



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**ÇAĞDAŞ AHLÂK FELSEFESİNE KATKILARI BAĞLAMINDA
ALASDAIR MACINTYRE VE CHARLES TAYLOR MUKAYESESİ**

DOKTORA TEZİ

Derya AYBAKAN SALIYA

BURSA-2020



**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**ÇAĞDAŞ AHLÂK FELSEFESİNE KATKILARI BAĞLAMINDA
ALASDAIR MACINTYRE VE CHARLES TAYLOR MUKAYESESİ**

DOKTORA TEZİ

Derya AYBAKAN SALIYA

**Danışman:
Prof. Dr. Muhsin YILMAZ**

BURSA-2020

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı, Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 711343003 numaralı Derya AYBAKAN SALIYA'nın hazırladığı "Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkıları Bağlamında Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor Mukayesesi" konulu Doktora Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 31/01/2020 günü, 15:00-17:00 Saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği/oyçokluğu ile karar verilmiştir.

Üye
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Muhsin Yılmaz

Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Kasım Küçükcalp
Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Veli Urhan
Gazi Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Aytekin Özel
Uludağ Üniversitesi

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Caner Çiçekdağı
Artvin Çoruh Üniversitesi

31/01/2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 31/01/2020

Tez Başlığı / Konusu: Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkıları Bağlamında Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor Mukayesesi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, 31./01/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespiti programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4.....'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre 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.

Tarih ve İmza

31/01/2020

Adı Soyadı:	Derya AYBAKAN SALIYA
Öğrenci No:	711343003
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Sistemik Felsefe ve Mantık
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Muhsin Yılmaz
31/01/2020

Yemin metni

Doktora Tezi olarak sunduğum “ağdaş Ahlâk Felsefesine Katkıları Bağlamında Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor Mukayesesi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

31/01/2020



Adı Soyadı: Derya AYBAKAN SALIYA

Öğrenci No: 711343003

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Sistematiik Felsefe ve Mantık

Statüsü:

☐ Yüksek

☒ Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Derya AYBAKAN SALIYA
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı: : x+286
Mezuniyet Tarihi :/....../2020
Tez Danışman(lar)ı :Prof. Dr. Muhsin Yılmaz

ÇAĞDAŞ AHLÂK FELSEFESİNE KATKILARI BAĞLAMINDA ALASDAIR MACINTYRE VE CHARLES TAYLOR MUKAYESESİ

Çağdaş ahlâk felsefesinin temel problemleri hangi mefhumlar üzerinden açığa çıkmaktadır? Liberal düşünce tasavvuruna karşı Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor nasıl bir ahlâk felsefesi ortaya koyarlar? Ahlâk, epistemolojik bir mesele midir yoksa ahlâkın ontolojik dayanakları mı açığa çıkarılmalıdır? İyinin mahiyeti üzerine düşünen tefekkür geleneği çağdaş zamanlar içerisinde yeniden canlandırılabilir mi? Aristotelesçi ahlâk nazariyesi bugün için nasıl bir alternatif teşkil etmektedir? Bütün bu sorular ışığında tez çalışmamızın ana gayesi, liberal ferdiyetçilik ve tarafsızlık düşünceleri karşısında Taylor ve MacIntyre'nin ahlâk felsefelerinden yola çıkarak insanın ve iyyinin mahiyeti üzerine yeniden tefekkür edebilmek ve iyiyi ahlâk düşüncesinin merkezine yeniden yerleştirmenin günümüz Batı ahlâk felsefesine matuf katkısını değerlendirmektir. Ahlâkı epistemolojik bir mesele olarak telakki eden analitik felsefe geleneğine karşı Taylor, tarihsel bir okuma zeminine istinat eden bir ahlâk ontolojisinin izahına girişirken MacIntyre ise, ilk olarak Aristotelesçiliğin daha sonraları ise Thomasçı Aristotelesçiliğin içtimaî, tarihsel ve metafiziksel bir yorumunu geliştirir. Böylelikle her iki filozof da duygucu ve ferdiyetçi ahlâk felsefelerine karşıt bir konum alarak bir anlamda ahlâkın gerek hermenötik gerek fenomenolojik, gerek tarihsel, gerekse metafiziksel tahkikatına soyunurlar. Ahlâkın şahsî seçim ve tercihlerin ötesinde ontolojik dayanakları olduğuna dikkat çeken her iki filozof, bilhassa liberalizmle hesaplaşma yöntemleri ve etkilendikleri mütefekkirler bakımından ayrışır. Tez çalışmamız boyunca bahsi geçen benzerliklerin ve farklılıkların çağdaş ahlâk felsefesinin temel problemlerine matuf katkılarını değerlendirmeye çalıştık. Böylelikle Taylor ve MacIntyre'nin bilhassa Batı dünyasında ve Batı felsefesinde temayüz eden ahlâkî müphemiyet sorunu ile yüzleşebilme ve bu sorunun üstesinden gelme yöntemlerini ele almaya gayret ettik.

Anahtar Sözcükler: Ahlâk, iyi, epistemoloji, ontoloji, duyguculuk, ferdiyetçilik, liberalizm

ABSTRACT

Name and Surname : Derya AYBAKAN SALIYA
University : Bursa Uludağ University
Institution : Institute of Social Sciences
Field : Philosophy
Branch : Systematic Philosophy and Logic
Degree Awarded : Phd
Page Number : x+286
Degree Date : / / 2020
Supervisor(s) : Prof. Dr. Muhsin Yılmaz

THE COMPARISON BETWEEN ALASDAIR MACINTYRE AND CHARLES TAYLOR IN THE CONTEXT OF THEIR CONTRIBUTION TO CONTEMPORARY MORAL PHILOSOPHY

What are the notions on which the basic problems of modern moral philosophy manifest? What kind of moral philosophy did Alasdair Macintyre and Charles Taylor put forward against liberal reasoning thought? Is ethic an epistemological matter? Or else should the ontological basis of ethics be discovered? Can the conventional thought, which considers the value of the good, be revived in modern time? Today how can the Aristotelian ethical theory forms an alternative? Under the light of the point of view of all these questions the major purpose of this thesis is to rethink over the value of human being and the good. Besides, this study aims to replace the good in the center of moral thought against the thoughts of liberal individualism and objectivity. Taylor attempts to provide an ethical description of ontology depending on the basis of historical reading against analytical philosophy, which considers ethic as a matter of epistemology. On the other hand, Macintyre develops firstly the Aristotelian and later the Thomist Aristotelian social, historical and metaphysical interpretation of ethics. In this way, both philosophers analyse the historical, metaphysical, phenomenological, and hermeneutical dimensions of ethics against the emotivist and individualist moral philosophy. Both of the philosophers give more emphasis on ethical basis of ontology rather than on the basis individual preference of ethics. On the other hand, they particularly differ in the way of taking account of liberalism and with regard to philosophers, whom they get impressed with. The focus of this thesis is to evaluate the contributions of the above mentioned similarities and differences towards the basic problems of modern moral philosophy. Hence, in this study it has been tried to take into consideration specially the ways of Taylor and Macintyre to overcome the problem of ethical ambiguity, which is common in the western world and western philosophy.

Key Words: Ethics, good, epistemology, ontology, emotivism, individualism, liberalism

ÖNSÖZ

Aralarındaki sayısız ihtilafa rağmen felsefe tarihinde iz bırakan mütefekkirleri birbirlerinden tefrik eden belki de en mümeyyiz vasıf, varlıkta bir gayelilik görüp görmemeleri bağlamında tezahür eder. Söz konusu gayelilik fikri, kanaatimizce muayyen bir ahlâk ve politika felsefesi içerisinde müşahhas hale gelir. Teleolojik düşünce fârikalı söz konusu ahlâk ve politika felsefeleri, Alasdair MacIntyre ile Charles Taylor'ın felsefelerinde sarıh bir biçimde tecessüm eder. Bu iki filozofun nazarından bakıldığında, ahlâkî müphemiyet bağlamında dünya bugün sanki başıboşluğun ve istikametsizliğin yol açtığı bir inkisar-ı hayâli yaşıyor gibi. Söz konusu sükût-u hayâlden kurtulup anlamlı bir varoluşun imkânına işaret eden Taylor ile MacIntyre, modernizm ile post modernizm arasında süregiden nihayetsiz müzakereyi keşf-i kadim ile aşabilme umudunu haiz gözüdürler. İyiye matuf arayışlarını çoğu zaman tarihin tozlu sayfaları üzerinde yürüten bu iki filozof “iyi”nin ne olduğunu sorgulamaktan neden vazgeçemeyeceğimizi felsefe ve tefekkür tarihinin tanıklığında göstermeye çalışırlar.

Başta insanlığın düşünce mirasına çok değerli katkılarda bulunarak sonsuz bir ihtiramı hak eden Alasdair MacIntyre ile Charles Taylor olmak üzere, değerli tez danışmanlarım Prof. Dr. Musin Yılmaz ve Prof. Dr. Kasım Küçükalp'e, 2014 yılı Aralık ayında veda-yı hayat eden kıymetli hocam Ahmet Cevizci'ye hiss-i şükranlarımı ifade etmeyi bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKLERİN RASYONALİTESİ VE AHLÂK

1.1.BATI FELSEFESİNDE AHLÂKIN MEŞRUIYETİ SORUNU.....	13
1.2.MODERN PARÇALANMIŞLIK VE BÜTÜNLÜK MEFHUMUNUN YİTİMİ	19
1.3.MACINTYRE’IN YENİ-ARİSTOTELESÇİ AHLÂK TASAVVURU.....	29
1.3.1. Sosyo-Tarihsel Bir Pratik Akıl Telakkisi	33
1.3.2. Faziletin Kurucu Bir Bileşeni Olarak İctimâî Etkinliklere Has Teâmüller ...	38
1.3.3. İnsan Hayatının Öyküsel Bütünlüğü.....	41
1.3.4. Gelenek	44
1.3.5. Gelenek, Rasyonalite ve İzafiyet	48
1.4. ÜÇ GELENEK, ÜÇ RASYONALİTE	52
1.4.1.Ansiklopedistlere Karşı Soybilimciler/Soykütükçüler	53
1.4.2. Thomasçı Sentezcilik/Aristotelesçilik	58
1.5. MACINTYRE’IN AQUINASÇILIĞI.....	65
1.5.1. Hususî/Mahallî Olan ile Cihanşümûl Olanın Birarada Olabilme İmkânı.....	68
1.5.2.İlk Esaslar ve Nihâî Gâyeler	70

1.5.3. İzafiyet Karşıtlığı: Gelenek ve Hakikat	74
1.6.MACINTYRE’İN AHLÂK NAZARİYESİNİN POLİTİK İZDÜŞÜMLERİ	80
1.6.1.MacIntyre ve Marksizm	83
1.6.2.Thomasçı Aristotelesçiliğin Politik Önemi.....	90
1.6.2.1. İyinin Anlamı Nedir?	97
1.6.2.2. Hangi Pratik Akıl?	104

İKİNCİ BÖLÜM

CHARLES TAYLOR

2.1.MODERN AHLÂKÎ MÜPHEMİYET VE ŞÜPHECİLİK SORUNU.....	112
2.2. AHLÂK ONTOLOJİSİ	118
2.2.1.İnsanın Güçlü/Derin/Apaçık Değerlendirme İstidadı	122
2.2.2.Modern Ahlâk Telakkisinin Ontolojik Menşei.....	129
2.2.3.Üstün Değerler ve Üstün İyi Tasavvuru	137
2.3. ANTI-NATÜRALİZM VE AHLÂK REALİZMİ	140
2.3.1.Aslî İyi Tasavvuru	143
2.3.2. İzafiyete Karşı Ahlâkî Sezgi	145
2.3.3.Apodeictic Modele Karşı Ad Hominem Akıl Tasavvurunun Ahlâk Düşüncesi Üzerindeki Etkisi	148
2.4.ÖZGÜRLÜK, DOĞA VE RASYONALİTE ÇATIŞMASINA KARŞI ROMANTİK MİRAS.....	157
2.4.1.Herder ve İfadeci/Dışavurumcu Antropoloji	158
2.4.2.Romantik Bütüncülük mü? Transandantal Argüman mı?	164
2.4.3. Hegelci İstikameti Hazırlayan Koşullar.....	171
2.4.4.Hegel’in Sentezciliği	173
2.4.5.Hegelci Pratik Akıl Telakkisi	177
2.5.HEGEL METAFİZİĞİNİN POLİTİK İMKÂNLARI.....	185
2.5.1.Liberalizme Karşı Yurttaşlık Hümanizmi.....	196
2.5.2.Tanınma Talebi ve Kimlik Münasebeti	201
2.6.TAYLOR’IN AHLÂK NAZARİYESİNİN POLİTİK MUHTEVASI	206
2.6.1.İndirgemeciliğe ve Etnosentrisizme Karşı İyilerin Çeşitliliği	206

2.6.2.Çoğulculuğun ve Çokkültürlülüğün Tasdiki	209
2.6.3.Cihanşümûl Müsavat mı yoksa Farklılık mı?	210
2.6.4.İki Politik Yaklaşım ve Taylor	214

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

TAYLOR VE MACINTYRE'İN ÇAĞDAŞ AHLÂK FELSEFESİNE KATKILARI

3.1. NATÜRALİZM KARŞISINDA TAYLOR VE MACINTYRE	230
3.2. AHLÂKÎ MÜPHEMİYET KARŞITLIĞINDA BİRLEŞEN İKİ RASYONALİTE TASAVVURU	232
3.3. KOMÜNİTERYANİZM-LİBERALİZM MÜZAKERELERİ	240
3.3.1.Modern Benlik Tasavvurunun Tenkidi.....	245
3.3.2.Benlik ve İyi Mefhumu Arasındaki Münasebet: Ahlâkî Benliğin Teşekkülü.....	247
3.3.3.Benlik ve Toplum	249
3.4.AYRIŞAN CİHETLERİYLE TAYLOR VE MACINTYRE.....	252
SONUÇ.....	262
KAYNAKÇA	272

KISALTMALAR

Bibliyografik Bilgiler	Uluslararası	Türkçe
Bakınız	V.	Bkz.:
Karşılaştırınız	Cf.	Karş.
Karşı görüş	vs.	k.g.
Aynı eser/yer	Ibid.	a.e.
Adı geçen eser	op.cit.	a.g.e.
Yazara ait son zikredilen yer	loc.cit	a.y.
Eserin bütününe atıf	passim	b.a.
Basım yeri yok	w. place	y.y.
Basım tarihi yok	w.date	t.y.
Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler	et.al.	v.d.
Sayfa/sayfalar	p./pp.	s.
Editör/yayına hazırlayan	ed.by	ed. veya haz.
Çeviren	trans. By	çev.

GİRİŞ

John Rawls'un 1971 yılında *A Theory of Justice* [Bir Adalet Kuramı] isimli eserini neşretmesinin ardından Anglo-Amerikan akademik dünyasında Rawls'a karşı Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel ve Michael Walzer'ın başını çektiği eleştirel bir tepki biçimi ortaya çıkar. Bu çerçevede MacIntyre, Taylor, Sandel ve Walzer; John Rawls gibi liberal teorisyenlerin soyut bir fert tasavvuruna istinat eden etik ve politik metodolojilerine karşı tarih ve toplum* vurgusu yapan çağdaş ahlâk nazariyecileri olarak temâyüz ederler. Rawls, mezkûr eserinde, Kantçı bir perspektife yaslanarak pratik aklın cihanşümûl ilkelerine başvuran etik ve politik bir sistem tasarlar. Kant'tan esinlenerek cihanşümûl bir yasa koyucu statüsünde görülen soyut ve rasyonel bir öznenin kabul edebileceği ilkelerden teşekkül eden bir adalet kuramı geliştirir. Burada sözü edilen cihanşümûl ilkelerin, orijinal durumdaki fertlerin rasyonel bir sözleşme yoluyla vasıl oldukları tarih üstü ve zamansız ilkeler olduğu varsayılır. Oysa Sandel, Walzer, Taylor ve MacIntyre, bu iddia aracılığıyla benliğin, aklın ve adaletin tarihsel bir bağlamdan tecrit edilmesini problemli bir yaklaşım biçimi olarak değerlendirirler. Onlara göre Rawls, liberal ferdiyetçiliğin düşmüş olduğu hataya düşerek hususî bir yer ve zamandan bağımsız, somut durumların yol açtığı bakış açılarından tecrit edilebilen bir fert varsayımında bulunur. Fakat onlar açısından, ferdi yaşadığı koşullardan ve zaman diliminden soyutlayarak düşünen söz konusu liberal bakış açısı son derece hatalıdır.¹

* Burada liberal ferdiyetçilik tasavvuruna karşı yapılan *toplum* vurgusu, muayyen cihetleriyle Marksist bir yaklaşımdan ayrılmaktadır. Zira Marx'ın ideal toplum tasavvuru, teşekkülü gelecekte vuku bulacak olan bir mefkûre olarak gözükrken, bilhassa 1980'li yıllardan itibaren Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel ve Michael Walzer tarafından çağdaş ahlâk ve politika düşüncesinde yeniden canlandırılmaya çalışılan toplum mefhumu, hâlihazırdaki bütün muayyen toplumların içtimâî yaşamının ahlâk ve politika düşüncesi üzerindeki önemine vurgu yapar. Ayrıca mezkûr mütefekkirler, geleneksel toplum biçimlerine oldukça değer verip bu toplum yapılarının sürdürülmesini ve muhafaza edilmesini gerekli görürken Marx'ın ise hususî ve ayrılmış mahalli toplulukları, müşterek ilgiler ve düşünceler mihverinde şekillenecek olan bir toplumun kurulması önünde engel olarak gördüğü söylenebilir.

¹ Robert Stern, "MacIntyre and Historicism" *After MacIntyre*, Cambridge, Malden: Polity Press, 1994, ss. 147-148.

MacIntyre, Taylor, Sandel ve Walzer'ın temsil ettiği tarihselci yaklaşım, Rawls gibi Kantçı liberallerin, bütün insanlar ve kültürler için geçerli olan bir teorik ve pratik akıl varsayımında bulunmalarını eleştirir, düşünme biçimlerinin ve rasyonalitelerin çoğulluğuna vurgu yapar. Tarihselcilere göre adalet sistemleri, hususî bir zaman ve kültür içerisinde kabul gören, pratik rasyonalitenin mahallî ölçütlerine göre anlam ve meşruiyet kazanan yerel teamüllerdir. Bu yüzden onlar açısından Kant'ın izinden giden Rawls gibi liberallerin, adalet sistemlerini, rasyonel düşüncenin cihânşümül ilkeleri içerisinde konumlandırma çabaları hatalı bir yaklaşımdır.² Rawls'ın adalet nazariyesi karşısında muhalif bir tutum takınan bu düşünürler, temel adalet ölçütlerinin, belirli yaşam biçimleri ile hususî bir içtimaî yapı içerisinde düşünülmesi gerektiğini savunurlar.³ Fakat tam da bu noktada akıllara şöyle bir soru gelir: Eğer tarihselcilerin işaret ettiği gibi objektif ve cihânşümül bir adalet tasavvurundan söz edilemiyorsa bir ahlâk telakkisinin diğerinden daha üstün olduğuna nasıl karar verebiliriz?

Öyle görünüyor ki böyle bir soru, Sokrates ve Sofistler ile onların halefleri Platon ve Aristoteles'e dek geri götürülebilecek kadim bir müzakereye işaret eder. Bu durumu, bütün bir Avrupa felsefesinin, Platon'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu düşünen Alfred North Whitehead'den mülhem bir ifadeyle dile getirecek olursak, bugün Batı felsefesinde yürütülen ahlâk müzakerelerini Platon ve Aristoteles'e düşülmüş dipnotlar olarak telakki etmemiz mümkün gözükür. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*⁴ ve *Politika*⁵ isimli yapıtları içerisinde, Platon'un İyi ideası ile ideal devlet tasavvuruna mühim tenkitler yönelten Aristoteles'ten ve Hegel'in, Kantçı etiğin cihânşümül biçimselciliğine istinat eden ahlâk kuramlarına karşı kaleme aldığı muarız yazılarından günümüze dek⁶ ahlâkî değerlerin menşeyini yaşadığımız dünyanın içerisinde görenlerle, onu bu dünyanın, yani zamanın, mekânın ve değişimin dışında görenler arasındaki çekişmenin sürdüğüne şahit olmaktadır.

² A.g.m., s. 149.

³ <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism> (20.05.2014).

⁴ Aristoteles'in Platon'un iyi ideasına matuf tenkitleri, *Nikomakhos'a Etik*'in Birinci Kitabı' (1095a 27-34, 1095b, 1096a 10-35, 1096b 15-35)nda sıklıkla görülmektedir (Bkz., Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007).

⁵ Aristoteles, *Politika* isimli yapıtının II. Kitabı'na Platon'a matuf tenkitleriyle başlar. Burada o, Platon'un *Devlet*'inde yer alan bazı temel fikirlerin yanı sıra Sokrates'in devlet mefkûresinin de bazı cihetlerine tenkitler yöneltir. (Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2013, 1262a-1262b, 1263b-1264a, 1266a-1266b).

⁶ Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999, ss. 45-46.

Aristoteles, günümüzden yaklaşık 2400 yüzyıl önce, ahlâkî değerleri ontolojik açıdan matematiksel kesinlikler gibi telakki eden Platon’a itiraz ederek faziletli davranışların cihanşümûl ilke ve kurallardan neşet ettiği şeklindeki bir düşüncüyü reddeder. Zira ona göre insan, neyin doğru, neyin yanlış olduğuna ailevî bir karakter eğitimi ve hayat tecrübeleri vasıtasıyla elde edilen rasyonel bir vukûfiyet sayesinde karar verebilir. Yani onun nezdinde fazilet denen şey, pratik akıl bağlamında ancak amelî bir hikmet (*phronesis/practical wisdom*) olabilir. İşte bu çerçevede Aristoteles’e göre pratik bir bilim olan ahlâk açısından faziletin belli bir biçimde düşünme, hissetme ve eyleme itiyadı ve temayülü olduğu anlaşılır.⁷ Öyle ki ahlâkî, görünüşün ötesindeki bir dünya ile ilişkilendirmek yerine günlük tecrübe ve teamüllere, “toplumun genel karakteri ve adetleri”ne⁸ dayandıran Aristoteles, Hans- Georg Gadamer tarafından “metafizikten bağımsız bir disiplin olarak ahlâkın kurucusu”⁹ olarak anılır. Bu bağlamda Aristoteles’in *phronesis* mefhumu, Gadamer tarafından yeniden gündeme getirilir ve bu vesileyle çağdaş etik ve politik tartışmalar düzeyinde büyük bir ilgi görmeye başlar. Peki, bugün, Antik Yunan şehir devletleri formundan oldukça farklı bir karakter arz eden ulus devlet biçimleri tecrübe edilirken, çağdaş etik ve politik düşünce atmosferi içerisinde Aristotelesçi amelî hikmet nazariyesi neden yeniden ilgi görmeye başlamış olabilir? İnsanın tarihsel tecrübesinin önemine vurgu yapan *phronesis* mefhumu, çağdaş ahlâk tartışmaları bağlamında ne söylemektedir?

Gadamer’in, Aristoteles’in *phronesis* mefhumuna istinat eden yorumbilgisel (hermeneutical) felsefî etiğinden çokça beslendiğini düşündüğümüz Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor, toplumlara özgü tarihsel anlama zemininin insana sunduğu yorumsal çerçevenin önemine dikkat çekerek bilhassa değerler düzleminde yaşanan modern parçalanmışlığın ve anlam kaybının üstesinden gelmeye çalışırlar. Rawls’un liberal adalet telakkisini, derin bir kültürel rahatsızlığın¹⁰ hususî bir emaresi olarak değerlendiren Taylor ve MacIntyre, sadece Rawls’un liberalizm anlayışının değil, daha kapsamlı bir biçimde Batı kültürünün ahlâk ve politika düşüncesinin de tarihsel

⁷ Michael Slote, “Virtue Ethics”, in *The Routledge Companion to Ethics*, ed. John Skorupski, London&New York: Routledge, 2010, s. 481.

⁸ Hans-Georg Gadamer, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, *Siyasî Hermenötik*, ed. Burhanettin Tatar, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 108.

⁹ A.yer.

¹⁰ Patrick Keeney, *Liberalism, Communitarianism and Education*, Hampshire: Ashgate Publishing, 2007, s. 17.

analizini yaparlar ve bu çerçevede şumullü eserler üretirler. Platon'dan post-modernizme dek Batı politik kültürünü analiz eden Taylor, modernizmin bir aşaması olarak telakki ettiği liberalizmle ılımlı bir hesaplaşmaya gider. Fakat MacIntyre, modern Batı toplumlarını içten içe inkıraza uğratan nihilizmin kaynağını, müşterek bir iyi tasavvurunu reddeden liberal ideolojiye dayandırır.¹¹ Modern liberal düşünceyi bu yüzden aşılması ve mücadele edilmesi gereken temel mesele olarak görür, Aristoteles felsefesini de modernizme karşı en güçlü alternatif olarak telakki eder. Nitekim o, Aristoteles'in felsefe tarihi açısından önemini şu sözlerle dile getirir:

Benim argümanımda Aristotelesçiliğin rolü, yalnızca onun tarihsel önemiyle sınırlı değildir. Antik ve Orta Çağlarda Aristotelesçilik, her zaman diğer görüşlerle çatışma halinde olmuştur ve her biri kendisini onun en iyi kuramsal yorumlayıcısı olarak almış olan değişik yaşam biçimleri içinde de başka Sofistike kuramsal savunucular bulmuştur. Aristotelesçilikten başka hiçbir öğretinin bu kadar geniş ve değişik bağlamlardan – Yunan, Müslüman, Musevi ve Hristiyan toplumlardan- onay almadığı doğrudur. Dolayısıyla da modernlik, saldırılarını eski dünyaya yönelttiğinde, anlama yeteneği en yüksek olan temsilcileri, asıl alt edilmesi gerekenin Aristotelesçilik olduğunu fark etmişlerdir. Fakat bütün bu tarihsel hakikatler, her ne kadar yaşamsal öneme sahip olsalar da, Aristotelesçiliğin felsefi bakımdan modernlik öncesi ahlâksal düşünce biçimlerinin en güçlüsü olgusuyla karşılaştırıldığında daha az önemlidir. Eğer modernlik öncesi herhangi bir ahlâk ve politika anlayışı modernliğe karşı haklı çıkarılacaksa, bu ya Aristotelesçilik veya ona benzer bir şey olacak ya da hiçbir şey olmayacaktır.¹²

Modernizme karşı Aristotelesçiliği tek alternatif olarak gören ve modernizmi bütünüyle reddettiği anlaşılan MacIntyre'a karşılık Charles Taylor, ferdi mantıksal olarak topluma öncel addeden modern politik sözleşme kuramlarının deontolojik ahlâk anlayışlarına ciddi tenkitler yöneltmekle birlikte modernizmi tümüyle reddetme yoluna gitmez. Seyla Benhabib'in deyiimiyle “Hegel gibi Taylor da modernist ufuk içerisinden hareketle evrenselciliğin bir eleştirmeni olmayı sürdürür.”¹³ Bir anlamda o da Gadamer'in izinden giderek tikellerin içerisinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel bağlamı gözetin

¹¹ Chantal Mouffe, *Siyasetin Dönüşü*, çev. Fahri Bakırcı-Ali Çolak, 1. Baskı, Ankara: Epos Yayınları, 2010, s. 52.

¹² Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 179.

¹³ Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 47.

Aristotelesçi bir pratik akıl anlayışı sayesinde toplumsal dünyaya bağımlı bir evrensellikten söz edilebileceğini gündeme getiren Hegelci perspektifi bir araya getirir. Bu durumda Taylor'ı cihanşümûl ile tarihseli buluşturmaya dönük yaklaşımından ötürü yeni-Hegelci olarak konumlandırmak mümkün gözükür.¹⁴

Tüm bunlardan hareketle çağdaş ahlâk tartışmaları bağlamında, bilhassa deontolojik liberalizme* ve modernizme tenkitler yönelterek alternatif bir ahlâk ve politika felsefesi anlayışı ortaya koymaya çalışan Taylor ve MacIntyre'ı “Aristoteles mi, Hegel mi?” sorusu mihverinde mukayese etmenin, liberalizmin ortaya koyduğu bir insan felsefesinin külliye reddi ile modernizmin ıslahı olarak görülebilecek iki farklı yaklaşımı değerlendirme imkânı sunabileceğini düşünmekteyiz. Bunun için öncelikle MacIntyre'ın modernist değer düzlemine karşı Aristotelesçi felsefeye geri dönme ve yaslanma çabasının gerekçelerini anlamaya çalışacağız. Daha sonra ise modernizmin insanlığa kazandırdığı bazı değerler olduğunu ve bunları muhafaza etmek gerektiğini düşünen Taylor'ın, klasik gelenek ile modernizm arasında orta yolcu bir tutum sergileyip sergilemediğini, geliştirmiş olduğu felsefî mefhumları nazarı dikkate alarak tahkik etmeye çalışacağız. Son olarak da çağdaş ahlâk ve politika felsefeleri müzakereleri bağlamında *phronesis* mefhumuna yeniden hayat verme çabalarıyla temayüz eden Taylor ve MacIntyre'ın ayrışan cihetlerine de değinmek suretiyle her iki filozofun çağdaş felsefe içerisindeki önemini değerlendirerek çalışmamızı nihayete erdireceğiz. İşte bu plan çerçevesinde çalışmamız üç ana bölümden teşekkül etmektedir.

“Geleneklerin Rasyonalitesi ve Ahlâk” başlıklı birinci ana bölümde MacIntyre'ın her ahlâk tasavvurunun muayyen bir geleneğe, tarihsel ve içtimai koşullara dayandığı tezi ön plana çıkar. Gelenek düşüncesinden bağımsız ferdiyetçi liberal ahlâk tasavvurlarının görmezden geldiği bu koşullar MacIntyre'a göre Aydınlanmacı ahlâk projelerinin çöküşüne zemin hazırlamıştır. Ahlâkî mefhumların muhtevalarının hususî bir yer ve muayyen bir zaman diliminde anlaşılabilir olduğunun altını çizen MacIntyre açısından ahlâk düşüncesinin cihanşümûl rasyonel ilkeler ile duygu, seçim, irade gibi bireysel bir insan doğası mihverinde açıklanması, modern

¹⁴ A.yer.

* Deontolojik liberalizm, başta Rawls olmak üzere, Barry, Nozick ve Dworkin gibi filozofların savunduğu liberalizm telakkisidir. Söz konusu liberalizm telakkisinde, içtimai müesseselerde uygulanmak üzere yasal olarak düzenleyici bir mefkûre olması anlamında *adalet* fikrine öncelik verilir. Bu adalet fikrinin ise muhtelif ve birbiriyle çatışan iyi tasavvurları karşısında tarafsız bir ilkeye istinat etmesi beklenir.

ahlâk düşüncesindeki sonu gelmez tartışmaların, kafa karışıklığının ve kargaşanın temel sebebi olarak gözüktür. Bu bağlamda Antik Yunan kültür dünyasının ve daha sonra Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin teleolojik düşünme formlarının modern zamanların inkişafından itibaren inkıza uğrayıp unutulması ve muteber düşünme biçimleri olmaktan çıkmasıyla birlikte modern Batı felsefesinde zuhur eden ahlâkî temellendirme girişimleri, söz konusu kafa karışıklığının emareleri olarak okunur. Zira MacIntyre açısından her ahlâkî telakki biçiminin, sözgelimi Homerik Grek dünyası gibi muayyen bir içtimaî zemini vardır. Bu içtimaî zemin mihverinde insan, yaşamını idame ettirirken gerek politik gerek sanatsal ve zanaatsal gerekse avcılık, tarım ve eğitim gibi sosyal pratiklere iştirak eder. Tüm bu pratikler bağlamında ayrıca insan, doğumundan ölümüne dek bir yaşam hikâyesinin peşinden gider. MacIntyre'a göre insan yaşamının söz konusu öyküsel formu ve insanın iştirak ettiği bütün bu içtimaî pratikler teleolojik bir dünya tasavvurunun emareleri olarak insan yaşamına *anlamını* kazandıran ve toplumdan topluma değişen muhtevalarıyla ahlâk, fazilet yahut erdem telakkilerinin şekillenmesinde rol oynayan unsurlar olarak kabul edilirler. MacIntyre'ci perspektife göre bütün bu unsurların göz ardı edilmesiyle zuhur eden bağlantısız akıl tasavvuru, hususî bir içtimaî zeminle alakalı olan iyi mefhumu konusunda düşünmek istemeyen modern ahlâk ve politika felsefelerinin nihilizmle sonuçlanmalarında önemli rol oynarlar.

MacIntyre, hususî toplumlara has pratiklere içkin iyi tasavvurlarını insan yaşamının öyküsel yapısı ile bütünleştirmek suretiyle emotivist/duygucu, bağlantısız ve ferdiyetçi benlik telakkisine karşı kendi içtimaî koşulları, tarihsel bağlamı, süreci ve hikâyesi mihverinde anlaşılabilirlik arz eden bir insan ontolojisi ortaya koymaya çalışır. Söz konusu ontolojiyi göz önünde bulundurarak bir ahlâk felsefesi geliştirmeye çalışır. MacIntyre açısından çağdaş sosyal bilimlerin çoğu zaman, insanın bir bütün olarak öyküsel varlık sürecini görmezden gelmek suretiyle insanı ya sadece bir baba ya sadece bir öğretmen, bir eş ya da bir çiftçi olarak değerlendirerek parçacı olduğu için bütünsel anlamı kaçırmak gibi bir zaafiyete düşer. Görmezden gelinen bu bütünsel bakış açısını yeniden sağlayacak olan şey ise insan yaşamının hikâye formuna zemin teşkil eden geleneklerdir. Bu yüzden hikâyelerin, gelenekler vasıtasıyla anlaşılması gerekir. Zira gelenek, dünyada hususî bir var olma tarzıyla yakından ilgili olan pratiklerin, inançların ve tarihin şümüllü bir toplamıdır. Bu yönüyle gelenek, içtimaî yapılanmaların

benimsemiş olduğu pratikleri, inançları ve tarihi kendi bünyesinde barındıran bir pratik akıl yahut rasyonalitedir. Bu bağlamda yaşayan bir gelenek, tarihsel olarak şümullü ve topluma gömülü olan iyilerle ilgili olan bir muhakeme tarzı olarak düşünölebilir.¹⁵ Fakat tüm bunlarla birlikte çağımızın ahlâkî söylem ve pratiği, MacIntyre’a göre müşterek bir kıstasa dayanmayan, birbirine rakip geleneklerin karmakarışık ve mutsuz bir buluşmasını yansıtır. Burada bütün ahlâkî failerin iştirak edebileceği kapsayıcı bir gelenekten yahut pratik akıldan söz etmek mümkün değildir. İşte bu açıdan bakmak suretiyle MacIntyre, Ansiklopedik, Soykütükçü ve Thomasçı olmak üzere birbirine rakip olan ve ekseriyetle ortak bir kıstasa dayanmayan üç farklı geleneği ele alıp müzakere ve mukayese eder.

MacIntyre’a göre modernite öncesi zamanlarda yaşayan geleneksel toplumlarda fertlerin kimlikleri, mensubu oldukları içtimaî gruplar içerisindeki diğer şahıslar tarafından tespit ve teşhis edilir. Sözelimi bir fert ya bir oğul ya bir torun ya bir asker ya bir toprak sahibi ya bir kuzen yahut bir kardeş olarak tavsif edilir. Söz konusu nitelendirmeler fertlerin arızı vasıfları değil, aksine, onların içtimaî rol ve vazifelerini tayin eden özsel vasıflar olarak kabul edilirler. Ayrıca bu rol ve vazifeler, fertlere toplum içerisinde hususî bir mahâl kazandırır. Fertlerin hususî konumlarını belirleyen bu rol ve vazifeler olmadan bir fert, ya bir hiç kimsedir ya da en iyi ihtimalle o toplumun yabancısıdır. Fakat fertlere atfedilen bu rol ve vazifeler, sabit ve statik kalmazlar. Zira fertler kendilerini, muayyen amaçlar ekseninde şekillenen bir yaşam serüveninin içinde bulurlar. Yani bu yaşam serüveni boyunca birtakım amaçların sürekli peşinden koşarlar. Bu amaçlar, gerçekleşir veya gerçekleşmez; bu yüzden MacIntyre’a göre, yaşamsal gayelerin gerçekleşip gerçekleşmemesine bağlı olarak bir insanın mutlu veya mutsuz olduğuna ancak, hayatın sona erdiği nokta olan ölümün gerçekleşmesiyle karar verilebilir. MacIntyre bu durumu, “Ölene dek hiçbir insanı mutlu olarak nitelendirmeyin!” diyen bir Yunan atasözü ile anlatmaya çalışır.¹⁶

Dolayısıyla MacIntyre açısından müşterek bir varlık ve evren telakkisi mihverinde şekillenen teleolojik bir yaşam tasavvuru olmaksızın fertlerin kimlikleri ve onların bu kimlik rollerine bağlı olarak nasıl davranmaları gerektiği anlamlı bir zemine

¹⁵ MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. Baskı, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007, s. 207.

¹⁶ A.g.e., s. 34.

oturamaz. Söz konusu teleolojik varlık telakkisinin kaybedilmesiyle birlikte, olandan hareketle olması gerekeni çıkaran modern ahlâk felsefelerine özgü bir temayül zuhur etmeye başlar. Hem MacIntyre hem de Taylor, sözkonusu temayülü, ahlâk düşüncesine, aslında bir bakıma zorla uyarlanmaya çalışılan *natüralist* bir yaklaşım olarak tavsif ederler. İşte bu bağlamda her iki filozofun da müşterek olarak vardıkları sonuç, teleolojik bir varlık ve evren tasavvurunun inkıraza uğramasıyla birlikte modern ahlâk felsefelerinde ahlâkî temellendirme girişimlerinin ortaya çıktığına dair bir düşüncedir. Bilhassa bir kısım liberal ahlâk ve politika tasavvurlarında tecessüm eden, seçimlerinden evvel, ahlâkî olarak boş ve belirsiz bir sahada duran, içtimaî olarak müşterek bir ahlâkî ufuktan yoksun olan fert* tasavvuru, MacIntyre açısından anlamlı olmayan bir kurgudan ibarettir. Bu kurgu, bilhassa deontolojik liberalizmin ahlâkî ve politik bir tasarımı olarak ortaya konur. Bu bağlamda, ahlâkî bir bakış açısının teşekkülünde rol oynayan müşterek bir değerler manzumesi ile teleolojik bir varlık ve yaşam tasavvurunu görmezden gelerek kurgulanan söz konusu emotivist/duygucu benlik anlayışı, MacIntyre’ın yanı sıra Taylor açısından da şahsî tercihlerin ötesinde olan güçlü bir ahlâkî ufkun kaybedildiğini gösterir. Taylor’ın bu tezinden hareketle çalışmamızın “Modern Şüphecilik ve Ahlâk Ontolojisi” başlığını taşıyan ikinci ana bölümünde Taylor’ın ahlâk nazariyesini kilit önem taşıyan bazı mefhumlar mihverinde ele almaya çalıştık. Taylor’ın ahlâk felsefesine hasrettiğimiz bu bölümde Taylor’ın üç ana iddiası ön plana çıkar.

Bunlardan birincisi, Taylor’ın oldukça yoksul ve verimsiz kabul ettiği deontolojik liberal düşüncenin atomistik fert tasavvuruna zıt bir şekilde ortaya koyduğu daha şümüllü ve bütünsel bir benlik iddiasıdır. İkincisi ise söz konusu benlik telakkisinin ontolojik dayanaklarını göstermek adına modern benliğin tarihsel serüvenini tafsilatlı bir biçimde incelemek suretiyle bir ahlâk ontolojisinin temel unsurlarını tavzih etmesidir. Bu iddialardan üçüncüsü de birinci ve ikinci iddiaların sunmuş olduğu bakış açılarının adeta doğal bir sonucu olarak insanın ahlâkî ve politik olarak nasıl davranması ve yaşaması gerektiğini belirleyen muayyen bir iyi tasavvurunun çağımız ahlâk ve politika düşüncesi açısından merkezî bir rol oynaması

* MacIntyre, burada tasviri yapılan fert tasavvurunu, *emotivist/duygucu benlik* olarak tavsif eder. Duygucu benlik, neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna dair toplumdaki diğer fertlerle paylaştığı müşterek bir ahlâkî ufku olmayan, ahlâkî ve politik seçim yapmadan önce değerlere karşı bitaraf olan benlik tasarımıdır.

gerektiği ile ilgilidir. Bu üç ana iddia çerçevesinde Taylor kendi ahlâk nazariyesinin şümüllü bir izahını yapar. Buna göre şayet bizler, ahlâkî inanç ve sezgilerimizin gerisinde yatan ontolojik arka planı göremezsek yaşam pratiğimize ahlâkî manada yön veren *güçlü/sağlam değerlendirme* istidadımızı kaybederiz. Söz konusu istidadın kaybı ise en nihayetinde ahlâkî bir istikametsizliğin ve kafa karışıklığının en temel sebeplerinden biri olarak temayüz eder. Taylor’ın çizmiş olduğu perspektiften hareketle söylenecek olursa, ahlâkın ontolojik bir zemine yaslandığı görülemezse ve buna bağlı olarak insan, *güçlü/sağlam değerlendirme* istidadını kaybederse, bu durumda her şey, şahsî tercihlerden ibaretmiş gibi gözükür. Bu durum bir diğer cihetten, MacIntyre’ın da ısrarla dikkat çektiği gibi *emotivist* benlik tasavvurunun tezahürüne yol açar. MacIntyre, ferdiyetçi esaslara istinat eden ve bu bağlamda ahlâkî davranışları şahsî seçim, duygu ya da isteklere dayandıran Modern ahlâk kültürünü *After Virtue* isimli eserinde *emotivist/duygucu* sıfatıyla tanımlarken en son eseri *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* adlı çalışmasında ise *expressivist/ ifade edici** kelimesiyle tavsif eder. MacIntyre söz konusu *emotivist/expressivist* benlik tasavvurunun teşekkülüne yol açan anlayışın üstesinden gelmenin ancak, Thomasçı Aristotelesçilik ile mümkün olabileceğini düşünür. Ahlâkın, şahsî seçim ve tercihlerin ötesinde bulunan ontolojik dayanaklarına gönderme yapan bu bakış açısı, Thomas Aquinas’ın felsefesini, son zamanların en iyi Aristoteles yorumculuğu olarak kabul eder. Teleolojik bir insan doğası tasavvuru ile *phronesis* mefhumuna istinat eden Aristotelesçi pratik akıl nazariyesi Thomas Aquinas’ın bakış açısı mihrinde teolojik bir bağlama yerleşir. Böylelikle *nomos* mu yoksa *phusis* mi şeklinde yürütülen kadim müzakere farklı bir form içerisinde yeniden tezahür eder ve Aquinas’ın teolojisi bağlamında etik, metafizik bir müzakere içerisine taşınır. Taylor ise tarihsel olanı metafiziksel bir felsefe içerisinde konumlandırmaya meyyal Hegelci perspektiften oldukça etkilenmiş gözükür. Ahlâk mefhumunu hem tarihsel hem de metafiziksel cihetten tetkik etmeye çalışması bakımından Hegelci bir ahlâk düşüncesine yakın durur. Taylor ve MacIntyre arasındaki bu temel ayrışmaya rağmen birden fazla hususta iki filozof arasında benzerlikler de göze çarpar. Nitekim tezimizin “Taylor ve

* Söz konusu ayrımla ilgili detaylı bir değerlendirme ve mukayese için bakınız, Barış Mutlu, “Alasdair MacIntyre’ın Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, sayı: 1, Nisan 2018, s. 42.

MacIntyre’ın ‘Çağdaş Ahlâk Felsefesine Katkıları’ başlıklı üçüncü bölümünde, söz konusu benzerliklere ve farklılıklara dikkat çekmek suretiyle çağdaş ahlâk felsefesi müzakerelerinin muayyen bir cihetini ele almaya çalıştık. Sonuç itibariyle her iki filozofun çağdaş ahlâk felsefesine yapmış oldukları katkıları yorumlamaya çalıştık. Muayyen ve somut bir iyi tasavvurunun ahlâk felsefesi açısından önemini anlamaya çalıştık. Çağdaş liberal koşullar içerisinde iyinin cesur bir biçimde peşinden giden bu iki filozofun, kadim medeniyetlerde temayüz eden klasik düşünce ve yaşam tasavvurunu günümüz entelektüel dünyasına hatırlatma ve dâhil etme çabası içerisinde olduklarını gördük. Değerler karşısında tarafsızlığı salık veren ve kendilerini laik, seküler, dindar, ateist ya da agnostik olarak tanımlayan insanlar ile hangi düşünce biçimini benimsediğinin tam olarak farkında olmayan insanların bugün sıklıkla karşılaşabileceği türden nihilist bir temayüle karşı insanın varoluşsal olarak anlamlı bir zemine istinat ettiğini Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre vasıtasıyla bir kez daha hatırladık.

Netice itibariyle bu çalışma en temelde Taylor ile MacIntyre’ın ahlâk tasavvurlarını bütünlüklü bir şekilde göz önünde bulundurmaya gayret etmekle birlikte özelde bir Charles Taylor ve Alasdair MacIntyre felsefelerinin şümüllü bir tafsilatına girişmeyi hedeflememiştir. Bu yönelimi benimsememizde, Taylor ile MacIntyre’ın eser ve düşüncelerinin, yapılacak sistematik bir okuma doğrultusunda herkese açık oluşu belirleyici olmuş ve çalışma boyunca daha ziyade çağdaş ahlâk felsefesinin temel problemlerinden biri olan “ahlâkî müphemiyet” meselesine yoğunlaşmıştır. Bununla ilintili olarak Taylor ve MacIntyre’ın söz konusu probleme matuf çözüm önerileri, takip ettikleri felsefi seyirler ve mefhumlar mihverinde ele alınmıştır.

Tez çalışmamız boyunca her iki filozofun ahlâk felsefesi bağlamında kullanmış oldukları mefhumları kendi ana dilimiz içerisinde ifade ederken yaptığımız işin kavramlar arası bir tercüme olduğunu da unutmamaya gayret ettik. Mesele ahlâk felsefesi olunca, ahlâk ile ilgili bazı mefhumların ön plana çıkması ve sıklıkla kullanılması kaçınılmaz olmuştur. Ön plana çıkan bu mefhumları Türkçeye naklederken filozofların kastettikleri şey ile kendi dilimiz arasında yakın bir bağlantı bulmaya çalıştık. Fakat bu mefhumlar arasında birebir örtüşmenin zaman zaman olsa da daima mümkün olamayacağını da gördük. Burada sözünü etmeye çalıştığımız mefhumlardan en önemlisi, Yunanca’daki *arete* sözcüğüne karşılık olarak kullanılan İngilizce’deki *virtue* sözcüğüdür. MacIntyre *After Virtue* adlı eserinde *virtue* mefhumunun tarihsel

serüveninin analizini yaparken ondan öğrendiğimiz belki de en mühim şey, kavramların da tıpkı insanlar gibi içerisinde yaşadıkları toplumun bir ürünü olduğudur. Bu bakış açısına göre kavramları ait oldukları toplumların müşterek yaşamlarından ayrı düşünemeyiz. Hal böyle olunca kadim *arete* sözcüğünü *virtue* olarak karşılarken olduğu gibi *erdem* yahut *fazilet* olarak karşılarken de burada cihanşümûl bir anlam birliğinin mevcudiyetinden söz ettiğimiz düşünülmemelidir. Dolayısıyla tez çalışmamız boyunca bilhassa MacIntyre'dan aldığımız ilhamla, "Hangi erdem ya da hangi fazilet?" sorusunu aklımızın bir köşesinde tutmaya ihtimam gösterdik. Fazilet ya da erdem tam olarak hangi manaya karşılık geldiğini kendi kendimize sordumuzda ise söz konusu mananın hangi içtimaî koşullar ve hangi kavramsal çerçeveye bağlı olduğumuza göre değişkenlik arz edeceğini fark ettik. Bu farkındalıktan hareketle tez boyunca erdem sözcüğünden ziyade fazilet sözcüğünü kullanmayı uygun gördük. Arapça'daki *fadl* kelimesinden türeyen Türkçe'deki fazilet sözcüğü, ihtiva ettiği bazı hususiyetler itibariyle kanaatimizce erdem kelimesiyle birebir örtüşmemektedir. Türk Dil Kurumu'na ve umumî olarak toplumsal anlam birliğimize bakılacak olursa, erdem kelimesinin genel olarak *ahlâkî iyi* mefhumuna karşılık geldiğini görebiliriz. Fakat erdem kelimesinin karşılamaya çalıştığı *arete* sözcüğünün kadim Grek medeniyetinin tarihsel ve kültürel serüveni boyunca övgüye değer ve üstün kabul edilen farklı niteliklere karşılık kullanıldığını görürüz. Şayet bizler de erdem mefhumunu, tarihi ve içtimaî koşullara göre değişen genel ahlâkî iyi olarak tanımlayacak olursak eski Türk kültürlerinden günümüz Türkiye'sine kadar değişen erdem tasavvuru ile karşı karşıya kalırız. Fakat burada erdem, arete ve fazilet sözcükleri arasında bir tefrik yapmamızı gerektiren hususların olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar bugün, Türkçedeki *erdem* kelimesi genel bir ahlâkî iyi düşüncesine karşılık olarak kullanılsada Grekçedeki *arete* sözcüğü, MacIntyre'ın da ısrarla altını çizdiği üzere sadece genel bir ahlâkî iyi düşüncesine karşılık gelmez. Zira Francis E. Peters'ın da belirttiği gibi arete, "[F]elsefenin problematiği içerisine dâhil edilmezden önce, Yunan kültüründe uzun bir tekâmül târîhine sâhibdi."¹⁷ Bu sebeple Yunanca-Türkçe sözlüklerde arete sözcüğünün karşılığı olarak erdem ve fazilet mefhumları kullanılsa da bilhassa ahlâkî mefhumların muhtelif kültürler içerisindeki tarihsel dönüşümleri dikkate alındığında dil ve anlam münasebeti bağlamında erdem, fazilet ve arete sözcüklerinin bütünüyle aynı anlama

¹⁷ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004, s. 46.

gelecek şekilde kullanılmaları bazı sakıncalar ihtiva edebilir. Fakat bununla birlikte dil ve kültürler arasındaki diyalogun temel vasıtası olan tercüme faaliyetleri bizi kaynak ve hedef dillerin sözcükleri arasında bir eşleştirme yapmaya iter. Böyle bir eşleştirme bir anlamda kaçınılmaz gözüktür. Dolayısıyla bazı kavramların kaynak dildeki bazı kavramları daha güzel karşıladığı söylenebilir. Bu bağlamda tezimiz içerisinde erdem yerine ağırlıklı olarak fazileti kullanma cihetine gitmemiz, fazilet mefhumunun etimolojik olarak tez içerisinde kullanmış olduğumuz ahlâkî söz dağarcığına daha uygun düştüğünü düşünmemizden kaynaklanır. Arapçada, ardında gelen bazı edatlarla birlikte “üstün olmak/mükemmel/çok iyi/daha iyi olmak, öncelik, iyilik, lütuf, ihsan”¹⁸ anlamlarına gelen *fadl* mastarından türeyen *fazilet* kelimesi, “mükemmellik, avantaj ve üstünlük”¹⁹ manalarında kullanılır. Bu anlam çerçevesi içerisinde fazilet mefhumu, İslâm kültürü içerisinde tezahür eden felsefî düşünce geleneği ile birlikte ahlâkî karakter *üstünlükleri* manasına gelecek şekilde kullanılır. İslâm filozoflarının birçoğu kendi ahlâk felsefeleri içerisinde fazilet mefhumuna dair bu mefhumun etimolojik manasıyla örtüşen tanımlamalar geliştirmişlerdir. Dolayısıyla biz de bir mefhumun etimolojik kökeni ile o mefhumun manası arasındaki anlamlı münasebeti nazarı itibara almak suretiyle tez çalışmamız içerisinde erdem yerine fazilet kelimesini kullanmayı tercih ettik. Fakat bununla birlikte bazı kaynaklardan yaptığımız iktibaslarda ahlâkî bir iyiyi karşılamak amacıyla erdem kelimesi kullanıldığı için bu iktibaslarda geçen erdem kelimesini, yazım kuralları sebebiyle fazilet kelimesi ile değiştirme cihetine gidemedik. Bu sebeple fazilet kelimesi ile birlikte zaman zaman erdem kelimesi birlikte kullanılmış oldu. Böyle bir ikili kullanımın kafa karışıklığına sebebiyet vermemesi için metin içerisinde bazı yerlerde bu iki kelimenin eş anlama geldiğini ima etmek amacıyla eğik çizgi işaretinden faydalanarak fazilet ve erdemi birlikte kullanmayı uygun gördük.

¹⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, s. 665.

¹⁹ A.yer.

BİRİNCİ BÖLÜM

GELENEKLERİN RASYONALİTESİ VE AHLÂK

1.1.BATI FELSEFESİNDE AHLÂKIN MEŞRUIYETİ SORUNU

“Etik, insan yaşayışına ait faaliyete yönelik olgularla ilgiliyse bunun Batı medeniyeti içindeki dönüşümü Yunan’ın felsefe denilen faaliyetiyle mündemiçtir.”²⁰

Bugün ahlâk meselesiyle ilgilenen pek çok çağdaş filozof ve ahlâk nazariyecisinin öne çıkan vasıflarından belki de en mühimi ahlâkî ilkelerin mahiyeti ile ilgili bir kriz tespitinde bulunmaları ve ahlâkî bir kargaşaya dikkat çekmeleridir. Tam da bu hususa gönderme yapmak bağlamında Danial Callahan, *The Roots Of Ethics: Science, Religion and Values* isimli esere yazmış olduğu önsözde ahlâkî mükellefiyet ve insanî bilginin hudutları konularında çağımızı karakterize eden en temel vasfın “müphemlik” olduğunu yazar. Öyle ki ona göre Immanuel Kant’ın eleştirel felsefesinin ortaya koymuş olduğu üç temel soru (Neyi bilebiliriz, ne yapmalıyız ve neyi umabiliriz?) söz konusu müphemliğin Kant tarafından da fark edilmesinin bir sonucu olarak doğmuştur.²¹ Agnes Heller ise bu müphemliğin ahlâkî ilkelerin mahiyetiyle ilgili olarak tezahür ettiğini öne sürer. Ona göre “Ahlâk kuralları nelerdir? Hangi normlar geçerli normlardır?”²² türünden sorulara klasik ahlâk felsefeleri tarafından gereken yanıtlar verilmiştir. Oysa modern zamanlara gelindiğinde hangi normların geçerli olduğu, normların meşruiyetlerini hangi kaynaktan aldığı ahlâk alanının başat sorunları olarak tezahür etmiştir. Ahlâkın temellerine dair yürütülen bu tür soruşturma girişimlerinin sadece

²⁰ Mehmet Günenç, *Ahlâkın Felsefi Dönüşümü*, 1. Baskı, İstanbul: Vekitap Yayıncılık, 2018, s. 47.

²¹ Danial Callahan, “Preface”, *The Roots of Ethics: Science, Religion and Values*, ed. Danial Callahan and H. Tristram Engelhardt, Jr., New York & London: Plenum Press, 1981, s. v.

²² Agnes Heller, *Bir Ahlâk Kuramı*, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s. 19.

kendisi bile Alasdair MacIntyre tarafından kültürel bir krizin emaresi olarak yorumlanır.²³

Peki Agnes Heller'in de işaret ettiği gibi kendi başına felsefî bir disiplin olarak ahlâk felsefesi başlığı altında, “ahlâkın kaynağının” ve “ahlâk denen fenomenin insan yaşamında niçin yer aldığı” yahut da yer alması gerektiğinin tartışılması, ahlâkı doğal bir fenomen olarak görüp mahiyetini tartışmaya ve sorgulamaya genel itibariyle gerek duymayan Antik Yunan ve genel olarak klasik düşünce dünyasının filozoflarının değil²⁴ de modern ve çağdaş dönem filozoflarının meselesi olarak karşımıza çıkması ne anlama gelir? Modern zamanlarda ahlâkın menşesine matuf temellendirmeci mülâhazalar ahlâkın ontolojik bir kriz içerisinde olduğunu mu gösterir? Bilhassa modern Batı felsefesinde ahlâkı temellendirme ihtiyacı neden neşet etmiştir? Muhtelif biçimlerde tezahür eden ahlâkı meşru bir zemine yerleştirme çabalarına rağmen modern Batı felsefesinde ahlâk alanı neden hâlâ kargaşanın ve anlaşmazlığın hüküm sürdüğü bir alan olarak temayüz eder? Modern çağda bu türden sorular sormamıza yol açan ne tür tarihsel gelişmeler yaşandı?

Çok sayıda çağdaş mütefekkirin dikkat çektiği gibi beşinci asır Atina'sında Sofistlerin başlattığı müzakerelere dek ahlâk meselesinin Yunan düşüncesinde müstakil bir mesele olarak ele alındığını söylemek oldukça zor görünüyor.²⁵ Grek felsefesinde her ne kadar felsefî soruşturma sahasının M.Ö. 5. yüzyılda doğadan insana doğru bir temayül göstermiş olduğu söylene bile Greklerde başından beri ahlâkın, varlığın kendisi kadar doğal bir olgu olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Sözgelimi, adalet, ilk doğa filozoflarından olan Anaximandros'ta sadece siyasal ve toplumsal bir norm olarak değil, ayrıca varlıkta mündemiç olan bir ilke olarak gözükür. Öyle ki dünyadaki oluş ve yok oluş, adalet ilkesine binaen vuku bulur.²⁶ Benzer bir biçimde Anaximenes de evrenin ilk ilkesi olarak kabul ettiği havayı “İnsana can veren ilkeyle,

²³ A. MacIntyre, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” inside *The Roots of Ethics: Science, Religion and Values*, ed. Danial Callahan and H. Tristrom Engelhardt, Jr., New York and London: Plenum Press, 1981, p. 3.

²⁴ Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, ed. Kaan Özkan, 1. Baskı, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2013, ss. 25-26.

²⁵ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 54.

²⁶ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, , çev. Güneş Ayas, 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2011, ss. 53-54.

insan ruhu (Psyche) ile bir tutmuştur.”²⁷ Olgü ve değeri iç içe geçtiğı bu tür bir dünya yorumu, ağırlıklı olarak dinî ve ahlâkî bir öğreti olması bakımından madde ve ruh şeklinde bir ayrıma giden Phytagorasçı felsefe içerisinde de mevcudiyetini sürdürür. Zira Phytagorasçılar da Anaximenes gibi evrene yayılan, her şeyi kuşatan ve tek tek bütün varlıkların yaşama müsebbibi olan bir hava ya da nefesin varlığına inanırlar. Bu inançlarını ise bütünyle dinî bir motivasyona dayandırırılar. Evrenin ebedî ve Tanrısal olduğunu düşünmeleri sebebiyle panteist bir inancı temsil ettiğı düşünülen Pythagorasçılığa göre evrene hâkim olan Tanrısal nefes ile insanın nefesi öz itibariyle aynıdır. Zira evrenin gerçek özü, sözü edilen tanrısal nefestir. Ancak insan bu Tanrısal nefesten pay almış olmasına rağmen geçici ve ölümlü bir bedene hapsolmuştur.²⁸ İşte insanın ahlâkî bir yaşam sürdürmesinin temel motivasyonu da burada devreye girer. İnsanın hapsolmuş olduğu bedenden kurtulup Tanrısal ruhla yeniden birleşebilmesi için bedensel arzulardan uzaklaşıp zihnî ve ahlâkî arınmadan geçmesi gerekir. Söz konusu arınmanın gerçekleşebilmesi için ise iyi, canlı ve düzenli olduğu telakki edilen evren ile uyumlu olan bir yaşam sürmek, bir anlamda onunla özdeşleşmek gerekir. Evreni bir “kozmos” yani düzeni, tamlığı ve mükemmelliğı ihtiva eden bir bütün olarak telakki eden Pythagorasçılık, böyle bir evren tasarımının insanın ahlâkî yaşamı için bir model teşkil ettiğı düşüncesinden hareketle kozmosu adeta ahlâkî yaşamın ontolojik bir zemini olarak telakki eder. Pythagorasçılığın aksine daha çok materyalist bir öğreti geliştiren Demokritos’un, ruhun küre biçimindeki atomlardan müteşekkil olduğunu öne süren atomcu yaklaşımı da tek bir ilkeyle tavzih edilebilen bütünlüklü bir varlık tasavvurunu gözler önüne serer. George Sabine’nin de belirttiğı gibi kadim Grek felsefesine hemen hemen tamamına hâkim olan ve yekpareliği tebarüz ettiren insicam düşüncesi, ister istemez karşımıza “hem doğal hem de ahlâkî bir ilke olarak”²⁹ çıkar. Yani, Doğan Özlem’in de belirttiğı üzere Sofistleri, şüphecileri ve agnostikleri hariç tuttuğumuz takdirde neredeyse bütün bir antik Yunan dünyasında insanî yaşamın, kozmik nizamın bir cüzü olarak telakki edildiğini söyleyebiliriz. O halde evreni makro kozmos, insanı ise mikro kozmos olarak telakki eden Grekler açısından ahlâkî yaşamın, doğal yaşamın

²⁷ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe I*, çev. Oğuz Özügöl, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994, s. 77.

²⁸ W. K. C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s. 41.

