵²⁶ Aquinas'ta "*Tanrı her şeyin nihai amacıdır*"⁵²⁷ Bu nedenle insanın teleolojik yaşamının tamamlanması Aristoteles'in aksine bu dünyasal bir şey değil, Tanrısaldır ve ancak öteki

⁵²⁰ Aristoteles, **NE**, 1124b 5-10. Burada Babür'ün "yüce gönüllü" tercümesi yerine Crisp'in "great-souled" çevirisini dikkate alarak "yüce ruhlu" yu tercih ettim.

⁵²¹ Joseph Dunne, "Ethics at the Limits: A Reading of DEPENDENT Rational Animals", dipnot 14, s. 76.

⁵²² Callinicos, s. 65.

⁵²³ MacIntyre, **DRA**, s. 4.

⁵²⁴ Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**, s. 138.

⁵²⁵ Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 43.

⁵²⁶ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 87-88.

⁵²⁷ Aquinas, "The Human Good. Summa Contra Gentiles 3", **Thomas Aquinas: Selected Writings**, s. 264.

dünyada tamamlanabilir.⁵²⁸ Bu farklılık Aristoteles ve Aquinas'ın erdemler hakkındaki düşüncelerinde en somut haliyle ortaya çıkar.

1.3.3.2. Erdemlerin ve İyilerin Birliğini Yeniden Düşünme

MacIntyre'ın, erdemlerin ve iyilerin birliği düşüncesini reddetme şeklinin, modernitede iyinin göreceliliği fikri temelinden hareket etmediği, ilgili başlıkta ifade edildi. Ancak, MacIntyre'a burada sorulması gereken soru şudur: Modernitenin ahlaki seçimlerinin heterojen karakteri de niçin modern bireyin, ahlak yapısında eğitici bir rol üstlenmesin? Madem, MacIntyre'ın anladığı şekilde, insan, karşıt iyi ve erdem anlayışları içerisinde pekâlâ kalabilir ve bu durum eğiticidir. Aynı durum niçin modernitenin heterojenliği için de geçerli olmasın? MacIntyre'ı burada modern görüşten ayıran, modernitede çelişkilerin çokluğu, Sophoklesçi görüşte ise az mı olmasıdır? Çelişkinin varlığı bir kez kabul edildi mi, bunun sayısının belirlenebilmesi ya da belli bir limit konulabilmesi nasıl mümkün olabilir? Buradan hareketle, modernitenin heterojen iyileri insana ahlaki alanda bırakın eğitici olmayı, kendi iyisinin gerçekleştirmesine engel olurken, aynı şekilde Sophoklesçi çelişkilerin varlığı da aynı kadere insanı pekâlâ sürükleyebilir.

Başka bir açıdan da, Lutz, MacIntyre'ın erdemlerin bu reddedişinin ortaya çıkaracağı zorluğun, erdemli eylemin tasvirinde problem yaratacağını ifade eder. Lutz'a göre erdemlerin birliği tezini reddetmek, bir eylemin, nesnel bir tarzda, erdemli olarak tasvir edilmesini engeller.⁵²⁹ Nitekim Aristoteles'te de bir eylemi erdemli yapan şey kendisi uğruna yapılmış bir eylem olmasıdır. Aristoteles'in *NE*'de, cesur kişinin cesaret erdemini anlatırken sahte cesaret eylemlerini gerçek cesaret erdeminden uzaklaştırdığını okuruz. Aristoteles'e göre "*yoksulluktan, aşktan ya da acıdan kaçmak için ölmek bir yiğidin değil, daha çok bir korkağın işidir...*"⁵³⁰ Dolayısıyla Aristoteles, erdemi değerlendirme noktasında herkesin paylaşabileceği objektif bir kalkış noktası arar. Gerçek bir erdem değerlendirilmesinde bu ayrımların yapılmaması, Lutz'a göre, bir eylemin korkaklıkla mı, cesaretle mi ya da bir aptallıkla mı yapılmış olması arasındaki farkı yok sayar. Buna

⁵²⁸ Knight, *Aristotelian Philosophy*, s. 43.

⁵²⁹ Lutz, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, s. 163.

⁵³⁰ Aristoteles, *NE* 1116a 10-15.

dair bir ölçütümüz yoksa saçma ve sübjektif bir şekilde erdemli olmayan birçok eyleme yanlış bir şekilde erdemli etiketini yapıştırırız.⁵³¹

MacIntyre, *EP*'deki söz konusu tavrının hatalı oluşunu, *WJWR*'nin önsözünde şöyle ifade eder:

...*EP*'de, her ne kadar kitabın ana tezlerinden olmasa da, bir hatayı daha fark ettim.... Aquinas'a önceden yönelttiğim erdemlerin birliği hakkındaki eleştirimde basitçe hata yaptım ve bu hatanın sebebi kısmen Aquinas'ı hatalı okumamla ilgiliydi.⁵³²

Burada MacIntyre'in kötü pratiklerin olabileceği şeklindeki düşüncesinin de kendisinin erdemlerin birliğini kabul etmemesiyle ilgili hatasıyla birlikte düşünmek önemlidir. Çünkü MacIntyre'da erdemleri analiz etmenin, anlamanın yeri pratiklerdir. Bir pratiğe ait olan bir erdem nasıl analiz edileceği, söz konusu pratiğin içsel iyilerinin kişi tarafından amaçlanıp amaçlanmamış olmasıyla ilişkilidir.⁵³³ *EP*'de MacIntyre'in bazı sanat ve sporla ilgili pratiklerin istenmese de başka bir alandaki iyilerin ihlaline sebep olacağını ifade ettiğine önceden işaret ettim. MacIntyre burada, Aquinas'ın insan hayatındaki iyilerin doğru bir şekilde sıralanması anlayışını benimser. Bu bağlamda, MacIntyre'in "Moral Dilemmas" makalesi, Aquinas'ın trajik bir durum içinde kalabilecek bireyin nasıl hareket etmesi gerektiğine yönelik anlayışını analiz ettiği makalesidir. Burada MacIntyre, Aquinas'ın insanın hiçbir zaman nihai bir şekilde kafa karıştırıcı bir durum içinde olmayacağı fikrinin altını çizer. Aquinas'a göre insan hiçbir zaman *perplexus simpliciter* yani sebepsiz yere durup dururken kafa karışıklığı yaşamaz; ancak *perplexus secundum quid*, yani bir şeye karşılık olarak kafa karışıklığını yaşar. Burada MacIntyre şöyle bir örnek verir: Birini öldürmeye yönelik söz verdik. Bu durumda kişinin sözünü tutma ile yanlış bir eylemi yapmama noktasında kafası karışıktır. Ancak Aquinas, bu kafa karışıklığını yersiz bulur. Ahlaki olmayan bir eylemi yapmamak için kişi, verdiği sözü pekâlâ çiğneyebilir. MacIntyre'a göre, Aquinas bu tavrının bütün söz verme durumlarında kişinin yaşayacağı çelişik durumlar için kullanılabileceğini ifade eder. Çünkü burada kişi, söz vermenin ahlaki zorlayıcılığını yanlış anlamıştır. Dolayısıyla kişi, burada gerçek

⁵³¹ Lutz, *Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue*, s. 163.

⁵³² MacIntyre, *WJWR*, s. x.

⁵³³ MacIntyre, *EP*, s. 401.

anlamda bir kafa karışıklığı içinde değildir. Dahası Aquinas'a göre, hiç kimse samimi bir anlamda basit bir kafa karışıklığı yaşamaz. Aynı şekilde bilincimizin bize emrettiği kötü eylemleri yapmak zorunda da değildir. Çünkü bilinç basit bir biçimde yanılabilir.⁵³⁴

Burada Aquinas ne demek istemektedir? O basitçe ahlaki alanda yaşanabilecek ikilemleri mi reddetmektedir? MacIntyre'a göre, "hayır!" Aquinas, ikinci durumdaki, bir şeye karşılık olarak, başka bir şeyle ilişkili olarak kafa karışıklığının mümkün olacağını savunur. Kişinin bu durumdan kurtulması için önce yaşadığı çelişkiyi tanımlaması ve yüzleşmesi gerekir. Ancak bundan sonra doğru bir akletmeyle bu çelişkiden kurtulur. Bu açıdan Aquinas kişinin başka bir şeye bağlı olarak ahlaki alanda yaşayabileceği bir çelişkiyi kabul etse de bu durumu asla ahlaki yaşamın temel yapısına ait bir problem olarak değerlendirmez.⁵³⁵

Aquinas'ın doğru bir akletmeyle ifade etmek istediği şeyi, MacIntyre, insan eyleminin her zaman farklı eğilimlerle hareket edeceği meselesinden hareketle yorumlar. Örneğin, insan, hayvanlarla ortak olarak, kendi varlığının devamının sağlama, nefisini koruma, kendini savunma, çocuğunu koruma ve insan yaşamına adapte olması için çocuklarını eğitime gibi amaçları güder. Rasyonel ve sosyal bir varlık olarak insan ise rasyonel iyilerini elde etmek için bilgi peşinde koşar. Hepsinin üstünde, insanın, Tanrı hakkında bilgi sahibi olma arayışı vardır. MacIntyre, Aquinas için bu eğilimlerin rasyonel belirli bir sıralamaya tabi tutulmasının önemine dikkat çeker. Örneğin, eğer çocuklarımızın ya da toplumumuzun yaşamları tehlike altındaysa kendi varlıksal durumumuzu korumayı ikinci plana atarız. Elbette her insan bu yolu takip etmez, ancak insan davranışının genel eğilimi bu şekildedir ve bu şekilde belirli iyilerin öncelikli deneyimine doğru bu şekilde yönlenmişizdir.⁵³⁶

MacIntyre, kendi iyilerini Aristotelesçi ve Aquinasçı bir teleolojik çerçevede eğitmemiş ve dolayısıyla doğru sıralamayı anlamamış bireyi örnek verir. Bu şekilde, bir birey, kendi arzularını ve isteklerini bölük pörçük, birbiriyle ilişkisiz bir şekilde algılamaktadır.

⁵³⁴ MacIntyre, "Moral Dilemmas", **Ethics and Politics** s. 98. Aquinas için bkz: Aquinas, "*Disputed Questions on Truth*", Q. 17, A. 4, **Thomas Aquinas: Selected Writings**, s. 233, ve Aquinas, **ST**, I-II, Q. 108, A. 3.

⁵³⁵ MacIntyre, "Moral Dilemmas", s. 97-99.

⁵³⁶ MacIntyre, **WJWR**, s. 173-174.

Buraya şöyle bir örnek de ekleyebiliriz: Ailevi sorumluluklarını ihmal edercesine doktorluk pratiğini yapan bir doktorun, söz konusu pratiğin iyilerini, hayatındaki genel iyilerle bütünleştirememesi, bu iyileri doğru bir şekilde sıralayamamasıyla ilgilidir. Bu kişi hiç de modern bireyden farklı değildir. Böylelerine, ahlaki yaşam, birbiriyle çatışan farklılıklar alanı olarak gözükmür. Öyle ki, bu kişiye, tıpkı MacIntyre’in geçmişte olduğu gibi, ahlakta iyilerin ve erdemlerin birliği düşüncesi bir “saplantı” meselesi olarak görünür.⁵³⁷

Lutz’a göre, MacIntyre’in erdemlerin birliği düşüncesini reddetmesiyle ilişkili olarak kötü pratiklerin olabileceğini kabul etmesi de MacIntyre’in *EP* sonrası daha da geliştireceği pratik kavramının Aristotelesçi alt yapısına zarar verir. Çünkü MacIntyre, *EP*’de bir taraftan pratikleri insani mükemmellikleri geliştirme alanı olarak düşünürken, diğer yandan bu gelişmeye engel olabilecek kötü pratiklerin varlığını kabul ederek kendisiyle çelişmektedir. Elbette MacIntyre’in ifade ettiği gibi, onun pratik tanımına uymayan sahte, kötü pratikler olabilir. Fakat Aristotelesçi bir pratiğin içsel ve samimi iyilere sahip olması gerekir. Eğer MacIntyre’in tanımına uygun bir kötü bir pratikten bahsedilecekse buradaki kötü kavramı ya gelişigüzel ya da saçma bir şekilde yerleştirilmiştir.⁵³⁸

MacIntyre’in zararlı pratiklerin olacağını kabul etmek zorunda kalması erdemlerin, yalnızca pratikler bağlamındaki tanımının yetersizliği ile de ilgilidir. MacIntyre, pratik kavramının gelenekle ve insan yaşamının bütünlüğü ile olan ilişkisini ilerleyen dönemlerinde ortaya koyacaktır. Bu ilişki şekline üçüncü bölümde temas edeceğim.

1.3.3.3. Teolojik Düşünce ve Doğal Hukuk İlişkisi

MacIntyre, Aristoteles’teki gibi, Aquinas’ta da iyi düşüncesinin, ahlaki eylemin temeli olarak amaçlandığını belirtir. Aquinas’a göre, bu amaç aynı zamanda hukukun ilk ilkesidir: “İyi olan yapılmalı ve kötü olandan kaçınılmalı.”⁵³⁹ Eylemler bu ilkeye göre değerlendirilir. Kişi, kendi eylemine dair bu pratik akıl yürütmeyi yapabilmesi için

⁵³⁷ MacIntyre, **WJWR**, s. 179.

⁵³⁸ Lutz, **Reading Alasdair MacIntyre’s After Virtue**, s. 165.

⁵³⁹ Aquinas, **ST**, I-II, Q.94, A. 2. Aktaran: MacIntyre, **WJWR**, s. 173-174.

erdemlere ihtiyaç duyar. Erdemler de ancak bir eğitim sonucunda alışkanlıkla elde edilir. Eğitimin başlangıcında hangi eylemin cesaret veya adalet olduğunu pratik bilgiye sahip başkalarından öğreniriz. Bu noktada öğretmenlere, kendileri erdemli olan ebeveynlere ya da diğer yetişkinlere ihtiyaç duyarız. MacIntyre'a göre, Aquinas, insanın birçok yolla bu gelişmeyi yapabileceği olasılığının yolunu açmıştır. Örneğin, belirli bir kültür, insan aklı, ev içerisindeki eğitim, erdemlerin öğreticisi olarak arkadaş, insanın gelişmesinde olumlu ya da olumsuz etkendir.⁵⁴⁰

Aquinas, erdemlerin öğretilmesinde, Aristoteles'teki gibi, eğitimin tek başına yeterli olamayacağını, aklın tutkularla ya da zararlı toplumsal gelenekle ya da kötü insani doğa tarafından manipüle edilebileceğini de hesaba katar.⁵⁴¹ MacIntyre'a göre de, iyi olanı değerlendirmede "iyi olan yapılmalı ve kötü olandan kaçınılmalı" prensibi tek başına yeterli değildir.⁵⁴² Neyin iyi ya da neyin kötü olduğu noktasında pratik akıl sahibinin karar vermesi tek başına yeterli değildir. Bu karar ancak Tanrı'nın da müdahil olduğu bir sürecin içerisinde doğru bir şekilde tespit edilebilir.⁵⁴³

Lutz, burada insan aklı ile ilahi aklın bu şekilde birleşmesinin önemine işaret eder. Bu birleşmeye duyulan ihtiyaç, insan aklının doğruyu elde etme noktasındaki durumunu ve yapısal limitlerini tanımlar. İnsan, dünyayı duyular ve akıl ile anlamaya çalışır, fakat şeyler hakkındaki doğru, onların Tanrı'yla olan ilişkisine dâhildir ve bu alan, insan aklını aşar. Bu sistemde, evet, insan, şeylerin ne olduğunu bilir, fakat onları tam olarak kavrayamaz.⁵⁴⁴

R. Mcinerny, Aquinas'ın buradaki doğruluk anlayışına açıklık getirir. Öyle ki, Aquinas'ın felsefesinde Tanrı hakkında iki tür doğru vardır. Birincisi; herkes tarafından, etrafımızdaki dünyaya bakarak sahip olunabilecek doğrular ve ikincisi; Tanrı'nın kendini vahyetmesi ve aklın buna iman etmesiyle kabul edilebilecek doğrular. Felsefenin bütün amacı, Antik Yunandan bu yana bilgelik arayışıdır; bilgelik ise ilk ilkelerin ve nedenlerin

⁵⁴⁰ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 87-88.

⁵⁴¹ Aquinas, **ST**, Q. 94, A. 4, **Thomas Aquinas: Selected Writings**, s. 649.

⁵⁴² MacIntyre, **WJWR**, s. 173.

⁵⁴³ MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 159.

⁵⁴⁴ Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**, s. 121-122.

bilgisidir ancak bu ilk ilkeler ve nedenler ilahidirler. Bu nedenle felsefe, tanım gereği ilahi olanın bilgisini amaçlar ve eğer bu bilgiye ulaşırsa o, teoloji olarak sonlanır. Dolayısıyla Tanrı hakkındaki hakikatler felsefenin bittiği yerden başlamazlar, onlar bütün felsefi soruşturmanın *telos*udurlar.⁵⁴⁵

Aquinas'ta ilahi akla referans, hukuk düşüncesinde gerçekleşir. Ahlak, bu nedenle hukuktan bağımsız değildir. Aquinas için erdemli bir hayatın vazgeçilmez bir unsuru hukuktur. Ona göre, genel olarak hukukun kural ve kaideleri aklın kural ve kaideleridir⁵⁴⁶ ve o, hukuku temelde tanrısal-ebedi hukuk ve doğal hukuk⁵⁴⁷ olarak ikiye ayırır.

Ebedi hukuk, Tanrı'nın evreni yönettiği hukuktur. Aquinas bunu şöyle açıklar:

...Dünyanın takdiri ilahi ile yönetildiği açıktır...öyle ki evrenin bütün insan topluluğu ilahi akıl ile yönetilir. Bundan dolayı evrenin yöneticisi olan Tanrı'da eşyanın yönetimi düşüncesi hukukun doğasına sahiptir. Ve ilahi aklın eşyayı kavraması zamana konu edilemez, ölümsüzdür... bu yüzden bu hukuka ilahi hukuk denilmesi zorunludur.⁵⁴⁸

Ebedi hukukun insan akli tarafından algılanabildiği kadarına ise doğal hukuk denir. Aquinas'ta bütün insanlar rasyonel varlık olmalarından ötürü, ebedi hukuka bir şekilde katılırlar. Aquinas bunu şöyle ifade eder: "...*rasyonel varlıkta ebedi hukukun ortaya çıkmasına doğal hukuk denir.*"⁵⁴⁹ Doğal hukuk, ebedi-Tanrısal hukuk içerisinde anlam ve işlevini kazanır.⁵⁵⁰ Vahyin emirleri ise dolaylı olarak doğal hukukun içerisinde yerini alır. MacIntyre, Aquinas'ın, önce Musa'ya daha sonra da İsa'ya verilen emirleri bu vahiyssel doğal hukuka örnek olarak gösterdiğini ifade eder.⁵⁵¹

⁵⁴⁵ Ralph Mcinerny, "Introduction", **Thomas Aquinas: Selected Writings**, s. xv.

⁵⁴⁶ Aquinas, **ST**, I-II, Q. 90, A. 1.

⁵⁴⁷ MacIntyre, doğal hukuk geleneğinin ilk olarak Stoikler ve Roma hukukunda göze çarptığına işaret eder ve onun Orta Çağdaki yorumcularından en dikkat çekenini de Aquinas'tır. Bkz: MacIntyre, "Moral Relativism, Truth, and Justification", **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**, Volume 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 6. Aynı şekilde tanrısal-ebedi hukuk düşüncesi Augustinus geleneğinde de takip edilebilecek bir hukuk düşüncesidir. Aquinas her iki hukuka da yeni bir yorum getirir.

⁵⁴⁸ Aquinas, **ST** I-II, Q. 91, A. 1.

⁵⁴⁹ Aquinas, **ST**, I-II, Q. 91, A. 1.

⁵⁵⁰ Aquinas, **ST**, I-II, Q. 91, A. 1.

⁵⁵¹ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 88.

Bu açıdan doğal hukuk ve ebedi hukuk arasında doğrudan ve canlı bir ilişki vardır. Aquinas'a göre, ebedi hukuk "*Kâinatın sahibi olarak Tanrı'da var olan şeylerin yönetimi düşüncesi hukukun karakterini taşır.*"⁵⁵² Yine aynı yerde Aquinas, bu hukuku şöyle ayrıntılandırır:

Tanrının inayetine konu olan bütün şeyler ebedi hukuk tarafından yönetilir ve düzenlenir olduğu için... bütün şeylerin...onlar, kendilerine uygun eylem ve amaçlara sahip olma eğilimi kazandıkça, bir şekilde, ebedi hukuka dahil olacağı açıktır... Bu yüzden açıktır ki doğal hukuk, rasyonel varlığın cephesinden, ebedi hukuka dâhil olmaktan daha başka bir şey değildir.⁵⁵³

Lutz, Aquinas'ta ebedi hukukun örneksel, doğal hukukun ise normatif olduğunu söyler. Lutz'a göre doğal hukukun standardı, gelişigüzel bir şekilde seçilmiş insani amaçları, gelişigüzel bir şekilde işleyen bir dünyada elde etmede hangi etkili yolların olduğu hakkında, o anki insan tecrübesine dayanan bir standart değildir. O, insan davranışı için sabit bir standarttır ve bizi doğru ve iyiye yönlendiren doğal bir eğilim olarak anlaşılır. Çünkü bütün insanlar, Aquinas'ın anlayışında, kendi içlerindeki doğal hukuka dair bazı farkındalıklara sahiptirler.⁵⁵⁴

MacIntyre, Aquinas'ta, kendi iyilerine yönelik pratik bir soruşturma içerisindeki bireyin doğal hukukla karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Doğal hukuk, ilahi yasanın bir ifadesidir ve bu yasada Tanrı, insana bu kuralları emreden olarak, hükümdar, yasa koyucu ve öğretmendir.⁵⁵⁵ Burada Tanrı düşüncesi, Aquinas'ın ahlak soruşturmasında bizim kendimize, başkalarına ve başkalarıyla paylaştığımız çevreyi kavrayışımızda ve tüm nedenselliklerin izini sürmede her zaman birleştirici çatı bir düşüncedir.⁵⁵⁶ Dolayısıyla insanın neyin erdemli olup olmadığını alışkanlıkla edineceği yolun başında Tanrı, en yetkili ve en yüce öğretmendir.

⁵⁵² Aquinas, **ST**, I-II, Q. 91, A. 1.

⁵⁵³ Aquinas, **ST**, I-II, Q. 91, A. 2.

⁵⁵⁴ Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**, s. 141. Aquinas ile desteklemek için bkz: Aquinas, **ST**, I-II, Q. 91, A.3.

⁵⁵⁵ MacIntyre, **WJWR**, s. 180-181.

⁵⁵⁶ MacIntyre, **TRVME**, s. 141.

Aquinas, *ST*'de doğal hukukun yasalarının kural koyucu özelliğine ve bu kurallara riayet etmenin erdemler konusunda bir eğitim gerektirdiğine dikkat çeker. Çünkü MacIntyre, burada, pozitif hukukun kurallarının her zaman doğal hukukla uyumlu olmayacağını belirtir. Örneğin, genel hukukun kurallarından olan masum bir insanın canını almama, mülke karşı şiddet kullanmama ve başkalarının özgürlüğünü ihlal etmeme gibi pozitif hukukun kuralları doğal hukuk ile uyumludur. Ancak MacIntyre, Aquinas'ın, belirli bir kültürün, insanı, kendi doğası ve amaçları konusunda yanlış eğitebilir ve yanlış yönlendirebilir olabileceği düşüncesine işaret eder.⁵⁵⁷ Örneğin, Aquinas'ın işaret ettiği gibi, “...hırsızlık, açıkça doğal hukuka aykırı olmasına rağmen, Hristiyanlık öncesi Roma döneminde Julius Caesar'ın “*On the Gallic Wars*'ta anlattığı gibi, önceden Germenler tarafından yanlış bir şey olarak düşünülmemiştir.”⁵⁵⁸

Bununla birlikte, Aquinas'a göre, her insan, kendiliğinden ilahi yasanın temel kurallarını oluşturan bu prensipleri formüle etme potansiyeline de sahiptir. Her insan, genç ve dolayısıyla tecrübesiz de olsa, ahlaklı davranmaktan, dolayısıyla erdemli eylemde bulunmaktan sorumludur.⁵⁵⁹ Bu şekilde Aquinas, Aristoteles'in erdemli yaşam konusunda gençlere ve toplumun bazı kesimlerine yönelik kısıtlayıcı tavrını ortadan kaldırır.⁵⁶⁰ Ancak yine de Aquinas için de ahlaki konuda eğitim, Aristoteles'teki gibi oldukça önemlidir.⁵⁶¹

MacIntyre, Aquinas gibi, kişinin böyle bir eğitimle, bir ahlak kuralını belirli bir olaya nasıl uygulanacağını öğreneceğini belirtir. Doğru olmak, yalan söylemekten kaçınmak için yeterli olmayacaktır. Aynı zamanda hangi doğrunun kime ne zaman söyleneceğini ne zaman sessiz kalınması gerektiğini bilmek durumundayızdır. Bu kuralları takip etme korkularımız ya da zevklerimiz tarafından aşırı derecede saptırılmamıza engel olur. Dolayısıyla bu eylemlerde, hukukun bizden beklentilerini öğrendikçe, erdemlere olan

⁵⁵⁷ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 90-91.

⁵⁵⁸ MacIntyre'in ima ettiği kısım için bkz: Aquinas, **ST**, I-II, Q. 94, A. 4.

⁵⁵⁹ Aquinas, **ST**, I-II, Q. 94, A. 3.

⁵⁶⁰ Bu potansiyelin gelişmesinde insan biyolojisi elbette önemlidir, ancak bu biyoloji sadece toplumun belirli sınıflarını sınırlayan bir biyolojik açıklama içermez. Söz konusu biyoloji, Aristotelesçi manada ifade edersek, eğer insan varlığı için bir engel teşkil ediyorsa, bu genel olarak bütün insanlar için geçerlidir.

⁵⁶¹ MacIntyre, **WJWR**, s. 179.

ihtiyacımızı ve onları nasıl kullanacağımızı öğreniriz. Bu şekilde yasa, bu ister doğal hukuk, ya da doğal hukuka ifade kazandıran pozitif hukuk olsun, bizi eğitir ve ancak erdemli oldukça diğer rasyonel insanlarla müzakere edilmiş kuralların rasyonel muhatabı olarak eylemde bulunabiliriz.⁵⁶²

Aquinas'ın hukuk düşüncesinde kuralların insan hayatındaki yeri meselesi de açıklanması gereken bir konudur. Aquinas burada Aristoteles'te olmayan bir yoğunlukta ahlakta kurallara yer açar, ancak onun ahlak ve kural arasında kurduğu ilişki, yine yalnızca Aquinasçı teolojiyle birlikte anlaşılabilir.

1.3.3.4. Ahlak ve Kural İlişkisi

MacIntyre'a göre, Aristoteles'in ahlak felsefesinin aksine Aquinas'ın ahlak anlayışında kurallar ahlaklı bir yaşamı meydana getiren temel unsurlardır. Kurallar, mükemmel mutluluğa yönelten yaşamın oluşturucu unsuru olarak değerlidir ve bu kurallar ancak onların anlamı ve amacı anlaşıldıkça yerine oturur.⁵⁶³

Aristoteles'te ahlak ve kural arasındaki ilişkiyi yöneten erdemlerdir. Bu ilişki türünü doğrudan ilgilendiren alan adalet alanıdır. Aristoteles'te adalet "*kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir.*"⁵⁶⁴ MacIntyre'a göre, adalet erdeminin kuralla ilişkisi Aquinas'ta Aristoteles'ten farklı olarak erdem anlayışıyla değil, metafizik teolojiyle anlaşılabilir. Tıpkı pratik bilgelikte, teolojik bir boyut olması gibi, adalet erdeminde de aynı teolojik boyut vardır. Çünkü adaletin başlıca kullanımı Tanrı'yla ilişkilidir. Tanrı, adaleti sadece en iyi kavrayan olarak değil, adaletin kendisi olarak vardır.⁵⁶⁵

MacIntyre'a göre, ahlaki kuralların bu teolojik boyutu Aquinas'ın doğal hukukun emirleri noktasında ayrıma gitmesinin temelidir. Aquinas'ta doğal hukukun emirleri evrensel ve koşulsuz ilk ilkeler ve bunlardan çıkarılan ikincil sonuçlar şeklinde ikiye

⁵⁶² MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 91. Yasa ve ahlak ilişkisine ikinci bölümde Kant başlığında yeniden dönüyorum.

⁵⁶³ MacIntyre, **WJWR**, s. 194.

⁵⁶⁴ Aristoteles, **NE** 1129B 30.

⁵⁶⁵ MacIntyre, **WJWR**, s.198. Aquinas, Aristoteles gibi her erdem için bir araca uygun olarak uygulanmasını paylaşır. Bkz: Aquinas, **ST**, I-II, 64, 2. Adalet erdemiyle ilgili olarak Aristoteles ve Aquinas karşılaştırması için bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 204.

ayrılır.⁵⁶⁶Birincisi; birincil kurallardır. Bunlara koşulsuz itaat gerekir. Bu kurallar, hukukun ilk ilkesi olan iyiliği emreder, kötülükten kaçındırır. Örneğin, masum birinin canını almanın, hırsızlığın ve yalan söylemenin yasaklanması, bu birincil kurallardandır.⁵⁶⁷

Doğal hukukun emirlerinin belirli bir durumla olan ilişkisini anlamada söz konusu kuralların o olayla ilişkisinin tanımlanması gerekmektedir.⁵⁶⁸ Bunlar ikincil kurallardır. İkincil kurallara, birincil kuralların belirli sosyal şartlar içerisindeki belirli olaylara uygulanması sırasında ihtiyaç duyulur.⁵⁶⁹ Burada kuralın evrenselliği yoktur, bağlamsallığı vardır. Örneğin, her zaman başkasının sahip olduğu şeye saygı duymakla yükümlüyüzdür ve bu yüzden ödünç aldığımız şeyi iade ederiz. Ancak bu sırada, ödünç aldığımız kişi zihinsel olarak uygunsuz bir durumdaysa, bu durumda bu saygının neyi içerdiği sorgulanmalıdır.⁵⁷⁰ Yine örneğin, bir yöneticinin ülkesinin güvenliğini sağlaması noktasında sorumluluk sahibi olması, doğal hukuka ait birincil bir kuraldır. Ancak bu kuralı uygulamak zamana ve mekâna bağlı olarak farklılaşabilir, örneğin, toplumun karşılaştığı tehdit, bu tehdide karşı sahip olduğu kaynaklar, teknoloji ve silah seviyesi, kuralın uygulanmasında göz önünde bulundurulması gerekir. Bu noktada, doğal hukukun ikincil kuralları bazen toplumdan topluma değişebilir, bazen de aynı toplum içerisinde farklılaşabilir. İkincil kurallar, bu şekilde değişkenlik arz ederken, birincil kurallar, herkes için ve bütün zamanlar için tek ve evrenseldir.⁵⁷¹

Aquinas'ın kurallar alanında bu ikili ayrıma gitmesi, MacIntyre'in *EP*'de sorguladığı Aristotelesçi ahlak anlayışının *polis*in dışında geçerli olmaması, dolayısıyla bu ahlak anlayışının evrensel ahlaki ilkeler konusunda nasıl bir karşılığa sahip olduğu problemine çözüm getirmiş gözükmektedir.⁵⁷²Aquinas'ın Tanrı anlayışı ve hukuk düşüncesi,

⁵⁶⁶ Aquinas, **ST**, I-II Q. 94, A. 5. Aktaran: MacIntyre, **WJWR**, s. 195

⁵⁶⁷ MacIntyre, **WJWR**, s. 195-196.

⁵⁶⁸ MacIntyre, **WJWR**, s. 195-196.

⁵⁶⁹ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 89.

⁵⁷⁰ MacIntyre, **WJWR**, s. 195-196. Aquinas için bkz.; Aquinas, **ST** I-II, 47, 2. Aktaran: MacIntyre, **WJWR**, s. 195.

⁵⁷¹ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 89.

⁵⁷² MacIntyre, **WJWR**, s. 195-196.

Aristotelesçi ahlakın uygulanacağı yerin *polis* ile olan irtibatını coğrafi bir irtibat olmaktan çıkarır, bunun yerine, ahlak ve metaforik olarak *Tanrı'nın Şehri* arasında yeni bir bağlantı yerleştirir. Bu şekilde Aquinas, siyasetin, dolayısıyla ahlakın, anlaşılabilirlik kazanacağı yeri *polis* değil rasyonel teoloji⁵⁷³ olarak ortaya koyar. Bu şekilde *polis*in sınırlarını aşan teolojik bir ahlak tasavvuru ortaya koymuş olur. MacIntyre, modern Aristoteles okuyucuları gibi, geçmişte kendisinin de *polis*in sağladığı türden yaşamın iyilerinin birleşmesi fikrini ve içinde politik yaşamın kendini tamamladığı evrenin teleolojik düzenini tayin eden bir teoloji fikrini anlamakta zorlanmış olduğunu itiraf eder. Aynı teolojik katkı, MacIntyre'ın bu fikrini de düzeltme yoluna gitmesini sağlar. MacIntyre bu sayede klasik geleneğin ahlaki alandaki çelişkileri reddetmesini ve erdemleri bir birlik içerisinde anlamasını da benimsemiş görünür.⁵⁷⁴

MacIntyre'a göre, ahlak ve kurallar arasındaki bağlantının teolojik meşru zemini insan aklının kavrayabileceği bir şeydir. Ona göre, doğal hukukun kurallarının zorlayıcı gücü, dâhil oldukları bağlamlardan elde edilir. Örneğin, haksız bir şekilde birini öldürme ya da kendine ait olmayan bir şeyi alma şeklindeki kurallar tek başına eylemi tarif etmez.⁵⁷⁵ Dolayısıyla ahlaki bir kural, insanı otomatik olarak eyleme sevk etmez. Hukukun kuralları insanı, rasyonel güçle yönetmek üzere tasarlanmıştır. Yasanın kuralları, eğer insanın rasyonel güçlerinin idrak edeceği bir şekilde tasarlanmazsa, o zaman o yasa, Aquinasçı anlamda yasa olmaktan çıkar. Dolayısıyla bir kurala bazı ödül ve cezalarla da itaat sağlanamaz Kişi, yasanın kurallarını, aklın kuralları olarak anlamadıkça kurala da uymayacaktır. Yasaya uymadaki rasyonel sebep, söz konusu kurala uyulmasıyla elde

⁵⁷³ MacIntyre'a göre, Aquinas'ın amaçladığı şey, felsefi soruşturmanın ulaştığı sonuçların Hıristiyan vahyinin doğrularıyla olan ilişkisini ortaya koymak ve bu doğruların Hıristiyan vahyine kişiyi nasıl yönelttiğini göstermektir. Aquinas, *Summa Contra Gentiles* eserinin Birinci Kitabının üçüncü ve dördüncü bölümlerinde, felsefe ve teoloji arasındaki farkı belirtir. Aquinas'a göre felsefe, sonlu varlıklardan ve bu varlıklara doğaları gereği ait olan şeylerden başlar. Var olanlardan yola çıkan böyle bir araştırma, bizi, varlıkların sebepleri noktasında Tanrı bilgisine yönlendirir. Teoloji ise tam tersi Tanrı'dan başlar ve sonlu varlıkları yalnızca onların Tanrı'yla olan ilişkileri içerisinde ele alır. Bu farklılıklarına rağmen teoloji ve felsefe ortak bir konuya sahiptir. Aquinas bu noktada sadece felsefe ve teolojinin uyumlu olması gerektiğini değil aynı zamanda sonlu varlıkların evrenine ilişkin hatalı bir kavrayışın kaçınılmaz bir şekilde hatalı Tanrı bilgisi içerisinde ortaya çıkacağını ifade eder. Bu yüzden felsefe ve doğa bilimleri, teolojiye rasyonel bir zemin hazırlar, ama daha da ötesi onların teolojiyi tamamlamaları gerekmektedir. Bkz: MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 74-76.

⁵⁷⁴ MacIntyre, **WJWR**, s. 165-166.

⁵⁷⁵ MacIntyre, **WJWR**, s. 195.

edilecek iyi ya da iyilerin varlığıdır.⁵⁷⁶ Yasaya anlam ve bir amaç kazandıran bu iyiler, tıpkı Aristoteles'teki gibi, belirli bir toplumun bir üyesi olarak ya da iş birliğine dayalı bir etkinliğin üyesi olarak elde edilecek iyilerdir. Örneğin, ailenin, politik bir topluluğun ortak iyisi, ailenin ya da politik topluluğun bireylerinin tek tek iyilerinin bir toplamı demek de değildir. Bu iyiler, sadece o topluluğa üyelik içerisinde elde edilebilecek ortak iyilerdir.⁵⁷⁷ İyinin anlaşılacağı zemin de yukarıdaki gibi, Aquinas'ın Tanrı anlayışıdır.

1.3.3.5. İnsan Doğası ve Teolojik Erdemler

İnsan aklının, kuralları takip etmedeki başarısına engel durumlar vardır ve bu durumlar Aquinas'ın felsefesinde Hıristiyan teolojisindeki insan doğasının düşmüş, günahkâr, dolayısıyla mükemmel olmayışı ile birlikte değerlendirilmelidir. İnsan, bir taraftan mükemmel bir varlık değildir, ancak diğer yandan da en yüksek mutluluğu hedefler. İnsanın, görünüşte çelişkili gözükken bu iki özelliği Aristotelesçi metafizik doğa ile açıklanamamaktadır. İnsanın bu iki özelliğine dair kuşatıcı, birleştirici bir açıklama getiremezsek Aristotelesçi teleolojik insan yaşamı anlayışı da tehlikeye düşecektir.

Aristoteles ve Aquinas bu tehlikenin bertaraf edilebilmesi noktasında erdemlere ihtiyaç duyar. Aristoteles başlığında belirtmiş olduğum gibi, erdemler, bir taraftan insanın doğal olarak sahip olmaya yetenekli olmasıyla ilgiliyken, diğer yandan eğitimle elde edilir. Aristoteles'in bu konudaki metafizik-biyolojik insani kısıtlamalarını bir kenara bırakırsak, kişinin, Aristoteles'e göre, kendi iyisine ulaşması için hangi araçları elde etmesi gerektiği hakkındaki yargısı kendi karakterinden ortaya çıkmıyorsa, bu kişi, ahlaki olarak eğitimsizdir ya da tam eğitilmemiştir.⁵⁷⁸ Aristoteles'in kişinin teleolojik iyisini elde etmesi meselesini eğitime yaslamış olması, ancak mükemmel, ideal bir eğitimin olduğu yerde anlamlı olabilir. Aristoteles, görünüşe göre, böyle bir eğitimin varlığına inanmaktadır. Öyle ki, insan, bu dünyada böyle bir eğitim sayesinde mükemmel mutluluğa ulaşabilir.

⁵⁷⁶ MacIntyre'nin ikinci bölümde Kant'ın ahlak felsefesini eleştirdiği zemin burasıdır.

⁵⁷⁷ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 88-89. Ayrıca bkz: Aquinas, **ST**, I-II, Q. 90, A. 3. Aktaran: MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 89.

⁵⁷⁸ MacIntyre, **WJWR**, s. 191.

MacIntyre'a göre, Aquinas burada başlangıç olarak şuna inanır: Bu sonlu dünyada elde edilebilecek mükemmel, Tanrısal bir mutluluk olamaz. Dolayısıyla insanın nihai amacı olan mükemmel mutluluğa, Tanrı'yı temaşa etme noktasına ulaşma yeri bu dünya değildir.⁵⁷⁹

Burada Aquinas ve Aristoteles'i ayıran temel, yine insan doğası görüşleridir. Bu doğanın her ikisi için de ayırım noktalarına metafizik biyolojiyi anlatırken işaret edildi. Ancak burada daha temel bir ayırmadan bahsetmek önemlidir. İnsanın nihai amacını bu dünyada ya da öteki dünyada elde edip etmeyeceği tartışması bu amacın insan doğasına içkin bir amaç olup olmamasıyla ilişkili bir tartışmadır. MacIntyre açısından, Aristoteles, insanın nihai amacını doğasına içkin kılarken (madde-form öğretisi), Aquinas'ta ise insanın nihai amacı (Platon-Augustinus mirası) doğasının dışındadır. Çünkü insan mükemmel bir varlık değildir ve bu yüzden onun nihai amacı kendi doğasının dışında olmak zorundadır.⁵⁸⁰

Dolayısıyla Aquinas'ın insanın nihai amacını, insan doğasının dışında araması, onun kişi olarak insanın, dolayısıyla insan doğasının karşısına Tanrı'yı ve *Tanrısal* doğayı yerleştirmesidir.⁵⁸¹ Aquinas'ta insan, Tanrı karşısında acizdir ve erdemler hakkında eğitimini tamamlamış olsa bile kendi *telosuna* uygun olarak yaşayabilmenin mükemmelliğinden uzaktır. Bu yüzden Aquinas, Aristoteles'ten farklı olarak, Aristotelesçi metafizik biyolojinin kısıtlamalarına maruz kalmış herkese ahlaki alanda hareket edebilmenin imkânını tanır. Yeterince tecrübe sahibi olmamak da aynı şekilde Aquinas'ta ahlaki seçimlerde bulunmaya engel değildir. Bu yüzden genç kişi de ahlaki seçimlerinden sorumlu tutulmalıdır. Çünkü Aquinas'a göre seçimleri yapmak kişinin uygun bir karaktere doğru gelişmesine olanak sağlayacaktır.⁵⁸²

Aquinas, insan doğasının mükemmel olmayışı dolayısıyla mükemmel bir ahlak yapısına sahip olamayacak olmasına dair negatif duruma, insanın lehine olacak şekilde teolojik bir

⁵⁷⁹ MacIntyre, **The Unconscious**, s. 38.

⁵⁸⁰ MacIntyre, **WJWR**, s. 192-193, **TRVME**, s. 137 ve **The Unconscious**, s. 38.

⁵⁸¹ Aquinas, **ST**, III, Q. 3, A. 7.

⁵⁸² MacIntyre, **WJWR**, s. 191.

mekanizma yerleştirir: “İlahi lütuf.”⁵⁸³ İnsan doğası gereği doğal hukuka uygun yaşamaya direnç gösterir. Bu direnç, Aristoteles’teki gibi sadece erdemlere dair bir eğitimle, doğru alışkanlıkla bertaraf edilebilecek bir şey değildir. Öyle ki, Aristoteles, bu eğitime sahip olanları başarılı sayıp bir kenara koyarken, bu eğitimden başarısız olanları ya da doğası gereği bu eğitime tabi olamayacak bireyleri kolayca diskalifiye eder.

Aquinas’ın ilahi lütuf düşüncesi böyle bir Aristotelesçi ayrıma izin vermez. Her bireysel eylemde Tanrı’ya itaatsizlik aklın tutkuyla bozulması, kötü alışkanlık ya da disipline olmamış doğal eğilimle ortaya çıkar. Aquinas’a göre “...farklı insanlar farklı şeylere eğilim gösterirler, kimi şehevi arzuya, diğeri onur arzusuna ve diğeri başka şeylere. Bu yüzden herkes için aynı doğal hukuk yoktur.”⁵⁸⁴ MacIntyre’a göre, Tanrı’nın vahyi ve lütfu ile kişi, tarihteki yerini anlamaya başlar, aynı zamanda pratik bilgelik, adalet, ölçülülük ve cesaret gibi ana erdemleri gerçek erdemler olarak idrak etmeye başlar.⁵⁸⁵

Aquinas, doğal erdemler dediği bu ana erdemlere doğüstü ya da ilahi erdemler dediği iman, ümit ve aşk (merhamet) erdemlerini ekler. Bu teolojik erdemler tıpkı ilahi lütuf gibi, doğal erdemler alanında insanın doğası gereği başarıya ulaşamayacak olması nedeniyle Tanrı’nın insana hediye ettiği erdemlerdir. İnsanın kendi iyisini keşfetmesi, Tanrı’ya iman ve Tanrı’ya duyulan aşk erdemlerine direkt olarak bağlıyken, ümit ve aşk da insanın kendi doğasıyla ilişkili erdemleridir.⁵⁸⁶ Bu teolojik erdemlerin elde edilmesinde insan, ilahi lütuf ve ilahi gözetime ihtiyaç duyar. Çünkü bu erdemler, Aristotelesçi doğal erdemler gibi eğitimle ve alışkanlıkla elde edilmez, onlar bize Tanrı tarafından bahşedilir.⁵⁸⁷

Aquinas’ta her şey Tanrı’yla olan ilişkisi içerisinde tam anlamına kavuşur. İnsan varlığı bir yandan fiziksel, kimyasal, hayvansal bir doğaya sahipken, fiziksel bir çevre içerisinde

⁵⁸³ Aquinas’a göre, Tanrı, insan doğasını düzeltmek için İsa vasıtasıyla yeniden gelmiştir. İnsanın günahkârlığı ile Tanrısal lütuf arasında doğru bir orantı söz konusudur. İnsan günah işledikçe daha fazla ilahi lütfâ mazhar olur. Bkz: Aquinas, **ST**, III, Q. 1. A. 3.

⁵⁸⁴ Aquinas, **ST**, Q. 94, A. 4.

⁵⁸⁵ MacIntyre, **TRVME**, s. 140.

⁵⁸⁶ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 87-88. Burada MacIntyre, Aquinas’ın erdem anlayışının Aristotelesçi olmasının yanında Platoncu ve Augustinusçu olduğunu da ifade eder.

⁵⁸⁷ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 90-91. Aquinas’tan takip için bkz: **ST**, I-II, Q. 62, A.1-3.

belirli bir zaman ve mekân içerisinde bulunurken, diğer yandan bütün bu sınırlılıklarını aşacak bir kavrayışa sahiptir. İnsanın şeylerin düzenini mükemmel bir şekilde anlama isteği, eğer insan, kendisini Tanrı ile ilişki içerisinde anlamaya başlarsa, tatmin olacak bir istektir.⁵⁸⁸ Bu insana mükemmel bir mutluluk sağlar ve bu mutluluğu elde etme dışında insanın nihai bir amacı yoktur.⁵⁸⁹

Aquinas'a göre herkes mükemmel bir mutluluğu arzu eder ve herkes kendi doğasının doğru amacı olarak eylemlerini nihai iyi olan Tanrı'nın iyiliğine yönlendirir.⁵⁹⁰ Bu yönlendirme yaratılmış bütün varlıklarda ortaktır, ancak sadece bunların bilgisine sahip insan bu yönelişi harekete geçirebilir.⁵⁹¹ Bu bilgi ise bütün insanlara eşit bir şekilde açıktır. Kişinin burada yapacağı tek şey Tanrı'ya iman etmektir.

Aristoteles'teki mükemmel mutluluk, insanın nihai *telos* olarak *theoria*, Tanrı'nın kendi kendine yeterlilik, mükemmellik ve kendi kendine düşünme özelliklerini taklit etmeyle elde edilir.⁵⁹² Dolayısıyla Aristoteles'te ne *polis*in yurttaşlık erdemleri ne de *theoria*nın gerektirdiği Tanrı hakkında derin düşünme Aquinas'a göre mükemmel mutluluk sağlamaz.⁵⁹³

MacIntyre, Aquinas'ın *theoria* yorumunu benimsemeden önce, *EP*'de Aristoteles'in *theoria* düşüncesini açıkça dışlamıştır:

⁵⁸⁸ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 77-78.

⁵⁸⁹ MacIntyre, teistik görüşte insanın varlığının kendi içinde bir bütün olarak anlaşıldığını ifade eder. Bu teistik insan algısı, iki rakip insan algısına zıtlık içerir. Birincisi; Platon'un ortaya koyduğu ve daha sonra Plotinus'un geliştirdiği ruh ve beden ayırımına dayanan dualist insan kavrayışıdır. İkincisi ise antik dünyada ortaya Leucippus, Demokritos, Epiküros ve Lukretios gibi düşünürlerce ortaya konan ve insanı tamamen bedenden ibaret gören materyalist görüştür. Bkz: MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 78.

⁵⁹⁰ Aquinas, **ST, I, Q. 6, A. 1.** Aktaran: MacIntyre, **WJWR**, s. 192.

⁵⁹¹ MacIntyre, **WJWR**, s. 192.

⁵⁹² Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 138.

⁵⁹³ MacIntyre, **WJWR**, s. 192-193. Bu yüzden Aristoteles'in hem teorik hem de pratik doğa anlayışı sadece Augustinusçu doğaüstü teoloji görüşüyle uyumlu değil, aynı zamanda bu görüşün tamamlanmaya ihtiyaç duyduğunu göstermiştir. Bu şekilde Aristoteles'in rasyonel dünya anlayışı Augustinusçu teolojinin ihtiyaç duyduğu fark edilir bir başlangıç haline gelmiştir. MacIntyre, **TRVME**, s. 123.

Aristoteles'in söz ettiği ve kendisine ilişkin metafizik düşüncelere dalmının insana, kendisinin özel ve nihai *telosunu* sağladığı, gayrı-kişisel ve değişmez tanrı, kendisi, bırakın açmazları, tamamen insani olanla bile hiçbir ilişki içinde olamayan bir tanrıdır; o, zamanla sınırlı olmaksızın kendi kendini düşünen düşünce ve yalnızca kendisinin olan bilinçtir.⁵⁹⁴

Aquinas'ta ise *theoria* Tanrı'ya iman erdemiyle birlikte anlam kazanır. Tanrı'ya iman teolojik bir erdemdir ve adalet erdemini tamamlayarak Tanrı'ya borçlu olduğumuz saygı ve ibadet ile ilişkilidir. Bu nedenle doğal hukuka tam bir itaat, adalet erdeminin de tam olarak ortaya konulmasını gerektirir.⁵⁹⁵ Aquinas'a göre bu yüzden Tanrı'ya inanmayan bir insanın doğal hukuka tam bir teslimiyet içerisinde itaat edeceği, dolayısıyla erdemli olacağı meselesi problemlidir. MacIntyre bu yüzden Aquinas'ın pratiğe ilişkin bilgisinin ve pratik aklın sadece adaletle ilgili değil, her alanda, her zaman Tanrı'ya dair rasyonel bir bilgiyi varsayacağını düşünmüş olduğunu belirtir.⁵⁹⁶

Tanrı, rasyonel varlık olarak, bizlerin, anlama isteğine yönelik araştırmalarının içini doldurur ve tamamlar. Tanrı aşkı erdemi, Tanrı'ya iman erdeminden ayrı değildir. Çünkü Tanrı'yı bilmek onu sevmektir ve bu sevgi, insan hayatında bütün erdemlerin formu olan

⁵⁹⁴ MacIntyre, **EP**, s. 236. MacIntyre'in **EP**'deki bu reddi kendisinin **EP**'yi genel olarak bir metafizik karşıtlığı içerisinde inşa etmesiyle uyumlu bir reddediştir. Bu kısma zaten metafizik biyoloji kısmında değindim. Burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus Aristoteles'teki *theoria* düşüncesinin ahlak alanında rehberlik edici olup olmadığının tartışmalı bir mesele olmasıdır. Örneğin, E. Garver, *theoria* düşüncesinin ahlak alanında rehberlik edici olmadığını hatta Aristotelesçi metafiziğin genel olarak pratik bilgelige hiçbir katkısının olmadığını savunur. Garver bu düşüncelerine destek olarak Aristoteles'in **NE** 1099b 11-14'deki pasajında mutluluğa dair araştırmayı ahlak alanının dışına taşımamasını gösterir. Bkz: Garver, **Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality**, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, s. 165 Nicholas White aynı durumu şöyle ifade eder: "Yunan metafiziği Yunan ahlakı için iyi bir rehber değildir". White'in **Individual and Conflict in Greek Ethics** kitabından aktaran Garver, s. 169. Bu düşüncelerin aksine örneğin, A. Rorty, *theorianın* pratik yaşamı tamamladığını ve mükemmel kıldığını savunur. *Theorianın* pratik yaşama üstünlüğü Rorty'e göre zorunlu bir üstünlüktür, bu üstünlük onun değişmeyen ve zorunlu yapısı dolayısıyladır. Bkz: A. O. Rorty, "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics", **Essays on Aristotle's Ethics**, ed. A. Rorty, London: University of California Press, 1980, ss. 377-394. Benzer şekilde T. Irwin Aristoteles'in genel olarak metafiziğinin Aristoteles'in ahlak felsefesiyle ilişkisini güçlü bir şekilde savunur. Bkz: T. H. Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", **Essays on Aristotle's Ethics**, ss. 35-53. K. Batak'ta felsefi bilgelik olan temaşa, *theoria* faaliyetinin Aristoteles'in ahlaki erdemleriyle olan ilişkisinde merkezi bir yere sahip olduğunu belirtir. Bkz: K. Batak, "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem", ss.17-28.

⁵⁹⁵ Aquinas, **ST**, II-II, Q.79, A.1. Aktaran: MacIntyre, **WJWR**, s. 188.

⁵⁹⁶ MacIntyre, **WJWR**, s. 188.

aşk erdeminde ortaya çıkar.⁵⁹⁷Aşk erdemi olmadan erdemler sahip olmaları gereken belirli bir yönelime sahip olmazlar.⁵⁹⁸

MacIntyre, Aquinas'ın insan doğasına atfettiği hataya meyil ve günahkârlık sebebiyle insanın bu dünyada nihai *telosuna* erişemeyeceği şeklindeki görüşlerinin teolojik erdemlerden biri olan ümit erdemi sayesinde Hobbes'taki gibi, kendisini, insanın en yüksek iyisinin inkârına sevk etmediğini ifade eder. Hem Aquinas'ı hem de Hobbes'u birleştiren zemin, insandaki bu kötü eğilimin, insanın kendisini en yüksek iyiye doğru yönelttiği ve bu iyiye göre kendi eylemlerini anlaşılır kıldığı entelektüel şemasına zarar verdiğini ifade eden zemindir. Ancak Hobbes, bu zeminden hareketle, iyiyi ve kötüyü zevk ve acıya indirger. Böylece insanın doğal hukuka göre yaşama kabiliyetsizliği, çaresizliği ve bu yüzden mükemmel erdemlere ulaşmasının imkânsızlığı durumu, Hobbes'u varoluşsal bir umutsuzluğa sevk eder. Bu tarz bir umutsuzluk antik Yunanda bilinen bir şey değildir. Bu yüzden Aristoteles'te böyle bir umutsuzluk görmeyiz. Ancak MacIntyre, bu umutsuzluk düşüncesini modernitenin müzmin hastalığı olarak değerlendirir.⁵⁹⁹ Bu noktada Aquinas, modern ümitsizlik görüşüne meydan okur gibidir. Ümit erdemi hakkında MacIntyre şunu söyler:

Augustinus, sonluluk ve günahkârlığımızın kendi projelerimizin kırılmağına nasıl sebep olduğunu bize hatırlatmak için her zaman orada durmaktadır...[bu yüzden] mantıklı bir şekilde umabiliyor olduklarımızdan her zaman daha fazlası vardır.⁶⁰⁰

Yine MacIntyre'a göre, Aydınlanma sonrasındaki entelektüel düşünce, bu ister liberal ya da Marksist olsun, teolojiye düşmanlıkları nedeniyle teolojik bir erdem olan ümit erdemine yer açmamıştır.⁶⁰¹ Bu nedenle Aquinas'ta, insanın Hristiyanlıktaki kötücül tarafının keşfi tam da onun en yüksek iyisine ulaşmasını mümkün kılan şeydir aslında. İnsanın kendisinin bu şekilde bir radikal hatayla tanınması, onun, iman, ümit ve merhamet/

⁵⁹⁷ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 82.

⁵⁹⁸ MacIntyre, **WJWR**, s. 205 ve **TRVME**, s. 140. Ayrıca bkz: Aquinas, **ST**, II-II, Q, 23, A.7-8.

⁵⁹⁹ MacIntyre, **TRVME**, s. 140.

⁶⁰⁰ MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 180. Ayrıca bkz: MacIntyre, "How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia", **Virtue and Politics**, s. 19.

⁶⁰¹ MacIntyre, "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be", **Virtue and Politics**, s. 333-334.

aşk erdemlerini kabul etmesi için zorunlu bir koşuldur. Bu doğasının farkında olan insan ancak bu erdemlere sahip olabilir.

Bu bölümde MacIntyre'ı modern ahlak eleştirisinin nasıl yapılması gerektiğine hem hazırlayan hem de bu eleştirisini aşamalı olarak geliştiren entelektüel duraklarının izini sürdüm. Onun Marx ve Marksizm düşüncesiyle olan münasebeti Aristoteles ve Aquinas'a nazaran daha kadim olmasına rağmen Marksist düşüncesinde herhangi bir muhafazakârlığa sapsadan Marksizmdeki hataları kendi felsefesinden uzaklaştırdığını ve bunu yaparken kendisini ilk olarak Aristotelesçi felsefeyle bütünleştirdiğini ancak Aristoteles felsefesinin de problemlerini çözenin Aquinas'ın teolojik ahlak felsefesi yoluyla olacağını keşfettiğini ortaya koydum.

MacIntyre'ın Marx-Aristoteles-Aquinas çizgisini takip eden bu sentez düşüncesinin ortaya çıkardığı modern ahlak eleştirisinin artık bu arka planını bir tarafa bırakıp, şimdi bu eleştirinin kendisini somut bir şekilde örneklendirdiği alana, modern ahlak filozofları eleştirisine geçiyorum.

BÖLÜM 2: MACINTYRE’IN MODERN AHLAK ELEŞTİRİSİNİN MERKEZİNDEKİ ÜÇ FİLOZOF: HUME – KANT – KIERKEGAARD

MacIntyre, *EP*’ye, modern ahlaklığın içinde bulunduğu genel duruma dair kısaca şöyle bir hikâye kurgulayarak başlar: Bir çevre afetinin ardından doğa bilimcileri hedef tahtasına konur. Halk, onları bu afetin sorumlusu olarak gösterir ve onlara karşı ayaklanır. Akabinde bilim adamlarının ürettiği ne varsa yok edilir. Kütüphaneler, laboratuvarlar yakıp yıkılır. Ardından “Hiç-Bir-Şey-Bilmez” adlı bir siyasal güç yönetime gelir ve ardından bilim adamlarını öldürür ve okullarda bilim eğitimi tamamen yasaklar. Uzun bir zaman sonra, bu güce karşı koymak için bir grup aydın, bilimi yeniden canlandırmak için harekete geçer. Ancak eski bilim olarak hatırlayacakları hiçbir şey de artık kalmamıştır ellerinde. Sahip oldukları tek şey birbiriyle alakasız kesitlerdir. Ne işe yaradığı unutulmuş, bağlamından kopmuş deneyler, formüller, kavramlar, okunaklı olmayan makaleler, parçalanmış kitap sayfaları... Ancak bu protestocular yine de ümitlerini yitirmezler. Bu kesitleri yeni-fizik, yeni-biyoloji gibi adlarla bir araya getirmeye çalışırlar. Bu yeni-bilimlerin altında bilimsel formüller adeta sihirli kelimeler gibi ezberlenir ancak kimse ezberlediği şeyin ne anlama geldiğini bilmemekte hatta ezberledikleri şeyin aslında gerçek bir formül olmadığını da farkında değildirler. Gerçekte olan şey ise, bu formüllerin hakiki bağlamları ve birbirleriyle olan tutarlılıklarının sonsuza kadar kaybedilmiş olmasıdır.⁶⁰²

MacIntyre, hikâyenin kasvetini şaşırtıcı bir şekilde *EP*’ye yansıtmaz. O, sadece, modern ahlaki dilin perişanlığını bu hikâyeye canlandırmaya çalışır ve buna yola açmış olan en önemli karakterleri Hume, Kant ve Kierkegaard olarak ilan eder. O, bu ilanın çerçevesini belirleyen felsefi kuramı ise “duyguculuk” (“emotivism”) olarak belirler.

2.1. MacIntyre’in Modern Ahlaklılığa Dair Tesbiti: Duyguculuk

MacIntyre’a göre modern ahlaki tezler klasik ahlaklılığa bir meydan okuma halindedir ve bu meydan okumaya karşı yüzleşilmesi gereken felsefi kuram ise duyguculuktur. MacIntyre’a göre duyguculuk, “*bütün değerlendirci yargıların ve özellikle de bütün*

⁶⁰² MacIntyre, *EP*, s. 13-15.

ahlaki yargıların tercih, tutum ve duyguların dile getirilişinden başka bir şey olmadığını öne süren bir öğretilerdir."⁶⁰³ Böylece duyguculuk teorisi, ahlaki davranış alanında şöyle ya da böyle davranmanın rasyonel bir ölçüte sahip olmadığını ve böyle bir yönteme hiçbir zaman sahip olamayacağımızı iddia eder.⁶⁰⁴ Bununla birlikte, MacIntyre'in duyguculuk eleştirisi, A. J. Ayer'in yirminci yüzyılda felsefi bir kuram olarak ortaya attığı ve C. L. Stevenson'un ahlaki yargılarla ilgili güçlendirdiği felsefi bir teori olan duyguculuk⁶⁰⁵ eleştirisiyle sınırlı değildir.⁶⁰⁶

MacIntyre'in duyguculuk eleştirisi, modernitenin ve onun etkisiyle şekillenmiş çağdaş ahlak felsefesinin kendisini cisimleştirdiği, bütün modern ahlaki tezlere ve projelere yönelik topyekûn bir teoriler eleştirisini içine alır. Nitekim MacIntyre, modern duyguculuğun tarihini on sekizinci yüzyıl Aydınlanma tarihine kadar geri götürür. Ona göre, "karakteristik ilişki ve söylem biçimleriyle duygucu bireyin⁶⁰⁷ olanaklılığını yaratmış olan" "Aydınlanma kültürüdür".⁶⁰⁸ Dolayısıyla MacIntyre'in duyguculuk eleştirisi Aydınlanma ve onun etkisiyle sonradan gelişen tüm modern ahlaki tezlerin bir eleştirisidir.⁶⁰⁹

⁶⁰³ MacIntyre, **EP**, s. 28.

⁶⁰⁴ MacIntyre, **EP**, s. 28-29 ve 39-40.

⁶⁰⁵ MacIntyre, Ayer'den önce duyguculuğun on dokuzuncu yüzyılda sezgicilikle birlikte içerik kazanmaya başlamış olduğuna dikkat çeker. Duyguculuğun sezgicilikle yakın ilişkisi 1903'te Moore'un Principa Ethica eseriyle net bir şekilde ortaya çıkar. Moore bu eserinde iyiyi herhangi rasyonel bir tanımlamaya sahip olmayan bir nitelik olarak ortaya koyar. Dolayısıyla iyiyeye dair algımız doğrulama ve yanlışlamaya konu olamaz. Bir şeyin iyi olduğunu belirten şeyler bizim sezgilerimizdir. Ayer ve daha sonra Stevenson'nun duyguculuğu bir teori haline getirmiş olmasında Moore'un bu sezgici katkısı çok temeldir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 32-33.

⁶⁰⁶ MacIntyre, **EP**, s. 37.

⁶⁰⁷ MacIntyre'in duygucu birey kavramına içerik kazandıran Erving Goffman'dır. Goffman modern kişiliği bir "askı" olarak betimler, kişinin rolü ve giysileri bu askıya kolayca asılır. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 58. Goffman'nın kitabı için ayrıca bkz: Erving Goffman, **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**, Barış Cezar (çev.), Üçüncü Basım, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

⁶⁰⁸ MacIntyre, **EP**, s. 64-65.

⁶⁰⁹ Burada MacIntyre'in duyguculuğu üç farklı görünümüyle anladığını düşünmeyi öneriyorum. Birincisi; Hume ile başlayan ama henüz teorileşmemiş olan duyguculuk. İkincisi; Ayer ve R. Carnap gibi mantıççı pozitivistlerin hem ahlaki hem de metafizik alandaki iddiaların bunları dile getirenlerin tercih ve tutumlarından farklı, onların ötesinde bir anlam taşımadığını ifade eden teorileşmiş duyguculuk. (Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 121.) Üçüncüsü ise; örtük duyguculuk diyebileceğimiz, kendisini duygucu olarak ifade etmeyen ancak vardıkları felsefi sonuçlar itibarıyla duyguculukla aynı noktada olan felsefe içerisindeki örtük duygucu görüşlerdir.

Bu nedenle MacIntyre, duyguculuğu, belirli tek bir felsefi teoriyle değil, farklı kılıklarda ortaya çıkan felsefi teorilerle ilişkilendirir. Öyle ki, MacIntyre'a göre, *“duyguculuk, hepsi, duygucu, rasyonel ve rasyonel olmayan söylem arasındaki farklılık görüşünü paylaşan, fakat bu farklılığın somut halini oldukça farklı toplumsal bağlamlarda temsil eden karakterlerde cisimleşen bir kuramdır.”*⁶¹⁰ Bu şekilde MacIntyre, bu kuramların içine kendisini duygucu olarak ortaya koymayan, hatta duygucu teorilere karşıt duran filozofların düşüncelerini de dâhil eder.⁶¹¹

MacIntyre, *EP*'de ortaya koyduğu felsefi tezin duyguculuğun bir anti-tezi olduğunu ifade eder: *“Duyguculuğun böylesi değişik felsefi kılıklarda ortaya çıkışı, tezimin duyguculukla bir yüzleşme olarak tanımlanması gerektiğine işaret eder.”*⁶¹² Bu bağlamda, MacIntyre'da duyguculuğun neyi ifade ettiğini ve neyi dışladığını anlamak oldukça önemlidir. Duyguculuk temel olarak, nesnel ve gayri kişisel ahlak standartlarının var olduğunu savunan iddialar için *hiçbir* geçerli rasyonel doğrulamanın var olmadığını ve olamayacağını bu nedenle aslında bu tür standartların olmadığını savunur.⁶¹³ Örneğin; bir şeye, bu iyidir demek “ben bunu yapıyorum sen de aynısını yap” demekten öte bir anlam taşımaz. Bu yönüyle o, bir reklam metnine benzer. Duyguculuğa göre, nesnel bir ahlaklılık rasyonel olarak temellendirilemez. Bu yüzden ahlak dili yanıltıcı bir dildir ve geleneksel olarak miras alınmış bu dil terkedilmelidir.⁶¹⁴

MacIntyre, duygucu teorilerin problemini, söz konusu teorilerin ahlaki failin (moral agent)⁶¹⁵ temel sorusu olan “fakat ben nasıl yaşamalıyım?” sorusuna rasyonel bir cevap veremiyor oluşları olarak formüle eder.⁶¹⁶ Bu soruya cevap verememe, çok temel bir

⁶¹⁰ MacIntyre, *EP*, s. 55.

⁶¹¹ MacIntyre, *EP*, s. 40. MacIntyre, örneğin, duyguculuğa zıt olarak ahlak alanında rasyonel düşünmenin varlığını savunan, ahlaki yargılar arasında rasyonel olarak akıl yürütmenin varlığını kabul eden analitik felsefesini de duygucu ahlak felsefeleri arasında zikreder. Burada MacIntyre, başlangıç olarak olmasa da vardığı ahlaki gerekçelendirmede başarısız olan sonuçlar açısından analitik felsefenin duygucu bir felsefe olduğunu söylemek istemektedir. Bkz: MacIntyre, *EP*, s. 40-41.

⁶¹² MacIntyre, *EP*, s. 43.

⁶¹³ MacIntyre, *EP*, s. 39.

⁶¹⁴ MacIntyre, *EP*, s. 39-40.

⁶¹⁵ MacIntyre, *EP*, s. 57.

⁶¹⁶ MacIntyre, *EP*, s. 180.

problem ve başarısızlıktır.⁶¹⁷ Bu problemin ve başarısızlığın temeli, Aydınlanmanın sonucunda ortaya çıkan, amacını ve toplumdaki hiyerarşisini kaybetmiş, yönsüz-*telossuz* insan tasarımında aranmalıdır.⁶¹⁸ Bu tasarımın özgün ve tamamlanmış hali MacIntyre'a göre, Aristoteles'in *NE*'de ortaya koyduğu "olan insan" ile "asıl doğasının farkına vardığında olabilecek insan" arasındaki köklü ayırmda ve ahlakın temelini birinci durumdan ikinci duruma geçme üzerine kurmasında görülür. Aristoteles'te ahlak, bu ikinci aşamaya nasıl geçileceğini rasyonel bir şekilde ele alma meselesidir. Bu geçiş, kişinin *telos* ile haritalanacak bir geçiştir. Aristotelyen erdemler de bu *telos*a nasıl erişilebileceğini öğreten davranış şekilleridir.⁶¹⁹ Aydınlanmayla birlikte "olan" ile "olması gereken insan" tasarımı ayırımı ortadan kalktığı için, yalnızca bu ayırımın şekillendirdiği bir *telos* içerisinde anlam kazanacak ahlaki kurallar ile insan doğası arasında rasyonel bir ilişki kurulamamıştır. Bu yüzden MacIntyre'a göre, Aydınlanmanın ve modernitenin ahlaki tezleri, farklı sürümleriyle, ama sonuçta aynı anlam kargaşalıklarıyla, ahlaki fail ve kurallara yeni bir tanım ve içerik kazandırmaya çalışan, ama sadece kendi kendini tekrar eden, "niçin ahlaklı olmalıyım?" sorusuna rasyonel bir cevap veremeyen ve veremeyecek olan başarısız teoriler silsilesidir.⁶²⁰ MacIntyre, bu ahlaki durumu bir tür "çürüme", "kültürel yok oluş", "ahlaki felaket", bir "yanılsamalar tiyatrosu"⁶²¹ gibi nitelendirmelerle tanımlamaktadır.

MacIntyre'a göre, modern ahlak felsefelerini duyguculuk olarak bir araya getiren üç özellik vardır: Birincisi; ahlaki tezlerin her birinin birbirinden farklı, birbiriyle çatışan tasarımlara ev sahipliği etmesi, ikincisi; bu çatışmaların bitimsiz olması ve dolayısıyla üçüncüsü; bu çatışmaların rasyonel olarak "ortak ölçülebilir" bir noktaya asla gelemeyecek oluşudur.⁶²² Modern ahlak, bu üç özelliği sebebiyle rasyonel bir şekilde gerekçelendirilemez ve bu nedenle geçersizdir.

⁶¹⁷ MacIntyre, **EP**, s. 41.

⁶¹⁸ MacIntyre, **EP**, s. 101.

⁶¹⁹ MacIntyre, **EP**, s. 87.

⁶²⁰ MacIntyre, **EP**, s. 20.

⁶²¹ MacIntyre, **EP**, s. 41, 10,121 ve 122.

⁶²² MacIntyre, **EP**, s. 20.

MacIntyre açısından ahlaki gerekçelendirmenin başarısızlığının sonucu nihai bir *telos*'u olmayan ahlaki faile, modern ahlak filozoflarının kendi ahlak yaşamının tek otoritesiymiş gibi muamelede bulunmalarıdır.⁶²³ Burada kişiye “niçin böyle davranıyorsun?” diye sorulduğunda alınacak cevap “çünkü öyle istiyorum”dan öteye geçemeyecektir. Çünkü söz konusu davranışın gerçek, rasyonel bir gerekçesi yoktur. Ya da kişi, “niçin öyle davranmalıyım?” diye kendisine söz konusu eylemi buyurana sorduğunda alacağı cevap, “çünkü böyle yapman birçok insanı mutlu edecektir”, ya da “çünkü bu senin ödevin” gibi cevaplardır. Burada böyle bir diyalogdan önce, tercih ve tutumlardan bağımsız bir adalet, cömertlik veya bir ödev standardı önceden kabul edilmiş gibi görünür, ama bu standardın nasıl oluştuğu kısmı belirsizdir. MacIntyre’a göre bu tür cevaplar, ahlaki tartışmalarda rasyonel olmaya yönelik arzulanan özlemin maskelenmesinden başka bir şey değildir.⁶²⁴

MacIntyre, *EP*'de modern duyguculuğu hazırlayan Aydınlanma Kültürünün mimarları olan Hume, Kant ve Kierkegaard'ı modern ahlak felsefesinin temel ve etkili şahsiyetleri olarak ilan eder. Hume'un, ahlaka dair yaptığı psikolojik analizler, duyguculuğa temel kavramlarını kazandırmış, Kant ise, Hume'un başarısızlığından etkilenip ahlakta rasyonalite fikrine sarılmıştır. MacIntyre, Kierkegaard'ı anlattığı pasajlarda ise, Kierkegaard'ın ahlak felsefesindeki akli dışlayan duruşun esin kaynağının Kant olduğunu açıkça ifade eder.⁶²⁵ Bu üç filozofun aralarındaki ilişkiyi MacIntyre aşağıdaki şekilde formüle eder:

Nasıl ki Hume, ahlaklılığı, geliştirdiği argümanlar akıl üzerine kurma olasılığını dışladığı için, tutkular üzerine kurmaya çalışmışsa aynı şekilde, Kant, ahlaklılığı kendi argümanları tutku üzerine kurma olasılığını dışladığı için akıl üzerine, Kierkegaard ise, hem akıl hem tutkuları dışlayan yaklaşımların kaçınılmaz doğası saydığı şeyden dolayı, ölçütten-yoksun temel seçim üzerine kurmak zorunda kalmıştır.⁶²⁶

Bu bölümün ödevi, bu üç isme MacIntyre'ın nasıl yaklaştığını analiz etmektir. Bu analizin kilit ilk ismi ve aynı zamanda MacIntyre'a göre modern duygucu ahlak

⁶²³ MacIntyre, *EP*, s. 101.

⁶²⁴ MacIntyre, *EP*, s. 25-26.

⁶²⁵ MacIntyre, *EP*, s. 74- 75.

⁶²⁶ MacIntyre, *EP*, s. 83.

felsefecilerin kendi duygucu teorilerine meşruiyet kazandırmak için kendilerini sıklıkla varisleri olarak öne sürdükleri Hume'dur.⁶²⁷

2.2. MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde David Hume

MacIntyre, *EP*'de Hume'un, yirminci yüzyılda duyguculuğun felsefi bir kuram olarak teorileşmesinden önce kendi ahlak felsefesinin içinde duyguculuğa ilk katkıyı sağladığını belirtmektedir.⁶²⁸ MacIntyre, duyguculuğa Hume'un katkısını, onun ahlaki alanı rasyonel alandan ayırma teşebbüsünde görür. Diğer bir deyişle, Hume, ahlaki olanı tamamen psikolojinin alanına taşımıştır. MacIntyre'a göre ahlakı bu şekilde psikolojik bir çerçevede anlamak Hume'un şu başlangıç tezine dayanır: "*Ahlaklılık ya aklın işidir ya da tutkuların.*"⁶²⁹ Bu varsayıma dayanarak Hume, bu konu hakkındaki nihai kararını ahlaklılığın aklın işi olamayacağı şeklinde verir.⁶³⁰ Bunu Hume, *A Treatise of Human Nature (Treatise)*'de şu şekilde ifade eder:

Ahlak ... düşünülen şey olmasından ziyade hissedilen bir şeydir; bu hissetme ya da duygu genelde o kadar yumuşak ve nazik olmasına rağmen, birbirine benzeyen bütün şeyleri birbiriyle benzer düşünme alışkanlığımız neticesinde onu düşünceyle karıştırırız.⁶³¹

Hume'un *Treatise*'deki bu meşhur pasajı, MacIntyre'a Hume'u duygucu modern ahlaklılıkla birlikte anlamak için yeterli bir zemin sağlamaktadır. Ancak MacIntyre, *EP*'de, Hume'un *Treatise*'deki modern duygucu ahlakın rasyonel olarak gerekçelendirilememesi ve dolayısıyla bitimsiz olması şeklindeki temel problemlerini öngördüğünü ve daha sonra yazdığı *An Enquiry Concerning the Principles of Morals (Enquiry)*'da üstesinden gelmeye çalıştığını tesbit etmiştir. Hume, ahlaki ifadeleri duyguluk için gerekli bir temel oluşturan kişisel duyguların ifadeleri olarak kabul eder. Fakat buna ek olarak, o, bu ahlaki yargıları oluşumuna genel kuralların varlığını da dâhil

⁶²⁷ MacIntyre, **WJWR**, s. 305.

⁶²⁸ MacIntyre, **EP**, s. 32 ve 82-83. MacIntyre, özellikle G. E. Moore'un öğrencilerinden C. L. Stevenson'nun Hume'dan fazlasıyla etkilenmiş olduğunu ifade eder. Bkz: MacIntyre, "Moral Philosophy and Contemporary Social Practice", **The Tasks of Philosophy**, s. 110.

⁶²⁹ MacIntyre, **EP**, s. 83.

⁶³⁰ MacIntyre, **EP**, s. 83.

⁶³¹ David Hume, **A Treatise of Human Nature**, D.F. Norton and M. Norton (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2000, Book III, Part 1, Section II, 1, s. 302.

eder. MacIntyre'nin belirttiği gibi, Hume, *Treatise*'de gerçekten böyle kuralların olduğuna ve onları kişisel arzular ve tutkularla işbirliği yapan yararlı ve motivasyonel araçlar olarak açıkladığına kuvvetle inanmaktadır. Diğer bir deyişle, ahlaki yargıda bulunacak bir kişi Hume'a göre iki unsura göre hareket eder: Kişisel arzular ve genel kurallar. Hume, burada genel kuralların kişisel arzularla çelişmediğine inanmaktadır. Dolayısıyla, MacIntyre için Hume, bir yandan, genel kuralları kabul ederek duygucu ahlak tezlerinin "ortak ölçülemezlik" sorununu çözmüş gibi görünmektedir, ancak öte yandan bireyin kişisel arzularının bu tür kurallarla nasıl her zaman uyumlu olabileceğini ise açıklamamaktadır. MacIntyre'a göre, elbette o andaki arzularımıza karşıt olduğu için ahlaki kurallara itaat etmek zorunda hissetmeyeceğimiz birçok durum olabilir.⁶³²

MacIntyre, kişisel arzuların genel kurallara uygun olarak sunulması fikrinin, *EP*'de, erdem ve zaafın anlaşılmasına ilişkin sonucuna odaklanır. Hume'un, ahlaki yargıları duygular üzerinde temellendirmesi onun erdem ve zaafı da aynı duygucu temele yaslamasına sebep olmuştur. MacIntyre'a göre Hume, "*bir taraftan, beğenme ve beğenmeme duygularının dışavurumu dışında erdem ve zaaf yargısı diye birşey olmadığı konusunda ısrar eder. Buna göre, kendilerine başvurarak bunlar üzerinde yargıda bulunabileceğimiz bu duygulara dışsal hiç bir ölçüt var olamaz.*"⁶³³ Bunu Hume, *Treatise*'de şöyle ifade eder: "*Zaaf ve erdem arasındaki ayırım ne yalnızca nesnelere ilişkin ilişkisine dayanır ne de akılla anlaşılır.*"⁶³⁴ MacIntyre, Hume'un bu noktadan hareketle, erdemi "onaylama" duygusuna dayandırmış olduğunu ve bu nedenle erdemli davranış ve eylemin her zaman kişisel arzularla uyumlu olacağını ve aynı şekilde erdem kurallarına uymanın daima fail tarafından hoş karşılanacağı yönündeki görüşünü tekrarladığını ifade eder. Ancak burada da yine ahlaki kurallardaki gibi erdemler konusunda da erdeme uygun hareket etmek istemeyeceğimiz birçok örnek yaşanması olağandır. MacIntyre bunu, adalet erdemi üzerinden şöyle örneklendirir: "*Adalet erdemi gibi failin her zaman kendi çıkarlarıyla uyumlu olmayacak erdemler hakkında ne diyeceğiz?*"⁶³⁵

⁶³² MacIntyre, *EP*, s. 82-83.