²⁹ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneğı Yayını, 1969, s. 22.

ayrılmaz bir parçası olarak görüldüğü söylenebilir. Kozmosun akılsal nizamı ile insanın ahlâkî yaşamı arasında mahiyet ayrımı gözetmeyen bu bakış açısı bağlamında insanın doğayla uyumlu bir yaşam sürmesi ahlâkî yaşamın temel bir kıstası olarak zuhur eder.³⁰ Charles Taylor, söz konusu görüş açısının, modernite öncesi ahlâkî nizamların müşterek vasfını yansıttığını düşünür. Kozmostaki hiyerarşik yapı ile içtimaî nizamın hiyerarşik nizamı arasında bir mütakabiliyet olduğunu varsayan modernite öncesi toplumlar Taylor'a göre ahlâkî nizamı, doğal nizamın bir uzantısı olarak görmeye meyyal bir özellik arz ederler. Bu görüş açısının fârikası, Tanrısal ve kozmolojik bir ontolojiye istinat etmesidir. Fakat Taylor'a göre moderniteyle beraber, ahlâka zemin teşkil edecek olan söz konusu ontolojik cihet, ilahî ve kozmolojik bir hüviyet arz etmekten ziyade insanî bir vasf ile temayüz etmeye başlar.³¹

Hemen hemen bütün kadim medeniyetlerde görülebilecek türden kutsal ve Tanrısal bir hüviyet arz eden doğal dünya ile insanî nizam arasında tebarüz eden mütakabiliyet, oran, insicam ve ahenk, Antik Yunan dünyasının daha eski zamanlarından haber veren Homerik şiirler içerisinde de müşahade edilir. Yani bizler mitolojik düşünme biçiminin tecessüm ettiği Homerik şiirlerde de doğal dünya ile ahlâksal dünyanın birbirinden ayrılmadığı ve toplumsal yaşamın idealize edildiği bir idrak biçimiyle karşılaşırız. Bu minvalde Homerik bir toplum bize çeşitliliklerden ve muhtelif hayat formlarından müteşekkil bir yapı olarak değil, doğa, tanrılar ve insanlar üzerinde determinist bir işleyişin hâkim olduğu, tek bir ahlâkî düzene dayalı birlikli ve bütünlüklü bir yapı olarak görünür. Fakat Yunan dünyasının ileriki zamanlarında birtakım kolonyal faaliyetler, savaş ve istilâlar gibi siyasî ve ekonomik hadiselerin etkisiyle tek bir kozmik düzen fikrine dayalı bu bütünlüklü toplum tasavvurunun bir anlamda inkıraza uğradığı söyleyebilir. Esasında Homerosçu bir dünya ve toplum tasavvurunu dönüşüme uğratan sürecin başlangıç emarelerinin doğa üzerinde akıl yürüterek tabiattaki her türlü çeşitliliğin kendisinden türediği kalıcı bir töz arayışına girişen doğa filozofları ile tezahür ettiğini söylemek mümkün gözükmektedir. Zira M.Ö. 6. yüzyılın henüz başlarında Antik Yunan dünyası, bir İyonya kenti olan Milet'te mitolojik idrâk biçimiyle gözlem ve akıl yürütmenin harmanlandığı yeni bir tefekkür

³⁰ Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, ss. 28-29

³¹ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 197.

biçimine şahit olur. Fakat Thales ve onun takipçileri olan Anaximandros ve Anaximenes'in doğadaki bütün çeşitliliği doğaya mündemiç kalıcı bir ilke yahut unsurla tavzih etme çabası, söz konusu gözlem ve akıl yürütme temayülüne rağmen “kozmosu yönlendiren, kozmosa hükümfermâ olan, bütün değişimlerin ortasında dünyanın dengesini koruyan gayrişahsibir mukadderât olan o eski Homercil ahlâk düzenine benzer bir duygu ve kavrayış”tan henüz vazgeçmiş değildi.³² Ancak zaman içerisinde Parmenidesçi bir rasyonalizm ile Demokritos'un materyalist atomculuğuna tanık olan Grek düşüncesi, ilahî unsurlarla iç içe geçmiş bir doğa tasavvurundan uzaklaşmaya başlar. Öyle ki M.Ö. 5. yüzyıla gelindiğinde, yaşanan birtakım siyasî ve toplumsal olayların da etkisiyle muhtelif din ve medeniyetlerle karşılaşma durumu, Yunan tefekkür hayatında daha eleştirel, şüpheci ve sorgulayıcı bir temayülün zuhuruna sebebiyet verir ve nihayet bu durum, hem İyonyalı filozofların bilimsel spekülasyonlarından tatmin olmayan hem de kozmolojik açıklamalara karşı ilgisizleşen, Sofistler olarak adlandırılan retorikçi düşünürlerin temsil ettiği izafi bir düşünce akımının gelişmesine ortam hazırlar.³³

Bu bağlamda Antik Yunan dünyasında gerçekleşen Pers savaşları ve koloni faaliyetleri ile ticaret ve seyahatlerin etkisiyle farklı kültür, devlet ve yasa formlarıyla karşılaşan Yunanların tefekkür dünyalarını yansıtan Sofistlerin, ahlâkın ve toplumsal yaşam pratiğinin doğanın mı yoksa örf ve uzlaşımın mı bir parçası olduğu yönünde sorular sormaya başladıkları düşünülür.³⁴ Fakat onların söz konusu soruşturmaları Sofist Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” cümlesinde tebarüz ettiği üzere hem bilgi hem de ahlâk alanında izafiyetçi bir yaklaşımı doğurur. Zira eğer bir Sofistin savunduğu gibi insan her şeyin ölçüsü ise bu durumda nihaî anlamda yanlış yahut da nihaî anlamda doğru bir davranıştan söz edilemeyeceği için Protagoras'ın “İnsan her şeyin ölçüsüdür.” şeklindeki düşüncesinin bile geçerliliği ve meşruiyeti de tartışmaya açık bir mahiyet arz eder. Dahası, bir Sofistin zaviyesinden “iyi nedir”, “adalet nedir” nev'inden sorulara genel geçer bir yanıt verilemeyeşi ve bu bağlamda adalet ve iyi anlayışlarının devletten devlete, toplumdan topluma farklılık arz ettiğinin kabul edilmesi, insanın “Ne yapmak

³² R. Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, çev. Yusuf Kaplan, 2. Baskı, İstanbul: Külliyat Yayınları, 2013, s. 48.

³³ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, s. 59.

³⁴ A. MacIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 15.

durumundayım?” veya “Nasıl yaşamak durumundayım?” şeklindeki sorulara bir devletin ya da bir toplumun üyesi olmadan herhangi bir yanıt vermesini zorlaştırdığı gibi kendi hayatına istikamet tayin edecek temel bir ölçütten de bir anlamda yoksun bırakır. Tam da bu bağlamda “doğal insan” ve “toplumsal insan” şeklindeki bir ayrım gitme gereği duyan Sofist düşünce, yukarıda zikredilen “Nasıl bir yaşam sürmeliyim?” türünden soruları ancak toplumsallık öncesi doğal insanın sorabileceği varsayımında bulunarak “toplum öncesi insan doğası” şeklinde bir tasavvur geliştirir. Burada sözü edilen toplum öncesi doğal insan mefhumu, MacIntyre’ın ifadesiyle “kendisine ait hiçbir ahlâkî standardı olmayan”³⁵ ahlâk öncesi yahut da ahlâk dışı insanı tavsif eder. Bu zaviyeden bakıldığında insan ancak bir toplumun ya da devletin bünyesine dâhil olmakla ahlâksal bir yaşama adım atabilir. Bu durumda ahlâk, toplum öncesi doğal insanların karşılıklı öz çıkarlarının korunması amacıyla bir uzlaşımın ürünü olarak tebarüz eder. Görüldüğü gibi, başlangıçta toplumsal yasaları doğal yasalardan tefrik etmek suretiyle tek bir ilkeyle açıklanabilen kozmos tasavvurundan vazgeçen Sofist düşünce, cihanşümûl bir insan doğası tasarımı ve mutabakata dayalı bir ahlâk anlayışı yaratmak suretiyle inkıraza uğrayan birlik ve bütünlük düşüncesini farklı bir formda da olsa yeniden tesis etme gayreti güder. MacIntyre açısından ise bu durum, Sofistlerin değişen bir cemiyet nizamı içerisinde insanı ve insanın ahlâkî varoluşunu yanlış anlamlandırma sorunu olarak görünür. Zira MacIntyre’a göre Sofistlerin ürettiği “doğal insan” düşüncesi, yaşanan siyasî ve toplumsal gelişmeler neticesinde tecessüm eden İ.Ö. 5. yüzyıl site devleti toplumu içerisinde “Nasıl yaşamalıyım?” ya da “Ne yapmak durumundayım?” türünden sorular sormak durumunda kalan ve daha evvel eylemlerini anlamlı kılan bir toplumun normatif bağlamından kopup yeni bir toplumsal düzen içerisinde yaşamak durumunda kalan “başka ve daha önceki bir kültürden gelen insan”dır.³⁶ Başka bir deyişle, içerisinde nasıl yaşaması gerektiği sorusuna anlamlı bir cevap bulduğu bütünlüklü bir toplumsal bağlamı kaybeden homerik insandır.³⁷

³⁵ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 22.

³⁶ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 23.

³⁷ A.yer.

1.2.MODERN PARÇALANMIŞLIK VE BÜTÜNLÜK MEFHUMUNUN YİTİMİ

Alasdair MacIntyre, bir kozmolojiye yahut da bir doğa tasavvuruna istinat eden kadim ahlâk anlayışlarının, modern dünyada köklü bir inkırazla uğradığını düşünür. Ona göre “klasik Aristotelesçi gelenek” ve bu geleneğin gerek Yunan gerekse Orta Çağ versiyonları, hususî bir doğası olan ve bu doğaya mündemiç temel amaç ve işlevi olan insan tasavvuruna sahiptiler. Söz konusu teleolojik insan doğası düşüncesi esasında Aristoteles’ten de eskiye uzanan Homerosçu toplumsal yaşam biçimlerine dayanmaktaydı. Bu teleolojik düşünce geleneğine göre, “[B]ir insan olmak, her biri kendine özgü anlam ve amaca sahip bir roller bütününe yerine getirmek demektir: bir aile ferdi, bir yurttaş, bir asker, bir filozof ya da bir din görevlisi olmak demektir. İşte insan, ancak bütün bu rollerden ayrı ve onlardan önce gelen bir fert olarak düşünüldüğü an”³⁸ teleolojik ve eylemsel anlamını kaybeder. Bu bakış açısına göre bir şahsı ancak bir çiftçi olarak düşünürsek onun bir çiftçi olarak üstlenmiş olduğu toplumsal rolü gereğince hangi amacı ve işlevi olduğunu tahmin edebileceğimiz gibi söz konusu rolü yerine getirirken nasıl davranması gerektiğini de aşağı yukarı biliriz. İşte bu çerçevede, bilhassa Aristotelesçi klâsik düşünce geleneğindeki teleolojik düşüncüyü içtimai* bir bağlamda benimseyen MacIntyre, toplum öncesi fert mefhumunu boş ve anlamsız telakki eder ve böyle bir fert tasavvurundan hareketle geliştirilen ahlâk düşüncesinin oldukça yoksul olduğunu ve son derece akim tartışmalara sebebiyet verdiğini düşünür.

MacIntyre’a göre ferdin topluma öncel olarak tasvir edildiği modern ahlâk anlayışları, insanın toplumsal vasfını göz ardı edip köksüz ve atomcu bir benlik anlayışı geliştirdikleri için ahlâkın insanların sosyo-tarihsel öyküleriyle ilgili olduğu gerçeğini idrak edememişler ve bu yüzden ferdi istidatlardan hareketle temellendirmeye çalıştıkları ahlâk anlayışları geliştirmişlerdir. Oysa MacIntyre’a göre hepimiz “belirli bir

³⁸ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 95-96.

* MacIntyre, *After Virtue* isimli eserinde Aristoteles’in metafiziksel biyoloji anlayışını reddederek hem genel olarak doğadaki teleoloji düşüncesini hem de tarihsel olmayan politik bir insan doğası düşüncesini reddeder. Zira Aristoteles’in, söz konusu tarihsel olmayan insan doğası fikri uyarınca köleleri, kadınları ve esnafı politik bir doğadan yoksun olarak kabul etmesini MacIntyre, hususî bir kültüre mahsus bir akıl yürütme olarak telakki eder. Fakat MacIntyre, Aristoteles’ten ayrılan bu bakış açısına rağmen insan için iyi hayat nedir, şeklindeki Aristotelesçi soruyu müteakiben insanî eylem yaşamında geçerli olduğunu düşündüğü bir telos düşüncesini savunur.

toplumsal kimliğin taşıyıcıları”³⁹ olduğumuz için benim ahlâkım bağlı bulunduğum toplumun ahlâkını yansıtır:

Ben belirli birisinin oğlu ya da kızı, bir başkasının kuzeni ya da amcasıyım; ben, şu veya bu şehrin bir yurttaşı, şu veya bu loncanın ya da mesleğin üyesiyim; ben, falan klana, falan kabileye veya filan ulusa bağlıyım. Dolayısıyla, benim için iyi olan, bu rolleri taşıyan herkes için de iyi olmak zorundadır. Ve benzeri şekilde ben, kendi ailemin, şehrimin ve kabilemin ve ulusumun geçmişinden çeşitli borç, miras, beklenti ve sorumlulukları devralırım. Bütün bunlar benim yaşamımın, benim ahlâksal hareket noktamın verili kısmını oluşturur. İşte, benim hayatıma ahlâksal tekilliğini kazandıran şey, kısmen budur.”⁴⁰

Görüldüğü gibi MacIntyre açısından hususî bir topluma ait addedilmeyen bir ahlâktan söz edilemez. Nitekim modern dünyanın, soyut akıl tasavvuruna istinat eden, objektif ve cihanşümûl iddialar öne süren ahlâk telâkkileri, yalnızca biçimsel tartışmalar üretip, iyyinin mahiyeti hakkında düşünmekten kaçındıkları için birbirini ilanihaye tekzip eden ve hiçbir neticeye varamayan bir ahlâk tablosu ortaya koyarlar. İşte MacIntyre nezdinde bu uzlaşmaz ve çatışmalı ahlâk tablosuna sebebiyet veren en temel faktör, ahlâkî kavramların, aslen ait oldukları toplumsal bağlamları göz ardı eden epistemolojik düşünme biçimine yaslanan *duygucu** (emotivist) ahlâk tasavvurudur. MacIntyre bu durumu, Kant, Hume ve diğer Aydınlanma filozoflarını müşterek bir ahlâk projesi etrafında buluşturan Aristotelesçi düşünce mirasının reddiyle ilgili bir gelişme olarak telakki eder. Ona göre Aydınlanma filozoflarının teleolojik düşünceyi reddiyle başlayan süreçte ahlâkî kuralların gerekçelendirilmesiyle ilgili sonu gelmeyen çözümsüz tartışmalar tezahür etmeye başlar. İşte bu bağlamda MacIntyre, modern ahlâk anlayışına özgü söz konusu karmaşa durumunu anlatan üç ana vasıftan söz eder:

MacIntyre’ın sözünü ettiği vasıflardan birincisi, modern ahlâk felsefesi alanında yürütülen müzakerelerin, her iddianın bir diğerini bütünüyle nehyettiği negatif tartışma metodunu benimsemesi ve karşılıklı reddiyelere dayanan bu müzakerelerin herhangi bir neticeye vasıl olamamasıdır. Bu bağlamda MacIntyre, modern zamanlarda ahlâk

³⁹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 324.

⁴⁰ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 324-325.

* Duyguculuk (ing. emotivism) terimi, Hume’dan ve mantıkçı pozitivistlerden esinlenilerek telaffuz edilen, bununla birlikte ahlâkî ifadelerin ne doğru ne yanlış fakat sadece şahsî duygu ifadeleri olduğu ileri süren bir düşünceyi yansıtır.

alanında temayüz eden ve ilanihaye sürüp giden uzlaşmaz tartışmalardan söz eder. Söz gelimi bugün, belli bir kesim, “Bütün modern savaşlar yanlıştır.” düşüncesini savunurken, bir başka kesim ise, “Yalnızca özgürlük için yapılan anti-emperyalist savaşlar meşru görülebilir.” görüşünü savunabilmektedir. Diğer bir kesim ise bazen büyük bir siyasî gücün, barış için gerekli olan güç dengesini sağlamak için savaşa gitmesi gerektiğini düşünmektedir. Yine benzer bir biçimde kimileri, “Her hamile kadın kürtaj olma hakkına sahiptir.”⁴¹ diye düşünürken, kimileriye bazı kürtajlar meşru, bazılarıysa değildir, görüşünü savunabilmektedir. MacIntyre’a göre birbirleriyle çatışmakta olan bu iddiaları kendisine göre değerlendirebileceğimiz ortak bir rasyonel ölçüt, en azından tecrübe etmiş olduğu kültür içerisinde mevcut değildir.⁴² MacIntyre söz konusu durumu, *kıyaslanamamazlık* kavramıyla tavsif eder. Burada onun sözünü ettiği şey, ahlâkî müzakereler bağlamında birbirine rakip olan görüşlerin müşterek bir ölçüt minvalinde değerlendirilemeyeceğidir.⁴³ Zira her bir ahlâkî iddianın dayanmış olduğu öncül(ler) farklıdır ve bu öncüllerden her biri diğerlerinden farklı değerlendirme mefhumlarını ve birbirinden farklı normatif kıstasları kullandığı için bu öncüllere dayalı olarak öne sürülen rakip ahlâkî iddialardan birini diğerinden rasyonel olarak üstün tutmanın imkânından söz edilememektedir. İşte bu durum MacIntyre’a göre, ahlâk alanında sürüp giden bitimsiz tartışmalara bir keyfilik halinin eşlik ettiğini düşündürür.

MacIntyre açısından söz konusu bitimsiz tartışmaların sebebiyet verdiği keyfilik görünümü haricinde modern ahlâk anlayışının ikinci karakteristik vasfı ise, öznel değil, *gayri kişisel rasyonel bir dil* kullanmasıdır. Bu durum, MacIntyre’ın da işaret ettiği gibi, mevcut kargaşa haline ayrıca paradoksal bir havanın çökmesi anlamına gelir. Ahlâk alanında sürüp giden bitimsiz tartışmalarda, tarafların yahut ahlâkî iddia sahiplerinin nesnel standartlara dayanıyormuşçasına konuşmaları, MacIntyre’ın ifade ettiği gibi birbiriyle ilanihaye çatışan görüşlerin “rasyonel olmaya”⁴⁴ duydukları bir özlemi dile getiriyor olabileceği gibi kanaatimizce Batı felsefesi tarihi boyunca rasyonel düşünce ile hakikati özdeşleştiren yaklaşım tarzının söz konusu hakikat tasavvuru yoluyla iktidar

⁴¹ A. MacIntyre, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” *The Roots of Ethics: Science, Religion and Values*, ed. Danial Callahan and H. Tristrom Engelhardt, Jr., 1. Baskı, New York and London: Plenum Press, 1981, s. 5.

⁴² MacIntyre, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” s. 5.

⁴³ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 23.

⁴⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 25.

elde etme motivasyonu taşıdığını da gösterebilir. Fakat sonuç olarak muhtelif ahlâkî görüş sahiplerinin kendi kanaatlerini cihanşümûl ve tarafsız bir dil içerisinde sunması MacIntyre açısından modern ahlâk anlayışlarında hüküm süren kararsız ve karmaşık havanın daha da yoğunlaşmasına sebebiyet vermiştir.

MacIntyre’ın, “günümüzdeki ahlâk tartışmalarının üçüncü belirgin özelliği”⁴⁵ şeklinde sözünü ettiği bir diğer özellik de rakip ahlâkî iddiaların dayandığı öncüllerin, tarihsel kökenleri itibariyle farklı menbalardan neşet etmiş olmalarıyla ilgilidir. MacIntyre açısından modern ahlâk felsefesi alanında tezahür eden çatışmalı kargaşa hali, çok çeşitli ahlâksal kaynaklardan miras kalan fragmanlardan teşekkül eden insicamsız bir yapı olarak görülür. Nitekim o, modern ahlâk söylemleri içerisinde geçen muhtelif mefhumların, “asıl yerinin, şu an yitirilmiş olan bağlamların kendilerine bir zamanlar belirli bir rol ve işlev sunmuş olduğu daha geniş teori ve pratik bütünlüğü olduğu”nu⁴⁶ düşünür.

MacIntyre, yukarıda sözünü ettiğimiz üç temel vasıfla tezahür eden modern ahlâk felsefesinin ortaya koymuş olduğu ahlâk anlayışını, teatral bir anlatım tarzı ile etkili bir dille tasvir eder. *Erdem Peşinde* isimli eserinin “Rahatsız Edici Bir Öneri” başlıklı birinci bölümünde modern ahlâk felsefesinin vaziyet-i hâlini kurgusal bir hikâyenin anlatımı içerisinde sunar.⁴⁷ Bu hikâye içerisinde doğa bilimlerinin başına

⁴⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 25.

⁴⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde* s. 26.

⁴⁷ “Bir an için, doğa bilimlerinin bir yıkıcı felaketin sonuçları ile karşı karşıya geldiğini düşünelim. Bir dizi çevre afetinden bilim adamlarını sorumlu tutan halk ayaklanıyor. Kargaşa her tarafa yayılıyor; laboratuvarlar yıkılıyor, bilim adamları linç ediliyor, araçlar kullanılamaz hale getiriliyor. Ve sonunda bir gün, Hiç-Bir-Şey-Bilmez adlı bir siyasal güç egemen oluyor; orta öğretim ve üniversitelerde bilim öğretimine son veriliyor, sağ kalan bilim adamları ya hapse atılıyor, ya da öldürülüyor. Çok daha sonraları bu yıkıcı akıma karşı bir reaksiyon ortaya çıkıyor ve bir grup aydın, bilimi yeniden canlandırma çabasına giriyor; ama bunlar aynı zamanda eski bilime ilişkin birçok şeyi de unutmuş bulunuyorlar. Sahip oldukları tek şey fragmanlar: Kendilerini anlamlı kılan kuramsal bağlam bilgisinden yoksun bir deneyler bilgisi; ellerindeki kuramın diğer parçalarıyla veya deneylerle ilişkilendiremedikleri kuram parçaları; nasıl kullanıldığı unutulmuş araç-gereçler; diğer bölümleri yırtılıp atılmış veya yakılmış olduğundan çoğu kez tam olarak bir araya getirilemeyen ve okunaklı olmayan makale sayfaları, parçalanmış kitaplar. Fakat her şeye rağmen, yeni-fizik, yeni-kimya, yeni-biyoloji vb. adlar altında yürütülen birtakım çalışmalarda bu fragmanlar yeniden hayat buluyor. Yetişkinler, görecelik kuramı, evrim kuramı ya da flojiston kuramının kendine özgü yararları hakkında, bu konulardaki bilgilerinin eksik olmasına rağmen birbirleriyle kıyasıya tartışırken, çocuklar da periyodik tablonun sağlam kalmış bölümlerini büyük bir istekle öğrenmekte, Öklid’in bazı teoremlerini sihirli sözler gibi ezberlemektedirler. Hiç kimse ya da hemen hemen hiç kimse yaptığı şeyin aslında herhangi bir şekilde doğa bilimi olmadığını farkında değildir. Çünkü yaptıkları ve söyledikleri her şey belli birtakım tutarlılık ve uygunluk kurallarına uymaktadır ve yapmakta oldukları şeyleri anlamlandırabilmek için ihtiyaç duyulan bu bağlamlar belki de bir daha asla bulunamayacak şekilde kaybedilmiş durumdadır”(MacIntyre, *Erdem Peşinde* ss. 13-14)

gelenler ile modern ahlâk felsefesinin vaziyeti arasında bir analogi kurarak sözünü ettiği kargaşa halini doğru okuyamayan düşünme biçimleriyle derin bir hesaplaşma içerisine girer. MacIntyre’ın kurgusal örneğinde, doğa bilimlerinin uğradığı yıkıcı felaketten çok zaman sonra doğa bilimlerini ihya etmek isteyen aydınlar, ellerinde kalan nakıs bilgilerle, -söz gelimi, teorik anlam çerçevesinden yoksun kalan deneysel bilgiler, yarım yamalak kuramsal bilgiler, “nasıl kullanıldığı unutulmuş araç-gereçler”, bazı yerleri yırtılmış yahut da yakılmış eksik gedik bilimsel makaleler ve parçalandığı için bütünlüğünü yitirmiş kitaplarla- yeni bir fizik, yeni bir kimya ve yeni bir biyoloji gibi bilim dallarını tek tek yeniden inşa ederler. Fakat MacIntyre’a göre “[H]iç kimse ya da hemen hemen hiç kimse yaptığı şeyin aslında herhangi bir şekilde doğa bilimi olmadığının farkında değildir.”⁴⁸ Zira teorik bağlamlarından kopmuş kavramlarla yürütülen tartışmalar, kuramlara ilişkin nakıs malumatlarla gerçekleştirilen müzakereler, bu insanların gerçekten bilimsel bir faaliyetle iştigal ettiklerini söylemeyi güçleştirir. MacIntyre, okuyucularından tahayyül etmelerini istediği bu manzara ile anlatmak istediği şeyi şu sözlerle dile getirir: “İçinde yaşadığımız fiilî dünyada ahlâk dili, betimlemeye çalıştığımız hayâli dünyada doğa bilimlerinin dili ne halde ise o haldedir; yani ciddi bir karmaşa halindedir.”⁴⁹

MacIntyre, yukarıda sözü edilen kurgusal hikâye aracılığıyla çağdaş ahlâk düşüncesi ile pratiğinin içinde bulunduğu kargaşa halini somutlaştırarak betimlemeye çalışır ve tasvir etmeye çalıştığı ahlâkî kargaşa görünümüne sebebiyet veren birtakım tarihsel nedenler olduğunu düşünür. Söz gelimi, modern ahlâk söyleminin ve pratiğinin deontolojik karakterinin, bugün neredeyse unutilan ve modernliğin metafiziğine oldukça yabancı olan ilahî yasa tasarımı ile amaçlılığa bağlı olarak ortaya konan bir insan doğası tasarımından miras kalan bir kalıntı olduğunu düşünmesi gibi. Eğer böyleyse, yani modern ahlâk söylemi, bugün için genel çerçeveleri ve bağlamları unutilmuş geçmiş ahlâkî tasarımların fragmanlarından teşekkül ediyorsa bu durumda söz konusu ahlâk söylemini anlama ve onun statüsünü belirleme sorunu tezahür eder. Bu noktada MacIntyre, çağdaş ahlâk düşüncesinin ve pratiğinin tarihsel kökenlerinin araştırılabilmesi için ne analitik felsefenin ne fenomenolojinin ne de varoluşçuluğun

⁴⁸ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 14.

⁴⁹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 15.

sunamayacağını düşündüğü tarihsel bir analizin gerekliliğinden söz eder.⁵⁰ Hatta söz konusu sorunun çözümü noktasında felsefî ve tarihsel bir perspektifin yanı sıra farklı kültürlerle ait müphem unsurları anlamaya yönelik bir çaba olarak antropolojik bir bakış açısının da gereğine ve önemine dikkat çeker.⁵¹ Tabu kelimesi üzerinden yürüttüğü bir müzakere üzerinden de bu tarihsel ve antropolojik perspektifin ahlâk felsefesi açısından deyim yerindeyse ne kadar hayatî olduğunu göstermeye çalışır.

MacIntyre bu vesileyle Kaptan James Cook ve beraberindeki denizcilerin antropolojik gözlemlerinin tabu kelimesi ile ilgili bir gerçeği ortaya çıkardığına dikkat çeker. Kaptan Cook, deniz seferleri esnasında Polinezyalıların “tabu” kelimesini kullandıklarını fark eder ve bu gelişmeyi anı defterine kaydeder. Polinezyalıların hafif meşreplik olarak tanımlanabilecek cinsel alışkanlıklara sahip olmakla birlikte kadın ve erkeğin birlikte yemek yemesini katı bir yasak olarak görmeleri Kaptan Cook ve onun yanındaki denizcileri son derece şaşkına çevirir. Cook ve diğer denizciler, yerlilere, kadın ve erkeğin birlikte yemek yemelerinin neden yasak olduğunu sorduklarında onlardan bu davranışın bir tabu olduğu yanıtını alırlar. Fakat onlar tabunun ne olduğunu sorduklarında ise yerlilerden anlamlı, doğru dürüst bir yanıt alamazlar. Nitekim MacIntyre, tabunun ne anlama geldiği meselesinin sadece Kaptan Cook ve beraberindeki denizcileri değil, başka pek çok antropologu da oldukça uğraştıran bir mesele olduğuna dikkat çeker.⁵² Tüm bunlarla birlikte, Polinezyalı yerlilerden tabu kelimesinin anlamını öğrenmeye çalışan antropologların bu konuda kani oldukları bir nokta vardı ki o da tabunun herhangi bir yasak anlamında kullanılmadığıdır. Zira tabu kelimesinin anlamına ilişkin yerlilerden gelen yanıtların yasağın gerekçesine dair herhangi bir izahat sunamaması, tabu olarak ifade edilen bir davranışın gerisinde yatan sebep ya da açıklamanın yerliler tarafından bilinmediğine ve dolayısıyla tabunun ne anlama geldiği konusunda yerlilerin bir fikri olmadığını düşündürmüştür. MacIntyre tabu kelimesinin anlamıyla ilgilenen antropologların bu gibi izlenim ve düşüncelerinden hareketle tabu olarak adlandırılan davranış ve alışkanlıkların esasında, içerisinde anlam kazandıkları normatif bağlamı yitirdikten sonra sorgulanmaksızın sürdürülen birtakım alışkanlık ve pratiklere dönüştüğüne işaret eder. Tabuların bir yaşam pratiği içerisinde

⁵⁰ A.yer.

⁵¹ MacIntyre *Erdem Peşinde*, s. 169.

⁵² MacIntyre, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, s. 11.

anlam taşıyan yasaklar olduğunu ve kendilerine anlaşılabilirlik kazandıran çevre ve ortam içinde vücut bulduklarını düşünen MacIntyre, tabuların, içerisinde tecessüm ettikleri tarihsel ve kültürel koşullardan tecrit edilmeleri halinde, nedensiz ve rastlantısal bir yasaklar grubu gibi görünebileceği söyler. Yani tabulara anlamını veren geri plandaki inançların unutulması yahut göz ardı edilmesi halinde tabular gerekçesi izah edilemeyen mesnetsiz yasaklar olarak görülürler. İçerisinde anlam kazandıkları tarihsel ve normatif koşulları yitirdikleri zaman otoritelerini de kaybederler ve kendileri için kısa sürede yeni bir konum ve otorite edinemedikleri takdirde ise tartışmalı bir hal alıp zamanla hükümsüz kalır, hiçbir anlamı olmayan yasaklar olarak algılanırlar.⁵³ MacIntyre, tabu mefhumu üzerinde kafa yoran kimi antropologların görüşlerinden de istifade ederek bu sonuçlara ulaşır ve böylelikle bilhassa ahlâkî mefhumların anlaşılmasında tarihsel, kültürel ve antropolojik tahkikatların ne kadar hayâtî bir önemi haiz olduğunu göstermeye çalışır.

Bu çerçevede MacIntyre, ahlâkî kavramlara anlamını veren tarihi ve kültürel arka planı göz ardı ederek bir ahlâk düşüncesi geliştiren analitik felsefenin bakış açısıyla hesaplaşma yoluna gider ve söz konusu bakış açısına matuf eleştirilerini şu sözlerle dile getirir:

Gelgelelim Polinezya kültürü, analitik felsefe gibi bir felsefeyi benimsemiş olsaydı, açık ki, tabunun anlamı sorunu birkaç yolla çözümlenmiş olabilirdi. Söz gelimi, bir gruba göre, *Tabunun*, açıkça, doğal olmayan bir niteliğin adı olduğu söylenebilirdi; nitekim tamamen aynı akıl yürütme biçimi, ki Moor'u, "iyi"-yi, Prichard ve Ross'u, *yükümlülük* ve *haklı* böylesi bir niteliğin adı olarak görmeye sürüklemiştir, *tabunun* bu tür bir niteliğin adı olduğunu göstermek için uygun bir yol olmuş olacaktı. Başka bir grup ise tereddüt etmeksizin, "Bu, *tabudur*" demenin hemen hemen "ben bunu onaylamıyorum, sen de onaylama!" demekle aynı anlama geldiğini iddia edecek ve kesin olarak bu akıl yürütme biçimi de, ki Stevenson ve Ayer'n "iyi"yi öz olarak duygucu kullanıma sahipmiş gibi görmesine yol açmıştır, duygucu *tabu* teorisini desteklemek için uygun bir yol olmuş olacaktı. Bunların yanı sıra, "Bu, *tabudur*"un dilbilgisel yapısının bir

⁵³ MacIntyre, "A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?", ss. 11-12.

cihanşümûlleştirilebilir zorunlu buyruk gizlediğini öne süren, varsayımsal bir üçüncü grup da ortaya çıkabilirdi.⁵⁴

MacIntyre, kendisinden yaptığımız bu iktibastan da anlaşılabilceği üzere analitik felsefe çevrelerinden *tabu* kelimesine verilmesi muhtemel olan anlamsal karşılıklardan söz ettikten sonra analitik felsefenin bu bağlamda tebarüz eden en önemli vasfının, ahlâkî mefhumları otonom, bağımsız yahut müstakil mefhumlar olarak telakki etmek olduğuna işaret eder. Oysa MacIntyre, geçmişten tevarüs eden bir kalıntı yahut kültürel bir arka plan bilgisi olmaksızın tabu kurallarının mahiyetini, kendi durduğumuz noktadan doğru bir biçimde idrak etmenin imkânı olmadığını dile getirir. Bu yüzden ona göre Polinezya’da on sekizinci yüzyılın geç dönemlerine ait olan tabu kurallarını, onların tarihine başvurmaksızın anlamak isteyen herhangi bir teori zorunlu olarak yanlış bir teori olmak durumundadır.⁵⁵

MacIntyre, tabu mefhumu bağlamında varmış olduğu bu sonuçları bütün ahlâkî kavramlara teşmil etmek ister ve niçin tabu kelimesine farklı bir bakış açısıyla yaklaştığımız gibi “iyi”, “doğru” ve “gerekli” gibi kavramlara da bu şekilde bakmayalım şeklinde bir soru sorar. MacIntyre, tıpkı tabu mefhumu gibi, diğer ahlâkî mefhumların da tarih ve kültürle imtizaç eden bir mahiyeti olduğunu düşündüğü için ahlâk düşüncesi sahasında tarihsel ve antropolojik bir araştırmayı göz ardı etmelerinden ötürü gerek analitik gerekse fenomenolojik yaklaşımların, bir kargaşa görünümü veren modern ahlâk düşüncesi ile modern ahlâk pratiğinin tahlilini yapma konusunda aciz ve çaresiz kaldığı kanaatini taşır.⁵⁶ Ona göre günlük hayatımızın içerisinde, köşe yazılarında, gazetelerde, toplantı odalarında ve televizyonlarda evlilik, aile, savaş, kürtaj, yasanın toplum içerisindeki yeri ve önemi, adaletin müsavat ile olan ilişkisi gibi konularda yürütülen tartışmalarda muhtelif düşünce ve inanç sistemlerinden tevarüs eden kavramlar karşı karşıya gelirler. Fakat çağdaş zamanlarda analitik felsefenin başını çektiği parçacı yahut da atomcu diyebileceğimiz düşünme biçimleri farklı düşünce ve inanç sistemlerinden koparak gelen ahlâkî kavram ve görüşlerin yarattığı kargaşa görünümüne anlamlı bir izahat getirme noktasında yetersiz kalırlar. MacIntyre’a göre pek çok modern filozof, ahlâkın tarihselliğini anlayamadığı için ahlâkî kriz ve kargaşa

⁵⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 171.

⁵⁵ MacIntyre, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, s. 12.

⁵⁶ MacIntyre, a.g.e., s. 16.

durumları hakkında söyleyecek çok az şeye sahiptirler. Zira onlar birbirine rakip iki ahlâkî görüş arasında karar verme hususunu bir kenara bırakırlar.⁵⁷ MacIntyre, çağdaş zamanlarda ahlâk felsefesi alanında yaşanan söz konusu karmaşıklık ve kararsızlık halini çağın krizi/buhranı olarak görür. Nitekim o, antik çağ, Orta Çağ ve erken modern dönemin ardından Batı dünyasının, sanat alanı haricinde bütünlük tasavvurunun kaybolduğu, pratik olan ile teorik olan arasındaki karşılıklı münasebetin yitip gittiği, zihinsel düşünme aktivitesinin kompartımanlara ayrıldığı ve bu zihinsel bölünmenin etkisiyle problemlere taalluk eden parçacı yaklaşımların tezahür ettiği yeni bir döneme girdiğine dikkat çeker. MacIntyre’a göre Batı toplumunun tecrübe ettiği böyle bir dönemde inkişaf eden analitik ahlâk felsefesi, içerisinde yeşerdiği çağın aynadaki sureti gibi, ahlâkî problemleri çözümü olmayan problemler olarak gösterir. Bu bağlamda analitik ahlâk filozoflarının, liberalizmin istikamet tayin ettiği felsefî bir perspektifin hamili olduklarını düşünen MacIntyre, sistematik ve bütünsel bir bağlamdan yoksun kalındığı takdirde ahlâk felsefesinin ahlâkî mesele ve sorunları çözüme kavuşturma istidadının olamayacağının altını çizer.⁵⁸

Görüldüğü üzere MacIntyre, ahlâkî mefhumları kendinden menkul otonom kavramlar olarak telakki eden analitik felsefenin aksine toplumların hayat formları ile ahlâkî kavramların teşekkülü arasında yakın bir münasebet olduğunu düşünür. Söz konusu münasebeti fark edemeyen yahut da göz ardı eden modern ahlâk felsefelerinin ise ahlâk için ontolojik bir temel arayışına koyulduklarına, fakat nihayetinde rasyonel olarak birbirini ikna edemeyen çatışmalı bir ahlâk düşüncesi tablosu çizdiklerine dikkat çeker.

Kimi ahlâk kuramcıları, modern zamanlara özgü bu çatışmalı ahlâk portresini problemli bir durum olarak telakki etmezken, MacIntyre, ahlâkı temellendirmek üzere inkişaf eden ve birbirlerini sürekli olarak nakzeden ahlâk düşüncelerini kültürel bir krizin emaresi olarak yorumlar.⁵⁹ Bu bağlamda ahlâk kuramcılarından bazıları, bir zamanlar toplum için normatif bir zemin olarak kabul edilen klasik kozmos ve doğa tasavvurunun modern dünyada köklü bir biçimde parçalandığına dikkat çekse de söz konusu parçalanmanın ahlâkî bir krize yol açması hususunda MacIntyre’dan farklı

⁵⁷ MacIntyre, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?”, ss. 13-14.

⁵⁸ A.g.m., ss. 18-19.

⁵⁹ A.g.m., s. 3.

düşünürler. Söz gelimi, Jurgen Habermas ve Şeyla Benhabib gibi iletişime dayalı cihanşümûl ahlâk kuramını savunan mütefekkirler açısından modern döneme geçişle birlikte tezahür eden “değer farklılaşması ve toplumsal farklılaşma süreçleri”⁶⁰ iletişimsel etik için haklı bir zemin sağlayan “tarihsel ve kültürel koşulları”⁶¹ oluştururlar. Onlar açısından teleolojik dünya tasavvurlarının inkırazının ardından toplumsal çeşitlilik ve değer farklılaşması günümüzün bir gerçeği haline gelmiştir ve bu gerçekliğe uygun olan bir ahlâk nazariyesinin de ancak adalet sorunları üzerine yoğunlaşması ve deontolojik olması gerekir. Oysa çağdaş ahlâk felsefesi tartışmaları içerisinde Aristotelesçi teleolojik değer anlayışını benimseyen filozoflar, herhangi bir iyi telakkisini meşrulaştırmayan, bütün iyi tasavvurlarına karşı tarafsız kalabilen, yalnızca hak ve adalet fikirlerine istinat eden deontolojik ahlâk kuramlarına karşı “bir tözsel iyi hayat teorisini önceden varsaymaksızın hiçbir meşruluk ilkesinin formüleştiremeyeceğini”⁶² öne sürerler. Bu düşünce çizgisi üzerinde yürüyen MacIntyre da Aristoteles’in iyyinin bilgisini önceleyen⁶³ pratik akıl anlayışına sadık kalır.⁶⁴ Modern ahlâk nazariyelerinin kifayetsizliğine dikkat çekmek üzere modern dönemden önceki çağlarda oldukça müessir olmuş olan Aristotelesçi ahlâk felsefesini modern ahlâk anlayışlarının en güçlü rakibi ve alternatifi olarak görür.⁶⁵ Tam da bu sebeple, Aristotelesçi teleolojik düşünceyi çağdaş ahlâk müzakerelerinin içerisine taşımak, aslında bir anlamda, Aristoteles’in ahlâk düşüncesini çağdaş koşullara hitap edebilecek bir mahiyette yeniden inşa etmek ister. İşte bu amaçla Aristoteles’in ahlâk anlayışına temel karakterini veren iki düşünceden, metafiziksel biyoloji ve şehir devleti düşüncesinden, çağdaş yaşam koşulları bağlamında geçerliliklerini kaybetmelerinden ötürü vazgeçer. Bu bağlamda *pratik/teamül*, *insan yaşamının öyküsel bütünlüğü* ve *gelenek* mefhumları çerçevesinde yeni bir Aristotelesçi ahlâk anlayışı geliştirmeye çalışır.⁶⁶

⁶⁰ Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, s. 74.

⁶¹ A.yer.

⁶² Benhabib, a.g.e., s. 70.

⁶³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007, s. 128 (1144a 35).

⁶⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 232.

⁶⁵ John Horton, Susan Mendus, “Alasdair MacIntyre: After Virtue and After”, *After MacIntyre*, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007, s. 6.

⁶⁶ Keeney, “Liberalism, Communitarianism and Education”, ss. 104-105.

1.3.MACINTYRE'IN YENİ-ARİSTOTELESÇİ AHLÂK TASAVVURU

Çağdaş ahlâk düşüncesi içerisinde, Aristoteles felsefesini ihya etmek isteyen mütefekkirler açısından, modernizmin tutarlılıktan ve bütünlükten yoksun, yarıklarla dolu parçalı doğasına karşı, Aristoteles'in düşünceleri ile Aristoteles'in yolundan giden yorum geleneği, insan yaşamına dair bütünlüklü bir kavrayış biçimi sunar. Toplumun politik karakteri ile ahlâkî karakterini tutarlı ve ahenkli bir düşünceyle bütünleştirmeye çalışan Aristoteles felsefesi, bazı çağdaş mütefekkirler tarafından modern parçalanmışlığa karşı ciddi bir alternatif olarak görülür.⁶⁷

Bu bağlamda Alasdair MacIntyre, Homerik geleneğin fazilet anlayışına istinat eden Aristotelesçi ahlâk anlayışını, çağdaş zamanların koşulları içerisinde yeniden tesis etmek üzere canlandırması ve erdem ahlâkına katkıda bulunan yeni bir fazilet tanımı geliştirmesi bakımından dikkat çeker. MacIntyre'a göre Homerosçu dünya tasavvurunda ya da diğer heroik toplum biçimlerinde, ahlâkî yaşam, insanların içtimaî rolleriyle aynı anlama gelmekteydi. Bir insanın nasıl davranması gerektiğini gösteren temel standart, onun toplum içerisindeki rol ve görevi çerçevesinde zuhur etmekteydi. Dolayısıyla fazilet ya da erdemler de bir kimsenin, belirli bir içtimaî rolü, hakkıyla yerine getirmesine bağlı olarak tezahür eden karakter mükemmelliğine delalet etmekteydi. Bu durumda, bir kimsenin nasıl davranması gerektiği; bir asker, bir çiftçi ya da bir yönetici olarak vazifesinin gereğini ifa etmesiyle alakalı bir mesele olarak kabul edilirdi. Bu bağlamda doğru eylem, toplumsal kimliğiyle tanımlanan ferdin, içtimaî vazifesine layık bir biçimde eylemesine göre ölçülürdü.

Homerik bir ahlâk tasavvurunda şahit olunan, insanın içtimaî rolü ile faziletli davranışı arasındaki doğrudan münasebet, Aristoteles'in ahlâk anlayışında da varlığını sürdürür. Bu bağlamda Aristotelesçilik, daha evvel Homerosçu bir toplum ve fazilet telakkisinin mirasçısı ve izleyicisi olması hasebiyle felsefî bir gelenek olmanın yanı sıra aynı zamanda içtimaî bir gelenek olarak zuhur eder. Bu gelenek, Homerik toplum biçiminin yerini polis/şehir devletlerinin almasıyla birlikte belli bir değişime ve

⁶⁷ Peter Johnson, "Reclaiming the Aristotelian Ruler", *After MacIntyre*, ed. John Horton & Susan Mendus, Cambridge&Malden: Polity Press, 1994, s. 45.

dönüşüme bağlı olarak sürdürülür.⁶⁸ Fakat Aristoteles, Homerosçu ahlâk anlayışından farklı bir biçimde, fazileti, belirli amaç ve hedefleri ihtiva eden hususî bir insan doğasına dayandırmakla, metafiziksel bir açıklama tarzını benimser. Biyolojik bir tür olarak insanı, akıl sahibi bir varlık olması hasebiyle bitkilerden ve hayvanlardan tefrik eden Aristoteles, insana mahsus olan iyiyi “ruhun erdeme uygun etkinliği”⁶⁹ olarak belirtir. Bu bakış açısına göre diğer canlılardan farklı olarak insana özgü olan iyi, hayat boyunca ruhun akla uygun bir yaşam sürmesiyle gerçekleşebilir.⁷⁰ Burada ruhun akla uygun etkinliği, insanı, başka bir şey için değil yalnızca kendisi için istenen nihaî mutluluğa (*eudaimonia*) götürecek bir yol olarak anlaşılır ve bu çerçevede fazilet, insan doğasına istinat eden karakter üstünlükleri olarak tezahür eder. Dolayısıyla Aristoteles’te insan için iyi bir yaşamın tarihsel olarak belirlendiğini söylemek oldukça zor görünür. Zira başka amaçların ona yöneldiği, yalnızca kendisi için istenen nihaî amaç olarak *eudaimonia*, hayvanlardan ve bitkilerden farklı bir biyolojik tür olan insana mahsus en yüksek iyi olarak betimlenir. Bu bakımdan Aristoteles’in metafiziksel biyoloji telakkisine istinat eden fazilet tasavvuru, Homeros’tan olduğu kadar tarihsel olarak kültürle özgü olan fazilet kıstaslarına vurgu yapan MacIntyre’in bakış açısından da farklılaşır. Fakat öte yandan Aristoteles, insanı, doğası gereği politik bir canlı olarak tasavvur ettiği için, insan doğasına en münasip olan yaşama şeklinin de *polis* formunda teşekkül eden politik bir toplum içerisinde tecessüm edebileceğini düşünür.⁷¹ Dolayısıyla bir anlamda metafizik bir anlayış ile ortaya koyduğu insan doğası tasarımı tarihsel bir bağlama oturtur. Çağdaş ahlâk ve siyaset felsefesi müzakereleri bağlamında Aristoteles’in bir açmaz içerisine girdiği söylenir. İnsan doğasına en uygun olan yaşam formunun ancak bir polis devleti içerisinde tezahür edebileceğini düşünen Aristoteles, Grek olmayanların, kölelerin ve barbarların (hem Grek olmayanlar hem de bir polisin mensubu olmayanlar) doğaları gereği polise uygun bir yaşam sürdüremeyecekleri için faziletli de olamayacaklarına işaret eder. Böylelikle bütün bir ahlâk anlayışını ve politik bir toplum tasavvurunu metafizik bir yaklaşıma

⁶⁸ Kelvin Knight, “Introduction”, *The MacIntyre Reader*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998, s. 13.

⁶⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a 17-18.

⁷⁰ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098a-1098a 15.

⁷¹ Stephen Mulhall&Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, 2. Baskı, Malden,Oxford: Blackwell Publishing, 2003, ss. 80-81.

dayandıran Aristoteles, çağdaş zamanlarda değişen politik koşullar için birebir uygulanması oldukça zor bir çerçeve çizmiş olur.⁷²

İnsanın ahlâkî yaşamını, bir şehir devletinin politik koşulları bağlamında düşünen Aristoteles, iyi bir insan olmayı, iyi bir yurttaş olmaya bağlayarak ahlâkî yaşam ile politik yaşamın birbirinden ayrı düşünölemeyeceği bir toplum tasavvurunu açığa vurur. Böyle bir toplum tasavvurunda, hep birlikte, nasıl iyi yaşamak gerektiğini öğrenen ve iyiyi yaşarken de ait oldukları toplumsal ve politik düzeni ayakta tutmaya çalışan insanlar söz konusudur. Bu bakış açısı çerçevesinde, fert, yurttaş olduğu topluma, yani *polise* olan katkısı ölçüsünde erdemli/faziletli sayılır. Fakat bugün, Ross Poole'un de işaret ettiği gibi, bir şehir devleti içerisinde tecessüm eden "toplumsal kimlik kaynakları bulunmuyorken"⁷³ Aristotelesçi bir ahlâk anlayışını savunmak mümkün olabilir mi?

Alasdair MacIntyre, çağdaş ahlâk ve politika felsefesi müzakereleri bağlamında Aristotelesçiliğe yeni bir soluk getirmek ve böylelikle Aristotelesçi felsefeyi yeniden canlandırmak isterken, modern toplum biçimlerinin, Aristotelesçi ahlâk felsefesine temel karakterini veren bir toplum tasavvurundan köklü bir biçimde farklılık arz ettiğini göz ardı etmez. Zaten geliştirdiği ahlâk nazariyesinin temel iddiası da ahlâk ile ahlâkî düşüncelerin içerisinde tecessüm ettikleri toplum tarzları arasındaki esaslı münasebet fikri üzerinde yoğunlaşır. Nitekim o, *After Virtue* isimli eserinde, fazilet mefhumuna ilişkin birbiriyle bağdaşmaz tasavvurları, toplumların değişen karakterleriyle irtibatlandırarak Homeros'tan Aristoteles'e, Aquinas'tan Ben Franklin ve ötesine uzanacak şekilde ana hatlarıyla anlatır. Daha sonra faziletin tanımı meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkan mütenakız görüşlerden kurtularak faziletin mahiyetine dair tek bir özlü tanıma ulaşıp ulaşılamayacağının imkânını soruşturur. Nihayetinde faziletin tek ve özlü bir tanımının mümkün olduğuna dair bir kanaat serdedir. Hatta bir adım öteye geçip bir fazilet tanımı geliştirir. Geliştirdiği fazilet tanımı ise uygulama/alışkanlık/teamül (practices) ve telos düşüncelerine istinat eden, Aristotelesçi fazilet anlayışının yeniden gözden geçirilmiş ve kısmen değiştirilmiş bir versiyonu

⁷² Solmaz Zelyût Hünler, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*, 1. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, ss. 150-151.

⁷³ Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 31.

olarak karşımıza çıkar.⁷⁴ Böylelikle Stephen Mulhall ve Adam Swift'in de belirttiği gibi MacIntyre, etik ve politik tasavvurunu politik bir topluluğa yani *polise* dayandıran Aristoteles düşüncesinin çağın koşulları gereğince yeniden değerlendirilmesi gerektiğinin farkında olduğunu göstermiş olur.⁷⁵ Dolayısıyla o, insanı doğası gereği politik bir hayvan/canlı olarak telakki eden, politikayı da bir şehir devleti (*polis*) formu içerisinde tasavvur eden Aristoteles'in düşüncesinden farklı olarak şehir devletlerinin hükmünü yitirdiği günümüz toplum ve devlet anlayışları çerçevesinde kendine özgü bir ahlâk anlayışı ve fazilet tanımı geliştirir. Aristoteles'in metafizik biyoloji anlayışına istinat eden ahlâk tasavvurunu tasdik etmese de insanın tarihsel olarak oluşan içtimaî bir doğası olduğu düşüncesinden hareketle Aristoteles'in teleolojik fazilet telakkisini sürdürür.⁷⁶

Söz konusu fazilet telakkisi çerçevesinde MacIntyre, insan doğasını, politik bir cemaat/topluluk formu olan *polisle* olan münasebeti bağlamında tanımlayan Aristotelesçi metafiziksel biyoloji yerine, içtimaî temellere istinat eden teleolojik bir ahlâk öğretisi ortaya koymak ister. Aslında, telos düşüncesinden yoksun olan Aydınlanmacı ahlâk anlayışlarının, ahlâkî kuralları temellendirme çabalarının hiçbir sonuç vermemesi, MacIntyre'ı, ahlâkın meşru gerekçesini göstermek üzere yeni bir teleolojik form geliştirmeye sevk eder.⁷⁷ Nitekim geliştirmeye çalıştığı fazilet tanımının özünü, Aristoteles'in metafiziksel biyoloji anlayışı yerine ikame etmek istediği ictimai argüman oluşturur. Söz konusu ictimai fazilet tanımı ise “pratik/teâmül”, “insan hayatının öyküsel bütünlüğü” ve “gelenek” mefhumlarından teşekkül eder.⁷⁸ Aslında başlangıç itibariyle bu üç mefhum, MacIntyre'ın pratik akıl telâkkisinin özünü oluşturur.⁷⁹

⁷⁴ Janet Coleman, “MacIntyre and Aquinas”, *After MacIntyre*, Polity Press, 2007, s. 64.

⁷⁵ Mulhall&Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 82.

⁷⁶ John Haldane, “MacIntyre's Thomist Revival: What Next?”, *After MacIntyre*, ed. John Horton&Susan Mendus, Polity Press, 2007, s. 94.

⁷⁷ Kelvin Knight, “Aristotelianism versus Communitarianism”, *Analyse&Kritik* 27/2005, ss. 261-262.

⁷⁸ Knight, “Aristotelianism versus Communitarianism”, s.262.

⁷⁹ Burada ‘başlangıç itibariyle’ dememizin sebebi, MacIntyre'ın ilerleyen dönemlerde bir görüş değişikliğine giderek ahlâkın metafiziksiz olamayacağına kanaat getirmesi ile birlikte Thomasçı Aristotelesçiliğe yönelmiş olmasıyla ilgilidir. MacIntyre'ın Thomasçı Aristotelesçiliğe temayül etme sürecine ve gerekçelerine dair yapılmış tafsilatlı bir izah için bkz., Elif Nur Erkan Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

1.3.1. Sosyo-Tarihsel Bir Pratik Akıl Telakkisi

MacIntyre 1981 yılında neşrettiği *After Virtue* isimli eserinde, “[G]erek ahlâk felsefesi gerekse toplum bilimiyle ilgili olarak gösterilen üç yüz yıllık bir çabaya rağmen bugün hâlâ liberal ferdiyetçi görüş açısının tutarlı ve rasyonel bir biçimde savunulabilir bir izahından yoksun bulunmaktayız.”⁸⁰ şeklinde bir iddia öne sürer. Öne sürdüğü bu iddia bağlamında, mensubu olduğu kültüre ait ahlâkî davranış ve düşüncelerin rasyonel ve anlaşılabilir bir izahının yapılabilmesi için yeniden yorumlanmış bir Aristotelesçi düşünce geleneğine başvurulması gerektiğini düşünür. Fakat onun bu düşüncesi, *After Virtue* isimli eserinde bahsi geçen birbiriyle bağdaşmayan rakip ahlâkî görüşler nazarı itibara alındığında, her şeyden evvel “rasyonalite nedir?” sorusunun cevaplandırılmasını gerekli kılar ve MacIntyre, böyle bir ihtiyacın tezahürüne binaen *Whose Justice? Which Rationality?* isimli eserini kaleme alır. Onun bu eserde işlemeye çalıştığı ana tema, bir eylemi diğerinden daha rasyonel kılan nedir yahut da bir pratik akıl* tasavvurunu başka bir pratik akıl tasavvurundan daha makul yapan nedir gibi sorular ekseninde şekillenir. Söz konusu rasyonalite müzakeresini MacIntyre, muhtelif adalet tasavvurları üzerinden gerçekleştirir. Farklı adalet tasavvurları hakkında yaptığı araştırmalar onu, adalet mefhumu ile pratik akıl arasında bir münasebet olduğunu düşünmeye sevk eder. Nitekim söz konusu eserde MacIntyre, muhtelif adalet anlayışları ile pratik akıl telakkileri arasındaki ilişkinin mahiyetini araştırmaya başlar.⁸¹

Adaletin neye izin verip neye izin vermediği, neyi gerektirip neyi gerektirmediği konusunda çağdaş toplumlarda gerek fertler gerekse gruplar bazında çok büyük fikir ayrılıkları yaşandığına dikkat çeken MacIntyre, bu durumu muhtelif adalet tasavvurlarının birbirleriyle çatışması olarak değerlendirir. Zira bazı adalet telakkileri, liyakat fikrini merkeze alırken diğerleri ise liyakatı tamamıyla geri plana atabilir. Yine bazı adalet telakkileri insan haklarının devredilemezliğini ve vazgeçilmezliğini temel bir

⁸⁰ A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, s. ix.

* MacIntyre’ın ahlâk anlayışında pratik akıl yahut pratik rasyonalite, ferdi eylemleri yönetir ve yönlendirir yani onlara yol gösterir. Fakat aynı zamanda o, toplumu biçimlendiren pratiklerden ve uygulamalardan elde edilir. Bu bakımdan pratik rasyonalite hem hususî pratiklerden hem de bu pratiklerin uygulayıcıları olan fertlerden teşekkül eder.

⁸¹ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ix.

adalet ölçütü olarak kabul ederken diğerleri ise toplumsal sözleşme mefhumunu ya da fayda prensibini esas alabilir. MacIntyre’a göre birbirinden değişik kıstasları merkeze alan muhtelif adalet anlayışları arasındaki anlaşmazlık bize bir adalet tasavvurunun başka insanî iyilerle çatışabileceğini gösterir. İşte bu bağlamda o, *Whose Justice? Which Rationality?* isimli eserinde şu temel soruyu sorar: “Ahlâkî, içtimaî ve politik tabiiyetlerimizle ihtilaf halinde olan birbirine zıt ve birbirine rakip adalet telakkileri arasında nasıl karar verebiliriz?” MacIntyre’a göre kabul edebileceğimiz sistematik bir adalet tasavvuruna ancak eylemlerimizi belirleyen rasyonalite ölçütleri yön ve biçim verebilir. Bu durumda adaletin ne olduğunu bilebilmek, bizleri belli biçimlerde davranmaya iten pratik rasyonaliteyi anlamayı gerektirir. Ancak MacIntyre’ın da belirttiği üzere, böyle bir anlama çabası içerisine girdiğimizde gerek genel rasyonalitenin gerekse pratik rasyonalitenin en az adalet mefhumu kadar müzakereye açık, zorlu ve mütenevvi doğasıyla karşılaşırız.⁸²

Whose Justice? Which Rationality? isimli eserinde Homeros’tan modern döneme dek uzanan pratik akıl tasavvurlarını tetkik etmeye çalışan MacIntyre, pratik aklın mahiyeti, tanımı ve içeriğiyle ilgili fikir ayrılıklarının bilhassa modern politik sistemlerde mutabakat, fikir ittifakı, uzlaşma ya da oy birliği gibi söylemler vasıtasıyla gizlendiğini belirtir. Ona göre bu durum, pratik akılla ilgili anlaşmazlıkların ve yürütülen müzakerelerin gerisinde yatan muhtelif fikir, görüş ve inançların soruşturulmasına imkân tanımayan bir yaklaşım biçimi olarak tebarüz eder.⁸³

Antik ve Orta Çağ anlatımlarında içtimaî konum ve vazifeleriyle ilgili bir pratik akıl yaklaşımı geliştiren failler MacIntyre’a göre modern öz çıkar mefhumuyla çok da örtüşmeyen bir akıl yürütme biçimine sahiptiler. Söz gelimi Homerik şiirlerde bir eş, bir mihmandar ya da bir başka rolde olmak faillerin ferdî ilgilerini şekillendirdiği için kişinin kendi ilgileri başkalarının da ilgileri anlamına gelmekteydi.⁸⁴ Nitekim doğal ve içtimaî şeklindeki bir ayrımın muhal olduğu tek bir sistem içerisinde *dikaïos* olmak evrenin bütünlüklü işleyişi ile uyumlu bir yaşam sürmeyi gerektirdiğinden kişi ancak bütün içerisindeki rolünü ve yerini bilmek suretiyle nasıl yaşaması gerektiğini idrak

⁸² MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ss. 1-2.

⁸³ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, ss. 2-3.

⁸⁴ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 20.

edebilmektedir.⁸⁵ Oysa müşterek bir iyi ve müşterek bir amaç bağlamını yitiren modern liberal toplumlar, MacIntyre’a göre rakip ahlâkî görüşler arasındaki nihayetsiz bir tartışmanın içerisine sıkışmışlardır. Sözgelimi dağıtıcı adalet meselesiyle ilgili modern rasyonel gerekçelendirme tartışması yürütenlerden bazıları mukavele, bazıları liyakat, bazıları ise fayda prensibini temel kıstas olarak kabul etmiştir. Ortak bir noktada buluşamayan modern politik sistemler en nihayetinde bütün bu görüş ayrılıklarını cihanşümûllük ve gayr-i şahsîlik prensiplerine dayandırıp bir tercih meselesine indirgemişlerdir. Nihayetsiz tartışmalardan bir kaçış yolu olarak cihanşümûllük ve gayr-i şahsîlik ilkelerine istinat ederek gelenekten bağımsız rasyonel bir gerekçelendirme yolu tesis etmeye çalışmışlardır. Fakat tüm bu çabalara rağmen muhtelif filozofların geliştirdiği rasyonel gerekçelendirme metotları birbirleriyle çatışmaya devam etmiştir.⁸⁶

Oysa MacIntyre, gerek içtimaî gerekse akademik camianın müntesipleri arasında hüküm süren pratik rasyonalite ve adalet konularındaki ihtilafın rasyonel bir tahkik meselesi olarak değil de rakip iddialara karşı tez ve anti tez anlayışı çerçevesinde ele alınmasını problemli bir yaklaşım olarak değerlendirir. Böyle bir yaklaşımın tezahürünü ise Aydınlanma ve Aydınlanma sonrası tarihle ilişkilendirir. Ona göre Aydınlanmanın en temel gayesi, hayatın her alanında neyin doğru neyin yanlış, neyin adil neyin adaletsiz, neyin aydınlatılmış neyin aydınlatılmamış olduğuna karar vermeyi sağlayan rasyonel gerekçelendirme ölçütlerini açık ve kesin olarak belirlemek idi. Böylelikle gelenek ve otoritenin yerine aklın ikame edilmesi hedefleniyordu. İçtimai ve kültürel hususiyetlerden bağımsız olarak düşünülen söz konusu rasyonel gerekçelendirme biçiminin, rasyonel bir ferdin itiraz edemeyeceği türden ilkelere başvurusu beklenmekteydi. Fakat bütün rasyonel fertlerin benimseyebileceği rasyonalite ilkeleri konusunda Aydınlanmacı düşünürler müşterek bir fikir ortaya koyamadılar. Söz konusu anlaşmazlık Aydınlanma sonrasında da devam etti. Netice itibarıyla MacIntyre’ın da belirttiği gibi Aydınlanma filozoflarının rasyonel gerekçelendirme ideali ulaşılması imkânsız bir düşünce olarak kaldı. Dolayısıyla MacIntyre’a göre rasyonel gerekçelendirmenin doğası hakkında müzakereler yürüten Aydınlanma felsefesinin

⁸⁵ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 14.

⁸⁶ Jennifer A. Herdt, “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, *The Journal of Religion*, Vol. 78, No. 4, (Oct., 1988), ss. 526-527.

takipçileri olan akademik felsefe camiası söz konusu tartışmayı sürdürse de anlaşmazlığı ortadan kaldıramamıştır.⁸⁷

MacIntyre, ahlâkî ilkelerin temellendirilmesine matuf çabalardan müteşekkil olan Aydınlanmacı ahlâk anlayışlarının, Aristoteles'in teleolojik düşünce mirasının reddi üzerine kurulduklarını ve bu yüzden hiçbir neticeye varamayıp başarısız olduklarını ileri sürer.⁸⁸ MacIntyre, Aristotelesçiliği, belirli içtimaî teamüllere mündemiç olan mükemmellik tasavvurlarına matuf olan iyi anlayışlarının peşinden giden insanların temsil ettiği teleolojik akıl yürütme biçimini açığa vuran bir gelenek olarak telakki eder. Böyle bir akıl yürütme biçimi, insanları, ait oldukları toplumun mükemmellik tasarımına uygun olan iyi anlayışlarının peşinden giderek başkalarıyla olan münasebetlerini belirleyen faziletler geliştirmelerine imkân tanır. Bu tür bir pratik akıl anlayışına sahip olan bir toplum sistemi içerisinde kişi, mükemmelliğe ve iyiye matuf kıstasları tanıyarak, tecrübe ederek öğrenir. Hatta kişinin kendisi, sözgelimi, daha iyi bir evin nasıl inşa edilebileceği ile ilgili daha ileri bir bilgi de geliştirebilir. Böyle bir maharet sergilediği takdirde ise daha önceki pratik akıl teamüllerinin yerine yeni bir teamül ikame etmiş kabul edilir.⁸⁹

Bu noktada MacIntyre'ın, Aristoteles'in *phronesis** mefhumuna dair yaptığı yorumlamaların da oldukça kayda değer olduğu düşünülebilir. Zira MacIntyre, *Ethics and Politics* isimli eserinin ikinci cildinde Aristoteles'in *phronesis* mefhumunun, hususî içtimaî koşullar içerisinde neyin adalet, neyin cesaret ve neyin âlicenaplık olduğunu tefrik edebilmeyi sağlayan fakat teorik bir bilgiyi gerektirmeyen pratik bir kabiliyet olduğuna işaret eder. Bu anlayış çerçevesinde bir kimsenin fazilet sahibi/erdemli bir fail olabilmesi iki temel koşula bağlıdır. Bunlardan birincisi alıştırma, talim, terbiye yahut birtakım eğitimler vasıtasıyla teşekkül eden ve faillere muayyen koşullar altında faziletin gereğine uygun olarak nasıl eylemde bulunup ve nasıl muhakeme edebileceği

⁸⁷ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 6.

⁸⁸ Kelvin Knight, *The MacIntyre Reader*, s. 8.

⁸⁹ Kelvin Knight, *The MacIntyre Reader*, ss. 12-13.

* Eski Yunanca'da *phronêsis* mefhumunun şu manalara sahip olduğu bilinir: “bilgelik, pratik bilgelik, sağgörü, (ing. wisdom, practical wisdom, prudence)”, sağduyu, akli başındalık, engin ve incelikli düşünme vb. (Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev&haz. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, ss. 293-294). Söz konusu mefhum Antik Yunan felsefe literatüründe çok çeşitli anlamları karşılamak üzere kullanılmakla birlikte Aristoteles'e göre *phronêsis*, insanî alanda, insan için neyin iyi olduğunu düşünüp taşınarak/teemmül ederek ortaya çıkarma/bulma kabiliyetidir (Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür, 1141b-1141b10)

hususunda yol gösteren itiyatlardır. İkinci koşul ise teorik bir açıklamaya gereksinim duymaksızın sahip olduğu basiret ve sağduyu kabiliyeti sayesinde ahlâkî bir faile model olabilecek eğitimci, öğretmenler yahut rehberlerdir. Böylelikle insan, faziletli bir eylemde bulunmayı her günkü içtimaî hayatın etkinliklerine iştirak ederek öğrenir. Sözelimi bir insanın, iyi bir askerî eğitime bakarak nasıl cesur bir kişilik olacağını öğrenmesi gibi.⁹⁰ Bu yorumlarıyla MacIntyre, Aristoteles'te ahlâkî faziletlerin edinilmesinde teorik bilginin değil, pratik alışkanlıkların ve talimlerin rol oynadığının altını çizer.⁹¹ Nitekim Aristoteles de *Nikomakhos'a Ethik'in* ikinci kitabında faziletin mahiyetini soruştururken esas gayesinin, faziletin ne olduğuyla ilgili teorik bir bilgiye erişmek olmadığını şu sözlerle ifade eder:

Şu anda ele aldığımız konu diğer konular gibi teorik bilgi için olmadığına göre (erdemın ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olalım diye diye araştırma yapıyoruz; yoksa bunu ele almanın bir yararı olmazdı), eylemler konusunda onları nasıl gerçekleştirmek gerektiğini araştırmak zorunlu; çünkü dediğimiz gibi, huylarımızın nasıl olacağını da asıl bunlar belirliyor.⁹²

Görüldüğü gibi iyinin mahiyetine yönelik bir tahkikat, yani iyiyi arama, Aristoteles'te epistemolojik bir kaygı ile değil, insanın karakter oluşumuna matuf varoluşsal bir gaye ile irtibatlıdır. Aristoteles'in ahlâk telakkisinin özünü* içtimaî bir form içerisinde yeniden tesis etmeye çalışan MacIntyre da ahlâkî pratiklerin tarihsel analizlerine istinat ederek faziletin doğasına ilişkin özlü bir tanım geliştirirken söz konusu çekirdek tanımın vasıflarını ortaya koyduktan sonra insan hayatındaki iyiye matuf arayışın kendisinin temel bir ahlâkî gaye olduğuna işaret edecektir.

Bu bağlamda MacIntyre, ahlâka matuf nazariyelerden ziyade ahlâkî pratiklerin tarihsel form ve seyirlerine dikkat kesilerek bir yandan faziletin ne olduğunu özlü bir

⁹⁰ Alasdair MacIntyre, *Ethics and Politics Volume 2*, 1. Baskı, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006, s. 15.

⁹¹ MacIntyre, *Ethics and Politics Volume 2*, s. 25.

⁹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik*, 1103b 28.

* MacIntyre, fazileti bir tür olarak insanın telosu ile ilişkilendiren Aristoteles'ten farklı olarak kendisinin içtimaî bir amaçlılığa istinat eden, pratiklere içkin fazilet telakkisinin, "Aristoteles'in metafizik biyolojisine" yaslanan amaçlılığından farklılık arz ettiğinin altını çizer. Bununla birlikte o, şayet kendisinin geliştirdiği söz konusu fazilet telakkisinin, Aristoteles'in genel fazilet tasavvurunu, onun biyolojik izahatı kadar desteklediği açıklanabilirse, kendisi ile Aristoteles arasındaki bu yaklaşım farklılığının onu bir Aristotelesçi kılmaktan alıkoymayacağını düşünür. Ayrıca o, Aristoteles'te söz konusu olan entelektüel erdemler ile karakter erdemleri ayrımını benimsemesi ve Aristoteles'in haz anlayışına sadık kalması bakımından kendisinin Aristotelesçi bir çizgide yürüdüğünü belirtir. (Bkz., MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 291)

biçimde ortaya koymayı hedeflerken, diğer yandan tıpkı Aristoteles gibi insan hayatındaki iyi arayışının bizzat kendisini de fazilet olarak telakki eder. Fakat o, faziletin tarihine matuf analizlerinden hareketle geliştireceği fazilet tanımının, söz konusu tarihin karmaşık ve mütenevvi doğasından ötürü çok yönlü ve bir nebze de olsa çetrefilli olacağını önceden haber verir. Bu bağlamda o, a) Etkinlik/pratik b) Tek bir insan hayatının öyküsel bütünlüğü c) Ahlâkî gelenek olmak üzere faziletin mahiyetini anlatan, sıralı ve aşamalı olarak düşünülmesi gereken üç özellikten bahseder. Üç katmandan yahut üç aşamadan oluşan söz konusu fazilet anlayışında sonra gelen her aşama, bir önceki aşamayı hem yorumlar hem de değişikliğe uğratar.* Bu yüzden MacIntyre’da erdemin/faziletin üç aşamalı diyalektik bir doğası olduğu söylenebilir.⁹³

1.3.2. Faziletin Kurucu Bir Bileşeni Olarak İctimâî Etkinliklere Has Teâmüller

MacIntyre, muhtelif fazilet anlayışlarının tarihsel seyrini dikkate alarak faziletin doğasına dair bir tanım geliştirmeye çalışır. Zira ona göre faziletin tarihi, bir anlamda onun mahiyetini ve özünü de anlatır. Bu bağlamda *After Virtue (Erdem Peşinde)* isimli eserinde gerek Homerik ahlâk tasavvurundaki fazilet telakkisini, gerek Aristoteles’in fazilet anlayışını, gerekse Hristiyanlığın ve Benjamin Franklin gibi bazı filozofların fazilet tasavvurlarını inceledikten sonra bir niteliğin fazilet olarak tavsif edilmesine imkân sağlayan birbirinden farklı kıstaslara dikkat çeker. Sözgelimi Homeros’ta faziletin ne olduğunu belirleyen arka plan, gerekçe yahut kıstas insanların içtimâî rollerini en iyi şekilde yerine getirmeleri iken Aristoteles’te ise bir niteliğin fazilet olarak telakki edilmesine imkân sağlayan kıstas, biyolojik bir tür olarak insanın iyi bir yaşama ulaşma amacıdır.⁹⁴ Diğer taraftan, Aristoteles’teki insanî telos düşüncesini sürdürmekle beraber, bu telosu doğaüstü bir güç ile irtibatlandıran Hristiyan düşüncesinde fazileti belirleyen kıstas yahut arka plan, insanî telosun yöneldiği Tanrısal iyidir. Benjamin Franklin’in fazilet telakkisini belirleyen ölçüt ise, MacIntyre’a göre

* MacIntyre, üç aşamalı ve üç katmanlı fazilet telakkisinin diyalektik mahiyetini şu şekilde anlatır: “Ayrıca belirtmek gerekirse, sonra gelen her aşama, bir öncekinin açıklanmasını zorunlu kılar; ama tam tersi doğru değildir. Önce gelen her aşama, bir sonraki aşama tarafından hem değişikliğe uğrattılır, hem de ikincinin ışığında yeniden yorumlanır; ama önce gelen her aşama da bir sonraki aşamanın temel kurucu öğelerini oluşturur. Kavramın gelişim sürecindeki ilerleyiş, her ne kadar kolayca özetlenebilir olmasa da, çekirdeği bu kavram tarafından şekillendirilen geleneğin tarihiyle yakından ilişkilidir.” (Bkz., MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 277)

⁹³ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 277.

⁹⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 272-273.

mutluluk ve başarıdır.⁹⁵ Tüm bu muhtelif fazilet telakkilerini nazarı itibara alarak çekirdek bir erdem tanımı geliştirmeye çalışan MacIntyre, farklı fazilet telakkilerinin inkişafında rol oynayan değişik motivasyonlara dikkat çeker. Esasında faziletin mahiyetini tahkik ederken tıpkı Aristoteles gibi dikkatini faziletin tarihine, ayrıca pratik yaşama yöneltir. Nitekim W. T. Jones'un da belirttiği üzere,

Aristoteles, politika incelemesine yüzden fazla fiilî devleti inceden inceye gözden geçirmekle başladı. Şöyle şöyle fiilî koşullar altında hangi devlet türü en iyi olur? Küçük bir devletin ne tür bir yapılanmaya sahip olması gerekir? Zengin bir devletin yapılanmasının ne türden olması gerekir? Aristoteles'i ilgilendiren sorular, mutlak olarak ideal devletin doğası hakkındaki sorulardan ziyade işte bu sorulardır.⁹⁶

Benzer bir biçimde MacIntyre da fazilete dair özlü bir tanıma vasıl olmaya çalışırken dikkatini öncelikle bir fazilet telakkisinin oluşumunda rol oynayan pratiklere ve etkinliklere yöneltir. Dolayısıyla fazilete matuf çekirdek tanımının birinci aşamasını “social practices” olarak ifade ettiği içtimaî pratikler/etkinlikler/uygulamalar oluşturur. Söz konusu içtimaî etkinliklerin her biri kendilerine has iyilik ve mükemmellik kıstaslarını ihtiva ederler. Söz gelimi bir satranç oyunu, mimarlık ya da çiftçilik içtimaî pratiklerdir.* Zira bu etkinlikler içerisinde geçerli olan iyilik, mükemmellik ve başarı kıstasları toplumsal olarak tanımlanmıştır. Bizler ancak bu türden etkinlikler için tanımlanmış kurallara riayet ettiğimiz takdirde bu pratikleri öğrenme ve bu pratikler içerisinde belirlenmiş olan iyinin kendisine ulaşma imkânı elde ederiz. Dolayısıyla bu birinci aşamada fazilet, birtakım içtimaî pratiklere içkin olan iyilere erişmeye imkân sağlayan sonradan kazanılmış bir kabiliyet olarak tebarüz eder.⁹⁷

⁹⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 274-275.

⁹⁶ W. T. Jones, *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I*, çev. Hakkı Hünler, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2006, s. 323.

* MacIntyre'in burada günlük anlamı dışında özel bir anlamda kullandığı pratikler, dâhili kuralları toplumsal olarak belirlendiği için söz konusu pratiklere yahut etkinliklere iştirak edenleri bağlayan, işbirliği ve dayanışmaya istinat eden, bir tarihsel geçmişi ve geleneği olan toplumsal faaliyet türleridir. Dolayısıyla burada pratik, etkinlik yahut faaliyet mefhumlarıyla kastedilen, teknik bir uygulama becerisi nev'inden şeyler değildir. Yani: “Taşları tahtaya dizmek ya da futbol topuna ustaca vurmak bu anlamdaki pratiğe örnek oluşturamaz; fakat futbol oyunu ya da satranç oyunu bu türden bir pratik sayılabilir. Duvar örnek, bir pratik değildir, ama mimarlık bir pratiktir. Şalgam yetiştirmek, bir pratik değildir ama çiftçilik öyledir. Aynı şekilde fizik, kimya ve biyoloji araştırmaları veya tarihle ilgili çalışmalar, ya da resim veya müzik bu tip pratiklerdendir.” (Bkz. MacIntyre, *Erdem Peşinde* s. 278)

⁹⁷ J. B. Schneewind, “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1982), s. 655.

Bu bağlamda MacIntyre fazileti, bir işin uygulayıcısına mahsus hususî bir hedefe içkin iyi olarak telakki eder. Buna göre kişi ancak söz konusu içsel iyiyi sürdürerek mükemmel bir karaktere sahip olabilir. Yani o, dışarıdan kendisine dayatılan kurallara uymakla değil, birtakım pratiklere iştirak ederek ahlâkî mükemmelliğe ulaşabilir. Burada sözü edilen pratiklere içkin iyilerin içtimaî bir karakteri haiz olduğundan toplumun diğer üyelerine açık oldukları kabul edilir.⁹⁸ Bu çerçevede MacIntyre, faziletin yani ahlâkî üstünlüğün ne olduğunu tanımlarken çiftçilik, mimarlık, futbol oyunu ya da satranç oyunu, resim veya müzik, fizik, kimya, biyoloji gibi sanat, bilim ve oyun kapsamında değerlendirebileceğimiz içtimaî etkinlik biçimlerine (pratiklere) işaret eder.⁹⁹ İşte bu bağlamda fazilet, sözgelimi bir futbol oyunu, mimarlık ya da çiftçiliğin kendi içerisindeki mükemmellik standartlarına göre ayrı ayrı tanımlanır. Söz konusu pratikler içerisinde tecessüm eden faziletler, MacIntyre tarafından “dâhilî iyiler” olarak tavsif edilir. MacIntyre’ın *dâhilî iyiler* (internal goods) olarak ifade ettiği şey, yalnızca belirli bir etkinliğe mahsus iyi telakkisiyle ilgili iken *haricî iyiler* (external goods) olarak ifade ettiği fazilet telakkisi ise zuhur etmesi tek bir hususî etkinliğe bağlı olmayan, muhtelif etkinlik biçimlerine katılmak suretiyle de tanınması mümkün olan iyilere gönderme yapar. Sözgelimi analitik düşünme mahareti, doğru ve yerinde bir hamle yapmayı sağlayan bir muhayyile yeteneği ile öngöründe bulunabilme becerisi, satranç oyununa mahsus dâhilî iyiler kategorisine dâhil edilmektedir. Fakat öte yandan şöhret, saygınlık, zenginlik ve iktidar yalnızca satranç oyununda sağlanan başarı yoluyla değil, sözgelimi futbol, resim, müzik veya fizik bilimi alanlarında da gösterilecek performanslara bağlı olarak elde edilebilecek hâricî iyiler olarak sınıflandırılabilirler.¹⁰⁰

Dâhilî iyiler, MacIntyre’ın fazilet tanımının birinci aşamasında hedeflenen iyilerdir. Bu aşamada bir hedef yahut amaç söz konusu değilse fazilet ya da erdemden de bahsedilememektedir. Burada sözü edilen amaç, birtakım pratiklere özgü hususiyetlerle ilgilidir. Bu pratikler de belli bir toplumda ve belli bir zaman dilimi içerisinde, kuralları içtimaî olarak belirlenen ve benimsenen mükemmellik standartlarını ihtiva eden, belli bir amaca matuf iyi tasarımı etrafında teşekkül eden faaliyetlerdir. Dolayısıyla bu aşamada faaliyet ve pratiklerin çokluğu kadar amaçlar ve iyiler çokluğu da tebarüz etmektedir. Tam da bu noktada MacIntyre muhtelif pratikler bağlamında gelişen iyi

⁹⁸ Knight, a.g.e., s. 10.

⁹⁹ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 278.

¹⁰⁰ Mulhall&Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 83.

telakkilerinin birbirleriyle ihtilafa düşebileceğine ve söz konusu iyilerin çatışması durumunda bunlar arasında hiyerarşik bir sıralama yapmanın zorluğunu göz önünde bulundurarak bütün bir ahlâkî yaşamı, sadece bazı pratiklere mündemiç iyilerin belirleyemeyeceğine dikkat çeker. Buradan hareketle çekirdek fazilet tanımının ikinci bir aşaması olduğundan söz eder. Yani pratiklere içkin muhtelif iyilerin ancak insan hayatının teleolojik bütünlüğü çerçevesinde anlamlı bir şekilde bir araya gelebileceğinden bahseder. Şayet pratiklere içkin iyiler, bir bütün olarak insan hayatı bağlamında düşünülmezse bu durum insan hayatında çatışmalı ve keyfî bir hale sebebiyet verir. Oysa her bir insan şahsiyeti, geçmişten süregelen hikâyesi bağlamında teşekkül eder. Dolayısıyla her bir insan davranışı ile insanî pratiklerin anlamı söz konusu hikâye içerisinde anlam kazanır.¹⁰¹ Dahası tek tek pratiklere mündemiç üstünlük tasarımları, “İnsan için iyi nedir?” gibi bir sorunun cevabını veremeyeceğinden ötürü MacIntyre, faziletin mahiyetiyle ilgili bir soruşturmanın, birtakım pratikler vasıtasıyla ulaşılabilen faziletleri de aşan bir tahkikatı gerektirdiğine işaret eder.¹⁰²

1.3.3. İnsan Hayatının Öyküsel Bütünlüğü

MacIntyre’a göre insan yaşamına istikametini tayin eden temel unsur, insan hayatının bir öykü formunda akıp gitmesidir. Zira insan, ne yapması gerektiğine ve nasıl yaşaması gerektiğine kahramanı olduğu bir hikâye içerisinde bir cevap bulmaya çalışır. Ayrıca duyduğu anlatı ve öykülerden, öykü içerisinde anlatılan karakterlerden ve bu karakterlerin başından geçen olaylardan birtakım dersler çıkarır. Pek çok olay iştir ve bu olaylar içerisindeki kahramanların başlarına gelenlerden haberdar olur. Yani insan, hayatı bir yandan öykü formunda yaşarken diğer yandan hayatta nasıl yaşayacağını da öykülerden öğrenir. Sözelimi, kötü kalpli üvey bir annenin neler yapabileceğini yahut da yalancı bir çobanın başına gelebilecekleri topluma mâl olan hikâyelerden öğrenir. Dolayısıyla MacIntyre, Homeros’tan, Homeros’un Orta Çağ’daki ardıllarına dek uzanan gelenekte olduğu gibi öyküleri ve öykü anlatımını, ahlâkî yaşamın kurucu bir bileşeni olarak telakki eder. Fakat MacIntyre’a göre bir topluma has öyküler kataloğu, insanın hangi yoldan yürümesi gerektiğini kısmen aydınlatsa da “İnsan için iyi olan nedir?” gibi daha bütüncül ve teleolojik bir sorunun yanıtını veremez. Zira insan yaşamının kendi

¹⁰¹ Schneewind, “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality”, s. 656.

¹⁰² MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 323.

öyküsel yapısının öngörülemezliği, iynin ne olduğuna dair bir arayış serüvenini de beraberinde getirir. İşte bu bağlamda “Benim için iyi olan nedir?” diye sormak, “Bir bütün olarak hayatımı nasıl iyi bir şekilde yaşarım?” diye sormak anlamına gelir. Dolayısıyla burada iyi bir yaşam, iynin kendisinin ne olduğunu aramaya hasredilmiş bir yaşam olarak tezahür eder. İşte bu arayışın kendisi, MacIntyre’a göre ahlâkî yaşamın özünü teşkil eder.¹⁰³

İnsan hayatının öyküsel karakteri ve bu çerçevede insanın iyi olanı arama serüveni MacIntyre’ın fazilet tanımının ikinci aşamasını teşkil eder. Dolayısıyla fazilet denen karakter üstünlükleri,

...yalnızca pratikleri ayakta tutan ve bu pratiklere içsel olan iyileri başarmamızı olanaklı kılan eğilimler değil, ama aynı zamanda, karşılaştığımız kötülük, tehlike, ayartma ve akıl çelmelerin üstesinden gelmemizi sağlayarak söz edilen türden bir iyiyi arayış sürecinde bize destek olacak ve bizleri gittikçe yükselen bir ben-bilgisiyle, bir iyi-bilgisiyle donatacak olan eğilimlerdir.¹⁰⁴

Öyle anlaşıyor ki eğer fazilet, muhtelif pratiklere özgü iyi tasarımlarına gönderme yapan bir tanım ile sınırlandırılırsa, bu durum MacIntyre’a göre insan hayatındaki iyilerin çokluğundan ve çeşitliliğinden ötürü çatışma ve tenakuzlara sebep olabilir. Dahası bir pratiğin temel kıstas ve ilkeleri ile bir başka pratiğin temel kıstas ve ilkeleri çelişkiye düşebilir. Sözgelimi kişi, aile hayatının gerektirdikleri ile sanat yaşamının gerektirdikleri arasında bir çıkmaza girebilir. Aynı şekilde politik yaşam ile sanat yaşamı birbirleriyle çatışabilir. Dahası, insanlar, kuralları toplumsal olarak belirlenmiş birtakım pratiklere iştirak ederek söz konusu pratiklerin iyilik ve mükemmellik tasarımlarına münasip bir biçimde faaliyette bulundukları için bir başarı ve tatmin hissi duysalar da böyle bir fazilet tasavvuru, bir bütün olarak insan hayatının amacı ve anlamıyla ilgili tatmin edici bir açıklama sunamayabilir. Dolayısıyla MacIntyre açısından yalnızca insan hayatındaki pratiklere içkin iyileri tavzih eden birinci tanım, fazilete dair bazı yanlış kanaatler edinilmesine sebep olabileceği gibi faziletin mahiyetine dair bütün bir resmi de ortaya koyamaz.¹⁰⁵

¹⁰³ A.yer.

¹⁰⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 323-324.

¹⁰⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 297-298.

Bu bağlamda hem bütünselliğin hem de amaçlılığın bir ahlâk tasavvuru açısından önemine vurgu yapan MacIntyre, insan hayatının öyküsel yapısının, pratiklerin sınırlı iyilerini kuşattığını düşünür. Pratiklere has iyileri de aşan bir amaçlılık olmadığı takdirde hem faziletlerin hangi bağlamdan neşet ettiğinin bilinemeyeceğine hem de insan hayatını tam bir keyfiliğin ve izafiliğin tehdit edeceğine işaret eder.¹⁰⁶ Ayrıca o, şayet insan hayatına dair bir amaçlılıktan söz edemiyorsak, bu durumun, birbirleriyle tenakuz halindeki muhtelif fazilet anlayışları arasında rasyonel bir hüküm verme imkânını da ortadan kaldıracaklarını düşünür. Dolayısıyla MacIntyre açısından insanî amaçlılık, insan hayatının ancak bir bütün olarak tefekkür edilmesi halinde tezahür eder. Böylelikle insanın yaşam öyküsü belli bir istikamet doğrultusunda kendi amaçlılığını ortaya koyarken, pratiklere içkin fazilet ve mükemmellik mefhumları da insan yaşamını bütünlüklü ve anlamlı kılan eylem, çaba ve düşüncelerde tecessüm eder.¹⁰⁷ Dolayısıyla insan eylemlerinin anlaşılabilmesi ancak insanî hayatın öyküsel bağlamı içerisinde mümkün olabilir.

Görüldüğü üzere MacIntyre açısından herhangi bir içtimaî düzen, kendi içlerinde iyi tasavvurları ve rasyonaliteleri olan çeşitli etkinlik biçimlerinden (practices) teşekkül eder.¹⁰⁸ Bir iyi telakkisi yahut da bir fazilet tasavvuru da ancak bu pratikler içerisinde tecessüm eder. Böylelikle MacIntyre, Aristotelesçi gelenekten ilhamla geliştirdiği teleolojik ahlâk anlayışını, bir yandan toplumlara has birtakım ictimâî faaliyet, pratik ve uygulamalara göndermede bulunarak öte yandan da insan hayatının öyküsel karakteri düşüncesiyle izah etmeye çalışır. MacIntyre’in muhtelif teamül ve pratikler ile faziletler arasında kurduğu münasebet, ister istemez “Bütün bu iyiler çokluğu karşısında ve iyilerin de birbirleriyle çatışması halinde nasıl yaşarım?” şeklindeki bir soruyu gündeme getirdiği için MacIntyre bu soruyu, fazilet tanımının özünü oluşturan, insan hayatının ucu açık öyküsel karakteri düşüncesiyle yanıtlamaya çalışır.¹⁰⁹

Fakat MacIntyre’in sözünü ettiği pratiklerin, insan yaşamının öyküsel yapısıyla olduğu kadar o pratiklerin bağlı bulunduğu tarihsel geçmişle de bir münasebeti söz konusudur. Zira MacIntyre açısından “Bir pratiğe katılmak, yalnızca bu pratiğin çağdaş uygulayıcıları ile değil, aynı zamanda bu pratik içinde bizden önce yer almış olanlarla,

¹⁰⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 299.

¹⁰⁷ Peter Johnson, “Reclaiming the Aristotelian Ruler”, s. 56.

¹⁰⁸ Kelvin Knight, *The MacIntyre Reader*, s. 23.

¹⁰⁹ Solmaz Zelyût, “Sunuş”, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. xviii.

özellikle de başarılarıyla etkinliğin bugün bulunduğu noktaya gelmesini sağlamış olanlarla belirli bir ilişkiye girmektir.”¹¹⁰ Yani pratiklerin de kendi tarihsel öyküleri ve gelenekleri söz konusudur. Söz gelimi bir portre sanatının kendine has güzellik kıstasları, geçmişî eskilere uzanan tarihsel bir geleneğin serüveni içerisinde belli bir anlam kazanır. Ancak sadece pratiklerin değil fertlerin hayat öyküleri ve eylemleri de ancak ait oldukları toplumların ve geleneklerin hikâyesi bağlamında anlaşılabilir bir zemine sahip olabilir.¹¹¹ Dolayısıyla gelenek mefhumu, gerek içtimaî pratikleri gerekse insanın öyküsel yaşamını anlamlı ve anlaşılabilir kılan çok daha kapsayıcı ortama işaret eder. Belki de MacIntyre’ın fazilet telakkisine ait çekirdek tanımının ufku ve çatısını teşkil eder.

1.3.4. Gelenek

Fazilete dair çekirdek bir tanım ortaya koymaya çalışan MacIntyre, pratiklere ilişkin iyilerden ve üstünlük kıstaslarından söz ettikten sonra öyküsel bir karakter arz eden insan hayatının iyiyi arama serüvenini ahlâkî yaşamın kendisi olarak tavsif eder ve böylelikle fazilet tanımının üçüncü aşamasına geçer. Zira ona göre bir fert, iyi arayışını ve faziletleri tek başına gerçekleştiremez.¹¹² Çünkü fertler, belli bir tarihsel geçmişe ve belli bir içtimaî ortama bağlı bir mevcudiyete sahiptirler. Bu yüzden isteseler de istemeseler de bir dereceye kadar hususî bir geçmişin taşıyıcısıdır. Zira her bir ferdin kendi hayat öyküsü, esasında daha büyük bir tarihsel öykünün içerisinde tecessüm eder. Bu durumda fertlerin ferdî kimliklerinin aslında içtimaî bir kimlik olarak tasavvur edilmesi mümkün gözüktür. İşte bu yüzden MacIntyre, kimliklerimizi yalnızca şahsî tecrübelerimizden ibaret görmeyi, insanın yaşamsal deneyimine matuf nakıs bir değerlendirme olacağını düşünür. Her ne kadar fertler, içerisinde bulundukları birtakım muayyen koşullara ve geçmişle olan münasebetlerine ilelebet mahkûm olmasalar da kendi yaşam serüvenlerine ve iyi bir yaşam arayışlarına bu şartlar altında başlarlar.¹¹³ Bu da insanın *gelenekle* olan münasebeti meselesini gündeme getirir. MacIntyre sadece

¹¹⁰ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 287.

¹¹¹ L. Gregory Jones, “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, and The Moral Life”, *Modern Theology* 4:1, 1987, s. 57.

¹¹² MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 324.

¹¹³ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 326

insan hayatının öyküsel karakterini değil, fazilet tanımının birinci aşamasını teşkil eden pratiklerin de geleneklerle olan ilişkisine şu şekilde dikkat çeker:

... ne veya kim olduğum, belirleyici ölçüde, miras almış olduğum şeye, şu anki bende bir dereceye kadar mevcut olan özel geçmişe bağlıdır. Kendimin, belirli bir tarihin parçası olduğunu ve daha genel ifade edecek olursak, hoşuma gitsin veya gitmesin, kabul edeyim ya da etmeyeyim belirli bir geleneğin birçok taşıyıcısından birisi olduğumu keşfederim. Bir pratik kavramını karakterize ederken, önemli bir noktayı, pratiklerin her zaman belirli bir tarihe sahip olduklarını ve herhangi bir zaman diliminde var olan pratiğin neliğinin birçok nesilden süzülüp gelmiş bir anlayış biçimine bağlı olduğunu vurgulamıştım. Dolayısıyla da, erdemler, pratiklerin gereksinim duyduğu ilişkilerin sürekliliğini sağladıkları sürece, şimdiyle olduğu kadar geçmişle – ve elbette gelecekle olan ilişkilerin devamını da sağlamak zorundadırlar. Gelgelelim, tek tek pratiklerin yeniden şekillenerek bugüne gelmesine ortam sağlayan gelenekler, hiçbir zaman, daha kapsamlı toplumsal geleneklerden bağımsız olarak var olamazlar. Madem öyle, bu gelenekleri oluşturan şey nedir?¹¹⁴

Tam da bu noktada MacIntyre, gerek pratiklere mündemiç iyi telakkilerinin gerekse insanın öyküsel yaşamı boyunca sürdürdüğü iyiye matuf bir tahkikat serüveninin gelenekler bağlamında gerçekleştiğine dikkat çektikten sonra gelenek mefhumunu, durağanlık ve akıl karşıtlığı ile özdeşleştiren birtakım ideolojik yaklaşımlara tepki gösterir. Zira ona göre böyle bir karşıtlıktan ziyade tenkitler, yeni icatlar ve yerleşik olandan ayrışan her türlü akıl yürütme biçimlerinin kendileri de “geleneksel düşünme biçimi bağlamında gerçekleşir”.¹¹⁵ Bununla birlikte gelenekler, kendi içlerinde bir iyi telakkisine sahiptirler ve bu iyi telakkileri gelenekleri devingen ve değişken kılar. Sözgelimi,

...bir üniversite, bir çiftlik ya da bir hastane, bir pratik ya da pratikler geleneğinin taşıyıcısı olduğunda, bu kurumların ortak yaşamı, kısmen, ama hayatî önem taşıyan bir biçimde, iyi bir hastane, iyi bir çiftlik ya da iyi bir üniversitenin ne olduğuna ve ne olması gerektiğine ilişkin sürüp giden bir tartışma tarafından şekillendiriliyor olacaktır.¹¹⁶

Dolayısıyla MacIntyre, gelenek mefhumundan söz ederken, bu mefhumun salt geçmişe yönelik bir müdafaaa, durağanlık ve yeniliklere kapalılıkla özdeşleştirilmesine karşı

¹¹⁴ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 326-327.

¹¹⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 327.

¹¹⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 327.

çıkar. Ona göre gelenek, geleceğe ışık tutması açısından önem arz eder. Bu yüzden MacIntyre açısından gelenek, durağanlığın, muhafazakârlığın ve geçmişe saplanıp kalmanın bir ifadesi anlamına gelmez.¹¹⁷ Ona göre gelenekler kendi içlerinde devingen ve değişken bir hüviyet arz etmekle beraber zamanla inkıraza uğrayıp yok olabilirler de. Fakat MacIntyre geleceğin inşa edilebilmesi için geleneklerin sürdürülmesi gerektiğini düşünür. Bu bağlamda bazı faziletleri yaşatmak geleneklerin varlığını sürdürmesine hizmet ederken bu faziletlerin terk edilmesi ise geleneklerin peyderpey kaybolup gitmesine zemin hazırlar.*

Gerek *After Virtue* isimli eserinde gerekse 1987-88 yıllarında Edinburgh Üniversitesi'nde verdiği derslerin neşrinden teşekkül eden *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli çalışmasında özellikle temayüz eden gelenek mefhumu hakkında, bir röportaj esnasında kendisine sorulan bir soru üzerine MacIntyre, geleneğin üç ayrı cihetten mühim olduğuna dikkat çeker. Birincisi, ona göre gelenek, mefhumların anlam ve muhtevalarını etkilediği için önemlidir. Mefhumların belirli içtimâî pratikler/uygulamalar içerisinde tecessüm ettiğine ve hayat bulduğunu belirten MacIntyre, bir mefhumun manasını anlamak için onun hangi yerleşik normlar içerisinde, hangi etkinlikler bağlamında kullanıldığına bakmak gerektiğini düşünür. Söz konusu pratiklerin her birinin hususî bir tarihsel geçmişi vardır ve bu pratikler içerisindeki normatif hükümler ve değerlendirme biçimleri nesilden nesile intikal ederler. Bu yüzden herhangi bir mefhumu, özellikle de ahlâkî mefhumları, içerisinde tecessüm ettikleri geleneklerden tecrit etmek bu kavramların çok büyük ölçüde yanlış anlaşılma riskini beraberinde getirebilir. Geleneği MacIntyre açısından mühim kılan ikinci cihet ise parçalı, dağınık ve bölük pörçük yaşam biçimlerine karşı geleneğin, müşterek tecrübelerimizden yola çıkarak bizlere ortak bir yaşam imkânı sunmasıdır. MacIntyre açısından müşterek geçmişimizden intikal eden düşüncelerden ve pratiklerden bir şeyler öğrenmek yahut da bunları eleştiriye tâbi tutup yeniden gözden geçirmek toplum için müşterek bir iyi düşüncesinin teşekkülünü sağlayabileceği gibi

¹¹⁷ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 329.

* MacIntyre'a göre bir gelenek ancak faziletler sayesinde güçlenir ve ayakta durur. Faziletsizlik ise gelenekleri inkıraza uğratar. Adalet, dürüstlük, cesaret ve kimi entelektüel faziletlerin yitirilmesi sadece gelenek içerisinde tecessüm eden kurum ve pratikleri değil geleneğin kendisini de ortadan kaldırır. MacIntyre bu saydığı faziletlere son derece önem atfettiği bir fazilet daha ilave eder. Ona göre geleneklerin yaşamasına imkân sağlayan bu çok mühim fazilet, kişinin "kendisini kuşatan bir geleneğe dair yeterli bir anlayışa sahip olma erdemi"dir (Bkz. *Erdem Peşinde*, s. 329).

tutucu ve hiyerarşik yapılara karşı da bir alternatif oluşturabilir. MacIntyre’a göre gelenek mefhumunu önemli kılan üçüncü cihet de rasyonel tahkikatın daima bir geleneğe bağımlı olmasıdır. Bu çerçevede o, birtakım doğa bilimsel nazariyelerin zamansız ilkelere istinat etmelerinden ötürü değil, kendilerinden önceki nazariyelere galip gelmelerinden ötürü kendilerini kanıtladıklarını düşünür. Yani onlar, bazı problemlere çözüm ürettikleri ve kimi tutarsızlıkları giderdikleri için üstün addedilirler. Bu durumda her bir nazariyenin kendi selefleriyle ilişkili olduğu düşünülecek olursa doğa bilimlerindeki doğrulamanın düşüncenin tarihi ile olan münasebeti fark edilebilir. Geçmişe dayalı olarak inşa edilen bu tarih, geleceğe matuf bir tahkikat geleneğini oluşturur. Böylelikle o, kendi içerisindeki kifayetsizlikleri ölçebileceği kıstaslar geliştirir.¹¹⁸ Bu bakış açısına göre rasyonalite ölçütleri tarihin içerisinde neşet ederler ve dolayısıyla tarihin bir cüzüdürlər. Kendilerinden öncekilerin yanlış ve kusurlarına çareler üretip onları aşmaya çalışırlar. Böylelikle kendi doğruluklarını gerekçelendirirler.¹¹⁹

Görüldüğü gibi sadece pratikler ve her bir ferdin öyküsel yaşamı değil, rasyonalite de MacIntyre’ın felsefî nazariyesi açısından geleneğin içerisinde tebarüz eder. Dolayısıyla burada MacIntyre’ın çekirdek bir fazilet tanımı bağlamında gelenek mefhumuna atfettiği öneme tekrar dönecek olursak gelenek ayrıca, hem pratiklere içkin iyilerin hem de insan yaşamının öyküsel bütünlüğü bağlamında tezahür eden iyi telakkisinin teşekkül ettiği arenanın kendisidir. Daha önce, fertlerin kendi öyküsel yaşamları bağlamında iyiye matuf bir arayış sürdürdüklerini fakat bu arayışı ferdi olarak değil, geçmişten tevarüs eden gelenekler içerisinde devam ettirdiklerine işaret etmiştik. Kişi, iyiye matuf arayışını tek başına yürütmeyip geleneklerden intikal eden görüşler ve görüş açıları istikametinde gerçekleştirirse de onun arayış serüveni burada nihayete ermez. Zira her ne kadar pratikler ve öyküsel insan hayatı gelenekler bağlamında düşünüldüğü takdirde anlaşılabilir bir zemine otursa da geleneğin kendisi de bir hikâyenin hamili olarak tezahür eder. Dolayısıyla onun hikâyesi de henüz tamamlanmadığı için geleceğe açık bir hikâye olarak kalır.¹²⁰

¹¹⁸ A. MacIntyre, “An Interview for Cogito”, *The MacIntyre Reader*, s. 269-270.

¹¹⁹ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 7.

¹²⁰ Jones, “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, And The Moral Life” s. 56.

1.3.5. Gelenek, Rasyonalite ve İzafiyet

MacIntyre, Aristotelesçi felsefenin özünden ilham alarak geliştirmeye çalıştığı fazilet telakkisinde pratik, insan hayatının öyküsel yapısı ve gelenek olmak üzere üç mefhuma yaslanır. Bu üç mefhum onun ahlâk felsefesine matuf rasyonel bir çerçevenin teşekkülünde merkezî bir rol oynar. Felsefî sorunların tarihsel bir tenvirata gereksinim duyduklarına sıkça vurgu yapan MacIntyre, böylelikle ahlâkî mefhumların tarihi ve içtimaî menşeyini göstermeye çalışır.¹²¹ Zira Solmaz Zelyüt'ün de belirttiği gibi,

MacIntyre'a göre her moral felsefenin toplumsal içeriği ve bağlamı vardır ve bir moral felsefenin toplumsal tecessümünün ne olacağını veya ne olduğunu söylemeden, onun iddialarını tam olarak anlayamayız. Başka deyişle, moral felsefenin hareket noktası ve gönderim mercii toplumsal dünyadır.¹²²

Burada sözü edilen toplumsal dünya, tarihsel olarak uzun bir geçmişi sırtında taşıyan geleneklere gönderme yapar. MacIntyre'ın ahlâk düşüncesi bağlamında geleneğe yaptığı bu vurgu, onun rasyonalite tasavvuruyla ilgilidir. Zira MacIntyre açısından rasyonel bir tahkikat yahut rasyonel bir gerekçelendirme ancak bir gelenek içerisinde vuku bulabilir. Bu bağlamda, yaşayan bir gelenek, kökleri geçmişe uzanan, içtimaî olarak tecessüm etmiş muhakeme tarzı olarak düşünülür. Bu bakış açısına göre gelenek, kendi mensuplarına, dünyaya dair bir arka plan bilgisi sağladığı gibi birtakım problemlerin çözüme kavuşturulmasına imkân sağlayan rasyonel gerekçelendirme ölçütleri de sunar.¹²³

Bu durumda rasyonalitenin, bir ferdin ya da bir toplumun neyin doğru yahut neyin yanlış olduğuna hükmedebilmesini sağlayan ilkelerle alakalı olduğu söylenebilir. Yani bizler içerisinde yaşadığımız bir geleneğin kaynaklarına yaslanarak bir şeyin doğruluğuna ve yanlışlığına hükmederiz. İşte bu bakış açısı çerçevesinde MacIntyre, rasyonalitenin gelenek merkezli olduğunu düşünür. Burada sözü edilen rasyonalitenin hem gelenekten kaynaklanan hem de geleneği oluşturan bir mahiyeti söz konusudur. Zira insanlar bir yandan geleneğe yaslanarak geliştirdikleri rasyonalite vasıtası ile

¹²¹ Gordon Graham, "MacIntyre's Fusion of History and Philosophy", *After MacIntyre*, ed. John Horton&Susan Mendus, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007, s. 163.

¹²² Hünler, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*, s. 116.

¹²³ Lott, "Self-Contradiction and Self Reference in Alasdair MacIntyre's Account of Tradition-Based Rationality", *Journal of Religious Ethics* (JRE 30.3:315-339), 2002, s. 317.

dünyayla münasebet kurarlar. Öte yandan mevcut rasyonalitenin oluşumuna ve değişimine katkıda bulunurlar.¹²⁴

Görüldüğü üzere kavramların muhtevaları ile birtakım düşüncelerin belli bir tarihsel atmosfer içerisinde tecessüm ettiğini düşünen MacIntyre, bununla birlikte siyasal, ahlâkî ve toplumsal tarihin akıldan yoksunmuş gibi düşünülmesine karşı çıkarak tarih, hayat ve tefekkürü iç içe telakki eder. Yani ona göre hayat, tarih ve tefekkür karşılıklı bir etkileşim içinde var olur.¹²⁵ Bu bağlamda o, pratik aklın, bir toplumu yapılandıran teamüllerden kaynaklanan, topluma mensup olan şahısların eylemlerini yönlendiren, fakat aynı zamanda fertlerin davranma ve düşünme biçimlerinden teşekkül eden bir kanaat yönelimi olduğunu düşünür.¹²⁶ Bu çerçevede MacIntyre, geleneğin yerine akli ikame etme isteyen, ahlâk düşüncesini cihanşümûl, aşkın ve zamanlar üstü ilkelere dayandıran Aydınlanmacı görüşe karşı rasyonel bir tahkikatın ancak gelenek merkezli olabileceği tezini işler. Bu durumda onun geleneğe yasalanan akıl tasavvuru, bütün rasyonel fertler için geçerli olan cihanşümûl ilkelere istinat eden, gelenekten bağımsız Aydınlanmacı akıl anlayışının karşısında konumlanır. Bu yüzden MacIntyre, Aydınlanma düşünürlerinin göz ardı ettiği bir hususa parmak basmak suretiyle rasyonel gerekçelendirme kıstaslarının tarih ve gelenekle olan münasebetini ortaya koymaya çalışır. Zira ona göre rasyonalitenin ölçütleri tarih içerisinde zamanla teşekkül eder. Oysa Aydınlanmacı mütefekkirler, geleneği, rasyonalitenin anti tezi olarak kabul edip tasfiye etmek istemişlerdir. Fakat MacIntyre açısından onlar bu tavırlarıyla düşünce sistemlerinin doğalarını anlamaktan kendilerini alıkoymuşlardır.¹²⁷

Ancak geleneklere özgü rasyonalite biçimlerinin varlığından söz edilebileceğini ileri süren MacIntyre, birbirinden farklı ve birbirine rakip gelenekler arasında rasyonel olarak karar verebilmeyi sağlayan gelenekler üstü bir rasyonalite ya da bir üst rasyonalite olarak adlandırılabilenimiz genel, şümullü, soyut ve cihanşümûl bir rasyonalitenin mümkün olmadığını düşünür. Bu bakış açısına göre doğruluk veya yanlışlık, geleneklere özgü pratikler, uygulamalar ve teamüller bağlamında bir anlam

¹²⁴ Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, s. 3.

¹²⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 99.

¹²⁶ Knight, *The MacIntyre Reader*, s. 12.

¹²⁷ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 7.

kazanabilir ve böylelikle her gelenek, kendine özgü kıstaslar geliştirebilir.¹²⁸ MacIntyre'nin *geleneklerin rasyonalitesi* olarak ifade ettiği rasyonalite tarzı, inançlara, kurumlara ve teamüllere göre değişim gösteren tarihsel koşullar içerisinde teşekkül eden bir akıldır. Bu rasyonalite biçimi teşekkül ederken aşamalı bir tarihsel süreçten geçer. Birinci aşamada otorite olarak kabul edilen metinler, inançlar ve kişiler sorgulanmaksızın tasdik edilir. Fakat ikinci aşamada itimada şayan kabul edilen kişi, inanç veya yazılı metinlerin kendi içlerindeki tenakuzların, anlaşmazlıkların ve kifayetsizliklerin farkına varılır. Üçüncü aşamada ise tutarsız, anlaşılmaz ve kifayetsiz addedilen otoriteler yeniden değerlendirilir ve formüle edilir. Böylelikle tutarsız ve nakıs hususlar giderilmeye çalışılır.¹²⁹ Geleneğin üç aşamadan geçen bu diyalektik doğası, onu ihtiva ettiği kifayetsizliklerden kurtararak daha yetkin kanaatlere ulaştırır. Ayrıca söz konusu diyalektik süreç vasıtasıyla bir geleneğin mensupları, sahip oldukları inanç ve düşünceleri test edip yeniden formüle ederler ve böylelikle ortaya konan yeni bir kuram, kendisinden öncekilerin kifayetsizliklerini aşabildiği ölçüde geçerli kabul edilir. Bu durumda daha önceki kuramlar gibi ortaya konan yeni kuram da meşruiyetini geleneğin tarihinden almış olur. İşte bu bakış açısı mihverinde gerekçelendirme, bir görüşün ya da iddianın bugüne kadar nasıl geldiğini hikâye etmek anlamına gelir.¹³⁰ Bu durumda rasyonel bir tahkikatın, içerisinde tecessüm ettiği fikrî ve içtimaî gelenekten tefrik edilemeyeceğinin altını çizen MacIntyre açısından rasyonel gerekçelendirme mefhumu esas itibarıyla tarihseldir. Dolayısıyla *gerekçelendirme* denen şey, önceden başlamış bir tartışmanın şimdiye kadarki gelişim seyrinin hikâyesini anlatmaktır. Bir rasyonel gerekçelendirme ve tahkikat geleneği içerisinde bina edilen nazariyeler ve bu nazariyelerin istinat ettiği temel prensipler de kendi meşruiyetlerini, daha önceki gelenekler içerisinde tecessüm eden kuram ve ilkelere üstünlük sağlamak suretiyle elde ederler.¹³¹ Bu bakış açısına göre bir ahlâk kuramı, tıpkı bir bilimsel kuram ya da sanatsal çalışma gibi parçası olduğu geleneğe katkısı açısından değer kazanır. Yani tıpkı bilim gibi ahlâk felsefesi de haleflerinin çözemediği problemlere bir çözüm üretebilmesi

¹²⁸ Lott, "Self-Contradiction and Self Reference in Alasdair MacIntyre's Account of Tradition-Based Rationality", ss. 318-319.

¹²⁹ Herdt, "Alasdair MacIntyre's 'Rationality of Traditions' and Tradition-Transcendental Standards of Justification", s. 528.

¹³⁰ Lott, a.g.m., ss. 319-320.

¹³¹ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 8.

halinde meşru bir zemin ve bir üstünlük elde eder.¹³² Buna göre bir ahlâk öğretisini diğerinden üstün kılan yanı, problemleri, uyumsuzlukları ve daha önceki etik öğretilerin zaaflarını bertaraf edebilme mahareti olarak gözüktür. Bu bağlamda MacIntyre açısından bütün bir ahlak felsefesi tarihinin, bir önceki ahlâk düşüncesini başarılı bir biçimde yenilgiye uğratan düşüncelerden müteşekkil olduğu söylenebilir. Burada temel değerlendirme kıstası, tarihin kendisi olarak tebarüz eder. Yani genel, soyut ve cihanşümûl mefhumlara başvurmaksızın bizi bir ahlâk nazariyesinden ötekine taşıyan rasyonel zemin, tarihsel bakış açısının kendisidir. Bu yüzden MacIntyre, ahlâk nazariyelerinin tarihsel bir bağlam içerisinde gerekçelendirilmesi durumunda şüpheciliğe, izafiyete ve dogmatik kanaatlere yer kalmayacağı kanaatini taşır.¹³³ Esasında MacIntyre, üstünlük sağlama fikri ile rölativizm suçlamalarına karşı durmaya çalışır. Bir yandan rölativizme düşmemeye çalışırken diğer yandan tarihsel yaklaşımıyla tenakuz halinde olmayan bir yol geliştirme çabası içerisine girer.¹³⁴ Bu bağlamda o, her ne kadar *After Virtue* adlı eserinde Nietzsche'nin Aydınlanmanın temellendirmeci ahlâk anlayışına yönelik eleştirisini tasdik etse de "Moral Relativism, Truth and Justification" başlıklı yazısında hakikat ile rasyonel gerekçelendirme arasında bir tefrik yapma gereği duyar. Bu çerçevede rasyonel gerekçelendirmenin her bir hususî görüş açısına bağlı olduğuna, hakikatin ise bir görüş açısı olmaktan ziyade *telos* yani nihaî gaye olduğuna dikkat çeker. Buna göre sorgulama, tahkik etme, şüphe duyma, hipotezler öne sürme, tasdik etme ve onaylamama gibi bütün rasyonel gerekçelendirme pratikleri en nihayetinde hakikatin kendisini gaye edinen etkinlikler olarak tebarüz eder ve kısmî bakış açılarının hakikate doğru yönelmesiyle ancak hususî bakış açılarının hudutlarının aşılabilmesinden söz edilebilir.¹³⁵ Dolayısıyla MacIntyre, rasyonel gerekçelendirme yahut tahkikat ile hakikat arasında bir ayırım yapmak suretiyle hususî rasyonalitelerin izafiyete mahkûm olmadıklarına ve böylelikle geleneklerin rasyonalitesine vurgu yapan kendi ahlâk nazariyesinin izafiyetle sonuçlanmayacağına da göndermede bulunmuş olur.

¹³² Stern, "MacIntyre and Historicism", s. 156.

¹³³ Stern, a.g.m., s. 153.

¹³⁴ Herdt, a.g.m., s. 524.

¹³⁵ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", *The Tasks of Philosophy Selected Essays Volume I*, s. 58.

Nitekim o, *Whose Justice? Which Rationality?* ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli eserlerinde geleneklere mahsus rasyonalite tasavvurunun, bir geleneğin başka bir geleneğe üstünlük sağlama imkânını yok etmediğini somut olarak göstermeye çalışır. Karşılaştığı problemleri çözebilme konusunda kifayetsiz kalmaya başlayan bir düşünce geleneğinin söz konusu problemlere çözüm üretebilme kabiliyetini haiz başka gelenek tarafından yenilgiye uğratılabileceğini on dokuzuncu yüzyılda tebarüz eden üç ahlâk geleneğini tahkik ederek göstermeye çalışır. *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli eserin giriş yazısında, her biri on dokuzuncu yüzyılın sonlarında inkişaf eden, birbirinden farklı ve hatta birbirine hasım üç ahlâk geleneğini – Ansiklopedistler, Soybilimciler ve Thomasçılık- tarihsel, yazınsal/edebî, antropolojik ve sosyolojik cihetlerden tahkik edeceğini belirtir.¹³⁶

1.4. ÜÇ GELENEK, ÜÇ RASYONALİTE

MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry** isimli eserinde muhtelif rasyonalite biçimlerinin birbirleriyle bağdaşmadığını göstermek amacıyla Ansiklopedistler, Soybilimciler ve Thomasçılık olarak adlandırdığı, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında inkişaf eden üç ayrı bakış açısını değerlendirir. Bu bakış açılarından birincisi, *Encyclopedia Britannica*’nın dokuzuncu nüshasının müelliflerinde müşterek olarak temayüz eden bakış açısidir. İkincisi, *Encyclopedia*’nın temel varsayımlarına karşı Nietzsche’nin 1887 yılında kaleme aldığı *Zur Genealogie der Moral* [*Ahlâkın Soykütüğü Üzerine*] isimli eserinde sergilediği bakış açısidir. Üçüncüsü ise Papa XIII. Leo’nun, 1879 yılında, Thomas Aquinas’ı skolastik mütefekkirlerin en üstünü olarak ilân ettiği Katolik piskoposlar için yayımladığı “Aeterni Patris” isimli genelgede ifade edilen Aquinas’ın temsil ettiği klasik gelenektir.¹³⁷ Papa XIII. Leo’nun mezkûr genelgede Aquinas’ın önemine yaptığı vurgudan ilham alan MacIntyre,

¹³⁶ Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990, ss. 2-3.

* *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* isimli eser, MacIntyre’nin 1988 yılında Edinburgh’taki Gifford Konuşmaları’nın bir araya getirilmesinden müteşekkil bir eserdir. Burada MacIntyre, Ansiklopedist, Soykütükçü/Soybilimci ve Geleneksel yani Thomasçılık olmak üzere üç farklı rasyonalite biçimini ele alır. Müşterek bir ölçüte bağlı olmayan ve birbiriyle rekabet halinde olan bu üç rasyonalite biçiminden hangisinin diğerlerini mağlup edebileceği MacIntyre’nin peşinden gittiği temel bir soru olarak tebarüz eder.

¹³⁷ Jude P. Dougherty, “Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition by Alasdair MacIntyre”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 2 (Dec., 1990), s. 425.

Ansiklopedistlere ve Soykütükçülere karşı Aquinas'ı üçüncü bir alternatif olarak sunar. Batı'da tam da üniversitelerin tesis edildiği ve üniversite müfredatlarının teşkil edildiği sıralarda biri Aristotelesçilik diğeri de Augustinusçuluk olarak temayüz eden muhtelif yorum biçimlerinin çatıştığı bir dönemde Aquinas, söz konusu farklı yaklaşımlara üstünlük sağlayan bir düşünce tarzı geliştirmesi nedeniyle MacIntyre açısından ehemmiyeti haiz bir filozof olarak görülür. Nitekim MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli eserinde Aquinas'ın her iki *Summa*'sında takip ettiği yöntemi teferruatlı bir şekilde tetkik eder.¹³⁸ Fakat o, bundan önce birbirine muarız iki düşünce biçimi olarak Ansiklopedistleri ve Soykütükçüleri mukayese eder.

1.4.1. Ansiklopedistlere Karşı Soybilimciler/Soykütükçüler

Three Rival Versions of Moral Enquiry isimli eserinde MacIntyre'ın ele aldığı rasyonel tahkikat biçimlerinden birincisi, modern dönem içerisinde teşekkül eden ve bilhassa *Encyclopaedia Britannica* (1875-1889)'nın dokuzuncu nüshasında zirveye ulaşan Adam Gifford'un* temsil ettiği rasyonalizm biçimidir. MacIntyre açısından 1885 yılında, Adam Lord Gifford tarafından teberru edilen Gifford Konferansları serisi, bilimi, etiği ve doğal teolojiyi ihtiva edecek şekilde şümüllü ve cihanşümûl bir bilgi anlayışının sözcülüğünü yapar. Bu bağlamda Gifford ve muasırları, cihanşümûl, kuşatıcı ve nesnel bilgi idealine yaslanan *Encyclopaedia Britannica*'nın dokuzuncu nüshasını görselleştirirler. Burada tasavvur edilen tek ve bütün bir akıl tasavvuru, bilgi ve hakikatle ilgili müzakereleri anlaşılmaya vardiyecek ve tartışmaları sona erdirecek bir proje olarak ortaya konur. Söz konusu birlik idealinin bilimsel yöntemin teoloji de dâhil olmak üzere bütün bilgi türlerine tatbik edilmesiyle gerçekleştirilebileceği düşünülür. Bu çerçevede tarafsız bilimsel bilgi ile dinî bilgi arasındaki ayrımın da ortadan

¹³⁸ Stewart R. Sutherland, "Three Rival Versions of Moral Enquiry by Alasdair MacIntyre", *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 42, No. 167 (Apr., 1992), s. 254.

* 29 Şubat 1820'de İskoçya'nın Edinburgh kentinde dünyaya gelen Adam Gifford, Edinburgh Üniversitesi'nde hukuk eğitimi alır ve 28 Ocak 1870'te hâkim adayı olarak gösterilir, 1 Şubat 1870'te ise Sulh Mahkemesi'nde yüksek mahkeme üyesi pozisyonuna yükselir ve bundan böyle ayrıca Lord Gifford olarak anılır. Lord Gifford, hızlı, bağımsız ve adil kararlar verebilen bir hâkim olarak bilinmekle beraber bilhassa metafiziğe ve din felsefesine de büyük bir ilgi duyan bir isim olarak bilinir. Nitekim o, İskoç akademik dünyasında büyük bir itibar gören doğal teoloji üzerine yıllık olarak düzenlenen Gifford Konferansları'nın kurucusu olarak tarihe geçer. Toplamda İskoçya'nın yedi farklı üniversitesinde düzenlenen Gifford Konferansları kitap formatında basılı olarak yayımlanır ve bu kitaplar felsefe ve teoloji alanlarında birer klasik olarak kabul edilir. https://en.wikipedia.org/wiki/Gifford_Lectures (17.04.2017)

kaldırılması hedeflenir.¹³⁹ Dolayısıyla *Encyclopaedia Britannica*'da amaçlanan şey, cihanşümûl ve bilimsel bir rasyonalizm içerisinde tümüyle tutarlı bir insanî bilgi tesis etmektir.

Esasında *Encyclopaedia Britannica*'nın dokuzuncu nüshasının ileri gelen müelliflerinin savunduğu ana tez, bütün rasyonel şahısların birtakım fikir ihtilaflarını çözüme kavuşturabilecek standart, kıstas ya da yönteme sahip olduklarıdır. Fakat Nietzsche ve onun soykütükçü vârisleri için bu tez, kabul edilir bir tez değildir.¹⁴⁰ İşte bu bağlamda MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli eserinde, Nietzsche'nin başlattığı Soykütükçü geleneği Ansiklopedistlerin karşısında tavrı alan ikinci bir rasyonalite biçimi olarak ele alır. “Soykütük” (genealogy) terimi, Nietzsche'nin *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogy of Morals/Ahlâkın Soykütüğü*) adlı eserinde ahlâkî kavramların tarihsel kökenlerine matuf tarihsel bir analize gönderme yapar. Zira burada Nietzsche'nin üstlendiği rol, MacIntyre'ın da belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl ahlâkının, felsefesinin ve teolojisinin ihtiva ettiği psikolojik bozukluğun tarihsel kökenlerini açığa çıkarmaktır. Bu bağlamda Nietzsche'nin soykütükçü analizleri, içlerinde güç ve hakikat istencinin gizlendiği içtimaî ve psikolojik oluşumların tarihini yazmaktır. Bu bağlamda *Ahlâkın Soykütüğü*'nün hususî amacı, antik kahramanların aristokratik asaletini inkıraza uğratan, bunun yerine saflık ve kirlilik gibi özünde kin, garaz yahut hınç barındıran, papazlara yaraşır değerler ikame eden bayağı insanın kızgınlığının hem tarihsel hem de kavramsal olarak izini sürmektir.¹⁴¹

MacIntyre, Nietzsche'nin soykütükçü yaklaşımının ansiklopedik yaklaşıma gösterilmiş bir tepki olduğuna işaret eder.¹⁴² Ansiklopedistler açısından hakikat denen şey, rasyonalite ilkelerine dayalı bir yönteme başvurmak suretiyle kendi bilgimiz ile dünya arasında kurulan bir münasebet olarak anlaşılır.¹⁴³ Fakat bir soykütükçü olarak Nietzsche açısından bu tarz bir kendinde hakikat mefhumu anlamsızdır. Zira o, öne sürülen hakikat iddialarının hususî bir bakış açısı içerisinde tecessüm ettiğini ve tam da bu sebeple kendi başına bir hakikat ya da kendi başına/bağımsız rasyonalite ilkeleri diye

¹³⁹ David Trenery, *Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the Nature of Tradition*, Eugene, Oregon, Pickwick Publications, 2014, s. 67.

¹⁴⁰ C. Kavin Rowe, *One True Life*, New Haven&London, Yale University Press, 2016, s. 181.