⁶³³ MacIntyre, *EP*, s. 340.

⁶³⁴ Hume, *Treatise*, Book III, Part I, Section 1, 27, s. 302.

⁶³⁵ MacIntyre, *EP*, s. 338.

MacIntyre'a göre Hume, erdemleri doğal ve yapay erdemlere şeklinde ikiye ayırarak bu sorudan ustalıkla kaçmaya çalışmıştır. Hume için doğal erdemler, bir kişi için her zaman yararlı ve hoşnut olan erdemlerdir. Yapay erdemlere gelince, onlar insan arzularını sınırlayan erdemlerdir, çünkü bazı arzular toplum için yıkıcı olabilir. Örneğin, her insan, cömertlik erdemini her zaman yararlı ve uzlaşılabilir olarak anlarken, bununla birlikte adalet erdeminde aynı anlayışa sahip olmayabilir. Adalet ilkesine saygı göstermeyi ömemsememize ve bu ilkeleri bizim arzu ve isteklerimize uygun bulmamıza rağmen, adalet erdeminin kendisi, bizim menfaatlerimiz açısından her zaman arzu edilen bir durum yaratmayacaktır. MacIntyre, Hume'a itirazını şöyle özetler: "... *Başkalarında bulunan ve bizim için faydalı olmayan bazı nitelikleri neden uygun bulalım... ve [ahlaki] kurallara, kendilerine itaat etmenin çıkarlarımıza uygun düşmediği anlarda/durumlarda neden itaat edelim?*"⁶³⁶

MacIntyre, Hume'un adaleti yararlı bulacağımıza kendinden emin olduğuna dikkat çekmekte ve bundan dolayı kısmen *Treatise*'de, ama daha kuvvetli biçimde *Enquiry'de sempati*,⁶³⁷ kavramına başvurduğuna işaret etmektedir.⁶³⁸ Hume'a göre *sempati* sayesinde adalet ilkesini arzularımıza ters düşse de üzerinde uzlaşılabilir bulmaktayız. Bu, doğası gereği başkalarına bir *sempati* duyduğumuzdan dolayı bu şekildedir. MacIntyre'nin vurguladığı gibi, yine de burada iki problemlili konu görebiliriz: Birincisi; Hume *sempatinin* herkes için doğal ve basit bir duygu olduğunu nasıl iddia etmektedir? Bu arzunun, her insan için geçerli olmayacağı bir örnek elbette her zaman var olacaktır. İkincisi; Hume, kendisi ile çelişmektedir, çünkü başlangıçta erdem ve zaafa ilişkin bir yargıda bulunmada her türlü dışsal ilişkiyi dışlamaktaydı, ancak burada erdem ve zaafa ilişkin kabul ve reddetme duyguları için toplumsal ölçütleri kabul eder gözükmektedir. Yapay erdemlerde olduğu gibi, Hume, görünüşe göre, adalet erdemi için *sempati* gibi dışsal bir toplumsal mekanizmayı icat etmek zorunda kalmıştır.⁶³⁹

⁶³⁶ MacIntyre, **EP**, s. 338.

⁶³⁷ Muttalip Özcan, Hume'un orijinal kavramı olan "communicated passion of sympathy" kavramını **EP**'de "iletilmiş sempati duygusu" olarak çevirmektedir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 338. Ancak ben bu kavramı sadece *sempati* ya da *sempati duygusu* olarak kullanacağım.

⁶³⁸ MacIntyre, **EP**, s. 338.

⁶³⁹ MacIntyre, **EP**, s. 338-339.

MacIntyre'a göre, Hume söz konusu *sempati* fikriyle, kurallara mutlak ve koşulsuz bağlılığı destekleyen nedenler dizisi ile arzularımızdan ve menfaatlerimizden kaynaklanan sebepler arasındaki boşluğa ek bir unsur icat etmek istemiştir. Ancak MacIntyre, bunu yapay ve beyhude bir girişim olarak görmekte ve Hume'un *sempati* kavramını "felsefi bir kurgu" olarak nitelendirmektedir. Çünkü bu boşluk, MacIntyre'a göre *sempati* kavramıyla doldurulamayacak ölçüde çok geniş bir boşluktur.⁶⁴⁰

Hume'un *sempati* kavramı temel bir zayıflık taşımaktadır. Bu zayıf nokta, yukarıda MacIntyre'ın belirttiği gibi, onun erdemli ya da zaafli olma hakkındaki bilginin herkese açık ve basit bir bilgi olarak ortaya koymuş olmasıyla ilgilidir. MacIntyre, *EP*'de Hume'un *Enquiry*'deki şu sözlerini aktarır:

Karakter ve edim hakkındaki son söz, muhtemelen, bunların hoş ya da çirkin, övülebilir ya da yerilebilir olduğunu belirtir; bunlara onurlu ya da utanç verici, onaylanabilir ya da kınanabilir damgası vurur; ahlaklılığı etkin ilke kılar ve erdem veya mutluluk, ya da zaaf veya üzüntü oluşturur –demek istiyorum ki, son sözün, doğanın bütün türlere evrensel olarak verdiği birtakım içsel duyum ya da duygulara dayanıyor olması olasıdır.⁶⁴¹

Devamında MacIntyre, aynı yerdeki Hume'un daha güçlü ifadelerine yer verir:

Bu konuda, bütün insanlıkta genel olarak bulunan aşırı duyarlılık bir filozofa, katalogu belirlemede hiçbir zaman hata yapamayacağı veya felsefi düşüncenin nesnesini yanlış yere yerleştirme tehlikesiyle karşılaşamayacağı konusunda yeterince güvence verir: İhtiyaç duyduğu tek şey bir an için kalbinin sesini dinlemesi ve bu veya şu niteliği karşısındakine atfetmeyi arzulayıp arzulamadığına bakmasıdır...⁶⁴²

MacIntyre, burada, Hume'nun insan doğasının evrenselliğiyle ilgili kendine olan güvenini tekrar sorgular. O, burada Hume'un insan doğası anlayışını bütün herkesin paylaştığı bir şey olarak anlamasını ve bununla bağlantılı olarak da onun ahlaki öznenen "biz" zamiri olarak bahsetmesini tartışır. Hume'un "biz" olarak hitap ettiği insanlar kimlerdir? O, Hume'un insan doğası fikri hakkındaki varsayımının burada tekrar altını çizmektedir. Bu insan doğası Hume'da bütün şart ve koşullarda aynı ve sabit insan doğası

⁶⁴⁰ MacIntyre, *EP*, s. 82-83.

⁶⁴¹ Hume, *Enquiry*, Section I. Aktaran: MacIntyre, *EP*, s. 339.

⁶⁴² Hume, *Enquiry*, Section I. Aktaran: MacIntyre, *EP*, s. 339.

anlayışıdır. Aslında bu durum MacIntyre’a göre Hume’un “inatçı bir gerçekçiliği”ne⁶⁴³ dayanır. O, kendi teorisinin gerçekte insan doğası ile tutarsızlığını anlamasına, adalet erdemi örneğindeki gibi, insanın arzularının her zaman erdemli eylem oluşturmayacağı fikriyle çok yaklaşmasına rağmen, söz konusu “gerçekçiliği” onun bu tutarsızlığı anlamasına engel olur. Hume’un tutarsızlıktan dışsal bir *sempati* mekanizmasıyla kurtulmak zorunda hissettiği yer, MacIntyre’a göre, burasıdır.⁶⁴⁴

Hume’un ahlak felsefesinin duyguculukla olan ilişkisine yönelik MacIntyre’ın yorumu dikkatlice takip edildiğinde, onun yorumunun iki yöne sahip bir yorum olduğunu tesbit etmekteyim. Birinci yön Hume ve Aristoteles karşıtlığıdır. İkinci yön ise, Hume ve Aristoteles benzerliğidir. Şimdi bu iki yönü analiz edeceğim.

2.2.1. MacIntyre’ın Hume’un Ahlak Felsefesine İki Farklı Yaklaşımı

2.2.1.1. Aristoteles Ahlak Felsefesine Karşıt olarak Hume’un Ahlak Felsefesi

Hume’un insan doğası anlayışı, bu iki ahlaki perspektif arasındaki farkı görmek için çok yararlı bir başlangıç noktası sağlar, çünkü onun insan doğasını evrenselci bir şekilde anlaması Aristotelesçi insan doğası ve ahlak anlayışı ile temel muhalefetini teşkil eder. Bu muhalefet üç görünümde ortaya çıkar:

Birincisi; Aristoteles’te insan doğasının teleolojik yönünün reddedilmesidir.⁶⁴⁵ Aristoteles’te insan doğası teleolojik bir insan doğasıdır ve bu doğaya göre insan “asıl hedefini belirleyen bir öze sahip”⁶⁴⁶ olarak tasavvur edilir. Aristoteles’teki teleolojik insan doğası, MacIntyre’a göre, insan kavramına dayanan üç katlı bir şemanın ortaya konmasıyla gösterilebilir. Bu katmanlar sırasıyla “cahil insan doğası, kendi *telos*’unun bilincine vardığında olabilecek insan ve bir durumdan diğerine geçişi sağlayacak ahlaki

⁶⁴³ MacIntyre, Marksizm başlığında (bkz: 1.1.2.3.) eskiden Marksist olan liberalleri de ahlaki alandaki hayalcilikleri sebebiyle “inatçı gerçekçiler olarak nitelendirmekteydi. MacIntyre’ın Hume’u eleştirdiği bu nokta ile Marksistlere yönelttiği eleştiri aynı zemine sahiptir.

⁶⁴⁴ MacIntyre, **EP**, s. 339. Burada MacIntyre, insan doğası kavramının on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki ortak anlaşılma şekline işaret eder. Her iki dönemin filozofları her ne kadar insan doğasına yönelik farklı açıklamalara sahip olsalar da, hepsi “tek ve bütün bir insan doğası” fikrini benimsemişlerdir. Bkz: MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next?”, **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, s. 7.

⁶⁴⁵ MacIntyre, **EP**, s. 90 ve 340.

⁶⁴⁶ MacIntyre, **EP**, s. 90.

buyruklar.”⁶⁴⁷ MacIntyre için bu Aristotelesçi üçlü şema, ahlaka meşruiyyet kazandırır ve böylece bir kişi, uygun bir şekilde birinci aşamadan ikinci aşamaya doğru ilerleyebilir. Bu geçişin rasyonel olarak gerekçeli bir şekilde mümkün kılınması, temelde insan doğası kavramında öngörülmesi gereken Aristotelesçi insan *telosu* kavramını gerektirir.⁶⁴⁸

MacIntyre, Hume’un ahlak felsefesinde ise kişinin yalnızca “olan insan” şeklinde düşünülmüş olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Aristoteles’in aksine modern duygucu insan kavrayışında insan “cahil bir durum” içerisindeki insandır. Bu kavrayış, insanın herhangi bir teleolojik arka planını reddeden bir anlayıştır. İnsanoğlunun ahlaki durumunda herhangi bir değişim, dönüşüm yoktur. Bunun tersine, Aristoteles’te erdemlere sahip olmanın ve zaaflardan uzak durmanın ilkeleri bu ahlaki dönüşüme dayanır ve bu ilkeler, insani *telosa* nasıl ulaşılacağı noktasında bizi disipline eden ve eğiten bir sürecin rehberlik edici unsurlarıdır. Bu eğitimde kişinin arzuları ve duyguları eylem alışkanlıklarının geliştirilmesi yoluyla eğitilmesi gereken unsurlar olarak sürecin içindedirler. Bu süreçteki akıl ise *telosumuzun* neyle ilgili olduğunu ve *telosumuza* nasıl ulaşabileceğimizi bize bildiren mercidir.⁶⁴⁹

Ahlak ve insan doğasının anlaşılır kılınması ve gerekçe kazanabilmesi için bu üçlü şemanın insan doğasında uygun bir şekilde varsayılması gerekir. Bütün bu süreçlerden ayrı, dönüşüme müsaade etmeyen duygucu insan doğası anlayışı, MacIntyre için, diğer modern duygucu ahlak teorileri gibi, Hume’un ahlakının da bir özelliğidir. MacIntyre’a göre, bu hatalı ahlak anlayışı her zaman modernite için “*kendi kendilerine biçtikleri görevin, hayalci ve olanaksız niteliği*”⁶⁵⁰ olarak kalacaktır, çünkü ahlakın ait olduğu çerçeveden ayrılması ahlaki olarak daima radikal olarak değişmiş bir ahlak yapısı sunacaktır.⁶⁵¹

MacIntyre’ın belirttiği gibi, Aristoteles karşıtı duygucu insan anlayışının ortaya çıkmasındaki bir diğer özellik, modern ahlak felsefecileri arasında *olan ve olması gereken*

⁶⁴⁷ MacIntyre, **EP**, s. 90.

⁶⁴⁸ MacIntyre, **EP**, s. 88-89

⁶⁴⁹ MacIntyre, **EP**, s. 88-92.

⁶⁵⁰ MacIntyre, **EP**, s. 91.

⁶⁵¹ MacIntyre, **EP**, s. 90-91.

ayrım konusundaki, felsefede iyi bilinen, bir tartışmada kendini gösterir. Bu tartışmanın sloganı, “olan’dan hiçbir ‘olması gereken’ çıkmaz”⁶⁵² şeklindedir. Bu slogan ahlaki kurallar ile insan doğası arasındaki herhangi bir ilişkiyi inkâr etmeyi içerir. Bu şekilde ahlaki çıkarımlar artık bir zamanlar geçerli olan yolla gerekçelendirme olanağından mahrum kalmış olacaktırlar.⁶⁵³ Bu noktada, MacIntyre, Hume’un *Treatise*’deki ifadelerinin bu tartışmanın lokomotifini olduğunu iddia eder. O, Hume’un söz konusu cümlelerini şöyle aktarır: “Bugüne kadar karşılaştığım her ahlak sisteminde hiçbir önermeyle karşılaşmadım ki, önermelerin alıştığımız yüklemeleri olan *is ve is not* (-dır ve değildir) yerine bir *ought ya da ought not* (-meli/malı ya da -memeli/mamalı) ile bağlanmamış olsun.”⁶⁵⁴

Devamında ise Hume şunu söyler: “Tamamıyla akıl almaz gibi görünen bu yeni ilişkinin, nasıl olup da oldukça farklı olan diğerlerinden yapılan bir çıkarım olabileceği konusunda bir dayanak gösterilmeli.”⁶⁵⁵

MacIntyre, burada Hume’un bu iddiayı pozitif bir iddia şeklinde değil şüphe şeklinde ifade etmesine rağmen, onun bu cümlelerinin modern ahlak teorilerinin farklı metinlerinde bir *mantık kuralı* olarak yeniden ortaya çıktığını vurgular. Bu kural modern felsefede şu şekilde tezleşir: “Olan’ı ifade eden öncüllerden ‘olması gereken’i belirten hiç bir sonuç çıkmaz.”⁶⁵⁶ MacIntyre’a göre bu ifadeyi önemli kılan şey, Aristotelesçi işlevsellik kavramının reddedilmesidir.⁶⁵⁷

MacIntyre’a göre bu tezin savunucuları “hiçbir ahlaki tezin işlevsel kavram içermediği”ne kesin bir şekilde inanmışlardır⁶⁵⁸ Bu tezin sonucu, Hume’un erdem ve kurallar hakkındaki anlayışında en iyi şekilde görülebilir. Aristoteles, kurallardan farklı

⁶⁵² MacIntyre, **EP**, s. 93-94.

⁶⁵³ MacIntyre, **EP**, s. 96.

⁶⁵⁴ Hume, **Treatise**, Book III, Part I, Section 1. Aktaran: MacIntyre, **EP**, s. 92-93.

⁶⁵⁵ Hume, **Treatise**, Book III, Part I, Section 1. Aktaran: MacIntyre, **EP**, s. 93.

⁶⁵⁶ MacIntyre, **EP**, s. 95. MacIntyre’in bu konuyu tartıştığı makalesi için “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, **The Philosophical Review**, Vol. 68, No: 4, October 1959, ss. 451-468.

⁶⁵⁷ MacIntyre, **EP**, s. 95.

⁶⁵⁸ MacIntyre, **EP**, s. 95.

olarak erdemlere bir rol ya da işlev yüklerken, Hume, adalet erdemini adaletin kurallarına uymak şeklinde anlar.⁶⁵⁹ Kural ve erdem arasındaki bu doğrudan ilişki, MacIntyre’a göre, Aristoteles’te bulunmayan yeni bir ilişki tarzıdır. Başka bir deyişle, bu ilişki, adalet erdeminin özgün içeriğini, adalet kurallarına uyma eğilimine indirgemektedir. MacIntyre, Hume’un bu görüşünün modern ve çağdaş ahlak felsefesinde, örneğin, Kant, Mill ve Rawls gibi önemli filozoflarca, takip edildiğini belirtir.⁶⁶⁰ Onların *olan ve olması gereken* arasındaki ilişkisizlik noktasındaki uzlaşımı, Aristoteleci ahlak gelenekleri hakkındaki “*derin tarihsel bilinç eksikliğinin bir işareti*”dir.⁶⁶¹

Erdemli olmanın kurallara uymakla bütünleştirilmesi MacIntyre’a göre, ahlaki dil üzerinde radikal bir etkiye sahiptir. Çünkü artık ahlak geçmişte ait olduğu kelime dağarcığına ait değildir. Bunun en bariz örneği, MacIntyre’a göre, çoğul *erdemler* kavramından tekil *erdem* kavramına dilsel bir geçiştir. Bu geçişin bir göstergesi olarak, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren *ahlaklı* ve *erdemli* kelimeleri birbirinin yerine kullanılmaya başlanmıştır. Aynı şekilde, *ödev* ve *yükümlülük*; *ödevine sadık olan* ve *erdemli* kelimeleri de eş anlamlılar olarak kullanılmıştır. Bunun aksine, Aristoteles’te, *ahlaki erdem* ibaresi retorik bir totoloji içermez, çünkü bu kavram Aristoteles’in entelektüel ve pratik erdemler ayrımındaki pratik erdemlere tekabül eder. Bu ayrımların modern duygucu felsefede yer almayışı bu kavramları geçmişte ait oldukları anlaşılma zemininden uzaklaştırmaktadır. Bu şekilde bu kavramlar, yaşadıkları değişim sonucu çok özel ve oldukça dar bağlamlarda yeniden anlam kazanır bu yeni anlam zemini ise Aristoteles’in ahlak dağarcığının basitleştirildiği ve homojen hale getirildiği zemindir.⁶⁶²

Hume’un evrensel insan doğası anlayışı, insan yaşamında Aristoteleci teleoloji ve işlevselliği reddi, ahlaki rasyonel ve toplumsal alanın dışında konumlandırarak arzu/tutku

⁶⁵⁹ MacIntyre, **EP**, s. 342.

⁶⁶⁰ Örneğin, J. Rawls şöyle der: “Erdemler duyarlılıklardır; yani, daha yüksek bir düzen isteği tarafından düzenlenen itki ve eğilimler ailesine dahildirler, bu bağlamda erdem tekabül eden ahlaki ilkelere göre eyleme isteğidir.” Bkz: John Rawls, **A Theory of Justice**, (baskısı belirtilmemiş), 1971, s. 192. Aktaran: MacIntyre, **EP**, s. 343.

⁶⁶¹ MacIntyre, **EP**, s. 95-96.

⁶⁶² MacIntyre, **EP**, s. 343.

duygusunu ahlak alanında yegâne temel olarak benimsemesi, onun, Aristoteles'in ahlak felsefesiyle arasındaki temel karşıtlıkları olarak özetlemek mümkündür.

Bununla birlikte Hume'un ahlak felsefesi içerisinde geliştirmiş olduğu "sempati" kavramı MacIntyre'in yorumunda, onu Aristoteles ile uzlaştırabilecek önemli bir bağlantı noktasıdır.

2.2.1.2. Aristoteles Ahlak Felsefesiyle Benzer Olarak Hume'un Ahlak Felsefesi

MacIntyre'in, Hume'u, *EP* dışındaki ve özellikle *EP* sonrasındaki yazılarında kısmen Aristotelesçi olarak sunması, Hume'un ahlaki açıdan toplumsal bir boyut kazandıran *sempati* fikrine dayanmaktadır. MacIntyre'a göre, Hume, insan doğasını tamamen kişisel bir perspektiften ele alması sebebiyle *sempati* fikrine yeterli bir açıklama sağlayamamıştır. Ancak buna rağmen yine de o, *sempati* kavramını, Hume'un ahlaki bakış açısını kısmen de olsa Aristotelesçi bir yapıya büründüren bir kavram olarak değerlendirir. Hume'un *sempati* kavramını Aristotelesçi kılan özellik nedir?

MacIntyre'in Marksizm yolculuğundan itibaren devam ettirdiği, "*her ahlak felsefesi... özelliğine uygun olarak, belirli bir sosyolojiyi önkabullenir. Çünkü her ahlak felsefesi, açık ya da örtük biçimde fail ile failin gerekçeleri, itkileri, istekleri ve edimleri arasındaki ilişki ağının en azından kısmi bir kavramsal analizini sunar...*"⁶⁶³ düşüncesi yukarıdaki sorunun cevabına yönelik ilk adımdır. Ona göre, ahlakta, bu toplumsal-sosyolojik ilişkiyi yadsıyan ya da görmezden gelen modern ahlak felsefesi kendisi ile geçmiş arasında bir ayırım yerleştirir.⁶⁶⁴ Bu ayırım, geçmişteki ahlaklılığın her zaman bir sosyal ağ bağlamında anlaşılmalı olmasında ve bu nedenle ahlak felsefesinin başlıca görevlerinden birinin, belirli bir sosyo-tarihsel alanın açıklanması ve yorumlanması şeklinde düşünülmesinde yatar.

Bununla birlikte, MacIntyre, modern çağın ahlak anlayışının analitik bir rol üstlendiğini dolayısıyla ahlak ile sosyal yapılar arasındaki bu ilişkinin göz ardı edildiğini tespit eder.⁶⁶⁵

⁶⁶³ MacIntyre, *EP*, s. 45.

⁶⁶⁴ MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science", *The Tasks of Philosophy*, s. 22.

⁶⁶⁵ MacIntyre, *EP*, s. 46.

Böylece, farklı zamanlarda ve mekânlardaki ahlak teorilerindeki farklı pratik rasyonaliteler, tarihsel olarak donmuş ve zamansız teoriler olarak anlaşılır.⁶⁶⁶ Modern çağın, ahlaka olan bu yaklaşımının sonucu, MacIntyre’ın inandığı gibi, ahlakın dar ve çarpıtılmış bir şekilde anlaşılmasıdır.⁶⁶⁷

MacIntyre, Hume’un *sempati* kavramıyla geçmişteki ahlak anlayışını örtülü olarak kabul etmiş olduğunu iddia eder. Bu doğrultuda MacIntyre, *EP*’de Hume’u, Platon ve Aristoteles’in yanına yerleştirir.⁶⁶⁸ Bu sınıflandırmaya ek olarak, kitabın farklı bir yerinde, ancak aynı bağlamda o, “*Aristoteles’in kadar Hume’un ahlak felsefesi de belirli bir toplumsal yapıya duyulan bağlılığı önkabullenir; ama Hume’unki oldukça ideolojik bir bağlılıktır*”⁶⁶⁹ der. Tuhaf bir şekilde MacIntyre, *EP*’de bu yorumuyla ilgili daha fazla açıklama yapmaz. Aslında, bu ifadeler Hume ve Aristoteles’in modern ahlak bilincinin *benzer* olarak birlikte konumlanmalarına yönelik MacIntyre’ın tezinin ilk çıkış noktasıdır.

MacIntyre’ın, Hume’u geçmişteki ahlak anlayışı içerisine yerleştirmesi, onun *Treatise* ve *Enquiry*’deki erdem ve zaafırlara ilişkin bir önceki başlıkta işaret edilen düşüncesindeki fark ile ilişkilidir. Bir taraftan Hume hem *Treatise* hem *Enquiry*’de, erdemi, bizde hayranlık ve övgü duygusunu hissettiren tamamen kişisel bir bağlamda ele alırken,⁶⁷⁰ adalet erdemi meselesinde başkalarına duyduğumuz *sempati* gibi dışsal bir duyguyu *Treatise*’nin üçüncü kitabında olasılık şeklinde ama *Enquiry*’de net bir şekilde erdem alanına dâhil etmektedir. *Treatise*’de Hume şöyle der:

Genel olarak insan zihninde insanlık sevgisi gibi, yalnızca kişisel niteliklerden, görevlerden ya da kendimizle ilişkimizden bağımsız böyle bir tutkunun var olmadığı iddia edilebilir.”⁶⁷¹
Enquiry’de ise o, *sempati*’yi net bir şekilde kabul eder: “Karakter ve davranış kurallarına dair

⁶⁶⁶ MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, **Irish Philosophical Journal**, Vol. 4, Issue ½, 1987, s. 3.

⁶⁶⁷ MacIntyre, **EP**, s. 46.

⁶⁶⁸ MacIntyre, **EP**, s. 46.

⁶⁶⁹ MacIntyre, **EP**, s. 41.

⁶⁷⁰ Hume, **Treatise**, Book III, Section II. Aktaran: MacIntyre, “Introduction”, s. 14-15.

⁶⁷¹ Hume, **Treatise**, Book III, Part II, Section I. Aktaran: MacIntyre, “Introduction”, **Hume’s Ethical Writings: Selections From David Hume**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, s. 15.

genel kabülümüzde toplumsal menfaatlerin yararlı eğilimi, bizi kişisel çıkarlarımız doğrultusunda hareket etmeye yöneltmez, tersine bu eğilimin etkisi daha evrensel ve geniştir. Kamusal iyilere, barışa, ahenge ve düzene yönelik toplumdaki bu eğilim her zaman...bizi sosyal erdemlerin tarafına dahil eder.”⁶⁷²

MacIntyre’a göre bu geçiş, Hume’un egoist ve dar insan doğası anlayışından, adalet erdemi söz konusu olduğunda, toplumsal ve daha geniş bir insan doğası anlayışına geçişi anlamına gelmektedir. MacIntyre’a göre o, bu şekilde, bireyin toplumsal bir varlık olmasını göz ardı edememiştir.⁶⁷³

Hume’un toplumsal olarak bireyi tanımlaması Aristoteles’te zaten varsayılmış bir düşüncedir. Nitekim Aristoteles’in pratik rasyonalitesi belirli bir toplumsal yapıyı gerektiren bir rasyonalite anlayışıdır. (Buna Aristoteles başlığında yer verildi.) Bu gereklilik, insan eylemini ve insanın doğasını anlamak için bir ön şarttır. Dolayısıyla, bu anlayışın çerçevesi, insan doğasının ve insan eylemlerinin ancak kişisel arzuların ve tutkuların tatmini ya da hayal kırıklığı ile ilişkili olarak kabul edildiği modern ahlaktaki pratik rasyonalite anlayışını dışlamaktadır.⁶⁷⁴

Bu tür bir pratik akıl yürütme oldukça sorunludur. Bu noktada MacIntyre şöyle der: “*Akıl her ne zaman bir arzu ve onun nesnesine, ona nasıl, ne şekilde ve ne tür ulaşılabacağı konusunda müdahil olursa pratik hale gelir.*”⁶⁷⁵ Örneğin, mülkiyetin istikrarını sağlamak için adil bir sistemi desteklemek, pratik akıl örneğidir. Bu örnekte sadece bir tutku olmadığını, fakat aynı zamanda tutkunun belirli bir şekilde amaçlanmış nesnesinin de var olduğu fark edilmektedir.⁶⁷⁶

Burada MacIntyre’a göre, tutkunun tatmininin tek bir eylemle değil, bir dizi başka eylemle gerçekleştirildiğinin farkında olmak önemlidir. Yani, tutku, ilk ortaya çıkışında eylem için bir sebep vermez. MacIntyre, burada, modern duygucu pratik akletmeye karşıt

⁶⁷² Hume, **Enquiry**, Section V, Part II. Aktaran: MacIntyre, “Introduction”, s. 15.

⁶⁷³ MacIntyre, **WJWR**, s. 290.

⁶⁷⁴ MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, s. 7-8.

⁶⁷⁵ MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, s. 9.

⁶⁷⁶ MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, s. 9. Ayrıca bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 305.

olarak Hume'un pratik akıl yürütmesini Aristoteles'in pratik akıl yürütmesinin yanbaşına yerleştirmektedir. Hume ve Aristoteles'in söz konusu birlikteliğini MacIntyre şu şekilde açıklar: "... yalnızca Aristoteles kadar Hume'cu rasyonelitede de, 'Falanca şeyi istiyorum' şeklinde bir öncüle yer yoktur."⁶⁷⁷ Bu ifade Aristoteles ile Hume arasındaki benzerliğin kavranmasında MacIntyre'in ikinci temel çıkış noktasıdır.

Şimdi bu benzerliği, MacIntyre aracılığıyla, "Falanca şeyi istiyorum" ifadesinin reddedilmesiyle değerlendireceğim. Aristotelesçi pratik akıl yürütmede, "ben istiyorum" veya "o bana zevk veriyor" ifadeleri eylem için bir sebep teşkil etmez. Pratik bir akıl yürütmeyi ifade edebilmek için, farklı nesnelere, durumlar ve deneyimler konusunda zevk ve acı hissetmede ahlaki bir eğitime ihtiyaç vardır. Ahlaki bir eğitim, arzuların yeni bir pratik çerçeveye dönüştürülmesini sağlar, böylece kişi bu eğitim sonucunda daha önceden sahip olduğu tarzda zevk veya acıya sahip olmayacaktır. Belirli bir eylem ve yargıya duyulan istek konusunda kendisini nasıl hissedeceğini öğrenen kişi, pratik aklını, onu, *telosu* doğrultusunda iyi sebeplerle hareket ettirebilmek için kullanır. Bu yüzden, ilk ve basit bir biçimde, "Ben böyle istiyorum" ifadesi Aristotelesçi çerçevede kişiyi eyleme sevk etmeyecektir.⁶⁷⁸

Bununla birlikte, Hume'cu pratik rasyonaliteye göre, "falanca şeyi istiyorum" cümlesi aynı şekilde kişiyi eyleme sevk etmez. Ancak Hume'un bunu açıklama şekli, Aristoteles'inkinden farklıdır. Aristoteles'in aksine, Hume'da, akıl, bir tutkuya hizmet etmedikçe, kişiyi eyleme sevk etmez, dolayısıyla aklın kendisi tek başına *pratik* değildir. Öyleyse "falanca şeyi istiyorum" ifadesi bir duyguyu belirtmesine rağmen eylem için bir sebep teşkil etmez. MacIntyre, burada Hume'un buna dair iki açıklamasına yer verir: Birincisi; "falanca şeyi istiyorum" ifadesi sadece ona yönelik arzunun ifade edilmiş şeklidir. İkincisi; Hume'da eyleme sevkeden arzu⁶⁷⁹ Hume'un kelime dağarcığında bir nesneye ve o nesneye yönelik bir niyete sahip olmayı da içerir. Çünkü Hume'da arzu, yalnızca nesnesine yöneliktir ve bu nedenle o, kişiyi, başka şekilde değil de, bu şekilde

⁶⁷⁷ MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", s. 9.

⁶⁷⁸ MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", s. 9-10.

⁶⁷⁹ MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", s. 9-10. MacIntyre aynı zamanda Hume'un eylem ve tutku görüşünü modern duygucu ahlak felsefesinden ayırmaktadır. MacIntyre'a göre, ne Stevenson ne de Ayer Hume'daki gibi ortak arzu/tutku dağarcığına sahiptir. Bu yüzden Hume'un arzu kavramı kişisel çıkar kavramıyla açıklanamaz. Bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 305 ve 307.

hareket etmeye motive edebilir. Bununla birlikte, “falanca şeyi istiyorum” ifadesinin tek başına hiçbir niyeti yoktur, çünkü yöneldiği belirli bir nesnenin varlığı henüz ortaya konmamıştır.⁶⁸⁰

Bununla birlikte Aristotelesçi ya da Humecü toplumlarda bir eylem için isteklilik, arzuların tatmininin sürdürülmesi için hakkında uzlaşmış bir karşılıklılık gerektirir.⁶⁸¹ Bununla birlikte, MacIntyre, modern anlayış açısından arzu kavramının, bu karşılıklılığın yokluğundan ötürü insanı tatmine ulaştırmak yerine bir hayal kırıklığına sürüklediğine inanmaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi, Hume’da arzuların anlaşılma çerçevesi önceden tanımlanmış toplumsal düzenin araçları ve yapay erdemlerin kurumsallaştırılmış olmasıdır. Hume’a yönelik bu yorumuyla MacIntyre, bizi, onun on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar kendi ahlak sistemini somutlaştıran *İngiltere Tarihi* kitabını okumaya davet etmektedir. Bu eserde MacIntyre, Hume’un felsefesinin kendi zamanının toplumsal gerçekliği ile iç içe geçmiş karakterini ortaya koyduğunun altını çizer.⁶⁸²

MacIntyre, “falanca şeyi istiyorum” ifadesinde “neden herhangi bir pratik akıl yürütmenin, dolayısıyla eyleme sevkedici bir durumun bulunmadığı?” sorusuna Aristoteles ile Hume’un verdiği bu iki farklı cevabı ve her ikisi arasındaki sosyal olarak paylaşılan arzu düşüncesini ortaya koyar.⁶⁸³ MacIntyre bu şekilde, “ben istiyorum” şeklindeki modern duygucu ifadenin Aristoteles ve Hume’un ortak iyiler inancı sebebiyle “biz istiyoruz”a dönüştüğünü belirtir. Duygucu ve bireyci ahlak felsefesi bireysel çıkarlardan ortak çıkarlara böyle bir geçişi yap(a)maz, çünkü toplum tarafından tanımlanan böyle bir ortak iyi anlayışına sahip değildir.⁶⁸⁴ Bu nedenle, MacIntyre, ister Aristotelesçi veya Humecü terimlerle olsun, eylemleri örtülü ya da açıkça ortaya çıkaran şeyin, sosyal olarak paylaşılan arzu anlayışı olduğunun bir kez daha altını çizer. Başkalarının eylemlerine karşılık verdiğimizde yaptığımız şey, onların eylemlerindeki arzulara karşılık vermektir. Bu nedenle her zaman toplumsal olarak paylaşılan bir

⁶⁸⁰ MacIntyre, *WJWR*, s. 303.

⁶⁸¹ MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, s. 16-17.

⁶⁸² MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, s. 16-17.

⁶⁸³ MacIntyre, “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”, s. 10.

⁶⁸⁴ MacIntyre, “Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be”, s. 314.

değerlendirme, onay ve redde ilişkin ortak bir kavrama ihtiyacımız vardır.⁶⁸⁵ Aristoteles ve Hume, eylem ve insan doğası anlayışı açısından önemli farklarına rağmen, her ikisi de, ahlak felsefesini toplumsal olarak oluşturulan felsefe olarak anlamaları açısından biraraya gelmektedir.

MacIntyre, Hume ve Aristoteles'in ahlakın toplumsallığına yaptıkları vurgunun kendi toplumsal ortamlarına göre biçimlendiğini hatırlatır. Yani, her ikisinin pratik aklı sadece kendi toplumsal ilişkilerinde makul bir şekilde anlaşılabilirlik kazanabilir. Aristoteles'in örneğinde, beşinci ve dördüncü yüzyılların *polis*i belirli bir pratik aklı kullanmak için gerekli düzenlemeyi Yunanlılara sağlamaktadır ve Hume'un örneğinde ise on sekizinci yüzyıl İngiltere'si, pratik yargılardaki arzunun karşılıklı karakterini anlamının gerekli kavramsal ardağını sağlar.⁶⁸⁶

Bununla birlikte, MacIntyre, Hume'un yaşadığı toplumsal yapı içerisinde anlaşılabilir olmasına rağmen, onun, Aydınlanmaya giden yoldaki bir filozof olarak ahlak felsefesini, insan doğası görüşünde olduğu gibi, evrenselci bir tarzda ele almasına dikkat çeker. Hume'un aksine, Aristoteles, kendi ahlak anlayışını kendi toplumsal yapısı içinde anlaşılır olmasına yönelik herhangi bir itiraza sahip değildir. Aristoteles'in eserlerinde de kolaylıkla görülebileceği gibi *polis*, Aristoteles'in ahlak felsefesinin tek pratik alanı olarak karşımıza çıkar.⁶⁸⁷ Hume ve Aristoteles arasındaki bu fark önemli bir farktır. Çünkü MacIntyre, Hume'un toplumsal yapıya olan bağlılığını, *EP*'de ideolojik olarak belirlediğini, çünkü Hume'un yanlısının, kendi zamanının belirli sosyal ve kültürel biçimlerini evrensel insan doğası anlayışına dâhil etmiş olduğunun altını çizer.⁶⁸⁸

Hume'un ahlaki konulardaki yaklaşımı, insani durumu ve ahlak kurallarını, diğer şekilci modern ahlak yaklaşımlarından daha geniş ve verimli bir şekilde anlamamıza olanak sağlar.⁶⁸⁹ MacIntyre'ye göre, Hume bu şekilde, antropolojinin ve psikolojinin ahlak ile kesişme noktalarını zeki bir şekilde görmüş ve ahlakı modern duygucu ahlaktan daha

⁶⁸⁵ MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", s. 10.

⁶⁸⁶ MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", s. 15.

⁶⁸⁷ MacIntyre, "Practical Rationalities as Forms of Social Structure", s. 11-12.

⁶⁸⁸ MacIntyre, **WJWR**, s. 293.

⁶⁸⁹ MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'", s. 462.

büyük bir mesele olarak anlamıştır.⁶⁹⁰ Bu şekilde, Aristoteles'in ahlak anlayışında olduğu gibi, Hume'un ahlak anlayışı da psikolojik kavramlarla iç içedir ve ancak bu kavramların ilişkide olduğu bir ahlak anlayışı, MacIntyre'a göre, rasyonel bir anlaşılabilirliğe sahip olacaktır.⁶⁹¹

Sonuç olarak, MacIntyre'ın Hume'un ahlak felsefesine yönelik yorumu, birbirinden ayrı değerlendirilemeyecek söz konusu iki yönü içerir. Bir taraftan Hume'un Aristoteles'in ahlak felsefesiyle birarada konumlandırılmasına engel teşkil eden ahlakın rasyonalite ve toplumsal bağlamsallıkla olan ilişkisizliği ve dolayısıyla duygucu karakteri iken, onu, Aristoteles felsefesiyle kısmen de olsa biraraya getiren şey, onun adalet erdemi noktasında bariz bir şekilde insan doğasının toplumsallığına, toplumsal taahhütlere ve pratiklere yönelik söz konusu açıklama çabasıdır. Bu şekilde Hume da, Aristoteles gibi, ahlakı diğer alanlardan, örneğin psikolojik ve antropolojik açıklama alanlarından yalıtılmış bir şekilde düşünmemiştir. Bu özellik her ikisinin ahlak felsefelerinin sistematik yapısına işaret etmekte ve onların ahlak felsefelerini modern ahlak felsefesinin mikro yaklaşım alanından ayırmaktadır.

MacIntyre, Hume'un düşüncesindeki söz konusu farklılaşmasını bir zaafiyet ya da onun genel felsefesiyle bir çelişkiden çok (her ne kadar çelişik olsa da) Hume'un bir başarısı şeklinde sunar. Öyle ki, MacIntyre'ın, Hume'a bu iki şekildeki yaklaşımı, onun ahlak felsefesini farklı bir açıdan okumaya davet eder niteliktedir.

MacIntyre, Kant'ın ahlak felsefesini Hume'a bir karşılık olarak ele alır. O, *EP*'de bunu şöyle ifade eder:

...Kant'ı harekete geçiren şeyin de kendisinden önceki bir felsefi olaya duyduğu tepki olduğunu hatırlamak zorundayız, ki Kant'ın akla yaptığı başvuru, Diderot ve Hume'un istek ve tutkuya yaptığı başvurunun tarihsel varisi ve ardılıdır. Tıpkı Kierkegaard'ın Kant'ın

⁶⁹⁰ MacIntyre, "Introduction", **Hume's Ethical Writings**, s. 16.

⁶⁹¹ MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'", s. 463 ve 466. MacIntyre burada Hume'un ahlak anlayışını Kant'ın ahlakıyla kıyaslar ve Hume'un asla herhangi bir temeli olmayan otonom bir ahlak anlayışı kurmaya teşebbüs etmemiş olduğunun altını çizer. İyi ve doğru kavramı, Hume'un felsefesinde Kant'ta olmayan bir şekilde insani istek ve ihtiyaçlarla ilişkilidir.

başarısızlığına bir tepki olması gibi, Kant'ın geliştirmek istediği proje de onların başarısızlığına karşı tarihsel bir tepkiydi.⁶⁹²

2.3. MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde Kant

MacIntyre'in modern ahlak eleştirisinin temelinde, Aydınlanma ahlakı eleştirisi olduğu ifade ettim. Aydınlanmanın en önemli ismi Kant ise, MacIntyre için bu eleştiride elbette çok özel bir yere sahiptir. Bu bağlamda, MacIntyre'in Kant'a olan ilgisi, diğer Aydınlanma filozoflarına nazaran modern ahlak eleştirisinde en geniş yeri kaplayan ilgidir. Kant sadece kendi dönemi için değil, çağdaş ahlak felsefesinin de temel dayanak noktası olması açısından da etkisi sürekli olan bir kişiliktir.

Kant'ın 1784'de yazdığı “Aydınlanma nedir?” başlığını taşıyan makalesi, Aydınlanma'nın anayasası haline gelmiştir. Bu makalede Kant, temel olarak, Aydınlanmanın, insanın kendi içinde bulunduğu insanlık durumunu, otoritenin buyruklarından bağımsız bir biçimde düşünme aşamasına geçmeyi sağlama ödevinden bahseder.⁶⁹³ Bu ödevin, Kant'ın ahlak felsefesine nasıl yansıdığı ve sonuç olarak bu ödevi gerçekleştirip gerçekleştirmediği, MacIntyre'in, Kant eleştirisinde temel ilgi alanı olmuştur. Hatta o, bu ilgisinin çok önceden, daha yüksek lisans öğrencisiyken başladığını belirtir. Londra ve Manchester üniversitelerinde yüksek lisans sırasında katıldığı derslerle, kendi tabiriyle, “ilk anti- Kantçı dozu” aldığını ve bu dozun bütün hayatı boyunca etkisini devam ettirdiğini aktarır. Ayrıca o, Kantçılığın bütün çoğalan versiyonlarına da karşı bu dönemlerde “aşılanmış” olduğunu ifade eder. Bununla birlikte, o, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki ahlaki tezleri incelerken karşılaştığı rasyonalite ve meşruiyet sorunlarının da öğrencilik yıllarında kendisini epey meşgul ettiğini, bunların da Kant karşıtlığını derinleştirdiğini belirtir.⁶⁹⁴

⁶⁹² MacIntyre, **EP**, s. 79-80. MacIntyre, Diderot'u sadece Kant'ı değil Kierkegaard'ı da etkilemiş bir filozof olarak anlar. Ona göre, Diderot, ahlaka psikolojik bir temel bulma çabasında olan “sıradan bir burjuva ahlakçısı”dır. Bkz. MacIntyre, **EP**, s. 80-81.

⁶⁹³ MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, **Ethics and Politics**, s. 172.

⁶⁹⁴ MacIntyre, “On Not Knowing Where You Are Going”, **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 84, No: 2, November 2010, s. 63 ve 65. Ayrıca MacIntyre, 2009 yılında verdiği bir röportajda, yüksek lisans öğrencisiyken, ahlak teorilerinin, kendi aralarındaki temel farklılıkları çözmeye nasıl yeteneksiz oldukları meselesine kafayı taktığını, özellikle bu teoriler arasındaki çatışmanın, Kantçılar ve faydacılar arasında olmasının dikkatini çektiğini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra, kendi döneminde, İkinci Dünya Savaşı sırasında alınan siyasi kararların da bu sorgulamalarını arttırdığından bahsetmektedir. Örneğin, Dresden ve Tokyo'nun, ABD tarafından bombalanmasının meşrulaştırma

Bu açıdan, MacIntyre’ın Kant ilgisi, git gide artan ve bu yüzden takip edilmesi önemli bir ilgidir. Bu ilginin kendi içinde derinleştiğini, farklı bağlamlar kazandığını ve son olarak da Kant’ı yeni baştan inşa ettiğini söylemek hatalı olmayacaktır. Bu tespitlerin merkez eseri, MacIntyre’ın *EP* kitabıdır. *EP* öncesinde, MacIntyre’ın, Kant okumasının, *EP* ve sonrasına göre daha dar bir okuma olduğunu söyleyebilirim. *EP*’de ise bu eleştirinin, duyguculuk eleştirisiyle kesiştiğini ve *EP* sonrasında ise MacIntyre’ın, Kant’ı, duyguculuk eleştirisini de aşan daha geniş bağlamalara yerleştirdiğini ve Kant ile ilgili görüşlerinin bir kısmını revize ettiğini gördüm. Ancak bu üç dönemde, yine de değişmeyen bir zeminin olduğunu söylemek de önemlidir. Bütün bu tespitlerimi şu üç başlıkta dönemsel olarak analiz etmeyi düşünüyorum: Birincisi; *EP* öncesi, ikincisi; *EP* dönemi ve üçüncüsü; *EP* sonrası.

Bu başlıkları ele almadan önce MacIntyre’ın Kant’a yaptığı referansları daha iyi anlamak açısından Kant’ın ahlak felsefesinin temel yapısını hatırlamaya ihtiyaç duyulacağını düşünmekteyim.

Kant’ın ahlak felsefesinin en önemli ve temel metni, onun, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi (AMT)* eseridir. Kitabın başlığında da içerildiği gibi, burada amacının, ahlaka bir temel bulmak olduğunu ifade eder. Ahlakı, özgür insanların davranışlarını yöneten özgürlük yasaları olarak tanımlayan Kant, bu temeli, deneysel ve antropolojik tüm içeriklerden arındırılmış bir ahlak felsefesi ortaya koyarak sağlama peşindedir. Kant’a göre ahlakın ödev ve yasa kavramlarının kendisi, zaten tam da bu amaca hizmet eder niteliktedir. Dolayısıyla bir ahlak yasası, sentetik, *apriori* bir yapıya sahip olacaktır ve bu yüzden o, mutlak koşulsuz bir yasadır. Çünkü ahlak, “olan” şeylerle değil, “olması gereken” şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla ahlak alanı, tüm deneysel alandan ayrı, tamamen

biçimlerinin yoğun bir şekilde tartışılması örneği dikkat çekicidir. ABD’nin, her iki şehri bombalarkenki gerekçesinin, bu saldırıların Dünya Savaşı’nı sona ermesini hızlandıracağı yönünde, yararçı amaçlara göndermede bulunularak gösterildiğini aktaran MacIntyre, savaş ile ilgili bu farklı uzlaşmaz ahlaki rasyoneleştirme metotlarının altını çizmektedir. Yüksek lisans öğrencisiyken aklına takılan bu soruların ahlak felsefesi teorilerine daha yakından bakma konusunda, ona rehberlik ettiğini ifade etmektedir. Bkz: MacIntyre, “The Illusion of Self-Sufficiency”, s. 115-116.

akla dayanan bir alana sahiptir. Bu yüzden ahlakın kavramları analitik olarak da tartışılmaya açık değildir.⁶⁹⁵

Ahlaki eylemin nasıl ortaya çıktığına dair pratik akıl teorisi, Kant'ın söz konusu eserinin özellikle ikinci bölümünde yer almaktadır. Ahlak yasası, pratik aklın ilkelerinden biri olarak ortaya çıkar. İnsan eylemleri, doğa yasasındaki gibi her zaman yasaya göre zorunlu olarak ortaya çıkmaz, ancak onda, bu yasalara göre eylemde bulunma isteği ve yeteneği vardır. Yasalardan nasıl eylem üretileceğine akıl karar verir. Dolayısıyla, yasaya uygun eylemde bulunma isteğinin kendisi, pratik akıldır. İnsan, zaafı, korkuları, arzuları neticesinde mükemmel rasyonel bir varlık değildir. Bu durum, insani eylemlerin dayandığı ilkelerle -ki bunlar bizim *maksimlerimiz* (eyleme sevk eden ilke)⁶⁹⁶ ya da subjektif prensiplerimizdir-ne yapmamız gerektiğini söyleyen buyruklar olarak, pratik aklın objektif yasaları arasında olası bir boşluk yaratır. Bu yüzden buyruklar olarak pratik aklın objektif yasaları, bize, ne yapmamız gerektiğini söyleyen buyruklardır (*AMT*, 37-38).

Kant, buyrukları hipotetik (koşullu) ya da kategorik (koşulsuz-mutlak) olarak ikiye ayırır. Bir hipotetik buyruk, “*insanın ulaşmak istediği (veya isteyebileceği) başka bir şeye araç olarak, olanaklı bir eylemin zorunluluğunu ortaya koyar.*” Diğer bir ifadeyle, eğer bir şeyi istiyorsak, başka bir şeyi de istememiz gerektiğini söyler. Örneğin, “*sağlıklı olmak istiyorsan, daha az yemelisin*”, cümlesi, belirli bir amaca nasıl ulaşacağımızı bize söyleyen bir cümledir. Kategorik buyruk ise, bir eylemi kendisi için, başka herhangi bir amaçla ilgi kurmadan, nesnel, zorunlu olarak sunan buyruktur. Diğer bir ifadeyle, bir kategorik buyruk, sadece ve sadece ne yapmamız gerektiğini söyler. Bu yapmamız gereken şey, herhangi bir şarta bağlanmaz. Çünkü o, koşul içermeyen bir buyruktur. Evrensel ilkelere dayanır (*AMT*, 39-40). Bu yüzden ahlakın en yüksek prensibidir. (*AMT*, 56)

⁶⁹⁵ Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, V, IX, XV. Bu metinde Kant'ın bu eserine yapılan direk alıntılarda şu kitabı kullandım: Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, Ioanna Kuçuradi, (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

⁶⁹⁶ *Maksim*, Kant'a göre eyleme karar verdirten ilke (*AMT*, 13), istemenin öznel ilkesidir. Bkz: *AMT*, Birinci Bölüm Birinci dipnot. Bu açıdan tarafsız bir kavramdır. *Maksimler*, ahlaki bir içeriğe sahip olabilir de olmayabilir de (*AMT*, 10). İstemenin nesnel ilkesi ise pratik yasadır. Bkz: *AMT*, Birinci Bölüm, birinci dipnot.

Kant, hipotetik buyrukların, kendisinden başka bir şeye bağlı olduğu için analitik, kategorik buyrukların ise, sırf kendileri için var olduklarından dolayı sentetik ve *apriori* olmak zorunda olduğunu söyler. Kant'ın, kategorik buyruk düşüncesi, evrensel yasa fikriyle doğrudan bağlantılıdır. Kategorik buyruk, *maksimlerimizin* uymak zorunda olduğu evrensel bir yasadır ve koşulsuz bir itaat gerektirir (AMT,52). Kant'a göre, bir şeyin ahlaken iyi olması için de sadece bu ahlak yasasına uygun olması yetmez. Söz konusu şeyin, ahlak yasasının uğruna da yapılmış olması gerekir. Kant, bu sayede ahlaken iyi olanın sebebini, rastlantı ve belirsizlikten kurtarmış olduğunu ifade eder. Çünkü ahlaki olmayan nedenler, zaman zaman ahlak yasasına uygun olabilir. Ancak bu haliyle, ahlak yasası uğruna yapılmış olmazlar (AMT, XI).

Ahlak yasasına itaatin gerekliliğini bizzat insan aklı emreder. Hangi *maksimin*, evrensel bir yasa olarak formüle edilebileceği hakkında, Kant, *evrenselleştirme – genel geçerli kılma* testini yerleştirir. Bu test, bireyin bir eylemi yaparken aynı eylemin, aynı şekilde, herkes tarafından da yapılmasını isteyip istememe hakkındadır.⁶⁹⁷ Kant, ahlaki her eylemin dayanması gereken evrensel tek bir kategorik buyruk formüle eder: “*Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.*” (AMT,52) Yine aynı yerde ikinci bir tanım verir: “*Eyleminin maksimi, sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.*” (AMT, 52)

Kant'a göre, bu test işe yarar. Çünkü her *maksimi* evrensel bir yasa olarak ifade edemeyiz. Örneğin, “*işe gitmemek için sahte rapor almalıyım*”, *maksimini* kuran bir kişiyi ele alalım. Kant, bu cümleyi bir yasa olarak formüle edip edemeyeceğimizi sorgular. Buradaki temel soru: “*Ya herkes aynı şeyi yaparsa?*”, sorusudur. Bu cümlenin yasa formu şu şekildedir: “*İşe gitmek istemeyen herkes sahte rapor almalıdır.*” Kant, bu cümlenin rasyonel ve tutarlı bir şekilde evrenselleştirilemeyeceğini ifade eder. Çünkü herkesin, sahte rapor alarak işe gitmeyebileceği bir dünyada, artık kimse kimsenin işe gitmeme sebebini bu yüzden ciddiye almayacağı için, bu formülasyon gülünç ve boş bir formülasyon olacaktır.⁶⁹⁸

⁶⁹⁷ C. M. Korsgaard, “Introduction”, **Kant: Groundwork of The Metaphysics of Morals**, Revised Edition, M. Gregor and J. Timmermann (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. xx.- xxi.

⁶⁹⁸ Christine M. Korsgaard, “Introduction”, s. xxi, ve bkz: aynı yerdeki 4:422 numaralı Kant'tan alıntı.

Kant, bu kategorik formülasyonun evrenselleştirme testini dört farklı örnekle zenginleştirir. Kant'ın verdiği birinci örnek şudur: Umutsuzluğa düşmüş, intihar edip etmeme noktasında kararsız kalan kişi, muhtemel eylemine evrensellik testi uygular. Bu kişi, çok geçmeden bu kararını belirleyen *maksiminin*, yaşamı geliştirmenin esas olduğu evrensel doğa yasasıyla çeliştiğini görür ve intihar eyleminden vazgeçer (AMT, 53-54). İkinci örnek ise şudur: Borç para ihtiyacında olan biri, borç alabilmesinin yegâne şartının, borcu belirli bir tarihte ödeme sözü vermesi olduğunu görür. Ancak yalan söylerse, bunun herkes tarafından evrenselleştirildiği anda kimse kimseye borç vermek istemeyeceği için bir daha böyle bir istekte bulunamayacağını anlar ve yalan söyleme eyleminden vazgeçer. (AMT, 54-55) Üçüncü örnek ise şöyledir: Kişi, kendinde bir yetenek keşfeder, ama onu geliştirmek yerine zevk peşinde koşmayı tercih eder. Ancak, herkesin bu şekilde davrandığı bir dünyada, bu tavır, her insanın kendini geliştirme ödeviyle⁶⁹⁹ ters düşeceği için, bu isteğini tutarlı bir şekilde evrenselleştiremez. (AMT, 55-56) Dördüncü kişi ise, başı dertte olan diğerlerine yardım edebilecekken, yardım etmemeyi tercih eden kişidir. Bu kişinin, böyle bir yasanın, herkes için geçerli olmasını, rasyonel bir şekilde istemesi olanaksızdır. Çünkü kendisi de ilerde ihtiyaç sahibi olabilir. Bu yüzden böyle bir ahlak yasasını kendisi için geliştiremez. (AMT, 56-57).

Kant'ın ahlak felsefesinin temel noktalarını bu şekilde, MacIntyre'dan bağımsız olarak ele aldım. Şimdi, MacIntyre'in, *EP* öncesinde yazdığı metinlerdeki, Kant ahlakına dair başta tesbit ettiğim üç dönemini inceleyeceğim. Bu incelemeler doğrultusunda Kant'ın ahlak felsefesinin yukarıda özetlediğim kısmını, MacIntyre üzerinden, daha fazla açacağımı ümit ediyorum.

⁶⁹⁹ Ödev kavramı “iyi isteme” kavramını içerir. (AMT, 8) Kaynağını akılda bulur bu yüzden *aprioridir*. (AMT, 28) “Ödevden dolayı yapılan bir eylem, ahlaki değerini, onunla ulaşılabilecek amaçta bulmaz, onu yapmaya karar verdikten *maksimde* bulur; dolayısıyla bu değer, eylemin nesnesinin gerçekleşmesine değil, arzulama yetisinin bütün nesnelere ne olursa olsun, eylemi oluşturan istemenin yalnızca ilkesine bağlıdır. (AMT,13). Kant, kişisel eğilim ve isteklerle yapılan eylemlerle ödevden dolayı yapılan eylemleri radikal bir şekilde ayırır. (AMT,10). Ancak ödev ile eğilimin kesiştiği eylemlerde vardır. Örneğin, müşterilerin kendisini sevdiği ve çok alışveriş yaptığı bir yerde dükkân sahibi tüccar, müşterilerini aldatmaz. Ancak müşterilerini aldatmama ödevinden dolayı mı yoksa bu ödevin onun işine yaraması dolayısıyla mı bu şekilde davrandığı meselesinde, eğer ikincisine göre hareket ediyorsa, bu tür davranış ödevine uygun bir davranış değildir. Ödev, sırf kendisi için yapılmalıdır. Eylemi halis kılan budur. Çünkü o, mutlak ve koşulsuzdur. (AMT, 9,11).

2.3.1. MacIntyre’ın Kant’ın Ahlak Felsefesine Üç Farklı Yaklaşımı

2.3.1.1. EP Öncesi: Dilsel ve Mantıksal Eleştiriler

MacIntyre’ın, Kant’ın ahlak felsefesinden bahsettiği ilk metin, 1957’deki “What Morality Is Not” makalesidir. Daha sonra onun, 1959 yılındaki “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’ ” makalesi az da olsa Kant’a referanslar içerir. Yine onun aynı yılda yazdığı “Notes From Moral Wilderness II” makalesi ise Kant’a yoğun temaslar içerir. Ardından o, 1967 yılında *Ethik’in Kısa Tarihi* isimli kitabında ilk defa, Kant’a, kitap içinde müstakil bir bölüm olarak genişçe yer verir. Ardından yine onun, 1977 yılında yazdığı “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature” makalesi EP öncesinde, Kant’a detaylı bir şekilde yer verdiği en son metnidir. Şimdi, bu metinler aracılığıyla, MacIntyre’ın EP öncesindeki Kant yorumlarını analiz edeceğim.

MacIntyre, “What Morality Is Not” makalesinde, Kant’ın ahlakın kural koyucu ve evrensellik dilinin mantıksal analizini yapmakta ve çağdaş ahlak felsefesinin Kantçı bir dile sahip olduğunun altını çizmektedir. Bu Kantçı özellik, ahlaki ifadeyi herhangi bir ifadeden ayıran noktanın, onun, evrensel ve kural koyucu olması gerektiği şeklindedir. Bu özelliğin, cümle içerisinde konumlandığında, neye benzediğini ortaya koyması açısından MacIntyre, Kant’ın ahlaki argümanının bu iki özelliğini çarpıcı bir şekilde örneklendiren, R. M. Hare’nin “Universalisability” makalesindeki Kantçı (K) ve Varoluşçu (V) iki kahramanın hayali konuşmasını alıntılar. Bu konuşma şu şekildedir:

V: ‘Bunu yapmamalısın.’

K: ‘Bu şeyi, birinin yapmaması gerektiğini mi söylüyorsun?’

V: ‘Hayır, bu tarz bir şey düşünmüyorum. Sadece onu yapmaman gerektiğini söylüyorum.’

K: ‘Yani bunu bana söylerken, benim gibi insanların da bu tarz bir şeyi yapmaması gerektiğini de mi ima etmiyorsun?’

V: ‘Hayır, sadece sana onu yapmaman gerektiğini söylüyorum.’

K: ‘Bu durumda ahlaki bir yargıda mı bulunuyorsun?’

V: ‘Evet.’

K: ‘Bu durumda senin, ahlak kelimesini kullanma tarzını anlayamam.’⁷⁰⁰

MacIntyre, Hare’nin, buradaki problemi, varoluşçunun “meli” ifadesini kullanarak ahlaki bir kural koymaya çalıştığından kaynaklandığını ifade ettiğini aktarır. Hare’ye göre

⁷⁰⁰ MacIntyre, “What Morality Is Not”, *Philosophy*, Vol. 32, No: 123, October 1957, s. 325.

varoluşçu, “bunu yapmamalısın” yerine “bunu yapma!” ifadesini kullansaydı, Kantçının buna bir itirazı olmazdı. Dolayısıyla bu örnek, “olan” ile “olması gereken” ifadelerinin ahlaktaki temel farkıdır. Çünkü “yapma!” ifadesi kullansaydı bu ahlaki bir yargı olmayacaktı. Kantçı anlamda kişi, “ben şöyle şöyle yapmalıyım” cümlesini, hiçbir koşul içermeden evrenselleştirilebilir bir biçimde kuruyorsa, bu cümle, otomatikman, “herkes şöyle yapmalıdır” cümlesiyle aynı anlama gelir. MacIntyre, Hare’nin örneği üzerinden, Kant’ın koşul içermeyen “meli” dilinin, ahlaki ifadelerin kaçınılmaz özelliği olması gerektiği görüşünü reddeder. Çünkü her koşulsuz “meli”yi içeren ifade, ahlaki bir ifade değildir.⁷⁰¹

MacIntyre, ahlaki yargının evrensellik ve koşulsuzluk özelliğinin, ahlaki bir ifadede her zaman, nasıl bir arada olamayacağını analizini yapar. Ahlaki ifadenin, ancak “meli” diliyle meşruiyet kazanabilmesi, MacIntyre’a göre, ahlaki ifadeyi anlamada üç şeyi olanaksız kılmaktadır: Birincisi, “şunu yapmalıyım” ifadesini kullanan kişi, söz konusu şeyi yapmadığında, kendisinin ahlaken suçlanması gerektiğini örtük bir şekilde kabul eder. Buraya kadar Kantçı anlamda bir sorun yok. Peki, kişi, hem kendisi için bir ahlaki yargıda bulunup, ama aynı zamanda, aynı yargıdan bir başkasının da sorumlu tutulmaması, dolayısıyla yargının evrenselleştirilmemesi gerektiğini düşünemez mi? Burada, MacIntyre, Sartre’ın, *Varoluşçuluk* eserindeki, İkinci Dünya Savaşı sırasında, ahlaki bir seçimle karşı karşıya kalan öğrencisinin örneğini kullanır. Bu öğrenci, savaşta gidip ülkesini savunmak ya da kalıp, hasta olan annesine bakma şeklinde bir ikilem yaşar. Bu kişi, bu durumda şöyle bir cümle kurabilir: “*Annemle birlikte kalmam gerektiğine karar verdim.*” Bu cümleyi kurarken kişi, evrensel bir *maksime* dayanmayabilir. Çünkü aynı kişi, başka bir kişinin, aynı durumda, ülkesi için savaşmayı tercih edebileceğini kabul edebilir ve bu durumda söz konusu kişinin bu seçiminden dolayı suçlanmaması gerektiğini düşünebilir. MacIntyre, “meli”nin bu kullanımını sadece belirli bir eylemi gerçekleştirme ile ilgili (performatif) bir kullanım olduğunu ve diğer alternatif eylemleri iptal etmeyen bir özelliğe sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, “meli”nin bu kullanımı evrenselleştirilemez. Kişi, bu örnekte, “*ben bunu böyle yapmalıyım*” cümlesini, “*bir başkası da böyle yapmalı*” şeklinde kurmak zorunda değildir.⁷⁰²

⁷⁰¹ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 326.

⁷⁰² MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 325-327.

“Meli” ifadesinin, sadece evrenselleştirilebilir anlamda kullanılmasının yarattığı ikinci olanaksızlık, MacIntyre’a göre, sadece belirli *maksimler*in varlığını kabul etmede yatar. Sartre’nin öğrencisinin örneğinde, öğrenci, hem “*kişinin anne babası ihtiyaç halindeyken, onlara bakması zorunludur*”maksimini, hem de “*kişi, ülkesi savaş halindeyken, ülkesine yardım etmelidir*”maksimini birlikte reddedebilir. Bu durumda Kantçı açıdan hiçbir problem yok. Ancak problem, bu iki *maksimle* karşıya karşıya kalan ve her ikisinin bağlayıcılığını kabul eden kişinin, hangisine karar vereceği noktasında ortaya çıkar. MacIntyre’a göre, bu iki *maksim* arasındaki çatışma, *maksimler*in yeniden formül edilmesiyle ya da üçüncü bir *maksim* ilavesiyle çözülmesi gerekmez. Bu durum, elbette Sartre’ın öğrencisinin, “*bir kişinin anne-babasına karşı sorumlulukları, ülkesine karşı sorumluluklarından her zaman önce gelir*”, *maksimi*yle çözülebilir. Ancak bu durumda kişi, hangi *maksimi* seçecektir. Aynı şekilde, bu *maksim*lerden birine uygun olarak hareket etmesi, o *maksimi*, bütün herkes için benimseyeceği anlamına gelmek zorunda değildir.⁷⁰³

“Meli”nin, ahlaki argümanlarda zorunlu olarak kullanılmasının yarattığı üçüncü ve son olanaksızlık, ahlakilik kavramına, Kant’ın bu şekilde *apriori* bir sınırlama getirmiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, “ahlaki” kelimesine *apriori* bir dayatmayla yaklaşmak, Sartre’nin öğrencisinin tercihini, ancak o, ahlaki kelimesini sadece evrenselleştirilebilir anlamda kullanırsa, savunulabilir bir duruma getirir. MacIntyre’a göre, ahlak kelimesine bu şekilde yaklaşmak, bir şeyi, kolaylıkla ahlaki kılacağı gibi, aynı kolaylıkla da ahlak dışı kılacaktır. Dolayısıyla Kant, burada, ahlaka betimleyici değil, dilsel, şekilsel bir içerik kazandırmış oluyor. Yani, bir şeyin ahlaklı olması, sadece onun nasıl bir cümle yapısı içerisinde kullanılmasıyla ilgili hale gelmektedir. MacIntyre’a göre, böyle bir yaklaşım tarzı tamamen hatalıdır.⁷⁰⁴

MacIntyre, “meli”nin evrenselleştirme iması içermeyen, diğer kullanım şekillerine de örnekler vermektedir. Örneğin; birine, “*buraya ayaklarını koymamalısın!*” şeklinde kızarak söylediğimiz bir ifadede ya karşımızdakine tavsiye veriyoruzdur, ya da kızgınlık duygumuzu ifade ediyoruzdur. Yine, varoluşçu ile Kantçı arasında gördüğümüz

⁷⁰³ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 327.

⁷⁰⁴ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 327.

diyalogda, varoluşçunun, “*bunu yapmamalısın!*”daki–*malı* eki, söylenen ifadeye önem atfetmek için kullanılan bir ifade de olabilir. Ya da o, ikna aracı olarak da kullanılabilir. Dolayısıyla, MacIntyre, koşul içermeyen *olması gereken* dilin, Kantçı anlamda, sadece buyurucu ve evrenselleştirilmiş örneklemelelere sahip olamayacağını, ortaya koymaya çalışır.⁷⁰⁵

Bu eleştirilerinden sonra MacIntyre, söz konusu makalesinde iki sonuca ulaşır: Birincisi; sadece bazı ahlaki değerlendirmeler evrenselleştirilebilir bir karaktere sahiptir. Bu bütüne uygulanamaz. Örneğin, bir ahlaki bir eylemde, evrensel *maksimin* gerektirdiğinden daha fazlasını yapmış kişinin eylemi nasıl değerlendirilecektir? Mesela, tren raylarına düşmüş bir adamı, yetkililere haber vermekle vakit kaybetmeyip, kendi hayatını riske ederek, raylara inip kurtaran kişinin eylemini evrenselleştirebilir miyiz? Böyle bir insan, evet, bir ahlak kahramanıdır, çünkü vazifesinin gerektirdiğinden daha fazlasını yapmış kişidir. Ancak bu durumda, bu kişinin eylemini evrenselleştirmek mantıklı olmayacaktır. Dolayısıyla, kişi, kahramanlık içeren, vazifesinden fazlasını ortaya koyduğu eyleminde, eylemin *maksimini* aştığı için ahlak dışı bir eylemde mi bulunmuş olacaktır?⁷⁰⁶

İkincisi; bir ahlaki ifade, evrenselleştirilmiş bir ifade olsa bile, onu kullanan kişi açısından çelişkili bir biçimde yeniden formüle edilebilir. Yani, kişi, hem kendini evrensel bir *maksime* bağlayabilir, hem de kişisel bir tavra sahip olabilir. Örneğin, “*savaşa katılmaktan kaçınmalıyım, ancak savaşa katılanları da eleştiremem ya da kınayamam.*” Bu hemen şu şekilde evrenselleştirilebilir: “*Kişi savaşa katılmaktan kaçınmalıdır, ancak savaşa katılanları da eleştirmemelidir.*” Bu örneklerde, kişi hem evrenselleştirilebilir, hem de kişisel bir ahlaki yargıda bulunmaktadır. Ahlakta kişisel düşünce ise, Kant’ın hiç de istemeyeceği bir durumdur.⁷⁰⁷

Bu bağlamda, Kant’ın, ahlaki eylemlerde nesnellik vurgusunun bizatihi kendisi de problemlidir. Ahlakta bu kişisel olmama durumu, Kant’ın, ahlaki yargının, evrenselleştirilmesi düşüncesi ile doğrudan bağlantılı olduğu görülür. MacIntyre, ahlaki cümlelerin nesnellüğünün, ahlaki yargının özü olarak kabul edilmesi fikrine karşı

⁷⁰⁵ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 329-330.

⁷⁰⁶ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 327- 328.

⁷⁰⁷ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 327-328.

çıkmaktadır. Kant'a göre kişi, ancak, bütün şahsi ve özel durumlarının dışında, bir ahlaki yargıda bulunabilir. Ahlaki özne, bir eylem hakkında ahlaki bir karar veriyorsa, bu kararı, aynı durumdaki bütün insanlar için de veriyor demektir. MacIntyre'a göre, bu durum teorik düzlemde bir sorun yaratmayabilir, ancak pratikte kişi, pekâlâ o eylem hakkındaki ahlaki yargısına uymayabilir. Yani kişi bir başkası için de genelleştirdiği bir ahlak prensibine gelecekte kendisi uymayabilir.⁷⁰⁸

Dolayısıyla, MacIntyre'a göre, burada *-meli* diline dikkat etmek yerine, yani ifade ile eylem arasındaki uyum, dilsel ve mantıksal olarak değil, ahlaki bir bakış açısından analiz edilmelidir. Kişinin, "meli" dilini kullandığı ahlaki evrensel bir yargısında, hiçbir dilsel-mantıksal anlamsızlık olmayabilir, ancak kişi, yine de pratikte ahlaki açıdan pekâlâ suçlanabilir. Yalnızca anlamın evrenselleştirilebilir olması bağlamında ahlaki yargıyı değerlendirirsek, eylemdeki tutarsızlığı, ahlaki açıdan sorgulayamayız. MacIntyre, bu evrenselleştirme düşüncesinin, liberal ahlakın merkez düşüncesi haline geldiğini, böylelikle bir eylemin, değerlendirilmesi ile prensiplerin arasındaki ilişkinin kopartıldığını ifade eder. Herkesin aynı standartlarla yargılanması gerektiği fikri, diğer bir ifadeyle, herkesin, herkesi, kendini yargıladığı standartlarla yargılaması gerektiği düşüncesi, liberal ahlakta, ahlaklılığı, içeriksel bir gereklilik olarak düşündürmekten ziyade, mantığın bir gerekliliği olarak düşündürmektedir. Dolayısıyla liberal ahlaktaki ahlak kelimesi, anlamını yine kendisinden alan, dilsel-mantıksal bir şekle dönüşmektedir. Bu kısım, yukarıda belirtildiği gibi çağdaş ahlak felsefesinin, MacIntyre açısından, niçin Kantçı olduğunun bir açıklamasıdır. Evrenselleştirilebilirlik ilkesinin, ahlaki değerlendirmenin özü olarak ele alınması, MacIntyre'a göre, bize, ahlakın ne olduğunu değil, ahlaki kelimelerin nasıl kullanıldığını açıklar. Ona göre, ahlaklılık ve ahlak kelimelerine bu yöntemle anlam tayin etmek, üstü kapalı bir şekilde de olsa bu kavramlara sonradan iliştilmiş bir ahlaklılık tayin etmektir.⁷⁰⁹

MacIntyre, Kantçı anlamda tayin edilmiş ahlakın, mantıksal ve dilsel sorunlarını bir kenara koyarak, ahlakın bu haliyle, insan için gerçekten buyurucu bir özelliğe sahip olup olmayacağını sorgular. Kant'a göre, ahlakın buyuruculuk özelliği, onun dayandığı

⁷⁰⁸ MacIntyre, "What Morality Is Not", s. 332.

⁷⁰⁹ MacIntyre, "What Morality Is Not", s. 332-333.

evrensel *maksimi* ile ilişkilidir. Elbette, Kant gibi, bir *maksim*in bir eylemi buyurmak ya da rehberlik etmek için var olduğu söylenebilir. Böylelikle bu *maksim* sayesinde eyleme meşruiyet kazandırılabilir. Örneğin, “kişi sözünü tutmalıdır” *maksimine* dayanarak, birey, borcunu ödemesi gerektiğini bilir. Fakat bu *maksime* dair bir gerekçe söz konusu olduğunda, *maksim* tek başına yeterli olacak mıdır? “Kişi sözünü tutmalıdır” *maksimine* dayanarak eylemde bulunan kişinin eylemini, *maksim* tarafından rehberlik edilmiş olarak değerlendirmek doğal olabilir. Ancak, bu *maksime* dair bir doğrulama gerektiği zamanlarda, *maksim*in kendisi eyleme rehberlik edici değildir. Eylemimize rehberlik eden şey, *maksim*in emrettiği eyleme riayet etme kararımızdır. Bu anlamda “falanca kişi falanca şeyi yapmalıdır” cümlesi, elbette belirli bir eylemi buyurur, fakat bize niçin yapacağımız konusunda rehberlik etmez. MacIntyre’a göre buradaki problem, *maksim*lerin kendisi değil, *maksimlere* neyin rehberlik ettiğinin ortaya konulmamış olmasıdır.⁷¹⁰

MacIntyre şunu da ekler: Elbette, kişinin, sayesinde eylemde bulunacağı bir *maksim* önermek, kafa karışıklığının çözümü olan şeyi bize söyler, ancak bu karışıklığın nasıl çözüldüğünü söylemez. *-Meli* dilinin tek başına buyurucu bir yapıya sahip olduğunu söylemek, bunu açıklamadıkça, oldukça yanıltıcıdır. *-Meli*’nin yukarıda bahsettiğimiz olası kullanımlar kataloğuna, bir ahlaki amaçlar kataloğu eşlik etmediği sürece, MacIntyre’a göre, bu kelimelerin ya çok az ya da hiçbir anlamı olmayacaktır.⁷¹¹

MacIntyre’ın, 1959 yılında “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’” ve yine aynı yıl yazdığı “Notes From The Moral Wilderness II” makalelerinde daha önceden *-meli* diline yaptığı itirazları daha da derinleştirdiğini tesbit etmekteyim. Bu ikinci makale *olan ile olması gereken* arasındaki ilişkinin neden ahlak dilinde önemli olduğuna dair daha derin analizler içermektedir. MacIntyre, burada liberal ahlakın otonomluğunu, ahlakın *olması gereken* dilinin, isteğin *olan* dilinden boşanmış olması şeklinde yeniden izah eder ve bu ayrımlaşmanın en güçlü bir şekilde Kant tarafından ortaya konduğunun altını

⁷¹⁰ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 334-335. Ayrıca, kişinin *maksim*ler arası geçişte bulunduğu ya da *maksimsiz* ahlaki eylemde bulunduğu anlar da vardır. Bu anlarda, *maksim*lerin mantıksal ve linguistik analiziyle uğraşanlar çaresizdir. Çünkü bu noktalarda analiz edecekleri bir malzemeye, *maksime* sahip değillerdir. Bkz: MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 335.

⁷¹¹ MacIntyre, “What Morality Is Not”, s. 335.

çizer.⁷¹²Çünkü Kant, *olandan olması gerekene* geçişi mümkün ve akli kılan, istek, ihtiyaç, mutluluk, sağlık gibi kavramları ortadan kaldırmıştır. Ahlakı bu şekilde özerk ve bağlantısız kılan Kant, bunu kategorik ve hipotetik buyruklar ayırımına giderek sağlar. Bu ayırımla Kant, MacIntyre’a göre, iyi olanla doğru olan, ihtiyacımız olan şeyle, istediğimiz şey arasındaki ilişkiyi bir hamlede koparmıştır.⁷¹³

Kant’ı, bu sonuca sevk eden düşünce, ahlakın eğilimlerden bağımsız olması gerektiği fikridir. MacIntyre, bu fikrin çağdaş felsefenin kavramlarıyla tekrar edile geldiğini ve aynı görüşü savunan filozoflarca yeniden üretildiğini ifade eder. Öyle ki, ahlaki bir yargı, kendinden daha temel bir ahlaki yargıya dayanmaz, çünkü hiçbir *olan, olması gerekeni* içermez. Hâlbuki MacIntyre’a göre, ahlaki yargılar arasındaki tek mantıklı ilişki şekli, ancak bu ikisinin birlikteliği ile kurulur. Ahlakın, Kant etkisiyle bu şekilde ele alınması, onu, anlaşılmaz, irrasyonel bir insan eylemine dönüştürür. MacIntyre, Kantçı ahlakın bu irrasyonel özelliği ile batıl inançlar arasında bir analogi kurar. Öyle ki, Kantçı anlamdaki ahlaki yargılarımız, tıpkı ilkel toplumlardaki batıl inançlar gibi ifade edilir. Burada o, -*meli* dilini, on sekizinci yüzyılın sonlarında, Pasifik adalarında kullanılan “tabu” kelimesiyle karşılaştırır. Kaptan Cook ve gemicilerine, Pasifik adalarında, “*kadınlar ve erkelerin bir arada yemek yiyemeyecekleri*” anlatılır, çünkü o “tabu”dur. Fakat onlar, bu “tabu”nun anlamını araştırdıklarında, onun, mutlak ve koşulsuz bir gereklilik olduğunu ve daha fazla açıklanamayacağını öğrenirler. Bu yüzden MacIntyre, “*biz tabularını ciddiye almıyoruz*”, peki o zaman neden Kant’ın “*meli’sini ciddiye almamız?*” der.⁷¹⁴

Olan ve olması gereken arasındaki ilişki, insani istekler ile ahlak arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide *olanın* yok sayılıp *olması gerekenin* korunması, MacIntyre’a göre, -*meli* dilinin, ahlaki yargılardaki kullanımını asıl işlevinden uzaklaştırıldığı için o, sadece ahlaki kararlarımızı daha etkili ifade etmemize yarayacağını ümit ettiğimiz *asabi bir öksürüğe* dönüşmüştür.⁷¹⁵ MacIntyre, bu ilişkisizlikle üretilen ahlaki kuralları, şöyle ifade eder:

⁷¹² MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness—II”, s. 89-90.

⁷¹³ MacIntyre, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, s. 463

⁷¹⁴ MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?”, s. 125.