¹⁴¹ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, ss. 39-40.

¹⁴² A.g.e., s. 33.

¹⁴³ A.g.e., s. 42.

bir şeyin olmadığını savunur.¹⁴⁴ Nietzsche ayrıca “hak”, “ödev” ve “sorumluluk” kavramlarında tezahür eden rasyonel temellendirmeye istinat eden ansiklopedist ahlâk anlayışlarına da aynı şekilde karşı çıkar.¹⁴⁵

Nietzsche, Klasik Roma ve Rönesans gibi bazı dönemlerde Antik yaşam idealinin canlanıp yükselişe geçmesine rağmen Avrupa’da, bilhassa Almanya’da on dokuzuncu yüzyıl üniversitelerinde ve akademik hayatında asketik düşüncenin yükselişe geçmesinden dem vurur.¹⁴⁶ MacIntyre da Nietzsche’nin yaptığı bu tespitin *Encyclopaedia Britannica*’nın dokuzuncu nüshasında yazan müelliflerin görüşlerinin temel vasıflarına uygun düştüğüne işaret eder.¹⁴⁷ MacIntyre’ın yaptığı tespite göre soykütükçi üslup, durağan, değişmez ve sabit tezler değil, nihayeti geleceğe açık olan tezler öne sürerler. Fakat gerek Adam Gifford’un yazılarında gerekse *Encyclopaedia Britannica*’nın dokuzuncu nüshasındaki makalelerde temayüz eden ansiklopedik bakış açısının amaçladığı şey daima değişmezlik ve kesinliktir.¹⁴⁸ Oysa Nietzsche açısından, kendilerini Aydınlanma öncesinde hâkim olan teolojik yahut başka aşkın yanılsamalardan özgürleştirdiğini iddia eden on dokuzuncu yüzyılın akademik dünyası da asketik idealin içerisine düşmüştür. Bu bağlamda MacIntyre, Nietzsche’nin, söz konusu akademik camianın teleolojik anlayıştan uzak ve değerden bağımsız nesnellik iddialarını teşhir ettiğine ve yerden yere vurduğuna dikkat çeker.¹⁴⁹ Zira Nietzsche’nin temsil ettiği soykütüksel yaklaşım, cihanşümûl bir rasyonalite telakkisini hususî bir güç istencinin nesnellik ve tarafsızlık kılıfına sokulmuş hali olduğunu savunur.¹⁵⁰

MacIntyre bu bağlamda hem nesnellik, tarafsızlık ve cihanşümûllük idealine yaslanan rasyonalite tasavvurunu hem de hakikati ve rasyonaliteyi şahıslara bağımlı kılan Nietzscheci anlayışı reddeder. Bunların yerine rasyonalitelerin çoğulluğuna vurgu yapan gelenek ve tarih merkezli bir yaklaşım geliştirir.¹⁵¹ Bu bağlamda *Encyclopaedia Britannica*’nın dokuzuncu nüshasında tecessüm eden tek sesliliği tenkit eder. Zira

¹⁴⁴ A.g.e., s. 36.

¹⁴⁵ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 42.

¹⁴⁶ F. Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2011, ss.121-137.

¹⁴⁷ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 40.

¹⁴⁸ MacIntyre, a.g.e., s.45.

¹⁴⁹ MacIntyre, a.g.e., s.40.

¹⁵⁰ Peter McMylor, *Critic of Modernity*, 1. Baskı, London and New York: Routledge, 1994, s. 148.

¹⁵¹ John Inglis, “[Book Review] Alasdair MacIntyre. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*”, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990, *disClosure: A Journal of Social Theory*, Volume 1, s. 98.

Britannica'nın bu cildi, insan aklının cihanşümûl ve tarafsız bilgi üretebilme kabiliyetini haiz olduğunu düşünen Aydınlanmacı ideali benimseyerek her bir akademik disiplinin tek bir yöneme bağlı kalmasını ister. Söz konusu tarafsızlık ve nesnellik fikrinin ansiklopedinin ihtiva ettiği makalelerde adeta tek bir ses yaratırcasına desteklendiğine dikkat çeken MacIntyre, bu tek sesliliğin çağdaş üniversitelerde hâkim olan bir bakış açısı olmasını eleştirir. Gerek Adam Gifford'un gerekse *Britannica*'nın dokuzuncu nüshasının benimsediği rasyonel birlik idealinin çağdaş zamanlarda artık sorgulanmaya başladığına işaret eder. MacIntyre açısından bu ideal, üç farklı cihetten kabul edilebilir gözükmemektedir. Birincisi, ansiklopedistler tarafından savunulan tek bir rasyonalite tasavvuru, birbirine muarız farklı rasyonaliteler nedeniyle tartışmaya açık hale gelmiştir. İkincisi, ansiklopedistler tarafından düzenli bir bütün olarak telakki edilen bilgi anlayışı, bilgiye ilişkin çok çeşitli yorum ve tahkikat biçimleri tarafından sorgulanmaya açık hale gelmiştir. Üçüncüsü, ansiklopedistlerin bilgede kaçınılmaz bir ilerleme gördükleri yerde çağdaşlar, tıpkı Kuhn gibi bilginin tarihinde kırılmalar, kopmalar ve kesintiler olduğuna dikkat çekerler. Bu bakış açısına göre bilim tarihine bakıldığı zaman bir ilerlemeden ziyade, yeni ve alternatif bir paradigmanın eskisine baskın gelerek galibiyet elde ettiği ve bu durumun tekrarlandığı görülür.¹⁵² Bu da insana bilgede bir ilerlemeden ziyade paradigma değişimlerinin olduğunu düşündürür. MacIntyre'ın ansiklopedist bakış açısının kifayetsiz cihetlerine yönelik tenkitleri akademik camia mihverinde de devam eder.

MacIntyre'a göre *Encyclopaedia Britannica*'nın dokuzuncu nüshasında yazan müelliflerin birçoğu, İskoçya ve Almanya gibi ülkelerde profesör olarak bulunmaktaydılar ve mezkûr ansiklopediye verdikleri makaleler de bu profesörlerin üniversitelerinde verdikleri dersleri yansıtmaktaydı. Profesörlerin makalelerinde ve derslerinde ortaya konan stil, gerek Orta Çağ dönemindeki üniversite hocalarının gerekse günümüzün ders stillerinden farklı bir görünüm arz etmekteydi. Zira bir Orta Çağ profesörü, kendi dinleyicileriyle, otorite kabul edilen yazılı metinlere istinat eden inançsal bir art alanı paylaşmaktaydı. Dersler de bu yazılı metinler üzerine yapılan yorumlara dayanıyordu. Dersin devamında yapılan müzakerelerde ise hocanın öne sürdüğü tezler, kanıtlama, ispat ve diyalektik mihverinde test ediliyordu. Burada dinleyicilerin ve hocanın hakikate ve rasyonaliteye matuf müşterek bazı kıstasları

¹⁵² Trener, *Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the Nature of Tradition*, s. 67.

benimsemiş olmaları, müzakere ortamında öne sürülen iddia ve tezlerin test edilmesine imkân sağlıyordu. Fakat on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde otorite artık yazılı metinler değil, hocanın kendisidir. Birtakım standartlar minvalinde kendi kendisini biçimlendiren hoca bir dünya görüşünün sözcüsü olarak tebarüz eder. Dinleyiciler ise bu yetkili hoca(lar)ın ansiklopedik beyanlarını tartışmaya değil, dinlemeye gelirler.¹⁵³

Orta Çağ üniversite sistemi ile on dokuzuncu yüzyıl üniversitelerinin ders işleme yöntemlerini bu şekilde mukayese eden MacIntyre, bugün hâkim olan işleyişin ise her iki sistemden farklı olduğuna işaret eder. Bugünkü muasır üniversitelerin ne on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda olduğu gibi yazılı metinlerin otoritesine istinat eden ne de on dokuzuncu yüzyılın ansiklopedik bakış açısını yansıtan cinsten, dersi anlatan hocanın otoritesine öğrenciler tarafından duyulan ihtirama istinat eden bakış açısının geçerli olduğuna dikkat çeker. “Radikal bir ihtilafın içerisinde bulunan biz çağdaşlar için” der MacIntyre, bir ders ancak ihtilafların anlatıldığı bir hikâye bölümü olabilir.¹⁵⁴

MacIntyre, bugün içinde bulunulan durumu on üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas’ın karşı karşıya kaldığı duruma benzetir. Zira o dönemde birbirinden özü itibariyle farklı olan Augustinusçu ve Aristotelesçi gelenekler, tıpkı soykütükçü ve ansiklopedik gelenekler gibi birbirleriyle tenakuz ve çatışma halindeydiler. İşte bu bağlamda MacIntyre açısından nasıl ki Augustinusçuluk ile Aristotelesçilik arasındaki çatışma Aquinasçı bir sentez yoluyla aşıldıysa aynı şekilde ansiklopedistler ile soykütükçüler arasındaki çatışma da bu şekilde aşılabılır.¹⁵⁵ Dolayısıyla burada MacIntyre’in ansiklopedistlere ve soykütükçülere alternatif olarak telakki ettiği üçüncü bakış açısı, Sokrates, Platon, Aristoteles* ve Aquinas’ın temsil ettiği “gelenek”tir. Ansiklopedistler soyut, tarafsız ve cihanşümûl bir akıl tasavvur ederlerken soykütükçüler böyle bir akıl anlayışını reddetmişlerdir. Akıllı tümüyle gücün ya da iktidarın dışavurumu olarak

¹⁵³ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, ss.32-33.

¹⁵⁴ MacIntyre, a.g.e., s. 33.

¹⁵⁵ Marcus Shane Otte, *A Thomistic Critique of the Ethics of Alasdair MacIntyre* (Yüksek Lisans Lisans Tezi), Department of Interdisciplinary Studies in the College of Graduate Studies, University of Central Florida, 2014, ss. 7-8.

* MacIntyre, Aristoteles’in fikirlerini ve felsefi projesini Platon’a dayandırır. Ona göre Aristoteles, Platon’un felsefesindeki tutarsızlıkları ve dayanaksızlıkları gidermek amacıyla her ne kadar Platon’a tenkitler yöneltip zaman zaman Platon’un felsefi tezlerini yeniden gözden geçirse de ve hatta onun kimi iddialarını tümüyle terk etse de esasında böylelikle kendi projesini Platon’un felsefesi üzerine inşa etmiştir. Yine bu bağlamda MacIntyre’a göre Aristoteles’in Platon’a dayanması gibi Platon da Sokrates’e ve bir dereceye kadar Parmenides’e dayanır. Ona göre bu filozoflar adı geçen seleflerine istinat ettikleri kadar onların da ötesine geçmişlerdir (Bkz. Alasdair MacIntyre, “Précis of Whose Justice? Which Rationality?”, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. L I, No. 1, March 1991, s. 150) .

görmüşlerdir. İşte bu bağlamda MacIntyre'in sözünü ettiği “gelenek”, her iki anlayışın dışında, muayyen bir toplum içinde inkişaf eden, eş zamanlı olarak hem tikel hem de cihanşümûl bir hüviyet arz eden pratik akıl tasavvurunu temsil eder.¹⁵⁶

1.4.2. Thomasçı Sentezcilik/Aristotelesçilik

Bundan birkaç yüzyıl önce dinî ahlâk otoritesinin nüfuzunu kaybetmesi neticesinde seküler düşünürlerin ahlâk düşüncesi için rasyonel ölçüt arayışına giriştiklerine ve bu çabaların sonucunda modern ahlâk felsefelerinin inkişaf ettiğine dikkat çeken Cristopher Stephen Lutz, bugün ise birbirlerini ilanihaye nakzeden ahlâkî düşünceler sebebiyle modern ahlâk felsefesinin temellerinin sarsıldığını işaret eder. Sözlerine “Oysa bizim birlikte yaşamaya devam etmemiz ve toplumsal hayatımızı tanzim etmemiz gerekir”¹⁵⁷ diyerek devam eden Lutz, ahlâk düşüncesi alanında yaşanan kargaşa halinin günden güne daha da ağırlaştığını dile getirir:

Modern ahlâk felsefesi bir buhran içerisindedir. Bu durumu, Amerika Felsefe Cemiyeti'nin her yıl tertip ettiği toplantılardan başkası daha açık bir biçimde gösteremez ki bu cemiyetin toplantılarında bir kimse tahayyül edilebilen her türlü ahlâki duruşa methüsena eden konuşmaları duyabileceği gibi doğal hak ve hukuktan radikal insanî otonomiye ve hatta ölme hakkını savunan konuşmaları da işitebilir. Toplantı salonlarının bazılarında modern ahlâk filozofları, insanların rasyonel soruşturma yoluyla keşfedebileceği cihanşümûl ahlâk yasalarını müzakere ederler. Diğer salonlarda ise bazı post-modern filozoflar bütün ahlâk sistemlerini kültürel bir etkiye ya da bağlamcılığa (consequentialism) indirgerler. Geri kalan birkaç salonda da metafiziksel tartışmalar yürüten küçük gruplar Platon'un, Aristoteles'in, Thomas Aquinas'ın ve klasik felsefe ile Orta Çağ felsefesine ait diğer büyük şahsiyetlerin öğretilerini müzakere ederler, fakat söz konusu çağdaş tartışmaların büyük bir kısmı, sorularının cevaplarını bulabilmek için tarihin kendisine ya da bir başka yere bakmayı ihmal ederler.¹⁵⁸

Lutz, işte böyle bir atmosfer içerisinde akademik hayatının büyük bir kısmını, modern ve post-modern ahlâk felsefelerinin her ikisine birden gönderme yapan çağdaş

¹⁵⁶ Otte, *A Thomistic Critique of the Ethics of Alasdair MacIntyre*, s. 7.

¹⁵⁷ Cristopher Stephen Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, Lanham: Lexington Books, 2004, s. 2.

¹⁵⁸ Lutz, a.g.e., s. 1.

ahlâk felsefesinin içerisinde bulunduğu kargaşaya tepki göstermekle geçiren MacIntyre'ın ahlâk felsefesi açısından önemine dikkat çeker. Ahlâkî müzakereler sahasında yaşanan kargaşa, ihtilaf, çatışma ve anlaşmazlıklar her ne kadar post-modern filozofların ahlâkın kültürel bir mahsul olduğu, cihanşümûl bir ahlâkî hakikatten söz edilemeyeceği, bütün ahlâkî değerlerin kültürlere özgü olduğu ve nesnellik diye bir şeyin olamayacağı şeklindeki iddialarını haklı çıkarsa da MacIntyre, tarih üstü modern ahlâk telakkilerine olduğu kadar hakikati rölativist bir cihetten yeniden tanımlama yoluna giden post-modern ahlâk felsefelerine de karşı çıkar. Söz konusu karşı çıkış ve arayış serüveni onu bir zamanlar inançlı bir Marksist Hristiyan ve aynı zamanda analitik bir filozof yaparken daha sonraları ise Marksizme, analitik felsefeye ve fideist Hristiyanlığa olan inancını kaybeden bir filozof yapar.¹⁵⁹ Fakat öyle anlaşıyor ki tüm bu farklı uğraklar onun, iyinin, faziletin ve ahlâkın mahiyetine dair yürüttüğü tahkikatların gayesinden hiçbir şey eksiltmez. Zira MacIntyre'ın geçirmiş olduğu fikri değişimler ve dönüşümler ahlâka matuf kendine has bir yaklaşım geliştirme çabası mihverinde bir anlam kazanır. Tüm bu tahkikat ve arayış serüveni süresince, nesnellik ve cihanşümûllük iddialarında bulunan modern ahlâk telakkilerine olduğu kadar Nietzsche'nin izinden giden ve geleneksel ahlâk düşüncelerini tümüyle güç istenciyle ilişkilendiren post-modern seküler filozoflara da karşı çıkan MacIntyre, bir buhran içerisinde olduğunu düşündüğü modern ahlâk felsefesine Thomasçı Aristotelesçilik olarak adlandırabileceğimiz bir yaklaşım biçimiyle karşılık vermeye çalışır.¹⁶⁰

MacIntyre, akademik hayatının öyküsünü anlatırken, 1971 yılında geçirmiş olduğu köklü bir değişime dikkat çeker. Ondan önce birbiriyle tenakuz halinde olan ve mukayese edilemeyen/müşterek bir kıstasa göre değerlendirilemeyen inanç ve kanaatlere sahip olduğunu belirtir. Bu karmaşık ve çatışmalı dönemin *Against the Self-Images of the Age* isimli çalışma ile birlikte kapandığını söyleyen MacIntyre, bundan böyle modern ahlâkın ve modern ahlâk felsefesinin Aristotelesçi bir bakış açısıyla yeniden değerlendirilmesi gerektiğini savunur ve ahlâk felsefesinin problemlerini sistematik bir biçimde tekrar ele almaya başlar. 1971 yılını takip eden aynı dönem zarfında modern sekülerleşmenin tarihinin, Hristiyan teizminin görüş açısından hareketle ancak münasip bir biçimde yazılabileceğini savunarak rasyonel teolojinin

¹⁵⁹Lutz, a.g.e., ss. 1-2.

¹⁶⁰A.yer.

problemleriyle uğraşır. Her iki bakış açısının bir araya gelmesi neticesinde Thomasçı Aristotelesçilik olarak adlandırdığı düşüncenin doğduğuna dikkat çeken MacIntyre, 1977 yılından itibaren tam da *After Virtue*'nin son taslağını hazırladığı sırada daha sonraki çalışmalarının da ana iddialarının temel çerçevesini çizdiğini belirtir.¹⁶¹

Bu çerçevede MacIntyre, akademik felsefe hayatının üç döneme ayrılabilceğini söyler. Birinci dönem, 1949 yılından başlayan 22 yıllık süreci kapsar. MacIntyre, Manchester Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde kendisi henüz master öğrencisi iken başlayan ve 1971 yılına dek süren bu dönemi, birbirine muhalif ve birbiriyle mukayese edilemeyen düşünce ve inançlarla dolu, son derece karmaşık, dağınık ve parçalanmış bir dönem olarak tavsif eder. Fakat bu dönemin kendisine çok şey öğrettiğini de belirtir. Amerika'ya yerleştikten sonra, 1971'den 1977'ye kadar geçen süreyi ise muhtelif ahlâk felsefelerinin perspektifinden özenle süren süreç olarak tanımlar. 1977 yılından itibaren başlayan dönemde ise artık *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli eserlerinde tecessüm eden tek bir projeye uğraştığını söyler.¹⁶²

1980 yılında yayımladığı *After Virtue* adlı eseri, ahlâk meselesi üzerine telif edilmiş seküler bir inceleme izlenimi bırakırken, *Whose Justice? Which Rationality?* adlı çalışmasında MacIntyre kendisini Thomasçı bir filozof olarak tavsif eder. *Three Rival Versions of Moral Enquiry* adlı çalışmasında ise Papa XIII. Leo'nun Hristiyan felsefesinin yenilenmesi üzerine yayımladığı genelgenin projesini savunmaya başlar.¹⁶³ Nitekim işte bu bağlamda *Whose Justice? Which Rationality?* ile *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli çalışmaların temel iddiası, Thomasçı metafiziğin, dünyayı açıklayabilen en iyi nazariye biçimi olduğu şeklinde tebarüz eder.¹⁶⁴

MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* isimli eserinde Thomas Aquinas'ın ve eserlerinin kendine özgü vasıflarına dikkat çekerken onun felsefî ve teolojik sisteminin Platon, Aristoteles ve Augustinus'a üstün geldiğini öne sürer. Zira ona göre Aquinas'ın felsefesi, mukayese edilemez bir biçimde birbirinden farklı ve birbirine rakip olan iki ayrı geleneği, Aristotelesçilik ile Augustinusçuluğu tek bir

¹⁶¹ A. MacIntyre, "An Interview for Cogito", *The MacIntyre Reader*, s. 268.

¹⁶² MacIntyre, "An Interview for Cogito", ss. 268-269.

¹⁶³ Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, s. 113.

¹⁶⁴ Lutz, a.g.e., s. 131.

sistem içerisinde eritmesi ve birleştirmesi yönüyle temayüz eder. Yaşadığı dönemde her iki geleneğin başat ve yetkin eserleri ve yorum biçimleriyle karşılaşan Aquinas, MacIntyre’a göre söz konusu gelenekleri uyumlu bir biçimde bir araya getirmeyi başarmış gözükmektedir.¹⁶⁵ İşte bu bağlamda MacIntyre açısından Aquinas, İ.Ö. 4. yüzyılda Atina şehir devletinin politik koşulları içerisinde teşekkül eden Aristoteles düşüncesinin, söz konusu dönemin tarihsel şartları dışında ve farklı bir düşünce atmosferi içerisinde nasıl yaşatılacağını gösteren önemli bir figürdür. Nitekim ona göre, “Aquinas’ta önemli olan şey, onun Aristotelesçi şemaya uyguladığı düzeltilerden çok, Aristotelesçiliğin esnekliğini sergileme tarzıdır”.¹⁶⁶

Aslında Aquinas’ın Aristotelesçi felsefenin özünden beslenen sentezci yaklaşımını, Aristoteles’in bilhassa ilk Arap ve Yahudi mütercimleri ile yorumcularına dek uzanan bir geleneğin devamı olarak okumak mümkün gözükmektedir. Zira bilindiği üzere Aquinas’ın da içinde yer aldığı Orta Çağ Batı felsefesi, 13.yüzyıla dek doğudan intikal eden felsefi literatürden çokça beslenmiştir. Bu bağlamda Alain de Libéra’nın da belirttiği gibi Orta Çağ Latin felsefesi, Antik Yunan ve Roma düşüncesine olduğu kadar Arap ve Yahudi düşüncesine de çok şey borçludur.¹⁶⁷ Hatta Etienne Gilson’a göre 13.yüzyıl Batı düşüncesi, eş zamanlı olarak hem Arap ve Yahudi felsefelerinin hem de Aristoteles felsefesinin etkisi altında teşekkül etmiş ve burada tercüme faaliyetleri önemli bir rol oynamıştır.¹⁶⁸ Ancak 12. yüzyılın ortalarından itibaren Latince’ye çevrilebilen Aristoteles’in eserleri, bundan önce Aristoteles’in Müslüman-Arap yorumcuları üzerinden dolaylı olarak Orta Çağ Batı düşüncesine giriş yapmıştı. Yani Aristoteles’in eserlerinin tamamını oldukça geç tanıyan Batı düşüncesi, Alain de Libéra’nın da işaret ettiği gibi öncelikle Arap yorumcuların Aristoteles’i ile tanışmıştı.¹⁶⁹ Fakat bu tanışma, ilahî vahyin otoritesini merkeze alan Augustinusçu düşünceye karşı entelektüel bir itirazı da beraberinde getirmiştir. Böylelikle bilgi için ilahî vahyin zorunlu olduğunu beyan eden Augustinus düşüncesi, Aristoteles’in metinleri ve onlar üzerine yapılmış yorumlarla sorgulanmaya başlanmıştır. MacIntyre’a göre Aristoteles’in öğretisi ile dünyanın ilahî bir hilkat olduğunu savunan teizm öğretisi

¹⁶⁵ Bkz., *Whose Justice? Which Rationality?*, 10. Bölüm.

¹⁶⁶ MacIntyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 134.

¹⁶⁷ Alain de Libéra, *Orta Çağ Felsefesi*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013, s. 20.

¹⁶⁸ Étienne Gilson, *Orta Çağda Felsefe*, çev. Ayşe Meral, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 372.

¹⁶⁹ Libéra, *Orta Çağ Felsefesi*, ss. 10-11.

arasında yaşanan benzer bir sorgulama biçimi, Batılı Hristiyan teologlardan daha önce İslâm düşüncesi içerisinde yaşanmıştı. Yani MacIntyre'ın da belirttiği gibi Batılı Hristiyan teologlar, on ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda sadece genişletilmiş bir Aristoteles külliyyatı ile karşılaşmamışlar, bunun dışında ayrıca İbn Rüşd'le birlikte zirveye ulaşan Aristoteles'in İslâmî yorumuyla da karşılaşmışlardır. Diğer taraftan Yahudi mütefekkirler böyle bir ortamda kendi iddialarını Aristoteles ve İslâm karşısında savunmak zorunda kalmışlar, böylelikle onlar ele aldıkları problemlere daha farklı açıklamalar getirmişlerdir. Latin İbn Rüşdcüler'in karşılaştıkları güçlük ise kendi problemlerini Yahudi ve Müslüman öncellerinden devralmalarına rağmen, söz konusu öncellerinin çözüme ilişkin mühim görüşlerini kabul etmekte zorluk çekmeleri olmuştur.¹⁷⁰

MacIntyre'a göre Aristoteles'in meşhur yorumcusu İbn Rüşd, on ikinci yüzyılda Cordoba'da MÖ. 4 yüzyıl Grek filozoflarından olan Platon'un düşüncesiyle karşı karşıya gelmiş ve bu karşılaşma, felsefe ile vahiy dinî arasındaki mukayeseden kaynaklanan bir müzakereyi de beraberinde getirmiştir. Sözelimi Platon için hakikat, avamın değil fakat filozofun vasıl olabileceği gerçeklik iken İslâmî bir filozofun ise kitlelerle müşterek bir inanca sahip olması gerekir ve kendi kanıları kadar peygambere has bir anlatı formu içerisinde sunulan inancın hakikat anlayışını da onaylaması gerekir. Ayrıca burada bilginler sınıfının mükemmelliği ve bu sınıfın üyelerinin tam bir mutluluğa vasıl olmak suretiyle kendi telos'larını gerçekleştirebilmeleri, kendilerini ancak İslâm toplumunun bir parçası olarak telakki etmeleri halinde mümkün olabilir ki bu da bilginler ile kitlelerin bir anlamda aynı düzlemde buluşmaları anlamına gelir. Bu bağlamda bir filozofun felsefî bir hakikat yahut felsefî bir rasyonaliteye değil, *Kur'an'a* bağlı yasalar ortaya koyan dinî otoritelere bağlı kalması gerekir¹⁷¹

MacIntyre'a göre İbn Rüşd'e benzer bir biçimde Maimonides açısından da temel problem, felsefe ile *Torah* yani kutsal kitap arasındaki münasebetin mahiyeti ilgili bir müzakere bağlamında açığa çıkar. Bu bağlamda filozofun görevi felsefî hakikatler ile ait olduğu dinî geleneğin güvenilir bildirimlerini uzlaştırmaktır. Latin İbn Rüşdcüler içinse problem biraz daha farklı olmuştur. Onlar gerek Maimonides'in gerekse İbn Rüşd'ün karşılaştığı türden uzlaştırma problemlerinin yanı sıra Aristoteles'in en iyi yorumcuları

¹⁷⁰ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 105.

¹⁷¹ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 106.

tarafından ortaya konan Aristoteles düşüncesiyle anlaşmazlık içerisinde bulunan ve buna karşılık Augustinusçu bir hakikat ve rasyonalite tasavvuruna istinat eden felsefî düşünüş biçimiyle baştan aşağı istila edilmiş olan Latin Hristiyanlığının dogmatik teolojisiyle de karşı karşıya kalmışlardır. MacIntyre'a göre Latin İbn Rüşdçüler ile Latin Hristiyanlığı arasında tebarüz eden anlaşmazlık üç farklı boyutta gerçekleşmiştir. Sözgelimi Aristoteles, dünyanın ezelî ve ebedî olduğunu öne sürerken Hristiyanlık ise yaratma hadisesi sebebiyle onun bir başlangıcı olduğunu savunmuştur. Yine Aristoteles'in maddeden bağımsız ferdî bir ruhun varlığını reddettiği yerde Hristiyanlık kendisini, ruhun bedenden ayrı bir biçimde yaşamını sürdürebileceği inancına adanmıştır. Bu konularda yaşanan görüş ayrılıkları, en temelde kilisenin teolojik otoritesinin dikkatini hususiyetle celbeden bir tartışmanın özünü teşkil etmiştir.¹⁷² Augustinusçu görüşün Aristoteles felsefesiyle çatıştığı ikinci konu ise hakikat meselesidir. MacIntyre'a göre Aristoteles hakikati, aklın nesnelerle olan münasebeti bağlamına oturturken Augustinus ise onu sonlu nesnelerin Tanrı'yla olan ilişkilerinin kaynağına yerleştirir. Augustinus ile Aquinas düşünceleri arasında tezahür eden üçüncü anlaşmazlık meselesi kusurun, yanlışlığın, eksikliğin ve hatanın mahiyetine dairdir. Bu tartışma bağlamında Augustinus açısından hatanın, kusurun ve yanlışlığın kaynağında irade bulunur. İnsan aklının mahdut bir yapısı söz konusu olduğundan insan, yanlış ve hatalı hükümler verebilmektedir. Akıl iradeye yardım edebilir fakat kendi başına ona yön veremez. Fakat ilahî bir inayet tarafından yardımsız ve bilgisiz bırakıldığı takdirde yoldan çıkabilecek olan irade, akli yanlış yönlendirebilir. Oysa Augustinus'un aksine büyük ölçüde Aristotelesçi düşüncenin etkisi altında kalan Aquinas açısından akıl, teorik ve pratik hakikate ulaşma konusunda tam olarak yetkindir.¹⁷³ Sonuç itibariyle MacIntyre açısından maddenin ezelî ve ebedîliği, iradenin kötülüğü ve vahiyden ayrı bir bilginin imkânı meselesi olmak üzere üç temel konuda Aristotelesçi felsefe ile Augustinusçuluk arasında temel bir anlaşmazlıktan söz edilebilmektedir.

İşte bu bağlamda MacIntyre'a göre Aristotelesçi bir filozof ile Augustinusçu bir teolog, benimsemiş oldukları değerlendirme ve açıklama biçimleri bakımından birbirine rakip ve birbiriyle mukayese edilemez bir görüş açısına sahiptirler. Yani her iki yaklaşım biçimi de aralarındaki anlaşmazlıkları ve uzlaşmazlıkları çözüme

¹⁷² MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 107.

¹⁷³ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, ss. 110-111.

kavuşturabilecek müşterek bir kıstasa sahip değillerdir.¹⁷⁴ Dolayısıyla on üçüncü yüzyılda Paris Üniversitesi'nde Aquinas ile Augustinusçuluk arasında yaşanan düşünsel anlaşmazlık, MacIntyre'a göre birbirine rakip iki farklı görüşün mukayese edilemezliğini gösteren klasik örnekler olarak tebarüz ederler. Bu durumda akıllara, birbiriyle mukayese edilemeyen farklı düşünce şemalarının karşılıklı olarak anlaşılabilir kılınıp kılınamayacağı ve yine bu bağlamda bir düşüncenin bir başka düşünce içerisine tercüme edilip edilemeyeceği sorusu gündeme gelir. MacIntyre'a göre bu tür bir tercüme faaliyetinin başarılı olup olamayacağına ancak, hususî bir şema içerisinde biçimlendirilmiş kıstaslar açısından yanıt verilebilir. Şayet söz konusu hususî kıstaslar açısından bu tür bir tercüme faaliyetinin başarısız olduğuna hükmedilirse rakip görüş ve düşüncelerin anlaşılabilir olmadığına kanaat getirilir. Böyle bir durumda bir görüşün, rakibine karşı herhangi bir mücadele gerçekleştirebilmesi de söz konusu olamaz. Fakat söz konusu tercüme başarılı olduğu ölçüde alternatif düşünce şemasının deyimleri, tercümeyi gerçekleştiren kişinin kendi ana dili içerisinde kavramsal olarak yeniden ifade edilebilir.¹⁷⁵ Bu bağlamda MacIntyre, birbirine alternatif teşkil eden iki farklı kavramsal şema içerisinde ikamet eden ve her iki kavram şeması içerisinde konuşabilen ve deyimler dile getirebilen kişilerin bu türden bir tercüme faaliyetine ihtiyacı olmadığını ve ancak bu kişilerin mukayese edilemezliği yahut ortak ölçülemezliği teşhis edebilmelerinin mümkün olduğunu düşünür. Ona göre bu kişiler sınır durumlarında ikamet ederler ve rakip grupların üyeleri tarafından şüpheyile karşılaşır ve hatta yanlış anlaşılmalara maruz kalırlar. MacIntyre açısından Thomas Aquinas da tam da böyle bir kişilik olması hasebiyle hem Augustinusçuların hem de Latin İbn Rüşdçülerin şüphe ve yanlış anlamalarına maruz kalmıştır.¹⁷⁶

Aquinas'tan hemen önceki neslin mütefekkirleri arasında zikredilen Albertus Magnus da hem İslâmî yorum biçimlerini hem de bütün bir Latin dünyası içerisinde yapılmış olan şerh ve açıklamalara ilişkin her türlü materyali ihtiva edecek şekilde yeni bir Aristoteleçilik inşa etme rolünü üstlenir. Augustinusçu bir teolog olan Albertus Magnus, söz konusu yorum ve şerhleri kendi görüşlerinden ayrı tutma hususuna özel bir ihtimam gösterir. Kendi teolojisi içerisinde her ne kadar Aristotelesçi nazariyatın muhtelif biçimlerini reddedip Aristoteles'in bilimsel tahkikatlarının temelini oluşturan

¹⁷⁴ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 111.

¹⁷⁵ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 113.

¹⁷⁶ A.g.e., ss. 114-115.

rasyonel olgularla alakalı fikirlerle bir anlaşmazlık içerisinde olsa da söz konusu eleştirel duruşun, Aristoteles'in ve Aristotelesçiliğin kendi kavramları içerisinde takdim edilmesinin önünde bir engel oluşturmamasına izin vermez. MacIntyre'a göre Albertus Magnus'un bu yaklaşımı, onun öğrencilerinin Aristoteles'i son derece kusursuz bir biçimde anlamalarına imkân sağlamıştır. Aynı zamanda o, bir teolog olarak Augustinusçu düşüncüyü Platoncu hususları da ihtiva edecek bir biçimde yeniden yorumlayıp öğretmiş ve Augustinusçu düşüncenin ana hatlarının müsaade ettiği ölçüde teolojii Aristoteles felsefesine intibak ettirmiştir. Böylelikle onun öğrencileri Augustinusçuluğu da içerden öğrenme imkânı yakalamışlardır. Bu öğrencilerden en dikkate şayan olanı, MacIntyre'a göre Thomas Aquinas'tır.¹⁷⁷ MacIntyre, Albertus'un filozof oldukları kadar teolog olan diğer öğrencilerinin Platoncu unsurlar ihtiva eden Augustinusçu fikirler geliştirirken yalnızca Aquinas'ın düşünsel ve varoluşsal olarak hem Aristotelesçiliğe hem de Augustinusçuluğa yoğunlaştığını belirtir. Ona göre Aquinas böylelikle birbirine rakip olan ve müşterek bir kıstasa göre değerlendirilemeyen iki farklı düşünce sistemini hem bir öğrenci olarak tanıma ve anlama hem de bir öğretici olarak anlatma görevini ifa etmiştir.¹⁷⁸

1.5. MACINTYRE'IN AQUINASÇILIĞI

MacIntyre açısından Thomas Aquinas, sadece birbirine rakip iki farklı düşünce sisteminin öne sürdüğü tezlerle baş etmek durumunda kalmamış, bunun yanı sıra onun söz konusu rakip ve ortak ölçülemez düşünce sistemlerinin içinde geliştikleri tarihsel süreci ve aşamaları da kaçınılmaz bir biçimde dikkate alması gerekmiştir. Dolayısıyla Aquinas'ın rakip gelenekleri, hususî formlar içerisinde tecessüm eden rakip kurumları ve rakip rasyonaliteleri de göz önünde bulundurması icap etmiştir. Zira MacIntyre'a göre her bir gelenek, mümeyyiz bir rasyonel tahkikat biçimini kendi içinde ihtiva eder ve söz konusu rasyonaliteye özgü birtakım vasıflar taşır. Ayrıca tarihsel olarak değişken bir hüviyet arz eder. Zira gelenekler, birtakım yerleşik inançlara ve bu inançlara özgü pratiklere bağlı olmakla beraber gerek teorik gerekse pratik problemlerle karşılaşarak alternatif inanç ve pratikler tarafından sorgulanabilirler. Hal böyle olunca yerleşik

¹⁷⁷ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s.115.

¹⁷⁸ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 115.

inançlar değişime uğrayarak karşılaştıkları problemlere yeni yanıtlar verip daha önceki sınırlarını aşabilirler.¹⁷⁹

MacIntyre, geleneklerin belli aşamalardan geçtiğini düşünür. Her aşamada bütün bir inancın gerekçelendirme düzeninin kendinden önceki inanç ve düşünce sistemlerinin temel formülasyonlarına karşı rasyonel bir üstünlük sağlayabileceğini öne sürer. Fakat ona göre bugünden/güncelden geçmişe doğru uzanan bu tür bağlantı tek başına rasyonel bir tahkikat geleneğinin teşekkülü için yeterli olmayabilir. Böyle bir geleneğin teşekkül edebilmesi için söz konusu tahkikata yön verecek olan teorik ve pratik hedefler doğrultusunda muayyen bir istikametle sürekliliğinin olması gerekir. Ancak böylelikle bir tahkikat geleneği ve onun aşamaları teşekkül edebilir. İnançlar ve inançlara bağlı pratikler de ancak çeşitli aşamalardan geçerek olgunlaşan bir geleneğe bağlı olarak teşekkül edebilir. Bu çerçevede inançların ve pratiklerin neye göre daha az veya daha çok rasyonel kabul edildikleri, neyin hakikat olduğu ve hakikat ile rasyonalite arasında nasıl bir münasebet olduğu, hususî gelenekler içerisinde tecessüm eden teorik ve pratik hedeflerle ilgili bir mesele olarak gözüktür. Bu durumda muhtelif geleneklerin birbirleri karşısında ortak ölçülemez ve mukayese edilemez görüş ve düşünceler geliştirdikleri göz önünde bulundurulduğunda, bir geleneğin rasyonalitesini oluşturan şeyin ne olduğu ve hususî geleneklerin neye göre daha çok ve daha az rasyonel kabul edildiği sorusu ancak muayyen bir görüş noktasından hareketle yanıtlanabilir.¹⁸⁰

MacIntyre, öne sürdüğü bu iddia bağlamında birbirine rakip rasyonalitelerin nasıl uzlaştırılabileceği/uzlaştırılabildiği meselesi üzerine yoğunlaşır. Ona göre ancak bu mesele vuzuha kavuşturulduğu takdirde Aquinas'ın bütünleştirici ve uzlaştırıcı felsefesinin mahiyeti sarahat kazanabilir. İşte bu bağlamda MacIntyre, Aquinas'ın felsefi duruşunun temel karakteri üzerinde kafa yorar. MacIntyre açısından sadece bir gelenek yahut bir görüş açısı içerisinde hüküm vermesi gereken bir kişiden ziyade birbirinden temel düsturları bakımından ayrılan, birbirine rakip ve birbiriyle mukayese edilemez görüşler arasında muhakemede bulunması gereken bir kişinin hakikati ancak hususî bir yolla idrak edebileceğini bilmesi gerekir. Fakat öte yandan sadece tek bir gelenek ve tek bir görüş açısı içerisinde bulunanlar açısından ortak ölçülemezlik ile karşılıklı tercüme gibi problemler görünür olmayacaktır. Hatta onlar, MacIntyre'a göre

¹⁷⁹ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 116.

¹⁸⁰ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, ss. 116-117.

kendi içlerindeki hususî ayrışmaların bile farkında olamazlar. Bir iddiayı ya da nazariyeyi kendi düşünsel çerçeveleri içerisindeki temel kıstaslara göre değerlendirirler. Yine aynı kıstaslara başvurmak suretiyle hakikate dair görüşler beyan ederler. Onlar açısından alternatif bir düşünce sistemi herhangi bir anlam ihtiva etmediği için ve hatalar kendi sistemleri açısından tespit edildiği için kendi düşünsel çerçevelerinin bütünüyle yanlış kabul edilmesi söz konusu olmaz. Fakat bir kimse hakikati alternatif ve rakip görüşler arasında tahkik etmek zorunda kaldığı vakit farklı iki görüşün de yanlış olabilme ihtimalini aklında bulundurmaktan edemez. Ayrıca bu düşünce ve inanç sistemlerinin her birinin bir bütün olarak gerçek kabul edilmesi de muayyen bir perspektiften konuşmayı mümkün kılacak temel bir hakikatin olmadığını öne sürmek anlamına gelir. Oysa MacIntyre'a göre hususî bir düşünsel çerçeve içerisinde tezahür eden epistemolojik bir kriz ancak farklı ve yabancı bir düşünce şeması içerisinde bakılarak teşhis edilebilir ve bu da ancak hususî bir görüş açısı içerisinde teşhis edilebilecek olan bir gerçekliğin varlığının onaylanmasını mümkün kılar.¹⁸¹ Burada hakikat, haklılığı kanıtlanmış yahut gerekçelendirilmiş bir savunmayla özdeşleştirilmez.¹⁸² Zira MacIntyre'a göre soru sorma, kuşku duyma, faraziyeler oluşturma, tasdik etme ve reddetme gibi rasyonel gerekçelendirme uygulamaları hakikati amaç edinen insanî aktivitelerin bir parçasıdır. Dolayısıyla Aristoteles'te olduğu gibi hakikat, nazari bir tahkikatın nihaî gayesi olarak tebarüz eder. Bu durumda hakikate vasıl oluncaya dek herhangi bir rasyonel gerekçelendirmenin bir sonuca ulaştığından söz edilemez. Ancak hususî ve tikel sınırlılıkları aşabilmesi durumunda hakikate matuf rasyonel bir tahkikatın ilerlemesinden söz edilebilir. Dolayısıyla söz konusu hudutları aşma imkânının olmadığı yerde hakikat düşüncesine bir başvuru da olamaz. Başarılı bir tahkikat ancak hakikate ulaşmakla sonlanır.¹⁸³ İşte tam da bu müzakere bağlamında MacIntyre'ın rasyonalite tasavvuru açısından Thomas Aquinas, hususî olan ile gayrişahsive cihanşümûl olanı kendi düşünce öğretisi mihverinde birleştirebilen mühim bir şahsiyet olarak temayüz eder. Dolayısıyla MacIntyre'ın felsefî projesi bağlamında Aquinas'ın, hakikatin yalnızca hususî düşünce şemalarına indirgenemeyeceğini gösterebilmiş olması oldukça önem arz eder.

¹⁸¹ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, ss. 120-121.

¹⁸² MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 122.

¹⁸³ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", *The Tasks of Philosophy Selected Essays Volume I*, s. 58.

1.5.1. Hususî/Mahâllî Olan ile Cihanşümûl Olanın Birarada Olabilme İmkânı

MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* isimli eserinde bilhassa çağdaş düşünce içerisinde hâkim hale gelen rasyonalite tasavvurunu, gerek profesyonel felsefe camiası gerekse üniversite müfredatı içerisindeki ahlâkî ve düşünsel anlayışa tenkitler yöneltmek suretiyle tetkik etmeye çalışır. Burada o, özellikle çağdaş üniversite müfredatına nüfuz etmiş olan Ansiklopedist düşünme tarzının gayr-i şahsî, bağımsız, tek sesli ve tek biçimli rasyonalite tasavvuruna karşı Thomas Aquinas'ın düşünce sisteminde tecessüm eden hem çok sesliliği hem de birliği göstermeye çalışır. Ona göre Aquinas, hem Katolik inanç sistemi gibi hususî bir görüşün savunucusu olması hem de ihtilaf içerisindeki görüşleri bir araya getirebilmesi bakımından günümüzün çatışmalı ahlâkî atmosferine ışık tutan çağdaş üniversitelerdeki Ansiklopedist temayüle karşı alternatif bir model ve örnek teşkil eder. Nitekim Thomas S. Hibbs de Aquinas'ın, içerisinde Katolik inancını savunmuş olduğu *Summa Contra Gentiles* isimli eserinde aynı zamanda Pagan filozofların görüşlerini tashih ederek devam ettirdiğini düşünmesi bakımından aynı noktaya temas eder.¹⁸⁴ Yine bu bağlamda Aquinas'ın *Summa Theologiae* isimli eseri de MacIntyre'a göre fertlerin hususî bir gelenek içerisinde teşekkül eden rasyonaliteleri ile iştirak ettikleri ahlâkî tahkikat tarzları için umumî ve tanzim edici, yani bir anlamda çatı hüviyetinde mefhumları tanımlar. Bu yüzden MacIntyre *Summa Theologiae* okuyucularının tıpkı dersleri bizzat işitip fikir müzakerelerine doğrudan iştirak edenler gibi kendi ahlâkî tahkikatlarında tezahür eden sorulara yanıtlar bulup kendi fiillerini bu yanıtlar çerçevesinde yeniden şekillendirebilme imkânına sahip olduklarını düşünür. İşte bu husus MacIntyre'a göre *prudentia* ile *phronesis*'in ahlâkî faziletlerle nasıl bir münasebet içerisinde olduğu sorusunu ortaya çıkarır. Yani bizler iyiyi elde etmeye matuf kendimiz bir çaba içerisinde isek bu durumda ilahî bir yasaya itaatin yahut faziletlerin neden gerekli olduğu sorusu tezahür eder. Eğer ilk etapta bizler bazı entelektüel faziletlere sahip isek bu durumda *Summa Theologiae*'yı nasıl doğru bir biçimde okuyabileceğimizi bilebiliriz

¹⁸⁴ Thomas S. Hibbs, "MacIntyre's Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 57, Number 2, April 1993, s. 297.

fakat ahlâkî faziletlere sahip olmaksızın *prudentia* ve *phronesis* gibi pratik akıl erdemlerine sahip olamayacağımızı da düşünebiliriz.¹⁸⁵

MacIntyre *Menon* diyalogunda geçen müzakereyi hatırlatan bu döngüsel durumla ilgili bizce hem umumî nitelikli ve tanzim edici ilkelerin önemini vurgulayıp hakkını teslim eden hem de mahâllî koşullara bağlı tikel ahlâkî muhakemenin ahlâk düşüncesi için ne kadar mühim olduğunu anlatmaya çalışır. Her ne kadar kimi düşünürler MacIntyre’ın gelenek merkezli akıl tasavvuruna istinat eden ahlâk öğretisinin cihanşümûl ve umumî bir hakikat fikrine kapalı olduğunu öne sürseler de onun umumî ve tanzim edici ilkelere ve hakikat fikrine kapalı bir ahlâk telakkisi savunduğunu ileri sürmek bizce zor gözükmektedir. Zira MacIntyre, *After Virtue* isimli eserinde hususî ve mahâllî ahlâkî bakış açıları olmaksızın ahlâkî bir tahkikatın başlamasının mümkün olmadığını fakat söz konusu ahlâkî tahkikatların esas gayesinin, bu hususî başlangıç noktalarından hareketle küllî bir ilke olarak iyyinin kendisini aramak olduğuna dikkat çeker.¹⁸⁶ Bu bağlamda Kent Reames, MacIntyre’ın *After Virtue* isimli eserinden *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues** adlı çalışmasına dek süreklilik arz eden temel amaçlarından birinin hakikat iddialarının cihanşümûllüğü ile fertlerin iddialarının hususiyeti arasındaki münasebeti açıklığa kavuşturmak olduğunu öne sürer.¹⁸⁷ Nitekim MacIntyre, *After Virtue* adlı eserinin ikinci baskısına yazmış olduğu ek bölümde söz konusu amacını açığa vurur. Burada o, çok çeşitli meydan okumalar karşısında ortaya koyduğu bakış açısı ve öne sürdüğü iddialarla rakiplerine üstünlük sağlayıp hayatta kalabilen ve geçerliliğini koruyabilen ahlâkî bir tasavvurun bize, gelecekteki muhtemel meydan okumaları da başarılı bir biçimde bertaraf edebilecek en mukavim ilkeleri tanımlayabileceğini öne sürer. Fakat MacIntyre söz konusu eserinde bu ilkelerin anlamıyla ve neler olduklarıyla ilgili bir izahat yapmaz. *Whose Justice? Which Rationality?* isimli eserinde ise geleneklerin, epistemolojik krizleri başarılı bir biçimde çözüme kavuşturabilme istidadı olduğundan söz eder. Daha sonra MacIntyre, 2016 yılında yayımladığı *Ethics in the Conflicts of Modernity* başlıklı

¹⁸⁵ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 130.

¹⁸⁶ MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. Baskı, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007, s. 221.

* Bu eser bundan sonra *FP* olarak anılacaktır.

¹⁸⁷ Kent Reames, “Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre’s Argument for Thomism”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 62, Number 3, July 1998, s. 430.

eserinde bilhassa Thomas Aquinas'ın metafiziğinden esinlenen bir hakikat tasavvurunu benimsemiş gözüktür. Bu bağlamda söz konusu Thomasçı metafiziğin, bir ahlâk öğretisinin teşekkülünde geleneklerin önemine vurgu yapan MacIntyre'ı izafiyetçilik suçlamalarından önemli ölçüde kurtardığını belirtmek gerekir. Bu yüzden MacIntyre'ın ahlâk felsefesi de son kertede rakipleri karşısındaki ayrıcalıklı konumunu da Thomasçı metafizik ve ahlâk tasavvurunun sağladığı imkânlardan elde etmiş gözüktür.

1.5.2. İlk Esaslar ve Nihâî Gâyeler

MacIntyre'ın meşhur yorumcularından Profesör Kelvin Knight'a göre MacIntyre, Hristiyanlık ile tam anlamıyla tutarlı ve insicamlı bir Aristotelesçi sentezciliğin icracısı olarak Thomas Aquinas'ı tespit ve teşhis eden, ayrıca bu sentezciliğin üzerindeki Yahudilik ve İslâm etkisinden söz eden mutena bir tarihsel anlatı sunar. Esas itibariyle Aristotelesçiliği en iyi nazariye biçimi olarak ortaya koyma gayesi güden MacIntyre'ın, söz konusu amacını gerçekleştirebilmek için Aristotelesçi düşüncenin doğal ve içtimaî gerçeklikle tutarlı, insicamlı ve yeteri kadar meşgul olduğunu göstermesi gerekiyordu. Aristoteles'e göre hakikat, nazari bir tahkikatın ilk prensibi ve temel gayesi olduğundan MacIntyre da Aristoteles'le aynı istikamet doğrultusunda ilk ilkelere matuf bir tahkikata girişir ve böyle bir tahkikat esnasında insanoğlunun kültürleri aşabilen rasyonel hayvanlar/canlılar olduklarını ileri sürer. Bu bağlamda ona göre hakikate ilişkin olarak öne sürülen iddialar, mahallî görüş açılarının sınırlarını aşması gereken iddialardır. Dolayısıyla ancak böyle bir bakış açısı çerçevesinde gelenekler, birtakım epistemolojik krizlerle* karşı karşıya kalmaya, yanlışlanabilirliğe olduğu kadar söz konusu krizleri aşmak suretiyle aynı zamanda ilerlemeye ve gelişmeye açık olan bir yapı arz ederler. Bu nedenle onların temel gayesi hakikati araştırmak ve hakikatin mahiyetine ilişkin sorulara doğru yanıtlar verebilmektir.¹⁸⁸

Dolayısıyla MacIntyre'da geleneğin, hakikate matuf nazari bir tahkikattan bağımsız düşünülmesi oldukça zor görünmektedir. Ayrıca, Kent Reames'in de dikkat çektiği gibi, MacIntyre'ın düşünce sistemi açısından teleolojik tahkikat formunun kendisi

* Epistemolojik kriz burada bir geleneğin düşünsel çerçevesinin kendi konu ve meselelerine kâfi düzeyde bir izah getirememesi, karşı karşıya kaldığı problemlere doyurucu ve ikna edici çözümler üretememesi anlamına gelir.

¹⁸⁸ Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy*, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007, ss. 193-194.

anlaşılmadıkça rasyonel gerekçelendirmenin hakikatle olan münasebeti kolay kolay idrak edilemez. Bu yüzden onun düşünce sistemi bağlamında ilk ilkeler, nihâî gayeler ve Thomasçı hakikat tasavvuru temel unsurlar olarak bir arada tezahür ederler.¹⁸⁹ İlk ilkeler ve hakikat konusunda çokluğun, müphemiyetin ve mübayenetin hüküm sürdüğü liberal düşüncelere karşı muarız bir tutum sergileyen MacIntyre, *After Virtue* isimli eserinde kendi görüş açısını, teleolojik bir düşünce formuna istinat eden Aristotelesçi düşünce geleneğinin takipçisi olarak konumlandırırken, *Whose Justice? Which Rationality?* adlı eserinde ise Aquinas'ın rasyonalite ve ahlâk tasavvurunun Aristoteles düşüncesine galip geldiğini açıkça dile getirdiği gibi bundan böyle kendi görüş açısını Thomasçı Aristotelesçilik olarak ifade etmeyi daha uygun görür. Buradan hareketle kendi felsefî sistemini Aquinas'ın yakalamış olduğu tarihsel ve nazari başarının önemini aydınlatmak üzere tasarlar. *FP* başlıklı çalışmasında ise MacIntyre'in eleştirmenleri tarafından çoğu zaman yeteri kadar göz önünde bulundurulmamış olmasına rağmen Thomasçı metafiziği de ihtiva eden rasyonalite tasavvuruna vurgu yapar. Böylelikle kendisine yöneltilen kimi tenkitlere mukabil olacak mahiyette fikirler öne sürer. MacIntyre'a yöneltilen söz konusu tenkitler belki de *FP*'de öne çıkan metafizik merkezli düşüncenin *After Virtue* isimli eserinden beri ortaya koyduğu tarih ve gelenek merkezli pratik akıl tasavvuru ile olan irtibatının yeterince kurulamamasından ya da anlaşılamamasından neşet etmiş olabilir. Bu yüzden "Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism" başlıklı makalede öne sürüldüğü gibi *FP*'de savunulan Thomasçı metafiziğin, MacIntyre'ın *After Virtue* ile başlayan felsefî projesinin bütünüyle uyumlu olduğu tezi savunulabilir bir iddia olarak gözükmektedir. Zira MacIntyre'ın *FP*'de yaptığı şey, daha önceki eserlerinde kapalı bıraktığı hususları vuzuha kavuşturmadır. Dolayısıyla o, *FP*'de daha önce değindiği fakat açıklığa kavuşturmadığı bir hususu yani Aristotelesçi ve Thomasçı manada ilk ilke mefhumunu, metafiziksel iddiaların imkânı konusu bağlamında savunmaya çalışır. Bu mihverde bir ilk ilke mefhumuna matuf gerek modern gerekse postmodern yaklaşım biçimleriyle olan ayrışmasını ortaya koymaya çalışır. Metafiziksel teleolojinin reddine istinat eden modern ve postmodern yaklaşımların bizzat kendilerinin de her ne kadar inkâr etseler de metafiziksel bir anlatının içerisine düştüklerine işaret eder. Nitekim MacIntyre'ın

¹⁸⁹ Reames, "Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre's Argument for Thomism", ss. 426-427.

kendisi de *God, Philosophy, Universities* isimli eserinde metafizik ile ahlâk arasında hayatî bir münasebet olduğunu açıkça beyan eder.¹⁹⁰ Bu bağlamda onun mezkûr eserinde açığa çıkan iddia, bütün bir entelektüel, ahlâkî ve politik düşünme ve tahkikat biçimlerinin en nihayetinde teleolojik, metafiziksel ya da teolojik olmak durumunda olduğudur. Bu minvalde MacIntyre, telos fikri ile ilk ilke fikri arasında yakın bir münasebet olduğunu düşünür. Dolayısıyla ona göre hakikati kanıtlanabilir düşünceye indirgeyen çağdaş düşünce içerisinde telos düşüncesinin reddedilmesi ilk ilke ya da *arché* düşüncesinin de reddini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda MacIntyre, ilk ilkelerin ancak muayyen, sabit ve ferdî amaç, ilgi, arzu ve kararlara yön veren değişmez gayeler açısından tavsif edilen bir evren tasavvuru içerisinde anlamlı olabileceğine dikkat çeker. Dolayısıyla pratik yaşam içerisinde ne yapılması gerektiği düşüncesi yaşamın telos'u ile ilgili bir mesele olarak tebarüz eder. Yani telos burada, pratik akıl yürütmenin ilk ve temel prensibi olarak tezahür eder.¹⁹¹

Kelvin Knight'a göre bir Thomasçı olarak MacIntyre, aklın nihâî gayesi olarak nazari bir tahkikatın telos'unu göz önünde bulundurduğu için tam bir realist kabul edilebilir. Liberal bilgi kuramcıları ve Nietzscheci izafiyetçiler tarafından reddedilen MacIntyre'in söz konusu teleolojik yaklaşım biçimi; Platon'un Sokrates'in mirası üzerine kurduğu, Aristoteles'in Platon'a tenkitler ileri sürmek vasıtasıyla inşa ettiği ve Thomas Aquinas'ın Platoncu ve Aristotelesçi gelenekleri mezcetmek suretiyle meydana getirdiği bir bilgi ve rasyonel tahkikat geleneğine yaslanır.¹⁹² İşte bu bağlamda MacIntyre açısından Aristotelesçi ve Augustinusçu görüşler arasındaki tenakuz Thomas Aquinas tarafından bütünlüklü bir bakış açısı çerçevesinde geliştirilen sistematik bir hakikat tasavvuru içerisinde yeniden tanzim edilmiştir. Nitekim bu bağlamda MacIntyre'a göre Aquinas'ın *De Ente et Essentia* ve *Quaestiones Disputatae* isimli eserleri varlık, öz ve hakikat mefhumlarını müzakere etmek suretiyle gerek Augustinusçu gerekse Aristotelesçi görüşleri bütünlüklü bir metafiziksel teoloji içerisinde bir araya getirebilmiştir.¹⁹³ Aquinas, Doğal akıl mefhumu ve Vahyedilmiş hakikat anlayışının, her ikisinin de menşeinin Tanrı olması hasebiyle birbirleriyle

¹⁹⁰ A. MacIntyre, *God, Philosophy, Universities*, Lanham, Boulder, New York: A Sheed & Ward Book, 2009, s. 178

¹⁹¹ Alasdair MacIntyre, *First Principles, Final Ends And Contemporary Philosophical Issues*, 2. Baskı, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, s. 6.

¹⁹² Knight, *The MacIntyre Reader*, s. 19.

¹⁹³ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 171.

çatışmadığını ileri sürerek bir anlamda söz konusu metafiziksel teolojiyi inşa etme cihetine gider. Bu bağlamda aslında Aristotelesçi-Thomasçı çizgide seyreden, birbirlerini karşılıklı olarak gerektiren ilk ilke-telos düşüncesi ile bu düşünceye matuf modern ve post modern reddiyeler arasındaki uçuruma dikkat çeker. Bu uçurumun ortadan kalkabilmesi adına da çağdaş felsefi tasavvur biçimlerine Thomasçı düşüncenin anlatılması gerektiğini düşünür. Zira o, teleolojik düşünceyi reddeden çağdaş anti-metafizikçi tutumun, Aristotelesçi-Thomasçı çizgideki teleolojik düşünme biçiminin reddiyle alakalı bir gelişme olarak görülmesi gerektiği kanaatini taşır. İşte bu çerçevede modern ve post modern yaklaşım biçimlerinin hakikate, ilk ilke ve telos düşüncesine yönelik reddiyeci tutumlarının yersizliğini ve anlamsızlığını soykütükçü bir tahkikat formuyla göstermeye çalışır.

MacIntyre'in soykütükçü tahkikat formunun iki tane başlığı söz konusudur. Bunlardan birincisi, Thomasçı düşünme mefhumlarının felsefi söylem biçiminden dışlanamayacağı tezi üzerine kurulur. Ona göre kimi modern ve post modern filozoflar her ne kadar anti-metafizikçi bir tutum takınmış olsalar da öne sürmeye çalıştıkları karşı tezleri yine klasik bir anlatı formunda sunmuş olduklarından metafiziksel bir söylemin dışına çıkamamışlardır. MacIntyre bu bağlamda Derrida'nın farklı bir felsefi söylem yaratma çabasını, Nietzsche ve Heidegger'in ötesine geçme gayreti olarak yorumlar. Fakat onun nezdinde gerek Rorty gerekse Derrida her ne kadar klasik felsefi söylem biçimini terk etme projesi üzerinde çalışmış olsalar da bu konuda başarılı olamamışlardır.¹⁹⁴ Zira ona göre bastırılmaya ve engellenmeye çalışılan metafiziksel ve teleolojik söylem, birtakım mefhumlar vasıtasıyla gün yüzüne çıkmaya devam etmiştir. Özellikle de filozoflar, kendi anlatılarını felsefi bir ilerleme ve başarı üslubuyla sundukları vakit, işte orada hakikat, amaçlılık ve akılsallık gibi bastırılmaya çalışılan söylem biçimleri yeniden tezahür eder. MacIntyre'a göre pek çok çağdaş filozof bu tür bir teleolojik düşüncenin içine kaymak suretiyle anti-metafizik tutumları ile tenakuza düşer.¹⁹⁵ MacIntyre'ın yürütmüş olduğu soykütükçü tahkikatın ikinci başlığı ise Thomasçı düşüncenin, modern ve post modern söylem biçimlerinden kovulmasının ardından hakikat ve rasyonel gerekçelendirme mefhumlarıyla ilgili hangi gelişmelerin yaşandığına ilişkin bir müzakereyle ilgilidir.

¹⁹⁴ MacIntyre, *First Principles, Final Ends And Contemporary Philosophical Issues*, ss. 53-54.

¹⁹⁵ A.g.e., ss. 54-55.

1.5.3. İzafiyet Karşıtlığı: Gelenek ve Hakikat

MacIntyre’ın geliştirmiş olduğu öyküsel ahlâk tasavvuruna göre ahlâkî hakikat, birbirine rakip ahlâk geleneklerinin anlattıkları hikâyeler vasıtasıyla tahkik edilir. Onun ahlâkî bir yaklaşım olarak telakki ettiği hikâye tarzındaki anlatılar, anlaşılabilir olma hüviyetlerini insanî yaşamlar ve pratikler ile iyiye matuf bir arayıştan alırlar. Ancak MacIntyre, söz konusu ahlâk nazariyesi bağlamında sık sık tenkit edilir. MacIntyre’ın gelenek merkezli ahlâk ve pratik akıl telakkisi onu, nesnel bir ahlâkî hakikat düşüncesini reddetmek ve rölativizme yol açmak şeklindeki suçlamalarla karşı karşıya bırakır. Bu yüzden MacIntyre sıklıkla hem perspektivist hem de izafiyetçi olmakla itham edilir. Perspektivizm suçlamalarına göre MacIntyre’ın felsefesi, gayrişahsi ahlâkî bir hakikat düşüncesinin peşinde olmadığı gibi böyle bir hakikat düşüncesine mahâl de vermez.¹⁹⁶ Zira perspektifçi tenkit biçimi açısından, muayyen bir gelenek içerisinden hakikat iddiasında bulunabilme imkânı soruşturulmayı gerektiren bir konudur.¹⁹⁷ Başka bir deyişle gelenek ve hakikat arasındaki münasebet, bilhassa MacIntyre’ın felsefesi bağlamında açıklığa kavuşturulmayı gerektiren bir mesele olarak temayüz eder. MacIntyre’ı izafiyetçi olmakla itham eden yaklaşımlara göre ise MacIntyre, farklı hakikat tasavvurları ile gündeme gelen muhtelif gelenekler arasında nasıl karar verileceği sorusunu yanıtlayamamıştır. Yani MacIntyre, geleneklerin kendilerine özgü hakikat iddiaları olabileceğini öne sürse bile, bu bakış açısına göre onun ahlâk nazariyesi farklı hakikat iddiasında bulunan muhtelif gelenekler arasında bir hükme varmayı sağlayabilecek rasyonel bir yol sunamadığı için izafiyete düşmek durumunda kalmıştır.¹⁹⁸

MacIntyre’a yöneltilen her iki eleştiriye de dikkate aldığımızda MacIntyre’ın bu suçlamalara matuf yanıtlarını gözden geçirmek elzem görünür. Ancak böylelikle MacIntyre’ın ahlâk nazariyesinin, hakikat mefhumuyla olan münasebeti meselesi ve muhtelif geleneklerin farklı hakikat iddiaları karşısında MacIntyre’ın ahlâk öğretisinin rasyonel bir hükme varıp varamadığı hususları vuzuha kavuşturulabilir.

¹⁹⁶ Brian M. McAdam, “Narrative, Truth, and Relativism in the Ethics of Alasdair MacIntyre” (Doktora Tezi), A Dissertation Submitted to the Faculty of the School of Philosophy of The Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements For the Degree Doctor of Philosophy, Washington, D.C., 2011, s. 99.

¹⁹⁷ MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, s. 352.

¹⁹⁸ McAdam, “Narrative, Truth, and Relativism in the Ethics of Alasdair MacIntyre”, s. 164.

MacIntyre'in gelenek merkezli rasyonelite tasavvurlarına yapmış olduğu vurgu sebebiyle onun bir hakikat iddiasının olmadığı eleştirisine karşı öncelikle onun, hakikat ile rasyonel gerekçelendirme arasında yapmış olduğu tefrike dikkat çekmek gerekebilir. Zira MacIntyre, geleneklere özgü rasyonel gerekçelendirme ile hakikat düşüncesinin birbirine karıştırılmasını istemez. Ona göre hakikat, belirli bir çağa özgü yahut belirli bir zamana ait değilken, pratik rasyonel gerekçelendirmeler ise muayyen bir tahkikat alanının hususî aşamalarıyla ilgili olarak tek tek şahıslar tarafından geliştirilirler. Bu yüzden MacIntyre'a göre gerek doğa bilimleri alanında gerekse diğer alanlarda hakikat ile rasyonel gerekçelendirme arasındaki mesafe son derece büyüktür. Dolayısıyla ona göre anlaşılması güç bir hakikat tasavvuru, hususî bakış açılarının sunduğu perspektif bağlamında rasyonel olarak gerekçelendirilen hakikat anlayışına eşitlenemez. Zira hakikat, bu tür bir rasyonel gerekçelendirmeden daha fazlasını gerektirir. MacIntyre bu yaklaşımı ile hakikati rasyonel gerekçelendirmeye eşitleyen pragmatik düşünceden ayrılmış olur.¹⁹⁹ Böylelikle o, birbirine rakip olan ahlâkî görüş açılarının rasyonel gerekçelerinin, her birinin farklı bakış açılarına özgü standartlara bağlı olduğu düşüncesinden ahlâkî muhakeme alanının hakikatle hiçbir ilişkisinin olmadığı ve bu yüzden rölativizme mahkûm olduğu sonucunun çıkarılmasına karşı çıkar.²⁰⁰

Rasyonel gerekçelendirme ile hakikat düşüncesini bu şekilde tefrik etme gereği duyan MacIntyre açısından hakikati rasyonel temellendirme işlemine indirgeyen projeler hem hakikat hem de rasyonel gerekçelendirme anlayışımız üzerinde tahrif edici bir etkide bulunmuştur. MacIntyre'a göre hakikat ile rasyonel temellendirme bir ve aynı şey olamaz zira bütün rasyonel temellendirmeler, hakikati gaye edinen insanî aktiviteler bağlamında anlam kazanır. Yani hakikat, rasyonel temellendirmenin kendisi değil, rasyonel bir tahkikatın hedefi olarak tebarüz eder. Bu bağlamda MacIntyre tıpkı Aristoteles gibi hakikati nazarî bilginin gayesi²⁰¹ olarak telakki eder. Dolayısıyla hakikate vasıl olunmadıkça rasyonel tahkikat ya da rasyonel gerekçelendirmenin nihayete ermediği ve tamamlanmadığı kabul edilir. Peki, hakikatin elde edilmesi yahut hakikate vasıl olunması ne anlama gelir? MacIntyre'a göre hakikate matuf bir soruşturmada rasyonel tahkikatın başarısı, hususî, kısmî ve sınırlı bakış açılarının

¹⁹⁹ Alasdair MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998, ss. 205-206.

²⁰⁰ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", *The MacIntyre Reader*, ss. 203-204.

²⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010, 993b20-25.

aşılabilmesine bağlıdır. Buna göre her bir bakış açısından görülmekte olan şeyin aslında ne olduğuna dair hükümde bulunabilme kabiliyeti edindiğimiz vakit işte o zaman ancak düşünce ve yargılarımız sınırlı ve kısmî bakış açılarının bozucu etkisi bertaraf edilebilir.²⁰² Burada MacIntyre’ın gelenek mefhumunun, bu kısmî bakış açılarını aşmayı sağlayan bir düşünme biçimine imkân sağladığını söyleyebiliriz. Zira MacIntyre, geleneklerin rasyonallitesi fikri ile esasında hakikate vasıl olmaktan ziyade hakikati tahkik eden bir yolda sürekli olarak yürüdüğümüze işaret eder gözükmektedir.

MacIntyre, insanî iyiler, görevler, hak ve erdemlerle ilgili tek taraflı, yerel ve kısmî görüşlerin aşılabileceğini düşünür ve bu yolla daha yetersiz rasyonel gerekçelendirmelerin yerini daha yetkin gerekçelendirme formlarının almasını bir gelişme olarak telakki eder. Fakat bu bağlamda o, ne tam bir hakikate ne de tam bir rasyonel gerekçelendirme formuna sahip olabileceğimizi düşünür. Burada söz konusu olan şey, bir geleneğin kendi içerisindeki problemleri teşhis edip bu problemlerin üstesinden gelebilme kabiliyeti sayesinde söz konusu geleneğin karşılaştığı problemlere çözüm üretebilme noktasında zamanla biraz daha yetkin bir form kazanmasıdır. Fakat herhangi bir geleneğin ihtiva ettiği noksanlıkların ve karşılaştığı problemlerin ilk önce rakip gelenek tarafından tespit edilebileceği göz önünde bulundurulduğunda MacIntyre şu sorunun sorulmasını lüzumlu görür: Ahlâkî inanç ve pratikleri kendi hususî bakışı açısının sunduğu kavram ve ölçütler çerçevesinde şekillenen bir kimsenin kendi inanç ve pratiklerine haricî ve muhalif bir gözle bakması nasıl mümkün olur? MacIntyre’a göre bu ancak felsefî ve ahlâkî bir tahayyül yoluyla mümkün olabilir. Kendi ahlâkî fikirlerimize haricî ve yabancı bir gözle bakabilmemizi sağlayan söz konusu tahayyül kabiliyeti MacIntyre açısından, sahip olduğumuz ahlâkî bakış açısının kifayetsizliklerinin tespiti ve bunların aşılması noktasında önemli bir rol icra eder. Bu bağlamda MacIntyre, hakikat düşüncesine müteallik olarak aklın, felsefî ve ahlâkî tahayyül gücünün sunduğu kaynaklar vasıtasıyla hususî ve yerel ahlâkî bakış açılarının sınırlarının ve problemlerinin aşılabileceğini düşünür.²⁰³ Fakat bunun için öncelikle bazı hususî ve kısmî ahlâk görüşlerinin mevcut olması gerekir. Zira ancak bu suretle bir görüşün diğerini yenilgiye uğratması mümkün olabilir. MacIntyre, rakip ahlâk

²⁰² MacIntyre, “Moral Relativism, Truth and Justification”, *The MacIntyre Reader*, s.207.

²⁰³ MacIntyre, “Moral Relativism, Truth and Justification”, *The MacIntyre Reader*, s. 219.

düşünceleri arasındaki bu karşılıklı münasebeti ahlâkî rölativizme karşı bir argüman olarak kullanır.

Her şeyden önce bizler kendimizi, mensubu olduğumuz topluma geçmişten tevarüs eden hususî bir ahlâkî sahanın içerisinde buluruz. Bağlı bulunduğumuz ahlâk kültürü, nasıl yaşamamız gerektiği ile ilgili birtakım kurallar tedarik ettiği gibi iyi mefhumuna ve fazilete dair muayyen bir anlayış biçimi de sunar. MacIntyre’a göre işte bu başlangıç noktası bizi, nasıl yaşamamız gerektiğine dair bir tefekküre sevk eder. Söz konusu tefekküre teşvik eden bir başka şey ise kural, kaide, iyi ve fazilet telakkileri bakımından bizimkimden farklı olan rakip ahlâkî kültürlerin keşfedilmesidir. MacIntyre bu bağlamda birbirlerine rakip olan ahlâk kültürlerinden söz eder. Bu kültürlerden birisi, ferdî haklar kavramı ile şahsî tercihlerin azami düzeyde karşılanması fikrinin kamusal söylemin merkezine alındığı Amerika Birleşik Devletleri’nin egemen ahlâk anlayışıdır. Yine aynı şekilde, söz konusu egemen anlayışa paralel bir biçimde Aydınlanma sonrası seküler ahlâk anlayışları gelenek, görenek ve ilahî yasa gibi mefhumların ahlâk düşüncesinin merkezine alınmasını reddeder. Fakat diğer taraftan bu fikir ve kavramlar pek çok kültür açısından yabancı ve kabul edilemez telakki edilir. Benzer bir biçimde şan, şeref ve şöhrat bazı kültürler için başat erdemler olarak telakki edilirken başka kültürler için hiçbir önem taşımayabilir. Sözelimi Konfüçyüsçü erdemler kataloğu, başka erdemler kataloğunun hiçbir biçimde kabul etmeyeceği âdâb-ı muâşeret kuralları ihtiva edebilir. Bu çeşitlilik minvalinde ayrıca adaletle ilişkin çok çeşitli tasavvur ve formülasyonlar geliştirilir. MacIntyre’a göre bu şaşırtıcı düzeydeki anlayış farklılıklarına dâhil olmak, genel olarak ahlâkî izafiyetçilik başlığı altında toplanabilecek iki tepki biçiminin de farkında olmayı gerektirir.²⁰⁴

Bu izafiyetçi tepki biçimlerinden birincisi, kendi ahlâk kültürünün bakış açısı ile uyuşmayan anlayışları bütünüyle reddetme cihetine giden anlayışları temsil eder. Söz konusu izafiyetçi anlayış, muayyen bir kültüre özgü standartlar ile başka kültürleri yargılamaktan çekinmez. Tıpkı Antik Yunan milletinin, Yunan olmayanları barbarlar olarak tavsif edip dışlaması gibi. On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında Avrupalıların kendi inançlarının ve kendi ahlâk anlayışlarının üstünlüğünü anlatmak adına “uygar” ve “vahşi” gibi bir ayrıma gitmesi bu minvaldedir. MacIntyre’a

²⁰⁴ A. MacIntyre, “Moral Pluralism Without Moral Relativism”, *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Volume 1, 1999, ss. 1-2.

göre bu anlayış tarzının karakteristik özelliği, rakip ve karşıt ahlâk kültürlerinden esasa müteallik bir şey öğrenme imkânına kapalı olmasıdır. Ayrıca bir başka izafiyetçi anlayış biçimi daha vardır ki MacIntyre bu anlayışın, Aydınlanma ve Aydınlanma sonrası bir kısım mütefekkirin, hangi kültüre mensup olursa olsun bütün rasyonel öznelerin cihanşümûl ve tarafsız ilkelere başvurması gerektiğini ileri süren yaklaşım biçimlerinde tebarüz ettiğini düşünür. MacIntyre bu ikinci yaklaşım biçimini de izafiyetçi olarak tavsif eder. Zira izafiyetçi anlayış MacIntyre’a göre her bir ahlâkî yaklaşımın kendine özgü, içkin gerekçelendirme kıstaslarının olduğunu kabul eder.²⁰⁵ MacIntyre açısından bu izafiyetçi kabul, cihanşümûl bir söylemi benimseyen ahlâk öğretileri açısından olduğu gibi yerel ahlâk tasavvurunu benimseyen öğretiler için de geçerlidir. Eğer izafiyetçi yaklaşımın öne sürdüğü gibi farklı kültürlerin yalnızca kendilerine özgü bir anlayışları var ise bu durumda MacIntyre, bir kültürün başka bir kültür ile nasıl diyaloga geçtiğini ve birbirlerinden nasıl bir şeyler öğrendiklerini sorar.²⁰⁶ Esasında bu soru MacIntyre’ın ahlâk alanında mutlak bir rölativizme karşı olduğuna işaret eden mühim bir soru olarak tebarüz eder.

MacIntyre göre hemen hemen bütün ahlâk kuramları açık veya örtük bir şekilde kendi iddialarını cihanşümûl bir hakikat olarak kabul ederler. Dolayısıyla bu ahlâk anlayışları her ne kadar kültürden kültüre değişkenlik arz eden bir karakteri haiz olsalar da bir insan doğası tasavvurunu kendi içlerinde ihtiva ederler. Dahası, insan doğasına ilişkin farklı tasavvurları, kendi anlayışları ile uyumsuzluk arz etmesi sebebiyle geçersiz kabul ederler. İşte bu çerçevede MacIntyre’a göre bütün ahlâk öğretileri, insanlar için en iyi olan yaşam tarzını kendilerinin sunduğuna örtük bir biçimde bile olsa inanırlar. Ayrıca başka ahlâk öğretilerini kendi standartlarına göre değerlendirirken onları öz eleştiriye de davet ederler. İyi burada hakikatle özdeşleştirilir fakat tek bir kişinin ahlâkî perspektifine indirgenmez. Bu bakış açısına göre iyi, hakikat iddiasında bulunan rasyonel fertlerin ahlâkî pratiklerinin içerisinde örtük bir şekilde bulunur. MacIntyre’a göre ahlâk anlayışları içerisinde bulunan sözkonusu hakikat iddiasını açığa çıkaramamak, ahlâkî görüşlerin kendilerini meşrulaştırma imkânını ellerinden alır. Bununla birlikte hiçbir ahlâkî görüş kendi iddialarıyla çatışan fikirlerle hesaplaşmadıkça, aslında bir anlamda başkalarını davet ettikleri öz eleştiri sürecine

²⁰⁵ MacIntyre, “Moral Pluralism Without Moral Relativism”, s. 2.

²⁰⁶ MacIntyre, a.g.m., s. 3.

kendileri de dâhil olmadıkça kendi hakikat iddialarının iynin kendisi olduğunu ve yetkin olduğunu öne süremez.²⁰⁷

Bu bağlamda ahlâkî bir hükmün doğru olduğunu öne sürebilmek için söz konusu ahlâkî hükmün, kendisine yöneltlen çok güçlü itirazlar karşısında sağlam ve dayanıklı kalabilmesi gerekir. MacIntyre'e göre bir ahlâk düşüncesi, felsefî bir tahayyül vasıtasıyla da kendi kendisine yönelik öz tahkikatını yapabilir. Bu felsefî tahayyül, bir kimsenin başka olanı kendi tahkikatlarına ortak etmesini gerektirir. Zira böylelikle başka olanın kültüründen ve pratiğinden bir şeyler öğrenme imkânı doğar. Neticede burada sözü edilen tahkikatın amacı diyalektik bir sorgulama vasıtasıyla başlangıçta benimsenen inançların gözden geçirilmesi, revize edilmesi ve hatta gözden geçirilmiş yeni inançların da hakikate vasıl olma yolunda sürekli bir biçimde tenkite açık olmasıdır.²⁰⁸

Bu tenkide ve sorgulamaya dayalı ahlâk anlayışı MacIntyre'a göre söz konusu ahlâkî tahkikata dâhil olan bütün tarafların birtakım kurallara tâbi olup bazı erdemlere sahip olmasını gerektirir. MacIntyre açısından bu kural ve erdemler, başka olanı, türlü tehditlerden koruyabileceği gibi tarafları aldaticılıktan uzak, doğru ve gerçekçi bir tavır almaya da itebilir. Sözgelimi, bu kural ve erdemlerden birisi, konuşmada adalet ilkesidir. Bu ilke gereği ahlâkî bir tahkikata katılan tarafların her birinin sırayla ve dönüşümlü olarak makul bir uzunlukta konuşma hakkının olmasıdır. MacIntyre'ın söz konusu kurallara atfettiği bir başka özellik ise tartışmaya katılanları konunun özüne bakmaya teşvik etmeleridir. Bu tip erdem ve kaideler MacIntyre'a, hakikati arayabilmek adına gerek zihnî gerekse karakterin riayet etmesi gereken çok temel asgarî koşullar olarak gözükmektedir. Ona göre bu kurallar ve erdemler, mûtat olmayan şeyler değildirler. Aksine pek çok kültürde bahsi geçen kural, kaide ve erdemlerin değişik versiyonları otorite olarak kabul edilebilmektedir. Önemli olan onların, ahlâkî bir tahkikatın kurucu ilkeleri olarak telakki edilip, hususî bir ahlâkî perspektiften bağımsız bir biçimde otorite kabul edilebilmesidir. Zira MacIntyre açısından eğer bu kurallara riayet edilmezse

²⁰⁷ MacIntyre, "Moral Relativism, Truth and Justification", ss. 3-4.

²⁰⁸ MacIntyre, a.g.m., s. 5.

yürütmüş olduğumuz tahkikatlar vasıtasıyla hakikate matuf müşterek bir doğruya ulaşamayız.²⁰⁹

MacIntyre’a göre bu kural ve kaideler ahlâkî izafiyetçiliğe karşı bir engel teşkil eder. Zira bu kural ve kaideler farklı ahlâk kültürlerinin keşfedebileceği standartlara gönderme yaparak farklı kültürler arasında bir diyalog imkânı yaratır. Aslında rasyonel bir ahlâkî tahkikat, MacIntyre açısından daima hususî bir bakış açısı içerisinde vuku bulur. Fakat bu hususî bakış açıları kendi kendilerini ahlâkî bir sorgulamanın içerisine dâhil ettikleri vakit, böyle bir sorgulama içerisine giren başka kültürlerle müşterek birtakım standartlar keşfetmek suretiyle diyaloga geçerler.

1.6.MACINTYRE’IN AHLÂK NAZARİYESİNİN POLİTİK İZDÜŞÜMLERİ

MacIntyre 1953 yılında *Marxism: An Interpretation* [Marksizm: Bir Yorum] isimli ilk kitabını neşrettiği sıralarda hem bir Marksist ve hemde bir Hristiyan olarak tanınır. Fakat kimi yazarlar onun, 1968 yılında bu eserini yeniden gözden geçirip *Marxism and Christianity* başlığı altında yeniden neşrettiğinde kendisini artık ne bir Marksist ne de bir Hristiyan olarak gördüğünü yazarlar. Bu bağlamda inişli çıkışlı bir politik düşünce geçmişi olduğu söylenen MacIntyre’ın, iyi bilinen ilk çalışmalarından biri olan “Notes from the Moral Wilderness” isimli yazısının temel tezi Stalinciliğe karşı 1950’li yılların sonlarına doğru gösterilmiş olan solcu tepki üzerine yoğunlaşır. Burada filozof, Stalinciliğin muhakkak surette reddedilmesi gerektiğini savunur fakat diğer taraftan çağdaş liberalizm telakkisinin söz konusu reddi yeterli bir biçimde gerçekleştiremeyeceğini düşünür. Mezkûr yazıda MacIntyre’ın ortaya koymuş olduğu çağdaş liberalizmin reddi, onun mütemadi fikirlerinden biri olarak temayüz eder.²¹⁰ Bu yazı içerisinde temayüz eden bir başka özellik ise MacIntyre’ın liberal ahlâk anlayışına

²⁰⁹ MacIntyre, “Moral Relativism, Truth and Justification”, s. 6.

²¹⁰ S. J. Arthur Madigan, “Alasdair MacIntyre on Political Thinking and the Tasks of Politics” *Political Philosophy in the Twentieth Century*, ed. Catherine H. Zuckert, 1. Baskı, New York: Cambridge University Press, 2011, ss. 252-253.

karşı savunmuş olduğu Marksçı anlayışın ihtiva ettiği birtakım problemleri de açık yüreklilikle ortaya koymaya başlamasıdır.²¹¹

MacIntyre 1994 yılında yazmış olduğu “The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken” başlıklı makalesinde bir zamanlar yakınlık duyduğu Marksist öğretiyeye temel tenkitlerini yöneltir. Bu makalede o, Marx’ın 1845 tarihli *Theses on Feuerbach* isimli eserinde, daha önce sürdürdüğü iddialara mutabık kalamadığını ve onlardan uzaklaştığını öne sürer. MacIntyre’in kendisi de “Notes from the Moral Wilderness” isimli yazısı ile “The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken” başlıklı yazısı arasında geçen süreçte Marx’tan ve Marksizm’den görece uzaklaşır. “Notes from the Moral Wilderness” isimli yazısında Marksizmin, liberallerin ferdiyetçi ahlâk telakkileri karşısında alternatif teşkil edebilecek bir insan doğası düşüncesi ortaya koyamadığını öne sürer. Bundan böyle ahlâkî kesinlik düşüncesi ile tarih ve irade düşüncesini bir araya getirmek ve uzlaştırmak ister.²¹² Söz konusu yazının ikinci kısmında artık *After Virtue* isimli eserini hazırlayan düşüncelere yer verir. Burada Aquinas’ın Hristiyanlıktaki ahlâk yasası düşüncesi ile Aristotelesçi irade düşüncesini birleştirme çabasından çok kısa bir biçimde söz ettikten sonra liberalizmin yasa ile iradeyi birbirinden kati bir biçimde tefrik ettiğine değinir. Liberallerin yapmış olduğu bu ayrımı müteakiben Nietzsche’nin içtimâî kuralların fertler üzerindeki baskı ve kısıtlamasına karşı çıkmasıyla birlikte teleolojik düşüncedeki yasa fikrinin tümüyle unutulduğuna işaret eder. İşte böyle bir tarihsel arka planı müteakiben *After Virtue* (1981) isimli eserinde MacIntyre, ahlâk için rasyonel ve natüralist bir gerekçelendirme tesis etmeye çalışan Aydınlanma projesinin başarısızlığa uğradığını gündeme getirir ve söz konusu projeye matuf tenkitlerde bulunur. Daha önce, sözgelimi, teleolojik bir varlık tasavvuru bağlamında anlamlı olan bir ahlâk telakkisinin artık bu bağlama gönderme yapılmaksızın gerekçelendirilmeye çalışılması MacIntyre tarafından modern ahlâk anlayışlarının en mühim kusurlarından biri olarak kabul edilir. İşte bu çerçevede o, teleolojik insan doğası anlayışının en önemli klasik temsilcisi olarak gördüğü Aristoteles’i gerek modern Aydınlanmacı ahlâk projesinin gerekse Nietzscheci ahlâk karşıtlığının en güçlü alternatifi olarak telakki eder. Çok daha önemlisi, daha önce de sıkça dikkat çekildiği üzere *Whose Justice? Which Rationality?* ve *Three Rival Versions of Moral Enquiry* ve *Dependent Rational Animals* adlı

²¹¹ Kelvin Knight, “Introduction”, *The MacIntyre Reader*, s. 2.

²¹² Knight, “Introduction”, *The MacIntyre Reader*, s. 3.

eserlerinde de artık Thomas Aquinas'ın yorum gücünden ve sentezci yaklaşımından esinlenen bir Aristotelesçilik geliştirmeye çalışır.²¹³

MacIntyre'in bu çabasının gerisinde bütünüyle inkıraza uğraması gerektiğini düşündüğü modern liberal kapitalist nizama matuf radikal tenkitleri yer alır. Zira o, modern ahlâk düşüncesinde tebarüz eden çatışmalı, uyumsuz, birlikten yoksun, dağınık ve tutarsız tablonun aynısının modern politika düşüncesi için de geçerli olduğunu düşünür. John Rawls ile Robert Nozick arasında adaletle ilişkin olarak gerçekleşen görüş çatışmasını, rakip politik düşüncelerin kendi içlerinde tutarlı olsalar bile karşılıklı olarak birbirlerini dışlayabileceklerini gösteren bir misal olarak ortaya koyar. *After Virtue* adlı eserinin on yedinci bölümünde ele aldığı her iki adalet görüşü de dayandıkları temel ilkelere hareketle rakip görüşün kusurlarına dikkat çekerken kendi bakış açılarını muhalif görüş karşısında başarılı bir biçimde savunma noktasında zorluk çekebilmektedir. MacIntyre'in bu konuyla ilgili verdiği bir başka örnek de Amerika'da kürtaj konusunda yürütülen politik tartışmalardır. Tartışmaya iştirak eden bir kısım görüş sahipleri, argümanlarını Hristiyanlığa dayandırarak kürtajın bir cinayet olduğunu, dolayısıyla ahlâkî olarak tasdik edilebilir bir eylem olmadığını savunmuşlardır. Meseleye insan hakları açısından bakanlar ise kadınların hamilelik gibi hususî bir konuda kendi kararlarını verme hakkına sahip olduklarına işaret etmişlerdir. Her bir görüş, sonuç itibarıyla benimsemiş olduğu temel ilkelere hareketle mantıksal bir akıl yürütmeye başvurarak rakip görüşle müşterek bir noktada buluşamamış ve herhangi bir uzlaşmaya vasıl olamamıştır. Üstelik farklı görüş sahiplerinin her biri öne sürdükleri görüşlerin cihanşümûl ve nesnel ilkelere dayandıklarını düşünmüşlerdir. Birtakım konularda insan için neyin iyi olduğu konusunda, modern dünyada kolay kolay bir anlaşmaya varılamaması MacIntyre açısından sadece ahlâkî değil politik olarak da modern zamanların alâmet-i fârikası olarak tebarüz eder.

Şayet ahlâkî görüşler, kendilerine rakip olan düşüncelere üstünlük sağlayıp onları alt edemiyorlarsa bu durumda her bir ahlâkî yaklaşımın, hangi hayat tarzının en iyi hayat biçimi olduğu konusunda gerçek gerekçelerden ziyade tesadüfî gerekçelere sahip olduğu düşünülebilir. Böyle bir durumda yapılan ahlâkî seçimlere anlamlı bir bağlılıktan söz edebilmek muhal olur. Dolayısıyla elde edebileceğim bir yarar uğruna

²¹³ Madigan, "Alasdair MacIntyre on Political Thinking and the Tasks of Politics", s. 253.

sahip olduğum ahlâkî duruşu yeniden gözden geçirebilir ve hatta ondan vazgeçebilirim. Herhangi bir zaman yahut koşulda bana sağlayabileceği bir fayda uğruna kendime yeni değerler seçebilirim. Hal böyle olunca insanların pek çoğu, insana uygun savunulabilir bir yaşam biçimine bağlanmak için ne yapmaları gerektiğinin farkında olamazlar. Nihayetinde ortaya, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill gibi modern filozofların müdafaa ettiği türden faydacı nazariyeler ile John Locke ve John Rawls'un öne sürdüğü hak kuramları ortaya çıkar. Fakat MacIntyre'a göre bunların hiçbiri, insan için iyi hayatın mahiyetiyle ilgili bir görüş ortaya koyma hususunda başarılı olamazlar.²¹⁴ Zira en temelde onlar, bütün ahlâkî kararları bir tercih ya da duygu ifadelerinden ibaret olarak telakki ederler.

1.6.1. MacIntyre ve Marksizm

MacIntyre, 1970'li yıllardan itibaren kaleme aldığı yazıların sistematik bir derlemesini yaptığı *The Tasks of Philosophy* isimli çalışmanın birinci cildinde yer verdiği "Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science" (1977) başlıklı yazısının, kendi düşünce serüvenindeki bir kırılma noktası olduğunu belirtir.²¹⁵ Bu yazıdan önce daha çok analitik felsefenin etkisi altında olan MacIntyre, Imre Lakatos ile Thomas Kuhn'un arasında geçen müzakerelerin açtığı ufuk sayesinde analitik bir perspektife karşılık anti-temelci ve tarihselci bir yaklaşımı benimser.²¹⁶ MacIntyre, tefekkür dünyasında yaşamış olduğu ilk kırılma noktasına bu şekilde işaret ederken ikinci kırılma noktasının ise modernizme karşı Aristotelesçi düşünceye başvurmak gerektiğini savunmaya başladığı *After Virtue* isimli eser olduğunu belirtir.²¹⁷ Tam da bu bağlamda Jason William Blakely, MacIntyre'ın düşünce hayatını tetkik ederken *After Virtue* isimli eseri bir dönemeç olarak kabul eder ve *After Virtue*'dan önce MacIntyre'ın entelektüel yaşamının iki düşünce geleneğinin etkisi altında geliştiğini

²¹⁴ Bkz. *After Virtue*, 6. Bölüm.

²¹⁵ Alasdair MacIntyre, *The Tasks of Philosophy Selected Essays Volume I*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, ss. vii-viii.

²¹⁶ Jason William Blakely, *Three Political Philosophers Debate Social Science: Leo Strauss, Alasdair MacIntyre, and Charles Taylor* (Doktora Tezi), University of California, 2013, s. 44 (<http://escholarship.org/uc/item/7g52n5gs>)

²¹⁷ MacIntyre, *The Tasks of Philosophy Selected Essays Volume I*, s. viii.

söyler. Bunlardan birisi, British New Left Humanism (Yeni İngiliz Sol Hümanizmi) diğeri ise analitik felsefedir.²¹⁸

British New Left (Yeni İngiliz Solu), 1950'lerin sonları ile 1960'lı yılların başlarında, liberal kapitalist sisteme ve Sovyet Komünizmi'ne karşı alternatif bir görüş arayışına koyulan ve bu amaç doğrultusunda bir araya gelen Marksist entelektüellerden teşekkül eden küçük bir grup olarak bilinir. Bu grubun mensupları olarak isimleri literatürde zikredilen E. P. Thompson, Raymond Williams, Stuart Hall ve genç MacIntyre, Stalinizmi sarıp sarmalayan aşırı deterministik ve aşırı mekanistik düşünceye karşı alternatif teşkil edebilecek hümanist bir Marksizm anlayışı geliştirmeye çalışan kişiler olarak kabul edilirler.²¹⁹ Paul Blackledge ve Neil Davidson'ın birlikte hazırladıkları *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism* isimli çalışma için yazdıkları giriş yazısına göre MacIntyre, başlangıçta *New Left* hareketine aktif olarak katılmamakla birlikte 1958 yılında bu hareketin *Universities and Left Review* ve *The New Reasoner* isimli iki öncü dergisinde ilk makalelerini yayımlayarak bu harekete katkıda bulunur.²²⁰ Bu süreçte, gerçek manada Marksist bir ahlâk anlayışının teşekkül edebilmesi için sadece sınıfsal bir mücadelenin yeterli olmayacağını, söz konusu mücadelenin de ötesinde devrimci bir teşkilatlanmanın gerekli olduğunu düşünmeye başlayan MacIntyre, Sosyalist İşçi Cemiyeti (Socialist Labour League) adlı teşkilata dâhil olur. Sosyalist İşçi Cemiyeti'nin ardından, Uluslararası Sosyalizm (International Socialism) isimli üçüncü bir gruba daha katılır. Uluslararası Sosyalizm, MacIntyre'in iştirak ettiği en sonuncu politik teşkilat olarak bilinir. *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre* isimli eserin müellifi John Gregson, MacIntyre'in bütün bu örgüt ve teşkilatlanmalara dâhil oluşunun, onun Marksizm tasavvurunun şekillenmesine katkıda bulunmakla birlikte en nihayetinde Marksizm'i terk edişinin de belirleyici unsuru olup olmadığını tartışmak gerektiğine dikkat çeker.²²¹ Fakat bununla birlikte MacIntyre'in çalışmaları ve düşünce dünyası üzerinde tetkikte bulunan başka

²¹⁸ Blakely, *Three Political Philosophers Debate Social Science: Leo Strauss, Alasdair MacIntyre, and Charles Taylor*, s. 43.

²¹⁹ Blakely, *Three Political Philosophers Debate Social Science: Leo Strauss, Alasdair MacIntyre, and Charles Taylor*, s. 44.

²²⁰ Paul Blackledge & Neil Davidson, *MacIntyre's Engagement with Marxism Selected Writings 1953-1974*, Leiden & Boston: Brill, 2008, s. xxiii.

²²¹ John Gregson, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, Bristol: Palgrave Macmillan, 2019, ss. 35-36.

araştırmacılar, Marksizme ilgi duyan genç MacIntyre ile olgun MacIntyre arasında Marksist düşünce ile ilgili tutarlı bir gidişat olduğunu düşünürler.

İşte bu bağlamda MacIntyre'nin düşünce serüveni üzerinde yoğunlaşan pek çok müellif ve araştırmacı, 1950 ila 1960 yılları arasında geçen süreyi, MacIntyre'nin Marksizmle kurduğu gerek olumlu gerekse eleştirel münasebetin yine onun ahlâk nazariyesinin bütünlüklü anlamını idrak edebilmek açısından önemli kabul ederler. Marksizmle ilk ciddi münasebeti 1953 yılında *Marx: An Interpretation* isimli çalışmasıyla başlayan MacIntyre, 1956 senesinde ise çeşitli Marksist ve sosyalist gruplarla etkileşime geçmek ve birtakım fikir münazaralarına iştirak etmek suretiyle sosyalizmle olan bağını güçlendirir. 1956 yılında tarih sahnesinde yaşanan birtakım siyasî hadiseler neticesinde zuhur eden siyasî ve ekonomik sorunlara çözüm üretebilmek amacıyla komünizmin ve işçi sınıfının mahiyeti üzerinde yeniden düşünmenin gerekli olduğunu savunan Yeni İngiliz Sol (New Left/British New Left) hareketi MacIntyre'nin da dâhil olduğu ve fikrî olarak katkıda bulunduğu bir akım olarak gözüktür. 1959 yılına gelindiğinde MacIntyre artık New Left akımının önde gelen dergilerinde kilit rol oynayan bir yazar, aynı zamanda devrimci sosyalist teşkilatlanmanın bir üyesi ve The Church of England'ın mensubu olarak tebarüz eder. MacIntyre'nin Marksizme dair en mühim eserleri bu süreçte teşekkül eder. Tüm bunların haricinde MacIntyre, ana akım felsefe dergilerinde insanî filler üzerinde yahut insan eylemliliği konularında yazmaya devam eder. MacIntyre'nin katkıda bulunduğu *Philosophy* ve *The Philosophical Review* gibi dergilerin konusu her zaman Marksizm olmasa da onun Marksizm'e dair görüşlerinin bu dergileri de etkilediği söylenir.²²²

MacIntyre, ilk eseri *Marxism: An Interpretation* [Marksizm: Bir Yorum]'da ihtiva ettikleri hakikatler sebebiyle hem Marksizme hem de Hristiyanlığa büyük bir hayranlık duyar. Aslında Marksizmin ve Hristiyanlığın karşılıklı olarak birbirlerinden bir şeyler öğrenebileceklerini düşünür. Zira o, Marksizmi, modern dünyada Hristiyanlığın mefkûrelerinin hayata geçirilmesini sağlayacak olan bir umut kaynağı olarak görür. Marksizmi bir bakıma, Hristiyanlığın seküler bir yorumu olarak kabul eder. Mezûr eserinde ayrıca felsefeye, kapitalist toplumun mahiyetine ve doğa bilimsel içtimâî yöntem anlayışının kifayetsizliklerine dair düşüncelere de yer verir. Devrimci sosyalist

²²² Gregson, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, ss. 42-43.

örgütlere iştirak etmesi sebebiyle hem *New Left* akımına bağlı dergilerde hem de daha geleneksel felsefe dergilerinde yazmak suretiyle 1950’li ve 60’lı yıllar boyunca bu temaları geliştirmeye devam eder.²²³

Marxism: An Interpretation’da MacIntyre, hem Hristiyanlığın hem de Marksizmin en temelde ahlâkî birer öğreti olduklarına inanır. Ona göre Marx’ın büyüklüğü ve şöhreti, insanın yabancılaşmasıyla ilgili önsezi ve öngörüye müşahhas ve tarihsel bir form kazandırabilmesinden gelir.²²⁴ Bu bakış açısı çerçevesinde *Marxism: An Interpretation*, yozlaşmaya yüz tutan cihazlarının kabulüyle birlikte Marksizmin ve dinin hümanist bir müdafaası olarak gözüktür. Bu bağlamda tebarüz eden soru ise, kilise ve komünizmin söz konusu yozlaşmaya maruz kalması neticesinde Kitab-ı Mukaddes ile Marx’ın bir arada düşünülebilme imkânının olup olmadığı ile ilgilidir. Bu aşamada MacIntyre, Kitab-ı Mukaddes ile Marx’ın düşüncelerinin politika ve duaya müşterek bir şekilde bağlanmak suretiyle canlandırılabilceğini düşünür.²²⁵ Bundan on yıllar sonra, 1994 yılında *Kinesis* dergisinde neşredilen bir röportajda MacIntyre hâlâ, liberalizme karşı en iyi çarenin Marksizmde ve Hristiyanlıkta olduğunu söyler.²²⁶ Burada kendisini Marksist geleneğe bağlayan iki düşüncesini paylaşır. Bunlardan birincisi, devlet tenkidi, diğeri ise içtimaî pratiğin biçimlerinden biri olan ve Marksizme has pratik akıl yürütme biçimine matuf temayülüdür.²²⁷ MacIntyre, en son çalışması *Ethics In The Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* içerisinde de modernizm tenkitlerine biçim veren Aristoteles ve Thomas Aquinas’ın düşüncelerinin yanı sıra Marx’a olan borcunu vurgulamaya devam eder.²²⁸ MacIntyre mezkûr eser içerisinde bu kez de Marx’ı, Thomas Aquinas ve Aristoteles gibi ahlâkî ve politik yaşamı en iyi idrak eden filozoflar arasında zikreder.²²⁹

Modernizm ve kapitalizm tenkitleri bağlamında gençlik döneminden olgunluk dönemine dek Marksist düşünce ile bir şekilde münasebet halinde gözüken MacIntyre’ın Marksizmle kurduğu yakınlığın zaman zaman yol ayrımlarına da girdiği

²²³ Gregson, a.g.e.,s. 13.

²²⁴ A. MacIntyre, *Marxism: An Interpretation*, London: SCM Press, 1953, ss. 57-58.

²²⁵ MacIntyre, *Marxism: An Interpretation*, s. 122.

²²⁶ A. MacIntyre, “Interview with Professor MacIntyre”, *Kinesis* 20(2), 1994, s. 43.

²²⁷ MacIntyre, “Interview with Professor MacIntyre”, s. 35.

²²⁸ A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, s. xi.

²²⁹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 237.

söylenbilir. Fakat bu noktada Marksizmin iki bileşeninden söz etmekte fayda var. Bunlardan birisi, siyasî bir proje olarak Marksizm, diğeri ise kapitalizmi anlayabilmek için felsefî ve eleştirel bir araç olarak Marksizmdir. John Gregson, MacIntyre'ın bu iki bileşenle olan münasebetinin üç aşamalı bir süreçten geçtiğini belirtir. İlk aşama, 1950 ila 1960'lı yıllar arasında geçen süredir ki, pek çok araştırmacı gibi Gregson da MacIntyre'ın bu aşamada Marksizmi hem bir siyasî proje hem de kapitalizme karşı felsefî bir tenkit metodu olarak benimsediğini söyler. 1970 ila 1980'li yıllar arasında ise ikinci cihetiyle, yani salt bir felsefî tenkit metodu olarak Marksizmin bir müzahiri olduğunu yazar. Son olarak ise, siyasî bir proje olarak Marksizmi reddeden MacIntyre, entelektüel bir kaynak olarak Marksizmden beslenmeye devam eder.²³⁰ Bu bağlamda Gregson da tıpkı Kelvin Knight²³¹ gibi MacIntyre'ın Marksizmle olan münasebetinin hiçbir zaman tam manasıyla kopmadığına inanır.

Modern liberalizmin, kapitalist toplumun ve bunların ahlâk telakkilerinin daima katı bir tenkitçisi olan MacIntyre, entelektüel hayatı boyunca modernizme ve kapitalist sisteme alternatif teşkil edecek bir pratiği kuramsal olarak oluşturma hedefini taşır. Genç MacIntyre başlangıçta söz konusu alternatif için Marksizme yönelirken olgunluk dönemlerinde ise Aristoteles ve Thomas Aquinas'a daha fazla vurgu yapmaya başlar. *After Virtue* isimli eserinde Marksizme beş cihetten yönelttiği tenkitlerle liberalizme, onun ahlâk felsefesine ve kurumlarına karşı bir tür direniş yaratmak için neden sadece Marksçı düşüncenin yeterli olamayacağını ve neden Aristoteles'e başvurmak gerektiğine işaret eder. Mezkûr eserinin yayımlandığı 1981 senesini takip eden yıllarda da Marksizme yönelttiği tenkitlerin özü değişmeden devam eder. *After Virtue*'de Marksizme yönelttiği tenkitlerden birincisi, Marksizmin ahlâkî bir tavır geliştirmek durumunda kaldığı tarihi kriz dönemlerinde kendisiyle çelişen bir tutum sergilemesiyle ilgilidir. Sözgelimi 1956 Macaristan ayaklanması sırasında ve Stalin'e yönelik başkaldırı durumlarında Marksizmin, Kantçılığın ve faydacılığın argümanlarına yaslanmasıdır. Birincisiyle ilişkili olacak şekilde MacIntyre'ın Marksizme yönelttiği ikinci tenkit, Marksizmin esasında köklü bir ferdiyetçiliği benimsemesi ile ilgilidir. Marx'ın *Kapital*'de tasvir ettiği toplum tasavvuruna göre üretim vasıtalarının müşterek mülkiyeti ve paylaşım konusunda hür iradeleriyle bir araya gelen özgür fertlerin hangi

²³⁰ Gregson, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, ss. 135-36.

²³¹ Knight, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, s. 122.

temel etrafında içtimaî birlik oluşturabildikleri MacIntyre’a göre tavzih edilmeden bırakılmıştır. Yani MacIntyre açısından ne Marx ne de Marx’tan sonra gelen Marksçılar, Marx’ın özgür fertlerden teşekkül eden toplum tasavvurundaki birlik ilkesinin nasıl sağlandığı konusunda yeterince açık gözükürler. İşte bu bağlamda MacIntyre’a göre “soyut ahlâksal ilke ve yarar, hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, Marksistlerin başvurduğu birlik ilkesi haline gelmiş, kendi yaşantılarında tam da başkalarında gördüklerinde ideolojik olarak kınadıkları ahlâksal tutumları sergiler olmuşlardır”.²³²

MacIntyre’ın Marksizme yönelttiği üçüncü tenkit, Marksizmin iktidara doğru hareket ederken Weberci bir yaklaşıma temayül göstermesi hususundadır. Dördüncü tenkit ise, kapitalizmin gün be gün artan ahlâkî açıdan fakirleştirici etkisine dikkat çeken Marksizmin daha iyi bir gelecek inşa edebilmek için hangi araçları kullanacağını belirtmeksizin idealize ettiği toplumun ve kurumların gerçekleşeceği hususunda özünde aşırı iyimser bir yaklaşımı ihtiva etmesine yöneliktir. MacIntyre’a göre kapitalizm kurumsal olarak hızla büyürken, Marksizm, “elinde, gelişmiş kapitalist yapıların yerine geçirebileceği, herhangi bir alternatif politik ve ekonomik yapılar bütünüünün olmadığını görecektir”.²³³ Bu bağlamda MacIntyre’ın ortaya attığı beşinci tenkit, tüm bu koşullar altında Marksizmin, Lukacs’ın proleterya mefkûresi yahut Lenin’in devrimciliği gibi birtakım alternatif Marksçı akımlar üretmesi ile ilgilidir.²³⁴

MacIntyre tarafından Marksizmin özünde, ferdiyetçi bir düstura istinat ettiğine dair öne sürülen ikinci tenkit, mantıksal olarak diğer dört tenkit biçimini, muhtelif cihetlerden etkilemiş gözükür. Söz konusu ikinci tenkit ayrıca, MacIntyre’ın 1960’lı yıllardan itibaren ortaya koyduğu Marksizmin modernist kaynaklarına matuf tenkitleriyle de uyumluluk arz eder. Zira MacIntyre, Marksizmin modern parametreler içerisinde kaldığı sürece alternatif bir toplum tasavvuru inşa edemeyeceğine düşünür ve bu düşüncesini değişik vesilelerle dile getirir. Modernitenin geç dönemlerinde insanların sosyalizmi yahut kapitalizme alternatif olabilecek başka bir nizamı aktif olarak nasıl arzulayacağı ve özgür fertlerin hangi zeminde müşterek bir birlik tesis edebilecekleri hususunda Marksizm tarafından tavzih edilmeden bırakılan bir boşluk

²³² MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 384.

²³³ A.g.e., s. 385.

²³⁴ A.yer.

olduğu için MacIntyre’a göre bu noktada devreye, Kantçı ve faydacı ahlâk anlayışları girer. Bu ahlâk anlayışları ise esas itibariyle ferdiyetçi oldukları için Marksist öğretiyile tenakuza düşerler. MacIntyre da bu bağlamda, Marksizmin söz konusu ahlâk anlayışlarına başvurmak suretiyle kendi içinde tenakuza düştüğüne işaret eder. Tüm bu tenkitler mihverinde ister istemez çağdaş MacIntyre’ın devrimci pratik tasavvuru ile toplumun devrimci dönüşümü ile ilgili Marksçı anlayış arasında mühim bir fark hâsıl olur. Dolayısıyla MacIntyre, geniş kapsamlı içtimaî bir dönüşümün imkânına dair inancını kaybeder. *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*’ın müellifi John Gregson’a göre MacIntyre bu tutumunu, neredeyse elli yılı aşkın bir süre istikrarlı bir biçimde sürdürür.²³⁵

MacIntyre’ın Marxisme yönelttiği tenkitler daha şümullü ve mufassal bir biçimde düşünüldüğünde söz konusu tenkitler Marxizmin üç hususta başarısızlığa uğradığına işaret eder. Bunlardan birincisi, Marx’ın devrimci pratiğe dair geliştirdiği düşüncelerin *felsefî kifayetsizlikleri* ile ilgili bir başarısızlıktır. İkincisi, Marx’ın takipçilerinin modern kapitalizmi anlama ve tavzih etme noktasında gösterdikleri başarısızlıktır. Üçüncüsü ise Marxizmin insanî eylemliliği açıklama ve bu eylemselliğin ‘iyi’ ve ‘tekâmül’ gibi Aristotelesçi mefhumların anlamı ve tatbikiyle olan ilgisine karşı kayıtsız kalmasıdır. MacIntyre’ın Marxisme yönelttiği bütün bu tenkitler MacIntyre’ı, çağdaş zamanların ahlâkî, politik ve ekonomik sorunlarına daha yetkin ve problem çözücü bir bakış açısı geliştirme yoluna sevk etmiş gözüktür. Zira bu bağlamda o, son zamanlarda yayımlanan en dikkat çekici çalışmalarından biri olan *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative* isimli eserini bizce, hususî olarak söz konusu bakış açısını tafsilatlı bir biçimde ortaya koymak üzere telif eder. Nitekim mezkûr eserin dördüncü bölümünü, yeni-Aristotelesçiliğin ve bu bağlamda bilhassa Thomasçılığın, çağdaş içtimaî nizamın ahlâkî, politik ve ekonomik hudut ve imkânlarıyla olan münasebetine hasreder. Burada o, yalnızca Thomasçı bir Aristotelesçilik vasıtasıyla ileri derece modernizmin içtimaî nizamına ait ana vasıfların tam manasıyla tanımlayabileceğini öne sürer. Ona göre söz konusu Thomasçı-Aristotelesçilik, Marksçı içgörü ve anlayışlarla donatıldığında, işte o vakit, moderniteye,

²³⁵ Gregson, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, s. 141.

modernitenin içerisinde karşı çıkabilme imkânını yaratacak olan çağdaş ahlâk ve politikayı inşa edebilmek için gerekli olan kaynağı sağlayabilir.²³⁶

1.6.2. Thomasçı Aristotelesçiliğin Politik Önemi

“Aristoteles’in ya da Aquinas’ın ahlâkına 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 öğreneceğimiz 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 siyasî bir yapıya sahip topluluklardır. Eyleme dayalı toplulukların siyaseti nispeten küçük ölçekli ve yerel biçimdeki toplumdur, bu toplumda iyiler ve değerler hakkında uzlaşma ve onların düzeni önceden tayin edilmiştir.”²³⁷

Aristoteles’in polis, Aquinas’ın civitas olarak bahsini ettiği politik toplum, MacIntyre’a göre, birtakım mümeyyiz vasıflar ihtiva ederler. Sözgelimi, her iki toplum tasavvuru da gereği gibi düzenlenip işlerlik kazandığında hem yönetenler hem de yönetilenler, o toplumun müşterek iyisi doğrultusunda hareket etmeyi hedeflerler. Onları bu amaç doğrultusunda hareket etmeye sevk edecek olan faziletleri edinmek suretiyle, içerisinde gerek kendi yaşamları ile ilgili şahsî iyileri gerekse farklı türden umumî iyileri tanzim edebilecekleri politik topluma iştirak edip bu toplumun müşterek iyisini hedefleyebilirler.* Her iki filozof açısından da söz konusu politik toplum biçimine iştirak etmekten kaçınmak ve o toplumun müşterek iyilerine müracaat etmeyi

²³⁶ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. xi.

²³⁷ Aktaran: Elif Nur Erkan Balcı, *Erdemi Keşfetmek*, s. 324 (A. MacIntyre, “Wahre Selbsterkenntnis durch Verstehen unserer selbst aus der Perspektive anderer”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 44, Heft 4, 1996, s. 675).

* Fakat bu noktada, Aquinas’ın ilk ilkel ve ikincil düsturlar ayırımına istinat eden doğal hukuk nazariyesinin, Aristotelesçi polis tasavvurunun mahallî koşullarını aşan cihanşümül bir hüviyet arz ettiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla Aquinasçı düşüncenin bu hüviyetinin MacIntyre açısından Aristotelesçi ahlâk ve politika tasavvuruna bir katkı olarak telakki edildiği düşünülebilir.. Bkz., A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Bölüm XI.

bırakmak insana özgü bir hareket biçimi olarak görülmez. Onların anladığı manada politik bir toplum, bürokratik kurumları ve liberalizme has hüviyetleri ile Aristotelesçiliği uygulanamaz gibi gösteren modern devlet anlayışından önemli cihetleriyle farklılık gösterir.²³⁸

Aristotelesçi anlayış içerisinde insan, doğası gereği içtimaî bir varlık olarak tasvir edildiğinden politik topluma iştirak etmek insanî bir tercih yahut seçim meselesi olarak kabul edilemez. Modern toplumların aksine yine bu anlayış minvalinde ahlâk, politikadan ayrı ve bağımsız bir alan değil, politikanın bir cüzü olarak görülür. Vatandaşların iyi birer insan olabilmeleri için devletin yapısını belirleyen politikanın tahkikatta ve pratikte hem ferdî hem de kamusal iyiye sahip olması gerekir. Yöneten ve yönetilenler olmak üzere faillerin hem iyi bir insan hem de iyi bir vatandaş olabilmesi için gerekli olan söz konusu tahkikat ve pratik, yine bu faillerin gerek karakter gerekse zihinsel vasıfları ile ilgilidir. MacIntyre'a göre tarih içerisinde söz konusu vasıfların politik önemini sergileyen ve en azından bir hedef olarak bahsi geçen müşterek iyiyi kendi bünyesinde barındıran ve bu hedefi daha şümüllü bir politik bağlamda sürdürmeye çalışan çağdaş toplumlar vücut bulmuştur. MacIntyre, Thomas Højrup'ın, *The Needs for Common Goods for Coastal Communities* adlı çalışmasında bu toplum biçimlerinin bazı örneklerine tarihsel olarak yer verdiğini düşünür. Bu çalışma MacIntyre'a göre Avrupa Komisyonu'nun Müşterek Balıkçılık Planı'nın "Ferdî Transfer Kota'sı ile ilgili süregiden müzakerelerine dikkat çekici bir katkı mahiyetindedir. Højrup'ın, anlattığı tarih, söz konusu müzakere bağlamında bahsi geçen özelleştirmenin Danimarka'daki balıkçı toplumlar üzerindeki yıkıcı etkisi ve buna alternatif olarak Northern Jutland'ta* başarılı bir şekilde kurulan hususî bir topluluk olan Thorupstrand üzerine yoğunlaşır. Højrup'ın, bu bağlamda anlattığı tarihsel öyküyü anlayabilmek için balıkçılıkla ilgili iki farklı işleyişi anlamak gerekir. MacIntyre'a göre derin deniz balıkçılığı, yatırım hâsılatları avlanmanın büyüklüğüne bağlı olan şirketler tarafından finanse edilir. Bu şirketler, hâsılatı büyütme amacıyla gerek ulusal gerekse uluslararası arenada yarışır. Onların amaçları, en kârlı balıkçılık sahasına hâkim olmak, tuzlanmış, konserve edilmiş ve dondurulmuş balık satışında başarılı bir şekilde

²³⁸ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 176.

* Danimarka'nın kara bölgesini oluşturan yarımada.

yarıştır. MacIntyre’a göre bu şirketler için çalışmak, tipik bir kapitalist işletmenin işçisi olmak anlamına gelir. Kişi burada geçim kaynağını temin edebilmek adına bu şirketlerin amaçlarına hizmet eder. Ayrıca bir ailenin yahut mahallî bir topluluğun üyesi olan bu kişinin işi ile amaçları arasında en çok ekonomik bir ilişki ön plana çıkar.²³⁹

Tüm bunlarla birlikte belli bir yerde müşterek olarak balıkçılık ile iştigal eden balıkçı topluluklarda durum daha farklıdır. Balık tutma sahâları bu tür toplumların ellerinin altında bulunur ve söz konusu toplumların mensupları balıkçılıkla serbest olarak uğraşırlar. Ayrıca onların balıkçılığa dayanan yaşam tarzlarının uzun bir geçmişi vardır. MacIntyre, Højrup’ın, mezkûr eserine istinaden Thorupstrand’ı bu vasıfları taşıyan bir toplum olarak gösterir. Balıkçılıkla uğraşan bu topluluğun her bir üyesi işletmenin bir ortağı durumundadır. Dolayısıyla toplam hâsılâtın kâr ve zararından hemen hemen eşit düzeyde etkilenirler. Bu balıkçı toplumların bir kısmı da bir aile işletmesi konumundadır. Bu durumda fertler, kendi şahsî amaçlarına ulaşmaya çalışırken bir yandan mürettabatın, diğer yandan ailenin ve mensubu oldukları yerel toplumun iyisi olmak üzere birbiriyle yakından ilintili üç iyiyi de gözetmek durumundadırlar. MacIntyre’a göre bu özellikleri taşıyan toplumlar çeşitlilik arz etse de onların hepsinde müşterek olan bir nokta var ki o da yaptıkları işin haricî bir amaca hizmet etmeyip, bir amaç olarak kendi kendisini devam ettiren bir yaşam tarzını oluşturmasıdır.²⁴⁰

Birçok Avrupa ülkesinde balıkçı toplumlar paylaşım esasına dayalı balıkçılığın değişik biçimleri ile iştigal etseler de 2006 yılında çıkarılan bir yasanın sebep olduğu değişikliklerle ilgili Højrup’ın, anlattığı hikâye MacIntyre açısından üzerinde düşünülmeye değer görülür. Söz konusu yasa, bağımsız hususî teknelerle balık avı ile ilgili belirli bir kota tahsis ediyordu. Fakat sonuç olarak bu yasa, hususî teknelerin yatırımcılar tarafından ele geçirilmesi/devralınması ve buna bağlı olarak tahsis edilen kontenjanların özelleşmesi gibi bir sonucu da beraberinde getiriyordu. Bu durumun doğal bir sonucu olarak, devralınan bir teknenin mülkiyetine girmeyen balıkçılar çok kısa sürede kaybolup gidiyorlardı. Bunun üzerine kaybolup gitmek istemeyen balıkçılar paylaşım esasına göre değil maaşlı çalışanlar olarak balıkçılık işini sürdürmeye yönelirler. Ayrıca teknenin mülkiyetini devralanlar istedikleri takdirde daha yüksek bir

²³⁹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, ss. 178-79.

²⁴⁰ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 179.

kazanç uğruna bu tekneyi satabilirler ve böylece tekne çalışanlarının istihdamı, mensubu oldukları toplumun dışına temelli olarak bağlanmış olur. En nihayetinde, müşterek iyilere önem veren bir toplum, tüm bu gelişmeler neticesinde, fertlerin şahsî tercihlerini ve kârı azamileştiren bir topluma dönüşür. Tüm bu yaşananlara bağlı olarak bilhassa Northern Jutland'ta yaşayan çoğu kişi için bu değişimin bir alternatifi yok gibi görünse de Thorupstrand'ta yaşayanlar açısından bir alternatif söz konusu idi. Yani onlar açısından paylaşım dayalı balıkçılığı sürdürmenin başka bir formu mümkün görünüyordu. Söz konusu alternatif, müşterek bir kota havuzunu satın alan kooperatif bir şirketin tesisi ile mümkün görüldü.²⁴¹

Bu satın alma işlemi, şirket katılımcıların ödediği giriş ücreti ile iki yerel bankanın vermiş olduğu önemli miktarda ödünç para ile gerçekleştirilir. Ödünç alınan bu paranın teminatı ise müşterek kota havuzunun büyük bir kısmı ile sağlanır. Bir üye, bir oy şeklinde kararların demokratik olarak alındığı bu şirkete yirmi aile katılır. Şirkete iştirak eden aileler, paylaşım esaslı balıkçılığı yaşatmak ve onunla birlikte kendi yaşam tarzlarını sürdürmek amacına matuf ortak bir sorumluluk alırlar. Fakat 2006 ila 2008 yılları arasında tekne fiyatları % 1000 oranında bir artış gösterince ve 2008 yılında ekonomik kriz tezahür edince pek çok yer olduğu gibi Northern Jutland da bu krizin sonuçlarından etkilenir. Zira iki yerel bankadan biri tükenme noktasına gelir ve buna bağlı olarak kooperatif şirketin yıkıma uğrayıp ortadan kalkmasına sebep olacak şekilde ödünç verilen paralar geri talep edilir. Fakat şirket, Danimarka devletinin daha önce benzer durumda olanlar için uyguladığı geleneksel politikadan yararlanmak suretiyle karşılaştığı bu tehlikeli vaziyetten kurtulmayı başarır. MacIntyre'a göre *Thorupstrand Kıyı Balıkçıları Derneği*'nin elde ettiği bu başarı, söz konusu derneğe ve bir anlamda balıkçı topluluğa liderlik eden kişilerin zihinsel ve karakter özellikleri sayesinde mümkün olur. Ekonomik ve politik bilgi birikimiyle donanmış basiret ve sağduyu, derneğin yapısında ve paylaşım sisteminde gözetilen adalet, doğru bir yolda doğru riskler alma konusunda gösterilen cesaret, market ekonomisinin vaadlerine aldanmaksızın gösterilen ılımlı ve ölçülü tavır, MacIntyre tarafından bahsi geçen zihinsel ve karakter özellikleri arasında sayılır. Dahası, sayılan bu özelliklerden birinin eksilmesi, topluluğun inkişafı açısından gerekli olan şartların yerine getirilmediği anlamını taşır. Yine MacIntyre açısından bu derneğin, ailelerin olduğu kadar fertlerin de

²⁴¹ A.yer.

birliği olması ayrıca önem arz eder. Zira bu birlikte, ailelerin müşterek iyisinin, iş yerinin iyisi ile bir münasebeti söz konusudur. Topluluğın ayakta kalabilmek ve gelişebilmek için Danimarka devletinin politikaları ve market ekonomisi ile etkileşim halinde olması da MacIntyre’a göre bahse değer önemli bir hususiyettir.²⁴²

Bu bağlamda MacIntyre, müşterek bir iyi politikasını belli bir dereceye kadar başarılı bir şekilde uygulayabilen her bir mahallî topluluğın kendine has mümeyyiz bir hikâyesi olduğunu belirtir. Bu çerçevede Brezilya’nın Sao Paulo şehrinde bulunan Monte Azul bölgesinin kenar mahallelerini içtimaî koşulları bakımından Thorupstrand ile taban tabana zıt olan bir yer olarak anlatır. Sao Paulo şehrinde güçlü bir biçimde sürdürülen müessir bir ekonomik inkişafın yol açtığı kapitalizme has karakteristik eşitsizliklere dikkat çeker. Söz konusu eşitsizliğin doğal bir sonucu olarak toplumun çok az bir kesimine ekonomik zenginlikten büyük bir pay düşerken daha geniş bir kesime ise refah ve zenginlikten vasat bir miktar ayrılır. Böylelikle fakirliğin yoğun olarak yaşandığı yerlerin ortaya çıkması engellenmeye çalışılır. MacIntyre’a göre bu koşullar altında Monte Azul’de yaşanan en dikkat çekici değişim, 1975 yılında Rudolf Steiner’in felsefesine uygun bir okulun kurulması ile yaşanır. Daha çok Almanlardan teşekkül eden söz konusu okulun kurucuları çocukların ve ailelerin eğitim, sanat ve sağlık gibi muhtelif konulardaki ihtiyaçları ile ilgilenmeyi amaç edinirler. Bu amaçla oluşturulan çalışma grupları eğitimin tedariki, sağlık hizmetleri, atık suların imhası, caddelerin aydınlatılması ve güvenliğinin sağlanması gibi konularda büyük kampanyalar yürütüp önemli başarılar elde ederler. Fakat Monte Azul’deki değişim, yalnızca bu gelişmelere bağlı bir sonuç olarak tebarüz etmez. Bunlardan başka, MacIntyre açısından yerli halkın işbirliğine istinat eden etkinlikleri de söz konusu değişimde önemli rol oynar.²⁴³

Bu etkinlikler çerçevesinde gerek hususî çalışma grupları gerekse daha genel mahiyetteki gruplar, müşterek iyileri tanımlamak ve hayata geçirmek için gerekli olan şartları müzakere etmek amacıyla düzenli olarak bir araya gelirler. Söz konusu amaca binaen hangi kaynaklara ihtiyaç duyulacağı ve bunun yanı sıra politik desteğin nasıl temin edileceği bu çalışma gruplarının kafa yordukları temel meseleler olarak temayüz eder. Yoksulluk problemiyle ilgilendiklerini öne süren fakat gerçekte bu soruna kayıtsız

²⁴² A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 180.