⁷¹⁵ Hume’da olan, olması gerekenden bağımsızlaşarak insanın arzu ve isteklerine tekabül eden “olan” durumu ahlakın kaynağı ilan edilirken, Kant’ta ise bu ilişkide “olan” yok sayılıp sadece “olması” gereken üzerinde bir ahlak inşa edilmiştir. Marx’ın da tarihe yani “olması gereken”e çok fazla vurgu yapması, işçi

*“Ne var ki kuralların hala işaret ettiği bir nokta vardır, fakat insan bu noktanın ne olduğunu unutmuştur.”*⁷¹⁶

MacIntyre’a göre ahlak tarihi içerisinde, insan davranışlarının, insanın istekleriyle olan ilişkisinin bu şekilde ortadan kalkması, ahlakı, nesnel ve zamandan münezze bir düşünce haline getirir. Bu durumda istek, anarşik ve ahlak dışı bir şey haline gelir. Bu haldeki istek, bencilce bir şey olarak tasvir edilmesine rağmen hiçbir zaman da tam bir doyum yaşayamaz. İstek, insanı oluşturan, bir araya getiren, bütün nitelikleri söküp atan harekete geçirici bir güç haline gelir. Bu şekilde istek, Hobbes’da olduğu gibi bireyci, bütün her şeye savaş açan bir şey haline dönüşür. Ahlak, istekle ilişkilendirildiğinde, ahlakın fonksiyonu, sosyal bir anlaşma ile somutlaşmış savaştan istekler arasında ateşkes ya da barış halini sağlamadır. MacIntyre, Nietzsche’nin üstün insanının, tamamen kişiliğini kaybetmiş, insanlık dışı bir isteğe tekabül ettiğini ve bu insan tipinin, ahlakın otonomluğunu kabul eden insanların değerleriyle dalga geçtiğini hatırlatır.⁷¹⁷

MacIntyre, söz konusu makalesinde, Kant’ın bu ahlak anlayışının, bir açıdan Protestan Reformunun doğal bir sonucu olduğunu ifade eder.⁷¹⁸ Reformasyon itibariyle, Orta Çağ’daki Aristocu istek fikriyle, Hristiyanlığın ahlak yasası düşüncesi arasındaki Aquinasçı sentez ortadan kaybolmuştur. Klasik Orta Çağ geleneğinde, tıpkı Antik Yunandaki gibi, istek nosyonu, ahlaki yaşamın merkezinde yerini korumuştur. Hristiyanlıkla birlikte, Tanrı’nın bize sunduğu şey, bizim bütün arzularımızı tatmin eden şeydir. Örneğin, *“komşuyu kendini sevdiğin gibi sev!”* emri, insanın kendine dönük sevgisini içeren ve onaylayan bir ilahi emirdir. Dolayısıyla ahlak, Tanrı’nın emirlerinin bir konusudur, ancak Tanrı, bizim doğamızı yaratan Tanrı’dır ve O’nun emirleri, sonuç itibariyle bizim tarafımızdan da istek duyulan emirlerdir. Fakat Reform’la birlikte bu tablo değişir. İlk olarak insan, tamamen bozuk bir doğaya sahiptir ve onun doğası, bu yüzden gerçek ahlakın bir amacı olamaz. İkinci olarak, bu bozuk doğaya sahip insan, Tanrı’yı ve Tanrı’nın emirlerini değerlendiremez, muhakeme edemez. Bu yüzden insan,

sınıfının mevcut “olan” durumunun, arzuları ve isteklerinin yeterince analizi yapamamasına sebep olmuştur. MacIntyre, olan-olması gereken problemi Marx’tan itibaren bu şekilde izlemektedir.

⁷¹⁶ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness—II”, s. 89-90.

⁷¹⁷ MacIntyre, “Notes from the Moral Wilderness—II”, s. 92-93.

⁷¹⁸ MacIntyre, “Hume on ‘Is’ and ‘Ought’”, s. 468.

Tanrı'nın emirlerine, Tanrı ve O'nun emirleri iyi olduğu için değil, emirler O'nun olduğu için itaat eder. Dolayısıyla ahlak yasası, rastlantısal olarak alakadar olduğumuz müddetçe ilahi buyruklarla ilişkili bir hale gelir, çünkü bu buyruklar, bizim arzu duyduğumuz şeylerle ilişkisizdir.⁷¹⁹

Kant'ın bu noktaya niçin geldiğinin sebebi biraz da Kant'ın genel felsefeyle olan ilişkisinde aranmalıdır. MacIntyre, 1967 yılında yazdığı *Ethik'in Kısa Tarihi* isimli eserinde, Kant'ı, kendi ahlak tarihinin ve diğer felsefi fikirlerinin ilişkisi içerisinde daha geniş bir perspektifle ele alır. Kant'ın bilgi teorisinin, ahlak felsefesine etkisine değinen MacIntyre, bu teorinin, iki özelliğine dikkat çeker: Birincisi; deneyimin ötesinde, nedensel bağlantıların çıkarımlanamayacağını söyleyen Kant, ahlak alanında da nedenselliği ortadan kaldırmıştır. Ahlakın işleyişi ile fiziksel dünyanın işleyişi arasında hiçbir bağlantı yoktur. Bununla birlikte, ikincisi; Kant, empiristler gibi, bilgiye bir temel bulma endişesi de taşımaz. İlkeleri keşfetmek, onun ilgi alanında değildir. Ahlakın mümkün olması için, ahlaki kavramların analizine eğilir ve her bireyin, basit, sıradan bir ahlak bilincine sahip olacağına inanır. Filozof, bu bilinci incelemekle ve analiz etmekle yükümlüdür. Ahlaki kavramların doğrulanması ya da yanlışlanması mevzu bahis değildir. Çünkü başta da belirtildiği gibi bunlar analitik kavramlar değildir. Önemli olan kavramların ve ilkelerin karakterinin ne olacağıdır. Dolayısıyla Kant, her insanda mevcut bir ahlak pratiğini, bir ahlak durumunu önceden varsayar ve teorisini bunun üzerine bina eder.⁷²⁰

Kant'ın, kategorik ve hipotetik buyruk ayırımına bu eserinde de değinen MacIntyre, bu ayırımın, toplumsal ve tarihsel boyutunu ele alır. MacIntyre, kategorik ve hipotetik

⁷¹⁹ MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness—II", s. 91-92. MacIntyre, Protestan ahlakın bu iki özelliğinin iki sonucuna dikkat çeker. İlk olarak bu çerçevede içerisinde ahlak kurallarının otoritesine dair iki seçenek doğar: Sırasıyla, birincisi; "*Şunu yapma, çünkü Tanrı emrediyor*"; ikincisi ise, "*Belki de Tanrı yoktur, dolayısıyla ahlak kuralı da yoktur*" ya da birincisi; "*bunu yap, çünkü o, sana mutluluk getirecek*", ikincisi; "*bunu yap, çünkü Tanrı, onu, mutluluğa giden yol olarak emreder*", üçüncüsü; "*bunu yap, çünkü Tanrı, onu emreder*" ve son olarak dördüncüsü; "*bunu yap!*" Her bir aşamada ahlaki kavramlarımız sessizce yeniden tanımlanır, öyle ki, bir süre sonra, bize, onların kullanıldıkları şekilde kullanılması gerektiği fikri kendi kendine apaçık olarak görünmeye başlar. Bkz: MacIntyre, "Notes from the Moral Wilderness—II", s. 91-92. Dolayısıyla MacIntyre, Kant sonrası ahlakın otonomluğunu destekleyen gelenekte, ahlaki prensiplerin kendi kendine, kendisi üzerinden ancak açıklanabilir bir şekilde büründüğünü savunur. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'", s. 468.

⁷²⁰ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 217-220. Ayrıca bkz: Kant, *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, 4:400, 4:434 s. 15 ve 46.

ayrımın, aslında aşına olduğumuz bir ayrım olduğunu, sorunun kategorik buyruğu belirlemek için kullanılan evrensellik testinde olduğunun altını çizer. Öyle ki, bu Kantçı test moral buyruklara öyle bir düstur sağlamalıdır ki, hem akılsal hem nesnel olsun. MacIntyre'a göre böyle bir ölçüt gündelik ahlakımızda mevcut değildir. Bu kategorinin realitede mevcut olmayışı, Kant'ın evrensellik testini önemsiz kılmaz. Çünkü Kant'ın bu testi, kendi dönemindeki psikolojik ya da teolojik ahlak anlayışlarına rakip olarak tasarlaması açısından, kendi başına tarihsel bir öneme de sahiptir.⁷²¹

Bu tarihsel öneminin yanında, MacIntyre, Kant'ın bu ayrımlarının güçlü bir tasvire sahip olduğunun altını çizer. Çünkü Kant, daha önceden MacIntyre'ın, Hume eleştirisinde ele aldığım, ahlak alanında, “*olandan olması gereken her zaman zorunlu olarak çıkmaz*” görüşünü, zorunluluk formunda kullanarak, Hume'un ifadesini yasa haline getirmiştir.⁷²² Dolayısıyla, Kant, kategorik buyruk kavramını, eylemin, bütün koşulsal ve dışsal sebeplerini yok sayarak, onu, kişinin avantajı olduğu için ya da hoşuna gittiği için yapma tehlikesinden koruma şeklinde anlamaktadır.⁷²³ Kategorik buyruğun bu şekilde, ihtiyaçlardan, toplumsal dinamiklerden, değişimlerden, tamamen radikal bir şekilde kopartılması, MacIntyre'a göre, liberal bireyin ahlaki düsturu haline gelmiştir.⁷²⁴

MacIntyre, bu eserde, ahlaka kategorik bir şekilde yaklaşmanın, daha önceden değinmediği, birey açısından iki probleme yol açacağını söyler. Birincisi; kategorik buyruk, bireyi ahlak alanında tek hâkim kılar. Ona hiçbir ahlaki telkinde bulunmaz ve onu, eylemlerinde kendi haline bırakır. Kant'ın tipik örnekleri, neyi yapma(ma)mız gerektiğini söyler. “*Yalan söyleme!*”, “*intihar etme!*” nin dışında hangi amaçları edinmemiz gerektiğini, hangi etkinliklerin bizim için uygun olduğunu söylemez. Ona göre, Kant'ta, “*Ahlaklılık, hayatlarımızı sürdürdüğümüz yollara ve araçlara sınırlar koyar; onlara yön vermez. Böylece ahlak, görünüşte, sadece vaatlerimizi tutmakla, doğru söylemekle vb. bağdaşabilir olan, herhangi bir hayat tarzını tasvip eder.*”⁷²⁵

⁷²¹ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 221-222.

⁷²² MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 224.

⁷²³ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 221.

⁷²⁴ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 224.

⁷²⁵ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 224-225.

MacIntyre'a göre kategorik buyruktaki, birey açısından, diğer ikinci problemlilik nokta şudur: *“Kategorik imperativ [buyruk] öğretisi, bana, önerilen maksimleri reddetmek için bir denek taşı verir; bir denek taşına ihtiyaç duyulmasını sağlayan maksimleri nereden çıkaracağını bana anlatmaz. Bu yüzden Kantçı öğretisi, zaten mevcut bir moralite üzerinde asalaksıdır.”*⁷²⁶ O, asalaksıdır, çünkü yeni bir ahlak öğretisi kurma yerine, zaten var olan ahlaki yapıları evrenselleştirme testiyle eler. Aslında bu yüzden Kant, “denek taşı”nın sorgulanmasına izin vermediği için, kendi “denek taşına” güven duymaz. Ayrıca bu test de MacIntyre’ın daha önceden ifade ettiği gibi, güvenilir bir test değildir. Çünkü kolaylıkla manipüle edilebilir ve hemen her yargı evrenselleştirilebilir. Çünkü Kant, sadece eylemimi nasıl formüle ettiğimle ilgilidir. MacIntyre, Kant’ın, *“uygun gördüğüm her zaman vaatlerimi çiğneyebileceğim maksimumu, acaba tutarlı bir şekilde evrenselleştirebilir miyim?”* diye sorduğunu aktarır. Bunun cevabı, Kant’da “hayır”dır. Ancak MacIntyre, Kant’ın bu kadar emin olmaması gerektiğini, çünkü evrenselleştirme testinin yeterince mahir olanların eylemine sınırlama koymayacağını ifade eder. Bunun sebebi, bu testin, MacIntyre’ın daha önceden işaret ettiği gibi, kendi içinde mantıksal boşluklara sahip olmasıdır.⁷²⁷

MacIntyre’a göre, Kant’ın evrenselleştirme testinin mantıksal boşluklara sahip olmasının toplumsal izdüşümü korkutucu derecede önemlidir. Öyle ki, Kant’ın ödev kavramı, bu evrensellik testiyle her türlü içeriğe açık, her tikel topluma uygulanabilecek kullanışlı bir kavram haline gelir. Eyleme yön veren, sadece ve sadece, *“bu eylemin evrensel bir şekilde icra edilmesini tutarlı olarak isteyebilir miyim?”* noktasıdır. Yoksa “bu eylem hangi amaca hizmet eder?” sorusu değildir. MacIntyre, bunun şöyle bir sonuca götürdüğünü ifade eder: *“Kantçı ödev nosyonuna eğitilmiş herhangi bir kimse, şimdiye kadar, otoriteye kolayca konformizm göstermeye eğitilmiş olacaktır.”*⁷²⁸ Çünkü birey, önerilen eylemin niyeti, sonuçları gibi meselelerle ilgilenmez, eylem, evrenselleştirilmiş mi, evrenselleştirilmemiş mi? ona bakar. Bu şekilde bir yasa “konformizmi”, MacIntyre’a göre aslında Kant’ın hiç de istemeyeceği, ama zorunlu olarak kendi sisteminden ortaya

⁷²⁶ MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, s. 225.

⁷²⁷ MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, s. 225-226.

⁷²⁸ MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi** s. 226. Aynı konformizm, Marksizm’in tarihte otoriter bir siyaset teorisi ve pratiğine dönüşmesine de sebep olmuştur.

çıkan bir sonuçtur. Kant'ın ülküsü, ahlaki alanı her şeyin üstünde bağımsız olarak kurmaktır. Ancak Kant'ın ahlak ideali, böyle bir sonuca varamamış ve kendi Alman yurttaşını, “toplumsal düzenin salt konformist kölesi” haline getirmiştir.⁷²⁹

MacIntyre, buraya kadar farklı metinlerde ele aldığı, Kant ahlakının problemleri yanlarını gerçek hayatın içerisinden çarpıcı örneklerle de geliştirir. 1977’de yazdığı “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature” makalesinde, MacIntyre, tıp etiğinin kabul edilemiş koşulsuz ve mutlak özelliğini Kant ahlakıyla ilişkilendirir. Burada, İkinci Dünya Savaşı’ndaki Alman doktorların ötenazi programını başlatmaları ve aynı doktorların, Nazi döneminde gönüllü olarak askere giderek, gaz odalarında Yahudileri imha etme programında çalıştıklarını anlatır.⁷³⁰ O, Nazi öncesi, Hipokrat yeminiyle onurlandırılmış doktorların, aynı samimiyet ve bağlılıkla, nasıl olur da imha kamplarında bizzat çalıştıklarını, Kant ahlakı üzerinden anlamaya çalışır. MacIntyre, bu meseleyi Almanlarla ilişkilendirmesindeki amacının, Alman doktorların, o dönemde ne kadar ahlaksız olduklarını göstermeye çalışmak olmadığını, ancak, Kantçı anlamda koşulsuz ve mutlak bir tıp etiğinin neye mal olabileceğini açıklamaya çalışmak olduğunu ifade eder.⁷³¹ Aynı şekilde, modern tıp etiğinin çetrefilli alanları olan, isteğe bağlı ötenazi, kürtaj, ölüm döşesindeki bir insanın teknolojik araçlarla yaşamının devam ettirilmeye çalışılması gibi meselelere de söz konusu makalede dikkat çekmektedir. MacIntyre, burada, bu meseleleri tartışmalı kısımlarını dâhil edilmeden, hemen bir çırpıda, insan yaşamının kutsallığının, bütün ahlak sistemlerinde merkez bir konumda olduğunun da söylenebileceğinin altını çizer. Aynı kutsallık, öğrencinin sınavda kopya çekmemekle yükümlü olmasında da işler, vatanını savunan bir askerin, ihanet karşısında, ölümü tercih etmesinde de dedikodu etmememiz gerektiğinde de geçerlidir. Aynı şekilde, Nazi

⁷²⁹ MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi** s. 226. Bunun dışında, MacIntyre, Kant'ın Alman toplumu için kültürel değerinin altını çizer. Kant'ın, *neo*-Kantçılık içerisindeki yerinden bahsederken, Kant'ın *neo*-Kantçılar için bir filozoftan öte, Alman İmparatorluğunun kültür kahramanı olduğunu ifade eder. Örneğin O. Liebmann, Kantçı bir filozof ve Alman askeri olarak, Kant'ın ahlak yasası anlayışını, Alman imparatorluğunun felsefi altyapısı olarak görür. Yine T. Mann, Birinci Dünya Savaşı’nda, Almanların, Kant felsefesiyle olan derin kültürel ilişkisinden bahseder. O dönemlerdeki filozoflar için Alman olmak, aynı zamanda Kantçı olmak demektir. Bkz: “The Ends of Life, The Ends of Philosophical Writing”, **The Tasks of Philosophy**, s. 133.

⁷³⁰ MacIntyre’in bu makalesinde özellikle Kant ahlakına karşıtlığının, Nazi dönemindeki korkunç ahlaki olaylarla da beslendiği söylenebilir. Bu arada MacIntyre’in bir Yahudi olmadığını da tekrar hatırlatayım.

⁷³¹ MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?”, **The Roots of Ethics**, D. Callahan, H. Tristram, (ed.), The Hastings Center Series in Ethics, 1981, s. 120.

toplama kamplarındaki korkunç kötülöklere izin vermek yerine, ölüme razı olmak da aynı insan yaşamının kutsallığı anlayışından beslenir.⁷³² Ancak mesele, ahlaki ikilemler ortaya çıktığında, Kantçı anlamda, ahlakın mutlak ve koşulsuz karakterine çözüm üretememesidir.

Çünkü hipotetik ve kategorik buyrukların şekilsel olarak radikal bir şekilde ayrılması, onların anlamsal düzlemde de sorunsuz bir şekilde ayrılacağını göstermez. Örneğin, çocuklarda doğuştan görülen en sık hastalıklardan biri olan omurga açıklığı hastalığı konusunda tıp etiği kendi içindeki tartışma dikkat çekicidir. Bu hastalığı taşıyan bir çocuğun doğmasına izin verilip verilmeyeceği tartışması sonuçsuz bir tartışmadır. Bu hastalıkla doğan hangi çocuğun hastalığına rağmen yaşamsal ilerlemesini, gelişmesini devam ettirebileceğini önceden bilmek mümkün değildir. Bu yüzden, bu çocukla ilgili bir seçimde yaşanan sıkıntı her iki farklı seçimin rasyonel olarak gerekçelendirilememesi değil, hangi gerçeçelendirmenin daha fazla öne çıkacağıdır. MacIntyre, burada çağdaş felsefenin bu şekilde “ahlaki akıl yürütme dengesi”nden, temelsiz olması sebebiyle, yoksun olduğunu, bu nedenle de her ahlaki tartışmanın iflah olmaz bir şekilde saçmalıklarla sonuçlandığını ifade eder.⁷³³

MacIntyre’in, ahlakta, Kantçı çerçeveye yaslanma konusunda bu şekilde ortaya koyduğu problem, onun, yukarıda işaret ettiği, tıp alanındaki ikilemlerin de sebebidir. Bir tarafta isteğe bağlı ötenazi ve kürtaja limitsiz destek taraftarları, diğer tarafta ise buna karşı çıkanlar. Böyle bir ikilem karşısındaki çözüm nedir? Çözümü nerede aramalıyız? Bu noktada Kant’ın da aynı düşünsel baskıyı yaşamış olduğunu söyleyen MacIntyre, bunu, Kant’ın düşüncesini, *Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi* kitabından, *Pratik Akılın Eleştirisi* ve *Saf Akılın Sınırları Dâhilinde Din*, kitaplarına geçişte geliştirdiğini söyler.⁷³⁴

MacIntyre, Kant’ın *Pratik Akılın Eleştirisi*’nin ikinci kitabında, ahlakın yükümlölüklerine neyin dâhil olduğunu düşündüğünde, sadece özgürlük düşüncesinin değil, Tanrı, mutluluk ve ölümsüzlüğe olan inancı da eklediğine işaret eder. Tanrı, en yüksek mutluluğu gerçekleştirme için, ahlaki mutluluk ile birleştirmek için lüzumludur. Kant,

⁷³² MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?”, s. 120-121.

⁷³³ MacIntyre, “Moral Philosophy: What Next?”, s. 5.

⁷³⁴ MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?”, s. 125.

ödevin mutlulukla taçlandırılması gerektiğini ifade eder. O, Kant'ın bu açıklamalarını sorunlu bulur. Çünkü mutluluk kavramı, Kantçı anlamda psikolojik bir duruma sahip olmayan bir kavramdır. Dolayısıyla Tanrı ve mutluluk arasında kurulan ilişki, öbür dünyada sağlanabilecek bir ilişkidir. İnsan, bu dünyada mutluluğa sahip olamayacağından, ölümsüzlüğe ve bunu sağlayacak bir Tanrı'ya zorunlu bir şekilde ihtiyaç duyar. Sonuç olarak, mutluluk bu dünyaya ait olmayan, ama bu dünyadaki ahlak sistemine mecburi olarak sokulmuş, içi boş belirli olmayan bir kavramdır. Ölümsüzlük ise, bu dünyada ahlak ve mutluluk bir araya gelemediği için gereklidir.⁷³⁵

Buraya kadar olan metinlerde, MacIntyre'ın, Kant'ın ahlak felsefesi eleştirisinin, temelde, onun kategorik-hipotetik buyruk ayırımına yönelttiği dilsel-mantıksal eleştirilere ve bu ayırımın doğurduğu sonuçlara yönelik olduğunu gösterdim. Bununla ilişkili olarak, her ne kadar MacIntyre, liberalizm-modernite ve Kant arasında bu dönemde bağlantılar kursa da, bu bağlantıları, henüz duyguculuk teziyle ilişkilendirmediğini, dolayısıyla, daha dar bir çerçevede ele aldığını söyleyebilirim. Şimdi, *EP* kitabıyla birlikte, Kant'ın, duyguculuk tarihiyle olan ilişkisini analiz edeceğim. Ayrıca bu dönemde, MacIntyre'ın, Aristocu bir perspektife sahip olduğunu ve Kant-Aristoteles felsefeleri karşılaştırmasını da yaptığını göstermeyi amaçlıyorum.

2.3.1.2. EP Dönemi: Duyguculuk ve Kant

MacIntyre'ın *EP*'deki Kant eleştirisinin ayırıcı noktası, onun, Duyguculukla olan bağlantı noktalarıdır. MacIntyre, burada bir taraftan Duyguculuk ile Kantçılık arasındaki zıtlığı ortaya koyar, ama diğer yandan örtük de olsa, bu zıtlığın aslında yapay bir zıtlık olduğunu anlatmaya çalışır. MacIntyre, *EP*'deki “Bir Önceki Kültür ve Aydınlanmanın Ahlaklılığını Temellendirme Projesi” başlığında, Aydınlanmanın, ahlaki inancı temellendirme meselesindeki başarısızlığı üzerine eğilir.

Kant, Hume gibi, aklın, doğa bilimlerinde olduğu üzere nesnel dünyada hiçbir erekselliği ya da özsel yapıyı kavramaya yetenekli olmadığı görüşündedir. Ancak, MacIntyre'a göre Kant, Aydınlanmanın ahlakı temellendirme projesinin başarısızlığını anlama noktasında Hume'dan daha başarılıdır. Çünkü o, ahlaklılığa, tıpkı bir matematik kuralındaki gibi, aklın evrenselleştirilebilir buyruklarında bir temel arar. Her ne kadar Kant, ahlakı, insan

⁷³⁵ MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 223-224.

doğası üzerine temellendirmeye karşı çıkmış olsa da, onun yerine ikame ettiği aklın doğası hakkında yaptığı analizler ahlaklılığa rasyonel bir dayanak bulma çabasıdır.⁷³⁶

MacIntyre, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Aristotelesçi teleolojik doğa anlayışının sistematik bir şekilde reddedilmeye başlandığını, yine aynı yıllarda, Protestanlık teolojisi içerisinde de bu unsurların çıkarıldığını ifade eder. Bu reddediş, Aristocu eylem anlayışının da reddini içermektedir. Dolayısıyla, insanın işlevsel bir varlık olduğuna dair anlayış ortadan kalkmıştır. İşlevi olmayan insanın yaptığı eylemler bu durumda, fizyolojik ve fiziksel açıklamaların dışında açıklanamaz hale gelmiştir. Kant ise insan eylemini ahlaki buyruklarla açıklamasıyla fiziksel-mekanik açıklama arasında derin bir bağdaşmazlık olduğunu fark eder ve bu yüzden ahlaki buyrukları ve eylemleri, bilimin açıklama alanının dışarısında tutar. MacIntyre bunu şöyle ifade eder: “*Kant’tan sonra, niyet, amaç, eylem nedeni ve benzeri kavramlar ile mekanik açıklama nosyonunu özgünleştiren kavramlar arasındaki ilişki sorunu, felsefenin daimî repertuarının bir parçası haline gelir.*”⁷³⁷ Bu durumun bir sonucu olarak, niyet-amaç-eylem gibi kavramlar MacIntyre’a göre iyi ve erdem kavramlarından ayrı düşünülür. İyi ve erdem, ahlakın farklı bir alt başlığına havale edilir. Bu nedenle, on sekizinci yüzyıldaki ahlakta bu alt başlıklandırmalar, çeşitlenmeler “*çağdaş müfredat programlarındaki bölümler içerisinde [kendini] güçlendirmekte ve ebedileştirmektedir.*”⁷³⁸

Modernitenin, Kantçı şekilde, “zihinsel özürlü olmayan” herkesin olabildiği, araç ve amacı tarafsız bir şekilde eşleştirebilen ahlaki faillik durumu, Aristoteles’e tamamen yabancı bir durumdur.⁷³⁹ Burada MacIntyre çarpıcı bir örnek verir. Bilindiği gibi, Aristoteles ahlakında karakter erdemleri ile entelektüellerdemler birbirinden ayrılmaz, fakat modern dönemde, bu ikisi arasındaki ilişki ortadan kalkmıştır. Modern görüşte “*iyi, sevimli bir hizmetçi ol; daha akıllı olanların işine karışma*” şeklindeki bir ahlaki öğüt, Kant’ın görüşünde, “*bir kimse[nin] hem iyi hem de aptal olabilmesi*⁷⁴⁰”nin bir izdüşümü

⁷³⁶ MacIntyre, **EP**, s. 92.

⁷³⁷ MacIntyre, **EP**, s. 129.

⁷³⁸ MacIntyre, **EP**, s. 129.

⁷³⁹ MacIntyre, **EP**, s. 232.

⁷⁴⁰ MacIntyre, **EP**, s. 231-232.

olarak anlaşılmalıdır. Ancak Aristoteles buna açıkça karşı çıkar: “*Bir insanın eğer kendisi iyi değil ise, pratik akla sahip olamayacağı açıktır.*”⁷⁴¹ Aptallık ve iyi olma arasındaki Aristocu tezatlık Kant’ın “iyiyi isteme ile genel kuralların tekil durumlara nasıl uygulanacağını bilme yetisi, varlığını doğanın bir armağanı, yokluğunu da aptallık olarak gördüğü” ahlak düşüncesinde iptal edilir.⁷⁴²

MacIntyre’in, Kant üzerinden modernite ve duyguculuk arasında kurduğu bu ilişki yumağının açar özelliklerinin, bu eserde nasıl aktardığının ortaya konulması, bu ilişkiyi anlama açısından önemlidir. O, Kant’ın ahlak teorisini, *EP*’de şu şekilde özetler:

Ahlaklılıkla ilgili kurallar eğer rasyonel kurallar ise, bunlar tıpkı matematik kurallarında olduğu gibi, bütün rasyonel varlıklar için aynı olmak zorundadır ve ahlaklılık kuralları eğer bütün rasyonel varlıkları *yükümlülük altına sokuyor* ise bu varlıkların, bu kurallara uymadaki rastlantısal yetileri önemli olmamak zorundadır- önemli olan bunlara uyma istekleridir. Bu nedenle, ahlaklılığın rasyonel temellendirilmesi için bir yol bulma projesi, aslında, yalnız olarak, istemeyi belirlediğinde ahlak yasasının gerçek ifadesi olan düsturları (*maksimleri*), olmayanlardan ayırt edecek bir rasyonel test bulma projesidir.⁷⁴³

MacIntyre, Kant’ın bu ahlak görüşünü “şaşırtıcı derece basit” bulur. Bu basitliğin, aynı zamanda hangi *maksimin*, ahlak yasasına dönüşeceği noktasında hiçbir kafa karışıklığı olmamasıyla da desteklendiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, Kant’a göre, “*erdemli, sade kadın ve erkekler, iyi niyeti oluşturanın ne olduğunu kendilerine anlatacak bir felsefeyi beklemek zorunda kalmamışlardır.*”⁷⁴⁴ Onlar, kendileri zaten bu düsturları belirleyecek yetkinliğe sahiptirler.⁷⁴⁵ Devamında, MacIntyre, Kant’ın ahlak anlayışını şu şekilde karikatürize eder: “*Kant, bir elinde bir yığın düstur, öteki elinde de bir düstur için gerekli*

⁷⁴¹ Aristoteles, *NE* 1144a 37. Aktaran: MacIntyre, *EP*, s. 232.

⁷⁴² MacIntyre, *EP*, s. 231.

⁷⁴³ MacIntyre, *EP*, s. 75.

⁷⁴⁴ MacIntyre, *EP*, s. 75

⁷⁴⁵ Kant’ın bu konuda yaşadığı tereddütsüzlük noktasındaki ısrarını, MacIntyre, Kierkegaard’ın *radikal seçim* kavramının tutuculuğu ile birleştirir. Radikal seçim yapan kişinin, büyük yorumlama problemleri yaşamayacağına dair, Kierkegaard da tereddütsüzdür. Bkz: MacIntyre, *EP*, s. 74-75. Bu konuya Kierkegaard başlığında temas edeceğim.

*rasyonel bir testin ne olması gerektiğine ilişkin bir tasavvur bulundurmaktadır.*⁷⁴⁶ Bu tasavvuru, Kant nereden edinmiştir?

Bu tasavvurun kaynağı, MacIntyre'a göre, Kant'ın kendi dönemindeki Avrupa geleneği içerisindeki iki düşünceye olan mesafesiyle ortaya çıkar. İlk düşünce; ahlak-mutluluk arasında bir ilişki gören teleolojik anlayıştır. Buna göre, bir ilke, kendisine itaat edildiğinde mutluluğa götürüyorsa ahlakidir. Kant'ta en yüksek iyi kavramı, mutlulukla ilişkili bir kavramdır. Ancak yine de MacIntyre, Kant'ta, mutluluk kavramının yeterince net ve sabit bir kavram olmadığını, dolayısıyla Kant'ın ahlaki bir düstura muğlâk bir karakter kazandırmak istemediği için mutluluğa ahlaki rehberlikte yer vermediğini ifade eder. Ahlaki yasa, hiçbir koşula bağlı olmayan, araçsallık içermeyen bir yasadır. Mutluluk, ahlaki eylemin sonucu olabilir ama koşulu olamaz.⁷⁴⁷ MacIntyre burada şunu ifade eder: *“Kant, kendisinin tanımladığı gibi tanımlanmış ahlaki buyrukların ne beceri, ne de sağgörü buyrukları olmadığını varsayışında tamamen haklıdır. Yanıldığı nokta ise, geriye kalan tek seçeneğin, kendisinin anladığı anlamda, koşulsuz buyruk olması gerektiğini varsayışındadır.”*⁷⁴⁸

Kant'ın, ahlakı, zorunlu bir biçimde kategorik olarak ele alması onun rasyonalite görüşüyle yakından ilgilidir. Ona göre, insan aklının doğası, her rasyonel varlık tarafından hem düşünmede hem de istemede zorunlu olarak kabul edilen ilkelerin ve kavramların varlığını içermektedir. Dolayısıyla Kant, belirli bir toplumun kendine özgü ahlaklılığını kabul etmez, “ahlaklılık olarak ahlaklılık”ı kabul eder. Hegel'in bu noktada Kant eleştirisi, MacIntyre'a göre, önemlidir. Kant'ın insan aklının ortaya koyduğu zorunlu ilkeler fikri, Hegel'e göre insanın belirli bir tarihsel dönemine denk gelen ilkelerden başka bir şey değildir. Newton'nun doğa bilimleri için koyduğu zorunlu ilkelerin, aslında Newton fiziğine özgü ilkeler olduğu sonradan ortaya çıktığı gibi, Kant'ın, ahlaka dair ilke ve kabulleri de kendi dönemine özgün Protestanlığın laikleşmiş versiyonundan öte bir şey değildir. Protestanlığın bu biçimi de modern Liberalizmin ve onun bireyinin kurucu öğelerinden biridir. Buradan evrensellik iddiasının “iflas” ettiğini ifade eder

⁷⁴⁶ MacIntyre, **EP**, s. 75-76.

⁷⁴⁷ MacIntyre, **EP**, s. 76.

⁷⁴⁸ MacIntyre, **EP**, s. 401.

MacIntyre.⁷⁴⁹ Çünkü her ahlak felsefesi sadece belirli bir toplumun ahlaki yapısından bahsedebilir. Aristoteles, dördüncü yüzyıl Atina ahlakından bahseder. Kant ise “*aslında doğmakta olan liberal bireyci toplumsal güçlerin rasyonel sesidir.*”⁷⁵⁰

İnsanın psikolojik durumunu, ahlaki alandan bu şekilde uzaklaştırarak rasyonel! kılan Kant, ikinci olarak, din-ahlak ilişkisini içeren teolojik ahlak tasarımını da reddeder. Hiçbir ahlaki ilke, Tanrı emrettiği için çıkarımlanamaz. Zaten bu çıkarımı yapmak için de, Tanrı’nın emrettiği şeyin yapılması gerekliliğine dair bir öncüle sahip olmamız gerekir. Dolayısıyla buradan, Tanrı’nın emretmesinden bağımsız, itaate değer bir ahlaki yargı meselesi iptal olacağı için, bu durumda da Tanrı buyruklarına uymanın bir gereği de olmayacaktır.⁷⁵¹ Bununla birlikte, daha önceden ifade edildiği gibi, *Pratik Aklın Eleştirisi*’nde Kant, teleolojik bir çerçevenin ahlak için lüzumunu itiraf eder ve bu teleolojik çerçeve, Kant’a göre, pratik aklın bir aksiyomudur. Kant’ın bunu fark edişi, on dokuzuncu yüzyıldaki Kant okurları için keyfi ve gerekçelendirilemez görülmüştür. MacIntyre, bunu, şöyle ifade eder: “*eğer benim tezim doğru ise, Kant, doğru olanı yapmaktaydı; ahlaklılık, on sekizinci yüzyılda, tarihsel bir olgu ve erdemin Kant sayesinde son taç giyişi olarak, Tanrı, özgürlük ve mutluluğa ilişkin ereksel bir şemaya oldukça benzer bir şeyi ön kabullenmiştir.*”⁷⁵² Kant’tan sonra ahlaklılık tamamen bu çerçeveden ayrılmış ve karakterinin kökten değişmesiyle sonuçlanmıştır.⁷⁵³

Kant, her ne kadar mutluluk, Tanrı ve ölümsüzlük gibi fikirlere ahlakta daha sonradan yer açmış olsa da bu kavramların da ahlakı temellendirmek için kullanmadığını, dolayısıyla Kant’ın, ahlakı yine bağımsız bir çerçevede herhangi bir ekilenimden uzak, nesnel bir şekilde temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Kant’ın bu duruş noktası, bu açıdan

⁷⁴⁹ MacIntyre, **EP**, s. 390-391.

⁷⁵⁰ MacIntyre, **EP**, s. 393.

⁷⁵¹ MacIntyre, **EP**, s. 76-77. Teolojik ahlak ile ilgili olarak MacIntyre, Kant’ın, İsa’nın bir Hristiyan için ahlaki otorite olamayacağını, çünkü kendi ahlak anlayışında İsa’yı değil de kendi aklımızı merkeze aldığımızdan yine İsa’nın bizim için gerçek bir otorite olamayacağını savunduğunu ifade eder. Çünkü eğer İsa’dan dolayı, İsa buyurduğu için ahlaklı olacaksak, bu, ahlakın kategorik özelliğine aykırı olur. Her birey, kendi kendisinin ahlaki otoritesidir. İlahi otorite de burada dışsal bir otoritedir ve kabul edilemez. İsa’nın yasası, ahlakta kişisel eğilimler gibi faydasızdır. Bkz: MacIntyre, **Ethik’in Kısa Tarihi**, s. 222.

⁷⁵² MacIntyre, **EP**, s. 92.

⁷⁵³ MacIntyre, **EP**, s. 92.

duyguculukla taban tabana zıttır. Çünkü duyguculuk, Kant'ın aksine, hiçbir nesnel ahlaklılığın var olamayacağını ve bu konudaki her girişimin başarısız olacağını altını kalın bir şekilde çizer. Kant ahlakı ile duyguculuk arasındaki bu temel fark, toplumsal boyutta daha nettir. MacIntyre, duyguculuğun toplumsal izdüşümünün çıkarıcı ve çıkarıcı olmayan toplumsal ilişkiler arasındaki farkı eşitlemesi olduğunu ifade eder. Kant'a göre ahlaklı insan ile ahlaksız insan arasındaki fark, ahlaklı bireyin öteki bireylere birer amaç olarak yaklaşmasıyla, ahlaksız bireyin öteki bireylere birer araçmış gibi davranmasıdır.⁷⁵⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde bunu şu şekilde ifade eder: “Her akıl sahibi varlıkla (kendinle ve başkasıyla) ilişkisinde öyle eylemde bulun ki, o, senin maksiminde aynı zamanda kendisi amaç olarak bulunsun.” (AMT 82.) MacIntyre Kant'ın bu cümlesini şöyle yorumlar:

Bir başkasına bir amaçmış gibi davranmak, şu değil de bu eylemde bulunmak için sahip olduğum iyi gerekçeleri onlara da önermek, fakat söz konusu gerekçeleri değerlendirmeyi kendilerine bırakmak demektir. Başkalarını, kendilerinin iyi olduğu yargısına vardıkları gerekçeler dışında, başka gerekçelerle etkilemek istememek demektir. Üzerinde her rasyonel failin kendi yargıcı olması gereken gayri kişisel geçerlilik ölçütüne başvurmak demektir. Bunun tam tersine, birisine araçmış gibi davranmak, onu, sonunda şu veya bu durumda etkili olacak her tür düşünce ya da baskıyı kullanarak amaçlarımızın bir aracı yapmayı gözetmek demektir. İkna sosyolojisi ve psikolojisinin genellemeleri, bana yol göstermesi için gereksinim duyacağım şeylerdir, normatif bir rasyonalitenin standartları değil.⁷⁵⁵

MacIntyre, Kant'ın, insanın amaçlanması formülasyonunun, tek başına ahlaki bir içeriğe sahip bir formülasyon olduğunu teslim etmesine rağmen, onun, başka bir içerikle desteklenmediği müddetçe eksik bir formülasyon olarak kalacağını da altını çizmektedir. Bir başkasına araç değil de amaçmış gibi yaklaşma ilkesi ile duyguculuğun, herkesi araçsal bir ilişki içerisinde konumlandırması tamamen birbirine zıt bir görünüm arz etmektedir. MacIntyre, burada bu zıtlığı tekrar vurgular. Duyguculuk, karşımızdakinin eylemini manipüle etmeye yöneliktir. Duygucu insan, karşısındaki insanı belirli bir tarzda eylemde bulunmaya gayri rasyonel ya da kişisel gerekçeler göstererek etkilemeye çalışır. Kantçı insan ise karşısındaki insana, kendine gösterdiği saygıyı ve değeri verir ve ona da rasyonel bir irade gibi davranır. Kant'ın duruş noktası, bu nedenle

⁷⁵⁴ MacIntyre, **EP**, s. 46.

⁷⁵⁵ MacIntyre, **EP**, s. 46-47.

kişisel olmayan bir noktadır ve Kant'ta, duyguculuktaki gibi kişisel olmayan bu gerekçeyi belirli bir eylem için "iyi" gerekçe kılan şey, o gerekçeyi kimin ifade etmiş olduğu değildir. Hâlbuki duyguculukta, gerekçeyi, gerekçeyi söyleyen kişiden ayıramayız. Kant'ta gerekçeyi "iyi" kılan şey, karşımızdaki insan tarafından söz konusu gerekçenin belirli bir eylem için, iyi bir gerekçe olup olmadığına karar verilmesidir. Duyguculuktaki rasyonel olmayan ikna girişiminde ise, gerekçeyi ortaya koyan kişi, muhatabının rasyonel muhakemesine başvuramaz, sadece karşısındakinin iradesini, kendi eylemi için bir araç konumuna indirger.⁷⁵⁶

Bu yüzden MacIntyre, Kant'ın duyguculuk karşıtı bu düşüncesini, yukarıdaki ifadesiyle, klasik ahlak geleneği içerisine yerleştirir.⁷⁵⁷ Buraya kadar Kant'ın görüşlerinde bir problem görmeyen MacIntyre, tek başına Kant'ın kurduğu bu çerçevenin yeterli olmadığını, Kant'ın, söz konusu öğüdü tutmamız için, bize, herhangi iyi bir gerekçe sunmadığını iddia eder. Öyle ki, hiçbir tutarsızlığa düşmeden bu öğüt pekâlâ çiğnenebilir. Örneğin, "*Benden başka herkese bir araçmış gibi davranabilirsin*" cümlesini ele alan MacIntyre, bunun ahlaka aykırı olsa da tutarlı bir şekilde evrenselleştirilebileceğini, böyle bir cümle kurarak, tamamı egoistlerden oluşan bir dünyada yaşamak isteği konusunda hiçbir tutarsızlığa düşmeyeceğimizi söyler. Elbette, böyle bir yaşam, insan için "uygun" bir yaşam olmayabilir, ama imkânsız değildir. Burada MacIntyre, zaten "uygun"luk ifadesinin de Kant'ın ahlakına göre dışlamamız gereken bir ifade olduğunu, çünkü onun mutluluğa bir göndermede bulunduğu altını çizer.⁷⁵⁸

MacIntyre, Kant'ın evrensellik testine olan güveninin başarısızlığını bu eserde başka şekillerde de örneklendirir. MacIntyre, burada daha önceden ele aldığım, Kant'ın dört örneğine atıfta bulunur. Öyle ki Kant, "*her zaman doğruyu söyle*", "*her zaman verdiğin sözü tut*", "*ihtiyacı olanlara karşı cömert ol*" ve "*intihar etme*", gibi örneklerinin bu testten başarıyla geçtiğini, ancak "*yalnızca işine geldiğinde sözünde dur*", gibi cümlelerin ise bu testten kaldığını söyler. MacIntyre, Kant'ın bu örneklerinin son derece kötü örnekler olduğunu ifade eder. Ona göre, Kant'ın verdiği örnekler, "*acı çekme olasılığı, mutlu olma olasılığından daha ağır bastığında kendini öldür*" gibi bir ifadenin, ahlaki

⁷⁵⁶ MacIntyre, **EP**, s. 79.

⁷⁵⁷ MacIntyre bu düşüncenin, Platon'un *Gorgias*'ta öğütlediği ve daha birçok ahlak felsefecisinin kabul ettiği türden bir düşünce olduğunu belirtir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 79.

⁷⁵⁸ MacIntyre, **EP**, s. 79.

ilke olamayacağını söylemeye benzer. Çünkü böyle bir örnek, zaten insanda doğal olarak bulunan yaşama güdüsüyle çelişik olduğundan, ahlaki bir ilke olamaz, çünkü tutarsızdır. Dolayısıyla, Kant'ın örnekleri de bu örnek kadar kötü ve herkese malum olabilecek örneklerdir. MacIntyre, bu yüzden Kant'ın bu testinin, saçma sapan birçok ahlaki ifadenin kolaylıkla geçmesini sağlayacağını ve bunun oldukça ikna edici bir şekilde yapılabileceğini söyler. Örneğin, “*bütün yaşamın boyunca, biri dışında verdiği bütün sözleri tut*”, “*yanlış dini inanca sahip olan herkese eziyet et*” ve “*mart ayında, pazartesi günleri hep midye ye*” gibi cümlelerin, Kant'ın söz konusu testinden kolaylıkla geçebileceğini iddia eder, çünkü hepsi tutarlı bir şekilde evrenselleştirilebilir. MacIntyre, her rasyonel insan için tutarlı bir şekilde evrenselleştirilebilirlik ilkesinde, Kant'ın amacının, elbette bu şekilde saçma sonuçlara ulaşmak olmadığını da farkındadır. Çünkü bu testin bizatihi kendisiyle Kant, bu saçma düsturları dışlayan, sınırları tam olarak çizilmiş ahlaki bir içeriğe sahip bir *maksime* sahip olmayı amaçlamıştır.⁷⁵⁹

Ahlaki yargının, herhangi bir şekilde bir bağlama sahip olmayışı, Kant'ın, hipotetik-kategorik ayrımının anlaşılmasını zorlaştırır. Hipotetik ve kategorik yargı arasındaki sağlıklı ayrılaşmanın, Aydınlanmanın yerinden ettiği ilahi yasa kavramıyla, geçmişte sağlandığının altını çizen MacIntyre, bu durumu şöyle açıklar:

Ahlaki yargılar, ilgili pratiğin sağladığı bağlamı yitirmiş bulunan klasik tek tanrıcılık pratiğinden geriye kalan dilsel artıklardır. Ahlaki yargılar, bu bağlam içinde, başlangıçta, form olarak hipotetik ve kategorikti. Hangi davranışın insana ereksel olarak uygun olacağıyla ilgili bir yargı dile getirdikleri sürece, ahlak yargıları hipotetik idi: “Eğer ve mademki senin *telos*'un budur, öyleyse sen böyle yapmalısın”, ... Tanrı tarafından buyurulan evrensel yasanın içeriğini aktardıkları sürece, ahlak yargıları kategorik idi: “Böyle yapmalısın: yani, Tanrı yasanının emrettiği şeyi yapmalısın.” Fakat bunlardan, hipotetik olanı hipotetik, kategorik olanı kategorik yapan şeyleri çekip alın, geriye ne kalır?⁷⁶⁰

MacIntyre, bu anlamların yerinden edilmesi suretiyle orijinal bağlamlarını yitirdiklerini, dolayısıyla ahlaki buyrukların yol göstericilik fonksiyonunun iptal edildiğini, artık ne eylem de ne de dilde yer bulan bu yol göstericiliğin, duygucu bireyin, sadece kendini ifade etme biçimi olarak kalakaldığını ifade eder.⁷⁶¹ İşte Kantçılığın ve duyguculuğun

⁷⁵⁹ MacIntyre, **EP**, s. 77-78.

⁷⁶⁰ MacIntyre, **EP**, s. 97-98.

⁷⁶¹ MacIntyre, **EP**, s. 98.

kesiştiği nokta bu noktadır. Bu noktada, Kantçı birey ile duygucu birey eşitlenmiş olmaktadır. Ancak duyguculuk, bu bireyi, kendi argümanlarının hemen başlangıcında ortaya ıkarmışken, Kant ahlak felsefesi ise sonuçları itibariyle bu duygucu bireyi yaratmıştır.⁷⁶²

EP'de MacIntyre, bu şekilde Kant'ın ahlak felsefesi ile Aydınlanma felsefesi etkisiyle gelişen, duyguculuk arasındaki ayırım noktalarına net bir şekilde vurgu yapmaktadır. Ancak aynı zamanda MacIntyre, bu ayırım noktalarının, ahlaki failin, ahlaki buyrukla ilişkili bulunduğu bağlamdan hem Kant hem de duyguculuk tarafından uzaklaştırıldığı için, aynı birey tipini ortaya çıkardığını ortaya koyar.

2.3.1.3 EP Sonrası: Önemli Düzeltmeler

EP sonrasında, MacIntyre'ın Kant yorumlarının çok daha farklı temas noktalarına sahip olduğunu söylemek hatalı olmayacaktır. Burada, *EP* sonrasında MacIntyre'ın Kant yorumuna yönelik iki önemli makaleye yer vereceğim.⁷⁶³ MacIntyre'ın, birinci önemli Kant yorumu, onun 2006'da yazdığı “Some Enlightenment Projects Reconsidered” makalesidir. Bu makalede MacIntyre, Kant'ın akıl dūřüncesi, kamusal akıl ve ahlak toplumu arasındaki ilişki hakkında, dilin bağlamsal karakterine dair analizlerde bulunur.

⁷⁶² MacIntyre, başka bir yerde, Kant'ın duygucu filozoflarla birlikteliğini ilk ilkeler konusundaki fikir birliği üzerinden anlatır. Felsefi sorgulamada ilk ilkelerin yeri ve onların nasıl anlaşılması gerektiği noktasında Aristotelyen ilk ilke anlayışı ile modern dönemin ilk ilke anlayışının tamamen birbirine zıt olduğunu ifade eder. Bu kısmı üçüncü bölümde ele alacağım. Bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 175. Dolayısıyla o, Kant'ı, Liberalizmin temellerini atan ve akademik felsefenin sonuçsuzluğuna katkıda bulunan en önemli filozoflardan biri olarak gördüğünün tekrar altını çizer. Bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 344. Yine başka bir yerde, MacIntyre, “*Kantçılıkta yanlış olan nedir?*” sorusuna, Kant'ın kategorik buyruk gerekçelendirmesinin ne Kant'ın kendi açıklamalarında ne de daha sonraki Kantçı filozofların açıklamalarında başarılı olmadığını ifade etmektedir. Daha temelde Kant'ın ahlaki eylemin motivasyonu anlayışı hatalıdır. Kant'a göre ahlaki eylemin motivasyonu kişinin arzularına dayanmaz, fakat belirli bir tür eylemin, “*yapılmalı mı?*” “*yapılmamalı mı?*” noktasındaki kabulüne dayanır. MacIntyre, isteklerimiz dışındaki bir şeyle eyleme nasıl motive olabileceğimizi anlayamadığını ifade ederek, Kant'ın aslında duyguculuktan farklı ve anlamlı bir şey söylemediğini ima eder. Bkz: MacIntyre, “The Illusion of Self-Sufficiency”, s. 116-117.

⁷⁶³ Onlardan önce, burada MacIntyre, 1983 yılında “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle” makalesine tezin odağı nedeniyle sadece işaret etmekle yetinmek istiyorum. Bu makalesinde MacIntyre, Kant'ın ahlak felsefesinin Hıristiyanlık ve Stoacı unsurlarla yakından ilişkili olduğunu önceden yeterince fark etmediği yönünde bir öz eleştiride bulunur. Bu bağlamda, Kant'a dair teolojik okuma biçiminin, Kant'ın felsefesini anlamada anahtar rol oynayacağını açıkça ifade eder. Öyle ki, Kant'ın ahlaki kavramları, ancak geç ve sekülerleşmiş rasyonel ahlak teolojisi olarak anlaşıldığında tamamen akla uygun olur. Bu kavramların hepsi, Kant'ın inanç, kilise ve günah gibi kavramlarıyla birlikte ilişki içerisinde anlaşılmak zorundadır. Bunun aksi bir okuma biçimi, MacIntyre'a göre, büyük bir hatadır. Bkz: MacIntyre, “Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark”, **Inquiry**, 26:4, s. 448 ve 450.

O, Kant'ın, “*kişinin kendisi için düşünmesinin, insanın, eğer akli melekeleri yerindeyse, kendi kendine sebep olduğu olgun olmayıştan kurtulma durumu olması*”na yönelik fikrini yeniden analiz eder. Kant, “Aydınlanma Nedir?” makalesinde, akıl ve özgürlük bağlamında, eğer benim aklımın yerine geçen bir kitabım varsa, benim bilincimin yerine geçen manevi bir öğretmenim varsa, eğer doktorumun diyet düzenim hakkındaki kararı benim kendi kararımın yerine geçiyorsa, bunu benim aklımı kullanmak için yeterince cesur olmamamla ilgili bir durum olarak ele almaktaydı. Öyle ki, Kant'a göre, kişinin, kendisi için düşünmesi, bütün otoritelerden bağımsız düşünmesidir. Aydınlanmamış düşünce, gelişigüzel ve rasyonel olmayan bir şekilde düşünmedir. Peki, birey nasıl olur da bu yabancı kural ve tanımlardan özgürleşebilir? Kant'a göre, böyle bir özgürlük, belki kamusal ya da dinsel rollerde konuşan ya da eyleyen kişi açısından mümkün olmayabilir. Çünkü burada, itaat ve uyum, rolün hakkını yerine getirmek için haklı bir şekilde gerekir. Ancak, bu bağımsızlığı elde etmek isteyen kişi, kendi aklını, kamuya açık bir akıl olarak kullanırsa, bu bağımsızlığı elde edebilir. Kişinin aklını kamusal kullanıma sunması, bir profesörün kendi aklını bütün bir okuyucu kitlesine açması gibidir.⁷⁶⁴

Kant, burada neyi kasteder? MacIntyre, burada Foucault'un 1984'de, Kant'ın başlığını yineleyerek yazdığı “Was ist Aufklärung” (“Aydınlanma nedir?”) makalesine atıfta bulunarak bunu açıklamaya çalışır. Foucault, Kant'ın “*raesionieren*” (akletmek-düşünmek) fiiline, Kant tarafından, bu düşünmeye içsel olan amaçlardan, örneğin, doğruluk, teorik ve pratik yeterliliğe atıfta bulunur. Düşünmeye sunulan bu amaçlar, kişinin belirli amaçlarının ve ilgilerinin bakış açısından, araçsal olmayan bir şekilde geliştirilir. Kişi, burada akleden kişi olarak, tamamen kişisel olmayan, aklın standartlarıyla hareket eder. Öyle ki, burada kişi, kendini, bu standartların ışığında diğer akledenlere karşı sorumlu hisseder. Kendi aklını, diğerlerinin itirazlarına açar, tıpkı diğerlerinin, ona, kendi akletmelerini açtıkları gibi.⁷⁶⁵

⁷⁶⁴ MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, s. 174-175.

⁷⁶⁵ MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, s. 174-175. Peki, kim benim akletmeme karşı çıkacak ve bu kendi karşı çıkışı için hala “akli” başlığına sahip olacak? Foucault, bu sorunun gücünün bir argümana dönüştüğünü ifade eder. Varsayalım, biri Aydınlanmanın, bu kamusal akıl idealine itiraz etti ve bu itirazını iyi ya da kötü bir şekilde, kamusal aklın standartlarına başvurarak öne sürdü. Bu durumda bu itirazı gerçekleştiren biri, az önce kendi eleştirdiği şeyi iptal ederek yapmış oldu. Bu yüzden Aydınlanma taraftarları, bütün itirazların öncesinde, kendi temel duruşlarının çürütülmeden uzak olduğunu peşinen öne sürerler. Bkz: MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, s. 174-175.

Ancak bu argüman, MacIntyre'a göre, kamusal aklın, her zaman yerel bir bağlam içerisinde, kendi özel tarihinde ortaya çıkan bir dizi konuşmaların bir parçası olduğu gerçeğini yok sayar. MacIntyre'a göre, biz sadece belirsiz ötekilerle birlikte akletmeyiz, fakat tarihin belirli bir anında, bazı ortak arka plan varsayımlara sahip, belirli ötekilerle aklederiz. Beni, tezimi ya da itirazımı, bizim ortak soruşturmamızla ilişkiye sokan şey, her zaman soruşturmalarımızın ve tartışmalarımızın ait olduğu sosyal ve entelektüel bağlamlarının özelliklerine bağlıdır. Dolayısıyla Kant'ın eylem örneği, yol göstericidir. Aydınlanma makalesinde Kant'ın kendi ifadesiyle, “bütün bir okuyan kamusal kitlenin önünde” aklını kullanan bir filozoftur. Peki, bu okuyucu kitlesi kimlerden oluşur? MacIntyre'a göre bu, elbette tek, belirli ve oldukça özel bir okuyucu kitlesidir.⁷⁶⁶

MacIntyre, burada, Kant'ın makalesini yayınladığı dergiye dikkat çekmektedir. 1784 yılında yazıyı yayınlayan *Berlinische Monatsschrift* dergisi, Avrupa ülkelerinde yayınlanan dergilerden biri olup, süreli aboneliğe sahip, kulüp üyeleri, mektup yazarları ve kitap eleştirmenlerinin takip ettiği ve katkıda bulunduğu bir dergidir. MacIntyre, bunu bilmenin iki türlü bir anlamı olduğunu ifade eder: Birincisi; herhangi zaman ve mekânda bir okuyucu kitlesi, ortak paylaşılan varsayım, beklenti ve ilgi alanı stoğuyla her zaman özel ve oldukça belirli bir okuyucu kitlesidir. Açık ve net olarak kabul edilmiş olan şey, hangi düşüncelere ne kadar ağırlık verileceği, nasıl bir retorik kullanılacağı, bir okuyucu kitlesinden diğerine değişir. Hatta belirli bir zaman ve mekânda, birden fazla okuyucu kitlesi de olabilir. Genel olarak değil, bazı sosyal olarak özelleştirilmiş “biri”, “bütün bir okuyucu kitlesi” olarak adlandırıldığında ifade edilmek istenen şey; kendi aklının kullanımını kitleselleştirmiş o “birdir.” İkinci olarak; MacIntyre'ın ifade etmek istediği şey, bu belirli bir okuyucu kitlesinin, her bir üyesinin farklı bir politik toplum ya da diğer ortak ilgilere sahip bir kitleden ayrılmasıdır. Peki, bu farklı okuyucu kitleleri diğer okuyucu kitleleriyle nasıl ilişkiye geçer?⁷⁶⁷

MacIntyre'a göre Kant, bu soruyu sormaz, soramaz. Çünkü o, kişinin kendi kendisine düşünmesini, “bütün kamunun vatandaşı olarak, aslında bir dünya vatandaşı olarak” düşünmesine eşitleyerek, kendini, yazılarıyla bu gerçek kitleye yazıyor hisseder.

⁷⁶⁶ MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, s. 175.

⁷⁶⁷ MacIntyre, “Some Enlightenment Projects Reconsidered”, s. 175-176.

Makalesinin sonunda, Aydınlanma düşüncesinin, sanatların ve bilimlerin kültürlerinden dine, oradan da politikaya sıçrayacağını öngörür. Bu özgürleştirici düşünce, insan aklına tedrici bir şekilde nüfuz eder ve insan, zamanla, özgürlük içinde hareket etmeye daha kabiliyetli olur. Nihayet yönetim de bu özgür düşünceden etkilenir ve böylelikle o, makineden daha fazla şey olan insanın asaletine yakışır bir şekilde muamele eder. Kant'ın bu sonucu, şu soruyu kışkırtır: Kişi, nasıl olurda, bu okuyucu kitlesiyle olan ilişkisi aracılığıyla, kendisi için düşünme noktasına gelir? Kişinin kendisi için düşünmesi ile böyle bir düşünce temelindeki geçerli eylemi arasındaki ilişki nedir? Diğer bir soru da, kişinin herhangi bir belirli zaman ve mekânda, belirli bir okuyucu kitlesini muhatap aldığı, kendisi için düşünmesi ile diğer zaman ve mekânlarda düşünmesi ve eylemesi arasındaki ilişki nedir? Bu sorular Kant'ın sorduğu sorular değildir.⁷⁶⁸

MacIntyre'a göre Kant, kesinlikle şu konuda haklıdır: Kişinin kendisi için düşünmesi her zaman diğerleriyle ilişki içinde bir düşünmeyi gerektirir. Elbette, düşüncenin bazı dönemlerinde, insanın tek başına düşündüğü alanlar olabilir. Ancak, bu dönemlerde bile kişinin düşünmesi, diğerlerinin sağladığı ve onların sonuçlarının rakip sonuçlarla karşılaştığı, eleştirel ya da yapısal itirazlara ve onların yeniden yorumlamalarının geliştiği, alandan başlar. Dolayısıyla kişi, bazen, diğerlerinden, bir şeyin ne anlama geldiğini ya da gelmiş olduğunu öğrenir. Bizler, MacIntyre'a göre, -iyi ya da kötü- bizim için önemli olan fikirleri başkalarından öğreniriz ve kendimizi geniş bir tarihin varisleri ve katkıda bulunanı olarak buluruz. Benim düşüncemi, hayali düşüncemden ayıran şey, ötekilerin düşünceleriyle ilişki içinde olup olmamasıdır. Kendime ve diğerlerine söylediğim şey ve onların kendilerine ve bana söyledikleri şeyin karşılıklı bir tanınırlığa-kabul görmeye dâhil olmak zorunda olmasıdır. Bu durum, genelde, açıkça değil, örtük bir şekilde varsayılmıştır. Ortak paylaşılan ne senden ziyade benim, ne de benden ziyade senin olan doğruluk, rasyonalite, mantık standartlarıdır. Diğerleriyle bu tür bir ilişki, zorunlu ve tesadüfî olmayan düşüncenin karakteristiklerini taşır.⁷⁶⁹

Düşünme eylemi, gerçekten, özünde sosyal bir aktivitedir. Ancak Kant, kitlesel aklın kullanımını yazarken, bu tarz bir düşünmeyle ilişkili değildir. Böyle bir düşünceden

⁷⁶⁸ MacIntyre, "Some Enlightenment Projects Reconsidered", s. 176.

⁷⁶⁹ MacIntyre, "Some Enlightenment Projects Reconsidered", s. 177.

ziyade, otoriteye bağımlı, olgun olmayan düşünceye zıt olan, kendisi için düşünme eyleminden bahsetmektedir. Kişinin kendisi için düşünmesi, ilk bakışta, kişinin, diğerlerine katkıda bulunma ve bilgi alışverişinde bulunması açısından bir ilk duruma işaret eder. Tam da bu durum, Kant'a göre otoriteye ya da başka tür kurallara başvuruyu engeller. MacIntyre, burada "gerçekten bu şekilde, her türlü otoriteden kurtulmuş olduğumuzu düşünebilir miyiz?", diye sorar. Kant örneğine dönersek, "benim diyetimle ilişkili olarak doktorumun kararına güvenim ne olacak?" Her şeye rağmen o bir uzmanlığa sahip, ben ise değilim. Kendi tecrübesiz kararımı, doktorumun tecrübeli kararının yerine ikame ederek, aslında hiçbir olgunluk örneği gösteremem.⁷⁷⁰ MacIntyre, elbette her türlü eleştiriden ve rasyonel titizlikten uzak, otoriteye güvenin eleştirileceğini, ancak buradaki itimat ettiğimiz, bel bağladığımız başkasının otoritesi, bizden daha fazla bilgiye sahip olması dolayısıyladır.⁷⁷¹

MacIntyre, Kant'ın otorite eleştirisini, bu açıdan aşırı bulur. Yoksa rasyonel olarak temellenmemiş her türlü otoriteye, insanların düşünme ve tartışma şekillerine sınırlar koyan otorite biçimlerine, elbette eleştirel bir bakış geliştirmeliyiz. Meşru bir otoriteye de eleştirel olmayan bir şekilde körü körüne bağlanmakla, kişinin sadece kendisi için otorite olmasının yanlışlığı aynıdır. Çünkü bütün düşünceler sosyaldır ve bu düşüncedeki hatalar, genelde bireysel düşünürlerin hatalarından daha fazla bir duruma işaret eder. Bu yüzden hatalı düşüncelerin yenilenmesi, düşüncenin sosyal alt yapısındaki koşulların değişmesiyle gerçekleşir. Bu da, sosyal ve kurumsal çerçeveler içerisinde sürdürülen ve ayakta tutulan rasyonel sorgulamalarla meydana gelir.⁷⁷²

MacIntyre'nin *EP* sonrasındaki ikinci dikkat çeken analizi, yine 2006 yılında yazdığı "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant", makalesidir. Bu makalede o, geçmişte, Kant'ın kategorik-hipotetik buyruklar ayrımını sadece evrenselleştirme testiyle anladığını, bu yüzden yanlış olduğunu ifade eder. Burada MacIntyre, bu ayrımı yeniden ayakları üzerine sağlam bir şekilde yerleştirir. Bunun dışında Kant'ın yalan söylememe

⁷⁷⁰ MacIntyre, bu durumun, Kant için doğru olduğunu, çünkü Kant'ın **Saf Akıl Eleştirisi**'ni yazarken hasta olduğunu ve medikal bir tedavi olmadan, kendi kendine iyileşmekle övünmesini aktarır. Bkz: MacIntyre, "Some Enlightenment Projects Reconsidered", s. 179.

⁷⁷¹ MacIntyre, "Some Enlightenment Projects Reconsidered", s. 179.

⁷⁷² MacIntyre, "Some Enlightenment Projects Reconsidered", s. 179.

ile ilgili ahlak yasasını kendi yorumuyla, kısmen Kantçı özelliğini koruyarak, yeni baştan formüle eder. Kant, hatırlanacağı üzere, radikal bir şekilde yalan söylemenin sonuççu meşrulaştırmalarını reddetmiş ve yalan söylememenin, insanın rasyonel doğasında yerleşmiş bir kural olarak kabul etmiştir.⁷⁷³

Bu bağlamda, MacIntyre, Kant'ın *The Quarrel Between the Faculties* kitabının önsözünde, bizzat Kant'ın aktarmış olduğu bir hikâyeyi paylaşır. 1794 yılında Kant, Kral II. Friedrich Wilhelm'in, ölümünden kısa süre önce, kendisinden, Hristiyanlığa zarar verecek ve küçük düşürecek bütün eylemlerden uzak durmasına dair bir emir alır. Bu durumda Kant, eğer kendisinin dinle ilgili düşüncelerini aleni bir şekilde ifade etmeye devam ederse, Hristiyanlığı küçük düşürmeyle ilgili suçlanacağı ve hatta ceza alacağını farkındadır. Bu yüzden Kant, Kral'ın bu isteğine şöyle cevap verir: “*Sizin Krallığınıza bağlı bir konu olarak, gelecekte dinle ilgili bütün kamusal dersler ve yazılardan çekiliyorum.*” MacIntyre, Prusya denetçileri ve Kral'ın, Kant'ın bu cevabından, onun, bir daha bu konularda konuşmayacağını anladıklarını aktarır. Fakat mesele hiç de öyle değildir. Kant, mevcut durumu, olaydan üç sene sonra Kral'ın ölmesiyle açıklığa kavuşturur. Kant, “sizin Krallığınıza bağlı olarak” ifadesiyle, sadece Kral'ın ölümüne kadarki zamana işaret ettiğini, bu ifadeyi bilerek seçtiğini, böylelikle özgürlüğünü sonsuza kadar değil, sadece Kral'ın yaşadığı süre içerisinde bıraktığını ifade etmektedir. Kral öldükten sonra, bu cevap da hükmünü yitirmiştir. MacIntyre, bu anekdotun önemine dikkat çekerek, Kant'ın yalan söylemeksizin, Prusyalı denetçileri ve Kral'ı nasıl kandırdığını ifade etmekte ve yalan söylememeye dair ahlaki ilkesini bu şekilde güya çığnemediğinin altını çizmektedir.⁷⁷⁴

MacIntyre'a göre, Kant, bu şekilde, doğruyu söylemenin ödev olduğunu ve bu doğru ifadeden çıkarılabilecek yanlış anlamalardan, kişinin değil, başkalarının sorumlu olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Fakat bu yanlış çıkarımda bulunan başkaları, benim ifadem, onların bu şekilde yanlış yorumlamasına olanak tanıdığını keşfederlerse, gelecekte bana daha az güven duyacaklardır. Kant'a göre buradaki mesele, güvenin zedelenip zedelenmemesi meselesi değildir. O, burada önemli olanın doğru olmayan,

⁷⁷³ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, **Ethics and Politics**, s. 122.

⁷⁷⁴ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 123.

yanlılık içeren bir ifadeden uzak durmak olduğunu söyler. Dolayısıyla bir ifadenin şekilsel olarak doğru olması, Kant için yeterlidir. Onu söylediğim andaki niyet ve bağlam, kategorik buyrukta önemli değildir.⁷⁷⁵

MacIntyre, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, Kant'ın, kategorik buyruk tanımlamasının onun diğer görüşleriyle birlikte revize edilmesi gerektiğini söyler. Kant'ın buradaki kategorik buyruk tanımını tekrar hatırlayalım: “*Yalnızca herkes için evrensel olmasını istediğin maksime göre hareket et.*” Kategorik buyruk sadece bu tanımdan ibaret olacaksa, MacIntyre, saçma olan birçok cümlelerin de bu tanıma uydurabileceğini *EP* öncesi Kant yorumunda dile getirmişti. Ancak burada MacIntyre, Kant'ın kategorik buyruğunu eksik anladığını, bu buyruğun bu tanımının, yine Kantçı olan üç alt formülasyonla desteklenmesi gerektiğini düşündüğünü ifade eder.⁷⁷⁶

Birinci formülasyon; Kantçı bir *maksim*, insanı güçlü insan vs. olarak değil, rasyonel insan olarak ele alır. Bu sayede Kant, failin koşulsal hiçbir durumuna bakmaz. Dolayısıyla bu, geçici koşulsal durumların sonuçlarının da bir önemi yoktur.⁷⁷⁷ İkincisi; Kant'ın, “*kendisinin doğrultusunda davranacağım maksim aynı zamanda evrensel bir kanun olarak da isteyeceğim bir ilke olmalıdır*”, fikri empirik bir karşılık içermez. Örneğin, herkesin, birbirinin kurdu olduğu sosyal bir yaşam düşünelim. Bu sosyal yaşamda şöyle bir ilke Kantçı açıdan evrensel *maksim* ilkesini taşır mı? “*Herkese yalan söylemek de dâhil olmak üzere her türlü araçla başkalarının üstesinden gelmesine izin ver, çünkü en güçlü olan kazanacaktır.*”⁷⁷⁸ Bu *maksim*in, ilk bakışta, Kantçı bir *maksim* olabileceğini varsayabiliriz. Çünkü o, kategorik buyruğun koşulsuz ve evrensellik özelliklerine sahiptir. Ancak böyle bir *maksim*, Kantçı anlamda bir *maksim* olamaz. Bunun nedeni onun belirli bir toplumsal realite göz önünde bulunularak oluşturulmuş olmasıdır. Fakat Kant'ın yalan söylememe ile ilgili *maksim*inin, hiçbir empirik dayanağı yoktur.

⁷⁷⁵ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 123-124.

⁷⁷⁶ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 124-125.

⁷⁷⁷ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 124-129.

⁷⁷⁸ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 124.

Dolayısıyla Kantçı anlamda bir *maksim* ortaya koymanın en temel şartı deneysel-toplumsal hiçbir varsayıma dayanmamasıdır.⁷⁷⁹

Üçüncüsü; MacIntyre'a göre hem Kant hem de Kantçılar için, sıradan bir insanın, doğru ahlaki yargıları nasıl kavrayacağı meselesiyle ilgilidir. Kant, kategorik buyrukları anlamayı, "sıradan insanın sıradan kavrayışının mutlu basitliği" olarak düşünür. Buna göre, sıradan insanlar, kendi içsel rasyonel kaynaklarını kullanarak, kategorik buyruğu basit bir şekilde anlayacaklardır.⁷⁸⁰

Bu durumda, Kant'ın yalan söylememeye ilgili *maksim*inin önemli özellikleri nelerdir? MacIntyre, Kantçı filozofların da Kant'ın bu *maksimini* oldukça sorunlu bulduğunu aktarır. Örneğin, B. Constant'a göre, ahlaki prensiplere herkesin koşulsuz itaat etmesi gerektiğini söylemek, diğer hiçbir prensiple değiştirilemeyen, doğruyu söyleme emrinin, bütün sosyal hayatı imkânsız bir hale getireceğini ifade eder. Constant, on sekizinci yüzyılda sürekli tekrarlanan örneği yineler: Kant'a göre, evimize sığınmış olan arkadaşımızı öldürmeye gelmiş bir katile yalan söylemek, bir ahlaksızlıktır. MacIntyre, Kant'ın, ifadede doğruluğun, hiçbir insanın önüne geçemeyeceği, formal bir ödev olduğunu ve bu noktada kişinin ya da bir başkasının zarar görüp görmeyeceği meselesinin konu dışı olduğu düşüncesini tekrar altını çizer. Kant'a göre, eğer yalan söylersem, insanlığa karşı suç işlemiş olurum. Bu meseleyi anlamak için, Kant'ın bununla ilgili görebileceğimiz üç temel tezini kendimize hatırlatmamız gerekmektedir: Birincisi; yalan söylemenin bizatihi kendisi, hiçbir olumsuz sonucuna bakılmaksızın kötüdür. Eğer ben, yalanı, sadece kategorik bir buyruk olduğu için değil, aynı zamanda farklı sebepler için de söylemiyorsam, o halde ben kategorik buyruğa samimi bir şekilde itaat etmiyorum demektir.⁷⁸¹

İkinci tez, Kant'ın, *Ahlak Metafiziği* kitabındaki arkadaşlıkla ilgili tartışmasında yatar. MacIntyre, Kant'ın arkadaşlığı ahlaki iyi olan bir ideal ve her iki tarafı karşılıklı sempati ve ortak mutluluk içinde birleştiren ve bu ideali amaçlamanın, akıl tarafından insana sunulan onurlu bir vazife olduğu görüşünü paylaşır. Kant'a göre, elbette arkadaşlara

⁷⁷⁹ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 125.

⁷⁸⁰ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 127.

⁷⁸¹ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 127-129.

ihtiyaç duyarız, ancak, burada önemli olan ahlaken iyi olan arkadaşlıklardır. Ahlaken iyi olan arkadaşlıklarda, arkadaşlar, birbirlerine, daha önceden söylenmemiş düşüncelerini, sırlarını birbirlerine korkmadan açarlar. Kant, ahlaki arkadaşlığı, iki kişinin karşılıklı olarak kendi özel karar ve duygularını tüm açıklığıyla ve memnuniyet içerisinde açabilmeleri olarak tanımlar. Arkadaşlık bu yüzden karşılıklı menfaat ilişkilerine dayanmaz, tamamen saf bir şekilde ahlakidir. Bu örneklerden yola çıkan MacIntyre, bir insanın arkadaşının hayatını kurtarması için yalan söylemenin hiçbir sebebi olamayacağını haklı bir düşünce olduğunu düşünür. Ahlaki olarak iyi olan insan, bu şekilde yalan söyleyerek, arkadaşı için avantaj sağlama yoluna gitmez. MacIntyre, Kant'ın buradaki tezini çok açık bir şekilde ortaya koymasından dolayı minnettarlık duyduğunu belirtir. Fakat herkesin bu açıklıktan memnuniyet duymadığını da aktarır. Çünkü Kantçı olmayan birçok kişi, Kant'ın bu yaklaşımını ahlaken “iğrenç” bulur. Ancak MacIntyre, aklın prensiplerinin evrensel bağlayıcılığının, elbette bir arkadaşın lehine hiçbir istisnaya yol açmayacağı noktasında Kant ile hemfikirdir.⁷⁸²

MacIntyre'a göre, Kant'ın yalan söylememeye ilgili radikal söylemini anlamamanın imkânını sağlayan üçüncü tez, Kant'ın bu görüşlerinin yine onun son derece ihtiyaç içerisindeki bir insana yardım etmenin insanın ödevi olduğu konusundaki görüşüyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini, dolayısıyla, yalan söylememekle, ihtiyaç içerisindeki kişiye yardım etme ödevlerinin, bu noktada aynı anda devreye gireceğini ve daha öncelikli olanın seçilebileceği konusundaki görüşleri dışlayan tezdur. Kant'ı, bu “kötü” pozisyondan kurtarmanın bu şekilde mümkün olmayacağına dikkat çeken MacIntyre, “öncelik” kavramının, ödevler söz konusu olduğunda, Kant felsefesine yabancı bir kavram olduğunun altını kalın bir şekilde çizer. (Burada MacIntyre'ın Sartre'ın öğrencisi örneğini hatırlayın.) Kant, *Ahlak Metafiziği*'nin girişinde, aslında bir meselede iki tane zorunluluğun karşı karşıya geleceğini kabul etmektedir. Ancak Kant, bunlar, eğer çatışma halinde iseler, o ikisinden birinin gerçekte ödev olmadığı sonucuna varır. Örneğin, doğruluk gibi mükemmel ödevler söz konusu olduğu yerde, hiçbiri, bir diğer zorunluluk durumuna geçit vermez. MacIntyre, bu görüşün hem Kantçılar hem kendisi gibi Kantçı olmayanlar için çok önemli bir düşünce olduğunun altını çizer.⁷⁸³

⁷⁸² MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 131-132.

⁷⁸³ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 132.

MacIntyre, elbette Kant'ın masum bir insanın hayatını kurtarma karşılığında dahi yalan söylenmekten kaçınılması fikrinin anlaşılması zor bir fikir olduğunu yine de ifade etmektedir. Ancak Kant'ın, kendi ahlak ve felsefe sistemi içerisinde, ne tarafa ağırlık verileceği ile ilgili bir derecelendirme yöntemi ya da fikri yoktur. Dolayısıyla Kant'ın, yalan söylememe prensibiyle ilgili bu aşırı örneklerde, herhangi bir düzeltme, MacIntyre'a göre, Kant'ın temel doktrinini terk etmeden mümkün değildir.⁷⁸⁴

Bu noktada, Kant'ın arkadaşımızı öldürmeye kastetmiş katile yalan söylemeden, onun eylemini durdurabilmeyle ilgili bazı teşebbüslerin varlığından bahsetmek önemlidir. MacIntyre, Kant'ın, örneğin, katilin dikkatini dağıtmak, ayağına çelme takmak, ya da ona vurmak gibi çeşitli şeylerin yapılabileceğinden de bahsettiğini aktarır. Eğer bunlar yine de işe yaramazsa Kant'a göre yine bu sonuçsuzluk, yalan söylememe ile ilgili temel *maksimi* çiğnemek için sebep yaratmaz. Temel ahlaki bir prensibi çiğnememeye yönelik Kant'ın bu görüşü, MacIntyre'a göre uzun zamandır sürdürüle gelmiş Augustine, Aquinas ve Pascal gibi Hıristiyan düşünürlerin ve genel olarak Hıristiyanlığın bakış açısıdır. Dahası Kant'ın bu görüşü yirminci yüzyılın ahlaki uzlaşmazlık sahibi pasif direniş düşüncesinin uygulayıcılarının görüşleriyle de uzlaşma halindedir.⁷⁸⁵

MacIntyre, burada, "Kant'ın çıkarımlarını kabul etmemek için nasıl bir iyi sebebimiz var?", diye sorar. O, Kant'ın çıkarımlarını kabul etmemek için iyi bir sebebin olduğu iddiasındadır. Ama bu sebebi açıklamadan önce, Kant'ın yalan söylememeye ilgili aşırı tutumunun doğru olduğunu düşünür. MacIntyre'a göre belirli durumlarda yalan söylemeyi gerektiren prensip, bize diğer bütün durumlarda, yalan söylemeyi yasaklayan prensiple bir ve aynı prensip olmalıdır. Ya da öyle bir prensip olmalıdır ki, bu prensip temel prensiple çelişkiye düşmesin. Dolayısıyla MacIntyre, burada Kant gibi düşünür. Yalana izin veren prensip, sadece belirli bir duruma özgü olarak anlaşılabilir, çünkü Kant'ın da açıkça ifade ettiği gibi, gerçek ahlak kurallarında böyle istisnalar olamaz. Yalana izin veren prensip, yalana yasaklayan prensiple, potansiyel olarak çatışma halinde olan, bağımsız bir prensip olmamalıdır. Çünkü Kant'a göre, ahlaki prensipler tutarlı olmalıdır ve bu tutarlılık herhangi bir durumda birbiriyle çatışan eylemleri emredemez.

⁷⁸⁴ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 132-133.

⁷⁸⁵ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 133.