²⁴³ A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 181.

kalan elitleri, ulusal ve yerel hükümetleri sıkıştırmak, MacIntyre açısından bu çalışma gruplarının ifa ettikleri diğer görevler arasında sayılır. Bunlardan başka politik sağduyu, adalet, cesaret ve ılımlılık gibi faziletler ve karakter özellikleri Thorupstrand'ta olduğu gibi Monte Azul'deki okulun kurucuları için de geçerlidir. Fakat MacIntyre'a göre bu fazilet ve karakter özellikleri Monte Azul'deki 3800 kişilik yerli halkın ve onların komşularının müşterek iyisinin gerçekleştirilmesi ile açığa çıkabilirdi. Daha da önemlisi, bu müşterek iyiler, tek tek fertlerin kendi iyilerini tespit edip elde etmelerine de imkân sağlayabiliyordu.²⁴⁴

MacIntyre'ın ele aldığı Thorupstrand ve Monte Azul örnekleri, karşılaştıkları içtimaî problemlerle baş edebilmek amacıyla örgütlenebilen ve örgütlü çalışabilen toplumlar olmaları bakımından bahse değer olsalar da dünya çapında eşi benzeri olmayan toplumlar değildir. MacIntyre'ın da belirttiği gibi dünya genelinde tarım alanlarının sulanması, hayvanların otlatılması, kerestelik ağaç ormanları gibi toplumun müşterek yararını ilgilendiren alanlarda kaynak yönetimiyle ilgili problem yaşayan ve karşılaştıkları problemleri uzun ya da kısa vadede çözüme kavuşturabilen başka toplumlar da vardır. Burada MacIntyre'a göre üzerinde düşünülmesi gereken şey, her bir insan öznesinin amelî konularda mantıklı düşünebilen failer olup olmadıkları meselesidir. Zira şurası açık ki pek çok ekonomistin öne sürdüğü gibi şayet her bir insan öznesi fert olarak pratik muhakeme konusunda başarılı olabilseydi problemlerini içtimaî olarak çözebilen toplumlar gayr-i mümkün olurdu. Fakat MacIntyre açısından tarihteki örneklerle bakıldığında durum böyle değildir, Thorupstrand ve Monte Azul gibi karşılaştıkları içtimaî problemleri müşterek olarak çözüme kavuşturabilen toplumlar mevcuttur. MacIntyre'a göre söz konusu ekonomistlerin iddiaları ekseninde düşünülecek olursa, kendi şahsî tercihlerini en ucuz maliyetle azami düzeyde gerçekleştirmek isteyen fertlerin bu bireysel tavırları, içtimaî bağların zayıflaması gibi bir sonucu beraberinde getirir. Dahası, fertlerin şahsî tercih ve menfaatlerini ön planda tutan bu ekonomistler, insanların ihtiyaç duyduğu doğal kaynakların zamanla, devlet müdahalesi olmaksızın rekabete dayalı serbest pazarlar tarafından dağıtılacağı sonucuna

²⁴⁴ A.yer.

varırlar. Fakat MacIntyre’a göre mahallî ve bölgesel düzeydeki muhtelif yönetimlerin tesis ettiği başarılı kurumlar bu düşüncenin yanlışlığını ortaya koyarlar.²⁴⁵

Bu bağlamda gerek Thorupstrand Danimarkalıları gerekse Monte Azul Brezilyalıları kendi hedeflerini ve faaliyetlerini ne Aristotelesçi ne de Thomasçı kavram ve düşüncelerle ifade ederler. Buna rağmen MacIntyre, onların kurum ve girişimlerinin ancak Thomasçı Aristotelesçiliğin mefhumları ile en iyi şekilde anlaşılabilirliğini savunur. Ayrıca ona göre Thorupstrand ve Monte Azul örnekleri, Thomasçı Aristotelesçiliğin mefhumları ile düşünüldüğünde rasyonel bir failin nasıl kaçınılmaz bir politik boyuta sahip olduğunu hususî olarak ortaya koyarlar. MacIntyre’ın sunmuş olduğu bu bakış açısına göre, tıpkı Thorupstrand ve Monte Azul’deki yerleşik halkın gösterdiği gibi, eğer insanlar rasyonel bir failin amaçları doğrultusunda eylemde bulunurlarsa, kendilerinin zorunlu olarak politik varlıklar olduklarını keşfederler.* Fakat bunun aksine, “bizim toplumumuzda politikanın zorunlu değil ihtiyarî bir aktivite olduğuna dair yaygın bir inanç vardır”²⁴⁶ der MacIntyre. Bu yaygın kanaate göre bir kimse eğer isterse, zamanı ve arzusu doğrultusunda politik etkinliğe katılabilir yahut da onu bir kenara itebilir. Politikayı böyle tasavvur eden insanlar için politika esas olarak piyasa/pazar ve devlet arasındaki münasebetin tanzimi noktasında önem arz eder. Bu durumda politik aktivite, bir kimsenin ilgileri açısından olsa da olur, olmasa da olur. Fiilîyatta ve nazariyatta hâkim olan bu bakış açısı, MacIntyre’a göre, Thomasçı-Aristotelesçilik çizgisine taban tabana zıt bir görüşü ifade eder. Hal böyle olunca, çağımız insanını Thomasçı Aristotelesçiliğe davet etmek, MacIntyre’ın da belirttiği gibi sanıldığından daha zor ve karmaşık bir iş olarak gözüktür. Bu davet, çağdaş fertlerin gerek kendilerinde gerekse başkalarında, Thomasçı Aristotelesçiliğin ilgi ve hususiyetlerini teşhis etmelerini gerektirir. Bu bakış açısına göre söz konusu davet ayrıca, politikada ve diğer alanlarda, hâkim çağdaş kültürün tanımladığı mefhumlar

²⁴⁵A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 182.

* MacIntyre’ın Thomasçı-Aristotelesçi politik toplum tasavvuru ile uyumluluk arz ettiğini düşündüğü ve bu tasavvur biçimine misal olarak gösterdiği söz konusu çağdaş toplum örnekleri MacIntyre’ın politika düşüncesini en temel hatlarıyla ortaya koyan misaller olarak tebarüz ederler. Bu husus kanaatimizce MacIntyre ile Charles Taylor’ın politik görüşleri arasındaki temel bir benzerliği de ortaya koymaktadır. Söz konusu benzerlik ile ilgili düşüncelere çalışmamızın üçüncü bölümü olan ‘Benlik ve Toplum’ başlığı altında değinilecektir.

²⁴⁶ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 182.

bağlamında gerek kendi kendileri gerekse başkaları hakkında düşünen çağdaş fertler tarafından Thomasçı Aristotelesçiliğe has ilgi ve hususiyetlerin gizlenmesi ve yanlış tanımlanması sonucu ortaya çıkan çelişkili ve çatışmacı temayülün tespitini gerektirir. MacIntyre, bu çatışmanın, birbirine rakip olan muhtelif iki pratik akıl yürütme modelinde dikkat çekici bir biçimde temayüz ettiğini düşünür.²⁴⁷ Bu iki modelden birisi, istemenin doğasını iyi ile ilişkili gören klasik düşünce iken diğeri ise *istek* ve *seçimi* ferdiyetçi bir tasavvur biçimiyle ilişkilendiren çağdaş liberal düşüncenin pratik rasyonalite telakkisidir. Bu bağlamda MacIntyre, Thomas Aquinas'ın *Summa Theologiae*'da dile getirdiği “Her arzu/istek, bir iyi içindir.”²⁴⁸ şeklindeki Aristotelesçi klasik görüşü benimser. Bu bakış açısına göre, eğer hususî bir isteğin/arzunun hedefi gerçekten bir iyi ise, bu iyi, istediğimiz eylemi gerçekleştirmek konusunda bize tatmin edici bir gerekçe sağlamış olur. Fakat bu noktada öncelikli olarak sorgulanması gereken, iyyinin mahiyeti yahut da iyyinin ne olduğu meselesidir.

1.6.2.1. İyyinin Anlamı Nedir?

MacIntyre, muhtelif iyi tasavvurları ve iyyinin ne olduğuylla ilgili müzakeresini sürdürürken insanlarla hayvan türleri arasında bir teşbih kurar. Ona göre tıpkı kurtlar, yunus balıkları, tilki ve tavşanlar gibi bir canlı türü olarak insanoğlu da serpilip inkişaf edebilir yahut da söz konusu sağlıklı gelişimi gerçekleştiremeyebilir. Yani hayvanlar için olduğu gibi insanlar için de yaşamın temel gayesi inkişaf etmek, sağlıklı bir şekilde ilerlemektir. İşte bu bağlamda diğer canlılar gibi insanlar için de onların serpilip inkişaf etmelerini sağlayan şeyler iyi, bunun aksi ise kötü kabul edilir. Bu düşünce ekseninde insanın *inkişafı* (flourishing), iyyinin temel kıstası olarak kabul edilir. Bu yüzden MacIntyre'a göre iyi ve kötü hakkındaki günlük muhakemelerimiz açıkça dile getirilmese de insanın inkişafıyla ilgili henüz tam olgunlaşmamış ve organize edilmemiş birtakım görüşler ihtiva eder. Diğer taraftan, hangi davranışın en iyi davranış şekli olduğuylla ilgili tezahür eden hususî görüş ayrılıkları ise hem genel itibariyle insanî

²⁴⁷A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, ss. 182-83.

²⁴⁸Aktaran: A. MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 10.

inkışafın mahiyetinin ne olduğu hem de muayyen koşullar altında insanî inkışafı neyin sağlayacağı konusundaki ihtilaflara bir anlam kazandırırılar.²⁴⁹

MacIntyre ačíısından gelişme, serpilme, büyüme ve inkışaf etme mefhumları ifadeci/dışavurumcu (expressivism) anlayışın tam aksi bir düşünceyi yansıtırılar. Zira bu mefhumlara istinat eden düşünme biçimi ačíısından iynin mahiyetiyle ilgili görüşler, dışavurumculuğun savunduğu görüşün tam aksine, senin, benim ya da bizlerin psikolojik durumuna bağlı olarak tezahür etmezler. Sözelimi, hayvanların doğal yaşam çevreleri onlara hazır olarak verilmiştir. Geliřmek ve serpilip büyüme, başarılı bir adaptasyon sürecine bağlı olarak onlar için verili olan bu doğal yaşam çevresi içerisinde gerçekteşebilir. Bazı hayvan türleri mevsimsel olarak bir çevreden başka bir çevreye göç ederler. Pek çok türün üyeleri řu veya bu cihetlerden çevrelerini değiştirmek amacıyla kendi doğal yaşam çevreleriyle etkileşime geçerler. Fakat insanlar için durum, hayvanlarınkinden daha farklıdır. Zira bu bağlamda insana özgü hususiyetler söz konusudur. İnsanların zaman içerisinde çok sert ve köklü bir biçimde değişime uğrayan çevreleri vardır ve onlar böyle bir çevreye ihtiyaçıları doğrultusunda intibak ederler. İnsani amaçlara hizmet etsin diye tabii çevrelerini yeniden şekillendirirler, doğal enerji kaynaklarına hükmederler ve onlardan faydalanırılar. İstedikleri takdir de de bu kaynakları başka cihetlere kanalize ederler. Tabi bütün bunlar istenmeyen reaksiyon ve sonuçları da beraberinde getirir. Söz konusu doğal değişim sürecinde insanlar, birçoğu yalnızca insana özgü olan, hayvanlarınkinden çok daha geniş çeşitlilikte kaynak, güç ve salahiyet edinmek suretiyle kendilerini de değiştirmiş olurlar. MacIntyre’a göre bu güç ve salahiyetlerin en önemlisi, sadece insana has olan diğer güçleri de belirleyen dil kabiliyetidir.²⁵⁰

MacIntyre, insanî inkışaf bağlamında dilin dört mühim vasfından söz eder. Bunlardan birincisi, dilin sentaktik/sözdizimsel yapısıdır. Dilin bu vasfı, cümlelerin başka cümlelerle iç içe geçen yapısı ile alakalıdır. Cümlelerin kendi içlerindeki karşılıklı münasebeti, öne sürdüğümüz iddiaların hakikati, yaptığımız çıkarımların geçerliliği ve ulaştığımız sonuçların doğruluğu ile ilgili sorular sorup cevaplar vermemizi sağlar. Yani dil sayesinde kendi kendimize sorular sorup bu sorulara cevaplar vermek suretiyle derin

²⁴⁹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 25.

²⁵⁰ A.g.e., s. 26.

düşüncelere dalabiliriz. MacIntyre’a göre dilin ikinci mühim vasfı ise iletişim gücümüzü ve kabiliyetimizi arttırması ile ilgilidir. Bizler başkalarıyla münasebet kurabilmek, onların karmaşık ve teferruatlı reaksiyonlarını anlayabilmek ve bu reaksiyonlara dil becerisi olmayan türlerin yapamayacağı şekilde karşılık verebilmek için muğlak ve ayrıntılı maksat ve yönelimlerimizi sistemli bir şekilde anlatabiliriz. MacIntyre’a göre dilin bu vasfı yalnızca insana özgü olan işbirliği türleri ile arkadaşlık biçimlerini mümkün hale getirir. Dahası, dilin sağladığı bu imkân sayesinde bizler, yalnızca şahsî değil, müşterek iyilerimizi de tespit ve teşhis ederiz. Çeşitli biçimlerdeki mantıksal bağlantıları ve eylemsel zaman kipleri ile dilin sağladığı üçüncü imkân sayesinde ise kısa ve uzun vadede geleceğimizi alternatif şekillerde tasavvur edebilir, gerçekleşmesi zaman alacak olan gerek bireysel gerekse paylaşımlı hedefler belirleyebiliriz. MacIntyre’a göre dilin dördüncü özelliği de tüm bu semantik özelliklerin birbirimize karşılıklı olarak projelerimiz hakkındaki hikâyelerimizi, kahramanca elde ettiğimiz başarılarımızı ve trajik yenilgilerimizi anlatmamızı sağlamasıdır. Bunlar bizim, anlatmamızın yanı sıra sahnelediğimiz, okuduğumuz ve kendilerinden bir şeyler öğrendiğimiz hikâyelerdir.²⁵¹

MacIntyre, dilin, insana sağladığı bu imkânlara mukabil, istenmeyen bazı sonuçlara da yol açabileceğine dikkat çeker. Bu istenmeyen sonuçlar, dil kabiliyeti olmayan hayvanların hiçbir şekilde karşılaşmayacağı türden yanlışlar olarak tebarüz ederler. Zira bizler, dil kabiliyeti olan varlıklar olarak yanlış hükümlerde bulunup geçersiz sonuçlara ulaşmaya, çoğu zaman birbirimizi yanlış anlamaya ve birbirimizi aldatmaya da eğilim gösteririz. Geleceğimiz hakkında hüsnü zanda bulunabileceğimiz gibi korku verici şeyler de düşünebiliriz. Dolayısıyla hayat hikâyelerimiz gerçek anlamından uzaklaşabileceği gibi zihnîmiz gerçeklikten ziyade dikkat dağıtıcı ve oyalayıcı şeylere de yönelebilir. Yani bizler anlama kabiliyeti olan rasyonel varlıklar olmamıza rağmen hem kendimizi hem de başkalarını yanlış anlayabiliriz. Bu yanlış anlamalar bazen bizimle diğerleri arasındaki müşterek dile kadar uzanabilir. Tüm bunlarla birlikte yaptığı yanlışları tespit edip hatalarından ders çıkarmak da yine rasyonel bir varlık olan insana özgü bir davranıştır. MacIntyre’a göre burada dikkate değer olan bir başka husus da bütün bu güç ve kabiliyetlerin çok çeşitli kültürler içerisinde hudutsuz biçimlerde

²⁵¹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, ss. 26-27.

açığa çıkmasıdır. Bu bağlamda “Sadece Eski Sparta, Corinth ve Antik Yunanlılar arasındaki farkları düşünün.” diye belirtir MacIntyre. Jimnastik, askeriye, veciz anlatımlı kültür, ticaret ve sanat kültürü, denizcilik ve gemi sanatı, belagat ve tiyatro/temsil sanatı ile demokrasi kültürü gibi sahâlarda sözü geçen kadim medeniyetler arasındaki farklılıklara dikkat çeker. MacIntyre, birbirine rakip olan ve mukayesi edilmesi güç olan bu kültürlerin herbirinin, kendi değer anlayışları içerisinde ifadesini bulan ayırt edici bir insanî inkişaf tasavvuruna şekil verip bağlılık gösterdiklerini düşünür. MacIntyre ayrıca Orta Çağ İran medeniyeti, Mayalılar ve Çin uygarlığındaki Tang hanedanının da insanî inkişaf ile ilgili birbirlerinden oldukça farklı tasavvur biçimleri olduğuna dikkat çeker. Ona göre gerek insanlarla gerekse insan dışı canlıların gelişmesi, büyüüp serpilmesi ve ilerlemesi ile ilgili her bir medeniyetin geliştirmiş olduğu bu farklı anlayış tarzları, onlar arasında çok az bir benzerlik bulunduğunu, belki de hiçbir benzerlik bulunmadığını gösterir niteliktedir. Ayrıca MacIntyre açısından, sözgelimi yunuslar, goriller ve kurtlar üzerinde gözlem yapan araştırmacılar, bu canlıların inkişafının ne anlama geldiği konusunda çok az anlaşmazlığa düşmelerine rağmen insanî inkişafın ne olduğu ile ilgili görüşler üzerinde kafa yoran araştırmacılar ise bu konuda kolay kolay bir anlaşmaya varamazlar. MacIntyre, insanî inkişaf konusundaki bu anlaşmazlığın gerisinde, nesilden nesile devralınan kültürel arka plan ile bu kültürel arka planın sağladığı değer biçme kaynakları arasındaki farkların yattığını düşünür. Yani aslında MacIntyre, iyi ile insanî inkişaf arasında bir münasebet görür ve bu konuda tezahür eden mülâhaza farklılıklarını da iyi ve insanî inkişaf konularının kültür odaklı mahiyetleri ile ilişkilendirir. Yani o, iyinin mahiyeti ve insanî inkişaf konusundaki görüş ayrılıklarının, bu konunun makuliyeti az olan bir konu olmasından değil, kültürler içerisinde iyinin ve kötünün ne olduğuna dair yürütülen muhakeme farklarından kaynaklandığını düşünür.²⁵²

MacIntyre’a göre pek çok kültürde insanî inkişafın hususî kültür ile alakası doğal bir biçimde kanıksanır. Buna göre her bir kültürde, söz gelimi Cava’da, Perikles Atina’sında ya da Neo-Konfüçyüsçü Çin imparatorluğunda değerlendirme diline has muhakeme tarzları, özel bir konu hakkında öne sürülen birbirinden farklı ve birbirine rakip görüşleri ifade ederler. MacIntyre açısından önemli olan, bu karşıt görüşler

²⁵² MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, ss. 27- 28.

arasında karar vermeyi sağlayabilecek olan bir ölçüt tanımlayabilmektir. Peki, böyle bir ölçütü tanımlarken, farklı görüşler arasında mukayese yapabilmek için kendi insanî inkişaf tasavvurumuzu belirleyen kültürel kodlardan sıyrılabilir miyiz? MacIntyre bu soruyu yanıtlayabilmek için Aristoteles'in düşünce tarzından faydalanır. Ona göre Aristoteles, kendi kültürünü aşabilmek ve kendi kültüründen geri durabilmek için yine o kültürün kendisine sağlamış olduğu kaynaklardan istifade eder. Bu yolla yaşadığı kültürün kurum ve pratiklerini değerlendirebileceği kıstaslar geliştirir. Söz konusu kıstaslara istinaden Atinalılara, Corinth ve Sparta'ya yeterliliği ve yetkinliği olmayan politik toplumlar olmaları hasebiyle sağlam tenkitler yönelir. Ona göre insan ancak *polis* örneğindeki politik bir toplum içerisinde inkişaf edebilir ve Aristoteles'i Makedonyalı elitlerle anlaşmazlığa düşüren de bu düşüncesidir. O halde Aristotelesçi bakış açısından insanî inkişaf ne anlama gelmektedir?²⁵³

MacIntyre bu bağlamda insanî inkişafın dört bileşenden oluştuğuna işaret eder. Bunlardan birincisi, Aristoteles'in bütünlüklü insan tasavvuru ile alakalı gözüktür. Aristoteles'in insanı gerek akıl ve idrak gücü gerekse duygusal, fiziksel, ahlâkî, politik ve estetik vasıfları olan bir varlık olarak kabul etmesi MacIntyre'a göre insanî inkişafın birinci boyutunu teşkil eder. İnsani inkişafın ikinci cihetini ise insanın dil kabiliyeti olan bir varlık olmasından mütevellid güç ve yetileri oluşturur. Teorik ve pratik olarak rasyonel bir faile özgü olan bu güçler, insanın kendi eylemleri ve söylemleri üzerinde teemmül etmesini sağlamanın yanı sıra insanın davranışlarını ve aklın buyurduğu soruşturmaları da yönlendirir. MacIntyre'a göre insana özgü üçüncü ayrt edici özellik ise dil ve iletişim kabiliyeti ile yakından alakalı olan politik salahiyetidir. Aristoteles'e göre insan doğası gereği hem rasyonel hem de politik bir canlı olduğu için diğer insanlarla politik münasebetler kurmak suretiyle rasyonel bir aktör ve fail olabilir. MacIntyre dördüncü bir özellik olarak insanın terbiye eden, eğiten ve öğretene yönüne dikkat çeker. Ona göre biz insanlar, iyiyi hedefleyen yetkin bir eğitimden geçmiş isek kendimizi terbiyemiz ve eğitimimiz doğrultusundaki bir istikamet üzere buluruz. İnsan için buradaki amaç kemâle ermiş mutlu bir yaşam, Aristotelesçi bir tabirle *eudaimon*'dur.²⁵⁴

²⁵³ A.g.e., s. 28.

²⁵⁴ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 29.

MacIntyre’a göre Aristoteles, insanî inkişafın mahiyetini serimlemek amacıyla insanî canlılığın ve eylemin mezkûr dört cihetine başvurur. Aristoteles’in bu konuyla ilgili mülâhazaları bağlamında MacIntyre, inkişaf etmenin mükemmel bir şekilde işlevde bulunmak anlamına geldiği sonucuna ulaşır. Bu bakış açısı sadece insanların ve toplumların değil hayvanların ve makinelerin de fonksiyonlarını iyi veya kötü bir biçimde icra edebildiklerini kabul eder. MacIntyre’a göre Aristotelesçi bu yaklaşım tarzı modern duygucu ve dışavurumcu düşüncenin tam zıttı olan bir görüş açısını yansıtır. Söz gelimi bir makinenin iyi veya kötü bir fonksiyon icra etmesi olgusal bir gerçekliktir. Burada makinenin performansına dair iyi veya kötü şeklinde bir hükümde bulunmak onun fonksiyonunu değerlendirmek anlamına gelir. Dolayısıyla böyle bir değerlendirme ve hükümde bulunma makineye yönelik bir tutum ve davranışın ifadesi değildir. MacIntyre’a göre aynı şey, söz gelimi kurtlar, yunuslar, goriller ve insan özneleri için de geçerlidir. Yani bizler insanların yahut hayvanların performanslarına ve işlevlerine dair bir değerlendirme yaptığımızda bir duygu ya da tavır ifadesinde bulunmuş olmayız. Zira bu değerlendirmelerimiz de olgusal bir gerçekliğe matuftur. Fakat burada MacIntyre, tek tek insan öznelerinin performansları ile ilgili belirttiğimiz iyi yahut kötü şeklindeki değerlendirmelerimizin hayvanlarla ilgili değerlendirmelerimizden daha karmaşık bir mahiyet arzettiğine dikkat çeker. Zira o, hangi iyilerin insanî inkişafa katkıda bulunacağı ile ilgili değerlendirmelerde bulunduğumuz vakit kültürel bakış açılarının bu değerlendirmeleri belirlediğini düşünür. Bu bağlamda herkesin gizli birer Aristotelesçi olabileceğine ihtimal verir.²⁵⁵

MacIntyre’a göre Aristoteles’in iddiaları, onun kendi kültüründeki insanların davranış ve düşüncelerini yönlendiren kıstasları tavzih eden ve değerlendiren ahlâkî ve politik görüşlerdir. Bu bağlamda onun kendi kültüründeki rasyonel failer, insanî inkişafa örnek teşkil ederler. Bu örnekler ayrıca çok sayıda insanın neden inkişaf edemediğine, iyyinin ve iyi yaşamının ne olduğuyla ilgili neden çok farklı görüşler bulunduğu dair bir açıklama için temel esasları da ortaya koyarlar. MacIntyre’ın buradaki iddiası, farklı kültürlerin insanî inkişaf ile ilgili en iptidaî tasavvurlarının bile Aristotelesçi olduğu yönündedir. MacIntyre, Aristotelesçi düşüncenin farklı kültürler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmasına “Yeni-Aristotelesçilik” adını verir. Ona

²⁵⁵ A.g.e., ss. 29-30.

göre bu yorumlama biçimleri sayesinde insanlar iyi eylemlerde bulunup iyi bir yaşam sergileyebilirler.²⁵⁶

Aristotelesçi bakış açısına göre inkişaf yolunda olan insanlar, yaşamlarını mükemmel ve mutmain kılacak olan iyileri elde etmelerini sağlayacak olan istidatları geliştirebilmelerine imkân veren zihinsel ve karakter özelliklerine sahiptirler. MacIntyre, bu bakış açısının kendisini örneklendiren yaşamların farklı kültürler, farklı şartlar ve farklı içtimaî yapılar içerisinde nasıl olduğunu ve nasıl olması gerektiğini kendi bünyesinde gizlediğini düşünür. Buna göre, Aristoteles'in çağdaşı olan bir Atinalı için insanî inkişaf, Orta Çağa ait İrlandalı bir çiftçinin ya da on sekizinci yüzyılda yaşayan Japon bir tüccarın ya da on dokuzuncu yüzyıla ait İngiliz ticaret birliğinin kurucusunun insanî inkişaf anlayışından tümüyle başkadır. Hatta bugün, aynı kültür içerisinde yaşayan bizler için bile yeteneklerimizin ve koşullarımızın farklı oluşuna bağlı olarak farklı inkişaf yolları mevcuttur. MacIntyre'a göre Aristoteles'in kendisi, bu farklı inkişaf yollarını onaylamasa da iyiye dair yeni-Aristotelesçi bir anlatım açısından ve insanî inkişafa imkân veren diğer yollar açısından söz konusu farklılık ve çeşitlilik önem arz eder. Zira farklı yerlerde ve farklı zamanlarda insanî inkişaf gibi temel bir düşünce, hususî failler ve hususî koşullar açısından neyin iyi olduğu konusunda birbirleriyle bağdaşmayan fikirler içerisinde ifade edilebilir.

MacIntyre'a göre söz konusu hususî koşullar içerisinde inkişafın kendisi yeniden keşfedilmelidir ve nitekim birbirinden farklı muayyen koşullar içerisinde bu yeniden keşfetme çoğunlukla gerçekleşir. İnsani inkişafın her hususî koşulda yeniden keşfedilmesi, insanların günlük yaşamları içerisinde kendi müşterek iyilerinin ne olduğu ile ilgili yürüttükleri müzakereler sonucunda ortaya çıkan ihtilaflı görüşlerin bir sonucu olarak gözüktür. MacIntyre açısından farklı kültürel koşullar içerisinde insanî inkişafın muhtelif formlar içerisinde yeniden keşfedilmesi yeni-Aristotelesçi düşünce çizgisinin bir özelliği olarak temayüz eder. Yeni-Aristotelesçi düşünce, MacIntyre'a göre doğrudan Aristoteles'e ait bir düşünce olmaktan ziyade Aristotelesçiliğin söz gelimi

²⁵⁶ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 30.

Yahudi, İslâmî ve Hristiyan, en önemlisi de Thomas Aquinasçı yorumlarından mütevellid bir düşünce biçimidir.²⁵⁷

1.6.2.2. Hangi Pratik Akıl?

MacIntyre, çağdaş dünyada hâkim olan ekonomik ve politik kültürü tahlil eder ve bu kültürün pratik akıl telakkisini Aristotelesçi pratik akıl anlayışı ile kıyaslar. Böylelikle Aristotelesçi pratik akıl telakkisinin günümüzün hâkim anlayışına üstün gelen cihetlerine dikkat çekmeye çalışır. Bu bağlamda piyasa ve pazar alışverişini belirleyen muhakeme ve akıl yürütme biçimine yakından bakar. Ona göre çağdaş dünyanın piyasa ve pazar ekonomisinde her bir fert diğer fertler tarafından faydayı azami düzeye çıkarma işi ile meşgul olmaya yöneltilir. Fakat fertlerin söz konusu faydaya erişebilmesi bir bedel, maliyet yahut masraf karşılığında olur. Yani fertler kendileri için fayda sağlayacak olan şeyleri elde edebilmek için ya bir işverene emeğini ve maharetlerini satması ya bir şirkete yatırım yapması ya piyasaya yeni makineler sürmesi ya bir süper marketten birinin ürettiği yiyecekleri satın alması ya da kendi yiyeceğini kendi üretmesi yahut yetiştirmesi gerekir. Piyasa ve pazar ekonomisinin sunduğu bu şartlar içerisinde ben, harcadıkları bedel karşılığında kendi menfaatlerini azami düzeye çıkarma hedefine iştirak eden diğer insanlarla en iyi şekilde anlaşırım. MacIntyre “Bu hedef doğrultusunda hareket eden diğer insanlarla benim takip etmiş olduğum akıl yürütme ve muhakeme ilkeleri nelerdir?” diye sorar. Bu bağlamda söz konusu akıl yürütme biçiminin temel ilkelerinin, Pareto, L. J. Savage ve diğer oyun ve karar nazariyelerinin kurucuları tarafından tespit edildiğine işaret eder. MacIntyre bu isimlerin tanımlamış olduğu pratik kuralların, gelişmiş ekonomik kültürlerde hâkim olan rasyonalite tasavvuruna karşılık geldiğini düşünür.²⁵⁸

MacIntyre’a göre oyun ve karar nazariyeleri ile ilgili yazılmış olan kabule şayan nitelikteki metinler, tasvir ettikleri pratik rasyonalite mihverinde ideal bir rasyonel failin nasıl olması gerektiğine dair açıklamalar sunarlar. Fakat bu metinler, hâlihazırda fiilî olarak var olan fertlerin söz konusu ideal rasyonel fail tasavvurunda öne sürülen kıstasları karşılamakta daima kusurlu ve eksik kalacaklarına da dikkat çekerler. Pratikte,

²⁵⁷ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, ss. 30-31.

²⁵⁸ A.g.e., s. 184.

idealin yakalanmasındaki güçlükle ilgili bu durum, bir kimsenin tercihlerinin öncelik ve ehemmiyet sıralaması bağlamında tutarlı olma mecburiyeti ile ilgili gözükür. Zira burada, tutarsızlık gibi aksi bir durum, hedeflenen sonuçlarla ilgili bir hayâl kırıklığı ve memnuniyetsizlik yaratacağından tercihlerin sıralamasındaki tutarlılık kıstası rasyonel failler açısından son derece önem arz eder.²⁵⁹ Fakat burada başkalarıyla başarılı bir müzakere ve başarılı bir anla ma yapmadıkça kendi tercihlerimizi yerine getiremeyiz. Dolayısıyla insanların işbirliği yapmaya ihtiya ı vardır. Bu işbirliği ise ancak kendi iyilerimiz kadar başkalarının iyilerini de tanımayı gerektirir. Yani kendi tercih ve çıkarlarını azami düzeyde gerçekleştirmek isteyen her bir failin gerek ekonomik gerekse ekonomi dışı ilişkiler bağlamında karşılıklı olarak bir güven münasebeti geliştirmek için iyi bir sebebi vardır. Uzun süreli güven münasebetine dayalı olması gereken bu ilişki biçimini kendi refahımız, gücümüz, iktidarımız ve diğer menfaatlerimiz için sürdürürüz. Tabi bu karşılıklı menfaat ilişkisinin küresel ölçekteki etki ve sonuçları da söz konusudur. Zira gelişen pazarlardaki ekonomik gelişmenin devamlılığının dünya ekonomisine uzun süreli faydası söz konusudur. Bu bağlamda ileri düzeyde geli mi  ekonomiler dünya ekonomisindeki bu gelişmeden azami derecede yararlanırlar.²⁶⁰

Sözün  z , oyun ve karar nazariyecileri  ağda  hâkim kültürün rasyonalite tasavvurunu, karşılıklı azami menfaat, tercih, karar ve tutarlılık mefhumları mihverinde tasvir etmeye çalışırlar. MacIntyre ise Aristotelesçi pratik akıl telakkisini  ağda  kültürün rakibi olarak görür ve bu sebeple Aristotelesçi mefhumlara yakından bakar. Onun nezdinde Aristotelesçi pratik akıl telakkisinin temel mefhumları oldukça farklı bir bakış açısına istinat eder. MacIntyre bu farklılığı farazî bir misal üzerinde göstermeye çalışır. Ona göre pratik muhakeme doğrultusunda hareket eden biri, söz konusu hareketini niçin yaptığına dair sebep ve açıklamaları sürekli olarak tekrar etme gereği duymaz. Kaldırımında arkadaşıyla sohbet ederken küçük bir çocuğun yola çıktığına ve arabaların ortasında kaldığına ve hemen harekete geçmezse çocuğun arabalar tarafından ezilebileceğine şahit olan bir kişiyi örnek olarak gösterir. Bu kişi, böyle bir olay anında arkadaşıyla yapmış olduğu sohbeti aniden keser ve yola doğru atılır.  ocuğu tek bir hareketle kaptığı gibi arabaların arasından çekip alır. Onun böyle bir eylemde bulunmak için iyi bir sebebi vardır. Bu sebebe istinaden söz konusu eylemi gerçekleştirir. Söz

²⁵⁹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 185.

²⁶⁰ A.g.e., s. 187.

konusu kişinin çocuğu kurtarmaya matuf hareketi, pratik aklın dayandığı ön kabullerin bir sonucudur. Bu ön kabullerden birincisi, bahsi geçen kurtarma eylemi gerçekleşmediği takdirde çocuğun hayatı bir tehlikeye maruz kalacağıdır. İkinci olaraksa böyle bir olay anında en ağır basan iynin çocuğun hayatı olmasıdır. MacIntyre’a göre pratik aklın yaslandığı her iki dayanak da kurtarma eyleminde bulunan kişinin karşılaşılabileceği “Niçin böyle davrandın?” sorusunun gerçek yanıtıdır. Yani MacIntyre’ın nezdinde meseleye Aristotelesçi bir bakış açısı ile bakıldığında bahsi geçen kurtarma eylemi, bu iki dayanağın yahut ön kabulün bir sonucu olarak gözükür. MacIntyre’ın yapmış olduğu tespate göre Aristotelesçi pratik akıl anlayışı ile oyun ve karar nazariyesinin tasvir ettiği pratik akıl anlayışı arasındaki temel fark tam da böyle bir bağlamda açığa çıkar. Zira oyun ve karar nazariyesi açısından pratik akıl yürütmenin/muhakemenin sonucu karar iken Aristotelesçi bakış açısına göre ise eylemdir. Yani Aristotelesçi iddia açısından pratik akıl yürütme ancak bir eylem içerisinde netice hâsıl edebilir. Burada pratik muhakemeye bağlı olarak nasıl bir eylemin hâsıl olacağı ise eylemde bulunan failin karakteri tarafından belirlenir ki bu fail de muayyen bir istikamete yönelmiş olan akıl ile iştigal eden bir faildir.²⁶¹

Bu düşünce minvalinde, eğer eylemlerimiz, çıkarıma dayalı bir akıl yürütmenin sonuçları iseler bu durumda söz konusu eylemlerin çıkarımsal akıl yürütmenin savunmuş olduğu ön kabullerle ya uyumlu ya da uyumsuz olması gerekir. O halde bir eylemin amacı yukarıdaki örnek olayda bahsi geçen failin benimsediği öncelikli iyi gibi bu ön kabuller içerisinde tanımlanmış olan iyiden başka bir yöne tevcih edildiğinde bu eylem aklın benimsediği öncüllerle çelişmiş olur. Yani kaldırımda duran yetişkin, küçük çocuğun içine düştüğü zor durumu görmesine rağmen kısa bir süre daha arkadaşları ile sohbet etmeye devam etseydi eğer, onun bu eylemi, çocuğu kurtarma eyleminin gerekçelerinin dayanmış olduğu ilkelerle çelişmiş olurdu. O halde burada failin en isabetli şekilde davranıp davranmadığı, sahip olduğu pratik akıl yetisinin sadece görünüşte iyi olan ile gerçekten iyi olanı ayırabilme kabiliyetine bağlıdır. Dolayısıyla bu tefrik kabiliyeti faillerin ahlâkî ve zihinsel nitelikleri, erdemleri yahut kötü huyları ile ilgili bir mesele olarak tebarüz eder. Bu durumda iyi bir pratik muhakeme sahibi olmak, iyi bir insan olmakla alakalı bir meziyet olarak gözükür. Zira erdemler, faillerin hususî

²⁶¹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 189.

durumlarda neyin iyi olduğunu, bu hususî durumlara özgü iyilerin izafi önemini ve faillerin bu iyiler doğrultusunda nasıl davranması gerektiğini tespit etmelerini sağlayan insanî vasıflardır.²⁶²

MacIntyre'ın yukarıda vermiş olduğu misalde de nihayetinde faziletli bir davranış hâsıl eden insanî bir meziyet söz konusudur. Bu örnekte, evvel emirde düşünüp taşınma sürecine mahâl bırakmayan bir eylem söz konusudur. Pratik muhakeme sahibi olan şahıs burada, ortaya koyduğu davranışı müteakiben kendi rasyonalitesini sergilemiş olur. Fakat böyle bir davranışta bulunabilmesi kendi içinde derin düşünmeyi de ihtiva eden doğru biçimlenmiş bir mizacı gerektirir. Bu derin düşünme, genel iyilerin nasıl bir önem sırasına dizileceği ve hususî yer ve zamanlara nasıl tatbik edileceği ile ilgilidir. Bu bağlamda MacIntyre'a göre neyin iyi yahut da neyin iyi olmadığını belirleyen, tercihlerimizden, arzularımızdan, istek ve eğilimlerimizden bağımsız kıstasların varlığına duyulan inanç pratik aklın bir ön kabulüdür. Zira pratik akıl, böyle bir bağımsız otoriteye ihtiyaç duyar. Bu çerçevede MacIntyre, Aristotelesçi pratik akıl tasavvurunun iki türlü faraziyesi olduğundan söz eder. Bu faraziyelerden birisi, meydana getirilmesi/gerçekleştirilmesi gereken hususî iyileri ve önüne geçilmesi gereken hususî kötülerini tanımlayan temel dayanaklardır. Diğer ise kendilerine göre davranmamız gereken bizden bağımsız doğrular ve hakikatlerdir. Her türlü istenmeyen ve makûs akibetin sorumlusu ben olmasam da bu hakikat ve doğruların getirmiş olduğu kısıtlamalara uymak suretiyle hedeflenen amaca ulaşabilirim. Zira pratik akıl, teorik akıldan farklı bir yapı arz eder. Teorik akıl yürütme biçimine göre, eğer biz herhangi bir geçerli savın öncüllerine doğru öncüller ilave edersek burdan ortaya çıkan sonuç da geçerli ve makul olur. Fakat pratik akılda durum böyle değildir. MacIntyre bu farklılığı bir misal üzerinden göstermeye çalışır. Bu bağlamda o, Chicago'ya hareket eden en yakın uçağa yetişmem gerektiğini farz edelim der. Buna göre eğer on dakika içerisinde evden ayrılmazsa planlanan uçuş saatinden önce havaalanında olamayacağını ve bu yüzden on dakika içerisinde evden ayrılması gerektiğini belirtir. Fakat çok geçmeden bütün uçuşların iptal edildiğini öğrendiğini varsayar. MacIntyre'a göre söz konusu misalde ortaya konan bu yeni varsayım, pratik aklı belirleyen diğer varsayımlara ilave

²⁶² A.g.e., ss. 189-190.

edildiğinde hatalı ve geçersiz bir çıkarıma yol açar.²⁶³ Zira pratik akıl, biçimsel akıl yürütme tarzından ziyade eylemlerin sonuçlarına matuf bir muhakeme biçimidir. Yani pratik muhakemede kişi, eğer şöyle davranırsam bu davranışıma istinaden şöyle bir iyiye vasıl olurum diye düşünür. Söz konusu kişi bu davranışı, içerisinde bulunduğu hususî durumda yer alan diğer iyileri ve kendi savına ilave edilmesi gereken diğer önermeleri sorgulamaksızın gerçekleştirebilir. Belki de hemen şimdi böyle davrandığı için daha sonra erişilmesi imkânsız olan çok önemli bir iyiye gerçekleştirmiş olur. Yahut da muayyen bir davranışını erteleyerek daha az bir bedel karşılığında önemli bir iyiye vasıl olabilir. Bu bağlamda doğru bir muhakeme, bu kişinin vasıl olabileceği ferdî ve müşterek iyiler hakkında kapsamlı bir şekilde düşünmesini gerektirir. Aksi halde düşüncede ve erdemlerin ifasında başarısızlıklar yaşanabilir. Bu başarısızlıklar yalnızca, vasıl olunacak iyilerin çeşitliliğinin tahayyül edilmesi noktasında değil, karşılaşılması muhtemel zararların ve tehlikelerin değerlendirilmesi konusundaki dikkatsizlik ve beceriksizlik anlamında da açığa çıkabilir. Bir kimsenin kendi ihtiyaçlarına ve başkalarının ihtiyaçlarına karşı duyarsızlaşması, kendi yeteneklerine ya da başkalarının yeteneklerine olduğundan fazla değer biçmesi yahut da bu yetenekleri küçümsemesi gibi davranışlar söz konusu başarısızlıklar arasında zikredilebilir. Dolayısıyla burada insanları yanlış yapma ihtimallerine karşı bilgili ve öngörülü kılmaya istinat eden fazilet ve erdem eğitimi söz konusu olur. Fakat bu bağlamda MacIntyre, fazilet eğitimi konusundaki Aristotelesçi ve Thomasçı klasik görüşlerin yeni bulgu ve hükümlerle güçlendirilmesi ve zenginleştirilmesi gerektiğini düşünür.²⁶⁴

Zira bir fazilet eğitimi ister istemez çağdaş insanın karşılaşabileceği türden yeni durum ve problemleri nazar-ı itibara almak durumundadır. Bu çerçevede MacIntyre, Shelley E. Taylor ve Jonathon Brown gibi isimlerin yapmış olduğu sosyal psikoloji araştırmalarının, Adam Smith'in tezini destekleyen sonuçlar ihtiva ettiğine dikkat çeker. Bu tez, pek çoğumuzun yaşamsal olarak mutluluk veren yanılsamalar tarafından idame ettirildiğimizi fakat esasında hafif kederli insanların diğerlerine göre kendi durumlarıyla ilgili daha gerçekçi görüşlere sahip olduğunu öne sürer. Bu tez bir bakıma, söz konusu

²⁶³ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 191.

²⁶⁴ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 191.

mutluluk veren yanılsamaların pratik akla engel teşkil ettiğini iddia eder. MacIntyre, bu konuyla ilgili başka engellerin de Daniel Kahneman ve Amos Tversky tarafından listelendiğini belirtir. Bu iki isim, hipotezlerin ve ön görülen sonuçların değerlendirilmesi aşamasında hata yapma eğilimini ve yanlış tahmin olasılıkları ile bunların sıklık derecesi içerisinde izhar olan bozucu önyargı türlerini tespit ederler. Onlar bu çalışmalarıyla bu tip yanıltıcı önyargıların insan aklına özgü bir durum olduğunu ve bu önyargıları aşmak için çoğunluk olarak müşterek bir biçimde onların farkında olmamız gerektiğini gösterirler. Dolayısıyla MacIntyre açısından pratik akıl için elzem olan fazilet ve nitelik eğitimi, bu çalışmaların ortaya koyduğu bilgiler göz önünde bulundurulmadan tamamlanmış olmaz.²⁶⁵ Bu bilgilerden en önemlisi de yeni bir bulgu olmamakla birlikte müşterek düşüncenin fazilet eğitimi konusundaki rolü ile ilgili gözüktür.

MacIntyre, bu çalışmaların sonuçlarıyla paralel bir biçimde Aristotelesçi ve Aquinasçı bir yaklaşımı benimsemek suretiyle müşterek düşünmenin önemine işaret eder. Bu bağlamda o, Aristoteles ve Aquinas'ın, ortak olarak paylaşılan bir düşünce olmaksızın yanılabilirliğimize ve hataya yatkınlık gösterebileceğimize vurgu yaptıklarını belirtir. Bu konuda hem Aristoteles'ten hem de Aquinas'tan alıntılar yapar. Aristoteles, mühim konularda yalnızca kendi düşüncemize dayanmanın bizi kuşkudan azade kılmaması nedeniyle başkalarına danıştığımıza dikkat çeker. Aquinas ise salt ferdî olarak düşündüğümüzde meselelerin sadece kısmî cihetlerini düşünmeye yatkınlık göstereceğimize fakat başkalarına danıştığımızda bu tarz bir düşüncenin yaratabileceği tehlikelerin bertaraf edilebileceğine vurgu yapar.²⁶⁶

MacIntyre'a göre bilhassa ev, aile ve iş yeri gibi hem ferdî hem de müşterek iyilerin olduğu yerlerde karşılıklı anlaşmaya dayalı bir düşünme biçiminin olmaması müşterek olarak ulaşılabilecek pratik sonuçların elde edilmesine engel teşkil eder. Tabi hem ferdî hem de müşterek iyilerin söz konusu olduğu bir yerde, bahsi geçen anlaşmaya dayalı düşüncenin nasıl ve ne şekilde olacağı ayrı bir tartışma konusu olarak gözüktür. MacIntyre'a göre istişareye katılanların bir yandan müşterek iyiler konusunda ve bu müşterek iyilerin muhtelif biçimlerdeki hususî durumlara nasıl uygulanacağı konusunda

²⁶⁵ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, ss. 191-192.

²⁶⁶ A.g.e., s. 192.

büyük ölçüde anlaşmaları gerekir. Ayrıca bu düşünme biçimine iştirak edenler ara sıra, tartışmalı iddia ve görüşlerle ilgili olarak acımasız tenkitler geliştirebilmelidirler. Tabi bu tenkitler ev, okul ve işyeri gibi yerlerde farklı hususî formlar alırlar. Bu farklı formlardaki tenkide dayalı düşünme bir yandan ev, okul ve iş yeri projeleri açısından diğer yandan ise bu projelere katılan fertler açısından kritik bir önem arzetmeye başladığında işte burada her bir yaşam alanı bağlamında kriz anları başgösterir. Yani fertler, yaşamlarını tam ve mükemmel kılacak olan iyiye yönelmek suretiyle elde edilebilen muhtelif iyilerin kendi yaşamlarındaki yerini tanımlamaksızın ev, okul ve iş yeriyle ilgili müşterek iyileri bulma konusunda kendi rol ve vazifelerini tanımlayamazlar.²⁶⁷ İşte burada benim bir fert olarak rol ve vazifeme ait iyilerle ait olduğum gruba, sınıfa ya da topluma ait müşterek iyiler arasındaki münasebet açığa çıkar.

Söz konusu münasebet çerçevesinde şu sorular gündeme gelir: Bir aile üyesi, bir öğrenci, bir öğretmen olarak ya da tüm bu çalışma alanlarında bir usta ya da çırak olarak benim iyim nedir? Yine bu sorular minvalinde soracak olursak, “Bir insan olarak benim iyim nedir?”²⁶⁸ sorusu hayatî bir önem taşır. MacIntyre’a göre özellikle bu son soruya cevap vermekle biz, mezkûr rollerin muhtelif cihetleri ile kendi aralarındaki bağlantıların nasıl tek bir yaşam içerisinde birleştirileceğine ve başlangıç ile son arasında geçen çeşitli dönemler bağlamında anlaşılması gereken bu hayatın nasıl bütünlüklü kılınacağına karar veririz.²⁶⁹ Şu soruları ise ancak sona ermiş ya da sona yaklaşmış hayatlar için sorabiliriz: “Bir insan yaşamı sıfatıyla bu hayatı önemli ölçüde nakıs ve tamamlanmamış kılan şey nedir? Ya da söz konusu hayatı kemale erdirecek olan nedir?”²⁷⁰ MacIntyre’a göre bu soruların yanıtlarını vermek, insan hayatının nihaî amacı ile ilgili bir kavramın uygulamadaki karşılığını bulmak anlamına gelir. Bu soruları yanıtlamak ayrıca amaçlarımız ile vasıl olduğumuz sonuçlar arasındaki ilişkiyle ilgili sorunları ortaya koymayı gerektirir. Vasıl olduğumuz söz konusu sonuçlar ise yaşamlarımızı iyi mi yoksa kötü mü geçirdiğimizi gösteren hikâyeler anlatabilmemizle alakalı gözükür. Fakat MacIntyre, bu soruları sorarken ve yanıtlarken söz konusu soru ve yanıtların daima sarih bir biçimde ortaya konamayabileceğini de belirtir. Yani bu

²⁶⁷ A.yer.

²⁶⁸ A.yer.

²⁶⁹ A.g.e., ss. 192-193.

²⁷⁰ A.g.e., s. 193.

sorular belli bir sıklıkta sorulup her günkü yaşamın akışı içerisinde bir şekilde yanıtlarını bulsa da MacIntyre'ın deyimiyle “eğer bizler kurban olmayı kolaylıkla kanıksamamış isek”²⁷¹ önemli anlarda daha sistematik bir şekilde düşünme gereği duyarız. Fakat bugün yaşadığımız toplumun hâkim olan kültüründe der MacIntyre, insan yaşamını neyin tam ve mükemmel kıldığı sorusu ile alakalı olan mutluluk mefhumu sabit ve muayyen bir biçimde anlaşılır.²⁷² Genel olarak kanıksanan bu anlayış içerisinde mutluluk, oyun ve karar nazariyecilerinin tasvir ettiği gibi, bir kimsenin kendi tercihlerini yerine getirip isteklerini doyurması olarak telakki edilir. MacIntyre’a göre bu mutluluk tasavvuru ile pratik akıl anlayışı  ağdaş ekonomik, politik ve içtimaî yapıların çok önemli noktalardaki bağlantılarına istinat eder.²⁷³

²⁷¹ MacIntyre, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, s. 193.

²⁷² A.yer.

²⁷³ A.yer.

İKİNCİ BÖLÜM

CHARLES TAYLOR

2.1.MODERN AHLÂKÎ MÜPHEMİYET VE ŞÜPHECİLİK SORUNU

On yedinci yüzyıldan itibaren bilim, sanayi, teknoloji ve şehirleşme gibi yeni kurum ve kuruluşlarıyla tezahür eden; sekülerizm, ferdiyetçilik ve araçsal akılcılık gibi yeni bakış açıları ve yaşam tarzları üreten; yabancılaşma, anlamsızlık ve toplumsal çözülme gibi ferdî ve ictimai sıkıntı ve kaygılara şahit olan Batı dünyasının tecrübe ettiği şeyi “modernlik”²⁷⁴ olarak tavsif eden Charles Taylor, modern Batı düşüncesinin yeni bir ahlâkî düzen²⁷⁵ tasavvuru yarattığına dikkat çeker ve tefekkür hayatı süresince Batı modernliğinin nasıl teşekkül ettiği meselesi ile bu teşekkülün ahlâkî ciheti üzerinde teferruatlı bir mülâhazaya girişir.

Bilindiği üzere, bilhassa 1500 ile 1700’lü yıllar arasında Batı dünyasında vuku bulan bilimsel gelişmelerin etkisiyle yetkin bir bilim olduğu kabul edilen fizik bilimi, dünyayı mekanik bir bakış açısı ile yorumlamakla kalmamış, bu mekanik bakışın kavramsal çerçevesini de oluşturma cihetine gitmiştir. Bundan böyle teleolojik ve organik Aristotelesçi dünya tasavvuru yerini, Isaac Newton’un matematiksel kuramının muazzam etkisiyle doğanın matematiksel tasvirine bırakmıştır. Bu çerçevede doğanın matematiksel tasavvuru, Orta Çağ bilim anlayışından köklü bir ayrışmanın açık bir emaresi olarak görülmüştür. Zira doğanın niceliksel tasvirine istinat eden matematiksel fizik, doğayı bir makinaya benzeterek doğadaki herhangi bir amaçsallığın yadsınması üzerine kurulur. Buna göre doğada karmaşık addedilen herhangi bir olayın, doğanın bir makinaya benzetilen yapısının en küçük yapı taşlarına ayrıştırılması yoluyla

²⁷⁴ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2006, s. 11.

²⁷⁵ Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, s. 12.

anlaşılabileceği düşünülür.²⁷⁶ Bu düşünceden hareketle mekanik açıklama modeli, evrenin her yerinde genel geçer olduğu kabul edilen yasalara dayanarak doğaya dair hesap edilebilir ve öngörülebilir neticelere vasıl olmaya çalışır.

On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda Aristotelesçi doğa anlayışının yerini mekanik görüşün almasıyla birlikte evrendeki teleolojik işleyişin reddinin vuku bulması neticesinde evrenin her yerinde geçerli olan neden-sonuç etkileşimine istinat eden değişmez cihanşümûl yasalılık fikri hâkim olmaya başlar. Oysa Orta Çağda hâkim olan Aristotelesçi doğa tasarımı teleolojik bir eylemsellik söz konusu idi. Buna göre “[h]er türün doğal bir amacı vardır ve dolayısıyla bir ferdin hareketlerini ve geçirdiği değişimleri açıklamak, o ferdin, üyesi olduğu türe özgü amaca doğru nasıl ilerlediğini”²⁷⁷ tavzih etmek anlamına gelmekteydi.

Fakat mekanik dünya tasarımı, sadece Aristotelesçi bir dünya anlayışının değil, İyi düşüncesinin, varlığın ontolojik ilkesi olarak telakki edildiği, iyinin, düzenin ve aklın bir ve aynı ilke olarak tasavvur edildiği Platoncu varlık anlayışının da reddini gerektirmiştir. Oysa her şeyin, varlığını İyi ideasına borçlu olduğu Platoncu bir evren anlayışında yahut da Platoncu düşünce ekseninde gelişen Hristiyan teolojisinde ya da idelerin Tanrı’nın düşüncesi olarak telakki edildiği diğer dinî düşünce biçimlerinde hem iyinin hem de aklın varlığın kendisinde tezahür ettiği ve insan için normatif bir anlam taşıdığı düşünülmekteydi. Taylor’ın “ontik logos” olarak ifade ettiği anlamlı varlık düzeni de bu bağlamda kendi kendisini rasyonel olarak açığa çıkaran bir varlık nizamına işaret eder. Belli bir anlam ihtiva eden böyle bir mevcudiyet tasavvurunun bütün varlıklara amaçlılık atfettiği düşünülür ve bu noktada her bir varlığın, ihtiva ettiği amaçlılığa münasip bir biçimde kendi kendisini gerçekleştirmesi beklenir. Burada her bir varlığa amacını ve anlamını veren söz konusu küllî nizamın, insan idrakine açık bir özellik arz ettiği kabul edilir ve hiç kimsenin, bir kavrayış zaafı olmadığı müddetçe bu varlık nizamının insana matuf normatif etkisine kayıtsız kalamayacağı düşünülür.²⁷⁸ Oysa mekanik dünya tasarımı doğanın insan için normatif bir anlamından söz etmek oldukça zorlaşır ve bu tasarıma göre insan dünyadan bağımsızlaşır, dünyaya dışarıdan

²⁷⁶ F. Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, s. 48.

²⁷⁷ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 128-129.

²⁷⁸ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, çev. Selma Aygül Baş, 1. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2012, s. 248.

bakan bir özne haline gelir. Öznenin dünyayla olan ilişkisi ise epistemolojik bir münasebet olarak telakki edilir. Daha da önemlisi, özne-nesne, zihin-dünya, olgu-değer ayrımları ile nedensellik ve yasalılık mefhumlarına istinat eden epistemolojik/doğa bilimci/natüralist bakış açısı, bütün açıklama ve anlama biçimlerine model teşkil eden hâkim bir bakış açısı olarak kabul edilir.

Bu bağlamda modern batı düşüncesinin temel parametreleriyle hesaplaşan Taylor, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda bilhassa İngiltere ve Fransa’da gelişen Aydınlanma düşüncesini, antropolojik sonuçları olan epistemolojik bir devrim olarak tavsif eder.²⁷⁹ Taylor’a göre Bacon, Hobbes, Descartes ve Locke gibi mütefekkirler yoluyla inkişaf eden, Galileo ve Newton bilimleriyle doğruluğunu tevsik eden bu ana akım Aydınlanma düşüncesi, sadece bir bilgi teorisi olarak değil, ayrıca bir insan ve toplum teorisi olarak da tezahür eder. Nitekim bu bakış açısına göre matematiksel fiziğe istinat eden doğa bilimsel açıklama modeli, gerek insan, gerekse toplumla ilgili beyanatlarda atomizme, mekanizme ve materyalizme doğru yol almış, etiği ilgilendiren alanda ise radikal bir faydacılık formuna bürünmüştür.²⁸⁰

Taylor’ın sözünü ettiği doğa bilimsel/natüralist bakış açısının en önemli vasfı, insanı, tabii dünyaya mahsus kavram ve düşüncelerle anlamaya ve tanımlamaya çalışmasıdır.²⁸¹ Doğada olduğu gibi ahlâk sahasında da genel yasa, ilke, kaide ve nedensellik mefhumlarına başvuran modern ahlâk düşüncesinin, değerler alanına tabiat bilimlerinin metotlarıyla yaklaşması Taylor tarafından hem problemli hem de sakıncalı bulunur.²⁸² Zira Taylor’a göre, “Değer terimlerimiz, evrende bir insan olarak yaşamamanın mahiyeti konusunda bir fikir verir, bu, fizik bilimlerinin ifşa etme ve açıklama iddiasında olduğu şeyden çok farklı bir konudur.”²⁸³

Neden, kural, kaide ve ölçüt esaslı doğa bilimsel epistemolojik düşünme biçiminin etkisinde kalan modern ahlâk anlayışı, Taylor’a göre sadece eylemlerimize istikamet tayin eden kural ve kaideler meselesine yoğunlaşarak ahlâkın ve iyyinin ne olduğu meselesine kayıtsız kalır. Yani söz konusu modern ahlâk telâkkisi açısından

²⁷⁹ Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 4.

²⁸⁰ Taylor, *Hegel*, s. 4.

²⁸¹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 135.

²⁸² A.g.e., s. 98.

²⁸³ A.g.e., s. 102.

“ahlâk teorisinin görevi, iyi hayatın tabiatından ziyade, sorumlulukların muhtevasını betimlemek şeklinde tanımlanır”.²⁸⁴ Bu bağlamda Taylor, faydacılıkta ve Kant’ın ahlâk kuramında tecessüm eden modern ahlâk telâkkisinin, sadece genel davranış ilkelerinin ne olması gerektiğine yoğunlaşarak, iyyinin mahiyeti meselesini göz ardı ettiğine ve değerler arasında hiçbir ayırım gözetmediğine vurgu yapar.²⁸⁵ Oysa Taylor’a göre ahlâkı, sistematik birtakım kaideler minvalinde tanımlama girişimleri, ahlâkın tabiatına pek de uygun düşmeyen epistemolojik bir tavidır.²⁸⁶

Taylor, iyyinin mahiyetine ilişkin değerlendirmeleri ahlâk tartışmalarının gündeminden bütünüyle çıkaran söz konusu epistemolojik düşünme biçiminin, ahlâkî rölativizm gibi ciddi bir sonuç ürettiğine dikkat çeker. Bu bağlamda Taylor da tıpkı MacIntyre gibi, Modern Batı kültürlerinde, bilhassa ahlâk sahasında hüküm süren şüphecilik rüzgârından söz eder. Burada sözü edilen şüphecilik, herhangi bir ahlâkî iddianın savunulmasının imkânsız olduğu yahut da muhtelif ahlâkî görüşler arasında akıl yoluyla herhangi bir karar verilemeyeceği şeklindeki kanaatlerle tezahür eder. Taylor’ın dikkat çektiği bu durum, MacIntyre’in duyguculuk (emotivism) olarak ifade ettiği modern ahlâk kültürünün baskın bir karakteri olarak tebarüz eder.²⁸⁷ Taylor, söz konusu modern ahlâk kültürünün, pratik aklın kendine has vasıflarını idrak edebilmekten yoksun olduğunu düşünür. Taylor’a göre ahlâk, kendi tabiatının anlaşılmasına imkân tanımayan natüralist bir perspektifle yahut da bir ölçüt fikrine istinat eden temellendirmeci düşünce tarzlarıyla anlaşılmaya çalışıldığı için, bu durum modern ahlâk düşüncesinde şüphecilik, rölativizm ve umutsuzluk gibi sonuçlar doğurmuştur.²⁸⁸

Modern ahlâk düşüncesinin, iyyinin ne olduğu meselesine kayıtsız kalmasına yol açan temel motivasyonun, ahlâkî çoğulculuk²⁸⁹ fikri olduğunu öne süren Taylor, çoğulcu bir ahlâk düşüncesi yaratmak adına değerlerden arındırılmış natüralist bir perspektife başvurulduğuna dikkat çeker. Bu çerçevede Taylor, bilhassa ahlâkî alanda zuhur eden modern şüpheciliğin ve sübjektivizmin en temel sebeplerinden birinin,

²⁸⁴ A.g.e., s. 132.

²⁸⁵ A.g.e., s. 133.

²⁸⁶ A.g.e., s. 126.

²⁸⁷ C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachuetts: Harvard University Press, 1995, s. 35.

²⁸⁸ A.g.e., s. 59.

²⁸⁹ A.g.e., s. 35.

değerlerden bağımsız bir evren anlayışını savunan natüralist tefekkür biçimi olduğunu öne sürer. Taylor'a göre söz konusu natüralist yaklaşım, akıl tarafından belli ahlâkî düzenlemelerin ortaya konmasını değersizleştirir²⁹⁰ ve belli bir iyi telâkkisinin öne çıkmasını ve savunulmasını istemez. Bu nedenle o, çoğulcu bir ahlâk düşüncesi tesis etmek amacıyla yöntemsel bir pratik akıl anlayışı geliştiren modern ahlâk düşüncesinin, klâsik pratik akıl anlayışından köklü bir biçimde ayrıştığını düşünür. Klâsik filozoflar açısından pratik akıl, bir iyi tasavvuru ortaya koyan ve ahlâkî yaşamı bu iyi tasavvuruna göre biçimlendiren akıldır. Burada rasyonel olmak demek, Aristoteles'in *phronesis* mefhumuyla ifade ettiği gibi ahlâkî bir tefrik yetisine sahip olmak şeklinde anlaşılabilir. İşte tam da bu noktada Taylor'a göre modern ahlâk düşüncesi, pratik aklı, yöntemsel birtakım kaidelere indirgediği takdirde niteliksel düşünmeden vazgeçer. Öyle ki bu çerçevede faydacılar, pratik aklı azami faydayı hesaplamaya eşitlerken, Kant da pratik akıldan cihanşümûl yöntemi anlar.²⁹¹

Taylor'a göre çoğulcu bir ahlâk düşüncesi geliştirmek adına iyi düşüncesinden vazgeçen ve ahlâkî davranış kurallarına indirgeyen yaklaşım biçimleri, farklılıklar karşısında akla dayalı bir hükme ve bunun için bir kıstas fikrine gereksinim duyarlar. İşte bu bağlamda Taylor açısından herhangi bir iyi fikri karşısında tarafsız kalmayı yeğleyen bakış açısı kadar ahlâkta bir standart/ölçüt arayışı da ahlâkî şüpheciliğin gelişiminde önemli bir rol oynar. Sonuç olarak ihtilaflı görüşler arasında bir karar verebilmek için bir kıstas arayışına yönelen ama muhtelif ahlâkî görüşler arasında müşterek bir ölçütün olmamasından ötürü şüphecilikle neticelenen modern ahlâk düşüncesi Taylor'ın nezdinde son derece problemli kabul edilir.²⁹²

Öyle anlaşıyor ki Taylor açısından kısmen modern toplumun çoğulcu karakterinin etkisi, kısmen de modern epistemolojik muhakeme tarzının hâkim hale gelmesi, ahlâkî tepkilerimizin ontolojik dayanaklarının üzerini örtmüş ve görünmez kılmıştır. İşte bu bağlamda Taylor, ahlâkî tepkilerimizin ontolojik dayanaklarını tespit etmeyi yahut da açığa çıkarmayı zorlaştıran temel sebebin, ahlâkî inançlarımızın hangi ontolojiye dayandığını belirleme hususunda modern insanın mütereddit bir hâl içerisinde olmasını gerekçe gösterir. Bu mütereddit halin doğal bir sonucu olarak insanı

²⁹⁰ A.g.e., s. 39.

²⁹¹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s.143.

²⁹² Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 42.

ihtirama layık kılan veya insan hayatını yaşanmaya değer kılan temel sebebin ne olduğu türünden sorulara açık ve net bir yanıt verilemeyişi Taylor'a göre modern zamanlara özgü rahatsız edici bir gelişme olarak telakki edilir.²⁹³

Dolayısıyla Taylor, modern zamanlarda ahlâkî meseleler söz konusu olduğunda şüphecî, müphem ve rölativist bir rüzgârın hâkim olmasının önde gelen sebebinin, doğa bilimsel/natüralist düşünme modelinin ahlâka uyarlanması neticesinde ahlâkın *apaçık/güçlü değerlendirmeden* (strong evaluation) bağımsız bir şekilde düşünülmesi olduğu kanaatine varır. Taylor'a göre bizler kanaatlerimizi etkisiz hale getirip kendimizi tarafsız kılmaya çalıştıkça ahlâk düşüncesi bizim için belirsizleşmeye ve bulanıklaşmaya başlar. Nihayetinde aklın, açık ve seçik bir biçimde belirtme fonksiyonunu kaybederiz.²⁹⁴

Buraya kadar anlatılanlardan hareketle on yedinci yüzyıl bilimsel devrimlerinin ardından, olgu ve değer tefriki mihverinde değerlerden bağımsız bir evren tasavvur eden natüralist bakış açısının, zamanla hâkim düşünme biçimi halini aldığını ve aklın belli bir ahlâkî iddia ortaya koymasını kıymetsiz addettiğini ve gözden düşürdüğünü anlıyoruz. Zira söz konusu natüralist düşünce açısından, ancak değerlerden bağımsız bir dünyada, akıldan yoksun olgular üzerinde bir uzlaşma varılabilir ama ahlâkî konularda aklın hakemliği yoluyla ulaşılabilen hiçbir anlaşmaya varılamaz.²⁹⁵ Bu yaklaşım biçimi, Taylor'a göre, ahlâk sahasında *apaçık/güçlü değerlendirmenin* gözden düşürülüp ahlâk düşüncesinin kuşkulu kabul edilmesine sebebiyet vermiştir.²⁹⁶

Taylor, değerlerden arınmışlık, nesnellik ve tarafsızlık ilkelerine yaslanan natüralist ve epistemolojik perspektifin yol açtığı ahlâkî müphemiyet sorununun, ahlâk fenomeninin doğasına daha münasip olan farklı bir muhakeme yoluyla aşılabileceğini düşünür. Bu çerçevede, ahlâkî persektifimize sinmiş olan natüralist bakış açısına yönelik muhalefetin fenomenolojik bir yaklaşım biçiminden gelebileceğine dikkat çeker. Fenomenolojik yaklaşım biçimiyle o, ahlâkî teemmüllerin ve müzakerelerin, fiilî uygulamalarımız ve davranışlarımız üzerindeki etkisine yoğunlaşmayı kasteder. Taylor'a göre söz konusu fenomenolojik yaklaşım, insanî bir eylemi, duyguyu ve

²⁹³ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 29.

²⁹⁴ Taylor, *Philosophical Arguments*, ss. 59-60.

²⁹⁵ A.g.e., ss. 39-40.

²⁹⁶ A.g.e., s. 38.

düşünceyi açıklamak, kendimizi ve birbirimizi anlamak ve ne yapmamız gerektiğini düşünmek amacıyla ihtiyaç duyduğumuz kelime dağarcığının, kaçınılmaz bir biçimde *apaçık bir değerlendirmeye* dayandığını gösterme çabası güder.²⁹⁷ İşte bu bağlamda natüralist-indirgemeci bir perspektife karşılık, ahlâkî teemmül ve davranışları fenomenolojik bir yaklaşımla ele alan Taylor, kendimizi, birbirimizi ve hayatlarımızı zengin bir ontolojiye ve apaçık bir değerlendirmeye yaslanmaksızın anlamlandıramayacağımıza dikkat çeker.²⁹⁸

2.2. AHLÂK ONTOLOJİSİ

Taylor, on yedinci yüzyıl bilimsel devrimlerinin ardından inkişaf eden doğrulama ve temellendirme esaslı bilimsel bakış açısının, daha çok epistemolojik kaygı ve ilgiler ihtiva eden yeni bir entelektüel kültür yarattığına dikkat çeker. Hem Kartezyen hem de deneyci mütefekkirlerle hâkim olan söz konusu epistemolojik düşünme modeli, Taylor’a göre modernlerin kendi kendilerini anlama biçimleri üzerinde oldukça zararlı bir etkide bulunmuş ve söz konusu etki, insan bilimleri üzerinde gözle görülür bir düzeyde olmakla birlikte, asıl yıkıcı hasarı ahlâk düşüncesi üzerinde yapmıştır.²⁹⁹

Bu bağlamda Taylor, yukarıda sözü edilen epistemolojik muhakeme biçiminin etkisi neticesinde teşekkül eden ve temelde doğrulama düşüncesine istinat eden iki önemli ahlâk anlayışı olan faydacılık ve biçimciliğin ahlâkî tefekkür üzerinde yaratmış olduğu tahrifattan söz eder. Ona göre modern ahlâk felsefesine damgasını vurmuş olan bu iki ahlâk anlayışının sebep olduğu en büyük yanılsamalardan birisi, hesaplayıcı bir muhakemeye istinat eden, nasıl davranmamız gerektiğini belirleyen, tutarlı, kalıcı ve tek tipçi bir ahlâk tasavvuruna duydukları inançtır.³⁰⁰ Taylor, bütün ahlâkî yargıları, “fayda” gibi tek bir ilkeye indirgeyen faydacılık ile niteliksel ayrımlara ve çatışmalara kayıtsız kalan biçimciliğin söz konusu indirgemeci tavırlarının gerisinde epistemolojik bir itki olduğunu öne sürer. Bu epistemolojik motivasyonun en belirgin özelliğinin ise ahlâkî

²⁹⁷ Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 39.

²⁹⁸ A.y.

²⁹⁹ C. Taylor, *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990, ss. 230-231.

³⁰⁰ A.g.e., s. 233.

muhakemeyi, doğrulama ve geçerlilik ölçütlerinin belirlediği bir düşünme biçimine eşitlemek olduğunu savunur.³⁰¹ Nitekim söz konusu epistemolojik anlayış çerçevesinde faydacılık; Tanrısal emirler, doğal hak ve erdemler gibi metafiziksel ya da teolojik hiçbir otoriteyi nazar-ı itibara almaksızın, fayda-zarar hesaplamasına dayalı bir insanî mutluluğu esas alan ahlâk anlayışı olarak tebarüz eder. Taylor'a göre bu türden hesaplayıcı bir doğrulama yöntemine başvuran bir diğer ahlâk düşüncesi ise Kant'tan esinlenerek geliştirilen biçimci ahlâk anlayışıdır.³⁰² Fakat Taylor'ın nezdinde gerek faydacılık gerekse biçimcilik, farklı hayat tarzları ve eylem biçimleri arasındaki niteliksel ayrımları göz ardı etmeleri bakımından tek tipçi ve indirgeyicidirler. Zira faydacılık, ahlâkî mutluluk ürettiği için tercih edilen yarar ilkesine eşitlerken, biçimcilik ise cihanşümûl bir iyilik ve cihanşümûl bir kimlik prensibine dayandırır.³⁰³

Oysa Taylor'a göre ahlâk, tek bir düşünceye istinat eden ve yalnızca bir tür iyi telakkisinden teşekkül eden homojen bir alan değildir. Taylor ahlâkın çok çeşitli niteliksel ayrımlardan ve karşıtlıklardan teşekkül ettiğini düşünür. Birtakım meta etik kuramların görmezden gelen tutumlarına rağmen modern toplumlar içerisinde iyilerin çokluğunun açık bir biçimde görüldüğüne dikkat çeker.³⁰⁴ Söz konusu ahlâkî çeşitlilik kadar, Taylor'ın bilhassa dikkat çektiği bir diğer husus da farklı ahlâkî taleplerin zaman zaman tehalüf etmesidir. Söz gelimi, kimi zaman hak ve fayda prensipleri birbiriyle çatışabilir, kimi zamansa yurttaşlık cumhuriyetinin talepleri, azınlık hakları talepleriyle çatışabilir. Benzer bir biçimde, uluslararası müsavat talepleriyle, gelişmiş Batılı toplumların demokratik olarak kendi kendilerini yönetme talepleri arasında bir ayrılık söz konusu olabilir. Tüm bu ihtimaller sebebiyle Taylor, ahlâkî tek bir düşünme biçiminin hudutları içerisinde telakki etmenin, politik bir toplum içerisindeki çeşitli iyi tasavvurları karşısında bizleri ilgisiz, kayıtsız ve kör kılacağını düşünür. Bu yüzden o, politik düşüncenin, çok çeşitli iyi tasavvurlarını dikkate alabilmesi için epistemolojik geleneğin elinden kurtarılması gerektiğini savunur.³⁰⁵

Taylor, sadece muhtelif iyi tasavvurlarının nazar-ı itibara alınması açısından değil, ahlâkî kaynakların öznenen bağımsız olan konumlarının izharı açısından da

³⁰¹ Taylor, *Philosophy And The Human Sciences*, s. 240.

³⁰² A.g.e., s. 230.

³⁰³ A.g.e., s. 244.

³⁰⁴ A.g.e., ss. 244-245.

³⁰⁵ A.g.e., s. 247.

epistemolojik yaklaşımın ahlâk düşüncesinden uzaklaştırılması gerektiğini düşünür. İşte bu bağlamda Taylor'ın amacı, ahlâkî sezgi ve tepkilerimizi anlamlı kılan art alanı keşfetmeye çalışmaktır.³⁰⁶ Bu bağlamda onu yönlendiren temel soru, “Kendimizin ve başkalarının hayatlarını en iyi bir biçimde anlamayı ve yorumlamayı sağlayacak en gerçekçi yönelim nedir?” olarak ortaya çıkar.³⁰⁷ Böyle bir soru Taylor'ı, etik dendiğinde ne yapmalı, nasıl davranmalı gibi soruların cevaplarını vermeye çalışan deontolojik ahlâk öğretilerinin aksine ahlâkın tabiatını tahkik etmeye sevk eder.³⁰⁸

Nitekim Taylor, söz konusu tahkik çerçevesinde, irade, arzu, istek ve tercihler mihverinde meşruiyet kazanan modern ahlâk anlayışlarının aksine, ahlâkî bakış açısını biçimlendiren, “çerçeve” veya “arka plan” olarak tavsif ettiği daha derin bir ontolojik yapının varlığından söz eder.³⁰⁹ Böylelikle ahlâkî tepkilerimizin “bu veya şu ontoloji”ye³¹⁰ istinat ettiğini göstermeye çalışır. İnsanlar açısından bazı yaşam tarzlarının, bazı anlam türlerinin ve bazı isteklerin daha değerli ve önemli olabilmesinden ötürü Taylor, keyfiyet itibarıyla daha üstün addedilen ve insanların yaşamlarına anlamsal bir istikamet tayin eden görüş ve perspektif bütünlüğünü “çatı” veya “ufuk” mefhumlarıyla karşılar. Söz konusu çatı veya ufukların, açık veya örtük bir biçimde, hayatın amacı, istikameti, sevk ve idaresiyle ilgili varoluşsal sorulara yanıtlar verirken fertlerin yaşamlarına anlam ve biçim kazandırdıkları düşünülür.³¹¹ Yani bir anlamda bu çatı veya ufuklar, insanları ahlâk sahasına yönlendiren gerçeklikler olarak görülürler. Fertler, neyin yapılması gereken doğru şey olduğu, hangi iyilerin peşinden gidilmesi gerektiği ve yaşamlarına nasıl bir istikamet tayin etmeleri gerektiği türünden sorularla kendilerini ahlâkî bir sahanın içinde mevcut hissederler. İşte ahlâkî ufuklar ya da çatılar, bu nevi sorulara yanıt vermeyi sağlayan bir bakış açısı bütünlüğüne işaret eder.³¹²

Taylor'ın *framework* kavramıyla ifade ettiği ve bizlerin “çatı”, “ufuk” veya “çerçeve” kelimeleriyle karşılamaya çalıştığı ahlâkî arka plan yahut da art alan, ahlâkî tepkilerimizin ontolojik bir varsayıma dayandığını göstermeye çalışan mefhumlar

³⁰⁶ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 75.

³⁰⁷ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 99.

³⁰⁸ A.g.e., s. 20.

³⁰⁹ A.g.e., s. 131.

³¹⁰ A.g.e., s. 29.

³¹¹ Ruth Abey, *Charles Taylor*, 1. Baskı, Teddington: Acumen Publishing, 2000, ss. 34- 35.

³¹² Abey, a.g.e., s. 34.

olarak yorumlanabilir. Ahlâk düşüncesini kişisel istek ve tercihlere indirgeyen natüralist ahlâk felsefelerinin aksine Taylor, ahlâk düşüncemizin gerisinde yatan daha zengin bir arka plandan söz eder ve antropomorfik olmayan bir ahlâk tasavvuru geliştirmeye çalışır. Bu çerçevede o, duygucu ahlâk kuramlarının öne sürdüğü gibi iyi-kötü, doğru-yanlış şeklindeki ahlâkî ayrımların, kişisel arzu, eğilim, seçim ya da içgüdülerle açıklanamayacağını, bu tür ayrımların kişisel ölçütlerden bağımsız standartlara istinat ettiğini düşünür.³¹³ Zira ona göre ahlâkî düşünce ve davranışlara matuf temel bir çerçeve (framework) tasrih etmeksizin ahlâkî tepkilerimizin anlamını vuzuha kavuşturamayız. Bu yüzden o, ahlâkî tepkileri, öznenen tezahür eden keyfî ifadeler olarak telakki eden yaklaşımların, insanın ahlâkî sezgilerinin dayanaklarını sarahatle açıklama sorumluluğunu yerine getiremeyeceklerini düşünür.³¹⁴

Ahlâkî tepkilerimizin ontolojik kaynaklarını izhar etme ve değerler dünyasındaki niteliksel ayrımları ve karşıtlıkları açıkça ifade etme çabası, Taylor açısından değerlerle ilgili tarafsızlığı ilke edinen natüralist ahlâk anlayışlarının yol açtığı ahlâkî müphemiyet ve şüphecilik kadar ahlâkî çatışmaların giderilmesi bakımından da oldukça önem arz eder. Zira Taylor, ahlâkî kaynakların açıkça ifade edilmesini, modern kültürün ahlâkî çatışmalarını bir uzlaşım ile nihayete erdirmeye hizmet edebileceğini düşünür.³¹⁵ Tüm bu gerekçelerle o, ahlâk dünyamızın temelini oluşturan, davranışlarımızı yönlendiren ve kararlarımızı belirleyen bir iyi fikrinin açıkça ifade edilmesini son derece gerekli ve önemli bulur.

Oysa natüralist bir perspektife sahip olanlar açısından çelişkili ahlâk dili, gerçekliğe tekabül etmediği için daima şüpheli kabul edilmiştir. Onlara göre birbirine tehalüf eden ahlâkî ifadeler, şeylerin olma tarzını değil, insanların hissetme tarzlarını gösterirler. Ahlâkî şüpheciliğin rasyonel gerekçesini de rakip ahlâkî görüşler arasında hakemlik yapabilecek rasyonel bir yolun olmadığı düşüncesiyle izah ederler. Taylor’a göre söz konusu natüralist bakış açısı, ahlâkî muhakemenin ve pratik aklın gözden düşürülmesine hizmet eden güçlü bir zihinsel alt yapı ortaya koyar. Fakat Taylor, ahlâkî muhakemeyle ilgili bu tarz bir şüpheciliğin, insanı natüralist bir perspektifle anlamak

³¹³ Fergus Kerr, “The Self and the Good: Taylor’s Moral Ontology” *Charles Taylor*, ed. Ruth Abey, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004, ss. 91-92.

³¹⁴ Mulhall&Swift, *Liberals and Communitarians*, ss. 105-106.

³¹⁵ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 174.

gibi yanlış bir zemine istinat ettiğinin hususiyetle altını çizer. Bu bağlamda o, cansız nesneler söz konusu olduğunda özneye ilişkin özelliklerin tasfiye edilebileceğini fakat insanlarla ilgili konularda bu tür bir tasfiyeden bahsedebilmenin oldukça zor olduğunu belirtir. Zira insanî hayatla ilgili açıklamalar ister istemez tecrübeye dayalı olmak durumundadır ve bu yüzden insan davranışları ahlâkî bir tarafsızlıkla değil ancak niteliksel ayrımlara ve karşıtlıklara bağlı olarak anlaşılabilir.³¹⁶ Taylor’a göre bu durum, insanın nevi şahsına münhasır ontolojik vasfından neşet eder.

2.2.1. İnsanın Güçlü/Derin/Apaçık Değerlendirme İstidadı

Ahlâk düşüncesinin natüralist muhakemenin tasallutundan kurtarılması gerektiğinin sıklıkla altını çizen Taylor, ahlâkın kendine has mahiyetinin bilhassa modern ahlâk felsefeleri tarafından gözden kaçırıldığını ve bu durumun ahlâkî bir şüphecilğe ve dolayısıyla modern Batı kültüründe bir anlamsızlık sorununa yol açtığını göstermeye çalışır. Bu amaçla o, kökleri Alman romantiklerine dek uzanan fakat çağdaş felsefede Dilthey, Heidegger, Gadamer ve Habermas gibi filozoflar vasıtasıyla sıklıkla gündemde tutulan temel bir tezden hareketle insanın anlam, değer ve yorumla olan varoluşsal münasebetini özellikle de ahlâk felsefesi bağlamında yeniden müzakereye açar. İşte bu çerçevede, çağdaş felsefede yaygın bir biçimde işlenen, “İnsanlar, kendi kendilerini yorumlayabilen hayvanlardır”³¹⁷ tezini kendi üslubunca yeniden ele alır. Bilhassa hermenötik gelenek tarafından modern bilim tasavvurunun nesnellik tezine karşı geliştirilen bu tez, tecrübelerimizin, duygularımızın ve anlama tarzlarımızın varlığımızın kurucu unsurları olduğuna dikkat çekmeye çalışır. Taylor da bu bakış açısını takip ederek insanın kendi kendisini yorumlayabilmesini, insanın varoluşsal bir vasfı olarak ortaya koyar.³¹⁸

Taylor’ın bu görüşü, soyut, bağlantısız ve kendi kendini yönetebilen Kartezyen özne mefhumunun karşısında konum alırken, bilhassa Heidegger ve Gadamer çizgisinde inkişaf eden ilişkisel benlik anlayışına istinat eder. Söz konusu ilişkisel benlik tasavvuruna göre insanlar muhtelif aktiviteler, eylemler ve pratikler vasıtasıyla

³¹⁶ Taylor, *Philosophy And The Human Sciences*, s. 243.

³¹⁷ C. Taylor, “Self-Interpreting Animals”, *Human Agency and Language*, 1. Baskı, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1985, s. 45.

³¹⁸ C. Taylor, “Self-Interpreting Animals”, s. 65.

dünyadaki birtakım gereksinimlerini karşılarken değerler ortaya koyan, böylelikle dünyayla sürekli olarak anlamsal münasebeti olan varlıklar olarak kabul edilir. Burada daha çok doğal ihtiyaçları vasıtasıyla dünyayla ilişkiler kuran hayvanlardan farklı olan insanların dünyayla birtakım gayeler, değerler ve normlar mihrinde gelişen münasebetlerine dikkat çekilir. İşte bu çerçevede duygularımıza daima birtakım ifadelerin eşlik ettiğine işaret eden Taylor, bu ifadelerin ise bizi, daha gelişmiş anlatımları gerektiren bir mana alanına götürdüğünü belirtir. Söz konusu daha gelişmiş ifade biçimleri, Taylor’a göre potansiyel olarak bir yaşam süresinin tamamına tekabül eder. Fakat yaşamın her bir aşamasında, daha önceki ifadelerimizin yol açtığı kafa karışıklığının başka bir anlama ve idrak biçimiyle çözüme kavuşturulduğunu hissediyoruz. Yanlış veya doğru bütün öz-anlamalarımızın duygularımızı biçimlendirdiğini görürüz.³¹⁹

Taylor’ın sözünü ettiği bu anlama zemini, insana ve tarihe, doğa bilimlerinin açıklamaya dayalı soyutlayıcı ve genellemeci yöntemleri ile değil de anlamaya dayalı bir bakış açısı ile yaklaşılması gerektiğini öne sürerek anlama mefhumuna dikkat çeken Herder’in düşüncelerine çok şey borçlu olmasına rağmen Dilthey, Heidegger ve Gadamer felsefelerinden de çokça istifade eder. Sözgelimi Gadamer de Herder’den bu yana insanî dünyanın doğa bilimlerinin bilme ve açıklama modellerinin eline teslim edilemeyecek kadar kendine özgü bir varlık tarzı olduğuna dikkat çekmesine ve insanın yapıp etmelerinden oluşan dünya için “anlama” kavramını öne çıkaran bir düşünce geleneğine ait olmasına rağmen, Dilthey’in aksine o, önyargı ve öznelliği, anlamaya olumlu yönde katkısı olan şeyler olarak görmüştür. Anlamayı, insan var oluşunun temel bir yönelimi olarak gören Heidegger’in izinden giden Gadamer’e göre “anlama, tarihsel bir çerçeve içinde var olan bilinçli insan varlıklarının dünya ile ilişki içerisine girmelerinin temel yoludur. Anlamanın ontolojik bir anlamı vardır.”³²⁰ Yani anlama, insanın geçmişten getirdiği ve hal-i hazırda içerisinde bulunduğu anlam ve anlamlandırma ufuklarına bağlı olarak kaçınılmaz olarak tarihsel bir etki altındadır. Bu yüzden Gadamer açısından, nesnelliğe ulaşmak adına belirlenen kıstaslar, anlam üzerinde sınırlayıcı bir etkide bulunurlar. Zira anlamanın koşulu önyargılarımızdır ve

³¹⁹ C. Taylor, “Self-Interpreting Animals”, s. 65.

³²⁰ Aktaran: David West, David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, 2. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 176.

bizler dünyayı önyargılarımız vasıtasıyla tecrübe ederiz. Dolayısıyla nesnellik uğruna önyargıların bir kenara bırakılması ya da askıya alınması diye bir şey mümkün değildir.³²¹

Gadamer'in insanın dünyayla olan tecrübeye dayalı münasebetine yaptığı bu vurgunun, onun Heidegger'le paylaştığı en temel hususlardan birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Zira Gadamer de Heidegger gibi anlamın tecrübeye tezahür ettiğini düşünür. İşte bu bağlamda, Gadamer'in felsefî gayesi, anlamayı sağlayacak olan metodolojik yaklaşımlar geliştirmek yerine, "anlamayı mümkün kılan şartları tasvir etmek"³²² olarak gözüktür. Çünkü ona göre anlama edimi, insanın varoluşsal bir edimidir. Benzer bir biçimde Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yer verdiği düşüncelerde anlama, "Dasein'in varlığının bizatihi kendisi olarak anlaşılır."³²³ Buna göre insan, anlayan ve yorumlayan bir varlıktır ve dolayısıyla yapılması gereken şey, anlamamanın hangi koşullar altında gerçekleştiğini ortaya çıkarmaktır. Taylor da Heidegger ve Gadamer çizgisinde yürüyerek insanın kendi kendisini yorumlayabilen bir varlık olduğu düşüncesinden hareketle bir anlamda hermenötiği ontolojiye bağlar.³²⁴

Nitekim çağdaş hermenötik gelenek içerisinde savunulan, insanın doğası gereği anlayan ve yorumlayan bir varlık olduğu tezi, Taylor'ın ahlâk felsefesi içerisinde *güçlü/derin/apaçık değerlendirme* mefhumu olarak farklı bir vurguyla yeniden tezahür eder. Ahlâkın mahiyetinin, meşruiyetinin ve kaynaklarının sıkça tahkik ve müzakere edildiği bir çağda Taylor'ın üzerinde durduğu bu mefhum, ahlâkı temellendirme, tek bir ilkeye dayandırma ve davranış kurallarına indirgeme yaklaşımları ile temayüz eden modern ahlâk felsefelerine karşı ahlâkın kendine has ontolojik mahiyetini tasvir etme çabası olarak yorumlanabilir. Bu durumda nasıl ki Heidegger ve Gadamer, anlamamanın hangi koşullar altında gerçekleştiğini ortaya koymaya çalıştıysa Taylor'ın da insan hayatındaki ahlâkî değerlendirme biçimlerinin ontolojik mahiyetini anlamaya çalıştığını söylemek mümkün gözüktür.

³²¹ Ezgi Ece Çelik, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2013 Bahar, sayı: 15, s. 130.

³²² Theodore Kisiel, "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, derleme&çev.: Hüsamettin Arslan, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002, s. 184.

³²³ Theodore Kisiel, "Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger'in Hermeneutiği", s. 184.

³²⁴ Ruth Abey, "Introduction: Timely Meditations in an Ultimately Mode-The Thought of Charles Taylor", *Charles Taylor*, ed. Ruth Abey, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 3.

Taylor, kaleme aldığı pek çok eserinde hayatlarımıza, fiillerimize ve hislerimize “daha yüksek-daha düşük, asil-aşağılık, hayranlık uyandıran-küçümsenen” şeklinde niteliksel ayrımların hükmettiğine dikkat çeker. Fakat ona göre bu türden niteliksel ayrımlar gerek faydacılık gerekse biçimcilik tarafından ya önemsizleştirilmiş ya da tamamen ortadan kaldırılmıştır. Fakat Taylor açısından bu niteliksel ayrımlar, ahlâk düşüncesinin esasını oluştururlar ve kolay kolay göz ardı edilemezler.³²⁵ İnsanın çok temel ahlâkî sezgileri olduğunu düşünen Taylor, bu sezgilerin tiksinti ya da lezzet alma gibi insiyaki tepkilerden tefrik edilmesi gerektiğine işaret eder. Zira ona göre insanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve aynı zamanda kendi hedeflerini seçebilen rasyonel bir varlık olmasından ötürü ihtiram gösterilmeyi hak ettiği şeklinde öyle ahlâkî sezgilerimiz vardır ki bizler bu sezgilerimizi hususî bir insan ontolojisine dayandırırız. Bu yüzden bu nevi sezgiler, Taylor açısından tiksinti ve tat alma gibi insiyaki tepkilerden farklı bir mahiyet arz ederler.³²⁶ Taylor’a göre bu türden sezgilerin bir diğer önemli vasfı da ferdî arzu ve isteklerimizden bağımsız bir karakter arz etmeleridir. Bu bakış açısına göre temel ahlâkî sezgilerimizin temelinde kişisel temayüller, tepkiler ve tercihler değil, *güçlü/apaçık/derin bir takdir* bulunmaktadır. Bu, insanın istek, arzu ve tercihlerinden bağımsız olan standartlar çerçevesinde neyin doğru, neyin yanlış olduğunu tefrik edebilmesini sağlayan değerlendirme biçimidir.³²⁷ Dolayısıyla Taylor’ın ahlâk nazariyesinde güçlü/apaçık değerlendirme, insanın iyi ile kötü, doğru ile yanlış, yüce ile aşağılık olan arasında bir temyiz yapabilmesine imkân sağlayan fakat geçerliliğini yahut meşruiyetini insanî arzu, istek, tercih ve temayüllerden almayan aksine ahlâkî bir yargıda bulunabilmek için kendisi bir kıtas görevi gören üst düzey bir değerlendirme dili olarak gözüktür.³²⁸

Aslında Taylor’ın ahlâk muhakemesinde temayüz eden güçlü/derin/apaçık değerlendirme mefhumu, değerlerle ilgili derin tefekkür, teemmül ve kıymet biçme süreci anlamına gelebileceği gibi mezkûr tefrik ve teemmül sürecini mümkün hale getiren anlam ufku, arka plan bilgisi ve ön anlama manasına da gelebilir. Zira bir değer muhakemesi için niteliksel ayrımlarla ilgili bir arka plan bilgisi ile değerlendirici bir söz

³²⁵ Taylor, *Philosophy And The Human Sciences*, s. 234.

³²⁶ Mulhall&Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 103.

³²⁷ Mulhall&Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 104.

³²⁸ Russel Hittinger, “Charles Taylor, Sources Of The Self”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 1, (Sept., 1990), s. 117.

dağarcığının gerekli olduğu nazarı itibara alındığında, Taylor'ın ahlâk felsefesinde güçlü/apaçık değerlendirmenin mezkûr her iki manasının da iç içe geçtiği söylenebilir.³²⁹

Taylor'ın herhangi bir ilke, prensip, kural yahut kaideye başvurmaksızın geliştirmeye çalıştığı realist ahlâk nazariyesinin, insanın ahlâkî teamül, temayül ve davranışlarını bütünlüklü bir biçimde anlamaya hasredilmiş bir çaba olarak telakki edilmesi mümkün gözükmemektedir. Taylor, mesuliyetini müdrik bir benlik mefhumunun mülahazasına hasrettiği, “What is Human Agency?” isimli yazısına, diğer canlılara değil de yalnızca biz insanlara has olan en temel vasfın ne olduğu şeklide bir soru sorarak başlar. İnsan ile diğer canlılar arasındaki sınıra yahut da ayırma ilişkin bu mülahazasında o, Harry Frankfurt'un “Freedom of the Will and the Concept of a Person” başlıklı makalesinde söz ettiği birinci düzey ve ikinci düzey istekler ayırımından çokça ilham aldığından ve istifade ettiğinden bahseder. Nitekim Taylor'ın bu bağlamda sözünü ettiği insana has güçlü/apaçık değerlendirme istidadına yaptığı vurgu, Frankfurt'un benlikle ilgili öz değerlendirme kuramının biraz daha geliştirilmesi neticesinde tecessüm eder.³³⁰ Frankfurt'a göre insanlar, bazı şeyleri isteme, seçimde bulunma, başkaları için kimi istekleri baskılama ve hatta düşünme ve karar verme gibi hususlarda başka canlılarla müşterek vasıfları haiz olabilirler. Fakat Frankfurt açısından burada insanlara mahsus olan şey, bazı isteklerin diğerlerine nazaran daha mükemmel olduğunu takdir etme istidadıdır.³³¹

Taylor, Frankfurt'un dikkat çektiği, insana özgü öz düşünüm istidadını biraz daha detaylandırarak geliştirir ve bu bağlamda *güçlü/apaçık* ve *zayıf değerlendirme* şeklinde bir ayırım yapar. Ona göre zayıf değerlendirmeler, niteliksel ayrımlarla ilgili değildirler. Sözgelimi, ben bir tatil tercihi yaparken seçeneklerden birini canlandırıcı ve coşku verici, diğerini ise rahatlatıcı ve dinlendirici olması bakımından mukayese edip tatil için kuzey veya güney bölgelerinden birini tercih edebilirim. Fakat burada Taylor'a göre *güçlü/sağlam* yahut da niteliksel zaviyeden *apaçık/sarih* bir değerlendirme söz konusu değildir, zira burada ben, coşku verici olan ile dinlendirici olanı birbirlerine olan niteliksel üstünlükleri bakımından mukayese edip bir değerlendirmeye tabi tuttuktan

³²⁹ Arto Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Berlin&New York: Walter de Gruyter, 2008, s. 26-27.

³³⁰ Laitinen, a.g.e., s. 13.

³³¹ C. Taylor, “What is Human Agency?”, *Human Agency And Language*, ss. 15-16.

sonra tercih etmem, bunlardan birini sadece isterim. Elbette ki her iki seçenek de cazibeleri açısından farklıdırlar ve bu yüzden birbirlerinden farklı vasıfları haiz olmaları bakımından aralarında niteliksel bir ayrımın olduğundan söz edilebilir. Fakat burada sözü edilen farklı nitelikler arasında (coşku verici olan ile dinlendirici olan arasında) değer bakımından bir *üstünlük* olduğunu ileri sürmek oldukça zor görünür. Bu çerçevede düşünüldüğünde güneyde tatil yapmayı, kuzey tatiline tercih etmem, dinlenmenin coşkudan daha değerli olduğunu savunuyor olduğuma delalet etmeyebilir.³³²

Taylor'a göre kimi zaman tatilimizi nerede geçireceğimiz yahut da hangi tatlıyı yemek istediğimiz hususunda bir ikilem yaşayabiliriz. Nihayetinde bir tercih yaparız fakat bizi ikilemde bırakan seçeneklerden birinin diğerine olan üstünlüğü ile ilgili bir açıklama yapamayız. Dolayısıyla bu husus müphem ve açıklanmamış olarak kalır. İşte bu durum, Taylor'ın zayıf değerlendirme olarak ifade ettiği duruma tekabül eder. Fakat Taylor, insanın güçlü/apaçık/sarih ve sağlam değerlendirme istidadı söz konusu olduğunda zayıf değerlendirmede açığa çıkan müphemliğin büyük ölçüde ortadan kalktığını düşünür.³³³

Görüldüğü üzere Taylor açısından öğle yemeğini şimdi mi yoksa sonra mı yiyeceğime yahut da tatilimi kuzeyde mi yoksa güneyde mi yapacağıma karar verme noktasında yaptığım değerlendirme biçimi, derin bir niteliksel ayrıma başvurmduğundan zayıf bir değerlendirme tarzı olarak kabul edilir. Oysa güçlü/derin/sağlam ve apaçık bir değerlendirme, daha zengin ve derin bir değerlendirme dilini gerektirir. Burada sözü edilen derin düşünme, fayda veya sonuç hesaplamasına değil; daha üstün-daha aşağı, habis-temiz, asil-alçak gibi ayrımlar temelinde vuku bulur.³³⁴ İşte Taylor'a göre insanın değerlerle ilgili hükümler verebilmesine imkân sağlayan şey, güçlü/sağlam, net ve sarih değerlendirme istidadıdır. Burada insanın niteliksel tefrik gücüne gönderme yapan apaçık/güçlü değerlendirme, hem insanî

³³² Taylor, "What is Human Agency?", s. 17.

³³³ Taylor, "What is Human Agency?", s. 24.

³³⁴ Taylor, "What is Human Agency?", s. 23.

anlamaların zemini ya da arka planı, hem de sarıh bir muhakeme biçimi olarak düşünülebilir.³³⁵

Dolayısıyla Taylor’a göre güçlü/apaçık değerlendirme, hangi iyilerin insan yaşamı için daha üstün ve önemli olduğuna dair bir hüküm vermeyi sağlayan ahlâkî bir ufuk veya bakış açısı olarak anlaşılabilir. Neyin iyi ve doğru, neyin yanlış olduğuna hükmetme noktasında pratik aklın aciz olmadığı³³⁶ kanaatini taşıyan Taylor, insanın güçlü/apaçık takdir istidadına yapmış olduğu vurgu ile bir İyi tasavvurunun ahlâk düşüncesi için taşıdığı hayatî öneme dikkat çekmeye çalışır. Zira ona göre “bizler bizi harekete geçiren şeyi, hayatlarımızın neyin etrafında şekillendiğini ifade edebilinceye kadar tam bir varlık değilizdir”.³³⁷ Yani bizler, İyinin ne olduğu hakkında bir fikre sahip olmaksızın kim olduğumuza dair bir bilince ve fikre de sahip olamayız. Taylor’ın ahlâk nazariyesinde kişinin İyinin ne olduğuyla ilgili güçlü bir takdir kabiliyetini haiz olması onun kimliğini belirleyen kurucu bir etken olarak tebarüz eder. Ona göre benim soyum, kökenim, fiziksel vasıflarım, sahip olduğum istidatlar ve evveliyatım kadar güçlü/apaçık değerlendirmeler de kimliğimin teşekkülünde önemli rol oynar.³³⁸ Dolayısıyla Taylor’ın işaret ettiği güçlü/apaçık değerlendirme, insanın öz idrakiyle ilgili bir fonksiyon icra eder. Yani kişi niteliksel ayrımlar yapabilme kabiliyeti sayesinde kendine ilişkin bir anlama zeminine de sahip olur. Bu yüzden Taylor’a göre güçlü/apaçık değerlendirmenin sağlamış olduğu anlam çerçevesinin yitirilmesi kişinin bir kimlik buhranı içerisine girmesine sebebiyet verir. Dolayısıyla güçlü/apaçık değerlendirme ile kimlik arasında aslı bir münasebet olduğunu düşünen Taylor, kimlik buhranı gibi varoluşsal bir krizin gerisinde güçlü/apaçık değerlendirmenin yokluğunu ve kaybolmasını görür.³³⁹ Zira Taylor’ın ahlâk felsefesinde benliğin kaynakları ile ahlâkın kaynakları iç içe telakki edilir ve ahlâkın menşei aynı zamanda benliğin menşei olarak anlaşılır. Dolayısıyla Taylor’ın güçlü/apaçık değerlendirme (hem bir ufuk hem de ahlâkî kaynakların açıkça dile getirilmesi anlamında) diye ifade ettiği düşünce insanın benlik bilincinin teşekkül edebilmesinde önemli rol oynar.

³³⁵ Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*, ss. 13-14.

³³⁶ Taylor, *Philosophical Arguments*, ss. 35-36.

³³⁷ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 152.

³³⁸ Taylor, “What is Human Agency?”, s. 34.

³³⁹ Laitinen, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*, s. 26.

Görüldüğü üzere Taylor, niteliksel ayrımlara istinat eden bir ufuk ya da bakış açısı bütünlüğünün, insanın davranışlarının ve benliğinin anlamını oluşturan kurucu bir unsur olduğunu düşünür.³⁴⁰ Zira ona göre güçlü/apaçık değerlendirme ontolojik terimlerle ifade edilmeyi gerektiren iyilere matuf bir kavrayışı öncelikli olarak lüzumlu kılar, bu iyiler ise aynı zamanda ahlâkî failleri yönlendirir ve hatta onların varoluşsal bir parçası olurlar.³⁴¹ Bu bağlamda Craig Calhoun'un da dikkat çektiği gibi MacIntyre'dan farklı olarak Taylor, yeni Aristotelesçi fazilet telakkisi içerisinde iyi bir hayatı soruşturmak yerine ahlâk nazariyesinin yeniden canlandırılabilmesinin, iyi bir hayatı yaşamaya yönelmiş olan kişinin doğasını idrak edebilmeye bağlı olduğunu savunur. Bu düşünce mihverinde Taylor, modern benliği tasvir ederken modern ahlâkî kaynakları da izhar etmeye çalışır. Fakat o, liberal tasavvur biçiminde olduğu gibi kimliğin ahlâka öncel olduğu şeklindeki bir görüşü müdafaa etmez, daha ziyade kimliğin yahut benliğin ahlâkî tavır, duruş ve bakış açıları vasıtasıyla teşekkül ettiğini öne sürer.³⁴² İşte bu bağlamda Taylor açısından insanların kimliklerinin oluşumunda ve muhtelif olaylar arasında hangilerinin kendileri için önem arz ettiğini takdir edebilmelerinde ve kendilerini hususî bir bakış açısı içerisinde konumlandırılmalarına imkân sağlayan iyi telakkileri “hypergoods”³⁴³ ya da “constitutive goods”³⁴⁴ olarak adlandırılır. İşte Taylor'ın ahlâk nazariyesinde bu üstün iyiler (hypergoods) yahut esas/yapıcı/kurucu iyiler (constitutive goods), güçlü/apaçık/sarih değerlendirme(strong evaluations)lerin yapı iskeletini yahut da ana yapısını (framework) meydana getirirler.³⁴⁵

2.2.2.Modern Ahlâk Telakkisinin Ontolojik Menşei

Öyle anlaşıyor ki ahlâkî tefekkürün ontolojik faraziyelerini açık ve anlaşılabilir bir şekilde ifade etmeyi ya imkânsız ya da lüzumsuz addeden modern felsefe anlayışı, Taylor'ın eleştirilerinin temel hedefi haline gelir. Modern ahlâk telakkilerinin üstü örtük

³⁴⁰ Mulhall&Swift, *Liberals and Communitarians*, s. 106.

³⁴¹ Hittinger, “Charles Taylor, Sources Of The Self”, s. 127.

³⁴² Craig Calhoun, “Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self”, *Sociological Theory*, Vol. 9, No. 2 (Autumn, 1991), s. 233.

³⁴³ Charles Taylor, *Sources Of The Self*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, s. 63.

³⁴⁴ Taylor, *Sources Of The Self*, s. 93.

³⁴⁵ Calhoun, “Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self”, s. 234.

birakılan ontolojik varsayımlarını izhar etmeye çalışan Taylor açısından modern ahlâk felsefesinin ahlâkın ontolojik temellerini ifade etmekten inatla kaçınması ahlâkî muhakemenin oldukça dar bir çerçeveye sınırlandırılmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca iyinin kendisine ilişkin görüşler ortaya koymaktan ziyade eylemlere istikamet tayin eden kaidelere, emir, öğüt ya da uyarılara matuf kıstaslara yoğunlaşan modern ahlâk felsefeleri, keyfiyet itibarıyla daha üstün iyilerin tahkikine yönelik ilgileri bastırdığı gibi üstün iyilerin vazih bir biçimde ifade edilmesinin de önüne geçmiştir. Oysa ahlâkî faillerin, göz ardı edilemeyecek kadar güçlü ve üstün iyi telakkileri tarafından harekete geçirildiğini düşünen Taylor, ahlâkî eylemlerin ontolojik dayanaklarını tahkik etmeyi temel bir gaye edinir.³⁴⁶

Nitekim o, *Sources Of The Self* isimli eserinde, iyi düşüncesini ahlâk kuramlarının dışında tutmaya çalışsalar da aslında her birinin örtük bir iyi tasavvuruna istinat ettiğini düşündüğü modern ahlâk felsefelerinin yaslandıkları ontolojik kaynakları göstermeye çalışır. Bütün iyilerin insanî güç ve icraatlara bağlı olarak var olmadığını, insanın arzu, istek, irade ve temayüllerinden bağımsız olan, insanî eylemler için bir kıstas olabilme vasfını haiz olabilen üstün bir iyi tasavvurundan söz eder. Bu yüzden Fergus Kerr'e göre Taylor'ın ahlâk felsefesine yaptığı en önemli katkı, daha çok kadim ahlâk felsefelerinin temel karakteri olarak temayüz eden antropomorfik olmayan bir ahlâk anlayışını yeniden canlandırmaya ve kazanmaya çalışmasıdır.³⁴⁷ Bu bağlamda Taylor'ın hem doğada hem de evrenin kendisinde bir amaçlılığın olduğunu düşünmesi bakımından da klasik varlık tasavvurlarında çokça tebarüz eden bir anlayışı çağdaş zamanlarda yaşatmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Isaiah Berlin de Charles Taylor'ın felsefesini müzakere etmek amacıyla telif edilmiş olan *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question* isimli kolektif esere yazmış olduğu giriş yazısında aralarındaki yakın dostluğa dikkat çektikten sonra Taylor ile kendisi arasındaki en temel düşünce farklılığını anlatırken Taylor'ın klasik felsefe anlayışlarına hâkim olan telos düşüncesini nasıl benimsediğini şu sözlerle anlatır:

Charles Taylor'ın bakış açısı ile benimkisi arasındaki en önemli fark, onun esas itibarıyla, gerek bir Hristiyan gerekse bir Hegelci olarak teleoloji fikrine yaslanan bir filozof (a teleologist) olmasıdır. Geçmişten günümüze dek tefekkür tarihinde yer almış

³⁴⁶ Hittinger, a.g.m., s. 118-119.

³⁴⁷ Kerr, "The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology", s. 84.

pek çok kişi gibi insanların ve hatta bütün bir evrenin, Hristiyan ve Yahudi inancında olduğu gibi ister Tanrı tarafından yaratılmış, isterse Aristoteles ve takipçileri ve belki de Hegel’de olduğu gibi doğa tarafından yaratılmış temel bir amaca sahip olduğuna gerçekten inanır.³⁴⁸

Oysa Spinoza, Hume ve başka filozoflar gibi Isaiah Berlin ise amaçlılık fikrinin doğaya ve dünyaya insanlar tarafından tahmil edildiğini düşünür ve doğaya içkin bir amaçlılığın varlığına inanmaz.³⁴⁹ Fakat Taylor, tıpkı insandan neşet ettiği öne sürülen amaçlılık fikri gibi salt insan iradesiyle ilişkilendirilen ahlâk felsefelerini de şiddetle tenkit eder. Bu bağlamda ahlâkî kaynakların ferdin içerisinde aranması şeklinde tezahür eden modern içselleştirmenin izini süren Taylor, Augustinus’a dek geri giden bir serüvenden söz eder. Ona göre Augustinus’la başlayan ve Tanrı’ya vasıl olmayı hedefleyen ferdî içe dönüş, Descartes ve Montaigne gibi düşünürler tarafından daha farklı formlar içerisinde sürdürülmüş ve zamanla seküler bir biçim kazanmıştır.³⁵⁰

Taylor modern felsefe içerisinde tezahür eden içselleştirilmiş ahlâk tasavvurlarının nasıl teşekkül ettiğinin hem tarihsel hem de felsefî analizini yaparken ahlâkî kaynakların içselleştirilmesi manasında *modern içselleştirmenin* doğuşunun şümüllü hikâyesini anlattığı sırada modern ferdiyetçiliğin inkişafında gerek teolojik, gerek sosyo-tarihsel gerekse epistemolojik ve metafiziksel dönüşümlerden bahseder. Bu bağlamda ahlâkî kaynakların ferdin içinde aranması ya da konumlandırılması, Taylor tarafından oldukça yeni, modern bir yaklaşım olarak değerlendirilir. Taylor’a göre büyüsunü henüz kaybetmemiş olan eski dünyada insanın zihni dışında duran anlam kaynakları mevcut idi. Bu kaynakların mevcudiyeti insana bağımlı değildi. Aksine onlar insana dışardan tesir edebilecek bir güce sahiplerdi.³⁵¹

İster kozmik düzenin anahtarı olarak Platoncu algı olsun, isterse iyi yaşam anlayışı şeklinde Aristotelesçi yaklaşım olsun, antik iyi kavramı, bize tabiatla mevcut irademizden bağımsız bir standart belirler. 17. yüzyılda gelişen modern bağımsızlık

³⁴⁸ Isaiah Berlin, “Introduction”, *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 1.

³⁴⁹ Berlin, a.g.e., s. 2.

³⁵⁰ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 280.

³⁵¹ C. Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 41.

anlayışı ise, bu standardı öznenin bağımsızlığı, haricî bir otoritenin müdahalesi olmaksızın kendi kararlarını kendisinin alması şeklinde tanımlar.³⁵²

Taylor'a göre modern bilimin inkişafının ardından terk edilen anlamlı düzen tasavvurunda, dünya, ilahî yaşamın ritmini, Tanrı'nın iradesini ya da tanrıların eylemlerini yansıtan bir dizi düşüncenin ya da ilk ilkenin müşahhas hale geldiği bir varlık ya da Galileo'nin tavsif ettiği gibi bir metin ya da cihanşümûl bir kitap gibi telakki edilebiliyordu. Anlamlı bir düzen anlayışında ayrıca evren belli düşüncelerin müşahhas hale geldiği bir bütünlük olarak tasarlandığı için bu durum, amaçlılık fikrinin de zeminini oluşturuyordu. Dolayısıyla bu perspektife göre belli düşüncelerin mücessem hali olarak görülen evrenin nihaî bir açıklaması doğal olarak mümkün gözüktüyor idi.³⁵³ Oysa diğer taraftan doğa bilimsel keşiflerin etkisiyle Aristotelesçi bilim anlayışının terk edilmesiyle birlikte dünya artık anlamlı bir bütünlük olmaktan ziyade zorunlu olmayan fiilî bağıntılardan müteşekkil bir yapı olarak tasavvur edilir. Taylor, Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması" şeklinde ifade ettiği bu yeni dünya tasavvurunun "kozmosun nötrleşmesi" olarak da tavsif edilebileceğine dikkat çeker. Her iki ifade de aslında insan için iyinin ne olduğunu belirten ve anlamlı bir düzenin müşahhas hali olarak görülen bir kozmos mefhumunun artık anlamını yitirdiğine gönderme yapar. Bu mefhumun yitimi, mekanik evren tasarımının bir sonucu olarak tezahür eder. İşte bu bağlamda Taylor'a göre dünyanın bir mekanizma olarak tasavvur edilmesi suretiyle "kozmosun amaçları tayin eden büyüü konumu" inkıraza uğramış olur.³⁵⁴ Bundan böyle artık gerek Platoncu gerekse Aristotelesçi manada insanı aşan anlam imkânları meşruiyetini kaybeder. Tüm bu gelişmelerin etkisiyle insan kendi özüne ve mahiyetine ilişkin anlamı kendisinden aldığı aşkın ve anlamlı bir bütünlük olarak kozmos düşüncesinin yitip gitmesiyle birlikte, dünyayı kendi imkânlarıyla peyderpey keşfedip anlamlandırması gereken bir mekân olarak görmeye başlar. Buradan aynı zamanda dünyayla artık eskisinden farklı bir münasebet biçimi geliştiren, modern benlik olarak adlandırabileceğimiz yeni bir benlik telakkisi neşet eder. Taylor'a göre modern benlik mefhumu, anlamlı bir kozmik düzen bağlamında tanımlanan mukaddem benlik tasavvurlarından köklü bir kopuşu temsil eder. Zira Taylor nezdinde on yedinci yüzyılda meydana gelen en önemli devrimlerden birisi modern benlik/kimlik telakkisine

³⁵² Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 137.

³⁵³ Taylor, *Hegel*, s. 5.

³⁵⁴ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 230.

ilişkindir. Her ne kadar Epikürosçular ve Septikler, dünyadan geri çekilerek kendi kendini tanımlama yaklaşımına ulaşan Antik Yunan düşünürleri olarak modern benlik tasavvurunun mukaddem emsalleri olarak telakki edilebilseler de Taylor'a göre modern benlik tasavvuru son derece yeni bir mahiyet arz eder. Kozmik bir nizama şüpheyile yaklaşan ve Tanrıyla alakasızlığı savunan Epikürosçular ve Septikler dünyadan vazgeçen bir benlik tanımına ulaşmaları bakımından öznenin haricindeki herhangi bir varlığa gönderme yapmayan modern benlik tasavvuru ile müşterek unsurlar ihtiva etseler de modern benlik tasavvuru dünyayı entelektüel ve teknolojik cihazlardan kontrol etmeye çalışan bir benlik olması bakımından Taylor'a göre oldukça yeni bir mahiyet arz eder. Bu bağlamda anlamlı bir bütünlük olarak kozmik düzen düşüncesinden vazgeçilmesi, benliğin yeniden tanımlanmasına sebebiyet vermiş ve bu çerçevede kendilik mevcudiyeti³⁵⁵ (self-presence), üzerinde gözlem yapıp hakkında yargıda bulunduğumuz dış dünyadan bağımsız bir biçimde ne olduğumuzun ve ne yapıyor olduğumuzun farkında olmak anlamına gelmiştir.³⁵⁶

Dolayısıyla buradan da tek bir düşüncenin veya amacın açılımı olarak telakki edilmeyen ve tam da bu sebeple deney ve gözlemlerden hareketle tedricen anlaşılması gereken bir dünya tasarımının, evreni kontrol altına alınması gereken bir mekân olarak telakki eden otonom bir benlik anlayışının hâsıl olduğu Taylor tarafından öne sürülür. Zira ona göre insanın kendisini aşan anlamlı bir nizam yahut sistemle münasebeti kendisini söz konusu sistemle uyumlu bir birlikteliğe dâhil etmesini anlamlı kılarken böyle bir bakış açısının reddi ise dünyayı kontrol edilebilecek bir nesne gibi gören yaklaşım biçimini başarılı bir biçimde yürürlüğe koyar.³⁵⁷ Bu yaklaşımın felsefî bir savunusunun ise Descartes'ın özne-nesne tefrikinde dayalı yeni ontolojisinde tezahür ettiği çağdaş felsefede sıkça vurgulanır. Zira Descartes'ın bu yeni ontolojisi, bir yandan akıl veya ruhtan tecrit edilmiş bir madde tasavvuru geliştirirken diğer taraftan ise bu maddeyi dışardan gözlemleyebilen bir özne tasarımını meydana getirdiği düşünülür.³⁵⁸

Burada sözünü ettiğimiz düalist ontolojinin, ilişkisiz özne tasavvuruna paralel olarak dünyayla kurulan epistemolojik münasebet biçimine de zemin hazırladığına da yine çağdaş felsefede değişik vesilelerle dikkat çekilir. Nitekim Taylor'ın nezdinde

³⁵⁵ Taylor, *Hegel*, s. 6.

³⁵⁶ Taylor, *Hegel*, s. 8.

³⁵⁷ Taylor, *Hegel*, s. 8.

³⁵⁸ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 225.

epistemoloji, Descartes tarafından yaratılan özne-nesne ontolojisiyle birlikte zuhur eden bir disiplin olarak görülür. Bu ontoloji, özneyi sahip olduğu zihinsel yetiler aracılığıyla dünyadaki nesnelerle ilişki kurabilen, bir şekilde bu nesneleri temsil eden fakat onlara zorunlu olarak bağlı olmayan kendi kendine yeterli bir akıl olarak telakki eder. Zihin ile dış dünya arasındaki bu esaslı boşluğun öznenin dünya hakkında bir bilgiye sahip olabilmesi için giderilmesi gerektiğinden zihin ile dış dünya arasındaki ara bulucu işlemin kendisi epistemoloji olarak adlandırılır.³⁵⁹

Söz konusu epistemolojik bakış açısının antropolojik sonuçları olduğunu düşünen Taylor, Descartes'ın etiği ile epistemolojisi arasındaki yakın münasebete şu sözlerle dikkat çeker:

Descartes'ın etiği de epistemolojisi kadar dünyadan ve bedenden ilişkinin kesilmesini ve bunlara karşı aletsel bir duruşu benimsemeyi gerektirir. Etiğinin bizi dünyayla ilişkimizi kesmeye zorlayışı, spekülâtif ya da uygulamalı aklın özünden gelir. Açıkça bu, Platon'un akıl anlayışından çok daha farklı bir anlayıştır.³⁶⁰

Görüldüğü üzere Taylor'a göre Descartes'la birlikte yeni bir akıl anlayışı tezahür eder ve bu yeni akıl anlayışı ekseninde rasyonellik ya da aklılık dediğimiz şey Platoncu bir anlayışta olduğu gibi varlığın normatif nizamının bir tasdiki olmaktan ziyade bilimi ve yaşamı tanzim eden yöntemsel düşünme ilkelerinden müteşekkil bir yapıya gönderme yapar. Bir başka deyişle, buradaki akıl, doğadan bağımsız olan fakat doğayı nesnelleştirebilme kabiliyetine sahip olan öznenin zihnine gönderme yapar. Sözünü ettiğimiz akıl tasavvuru, Descartes'ın bağlantısız/ilişkisiz öznesini teşkil eden kurucu bir unsur olarak gözüktür. Taylor'ın gönderme yaptığı bu bağlantısız özne, doğaya dışarıdan bakabilen bir fail olarak telakki edilir ve doğanın nesnelleştirilmesi fikrine ontolojik bir zemin hazırlar.

Taylor açısından Kartezyen felsefenin etkisiyle gelişen hükmedebilen ve denetim altına alabilen akıl tasavvuru yani “yeni rasyonel hâkimiyet modeli”³⁶¹ sadece dış dünyayı değil, insandaki tutkuları da yönetme görevini haiz olan bir yeti olarak görülmüştür. Akla tevdi edilen böyle bir görev, Taylor'ın ifadesiyle “ahlâk

³⁵⁹ Hubert L. Dreyfus, “Taylor's (Anti-) Epistemology”, *Charles Taylor*, ed. Ruth Abey, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 52.

³⁶⁰ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 241.

³⁶¹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 231.

kaynaklarının içselleştirilmesi” şeklindeki bir gelişmeyi de husule getirmiştir. Bu da ahlâkî kaynakların, Platon ve Stoacılar da olduğu gibi Taylor’ın deyimiyle “sadece sevebileceğimiz ve hayranlık duyabileceğimiz bir iyyinin somutlaştırdığı bir dünya düzeni” içerisinde değil, kendi içimizde bulunduğu şeklindeki bir düşüncenin teşekkülüne sebebiyet vermiştir.³⁶² Bu bakımdan Taylor, Descartes’ın ahlâkın kaynağını insanın içerisine yerleştirerek modern döneme özgü yepyeni bir adım attığını düşünür. Taylor’ın “modern içselleştirme” olarak ifade ettiği ve Descartes’ın etkisiyle geliştiğini düşündüğü bu yeni durum, “kendimizi artık dışımızdaki bir ahlâk kaynağı” ile ilişkili görmeme durumuna gönderme yapar.³⁶³ Taylor’ın sözünü ettiği, eski anlam kaynakları ile köklü bir kopuşa işaret eden bu yeni durum, onun *Sources Of The Self* isimli eserinde oldukça mufassal bir biçimde anlatılır. İnsan için üstün bir iyi tasavvuru ile ahlâkî bir çerçevenin içtinap edilemez olduğu tezini savunan Taylor, mezkûr eserinde modern kimliklerin teşekkülünde rol oynayan ahlâkî menşeleri ortaya çıkarıp açıkça ifade etme işine girişir. Burada kendisi herhangi bir ahlâkî görüşün savunusunu yapmasa da farkında olalım veya olmayalım ahlâkî tepkilerimizin hususî bir ontolojiye istinat ettiğini göstermeye çalışır.³⁶⁴ Ayrıca ahlâkî hakikatin mevcudiyeti yahut doğasıyla ilgili büyük sorularla uğraşmak yerine modern ahlâk felsefelerinin esas yapılarını, kaynaklarını ve çerçevelerini açıkça ortaya koyma gayesi güder.³⁶⁵ Başka bir deyişle, bir ahlâk anlayışını belirleyen zarurî çatıları ifade etmekle uğraşır.³⁶⁶

Pratik aklın menşesine ve ahlâkî failin motivasyonuna matuf güçlü bir anlatım yahut ifade ihtiyacına yapılan vurgu, Taylor’ın ahlâk felsefesinin kendine has karakterini oluşturduğundan Taylor açısından insanî bir davranışın temel ilkesini ve gayesini felsefî açıdan tahkik etmek, ahlâk felsefesinde kurucu değerlerin ve nihaî gayelerin açıkça ifade edilmesine yönelik bir çaba olarak anlaşılabilir.³⁶⁷ Nitekim o bu bağlamda, *Sources Of The Self* isimli yapıtında pratik aklın, eylemde bulunan failin ve kimliğin felsefî bir tahkikatına soyunur. Onun mezkûr eserinde anlattıklarına göre ahlâkî faile ve eylemliliğe matuf zayıf ve yüzeysel izahatlar modern ahlâk felsefesinin

³⁶² Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 234.

³⁶³ A.g.e., s. 222.