Dolayısıyla ahlak kurallarının sistematığı içinde, sadece belirli bir şeye özgü bir yol yoktur. MacIntyre, Kant'ın bu "ayak diremesini" doğru ve tutarlı bulur. Kant'ın yol açtığı bu problemi çözenin en iyi yolu her iki durumda da kullanabileceğimiz tek ve aynı prensibi bulmamızdır. Yani hem yalan söylemeyi yasaklayan hem de belirli durumlarda buna izin veren tek bir prensip. Böyle bir prensip var mıdır ve nasıl formüle edilebilir?⁷⁸⁶

MacIntyre bu noktada Kant'a yapılabilecek iki önemli eleştiriden yola çıkar. Bu iki eleştirinin sadece Kant'ın pozisyonuna değil, daha genel olarak Kant gibi, olası katile yalan söylememe ve ona şiddet göstermemenin gerekli olduğunun geçerliliği ve doğruluğu hakkında, aynı sonuçlara ulaşan herkes içindir. İlk eleştiri, bu tarz düşünen katı Kantçıların isteyerek ya da istemeyerek ahlaksızlıktan hiçbir zaman kurtulamayacağı şeklindedir. Çünkü insanların yaşadığı sosyal ve sivil düzen, sistematik bir şekilde baskı ve yalan söyleme üzerinde devam eder. Kantçılar, pasifistler ya da diğerleri bu durumu sahiplenmeseler de bu durumun yarattığı avantajlardan kaçamayacaklardır. Bunlar bu durumu, kesinlikle kabul etmek zorundadırlar. Burada siz, istediğiniz kadar şiddet karşıtı olduğunuzu ifade edin, ya da asla hiçbir koşulda, yalan söylemeyeceğinizi taahhüt edin, yine de kendi toplumunuzun güvenliğini sağlamanız için örneğin, askeri bir mücadelenin içine dâhil olmak ve ülkeniz için gerekirse insan öldürmek ya da hile yapmak zorundasınızdır.⁷⁸⁷

İkinci eleştiri; farklı türden bir eleştiridir. MacIntyre bu eleştirinin, kişinin belirli durumlardaki yargısının, o zamana kadar kabul ettiği evrensel ve genel prensiplerle çatıştığı durumlarda bu prensipleri reddetme ve gözden geçirme meselesine yönelik bir eleştiri olduğunu söyler. Elbette, bu belirli durumlarda, ne tür bir yargıya sahip olduğum meselesi ayrı bir konudur. Burada, MacIntyre'in ifade etmeye çalıştığı şey, bu tarz durumların hiç de nadir olmadığıdır. Yani kişi, bir mesele hakkındaki kararı ile bu meseleden bağımsız bir şekilde evrenselleştirdiği ahlak yasası arasında kalabilir. MacIntyre, burada şu yaşanmış iki örneği verir: Hollanda'nın, Nazi tarafından yönetildiği zamanda, Hollandalı bir kadın, Yahudi komşusu yakalanıp ölüm kampına gönderilmeden önce, komşusunun çocuğunu kendi evine alır ve ona annelik yapacağına dair Yahudi

⁷⁸⁶ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 133-134.

⁷⁸⁷ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 134-135.

komşusuna söz verir. Daha sonra, bir Nazi görevlisinin kadının evine gelip, “evdeki bütün çocukların ona ait olup olmadığını” sorduğunda, kadın yalan söyler. İkinci örnek; Massachusetts’de bekâr ve yalnız yaşayan bir annenin küçük bebeğinin yaşamı, annenin eski sevgilisi tarafından ciddi bir şekilde tehdit edilir. Kadın, bu durum karşısında bir silah edinip eski sevgilisini öldürür. Yerel mahkemenin araştırdığı soru şudur: Kadın, adamı öldürmek yerine başka bir şey yapabilir miydi? MacIntyre, bu örneklerden yola çıkarak, eğer kadınlardan biri, örneğin birinci örnekte, yalan söylemeseydi ya da ikinci örnekte, adamı öldürmeseydi, bu durumda her iki kadının, çocuğuna karşı annelik ya da koruyuculuk vazifesini yerine getirmemiş olacağını belirtir.⁷⁸⁸

Mesele, bu durumlarda karşılaştığımızda nasıl bir prensiple hareket edeceğimizdir. Kant’ın buna bir çözüm getirmediği ya da Kant’ın görüşünün hiçbir şekilde değiştirilmeye müsait olmadığı aşikâr. Bu nedenle MacIntyre, burada geliştirilmesi gereken formülasyonun, Kant’ın formülasyonundan daha farklı bir noktadan başlaması gerektiğinin altını çizer. Kant ve Kantçıların başlangıç sorusu şudur: “Rasyonel bir insan olarak hangi prensipler tarafından sınırlandırıldım?” MacIntyre bu sorunun şu şekilde formüle edilmesi gerektiğini söyler: “Aktüel ya da potansiyel, rasyonel insanlar olarak biz, *ilişkilerimizde* hangi prensiple sınırlandırılmışızdır?” Dolayısıyla, burada biz, karar vermeye kendimizi dâhil ettiğimiz sosyal ilişkilerden başlarız. Bu sosyal ilişkiler, yerleşik sosyal pratiklerin, kurumlaşmış ilişkiler içerisinde bu ilişkilere bir amaç ve anlam katan pratiklerin, içsel olan iyilerini keşfettiğimiz ve elde ettiğimiz ilişkilerdir. Bu ilişkiler içindeki rasyonel insan, içinde bulunduğu sosyal ilişkilerin eleştiriye, değişikliğe, her zaman açık olduğunun bilincindeki rasyonel insandır. Hatta değişikliğe ya da yenilenmeye açık değilse, onu reddetme hakkına sahiptir. Bütün bunları yapabilmesi için kişi, söz konusu pratiklerle ilişki halinde olması gerekir. Aynı rasyonel kişi olarak bizler, ilişkide olduğumuz insanlarla olan karşılıklı bağımlılık ilişkimizin kaçınılmaz bir şekilde bilincindeyizdir. Kendi başlangıç özerkliğimizi ortaya çıkarmak için, bu bağımlılıklara dayanmak zorundayızdır. Bu şekilde kazanılan özerklik, ötekilerin duygularından, yargılarından bağımsız bir özerklik anlayışı değildir. Eğer bu şekilde bağımsız bir

⁷⁸⁸ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 135.

özerklik kurarsak, o zaman, hiçbir amaca ve anlama sahip olmayan, herhangi bir bağlamı olmayan iyileri elde etmiş oluruz.⁷⁸⁹

MacIntyre, birbirine bağımlılık ilişkisiyle kurulmuş sosyal ilişkilerimizde yalan söylemenin yasaklanması ve doğruluğun niçin önemli olduğuna dair Kant'ın sağladığı, “ya herkes öyle davranırsa”, argümanının ötesine geçerek cevap verir. MacIntyre, burada karşılıklı olarak birbirini sağlamlaştıran üç özellikten bahseder. Birincisi; kendimize ve başkalarına karşı tutarlı ve doğru değilsek, öğrenmeye ihtiyacımız olan şeyi öğrenmeyi umamayız. Çünkü kendi entelektüel ve ahlaki eksikliklerimizin, bizlere doğru bir şekilde söylenmesi gerekmektedir. Aynı şekilde biz de başkalarına, kendileri hakkında dürüst olmalı, neye karşı sorumlulukları olduğunu, onlarla ilişkimize zarar veren şeyleri, doğrulukla ifade etmeliyiz. Bu doğruluğun etkili olması için, kızgınlıktan uzak durmalı, düşünceli, sabırlı ve merhametli olmalıyız. Dolayısıyla, doğruluğun pratiği, diğer erdemlerden bağımsız bir şekilde yürümez. Elbette doğrulukla ilgili konu, sadece bizim ve başkalarının karakterini öğrenme konusu ve sadece hakkında doğru olmamız gereken meseleler değildir. Karakter konusunu seçip ayıran şey, bizim genel olarak, yalan söylemeye dair güçlü bir eğilimimizin olduğu ve bu nedenle derinlere kök salmış ve çığnenemeyecek bir alışkanlığa karşı, doğruluk alışkanlığına çokça ihtiyaç duyulmasıdır.⁷⁹⁰

Doğruluğu öğrenmeye ihtiyaç duyduğumuz ikinci şey, rasyonalitenin bize gerektirdiği derecede ve şekilde sosyal ilişkilerimizi sorgulayabilmeye ilişkilidir. Eğer güvenilir bir eleştiri sahibi olarak dâhil olduğumuz yerleşik ilişkileri eleştireceksek, eleştirilerimizin, doğrulukla yapılması gerekmektedir. Bu eleştiriler esnasında ortaya çıkacak huzursuz edici durumlarda, eğer ötekilerin güvenini hak edeceksek ve diğerlerine güvenileceksek, yalan söyleme ve kandırmanın bütün şekillerine karşı ortak kabul edilmiş bir anlayışa dayanmak zorundayızdır.⁷⁹¹

Doğruluğu öğrenmeye ihtiyaç duyduğumuz üçüncü sebep, doğruluğun bir erdem olduğudur. Bu erdem, hayal gücünün ayartıcı gücünden uzaktır. Elbette hayal gücü insan

⁷⁸⁹ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 136.

⁷⁹⁰ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 136.

⁷⁹¹ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 136-137.

yaşamı için kaçınılmazdır. Yaptığımız şeyi yapıyor ve olduğumuz şeyi oluyorsak, bu biraz da bunları yaparken ya da bunlar olurken kendimizi hayal edebilmemiz dolayısıyla. Mitler, trajedik anlatılar, romanlar bunların hepsi bir şekilde kendi hayatımızı ve başkalarının hayatını farklı şekillerde hayal etmemizle ilgilidir. Fakat aynı hayal gücü, eylemlerimizi ve ilişkilerimizi yerinden etme, çarpıtma, gizleme amaçlı da kullanılabilir. Bu gücün boyutları, psikanalizin bize öğrettiği kadarıyla hayli geniştir.⁷⁹²

MacIntyre'ın Kant'ın doğruluk tezine karşı geliştirdiği kendi doğruluk tezinde, rasyonel insanın iyilerinin elde edildiği herhangi bir ilişkide, doğruluğun, bu ilişkiler içerisindeki öneminin hayatiyeti ortadadır. MacIntyre'a göre, böyle bir doğruluk, kişinin dâhil olduğu ilişkinin sınırlarını aşar ve bu haliyle kesinlikle neredeyse Kantçı bir akıldır. Bu tarz bir doğruluk anlayışı, aktüel ya da potansiyel olarak ilişkilere dâhil olan ya da olabilecek bütün rasyonel insanlara bir saygıyı içerir. Bu doğruluk, yabancılarla olduğu kadar, arkadaşlarımızla da ilişkilerimizin sağlamlığı için gereklidir. Eğer bu sağlamlık, yabancılarla olan ilişkilerimizde yok ise, onun yokluğu, aynı şekilde arkadaşlarımızla olan doğruluk ilişkimizi de zedeleyecektir.⁷⁹³

MacIntyre, kurumlaşmış ilişkilere bağlılığın, rasyonel özerkliği geliştireceğini söylemişti. Rasyonel özerklik, kısmen diğerlerine olan bağlılığımızı kabul etmeye dayanır. Bu anlam Kant'ta yoktur. Örneğin, çocuklarımıza olan bağlılığı burada düşünelim. Bu bağlılığı kabul etmek, Massachusetts'li ve Hollandalı annelerin çocuklarına olan vazifelerini kabul etmektir. Onların sorumluluğu, kendilerine bağlı olan çocuklarının güveni ve refahını etkili bir şekilde sağlamaktır. Massachusetts'li anne, eğer sevgilisini öldürme dışında hiçbir yol bulamadıysa, onu öldürerek, vazifesini yerine getirmiştir. Eğer bu yolu denemeseydi, çocuğuna karşı olan vazifesinde başarısız olmuş olacaktı.⁷⁹⁴

⁷⁹² MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 137.

⁷⁹³ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 137-138.

⁷⁹⁴ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 138-139. Fakat böyle bir durumla karşı karşıya olan her insanın cevaplamak zorunda olduğu iki soru vardır. Seçilen eylem etkili bir şekilde korunması gerekeni koruyacak mı? İkinci soru; seçilen eylem saldırganı zarar verme gereksiniminin dışında çıkıyor mu? Bu ikinci soru, özellikle önemli, çünkü eğer ben, karşımdakine zarar verme ihtiyacımın dışında başka bir motivasyona da sahipsem bu durumda ben, bana saldıranı meşru bir şekilde karşılık verme eyleminden, kendimi, haksız yere saldıran kişi konumuna geçirmiş olurum. Bkz: MacIntyre, "Truthfulness and Lies", s. 138-139.

MacIntyre, daha önceki sorusunu yineler: Aynı anda hem yalan söylemeyi yasaklayacak hem de bazı durumlarda izin verecek tek ve aynı prensip nasıl formüle edilmelidir? O, burada, “Hiçbir zaman yalan söyleme, ancak şunun dışında...” tarzında formüle edilecek bir cümlenin yanıltıcı bir cümle olacağını ifade eder. Zaten burada onun, Kant’ın böyle bir cümleye asla müsaade etmeyeceğini doğru bulduğunu yukarıda belirttim. Çünkü böyle bir cümlede ilk önce bir kural ortaya koyuyoruz, sonra ikinci aşamada bir istisna getiriyoruz. Fakat bu bir hatadır. İhtiyacımız olan kural, ilişkilerde doğruluğu korumalı ve meşru yalanlar bazen, saldırganı önlemeye yönelik olarak söylenebilir ve aynı şekilde yalana meşruiyet kazandıran bu kısım da, ilişkilerde yine de doğruluğu emretmelidir. Bu yüzden kural, şu şekilde formüle edilmelidir: *“Bütün eylemlerinde, bütün ilişkilerinde koşulsuz bir şekilde doğru olarak ve yalnızca bu doğruluk üzerine kurduğun ilişkiyi korumak için yalan söyleyerek – ve o bile yalnızca saldırganı karşı etkili bir savunma sağlayabilen en az zarar ise söylenebilir- doğruluğu devam ettir.”*⁷⁹⁵ Bu kural, sonuç ne olursa olsun ve bütün rasyonel insanların sosyal ilişki içerisindeki insanlar olarak takip edecekleri bir kuraldır.⁷⁹⁶

Bu kuralın, MacIntyre’a göre Kant’a dönük tarafı şudur: O, açıkça Kant’ın temel prensipleriyle uyumsuz olsa da ve dahası Kant’ın kesinlikle reddedeceği argümanlarla meşruiyet kazanmış olsa da, buna rağmen Kant’ın görüşlerine ve argümanlarına derin bir şekilde borçludur. Bu kuralın, belirli örneklerle başvurularla meşruiyeti, onun teleolojik perspektifi ve onun sosyal ilişki içerisindeki birey kavramı, Kant’ın ahlak yasasına temel olarak zıt olan unsurlarıdır. Fakat onun, rasyonaliteye olan temel saygısı, sonuççuluğu

⁷⁹⁵ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 139.

⁷⁹⁶ MacIntyre, “Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?”, s. 139. MacIntyre, burada yalan söylememe ile ilgili yalan söylemeye evrensel kural koyan Kant’a karşı bir kural geliştirmiş olsa da, ona göre, kuralın işlemeyeceği durumlar da vardır. Kurallar her ahlaklılık için kurucu öğedir. Fakat kurallar ilişkili oldukları her olay için problemsiz bir şekilde formüle edilemez. Aynı zamanda hiçbir kuralın ihtiyacımız olan rehberliği vermediği bazı durumlar da her zaman olacaktır. Dolayısıyla bizatihi kendisi, kuralla işlemeyen bir karar verme kapasitesi olmaksızın, eylemde bulunamayız. Bu kapasite Aristoteles ve Aquinas başlıklarında görüldüğü gibi, Aristoteles’in *phronesis* Aquinas’ın ise *prudentia* dediği kapasitedir. Bu kapasite, eğer varsa hangi kuralın, her belirli durumda nasıl işletileceği ve seçimlerin buna göre çerçeveleneceğini ortaya koyabilir. Bu kapasite ile ahlaki kuralların koşulsuz otoritesinin bilgisi birbiriyle uzlaşmaz. Bkz: MacIntyre, “Replies”, **Association Revue Internationale de Philosophie**, Vol. 2, No: 264, 2013, s. 218.

reddetmesi ve belli özellikleriyle rasyonel otonomi fikri, Kant'ın ahlak felsefesine benzemektedir.⁷⁹⁷

Sonuç olarak, MacIntyre'in, modernite eleştirisindeki Kant yorumu her üç dönemde farklı temas noktalarına sahiptir ve Kant felsefesinin farklı özelliklerini öne çıkarmaktadır. *EP* öncesinde, MacIntyre'in erken dönem Kant yorumunu ele aldım. Bu dönemdeki eleştirilerin Kant'ın kategorik-hipotetik buyruk ayrımının dilsel-mantıksal sorunlarına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu sorunlar, bu ayrımın şekilsel olarak yapılsa da her zaman anlamsal olarak yapılamayacağına yöneliktir. Ayrıca MacIntyre, bu dönemde Kant'ın kategorik buyruk tanımının saçma ifadeleri de kolaylıkla evrensel kılabileceği eleştirisini örneklerle ortaya koymaya çalışmaktadır.

EP dönemi, temelde MacIntyre'in tezinde değişimin olmadığı, ancak eleştirilerinin, modernite ve duyguculuk eleştirisiyle birleşerek kapsamını genişlettiği bir dönemdir. MacIntyre'in burada, bir taraftan Kantçılık ile duyguculuk arasında radikal zıtlıklar kurarken, diğer yandan, Kantçı rasyonel birey ile duygucu bireyin, ahlaki eylemlerinin gerekçelerini, meşru bir şekilde ifade edememelerinin altını çizmesi önemlidir. Eylemin ilkesizliği ve eyleme motive eden şeyin tam olarak netleşmemiş olması, Kantçı bireyi, duygucu bireyin, başlangıçta olmasa da sonuç olarak, aynı ilkesel temelsizliğe mahkûm etmiştir.

EP sonrasındaki üçüncü dönemde, MacIntyre ilk olarak, Kant'ın rasyonalite ve rasyonalitenin toplumsallığına dair görüşlerini eleştirip, düzeltmiştir. İkinci olarak da, o, Kant'ın kategorik buyruk görüşünü yeni baştan ele almaktadır. O, özellikle kategorik buyruğun formülasyonu ile ilgili olarak, bu buyruğun, saçma ifadeler için de kullanılabilmesi yönünde, birinci dönemde sarf ettiği örnekleri iptal ettiğini ve Kant'ı daha doğru anladığını ifade etmektedir. Onun, Kant'ın, yalan söylememe ile ilgili evrensel buyruğunu ve bu buyruğa dair eski eleştirilerini, yeni bir okumaya tabi tuttuğu ve Kant'ın bu görüşünde tutarlı olduğunu, ancak ahlaki ikilemleri çözmenin bu haliyle yine de Kantçı hiçbir yolunun olmadığını altını kalın bir şekilde çizdiği net bir şekilde görülmektedir. Bu yüzden MacIntyre, Kant'ın ahlak yasasını, yalan söylememe *maksimi*

⁷⁹⁷ MacIntyre, "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?", s. 139-140.

üzerinden, kısmen Kantçı özellikleri barındıran ama Kant'ın ötesine de geçen bir tarzda ve böylece söz konusu ahlaki ikilemlerde de işe yarayabilecek bir şekilde, yeniden formüle etmiştir.

2.4. MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde Søren Kierkegaard

MacIntyre'in Kierkegaard eleştirisindeki temel çıkış noktası, Kierkegaard'ın ahlaki yükümlülükleri ölçütsüz/irrasyonel seçimlerin bir arenası olarak ele almış olması ve dolayısıyla söz konusu ahlaki seçimleri rasyonel olarak gerekçelendirilemez bir noktaya taşımasıdır. Nitekim modern ahlakın temel problemi MacIntyre'in sıklıkla dile getirmiş olduğu bu ölçütsüzlük problemidir. Bu problem, Kierkegaard'da oldukça bariz bir şekilde kendini ortaya koyar. MacIntyre, Kierkegaard'ın ahlaki pozisyonunu onun bir buluşu olarak değerlendirir ve bu buluşu onun modern ahlak felsefesine temel katkısı(!) olarak tanımlar. Öyle ki, MacIntyre'a göre bu katkı daha sonraki ahlaki tartışmaların doğası hakkında modernite ve sonrası bakış açısının başlangıç işareti olmuştur. Bununla birlikte MacIntyre, ölçütsüz seçim ediminin ilk felsefi işaretlerinin Aydınlanma ile başladığını ve o tarihten itibaren ahlakın, rasyonel açıklaması olmayan bir içeriğe evrildiğini ve böylelikle Aydınlanma projelerinde ahlaki gerekçelendirme teorileri için kullanışlı bir zemine dönüştüğünün altını çizer. Kierkegaard'ın ise Aydınlanma felsefesinin bu çok boyutlu “felsefi tiyatrosu” içerisinde başrolü oynayan karakter olduğuna inanır.⁷⁹⁸

Bu nedenle, MacIntyre açısından Kierkegaard, modern ahlaki kültürün duygucu karakterini hem kendi kişiliğinde hem de yazılarında en çarpıcı bir şekilde ortaya koyan kişidir. Bu öneminden olsa gerek, MacIntyre'in modernite eleştirisinde Kierkegaard'ın yeri tedrici olarak kendini yeniden inşa eden, derinleştiren ve git gide keskinleştiren bir eleştiri olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada MacIntyre'in, Kierkegaard'a olan ilgisinin yalnızca entelektüel bir ilgi olarak da görülemeyeceğine, bunun aynı zamanda MacIntyre'in kişisel yaşamında da iz bırakan bir ilgi olduğuna dikkat çekmek önemlidir.⁷⁹⁹

⁷⁹⁸ MacIntyre, **EP**, s. 64-84. MacIntyre ayrıca Kierkegaard için “modernitenin eşğinde küstahça aylıklık eden çekici serseri” ifadesini kullanır. Bkz: MacIntyre, “Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating”, **The Hastings Center Report**, Vol. 9, No: 4, August 1979, s. 18.

⁷⁹⁹ MacIntyre'in Kierkegaard'a olan eleştirilerinin, ilgisinin gücünü ve kendisini güncel tutabilme kapasitesini özellikle yirminci yüzyılın sonlarına doğru İngilizce konuşan dünyada hissedilir bir noktaya gelmiştir. Örneğin, şu eserlere göz atılabilir: C. Stephen Evans, **Kierkegaard's Ethic of Love: Divine**

2.4.1. MacIntyre'in Kierkegaard'ın Ahlak Felsefesine Yönelttiği Üç Eleştirisi

MacIntyre'in Kierkegaard yorumunun ilk olarak 1960'larda yazdığı dört metinle şekillendiğini tesbit etmekteyim. Birincisi; 1964 yılında *Critical History of Western Philosophy* içerisinde yer alan "Existentialism" maddesi, ikincisi; 1966 yılında yayınladığı *Ethik'in Kısa Tarihi* isimli kitabının "Kierkegaard'dan Nietzsche'ye" başlıklı bölümü, üçüncüsü; 1967 yılında *Encyclopedia of Philosophy*'de yazdığı "Kierkegaard Søren Aabye" maddesi ve son olarak dördüncüsü yine aynı ansiklopedide 1964'teki metniyle aynı ismi taşıyan "Existentialism" maddesidir. Bu dört metni benzer özellikler taşıdığı için bir arada analiz edeceğim.

MacIntyre'in söz konusu metinlerinde eleştirdiği üç temel çerçeve mevcuttur: Birincisi; Kierkegaard'ın birey ve metafizik sistem karşıtlığı, ikincisi; bu karşıtlık dolayısıyla bireyi eyleme sevk eden istek, irade ve seçim kavramlarına getirdiği yorum ve üçüncüsü; bu yorumun Hristiyanlığı seçmeyle olan doğrudan ilişkisidir. Bu üç çerçeve aynı zamanda Kierkegaard'ın ahlak felsefesini de ortaya çıkaran yapıdır. Şimdi bu üç çerçeveyi söz konusu metinler aracılığıyla inceleyeceğim.

2.4.1.1. Birey

Birinci çerçeve, Kierkegaard felsefesinin ayırıcı özelliği olan birey anlayışını içerir. Kierkegaardçı anlamda birey, hem felsefî ve metafizik bir sistemden hem de kalıplaşmış anlamlar ve kümelenmiş bilgi yığınlarından zıt bir içeriğe sahiptir.⁸⁰⁰ MacIntyre,

Commands and Moral Obligations, Oxford: Oxford University Press, 2004 ve **Kierkegaard: An Introduction**, Cambridge: Cambridge University Press 2009, Marino Gordon, **Kierkegaard's Anthropology**, Wisconsin: Marquette University Press, 2001, Peter Mehl, **Thinking through Kierkegaard: Existential Identity in a Pluralistic World**, Chicago: University of Illinois Press, 2005, Edward Mooney, **Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements**, Bloomington: Indiana University Press, 2008. MacIntyre'in, Kierkegaard'ı çağdaş felsefeyle diyaloga sokmayı başardığı ifade edilmektedir. Bu diyalogun temelinde, çoğunlukla MacIntyre'in Kierkegaard yorumuna itiraz yatar. Öyle ki, Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesinin temelini oluşturan "seçim" kavramının özünün rasyonalite taşıdığı, Kierkegaard felsefesi alanında çalışan filozoflarca güçlü bir şekilde savunulmaktadır. Anthony Rudd, "Alasdair MacIntyre: A Continuing Conversation", **Kierkegaard's Influence on Philosophy: Tome III: Anglophone Philosophy**, Vol. 11, Jon Stewart (ed.), New York: Routledge, 2012, s. 117.

⁸⁰⁰ Buna rağmen MacIntyre varoluşçuluğun alt yapısında neredeyse her zaman bir tür metafizik rasyonalite olmasıyla ilgili gerçeğin altını çizer. Varoluşçular aslında "hayal kırıklığına" uğramış bir zamanların eski rasyonalistleridir. Bkz: MacIntyre, "Existentialism", **Encyclopedia of Philosophy**, Paul Edwards (ed.), Second Edition, New York: MacMillan, 1967, s. 501.

Kierkegaard'ın birey görüşünü Hegel ile karşıtlığı içerisinde konumlandırmaktadır.⁸⁰¹ MacIntyre, Hegel'in on sekizinci yüzyıldaki ahlaki bireyciliği kişisel arzuların hedonistik bir projesi olarak gördüğünü ve bu projeyi on sekizinci yüzyılın kendi yapısı içinde anlamlandırmaya çalıştığından bahseder. Hegelci görüşe göre birey, kendi çağının bir temsilcisidir ve kendi çağını aşamaz. Onun dini ve ahlaki gelişimi de kendi toplumu içerisinde ele alınabilir. Kierkegaard'a göre ise Hegel, bireysel varlığın gerçekliğini yok saymış, onu kavramlar dünyasının soyutluğu içerisinde ele almıştır. Öyle ki, felsefi bir sistemdeki birey, kendisiyle evren arasında mantıksal, zorunlu bir bağlantı kurarak kendini bu bağlantı içerisinde anlamlandırmaya, konumlandırmaya uğraşır. Bu durumda birey, sahip olduğu mevcut rolden ya da evrenle kurduğu ilişkisinden sonra, ikincil olarak gelir. Kierkegaard bunu eleştirerek, birey kavramının her zaman öncelikli olduğunu ve ona yapılan bütün kavramsal yüklemelerden özgür olması gerektiğini ifade eder.⁸⁰²

2.4.1.2. Eylem

MacIntyre'nin ele aldığı ikinci çerçeve, Kierkegaard'ın eylem düşüncesidir. Onun eylem düşüncesi, yukarıdaki birey kavramını içeriksizleştirilmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Burada Kierkegaard'ın eylem düşüncesini anlamak için iki önemli kavram gerekmektedir: Seçim ve istek. Kierkegaard'a göre seçim fikri sadece eylemi değil, bireyin varoluşunu da ortaya çıkarır. Bireyin, birey olarak varoluşu da bireyin kendisine ve isteklerine bağlıdır. İstek kavramı da eyleme ve bireysel varoluşa eşlik eder. İstek ve seçimden yoksun bireyin karakteri yoktur.⁸⁰³ MacIntyre'a göre Kierkegaard, bu görüşünü desteklemek için hem Aristoteles'i hem de Kant'ı, anti- Hegelci birey anlayışı için hatalı bir şekilde yardıma çağırılmaktadır.⁸⁰⁴ Öyle ki, Kierkegaard, istek kavramını kendi en

⁸⁰¹ Burada MacIntyre'nin felsefesinin Hegel'in felsefesinden önemli ölçüde etkilendiğinin ve bu etkilenmenin MacIntyre tarafından da eserlerinde açıkça dile getirildiğini tekrar hatırlatayım.

⁸⁰² MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 501. MacIntyre burada Kierkegaard'ın birey görüşünün Kant'tan yoğun etkiler taşıdığını, Kierkegaard'ın da Kant gibi, varlığın bir nitelik, bir özellik olmadığını dolayısıyla bireye verili herhangi bir kavramsal içeriğin var olmadığını savunduğunu ifade eder. MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 501.

⁸⁰³ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 247-248.

⁸⁰⁴ Ölçütsüz seçim düşüncesi Aristoteles felsefesine radikal bir şekilde aykırı bir fikirdir. Çünkü Aristoteles'e göre rasyonalite ve seçim-tercih birbirlerinden ayrılamaz. Bkz: MacIntyre, "Existentialism", **A Critical History of Western Philosophy**, D. J. O' Connor (ed.), London: Free Press of Glencoe, 1964, s. 528.

yüksek, belirsiz nihai seçim görüşüyle birleştirir ve dolayısıyla seçim ve istek kavramlarını rasyonel bir ölçüden mahrum bırakır. Bu yüzden MacIntyre, Kierkegaard'ın rasyoneliteyi dışlayan bireyin istemesinin önceliği ve üstünlüğü doktrininin, Kant'tan çok, Tertullian ve Pascal'ın akıl hakkındaki görüşlerini hatırlattığını öne sürer.⁸⁰⁵

MacIntyre, Kierkegaard'ın seçim ediminin aslında sadece ahlak alanında değil, insanın hazır bulunduğu her yerde gerekçelendirilemez ölçütlerden oluştuğunu öne sürer. Akıl sadece alternatifler sunar, ancak bu alternatifler arasında neyi seçmemiz gerektiği hususunda suskundur.⁸⁰⁶ Birey, kendini bir varoluştan diğer bir varoluşu *seçerek* oluşturur. Bu yüzden Hegel'in insanın mantıksal olarak kavramsal şemalarla aşamalı olarak ilerlediği fikri Kierkegaard'a göre sadece entelektüel bir hata değil aynı zamanda seçme sorumluluğunu reddetme ve doğruların üstünü örtmek demektir. İnsanın aşamalı bir gelişimi ve nihai bir noktaya zamanla erişmesi söz konusu olamaz. Çünkü insan, varlıksal olarak tamamlanmamıştır; dolayısıyla bakış açısı çözümsüz bir şekilde sınırlıdır. Bunun tersini düşünmek, Kierkegaard'a göre kişiyi Tanrı rolüne sokmak demektir. Kierkegaard, bu genel doktrininin bir sonucu olarak, insanı bundan farklı bir şekilde konumlandırılanları sadece hatalı değil, ahlaki olarak da tutarsız olmakla suçlar. Bu durum MacIntyre'a göre, Kierkegaard'ın seçim kavramına yüklediği anlamla birlikte düşünülmesi gereken bir sonuçtur. Bu yüzden Kierkegaard'ın düşüncesi okuyucularında saf entelektüel bir düşünce üretmeye imkân tanıyamaz, bunun yerine sağladığı tek şey, onları seçimlerle baş başa bırakmaktır.⁸⁰⁷

Buraya bir parantez açayım. Kierkegaard düşüncesinin bu özelliğinin eserlerini yazma tarzına da yansıdığını vurgulayan MacIntyre, Kierkegaard'ın hiçbir eserinde bir duruş ortaya koymaya çalışmadığının, eserlerini farklı mahlaslarla yazdığının ve argümanlarını hipotetik bir dille ortaya koyduğunun altını çizer. Bu durum, MacIntyre'a göre, Kierkegaard'ın, okuyucuyu devam eden tek bir tartışma konusu yerine birbirine rakip

⁸⁰⁵ MacIntyre, "Kierkegaard, Søren Aabye", **Encyclopedia of Philosophy**, 1967, s. 62. MacIntyre'ın Pascal ile kurduğu bu ilişki için bkz: MacIntyre, **EP**, s. 89-90.

⁸⁰⁶ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 245.

⁸⁰⁷ MacIntyre, "Kierkegaard, Søren Aabye", s. 61-63.

farklı meselelerin tartışıldığı bir ortamla karşı karşıya bırakmasıdır.⁸⁰⁸ Çünkü Kierkegaard'a göre kişinin kendi düşüncesi hakkındaki hiç bir karar, nesnel standartlara başvurularak desteklenecek ya da çürütülecek bir şeydeğildir, sadece kendi varoluşunun bir ifadesidir. Buradan MacIntyre, Kierkegaard'ın kendisine yönelebilecek her olası eleştiriyi baştan engellediğine ya da reddettiğine dikkat çekmektedir.⁸⁰⁹

Kierkegaard'ın seçim ediminin eylemde nasıl ortaya çıktığını anlamak oldukça önemlidir. MacIntyre, Kierkegaard'ın, bireyin yaptığı her eylemi seçerek yaptığını ve bu seçtiği eylemlerin bireyin yaşamının uyumlu bir parçası olduğunu ifade ettiğini belirtir.⁸¹⁰ O, burada Kierkegaard felsefesinin takdir edilecek tek yönünün bu yaşam bütünlüğü görüşü olduğunu belirterek, Kierkegaard'ın etkili bir yaşam anlayışında amaç ve niyet unsurunu ihmal etmemiş olduğunun altını çizer. Ancak akabinde Kierkegaard'ın bu amacın nedensel bir açıklama getirmekle uyumlu olmadığını söylemesi, MacIntyre'a göre anlaşılması olanaksız bir şeydir. Bu durumda yaşamdaki amaç, seçimlerimizin ölçütü olmadığından anlamını kaybetmiştir.⁸¹¹

Burada MacIntyre'in ölçütle ilgili açıklamasına yer vermek gerekiyor. MacIntyre eylemlerin ölçütü ya da ölçütsüzlüğü meselesine aydınlatıcı bir örnek verir. Ona göre, yaşamda ölçütsüz seçimler elbette mevcuttur. Ancak bu örnekler özel ya da yanılıcı durumlarda ve çoğunlukla önemsiz seçimlerimizde ortaya çıkar. Mesela “piyango bileti seçerken”, ya da “şapkanın içinden numaralanmış kâğıtları seçerken” ya da “eşit gözükten iki ödevle karşılaştığımızda” yaptığımız seçimlerde neyi, niçin seçtiğimizin bir ölçütü yoktur. Bu durumdaki unsurlar eşit seçilme şansını içeren ölçüte ya da ölçütsüzlüğe sahiptir. Çünkü karşımızda değerlendirmeye alabileceğimiz objektif bir ölçüt, bir dayanak noktası yoktur ve söz konusu seçim tamamen seçimle ilgili olan inanç ve yargının konusuyla içsel olarak bağlantılıdır. Burada matematik ya da fizik bilimi örneğini veren MacIntyre, bu alanlarda da nihai ölçütümüzü seçemeyeceğimizi söyler. Çünkü matematik ve fiziğin her bir ölçütü kendi konusuyla içsel olarak bağlantılıdır.

⁸⁰⁸ MacIntyre, “Existentialism” (1967), s. 504.

⁸⁰⁹ MacIntyre, “Kierkegaard, Søren Aabye”, s. 61-63.

⁸¹⁰ MacIntyre, “Existentialism” (1967), s. 503.

⁸¹¹ MacIntyre, “Existantialism”, (1964), s. 528 - 529.

Fakat ahlak ve din alanındaki seçimlerimiz bu durumlara benzemez. Birine sebepsiz yere eziyet etmek ile etmemek arasında bir seçimle karşı karşıya bulunan kişi, dışardan objektif bir ölçüte, bir bakış açısına her zaman sahiptir. Birini değil de ötekini seçmek her zaman büyük fark yaratır. Öyle ki bu seçime göre, eyleme ahlaklı ya da ahlaksız eylem deriz. Eğer hangisini seçersek seçelim sonuç aynıdır dersek o zaman ahlaki olanın ne olduğuna dair hiçbir kavramsal içeriğe sahip değiliz demektir. MacIntyre'a göre bu sorular Kierkegaard'ın hiç bir zaman sormadığı sorulardır.⁸¹² Dolayısıyla o, bu ayrımları yapmamıştır.

MacIntyre, ölçütsüz seçimlerin Kierkegaard'taki somut örneklerini ele alır. Onun, seçim ediminin yarattığı karmaşıklığın çarpıcı bir şekilde ortaya konduğu, 1843 yılında iki cilt olarak *Victor Eremita* mahlasıyla yazdığı *Etik-Estetik Dengesi (Either-Or)* eseridir.⁸¹³ Burada Kierkegaard'ın seçim kavramı etik ve estetik şeklinde ayrılan iki rakip yaşam evresi ayrımında işe koyulur.⁸¹⁴ Söz konusu kitabında B karakteri olan yaşlı adam *Yargıç Wilhelm* karakteri etiği tercih eder, genç olan A karakteri ise estetiği. Estetik yaşam biçimi sofistik ve romantize edilmiş hedonist bir yaşam biçimidir. Onun düşmanları acı ve can sıkıntısıdır. Etik yaşam biçimi ise ödevlerden, evrensel kurallardan, koşulsuz istek ve vazifelerden oluşur.⁸¹⁵ Estetik yaşam, geleceği içeren, hayaller, olasılıklar üzerine kurulu bir içsellik içerir ve bu yüzden umutsuzluktan başka bir şey üretmez. Etik yaşam ise şimdije aittir, imkânlarla değil olan şeyler üzerine kuruludur. Bu nedenle Kierkegaard'a göre etik yaşam bozulmazlığın, dinginliğin ve rahatlamanın sonsuz tutkusunu taşır. Bu da en mütevazı etik ödevdir. Okuyucu ise MacIntyre'a göre kendi seçimini yapması için yalnız bırakılmıştır. Eserde iki alternatif arasındaki seçim, etik yaşamı seçme eğilimi gösterir. Burada MacIntyre, Kierkegaard'ın söz konusu kitabından estetik kişi hakkındaki

⁸¹² MacIntyre, "Kierkegaard Søren Aabye", s. 66.

⁸¹³ **Etik-Estetik (Enten Eller)** eseri Kierkegaard'ın iki cilt halinde eseridir. Bu iki ciltlik eserin bir kısmı Türkçeye İbrahim Kapaklıkaya tarafından iki farklı eser olarak çevrilmiştir. Bunlar; **Evliliğin Estetik Geçerliliği** ve **Etik-Estetik Dengesi** isimli iki ayrı kitaptır. MacIntyre'ın Kierkegaard eleştirisinde kullandığı bölümler ikinci kitaptadır ve makalede de en çok bu kitaptan alıntılar yapıyorum.

⁸¹⁴ Burada Kierkegaard'ın eserlerine yayılmış durumda olan evrelerin sayısı hakkında net bir fikir olmadığını söylemek gerekmektedir. Bkz: M. G. Piety, "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy (with a New Postscript)", **Kierkegaard After MacIntyre**, J. Davenport and A. Rudd (ed.), Chicago: Open Court Publishing Company, 2001, s. 61 ve s. 71'deki 5. not. Ayrıca MacIntyre'ın asıl ilgisinin estetik-etik evre olduğunu belirtmeliyim.

⁸¹⁵ MacIntyre, "Kierkegaard Søren Aabye", s. 63.

cümlesini örnek olarak alıntılar: “*O [estetik kişi] kendini seçmedi, tıpkı Narcissus gibi kendine âşık. Bu kişinin akıbeti çoğunlukla intiharla sonuçlanır.*”⁸¹⁶ MacIntyre buradaki sorunu şöyle ortaya koyar: Kierkegaard bir taraftan iki rakip yaşam biçimi arasında karar vermeye yardımcı herhangi bir objektif ölçüt kabul etmez, diğer taraftan da etik yaşamın estetik yaşama daha üstün olduğuna dair güçlü imalar ortaya koyar. Bu imaların da rasyonel bir açıklaması yoktur. Kierkegaard’a göre etik yaşamı estetikten ayıran tek fark etik yaşamdaki yalın, herhangi bir rasyonel ölçüt içermeyen seçim edimidir.⁸¹⁷

MacIntyre, burada fark edilebileceği gibi Kierkegaard’ın seçimin kendisi dışında bir ölçüte sahip olmaması yönündeki daha önceki düşüncesini dikkatsizce değiştirdiğini, iki tercih arasında etik olanı daha ikna edici sunduğunu ifade eder. Ayrıca MacIntyre, Kierkegaard’ın başka bir pasajında, bazen yapılabilecek tek şeyin bir şeyi sebepsizce seçmek olduğunu söylediğini, bazen de bir şeyin eğer yeterli bilinç ve tutkuyla yapılırsa bu seçimin diğerine göre daha doğru olacağını söylediğini belirtir. Kierkegaard’a göre eğer kişi, bir şeyi yeterli bir tutkuyla seçerse, tutku, söz konusu seçim yanlış da olsa seçimdeki yanlışlığı düzeltir. Hâlbuki MacIntyre’a göre, Kierkegaard’ın seçim ilkesinde doğru-yanlış gibi dışsal ve mutlak kategoriler yoktur.⁸¹⁸ *Postscript* eserinde Kierkegaard bunu şöyle ifade eder: Eğer istek, motivasyonunu dışsal faktörlerle biçimlendirseydi, bu

⁸¹⁶ Søren Kierkegaard, **Kişiliğin Gelişiminde Etik Estetik Dengesi**, İ. Kapaklıkaya (çev.), İstanbul: Araf Yayınları, 2013, s. 73. Bundan sonra bu eseri sadece **Etik-Estetik Dengesi** olarak anacağım.

⁸¹⁷ Kierkegaard, **Etik-Estetik Dengesi**, s. 73.

⁸¹⁸ MacIntyre, “Kierkegaard, Søren Aabye”, s. 63-64 ve “Existentialism” (1964), s. 512. Ayrıca Kierkegaard’ın şu pasajına da bakılabilir: “İyi benim onu irade etmem yoluyla iyidir; aksi halde bir varlığa sahip değildir... aynı durum kötü için de geçerlidir...” Bkz: Kierkegaard, **Etik- Estetik Dengesi**, s. 67. Dolayısıyla Kierkegaard’ta iyi ve kötü arasında seçim yapma anlamında bir irade de yoktur. MacIntyre, Kierkegaard’ın objektif doğruluk olmadığı ile ilgili görüşlerini temellendirirken bilmekle ilgili Menon ve Sokrates diyalogunu da yardıma çağırdığını ifade eder. Söz konusu hikâyede Menon, Sokrates’e iki soru sorar. Birincisi; eğer bir şeyi bilmiyorsan, bilmediğin bir şeyi nasıl arayacaksın? İkincisi; eğer onu bulursan onun o aradığın şey olduğunu nasıl anlayacaksın? Bu sorulara Sokrates’in cevabı “bildiğin bir şeyi öğrenmeye çalışman gereksiz, bilmediğin bir şeyi öğrenmeye çalışman imkânsızdır. Öğrendiğimiz şey aslında önceden bildiğimiz fakat unutup daha sonradan hatırladığımız şeydir” şeklindedir. Bu Sokratik çözümlü kullanan Kierkegaard, MacIntyre’a göre, Platon’dan Hegel’e felsefe tarihinin temel varsayımını gördüğünü iddia eder ve insan aklına ait olan doğruları anlama kapasitesinin rastlantısal olduğu sonucuna varır. O, burada söz konusu diyalogun Geometriyle ilgili olduğunu ve Kierkegaard’ın bunu fark etmediği gibi okuyucularını da yanlış yorumlara sevk etmesi sebebiyle eleştirir. Bkz: MacIntyre, “Existentialism” (1964), s. 511.

durumda istek “*ödüle açgözlü olurdu, büyük şeyler elde etse bile bunlar etik olarak elde edilmiş şeyler olmazdı: birey etiğin kendisinden daha başka bir şey ister.*”⁸¹⁹

MacIntyre’a göre, Kierkegaard’ın bu durumda estetik ile etik yaşam arasındaki seçimin neye göre yapıldığını ortaya koyması gerekir. Kierkegaard’a göre, her seçimin bir ölçütü bulunmaktadır. Ancak bu ölçütün kendisi zaten önceden seçilmiş bir ölçüt olduğundan ve eylem sırasında zaten önceden orada var olduğundan rasyonel bir içeriğe ve açıklamaya sahip değildir.⁸²⁰ Estetik ve etik yaşam biçimleri arasında bir bağlantı (mediation) yoktur. Nitekim Kierkegaard şöyle der: “*Zira eğer bağlantı kabul edilirse, o zaman mutlak seçim yoktur ve bu durumda mutlak ya/ya da yoktur.*”⁸²¹ MacIntyre, etik ile estetik arasında bağlantının saf dışı bırakılmasının düşüncenin, rasyonalitenin saf dışı bırakılması, dolayısıyla felsefenin iptal edilmesi olarak değerlendirir. Dolayısıyla Kierkegaard’ta kişi, estetikten etik olana geçmek için bir yol düşünüyorsa, bu kesinlikle akıl yürütme sonucu olmayacaktır. İkincisi; evet, estetikten etik yaşama geçişin kendine ait iyi sebepleri vardır, ancak kişi, yalnızca etik evreye geçtiğinde geçmişe doğru, estetik evreye doğru baktığında bunu anlar. Yani Kierkegaard düşüncesinde geçmişe dönük rasyonel olarak gerekçelendirilebilecek olan şey, geleceğe dönük olarak anlaşılabilir ve değerlendirilemez. Bu nokta, MacIntyre’ın tezini anlamak açısından oldukça belirleyicidir. MacIntyre’a göre estetik kişi, örneğin, “beni umutsuzluktan kurtaracak olan şey nedir?”, “gerçek mutluluk nasıl oluşur?”, “sevmek ve sevilmek için ne tür bir insan olmalıyım?” gibi soruları sistematik olarak sormaya başlarsa zaten otomatik olarak etik evreye geçmiş olur. Çünkü bu sorgulamalar Kierkegaard’ta estetik evredeki kişinin yapabileceği sorgulamalar değildir.⁸²²

⁸¹⁹ Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, D. F. Swenson & W. Lowrie, (trs.), Princeton: Princeton University Press, 1941, s. 121.

⁸²⁰ MacIntyre, “Existentialism” (1967), s. 503.

⁸²¹ Kierkegaard, **Etik-Estetik Dengesi**, s. 19.

⁸²² MacIntyre, “Once More on Kierkegaard”, **Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue**, J. Davenport & A. Rudd (ed.), Chicago: Open Court, 2001, s. 341- 346. Bu kitap, MacIntyre’ın Kierkegaard anlayışına yöneltilen eleştirilerin bir derlemesi olması ve bu eleştirilere MacIntyre’ın verdiği cevaplara yönelik söz konusu makaleye yer vermesi açısından oldukça önemlidir. Ancak tezin ne Kant ne de Hume başlıklarında MacIntyre’a yöneltilen eleştirilere tezin odağı dolayısıyla yer vermediğim için Kierkegaard ile eleştirilere ve MacIntyre’ın cevaplarına da diğer başlıklarla tutarlı olması açısından yer vermedim. Ancak MacIntyre’ın Kierkegaard uzmanlarıyla girdiği tartışma ve cevapları için şu makalemin son bölümüne bakılabilir: Elif Nur Erkan Balcı, “MacIntyre’ın Modern Ahlak

MacIntyre'a göre, Kierkegaard'ın seçim kavramı bu yüzden irrasyoneldir ve özü ölçütsüzlüktür.⁸²³ Kierkegaard'a göre, ahlaki yaşamda hiçbir ölçüte sahip olmadığımız gibi bu ölçütlerin varlığını iddia eden doktrinler de ahlaki ilkelerin zaten seçilmiş ilkeler olduğu gerçeğini gizlerler.⁸²⁴ Hâlbuki Kierkegaard açısından kişinin eylemlerinde herhangi bir nedensellik yoktur. Nedenselliğin oluşması için eylemin dışarıdan bir değerlendirilmesi söz konusu olmalıdır. Oysa Kierkegaard'ın bireyinin eyleminde 'dışarı' diye bir durum yoktur.⁸²⁵ Bunu MacIntyre şu şekilde açar: Kierkegaard'a göre, eğer ölçüt benim ne seçeceğimi belirliorsa bu durumda ben seçim yapan kişi olmam, bu yüzden seçim belirlenmemiş olmak zorundadır. Çünküböyle bir durumda kişi, ölçütün kendisini seçmiş olur. Seçim ölçütüne akli gerekçelerle meşruiyet kazandırmaya çalışırsam, bu sefer de ölçütü mantıksal olarak ikna edici bulduğumdan dolayı seçmiş olurum. Ancak ilk ilkelerin herhangi bir ölçüt yardımı olmadan seçilmesi gerekir, yani sadece onlar ilk ilke olduğu için seçilmelidir. Böylelikle mantıksal ilkeler, ölçütler, düşünceler hiç bir anlamda kişinin entelektüel duruşunu belirleyemez. Çünkü kişinin entelektüel pozisyonunu ve sahip olduğu ilkelerin otoritesini belirleyen seçimleridir. Böyle bir durumda insan, aslında tutarlı olmayı emreden, tutarsızlığı yasaklayan bu gibi prensiplerle sınırlandırılmamış mıdır? MacIntyre'a göre, "hayır!". Tutarsızlık seçimin nesnesi olabilecek bir şekilde sürekli akla meydan okur.⁸²⁶

Burada MacIntyre, Kierkegaard'ın tamamen irrasyonalist bir çizgiye oturmadığının da altını çizmeye çalışır.⁸²⁷ Çünkü Kierkegaard'ın gelişigüzel seçimi gelişigüzel bir şekilde öne sürmediğini, bu gelişigüzelliği de bizzat aklın gösterdiğini ifade etmektedir.⁸²⁸ Bu

Eleştirisinde Seçimlerin Rasyonalitesi Sorunu: Kierkegaard Örneği", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 29, 2016, ss. 213-246.

⁸²³ MacIntyre, "Kierkegaard, Søren Aabye", s. 63.

⁸²⁴ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 245.

⁸²⁵ MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 501-503.

⁸²⁶ MacIntyre, "Kierkegaard, Søren Aabye", s. 63. MacIntyre'a göre Kierkegaard'ın aklındaki bu paradokslar onun argümanında din ve ahlakın taleplerinin ortaya çıkardığı paradokslardır. Bkz: MacIntyre, "Kierkegaard, Søren Aabye", s. 63

⁸²⁷ MacIntyre, "Existentialism" (1967), s. 501. Ayrıca Kierkegaard matematik gibi alanlarda aklın sıradan işleyişini, dolayısıyla objektif standartları kabul eder. Ancak meseleye insan varlığı dâhil oldu mu böyle bir standart kabul etmez. Bkz: MacIntyre, "Kierkegaard, Søren Aabye", s. 63

⁸²⁸ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 246.

yüzden Kierkegaard, bir taraftan her eylemi bir seçime, her seçimin de bir ölçüte bağlı olduğunu, akla başvurarak, ifade ederken, diğer yandan bu ölçütün rasyonel bir temele sahip olmasını reddetmesi de oldukça çelişkilidir. MacIntyre'a göre Kierkegaard bu çelişkiyi çözmez, olduğu gibi bırakır. Dahası bu çelişkiyi “doğruluğun öznelliği” teziyle yasalaştırır. Bir taraftan Kierkegaard doğruyu kavranıldığı şekilde tanımlamak ister, diğer taraftan onu kavranılmış olanın doğrultusunda tanımlamak ister. Çelişki ortaya çıkarsa bu çelişkiye paradoks adını verir ve paradoksun ortaya çıkmasını kendi argümanının ‘zaferi’ olarak görür. Bu nedenle MacIntyre’a göre, Kierkegaard sadece tutarsız değil, kendi tutarsızlığına yaklaşımı da tutarsızdır.⁸²⁹

MacIntyre, Kierkegaard’ı bu tutarsızlıktan koruma adına Kierkegaard’ın, etiğin tercih edilebilir olduğunu söylediğinde etik duruş noktasından konuştuğunu varsayabileceğimizi, böyle bir seçimin ölçütsüz olduğunu söylediğinde de meta-etik ve meta-estetik bir duruş noktasından konuştuğunu tahayyül edebileceğimizi ifade eder. Ancak o, bu ikisinin Kierkegaard için yine de mümkün olmadığını söyler. Çünkü daha önceden belirtildiği gibi, Kierkegaard eserlerinde kendi duruş noktasından konuşmaz, ya da hangi duruşa sahip olduğunu belirtmez. Doğru, Kierkegaard’a göre subjektiftir. MacIntyre, bunun şöyle bir ikilem doğuracağını ifade eder: Örneğin, ben doğruluğun subjektif olduğunu iddia ediyorsam, bunun aksini söyleyenlere karşı ne tür bir söylem geliştirebilirim? Eğer bu düşüncemi aklayıp karşı tarafı çürütecek bir şeyler söylersem, bu durumda doğrunun başka bir doğruyla savunulabileceğini kabul etmiş görüneceğim. Bu durumda çarpışan iki doğru var ve kazanan da bir doğru var. Ya da bu durumda ölçüt olabilecek bir argüman geliştirmeyi reddedersem, bu durumda ben hiç bir doğruluk iddiasının bir diğerine üstün olmadığını, hatta doğruluğun subjektif olduğu iddiasının bile kendisinin hiç bir iddia taşımadığını kabul etmiş olurum. Bu çelişkilerle Kierkegaard’ın yüzleşmediğini söyleyen MacIntyre, onun bu sorulardan açıkça kaçtığını ifade etmektedir. Bu meseleye ek olarak, MacIntyre, burada Kierkegaard gibi düşünen birinin düşüncelerinin de her zaman bir başkası tarafından kabul edilemez olacağını, Kierkegaard’ın kendi düşüncesini herkese malummuş gibi nakletmeye çalışmasının, onun, insanı doğruya yabancı ve erişemez olarak resmettiği kendi düşüncesiyle iptal

⁸²⁹ MacIntyre, “Kierkegaard, Søren Aabye”, s. 64. Ayrıca bkz: MacIntyre “Existentialism” (1967), s. 502.

edildiğini belirtir.⁸³⁰ Bununla bağlantılı olarak, ona göre, Kierkegaard'ın diğer bir tutarsızlığı da, ölçütsüz ve zoraki bir seçime maruz bıraktığı bireyin eyleminin sonucundan dolayı bireyin kendisini *Kaygı Kavramı* eserinde korku ve anksiyete ile ve *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta umutsuzlukla suçlamasıdır.⁸³¹ Madem birey zoraki ve ölçütü olmayan seçimlere mahkûmdur, o zaman eyleminin sonuçlarından sorumlu olmaması gerekir. Kierkegaard burada da anlaşılmalıdır.

2.4.1.3. Hristiyanlık

MacIntyre'nin ele aldığı üçüncü problematik çerçeve, Kierkegaard'ın *Etik-Estetik* kitabındaki estetik ve etik evreden sonra gelen dini yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimi Tanrı'nın emirlerine itaati içerir. Yukarıda belirtildiği gibi, estetikten etik yaşama geçiş Kierkegaard'a göre objektif bir ölçüte dayanmıyordu ve bu MacIntyre'a göre özünde ölçütsüz bir seçim anlamına gelmekteydi.⁸³² Dini yaşam biçimi olan dini evreye geçiş⁸³³ ise MacIntyre'a göre, daha da problematik bir şekilde sunulmaktadır. Öyle ki, dinsel yaşam insan aklına zıt bir yaşamdır. Bu görüşün temelinde Kierkegaard'ın, Hegel'e yönelttiği dini rasyonel kavramlarla anlatma eleştirisi yatar. Kierkegaard, Hristiyanlığın zaten hakikate sahip olmayan, ona yabancı insan aklına hakikat olarak sunulduğunu savunur. Bu yüzden sadece aklıyla Hristiyanlığa bakan kişi, Hristiyanlığı akıldışı ve paradoksal görür. Dolayısıyla Hristiyanlık, Kierkegaard'a göre argümana değil seçime dayalıdır. Kişinin vahiyle karşılaşması anında yapacağı şey, vahiye belirtilen şeyi yapmak ya da yapmamaktır.⁸³⁴

Dini evrenin örneklendiği karakter İbrahim'dir.⁸³⁵ Kierkegaard, Tanrı'nın İbrahim'e oğlunu kurban etmesini emretmesinin etik bakışa açısından asla gerekçelendirilemez

⁸³⁰ MacIntyre, "Existantialism" (1964), s. 512-513.

⁸³¹ MacIntyre, "Kierkegaard Søren Aabye", s. 64.

⁸³² MacIntyre, "Existantialism" (1964), s. 512.

⁸³³ MacIntyre, bu geçişin farklı eserlerde birbirinden farklı olarak ele alındığını söyler. O, Kierkegaard'ın **Etik-Estetik** eserinde etik yaşam bazen dini yaşamı içerir şekilde gözüktüğünü, *Concluding Unscientific Postscript*'de dini yaşam etik yaşamı içine almış olduğunu belirtir. Korku ve Titreme'de ise etikten dini yaşama geçme pasajları estetikten etiğe geçme aşamasından daha tartışmalı olduğunu iddia eder. Bkz: MacIntyre, "Existantialism" (1964), s. 512.

⁸³⁴ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 247-248.

⁸³⁵ MacIntyre, "Existantialism" (1964), s. 512.

olduğunu dolayısıyla etik ödeve karşıt olduğunu ifade eder. Böyle bir durumda Kierkegaard'a göre Tanrı'nın emrettiği şey insan aklına göre iğrenç, sefilce bir eylem olabilir.⁸³⁶ MacIntyre'a göre ise Kierkegaard burada insani bilinçle ve görünüşte saçma olan ilahi müdahale arasında ciddi bir yarıklık yaratmaktadır. Bu yarıklık, MacIntyre'a göre, aynı zamanda *Etik-Estetik* kitabındaki etik ile estetik arasındaki yarığın aynısıdır. Dolayısıyla sıradan bir birey de, böyle bir durumda İbrahim gibi ölçütsüz seçim yapmak zorundadır. Genel ve evrensel kurallar ona burada yardım etmez. Burada birey, seçmek zorunda olan bireydir.⁸³⁷

Kierkegaard'ın Hristiyanlığı seçme meselesi ile ilgili olan görüşleri de Kierkegaardçı seçimlerin rasyonalitesi ile ilgili önemli bir açıklama zemini kazandırır. Öyle ki, MacIntyre'a göre, Kierkegaard'ın radikal seçim fikrinin en önemli uygulama alanı, Hristiyanlığın karakterize edildiği yerdir.⁸³⁸ Kierkegaard'a göre, Hristiyanlık, kişinin dini ve ahlaki gelişiminde bir evre değil, Tanrı'nın sözünü reddedip reddetmemeyi seçmektir.⁸³⁹ Hristiyan olmak, bir sonuca ulaşmak değil bir seçimde bulunmaktır.⁸⁴⁰ Bu noktada MacIntyre, Kierkegaard'ın seçim ve doğruluk ile ilgili doktrinlerinin hemen ilk bakışta Hristiyanlıkla olan karşıtlığının ve bu kavramların Hristiyanlığa adapte edilemeyeceğinin fark edileceğini ifade eder.⁸⁴¹

Dolayısıyla MacIntyre, Kierkegaard'ın, Hristiyanlığı kendi bakış açısıyla inşa ederek onu tamamen inkâr etmek istediği şey haline getirerek manipüle ettiğini iddia etmektedir. Çünkü Kierkegaard, ölçütsüz seçim doktriniyle Hristiyanlığın bırakın ahlaki olarak,

⁸³⁶ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 247-248. MacIntyre, Kierkegaard'ın İbrahim kıssasında eski Ahit eleştirmenlerinin görüşlerine en ufak bir şekilde yer vermediğinin altını çizer. Çünkü bu eleştirmenlere göre burada, Tanrı'nın yapmaya çalıştığı şey, insan kurban etmeye son verilmesini sağlamaktır. MacIntyre, muhataplarına yüksek bir moral düzey aşılama çalışması vahihi nosyonunu Kierkegaard'ın böylelikle alacağı edip, kendi irrasyonel vahihi yorumunu tesis ettiğini belirtir. Burada Kierkegaard'ın yaptığı şey, İbrahim hikâyesini hatalı bir şekilde yeniden inşa etmektir. Kierkegaard'a göre İbrahim'e, burada verilen görev, etik yaşama aykırı görevin saçmalığını kabul ederek bir iman hamlesi yapması, yani etik olanı durdurmasıdır. Bkz: MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 512.

⁸³⁷ MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 511-512.

⁸³⁸ MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 511

⁸³⁹ MacIntyre, "Kierkegaard Søren Aabye", s. 62.

⁸⁴⁰ MacIntyre, "Existentialism" (1964), s. 514.

⁸⁴¹ MacIntyre, "Kierkegaard Søren Aabye", s. 64.

entelektüel olarak dahi savunulamaz olduğuna yönelik sabit değişmez bir nitelik atfetmek istemiştir ve bunu Hristiyanlığın rasyonel olarak gerekçelendirilemez olduğunu göstererek yapmıştır. Bu şekilde bir düşünme biçimi, MacIntyre'a göre, Hristiyanlığı temelsiz gören bir şüphecinin şüphesine rasyonel bir dayanak vermiş olur. Kierkegaard'a göre, Hristiyanlığın konusu içsel durumun psikolojik bir analizidir. MacIntyre için ise böyle bir içerik seküler, dolayısıyla boş bir içeriktir. Bu şekilde Kierkegaard, dinin içeriğini minimuma indirgemektedir.⁸⁴² Bu sebeple MacIntyre, Kierkegaard'ın hem birey kavramını hem de Hristiyanlık anlayışını tahrif ettiğini ve Hristiyanlığın akıl-vahiy tartışmasını derinleştirdiğini ifade eder. Ona göre, Kierkegaard bundan rahatsızlık duymuyor gibidir.⁸⁴³ Onun rahatsızlık noktası, Tanrı'nın herhangi bir eylem için ölçüt sağlayacağı bir sistemle, ölçütsüz seçimlerde bulunan yalnız başına bireyin dünyası arasında rahatsız bir şekilde gidip gelmesidir. Bu da Kierkegaard'ın kendi içinde yaşadığı tutarsızlığın başka bir sonucudur.⁸⁴⁴

Bu başlığın başında MacIntyre'ın Kierkegaard'a olan ilgisinin yalnızca entelektüel değil aynı zamanda kişisel bir ilgi de olduğunu belirtmiştim. Bunun en net örneği, Kierkegaard'ın Hristiyanlık ile ilgili bu düşünceleridir. MacIntyre, Kierkegaard'ın Hristiyanlık ve Hristiyan birey anlayışının kendisini de bir zamanlar etkilediğini ifade etmektedir. O, 1991 yılında *Cogito* dergisi için verdiği bir röportajda Hristiyanlığın Kierkegaard (ve Barth) versiyonunun felsefi olarak savunulamaz olduğuna inandığını belirtmektedir. 1998'deki başka bir röportajında ise Hristiyanlığın, Kierkegaard (ve Barth tarzı) yorumlanmasının kendisinin Hristiyanlığa bakışını değiştirdiğini ve artık saçma olan bir şeye inanmak istemeyip Hristiyanlığı terk ettiğini ifade etmektedir.⁸⁴⁵ Dolayısıyla Kierkegaard'ın bireyinin Hristiyanlığı radikal, irrasyonel bir seçimle seçmesi düşüncesine karşı -daha sonradan yeniden Hristiyanlığı seçen- MacIntyre'ın yoğun eleştirilerini bu kişisel bağlamda da okumak önemlidir.

⁸⁴² MacIntyre, "Existantialism" (1964), s. 514 , 518.

⁸⁴³ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 248.

⁸⁴⁴ MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 248-249.

⁸⁴⁵ MacIntyre, "An Interview for Cogito", **The MacIntyre Reader**, s. 267.

Buraya kadar ele aldığım metinlerde MacIntyre’ın Kierkegaard’ı modern felsefe tarihi içerisinde herhangi bir özel konumlandırmaya tabi tutmadan tekil olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Bu dönem aynı zamanda MacIntyre’ın da modern ahlak felsefesine yönelik sistematik eleştirileri ve teşhislerde bulunmaya başlamadığı bir dönemdir. MacIntyre *EP*’de ise Kierkegaard’ı modern ahlakın faillerinden biri konumuna yerleştirir. Burada onun Kierkegaard okumasının temelde değişmediğini, ancak ona yönelik eleştirisinin moderniteye yönelttiği eleştiriler bağlamına oturttuğunu ve bu yüzden eleştiri dozunun arttığını ve keskinleştiğini fark etmek mümkündür.

2.4.2. Kierkegaard’ın Modern Ahlak Felsefesi İçerisinde Konumlandırma

MacIntyre’ın Kierkegaard’a yönelik modernite bağlamındaki eleştirisinin temeli, *EP* kitabının dördüncü bölümüdür. MacIntyre, “Bir Önceki Kültür ve Aydınlanmanın Ahlaklılığı Temellendirme Projesi” başlığını verdiği bu bölümde, daha önce yer verdiğim, duyguculuk teorisini ortaya koymaktadır. MacIntyre’a göre, duyguculuk, modernitenin nevi şahsına münhasır bir özelliğidir ve şu anlama gelmektedir: Duygucu birey ya da duygucu ahlaklılık, ahlaki seçimlerinde ve ahlak algısında herhangi bir ölçütten yoksundur. İki ahlaki tercih arasında kalan duygucu birey hangisini seçeceği konusunda tamamen yarımsızdır.

İşte tam bu çerçeveye içine MacIntyre, Kierkegaard ve modernite ilişkisini yerleştirir. Onun *Etik-Estetik* kitabı MacIntyre’a göre Aydınlanma ahlaklılığının keyfilik ögesinin en iyi görülebileceği kitaptır. MacIntyre, bu eseri Aydınlanmanın “mezar kitabesi” olarak ilan eder ve eserde üç temel özellik tespit eder. Birincisi; “*sunuş biçimi ve temel tezi arasındaki bağlantıdır.*” Bunun anlamı kitabın edebi tarzı olarak Kierkegaard’ın kitapta farklı, birbirinden bağımsız kişiliklere bürünmesi ve kim olduğunu ele vermeyen, dolaylı bir anlatıma sahip olmasıdır. MacIntyre’a göre Kierkegaard’ı özel kılan meselenin bu tarzını, kitabın temel teziyle olan bağlantısıyla değerlendirmek gerekir.⁸⁴⁶ MacIntyre bunu şöyle örneklendirir:

Etik olan ile estetik olan arasındaki seçim, iyi ile kötü arasında yapılan bir seçim değildir, iyi ile kötü arasında bir seçim yapıp yapmamak konusunda bir seçimdir. Kierkegaard’ın da karakterize ettiği gibi estetik yaşam biçiminin temel parçası, ben-i, o anki deneyimin

⁸⁴⁶ MacIntyre, *EP*, s. 64-70.

dolayımsızlığında kaybetme girişimidir. Estetik dışavurumun paradigması, kendini tutkularına teslim etmiş romantik âşıktır. Buna karşılık etik olanın paradigması, içinde şimdinin geçmiş ve geleceğe bağlandığı, zamana yayılan bir söz verme ve yükümlülük durumu olan evliliktir. Bu yaşam biçimlerinden her biri, farklı kavramlar, bağdaşmaz tutumlar ve karşıt öncüllerle canlandırılır.⁸⁴⁷

Etik-Estetik'in problematik çerçevesini diğer yazılarındaki gibi özetleyen MacIntyre, Kierkegaard'ın bu iki yaşam seçeneğinden birinin diğerine tercih edilmesiyle ilgili herhangi bir gerekçe göstermediğini yineleyerek, dolayısıyla kitabın iki tercihten birini rasyonel olarak seçemeyen modern bireyin bir *prototipi* olarak ortaya konulabileceğini ifade etmektedir.⁸⁴⁸

Etik-Estetik'in, *EP* kitabında ele alınan ikinci özelliği “*radikal seçim kavramıyla etik kavram arasındaki-kısmen kitabın formunca gizlenen- derin, içsel tutarsızlıktır.*”⁸⁴⁹ MacIntyre, Kierkegaard'ın söz konusu kitabında etik alana kişisel tercihlerimizden ayrı, duygu ve tercihlerimizden bağımsız bir otorite atfettiğini, bunun ise “*yaşamın herhangi bir verili anında neler hissettiğim ile nasıl yaşamak zorunda olduğum sorusu arasında hiçbir ilgi yoktur*”⁸⁵⁰ şeklinde anlaşıldığını ifade eder. Kierkegaard'ın evliliği etik olanın içinde değerlendirmesi de bu nedenledir. Kierkegaard'a göre duygusal, dolayısıyla estetik tepkiler, evliliğin kendine has olan yükümlülükleri ve ahlaki yapısıyla ilişkili olamaz.⁸⁵¹

MacIntyre, burada duygu ve düşüncelerden bağımsız olarak yapılandırılan etik hayatın insan üzerinde nasıl otorite kuracağını sorgular. Otoriteler yaptırım gücüne sahip olan mekanizmalardır ve bireye yönelik yaptırım gücünün olması için de hangi ilkeye sahip olduğunu bilmek gerekir. Çünkü yaptırım gücü, ilkenin içerdiği gerekçeyle güç kazanır. Bir ilke ne kadar gerekçeden yoksunsa, o kadar az otoriteye, dolayısıyla yaptırım gücüne sahip olacaktır. İlke kavramını gerekçeyle açıklayan MacIntyre, gelişigüzel keyfi bir arzudan dolayı bir ilkenin seçilemeyeceğini, ilke kavramının içerdiği gramerin buna müsaade etmeyeceğini ifade etmektedir. Bunun olsa olsa Kierkegaard estetiğinin kendine

⁸⁴⁷ MacIntyre, *EP*, s. 70.

⁸⁴⁸ MacIntyre, *EP*, s. 71.

⁸⁴⁹ MacIntyre, *EP*, s. 72.

⁸⁵⁰ MacIntyre, *EP*, s. 72.

⁸⁵¹ MacIntyre, *EP*, s. 72.

has bir ilkesi olabileceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Kierkegaard'ın burada hem ilke hem de seçim kavramlarını tahrip ettiğini MacIntyre penceresinden söylemek hatalı olmayacaktır. Çünkü otoriteye başvurmak demek, Kierkegaard açısından bir dizi rasyonel olmayan gerekçeye başvurmak demektir. Bu nedenle ona göre Kierkegaard, “radikal seçim” kavramının ilk yaratıcısı ve bunun sonucu olarak eserlerinde otorite ve gerekçe arasındaki bağı kopartan ilk kişidir.⁸⁵²

MacIntyre'nin *Etik-Estetik* kitabındaki üçüncü tespiti söz konusu radikal seçimi aydınlatır cinste “Kierkegaard'ın etik anlayışının tutucu ve geleneksel karakteridir.”⁸⁵³ MacIntyre'nin bu eleştirisi yine “radikal seçim” nosyonuyla ilgilidir. Normalde bireyler, herhangi bir seçimde bulunurken rakip seçeneklerin farkında olarak seçimde bulunurlar. Fakat Kierkegaard'ın “radikal seçim” yapan bireyinin seçimi, rakip seçenekler arasındaki seçim değildir. O, zaten eğer tercihini etik alanda yaptıysa etik alanın içine girmesiyle herhangi bir şeyi seçme meselesiyle karşılaşmaz. Etik yaşam neyi gerektiriyorsa onu yapar. Dolayısıyla “radikal seçim”i normal seçimden ayıran şey burada daha net ortaya çıkıyor. Radikal seçimde seçimin kendisi bir seçim yapmaktır, yoksa normal seçim kavramındaki gibi rakip argümanlardan birinin seçilmesi değildir. Örneğin, cömertlik, yalan söylememe gibi evrensel ilkeler etik alan içerisinde tercih edilmesi gereken ilkeler değil, etik alan bir kez seçildi mi tartışmasız bir şekilde uyulması gereken ilkelerdir. Bunun için bir gerekçelendirme ya da spekülasyon gerekmez. MacIntyre açısından bu durum, Kierkegaard'ın içsel tutarsızlığının, gelenek ile yeniliği tutarsız bir şekilde sentezlemeye çalışmasından ileri gelir. Ona göre, bu sentezin tutarsızlığı genel olarak Aydınlanma ahlaklılığı projesinin bir sonucudur. Kierkegaard'ın miras aldığı klasik gelenekle, Aydınlanmanın bakış açısını birleştirme çabası tam bir “fıyasko”dur.⁸⁵⁴

Bu başarısızlığın en iyi örneklendiği alan, Kierkegaard'ın Kant'la ilişkisinde görülebilir. MacIntyre'nin, *EP* kitabında *Etik-Estetik* eseri ile Kant felsefesi arasında daha önceki

⁸⁵² MacIntyre, *EP*, s. 73-74.

⁸⁵³ MacIntyre, *EP*, s. 74.

⁸⁵⁴ MacIntyre, *EP*, s. 73-74.

metinlerinde kurduğu ilişkiyi daha net bir şekilde ele aldığı görülmektedir.⁸⁵⁵ MacIntyre, Kierkegaard'ın ahlak felsefesinin mimarının Kant'ın ahlak felsefesi olduğunu, Kant'ın ahlaki rasyonel olarak temellendirme ve ahlaki kuralları oluştururken kullandığı, tıpkı matematik kuralı oluşturuyor gibi rasyonel ahlaki kurallar oluşturmadaki tutuculuğunun, Kierkegaard'ın ahlak felsefesini de tutucu bir özelliğe kavuşturduğunu ifade eder. Bu tutuculuk, kurallara uymadaki rastlantısal yetilerin değil, bu kurallara uyma isteğinin öneminde ortaya çıkar. Yukarıda MacIntyre'ın yorumunda ifade ettiğim gibi “ne hissettiğimizle nasıl yaşamamız gerektiği arasındaki bağlantı” bu şekilde koparılır. Bu ise MacIntyre'a göre, Kant'ın koşulsuz kategorik ahlak buyruklarının etkisi dolayısıyla. İki arasındaki temel fark, Kierkegaard'ın ahlak alanının temelini irrasyonel bir seçimde bulması, Kant'ın ise akılda bulmasıdır. MacIntyre'a göre Kant, ahlak ilkelerini, *maksimler*ini kendi akıl anlayışı üzerine kurma konusunda nasıl başarısız olmuşsa, Kierkegaard'ın da ahlak ilkelerini “radikal seçim” eylemine yaslaması başarısız olmuştur. Dolayısıyla Kierkegaard'ın bu başarısızlığı Kant'ın başarısızlığı ile yakından alakalı bir şekilde okunmalıdır.⁸⁵⁶ Dolayısıyla ahlaki kuralların otoritesi, Kantçı akıl anlayışından Kierkegaardçı radikal seçim anlayışına geçerek, yeniden ve başarısız bir şekilde formüle edilmiştir.

MacIntyre'ın *EP* öncesi ve *EP* kitabında Kierkegaard'ı yorumladığı çerçeveyi bu şekilde ele almış bulunuyorum. Bu iki dönem arasında MacIntyre'ın Kierkegaard algısının temelde değişmediğini, ancak bu eleştirinin *EP* ile modernitenin ahlaki söylemlerinin başarısızlığı teziyle doğrudan ilişkilendirildiği, dolayısıyla yeni bir bağlam kazandığı ve güçlendiği görülmektedir.

⁸⁵⁵ Burada MacIntyre, Kierkegaard'ın daha önceden ifade ettiğim gibi, düşünsel mimarının Kant olduğunu şu çarpıcı sözlerle yeniden formüle eder: “... Kierkegaard'ın zeki, fakat her zaman şeffaf olmayan Danimarkalı, Kant'ın dürüst ve sade Almanında kendi kökenini bulur.” Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 75.

⁸⁵⁶ MacIntyre, **EP**, s. 75-79. MacIntyre bu nedenle Kierkegaard'ın bireyini *cogitosu* olmayan kartezyen egoya benzetmektedir. Bkz: MacIntyre, “Existentialism” (1967), s. 508. Ayrıca bkz: MacIntyre, “Existentialism” (1964), s. 529.

BÖLÜM 3: MACINTYRE'IN THOMASÇI-ARİSTOTELESÇİ AHLAK FELSEFESİ VE BU FELSEFENİN GEREKÇELEN-DİRİLMESİ

MacIntyre'ın modern ahlak felsefesi eleştirilerini katettikten sonra karşımıza zorunlu bir şekilde, onun ahlak felsefesinin meşruiyetini nasıl sağladığı, diğer bir ifadeyle nasıl gerekçelendirdiği sorusu çıkar. Çünkü MacIntyre'ın, tezin ikinci bölümünde ele alınan, Hume, Kant ve Kierkegaard'ın öncülük ettikleri modern ahlak felsefelerine yönelik temel eleştiri noktası, her birinin farklı ahlak teorilerine sahip olmalarına rağmen ahlakın rasyonel olarak gerekçelendirilebilmesi noktasında ortak bir başarısızlığa uğramış olmalarıdır. Bu durumda, ahlaklılığın, ahlaki eylemin rasyonel olarak gerekçelendirilmesi meselesinin, dolayısıyla ahlakta normatif bir yapının MacIntyre'ın Thomasçı-Aristotelesçiliğinde oldukça merkez bir uğraş olması beklenmektedir.

Öncelikle “normatif etiğin ne olduğu?” sorusu burada önemlidir. A. Pieper normatif etiği şöyle tanımlar:

Kendini, ahlaki alandaki vicdan ya da dil fenomenlerinin analiziyle sınırlayan betimleyici etikten farklı bir işlev taşıyan normatif etikte, ahlaki talep ve normların *betimlenmesinden* çok gerekçelendirilip *temellendirilmesi* hedeflenmiştir; normatif etik bu işlevini yerine getirirken ya kayıtsız şartsız kendine uyulması istenilen en üst düzeydeki ahlak ilkesine dayanır ya da gerçekleştirilmesi herkesi bağlayan “en üst iyi”ye gönderme yapar.⁸⁵⁷

MacIntyre'ın ahlak felsefesi bu tanıma göre, nasıl bir normatif standardı ihtiva etmektedir? Diğer bir ifadeyle, MacIntyre'ın ahlaki eylemi nasıl bir otoriteye sahiptir? Bu sorulara cevap vermek, onun Thomasçı-Aristotelesçi ahlak felsefesini de ortaya koyacaktır. Burada iki şeyi ayırt etmek MacIntyre'ın ahlak soruşturması için elzemdir: Birincisi; MacIntyre'ın ahlakta bir standart arayışı Aydınlanma ve modernitenin ahlak alanında bir standart arayışından tamamen farklı türde bir arayıştır. Bu farklılığı, MacIntyre, klasik ve modern gelenek arasındaki ahlak felsefesi yapma tarzına göndermede bulunarak örneklendirir. O, sıradan bir okuyucunun, Moore'un, Ross'un ya da Ayer'in kitaplarını okuduktan sonra Aristoteles'in *NE* eserini okuduğundaki ilk

⁸⁵⁷Annemarie Pieper, **Etiğe Giriş**, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012, s. 214.

izleniminin, iki farklı konuyla karşılaşması şeklinde olacağını ifade eder.⁸⁵⁸ Aristoteles, bir eylemi, bir yaşam biçimini rakip bir yaşam biçimine tercih ettirecek düşünce sürecini, bu sürecin argümanlarının yapısını ve analizini tanımlamakla meşgulken, çağdaş filozoflar eylemler hakkındaki ahlaki yargıların kabulü ya da reddine yol açan argümanları (ya da argümanların yokluğunu) tanımlamakla uğraşmaktadırlar. Bu durumda Aristoteles, ahlaki bir yargının sadece kendisini gerekçelendirmek için kullanılacak argümanlara, yalnızca yeri gelmişken, kasıtsız bir şekilde yer verir. Ancak MacIntyre'a göre, çağdaş felsefeciler ahlaki eylemin gerekçelendirilmesi dışında başka bir şey düşünmezler.⁸⁵⁹ Dolayısıyla MacIntyre'ın ahlaki eylemi gerekçelendirme meselesi, modern ahlak felsefelerine zıt bir şekilde, başlangıç olarak gerekçelendirme amacını taşımayan, bir gerekçelendirme sürecini ifade eder ve bu gerekçelendirme ancak ait olduğu soruşturma içerisinde analiz edilebilir.

MacIntyre, 1996'da verdiği bir röportajda on sekizinci yüzyılın felsefe dünyasının, herkesi, ahlakın rasyonel olarak gerekçelendirilebilir olup olmadığı sorusuna cevap vermeye zorladığını belirtir.⁸⁶⁰ MacIntyre'a göre bu zorlama, Aydınlanmanın ortaya çıkardığı birbiriyle yarışan, her birinin teorik ve pratik rasyonalite standartlarının farklı olduğu ve bu yüzden rakiplerini yenmede başarısız olduğu teorilerle sonuçlanmıştır.⁸⁶¹ İkinci bölümde de ele alındığı gibi, MacIntyre'a göre, bir taraftan, modern dönemde duygucu ahlak felsefeleri ahlaki yargılara herhangi bir rasyonalite ve bunun sonucu olarak bir otorite sağlamadığını, diğer taraftan ise duyguculuk teorisinin karşıtı olarak ahlaki yargılara kural koyucu bir statü veren, dolayısıyla temelde ahlaki kavram ve yargıların otoritesinin gerekçelendirilmeleriyle uğraşan Kant'ı takip eden teoriler ve diğer taraftan da yararcılık teorisinin de başarısızlığını vurgular. Her ne kadar MacIntyre, her ikisini de sonuçları itibarıyla aynı şekilde değerlendirirse de, bugünkü çağdaş ahlak teorilerinin genel olarak gidişatının, Kant'ın etkisiyle, temel amacı modern anlamda normatif, kural koyucu

⁸⁵⁸ MacIntyre bu iddiasını Anscombe'den almış gözükmektedir. Bkz: G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", **Philosophy**, Vol. 33, No: 124, January 1958, s. 1.

⁸⁵⁹ Stuart Hampshire, "Fallacies in Moral Philosophy", **Revisions**, s. 53.

⁸⁶⁰ Bu argümanlar için MacIntyre'ın **Ethik'in Kısa Tarihi**'nin on ikinci ve on üçüncü başlıklarına bakılabilir.

⁸⁶¹ MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer" ("Kendimizi Başkasının Bakış Açısından Anlama Yoluyla Gerçek Kendini Bilme"), Interview mit Dimitri Nikulin, **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, Jg. 44, Heft 4, s. 673-674.

bir ahlak teorisi üretebilme meselesi haline gelmiş olduğunu belirtir.⁸⁶² MacIntyre bunun sonucunu şöyle ifade eder:

Batı modernizmi bunun sonucu olarak, ahlaki sorular hakkında kesintisiz rasyonel bir tartışma içinde olmasına rağmen... genel olarak ahlaki olarak acizdir. Bu yüzden ... ‘modern olana uygun olabilecek ahlakın gerekçelendirmesi ve rasyonel haklı çıkarımı’ doğası gereği paradoksaldır. Ve ben paradoksları sevmem.⁸⁶³

Elbette MacIntyre bu eleştiriyi yaparken kendi ahlak tezinin normatif özelliklerini, dolayısıyla rasyonel olarak gerekçelenmiş olduğunu yadsımaz. O, Thomasçı-Aristotelesçiliğin modern ahlak tezleri karşısında rasyonel olarak daha üstün olduğu iddiasını taşır. Bu üstünlüğü MacIntyre’in nasıl açıkladığı onun ahlak felsefesinin normlarına, standartlarına yönelik modern olmayan açıklamasını içerir. MacIntyre’in Thomasçı-Aristotelesçi ahlak tezinin burada yüzleşmesi gereken soru şudur: MacIntyre’in kendi ahlak felsefesi bu rakip tezler karşısında nasıl bir üstünlüğe sahip olacaktır? Onun, 2016’da yayınladığı son kitabı *Ethics in the Conflicts of Modernity*’de meseleyi daha da netleştirdiği ve daha önceden yaptığı açıklamaları üç başlık altında yeniden ifade ettiği görülmektedir: Birincisi; “teorik”, ikincisi; “pratik” ve üçüncüsü “sosyolojik kendini tanıma” şeklindeki gerekçelendirmedi.⁸⁶⁴ Bu üç gerekçelendirme modelini, MacIntyre’in hem son eserini kullanarak hem de daha önceki eserlerine başvurarak, birlikte ele alacağım.

3.1. Teori merkezli Gerekçelendirmenin Varsayımları

MacIntyre’in teorik gerekçelendirmeyi kullanma şeklinin yalnızca “gerekçelendirme adına” bir gerekçelendirme amacı taşımadığının altını çizmek önemlidir. Bunun ne anlama geldiği noktasında MacIntyre’in işaret ettiği, Diderot’un *Rameau’nun Yeğeni*’ndeki Lui’si ile Kierkegaard’ın *Etik-Estetik Dengesi*’ndeki A karakterinin

⁸⁶² MacIntyre, dördüncü yüzyılda Hıristiyanlık öncesinde soruların büyük ölçüde Sokratik ve Platonik, on ikinci yüzyılda büyük ölçüde Augustinusçu, on üçüncü yüzyılda ise hem Augustinusçu hem de Aristotelesçi, on yedinci yüzyılın sonu ve on sekizinci yüzyılın başlarında Kartezyen ve son olarak on dokuzuncu yüzyılda ise Kantçı olduğunu ifade eder. Bkz: MacIntyres, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, 680.

⁸⁶³ MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer” , s. 673-674.

⁸⁶⁴ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 206.

örneğine başvurmak aydınlatıcıdır. Hem Lui hem de A hiçbir kurala sadık kalmamalarıyla övünen karakterlerdir. MacIntyre, bu karakterlerle ilgili çağdaş ahlak filozofların, örneğin, Kantçı analitik ahlak filozoflarından Hare⁸⁶⁵ ve Rawls'ın,⁸⁶⁶ ne söyleyebileceğini sorar. MacIntyre burada onlar adına “*bir ahlak teorisinin ne kadar zeki olursa olsun serserileri ikna etme gibi bir zorunluluğu yoktur*”⁸⁶⁷ şeklinde bir cevap verilebileceğini ifade eder. Evet, MacIntyre'a göre, Hare ve Rawls, Lui ve A gibi karakterlere (ki bu karakterlere MacIntyre'a göre, günümüzde de kolaylıkla rastlayabiliriz) bu cevabı verebilirler ve bu cevap aslında makul de bir cevaptır. Ancak yine de MacIntyre, bu soruya yönelik daha ciddi bir cevaba sahip olunması gerektiğini düşünür. Ancak ona göre ne Hare ne de Rawls'un bunlara verebilecekleri başka bir cevapları yok ise, bu durum onların tezlerinin sadece “ilkeli bir yaşamın sürdürülmesi gerektiğini düşünenleri” ikna edecek bir başlangıç noktasına sahip olduğunu gösterecektir. Ancak ilkeli bir yaşamın sürdürülmesi gerektiğini niçin düşünmek zorundayız? Ya da niçin böyle bir yaşamı sürdürmek önemlidir? Bu soruların cevaplarını sadece teorik gerekçelendirmenin temel amaç olarak benimsendiği bir teorik yaklaşımla vermeye çalışmak, MacIntyre için, “ilkeli” kelimesinin yarattığı ciddiyet dışında daha fazla bir cevabı ihtiva etmeyecektir.⁸⁶⁸

Bu nedenle MacIntyre, Thomasçuların kendi tezlerini gerekçelendirmeye davet edildiklerinde yapmaları gereken şeyin, söz konusu tezlerinin sadece kendisini değil, tezin kendisini de bütün olarak gerekçelendirecek kaynakları kullanmaları gerektiğini söyler. Bu kaynaklar belirli bir öykünün içerisinde gelişen kaynaklardır. Bu kaynaklar

⁸⁶⁵ Burada MacIntyre'ın **EP**'de Hare'nin **The Language of Morals** kitabından yaptığı alıntıya bakalım: “...bir kararın tam olarak gerekçelendirilmesi, o kararın sonuçlarının, kararın göz önünde bulundurduğu ilkelerle ve bu ilkeyi göz önünde bulundurmanın sonucuyla birlikte eksiksiz açıklanmasından oluşur... Eğer araştırmacı, hala ‘Fakat ben neden böyle yaşamalıyım?’ diye sormaya devam ediyor ise bu durumda ona verilebilecek başka bir yanıt yoktur.” Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 41.

⁸⁶⁶ MacIntyre, Rawls'ı **EP**'de “modernliğin en yeni ahlak felsefecilerinden birisi olarak” görür ve onun ilkelerle ilgili **Bir Adalet Teorisi** eserinden şu sözünü alıntılar: “ ‘... erdem, tekabül eden ahlaki ilkeye göre eylemde bulunma isteğidir’ ” ve yine aynı eserde Rawls “ ‘temel ahlaki erdemler’i ‘temel hak ilkelerine göre eylemde bulunmaya yönelik, güçlü ve doğal olarak etkili istekler’ olarak tanımlar.” Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 181.

⁸⁶⁷ MacIntyre, “Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating”, s. 18.

⁸⁶⁸ MacIntyre, “Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating”, s. 18.

bağlı oldukları anlam dünyasından bağımsız olarak idrak edilemezler.⁸⁶⁹ Bu bağlam, MacIntyre'in iddiasına göre, bireyin kolayca başından savamayacağı, reddedemeyeceği bir bağlamdır. Bu bağlamları üç başlıkta değerlendireceğim.

3.1.1. İlk İlkeler- Nihai amaçlar

MacIntyre'in, ahlak felsefesinin iki bin beş yüz yıllık tarihinin sorularını, "*nasıl yaşamalıyım?*" ve onunla çok yakından ilişkili olan "*benim iyim nedir?*" soruları şeklinde filtrelediği anlaşılmaktadır. O, bu soruları modern felsefenin "falanca problem nasıl çözülür?" bakış açısından sorulan sorulardan ayırt eder. MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçi çerçevede bu sorunun kendisinin, bu soruya cevap bulma çabasından daha önemli olduğunu, çünkü bu sorunun sorulduğu bağlamın cevabı da şekillendireceğini belirtmektedir. Bu nedenle o, modern ve çağdaş felsefeye "cevap veren", "cevap üreten" felsefe demektedir. Hâlbuki "*nasıl yaşamalıyım?*" sorusunun basit, masa başında üretilebilecek bir cevabı yoktur. Bu yüzden bu sorunun cevabı bir cevap verme meselesi değil, cevabı keşfetme meselesidir. Bu nedenle, MacIntyre'in temsil ettiği felsefe yapma biçimine de keşfeden felsefe diyebiliriz. Diğer bir deyişle MacIntyre'a göre bu felsefe, problemlerden karakterin kendisine yönelen ahlak felsefesi, E. Pincoffs'un deyişiyle ise "Hobbes'tan Aristoteles'e manevra yapan felsefe" dir.⁸⁷⁰

MacIntyre'a göre, Thomasçı-Aristotelesçi görüşün "*Nasıl yaşamalıyım?*" sorusuna yönelik keşfedeceği cevap, insanın bir bütünlüğe sahip olduğunu varsayarak keşfedeceği bir cevaptır. Bu bütünlük, insanın fiziksel, estetik, ahlaki ve entelektüel güçlerinin belirli sonlu amaçlara sahip olduğunu ancak insanın tek ve nihai bir amaca yöneldiğini, bu amacın altında da sonlu amaçların sıralandığını varsayan bir bütünlüktür. O, bu bütünlük düşüncesinin modern analitik felsefenin ya da Kıta Avrupa'sı felsefesinin çözümsüz tartışmalarına sokularak test edilebileceğini söyler. Ona göre, Thomasçı-Aristotelesçilik bu sorunların makul bir şekilde çözülebileceği iddiasına sahiptir.⁸⁷¹

⁸⁶⁹ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 206-207.

⁸⁷⁰ Edmund Pincoffs, "Quandary Ethics", **Revisions**, s. 99

⁸⁷¹ MacIntyre, "On Not Knowing Where You Are Going", s. 73.

Çünkü MacIntyre'a göre modern ve çağdaş felsefenin çözümsüz çatışmalarının temel sebebi ilk ilkeleri ve nihai amaçları reddetmesidir. Aristoteles'te *arkhe* ya da Aquinas'ta *principium* olarak "ilk ilke" ve yine Aristoteles'te *telos* veya Aquinas'ta *finis* olarak "nihai amaçlar" kavramları, Thomasçı-Aristotelesçiliğin merkez kavramlarıdır. İlk ilkeler ve nihai amaçlar, bir eylemi rasyonel olarak gerekçelendirmede iki şekilde söz konusu olur: Birincisi; ilk ilkelerin nihai olarak uygun tanımlamalarının sağlandığı mükemmelliğine ulaşmış/yetkin bilimin (perfected science) kanıtlamaları içindeki gerekçelendirme, ilk ilkeyi ifade eden ya da bu ilk ilkedен çıkarımlanan herhangi bir yargının ortaya konulmasıyla ilerler. Çünkü bu tarz mükemmel kanıtlamalar, aklın, nesnesine uygun ve mantıksal olarak ilişkide olduğu yargıları açık bir şekilde ifade eder. İlk ilkeler ve nihai amaçların, bir eylemi rasyonel olarak gerekçelendirmedeki rolleri, henüz son ve tamamlanmış haline ulaşmamış bir soruşturmanın rasyonel gerekçelendirilmesinin farklı türden bir gerekçelendirme olmasıyla ilgilidir. Bu tartışacağım ikinci tür gerekçelendirme ise bir sonuçtur, öyle ki bu sonuç, gelecekte nihai olarak çıkarımlanacak olan şeyde gerçekte bir yere sahip olacak olan bir yargıdır. Bu yapıyı ortaya çıkarmak ise MacIntyre'a göre, diyalektik bir yolculuğu gerektirecektir.⁸⁷²

Ancak MacIntyre, Aquinas'ın bu iki farklı kullanımının, yani ilk bakışta anlaşılın ilke ile ancak diyalektik bir süreçle gelecekte anlaşılacak ilk ilke anlayışının birbirinden nihai olarak ayıramayacağını, Aquinas'ın birinci anlamda prensip kelimesini kullanırken ilk ilke kavramına işaret ederek bu ayrımı yaptığını ve bu ayrımın modern bir ayrım gibi birbiriyle ilişkisiz anlaşılamayacağını altını çizer. MacIntyre bu şekilde bir kullanımın çağdaş felsefede yeri olmadığına şöyle işaret eder: "*Çağdaş felsefede hiçbir kavram, keşfedilecek bir ilk ilke kavramı kadar kabul edilemez olmamıştır.*"⁸⁷³ Aristoteles'in *arkhe*, Aquinas'ın *principium* kavramı, çağdaş İngilizce konuşan dünyada iki anlama sahiptir. Burada birincisi, bir ilke ya bir ifade şekli olarak ya da ikincisi, bir argümanda öncül olarak iş gören bir önerme şeklinde anlaşılır.⁸⁷⁴ MacIntyre'a göre, modern

⁸⁷² MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 165.

⁸⁷³ MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 143-144.

⁸⁷⁴ MacIntyre burada şu örnekleri verir: Aquinas, **Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle I**, 5. Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/PostAnalytica.htm#1> (23.05.2017) ve Aquinas, **The Summa Theologica**, I, 17, 3. Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP017.html#FPQ17A3THEP1> (23.05.2017).

felsefede, örneğin, Hobbes, Hume, Bentham ve Kant farklı felsefi çizgilere sahip olsalar da, hepsinin ilk ilke ya da ilkeler görüşünün ortak olduğunun altını çizer. Bu filozoflara göre, ilk ilkeler, her rasyonel insana, eylemin başlangıcında tamamen açık olan ilkelerdir. Çünkü bu filozofların hiçbiri, ahlaki yaşamı, ilk ilkeleri bir amaç olarak keşfetmeye yönelik bir yolculuk olarak anlamamışlardır.⁸⁷⁵

Aristoteles için “kendinden apaçık” olan, herkese ilk bakışta açık gelen ilke görüşü eylem hakkında bilgi edinme yöntemi için yetersizdir. “Kendinden apaçıklık” zaten edinilmiş bir bilginin kanıtlanmasında kullanılır.⁸⁷⁶ Örneğin, “her bütün kendi parçasından büyüktür.” Bu cümle herkes tarafından kolaylıkla anlaşılabilir. Diğer yandan ise bazı prensipler bizimle ilişkili olarak, sadece büyük ya da geniş ölçekli teorilerin kendi kavramsal çerçeveleri içinden anlaşılabilir. Bu tarz yargılar, ilk ilkelere dair teorik bir kavrayışa, Aquinas ve Aristoteles’teki gibi, pratik bilgiye sahip bir kişi tarafından anlaşılır. Bu ikinci grup ilkenin içeriği, fonksiyonu ve gereklilikleri birinci gruptan çok daha farklıdır. İlk bakışta kavranan ilke ile kendisine ait bağımsız bir içeriğe sahip ve yalnızca teorik kazanımla apaçık olarak bilinen ikinci grup ilke Thomizm’in yaptığı bir ayrımdır ve MacIntyre’a göre, birinci ve ikinci anlamda ilkeye dair ayrım, Kartezyen anlamda ilk ilkelerin taraftarlarınca hatalı bir şekilde birbirine asimile edilir.⁸⁷⁷

İlk ilke konusundaki Thomasçı-Aristotelesçilik ile modern felsefe arasındaki çatışmanın MacIntyre’a göre iki şekilde analizi mümkündür: Birincisi; ilk ilkelerin ilkliliği meselesi, ikincisi ise; İngilizcedeki ilke (*principle*) kelimesinin modern dönemdeki kullanım şekliyle, Aristoteles’in *arkhe*, Aquinas’ın *principium* dediği kavramla arasındaki farkla ilişkilidir. Aynı sebeple, MacIntyre açısından, modern felsefenin, özellikle ikinci

⁸⁷⁵ MacIntyre, **WJWR**, s. 175. Örneğin, Hobbes’ta toplumsal ahlaki kurallar birincisi; “egemenin yaptırımları tarafından sağlanıldıkları için ve ikinci olarak da arzularımız, egemenin ellerinde ölümle karşılaşmaya maruz kalmamız istisnasıyla, başkalarının ellerinde ölümden kaçınmak için egemene itaat etmeyi tercih edeceğimiz türden oldukları için” uyduğumuz kurallardır. Bkz: **MacIntyre, Etik’in Kısa Tarihi**, s. 152. Burada Kant’ın ahlak yasasını da hatırlayalım: “Eyleminin maksimi, sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun.”

⁸⁷⁶ Saffet Babür, “İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı Kitabı”, Aristoteles, **İkinci Çözümlemeler**, Üçüncü Baskı, Ali Houshiary (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 6-7. Bu ilk ilkelere dair bilgi ise deneyden çıkmaz. Bu açıdan Aristoteles bir deneyci değildir. Onun ilk ilkeleri us (*nous*)’tan çıkar. Ancak Aristoteles rasyonalist de değildir. Çünkü Aristoteles ilk ilkelere dair bilgiyi tecrübeden de ayırmaz. Bkz: Babür, s. 6-7.

⁸⁷⁷ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, **The Tasks of Philosophy**, s. 148.

bölümde işaret edilen, “olan”ı “olması gereken”den ayırması da ilk ilke ve ondan çıkarımlanan ilke arasındaki ayrımla ilgilidir. Thomasçı-Aristotelesçilikte her iki ayrımı birleştirmek, yani “olan”dan “olması gereken”in çıkacağını öne sürmek, aklın, olan şeyle-nesnesiyle uzlaşmasını, dolayısıyla aklın hareketini kendi amacına yönelik olarak anlamayı beraberinde getirmek zorundadır. Diğer bir ifadeyle, burada epistemoloji ve metafiziğin birlikteliği söz konusudur. Dolayısıyla bir şeyin ne olduğu ve ne olması gerektiği durumu ile onun ilkesi ve bu ilkenin ilk ilkeyle olan ilişkisi, ancak aklın kendine uygun nihai amacına, *telosuna* doğru ilerlediği metafizik bir düşünce sistemi içerisinde anlaşılabilirlik kazanacaktır. Bu da ilk ilkenin ne olduğunun anlaşılmasıyla tamamlanacak bir amaçtır.⁸⁷⁸ Bu da diyalektik bir inşayı gerektirecektir.

MacIntyre, ilk ilke anlayışını reddetmenin, iki noktada önemli sorunlara yol açacağına işaret eder: Birincisi; doğruluk, rasyonalite, amaçlılık gibi kavramlar hakkındaki tartışmalar bir metafizik içerikten yoksun bırakılır, ancak bu kavramlar kullanılmaya devam eder. Bu yoksunluk, bu kavramları kendisinden şüphe duyulan, sabit olmayan kavramlar haline dönüştürür. Örneğin, doğruluk, bazılarınca “bir şeyi haklı bir şekilde iddia etmenin idealleştirilmesi”nden daha fazlası değilken, diğerlerince tamamen vazgeçilebilir bir kavram haline gelir. Öyle ki, bir şeyi haklı kılma ve gerekçelendirmenin standartları, sosyal bağlamlara göre göreceli hale gelir, ancak MacIntyre’a göre, meseleyi bu şekilde göreceli hale getiren filozofların kendileri de birbirleriyle çok farklı şekillerde uzlaşmazlık içerisindeyler. İkinci noktadaki sorun ise, ilk ilkeleri kolayca reddeden ya da yerinden eden ya da başka kavramlarla değiştirenler arasında ortaya çıkar. Bu tartışmada da onların kullandıkları argümanlar, taraftarlarının umduklarından daha az inandırıcı bir felsefi tartışmaya dönüşür. MacIntyre’a göre, onların neden umduklarından daha az inandırıcı oldukları meselesi de kendi aralarında yine tartışma konusudur.⁸⁷⁹

MacIntyre, felsefi bir tartışmada bu inandırıcılık meselesinin zora girmesinin sebebini metafizik karşıtı kavramların daha az ikna edici olmasında görür. Ancak bir taraftan da bu metafizik karşıtlığına sahip modern filozoflar, kendi görüşlerinden metafizik tortuları başarıyla tamamen söküp atamadıkları için bu kavramlara mutlak açıklamalar getirme

⁸⁷⁸ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 144-145.

⁸⁷⁹ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 170. Metafizik ve ahlak ilişkisine modern ve çağdaş felsefede yaklaşım şekillerine Aquinas başlığında yer verdim.

hevesinden de kurtulamamışlardır.⁸⁸⁰ Öyle ki, doğruluk, rasyonalite ve amaçlılık gibi metafizik kavramlara karşı “söz dalaşını” geleneksel felsefi tutum içinde devam ettirmeleri kaçınılmaz bir şekilde onları, kendi reddettikleri kavramlara mahkûm bir şekilde devam etmek zorunda bırakmaktadır, çünkü klasik felsefenin tartışmaları ayrılmaz bir şekilde bu kavramlara bağlıdır. Hem bu kavramların ilk ilkelerle olan bağlantısını reddedip hem de klasik felsefe içinde kalmak mümkün değildir. Bu yüzden onlar için işin en kolay tarafı geleneksel felsefe yapma şeklinin tamamen terk edilmesidir.⁸⁸¹

MacIntyre, bu nedenle modernitenin ilk ilke anlayışının her zaman belirli bir bağlamda, belirli bir amaç için seçimde ve eylemde bulunmada başvurulan bir anlayış olduğunu ifade eder. Buna göre, rasyonel gerekçelendirme zinciri belirli bir toplumun ne istiyor olduğuyula son bulur, en azından bu ilke, o anki gerekçelendirme amaçlarımıza hizmet etmek için gerekli bir araçtır. Burada MacIntyre, çağdaş felsefedeki ilk ilkelerin ilkliliğinin bu şekilde sadece sosyal bağlamlar ve bireysel amaçlarla göreceli hale getirilmediğini aynı zamanda bu amaçların sonsuz bir çeşitlilikte ifade edildiğini ekler. Bu amaçlar öyle amaçlardır ki, bizim kişisel heveslerimiz, anlık ruh halimiz, çıkarlarımız, isteklerimiz ve kararlarımız doğrultusunda sürekli değişkenlik arz edebilir.⁸⁸²

MacIntyre’a göre, modernitenin ilk ilkelere dair bu bakışı Thomasçı-Aristotelesçilikte herhangi bir yere sahip değildir. Thomasçı-Aristotelesçilikte sabit amaçlar, yani *telos* ya da *finis* bize belirli bir eylemin mükemmelliğinin başarılması için tayin ettiği amaçlar, kişisel yargı süreciyle ya da icat edilerek ortaya çıkmayan, ancak diyalektik bir keşifle ortaya çıkan amaçlardır. Bu şekilde anlaşılan bir *telos/finis* kavrayışının dışlanması direkt

⁸⁸⁰ Burada örneğin, iyi kavramının ahlak felsefesinde duyguculuktaki gibi bir onay ifadesi, Kierkegaard’taki gibi bir seçim ifadesi ya da Protestan ahlak felsefesi içerisinde Tanrı’ya itaat ifadesi olarak anlaşılmış olduğunu düşünebiliriz.

⁸⁸¹ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 153 ve 170. MacIntyre metafizik ilk ilkelere dair bu tarz bir reddin, çağdaş felsefede sıklıkla yeniden formüle edilen ideolojilerin sonu tezlerine benzetir. MacIntyre’a göre, ideolojilerin sonu tezlerini politikada reddetmek ne ise metafiziğin felsefedeki reddi de odur. Bkz: MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 153. MacIntyre’a göre tıpkı, ideolojilerin sonu tezinin kendisinin ideolojiden ayrılmaması gibi metafiziğin felsefede reddi de metafizikten nihai bir kopuşu doğuramamıştır. Bkz: MacIntyre, **Against the Self- Images of the Age**, s. 5.

⁸⁸² MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 145-146.

bir şekilde *arkhe/principium* kavramının dışlanmasıyla ilişkilidir. Bu yüzden MacIntyre'a göre, *arkhe/ilke* ve *telos/finis* ya birlikte ayaktadır ya da birlikte düşer.⁸⁸³

MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçiliğin ilk ilkeler görüşü ile modernitenin ilk ilke görüşünün farklılığının altında yatan sebebin epistemolojik bir fark olduğuna dikkat çeker. Thomasçı-Aristotelesçilik Kartezyen bir epistemolojik çabayı soruşturmasının merkezine taşımaz.⁸⁸⁴ Çünkü ne Aristoteles ne de Aquinas sistematik bir şekilde teorik olarak amaçlanmış bir soruşturmada pratik eylemin teorisini tartışmıştır.⁸⁸⁵ MacIntyre, Aristoteles'in şu ifadesine dikkat çeker: “*Birinin bilip bilmediğinden emin olması zordur, çünkü kişinin bilgisinin, gerçek bilginin her bir ayırıcı özelliğine karşılık gelen temel doğrulara dayanıp dayanmadığını bilmesi zordur.*”⁸⁸⁶ MacIntyre, Aquinas'ın bu cümleye dair yorumuna şöyle işaret eder: “*Uygun prensiplere dayalı olarak bilip bilmediğimizi, yani bilgimizin gerçek bilimsel bir bilgiden mi yoksa uygun ilkelerden mi ortaya çıktığını ayırt etmek zordur*”.⁸⁸⁷ Yine Aquinas'ın “*erdemli insan... insani eylemin ölçüsü ve kuralı olan insandır*”⁸⁸⁸, ve “*...insan aklı yanılabilir*”⁸⁸⁹ ifadeleri MacIntyre'a göre, Descartesçi Kartezyen felsefenin, aklın, her şey üzerinde sağlam, doğru ve kesin yargılara ulaşacağına yönelik ifadeleri daha fazla karşıt olamazlardır.⁸⁹⁰

⁸⁸³ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 146.

⁸⁸⁴ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 147. MacIntyre ne Aristo ne de Aquinas'ın erdem hakkındaki sorularının öncelikle Descartes ile birlikte Kartezyen ve Kant ile birlikte post-Kartezyen biçimde epistemolojik sorular olmadığını, dolayısıyla modern anlamda epistemolojinin alanına dâhil olmadığını altını çizer. Bkz: MacIntyre, **TRVME**, s. 75.

⁸⁸⁵ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 156.

⁸⁸⁶ Aristotle, **Posterior Analytics**, Book I, G. R. G. Mure (trs.). Bkz: <http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.1.i.html> (16.07.2017). Aktaran: MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 149.

⁸⁸⁷ Aquinas, **Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle**, I, 18. Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/PostAnalytica.htm#1> (02.05.2017). Aktaran: MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 149.

⁸⁸⁸ Aquinas, **The Summa Theologica**, I, Q. 1, A.6.

Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP001.html#FPQ1A6THEP1> (08.05.2017).

⁸⁸⁹ Aquinas, **The Summa Theologica**, I, Q. 1, A. 5.

Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP001.html#FPQ1A5THEP1> (08.05.2017).

⁸⁹⁰ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 149.

Thomasçı-Aristotelesçilikte bir soruşturmanın başlangıç seviyesindeki bütün bilgileri aklın kısmi bir kazanımıdır, ancak buna rağmen akıl yine de kendinin ötesine, henüz o sırada anlamasa dahi, nihai bir kazanıma doğru işaret eder. Bu yüzden Aristoteles'e göre, henüz ne biliyor olduğumuzu kestiremeden de bilebiliriz. Ancak Kartezyen akılda eğer biliyorsak biz gerçekten biliyoruzdur, çünkü Kartezyen için bilme, her zaman başlangıç noktamıza yani geriye doğru referansla bilgimizi garantilediğimiz bir bilmedir. Buna karşıt olarak Thomasçı-Aristotelesçi için şimdiki bilmemiz her zaman o andaki bilgimizin ötesindeki ilk ilkeye, geleceğe doğru işaret eder.⁸⁹¹

MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçi soruşturmada, soruşturmanın başında açık olmayan ancak soruşturmanın içerisinde zamanla keşfedilecek bu ilk ilke anlayışına dair iki itirazdan bahseder: Birinci itiraz; onun da kabul ettiği, hiç kimsenin belirli bir bilimin *telosuna* ulaşmış ulaşmadığını bilemeyeceği meselesidir. Bu durumda ilk ilkelerin başlangıçta uygun bir yol göstericilik taslağını nasıl çizeceğiz? Çünkü o sırada bu ilkelere dair, sadece bilgisiz değil, aynı zamanda soruşturmanın kazanılmış amaçlarından olacak olan gelecekte keşfedeceğimiz ilk ilkeleri henüz elde etmemişizdir.⁸⁹²

MacIntyre bu itirazın ortaya koyduğu durumu aynen kabul eder, ancak bunun kendi tezine ciddi bir itiraz olduğunu kabul etmez. Ona göre, burada ilk ilkelere dair bir taslağı başlangıçta çizebilmemiz, bizim henüz tam anlamıyla gerekçelendirilmemiş şeylere dayanmamızı gerektirecektir. Dünya tarihi de zaten böyle başlangıçlara sahnedir. Örneğin, bilim tarihi hem geometride (on sekizinci yüzyıla kadar mükemmel bilim olarak kabul edilmiştir) ve daha sonra fizikte (on dokuzuncu yüzyıla kadar mükemmel bilim olarak kabul edilmiştir) hata dediğimiz şeyi hiçbir zaman tam olarak ortadan kaldıramayacağımızı gösterir. Aynı şey sosyal bilimler tarihi için de geçerli olmuştur.⁸⁹³

İkinci itiraz ise döngüsellikle ilgilidir. Aristotelesçi bilgi görüşü bildiğimiz şeyin henüz bilmediğimiz şeyle olan ilişkisinde belirli bir döngüsellik varsayar. Bu döngüsellik, MacIntyre'a göre kanıtlayıcı bir argümanı geçersiz kılacak türden bir döngüsellik

⁸⁹¹ MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 149.

⁸⁹² MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 160 ve 166.

⁸⁹³ MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 160-161 ve s.166-167.

değildir.⁸⁹⁴ Aristoteles, *İkinci Çözümler*'de mutlak anlamda kanıtlamada döngüsellığı reddeder: “Nitekim tanıtılmanın daha önce gelen ve daha iyi bilinen öncüllerden başlaması zorunlu.”⁸⁹⁵ Bu MacIntyre’a göre bütün geniş ölçekli felsefi sistemlerin bir özelliğidir. Bu döngüsellik sadece soruşturmaya iflah olmaz bir temel arama isteği içerisinde olan düşünceler tarafından bir hata olarak görülebilir, ancak gerçekte ise bu tarz bir döngüsellik hata değildir. Aranılan temel yalnızca soruşturmadan sonra ortaya çıkacaktır.⁸⁹⁶ Aquinas, Aristoteles’i destekler biçimde şunu söyler: “Tümevarımdan ya da kıyastan bir sonucun bilgisini ortaya çıkarmak için şekillenmesinden önce, bu sonuç bir şekilde bilinir ya da bir şekilde bilinmez.”⁸⁹⁷ MacIntyre, tümevarımsal ya da tümdengelimsel olarak⁸⁹⁸ mantıklı bir soruşturmanın

⁸⁹⁴ Cevizci, döngüsellığı şöyle tanımlar: “...bir akıl yürütmenin kanıtlanmak durumunda olan sonucu önceden doğru kabul etmesi, kanıt olarak öne sürülenin gerçekte temellendirilmeden varsayılması durumu; düşüncede veya tartışmada, tıpkı çemberin başladığı yere geri dönmesi gibi, yola çıkılan noktaya veya başa hiçbir şeyi kanıtlamadan geri dönme.” Bkz: **Felsefe Sözlüğü**, “Döngüsellik”, s. 504.

⁸⁹⁵ Aristoteles, *İkinci Çözümler*, 72b III, s. 13.

⁸⁹⁶ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 150. MacIntyre burada bu tarz bir temel arayışına duyulan isteğin Derrida’nın yapıbozum teorisinin ve analitik felsefenin yakasını bırakmadığını ifade eder. Her ne kadar analitik felsefenin epistemolojik ilk ilkeleri reddetmesi ile Derrida’nın reddetmesi tamamen farklı sebeplere dayansa da, MacIntyre her ikisinde var olan temel arayışına dikkat çeker. Analitik felsefe, ilk ilkeleri epistemoloji anlamında reddederken, Derrida, anlam meselesine odaklanarak reddetmiştir. Derrida’da anlamın sabitliği, ancak onun dilsel bir sistem içerisindeki ilişki ağıyla anlaşılabilir. Metafizik için oldukça önemli olan örneğin, madde ve form, duysal-akılsal, edilgen-etkin gibi kavram çiftleri arasındaki zıtlıklar ve ilişkiler anlamı belirleyen şeydir. Bu yüzden Derrida’da hiçbir sabit, bağımsız, değişmeyen bir kavram yoktur, her kavramın anlamı dilin yapısı gereği değişkendir. İfade edilmiş bir şeyin anlamı, henüz anlam verilmemiş başka kavramlara bağlıdır. Bununla birlikte hiçbir kavramın nihai bir şekilde tanım kazanacağı hiçbir an da gelmeyecektir, bu böyle sonsuza kadar gidecektir. Dolayısıyla yapı-bozumcu teorisinin ilk ilkeyi reddi herhangi bir şeyin metafizik bir temelini olabileceğine dair anlamayı reddetmesidir. Thomasçı-Aristotelesçi düşünce burada tamamen zıt bir duruşa sahiptir. Thomizm çok temel bir şekilde metafiziğe bağlıdır. Kavramların sabitliği meselesi de Thomasçı düşüncede bu metafizik anlayışla doğrudan ilintilidir. Hem analitik hem de yapı-bozum teorileri hem Thomistlere hem de Kartezyenlere bu şekilde karşıttırlar. Analitik anti-temelci görüş ve yapı-bozumcuların herhangi bir sabit ilke kabul etmemeleri noktalarındaki inandırıcılıkları bir şekilde kendi kendilerine reddedilemez olarak koydukları öncüllerine dayanır. MacIntyre bu durumda bu öncüllerin de bir anlamda her iki teorisinin kendi teorilerini de çürüteceğini ifade eder. Bkz: MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 151-153.

⁸⁹⁷ Aquinas, **Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle**, I, 3.

Bkz: <http://dhspry.org/thomas/PostAnalytica.htm#1> (02. 05. 2017). Aktaran: MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 150.

⁸⁹⁸ Babür, Aristotelyen *epagoge* ile Hume’un tümevarım düşüncesinin farklılığına dikkat çeker. Aristoteles’te ilk önermeler tümevarım (*epagoge*) ile oluşur ancak onun bu tümevarım anlayışı modern dönemdeki tümevarımdan (endüksiyondan) farklıdır. Aristoteles’te *epagoge* iki türdür: 1. Tekil durumlardan genele ulaşma 2. Us ile bu ilk ilkelerin dolaysız bir şekilde anlaşılma yolu, Babür’e göre, bunlardan sadece ilki bugünkü tümevarım anlayışına egemendir. Bkz: Babür, s. 6.

amacı olacak olan bu sonucun bir şekilde zaten varsayıldığını belirtir. Eğer böyle olmasaydı belirli bir başlangıç noktası bizi belirli bir sonuca yönlendiremezdi.⁸⁹⁹

MacIntyre, bu şekilde herhangi bir soruşturmanın başlangıcının nereden başlayacağını Aristotelesçi diyalektik yöntemle belirler. Diyalektik argümanda eleştirilerle işe başlanır ve ardından sahip olunan yerleşik inançlarla en iyi şekilde varsayılanlar gözden geçirilerek devam edilir. Bu şekilde soruşturulan şeyin temel doğası diyalektik bir şekilde analiz edilir. Örneğin, fizikte hareketin doğası, politika ve ahlakta insani iyi düşüncesi bu şekilde analiz edilir. Bunlar hakkındaki görüşlerin her biri gözden geçirilip tek tek elendikçe tutarlı bir şekilde yol gösteren, konu ile ilgili ilk ilke ya da ilkeler inşa edilmiş olur.⁹⁰⁰

Fakat MacIntyre'a göre, ilk ilkelerin keşfi sadece diyalektiğin meselesi de olamaz, çünkü en güçlü bir şekilde inşa edilmiş bir diyalektiğin sonuçları bile bir inanç meselesi olmaktan öteye geçemez, dolayısıyla onlar bilgi değildir. Burada başka bir şeye daha ihtiyacımız vardır. İhtiyacımız olan şey, diyalektikten başlayan ancak diyalektiğin ve tümevarımın sağladıklarını aşan bir yargı tanımlamasıdır. Çünkü diyalektiğin kullanımının amacı zorunlu olanları, özleri inşa etmek değil, varsayılan özlerin ilişkide olduğu sınıflandırmaların nasıl yapılacağını belirlemek ve bu zorunlu tezlere yönelik rakip iddialar arasında karar vermede temeller sağlamaktır. Özlerin tespiti böylelikle diyalektiğin işi değildir; sadece diyalektiğin varsaydığı bir şeydir ve onun araştırılması sadece metafiziğin meselesidir.⁹⁰¹

Thomasçı-Aristotelesçi çerçevenin ilk ilkeler-nihai amaçlar görüşünün ilişkide olduğu diğer bir teorik gerekçelendirme alanı doğruluk ve realizm tartışmasıdır. Aristotelesçi bakış açısından mesele belirli bir şekilde sosyal olarak organize olan ve ahlaki olarak davranışları şekillenen bağlamda bir soruşturmanın amacı “doğru”yu aramaktır. Bu doğruyu arama, yine söz konusu soruşturmanın kendi kavramlarıyla mümkündür. Burada başvurmamız gereken kişi, ağırlıklı olarak Aquinas'tır. Çünkü MacIntyre'ın işaret ettiği

⁸⁹⁹ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”,s. 150.

⁹⁰⁰ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”,160-161.

⁹⁰¹ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 161-162.

gibi, doğruluk hakkında Aristoteles çok az şey söylemişken, Aquinas bunu genişletmiştir.⁹⁰²

3.1.2. Doğruluk ve Realizm

Ahlak felsefesinin doğruluğu amaçlaması oldukça hayatidir. MacIntyre bu önemi şöyle ifade eder: “*Doğruluk hakkında yetersiz bir kavrayış sadece semantik ya da epistemolojik bir hatanın kaynağı değildir. Her ikisi de aynı zamanda ahlak felsefesi ve ahlak teolojisi için hayati hatalardır.*”⁹⁰³ Bu yüzden MacIntyre’ın ahlak felsefesi, Thomasçı bir realizm düşüncesine dayanır.⁹⁰⁴

Genel olarak ahlaki realizm, ahlaki yargıların, şeylerin gerçekte oldukları şekilde tasvir edildiği bir düşüncedir. Bu yargıların bazıları doğrudur bazıları ise doğru kılınır. Örneğin, “bir çocuğa işkence etmek yanlıştır” ve bu yanlışlık, bu eylemi biri reddettiği için, ya da bir topluluğun kabul edilmiş kuralı olduğu için değil, gerçekte bir yanlışlıktır. Aynı şekilde bir kişinin bir eylemi doğru bulmaması o eylemi kötü yapmaz. Realist ahlakçılar için ahlakın nihai standardı, mantığın nihai kanunları gibi ya da fiziğin temel prensipleri gibi gerçekliğin bir parçasıdır. Bu kurallar belki Tanrı ürünüdür (eğer bir Tanrı varsa) fakat asla insan ürünü değildirler.⁹⁰⁵

Buna karşılık MacIntyre, çağdaş analitik felsefenin doğruluk hakkındaki tartışmasının yüklemelerin tartışmasına dönüşmüş olmasına dikkat çeker. Bunun nedeni, MacIntyre’a göre, analitik felsefecilerin ortak olarak paylaştıkları şu görüşe dayanır: Anlamla ilgili sorular metafizik sorulardan önce ve bağımsız olarak cevaplanmalıdır. Bu yüzden, bu görüşe göre, doğrunun anlam ve kullanımı, doğruluk kavramı hakkında önsel bir düşünce üretmeden, dolayısıyla bu kavrama bir referansta bulunmadan belirlenir. Bu bakış açısından ortaya konan doğruluk ve yanlışlık kavramları kolaylıkla dilden atılabilecek, dilin bu atılmadan hiçbir şey kaybetmeyeceği bir kullanıma sahiptir (Burada teori olarak

⁹⁰² MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 158-159 ve 168-169.

⁹⁰³ MacIntyre, “How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach?”, **The Thomist**, Vol. 58, 1994, s. 187.

⁹⁰⁴ MacIntyre, “Philosophy Recalled to its Tasks”, s. 189.

⁹⁰⁵ Russ Shafer-Landau, “Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism”, **Ethical Theory: An Anthology**, s. 54.

duyguculuğu düşünelim). Bu durumda, “o doğrudur” ya da “o yanlıştır” ifadelerindeki doğruluk ve yanlışlık kavramları, ifadenin kendisine hiçbir şey ilave etmeyen, “lüzumsuz” kavramlar olarak görünür. MacIntyre, bunlara doğruluk yüklemeleri hakkında “aşırı eleyici” (radical eliminativist) görüş olarak işaret etmektedir.⁹⁰⁶

Diğer yandan, MacIntyre, bu görüşün karşısında olan, “bu doğrudur” ya da “bu yanlıştır” ifadelerine dilde ihtiyacımız olduğunu ifade eden bir diğer görüşe de dikkat çeker. Buna örnek olacak cümleler şöyledir: “Eğer onun söylediği doğruysa buna şaşırmalıyım” ya da “her iddia edilen cümle ya doğrudur ya da yanlıştır” ve “John’un iddia ettiği şeyler bazen yanlıştır.”⁹⁰⁷ Bu tarz örneklerdeki “doğru” kelimesini, MacIntyre, Pittsburgh felsefecilerinden, Grover, Camp ve Belnap’ın⁹⁰⁸ ifade öncesi, ifade edilen cümleden önce bazı öncüllere referansta bulunan bir kelime olarak anlamayı teklif ettiklerine dikkat çeker.⁹⁰⁹ Ancak o, onların da bu “aşırı eleyici”lerle bir noktada birleştiklerini belirtir. Onlar, “bu doğrudur” ifadesinin gerçek bir yüklem içerdiği ancak onun anlamının yüklemde ifade edilmiş şeye fazladan hiçbir anlam katmadığı noktasında uzlaşmaktadırlar.⁹¹⁰

MacIntyre, bu iki teoriye, doğru hakkında “minimalist teoriler”⁹¹¹ demektedir ve doğruluk gibi metafizik kavramların bu şekilde indirgenmesine yönelik şu eleştiriyi getirmektedir: “... bu yüzden bireyler tüketime konu olan diğer ürünler için alışveriş yaptıkları gibi ahlak ya da metafizik için de alışveriş yapmaktadır.”⁹¹² Ahlaki kavramların bu şekilde anlaşılması onu fazlasıyla çeşitlendirmekte, buna dair felsefi soruşturmalar “ucube” soruşturmalar gibi gözükmektedir. MacIntyre, bütün bu durumun Thomasçı realizm için oldukça anlaşılmaz olduğunun altını çizer. Thomasçı realist bakış açısından konuşmak,

⁹⁰⁶ MacIntyre, “Truth as a Good: a Reflection on Fides et Ratio”, s. 198-199.

⁹⁰⁷ MacIntyre, “Truth as a Good: a Reflection on Fides et Ratio”, s. 198-199.

⁹⁰⁸ Bkz: Dorothy L. Grover, Joseph L. Camp, Jr., Nuel D. Belnap, “A Prosentential Theory of Truth”, **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**, Vol. 27, No: 2 February 1975, ss. 73-125.

⁹⁰⁹ MacIntyre, “Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio”, s. 199.

⁹¹⁰ MacIntyre, “Philosophy recalled to its tasks”, s. 184-185.

⁹¹¹ MacIntyre, “Philosophy recalled to its tasks”, s. 184-185.

⁹¹² MacIntyre, “Philosophy recalled to its tasks”, s. 196.

sıradan insanlar tarafından sorulan sorular için felsefi soruşturmanın önemini kavramak, zaten en baştan kendini birbirinden farklı rakip felsefi teorilerden ve çağdaş Batı felsefesinin en etkili tavırlarından bazılarıyla karşıt bir konuma yerleştirmektir.⁹¹³

MacIntyre, Aquinas'ın, "Disputed Questions on Truth"ta akıl ve aklın karşılaştığı, teorik ve pratik olarak yargıladığı gerçeklikler arasındaki ilişkide doğrunun bir yüklem olarak içerildiği anlamdan daha önemli bir anlama sahip olduğu düşüncesine dikkat çeker. O, Aquinas'ın burada doğruluğa üç anlam verdiğiine işaret eder. Birinci anlamda; "*doğruluk, nesnenin ve aklın birbirine yeterliliğini ifade eder.*"⁹¹⁴ İkinci olarak doğruluk; "nesnenin ve aklın birbirine benzemesi ve uymasısıdır."⁹¹⁵ Eğer aklın nesne hakkındaki düşüncesi doğru olacaksa, akıl, şeylerin nasıl olduğuyula uygunluk göstermelidir. Doğruluk ve yanlışlık şeylerin nasıl olduğu hakkındaki aklın bir niteliğidir⁹¹⁶ ve anlamak, aklın kendine içkin bir amacıdır. Her rasyonel canlı, doğası gereği anlamayı ister. Bu yüzden akıl, kendisini belirli bir amaca yönelmiş olarak idrak eder; o, yeterli olmayandan yeterli olana doğru bir hareket halindedir. Doğruluk, böylelikle aklın öncelikli bir niteliğidir.⁹¹⁷

Üçüncü olarak, MacIntyre, Aquinas'ın, bir şeye, "*belirli bir akla yeterliliği*" ölçütünde doğru dediğine işaret eder. İnsanın inanç ve yargılarının doğruluğunun ve yanlışlığının ölçüldüğü standartlar, bu standartların inançları şekillendirmesi ve yargıda bulunmasıyla ilişkili olan bağlamlar tarafından sağlanır. MacIntyre, burada Aquinas'ın, Aristoteles'i alıntılıdığına işaret eder: "*Duyum ve bilimin de aynı şekilde şeylerin ölçüsü olduğunu söyleriz; bunun nedeni... bir şeyi bizim bunların sayesinde bilmemizdir.*"⁹¹⁸ Hemen ardından Aquinas şunu ekler: "*Ancak bu şeyler ilahi akılla ölçülür*" ve *doğal bir şey "onun ilahi akılla uyumu nispetinde, ilahi akıl tarafından buyrulan amacını tamamladığı*

⁹¹³ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 196.

⁹¹⁴ Aquinas, "Disputed Question on Truth", I, Article 1, **Thomas Aquinas: Selected Writings**, s. 167. Aktaran: MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 185.

⁹¹⁵ Aquinas, "Disputed Question on Truth", I, 1, s. 171. Aktaran: MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 185.

⁹¹⁶ MacIntyre, "Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio", s. 210.

⁹¹⁷ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 185-186.

⁹¹⁸ Aristoteles, **Metafizik** 1053a 30-31. Aktaran: MacIntyre, "Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio", s. 210.

müddetçe doğru olarak adlandırılacaktır.”⁹¹⁹ MacIntyre’a göre, Aquinas, bu şekilde, bir şeyin gerçekte nasıl olduğunu, o şeyin yanıltıcı görünüşlerini eleyerek, doğası gereği ne olduğu ile tesadüfi olarak ne olduğu arasındaki ayrım hakkında doğru bir şekilde yargıda bulunarak ortaya konacağına inanır. Son olarak ise, Aquinas, şeylerin gerçekte nasıl olduklarına, şayet onları, Tanrı’nın düşünceleri olarak idrak edersek doğru bir şekilde karar vereceğimiz düşüncesini de eklemiştir.⁹²⁰

MacIntyre, Aquinas’ta doğruluk yüklemine semantik niteliğinin bu metafizik bağılıkları şart koştuğunu, bu bağılıklar olmadan bir şeyin doğru olup olmadığını tam olarak bilemeyeceğimizi ifade eder. Çünkü bir şeyin doğru olduğunu açıklamak o şeyin, şeylerin düzeni içindeki yerini tespit etmekle ancak mümkündür. Doğruya dair açıklama ve anlama böylelikle çıkar, tutku ya da yararlı ilişkili değildir ve kendisi dışındaki nesnel bir referans noktasına sahip olmadan da anlaşılabilir.⁹²¹ Bunun dışında, elbette, Aquinas sıklıkla nesneyi yanlış anlayabileceğimizi ve yanlış sınıflandırabileceğimize de işaret eder.⁹²² Bu nedenle sadece yargılarımızı değil yargılarımızı oluşturduğumuz kavramsal şemalarımızı sık sık gözden geçirmemiz gereklidir. Burada şunun da altını çizmekte yarar var: Kavramsal kategorilerimizi yeniden gözden geçirdikçe daha önceden yanlış bir şekilde anladığımız bir nesneyi de yeniden tanımlama imkânına sahip oluruz. Dolayısıyla nesnelerin kendisini de kategorilerimizden bağımsız bir şekilde tanımlamaya ve yeniden tanımlamaya ihtiyaç duyarız. Burası MacIntyre’a göre, Thomasçı realizm düşüncesinin anti-realizme güçlü bir cevap üretebildiği yerdir ve bu cevap çağdaş felsefenin temel varsayımlarına zıt bir karaktere sahiptir. Çünkü eğer, kendimizi ve dünyamızı anlamayı

⁹¹⁹ Aquinas, “Disputed Question on Truth”, I, 2, s. 171. Aktaran: MacIntyre, “Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio”, s. 211.

⁹²⁰ MacIntyre, “Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio”, s. 210. Burada MacIntyre’ın, Aquinas’ın doğruluk ile ilgili tanımlamasında Aristoteles ve Aquinas’ı nasıl bir araya getirdiğine işaret etmek gerekir. Aristoteles, doğruluğu, aklın nesnesiyle yeterli bir ilişki içerisinde olmasıyla ifade ederken, Augustinus için bir şeyin doğruluğundan bahsetmek şeylerin gerçekte ne olduğundan ve onların doğrulukla olan ilişkisinden bahsetmektedir. Aristoteles, doğruluğu aklın nesnesiyle olan ilişkisine yerleştirirken Augustinus doğruluğu sonlu nesnelerin Tanrı’yla olan ilişkisine yerleştirir. Aquinas ise bu ikisini bir araya getirmiştir. Bu şekilde Aquinas, Aristoteles’in rasyonel dünya görüşü, Augustinusçu teolojiye ihtiyaç duyduğu bir başlangıç kazandırmıştır. Bkz: MacIntyre, **TRVME**, s. 110 ve 123.

⁹²¹ MacIntyre, “Philosophy recalled to its tasks”, s. 186.

⁹²² Aquinas’ın hata kataloğu için bkz: Aquinas, **Summa Theologica**, Ia, 85, 6.

Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/summa/FP/FP085.html#FPQ85A6THEP1> (02. 05. 2017).

başarırsak, şeylerin, rasyonel ve anlaşılır bir düzene sahip olduğunu da keşfederiz, bu düzen bizim arzularımız, seçimlerimiz, isteklerimiz ve projelerimizden bağımsız bir düzenin keşfidir.⁹²³

MacIntyre, istek ve çıkarlarımızdan bağımsız bu düzenin, aynı zamanda istek ve arzularımıza anlamlılık ve değer izafe eden bir düzen olduğunu ekler. Ona göre, bu düzen fikri, pragmatizmin ve nominalizmin temel tezlerinde reddedilir. Pragmatizm,⁹²⁴ kategorilerin, kavramların ve sınıflayıcı şemaların, deneyimimizin dikte ettiği şeye referansla yerleştikleri kullanımlar tarafından gerekçelendirildiğini savunur. Pragmatizm'e göre, herhangi bir şeye dair açıklamamız her zaman amaçlarımıza ve çıkarlarımıza bağlıdır. Çağdaş nominalizmin temel tezi ise insan aklının onun kavramsal eğilimlerinden bağımsız bir şekilde, şeylerin düzeninin var olmamasına dayanır. Bu iki tez, yani pragmatizm ve nominalizm, bir şeyin ne olduğunu anlamanın, zihinsel bir inşa olduğu noktasında uzlaşırlar. Dolayısıyla o şeyin gerekçelendirilmesinde ona dışsal olan herhangi bir anlamsal mekanizma reddedilmektedir.⁹²⁵

Bu reddediş aynı zamanda şeylerin belirli bir şekilde, yani teleolojik bir karakterde düzenlenmesinin reddedilmesiyle de pekiştirilir. Yani bu reddediş sadece her bir bireysel varlığın, belirli bir türe aidiyeti ve o türe özgü özsel niteliklerini reddetmeyi değil, aynı zamanda bitki ya da hayvan gibi diğer rasyonel canlıların da içinde olduğu bireysel varlıkların belirli bir *telosa* doğru evrilmesini de reddetmeyi kapsar. Bu açıdan anti-realizm içerisindeki bu farklı teoriler Aristoteles'in özcü felsefesine aykırı oldukları gibi onlar, Aquinas'ın bütün bireysel varlıkların belirli bir *telosa* ilerleyişinin ilk ve nihai sebep olarak Tanrı'ya referansla açıklanması fikrini de reddederler. Çünkü doğal türlerin ya da zorunlu-özsel doğaların olduğunu reddetmek ya da bunlara dair şüphe duymak, Tanrı düşüncesini de yok saymak olacaktır.⁹²⁶

⁹²³ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 190-191.

⁹²⁴ Pragmatizm düşüncesini MacIntyre, ABD'de duyguculuğun zeminini hazırlamış olan düşünce olarak belirtir. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 106.

⁹²⁵ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 191.

⁹²⁶ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 191.

MacIntyre, Thomasçı realizm düşüncesinin ahlak felsefesinde niçin bu kadar önemli olduğunu sorgular. Onun önemi, Thomasçı düşüncenin, modern görüşe zıt bir şekilde, insanı ahlaki ve metafizik sorular soran, kendi kendini sorgulayan bir varlık olarak kabul etmesinde yatar. Bu insan, kaçınılmaz bir şekilde teorik ve pratik bir soruşturmanın içinde bulur kendini. Bu sorgulama alanları içinde insan, eğer sorularına entelektüel olarak tatmin edici yanıtlar bulamazsa soruşturmasını tamamlayamaz. Bu durumda da o, bir saçmalığın ya da bir hayal kırıklığı içinde terk edilmişliğin pençesine düşer. Bu yüzden MacIntyre'a göre, insanın bu duruma düşmemesi için, sorularının tamamlayıcı cevaplarla buluşması, dolayısıyla Thomasçı realist bir duruşa sahip olması gerekir.⁹²⁷ MacIntyre'a göre herhangi tür bir felsefe eğer felsefe olarak iş göreceyse, ister Thomasçı-Aristotelesçi olsun ya da olmasın, bir realizm düşüncesini benimsemek zorundadır.⁹²⁸

Doğrunun realizmle ilişkili olarak bu şekilde anlaşılması, MacIntyre'a göre, doğrunun yalnızca rasyonel olarak gerekçelendirilebilir, haklı olarak iddia edilebilir bir şeye asimile edilmesine yönelik her türlü hevesin de önüne geçer. Bu şekilde doğruluk, kendisine yönelik daha az yeterli olan teorilerden daha yetkin teorilere doğru hareket eden ve aklın *telosu* olarak kabul edildiği bir sistem içinde anlaşılır olan tarihsel bir ilerleyiş içerisinde gerekçelendirilir.⁹²⁹ Bu ilerleyiş, içerisinde doğruluk kavramına eşlik edecek olan diğer önemli Thomasçı-Aristotelesçi kavram iyi kavramıdır.

3.1.2.1. Doğruluk ve İyi

MacIntyre'a göre, doğruluk ve iyi ilişkisinde Aquinas'ın temelde söylediği iki şey burada önemlidir: Birincisi; doğruluk, insan aklının özel bir iyisidir. Örneğin, Aquinas, entelektüel erdemleri kataloglarken erdemleri erdem kılan niteliklerin, onların iyiyi elde etme kapasitelerine göre olduğunu belirtir. Aquinas'a göre, aklın iyisi doğruluktur, bu nedenle doğrulukla ilişkili olmayan alışkanlıklar entelektüel erdemler olamaz.⁹³⁰ Şeylerin

⁹²⁷ MacIntyre, bu duruşun aslında sıradan insanların sahip olduğu bir duruş olduğunun altını çizer. Bu meseleyi ileride ele alacağım.

⁹²⁸ MacIntyre, Thomasçı olmayan ya da ona karşıt bir duruşa sahip olan Bonaventura, Pascal, Newman, Edith Stein, A. Rosmini gibi filozofların da ahlakta realizm düşüncesini benimsediklerini ifade eder. Bkz: MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 192.

⁹²⁹ MacIntyre, "Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio", s. 207 ve 209.

⁹³⁰ Aquinas, **The Summa Theologica**, IA- IIae 57, 2-3.

düzeni hakkında doğru yargıda bulunmak, aklın bu düzeni kabul etmesi ve bu düzen hakkındaki yargıları, şeylerin bu düzen içindeki yeri bağlamında nasıl olduklarıyla ilgilidir. Bu sebeple bu yargı, aklın tesadüfî bir şekilde oluşturduğu bir yargı olmayacaktır. Şeylerin yerlerine dair bu düzen, aklın da bu şeyler hakkında nasıl düşünmesi gerektiğini belirler. MacIntyre'a göre, bu şemayı anlamak aynı zamanda doğrunun niçin iyi olduğunu da anlamaktır. Çünkü akıl için bir şeyi doğru bir şekilde anlamak, o şeyin ilkesel iyisini anlamaktır.⁹³¹

Burada iyilerle ilişkili olarak, ikincil iyilerin en yüksek iyiyle olan teorik ve pratik ilişkisi, hangiiyilerin elde edileceği, hangi araçların bu iyileri elde etmede kullanılacağına dair karar verme süreci noktasında düşünme şekli ve bu akıl yürütmenin düzenlenmesi ve elde edilecek iyinin doğrulanması hem Aristoteles hem de Aquinas'ta bireyin doğru rasyonalite sürecini oluşturur. Böyle bir rasyonalite süreci doğru bir pratik rasyonalite ile, dolayısıyla doğru bir eylemle sonuçlanacaktır.⁹³²

MacIntyre, çağdaş felsefede doğruluğun iyi olarak anlaşılmasının sebebinin doğru kavramının mantık filozofları tarafından, iyi kavramının ise ahlak felsefecileri tarafından çalışılıyor olmasına ve iki grubun birbirleriyle münasebetinin olmamasına bağlar. Bu mesele MacIntyre'a göre, yine “olan”dan “olması gereken” yargının çıkmayacağı noktasındaki modern tartışmayla ilgilidir. Doğrunun iyi olarak düşünülmesi ve tartışılabilmesi için MacIntyre, iyinin anlamını ve iyinin yaşamımızdaki rolünü tanımlamamız gerektiğini ifade eder. Kendimizi, diğerlerini sosyal ve doğal çevremizi anlamaya ciddi bir şekilde ihtiyaç duymaktayız. Eğer akıl, şeylerin nasıl olduklarına dair yanlış yargı ve kavramlarla bilgilenirse, o akıl olarak düzgün işlemeyecektir. Bir yargının yanlış bir yargı olduğunu söylemek, kişinin aklının düşündüğü şeyler hakkında yetersiz olduğunu söylemektir. Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık sadece bir cümle ile o cümlenin

Bkz: <http://dhspriority.org/thomas/summa/FS/FS057.html#FSQ57A2THEP1>(23.05.2017). Aktaran: MacIntyre, “Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio”, s. 209-210.

⁹³¹ MacIntyre, “Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio”, s. 206.

⁹³² MacIntyre, **WJWR**, s. 188-189.

ifade ettiği şey arasındaki ilişki değil fakat aynı zamanda aklın düşünmüş olduğu gerçekliklerin kendileriyle olan ilişkisindedir.⁹³³

MacIntyre'a göre, Thomasçı-Aristotelesçilikte doğruluk ve iyilik arasındaki zorunlu ilişki doğrunun kişisel ya da tesadüfî bütün anlamlarını bertaraf eder. MacIntyre, tesadüfen doğru olabilecek yargılara da yer verir. Örneğin, penceresiz bir odadaki bir kişiyi düşünün, bu kişi havanın nasıl olduğuna dair dışarıdan hiçbir bilgiye sahip değil ancak sıklıkla hava durumu ile ilgili şu yargılarda bulunuyor: “*Şuan yağmur yağıyor*”; “*şuan sis var*”; “*şuan hava yağışlı değil ama bulutlu*” vs. Bu cümleler tekrar edildiği müddetçe elbette tesadüfî bir şekilde bir zaman sonra söz konusu yargı, havanın durumuyla örtüştüğü bir ana denk gelecektir. Dolayısıyla bu yargı yalnızca tesadüfî olarak doğru olacaktır. Çünkü doğrunun temel kullanımları bize, akıl ve aklın yöneldiği şey arasındaki ilişkiye işaret eder. Tesadüfî olarak doğrunun kullanımında ise böyle bir ilişki söz konusu değildir.⁹³⁴

3.2. Pratik Merkezli Gerekçelendirmenin Varsayımları

MacIntyre'ın bütün bir ahlak soruşturması insan eylemini yönetecek ilkelere dair bir soruşturma olmuştur. Ancak bu ilkeler modern ahlak felsefesi gibi teoriden yola çıkan ilkeler değil, -çünkü bu ilkelere dair bir tartışmanın bitimsiz bir tartışma olduğunu ifade eder-, belirli bir insan yaşamından ortaya çıkan, yaşam içerisinde oluşturulan, inşa edilen bir ilke anlayışıdır. Bu yüzden insan yaşamı ve tecrübesi fikri onun felsefesinde hiçbir zaman değişmeyen bir merkez olarak kalmıştır. Onun ahlaki bir teoriden çok, ahlaki faili ve onun sorularını öne çıkarması tamamen bu bakış açısıyla ilgili bir duruştur. Dolayısıyla MacIntyre'ın ilke arayışına kaynaklık edecek alan, insan yaşamı ve bu yaşamın metafizik boyutu olacaktır.

MacIntyre için, ahlak felsefesinin pratik boyutu, her bir failin birinci şahıs biçiminde anlattığı kendisi hakkındaki tarihtir. Her bir öykü belirli bir bireyin rasyonel gücünü kullanmasının bir tarihidir ve pratik olarak rasyonel olmak iyilerin nasıl sıralanacağını bilmek olduğu için, bu tarih, bireyin iyileri nasıl sıralayacağını öğreneceğine yönelik bir

⁹³³ MacIntyre, “Hard Truths, Soft Lies, Solitary Thoughts”, **Analysis**, 2011, 71,2, ss. 333-341, s. 336.

⁹³⁴ MacIntyre, “Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio”, s. 206-207.

tarih olacaktır. Böyle bir düşünme şeklinin, MacIntyre'a göre, Batı kültüründeki başlangıç noktası bireyin kendi yaşamını parçalara ayrılmış olarak düşünmekten vazgeçmesi ve bunun bir problem olduğunu idrak etmesiyle belirir.⁹³⁵

MacIntyre, teorik plandaki iyiyi arayış tasavvurunun “bir madencinin altın ya da bir jeoloğun petrol araması gibi önceden tam olarak karakterize edilmiş bir şeyin araştırılmasına benzer bir arayış” tasavvuru olmadığını da altını çizer. Öyle ki, arayışın hedefi, yolcu olan insanın bu arayışında karşılaşacağı kötülükler, engeller, tehlikeler karşısında nasıl davranacağı aracılığıyla keşfedilir. Dolayısıyla insan, aradığı nihai iyisinin hem karakterini hem de arayan kişi olarak kendisini eğitimsel bir süreçle kavrar. Bu nedenle, insani iyi tasavvuru, insanın ait olduğu pratikler içinde rol almasıyla süreç içinde belirlenecek bir tasavvurdur.⁹³⁶

Pratik rasyonalite ve pratik yargılar Thomasçı-Aristotelesçi görüşe göre her zaman teorik varsayımlarla ilişki halindedir. İyinin ne olduğunu ve onun türevlerini anlamak, bir şeyi iyi olduğu için yapmak ve iyi uğruna eylemde bulunmak zaten, en azından başlangıç olarak bu metafizik varsayımlara sahip olmaktır.⁹³⁷ Ancak MacIntyre'ın Thomasçı-Aristotelesçisinde geliştirilen doğru hakkındaki teorik iddiaların rasyonel gerekçelendirmesi, belirli bir bireyin belirli bir durumdaki pratik sonuçlarının sağladığı gerekçelendirmeyle çok yakından ilişkilidir.⁹³⁸

T. D'andrea'nın isabetli bir şekilde tespit ettiği gibi, MacIntyre'ın karşı olduğu şey ahlaki konularda “tekerleğin yeniden icat edilmesi”dir.⁹³⁹ Ahlaki alanda bulunacak standart zaten ahlak geleneği içerisindeki pratiklerde keşfedilecek olan standartlardır. Sosyal ve tarihsel olarak oluşan pratikler, hangi davranışın insani iyiye ulaştırıp ulaştırmayacağını keşfedileceği mikro alanlardır. Keşfedilecek ahlaki doğrular, insanın iyisine, nihai

⁹³⁵ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 207.

⁹³⁶ MacIntyre, **EP**, s. 323-324.

⁹³⁷ Bu, her failin bir metafizikçi olduğu anlamına gelmez. Bkz: MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 209.

⁹³⁸ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 209.

⁹³⁹ Thomas D'andrea, **Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**, Hampshire: Ashgate, 2006, s. 387

telosuna yönlendirecek, güzergâh üzerindeki bir nevi yol işaretleridir.⁹⁴⁰ Bu iyinin ve telosun ne olduğuna yönelik bir açıklamanın kaynakları başlangıç olarak teoride değil, ortak olarak paylaşılan pratiklerde bulunacaktır. Sağlam bir ahlak tezi, insanın eylemi ile eylemini gerçekleştirdiği pratik içerisinde yerleşik olan iyiler arasındaki ilişki içerisinde keşfedilen ve diyalektik olarak da doğruluğu kanıtlanmış olaylara dayanır. Bu ahlaki tezin ortaya koyacağı kurallar, Kantçı, herhangi bir şeyle ilişkisi olmayan, bağımsız kurallar değil, pratiğin iyilerinin elde edilmesini sağlayan pratiğin kuralları olacaktır.

MacIntyre’ın pratik gerekçelendirmesinin ilişkide olduğu alanları erdemler, gelenekler, öykü ve mitler olarak dört başlıkta ele alacağım. Bu dört alan birbirinden bağımsız değil, birbirleriyle ilişki halinde olan alanlardır.

3.2.1. Erdemler ve Pratikler

MacIntyre, erdemi, Aristotelesçi bir çerçeve içerisinde genel olarak şöyle tanımlar: “*Bir erdem, sahip olunması ve hayata geçirilmesi, pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılmaya yönelik olan, yoksunluğu ise bizi, bu tür herhangi bir iyiyi başarmaktan büyük ölçüde alıkoyan, edinilmiş insani bir niteliktir.*”⁹⁴¹

Pratikler ise MacIntyre’a göre, “*her biri kendi içsel iyilerine sahip sistematik insani eylemlerin biçimleridir.*”⁹⁴² Pratikler, tarih içerisinde hem kendilerine özgü olan iyilerin elde edilmesi hem de bu iyilerin elde edilmesinde mükemmelliğin kazanılması ödeviyle gelişirler.⁹⁴³ MacIntyre, pratiğin, iş birliğine dayalı ve zamansal olarak gelişmiş etkinlik olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle bir pratiğe ilk defa dâhil olacaklara, pratiğe içsel olan maddi ve manevi değerler açıkça belirtilmek zorundadır. Pratiğe katılacak kişinin sadece ilgili yeteneğe sahip olması değil, aynı zamanda o pratiğe uygun karakter özelliklerine de sahip olması gereklidir. Bu şekilde anlaşılan pratiklere örnek olarak MacIntyre, çiftçilik, balıkçılık, ressamlık, heykeltıraşlık, müzisyenlik, mobilyacılık, müteahhitlik gibi

⁹⁴⁰ D’andrea, s. 387.

⁹⁴¹ MacIntyre, **EP**, s. 283.

⁹⁴² MacIntyre, “Colors, Cultures, and Pratices”, **The Tasks of Philosophy**, s. 46.

⁹⁴³ MacIntyre, “Colors, Cultures, and Pratices”, s. 46.

meslekleri, doğa ve sosyal bilimsel çalışmaları ve futbol, satranç gibi farklı oyun alanlarını zikreder.⁹⁴⁴

Erdemler, insanın dâhil olduğu pratiklerin ayakta kalmasını sağlayan ve pratiğin içsel iyilerinin birey tarafından elde edilmesine yardımcı olan ve bu iyileri elde etmede karşısına çıkacak engelleri yenmede ona destek olacak mekanizmalardır.⁹⁴⁵

MacIntyre, erdem ve pratikler arasındaki kurduğu bu ilişkiyi erdem anlayışının şu üç aşamaya sahip olması gerektiğini belirterek ayrıntılandırır:

İlki, erdemleri, pratiklere içsel iyileri başarmak için zorunlu nitelikler olarak gören aşama; ikincisi, erdemleri, bütün bir hayat için iyi olana katkıda bulunan nitelikler olarak gören aşama ve üçüncüsü, erdemleri, ancak sürüp giden bir toplumsal gelenek içerisinde inceden inceye hazırlanabilecek ve sahip olunabilecek bir tasavvur olarak bir insani iyi peşinde koşmayla ilişkilendiren aşamadır.⁹⁴⁶

MacIntyre, burada erdemlerin pratiklerle ilişkisini, bireysel alandan başlayıp tüm hayata doğru genişleyen, gelenek oluşturucu bir yapıya kadar uzanan bir şekilde kullanmaktadır. O, *EP*'de, niçin teoriden değil de pratiklerden başlanması gerektiğini ise şöyle ortaya koyar:

Diğer ahlak felsefecileri, her şeye rağmen, önce tutku ya da istekleri ele alarak veya birtakım iyilik ya da ödev tasavvurlarına açıklık getirerek başlamıştır. Her iki durumda da tartışma, bir müddet sonra, kendisine göre bütün insani etkinliklerin, ya önceden verili veya belirlenmiş amaçların araçları olarak görüldüğü ya da sadece kendi içinde değerli şeyler olarak alındığı veyahut da her ikisi birden olduğu araç-amaç ayrımının bazı versiyonları tarafından yönlendirilmeye aşırı eğilimlidir. Bu çerçevenin göz ardı ettiği şey, içinde amaçların sürekli keşfedilmek ve yeniden-keşfedilmek zorunda olduğu ve araçların bu amaçlara ulaşmak için icat edildiği, sürüp gitmekte olan insani etkinlik biçimleridir...⁹⁴⁷

Dolayısıyla MacIntyre'nin pratiklerle ilişki içerisindeki erdem tasavvuru yukarıdaki kısır döngünün içerisinde çıkabilecek bir yapıyı barındırır. Çünkü ahlaki alanda keşfedilecek

⁹⁴⁴ MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer", s. 674.

⁹⁴⁵ MacIntyre, *EP*, s. 323-324.

⁹⁴⁶ MacIntyre, *EP*, s. 400.

⁹⁴⁷ MacIntyre, *EP*, s. 400.

olan şey teoride bulunmayacağından, teori düzeyindeki bir tartışma burada gereksiz olacaktır.⁹⁴⁸ Keşfedilerek cevaplanacak olan “...bir erdem, belirli pratiklere özgü iyilerin, ‘Benim gibi bir insanın sürdürmesi gereken en iyi yaşam hangisidir?’ ” sorusudur ve bu soruya verilecek yanıt bütün bir insan hayatına özgü olan iyiye katkıda bulunacak bir yanıttır.⁹⁴⁹ Bu yanıtın keşfedileceği makro alan gelenek alanıdır.

3.2.2. Gelenek ve Pratikler

MacIntyre’ın ahlak tezi temelde bir ahlak geleneği tezidir ve o, bunu şöyle ifade eder:

Benim ‘*Erdem Peşinde*’de erdem geleneği olarak isimlendirdiğim şey ne herhangi özel bir erdem teorisi idi, ne de esas olarak böyle bir konuyu barındırıyordu. Aristoteles ve Aquinas’ın dâhil olduğu erdem teorileri yalnızca felsefi soruşturma ve tartışma seviyesinde pratikler içinde ve pratikler aracılığıyla sosyal faaliyet biçimlerine ifade kazandırdıkça ve bu yüzden önemlidir.⁹⁵⁰

MacIntyre’ın erdem geleneğine yönelik ilgisi ve atfettiği önem, sadece Aristoteles ve Aquinas tarafından anlaşıldığı şekliyle bir erdem geleneğine yöneliktir. O, gelenek ve pratik ilişkisini çok sıkı bir şekilde bir arada düşünür. Pratikler ancak gelenek içerisinde var olabilirler ve gelenekten bağımsız olarak hayatiyetlerini sürdürmeleri imkânsızdır. O, geleneği, E. Burke’un ilk olarak ortaya koyduğu şekilde cansız, donuk, akıl ile çatışma içerisinde bir yapı olarak düşünmez. MacIntyre’ın gelenek düşüncesi pratiklerle ilişkisi

⁹⁴⁸ MacIntyre ahlakı her ne kadar teori düzeyinde tartışsa da örneğin, erdem, iyi, *telos* gibi kavramların ne anlama geldiğine yönelik teorik bir tartışmaya girmez. **EP**’nin alt kapak başlığı olan “Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma” bu nedenle şaşırtmacalı bir başlıktır. MacIntyre bir ahlak teorisi ortaya koyma peşinde değildir. Bkz. MacIntyre, “On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century”, s. 30. Burada MacIntyre’ın ne anlamda bir ahlak teorisyeni olmadığını Aristoteles üzerinden anlamak mümkündür. Sarah Boradie, Aristoteles’in ahlak alanında kişiye rehberlik edecek herhangi bir teori ortaya koymadığının altını çizer. Aristoteles eylem kurallarına dair bir liste vermez, ya da hangi kuralın hangi eylemle birlikte yer alacağına, ya da kurallara dair bir sınıflandırma yapmaz. Bu açıdan o, ne sonuçcu ne de mutlulukçu bir ahlak geliştirir. Onun en çok yaklaştığı alan deontolojik bir ahlak anlayışıdır ancak buna da sistematik bir açıklama getirmez ya da bunu alternatif bir ahlak anlayışı olarak ortaya koymaz. Bkz. Sarah Boradie, **Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s. 126. MacIntyre, Aristoteles’i takip ederek, bir erdem etikçisi olmadığını da ifade eder. Burada ise Annas’ın erdem etiği yorumuna dikkat çekmek önemlidir. O, erdem etiğine yönelik genel eleştirinin, bu etik türünün oldukça belirsiz bir yapıya sahip olduğu ve gerçek dünyada bu nedenle uygulanamayacak bir teori olması yönünde olduğunu ifade eder. Bkz: Annas, s. 61. MacIntyre’ın duruşu, Boradie ve Annas’ın bu yorumlarını destekler gözükmektedir.

⁹⁴⁹ MacIntyre, **EP**, s. 403-404.

⁹⁵⁰ MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, s. 674.

dolayısıyla oldukça canlı ve hareketli bir yapıya sahiptir. Pratik ve gelenek arasındaki ilişki, örneğin, bir üniversite, bir hastane ya da okul, MacIntyre’i anlamda bir pratiğin taşıyıcı olarak iş yapacaksa, iyi bir üniversitenin, iyi bir hastanenin ve iyi bir okulun nasıl olması gerektiği noktasında geçmişten geleceğe devam eden bir tartışmanın içerisinde olmak durumundadır. Söz konusu tartışma, bu pratiklerin de tarihsel olarak şekillenmesini sağlayacaktır. Bu tartışmanın cisimleştiği yer gelenektir. Burkeci anlamda bir gelenek ise MacIntyre’a göre, herhangi bir tartışmayı ya da diyalogu barındırmaz, o, “her zaman, ya ölüdür ya da ölmek üzeredir.”⁹⁵¹

MacIntyre yaşayan bir geleneği ise şöyle tarif eder:

...yaşayan bir gelenek, tarihsel olarak genişleyen ve toplumsal olarak cisimleşen bir argüman ve özellikle de söz konusu geleneği kısmen oluşturan iyilere dair bir argümandır. Bir gelenek içinde bu iyilerin peşinden koşma, nesiller boyu, bazen sayısız nesiller boyu geriye uzanır. Bu nedenle, bireyin kendi iyisini arayışı, genellikle ve karakteristik olarak, bireyin yaşamının bir parçası olduğu gelenekler tarafından belirlenen bir bağlam içerisinde geçer...⁹⁵²

MacIntyre geleneklerin tarih içinde güçlenip devam edebileceklerini ya da zayıflayıp yıkılabileceklerini kabul eder. Geleneği güçlendiren ya da yıpratın şey ise, erdemlerin hayata geçirilmemesi ya da hayata geçirilmesindeki başarısızlıktır. Bu açıdan erdemler, sadece bireysel yaşamın iyisini aramada ve pratiklerin devamlılığını sağlamada zorunlu bir mekanizma değil, aynı zamanda hem bireysel yaşamı hem de pratiğin içinde doğduğu tarihselliği cisimleştiren gelenekler için de bir sürekliliğinin sağlayıcısıdır. Bu nedenle, erdemlerin yozlaştırılması pratikleri yıkacağı gibi geleneği de yıkacaktır.⁹⁵³

Burada MacIntyre’in gelenekçi tavrı yanlış anlaşılmalara meydan verebilir. MacIntyre kendisinin gelenek vurgusunun “muhafazakâr antika severliğin herhangi bir biçimi” ya da “geçmiş zaman şakşakçısı”⁹⁵⁴ olarak anlaşılmasını gerektiğinin altını çizer. Onun gelenek vurgusunun temeli, “geçmişin şimdi için olanaklı kıldığı gelecek olasılıkları yakalamada” kendini gösterir. Dolayısıyla MacIntyre’in gelenek başvurusu içinde

⁹⁵¹ MacIntyre, **EP**, s. 327.

⁹⁵² MacIntyre, **EP**, s. 328.

⁹⁵³ MacIntyre, **EP**, s. 328-329.

⁹⁵⁴ MacIntyre, **EP**, s. 329.

zorunlu bir şekilde gelecek tasavvuru barındıran bir başvurudur. MacIntyre'a göre, yaşayan geleneğin her biri tamamlanmamış bir öyküdür ve bu nedenle gelenek sürekli olarak bir gelecek karşı karşıyadır. Bu gelecek, geleneğin kendisine yönelik tasavvurunu her fırsatta yenilemesine imkân tanır.⁹⁵⁵

Burada gelenek tasavvuruna neyin kaynaklık edeceği meselesi karşımıza çıkar. Geleneği oluşturan pratiklerin ve erdemlerin inşasında başvurulacak kaynaklar nelerdir? Bu kaynaklar MacIntyre'ın ahlak felsefesi inşasında öyküsel ve mitsel anlatılara yönlendirmektedir.

3.2.3. Öykü (Narrative) /Öyküsellik

MacIntyre'a göre, ahlaki pratikte öyküsellğe başvuru Thomasçı-Aristotelesçiliğin argümanlarının değil, bizatihi kendisinin sorgulandığı durumda kendini gerekçelendirmede kullanılacak bir başvuru türüdür. Bu başvuru, Aristoteles'ten geriye doğru Platon'un, Sokrates'in ve öncesinin argümanlarına kadar geriye giden bir öyküyü barındırmaktadır. Bu öyküde gösterilecek olan şey, Aristoteles'in, seleflerinin sorularını nasıl yeniden formüle ettiği, onlara ne tür eleştiriler yönelttiği, dolayısıyla kendi düşüncesinin nasıl bir sistematik ilerleme ve gelişmeyi takip etmiş olduğudur.⁹⁵⁶

MacIntyre'a göre, Thomasçı-Aristotelesçi bir soruşturmada insan davranışları, davranışın bir öykü içerisinde konumlanmasıyla anlam kazanır.⁹⁵⁷ MacIntyre, modern failin cevaplayamadığı “*ne yapmam gerekiyor?*” sorusunun ancak “*kendimi hangi öykü ya da öykülerin bir parçası olarak görüyorum?*” sorusuyla cevaplanacağını ifade eder.⁹⁵⁸ Bu şekilde, insani eylem, ait olduğu tarih içinde sadece bir ana işaret eder. MacIntyre bunu *EP*'de şöyle ifade eder:

Tarih adını verdiğim şey, içinde karakterlerin aynı zamanda yazar oldukları, sergilenen dramatik öyküdür. Kuşkusuz karakterler, hiçbir zaman, kelimenin tam anlamıyla *ab initio*

⁹⁵⁵ Arendt'de benzer şekilde düşünür. O Faulkner'in şu sözünü alıntılar: “Geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir.” Arendt'e göre, “geriye, başlangıç noktasına kadar uzanan bu geçmiş insanı geriye çekmez, ileriye iter ve beklenenin aksine bizi geriye, geçmişe doğru süren, gelecektir.” Bkz: Arendt, s. 31.

⁹⁵⁶ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 206.

⁹⁵⁷ MacIntyre, **EP**, s. 310.

⁹⁵⁸ MacIntyre, **EP**, s. 319.

[bir şeylerin başından] bir başlangıç yapamazlar; *in mediasres* [şeylerin ortasından başlama] durumundadırlar; kendi hikâyelerinin giriş kısmı kendileri için, kendilerinden önce var olmuş olan kişi ve şeyler tarafından önceden yazılmıştır... Elbette, arzu ettikleri yerden başlamadıkları gibi, tam arzuladıkları şekilde de sürdüremezler; her karakter, öteki karakterlerin edimlerinde ve kendisinin ve öteki karakterin edimlerinde önkabullenilmiş olan toplumsal ortamlar⁹⁵⁹ tarafından sınırlanır.⁹⁶⁰

Bireyin öyküsel yaşamını tam olarak arzuladığı ve planladığı şekilde sürdüremeyecek oluşunu MacIntyre insan yaşamındaki “öngörülemezlik” kavramıyla açıklar:

... öngörülemezlik ve ereksellik, hayatımızın bir parçası olarak bir arada var olur; tıpkı kurgusal bir öyküdeki karakterler gibi, bir sonraki aşamada başımıza ne geleceğini bilemeyiz, ama buna rağmen, hayatımızın geleceğimize dönük olarak planlanmış belirli bir forma sahip olduğunun farkındayızdır.⁹⁶¹

Ona göre modern ve çağdaş felsefenin çıkmazları insan yaşamının öyküsel yapısının reddi olarak anlaşılmalıdır. MacIntyre’a göre insan yaşamının öyküselliği, modernitede, örneğin, Sartre’de, insan yaşamının herhangi bir düzenliliğe sahip olmadığı, insan eylemlerinin birbiriyle olan ilişkisizliği ve öykünün aslında sadece insan yaşamını geriye dönük olarak, ona bir düzen atfederek anlatılması dışında bir şey olmadığı için reddedilir.⁹⁶²

MacIntyre’ın erdem geleneğini yeniden ortaya çıkarma çabasında öykü oldukça önemlidir. Hauerwas ve Jones’a göre, MacIntyre’ın öyküye başvurusu ahlakta ya da teolojide öyküye yapılan diğer başvurulardan farklıdır.⁹⁶³ Hauerwas ve Jones,

⁹⁵⁹ MacIntyre, ortam kavramını geniş bir kavram olarak ister bir sosyal ortam ister bir kurum ya da pratik vb. anlamlarda kullanır. Bu farklı kullanımların temel özelliği her birinin belirli bir tarihe sahip olmasıdır. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 305.

⁹⁶⁰ MacIntyre, **EP**, s. 317. MacIntyre, insanın bu sınırlanmışlığının Marx’ın, **Louis Bonaparte’nin On sekizinci Brumaire**’sinde de insan hayatının tam olmasa da dramatik bir öykü içerisinde ortaya koymuş olduğunun altını çizer. Bkz: MacIntyre, **EP**, s. 317-318.

⁹⁶¹ MacIntyre, **EP**, s. 318.

⁹⁶² MacIntyre, **EP**, s. 316-317.

⁹⁶³ Teoloji ve ahlak alanından öyküye başvuru çeşitli şekillerde ortaya çıkmaktadır. Teoloji ve ahlak alanında öyküye başvuran Niebuhr, Gustafson ve Hauerwas örnek olarak gösterilebilir. Öyleki Niebuhr’un “The Story of Our Life” makalesi teolojide ve etikte öykünün yeniden keşfinin en önemli metnidir. Onları birleştiren şey, öykü kategorisinin ortak kullanım şeklidir. Bu kullanım, insan eylemini açıklamak, insan bilincinin yapısını ortaya koymak, hermönetikte bir metni okumanın yöntemlerini belirlemek, dini çalışmalarda dini kıssaların ve mitlerin dili üzerinden hikâye anlatımının önemini gerekçelendirmek, geleneklerin tarihsel gelişimini ortaya çıkarmak, temelci ya da diğer bilimsel epistemolojilere alternatif

MacIntyre’ın *EP*’deki öyküye olan başvurusunun altı farklı şekilde olduğuna işaret eder. Birincisi; rasyonel insanın eylemi öykü şeklindedir, ikincisi; insan yaşamı temel olarak öyküsel bir şekle sahiptir, üçüncüsü; insan “öykü-anlatan”⁹⁶⁴ bir hakikat arayıcısıdır, dördüncüsü; insan kendi yaşamını ve tezlerini öyküsel bir tarih içerisine yerleştirir, beşincisi; toplumlar ve gelenekler devamlılıklarını öyküsel bir tarih içinde elde ederler ve son olarak altıncısı; bir ahlak geleneğinin epistemolojik ilerlemesi daha uygun öykülerin ve öykü biçimlerinin inşası ve yeniden inşası yoluyla gerçekleşir.⁹⁶⁵

MacIntyre’ın öyküye bu altı farklı başvurusu temelinde epistemolojik bir başvurudur. Bu nedenle MacIntyre’ın öyküyü kullanma amacı, sadece öykülerin öneminden bahsetmek değil fakat daha önemlisi öykülerin içindeki rasyonaliteyi, tezleri, tartışma metotlarını ve tarihsel açıklamaları ortaya çıkarmaktır.⁹⁶⁶ Dolayısıyla MacIntyre’ın ahlak felsefesinde öykü ve epistemoloji arasında çok yakın bir ilişki vardır. Öykü, sadece kendi davranışlarımızı anlamlı kılmak için değil, aynı zamanda başkalarının eylemlerini anlamak içinde gereklidir.⁹⁶⁷ Bu nedenle insan yaşamını bir öykü biçiminde ifade etmek, insanın davranışlarından “sorumlu tutulabilir” olmasını beraberinde getirir. MacIntyre’a göre,

Doğumdan ölüme kadar uzanan bir öykünün öznesi olmak, önceden de belirttiğim gibi, öykülenebilir bir yaşamı oluşturan edim ve yaşantılardan sorumlu tutulabilmektir; bir başka deyişle, bir kimsenin, yaptığı şeye, kendisine yapılan şeye ya da sorunun yöneltilme anından önceki yaşamının herhangi bir dönemde veya anında tanık olduğu şeye dair bir açıklama getirmesi yolundaki taleplere açık olmasıdır.⁹⁶⁸

sağlamak gibi çeşitli biçimlere sahiptir. Bu açıdan MacIntyre’ın öyküye başvurusu teoloji ve ahlak alanındaki çalışmalarda yeni bir başvuru şekli değildir. Bkz: Stanley Hauerwas ve L. Gregory Jones, “Introduction”, **Why Narrative: Readings in Narrative Theology**, Hauerwas & Jones (ed.), Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1997, s. 5, 4. dipnot ve s. 2.

⁹⁶⁴ MacIntyre, **EP**, s. 319.

⁹⁶⁵ Hauerwas & Jones, s. 8.

⁹⁶⁶ MacIntyre’ın öyküsellğe başvurusundaki güçlü epistemolojik odak, öyküye başvuruyu sadece hikâye anlatmak olarak değerlendiren ve bu yüzden öykülere doğruluk iddiası yerleştirmeyenlere (Bkz: Hauerwas & Jones, s. 11.) yöneltilen rölativizm suçlamasını bertaraf eder. Bu konuya tarihsellik başlığında temas edeceğim.

⁹⁶⁷ MacIntyre, **EP**, s. 312.

⁹⁶⁸ MacIntyre, **EP**, s. 321.

İnsanın kendi eylemlerinden sorumlu tutulabilir olmasını yadsıdığımızda hem kişi hem de onun eylemleri belirli bir süreklilikten mahrum olacak ve birbirinden kopuk bir şekilde anlaşılacaktır.⁹⁶⁹

MacIntyre, öykülerin net bir şekilde Aristotelesçi ve Thomasçı felsefede yer almadığına dikkat çeker.⁹⁷⁰ Ancak ona göre, Aristoteles ve Aquinas, doğruluk ve rasyonalitenin standartlarını, soruşturmacıdan bağımsız olarak ortaya koymuşlardır. Bu standart, sosyal bir uzlaşımın ortaya koyduğu bir standarttan ziyade, uzlaşmak için rasyonel olan şeyin ne olduğunu, onun gelişmesini değerlendireceğimiz bir bağlamda bir iyinin kazanımına doğru yönlendirecek gereklilikleri dikte eden bir standarttır. Bunlara yönelik varsayımlar, örneğin, hangi iyinin takip edileceği, değerlendirme biçimleri, vs. birçok farklı ve çatışan yollarla ayrıntılandırılabilir, ancak bu tartışma MacIntyre'a göre, Aristoteles'in *Metafizik*'te Birinci Kitap'ın birinci ve ikinci bölümlerinin sağladığı şekilde bir öykü çerçevesine başvurmadan yapılması zor, hatta imkânsız bir tartışmadır.⁹⁷¹

MacIntyre'a göre, tarihin nasıl yazılacağı *Metafizik*'in söz konusu bölümlerinde klasik bir şekilde yer alır ve Aquinas'ın kendi yorumlarıyla tamamlanır. Aristoteles'in sağladığı açıklama, bir öykü olmasa da Aristoteles, öykü yazmanın şemasını, tarihin hareketini, deneyden başlatır. O, sanatların, bilimlerin pratiklerinden ilk ilkeyi anlamaya doğru hareket eder ki bu ilk ilke, akıllı, kendi amacıyla donatan ilkedir. İlerleyen bölümlerde ise Aristoteles, kimi çok kısa kimi çok geniş bir dizi öykü yazar. Bu hikâyeler arasında o, ilk ilke araştırmasında kendi seleflerinin başarısızlıkları ya da sınırlı başarılarını yazar. Bu şekilde o, dolaysız bir şekilde, seleflerinin bıraktığı yerden kendi devraldığı kısmının öyküsünü yazmış olur ve hem belirli bir soruşturma için hayati olan şeyleri hem de soruşturmanın öyküsel felsefi boyutunu ortaya koyar.⁹⁷²

⁹⁶⁹ MacIntyre, **EP**, s. 322.

⁹⁷⁰ MacIntyre, Aristoteles'in bilimin müjdecisi olarak erken dönem mitlere işaret ettiğini ve öyküleri sevenin bir şekilde filozof olduğunu belirttiğine dikkat çeker. Bkz: Aristoteles, **Metafizik**, Birinci Kitap, İkinci Bölüm. Aquinas'ta aynı şekilde filozofun herhangi bir biçimde öykü seveci olduğunu söyler. Bkz: MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 168-169.

⁹⁷¹ MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 173-174.

⁹⁷² MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 168.

MacIntyre, herhangi bir soruşturmada söz konusu öykü formunun soruşturmaya tek, birleştirici ve aynı zamanda bütünsel bir zemin sağladığının altını çizer. Bu yapı içerisinde, her bir doğruluk türünün ve rasyonel gerekçelendirmenin anlaşılma biçimi açıklama kazanır. Bunlar arasındaki ilişki belirlenir. Bu kavramları teleolojik bir bakış açısından uzaklaştırmak bu kavramların anlaşılabilirlik zeminlerinin kaybolmasına ve bu nedenle rasyonel olarak savunulamamasına sebebiyet verir. MacIntyre, bu bakış açısının reddinin tarihlendirmesini on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan başlatır. Aristotelesçi teleolojik çerçevenin reddi ile doğruluk ve rasyonalite MacIntyre'a göre bir amacı ve odağı olmayan (free floating)⁹⁷³ bir kavram haline gelir. Karmaşık kavramlar parçalarına ayrılır. Thomasçı-Aristotelesçilikte doğal bir şekilde anlaşılabilir kavramlar modern felsefeyle şüphe duyulan ve problemlili kavramlar haline gelir.⁹⁷⁴ MacIntyre burada şöyle bir iddiada bulunur: “*Önereceğim şey, analitik ya da yapı-bozum olsun, çağdaş felsefenin çıkmazlarının modern dünyanın eşliğinde Aristotelesçi ve Thomasçı teleolojinin reddedilmesinin uzun vadeli olarak ortaya çıkan sonucu olarak en iyi şekilde anlaşılabilir olmasıdır.*”⁹⁷⁵

Buna zıt olarak MacIntyre'a göre, Thomasçı-Aristotelesçiliğin öyküsellikle amaçladığı insan yaşamındaki bütünlük, teleolojik bir anlaşılabilirlik zeminine sahiptir. Hem kişinin kendi öyküsü hem de bir başkasının öyküsünün anlaşılabilirliği ve yeterliliği şu sorularla ölçülür: “*Bütün yaşamı bu şekilde öykülenen kişi hangi iyiyi kendi iyisi olarak kabul etmiştir?*” ve “*O söz konusu iyiyi yanlış anlamış mıdır?*”; “*Bu kişi hangi engel ve hayal kırıklıklarıyla karşılaşmıştır?*”; “*bunların üstesinden gelmek için hangi karakter ve akıl kapasitelerine sahip olmuştur?*” İnsan yaşamının *telos* düşüncesi genellikle ilk olarak bu şekilde tekil bir yaşamın tekil öyküsünün sonuçları üzerinden anlaşılır.⁹⁷⁶ MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçi kişinin kendi bireysel öyküsünü inşa etmede şu bakış açısıyla hareket edeceğini ifade eder: “*...ben, kendi ailemin, şehrimin, kabilemin ve ulusumun*

⁹⁷³ “Free-floating” kavramı psikolojide odağı olmayan, duruma bağlı olmayan serbest bir şekilde ortaya çıkan anksiyete için de kullanılmaktadır. MacIntyre’ın modern felsefenin Aristotelesçi altyapıyı dışlamasını psikolojide de kullanılan bir kavramla ifade etmesi, onun, modernitenin krizinin sadece entelektüel değil aynı zamanda ruhsal bir kriz olarak da görmesiyle de bağlantılıdır.

⁹⁷⁴ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 174.

⁹⁷⁵ MacIntyre, “First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues”, s. 173.

⁹⁷⁶ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods”, **American Catholic Philosophical Quarterly**, Vol. LXVI, No: 1, 1992, s. 8.

geçmişinden çeşitli borç, miras, beklenti ve sorumlulukları devralırım. Bütün bunlar, benim yaşamımın, benim ahlaki hareket noktamın verili kısmını oluşturur.”⁹⁷⁷

O, şöyle devam eder:

Çünkü benim hayat hikâyem, her zaman, kimliğimi kendilerinde bulmuş olduğum toplulukların hikâyelerinde saklıdır. Ben, dünyaya belirli bir geçmişle birlikte gelirim; bu geçmişle olan bağlarımı koparmaya çalışmak, bireyci anlamda, şimdiki ilişkilerimi sakatlamak demektir. Tarihsel kimliğe sahip oluş ile toplumsal kimliğe sahip oluş her zaman iç içedir.⁹⁷⁸

Birey, kendi tarihine ait geçmiş yaşamın öykülerinden kendi öyküsünün başlangıcını tespit eder. Bir başka ifadeyle, toplumsal birey, geçmiş yaşamın öykülerinden “yaşandığı kadarıyla” başlar. Bu başlangıç noktasını, MacIntyre, toplumun sözlü ve yazılı edebiyatında, örneğin, halk hikâyelerinde, kendi Batı toplumu için, örneğin, Sophokles ve Shakespeare’ın dramalarında, Dante’nin komedyasında bulabileceğini belirtir.⁹⁷⁹

MacIntyre, öykünün yazılı ve sözlü boyunu oluşturan bu ortak metinlerin başlangıç noktasının mit olduğunu ifade eder.

3.2.3.1. Mitler

MacIntyre’a göre mitler,

Orijinal anlamda mitoloji, şeylerin özündedir. Vico, haklıydı, aynı şekilde Joyce da. Ve kuşkusuz, öyküler anlatmanın insanları erdemler konusunda eğitmede anahtar bir konuma sahip olduğunu ileri süren ve heroik toplumdan onun Orta Çağ varislerine uzanan ahlak geleneği de haklıdır.⁹⁸⁰

MacIntyre, Vico’nun Aydınlanmanın modern insana unutturduğu bir şeyi yeniden hatırlattığını belirtir. Bu şey ister ahlak alanında ister herhangi bir şeyle ilgili olsun rasyonel bir soruşturmanın rasyonellik öncesi mit ve mecazların bir devamı olması ve bunların içerisinde kök salmaya devam etmesidir. Bunlar zaman içerisinde sistematik

⁹⁷⁷ MacIntyre, **EP**, s. 324.

⁹⁷⁸ MacIntyre, **EP**, s. 325-326.

⁹⁷⁹ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 8-9.

⁹⁸⁰ MacIntyre, **EP**, s. 319. Burada Aristoteles’in “mitleri sevenin bir anlamda bilgeliği seven” dolayısıyla felsefeyi seven olduğu cümlesini hatırlatayım. Bkz: Aristoteles, **Metafizik**, Birinci Kitap, İkinci Bölüm.

geliştiğinde sosyal ilişkileri bilgilendiren ve onlara ifade kazandıran ve dikkat çeken önemli bir unsura dönüşürler. Hikâye anlatımının egemen olduğu rasyonellik öncesi kültürler daha sonra rasyonel toplumlara dönüşür.⁹⁸¹ Dolayısıyla MacIntyre'a göre modern felsefenin Descartes'ten itibaren öğretmeye çalıştığı, rasyonel bir soruşturmanın Kartezyen ilk ilkelerden başlaması tezi, Vico'dan yola çıkarak, yine hatalı bir tezdır.⁹⁸²

MacIntyre'ın "mit"lerden kastı sadece ilkel insanların mitleri değildir, fakat düzgün bir çocukluk için gerekli olan mitler ve öykülerdir. Mitler ve öyküler çocukların ahlaki eğitimlerinde çok önemli bir role sahiptir.⁹⁸³

Çocuklar, kötü kalpli üvey annelerin, kayıp çocukların, iyi ama kandırılmış kralların, ikiz oğlan çocuklarını emziren kurtların, payına düşen mirası alamayan, hayatta kendi yolunu kendi çizmek zorunda kalan en küçük evlatların ve kendisine kalan mirası har vurup harman savurduktan sonra yoksulluk içine düşen büyük evlatların hikâyelerini dinleyerek, hem bir çocuğun, hem de bir ebeveynin ne demek olduğunu, içinde doğmuş oldukları dramada bulunabilecek rol dağılımını ve dünyanın gidişatını, doğru ya da yanlış, öğrenirler. Dolayısıyla, çocukları öykülerden mahrum ederseniz, konuşmalarında olduğu kadar eylemlerinde de kaygılı ve kekeme olacaklardır. Bu nedenle, kendimizinki de dâhil, bizlere, herhangi bir toplumun anlayışını kazandırmanın, bu toplumun ilk dramatik kaynaklarını oluşturan öyküler stoku dışında başka bir yolu yoktur.⁹⁸⁴

Burada MacIntyre, öykü kavramıyla uydurulmuş anlatıları kastetmez, kastettiği yaşanmış olaylardır. Öykü şekli, "ne kılık değiştirme ne de süslemedir."⁹⁸⁵ Mitler, modernitenin anladığı gibi yanlış öyküler değildirler, onlar mecazlar da değildirler.⁹⁸⁶ İnsan hayatı bir

⁹⁸¹ MacIntyre, "Interview with Giovanna Borradori", s. 261-262.

⁹⁸² MacIntyre, mitlere dair anlayışın nasıl bir dönüşüme uğradığı noktasında üç aşama tespit eder. Birinci aşama; Yunan felsefesindeki mitlere bakıştır. Her ne kadar Yunan felsefecileri miti felsefi düşüncelerinden ayıklamak ve eleştirmek istemişlerse de mitolojik düşünce felsefi düşünce stillerinde tekrar edilen bir düşünce olmuştur. İkinci dönem; modern dönemdir. Bu dönemde mitoloji ilkel düşünce tarihinin bir göstergesi olarak anlaşılmuştur. Mitler bu dönemde yanlış inanışlar olarak varsayılır. Aydınlanmanın ilerlemeye olan inancı mitlere karşı bir saldırıdır. Üçüncü olarak; on dokuzuncu yüzyıl ve sonrasında mitoloji bilimine yönelik sistematik teşebbüsler var olmuştur. Son olarak da mitlere modern irrasyonalitede bir rol verilmiştir. 19. Yüzyılda ise bu varsayım kuvvetlendirilerek alttan desteklenir ve ilk defa mitoloji bilimi kurulur. Bkz: MacIntyre, "Myth", **Encyclopedia of Philosophy**, s. 463-464.

⁹⁸³ MacIntyre, "Epistemological Crises, Dramatic Narratives, and the Philosophy of Science", s. 7.

⁹⁸⁴ MacIntyre, **EP**, s. 319.

⁹⁸⁵ MacIntyre, **EP**, s. 312.

⁹⁸⁶ MacIntyre, "Myth", s. 464.

öykü gibi giriş, gelişme ve sonuç bölümüne sahiptir. İnsan, kendi öyküsünün sadece bir oyuncusu değil, aynı zamanda onun yazarıdır.⁹⁸⁷

MacIntyre'a göre, mitler kısa, uzun, çok olaylı ya da tek olaylı olabilir. Konu olarak da onlar ikiye ayrılırlar: Birincisi; onlar insanlık tarihinin dışında göze çarpan olayları konu edinirler, örneğin, evrenin yaratılışı, meleklerin yeryüzüne inmesi gibi.⁹⁸⁸ Örneğin, Lévi-Strauss "*Tanrıların hikâyeleri geleneklerin gerçek tarihleri*" olduğunu söyler.⁹⁸⁹ İkincisi; onlar, insanla ilişkili olaylardır, örneğin, peygamber kıssaları. MacIntyre, mitlerin romanları anladığımız gibi anlaşılacağını ifade eder. Roman, mit gibi tamamen imgeseldir. Romanı roman, miti de mit yapan ancak tarih yapmayan şey, her ikisinde geçen isimlerin gerçek insanların isimleri ve hikâyeleri olmayışıdır. Mitlerin romanlar gibi güvenilirlik problemi yoktur.⁹⁹⁰ Örneğin Asım'ın Neva'ya⁹⁹¹ aşkının nasıl bir şey olduğunu anlıyoruzdur, çünkü birine âşık olmanın nasıl bir şey olduğunu biliyoruzdur. Yine, örneğin, Musa ve Harun arasındaki konuşmalar, Musa'nın kavmiyle konuşması da, kardeşi Harun ile tartışması içerisinde günlük hayatımızda rastlayabileceğimiz sıradan olgusal ifadeler buluruz.⁹⁹²

Bu şekilde MacIntyre, İncil gibi kutsal bir kitabın içerisindeki kıssaları da mitsel anlatımın içinde ele almaktadır. Bununla birlikte o, kıssalarda yapılan bazı şeylerin Tanrı tarafından yaptırılan olaylar olduğuna da dikkat çeker. Örneğin, Musa'nın Kızıldeniz'i yarması, burada düşünülebilir. Yukarıda belirtilen Musa ve Harun arasındaki konuşmalar gündelik hayatla ilişkilendirilebilecek konuşmalar olduğu için güvenilirlik sorunu yoktu.

⁹⁸⁷ MacIntyre, **EP**, s. 315. Öyküye başvuru tartışmalı bir başvurudur. Hauerwas ve Jones felsefede öyküye başvurunun Aydınlanmanın çeşitli hastalıklarına, örneğin rasyonalizm, monizm, nesnellik vd. "izm"lerine karşı önemli bir alternatif başvuru olduğuna ve bu başvurunun modern felsefenin problemlerinin çözüm yeri olarak görüldüğüne dikkat çekmektedir. Ancak öyküselliğe karşı olanlar entelektüel alanda öyküye başvuruyu, kısa süreli ve geçici bir heves olarak da değerlendirmektedir. Bu durum felsefede öyküye başvuranlar için ciddiye alınması gereken bir eleştiri olarak durmaktadır. Bu eleştiriye haklı kılacak bir biçimde Niebuhr ve Gustafson'da öyküye başvuru epistemolojik bir merkezîyete sahip değildir. Bkz. Hauerwas & Jones, s.1 ve 3. Ancak MacIntyre'in öyküyü kullanma şekli epistemolojik bir kullanım olduğu için o, MacIntyre'in ahlak felsefesinde geçici bir dolgu malzemesi değildir.

⁹⁸⁸ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 191-192.

⁹⁸⁹ MacIntyre, "Myth", s. 464.

⁹⁹⁰ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 191-192.

⁹⁹¹ Bu örnek bana ait. Asım'ın Neva'ya olan aşkı İhsan Oktay Anar'ın *Suskunlar* romanında geçer.

⁹⁹² MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 191-192.

Aynı şekilde bir romandaki iki gencin aşk hikâyesi, olgusal yaşamda karşılık bulacak bir hikâyedir. Ancak Tanrı'nın yaptırmış olduğu bir olayın, mitsel bir anlatımı diğer örneklerden farklı olarak herhangi yaşanan bir olguya işaret edemez. Bu durumda bu tür bir anlatımın anlaşılabilirliğinin, MacIntyre, İncil'in bağlamsal bütünlüğü içerisinde inşa edileceğini ifade eder.⁹⁹³

MacIntyre, mitlerde, felsefi argümanlar gibi reddedilme ya da kabul edilme gibi bir durumun oluşmayacağını belirtir. Diğer bir ifadeyle, mitin kendisine çürütülebilir veya yanlışlanabilir olarak yaklaşmadığı müddetçe o çürütülemez. Ancak mite çürütülebilir olarak yaklaşmak, ona bir tarih ya da hipotez muamelesi yapmaktır. MacIntyre'a göre, mitler hipotezler ya da tarih gibi muamele göreceyse kolaylıkla bir arada var olamazlar. Örneğin, dini kültürde yaratılışa dair birbirinden farklı düşünceler, aynı mitolojik yapı içerisinde pekâlâ var olabilir. Onlar sıklıkla tek bir öykünün içinde uzlaşma ve bütünleştirilmeye çalışılır, ancak mitolojinin kendi içindeki farklılık ya da uyumsuzluklar, mitolojik öyküyü anlatanın bakış açısından hiç de uzlaşmazlık değildir. Mitolojiyi inceleyen antropologlar için bu uzlaşmazlıklar çok değerlidir, ama mitolojik bakış açısından bunlar uzlaşmazlık bile değildir.⁹⁹⁴

Bununla birlikte mitlerin, epistemik bir yanlışlama ya da doğrulama gibi bir teşebbüsün içinde olmaması, onu, roman gibi imgesel edebiyatın estetik bir alanına indirgemez.⁹⁹⁵ Çünkü dini ve kültürel metinleri de içeren mitlerdeki bir meseleyi reddetme ya da kabul etme epistemik bir teşebbüstür. Dini ve kültürel anlamda mit, insan yaşamında merkezi bir yere sahiptir. Aşk, ölüm, acı, yas, evlilik, doğum ile ilgili mitler önemlidir. Herhangi belirli bir mit, bu konulara yönelik davranışı kendi bünyesine katar ve bir miti kabul

⁹⁹³ MacIntyre, "The Logical Status of Religious Belief", s. 191-192. Burada MacIntyre teolojik bir tartışmanın içine girmez. Sadece kendi kutsal kitap anlayışından yola çıkarak bu anlayışın mitolojik karakterine insan yaşamının öyküsel bütünlüğündeki yeri olarak işaret eder.

⁹⁹⁴ MacIntyre, "Myth", s. 463-464.

⁹⁹⁵ Burada MacIntyre'in Kierkegaard'ın etik ve estetik karakterleri arasındaki seçiminin epistemolojik bir seçim meselesi olmadığını bu yüzden ikisinden birini seçmenin irrasyonel bir seçime sebep olduğu eleştirisini hatırlayabiliriz. MacIntyre'in mitlerdeki öykünün reddi ya da kabulü Kierkegaard'ta var olmayan bir şekilde epistemolojik bir krize sebep olur.

etmek kişinin kendini bu davranışla tanımlamasıdır ve bu da mite, insan hayatında yönlendirici, hayati bir karakter kazandırır.⁹⁹⁶

MacIntyre, mitlerin davranışa rehberlik edici olduğunu söylemenin tuhaf ya da ezoterik bir davranıştan bahsetmek demek olmadığını da altını çizer. Burada o, geçmişte “konformist” olmayan İngiliz nesillerinin kendi ahlak şemalarını herhangi bir kural ya da emirde değil, John Bunyan’ın 1678’de yazdığı *Çarmih Yolcusu* romanında bulduklarını hatırlatır. MacIntyre, Bunyan’ın, kitabında ölüm hakkında bir mit ortaya koyduğunu ve ölümü resmedilmeye değer bir manzara, estetik bir kılıf içerisinde öbür dünyaya dair bir kehanet olarak sunmadığına işaret eder. Çünkü MacIntyre’a göre Bunyan, ölümün varlığına dair herhangi bir kanıt sunamayacağını farkındadır. Bunyan’ın, öbür dünyanın kabulü ya da reddi konusunda söylediği şey önemlidir: “Bu bir edebiyattır demek”, kişinin “bu düşünceyi estetik bir tarzda bu konuyu ret ya da kabul edebilirim” gibi bir ifadeyi kolaylıkla kullanmasına yol açar. Ancak, Bunyan’da, ölümden sonraki yaşamı kabul etme ya da reddetme, bütün bir yaşam şeklini reddetmedir ve o, estetik bir ret ya da kabul gibi basit bir mesele değildir. Çünkü ölüme dair miti ret ya da kabul etmek, örneğin, Hıristiyan olma ya da olmama rolünü kabul ya da reddetmektir. Burada MacIntyre, Marx’ın şu sözünü alıntılar: “*De te fabula narratur*” yani “bu öyküde senin sözün ediliyor.”⁹⁹⁷ Söz konusu hikâyedeki rol, mitte romandan daha sistematik bir şekilde anlatılır, çünkü mitte rol, insanın koşulları içinde sunulur. Mitlerdeki hikâyeleri kabul etmek bu hikâyelerdeki amaçlara bağlanmaktır ki bu inançların bazıları bir parça gerçek tarihi oluşturur.⁹⁹⁸

MacIntyre, mitlere bu şekilde yaklaşımının yanlış anlaşılmaya müsait olduğunu altını çizer. Çünkü kişi, burada mitin bu şekilde insan hayatındaki yönlendiricilik özelliğinin insan yaşamında bir kural, ya da kural dizisine kaynaklık edeceğini hatalı bir şekilde düşünebilir. Mit, eğer kurala kaynaklık edecekse, bir kere kuralları belirli bir mitten çıkardıktan sonra pekâlâ mitin kendisi gözden çıkarılabilir. Sadece kuralara dair özendirici bir teşvik olma dışında o, işe yaramaz görünür. Ancak mitler, aslında tam da

⁹⁹⁶ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 191-192.

⁹⁹⁷ Marx’ın bu sözü *Kapital*’in birinci baskısının önsözünde geçer. Bkz: <http://www.solyayinlari.com/eski/solyaz/k1.htm> (24.05.2017).

⁹⁹⁸ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief”, s. 192-193.

kuralların var olmadığı durumlarda ahlaki yaşamın rehberliğini sağlarlar. Zaman zaman herhangi net bir kuralın olmadığı ya da hiç kuralın olmadığı durumlarda bazı tavırları göstermemiz ya da karar vermemiz gerekir. Örneğin, sosyal kriz zamanları, ya da alışılmışın dışında bir olayla karşılaştığımızda hangi kuralı uygulayacağımız söyleyen bir kural olmayabilir. Bu şekilde, örneğin, bir yakınımızı kaybettiğimizdeki gibi şahsi kriz anlarında, ölümle nasıl yüzleşmemiz gerektiği konusunda herhangi bir kural formüle edemeyebiliriz. Bu sırada insan, ahlaki olarak karar vermede hazırlıksızdır. MacIntyre, bu noktada, insanın başvuracağı alanın insani ve insani olmayan dünyadaki temel davranışlar olacağını ve bu davranışların anlamlarını ve açıklamalarını da mitlerde bulunacağını ifade eder. Burada bir mit, bize bir resmin ve hikâyenin bir kuralla yer değiştireceğini söyleyen bir resim ve bir hikâye sunar. Böyle bir yer değiştirme, yani bir miti bir kural olarak tercüme etmek, MacIntyre’a göre onun mitik karakterine bir son vermektir.⁹⁹⁹

Thomasçı-Aristotelesçiliğin gerekçelendirmesindeki pratik boyut, MacIntyre’ın son kitabında eklediği “sosyolojik kendini tanıma” ile desteklenmesi gereken bir boyuttur. Nitekim erdemler, pratikler, gelenek, öykü ve mit konularında merkezde duran bireyin kendisidir. Bireyin kendisini nasıl tanımlayacağı bütün bu konularla olan ilişkisini de belirleyecektir.

3.3. “Sosyolojik Kendini-Tanıma”

MacIntyre, son kitabında, politika ve ahlak ile ilişkili konularda yeterli bir şekilde cevap vermenin üçüncü bir tür rasyonel gerekçelendirmeye de ihtiyaç duyacağını belirtir.¹⁰⁰⁰ Bu rasyonel gerekçelendirmenin üçüncü boyutudur ve bunu MacIntyre “sosyolojik kendini-tanıma” olarak isimlendirir. “Sosyolojik kendini-tanıma”ya sahip olmak, kişinin ve etrafındaki insanların kim olduğunu, bu insanlarla kişi arasındaki ve kendi aralarındaki ilişkilerini ve yine onların, tek tek aileyle, iş yeriyle, okulla, para ve gücün dağıtıldığı ekonomik ve siyasi yapılarla olan ilişkilerinin ve rollerinin ne olduğunu anlamaktır. Bunları bilmek, bu ilişkiler ve roller içerisinde hangi şeyin rasyonel failin eylemiyle

⁹⁹⁹ MacIntyre, “The Logical Status of Religious Belief” s. 191-192.

¹⁰⁰⁰ Her ne kadar MacIntyre bu gerekçelendirme türünün içeriğini **EP**’den itibaren anlatıyor olsa da ilk defa, son kitabında, bunu “sosyolojik kendini-tanıma” olarak kavramsallaştırır.

uyumlu olduğunu ve bu eylemi engelleyen ve zarar veren yapıların ne olduğunu anlamaktır. Bu anlama teorik bir bilgi ya da anlama değildir. “Sosyolojik kendini-tanımaya” karakteristik olarak sosyoloji ya da diğer teorik bilimlerden haberi olmayan, hatta yüksek bir eğitim de görmemiş sıradan failin de sahip olabileceği, sıradan insanın gündelik düşünme biçimlerinde sergilenen ve varsayılan bir düşünce biçimidir.¹⁰⁰¹

MacIntyre, “sosyolojik kendini-tanımaya”ya yönelik açıklamalarının detaylarını farklı metinlerinde vermektedir. Bu açıdan onun son kitabının da dışına çıkarak bu şekilde bir “kendini-tanımaya”nın neyi içerdiği ve modern felsefedeki yerini ele alacağım. Bunun için ilk olarak “sosyolojik kendini-tanımaya”nın varsayıldığı “gerçek insan bilinci” kavramı ve ikinci olarak bu bilincin ve sosyolojik-kendini tanımanın ortaya çıkmasını engelleyen bir mekanizma olarak çağdaş akademik ahlak felsefesinin sıradan insana ve onun sorularına bakış açısını analiz edeceğim.

3.3.1. “Gerçek İnsan Bilinci”

MacIntyre’in “sosyolojik kendini-tanımaya” fikrini “gerçek insan bilinci” fikri ile birlikte anlamak gerekmektedir. Çünkü bu tanıma, insanın kendine ve başkalarına yönelik doğru bir bilince sahip olmasını içermektedir. Bu bilinç şekli, MacIntyre’a göre, Kartezyen bilince karşıttır. “Gerçek insan bilinci”, bireyin pratiklerde diğerleriyle sosyal olarak iletişime geçen yeteneklerine ve bu yeteneklerin birey üzerindeki etkisini anlamaya bağlıdır. Birey, kendisi için burada doğru olanı bilmeyi kendi sosyal ağları içinde öğrenir ve kendini, diğerlerinin onu tanıdığı ve tasvir ettiği şekilde ancak bilebilir. Aynı şekilde o, diğerlerini de onların kendisini tanıdığı şekilde tanır ve tasvir eder. Dolayısıyla bireyin kendisine dair bilinci, diğer insanların onu algıladıkları bilinçleriyle ikincil olarak oluşur. Dolayısıyla MacIntyre, “gerçek insan bilinci”, Kartezyen bilincin “başka zihinler problemi”nin¹⁰⁰² zaten kendisiyle çözüldüğünü ya da böyle bir sorunun aslında hiç

¹⁰⁰¹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 210-211.

¹⁰⁰² Başka zihinler problemi Descartes’le birlikte zihnin, kendine içkin, kendisinin dışına çıkamayan bir şekilde anlaşılmasının sonucu olarak bir insanın, kendi zihni dışındaki diğer insanların da zihninin nasıl var olabileceği sorusuyla ortaya çıkmıştır. Bkz: *Felsefe Sözlüğü*, “Başka Zihinler Problemi”, s. 195.

olmadığını ifade eder. Çünkü MacIntyre, Kartezyen bilincin, diğer hiçbir zihinle etkileşime geçmeyen, kendi kendisinin bilinci olan bir bilinç olduğunun altını çiziyor.¹⁰⁰³

“Sosyolojik kendini-tanımanın” eksikliği sadece bireysel eylemlerde değil aynı zamanda sosyal ilişki türlerine yönelik yanlış kanaatlerde de görülebilir. Bu açıdan MacIntyre, bu yanlış kanaatlerin gelişebileceği zeminlerin eğitimle olan ilişkisine değinir. O, Aristoteles’in, *Politika* ve *NE*’de, eğer başlangıç noktamız yanlış isehem teorik hem de pratik olarak yanlışla düşebileceğimizi tartıştığına dikkat çeker. Başlangıç noktamızın doğruluğu ise erken yaştaki eğitime bağlıdır. Ancak eğitim de hangi tür bir siyasi toplumda yaşadığımızla ilişkilidir.¹⁰⁰⁴ Kişinin kendi yaşamını Aristotelesçi bir şekilde tasavvur edemediği, ya da buna engel olduğu durumlar modernitede yerleşik bir durumdur. MacIntyre’a göre, modern, Aristoteles karşıtı birey, bölünmüş bir bireydir ve bu bölünmüşlüğü, karakterinin karmaşık bir hal almasına sebep olur ve bu durum modernite tarafından takdir edilen ve ödüllendirilen bir birey tipidir.¹⁰⁰⁵

Yanlış bir eğitim, “sosyolojik kendini-tanımaya”yı imkânsız kılar. Örneğin, MacIntyre açısından, kişi, Spartalılar tarafından eğitilmişse Spartalılar’ın erdemde yaptıkları hataların aynısını yapmaya eğilimli olacaktır; eğer demokratların eğitimden geçmişse özgürlüğün ne olduğunu demokratlar gibi yanlış anlayacaktır. Bu nedenle MacIntyre, bazı meselelerde pratik rasyonalitelerin gerekçelendirilmesi taleplerinin sadece bireyden yola çıkan bir rasyonalite biçimlerinde gerekçesinin sağlanamayacağını ifade eder. Çünkü “sosyolojik kendini-tanımaya”nın yokluğunda, bizim, diğerlerine, eşimize, arkadaşlarımıza, iş arkadaşlarımıza bağlılığımız görmezden gelinir. Oysa söz konusu diğerleri, bizim fark etmediğimiz tutumlarımızı ve karakter özelliklerimizi bilirler ve onlar hakkında bizimle konuşurlar. *Politika* ve ahlaktaki felsefi iddialarımızda kendimize güvenimiz kısmen bu ilişkilerin, aile, okul, iş yeri vb. içerisindeki ilişkilerimizin kalitesine bağlıdır. Bu ilişkiler

¹⁰⁰³ MacIntyre, “The intelligibility of Action”, **Rationality, Relativism and the Human Sciences**. Netherlands: Springer, 1986, s. 77-78

¹⁰⁰⁴ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 213.

¹⁰⁰⁵ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 14.

MacIntyre'a göre, çağdaş akademik çalışmalarda görmezden gelinen hatta bilinmeyen ilişkilerdir.¹⁰⁰⁶

Pratik soruşturmasında teorik tartışmanın yetersizliği sebebiyle insan, çevresindeki insanların yargılarının başlangıç noktaları ve sonuçlarıyla ve onların kararlarına yaptıkları itirazlara cevap vermekle ilişkili olmalıdır. Çünkü bütün bunlar insanın kendi bireysel soruşturmasına katkıda bulunabilir, daha önceki yanlışlarını düzeltebilir ve bu sayede onların doğrularını kendi soruşturmasında uygun konular içinde kullanabilir.¹⁰⁰⁷ Kendi iyimizi arayışta herkes potansiyel bir öğretmendir ve bu yüzden herkes birbirine kendisinden bir şeyler öğrenilebilecek biri olarak davranır.¹⁰⁰⁸

İnsanı sosyal ağları içinde kendi yerini edinmiş olarak anlamak, onu diğer canlı türlerinin üyeleri gibi sınırlı ve belirli bir doğaya sahip olarak anlamaktır. Doğası gereği insanın hangi amaca yönelmiş olduğu, ona ulaşmak için hangi kurallara uyması gerektiği ve bu kuralların bu amaçlarla olan ilişkisi, diğer bir anlatımla, insanın ana rahmine düşmesi ve dünyaya gelmesinden, kendi gelişimini eğitim yoluyla ilerletmesine kadar olan bütün herşey, tayin edilmiş sınırlı insan doğasının boyutlarıdır. Farklı sosyal düzenlerde bu boyutlar çok farklı kılıklarda karşımıza çıkabilir. Ancak ortak insani kimliğin kabulü, tek insan doğasının farklı kültürlerdeki değişik ifadelerini tanımamıza müsaade eder. Nitekim insanlar, yaşam boyunca farklı roller ve ilişkiler içerisinde kendilerini bulabilir ve bu roller ve ilişkiler içinde dönüşebilirler. Örneğin, hem tarihsel hem de coğrafi olarak Ortadoğu'da anne olmak ile Avrupa'da anne olma arasında önemli farklılıklar olabilir. Ancak değişmeye direnen şey, ortak insan doğasının kabul ettiği şey olan, insanların kendilerini anlamlandırdıkları aile ve siyasi toplum yapılarıdır.¹⁰⁰⁹ Dolayısıyla annelik pratiğinin de değişmeyecek olan tarafı bu pratiğin ait olduğu toplumdaki toplumsal bağlamlarla olan ilişkisi ve bu bağlamlar içinde anlaşılabilir oluşudur. Gerçek insan bilinci de ancak böyle bir "sosyolojik kendini-tanımaya" ağı içerisinde ortaya çıkacaktır.

¹⁰⁰⁶ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 213.

¹⁰⁰⁷ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 214.

¹⁰⁰⁸ MacIntyre, "Plain Persons and Moral Philosophy", s. 10.

¹⁰⁰⁹ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 194.

3.3.2. Sosyolojik Kendini-Tanımaya Engel Olarak Çağdaş Akademik Ahlak Felsefesi

Teoriden değil pratikten başlayan Thomasçı-Aristotelesçi felsefecinin toplum içerisindeki yeri MacIntyre'a göre, öykü anlatıcılarından farklı değildir. MacIntyre, bir balıkçının, çiftçinin ya da çelik ustasının da, felsefeci gibi, kendini bir soruşturmanın içine dâhil ettiğini ifade eder. Meslek icabı filozof olanlar da tıpkı çiftçinin toprakla uğraşması gibi, her gün felsefeyle uğraşır ve diğer sıradan insanlar gibi o da toplumun ortak iyisine katkıda bulunur. Bu durum MacIntyre'a göre, çağdaş felsefe anlayışındaki bir filozofun sıklıkla unuttuğu bir durumdur. Çünkü felsefe kendi ilkeleri ve metotları, kendi başarıları ve hataları ve kendi kavramları olan ayrı bir pratik formu olarak anlaşılmaktadır. Bunun sebebi olarak MacIntyre, örneğin, Avrupa ya da ABD'de meslek olarak felsefeyle uğraşanların, alanlarında oldukça uzmanlaştıklarını ancak bunun bir sonucu olarak da onların ifadelerinin sıradan insana tuhaf, anlaşılmaz, alakasız ve gereksiz ifadeler olarak gözüktüğüne dikkat çeker. Felsefeciler, sadece kendi ifadelerini diğerleri için anlaşılmaz kıldıkları için anlaşılmaz değillerdir, aynı zamanda onlar, oldukça profesyonelleşmiş çalışma alanlarıyla hayatın geniş ölçekli, bütüncül soruları arasında karmaşık ve dolaysız ilişkiyi kaçırdıkları için de anlaşılmazlardır. Bu sorulara cevap verebilme, felsefeyi entelektüel bir yap-boz olmaktan daha ötesine taşıyacaktır. Bu cevabı verebilme, felsefeyi sistematik bir uğraş olarak ele almakla gerçekleşir. MacIntyre'a göre, felsefe birbiriyle ilgisiz bağımsız ve heterojen problemlerden oluşmaz. Örneğin, zaman ve mekânın tanımlanması, insani iyinin doğası, estetik yargıyı yöneten standartlar, nedenselliğin doğası, gibi felsefi problemler birbirinden bağımsız ve ilgisiz konular değildir. Her birinin sorularına verilecek cevap, birbiriyle ilişkili olarak ele alınmak durumundadır.¹⁰¹⁰

MacIntyre'a göre, felsefenin çağdaş kültürde radikal bir şekilde "aykırılışmasının" birçok yönü vardır. Örneğin, felsefe, üniversitelerin büyük çoğunluğunda ders programlarında alt soralara yerleşmekte, önemli olmayan ders seçimlerinde gösterilmektedir. Aslında bu durum MacIntyre'a göre, daha genel bir rahatsızlığın da bir belirtisidir. Çağdaş seküler kültür, kişinin, kendine ve başkalarına dair önemli, sistematik soruları sormasına izin vermez. İnsani iyinin ne olduğu, şeylerin düzeni gibi sorulara yer yoktur. Aynı zamanda

¹⁰¹⁰ MacIntyre, "Philosophy Recalled to its Tasks", s. 181-182.

seküler kültür akademik bağlam dışında, üniversite dışında da önemli felsefi soruların ciddi ve sistematik bir şekilde sorulmasına engel olur. Bu şekilde çağdaş kültür soruların değil cevapların kültürüdür. Hâlbuki cevaplar ister seküler, ister dini, ister liberal ya da muhafazakâr olsun, sıradan insanın soruşturmalarını sonlandırmaya yöneliktir. “Cevap veren” akademik felsefe ise bu sayede sadece akademik filozofların bir uğraş alanı olarak görülmekle kalmaz daha da önemlisi sıradan insanın insani iyi gibi felsefi soruları sormasını geçiştirir. Bu nedenle toplumsal kültür de insana, bu sorular yerine başka şeyler düşünmesini ya da bu soruları kafasına takmaması gerektiğini vaaz eder.¹⁰¹¹

MacIntyre’a göre, felsefeciler pratik bilgeliğe olmadan sorulan sorulara cevaplar üretmeyi ummamalıdır. Bu sorular, sıradan insanların kendi işgal ettikleri evrene ve bu evren içindeki yerleri hakkında sordukları sorularla aslında özünde aynı sorulardır. Aralarındaki fark, sadece bu soruların nasıl sorulduğuyla ilgilidir. Felsefecilerin hem entelektüel erdemlere hem de entelektüel erdemlerin pratik edileceği ahlaki erdemlere ihtiyaçları olduğu gibi sıradan insanların da aynı şekilde her iki erdeme ihtiyaçları vardır. Elbette sıradan bir insanın doğa ve şeylerin düzeni hakkında edindiği pratik bilgeliğe ile felsefecilerin ve bilim adamlarının pratik bilgeliği farklı olacaktır. Ancak buna ulaştıran aklın ve karakterin zorunlu nitelikleri her ikisinde de öz olarak aynıdır.¹⁰¹² Aralarındaki fark, felsefecilerin kavramları daha açık ifade edebilmeleri ve onların sıradan insanla benzer olarak sordukları soruları daha sistematik ve ileriye taşıyan bir şekilde sormalarıdır.¹⁰¹³

¹⁰¹¹ MacIntyre, “Philosophy Recalled to its Tasks”, s. 181-182.

¹⁰¹² MacIntyre, “Philosophy Recalled to its Tasks”, s. 187.

¹⁰¹³ MacIntyre, “Truth as a Good: a Reflection on Fides et Ratio”, s. 213. Sıradan insanın hiçbir felsefi altyapıya sahip olmadan felsefi sorular sorabileceği ve bir ahlak filozofu olacağı düşüncesi akla “o zaman neden felsefeye ihtiyaç var?” sorusunu getirebilir. Öncelikle, MacIntyre, sıradan insanın profesyonel bir teoriyene dönüşme ihtiyacının olmadığını altını çizer. Sıradan insanın ahlaki bir yaşam pratiği her zaman belirli bir teorik duruşun doğruluk iddiasını varsayar, ki kendi ahlaki bağlılıklarına rakip olan iddialarla karşılaştığında yapacağı seçim teorik bir duruş noktasıyla yapacağı bir seçim olsun. Toplumda elbette Mill’in faydacılığının, ya da Kant’ın yasa ahlakının ne olduğunu bilmeyen sıradan insanlar vardır ve bu elbette normal bir durumdur. Ancak sıradan insanın konuşmaları ve tartışmaları “geçmiş felsefelerin mezarlığının sağduyulu vecizelerini” taşır. Sıradan insan eylemlerine ve eylemlerinin rasyonel sebeplerine bağlılıklarını gösterir, buradaki bağlılık, onların eylemlerinin teorilerine değildir. Teorik bir bağlılığı ifade etmemeleri de onları felsefeden uzaklaştırmayacaktır. MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 16-17.

MacIntyre, Aristotelesçi görüşte, ahlak felsefecileri tarafından sorulan sorularla sıradan insanlar tarafından sorulan soruların önemli ölçüde ayrılmaz olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla bir filozofun sıradan bir insan olmaya oldukça ihtiyacı vardır. Sıradan insan da kendini anlamak için kendine yetecek kadar Aristotelesçi anlamda bir ahlak filozofu olmak zorundadır. Sıradan insan, sıklıkla “benim iyim nedir?”, “hangi eylemler bu iyiyi elde etmemde gereklidir?” soruları sorarken, bir ahlak felsefesi, sistematik bir şekilde şunları soruşturur: “İnsan için iyi olan nedir?”, “hangi tür eylemler bu iyiyi kazandıracaktır?” MacIntyre, sıradan bir insanın “Şimdi ve burada iyisinin ne olduğu”nu ısrarlı bir şekilde sorması durumunda bir sonraki sorusunun şöyle bir felsefi soru olacağına inanır: “Genel olarak benim gibi bir insanın iyisinin, benim gibi birinin tarihi ve şu andaki durumuyla ilişkisi nedir?” Bir sonraki soru ise; “Falanca insanlar için iyi olan nedir?” Bu soruları sormaya başlayan kişi, kendi yaşamını kendi iyisinin kazanımına doğru bir ilerleme olarak anlayacaktır ve böylelikle önemli bir ölçüde bir ahlak filozofu olacaktır, bu durumda o, tıpkı Aristoteles’in *NE*’de ve Aquinas’ın *Commentary on the Nicomachean Ethics* kitabında sordukları soruların aynısını soran ve yanıtlayan biri gibidir.¹⁰¹⁴

MacIntyre, çağdaş felsefede sıradan insanın herhangi bir ahlak felsefesi teorisinden haberdar olmayışının onun felsefi bir duruşunun olmaması şeklinde anlaşıldığına dikkat çeker. Bu nedenle çağdaş felsefe, sıradan insanın başlayacağı noktanın felsefi bir tarafsızlık noktası olacağını düşünür. MacIntyre’a göre ise bu tarafsızlığın felsefi karşılığı rasyonel bir rehberliğe sahip olmayan saçmalaktır ve saçma seçimlerde bulunmaktır. Bu noktada MacIntyre, bu şekilde tarafsız bir insana bir sokakta, ya da bir tarlada değil, olsa olsa Kierkegaard’ın eserlerinde, ya da Sartre’ın 1940’ların sonlarındaki (örneğin, *Varlık ve Hiçlik*) eserlerinde karşılaşacağımızı ifade eder. Bu insan tipi, varoluşçu felsefi teorisinin inşa ettiği sıradan insan kılığına giren bir insandır. Bu şekildeki sıradan insan, MacIntyre için, sadece ve sadece felsefi bir icattır veya bir yapıttır.¹⁰¹⁵

MacIntyre’ın bu tarz bir imajla üretilen insan tipini reddedişinde öne çıkan şey, sadece seçimlerine dair ölçütlerden yoksun bir insan varlığını reddetmesi değildir. Bu imaja

¹⁰¹⁴ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 3-4.

¹⁰¹⁵ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s.4.

sahip modern duygucu birey, MacIntyre'in zaten işaret ettiği bir insan tipidir. Onun, varoluşçu insan modelini reddedişindeki asıl mesele, böyle bir insanın, bir şekilde kendini doğru olarak anlama kabiliyetinden mahrum bırakmış olmasıdır. MacIntyre'in sıradan insanı aynı kaderi paylaşmaz. Bu nedenle, MacIntyre, kendi sıradan insanının soruşturmasının en başında, Thomasçı-Aristotelesçi olmanın eşiğinde olduğunu ifade eder.¹⁰¹⁶

MacIntyre, burada çağdaş filozofların kendi çıkmazları için Thomasçı-Aristotelesçi teşhisi bir çırpıda kabul edeceklerini ima etmez. Hatta o, bu çıkmazların savunucularının Thomasçı-Aristotelesçi çözümü kabul etmek yerine bu çıkmazların içinde kalmayı tercih edeceklerini de belirtir. Ancak MacIntyre'a göre, modern ve çağdaş filozoflar, kendi düşünce tarihlerinin yazımındaki hataları, ancak bu Thomasçı tarihsel-toplumsal bakış açısıyla en aza indirebileceklerdir.¹⁰¹⁷

MacIntyre, rasyonel gerekçelendirme ile ilgili olarak ortaya koyduğu bu teori, pratik ve sosyolojik kendini-tanımaya merkezli yaklaşımlarının yeterli olmadığını söylenebileceğine dikkat çeker. Öyle ki, o, bu yaklaşımlara yönelik bazı felsefi itirazların Thomasçı-Aristotelesçilerin kabul ettiği standartlar tarafından tamamen ve anlaşılır bir şekilde cevaplanabileceğini, ancak Thomasçı-Aristotelesçiliğe eleştiri yöneltenlerin standartları tarafından cevapsız kalacağını ve bu durumun onlar açısından Thomasçılığın çürütülmüş olduğu noktasına varabileceğini belirtir. MacIntyre bu eleştirilere cevap niteliğinde David Lewis'in *Philosophical Papers*'ın giriş kısmındaki şu cümlesini hem *EP*'de hem de ondan otuz beş yıl sonrasındaki en son kitabında da yardıma çağırılmaktadır:

Felsefede argümanlar nadiren kanıtlama biçimi alır; felsefenin temel konularıyla ilgili en başarılı argümanlar ise hiçbir zaman almaz. (*Kanıtlama* ideali, felsefede, görece kısır bir idealdir.) Sonuçta, belirli bazı çıkarımlara karşı koymak isteyenler, aynı ölçüde nadiren çaresiz kalır. İzninizle hemen eklemek isterim ki, ben, bunu ileri sürmekle, felsefedeki hiçbir temel mesele çözümlenemez demek istemiyorum; tam tersini anlatmak istiyorum. Gerçeği, çoğu kez, hiçbir kanıtın elde edilemez olduğu alanlarda belirleriz. Gelgelelim, eğer bir mesele *çözümleniyorsa*, bunun nedeni, çoğu kez, çekişen tarafların –veya taraflardan birisinin- tartışmadan çekilip, bu belirli türden anlaşmazlığı çözümlenmenin uygun rasyonel yolunun ne

¹⁰¹⁶ MacIntyre, "Plain Persons and Moral Philosophy", s. 4-5.

¹⁰¹⁷ MacIntyre, "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues", s. 169.

olduğuna ilişkin sistemli sorular yöneltmesidir. Benim düşünçeme göre, ahlak felsefesine bir kez daha bu görevi yerine getirmesini buyurma zamanı gelmiş görünüyor...¹⁰¹⁸

Okuyucu... benim argümanlarımın lehine yere serici argümanlar arayışında hayal kırıklığına uğrayacaktır.” [Çünkü] “Felsefi kuramlar hiçbir zaman kesin bir biçimde çürütülemez... Kuram, varlığını kendisinin çürütülmesinden sonra da sürdürür- tabi, bir bedel ödeyerek... ‘Sezgilerimiz’, yalnızca birer sanıdır [opinion]; aynı şekilde, felsefi kuramlarımız da... filozofa düşen akla uygun görev, bunlar arasında bir denge kurmaktır. Bizim ortak görevimiz, var olan ve sınanmaya dayanabilecek denge durumlarının hangileri olduğunu öğrenmeye çalışmaktır, ama hala her birimize düşen görev ise, bunlardan birisinde karar kılmaktır... Daha önceden hazırlanmış, iyi sonuçlanmış kuramlar menüsü önümüzde durmakta, felsefe bir kanı meselesidir...¹⁰¹⁹

MacIntyre’a göre, Thomasçı-Aristotelesçi tez, kendisine yöneltilen temel itirazlara en azından yeterli bir şekilde cevap verebilmesi dolayısıyla “bugüne kadarki” doğruluk ve rasyonel gerekçelendirmenin en iyi kriterine sahip olma iddiasıdır. Böyle bir iddia, MacIntyre’a göre, söz konusu iddianın karşılayamayacağı hiçbir itiraza, probleme sahiptir demek asla değildir. Çünkü ona göre, Thomasçılık, metafizikte, felsefi psikolojide, politikada, ahlakta ve bilim felsefesinde hala daha birçok devam eden soruşturma ve tartışmaların içinde kalmaya devam etmektedir.¹⁰²⁰

MacIntyre’ın ahlak felsefesinde savunduğu Thomasçı Aristotelesçi tez, mütevazı bir noktada bu şekilde son bulmaktadır. Şimdi, MacIntyre’ın Thomasçı-Aristotelesçi tezini içerden sorgulayan, bu tezin cevap vermesi zorunlu gözükene, aksi takdirde MacIntyre’ın düşüncesinin altını oyabilecek türden tartışmaları ele almak niyetindeyim. Ayrıca bu tartışmalar vesilesiyle MacIntyre’ın kapalı bıraktığı meseleleri daha fazla netleştirdiği de görülmektedir. Bu tartışmaları temelde üç başlıkta ele alacağım.

¹⁰¹⁸ MacIntyre, **EP**, s. 381-382.

¹⁰¹⁹ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 210. Ayrıca bkz: MacIntyre, **EP**, s. 391-392. Lewis için bkz: David Lewis, **Philosophical Papers**, Cilt I, Oxford: Oxford University Press, 1985, s. x-xi.

¹⁰²⁰ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 206-207. Ayrıca bkz: MacIntyre, **EP**, s. 396.

3.4. Tartışmalar ve Değerlendirmeler

3.4.1. MacIntyre’ın Ahlak Felsefesinin Teoloji İle Olan İlişkisi

“Nasıl yaşamalıyım?” sorusunu ahlak felsefesinin merkezine alan MacIntyre’ın, bu soruya normatif cevaplar üreten din gibi bir değerler sistemini soruşturmasına nasıl dâhil ettiği meselesi önemlidir. Nitekim MacIntyre’ın Thomasçı felsefeyi benimsemesinin teolojik yansımalarına tezin Aquinas başlığında yer verdim. Ancak MacIntyre’ın çağdaş dönemde ahlak ve din ilişkisine nasıl yaklaştığı meselesinin analizi gerekmektedir. Bu analiz, MacIntyre’ın din ve ahlak arasında kurduğu ilişkinin iki yönünü aydınlatmalıdır: Birincisi; genel olarak ahlak ve din arasında kurduğu ilişki, ikincisi ise; ahlaki fail ve dindarlık arasındaki ilişkidir. MacIntyre’ın bu iki konu hakkındaki farklı fikirleri böyle bir ayrıma gitmeyi zorunlu kılmaktadır. İlk olarak birinci ayrımı analiz edeceğim.

3.4.1.1. Ahlak Felsefesi ve Din

MacIntyre, kendisinin Katolik, dindar bir filozof olduğunu sıklıkla ortaya koymakta ve filozof kimliği dışında kendisini teolog ya da bir din adamı olarak görmediğinin de altını çizmektedir. Bu yüzden MacIntyre’ın hiçbir eserinde ahlaka teolojik bir savunu geliştirmedikini söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, sıklıkla, dinin, modern ahlak anlayışından kovulmasını da eleştirmektedir. MacIntyre’ın bu her iki tutumundan yola çıkan Thomas Nagel, MacIntyre’ın örtük bir şekilde Hristiyanlık propagandası yaptığını, felsefeyi de bu propagandayı yapabilmek için kullandığını ifade eder.¹⁰²¹ Nagel’in bu eleştirisine cevap vermek MacIntyre’ın ahlak ve din arasında kurduğu ilişkiyi ortaya çıkarmada yararlı bir çıkış noktasıdır.

İlk olarak, MacIntyre’ın hiç de örtük olmayan bir şekilde Aydınlanma ve sekülerizm karşıtlığında teistik bir duruş sergilediğinin altını çizmek önemlidir. Nitekim bu duruşunu takip edebileceğimiz erken dönem eserlerinden *Secularization and Moral Change*’de Hristiyanlığın sekülerleştirilmesinin sonuçlarının ahlak alanındaki tezahürlerini incelemiştir. Yine onun diğer bir erken eseri olan *Difficulties in Christian Belief*’te din felsefesinin temel sorularının, örneğin, kötülük problemi, mucizeler, Tanrı’nın varlığına

¹⁰²¹ Thomas Nagel, **Other Minds: Critical Essays: 1969-9**, Oxford: Oxford University Press, 1995, s. 203-214.

Aktaran: T. D’andrea, s. 388.

dair argümanlara nasıl yaklaşılması gerektiğini ele alır.¹⁰²² Yine aynı kitabının önsözünde o, “Amaçlarımdan biri felsefenin dindar bir inanan için önemini ortaya koymaktır”¹⁰²³ ifadesini kullanır. Yine aynı eserindeki “Din ve Ahlak” başlığında MacIntyre, din ve ahlak arasındaki ilişkiye modernite üzerinden ilk defa temel bir açıklama yapar. Burada MacIntyre şunu söyler:

Bizim ahlaklılığımız ve tüm yaşamımız dinimize bağlıdır. Ancak on sekizinci yüzyıldan beri hâkim olan felsefi görüş, ahlakın tamamen dinden bağımsız olduğu noktasındadır; öyle ki nasıl yaşamamız gerektiği Tanrı'nın ifadelerinden ya da Tanrı'ya inançtan çıkarılamaz...¹⁰²⁴

MacIntyre, bu durumda dinin tamamen soyut ve teorik bir alana hapsedileceği ve nasıl yaşamamız gerektiği sorusunun da sadece kurgusal bir sorudan ibaret olacağı konusunda bizi açıkça uarmaktadır.¹⁰²⁵ Bu örnekler, eğer Nagel'in ifade ettiği şekilde bir “din propagandası” olarak anlaşılacaksa, MacIntyre'in bu “propagandayı” hiç de örtük bir şekilde yapmadığını söylemek gerekir. Dolayısıyla MacIntyre'in ahlak ve din arasında kurduğu ilişki çok erken dönemlerinden beri apaçık olan bir ilişkidir.¹⁰²⁶

Bununla birlikte, MacIntyre'in, *EP* öncesinde Tanrı ve öteki dünya ile ilgili tartışmalara felsefi olarak nerdeyse hiç girmediği görülmektedir. Örneğin, MacIntyre, 1979'da yazdığı “Seven Traits for the Future” makalesinde, arzu edilir bir toplumu inşa edecek yedi özellik içerisinde teoloji ya da dinin adını bile anmaz.¹⁰²⁷ *EP*'de ise MacIntyre, dinin ahlak alanından uzaklaştırılmasını eleştirir. O, Aydınlanmanın ahlakın rasyonel olarak gerekçelendirmesinde nihai bir yenilgiye uğradığını ve o tarihten itibaren ahlakın

¹⁰²² MacIntyre'in müstakil olarak din felsefesi alanına girdiği tek eseri bu eserdir.

¹⁰²³ MacIntyre, **Difficulties in Christian Belief**, s. 7.

¹⁰²⁴ MacIntyre, **Difficulties in Christian Belief**, s. 102.

¹⁰²⁵ MacIntyre, **Difficulties in Christian Belief**, s. 102.

¹⁰²⁶ MacIntyre'in kendi kişisel hayatında da Hıristiyanlığın önemli bir yeri olduğuna birinci bölümde yer verdim. Bununla birlikte birinci bölümde de ele alındığı gibi, MacIntyre'in gençlik döneminde Marksizm etkisiyle, mevcut Hıristiyanların eylemlerini beğenmeyip, Hıristiyanlıktan vazgeçtiğini söylemiş olması, MacIntyre'in bir Tanrı inancını reddettiği anlamına gelmez. MacIntyre'in gençlik döneminden Thomizm'le felsefi bir argüman olarak tanışmasına kadar geçen sürede Hıristiyanlıkla arasına yerleştirdiği bu mesafe teolojik değil, sosyolojik bir rahatsızlıkla ilgili bir mesafe olarak anlaşılmalıdır.

¹⁰²⁷ Bunlar, “belirsizlik içerisinde yaşayabilme kabiliyeti, tikellik içinde kök salma, çıkarsal olmayan ilişkiler, kişinin uğraştığı işte bir amaç bulması, ölümü kabullenme, ümit ve eylemde bulunmaya isteklilik. Bkz: MacIntyre, “Seven Traits for the Future, **The Hastings Center Report**, Vol. 9, No: 1, February 1979, s. 5-7.

herhangi bir temelden yoksun kaldığını ifade eder ve şöyle söyler: “*Laik rasyonalitenin hâkim olduğu bir dünyada, din artık ahlaki söylem ve eylem için gerekli böylesi bir ortak arka planı ve temeli sağlayamazdı...*”¹⁰²⁸ Bununla birlikte MacIntyre, aynı kitabın ikinci baskısına yazdığı “Ek”te teoloji ve ahlak arasındaki ilişkiyi *EP*’de yeterince açıklamadığını itiraf eder.¹⁰²⁹

MacIntyre’a 1997’deki “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?” makalesinde ise ahlak ve din arasındaki ilişkiye dair *EP*’de yapmadığı daha ayrıntılı açıklamalar yapar. Burada MacIntyre’ın *EP* sonrası din ve ahlak arasındaki ilişkiye dair fikri açıkça görülebilir:

Ahlak felsefesi disiplini bir sanattır. Bu disiplinde mükemmellik, diğer sanatlardaki gibi, dini ya da dini olmayan çeşitli görüşlerin taraftarlarıyla genişletilmiş müzakereci bir konuşma içerisine dâhil olma noktasında bir istekliliğe bağlı olsa da kişinin dini görüşüne bağlı değildir. Bu yüzden Thomasçı-Aristotelesçi ahlak felsefesi yirminci yüzyılda ABD’de ‘Hıristiyan Etik’ başlığını talep ederek icat edilen teolojik bir disiplinden önemli ölçüde farklıdır.¹⁰³⁰

MacIntyre, “Hıristiyan Etiği” başlığına itirazının sebebini, bu ahlak anlayışının mezhepsel ya da entelektüel olarak belirli bir geleneğe, örneğin, Roma Katolik, Ortodoks veya Lutheryanlığa yaslanmayan bir Hıristiyan görüşüne sahip olması şeklinde açıklar. MacIntyre göre, yirminci yüzyılda ihdas edilen “Hıristiyan Etiğin” kökeni bu şekilde hiçbir geleneği içermeyen liberal Protestanlıktır. Bununla birlikte MacIntyre’ın “Hıristiyan Etiğini” bir başlık olarak reddedişi, onun, Hıristiyan bir ahlaklılığı reddettiği şeklinde anlaşılmalıdır. MacIntyre, elbette Aquinas ile birlikte Katolik bir geleneğe yaslanan Hıristiyan ahlaklılığı içerisinde felsefi çalışmalarını yürütmüştür, ancak o, bunu “Hıristiyan Etiği” şeklinde müstakil modern bir başlık olarak kullanmaz. O, bunu kendi felsefi duruşu üzerinden de şöyle ifade eder: “*Mesleki olarak bir ahlak filozofuyum, [fakat] asla bir teolog değilim ve kesinlikle bir Hıristiyan ahlakı savunucusu değilim.*”¹⁰³¹

¹⁰²⁸ MacIntyre, *EP*, s. 83-84.

¹⁰²⁹ Bu kısma Aquinas başlığında yer verdim.

¹⁰³⁰ MacIntyre, “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?”, s. 17.

¹⁰³¹ MacIntyre, “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?”, s. 17.

MacIntyre’ın bir teolog olmadığı için ahlak ve din arasında teolojik bir tartışmanın içerisine girmemesi anlaşılır bir durumdur. Ancak bu tutum onun basitçe bir teolog olmamasıyla değil, aynı zamanda MacIntyre’ın ahlak ve din arasında doğrudan bir ilişki görülmesine karşı duyduğu “çekince” ile de açıklanmalıdır. Örneğin, MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature” makalesinde, çağdaş dönemde teologların ahlak ve din arasında kurdukları ilişkide yaşadıkları zorluklara değinmektedir.¹⁰³² Ona göre, teologlar, ya söylemlerini seküler dünyada anlaşılır olacak şekilde sunacaklar ya da buna hiç girişmeyeceklerdir. Eğer onlar birincisini seçeceklerse, seküler inançlar ile ya çatışacaklar ya da onlara uyum sağlayacaklardır. MacIntyre, çatışma seçeneğinin günümüzde daha olası olduğunu ifade eder. Öyle ki ona göre, teologlar artık doğal dünyanın bu nedenle kutsal bağlamlarda açıklanması iddiasını taşıyamamakta ve bu teşebbüsü gereksiz bulmaktadırlar. MacIntyre, özellikle seküler dönemde bu durumun kaçınılmaz olduğunu düşünür. Örneğin, moderniteyle birlikte Protestan din anlayışı, ahlakın temel ilkeleriyle uyuşmayan örneklere sahne olmuştur. O, burada, Alman Lutheryanizmin, Nazi ideolojisindeki yerine dikkat çeker. MacIntyre’a göre, Nazi subaylarının çoğu, yaptıkları korkunç eylemlere rağmen, o dönemde dindar Hıristiyanlar olarak bilinmektedirler.¹⁰³³

MacIntyre, *EP* sonrası *WJWR* kitabından itibaren ise yasa koyucu olarak yaratıcı bir Tanrı¹⁰³⁴ düşüncesinden ilk defa bahsetmeye başlamaktadır. Nitekim MacIntyre’ın bu kitabını yazdığı tarihler Aquinas’ı da keşfettiği tarihlerdir. Ancak yine de MacIntyre’ın buradaki teolojik görüşlerinin belirgin bir şekilde Hıristiyanlık savunusu olmadığını, genel

¹⁰³² Bu makale her ne kadar, teleolojik bir ahlakın reddi gibi, MacIntyre’ın daha sonradan terk edeceği tezlere sahip olsa da, MacIntyre’ın son kitabında da değişmeyen bir tutumu olarak, onun dini bir ahlaklılık kurma teşebbüsünde hiçbir zaman bulunmamış olmasının geriye dönük ilk açıklamalarından biri olarak görülebilir.

¹⁰³³ MacIntyre, “Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature”, s. 130-132.

¹⁰³⁴ MacIntyre, Tanrı kelimesini, örneğin, Hint ya da Antik Yunandaki çoğul tanrılar şeklinde kullanmadığını, sadece Yahudilerin, Müslümanların ve Hıristiyanların kullandığı şekilde tek ve zorunlu Tanrı olarak kullandığının altını çizer. O, çoğul bir Tanrı fikrinin ahlak alanında sınırları koyan bir Tanrı olmayacağını belirtir. Bkz: MacIntyre, **God, Philosophy, Universities**, s. 5. O, Yahudiler ve Müslümanlar gibi aynı şekilde Hıristiyanlar için de Tanrı fikrinin başat bir konumda olduğunu ve bu üç dinin Tanrı’nın ortaya koyduğu bir yasanın varlığına dair ortak bir uzlaşya sahip olduklarını ve onların, insanın bu yasadan ve onun sahibi olarak Tanrı’dan bir şekilde haberdar olma, bunu fark etme noktasında yetenekli olduğu noktasında birleştiklerini belirtir. Bkz: MacIntyre, “What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?”, s. 18.

olarak Tanrı'nın varlığı ve yasa koyuculuğu üzerinden teizme referanslarının olduğunu söylemek mümkündür.

MacIntyre'nin ahlak ve din arasındaki ilişkiye dair görüşlerini takip edebileceğimiz *WJWR* sonrası onun Papa II. Paul'un Katolik piskoposlara 1993 yılında gönderdiği *Veritatis Splendor (Hakikatin İhtişamı)* genelgesi hakkında 1994'te yazdığı "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?" makalesidir. Bu makalede MacIntyre, teolojik otoriteye sahip bir kilise metninin ahlak tartışmalarında nasıl bir etkiye sahip olduğuna ve bu tarz metinlerin genel olarak ahlaki tartışmalarda nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik önemli açıklamalar yapar.

MacIntyre, bir filozof olarak bu tarz bir teolojik metinle ilişkisinin nasıl olması gerektiğini şöyle ifade eder: "*Elbette ben ne bir rahibim ne de bir teolog, bu yüzden Veritatis'i okuyarak yapabileceğim şey diğerleri [teolog ve din adamlarının] arasındaki konuşmada söylenenleri sessizce dinlemektir.*"¹⁰³⁵ Dolayısıyla MacIntyre, bir Hıristiyan için dini metinlerin ahlak alanında söylediklerinin bağlayıcılığını ifade eder, ancak buna dair teolojik bir tartışmanın içinde bulunmak yerine dikkatli bir şekilde takibini tavsiye eder gözükmektedir.

MacIntyre'nin teolojinin alanına girmeden yürütmek istediği tartışma şu soruyla başlar:

Böylesi bir teolojik metnin gerçekten bu şekilde ahlak felsefesine katkıda bulunması için kendini otoriter bir Hıristiyan öğretisi olmaktan men etmesi gerekmiyor mu? "Eğer o bunu yapmayacaksa ve otoriter bir Hıristiyan öğretisi olarak kalmaya devam ederse, bu durumda böylesi bir metin nasıl olacak da ahlak felsefesi tartışmalarına katkı sağlayacaktır?"¹⁰³⁶

Elbette zaten kendisi otoriter olan bir dini metnin ahlak felsefesi tartışmalarına girmesi paradoksaldir. O, sadece tabi olmayı gerektirir.¹⁰³⁷

MacIntyre, öncelikle, bu metni analiz ederek, bu metnin felsefe hakkında neler söylediğine odaklanır. Bu genelgede o, felsefenin, İncil'in sağladığı ışıkla anlaşılması

¹⁰³⁵ MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 171.

¹⁰³⁶ MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 172.

¹⁰³⁷ MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 172. MacIntyre'nin bir Hıristiyan olarak teolojik bir metnin otoritesini kabul ettiğini ifade ettim. Aynı şekilde o, bu metinlerin ister vahiy olsun ister bunun gibi Katolik gelenek içerisindeki *Veritatis* gibi farklı metinler olsun Katolik bir Hıristiyanın uymak zorunda olduğu metinler olduğunu düşünür.

gerektiğinin ortaya konduğunu belirtir. Felsefe, *Veritatis*'e göre her zaman sadece felsefe yapmak değil ötesine geçmektir. MacIntyre burada şu samimi soruyu sorar:

Benim gibi aynı zamanda Katolik olan ahlak filozofları için kaçınılmaz olan şey, hem egemen ahlak teorileri ve filozofların kendi kültürlerindeki pratiklerinin, hem de onların içinde eğitilmiş oldukları İncil ve Hıristiyan öğretisinin ilişkide olduğu ahlaki yargının ve ahlaki yaşamın doğası hakkında kendi özel felsefi sonuçlarının bazı kesin cevaplara olan ihtiyacının güçlü bir şekilde hissedilmesidir. Öyleyse benim üç açıdan; bir Thomasçı-Aristotelesçi, bir Kuzey Amerika göçmeni ve bir Katolik olarak kişisel durumum nedir?¹⁰³⁸

MacIntyre, bu soruyu cevaplandırmak için *Veritatis*'te ortaya konan felsefe-din ilişkisini yorumlar ve temelde ahlakın kuralları ile dinin kuralları arasında bir karşıtlık görülemeyeceğine inanır. Ona göre, *Veritatis*'ten kısmen öğrenilecek şey, en azından ahlakın temel ve merkez kurallarıyla ilişkin olarak, bu kurallar hakkındaki doğruların, kişiye, Tanrı tarafından, Musa ve diğer peygamberler ve İncil'le birlikte İsa'nın vahyiyle Katolik Hıristiyan kilisesi öğretisinde zaten açıklanmış olmasıdır. Vahyin bu ahlaki kuralları elbette bizim şimdiye kadar rasyonel bireyler olarak onayladığımız kuralların doğruluğundan farklı değildir. Bununla birlikte Tanrı'nın vahyi ile bize emrettiği hukuk, MacIntyre'a göre, -eğer düzgün işleyen bir pratik rasyonaliteye sahipsek- pratik rasyonalitemiz tarafından bize emredilen ahlaki yükümlülüklerle aynı olacaktır. Dolayısıyla vahyin doğrularını dinlerken kendi aklımızla samimi bir şekilde ahlaki yasalara dair öğrendiklerimizi geride bırakmamıza hiç de gerek yoktur. Tanrısal lütuf bu öğrendiklerimizi çoğu zaman düzeltir, aynı zamanda tamamlar.¹⁰³⁹ MacIntyre burada Aquinas'ın vahyin sadece teorik ve pratik soruşturmalarımızdaki soruların cevaplanması noktasında değil aynı zamanda bu soruşturmalarda hatalı olan şeyin ne olduğunu ortaya koymada hayati bir öneme sahip olduğu görüşünü hatırlatır. Yine Aquinas'a göre, vahiy, felsefi soruşturmaya bir son veren değildir. Daha çok bu soruşturmaya yeni kaynaklar ve yeni yönler tayin edicidir.¹⁰⁴⁰

Bu açıdan MacIntyre'ın felsefe ve din arasında gördüğü ilişki tamamen birbirini tamamlar nitelikte bir ilişkidir. O, modernitenin akıl ve inanç arasında kurduğu çatışmaları bu

¹⁰³⁸ MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 172.

¹⁰³⁹ MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 174- 175.

¹⁰⁴⁰ MacIntyre, "Truth as a good: a reflection on *Fides et Ratio*", s. 213.

yüzden reddeder.¹⁰⁴¹ Dindarlık, felsefi bir sorgulama içinde olmaya asla engel teşkil etmez. Vahiy, elbette felsefi bir soruşturmayı bilgilendirebilir. İmanla şekillenmiş bir insan doğası soru sormaya bir nokta koymaz.¹⁰⁴²

MacIntyre, *Veritatis* gibi otoriteye sahip teolojik metinlerin dışsal, zorlayıcı bir otorite mekanizması olarak anlaşılmasının hatalı bir yaklaşım olduğuna dikkat çeker. Tersine, bu dini metinler daha fazla düşünmeye ve anlamaya davet eden metinlerdir. Elbette bu metinler bizim dışımızdaki bir otoritenin, Tanrı'nın adına konuşurlar, ancak onların mesajı ahlaki ve rasyonel olarak kendimizi yeniden tanımaya bir daveti içerir. O, burada Katolik öğretinin özenli bir itaatle takip edilmesi gerektiğini, ancak kişinin kendi felsefi çıkarımlarına yönelik aynı şekilde özenli bir itaatin gereksiz olduğunu düşünmenin de hatalı bir düşünce olacağına önemle işaret eder.¹⁰⁴³

Bununla birlikte MacIntyre, genel olarak felsefe ve din arasındaki ilişkide, ağırlığı felsefeye vermekte ve felsefi sorgulamanın dinden bağımsız, kendi özerk alanına sahip olması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰⁴⁴ Burada MacIntyre, Aquinas'ın realist doğruluk fikrinin de felsefenin otonomluğunu zorunlu bir şekilde gerektireceğinin altını çizer.¹⁰⁴⁵ Dolayısıyla vahyedilmiş doğrularla karşılaşan bir filozof sorgulama görevini bırakmaz, aksine, vahyin doğruları felsefenin hem kültürde hem de kilise gibi dinin kurumsal yapılarında hak ettiği yeri hatırlatır.¹⁰⁴⁶

MacIntyre'nin ahlak ve din arasında kurduğu ilişkide merkeze felsefeyi alması modern felsefedeki, felsefenin din karşısındaki üstünlüğü ya da felsefe-din karşıtlığı gibi bir düşünce şeklinde anlaşılması hatalı olur. MacIntyre'nin zihninde bu tarz modern ayrımların olmadığını söylemek önemlidir. Hatta onun Aydınlanma dini olarak ifade

¹⁰⁴¹ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 182.

¹⁰⁴² Buna örnek olarak, MacIntyre, Hıristiyanlığı sonradan seçen Aquinasçı filozof ve aynı zamanda teologolan Edith Stein'ı örnek olarak gösterir. Bkz: MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 184.

¹⁰⁴³ MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 174-176.

¹⁰⁴⁴ MacIntyre'nin bu tavrının sadece dine özgü bir tavır olmadığını belirtmek önemlidir. Çünkü MacIntyre, felsefenin sosyal bilimlerin tahakkümünden de kendisini koruması gerektiğini belirtir. MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 184.

¹⁰⁴⁵ MacIntyre, "Truth as a good: a reflection on Fides et Ratio", s. 214.

¹⁰⁴⁶ MacIntyre, "Philosophy recalled to its tasks", s. 184.

ettiği Protestan mezhebine bu nedenle karşı olduğunu, çünkü Aydınlanmanın Protestanlık sebebiyle felsefe ve din arasında hatalı bir ilişki kurduğunu ifade ettiğini hatırlatmak gereklidir. Buradan yola çıkarak MacIntyre’in felsefeye din karşısında öncelik vermesi epistemolojik bir üstünlükten ziyade dinin de insanın pratik rasyonalitesiyle anlaşılma muhtaç olması şeklinde idrak edilmelidir. Din, eğer insanın pratik rasyonalitesiyle açıklanamayacaksa dini kuralların akıbeti Kant’ın evrensel ve koşulsuz yasalarının akıbetini yaşayacaktır. Nasıl ki, Kant’ın evrensel koşulsuz ahlak yasası kendisini anlamlandıracağı daha geniş bir bağlama sahip olmadığı için pratik alanda anlaşılmaz ve bu yüzden başarısız ise, aynı şekilde Tanrı’nın ahlaki yasaları da söz konusu Aristotelesçi ve Thomasçı felsefi ve toplumsal bağlamlarla açıklanamazsa anlaşılmaz ve uygulanamaz hale gelecektir.

Sonuç olarak MacIntyre, din ve ahlak felsefelerinin, birbirinin tamamlayıcı olarak, bir arada bulunmalarını savunur ancak bu ilişkide felsefeyi öne çıkarır. MacIntyre’in zihninde vahyin doğruları ile genel olarak felsefenin özel olarak da ahlak felsefesinin kendi soruşturmaları asla çatışmaz. Bu temel kabul, MacIntyre’in modern felsefeye yönelttiği, felsefenin diğer alanlardan bağımsız olarak mikro alanlar içinde anlaşılması eleştirisiyle uyumlu bir kabuldür.

3.4.1.2. Ahlaklılık ve Dindarlık

MacIntyre’in başta belirttiğim ikinci sorgulama alanı ise ahlaki fail ve dindarlık ilişkisidir. Öncelikle, “MacIntyre’in ahlak ve din arasında kurduğu açık ilişkinin ahlaki fail açısından ne anlama geldiği?”, diğer bir ifadeyle, “kişinin ahlaklı olması için dindar ya da teist olması bir zorunluluk mudur?” sorularının MacIntyre’in metinlerinde yeterince işlenen bir konu olmadığını belirtmek önemlidir.

MacIntyre, bu ilişkinin ahlaki fail açısından ayrıntılarına dair 1996’da verdiği bir röportajda okuyucuları açısından yeni bir tartışmanın fitilini ateşler. Burada tartışma yaratan mesele, MacIntyre’in ahlak ve din arasında çok erken dönemlerinde de kurduğu bir önceki başlıktaki ilişkiyi ahlaki fail açısından tartışmalı bir şekilde ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. O, bu röportajında kendisine sorulan “*ahlakın dinle ilişkisinin zorunlu bir ilişki olup olmadığı*”, ve “*erdem ahlakının Tanrı kavramı olmadan gereğelenirilebilir ve pratik edilebilir olup olmadığı?*” sorularını iki alt soruya ayırarak cevaplandırır. Buna göre, birinci soru: “*Erdemler kataloğu Aquinasçı teolojik erdemler*

olan iman, ümit ve aşk olmaksızın tamamlanır mı tamamlanamaz mı?” şeklindedir. MacIntyre bu soruyu şöyle cevaplar:

Bu soruya verilecek cevabım bir açıdan evet, diğer bir açıdan ise hayır. Ben, insanın doğal erdemlerden bilgelik, adalet, cesaret, basiret erdemlerine ulaşabileceği noktasında yetkin olduğunu ve rasyonel varlığın herhangi özel bir teolojik yükümlülüklerle başvurmadan niçin bu erdemler konusunda doğuştan bir yetkinliğe sahip olduğunu anlayabileceği noktasında Aquinas’ın görüşünü destekliyorum. Ancak aynı zamanda, Aquinas’ın doğaüstü aşk erdeminin bütün erdemlerin bir formu olduğunu, yani hiçbir erdemin bu aşk erdemi olmadan hakiki olarak pratik edilemeyeceği görüşünü de destekliyorum. Ve tanrısal bir lütf olmadan bu aşk mümkün değildir. Ancak bu, erdemleri pratik ederek aynı zamanda aşk erdeminin de pratik eden kimsenin aynı zamanda gerçekten kendi yaşamında tanrısal lütfun iş başında olduğunu idrak etmesi anlamına gelmez. Erdemler tamamen sadece teolojik olarak anlaşılabilir, ancak doğal erdemlerin pratiği ve onları doğuştan kılan şeyi anlamak ateizm ile [pek tabii] uzlaşır.¹⁰⁴⁷

Buna göre, ateist bir kişi, MacIntyre’a göre, adalet, cesaret ve bilgelik erdemlerini taşıyabilir. Diğer bir ifadeyle, kişi, bu erdemleri Tanrı’ya referansta bulunmaksızın her insanın doğal olarak sahip olabileceği erdemler olarak da anlayabilir. Ancak bu erdemlerin bizatihi varlığı ilahi erdemleri zorunlu bir şekilde gerektirir. MacIntyre, teolojik erdemler hakkındaki soruşturmanın temelde iki sebepten dolayı önemli olduğunu ifade eder. Birincisi; teolojik erdemlerin pratiği ile Tanrısal lütf dünyaya girer ve dünyayı değiştirir. İkinci olarak; teolojik erdemler olmaksızın doğal erdemlerin pratiğinde tam olarak yetkin olunamaz. Örneğin, Aquinas’a göre doğal erdemlerden merhamet erdeminin uygulanabilmesi için tanrısal lütf ihtiyacı vardır.¹⁰⁴⁸ Bu nedenle sıradan ahlaki insanın nihai iyisine doğru yolculuğu her zaman ahlaki bir yolculuk olmanın ötesindedir. İnsanın ilerleyişinin sahneye konulduğu öyküsü, sadece metafizik bağlama değil, aynı zamanda yetkin bir teolojik ışığa da ihtiyaç duyar. MacIntyre burada şunu söyler: “*Sıradan insanın ahlaki ilerlemesi her zaman bir Çarmih Yolcusu’nun başlangıçlarına sahiptir.*”¹⁰⁴⁹ Sıradan bir insanın da ahlak yolculuğu Tanrı’ya yönelen,

¹⁰⁴⁷ MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, s. 677-678

¹⁰⁴⁸ MacIntyre burada Aquinas’ın **Summa Theologia** I-II, Q.109, A. 4.’e işaret eder.

¹⁰⁴⁹ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 19.

kurtuluşa ermeye niyetlenmiş, Tanrısal bir yolculuktur. Bu şekilde bu yolculuk, sadece ahlaki alanla sınırlı bir yolculuk değildir.

Buradan yola çıkarak MacIntyre, pratik bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülük erdemlerinin, Tanrısal lütuf olmaksızın faklı bir görünümüne sahip olacağını belirtir.¹⁰⁵⁰ Fakat bu zorunluluk ahlaki failin bu ilahi erdemlerden haberdar olmasını ya da kabul etmesini gerektirmez.

Burada MacIntyre'ın, erdemlerin teorik olarak anlaşılma zeminiyle, fail açısından pratikteki zeminini birbirinden ayırdığı görülmektedir. Teorik zeminde, failden bağımsız olarak, erdemlerin anlaşılması için zorunlu olan teorik- kavramsal çerçeve, pratik alanda ahlaki fail açısından bilinmesi zorunlu bir zemin değildir. Nitekim MacIntyre, insan yaşamının nihai- metafizik bir amaç tarafından diğer bütün ikincil iyilerin ve amaçlarının düzenlendiğini düşünür, ancak bu düzenin kişi tarafından bu şekilde idrak edilmesini ya da kişinin böyle bir düzen içerisinde kendi iyilerinin düzenlendiğinin farkında olmasını bir zorunluluk olarak düşünmez. Ancak o, ister kişi, bu düzenin farkında olsun ister olmasın bu şekilde bir düzenin insanın yaşamında zaten varsayılmış olduğunu ifade eder. Buna göre insan, erdemli oldukça nihai amacına doğru bir şekilde yönelmekte ve dolayısıyla yaşamındaki her bir iyiyehak ettiği yeri veriyor olmaktadır. Eğer Tanrısal lütuf olmasaydı, yaşamımızda amaçladığımız mutluluk, Aquinas'ın ifade ettiği gibi, daima mükemmel olmayan bir mutluluk olmaya mahkûm olacağı için bu durumda insanın yaşamındaki iyilere de hak ettiği yeri verebilmesi mümkün olamazdı. Çünkü Aquinasçı çerçevede, sadece ilahi lütuf penceresinde, mükemmelliğin standardını idrak edebiliriz. Çünkü insan doğası gereği mükemmel değildir.¹⁰⁵¹

MacIntyre, ahlak ve teoloji ilişkisinin fail açısından varsaydığı ikinci sorunun ise “*en yüksek iyi, erdemli yaşama amacını kazandıran iyi, Tanrı'ya herhangi bir referansta bulunmadan belirlenebilir mi?*” şeklinde olduğunu belirler ve bu soruya da şöyle cevap verir:

¹⁰⁵⁰ MacIntyre, “Postscript: ‘There Is Only One Sadness...Not to Be Saints’: An Expression of Gratitude to Father Romanus Cessario, O.P.”, **Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life**, Reinhard Hütter & Matthew Levering (ed.), Washington: Catholic University of America Press, 2010, ss. 365-372, s. 366.

¹⁰⁵¹ MacIntyre, “Postscript”, s. 366.

Ve bir kez daha ben bu soruya benzer nedenlerle bir taraftan evet diğer taraftan ise hayır yanıtını veriyorum. İnsan eylemini en yüksek amaca yönelmiş olarak anlayan Aristotelesçi anlayış ... katı bir doğruluk ve yanlışlık anlayışını şart koşar. Bu anlayış Nietzsche'nin iyi bir şekilde anladığı gibi, perspektivizmin her türüyle derinden uzlaşmazlık içindedir. Aynı şekilde güçlü bir realist doğruluk kavramını reddetmede yeteneksizlik göstermek, Tanrıya olan inancı tamamen reddetmedeki yeteneksizliğin bir işareti olduğunu anlayan da Nietzsche'dir. Çünkü inanç sadece tıpkı şu ya da bu bakış açısından yola çıkarak algılandığı ve yorumlandığı şekilde bir gerçeklik değil aynı zamanda kendinde bir gerçekliktir, bunun dışında şeylerin şu ya da bu bakış açısından görünmesinden ayrı olarak şeylerin gerçekte oldukları şekilde bir varlığı vardır, bu ilahi varlığın imkânının açık oluşundan miras alınan bir inançtır. Ve bu yüzden Aristotelesçi erdem etiğinin tutarlı bir savunucusunun tanrısal varlığın imkânına açık olmak zorunluluğuyla yükümlü olduğunu varsayıyorum. Tanrı'nın varlığının imkânına açık olmak, elbette, Tanrı'ya inanmakla aynı şey değildir. Fakat Tanrı, kendi varlığını bilinçli bir şekilde açık kılarak eylemde bulunduğu için bu açıklık, Tanrı'nın varlığının belirgin bir şekilde tasdiki için bir başlangıç olmasının imkânıdır. Ancak şunu hesaba katmak önemlidir: İlahi lütfun bir insanın yaşamında, kişinin bunun bilincinde olmaksızın, etkin olmasındaki gibi, aynı şekilde, bir kişinin yaşamı, Tanrı inancını kendisinin inanan biri olduğunu fark etmeksizin de ortaya koyabilir.”¹⁰⁵²

MacIntyre'nin bu ikinci soruya verdiği cevap, birincisiyle paralellik taşısa da karmaşıktır. MacIntyre, açık ve net bir şekilde Tanrı'nın varlığına olan inancın kabulüne, ahlakta, buister kişi tarafından kabul edilsin ister edilmesin, temel bir yer veriyor. Yani dindar bir kişi, ahlaki eyleminde doğruluk arayışını, en yüksek iyi idealini realist bir bakış açısıyla Tanrı'yla ilişkili olarak görüp amaçlar. Ama aynı şekilde ateist bir kişi de aynı doğruluk ve en yüksek iyi idealini, ama bunlara teolojik bir anlam yüklemeyen, amaçlayabilir. Nitekim MacIntyre, kendisinin ortaya koymuş olduğu, “*Tanrı'nun ahlak teorisindeki ve iyi yaşam düşüncesindeki yeri nedir?*”, sorusunu, teolojiden bağımsız bir soru olarak değerlendirmektedir. Ancak burada yine de ateistin kabul etmek zorunda olduğu şey, Tanrı'nın varlığına açıkça inanmasa da onun, Tanrı'nın varlığına olan inkârının mutlak bir inkâr olamayacağı, tutarlı ve erdemli bir hayat sürdürmek için onun, Tanrı'nın var olabileceği seçeneğine de açık olması meselesidir.

Burada, Aquinas bölümünde yer verdiğim, Aristoteles'te en yüksek iyi ve mutluluğun yaşam formu olan *theoria* yaşamını haz ve siyaset yaşamından farklılaştıran şey bu

¹⁰⁵² MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, s. 677-678.

yaşamın Aristoteles'in felsefesinde tüm iyilerin yöneldiği En Yüksek İyi'yi amaçlamasıdır. *Theoria* yaşantısı hem Aristoteles'te hem de Aquinas'ta Tanrısaldır. Bu yüzden Thomasçı-Aristotelesçi MacIntyre, bir taraftan ateistin bu En Yüksek İyi'yi Tanrı'yla ilişkilendirmemesinin mümkün olduğunu söylerken, diğer yandan bu yaşamın tanrısal bir yaşam oluşunu inkâr edemez. Aristoteles'te ruhun erdeme uygun hareket etmesi, birincisi, felsefi bilgelik yani *theoria* ile ilişkilirken diğer kısmı ise pratik aklın bilgeliğiyle, *phronesis* ile ilişkilidir. *Phronesis* korurken *theoriayı* yok saymak Aristoteles'in teorik akıl ve pratik akıl birlikteliğini de yok saymak, dolayısıyla ahlaktan söz edememektir. İnsansal iyi ve mutluluk ancak bu ikisi bir arada var olduğunda düşünülebilir.¹⁰⁵³ MacIntyre'in erdemli bir hayat için ateiste Tanrı'nın varlığını bir imkân olarak görmesi zorunluluğunu dayatması tam da bununla ilgilidir.

MacIntyre'in bu açıklamasını tekrarladığı bir sonraki eseri son kitabıdır. Burada da MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçi çerçevede kişinin kendi yaşamının belirli ve sonlu iyilerini sıralaması ve bütün bu iyileri nihai iyi düşüncesine bağlaması ve yaşamını bu şekilde anlamasının teizmle zorunlu bir ilişkiyi sağlamayacağını şöyle ifade eder: "*Kişi, kendi yaşamını bu kavramlarla anlamak için teist olmak zorunda mıdır? Elbette değil.*"¹⁰⁵⁴

MacIntyre'in 1996 ve 2016'daki bu iki açıklaması teist bir kişi açısından herhangi bir soruna yol açmaz. Nitekim teist bir dindar MacIntyre'in kendi ahlaki eylemlerinin nihai kaynağı hakkındaki açıklamasını kabul etmekte zorlanmayacaktır. Ancak bir ateist ahlaki eylemlerinin gerekçelendirilmesi noktasında, MacIntyre'in onu, Tanrı'nın varlığı ihtimaline açık olma konumuna zorlamasını kabul edebilir mi? Aslında burada MacIntyre, felsefede oldukça klasik olan teistik bir açıklamayı destekler gözükmektedir. Nitekim teistik felsefede Robin Le Poidevin'nin belirttiği gibi şu iddia edilmektedir: "*Ahlakın doğasını doğru bir biçimde anlamak istiyorsak Tanrı'ya başvurmalıyız.*"¹⁰⁵⁵ MacIntyre bu başvurunun "meli" dilini bir olasılık olarak değiştirir. Bu sayede o, "*ateistler neyin kötü neyin iyi olduğuna ilişkin teistlerle tamamen aynı görüşleri*

¹⁰⁵³ Muttalip Özcan, **Aristoteles: Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, İkinci Basım, Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016, s. 187.

¹⁰⁵⁴ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 231.

¹⁰⁵⁵ Robin Le Poidevin, **Ateizm**, s. 120.

taşıyabilir ve teistler kadar iyi ya da kötü davranabilirler”¹⁰⁵⁶ şeklindeki düşüncüyü destekler gözükür. Bu şekilde MacIntyre her ne kadar fail açısından teizmi zorunlu olarak görmese de ateist bir duruşun zorunlu bir şekilde Tanrı’nın varlığı olasılığına açık olması gerektiğini söyleyerek teistik bir ahlak anlayışına yaklaşmaktadır.

Ancak burada tartışmalı olan şey, bir ateistin MacIntyre’in “*erdemli bir hayat sürdürülebilmesi için Tanrı’nın varlığına açık olunması gerekir*” iddiasını ciddiye alıp almayacağıdır. Ya da böyle bir ateizm pratikte mümkün müdür? Bu sorulara MacIntyre’in herhangi bir cevap vermeyişi ateistler açısından meseleyi kapalı kılmaktadır.

Bununla birlikte, MacIntyre’in bir taraftan ahlak ve din arasında ilişki görmesi, diğer taraftan ahlaklılık ve dindarlık arasında Tanrı inancının kabul edilmesi noktasında zorunlu bir ilişki görmemesi, ancak, bu inancın ihtimalinin kabulüne açık olmayı zorunlu kılması onun genel olarak felsefeye ve dine yaklaşımı açısından tutarlılık arz etmektedir. Çünkü MacIntyre’in, genel olarak rasyonel şekilde gerekçelendirilmiş ve savunulabilir bir ahlak görüşünde Tanrı’nın yerinin ne olacağı sorusuyla kariyeri boyunca ikincil olarak uğraştığını söylemek mümkündür. Bu şekilde MacIntyre, kişinin ahlaklı olmasında başlangıçsal olarak değil ikincil olarak, sadece kişinin ahlaki yargılarının zaten mevcut olan rasyonel gerekçelerini güçlendiren olarak teolojiye yer vermektedir. Kişinin teist olması ya da bir Tanrı inancına sahip olması ahlaki yargılarının rasyonelitesini güçlendirebilir; ancak zorunlu da değildir. Nitekim son kitabında yer verdiği erdemli hayat sürdürmüş şahsiyetlerin hiçbirinin yaşam hikâyesinde din belirleyici bir unsur olmadığı gibi bu kişilerin hiç biri de özel olarak dindar insanlar değildirler. Ya da en azından MacIntyre’in onların dindarlık durumlarına dair herhangi bir açıklama yapmadığı görülmektedir.¹⁰⁵⁷

MacIntyre’in ahlak ve felsefe, ahlaklılık ve dindarlık arasında kurduğu ilişki felsefe ve teoloji arasında bugüne kadar öne çıkmış ilişki görüşlerinden farklılık arz etmektedir. MacIntyre bir taraftan Protestan ahlaklılığa yönelik eleştirisinde¹⁰⁵⁸ Protestan ahlaklılığın

¹⁰⁵⁶ Poidevin, s. 120

¹⁰⁵⁷ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 244 ve devamı.

¹⁰⁵⁸ Modern ahlak felsefecilerinin hemen hepsinin Protestan olması burada önemlidir. Hobbes, Locke, Kant, Hume, Smith, Reid vd. Bunların hepsi protestan bir eğitimden geçmişlerdir. Bkz: Rawls, **Lectures on the History of Moral Philosophy**, s. 8.

modernitenin rasyonalite baskısı karşısında ayakta durmadığını, felsefi ahlaka rakip bir ahlak anlayışı oluşturmadığını ifade eder. Diğer taraftan ise, MacIntyre, teolojik bir ahlak felsefesinin savunusundan da uzak durur. Hauerwas'a göre, teolojik ahlak savunucuları da örneğin, Niebuhrs¹⁰⁵⁹ ya da Gustafson gibi isimler modern felsefi ahlakın yapıma şekillerine teolojik perspektifle karşı çıkan filozoflar olarak başarısız olmuşlardır. Çünkü onların teolojik bir ahlak kurma çalışmaları ahlaki teolojik olmayan bir içerikle çalışan felsefecileri etkilemede yetersiz kalmıştır.¹⁰⁶⁰ Hauerwas, teologların, bir Tanrı'yı varsayan ahlak alanındaki çalışmalarının çoğu zaman yaşanmaya değer ahlaki bir yaşama dair herhangi bir katkı sunmadıklarını ifade eder. Onlar, zamanlarını daha çok din ve ahlak arasındaki ilişkiyle, ya da doğaüstü yanılı teorinin sorularıyla ("*Tanrı'nın emrettiği şey ahlaki midir, değil midir?*") öldürmektedir.¹⁰⁶¹

Hauerwas'a göre, bu durum ahlaki teolojiyle ilişkilendirerek çalışan söz konusu felsefecilerin entelektüel bir zayıflığıyla değil sosyolojik bir nedenle açıklanabilir. Teologlar, Hauerwas'a göre, ne zaman teolojik inanç ve kanaatlerini inanmayanlar açısından kabul edilebilir hale dönüştürmeye çalışsalar, onlar teolojiyi ahlak alanında daha fazla önemsizleştirmektedirler.¹⁰⁶²

Buradan yola çıkarak MacIntyre'in da Hauerwas'ın işaret ettiği engellere takılmamak için, Thomasçı-Aristotelesçi olması dolayısıyla teolojiyi ahlak felsefesinde merkez bir yere oturtmasına rağmen bu bakışa dair teolojik değil diyalektik bir felsefi savunma geliştirdiği görülmektedir. Bu yüzden MacIntyre, Thomizm yorumunda Aquinas'ı, Hıristiyan bir aziz olarak değil bir filozof olarak ele almaktadır. O, içerisinde teolojinin de olduğu ama onunla sınırlı olmayan kuşatıcı bir ahlaki soruşturmanın içerisinde kalmayı tercih etmektedir.¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁹ MacIntyre, Niebuhr ve Reinhold'u liberal Protestanlığa karşı çıkan ahlak filozofları olarak ifade eder. Bkz: MacIntyre, "What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?", s. 17

¹⁰⁶⁰ Stanley Hauerwas, "On Keeping Theological Ethics Theological", **Revisions**, s. 31-32.

¹⁰⁶¹ Hauerwas, s. 37.

¹⁰⁶² Hauerwas, s. 31-32.

¹⁰⁶³ MacIntyre'in özel olarak bir Hıristiyanlık propagandasına sahip olmayan, ama tek bir Tanrı inancını varsayan teistik ahlak soruşturması, onun tezinin diğer teistik dinler olan Yahudi ve İslami ahlak soruşturmalarına kolaylıkla dâhil edilebileceğini gösterir. Yani bu tez, bir taraftan kendi projesini teistik bir bakış açısıyla sınırlandırırken, diğer yandan teistik bir yapıya sahip farklı dinlere de kendini kullanışlı kılmaktadır. Dolayısıyla bu tezde MacIntyre'in ortaya koymaya çalıştığı bakış açısı onun açık bıraktığı bu

3.4.2. Thomasçı-Aristotelesçilik ve Tarihselliğin Bir Arada Varlığının İmkânı

MacIntyre’ın Thomasçı-Aristotelesçiliğinin tarihsel bir inşaya sahip olduğunu ortaya koydum. Bu arka planın mimarlarını MacIntyre, Vico, Hegel ve Collingwood olarak sıklıkla zikreder.¹⁰⁶⁴ Her üç ismin de MacIntyre üzerinde ortak olarak bıraktıkları etki, her ahlaklılığın belirli bir tarihe sahip olması ve bunun sonucu olarak erdemlerin ve pratiklerin tarihsel ve sosyal bir bağlamsallık içinde zorunlu bir şekilde anlaşılacak olmasıdır.¹⁰⁶⁵ Bunu örneğin, Hegel şöyle ifade eder: “*Her birey kendi çağının çocuğudur.*”¹⁰⁶⁶

Tarihsellik düşüncesi MacIntyre’ın da felsefe anlayışını şekillendiren çok belirleyici bir temel olmuştur. Bu düşünce, MacIntyre’ın modern ahlak felsefesi eleştirisinde gördüğümüz bütün ahlaklılıkları dayandırabileceğimiz tarih dışı bir Arşimet noktasını reddetmede de temel hareket noktasını oluşturur.

Ancak MacIntyre’ın, bir tarih görüşü olmayan Aristoteles’i tarihsel bir şekilde inşa etmesi tartışmalı bir durum ortaya çıkarmaktadır. O, *EP*’ye yazdığı “Ek”te kitapta ihmal ettiği ve *EP* sonrasına ertelediği bir açıklamaya şöyle işaret eder:

... Aristoteles’i tarihselci bir bakışla savunma girişimi, çelişik görünmesi sebebiyle olduğu kadar Don Kişotvari olmasıyla da bazı kuşkucu eleştirilere uğramak zorundadır. Çünkü Aristotelesçi görüş her ne kadar aralarında Hegel ve Vico’nun da bulunduğu bazı önemli tarihselciler tarafından az veya çok benimsenmiş olan bir görüş olsa da kendisinin erdem anlayışını tartışırken de işaret ettiğim gibi, Aristoteles’in kendisi herhangi bir anlamda tarihselci değildir. Bu nedenle, burada herhangi bir paradoks olmadığını göstermek, benim için yerine getirilmesi gereken bir başka görevdir.¹⁰⁶⁷

yerden “bir İslam ahlaklılığı ya da bir Yahudi ahlaklılığı nasıl geliştirilebilir?” şeklinde bir soruşturma başlatabilir. Bu temenniyi MacIntyre şöyle formüle eder: “İslami düşünce sadece kendisi için değil aynı zamanda Aristotelesçi geleneğe büyük katkısı sebebiyle incelenmeye ihtiyaç duymaktadır, ancak ben bunu ihmal etmek zorunda kaldım.” Bkz: MacIntyre, **WJWR**, s. 11. Ayrıca bkz: MacIntyre, **A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From the Homeric Age to the Twentieth Century**, London: Routledge, 2002, s. xi.

¹⁰⁶⁴ Örneğin bkz: MacIntyre, **EP**, s. 389.

¹⁰⁶⁵ MacIntyre, **WJWR**, s. 4.

¹⁰⁶⁶ Hegel, **Lectures on the Philosophy of World History: Introduction**, H. B. Nispet (trs.) Johannes Hoffmeister (ed.), Cambridge University Press: Cambridge, 1975, s. 81.

¹⁰⁶⁷ MacIntyre, **EP**, s. 407.

MacIntyre, bu soruna yönelik ertelediği açıklamaya, ilk defa direkt olarak 1994 yılında Janet Coleman'nın "MacIntyre and Aquinas" makalesinde kendisine aynı eleştiriyi yöneltmesi vesilesiyle yer verdiğini tespit edebildim. Coleman, bu makalesinde, MacIntyre'in görünüşte birbiriyle zıt olan iki felsefi duruş noktasını, birincisi; Thomasçı-Aristotelesçiliği, ikincisi ise; tarihselcilik düşüncesini nasıl bir araya getirebildiğini tartışır. Bu sorunun Coleman'a göre ortaya çıktığı yer, MacIntyre'in tarihsellik fikridir.¹⁰⁶⁸ Coleman, öncelikle MacIntyre'in *EP*'deki pratik tanımına dikkat çeker. MacIntyre'in *EP*'deki pratik tanımı Aristotelesçi bir tanımdır. MacIntyre, pratiklerin içsel ve dışsal iyilerinden bahseder. İçsel iyiler, sadece o pratiğin içinden, o pratiğe dâhil olarak elde edilebilecek iyilerdir. Dışsal iyiler ise rastlantısal iyilerdir ve pratiğin dışında da elde edilebilir. Örneğin, para, mevki, saygınlık, vb.¹⁰⁶⁹ Coleman'a göre, MacIntyre'in buraya kadarki pratik görüşü Thomasçı-Aristotelesçi tanımla örtüşmektedir.¹⁰⁷⁰

Ancak MacIntyre, pratiği oluşturan standartlarla ilgili yorumunda Coleman'a göre ne Aristotelesçi ne de Thomasçı diyebileceğimiz bir teze sahiptir.¹⁰⁷¹ Bu tezin, yine *EP*'den takip edecek olursam, Coleman'a göre problemleri, MacIntyre'in, pratiğin standartlarının tarihsel olarak oluştuğunu belirttiği yerdir. Örneğin, MacIntyre, pratikler olan bilimler, sanatlar ve oyunların belirli bir tarihe sahip olduğunu ifade eder. Bir pratiğe katılacak olan kişi o pratiğin standartlarının otoritesini kabul etmek zorundadır. Ancak bu standartlar tarihsel olduğu için de eleştiriden muaf değildir. Ancak yine de pratiğe katılacak olan kişi, pratiğin mevcut standardının o zamana kadarki en iyi standart olduğunu kabul ederek pratiğe dâhil olur.¹⁰⁷² Örneğin, doktorluk pratiğine katılacak olan kişi, doktorluk mesleğinin gerektirdiği standartları kabul ederek bu pratiğe dâhil olacaktır. Bu standartlara uyum göstermek, söz konusu pratiğin içsel iyilerinin elde edilmesini sağlayacaktır. Bu durumda MacIntyre'a göre, bu standartların mevcut toplumda tarih boyunca oluşturulmuş o anki en iyi standartlar olduğunu kabul etmek ve gelecekte bu

¹⁰⁶⁸ Janet Coleman, "MacIntyre and Aquinas", **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**, J. Horton & S. Mendus (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, s. 81-83.

¹⁰⁶⁹ MacIntyre, *EP*, s. 279.

¹⁰⁷⁰ Coleman, s. 81.

¹⁰⁷¹ Coleman, s. 81.

¹⁰⁷² MacIntyre, *EP*, s. 281-282.

standartların değişebileceğini de varsaymak, söz konusu pratiğin içsel iyilerinin de değişebileceğini doğal olarak varsaymaktır. Pratiğin içsel iyilerinin erdemlerle olan ilişkisi de erdemlerin de tarihsel bir anlamaya konu olmasını beraberinde getirecektir. Örneğin, dürüstlük, adalet, cesaret erdemleri farklı kültürlerde farklı kodlara sahiptirler. Burada MacIntyre, Lutheryan dindarların, çocuklarını “*her ne olursa olsun her zaman doğruyu söylemeleri*” noktasında tembihlerken, büyük zenci kabilelerinden biri olan Bantu kabilesinin çocuklarına “*tanımadıkları kimselere doğruyu söylememeleri*” gerektiğini öğretmelerini örnek verir. MacIntyre’a göre bu iki örnek farklı dürüstlük kodlarına sahip olsa da her ikisi de dürüstlük erdeminin bir örneğini gösterir. O, buradan pratiklerin “toplumlarda oldukça farklı kodlarla” geliştiklerini savunmaya çalışmaktadır. Ona göre pratikler,

hiçbir zaman, bütün zamanlar için değişmez olan tek bir hedefe ya da hedeflere sahip değildir-ne ressamlığın böyle bir hedefi vardır, ne de fiziğin-; hedefler, ilgili etkinliğin kendi tarihi içinde değişime uğrar... Nitekim bu tarihsel boyut, erdemler açısından hayati öneme sahiptir.¹⁰⁷³

Coleman, Aristoteles ve Aquinas için pratiklerin bir tarihi olduğu görüşünün kabul edilebilir bir görüş olduğunu, örneğin, amaçlara ulaştıracak araçların bir tarihinin olabileceğini, ancak pratiklerin yargılanacağı standartlara tarihsel bir yaklaşımın Aristotelesçi açıdan mümkün olamayacağını iddia eder. Çünkü Coleman’a göre, bu standartlar evrensel, pratiklerin amaçlarının tanımlanmasıyla anlaşılır olan doğalar ya da özlerdir. Bu yüzden Coleman’a göre MacIntyre, pratiğin, dolayısıyla erdemlerin standartlarının eleştiriden muaf olmadığını söylerken, Aristoteles ve Aquinas’ın kendisine içsel olan iyileri elde etmeyi amaçlayan anlamda tanımladıkları pratik düşüncesini çarpıtmaktadır. Pratiğin tanımı, kültüre bağımlı ya da gelip geçici değildir. Bir şeyin özünü ifade eden tanımların ve anlamların tarihselliği ne Aristoteles’te ne de Aquinas’ta vardır. Coleman şu örneği verir: Bir doktorluğun ya da annelik pratiğinin tanımı tarihsel olarak değişen tanımlar değildir.¹⁰⁷⁴

MacIntyre, burada, Coleman’ı üç ayrı soru grubunu birbirinden ayıramamakla eleştirir. Birinci soru; herhangi bir geleneğin kurduğu pratikteki çiraklık ile ilgilidir: “*Hangi*

¹⁰⁷³ MacIntyre, **EP**, s. 286-287.

¹⁰⁷⁴ Coleman, “MacIntyre and Aquinas”, s. 81-83.

standartlarla bu pratiğe yeni katılmış kişiye rehberlik edilecek ve bu standartları, onlar, kimlerden ve niçin öğreneceklerdir?” İkinci soru; rasyonel gerekçelendirmenin doğası ve rasyonel soruşturmanın telosunu oluşturan doğrunun elde edilmesiyle ilgilidir. Yani “bir meseleye ilişkin olarak neyi nihai olarak anlayacağız ve bu anlama hangi koşullarda ifade edilecektir?” Üçüncü soru ise; “bu ikinci soruya verilecek cevapların rakiplerine karşı nasıl savunulacağı”dır?¹⁰⁷⁵

MacIntyre’a göre hem Aristoteles hem de Aquinas için doğal türler hakkında değişmeyen doğrular, şeylerin ve insanların özsel olan nitelikleri ve insani eylemin teleolojik bir şekilde düzenlemesidir. Bu şekilde bir kavrayış olmaksızın doğru ve gerekçelendirilmiş bir eylem ve düzen anlayışının zaten imkânı yoktur. Ancak, Aristoteles ve Aquinas’ın paylaştığı bu metafiziğin, MacIntyre’a göre, Aristoteles öncesinden Aristoteles’e ve oradan da Müslüman ve Yahudi filozoflara geçmesi, daha sonra da Aquinas tarafından yeniden formüle edilmesi şeklinde ilerlemesi elbette bir tarihsellik barındırır. Öyle ki, her birinin bu konulara dair soruşturması kendi tarihsel soruşturma bağlamlarında anlam kazanmıştır. Bu durumda MacIntyre, bu tarihin, bir gelenek içerisinde yürütülen soruşturma pratiğinin tarihi olarak anlaşılmasının zorunlu olduğunu savunur.¹⁰⁷⁶ MacIntyre, bu zorunluluğun reddinin aslında Aristotelesçiliğin reddi olacağını *EP*’de şöyle ifade eder:

İnsan yaşamının öyküsel bütünlüğü ve kendi içsel iyilerine sahip pratik kavramlarını, arka planı oluşturan bu iki kavramı, insanın hayatının büyük bir bölümünü yaşadığı alanlardan uzaklaştırarak olursanız, erdemler ne olabilir? Doğurduğu sonuçla erdemlerin kavramsal arka planlarından yoksun bırakmış olan toplumsal değişimlerin felsefi düzlemdeki karşılığı olan, Aristotelesçiliğin açıktan açığa ve baştan sona reddi, onyedinci yüzyılın sonlarından itibaren erdemlerin geleneğe dayalı herhangi bir açıklamasını veya temellendirilmesini olanaksız kılmıştır.¹⁰⁷⁷

MacIntyre’a göre, Aquinas, Aristoteles’ten devraldığı bu tarihi, kendisine rakip olan diğer rakip tarihler gibi doğal türler, özcü nitelikler ve teleolojik bir düzen bağlamında anlamış, hem kendi tarihini hem de geçmişten devraldığı bu tarihi doğru bir şekilde anlamayı

¹⁰⁷⁵ MacIntyre, “A Partial Response to my Critics”, **After MacIntyre**, s. 300.

¹⁰⁷⁶ MacIntyre, “A Partial Response to my Critics”, s. 300-301.

¹⁰⁷⁷ MacIntyre, **EP**, s. 336.

sağlayabilmeye imkân veren, bütün pratiklerin ve geleneklerin değerlendirilebileceği Aristotelesçi özsel ve teleolojik standartları tanımlamış ve gerekçelendirmiştir. MacIntyre'a göre Aristoteles ve Aquinas böyle bir soruşturmanın tarihi hakkında hemfikirdirler. Her ikisi de bize geçmişte atalarımızın tartışmalı meselelerinin diyalektik soruşturmasını yapmışlardır. Bu bağlamda, MacIntyre, öykü başlığında belirtildiği gibi, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında geçmişe yönelik açıklamalarına işaret etmekte ve aslında onun, geçmişin bir öyküsünü anlattığını söylemektedir. MacIntyre, bu şekilde hem Aristoteles hem de Aquinas'ın geçmiştekilerin, örneğin, onların hangi doğruyu görmezden geldiklerini, hangi hatalara düştüklerini eserlerinde tartışmış olduklarını belirtir.¹⁰⁷⁸

Burada MacIntyre, kendisiyle Coleman'ı ayıran düşüncenin *telos* fikri olduğunu ifade eder. Her ne kadar MacIntyre, Coleman ile *telos* hakkında hemfikir olduklarını ifade etse de, Coleman *telos* düşüncesinin tarih içinde ilerleyen bir *telos* olması durumunu göz ardı etmektedir.¹⁰⁷⁹ MacIntyre'ın tarih içinde ilerleyen *telos* anlayışında ise, pratikler *telosa* doğru insanı yönlendirecek olan insani etkinlikler olarak tarih içinde ve tarih boyunca bir ilerleme halindedir. Bu yüzden onlar tarihsel olarak koşullandırılmıştır. MacIntyre tarihsel olarak ilerleyen pratikler ve erdemler şemasının büyük teleolojik resim içerisindeki tarihsel konumlanışının insan doğasının Thomasçı-Aristotelesçi bir özcülük içinde anlaşılmasına engel teşkil etmeyeceğini savunur. Ona göre, insan doğası gereği sabit-metafizik amaçlara sahiptir ve en yüksek iyiye yönelmiştir. Ancak bu amaçların tarihsel ve sosyal olarak şekillenmesi gerçeği de göz ardı edilemez. Bir taraftan, MacIntyre'ın Thomasçı-Aristotelesçiliğindeki tarihselliğe başvurusu onun Aydınlanma ve modernitenin tarih dışı tezleri karşısındaki eleştirisini güçlendirir. Diğer taraftan ise onun özcü bir açıklamayı devam ettirmesi, Hegel sonrası tarihsel felsefenin içine düştüğü rölativizm çıkmazından sabit metafizik özleri ve amaçları yeniden insan hayatının merkezine yerleştirerek kaçınmasını sağlamaktadır.

¹⁰⁷⁸ MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", s. 300-301.

¹⁰⁷⁹ MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", s. 300-301.

3.4.2.1. MacIntyre ve Tarihsellik

On dokuzuncu yüzyılda Hegel’le birlikte tarihsel pratiğin içinde temsil edilen felsefi teori anlayışı, ahlaki rasyonaliteye tarihsel başlangıçlar kazandırmıştır. Bu açıdan Hegel ve MacIntyre, Kartezyen düşünce anlayışına karşıtlıkta birleşmektedirler. Kartezyen bir temellendirmeye oluşmayan insan eylemi ve rasyonalitesi ancak toplumsal ve tarihsel bir bağlamda anlaşılabilir.¹⁰⁸⁰ MacIntyre’a göre, teorilerin tarihsel bağlamlar içinde anlaşılması ve gerekçelendirilmesinin üstünlüğü onun hem dogmatizme hem de şüphecilığe karşı durabilmesindedir.¹⁰⁸¹

MacIntyre’ın tarihe başvurusu, tıpkı Hegel’in tarih felsefesi gibi, bir teleoloji fikrini barındırır. Ancak Hegelci teleoloji bireysel insan varlığının *telosu* olmaktan tarihin *telosu* olmaya doğru genişler. Dolayısıyla metafiziğin merkez kavramı Hegel’de tarihtir.¹⁰⁸² *Telos* fikrinin bizatihi kendisi tarihsel bir hüviyete bürünür. Hegel, doğal türlerdeki evrensel ve zamana tabi olmayan bu Aristotelesçi *telos* düşüncesini zamansal ve tarihsel bir zemine kaydırır. Öyle ki, bireylere *telosunu* kazandıran şey, bu tarih içindeki sistemin sonlanacağı nokta olan “Mutlak Akıl” düşüncesidir. Böyle bir sistem içerisinde birey ikincil hale gelir. Bireyler artık kendilerine belirli bir kimlik, rol ve işlev kazandıran bütün bir evrenin bir parçası olarak, araçsal olarak, vardırırlar. Dolayısıyla rasyonel insan varlığı ve eylemin nihai nedeni bu sistemin ulaşması gereken “Mutlak Akla” hizmet eden bir özelliğe bürünür.¹⁰⁸³

MacIntyre açısından Hegelci anlamda, insan *telosu* her ne kadar tarihsel olarak anlaşılabilir bir kavram olsa da o, insanın değişmeyen metafizik özüyle tarihsel bir ilişki içerisinde olamaz. *Telosun* kendisinin tarihsel olduğunu iddia etmek iyinin, doğrunun ve erdemin bizzat kendilerinin de tarihsel olduğunu, onların, içinde geliştikleri tarihin dışında herhangi bir anlama sahip olmadıklarını söylemektir.¹⁰⁸⁴ Ancak Knight’ın

¹⁰⁸⁰ MacIntyre, “Hegel on Faces and Skulls”, **The Tasks of Philosophy**, s. 84.

¹⁰⁸¹ MacIntyre, “Epistemological Crises, Dramatic Narratives, and the Philosophy of Science”, s. 23.

¹⁰⁸² Arendt’e göre de Hegel’in hakikati tarihle ifade etmesi Hegel sonrasında modern tarih bilincinin temel özelliği olarak devam etmiştir. Bkz: Arendt, s. 106.

¹⁰⁸³ Knight, **Aristotelian Philosophy**, s. 77-79.

¹⁰⁸⁴ MacIntyre, “Theses on Feuerbach”, s. 233.

da işaret ettiği gibi, tarih doğru olduğu kadar yanlıştır da. Hegel'in Aristotelesçi yanlışılanamaz doğruluk fikrini tarihle birlikte tanımlaması, tarihle özdeşleştirilmesi bu yüzden temel bir hatadır ve bu özdeşleştirme Nietzsche'nin tarihin doğruya yönelik zorunlu bir ilerleyiş olduğunu reddetmesiyle de yakından ilişkilidir.¹⁰⁸⁵ Bu bağlamda *EP*'de "Nietzsche mi, Aristoteles mi?" başlığında, MacIntyre, Nietzsche'nin ahlakın teleolojik bir bağlamda anlaşılmasını yok etme yönündeki çıkışını Aydınlanma'nın doğruya yönelik bu sabit olmayan kullanımları nedeniyle haklı ve doğru bir çıkış olarak değerlendirir.¹⁰⁸⁶

Bununla birlikte MacIntyre, Aristotelesçi geleneğin Nietzsche'nin meydan okumasına karşı çıkabileceğini ileri sürer. Aristoteles'te pratik rasyonaliteye nesnel standartlar koyan doğruluk kavramının kendisinin tarihsel olmaması, MacIntyre'a göre, Nietzsche'ye teslim olmaktan bizi kurtarır.¹⁰⁸⁷ Doğruluk, MacIntyre'a göre, eğer eyleme bu şekilde zorunlu standartlar sağlamazsa, bu durumda eylemin yargılanacağı sağlam zemine sahip olmayacağımız gibi eylemi mükemmelleştireceğimiz standartları da kaybetmiş oluruz.¹⁰⁸⁸ Hegelci düşüncede bu standartlar sadece ailenin, sivil toplumun ve bütün bunların ötesinde devletin ahlaki yaşamının içinde ortaya çıkacak tarihsel standartlardır.¹⁰⁸⁹ MacIntyre'a göre ise bu standartların kendisi tarih içinde ortaya çıkmaz ve bu yüzden o, kendisinin bu konuda "iflah olmaz bir Hegel karşıtı"¹⁰⁹⁰ olduğunu ifade eder.

İnsani eylemin nasıl gerekçelendirileceği noktasında Hegelci tarihsellik, insanın rasyonalitesini tarihin dışında da yargılama imkânı verecek herhangi bir ölçüte sahip değildir. Hâlbuki MacIntyre, böyle bir ölçütün var olduğunu savunur.¹⁰⁹¹ Nitekim

¹⁰⁸⁵ Aynı şekilde MacIntyre, doğrunun bilimle özdeşleştirilmesini de kabul etmez. Çünkü aynı şekilde bilimin de bir tarihi vardır. Dolayısıyla bilimsel açıklamalar da doğruluk ve yanlışığa, tarih gibi, açıktırlar. Bkz: Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism", s.115.

¹⁰⁸⁶ MacIntyre, *EP*, s. 377.

¹⁰⁸⁷ MacIntyre, *EP*, s. 377-378.

¹⁰⁸⁸ MacIntyre, "The Theses on Feuerbach", s.233.

¹⁰⁸⁹ Knight, "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism", s. 97.

¹⁰⁹⁰ MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", s. 295.

¹⁰⁹¹ Robert Stern, "MacIntyre and Historicism", *After MacIntyre*, s. 146.

MacIntyre’ın Hegelci anlamda, sistemin dışında hiçbir ölçüte sahip olmayan pratik rasyonalite düşüncesi, MacIntyre’ın kabul edeceği bir tez değildir. Çünkü MacIntyre’ın modern ahlaklılık eleştirisindeki duyguculuk eleştirisi tam da bu ölçütsüzlüğe dair bir eleştiridir.

Her ne kadar duygucu modern ahlakın ölçütsüzlüğü ile Hegel’in tarihsel sisteminin dışında herhangi bir ölçüte sahip olmayışı birbirine indirgenemeyecek bir ölçütsüzlük anlayışı olsa da (çünkü Hegelci sistemin içinde dışsal olmasa da bir ölçüt var, duyguculukta ise hiçbir ölçüt yok), Hegel’in tarihe başvurusunun bu şekli tıpkı modern ahlak felsefesi gibi bir rölativizme sürüklenmeye kapı açmaktadır.

MacIntyre, rölativizmi, belirli bir kültürün zorunlu olmayan bir şekilde yerleşik standartlarının ötesine geçen herhangi bir başvurunun olmadığı doktrin olarak ele alır.¹⁰⁹² MacIntyre’ın Hegel’i takip etmeyi bıraktığı yer, aslında tam da rölativizmi kısmen aşabileceği gelenek fikrini geliştirdiği yer olarak anlaşılabilir. Bir soruşturma geleneği, MacIntyre’a göre, Hegelci manada düşüncenin zorunlu bir şekilde birbiri ardına tutarlı bir şekilde hareket etmesinden daha fazlasıdır. Bu harekette, harekete dâhil olanlar, hareketin yönünün nereye doğru ilerlediğinin farkındadırlar, onlar, bu hareket esnasında tartışmalara katılır ve soruşturmayı ileriye doğru taşırlar.¹⁰⁹³ MacIntyre’ın kalkış noktası Hegel’deki gibi insani eylemin tarihsel olarak ilerlemesi olsa da onun soruşturmasının ilerlediği yön Hegelci değildir. Elbette bu soruşturmanın Hegel’in sistemindeki gibi nihai bir doğruluk noktası vardır. Bu nihai doğruluk aklın nesnesiyle olan ilişkisinde tamamen aklın nesnesine yeterli geldiği bir ilişki şeklindedir. Ancak aklın bu yetkinlik noktasına ulaşması zorunlu ve bütün bir tarihsel ilerlemenin nihai olarak yöneleceği ortak bir amaçken, MacIntyre’a göre, bu ilerleyiş zorunlu bir ilerleme olmadığı gibi, ahlaki ilerleme ve rasyonel soruşturmanın sonuçları tarihin *Mutlak Akıl* gibi tek bir amacında birleşmez.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹² MacIntyre, “On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture”, **American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA**, Vol. 84, 2011, s. 29

¹⁰⁹³ MacIntyre, **WJWR**, s. 326.

¹⁰⁹⁴ MacIntyre, “A Partial Response to my Critics”, s. 295.

MacIntyre’da ahlaki soruşturma ve ilerleme içerisindeki rasyonalitenin ilerleyişi çeşitli bölümlere, kırılma noktalarına, sahiptir ve her bir kırılma noktası bir önceki dönemden çok farklı bir şekilde yoluna devam edebilir. Geleneğin içinde şekillenen pratik akıl, kendi zaaflarının farkında olarak, bu zaaflarını, eğer geleneğin devamlılığını sağlayacaksa, düzelterek yoluna devam edecektir. Hegel’deki zorunlu olarak *Mutlak Akıl*’a doğru ilerleme düşüncesinde ise geleneğin önemi söz konusu olamaz. Çünkü MacIntyre’ci anlamda geleneğin rasyonalitesi geleneğin bu kırılma noktaları, çatışmaları ve gelenek içindeki tartışmalar nedeniyle önem ve anlam kazanır. Düşünce tarihini tek bir tarih olarak idrak eden ve bu tarihi de zorunlu bir şekilde *Mutlak Akıl*’da sona erdiren bir tarih içinde gelenek ne işe yarayacaktır? Bu yüzden MacIntyre, Hegel’in düşünce tarihini bu şekilde anlamasını gerçekçi bulmaz, Hegel’in tarih içine yerleştirdiği zorunluluk ve mutlak bir son fikri MacIntyre’a göre olsa olsa bir “kuruntu”dan ibarettir.¹⁰⁹⁵

MacIntyre’ın tarihe bu Hegelci olmayan başvurusu sebebiyle Robert Stern onu “ılımlı tarihselci” olarak tanımlar.¹⁰⁹⁶ Aynı “ılımlılık” acaba rölativizm konusunda da MacIntyre için söylenebilir mi? Bu konu tartışmalıdır. Bu tartışmaya geçmeden önce MacIntyre’ın ahlak felsefesine yöneltilen en yoğun eleştirinin, aslında ahlak felsefesinde tarihsel bir açıklamaya başvuran her filozofun karşılaştığı bir problem olan rölativizm eleştirisi olduğunu söylemek önemlidir.¹⁰⁹⁷ Şimdi bu konuyu analiz edeceğim.

3.4.2.2. MacIntyre Rölativist mi?

MacIntyre’ın rölativizmle olan imtihanı *EP*’den itibaren peşini bırakmaz. O, *EP*’nin ikinci baskısında, kendisine yöneltilen rölativizm eleştirilerini kabul etmek zorunda olduğunu ifade etmektedir. O, bu eleştirinin erdem anlayışına getirdiği üç aşamalı açıklamasının üçüncü basamağında doğduğunu belirtir. Bu üçüncü basamak “*erdemleri,*

¹⁰⁹⁵ MacIntyre, *TRVME*, s. 58-59 ve *WJWR*, s. 360-361. Arendt’te bu durumu şöyle eleştirir: “Batı metafiziğinin Parmenides’ten Hegel’e kadar zamansız, mekânsız, duyular üstü, salt düşünceye ait bir yer hakkında beslediği hayalden başka ne olabilir?”. Bkz: Arendt, s. 32.

¹⁰⁹⁶ Stern, s. 151.

¹⁰⁹⁷ Örneğin, burada çağdaş filozoflardan ve MacIntyre gibi liberalizm karşıtı olan ve tarihselliğe başvuran Charles Taylor, Michael Sandel ve Michael Walzer’in isimleri anılabilir.

ancak sürüp giden bir toplumsal gelenek içerisinde inceden inceye hazırlanabilecek ve sahip olunabilecek bir tasavvur olarak bir insani iyi peşinde koşma”dır.¹⁰⁹⁸

MacIntyre, bu açıklamasına yönelik Robert Wachbroit’in “A Genealogy of Virtues”¹⁰⁹⁹ makalesinde kendisine yönelttiği, erdemlerin farklı ve karşıt geleneklerde farklı açıklamalara sahip olacağına yönelik eleştirisini kabul eder. Burada MacIntyre, kendisini arzulamadığı bir konum içerisinde istemeden de olsa bulduğu izlenimini verir. Çünkü MacIntyre’in *EP*’de ortaya koyduğu söz konusu erdem anlayışı, Aydınlanma eleştirisiyle birlikte düşünüldüğünde rölativizmi destekler izlenimini uyandırır. Çünkü MacIntyre, rakip ve çatışan iki ahlak geleneğinin karşılaşmasında iki seçeneğin önünde olduğunu şöyle söyler: “...ya her iki taraftan da bağımsız ve rasyonel olarak temellendirilmiş bir grup ilkeye başvurmak olanaklı olacak ya da bunlar arasındaki anlaşmazlığın hiçbir rasyonel çözümü mümkün olmayacaktır.”¹¹⁰⁰ MacIntyre’in birinci seçeneği seçmesi mümkün gözükmemektedir, çünkü onun, *EP*’yi yasladığı Aydınlanma ahlakı eleştirisi tam da bu herhangi bir gelenekten bağımsız ilkeler eleştirisiydi. Dolayısıyla MacIntyre, birinci seçeneği otomatik olarak eler ve ikinci seçeneği seçerek ahlaki rasyonalitenin herhangi bir gelenekten bağımsız düşünülemediğini kabul etmek zorunda kalır ve bunu şöyle ifade eder: “...Aydınlanma projesine karşı çıkışım, beni, bu iki seçenekten birincisinden kaynaklanan şeyi reddetmeye yükümlü kıldığından, öyle görünüyor ki ikinci seçeneği ve doğuracağı sonuçları kabul etmek zorundayım.”¹¹⁰¹

Ancak MacIntyre, iyinin anlaşılmasına yönelik farklı eylem türleri ve kültürlerde değişmeyen iki şeyin altını çizer. Bu iki nokta MacIntyre’i *mutlak* bir rölativist olmaktan kurtarır gözükür. Bu iki unsur MacIntyre’a göre, iyiye yönelik bir ahlak soruşturmasının değişmeyen ve evrensel boyutu olacaktır: Birincisi; tek tek iyilerin, genel olarak insani iyinin elde edilmesine katkıda bulunacak olmaları varsayımına duyulan ihtiyaç ve

¹⁰⁹⁸ MacIntyre, *EP*, s. 400.

¹⁰⁹⁹ Robert Wachbroit’in “A Genealogy of Virtues”, *Yale Law Journal*, 92, No. 3, 1983, ss. 564-576.

¹¹⁰⁰ MacIntyre, *EP*, s. 404.

¹¹⁰¹ MacIntyre, *EP*, s. 404.

ikincisi; insanın kendi iyilerine yönelik öğrenme alanlarından yararlanmasını sağlayan bir dizi yükümlülüklerin tanınmasına olan ihtiyaç.¹¹⁰²

Burada iyiye yönelik bir soruşturmayı Aquinasçı doğruluk teziyle birlikte ele almak önemlidir. Thomasçılıkta iyi ve doğruluk arasında ayrılmaz bir ilişki olduğunu daha önceden belirttim. Bu açıdan doğruluk soruşturması da tıpkı iyiye yönelik bir soruşturma gibi rölativist olmayan bir soruşturma olmak zorundadır. MacIntyre, *EP*'de, hiçbir geleneğin kendi doğruluk iddiası için rölativist bir bakış açısına sahip olamayacağını savunur.¹¹⁰³ O, rölativistin kaçıracağı noktanın, geleneğin doğruluk teorisi olduğunu ifade eder. Bu teori, rölativist olmayan bir rasyonel gerekçelendirmeye bağlıdır. Doğruluk, şu ya da bu bakış açısına bağlı değil, rasyonel gerekçelendirmenin standartlarını oluşturan doğruluktur.¹¹⁰⁴ Thomasçı-Aristotelesçilikte doğruluk anlayışı, farklı bakış açıları bağlamında rasyonel olarak gerekçelendirilmiş bir doğrulukla aynı değildir. Nitekim rasyonel gerekçelendirmenin sorgulama, şüphelenme, hipotezleri formüle etme, tasdik etme, reddetme gibi pratikleri, eğer insan eylemleri doğruluğu amaçlıyorsa anlamlıdır. Aristoteles'te doğruluk "...kuramsal bilginin amacı"dır¹¹⁰⁵ ve bu nedenle MacIntyre'a göre, rasyonel gerekçelendirmenin kendisi de doğruluğa erişene kadar eksiktir.¹¹⁰⁶

Doğruluk ve iyilik iddiasının gerekçelendirme meselesinden daha fazla bir şey oluşu, MacIntyre'ın felsefesini de garanti açıklamalar ya da garantili başlangıç noktaları aramadan bu nedenle mahrum bırakır gözükmektedir.¹¹⁰⁷ Bu yüzden MacIntyre, bu açıklamalarının Wachbroit gibilerini ikna etmede yetersiz olabileceğini kabul eder. Çünkü bu açıklama iki rakip ahlak geleneğinin aralarındaki ahlaki ve epistemolojik çatışmayı önleyecek rasyonel bir yolun olduğuna kesin bir kanıt oluşturmamaktadır. Burada, MacIntyre'ın bakış açısı iki gelenek arasındaki görüş ayrılığı olasılığını tamamen ortadan kalkmasına "güvence verebilecek, başarılı hiçbir *a priori* argüman"nın olmadığı

¹¹⁰² MacIntyre, "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has To Teach?", s. 184.

¹¹⁰³ MacIntyre, **After Virtue**, s. xiii. Ayrıca bkz: MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", s. 295.

¹¹⁰⁴ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", s. 8.

¹¹⁰⁵ Aristoteles, **Metafizik**, 993B- 21.

¹¹⁰⁶ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", s. 11-12.

¹¹⁰⁷ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", s. 9.

şeklinde. MacIntyre bu durumu şöyle itiraf eder: “İşin aslına bakacak olursak, Kantçı aşkın projenin güçlü bir biçimde yeniden diriltilmesini içermeyen hiçbir şey bize bu tür bir güvence veremez.”¹¹⁰⁸ Dolayısıyla MacIntyre’ın erdemler ve pratikler anlayışında geleneklere ve geleneğin tarihine başvurusu ister istemez erdem ve pratiklerin anlaşılmasının rölativizmden kaçamayacağı gerçeğini kabul etmesini de beraberinde getirir.

Buraya kadar MacIntyre’ın rölativizm ile ilgili probleminde iki problemlili meseleyle karşı karşıyayız. Birincisi; Thomasçı-Aristotelesçi doğruluk ve iyilik teorisinin geleneğin ya da kişinin bakış açısına göre değişmeyeceği, ikincisi ise doğruluk ve iyilik teorisiyle gelişecek olan erdemler ve pratiklerin anlaşılmasının rölativizmden kaçamayacağıdır. Bu iki meseleyi rölativizm bağlamında nasıl ele alacağımıza yönelik, Lutz’un işaret ettiği,¹¹⁰⁹ Michael Krausz’un “Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies” makalesi aydınlatıcıdır. Krausz, rölativizm meselesinde MacIntyre’ın pozisyonunu netleştirebilmek için kullanabileceğimiz bir çerçeve verir. Krausz, bir şeyin “ilişkisel” olma durumu ile “göreceli” olma durumunu birbirinden ayırır. İnsani soruşturmanın ilişkisel olmasını kabul etmenin rölativizme sürüklemeyeceğini, çünkü insani durumun ilişkisel oluşunun doğruluk ve yanlışlığın bizim deneyimlerimizce sınırlanmış olması demek olduğunu ifade eder. Krausz’a göre, rölativizmde doğruluk tarihsel ve kültürel koşullara bağlıyken, ilişkisellikte doğru ve yanlışlık kendi kültürel ve tarihsel sınırlılıklarıyla anlaşılır. Dolayısıyla ilişkisellikte doğru ve yanlışlık anlam ve içeriğini rölativizmdeki gibi tarihe ve kültüre göre değiştirmez. Krausz bunu şöyle açıklar:

Rölativizm doğruluğu ya da onun farklı türevlerini belirli bir kavramsal çerçeveye ilişkili hale getirir... İlişkisellik ise kültürel varlıkların içinde bulunduğu kültürel ortamlarda anlaşılacağını ya da anlaşılır kılınacağını ifade eder... Ancak bu çerçevelerin çeşitliliği anlamına gelmez...¹¹¹⁰

Bununla birlikte Krausz ilişkiselliğin rölativizm ile uyumlu olduğunu da ekler.¹¹¹¹ Bu bağlamda, MacIntyre’a yöneltilen rölativizm eleştirisini mümkün kılan bu “ilişkisellik”

¹¹⁰⁸ MacIntyre, **EP**, s. 406.

¹¹⁰⁹ Lutz, **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**, s. 66.

¹¹¹⁰ Krausz, “Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies”, **The Monist**, Vol. 67, No: 3, 1984, ss. 395-404, s. 397.

¹¹¹¹ Krausz, s. 397

kavramıdır ve bu kavramın Krausz'un işaret ettiği gibi, rölativizmle uyumlu oluşudur. Ancak bu uyumlu bir ilişkide olsa zorunlu bir ilişki değildir. Dolayısıyla MacIntyre'in, Krausz'dan yola çıkarsak, ilişkiselliği kabul ederken mutlak bir rölativizmi reddetmesi kabul edilebilir bir durumdur. Nitekim MacIntyre, *EP*'de adaletle ilgili örneğinde rölativist bir adalet anlayışını aşağıdaki şekilde açıkça reddeder:

Sofistlerin çıkarımı, erdemlerin her bir şehirde, o şehirde ne olarak alınmışlarsa o olduğu yönündedir. Adalet olarak adalet, diye bir şey yoktur; var olan yalnızca Atina'nin-anladığı-adalet, Thebai'nin-anladığı adalet ve Sparta'nın-anladığı-adalettir. Bu görelilik fikri, erdemin, kişisel başarıya ulaştırıcı bir nitelik olduğu görüşüyle de birleşince, kendini savunanları, ilgili konularda ortaya çıkan bir yığın güçlülükle karşı karşıya bırakır.¹¹¹²

Burada MacIntyre, "adalet olarak adalet" ile "adaletin kültürel olarak anlaşılması"ni iki, birbirine indirgenemez bir kategori olarak düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, evet, "adalet olarak adalet" vardır ve bu kültürden kültüre değişmez, ancak Krausz'un "ilişkisellik" fikrini kullanacak olursak, onun nasıl anlaşılacağı noktasındaki rasyonalite kültüre bağımlıdır. Zaten MacIntyre evrensel bir rasyonalite anlayışını "uyduruk" bir rasyonalite olarak idrak eder. Ona göre, evrensel bir rasyonaliteyi:

... iddia etmek ya da bu sonuca varmak belirli bir geleneğin standartlarına ilişkin bir şekilde rasyonel olabilir ancak bu hiç de rasyonel değildir. Bunun gibi bir rasyonalite yoktur. Her standart seti, standartlardan oluşan her gelenek, bir diğeri kadar, kendisine bağlılığımızı az ya da çok talep eder.¹¹¹³

Başka bir yerde MacIntyre,

Belirli bir veriyi teorik soruşturmanın amaçlarına ilişkin bir şekilde tanımlama-karakterize etme ya da sınıflandırmanın bazı önsel teorik ya da kuramsal bağılıklar olmadan herhangi bir yolu yoktur... Fiziksel soruşturma için doğru olan şey aynı zamanda teolojik ve ahlaki soruşturma içinde geçerlidir. Hangi ilgili verilerin hesaba katılacağı, onların nasıl tanımlanacağı, karakterize edileceği ve sınıflandırılacağı, kimin bütün bunları yapıyor olduğuyula ve onun teolojik ve ahlaki duruş noktası ve perspektifine bağlıdır.¹¹¹⁴

¹¹¹² MacIntyre, *EP*, s. 210.

¹¹¹³ MacIntyre, *WJWR*, s. 352. Burada MacIntyre'in Kant'a yönelttiği rasyonalite eleştirisini hatırlayabiliriz.

¹¹¹⁴ MacIntyre, *TRVME*, s. 17. Ayrıca bkz: MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age*, s. 249-250.

Dolayısıyla erdemlere, iyi ve doğru eylemlere yönelik bir rasyonalite her zaman bağlamsal kalmak zorundadır. Bu bağlamsallık insana nesnel dünyanın bilgisine sadece felsefe yoluyla zorunlu bir kesinlikle erişemeyeceğimizi hatırlatır:

“...doğru ve yanlış yargılarken her zaman bu yargıların ifade edildiği şemanın ötesine ve bu şemanın içerisindeki iddia edilebilirliğin garantilerini sağlayan ölçütün ötesine bazı kaçınılmaz referanslar vardır. Doğruluk, garantili bir iddiayla tanımlanamaz ve böyle bir iddiaya indirgenemez. Ve olan şeyin kavranması, *herhangi belirli bir şema içerisinde iddia edilebilirliği yöneten en temel ölçütlerin ışığında, o şeyin, ne ölçüde görüldüğünden* daha fazlası ve farklı bir şey olduğu meselesi, bununla ilişkili olarak, belirli bir düşüncenin ışığındaki belirli bir varlık hakkında söylenecek her şeyin üzerinde ve ötesinde varlığın, özün bir metafiziğini gerektirir.¹¹¹⁵

Dolayısıyla MacIntyre’ın, Thomasçı-Aristotelesçi perspektifinde, “*gerçeklikle tam uygun ilişki şeklinde tanımladığı doğruluk*” tamamen erişilemez gözüktür. Çünkü doğruluk teorisinde kesinliğe ulaşmak mümkün değildir. Bu durumda MacIntyre’ın her geleneğin ya da teorinin kendi doğrularını kabul etme düşüncesini sahiplenmesi dışında elinde bir seçenek kalmamaktadır, hiçbir doğru teori ya da gelenek yoktur, her bir teori ve gelenek için daha fazla yetkin, yeterli ve kuşatıcı bir doğruluk arayışına yönelme vardır.

Bu açıklamalar ışığında “*MacIntyre rölativist midir?*” sorusuna verilecek cevap onun mutlak anlamda bir rölativizmi reddettiği ancak ılımlı bir rölativizmi ya da ilişkiselliği – bağlamsallığı kabul ettiği şeklinde verilebilir.

3.4.3. Thomasçı -Aristotelesçiliğin Günümüzdeki İmkânı

MacIntyre, son kitabının önsözünde yalnızca Thomasçı-Aristotelesçilik üzerine inşa edilen bir tezin günümüzün post-modernitesinin sosyal düzeninin temel özelliklerini yeterince ortaya çıkarabileceğini ifade eder. Bununla birlikte, aynı yerde MacIntyre Marx’ı yeniden gündeme getirir. MacIntyre’a göre, Thomasçı-Aristotelesçi bakış açısı Marx’ın görüşlerini de dikkate almalıdır. Marx ile bilgilendirilmiş bir Thomasçı-Aristotelesçilik, MacIntyre’a göre, çağdaş bir ahlak inşası için gerekli kaynakları

¹¹¹⁵ MacIntyre, **TRVME**, s. 122.

sağlayacaktır. Bu şekilde MacIntyre, kişinin hem moderniteye karşı durabileceğini ama aynı zamanda çağdaş dünyanın içinde de var olmaya devam edebileceğini savunur.¹¹¹⁶

MacIntyre'a göre, çağdaş insan, kendine “benim için en iyi yaşama şekli nedir?” ve “yaşayarak bir parçası olduğum bu toplum için en iyi olan nedir?” sorularını sormaya, bunlara sistematik bir şekilde cevap vermeye ve günlük bireysel ve toplumsal olarak paylaştığı ortak iyilerini sıraya koymaya çalıştığı zaten otomatik olarak Aristotelesçi ve Thomasçı bağlamlarla hareket ediyor demektir. Bu sorular MacIntyre'a göre çoğunlukla çağdaş insanın bilincinde olduğu ya da açıkça sorduğu sorular olmayabilir. MacIntyre'a göre kişi, bu soruların varlığını belki görmezden gelebilir, ancak bu soruları hayatının içerisinde tamamen çıkarması mümkün değildir. Çünkü bu sorular, çağdaş insanın yaşamındaki pratik sorulara verilen rakip cevaplar arasında karar vermede sıkıntı yaşadığı anda kendilerini hissettirecek sorulardır. Bu noktaya Thomasçı-Aristotelesçi bir bakış açısının müdahil olması hem kişilere sağlam bir pratik rasyonalite sağlayacak, hem de karşılaştıkları sorunları ve zorlukları karakterize etmeye yetecek bir kelime dağarcığı kazandıracaktır. Bu sayede kişi, kendi yaşamını yeniden düzenleme ve anlama yoluna girecektir.¹¹¹⁷

Burada şöyle bir soru haklı olarak sorulabilir: Örneğin, Aristoteles ve Aquinas'ın ortak ve bireysel iyilere ilişkin düşüncelerinin yerleşik olduğu toplum modelleri artık günümüzde varlık sahibi değildir. Dolayısıyla Thomasçı-Aristotelesçiliğin bu konuda bize nasıl bir faydası olabilir? Nitekim Aristoteles'in *polis*i ile Aquinas'ın *civitas*ı kendi dönemlerinin belirli temel özelliklerine sahiptir. MacIntyre burada ne *polis*i ne de *civitas*ı yeniden diriltmek gibi bir amaca sahip olduğunu belirtir. Bunu o, bir röportajında şöyle ifade eder:

Aristoteles'in ya da Aquinas'ın ahlakına bir geri dönüşten bahsetmek söz konusu bile değil. Buradaki tartışma, onların, yalnızca bizim bugünkü anlayışımız için, pratiklerle ilişkimizi ve erdemlere olan ihtiyaçlarımızı kavrayışımıza hangi çareyi sunuyor olduklarıdır. Onlardan öğreneceğimizi şeyler, eylem temelli topluluklardır, yani iyi ve en iyiye yönelmiş bir yaşam şekli içerisinde farklı pratiklerin iyilerinin düzenlendiği, her bir modern ulus devletlerinden oldukça farklılaşan kaçınılmaz bir şekilde siyasi bir yapıya sahip topluluklardır. Eyleme

¹¹¹⁶ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. xi.

¹¹¹⁷ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 167-168.

dayalı toplulukların siyaseti nispeten küçük ölçekli ve yerel biçimdeki toplumdur, bu toplumda iyiler ve değerler hakkında uzlaş ve onların düzeni önceden tayin edilmiştir.¹¹¹⁸

MacIntyre, aynı şekilde, çağdaş sıradan bir insana Aristoteles'in *NE*'si ile Aquinas'ın buna yazdığı şerhlerin birer kopyasını okutmanın kişinin pratik ihtiyaçlarına karşılık gelmeyeceğini de ifade eder. Çünkü bu kişiler ne Aristoteles'in ne de Aquinas'ın çağdaşlarıdır ve onların eserlerini yazdıran soruları işitmemişlerdir. Nitekim bu metinleri yazdıran sorular, onların dinleyicilerinin sorularıdır. Bu metinler, evet, teorik olarak güçlüdürler, ancak çağdaş insan için pratik olarak âtıl haldedirler. MacIntyre, bu metinleri hem sıradan insanın hem de ahlak felsefecisinin bütün pratik sorularına özel ve belirli cevaplar üretecek bir şekilde nasıl okuyacağımızı öğrenmedikçe, onların teorik bir metin olmanın ötesine geçemeyeceğini belirtir. Ancak o, bu şekilde okuma biçiminin de yetersiz kalacağını söyler. Çünkü bu metinler ancak pratik bir okumaya karşılık verirler. Çünkü pratik bir karşılık bulma isteğiyle bu metinlere yaklaşan çağdaş bir okuyucunun bu tavrı, zaten bu metinlerin yazarlarının beklentisi olan bir okur türüdür. Bu okuyucu tipini hedefleyerek onlar bu metinleri kaleme almışlardır. Ancak okuyucu yine de kendi özel ve belirli okumasını kendi pratik sorularıyla metnin kesiştiği anlarda inşa etme işiyle karşı karşıyadır.¹¹¹⁹

MacIntyre'a göre, sıradan bir insanın pratiği, felsefî bir teorinin rehberliği ile zenginleştirildiğinde, ona, geçmişte öğrendiklerinin bazı sınırlılıklarını aşabileceği bir şema kazandırır. Bu şema, çağdaş insanın kendi öyküsel durumuyla birlikte

¹¹¹⁸ MacIntyre, "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer", s. 675. Aristoteles'te *polis* sistematik bir şekilde düşünme ve hareket alanı sağlamaktadır. MacIntyre, bu toplum yapısındaki pratik rasyonalitenin günümüzdeki bir hokey oyunu içerisinde de bulunacağını şöyle örneklendirir: Örneğin, bir hokey oyuncusu kritik bir maçın son dakikasında kendi takımının ihtiyacı olan skoru elde ettirebilecek diğer takım üyesine topunu paslama olanağına sahiptir. Söz konusu oyuncu gerçekten durumu düzgün bir şekilde değerlendirdiğinde topu kesinlikle diğer takım arkadaşına atacaktır. MacIntyre buradaki zorunluluğu *polis* toplumu içinde anlaşılan iyinin gerektirdiği eylemsel zorunlulukla hokey oyuncusu ve takım arkadaşının ve topu pas atma eyleminin iyilerinin ilişkisinin gerektirdiği zorunlulukla eşdeğer olarak görür. Kritik bir pozisyondaki takım arkadaşına topu atmayan takım oyuncusu ya hokey oyuncu olarak topu atmanın kendileri adına iyi olmasını reddediyordur ya da bir hokey oyuncu olarak kendi iyisini ve takımın üyesi olarak iyisini dikkate almamış bir şekilde eylemde bulunmaktadır. Ya da bu iki iyi arasında bir tutarsızlık yaşamaktadır. Yani pratiğin sistematik bir şeklinin zorunluluğu ve aciliyeti, ancak ait olduğu iyiler içindeki bağlamda yapısal bir rol işgal eden rasyonalite ile anlaşılır. Bkz: MacIntyre, *WJWR*, s. 140-141.

¹¹¹⁹ MacIntyre, "Plain Persons and Moral Philosophy", s. 14-15.

kullanabileceği bir şemadır. Bu şekilde, çağdaş insan, kendi öyküsünün herhangi ahlaki ve metafizik kabulleri olmadan kendisini eyleme sevk edecek hiçbir şey olmayacağını öğrenir.¹¹²⁰

Bu tarz düşünen bireylerden oluşan toplum tipinin, MacIntyre'a göre, iyiler ve edemler konusundaki ortak anlayışları, ortak bir yaşam anlayışlarına dayanır ve böyle bir yaşam, ortak teşebbüsleri mümkün kılar. Böyle bir toplumda herkes hak ettiğinin adil bir şekilde karşılığını alır. MacIntyre, böyle bir toplum yapısının *“tıpkı kısmen Aristotelesçi Karl Marx'ın yaklaşık olarak formüle ettiği gibi 'her birinin ve her birine yeteneğine göre, her birine ve her birinin katkısına göre’”*¹¹²¹ bir düzenlenmeye sahip olacağını belirtir. MacIntyre, bu şekilde toplum yapılarının günümüzde de varlığına dikkat çeker. Örneğin, *“erdemlerin geliştiği ve etkili bir şekilde öğretildiği balıkçı köyleri, toprak kooperatifleri, okullar, hastaneler, din adamları toplulukları, laboratuvar çalışanları toplulukları”*¹¹²² ve *“yerel organizasyonlar, ticaret birlikleri, cemaat organizasyonları, şehir toplantıları, anne-baba –öğretmen birlikleri vb. dir.”*¹¹²³

MacIntyre'a göre, elbette bu topluluk yapılarındaki bütün bireyler aynı şekilde bütün bu eylem temelli ilişki türlerini düşünmek ve bunlar üzerine kafa yormak zorunda değillerdir. Ancak, genel olarak söz konusu toplumlarda, ailenin genel iyilerine dair bir ilgi, aynı zamanda dolaylı da olsa okulun ve işyerinin ortak iyilerine dair bir ilgiyi örtük de olsa içermiyorsa, bu ilgi, oldukça kısır ve etkisiz bir ilgi olacaktır. Böyle bir ilgi, işçinin yeterli bir şekilde ücretinin ödenmesini, ailenin yeterli bir ölçüde barınma ihtiyacının karşılanmasını ve öğretmenlerin yeterli bir eğitime ve donanıma sahip olmasını içermesi gereken bir ilgidir.¹¹²⁴

MacIntyre'a göre, bu topluluk türlerinin paylaştıkları ortak özellikler, onların, sistematik bir şekilde, kendilerini, yaşamlarının çeşitli alanlarında geliştirecek ya da gelişim

¹¹²⁰ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 18-19.

¹¹²¹ MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, s. 675.

¹¹²² MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, s. 675.

¹¹²³ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 178-179.

¹¹²⁴ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 178-179.

konusunda başarısızlığa uğratacak şeyler hakkında düşünüyor olmalarıdır. Bu düşünme biçimi, bir kere onları otomatikman aile, okul ve iş yeri hakkındaki ortak iyiler üzerinde düşünmeye sevkeder. Bu düşünme biçimi bu yüzden hem siyasi hem de ekonomiyle ilgili bir düşünme biçimidir. Çünkü bu gruptaki insanlar, eğer anne-baba işsiz ise ya da yeterli bir maaşa sahip değilse, aile kurumunun zarar göreceğini düşünürler. Bu durumdaki bir anne-baba çok uzun saatler çalışmak zorunda kalacak ya da yaşayacak uygun bir ev bulamayacaktır. Bu şekilde onlar, ailenin iyilerinin iş yerindeki iyilerden daha öncelikli olduğunu düşünürler. Çünkü eğer çocuklar ailede yetersiz bir şekilde beslendiklerinde ya da aileleri yeterince onlarla ilgilenemediğinde sıklıkla öğrenme güçlüğü çekmektedirler. Bu şekilde, okulun iyileri hem ev hem de iş yerinde olan bitenlerin üstündedir. Geliştirici bir işyeri, yaptıkları işi anlayacak yetenekte çalışanları gerektirir, öyle ki çalışanlar kriz anlarında çözüm bulabilsinler. Ancak potansiyeli daha yüksek, daha yetenekli olan çalışanların varlığı, genellikle eğer onlar, öncelikli olarak evde ve okulda iyi bir eğitimden geçmişler ise mümkündür. Böylelikle bir iş yerinin iyilerinin hem evin hem de okulun iyileriyle ilişkili olduğu anlaşılmış olacaktır.¹¹²⁵

Bu şekilde, bireylerin kendi iyileri yalnızca onların kendilerini ortak siyasi iyilere yönelttikleri siyasi bir toplumu hayata geçirmeyle, diğer bir ifadeyle, Aristotelesçi politikaya çağdaş bir form kazandırmakla gerçekleşecektir. MacIntyre, bu şekilde, Thomasçı-Aristotelesçi perspektifle kendi iyilerini anlayan bireylerin aynı zamanda kendilerini modern devlete dâhil ve ait olarak da hissedebileceğini ifade eder. Yani çağdaş birey, iki farklı yaşam alanından birini tercih etmek zorunda değildir. Ancak, elbette toplumun bu şekilde Aristotelesçi yerel bir formunu yapma ve sürdürme modern devletin politikasından farklı ve ona ilave tutumlar ve süreçleri gerektirecektir. Bu ilaveler MacIntyre göre, birincisi; istek ve çıkarlardan bağımsız ortak karar verme mekanizmasıdır. Bu mekanizma alınacak kararlarda iyiler hakkında geniş ölçekli bir uzlaşmayı varsayar. İyilere dair bir uzlaşma da yalnızca doğal hukukun kurallarının otoritesinin tanındığı bir ortamda gerçekleşebilir. Bu kurallar kişinin zorla ya da hile ile yolundan alıkonulmasını yasaklar. İkinci ilave ise; siyaset ve ahlakın ayrı değil bir olarak düşünüldüğü bir sistem olmasıdır. Aristoteles'te ahlak, politikanın bir parçasıdır. Politika, hem bir soruşturma hem de bir eylem alanı olarak, eğer vatandaşlar, iyi insan olacaklarsa

¹¹²⁵ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 176-177.

ve kendi bireysel ve genel iyilerini elde etmede iyi olacaklarsa, yönetimin nasıl bir yapıya sahip olması gerektiğiyle ilgileneceklerdir.¹¹²⁶

MacIntyre, söz konusu iki ilavenin balıkçı toplulukları üzerinden bir örneğini verir. Büyük şirketlerce finanse edilen büyük balıkçı firmalar, yatırımlarını ulusal ve uluslararası pazarlarda kendilerini yarıştıracabilecek en karlı balık avlanma yerlerini tercih ederler ve başarılı bir şekilde işlenmiş, konservelenmiş ve dondurulmuş balık üretimi pazarında diğer büyük firmalarla rekabet halindedirler. MacIntyre'a göre, bu şekilde işleyen bir firmada bir balıkçı olmak, herhangi kapitalist bir firmada çalışmakla aynıdır, çünkü çalışan kendi geçimi ve hayatta kalma uğruna büyük firmaların çıkarları adına çabalar durur. Bu durumda onun, kendi işi ile ailesi, evi ya da toplumu arasındaki kurduğu ilişki sadece ekonomik bir ilişkidir.¹¹²⁷

Bunun zıddı olarak, MacIntyre, balıkçı toplulukları içerisindeki balıkçılık pratiğinden bahseder. Bu balıkçılık pratiğindeki balıkçılar kendi işlerinin patronudurlar, balıkçılıkla uğraşları kendi geniş balıkçılık geleneklerinden gelir. Her bir balıkçı, balıkçılık şirketinin bir ortağıdır, hatta bazı topluluklarda bu iş, bir aile işidir ve böyle topluluklarda yukarıda belirttiğim, aile, okul, toplum iyileri arasında bir bağlantı kurmak zor değildir. Bu tarz topluluklar elbette birçok açıdan farklılık arz edebilir, ancak ortak olan noktaları onların, işlerini dışsal bir amacın aracı olarak değil, aksine, yaşamın kendisinin inşa edici bir tarafı olarak görmeleridir. O, bu örneği taşıyan Avrupa'da birçok balıkçı toplulukları olduğunu, bunların ülkeden ülkeye değişse de ortak yönlerinin değişmediğini ifade eder.¹¹²⁸

MacIntyre, genel olarak pratik temelli inşa edilmiş bu tarz iş kollarının üyelerinin, düzenli bir şekilde bir araya gelip kendi ortak iyilerini nasıl belirleyeceklerine ve bunlara nasıl ulaşmaları gerektiğine, karşılaştıkları engelleri aşmak için ihtiyaç duydukları kaynakları, politik desteği nasıl harekete geçireceklerine ve fakirleri korumakla ilgili olduklarını iddia eden hükümetleri ve elitleri nasıl ikna edeceklerine kafa yorduklarına işaret eder. Örneğin, Brezilya'da Monte Azul'da 1979'da kurulan bir topluluk, bir başka pratik temelli bir topluluk örneğidir. Bu topluluk Brezilya'da, kapitalizmin güçlü bir şekilde

¹¹²⁶ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 178-179.

¹¹²⁷ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 178-179.

¹¹²⁸ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 178-179.

ilerlemesi ve akabinde bıraktığı eşitsizlikler ve fakirlik karşısında en çok etkilenen çocuklar ve aileleri için bir okul olarak kurulmuştur. Okulun amacı, çocuklara ve ailelerine eğitim ve sağlık hizmetleri sunmaktır ve bu okul çok önemli değişimlerin başlatıcısı olmuştur. MacIntyre, bu tarz topluluk örneklerinin azımsanmayacak kadar çok olduğunu ve bunların çağdaş dünyada varlıklarını devam ettirdiklerinin altını çizer. Bu toplulukların belki de hiçbiri Aristotelesçi ya da Thomasçı kelime dağarcığına sahip değillerdir ve eylemlerini de Thomasçı-Aristotelesçi bir teori ve pratik anlayışı içerisinde sergilememektedirler. Ancak MacIntyre, burada bu topluluklara yönelik bir analizin en iyi yolunun Thomasçı-Aristotelesçi bir perspektif olduğunu ve bu perspektifin sağladığı anlam dünyası içinde rasyonel bir failin zorunlu bir şekilde siyasi bir boyutunun olduğunu anlatacağına inanır. Bunun tersi olarak, tamamen modern kavramlarla kendini ifade eden bireyler ise, MacIntyre'a göre, siyaseti, istenirse dâhil olunabilecek tercihe bağlı bir aktivite olarak değerlendirmektedirler.¹¹²⁹

MacIntyre, bu bağlamda çağdaş bireylere Thomasçı-Aristotelesçi bir davette bulunur ve kişinin bu davete icabet etmesi için Thomasçı-Aristotelesçi olma zorunluluğunu şart koşmaz.¹¹³⁰ Hatta bu tür bir felsefe hakkında da hiçbir fikre sahip olmaları zorunlu değildir. MacIntyre'ın bu daveti, sadece çağdaş dünyanın reddettiği ortak iyiler ve siyaset arasındaki ilişkiye bir isim vermeye, bu çerçevenin tarihsel ve felsefi işaretlerini ortaya koymaya ve tartışmaya davettir. MacIntyre, bu davetin, Murdoch'un işaret ettiği gibi, çağdaş insan için kabul etmesi kolay olmayan bir davet olduğunun da farkında olarak yazar.¹¹³¹ Bunun nedeni, çağdaş bireye vaat edilen Thomasçı-Aristotelesçi olmayan resmin, insanın geleneğe ve ortak iyilere teslim olan arka planını kaybetme pahasına da olsa onu, kendini özgürce düşünen bir insan olarak cazip bir şekilde sergilemesidir.¹¹³² Bu şekilde çağdaş insan, günlük yaşamında bu iki farklı pratik rasyonalite (Thomasçı-Aristotelesçi ve modern-çağdaş rasyonalite) arasında gidip gelir ve bu gidip gelme

¹¹²⁹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 181-182.

¹¹³⁰ Tıpkı MacIntyre'ın kişinin ahlaklı olması için dindar olmasını zorunlu koşmaması gibi.

¹¹³¹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 182-183.

¹¹³² Murdoch, s. 46-47.

meselesinden de kendi iylerine dair soruları sorana kadar herhangi bir rahatsızlık duymayacaktır.¹¹³³

MacIntyre, bireyin kendine yönelteceği Thomasçı-Aristotelesçi soruları açık bir şekilde formüle etmesi gerektiğini de savunmaz. Kişinin bu soruları aklından geçirmesi tek başına yeterlidir.¹¹³⁴ O, burada şu tezi iddia eder: Sıradan insan, aslında genel olarak ve önemli ölçüde başlangıçta Aristotelesçidir.¹¹³⁵ Kişi, başlangıçtaki sorgulamalarıyla bilmeyerek de olsa Aristotelesçi bir başlangıç yapar.¹¹³⁶ Sıradan insan, eylemlerini teleolojik bir biçimde düşünmeye başlar ve bu şekilde düşünerek kurallar ve amaçlar hakkında da rasyonel bir muhakeme kapasitesi kazanır. Bu kapasite iki şeyi ayırt etmeyi öğrenmede ifade kazanır: Birincisi; *“eğer şuan ve burada en çok hoşuma giden şeyi yapsaydım ne yapıyor olurdu?”* ve *“en iyi eğitimle dâhil olduğum pratiğe içsel olan iyilerin kazanımında beni mükemmel kılacak şeyi yapsaydım ne yapıyor olurdu?”* Bu ikisi arasındaki ayrımı yapmadaki hata, tutku ve arzuların düzenlenmesindeki bir başarısızlıktır. İkinci ayrım ise şartlara bağlı olmaksızın *“iyi ve en iyiyi elde ettirecek şey nedir?”* ve *“şimdi ve burada benim için, benim kapasitelerime ve eğitimime sahip birisinin yapacağı iyi ve en iyi şey ne olurdu?”* arasındaki ayrımdır. Bu ikinci ayrımı yapmadaki başarısızlık karakteristik olarak kendi tutku ve arzularımızı düzenlemede ne ölçüde ilerleme kaydettiğimizi değerlendirmedeki bir hatadır. Bu şekilde bir öğrenme süreci, yanlış yapma, yanlışları düzeltme ve böylece mükemmelliği elde etme yoluyla kişinin kendini bir yolcu olarak anlamasını başlatır. Bu yolcu olma hali, kişinin dâhil olduğu her bir pratiğin nasıl bir tarihe, yani hangi amaçlara, yeteneklere ve erdemlere sahip olduğuna, bunların tanımlarının, yanlış anlaşılmasının ve yeniden gözden geçirilmelerinin tarihine yönelik bir yolculuk halidir.¹¹³⁷

¹¹³³ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 182-183.

¹¹³⁴ MacIntyre, **Ethics in the Conflicts of Modernity**, s. 193.

¹¹³⁵ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 5 ve 13-14.

¹¹³⁶ Sıradan insanın felsefi duruşunun Aristotelesçi olarak nitelendirilmesiyle, Aristoteles’in sıradan insanların felsefi düşünceye dâhil olamayacaklarını söylemesi arasında bir tezatlık elbette vardır. Ancak MacIntyre, Aristoteles’in yaptığı diğer ayrımlar gibi, bu ayrımları yaparken de hiçbir kayda değer argüman geliştirmede için, Aristoteles’in bu hatalı görüşlerinin göz ardı edilmesi gerektiğini ifade eder. MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s. 17. Nitekim MacIntyre’in Thomasçı-Aristotelesçiliği bunu görmezden gelir.

¹¹³⁷ MacIntyre, “Plain Persons and Moral Philosophy”, s.7.

Yukarıdaki sorulara verilecek cevaplar, Thomasçı-Aristotelesçi perspektifteki gibi, sistematik bir şekilde verilemeyebilir. MacIntyre burada önemli olanın, bu cevapların kişinin gündelik karar verme pratiğinde bir role sahip olması olduğuna dikkat çeker.¹¹³⁸ Yukarıda belirtildiği gibi MacIntyre, Thomasçı-Aristotelesçi bir eylem çerçevesinde eylemini gerçekleştiren ve buna bu yolla gerekçe kazandıran kişinin böyle bir felsefeden haberdar olmasının beklenmediğini ve kişinin eyleminin nedeni sorulduğunda, buna yine bu felsefi çerçeveden bir açıklama yapmak zorunda da olmadığını düşünür. Onun yapacağı şey, yalnızca kendi kişisel-toplumsal öyküsünün bir kısmını anlatmaktır. Burada kişi, bir eylemi niçin öyle değil de böyle yaptığını, geçmişteki eylemlerindeki hatalarından çıkardığı derslerle ve bu eylemin sahip olduğu iyi ile ilişkilendirerek öykü haline getirilebilir. Karşısındakiyle sürdüreceği konuşma ve tartışma, muhatabının onun bu öyküsüne vereceği cevaplarla karşılıklı olarak şekillenecektir.¹¹³⁹

3.4.4. Tartışmalara Ek: MacIntyre’ın Ahlak Felsefesi ve Aristotelesçi Psikoloji

MacIntyre’ın Aristotelesçi ahlak felsefesini algılama biçiminde kendi eserlerinde ifade etmediği ve açıkça tartışmadığı önemli bir meselenin altını çizmek istiyorum. Cevaplamayı denemek istediğim soru şudur: MacIntyre’ın Aristotelesçi ahlak felsefesi Aristotelesçi bir psikolojiyi ne ölçüde barındırır?

Aristoteles (ve Aquinas) insani *telosun* aklın bir işleyişi olduğunu ve aklın rasyonel ruhun bir kapasitesi olduğunu, bu rasyonel ruhun da yaşayan insan bedeninin bir formu olduğunu kabul eder. Nitekim Aristoteles, ruhu, “doğal bir cismin neliği ve biçimi” olarak tanımlar.¹¹⁴⁰ Bu anlamda ruh, insanın doğasını oluşturan formuna karşılık gelir.

Lutz’un da ifade ettiği gibi, ruh kavramı, yerli yerinde bir Aristotelesçi ve Thomasçı teleolojik bir ahlak için vazgeçilmez bir unsurdur.¹¹⁴¹ Bunun önemini *NE*’nin birinci kitabında görmek mümkündür:

¹¹³⁸ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 193.

¹¹³⁹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity*, s. 209.

¹¹⁴⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Zeki Özcan (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2000,412b 18.

¹¹⁴¹ Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, s. 137.

Madem mutluluk, ruhun, kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği, [o halde] erdem konusunu araştırmalı; bu şekilde belki mutluluk konusuna da daha iyi bakmış oluruz... İnsansal erdemi araştırmamız gerektiği açık; [çünkü] gerçekten de insani iyiyi ve insani mutluluğu soruşturuyorduk. İnsansal dediğimiz erdem ise bedenin değil, ruhun erdemidir; mutluluk da ruhun bir etkinliğidir, dedik... O halde siyaset adamı ruh konusunu ele almalı... soruşturduklarımız için yeterli olacak kadar.¹¹⁴²

Buradan yola çıkararak Aristotelesçi bir ahlak anlayışının Aristotelesçi bir psikoloji yani ruh grşun de –yeterli olacak kadar- benimsemesi gerektiğini net bir şekilde anlamaktayız.¹¹⁴³

İnsani iyi düşüncesini Aristoteles, insanın işlevi ya da işinin ne olması gerektiğiyle açıklar gözükür: “*Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi grniyor, ama bundan öte onun daha açık olarak ne olduğunun söylenmesi arzu ediliyor. Belki insanın işinin ne olduğunu kavratsak, bu gerçekleşebilir.*”¹¹⁴⁴

Aynı yerde Aristoteles insanın işinin ne olduğu ile ilgili tartışmasında sadece insana özgü olan bir iş arar, burada örneğin, beslenme, büyüme gibi bitki ve hayvanlarla ortak olarak paylaştığı işlevleri insana özgü alanın dışında tutar. İnsana özgü iş, akla uygun erdemli bir eylem yaşamıdır: “*Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise... insani iyi ruhun erdeme uygun etkinliği olur...*”¹¹⁴⁵

Aristoteles’te insani iyinin ruhun rasyonel tarafıyla anlaşılacağını ifade etmesi ve dolayısıyla aklı, ruhun düşünme gücü olarak konumlandırması, Aristoteles’te ahlakın psikolojik altyapısının akıl olduğunu anlamamıza imkân verir. Nitekim Aristoteles erdemleri şöyle tanımlar: “... *erdem, tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve aklı başında insanın belirleyeceği ile belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur.*”¹¹⁴⁶

¹¹⁴² Aristoteles, **NE**, 1102a 5-25.

¹¹⁴³ Ancak Aristoteles görüldüğü gibi sadece yeteri kadar, bir ruh bilgisinin ahlak araştırması için yeterli olacağını kaydını da düşüyor.

¹¹⁴⁴ Aristoteles, **NE**, 1097b 22-25.

¹¹⁴⁵ Aristoteles, **NE**, 1098a, 7- 16.

¹¹⁴⁶ Aristoteles, **NE**, 1106b 35 -1107a.

Dolayısıyla Aristoteles'e göre, ahlaki çalışan birinin insanın iyisini anlaması, insanın kendine özgü işini anlamasıdır, bu da insan ruhunun bölümlerinin bilinmesini gerektirir. Aristoteles, ruhun bölümlerini tartıştığı yerde, insani erdemleri ruhun rasyonel tarafının aktif ve pasif güçlerindeki mükemmellikle ilişkili olarak belirler ve sınıflandırır.¹¹⁴⁷

Aristoteles'in ahlaki eylem ve erdemlere yönelik açıklamasının onun ruh ve ruhun rasyonel gücüyle yakından ilişkisi bu kadar temelken MacIntyre'nin bu ilişkiyi nasıl anlamış olduğu meselesi onun Aristotelesçi ahlak felsefesi açısından önem arz eder.

MacIntyre ister Thomist ister Aristotelesçi çerçevede biri ya da bir şey için "en iyi" olanın onun hangi türden bir varlık olduğuyla, yani onun doğasıyla ilişkili olduğunu ifade eder. "En iyi"nin, eylem alanında nasıl bir açıklama kaynağı olacağı ise, kişinin o andaki durumuyla belirli bir ilişkiselliği gerektirir. Burada kişinin kendi türünün iyileri hakkındaki doğruları, kendisinin o an bulunduğu durumu analiz etme ve eyleme karar vermesindeki eğilimlerini belirler. MacIntyre *TRVME*'de şöyle der:

Zorunlu doğa kavramı, [yani] belirli bir türün o doğayı taşıyan üyeleri için iyi ve en iyi olan şeyin ne olduğuyla ilişkili olan kavram, ortadan kaldırıldığında iyiyi elde edecek Aristocu kişi için iyi ve arzu şeması zorunlu bir şekilde çöker. Orada sadece arzu ve acılarıyla yalnızca bireysel benlik kalır.¹¹⁴⁸

Dolayısıyla MacIntyre, zorunlu bir doğa ya da form anlayışının erdemlere dair bir psikoloji için gerekli olduğunu ifade eder. (Nitekim bu tartışmayı Aquinas başlığında yaptım.) O bu ilişkiyi tersinden de kurar. Örneğin, *The Unconscious* kitabına 2003'te yazdığı yeni önsözde, insan doğası ve gelişimine yönelik psikanalitik bir yaklaşımın ahlak felsefesi ve siyaset felsefesiyle tamamlanmadığı sürece ciddi şekilde hatalı olacağını da ifade eder.¹¹⁴⁹ Bu yüzden MacIntyre, Aristotelesçi anlamda, kişiyi zorunlu bir doğaya sahip olarak anlama ve bu doğaya ait olan zorunlu niteliklerle tesadüfî nitelikleri keşfetmenin, kişiliğin gelişmesi hakkındaki soruşturmaya dâhil olmak olduğunun altını çizer.¹¹⁵⁰

¹¹⁴⁷ Aristoteles, *NE*, 1103a 4-10.

¹¹⁴⁸ MacIntyre, *TRVME*, s. 138.

¹¹⁴⁹ MacIntyre, *The Unconscious: A Conceptual Analysis*, s. 27.

¹¹⁵⁰ MacIntyre, *TRVME*, s. 138-139.

İyinin ne olduğu, nasıl tanımlanacağı MacIntyre iki aşamayı takip eder. İlkinde, o, iyiye dair ilkeyi sahip olduğumuz geniş ve yaygın düşünce ağından, yani doğal hukuktan çıkartacağımızı belirtir. Burada insanın tür olarak rasyonel bir varlık oluşu doğal hukukun ilkelerini anlamasına yardımcı olur. Bu, bizim en erken ve en olgunlaşmamış, ilkel iyi anlayışımızdır. Olgun bir iyi anlayışına geçiş ise, insani *telosun*, mutluluğun, eylemin, erdemin ne olduğunu keşfetmekle gerçekleşecektir. Burada önemli olan, olgun iyi kavrayışımızı belirlerken rasyonel bir canlı olarak türümüzün diğer üyeleriyle müzakere etme ihtiyacımızdır. Bu süreçte herkes birbirinin öğretmenidir. Yani kişi, ilkinde doğal hukukun zorlayıcı gücüyle iyiyi, herkesle ortak olarak paylaştığı rasyonaliteyle, anlamaya çalışır; ikinci aşamada ise bu anlamış olduğu iyiyi, toplumla müzakere eder.¹¹⁵¹ Burada ise toplumsal rasyonalite devreye girmektedir.

Dolayısıyla MacIntyre, ahlak ve psikoloji arasında, insan doğası anlamında insan ruhuna, yalnızca basit bir şekilde, ruhun akıl ve erdemlerle ilişkisi bağlamında, Aristotelesçi bir psikolojiyi destekler.¹¹⁵² Nitekim MacIntyre, Hume’u, ahlakı duygu temelli; Kierkegaardı ise, irrasyonel seçimlerle açıkladığı için eleştirir. Doğal olarak, MacIntyre’in insan teleolojisine kaynaklık eden ilkenin kaynağı da Aristoteles’teki gibi akıl olduğu aşikârdır. Ancak yine de ahlak ve psikoloji arasında basit bir şekilde kurduğu ilişkiye dair ayrıntılı açıklamalarda bulunmaz. Örneğin, ruhun mahiyeti nedir? Ruh nedir? Akıl tanımı nedir? Bu soruların cevaplarını net bir şekilde MacIntyre’in felsefesinde bulmak mümkün değildir.

MacIntyre’in bu açıklamaları yapmıyor ya da bu tartışmalara girmiyor olma sebebi, Aristoteles’in de ruh ve erdemlerin ilişkisi noktasında çok net açıklamalar sunmuyor oluşuyla da birlikte değerlendirilebilir. Nitekim Karagözoğlunun da ifade ettiği gibi nefsin mahiyetine dair Aristoteles doyurucu açıklamalar yapmamıştır.¹¹⁵³ Yine yukarıda *NE*’den yaptığım alıntıda Aristoteles sadece “yeteri kadar” bir ruh anlayışını siyasetle, dolayısıyla ahlak ile uğraşmanın bilmesi gerektiğini ifade etmişti. “Yeteri kadar” ifadesiyle

¹¹⁵¹ MacIntyre, **TRVME**, s. 136-137.

¹¹⁵² J. Nicholas’ta aynı duruma işaret eder. Bkz: Jeffrey L. Nicholas, **Reason, Tradition, And The Good: MacIntyre’s Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012, s. 223.

¹¹⁵³ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi’de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 38.

Aristoteles neyi kastetmektedir? Aynı bağlamda örneğin, T. H. Irwin'e göre, Aristoteles, ruh, form ya da öz teorisinin ahlakla ilişkisini kursa da, bu ilişkinin ayrıntılarını yeterince öne çıkarmamıştır.¹¹⁵⁴

Aristoteles'in ahlak ve psikoloji arasında kurduğu ilişkinin ayrıntıları ve problemleri elbette bu çalışmanın ilgilendiği bir mesele değildir. Burada açıklamayı denemeye çalıştığım şey, MacIntyre'in ahlaki önermelerin kaynağını Aristotelesçi-Aquinasçı bir çizgide teorik akıl üzerinden anlamış olması, ancak bu önermelerin nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı noktasında sosyal pratiklere ve geleneğe başvurmasıdır. Peki, teorik akıl, ahlaki önermeleri nereden almaktadır? Diğer bir ifadeyle Aristoteles'te nefsi, bilkuvve halinden bilfiil haline çeviren nedir? Burada Aristoteles'in faal akıl düşüncesi¹¹⁵⁵ devreye girer, ancak MacIntyre'in bu konuda direk bir açıklama yapmadığını görmekteyim. Ancak onun, Aristoteles'teki faal aklı, Aquinas gibi, Tanrısal akıl ile ilişkilendirdiğini varsayıyorum. Nitekim onun, ahlaklı bir ateistin eylemlerini gerekçelendirmesinde Tanrı'nın varlığı fikrini bir olasılık olarak kabul etmesi zorunluluğunu ortaya koyması, onun teorik alandaki evrensel ahlaki önermelerin Tanrı tarafından tüm insanların rasyonelitesine verili değerler olarak anlamış olduğunu göstermektedir.

Bu açıklamalar ışığında başta sorduğum soruya geri dönecek olursam, MacIntyre'in ahlak felsefesindeki erdemlere, iyilere dair görüşü, insan doğasına, dolayısıyla insan ruhunun rasyonel boyutuna bağlaması anlamında Aristotelesçi bir psikolojiyi temelde varsayar. Ancak onun ruhun mahiyetine, bölümlerine yönelik bir açıklama getirmemiş olması MacIntyre'in genel olarak ahlakta asıl ilgilendiği ve eleştiri getirdiği meselelerin pratik alanla ilgili olmasıyla ilişkilendirilebilir. Bu konuda öne çıkan MacIntyre uzmanlarından, Knight'a e-mail üzerinden danıştım. Knight da MacIntyre'in her ne kadar zorunlu bir insan doğası kabulü anlamında Aristoteles'in teorik felsefesini pratik felsefesinden ayırmamış olsa da, onun pratiğe olan vurgusu nedeniyle yeni-Aristotelesçi görüşten etkilenmiş olduğunu ve asıl odak noktasının pratik felsefe olduğunu ifade etti. Bu nedenle MacIntyre'in Aristotelesçi psikolojiyi yeterince açmamış olduğunu söylemek mümkündür.

¹¹⁵⁴ T. H. Irwin, "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", **Essays on Aristotle's Ethics**, s. 35-51.

¹¹⁵⁵ Aristoteles'in teorik aklın ahlaki önermelerinin kaynağı konusunda bkz: Özturan, s. 112 ve devamı.



SONUÇ

Bu çalışmada MacIntyre'in ahlak felsefesindeki entelektüel değişimlerinin yanında entelektüel değişmezlerini de ortaya koymaya çalıştım. Tez de ulaştığım genel izlenimim, her ikisinin de birbiriyle bağlantılı bir şekilde, ayrılmadan ele alınması zorunluluğudur. Bu meseleyi, çalışmanın birinci bölümü üzerinden özetlemem gerekirse, her ne kadar MacIntyre, felsefesinde Marx, Aristoteles ve Aquinas şeklinde üç kırılma noktasına sahip olsa da temelde onun ahlak felsefesini en fazla kateden, değişmeyen düşüncenin Marksizm düşüncesi olduğunu görmekteyim. Nitekim o, Aristoteles ve Aquinas gibi felsefe tarihinin klasik özcülerini dahi tarihsel bir yorumlamaya tabi tutarak, her iki isimi kendi Marksizm yorumuyla sıra dışı bir şekilde sentezlemiştir. O, ahlakta sözkonusu tarihsellik ve toplumsal bağlam düşüncesini benimsemeye, Marx'ın yanında Vico, Hegel ve Colingwood'tan da etkilenmiş olduğunu ifade etse de tezde de görüldüğü gibi, Marksizm düşüncesinin onun entelektüel hayatındaki yaygın, yatay ve sürekli etkisi göze çarpmaktadır. Son kitabında da Thomasçı bir Aristotelesçiliğin Marx'tan yararlanması gerektiğinin tekrar altını çizmiş olması bu iddiamı kuvvetli bir şekilde desteklemektedir.

Marx'tan bu yoğunlukta etkilenmiş ve hatta çıkış noktası Marksizm olan bir ahlak felsefesi yapma şekli, ahlak felsefesi alanında çalışanlar için sıkça rastlanan bir durum olmasa gerek. Her ne kadar MacIntyre, Marksizm ve ahlak arasında yoğun ilişkiler kurmuş olsa da Marksist düşüncenin kendi tarihinde ahlaki konulara olan ilgisizliği ve ahlaki kavramlara olan eleştirisi tezde belirttiğim bir durumdur. Dolayısıyla MacIntyre'in birinci bölümde genişçe ele aldığım Marksizm ve ahlak felsefesi arasındaki bir taraftan devinimleri, diğer taraftan onun Marksizmden nihai bir kopuşu asla gerçekleştirmemiş olmasının izi sürülmeden MacIntyre'in ahlak felsefesini anlamının imkânsız olduğunu düşünmekteyim. Bu ilişki o kadar güçlü bir ilişkidir ki, gençliğinde papaz adayı olacak kadar dindar olan MacIntyre'ı, Hıristiyanlığın ve Hıristiyanların Marksist düşünce kadar toplumsal eleştiri ortaya koyamadığı için bir süreliğine Hıristiyan olmaktan vazgeçiren bir ilişkidir. Diğer bir ifadeyle, MacIntyre ve Marksizm düşüncesi arasındaki ilişki yumağı anlaşılmadan MacIntyre'ı anlamının başka hiçbir yolu yoktur. Bu nedenle MacIntyre'in ahlak felsefesini ortaya koymaya çalışan bir tez mutlak surette çıkış noktasını onun Marksizm ile olan ilişkisi olarak belirlemelidir.

MacIntyre’ın Marksizm ile olan ilişkisinin en başından itibaren ahlaki bir ilişki olduğunu ortaya koydum. Onun gençliğinden itibaren toplumsal pratiklere yakından ilgisi ve “niçin öyle değil de böyle davranmalıyım?” sorusunu sormayı hiçbir zaman bırakmamış olması felsefeyi tamamen ahlaki bir bakış açısından anlamasını da beraberinde getirmiştir. Marksizmle birlikte onun modern ahlak eleştirisi kapitalizm ve liberalizm eleştirisi olarak başlar. Ancak o, Marksizmin başarısızlıklarını, insani eyleme doyurucu açıklama sağlayamıyor olması dolayısıyla fark eder. O, modern ahlakı, Marksizm ile eleştirmenin en temel zafiyeti olarak Marksizmin eylem ve iyi arasında bir ilişki kuramamasında görmüştür.

Bu açıklamayı MacIntyre, Aristoteles’e başvurusuyla elde eder. Aristotelesçi ahlak felsefesinin eylem, istek, iyi-doğru, mutluluk, pratik bilgelik şeklindeki temel kavramları MacIntyre’ın aradığı teleolojik bir insan hayatı inşasını sağlayacak alt yapıyı o an için vermiş gözükür. Ancak MacIntyre, Aristoteles felsefesine de mutlak bir bağlanma gerçekleştiremez. Bunun temel sebebi, Aristoteles’in ahlak felsefesinde toplumun büyük bir kesimini dışlayan seçkinci tavrıdır. MacIntyre göre, bu bir hatadır ve bu hatanın sebebini Aristoteles’in metafizik biyoloji ya da biyolojik teleoloji düşüncesi olarak belirler. Bu hata, MacIntyre’ın Aristotelesçi metafizik ile arasına mesafe koymasına sebep olur, ancak paradoksal bir şekilde de o, bu metafiziğin dayandığı Aristotelesçi teleoloji fikrini benimsemeye devam eder. Aslında MacIntyre, bu sırada, metafizik olmayan tamamen toplumsallığa dayanan teleolojik bir açıklama ortaya koyma peşindedir. Metafizik biyolojiyi reddedip ahlakta teleolojik bir açıklamayı sürdürmesinden daha az problemliler olarak, MacIntyre, Aristoteles’in iyilere dair çelişkiyi reddetmesini de kabul etmez. Bununla bağlantılı olarak yine Aristo’nun erdemlerin birliği düşüncesini de reddeder. Onun bu fikirleri reddetmesindeki en temel nedenini, o sırada ahlakta metafizik bir açıklamaya hazır olmamasıyla birlikte değerlendirdim. Örneğin, aynı şekilde, söz konusu döneminde, o, Aristoteles’in *theoria* düşüncesine de felsefesinde yer vermez. MacIntyre’ın söz konusu bu dışlamalarıyla inşa ettiği Aristotelesçi yorumu karşımıza kırılmış ve çarpıtılmış bir Aristotelesçilik çıkarır. MacIntyre bunun yaratacağı problemlerle o sırada ilgilenmez gözükür.

MacIntyre’ın Aquinas’a başvurusu ise artık ahlak felsefesinde dikey bir açıklamaya duyduğu ihtiyaçla ilgilidir. Bu ihtiyacı Aristoteles’in metafizik biyolojisinin sınırlarına

sahip olmayan Aquinas yorumuyla giderir. Aquinas'ın yaratıcı ve merhametli Tanrı fikri, Tanrısal lütuf, Aristotelesçi erdemlere eklediği teolojik erdemler, insani acziyet fikri, doğal ve ilahi hukuk ilişkisi, onun, Aristoteles felsefesinde reddettiği meseleleri yeniden gözden geçirmesine olanak sağlar. MacIntyre artık bu aşamada teolojik bir ahlak açıklamasını benimsemiş gözükür. Bu bağlamda Katolik Hıristiyanlığa da geçiş yapar. O, Aquinas'ı benimsemesiyle modern ahlakı eleştirmenin sağlam bir yolunu da inşa eder. Ona göre Thomasçı bakış açısı modern ahlak teorilerine karşı koyabilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümde MacIntyre'ın felsefesinin teorik arka planına ara verip bu teorinin modern ahlak eleştirisinde somut bir şekilde nasıl cisimleştiği ile ilgilendim. Modern felsefenin ana karakterleri olan Hume, Kant ve Kierkegaard, her biri birbirinden çok farklı ahlak felsefelerine sahip olsalar da, MacIntyre'a göre ahlaki açıklamaları ölçütsüz ve keyfi bir noktada bıraktıkları için "Aydınlanma ahlakı projesi"nde birleşirler. MacIntyre, bu projenin temel karakterini duyguculuk olarak belirler. O, bu üç filozofu modern ahlakı anlama noktasında bir devamlılık içerisinde ele alır. Öyle ki, her biri bir öncekinin başarısızlığından etkilenip ahlak felsefesinde yeni bir basamak arar. Ancak bu yeni basamaklar onların duyguculuğa gömülmesini engelleyememiştir.

Hume, kendi felsefesinde duygucu öğelere açıkça yer verir. Bu haliyle onun felsefesi açık bir şekilde Aristoteles karşıtıdır. Ancak MacIntyre, Hume'un "sempati" fikriyle ahlak felsefesinde kısmen de olsa Aristocu eğilimi tesbit eder. Bu eğilim, Aristoteles'in *polis*indeki gibi ahlakta toplumsallığa, yeterli olmasa da, yer açmış olmasıdır. Hume'un ahlak felsefesini bu iki devinimle birlikte ele alan MacIntyre, aynı zamanda, Hume'un klasik ve modern felsefe yapma arasındaki sıkışmışlığını da göstermeye çalışır.

MacIntyre'ın Kant'a olan başvurusu ise, Kant'ın liberal ahlakın bir temsilcisi olması sebebiyle özel ve detaylı bir başvurudur. MacIntyre'ın, Kant'ın nesnel bir rasyonaliteye olan inancı, ahlak yasasını kişiden ve eylemden bağımsız bir şekilde formüle etmesine yönelik eleştirileri, başlangıçta tansiyonu yüksek eleştirilerken onun ilerleyen dönemlerinde bu tansiyonun düştüğünü ve Kant'ın maksimlerinin mantıksal yapısına daha yakından baktığını tesbit ettim. Onun, Kant'ın ahlak felsefesiyle olan gerilimini *EP* sonrası farklı bir boyuta taşınması, özellikle Kant'ın yalan söylememe ilgili maksimi üzerinden gerçekleşir. Burada MacIntyre, Kant'ın her ne koşulda olunursa olunsun yalan

söylememeye ilgili yasadını onaylar ama ona sosyal bir içerik ilave ederek, yeniden formüle eder.

MacIntyre, Kierkegaard'ı ise, ahlakta irrasyonel seçimlerin temsilcisi olarak karikatürize eder. Onun Kierkegaard'a yaklaşımında Hume ve Kant'ta gösterdiği kısmi hürmeti göremeyiz. Kierkegaard MacIntyre'in modern ahlak eleştirisinin deyim yerindeyse "şamaroğlanı"dır. Öyle ki MacIntyre, onun *Etik-Estetik* kitabını Aydınlanmanın "mezar taşı" olarak ilan eder. Kierkegaard'ın birey, eylem ve Hıristiyan olma konularındaki açıklamaları tamamen içsellikle açıklaması, iyi- kötü arasındaki seçimi seçim nosyonunun kendisine kilitlemesi, MacIntyre'in duygucu ahlak felsefesi eleştirisine eşsiz bir malzeme sağlar gözükür.

Tezin üçüncü bölümünde, birinci bölümde daha çok geçişler şeklinde ortaya koyduğum, MacIntyre'in zihninde yer alan Aristoteles ve Aquinas felsefelerine, onun Thomasçı-Aristotelesçilik olarak isimlendirdiği yaklaşımıyla daha yakından bakmaya çalıştım. Onun modern ahlak eleştirisine getirdiği alternatifin altyapısını inceledim. Modern ahlak eleştirisine yönelttiği temel eleştiri olan ölçütsüzlük-gerekçelendirilememe meselesinin kendi felsefesiyle nasıl üstesinden gelmeye çalıştığını açıkladım. Bu noktada, "MacIntyre'in ahlak felsefesi bağlayıcı olmak açısından nasıl bir normatif yapıya sahiptir?" sorusunu sordum. Bu bağlamda MacIntyre'in teorik, pratik ve sosyolojik gerekçelendirmelerinin varsayımlarını analiz ettim. O, teorik gerekçelendirmenin dayanaklarıyla ilgili olarak, ilk ilkeler ve nihai amaçları tanımlamada Thomasçı-Aristotelesçilik ile modern felsefe arasındaki zıtlığı, bu ilkelerin keşfinin ahlaki bir yolculuğu gerektireceği ve başlangıçta mutlak bir kesinlikle bilinemeyeceğini, Aristoteles ve Aquinas'tan yaptığı alıntılarla, ortaya koyar. Yine iyi ve doğruluk arasında modern felsefecilerin bir bağlantı kurmadığı, bu nedenle ahlakta realizmin reddedildiğini belirtir. Pratik gerekçelendirmede ise MacIntyre, erdemler ile gelenek ve geleneğin pratikleri arasında bir ilişki kurar ve bu ilişkinin öyküsel bir konumlanmaya sahip olduğunun altını çizer. Burada mitler, hikâyeler bu öyküsellüğün bir parçası olarak düşünülür. Son olarak da sosyolojik gerekçelendirme şeklinde isimlendirdiği gerekçelendirme türünde ise, insanın kendini ve eylemlerini içinde bulunduğu toplumla anlamlandıracağını ve bu anlama şeklinin modern Kartezyen düşünceyle olan zıtlığını ortaya koyar. Kartezyen bilinç, insanın eylemlerini anlaşılır kılmada sadece bir engel değil aynı zamanda sebep

olduğu bu anlaşılmazlık durumunu normalleştiren bir işleve de sahiptir. Bu yüzden MacIntyre, bu bilincin hâkim olduğu çağdaş toplumda ahlaki eylemin gerekçelendirilmesini imkânsız olmasa da oldukça engelleyici görür.

Üçüncü bölümün son başlığında MacIntyre’ın ahlak felsefesinin sebep olduğu temel tartışmaları analiz ettim. Öncelikle MacIntyre’ın dindar bir filozof olmasına rağmen ahlak felsefesini gerekçelendirme noktasında teolojiye başvurmaması ilgi çekicidir. Evet, o, ahlak ve din arasında Thomasçı boyut nedeniyle elbette bir ilişki görür. Ancak kişinin, ahlaklı olması için dindar olması şartını öne sürmez. Bununla birlikte kişi, niçin ahlaklı davranması gerektiği noktasında eylemine bir gerekçe kazandırmak isterse, yaratıcı Tanrı düşüncesine başvurmak zorunda kalacaktır. Burada meseleyi ilginç kılan şey, MacIntyre’ın bir ateiste ahlaklı olma yolunu açarken, onun eylemini gerekçelendirmesi noktasında, Tanrı’nın varlığı fikrine açık olmasını zorunlu tutmasıdır. “Tanrı’nın varlığı fikrine açık olmak ne demektir?” ve “bir ateist, bu fikri benimser mi?” soruları MacIntyre’ın cevapsız bıraktığı sorulardır.

Diğer bir tartışma alanı olan Aquinas ve Aristoteles’in özcü felsefelerinin MacIntyre’ın tarihselliğiyle olan bağlantısı noktasındadır. Bu bağlantının ilginç bir bağlantı olması bir yana, onun bunu savunma şekli de kendine özgüdür. O, bir taraftan doğru ve iyilik arasındaki ilişkinin ve insani eylemlerin ilk ilkelerin ve nihai amaçların elde edilmesine yönelik olduğunu ve bunun insan doğası için değişmez bir durum olduğunu savunurken, diğer taraftan bu ilkelerin ve amaçların nasıl tanımlanması ve anlaşılması gerektiği noktasında toplumsal pratiklere ve geleneğe başvurmaktadır. Bu amaçlar, bireyin toplumda öğreneceği meselelerdir. Onun Marx, Aristoteles ve Aquinas arasında kurduğu ilişki zemininin temeli tam da burasıdır.

MacIntyre’ın tarihe başvurusu rölativist bir başvuru mudur? Bu soruya hem evet hem de hayır cevabını vermemek için, MacIntyre’a bağlamsalci ya da ilişkiselselci demek daha doğru gözükmektedir. Çünkü o, her toplumun rasyonalitesini tamamen toplumsal bağlamlarla izah ederken kolaylıkla rölativist olurken, her eylemin doğruluğu amaçlaması gerektiği noktasında rölativizm karşıtı, evrensel-nesnel bir tutum gösterir. Doğruluk bir eylemin rasyonel olarak gerekçelendirilmesinin evrensel standardını oluştururken, bu standardın nasıl formüle edileceği, buna dair geliştirilecek rasyonalite bağlamsal olmak zorundadır. Çünkü MacIntyre’ın temel kabulü şudur: Rasyonalite diye bir rasyonellik

yoktur. Ona göre, tıpkı *WJWR*'nin başlığında ifade ettiği gibi “Hangi Rasyonalite?” şeklinde belirli bir rasyonalite vardır.

MacIntyre’ın bu rasyonalite algısı kendi felsefesini de bu nedenle garantili bir limana kavuşturamaz. Zaten onun böyle bir derdi de yoktur. Bu bağlamda o, yeni bir teori oluşturma amacı taşımadığını ifade eder.¹¹⁵⁶ Nitekim kendisine sıklıkla izafe edilen erdem etikçisi, komünitaryan ya da muhafazakâr ahlakçı gibi yakıştırmaları reddeder. Bunun dışında onu herhangi bir çağdaş etik kuramı içerisinde de konumlandırmak imkânsız görünür. Bu açıdan onun felsefesinin oldukça eklettik bir felsefe olduğunu düşünüyorum. Bu eklettik yapıyı kendi içinde sentezleyebilmesi de onun felsefesinin özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

“MacIntyre’ın ahlak felsefesi günümüzde pratiği olabilecek bir ahlak mıdır?” sorusu da burada önemlidir. Bu sorunun cevabı MacIntyre’a göre “evet”tir. Bu noktada o, modern dünyanın yapısının ortadan kaldırılamayacağını farkındadır, bu açıdan bir ütopyacı değildir. Ancak o, günümüzdeki küçük toplulukların kendi içlerindeki ahlak yapısına başvurarak bu topluluk türlerini çoğaltmanın imkânına inanır. Kişinin böyle bir ahlaki duruşa sahip olması için ne Aristoteles’i ne de Aquinas’ı bilmesi zorunludur. O, kendi eylemlerini kendi kültürünün ve geleneğinin bağlamlarıyla anlamlandırmaya başladığı, hayat yolculuğunu teleolojik bir şekilde düzenleme yoluna girdiğinde zaten otomatik olarak, bunun farkında olsun ya da olmasın, Thomasçı bir Aristotelesçiliğe adım atmıştır.

Bu noktada MacIntyre sıradan insanın pratiğini yüceltir ve günümüzde akademik uzmanlık şeklinde felsefeyle uğraşanların sıradan insanların pratiğiyle ilişki içerisine girmesini elzem görür. Felsefe, masa başında üretilebilecek bir mesele değildir. O teoriden değil pratikten başlar. Bu açıdan MacIntyre, aslında Aristoteles’in felsefeyi seçkin bir uğraş kılmasına karşı çıkar. Ona göre felsefeci de sıradan insan da içerik olarak aynı soruları sorar, sadece onları formüle ediş ve cevaplandırma biçimleri şekil olarak farklılık arz eder.

¹¹⁵⁶ J. Nicholas, MacIntyre’ın kendi tezinin hiçbir zaman “MacIntyreci” olarak adlandırılmasını da doğru bulmayacağını ifade eder. Bu nedenle MacIntyre, kendisini ısrarla Thomasçı-Aristotelesçi geleneğin içerisine yerleştirir. Bkz: J. Nicholas, s. 220.

Bunun dışında MacIntyre, felsefenin özellikle ahlak felsefesinin sosyal bilimlerin diğer tüm alanlarıyla ilişki içinde olmasını ve ahlak felsefesi şeklinde ayrı bir akademik başlığın sağlıklı bir felsefe yapma şekli ortaya koymağının altı çizer. Ona göre, ahlak felsefesi çalışan öğrenciler psikoloji, tarih, antropoloji gibi diğer sosyal bilimleri de öğrenmek zorundadırlar.

Tartışmalar kısmında son olarak MacIntyre’ın Aristotelesçi ahlak psikolojisini ne ölçüde barındırdığını anlamaya çalıştım. Bu bağlamda, MacIntyre’ın genel anlamda Aristotelesçi ruh anlayışına sahip olduğuna ancak bunun ayrıntılarına girme noktasında, pratik felsefeye olan vurgusu nedeniyle, isteksiz olduğunu tesbit ettim.

Bu tezde ortaya koymaya çalıştığım konuyu bu şekilde sonuçlandırmış bulunmaktayım. Ancak burada dikkat çekmem gereken bir husus daha var. O da her doktora tezinin sonuç olarak hükme bağlayabileceği bir duruş noktasını ifade etme göreviyle ilgilidir. Bunu MacIntyre’ın felsefesini çözümlene anlamında başardığımı düşünüyorum ancak yine de onun bilinçli bir şekilde “dört başı mamur” bir teori geliştirmemiş olması bu tezin sonunda meselenin “yarım bırakılmış” olması hissiyatını da vermiyor değil. Aslında tam da bu “yarım bırakılmışlık” duygusunun MacIntyre’ın hedeflemiş olduğu bir durum olduğunu söylersem sanırım hata yapmış olmam. Nitekim o, felsefeyi bir yolculuk, insanı da bu yolculuk içerisinde yolda olan fail olarak anlar. Ancak bu tezi, felsefeye çağdaş akademik felsefenin, giriş bölümünde ifade etmiş olduğum gibi, modern anlamda, bir kuramı tamamlanmış bir şekilde gözlemleyebilme arzusuyla okuyan birinin böyle bir sonuçtan tatmin olmayacağı da kanımca muhtemel gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Anderson, Perry. **Arguments within English Marxism**. Londra: Verso, 1980.
- Anderson, Perry. **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**. Bülent Aksoy (çev.). 5. Basım. İstanbul: Birikim Yayınları, 2016.
- Arendt, Hannah. **Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme**. Bahadır S. Şener ve Onur E. Kara (çev.). 5. Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014. ARISTOTELES. **Ruh Üzerine**. Zeki Özcan (çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Aristoteles. **Politika**. Mete Tuncay (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi, 2002.
- Aristotle. **Nicomachean Ethics**. Roger Crisp (trs. and ed.). Sixth Printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Aristoteles. **Metafizik**. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Aristoteles. **Nikomakhos'a Etik**. Saffet Babür (çev.). 5. Basım. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2014.
- Aristoteles. **Retorik**. 15. Basım. Mehmet Doğan (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Aquinas, Thomas. **Thomas Aquinas: Selected Writings**. R Mcinerny (ed.). London: Penguin Books, 1998.
- Babür, Saffet. "İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi Kuramı Kitabı", **Aristoteles: İkinci Çözümlemeler**. Ali Houshiary (çev.). Üçüncü Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. **Postmodern Etik**. Alev Türker (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1998.
- Bielskis, Andrius. "Alasdair MacIntyre and the Lithuanian New Left". **Virtue and Politics, Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 290-306.
- Boradie, Sarah **Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics**, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Burns, Tony. "Revolutionary Aristotelianism?: The Political Thought of Aristotle, Marx, and MacIntyre". **Virtue and Politics, Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 35-53.

- Callinicos, Alex. "Two Cheers for Enlightenment Universalism: Or, Why It's Hard to Be an Aristotelian Revolutionary". **Virtue and Politics, Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 54-78.
- Coleman, Janet. "MacIntyre and Aquinas". **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. J. Horton & S. Mendus (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, ss. 65-90
- Crisp, Roger. "Modern Moral Philosophy and the Virtues". **How Should One Live?: Essays On the Virtues**. Roger Crisp (ed.). Oxford Scholarship Online, 2003, ss. 1-16.
- D'andrea, Thomas. **Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**. Hampshire: Ashgate, 2006.
- Doğan, Özlem. **Etik: Ahlak Felsefesi**. İstanbul: Notos Kitap, 2014.
- Dunne, Joseph. "Ethics at the Limits: A Reading of Dependent Rational Animals". **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre**. Fran O'Rourke (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, ss. 57-82.
- Eagleton, Terry. **Hayatın Anlamı**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Emmet, Dorothy. **Philosophers and Friends: Reminiscences of Seventy Years of Philosophy**, London: Macmillian, 1996.
- Evans, C. Stephen. **Kierkegaard's Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Evans, C. Stephen. **Kierkegaard: An Introduction**, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Furrow, Dwight. **Against Theory: Continental and Analytic Challenges in Moral Philosophy**. New York: Routledge, 1995.
- Garver, Eugene. **Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality**. Chicago: TheUniversity of Chicago Press, 2006.
- Goffman, Erving. **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**. Barış Cezar (çev.). İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Gordon, Marino. **Kierkegaard's Antropology**. Wisconsin: Marquette University Press, 2001.
- Griffin, James. **Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance**. Oxford: Oxford University Press, 1986.

- Gülenç, Kurtul. **Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk.** İstanbul: Tekin Yayınları, 2016.
- Hampshire, Stuart. "Fallacies in Moral Philosophy". **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy.** S. Hauerwas & A. MacIntyre (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, ss. 51-67.
- Hauerwas, Stanley. "On Keeping Theological Ethics Theological". **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy.** S. Hauerwas & A. MacIntyre (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, ss. 16-42.
- Hauerwas, Stanley ve JONES, L. Gregory, "Introduction: Why Narrative?". **Why Narrative: Readings in Narrative Theology.** S. Hauerwas ve L. G. Jones (ed.). Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1997, ss. 1-18.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. **Lectures on the Philosophy of World History: Introduction.** H. B. Nispet (trs.). Johannes Hoffmeister (ed.). Cambridge University Press: Cambridge, 1975.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. **Tüze Felsefesi: Tüze Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet Bilimi.** Aziz Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınları, 2006.
- Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman.** Kaan H. Ökte (çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Hibbs, Thomas. **Aquinas, Ethics and, Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice.** Indiana: Indiana University Press, 2007.
- Hume, David. **Hume's Ethical Writings: Selections from David Hume.** Alasdair MacIntyre (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.
- Hume, David. **A Treatise of Human Nature,** D.F. Norton and M. Norton (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Hünler, Solmaz Zelyüt. **Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında: Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı.** Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Irwin, Terence H. "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics", **Essays on Aristotle's Ethics,** A. Rorty (ed.). London: University of California Press, 1980 ss. 35-53.
- Kala, Muhammed Enes. **Erdem ve Ödev Ahlaklarına Yeni Yaklaşımlar: David Ross ve Alasdair MacIntyre.** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Doktora Tezi. Ankara, 2015.
- Kant, Immanuel. **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,** Ioanna Kuçuradi (çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.

- Kierkegaard, Søren. **Concluding Unscientific Postscript**, D. F. Swenson & W. Lowrie (trs.). Princeton: Princeton University Press, 1941.
- Kierkegaard, Søren. **Kişiliğin Gelişiminde Etik Estetik Dengesi**. İbrahim Kapaklıkaya (çev.). İstanbul: Araf Yayınları, 2013.
- Knight, Kelvin. "Introduction". **The MacIntyre Reader**. K. Knight (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, ss. 1-27.
- Knight, Kelvin. **Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics From Aristotle to MacIntyre**. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Knight, Kelvin. "Virtue, Politics, and History: Rival Enquiries into Action and Order". **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 241-289.
- Knight, Kelvin. "Alasdair MacIntyre's Revisionary Aristotelianism: Pragmatism Opposed, Marxism Outmoded, Thomism Transformed". **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre**. Fran O'rourke (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, ss. 83-121.
- Korsgaard, Christine. M. "Introduction". **Kant: Groundwork of The Metaphysics of Morals**. M. Gregor and J. Timmermann (ed.). Revised Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, ss. ix-xxxvi.
- Landau, Russ Shafer. "Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Nonnaturalism". **Ethical Theory: An Anthology**. R. S. Landau (ed.). Second Edition. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, ss. 54-62.
- Lerner, Daniel. "Modernisation: Social Aspects". **International Encyclopedia of the Social Sciences**. David L. Sills (ed.). Vol. 9, USA: The Macmillan Company, 1968, ss. 386-394.
- Lewis, David. **Philosophical Papers**. Vol. I, Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Lukes, Steven. **Marksizm ve Ahlak**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Lutz, Christopher Stephen. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy**. Plymouth: Lexington Books, 2009.
- Lutz, Christopher Stephen. **Reading Alasdair MacIntyre's After Virtue**. New York: Continuum, 2012.
- MacIntyre, Alasdair. **Marxism: An Interpretation**. First Edition. London: SCM Press, 1953.
- MacIntyre, Alasdair. **Difficulties in Christian Belief**. London: SCM Press, 1961.

- MacIntyre, Alasdair. **Secularisation and Moral Change**. Third Edition. London: Oxford University Press, 1967.
- MacIntyre, Alasdair. **Marxism and Christianity**. New York: Schocken Books, 1968.
- MacIntyre, Alasdair. **Herbert Marcuse: An Exposition and A Polemic**. Frank Kermode (ed.). New York: Viking Press, 1970.
- MacIntyre, Alasdair. "Introduction". **Hume's Ethical Writings: Selections From David Hume**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965, ss. 9-17.
- MacIntyre, Alasdair. "Can Medicine Dispense with a Theological Perspective on Human Nature?". **The Roots of Ethics**. D. Callahan, H. Tristram, (ed.). The Hastings Center Series in Ethics, 1981, ss. 119-137.
- MacIntyre, Alasdair. "Moral Philosophy: What Next?". **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**. Stanley. Hauerwas & Alasdair MacIntyre (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, ss.1-15.
- MacIntyre, Alasdair. "Moral Philosophy: What Next?". **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, ss. 1-15.
- MacIntyre, Alasdair. **Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- MacIntyre, Alasdair. "The intelligibility of Action". **Rationality, Relativism and the Human Sciences**. Netherlands: Springer, 1986, ss. 63-80.
- MacIntyre, Alasdair. **Whose Justice? Which Rationality**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MacIntyre, Alasdair. **Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
- MacIntyre, Alasdair. "A Partial Response to my Critics". **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. J. Horton & S. Mendus (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, ss. 283-304.
- MacIntyre, Alasdair and Nikulin, Dimitri. "Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer". **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**. Jg. 44, Heft 4, 1996, ss. 671-684.
- MacIntyre, Alasdair. "An Interview with Giovanna Borradori". **The MacIntyre Reader**. K. Knight (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, ss. 255-266.
- MacIntyre, Alasdair. "An Interview for Cogito". **The MacIntyre Reader**.K. Knight (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, ss. 267-275.

- MacIntyre, Alasdair. "The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken". **The MacIntyre Reader**. K. Knight (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- MacIntyre, Alasdair. **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues**. Chicago: Open Court, 1999.
- MacIntyre, Alasdair. "The Logical Status of Religious Belief". **Metaphysical Beliefs: Three Essays**, A. MacIntyre, and R. G. Smith, (ed.). SCM Press: London, 1957.
- MacIntyre, Alasdair. **Erdem Peşinde: Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma**. Muttalip Özcan (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- MacIntyre, Alasdair. "Once More on Kierkegaard". **Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue**. J. Davenport & A. Rudd (ed.). Chicago: Open Court, 2001, ss. 339-355.
- MacIntyre, Alasdair. **Ethik'in Kısa Tarihi**. H. Ünler ve S. Z. Hünler (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- MacIntyre, Alasdair. **A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From the Homeric Age to the Twentieth Century**. London: Routledge, 2002.
- MacIntyre, Alasdair. **The Unconscious: A Conceptual Analysis**. Revised Edition, New York: Routledge, 2004.
- MacIntyre, Alasdair. "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 3- 23.
- MacIntyre, Alasdair. "Hegel on Faces and Skulls". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 74-85.
- MacIntyre, Alasdair. "Truthfulness and Lies: What Can We Learn From Kant?". **Ethics and Politics: Selected Essays**. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. s. 122-142.
- MacIntyre, Alasdair. "The Ends of Life, The Ends of Philosophical Writing". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 125-142.
- MacIntyre, Alasdair. "Some Enlightenment Projects Reconsidered". **Ethics and Politics: Selected Essays**. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. ss. 172-185.
- MacIntyre, Alasdair. "Truth as a Good: a Reflection on Fides et Ratio". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 197-215.

- MacIntyre, Alasdair. "Colors, Cultures, and Practices". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 24-51.
- MacIntyre, Alasdair. "Philosophy Recalled to Its Tasks: A Thomistic Reading of *Fides et Ratio*". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 179-196.
- MacIntyre, Alasdair. "What Has Christianity to Say to the Moral Philosopher?", **The Doctrine of God and Theological Ethics**. Alan J. Torrance and Michael Banner (ed.). London: Continuum, 2006, ss. 17-32.
- MacIntyre, Alasdair. "Moral Dilemmas". **Ethics and Politics: Selected Essays**. Volume 2. Cambridge University Press: Cambridge, 2006, ss. 85-100.
- MacIntyre, Alasdair. "First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 143-178.
- MacIntyre, Alasdair. "Moral Relativism, Truth, and Justification". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 52-73.
- MacIntyre, Alasdair. "Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart?". **The Tasks of Philosophy: Selected Essays**. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. 104-122.
- MacIntyre, Alasdair. "Rival Aristotles: Aristotle against some Renaissance Aristotelians". **Ethics and Politics: Selected Essays**. Volume 2, Cambridge University Press: Cambridge, 2006, ss. 3-21.
- MacIntyre, Alasdair. **Edith Stein: A Philosophical Prologue: 1913-1922**. Maryland: Rowman&Littlefield, 2006.
- MacIntyre, Alasdair. "The Illusion of Self-Sufficiency". **Conversations on Ethics**. Alex Voorhoeve (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 110-131.
- MacIntyre, Alasdair. "What is Marxist Theory For?". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.). Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 95-103.
- MacIntyre, Alasdair. "What is Marxist Theory For?". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 95-103.
- MacIntyre, Alasdair. "Marx". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 291-298.

- MacIntyre, Alasdair. "On Not Misrepresenting Philosophy". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 33-40.
- MacIntyre, Alasdair. "The 'New Left'". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 87-94.
- MacIntyre, Alasdair. "Breaking the Chains of Reasons". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss.135-166.
- MacIntyre, Alasdair. "Marxists and Christians". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 179-186.
- MacIntyre, Alasdair. "Marxist Mask and Romantic Face: Lukàcs on Thomas Mann". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 305-316.
- MacIntyre, Alasdair. "Herbert Marcuse: From Marxism to Pessimism". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 339-348.
- MacIntyre, Alasdair. "Freedom and Revolution", **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss.123-134.
- MacIntyre, Alasdair. **God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition**. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.
- MacIntyre, Alasdair. "Epilogue: 1953, 1968, 1995: Three Perspectives". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 411-426.
- MacIntyre, Alasdair. "Communism and British Intellectuals". **Alasdair MacIntyre's Engagements with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. P. Blackledge & N. Davidson, (ed.), Chicago: Haymarket Books, 2009, ss. 115-122.
- MacIntyre, Alasdair. "Postscript: 'There Is Only One Sadness...Not to Be Saints': An Expression of Gratitude to Father Romanus Cessario, O.P.". **Ressourcement Thomism: Sacred Doctrine, the Sacraments, and the Moral Life**. Reinhard Hütter & Matthew Levering (ed.). Washington: Catholic University of America Press, 2010, ss. 365-372.
- MacIntyre, Alasdair. "Where We Were, Where We Are, Where We Need to Be". **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**, Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 307-324.

- MacIntyre, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. London: Bloomsbury, 2013.
- MacIntyre, Alasdair. "On Having Survived the Academic Moral Philosophy of the Twentieth Century", **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre**. Fran O'Rourke (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, ss.17-34.
- MacIntyre, Alasdair. "Epilogue: What Next?". **What Happened in and to Moral Philosophy in the Twentieth Century?: Philosophical Essays in Honor of Alasdair MacIntyre**. Fran O'Rourke (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2013, ss. 474-486.
- MacIntyre, Alasdair. **Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning and Narrative**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Marx, Karl. **Yahudi Sorunu**, Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Marx, Karl & ENGELS, Friedrich. **Alman İdeolojisi: [Feuerbach]**. Sevim Belli (çev.). Dokuzuncu Basım. Ankara: Sol Yayınları, 2015.
- Marx, Karl. **1844: El Yazmaları: Economic and Philosophical Manuscripts**. 10. Basım. Murat Belge (çev.). İstanbul: Birikim Kitapları, 2016.
- McInerny, Ralph. "Introduction". **Thomas Aquinas: Selected Writings**. R McInerny (ed.). London: Penguin Books, 1998, ss. ix-xxxiv.
- McMylor, Peter. **Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity**. New York: Routledge, 1994.
- McMylor, Peter. "Compartmentalisation and Social Roles: MacIntyre's Critical Theory of Modernity". **Virtue and Politics, Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011 ss. 228-240.
- Mehl, Peter. **Thinking through Kierkegaard: Existential Identity in a Pluralistic World**. Chicago: University of Illinois Press, 2005.
- Mooney, Edward. **Ethics. Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements**. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Murdoch, Iris. "Against Dryness: A Polemical Sketch", **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**. S. Hauerwas & A. MacIntyre (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- Nagel, Thomas. **Other Minds: Critical Essays: 1969-9**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

- Nicholas, Jeffrey L. **Reason, Tradition, And The Good: MacIntyre's Tradition-Constituted Reason and Frankfurt School Critical Theory**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2012.
- Nojonen, Niko. "Alienation, Practices, and Human Nature: Marxist Critique in MacIntyre's Aristotelian Ethics". **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 97-111.
- Özcan, Muttalip. **Aristoteles Etiği ve MacIntyre'in Erdem Görüşü**. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara, 2001.
- Özcan, Muttalip. **Aristoteles: Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**, İkinci Basım. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016.
- Özturan, Hümeyra. **Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Farabi'de Ahlakın Kaynağı**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Pieper, Annemarie. **Etiğe Giriş**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Piety, Marilyn Gaye. "Kierkegaard and the Relativist Challenge to Practical Philosophy (with a New Postscript)". **Kierkegaard After MacIntyre**. J. Davenport and A. Rudd (ed.). Chicago: Open Court Publishing Company, 2001, ss. 3-38.
- Pincoffs, Edmund. "Quandary Ethics". **Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy**. S. Hauerwas & A. MacIntyre (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, ss. 92-112.
- Pinsent, Andrew. **The Second-Person Perspective in Aquinas's Ethics: Virtues and Gifts**. Routledge: New York, 2012.
- Poidevin, Robin, **Ateizm: İnanma, İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, 2. Basım, Abdullah Yılmaz (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2003, s. 120.
- Poole, Ross. **Ahlak ve Modernlik**. Mehmet Küçük (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.
- Rawls, John. **Lectures on the History of Moral Philosophy**. Barbara Herman (ed.). Second Printing. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Rorty, Amelie Oksenberg. "The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics". **Essays on Aristotle's Ethics**. A. Rorty (ed.). London: University of California Press, 1980, ss. 377-394.
- Rudd, Anthony. "Alasdair MacIntyre: A Continuing Conversation". **Kierkegaard's Influence on Philosophy**. Volume 11, Tome III: Anglophone Philosophy. Jon Stewart (ed.). Surrey: Ashgate Publishing, 2012, ss. 117-134.
- Sartre, Jean-Paul. **Bulanti**. Selahattin Hilav (çev.). İstanbul: Can Yayınları, 1981.

- Saussure, Emile Perreau. "The Moral Critique of Stalinism". **Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism**. Paul Blackledge and Kelvin Knight (ed.). Notre Dame: Notre Dame University Press, 2011, ss. 134-151.
- Sidgwick, Henry. **Methods of Ethics**, Seventh Edition. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981.
- Smith, David G. "Liberalism". **International Encyclopedia of the Social Sciences**, David L. Sills (ed.). Vol. 9, USA: The Macmillan Company, 1968, ss. 276-282.
- Solomon, David. "MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy". **Alasdair MacIntyre**. Mark C. Murphy (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2003, ss. 114-151.
- Stern, Robert, "MacIntyre and Historicism". **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. J. Horton & S. Mendus (ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, ss. 146-160.

Sürelî Yayınlar

- Annas, Julia. "Being Virtuous and Doing The Right Thing". **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**. Vol. 78, No: 2, November 2004, ss. 61-75.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. "Modern Moral Philosophy". **Philosophy**, Vol. 33, No: 124, January 1958, ss. 1-16.
- Batak, Kemal. "Aristoteles'te En Yüksek Entelektüel Erdem". **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Cilt: XVIII, Sayı: 33, Haziran 2016, ss. 17-28.
- Blackledge, Paul. "Freedom, Desire and Revolution: Alasdair MacIntyre's Early Marxist Ethics". **History of Political Thought**. Vol. XXVI, No: 4, Autumn 2005, ss. 696-720.
- Blackledge, Paul. "Alasdair MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti-Capitalism". **Political Studies**, Vol. 57, 2009, ss. 866-884.
- Blackledge, Paul. "Alasdair MacIntyre as a Marxist and as a Critic of Marxism", **American Catholic Philosophical Quarterly**, Vol.8, No:4, 2014, ss.705-724.
- Erkan Balcı, Elif Nur. "Reading Alasdair Macintyre's After Virtue", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Vol.17, No: 32, 2015, ss. 223-225.
- Erkan Balcı, Elif Nur, "MacIntyre'in Modern Ahlak Eleştirisinde Seçimlerin Rasyonalitesi Sorunu: Kierkegaard Örneği". **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı: 29, 2016, ss. 213-246.
- Groff, Ruth. "Aristotelian Marxism/Marxist Aristotelianism: MacIntyre, Marx and the Analysis of Abstraction". **Philosophy & Social Criticism**. 2012, Vol. 38, No:8,ss. 775-792.
- Grover, Dorothy L. & Camp, Joseph L. & Belnap, Nuel D. "A Prosentential Theory of Truth". **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**. Vol. 27, No: 2, February 1975, ss. 73-125.
- Hanson, Herry. "An Open Letter to Edward Thompson". **New Reasoner**. Vol. 2, ss.79-91.
- Jameson, Fredric. "Morality versus Ethical Substance". **Social Text**. No: 8, Winter 1983-1984, ss. 151-154.
- Knight, Kelvin. "After Tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx". **Analyse & Kritik**. Vol. 30, 2008, ss. 33-52.
- Knight, Kelvin. "Hannah Arendt's Heideggerian Aristotelianism". **Редакционная коллегия**. Vol. 19, No: 2, 2008, ss. 5-30.

- Krausz, Michael. "Relativism and Foundationalism: Some Distinctions and Strategies". **The Monist**. Vol. 67, No: 3, 1984, ss. 395-404.
- MacIntyre, Alasdair. "What Morality Is Not". **Philosophy**. Vol. 32, No: 123, October 1957, ss. 325-335.
- MacIntyre, Alasdair. "Notes from the Moral Wilderness- I-II". **The New Reasoner**. Vol.7, Winter 1958-59, ss. 90-100.
- MacIntyre, Alasdair. "Hume on 'Is' and 'Ought' ". **The Philosophical Review**, Vol. 68, No: 4, October 1959, ss. 451-468.
- MacIntyre, Alasdair. "Why is the Search for the Foundations of Ethics so Frustrating", **The Hastings Center Report**. Vol. 9, No: 4, August 1979, ss. 16-22.
- MacIntyre, Alasdair. "Seven Traits for the Future. **The Hastings Center Report**. Vol. 9, No: 1, February 1979, ss. 5-7.
- MacIntyre, Alasdair. "Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita, and Stephen R. L. Clark". **Inquiry**. Vol. 26, No:4, 1983, ss.447-466.
- MacIntyre, Alasdair. "Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics". **Analyse & Kritik**. Vol. 7, 1985, ss. 234-248.
- MacIntyre, Alasdair. "Practical Rationalities as Forms of Social Structure". **Irish Philosophical Journal** Vol. 4, Issue ½, 1987, ss. 3-19.
- MacIntyre, Alasdair. "Plain Persons and Moral Philosophy: Rules, Virtues and Goods". **American Catholic Philosophical Quarterly**. Vol. LXVI, No: 1, 1992, ss. 3-19.
- MacIntyre, Alasdair. "How Can We Learn What *Veritatis Splendor* Has to Teach?". **The Thomist**. Vol. 58, No: 2, 1994, ss. 171-195.
- MacIntyre, Alasdair. "What More Needs to Be Said?: A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It". **Analyse & Kritik**. Vol. 30, 2008, ss. 261-276.
- MacIntyre, Alasdair. "On Not Knowing Where You Are Going". **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**. Vol. 84, No: 2, November 2010, ss. 61-74.
- MacIntyre, Alasdair. "On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture". **American Catholic Philosophical Association, Proceedings of the ACPA**. Vol. 84, 2011, ss. 23-32.
- MacIntyre, Alasdair. "Hard Truths, Soft Lies, Solitary Thoughts". **Analysis**. 2011, Vol. 71, No: 2, ss. 333-341.
- MacIntyre, Alasdair. "Replies". **Association Revue Internationale de Philosophie**. Vol. 2, No: 264, 2013, ss. 201-220.

McMylor, Peter. "Marxism and Christianity: Dependencies and Differences in Alasdair MacIntyre's Critical Social Thought". **Theoria**. Vol. 55, No: 116, August 2008, ss. 45-66.

Pearson, Thomas D. "Interview with Professor Alasdair MacIntyre". **Kinesis**, Vol. 20, No: 2, Spring 1994, ss. 34-47.

Wachbroit, Robert. "A Geneology of Virtues". **Yale Law Journal**. Vol. 92, No: 3, 1983, ss. 564-576.



Diğer Yayınlar

- Cevizci, Ahmet. “Felsefi Antropoloji”, **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 645-646.
- Cevizci, Ahmet. “Teleoloji”, **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 1503-1504.
- Cevizci, Ahmet. “Thomasçılık”, **Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010, s. 1517-1518.
- MacIntyre, Alasdair. “Existentialism”. **A Critical History of Western Philosophy**. D. J. O’ Connor (ed.). London: Free Press of Glencoe, 1964, s. 509-529.
- MacIntyre, Alasdair. “Myth”. **Encyclopedia of Philosophy**. Paul Edwards (ed.). Second Edition. New York: MacMillan, 1967, s. 463-467.
- MacIntyre, Alasdair. “Existentialism”. **Encyclopedia of Philosophy**. Paul Edwards (ed.). Second Edition. New York: MacMillan, 1967, s. 500-510.
- MacIntyre, Alasdair. “Kierkegaard, Søren Aabye”. **Encyclopedia of Philosophy**. Paul Edwards (ed.). Second Edition. New York: MacMillan, 1967, s. 61-66.
- ISME: International Society for MacIntyrean Enquiry**,
<http://www.macintyreanenquiry.org/> (02.08.2017).
- Marx, Karl. **Gotha Programı Eleştirisi**, <http://gothaprogrami.blogspot.com.tr/2013/12/bolum-i.html> (03.08.2017)
- Marx, Karl. **Kapital: Kapitalist Üretim Eleştirel Bir Tahlili**, <https://www.marxists.org/turkce/m-e/kapital/kapital1.pdf> (03.08.2017).
- Marx, Karl. **Kapital**, <http://www.solyayinlari.com/eski/solyaz/k1.htm> (24.05.2017).
- Marx, Karl. **The Holy Family**, https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/ Marx_The_Holy_Family.pdf(03.08.2017).
- Marx, Karl. **Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i**, <http://www.solyayinlari.com/solkit/m/lb18b.html> (03.08.2017).
- Marx, Karl& Engels, Friedrich. **Komünist Parti Manifestosu**, <https://www.marxists.org/turkce/m-e/1848/manifest/kpm.htm> (20.07.2017).
- Aquinas, Thomas. **Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle**, <http://dhspritory.org/thomas/PostAnalytica.htm#1> (23.05.2017).
- Aquinas, Thomas. **The Summa Theologica**, http://dhspritory.org/thomas/summa/FP/FP0_17.html#FPQ17A3THEP1 (23.05.2017).
- Aristotle. **Posterior Analytics**. <http://classics.mit.edu/Aristotle/posterior.1.i.html> (16.07.2017).

ÖZGEÇMİŞ

Elif Nur ERKAN BALCI, 1984 yılında İstanbul/Kadıköy’de doğdu. 2001 yılında Ankara Tevfik İleri İmam Hatip Lisesi’nden, 2006 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2007 yılında DAAD bursiyeri olarak Marburg’da Almanca eğitimi aldı. 2007-2011 yılları arasında yüksek lisans eğitimini, Heinrich Böll Stiftung’un bursiyeri olarak Göttingen Üniversitesi’nde Religionswissenschaft (Dini Bilimler) alanında tamamladı.

2011-2012 yılları arasında Adıyaman’ın Sincik ilçesine bağlı İnlice Köyü’nde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak çalıştı.

2012 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü’nde Doç. Dr. Kemal BATAK’ın danışmanlığında doktora eğitimine başladı. Aynı yıl Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı’na araştırma görevlisi olarak atandı. Doktora eğitimi için 2012-2017 tarihleri arasında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı’na araştırma görevlisi olarak geçici süreyle atandı.

2015-2016 öğretim yılında TÜBİTAK bursiyeri olarak ABD’ye gitti. Bir yıl süreyle Columbia Üniversitesi Felsefe Bölümünde Prof. Dr. Katja Vogt danışmanlığında misafir araştırmacı olarak çalışmalar yaptı.

Şu an Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde araştırma görevlisi olarak görevini sürdürmektedir.