³⁶⁴ D. P. Baker, “Charles Taylor’s Sources of the Self: A Transcendental Apologetic?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 47, No. 3 (Jun. 2000), s. 164.

³⁶⁵ Baker, “Charles Taylor’s Sources of the Self: A Transcendental Apologetic?”, s. 156.

³⁶⁶ Baker, a.g.m., s. 162.

³⁶⁷ Hittinger, “Charles Taylor, Sources Of The Self”, s. 112.

esas kaynaklarının gözden kaçırılmasına sebebiyet vermiştir. Oysa ona göre modern ahlâk telakkilerinin üç ayrı menşeinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi *içeriliktir*. Yani modern ahlâk anlayışlarının ekseriyetinde şahısların tıpkı el, kol ve bacak gibi bir *iç varlığa* da sahip olduklarının düşünülmesidir. İkincisi ise *gündelik hayattır*. Bilhassa Reformasyon döneminde modern şahısların, kendi benliklerinin keşfi ve inkişafı amacıyla *gündelik hayatı* ön plana çıkaran ve özellikle bu hayatın gereksinimlerini karşılamayı gaye edinen bir yaşam tarzını benimsemeye temayül etmeleri, Taylor’ı gündelik hayatın modern ahlâk telakkisinin mühim kaynaklarından biri olduğunu düşünmeye sevk eder. Üçüncüsü ise *duyumculuktur*. Yani bilhassa 19. yüzyılda geliştirilen felsefe ve yazın kültürünün ahlâkî kaynakların içselleştirilmesi manasında duyumculuğu benimsemesidir. Taylor, bütün bu ahlâkî kaynakları, insan gerçekliğini ifade eden imkânlar olarak telakki ederek MacIntyre ya da başka Aydınlanma felsefesi eleştirmenleri gibi bütünüyle değersiz addetmez. Nitekim bu bakış açısı çerçevesinde *Sources Of The Self* isimli eserinde modern ahlâk felsefeleri tarafından bastırılan ahlâkî kaynakları keşfetmeye ve ifade etmeye çalışır.³⁶⁸

Taylor’ın *Sources Of The Self*’de modern kimliğin ve modern ahlâk telakkilerinin analizini yaparken daha çok tarihsel açıklamalara başvurması, onun kuram veya açıklamaların doğruluk veya yanlışlıklarından ziyade bir kuramın diğerinin yerini alması şeklindeki Kuhncu paradigmayı benimsemesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu bakış açısına göre bir nazariye diğerinin yanlışlığını kanıtladığı için değil, diğerine nazaran daha iyi bir alternatif sunduğu için önceki bakış açısına galip gelir. Burada mutlak manada doğruluk veya yanlışlıktan yahut da nihaî hakikat anlayışından ziyade tarihsel olarak bir açıklamanın diğerine üstünlük sağlaması söz konusudur. Nitekim Taylor’ın tarihsel açıklamalara duyduğu ilginin kaynağında da bu bakış açısının yer aldığı söylenebilir. Aynı perspektiften hareketle o, bir ahlâkî çerçevenin diğerine nasıl üstünlük sağladığını tarihsel olarak göstermeye çalışır.³⁶⁹

³⁶⁸ Hittinger, a.g.m., s. 114.

³⁶⁹ Calhoun, “Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self”, ss. 238-239.

2.2.3.Üstün Değerler ve Üstün İyi Tasavvuru

Taylor'ın ahlâk telakkisinde iyinin sarıh ve güçlü bir biçimde ifade edilmesi, insanın *öz anlaması* (self-understanding) ile ilgili bir mahiyet arz eder. Ayrıca insanın değerleri hiyerarşik olarak tefrik edebilme kabiliyeti, başka bir deyişle güçlü/apaçık değerlendirme istidadı ya da vasfı gereği iyi düşüncesine yapılan vurgu, Taylor'ın ahlâk felsefesinde temayüz eden mühim hususlardan biri olarak gözüktür. Zira Taylor açısından tam bir insanî fail olabilmek demek bir kimsenin değerlere matuf ayrımlarla tanımlanan bir alanda var olması anlamına gelir.³⁷⁰ Yani insan, kim olduğunu ve yaşamının nasıl bir anlama sahip olduğunu değerlerle kurduğu sarıh bir münasebet mihverinde idrak edebilir. İşte bu bağlamda insanın değerler alanında kuvvetli bir takdir kabiliyetini haiz olduğunun sıklıkla altını çizen Taylor açısından bazı değerlerin diğerlerine olan faikiyetinden söz edilebilir. Ona göre çoğu zaman modern ahlâk felsefelerinde güçlü ve yüce niteliklerle ilgili bir müzakere yahut tahkikat yapılmaması, insanın ahlâkî yaşamını belirleyen hiyerarşik değerler yapılanmasının ve üstün iyilerin görmezden geldiğinin bir emaresi olarak tezahür eder.³⁷¹ Oysa Taylor açısından kendilerinden sarıh bir biçimde söz edilsin veya edilmesin, üstün iyiler, hem kimliklerin hem de ahlâkî yaşamın zorunlu bir parçası olarak vardır. Bu bakımdan Taylor insanı, hem güçlü ve sarıh bir takdir kabiliyetini haiz hem de üstün bir iyi tasavvuruna sahip olması bakımından ahlâkî bir varlık olarak telakki eder. Onun üstün iyi(ler)/hypergoods olarak adlandırdığı iyi telakkisi, benliğin ve kimliğin teşekkülünde mühim bir rol oynar, başka bir deyişle kilit bir rol üstlenir. Zira bütün diğer iyiler arasında üstün bir iyi tasavvuruna sahip olmaksızın, insanın değerler arasında açık ve net bir tefrik yapabilmesi (strong evaluation) düşünülemez. O halde Taylor'ın ahlâk nazariyesinde üstün iyiler (hypergoods), güçlü/apaçık/sağlam/sarıh değerlendirmeye (strong evaluation) imkân sağlayan, yani ahlâkî tercih ve tepkilerin gerisinde yatan bakış açısı bütünlüğüne yahut değerlendirme ufkuna biçim veren takdir kıstasları olarak telakki

³⁷⁰ Taylor, *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers 2*, s. 3.

³⁷¹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, ss.140-141.

edilebilir.³⁷² Dolayısıyla ahlâkî kararlara istikamet tayin eden temel bir kıstas sunmaları hasebiyle üstün bir iyi telakkisi, ahlâkî bir bakışın ve değerlendirmenin zorunlu bir koşulu olarak gözüktür.³⁷³

Taylor, bazı değerlerin diğerlerine göre daha *üstün* kabul edilmesinin gerekçelerini şu sözlerle anlatır:

[Ü]stün niteliğin kıyas kabul etmez bir şekilde öteki niteliklerden daha yüce oluşu konusundaki farkındalığımız, bu niteliğin daha evvel mevcut olan ve daha yetersiz olan görüşlerin yerini aldığını ve hâlâ çağdaş görüşlerin kendisiyle eleştirildiği, bazen eksik bulunduğu bir standart olarak hizmet ettiği anlayışı üzerine temellendirilir. Bu, medeniyetimizde üstün nitelikler olarak kabullendiklerimiz hakkında genelde geçerlidir. Bu türden niteliklerin öteki çıkış noktasını ele alacak olursak, bunlardan biri bir taraftan Platonizme yaslanır, bir taraftan da Yahudi-Hristiyan din anlayışına ve vahyine yaslanır. Bunların her ikisi de tarihi dönüşümler olarak betimlenirler (sırasıyla Homer'in esin kaynağı olduğu onur etiğinin ve putperestliğin çeşitli şekillerinin halefleri olarak ortaya çıkarlar) ve yine her ikisi de mevcut uygulama ve inançlar konusunda köklü eleştiri kaynakları olarak değişmeden kalırlar.³⁷⁴

Taylor'ın burada ifade ettiği düşüncelere göre üstün iyi, daha önceki üstün iyi tasavvurlarına galip gelen ve bundan böyle başka iyiler için de kıstas teşkil eden iyi telakkisi olarak anlaşılabilir. Bu bakımdan o, kendinden önceki ahlâkî görüş açlarına matuf bir eleştiri de ihtiva eder.³⁷⁵ Taylor, zaman içerisinde bir değer başka bir değer anlayışının yerini almasını, Nietzscheci bir ifadeyle “değerlerin yeniden değerlendirilmesi”³⁷⁶ olarak anlaşılabilirliğini belirtir. Bu da esasında üstün/güçlü bir niteliğin bir zaman sonra başka bir değer tarafından gözden düşürülebileceği ya da ortadan kaldırılabilirliği anlamına gelir. Batı medeniyetinde, daha önceki bilim tasavvurunun yerini alan modern bilim anlayışı, geleneksel aile hayatıyla ilgili faziletlerin yerine geçen cihanşümûl ihtiram ve müsavi olma değerleri, eski değerlerin yerini alan üstün değerler olarak telakki edilebilir.³⁷⁷ Taylor'ın bu görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla üstün iyi, insanın benliğinde ve yaşamında etkili olan diğer iyiler

³⁷² Calhoun, “Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self”, ss. 234-235.

³⁷³ Baker, “Charles Taylor's Sources of the Self: A Transcendental Apologetic?”, s. 163.

³⁷⁴ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, ss. 111-112.

³⁷⁵ Calhoun, a.g.m., s. 239.

³⁷⁶ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 112.

³⁷⁷ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, ss. 111-112.

arasından temayüz eden ve iyiler çokluğu arasında bir karmaşa yerine hiyerarşik bir nizamı tesis ederek benliğe bütünlüklü bir anlam kazandıran bir üst iyi olarak tebarüz eder.

Taylor, modern kimliğin zengin kaynaklarına yapmış olduğu vurgu vasıtasıyla birbirleriyle çatışmalarına rağmen iyilerin çokluğuna işaret eder. Taylor'a göre muhtelif iyi tasavvurları ihtilafa düşebilirler fakat birbirlerini çürütemezler. Çeşitliliğe yaptığı vurgu sebebiyle Taylor'ın iyinin mahiyetiyle ilgili olarak hem çoğulcu hem de realist bir duruşa sahip olduğu düşünülebilir.³⁷⁸ Fakat öte yandan muhtelif iyiler karşısında Taylor'ın nasıl bir tavır geliştirdiği sorusu akla gelir. İşte burada Taylor'ın üstün iyi tasavvuru devreye girer. Zira iyilerin çeşitliliği karşısında üstün iyiler, mütenevvi iyileri uyumlu ve bütünlüklü bir biçimde bir araya getiren çatılar olarak telakki edilebilirler.³⁷⁹ Fakat insanın ahlâkî hayatına ve benliğine anlam, istikamet ve bütünlük kazandıran bu üstün iyiler statik bir yapıya sahip değildirler. İnsanın yaşamı boyunca değişkenlik arz edebilirler. Bu durum Taylor'ın ahlâk nazariyesinde diyalektiğin ve dinamik bir yapının hâkim olduğuna düşündürür. Söz konusu diyalektik ve dinamik yapı haricinde, Taylor'ın ahlâk felsefesinde temayüz eden bir başka husus ise sarahattir. Gerek güçlü/apaçık/sarih değerlendirme (strong evaluation), gerekse niteliksel ayırım ve açıkça ifade etme (articulation) mefhumlarına yaptığı vurgu, onun ahlâk öğretisine ayırt edici vasfını kazandırır. Bu çerçevede Taylor, iyinin ne olduğundan ziyade hak, ödev ve sorumlulukları ahlâk düşüncesinin temel gayesi olarak telakki eden modern ahlâk felsefelerinin de ifade edilmediği ve üstü örtüldüğü için göz ardı edilen üstün iyileri olduğuna ve aslında güçlü/apaçık/sarih değerlendirmeye örtük bir biçimde onların da başvurduğuna düşünür. Nitekim *Sources of the Self* isimli eserinde bu düşüncesinin gerekçelerini uzun uzadıya anlatır.

Taylor, *üstün iyi (ler), apaçık/güçlü değerlendirme*, ahlâkî kaynakların sarih bir biçimde ifade edilmesine ve telaffuz edilmesine yaptığı vurgu ile sadece ahlâkın ontolojik kaynaklarını vuzuha kavuşturmak istemez ayrıca, ahlâk düşüncesini ve pratiğini belirleyen çok temel bir sezgiye de dikkat çekmek ister. Taylor'ın *ahlâkî sezgi*

³⁷⁸ Alasdair MacIntyre, "Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), ss. 187-188.

³⁷⁹ Daniel M. Weinstock, "The Political Theory of Strong Evaluation", *Philosophy in an Age Of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully; Daniel M. Weinstock, Cambridge University Press, 1994, s. 173.

(moral intuition) olarak adlandırdığı bu temel his vasıtasıyla, benliğin ve ahlâkın kurucu bileşenlerini oluşturan ahlâkî kaynakların ve kurucu iyilerin fertlerin öznelliğini aşan boyutuna gönderme yapar. Ahlâkî iyi telakkilerinin benliğin teşekkülünde oynadığı kurucu rolü görmezden gelen öz düşünümüne dayalı soyut benlik telakkisine karşı öznelerin çok çeşitli iyi telakkileri ile sürekli bir münasebet içerisinde olduklarının altını çizer. Ferdin benliğinin yapısında ve ahlâkî muhakemesinde içten içe mevcut bulunan söz konusu iyiler, kişinin onların varlığını ve tesirlerini kabul etmesini gerektirir. Bu bağlamda Taylor’a göre benliği oluşturan iyilerin açıkça ifade edilmesi ferdin yaslandığı ahlâkî kaynakların neler olduğuna giden yolu açabileceği gibi onların insan yaşamındaki gücünün tezahür etmesine de imkân sağlar. Taylor, dikkat çektiği bu hususlar vasıtasıyla sağlam ve incelikli bir ahlâk dili geliştirmeye çalışır. Taylor’ın geliştirmeye çalıştığı söz konusu ahlâk düşüncesine göre bir ferdin iyi hayat telakkisini teşkil eden en iyi açıklama biçiminin ortaya konabilmesi için söz konusu ferdin sarıh, güçlü ve ikna edici bir ahlâk diline başvurması gerekir. İşte bu ahlâk dili, Taylor’ın ahlâk nazariyesinde mühim bir rol oynayan *ahlâkî sezgi* ve bu mefhumla ilintili olarak kişilerarası geçerlilik, nesnellik ve cihanşümûllük fikirlerinin zeminini oluşturur.

2.3. ANTİ-NATÜRALİZM VE AHLÂK REALİZMİ

Güçlü/apaçık/sarıh değerlendirme (strong evaluation), ahlâkî çatı/ ufuk (moral framework), ahlâkî sezgi (moral intuition) ve ahlâkın ontolojik dayanaklarını açıkça ifade etme (articulation) mefhumlarıyla kendi ahlâk nazariyesini ortaya koymaya çalışan Taylor, öyle anlaşıyor ki gerek Romantik düşüncenin temel bazı eğilimlerini gerekse Hegelci bir rasyonalist perspektifi belli bir maksat doğrultusunda kullanmaya çalışır. Ahlâkî tartışmalar sahasında bilhassa modern zamanlardan itibaren temayüz eden kafa karışıklığı, bulanıklık ve müphemliğin muhtelif iyiler arasında rasyonel bir tefrik ve ahlâkî kaynakları açıkça ifade etme yoluyla giderilebileceğini düşünen Taylor’ın realist bir ahlâk nazariyesi geliştirmeye çalıştığı söylenebilir.

Ahlâkî bir düşüncenin ontolojik kaynaklarının ve üstün iyilerin sarıh bir biçimde dile getirilmesine yaptığı vurguyla Taylor, Romantik hareketin dışavurumcu/ifadeci antropoloji telakkisini muayyen bir amaç doğrultusunda benimsemiş gözüktür. Bu bağlamda Taylor’ın ahlâk fenomenini tahkik ederken natüralist ve epistemolojik bir

tavır takınmak yerine ahlâkî gerçeklik sahasını olduğu haliyle anlamaya çalıştığı ve böylelikle gerek epistemolojik gerekse natüralist ahlâk telakkilerinin indirgemeci tutumları sebebiyle göz ardı ettikleri boyutlara dikkat çekmeye çalıştığı söylenebilir. Bu bağlamda indirgemeci ahlâk nazariyelerinin yol açtığı müphemiyete dikkat çeken Taylor, pek çok yazısında olduğu gibi “Ethics and Ontology” isimli makalesinde de ahlâkî tepkileri zihinsel, nörofizyolojik, biyolojik ya da duyumcu tavzihlere indirgeyen natüralist yaklaşımlara karşı ahlâkın ilahî bir kozmos tasavvuru ya da Tanrı gibi ontolojik kaynaklarına dikkat çeker. Bunlar Taylor’a göre natüralist ontolojinin göz ardı ettiği kaynaklardır.³⁸⁰

Modern tabiat ilimlerinin inkişafının etkisiyle epistemolojik bakış açısının insanî olgu ve olayları da ihtiva edecek düzeyde hâkim hale gelmesiyle ahlâkî tepkilerin çoğu zaman insanî bir arzuya, tercihe ve eğilime dayandırılması Taylor’a göre ahlâkî yaşama istikamet veren ontolojik kaynakların bastırılmasına ve göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. İşte Taylor tam da bu sebeple ahlâkî çatıların (frameworks) sarıh bir biçimde ifade edilmesini ve dile getirilmesini insanın gerek kimlik gerekse ahlâkî belirlenimi açısından son derece elzem görür. Zira Taylor’a göre,

Kim olduğumuzu bilmek neyin iyi neyin kötü olduğu, neyin yapmaya değer olduğu neyin olmadığı, sizin açınızdan neyin anlamlı ve önemli olduğu ve neyin de önemsiz ya da ikincil olduğu konularında soruların gündeme geldiği bir alan olan ahlâk alanında bir istikametimizin olması demektir.³⁸¹

Benliğimizle/kimliğimizle iyilik tasavvurumuz arasında ontolojik bir münasebet olduğuna vurgu yapan Taylor, işte burada sözünü ettiği istikametın ortaya çıkabilmesi için hem üstün iyilerin hem de ahlâkî ufuk ve çatıların rasyonel bir tefrik yoluyla açığa çıkarılıp ifade edilmesini gerekli görür. Herhangi bir ahlâkî kaynağın ve çatının var olmaması durumunun ise hem kimlik kaybına hem de ahlâkî bir istikamet yokluğuna sebebiyet vereceğine işaret eder. Üstün iyiler, bu bağlamda insan benliğinin doğrudan bilincinde olduğu iyilerdir ve benlik, bilincinde olduğu üstün iyiye göre bir konum ve duruş kesbeder. Bu üstün iyiler, insanın ahlâkî görüş açısını, inançlarını ve hedeflerini belirleyen iyilerdir. Sözgelimi mutluluk, cihanşümûl adalet, eşit ihtiram ve öz ihtiram

³⁸⁰ Bkz. Charles Taylor, “Ethics and Ontology”, *Journal of Philosophy*, Vol. 100, No. 6 (Jun., 2003), ss. 305-320.

³⁸¹ Charles Taylor, *Sources Of The Self*, Cambridge, s. 93.

gibi prensipler Taylor'ın nezdinde benliğin yahut kişiliğin teşekkülünde kilit rol oynayan üstün iyi örnekleridir. Taylor'ın ahlâk felsefesinde üstün iyiler, ferdin belirlediği prensipler değil fakat benliğin oluşumunda rol oynayan ve ferde yol gösteren bağımsız kıstaslar olarak gözüktürler. Temel motivasyonlarını ise ahlâkın kaynağını oluşturan kurucu/aslî iyilerden almış gözüktürler. Birini öldürmenin yahut yaralamanın verdiği vicdan rahatsızlığı gibi insanın arzu, istek ve eğilimlerine kolay kolay bağlanamayacak bazı güçlü ve cihanşümûl ahlâkî sezgilerimiz olduğunu düşünen Taylor, işte bu ahlâkî sezgilerin ontolojik dayanaklarının açığa çıkarılabilmesi için güçlü değerlendirme (strong evaluation) ve apaçık ifade etmeyi (articulation) ahlâk felsefesinin merkezine yerleştirir. Esasında Taylor'ın sözünü ettiği açıkça ifade etme/dile getirme (articulation), insanı ahlâkın kaynağı olan iyinin kendisine yaklaştırır. İyinin mahiyeti ve ahlâkî sezgilerin ontolojik dayanakları üzerinde gerçekleştirilen bir düşünüm ve söz konusu kaynakların ne olduğunu açıkça ifade etmek Taylor'a göre insanın en azından kendi ahlâkî ufkunu ve çerçevesini, üstün iyileri ve kurucu (constitutive goods) iyileri tanımasını ve bilmesini sağlar. Bu da insanın ahlâkî kimliğinin teşekkülünü sağlar.

Fakat insan kendi ahlâkî kimliğinin oluşumunda rol oynayan üstün iyileri ve kurucu iyileri sadece muhtevaları bakımından bilmekle kalmaz aynı zamanda iyi bir insan olmak adına benimser de. Zira Taylor açısından ancak kurucu iyiye duyulan sevgi insanı bu iyilerin mihverinde eylemde bulunmaya sevk eder. Bu durum ise kurucu iyileri Taylor'ın gözünde ahlâkî yaptırımların bir adım ötesine taşır.³⁸² Bu durum esasında Taylor açısından ahlâkî rasyonalitenin, duygudan arındırılmış soyut ve bağlantısız akıl tasavvurundan uzak bir rasyonalite biçimi olduğunu gösterir. Bağlantısız akla meydan okuyan ve ferdi, “ahlâkî kaynaklar” ve “ahlâkî sezgi” gibi empirik olmayan bir bağlam içerisinde değerlendirebilen bu tasavvur biçimi, modern analitik felsefe geleneğinin temel düşünce ve iddialarıyla karşı karşıya gelir. Zira söz konusu gelenek açısından Taylor, rasyonel düşünceyi duygu ile bulandırmıştır. Bu bağlamda Taylor'ın ahlâkî sezgi gibi ferdî bir anlatım ile fertlerden bağımsız nesnel ahlâkî kaynaklar gibi müşterek iyileri uzlaştırma çabası analitik düşünce geleneği tarafından mütenakız bir tavır olarak değerlendirilir ve Taylor'ın bu çabasının iyilerin çokluğu karşısında izafiyete düşmeme gayesiyle ilintili olduğuna dikkat çekilir.

³⁸² Charles Taylor, *Sources Of The Self*, Cambridge, s. 93.

Ahlâki ifade ve düşünceleri akıldan ve rasyonaliteden bağımsız telakki ederek onları duyguların bir dışavurumu olarak gören gerek analitik felsefe geleneğinin gerekse diğer modern antropolojik ahlâk anlayışlarının aksine Taylor, antropolojik olmayan bir ahlâk realizminin imkânıyla ilgilenir. Taylor'ın ahlâk realizmi, benliğin ve ahlâkın, biri nesnel, diğeri şahsî olmak üzere iki ciheti olduğunu vurgular. Bir taraftan insan, değerlendirmelerde bulunur, bazı davranışları över, bazılarını ise tenkitlerde bulunur. Diğer taraftan, tüm bunları yaparken nesnel kıstaslara başvurur. Taylor, bu düşüncesiyle bir bakıma izafiyete karşı bir tavır sergiler.³⁸³ Kendisine yöneltilen pek çok tenkide rağmen teleolojik ve realist bir ahlâk tasavvurunun müdafaaasını yapar. Ayrıca o, derin bir tefekkür ve sarîh bir biçimde ifade etme/dile getirme yoluyla ahlâkın zengin kaynaklarının sürekli olarak keşfedilebileceğine yaptığı vurgu sayesinde süreç içerisinde açığa çıkan ahlâki kaynaklara dikkat çeker.

Bu suretle Taylor, öznenin bağımsız bir şekilde kendi başına mevcut olan, yani fertlerden neşet etmeyen fakat fertlerin yahut insanların başvurmak ve tasdik etmek durumunda kaldığı bağımsız ve nesnel değerlere dikkat çekmek suretiyle ahlâkî subjektivizme karşı ahlâkî realizmi savunur. Taylor'a göre iyi, ahlâkın kilit unsurudur. Zira ancak onun sayesinde insan, hayvanî düzeydeki ihtiyaçlarını aşan bir boyuta geçebilir. Yani insan, neyin iyi olduğuna dair ve nasıl bir hayatın yaşanmaya değer olduğuna dair konularla ilgili niteliksel ayrımlar yapabildiği takdirde ahlâkî bir varlık olabilir. Bu minvalde Taylor'ın yapmaya çalıştığı şey, ahlâkî failerin söz konusu niteliksel değerlendirme istidatlarını fark edip tasdik etmeleridir. İşte bu bağlamda insanın takdir kabiliyetine ve iyinin mahiyetinin açık ve sarîh bir biçimde ifade edilmesine yaptığı vurgu sayesinde Taylor'ın nihilizme karşı bir tavır ortaya koyduğu söylenebilir. Bu vurgu ayrıca, aşağıda tartışmaya açacağımız mühim bir konuyu da gündeme getirir. Bu konu, ahlâkın nesnelliği, tarihselliği ve cihanşümûllüğü meselesidir.

2.3.1. Aslî İyi Tasavvuru

³⁸³ Gordon E. Carkner, "Charles Taylor's Moral Ontology", ss. 4-5
<https://ubcgcu.files.wordpress.com/2012/11/taylors-ethics.pdf> (07.07.2017).

İnsan benliğinin teşekkülünde ve çok çeşitli iyiler arasında insanın ahlâkî istikametinde belirleyici olan üstün iyilerden farklı olarak Taylor'ın ahlâk nazariyesinde aslî iyiler (constitutive goods), ahlâkın kaynağı ve temel motivasyonu ile ilgili bir mefhum olarak gözükmektedir. Üstün yahut yüce değerlerin ve kıstasların güçlü ahlâkî kaynaklara istinat etmesi gerektiğini düşünen Taylor'ın bu çerçevede ferdin kendi ahlâkî benliğinde ve yaşamında üstün iyileri fark edebilmesini kurucu/aslî iynin mevcudiyetine bağladığını söyleyebiliriz. Fakat üstün iyilerden farklı olarak fertlerin ekseriyeti bu aslî iynin farkında olmayabilir. Aslî iyilerin kendileri fark edilmeyebilirler fakat onlar ferdin güçlü niteliksel ayrımların farkına varabilmesini sağlayan koşulların oluşumuna imkân sağlarlar. Ferdin aslî iyiyle olan münasebeti onun ahlâkî istidanın teşekkülünde hayatî bir önem arz eder. Aslî iyiye bilmek demek, onu sevmek, onu istemek demektir. Bu bakımdan Taylor'a göre aslî iyi, ahlâkın kaynağını oluşturur. Yani ona göre aslî iyi belirli bir ahlâkî pozisyonun alınabilmesini sağlayan temel itici güçtür. Dolayısıyla aslî iyi, bir ahlâk anlayışının muhtevasını tanımlayıp belirlemekten daha fazlasını yapar. Yani aslî iyiye duyulan sevgi insanı iyi olmaya iten en temel faktördür.³⁸⁴

Bu bağlamda sözgelimi, Romantikler açısından ahlâkın kaynağı yani aslî iyi, doğa olarak gözükmektedir. Zira Romantiklerin görüş açısından, şeyler doğayla tenasüp halinde oldukları ölçüde iyi kabul edilir. Teistler açısından ise aslî iyi, Tanrı'dır. Tanrı, iynin kutsal kaynağıdır. Bu yüzden benlik, Tanrı'nın iyiliğinden ilham alır. Onlar nezdinde insanların ihtirama layık varlıklar olarak kabul edilmesinin kaynağında Tanrı tarafından yaratılmış olmaları bulunur. Foucault gibi post-romantikler açısından ise iyi, benliğin kendisidir. Bu bakış açısına göre şeyler, fertlerin şahsî tercihlerinden ötürü iyidirler. Burada şeylerin kendi başına, yani mahiyetleri icabı değil, öznelere onları tercih etmelerinden ötürü iyi olduklarından söz edilir.³⁸⁵

Görüldüğü üzere aslî iyiler, tarih boyunca muhtelif kültürel ve tarihsel koşullar içerisinde farklı şekillerde tecessüm ederler. Dolayısıyla burada belirtilmesi gereken en mühim husus, aslî iyi tasavvurlarının sabit ve değişmez olmadığıdır. Zaman içerisinde aslî iyiler farklı şekillerde tebarüz ettiği gibi aslî iyilerle kurulan münasebet biçimi de çağdan çağa, dönemden döneme değişkenlik arz edebilir. Diğer taraftan ahlâkın

³⁸⁴ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989, s. 93.

³⁸⁵ Gordon E. Carkner, "Charles Taylor's Moral Ontology", <https://ubcgcu.files.wordpress.com/2012/11/taylors-ethics.pdf>, s. 27.

kaynakları olarak aslî iyiler, kimi zaman benliğin bütünüyle haricinde, kimi zaman hem haricinde hem içinde bulunur. Bu durum, farklı zamanlarda farklı şekillerde tecelli eder. Sözgelimi Platon'da ahlâkın kaynağı tamamen benliğin dışında bir kaynağa istinat ederken, öz tefekküre dayalı ilk düşüncenin Augustinus tarafından başlatıldığına dikkat çeken Taylor'a göre Augustinus'ta ahlâkî kaynaklar hem benliğin içinde hem de benliğin dışında konumlanır. Yani Augustinus, hem benliğini hem de Tanrı'yı ahlâkî bir düşünümün merkezine oturtur. Fakat bilhassa post-modern ahlâk telakkilerinde ise sadece benlik bütünüyle ahlâkın kaynağı haline gelir. Dolayısıyla Taylor'ın da ifade ettiği gibi bir zamanlar kozmos, ahlâkın haricî ve nesnel bir menşei olarak telakki edilirken bugün ise ahlâkın büyük ölçüde insanî istidatlar mihverinde temellendirildiği bir çağı tecrübe etmekteyiz.³⁸⁶

2.3.2. İzafiyete Karşı Ahlâkî Sezgi

Taylor, ahlâkî görüş ve iddiaların çokluğunu ve çeşitliliğini kabul eder. Fakat bununla birlikte o, benliğin teşekkülünde rol oynayan cihanşümûl hususların da var olduğunu düşünür. Ona göre bütün insanlar ahlâkî sezgilere sahiptirler. Söz konusu sezgiler sayesinde onlar ahlâkî hüküm ve değerlendirmelerde bulunurlar. Sözgelimi insan hayatına duyulan ihtiram, kültürler arası geçerliliği olan derin ve cihanşümûl sezgilerden birisidir.³⁸⁷ Yani bütün kültürlerde insan en azından prensipte, ihtirama layık bir varlık olarak kabul edilir. Adam öldürme ile çeşitli taciz ve istismar biçimleri ise bütün toplumlarda kınanan davranış türleri olarak görülürler. Taylor'ın insanın doğasında var olduğunu düşündüğü, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair yapılan bu güçlü/apaçık değerlendirme süreci, Taylor açısından çoğu zaman örtük ve sezgisel bir değerlendirme biçimi olarak vuku bulur. Bu güçlü/apaçık değerlendirme süreci insanın arzu, istek ve tercihlerinden neşet etmeyen, aksine, insanın istek ve tercihinin kendisine yöneldiği bağımsız iyilerle ilgilidir.

Taylor'ın ahlâkî kaynakların ve iyinin sarîh ve güçlü bir biçimde ifade edilmesine yaptığı vurgu, onun ahlâk nazariyesinin içtimaî boyutuna gönderme yapar. Fertler, ahlâkî görüşlerini sarîh bir biçimde ifade etmek suretiyle ferdî boyutu aşan daha

³⁸⁶ Charles Taylor, "Charles Taylor Replies", *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, s. 215.

³⁸⁷ Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, 1989, s. 11.

kapsamlı sosyal bir ahlâkî söyleme iştirak eder. Muhatapları karşısında kendi görüşünü açıkça tavzih eden fert, böylelikle sahip olduğu değerler açısından radikal bir özneliliğin içine düşmemiş olur. Zira ferdin muhatapları ile paylaştığı ahlâkî söylem ve söz dağarcığı Taylor'ın dikkat çektiği *ahlâkî sezgi* düşüncesinin cihanşümûllüğünün müşahhas belirtileri olarak tezahür ederler. *Açıkça ifade/telaffuz etmenin* sağladığı öznelerarası münasebet, işbirliğine istinat eden bir sonuç yaratır ve bu da şahsî ve ferdî boyutları aşan bir kapasiteyi oluşturur. Fertler ahlâk yaşamları bağlamında neyin iyi olduğuna dair düşüncelerini muhataplarına en iyi biçimde tavzih etmek suretiyle ahlâk ile ilgili düşünce havuzuna katkıda bulunmuş olurlar ve böylelikle ferdî ahlâk ontolojisinin hudutlarını aşmış olurlar. Bu durum, modern ahlâkî faillerin, kültürün, zamanın ve dilin hudutlarını aşan çok çeşitli kaynaklardan neşet eden ahlâkî düşüncelere erişip bu düşünceleri kendi bünyelerine katmalarıyla açık bir biçimde ortaya çıkar. Ahlâk sahasında söz konusu olan hususî iyiler, birden fazla, birlikten yoksun, dağınık, tutarsız ve kimi zaman rekabet halinde olsalar bile ahlâkî sezgi ve ahlâkî söz dağarcığı onları birbiriyle irtibatlandırır ve bütün ahlâkî failler için erişilebilir olan cihanşümûl sıfatlar olarak tasrih eder.

Bu bağlamda fertlerin görüş açıları yahut ufukları (frameworks), tarih, kültür ve tecrübeye dayalı hususî bir arka plan bilgisine istinat ederken Taylor'ın ahlâkî sezgi olarak ifade ettiği ruhsal istidat ise bir yandan kendi ontolojik yapımızı tavzih etmeye imkân sağlarken diğer taraftan bizi, bütün insanlara özgü olan aşkın bir ahlâkî tecrübe alanının içerisine taşır. Böylelikle faillerin benliklerinin teşekkülünde rol oynayan iyilerin yahut üstün iyilerin hem şahsî hislerin hem de şahsî hususları aşan dışsal faktörlerin göz önünde bulundurularak açıkça ifade edilmesine imkân sağlanır. Taylor'ın ahlâk nazariyesinin bu ciheti onu, iyinin mahiyetiyle ilgili ahlâkî sezgilerimizin görmezden gelinmesine, bastırılmasına ya da inkâr edilmesine sebebiyet veren modern antropolojik ahlâk tasavvurlarının vasıflarından köklü bir biçimde tefrik eder. Ayrıca soyut ve bağlantısız akıl tasavvuruna yaslanan düşünen benlik anlayışına karşı benliğin teşekkülünde rol oynayan iyi düşüncesinin hem tarih, zaman ve mekanla sınırlı mahallî boyutunu hem de ahlâkî sezgi düşüncesi mihverinde cihanşümûl boyutunu ortaya çıkarmaya çalışır. Böylelikle Taylor, ferdin ahlâkî düşünce ve inanç kaynaklarının bastırılması yoluyla öne çıkarılan rasyonel ve özgür benlik tasavvuruna karşı adeta savaş açar.

Taylor'ın nazarında ahlâkî fikirler, hükümler ve davranışlar öznelere/faillerin ahlâkî sezgi ve insiyaklarına istinat eder. Yani fertler, söz konusu sezgiler üzerinden kendi ahlâk ontolojilerinin arka planını tasvir etmeye çalışırlar. Her ne kadar insanlar çoğunlukla söz konusu ontolojinin farkında olmasalar da ve kimileri de onu bastırma cihetinde bir temayül gösterse de Taylor benliğin teşekkülünde rol oynayan güçlü/sağlam/apaçık değerlendirmenin ahlâkî yaşamımızın her tarafına yayıldığına ve bu güçlü değerlendirmenin benliklerimizi aşan bir değer kıstasını ihtiva ettiğine vurgu yapmak suretiyle bu ahlâk ontolojisinin daima mevcut olduğunu öne sürer. Taylor'ın ahlâk nazariyesi açısından sahici bir öz-anlama, ahlâkî disiplin ve eğitim, söz konusu ahlâk ontolojisinin tanımlanmasını ve tavsif edilmesini gerektirir. Bu minvalde ahlâkî davranışlarımızın fenomenolojik olarak kavranması, kendisi aracılığıyla niteliksel ayrımlar yaptığımız, kendimizi bir iyiye yahut iyilere adapte ettiğimiz güçlü/apaçık değerlendirmeyi açığa çıkarır. Ona göre ahlâkî bir ufku yahut çerçeveyi tasrih etmek, başka bir deyişle güçlü ve apaçık değerlendirmede bulunmak ahlâkî davranışlara anlamını veren iyileri teşhis ve tespit etmek demektir. Ahlâkî sezgi ve davranışlarımızı anlamlı kılan söz konusu ahlâkî iyilerin, ufkun ve kaynakların teşhisi, tespiti ve tasviri ise insanı ahlâkî bir özne haline getirir.³⁸⁸

Bu bağlamda Taylor, modern ahlâkî kimliklerin teşekkülünde rol oynayan kaynakları tespit ve teşhis etmek amacıyla modern ahlâk tasavvuruna dair tarihsel bir tahkikat üzerine yoğunlaşır. Batı toplumu ve kültürü içerisinde inkişaf eden benliğin vasıfları ve muhtelif iyilerle olan münasebeti, söz konusu tarihsel tahkikatın temel meselesini oluşturur. Taylor'a göre benliğin teşekkülünde rol oynayan kurucu iyiler, ahlâkî inançlarımızı temellendiren ve yönlendiren, aynı zamanda ahlâkî karar ve seçimlerimizi sahici kılan esaslardır. Onlar ahlâk dünyamızın nesnel unsurlarıdır. Yani insanın şahsî arzu, istek ve eğilimlerinden bağımsız olan nesnel gerçekliklerdir. Söz konusu nesnel unsurların vuzuha kavuşabilmesi, ahlâkî sezgi ve tecrübelerimiz vasıtasıyla elde edilebilen en iyi tavsif biçimine tekabül eden bir arka plan resmine yahut ahlâk ontolojisine merbuttur.

Taylor'a göre ahlâkî tecrübelerimizin gerisinde Tanrı, akıl ve doğa olmak üzere çok temel nesnel gerçeklikler bulunmaktadır. Fakat bu temel değer kıstaslarının sarif bir biçimde teşhisi, tavsifi ve tavsifi gereklidir. Bu amaca binaen Taylor, modern benliğin

³⁸⁸ Michael L. Morgan, "Religion, History and Moral Discourse", *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. James Tully, Daniel M. Weinstock, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, s. 52

tarihsel tahkikatına girer. Dolayısıyla söz konusu kurucu iyilerin tarihsel olarak izini sürer. Burada Taylor'ın ahlâkî iyilerle ilgili tarihsel tahkikatı nesnellik görüşüyle yan yana bulunur ve birbiriyle alakalı iki gerçeklik olarak telakki edilir. Zira Taylor'a göre ahlâkî kaynakların ve kurucu iyilerin dilinin umumî bir geçerliliği vardır. Fakat bununla birlikte ahlâkî fail ile iyi arasındaki münasebet tarihe ve kültüre göre değişkenlik arz eder. Böylelikle Taylor, ahlâk nazariyesi bağlamında tarihsellik ve nesnellik fikirlerini bir araya getirmiş olur. Esasında Taylor'ın insanın dışında bulunan nesnel iyilere ve ahlâkî sezgiye matuf düşünceleri bu birlikteliğin teşekkülünde önemli bir rol oynar.

2.3.3. Apodeictic Modele Karşı Ad Hominem Akıl Tasavvurunun Ahlâk Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

Taylor, ahlâkî bilimsel, natüralist ve epistemolojik düşüncenin egemenliğinden kurtarıp ahlâkın kendi doğasına münasip farklı bir düşünme biçimiyle mülâhaza edilmesi gerektiğini vurgularken esasında ahlâkî tefekkürün kendine has işleyişine dikkat çeker. Natüralist düşüncenin perspektifinden ahlâk, çatışmaların, ilanihaye çözülemez sorunların ve rölativizmin sahası olarak tavsif edilirken Taylor ise ahlâkî tefekkür biçiminin kendine has işleyişi ve problemleri kendine özgü bir muhakeme tarzıyla ele alma kabiliyeti olduğunu göstermek ister. İşte bu bağlamda o, “Explanation and Practical Reason” başlıklı yazısında ahlâkî ihtilafları çözüme kavuşturmanın natüralizmden başka yolları olduğuna ve bu yüzden natüralist düşünme yöntemlerinin kullandığı araçların yeniden gözen geçirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Bu çerçevede, natüralizmin ihmal ettiği, atladığı ve dışarda bıraktığı hususları gözler önüne sermek amacıyla biri *apodeictic* diğeri *ad hominem* olmak üzere iki tür pratik rasyonalite biçiminden söz eder.³⁸⁹

Taylor, söz konusu yazısına, modern pratik akıl telakkilerinin ahlâkî şüpheciliğin etki ve nüfuzu altında teşekkül ettiklerini öne sürerek başlar. Taylor'ın işaret ettiği

³⁸⁹ David Liakos, “Overcoming Transcendence: Charles Taylor and Nihilism” (2012), *Philosophy Honors Papers* 3, <http://digitalcommons.conncoll.edu/philhp/3>, s. 8.

şüphecilik kültürü, ahlâka matuf topyekün bir inançsızlık olarak görülmemelidir. Burada şüphecilikten kastedilen şey, ahlâkî iddiaların müdafaaa edilemez iddialar olduğu, ahlâkî görüş ayrılıklarının akıl yoluyla çözüme kavuşturulamayacağı ve bu yüzden farklı görüşlerden hangisi bize en iyi görünüyorsa onu seçmek durumunda olduğumuzu savunan bir inançsızlık kültürüdür. MacIntyre, Taylor'ın tasvir ettiği ve şüpheciliğin hâkim olduğu bu kültürel atmosferi, “emotivizm” yani duyguculuk olarak tavsif eder. Sözgelimi kürtajin ahlâkî mahiyetiyle ilgili bugün yaşanan çok çetin görüş ayrılıkları, sözü edilen şüpheli ve emotivist kültürü haklı çıkarır gözükmemektedir. Zira anne karnındaki fetüsün bir fert olarak kabul edilmesi gerektiğini müdafaaa edenlerle fetüsün henüz bir fert olarak kabul edilemeyeceği ve onun bir yaşam hakkından söz edilemeyeceğini ileri sürenler arasında vuku bulan fikir ihtilafı gerçekten de pratik aklı bazı konularda bir acziyet içerisindeymiş gibi gösterir. Tam da bu noktada Taylor şöyle bir soru ortaya atar: “Bizler gerçekten de insan hayatının dokunulmazlığı düstürünü açıkça reddeden insanlarla karşılaşabilir miyiz?” Taylor’a göre bu, çok da ihtimal dahilinde gözükmemektedir. Böyle insanlarla karşılaşmak mümkün olsa bile Taylor onların ancak hususî bir müdafaaa biçimi geliştirmek suretiyle bu tür bir ilkeyi reddedebileceklerini söyler. Tıpkı Nazi katliamının birtakım savunmacı gerekçelerle meşrulaştırılmaya çalışılması gibi. Taylor, bu tip müdafaaacı gerekçelendirmelerin her türlüünü rasyonel addetmek yerine saçmalık olarak kabul eder. Zira müdafaaacı bir tutumun sergilendiği yerde akıl geri planda kalır. Fakat bu durum, neyin yanlış olduğunu göstermek konusunda aklın yetersiz ya da çaresiz olduğunu göstermez. Çünkü aklın görevi, ‘insan öldürmek sakıncalı ve yanlış bir eylem değildir’ türünden birtakım karşıt görüş ve varsayımları reddetmek ve onaylamamak değildir. Taylor’a göre aklın asıl vazifesi, hangi düsturların neden gayriahlaki olduğunu her iki tarafın da kabul edebileceği bir tarzda gösterebilmektir. Bunun için yapılması gereken şey, rakibimle benim aramda müşterek olan iyi ve doğru telakkilerinden hareketle rakibimin iyiye ve doğruya ilişkin temayüllerini ortaya çıkarmaktır. Zira Taylor’a göre hatanın kaynağında, kişinin açıkça inkâr edemeyeceği şeylerle yüzleşmekten kaçınması, kapalılık ve karmaşa yatar. Bu yüzden Taylor'ın nezdinde bir kimsenin ahlâkî düşüncesini değiştirebilmek o kimsenin kendi kendisine açık olabilmesini sağlamaktan ve öz

anlamasını arttırabilmekten geçer.³⁹⁰ Taylor işte bu bağlamda apodeictic ve ad hominem olmak üzere iki tür pratik akıl tasavvurundan söz eder.

Taylor, modern ahlâkî şüpheciliğin ve sübjektivizmin gerisinde, nesnelliği ve tarafsızlığı temel standart olarak kabul eden apodeictic pratik akıl modelinin yattığını düşünür. Bu akıl modeli, modern fizik biliminin yükselişine paralel bir biçimde inkişaf eder ve prosedürel bir temellendirme esasına dayanır. Epistemolojik ve natüralist düşüncenin etkisi altında gelişen apodeictic akıl modeli, ahlâkî görüş ayrılıklarının akıl yoluyla çözüme kavuşturulamayacağı inancına dayanır ve bu yüzden ahlâk alanını karmaşanın, çatışmanın ve müphemiyetin hüküm sürdüğü bir alan olarak telakki eder. Zira apodeictic akıl modeli, her şeyden evvel belirli bir niteliği olmayan öncüllerden yola çıkar. Tıpkı Kartezyen düşünme modelinde olduğu gibi tarafsız temeller oluşturmaya çalışır. Bu bağlamda apodeictic akıl, güçlü ve zayıf değerlendirme arasında tefrik yapabilme özelliği olmayan akıldır. Oysa güçlü değerlendirme, ahlâkî iyilerin doğasına gönderme yapar ve onlara ahlâkî olarak talep ve ihtiyaç duyulan çok güçlü bir anlam, değer ve konum tahsis eder. Öyle ki söz konusu ahlâkî iyilerin bir amaç olarak belirlenmemesi durumunda insanın ahlâkî olarak sapkın, kaba, düşüncesiz, duygusuz ve duyarsız bir varlık olarak tebarüz etme durumunun söz konusu olabileceği kabul edilir. Bu bağlamda ad hominem akıl modeli, apodeictic akıl modelinin aksine güçlü değerlendirmenin önemini ve değerini takdir eder. Ahlâkî bir fikir anlaşmazlığı söz konusu olduğunda tarafların müşterek görüş ve değerlendirmelerine müracaat eder. Apodeictic modelde olduğu gibi tarafsız bir başlangıç noktasından hareket etmek yerine genel anlamda ve müşterek olarak kabul gören görüşleri temel hareket noktası olarak benimser.

Bilimsel, natüralist ve epistemolojik düşünce, apodeictic akıllı, geçerliliği olan tek akıl modeli olarak kabul ederken ad hominem aklın varlığını ise inkâr eder. Fakat Taylor'a göre bilimsel düşüncenin gölgesinde gelişen apodeictic akıl, bilhassa ahlâkî sahada anlaşmazlıklar ve ihtilaflarla karşı karşıya kaldığında hiçbir çözüm üretemeyen ve bu yüzden ahlâk konusunda kuşkuculuğu, müphemiyeti ve sübjektivizmi benimseyen bir akıl türüdür. Taylor, "bu akıl yürütme modeli, kendi kültürümüzde hüküm süren oldukça etkili ve etkin bir akıl yürütme modelidir ve insanlar hiç düşünmeden bu akıl

³⁹⁰ Charles Taylor, "Explanation and Practical Reason", *Wider Working Papers* 72, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989, ss. 1-2.

yürütme modeli içerisinde argümanlar öne sürerler” der. “Birbirleriyle ihtilaf halinde bulunan farklı ahlâkî görüşler arasında bir karara varma konusunu gerek lisans ve ihtisas öğrencileri gerekse bu düzeyde başka kişilerle müzakere ettiğinizde hemen hemen her birinin bir kıstas, kriter ya da ölçüt arayışına koyulduklarını müşahade edebilirsiniz.” diye ekler.³⁹¹ Fakat Taylor, çatışan ahlâkî görüşler arasında karar verebilmek için bir ölçütün gerekli olduğunu öne süren yaklaşımı problemlili bir görüş olarak telakki eder. Bu bağlamda o, düşünmeden kabul edilen ölçüt fikrinin kendisini tenkit eder. Ona göre bu fikir, temellendirme esasına istinat eden bir düşüncenin sınırları dahilinde bir anlam taşır ve ad hominem aklın çok önemli ve en verimli biçimlerinin varlığını inkâr eder. Taylor açısından ölçüt fikri yalnızca pratik akıl açısından sorunlu bir görüş değildir. Bilim tarihi içerisinde tebarüz eden şüpheli itirazların kaynağında da söz konusu ölçüt fikri yer alır. Öyle ki ölçüt fikrinden güç alan söz konusu itirazlar Thomas Kuhn’un ortaya koyduğu başyapıttan kuşkucu sonuçlar çıkarmışlardır. Zira Thomas Kuhn, birbirinin yerine geçen farklı bilimsel görüşlerin “ortakölçülemez” (incommensurability) olduğu şeklinde bir sav öne sürmüştür. Kuhn’un ortakölçülemezlik iddiasına göre birbirinden farklı bilimsel görüşlere ait kavramlar karşılıklı olarak tercüme edilebilir bir hüviyeti haiz değildirler. Yani bu farklı görüşlerin her birinin, başka bir dile tercüme edilmesi oldukça güç olan, yalnızca kendilerine has yapı ve özellikleri söz konusudur. Bu durumda bu farklı görüşlerin birlikte müracaat edebilecekleri ortak bir değerlendirme ölçütünün varlığından da söz edilemez. Bilimde müşterek bir kıstas fikrine itiraz eden bu Kuhn’cu yaklaşım, Feyerabend tarafından “Ne olsa gider!” cümlesiyle bir kez daha vurgulanmıştır.³⁹²

Kuhn’un ve Feyerabend’in açtığı yoldan ilerleyen Taylor, tıpkı MacIntyre gibi herhangi bir ölçüt, kriter ya da standart olmaksızın bir düşüncenin diğerine olan fâikiyetinin rasyonel olarak gösterilebileceğini düşünür. Burada sözü edilen ölçüt ya da kriter, muhtelif nazariyelerin her birinin bağımsız bir biçimde değerlendirilmesine imkân sağlayan haricî tanımlamalar olarak anlaşılabilir. Fakat Taylor’a göre ölçüt ya da kriter fikrinden ziyade esas belirleyici olan husus, bir yoldan başka bir yola geçişin idrak düzeyinde bir kazanımı yahut terakkiyi temsil ettiğini gösterebilmektir. Bu bağlamda Taylor, bağımsız ve haricî bir ölçüte müracaat etmeksizin bir aşamadan

³⁹¹ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, ss. 6-7.

³⁹² Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 7.

diğerine geçişin (fenomenlerin anlaşılmasında az iyiden daha iyi bir aşamaya geçiş) bilgi düzeyinde bir ilerleme olduğunun ikna edici bir biçimde anlatılabileceğini düşünür.³⁹³ Bu çerçevede Taylor, kendi savunduğu görüşün ölçüt düşüncesi ile temellendirmeci düşünme biçiminden radikal bir biçimde ayrıştığını göstermek üzere üç farklı alternatif düşünme türünden bahseder.

Taylor'ın genel bir taslağını çizmeye çalıştığı söz konusu düşünce türlerinden birincisi, “Mukayeseli Düşünme” biçimleri kategorisinde değerlendirilebilir. Burada X ve Y şeklindeki birbirine rakip iki görüş, olguları tavzih etme ve olgusal gerçekliğe dair ön görüde bulunabilme performansları bakımından karşılaştırılır ve söz konusu performansı en iyi biçimde icra eden görüşün diğerinden üstün olduğu kabul edilir. Burada olgusal gerçeklik, müşahedeler ve tutanaklar ölçüt ve kriter görevini ifa ederler. Fakat Taylor, MacIntyre gibi bu mukayeseli düşünme tarzının kaynaklarının biraz daha geniş tutulabileceğine işaret eder. Buna göre, söz gelimi A'nın B'ye üstünlüğü, sadece olguları nasıl ele aldıklarıyla ilgili değil, A ve B kuramlarının karşılıklı olarak birbirlerini nasıl alt ettikleriyle de alakalı gözükür. Bu durumda A gibi bir kuram kendi görüş noktasından hareketle sadece tartışmalı bir olgunun değil, rakibi olan B kuramının tarihindeki problemleri, tutarsızlıkları, aksaklıkları ve geçişi çözümleri de gözler önüne serebilir. Böylelikle A kuramı sadece olgusal dünyaya dair değil, dünyayı açıklama gayesiyle öne sürülen kuramlar tarihi açısından da daha iyi bir açıklama getirmiş olur. Bu konu bağlamında Taylor da MacIntyre gibi Aristotelesçi hareket anlayışından Galileocu hareket teorilerine geçişi örnek olarak gösterir. Aristotelesçi hareket nazariyesinin cevap veremediği sorulara, ortaya koyduğu “eylemsizlik” ilkesi ile tatmin edici yanıtlar üreten Galileo böylelikle Aristotelesçi hareket kuramına üstünlük sağlamış olur. Her ne kadar burada bir görüşten diğerine geçiş söz konusu olsa da Taylor, betimlemeye çalıştığı mukayeseli düşüncenin, ölçüt ve temellendirme esaslı bir düşünüş biçimi olduğunu belirtir. Zira ona göre Galileocu ve Aristotelesçi hareket kuramları gibi her iki rakip görüşe de açık olan ve her iki görüşün de erişebileceği ve başvurabileceği çok önemli bazı hususlar söz konusudur. Yani hareketle ilgili olarak her iki görüşün de kabul etmesi gereken belirleyici ilkeler söz konusudur.³⁹⁴

³⁹³ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 7.

³⁹⁴ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 9.

Fakat meseleye daha geniş bir perspektiften baktığımızda Aristotelesçi hareket anlayışından Galileocu hareket anlayışına geçiş, bir paradigma değişikliğinin sonucu olarak gözüktür. Zira Platon ve Aristoteles'ten sadır olan doğa bilimi tasavvurunda formlar öğretisi ve teleolojik varlık tasavvuru, bir iyi telakkisi mihverinde temel bir açıklama biçimi olarak tebarüz etmekteydi. Bu kadim doğa anlayışında bir şeyin ne için öyle olduğunu tavzih edebilmek iyinin ne olduğuna karar kılmakla içten içe bağlantılı gözükmektedir. Fakat on yedinci yüzyıl bilimsel devrimlerinin inkşafıyla beraber bu klasik anlayıştan tam manasıyla bir kopuş yaşanır. Telos fikrine yaslanan bilimsel düşünceden (Platon ve Aristoteles) mekanik bilim anlayışına geçiş, iyinin merkezî bir konum işgal ettiği bir doğa tasavvurunun yerini değerlerden bağımsız mekanik bir evren anlayışının aldığı temel bir paradigma değişikliğine işaret eder. Klasik anlayışta doğanın nasıl olduğu sorusu, onun içinde nasıl yaşamam gerektiği sorusu ile adeta iç içe geçmişken modern fizik biliminin yaratmış olduğu yeni anlayışta doğanın açıklanmasıyla pratik akıl arasında herhangi bir münasebet kurulmaz.³⁹⁵

Burada sözü edilen köklü paradigmatic değişim, Taylor'a göre bilimsel alanda yaşanan devrim mahiyetindeki dönüşümlerin rasyonel olmadığını öne süren Kuhncu yaklaşımı destekler gözükmektedir. Söz konusu Kuhncu paradigma bağlamında şöyle bir soru ortaya atılabilir: Bugün her ne kadar Galileo'nun evren tasarımı geçerli kabul edilip üstün görülse de daha önceki hiyerarşik ve amaçsal varlık telakkisinin daha aşağı olduğu neye göre ileri sürülebilir? Günümüz insanlarına bugünkü bilim anlayışının hangi açıdan üstün kabul edildiği sorulduğunda, verilebilecek muhtemel yanıtlardan belki de en mühimi teknolojik gelişme olur. Buradaki esas soru, kozmos içerisinde kendi yerini ve konumunu keşfetme ve buna göre yaşama imkânı olduğunu düşünen Galileo öncesi insan için teknolojik gelişmenin bir üstünlük olduğu rasyonel olarak ikna edici görünür müydü? Taylor'a göre burada anakronik bir hataya düşülmediği takdirde tek başına bağımsız bir rasyonaliteden ziyade her bir kuramın kendi içerisinde geliştirdiği başarı ve üstünlük kriterlerinin olduğu görülebilir. Bu durumda her bir kuramın diğerine karşı korunaklı olduğu kabul edilebilir. Taylor açısından, ilk olarak öne sürdüğü mukayeseli düşünme biçiminden farklı olarak paradigmatic dönüşümlerle alakalı olan bu ikinci mukayese türü, her iki rakip görüşün de başvurabileceği müşterek

³⁹⁵ Taylor, "Explanation and Practical Reason", ss. 9-10

kriterlerden yoksundur.³⁹⁶ Bu bakımdan bir ölçüte başvuran temellendirme merkezli düşünme biçiminden daha radikal bir biçimde farklılık arz eder. Zira burada bir paradigmadan diğer bir paradigmaya geçiş yoluyla tezahür eden yenilgi, yenilgiye uğrayan nazariyenin kendi içerisindeki kuraldışılıkları keşfetmesinden kaynaklanmaz. Fakat Taylor’a göre mağlup olan kuramın, kendi içinde olmasa da kendi özgün standartlarının kapsamı dışında duran bir şeye başvurulması gerekirdi. Bu şey, modern bilim tasavvurunun hiçbir şekilde onaylamadığı fakat Taylor’ın Heidegger’den ödünç aldığı “ön-anlama” mefhumuyla anlatmaya çalıştığı, insanın muayyen bir alanı algılama ve anlama biçimidir. Taylor’a göre ön-anlamanın sarahate kavuşturulması bilgiyi yükselişe geçiren yahutta üstün hale getiren faktörlerden birisidir. Burada sözü edilen bilgi, pratik yaşamdan edinilen tecrübelerle amaçlarımızı belirleme ve etkileme kabiliyetini haiz olan bilgi türüdür. Öyle ki bazı durumlarda yeni tarif ve yöntemler olmaksızın bu bilgi türünün genişlemesi neredeyse imkânsız hale gelir. Dolayısıyla burada pratik yaşama dair imkân ve kapasitelerimizin genişlemesi, bilginin yükselişinin temel kriteri kabul edilir. Yine bu anlayış bağlamında, pratik yaşam ile anlama arasındaki münasebet dolayısıyla kapasitemizi arttıran her şeyin bilgisel açıdan bir kazanç, galibiyet ve üstünlük olduğu düşünülür.³⁹⁷ Taylor bu anlayış çerçevesinde esasında apodeictic akıl tasavvuruna karşı fikirlerle pratik yaşam arasındaki içsel bağlantıya dikkat çekmiş olur.

Bu bağlamda Taylor, bilimsel alanda yaşanan paradigma değişimleri ve kırılma noktaları ile ahlâkî müzakereler arasında müşterek özellikler olduğunu düşünür. Temellendirmeci düşünme modelinin tesiri altında zaman zaman gerek bilim gerekse ahlâk, haklarında bir hükme varılamayan irrasyonel alanlar olarak telakki edilebilmiştir. Fakat Taylor’a göre aklın her iki alandaki rolünü anlayabilmek için değişim, dönüşüm ve fikir geçişleri (transitions) ile ilgili görüşleri tahkik etmek gerekir.³⁹⁸ Bu bağlamda Taylor, bilim tarihinde olduğu gibi insanlık tarihi kadar eski olan ahlâkın tarihinde de rasyonalite geçişlerinin yaşandığına dikkat çeker. Foucault’nun *Surveiller et Punir* [Hapishanenin Doğuşu] isimli eserinde söz konusu geçişlere dair çarpıcı örnekler sunduğuna işaret eder. Bu eserde cezanın ve cezalandırmanın tarihiyle ilgili olarak verilen örnekler Taylor’ı, modern Batı medeniyeti içerisinde insanların çocuklarıyla

³⁹⁶ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, ss. 10-11.

³⁹⁷ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 12.

³⁹⁸ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 13.

birlikte, açıkça sergilenen bir infaz sahnesini izlemeye gittikleri bir dönemden eziyet ve cezanın sarahaten ifşa edilmesinden ekseriyetle rahatsızlık duyulan bir döneme doğru bir geçiş süreci yaşandığında değişen şeyin ne olduğunu sormaya sevk eder. Taylor acı çektirmeye ve eziyete karşı sergilenen bu bakış açısı değişikliğinin ardında, kadim kozmos tasavvurunun inkırazı ve buna bağlı olarak hümanizmin inkişafının bulunduğu ileri sürüldüğü takdirde söz konusu geçiş sürecinin rasyonel olarak gerekçelendirilmesinin mümkün gözüktüğünü kabul eder. Fakat o, acı ve eziyete karşı takınılan gönülsüz tutumun ardında modern kültür içerisindeki başka sebeplerin de bulunabileceğini göz önünde bulundurarak bu ahlâkî tavır değişimini bütünüyle bilimsel devrimlerin etkisi sonucunda yıkılan kozmos düşüncesiyle ilişkilendirmez. Ayrıca o, bilimsel devrimlerle ahlâkî devrimler arasında kurduğu paralelliğin, çözülmesi son derece güç kimi ahlâkî ihtilafları aydınlatamadığını düşünür. Bu bağlamda bazı kültürler arasındaki farklılıkların çok büyük olması dolayısıyla ad hominem aklın, ortaya çıkan ahlâkî anlaşmazlıklar arasında bir karara varmakta kifayetsiz kaldığına dikkat çeker.³⁹⁹

Böylelikle Taylor, apodeictic akıl tasavvuruna alternatif olarak öne sürülebilecek olan (a) mukayeseli düşünce ile (b) paradigmatik değişim düşüncesine ilaveten ölçüt esaslı düşünme modelinden daha köklü bir biçimde ayrılan üçüncü bir düşünme modelinden söz etme faslına geçer. Ona göre gerek mukayeseli düşünce gerekse paradigmatik değişim düşüncesinde, mağlup olan fikrin başvurması gereken bir kriter ya da faktör söz konusu olmuştur. Sözgelimi, X düşüncesinin yerini Y düşüncesine bırakması neticesinde Y'nin X'e üstün geldiği kabul edilir fakat Y'den X'e geri gidiş üstünlük olarak tavsif edilmez. Bu da Taylor'a göre bir nazariyenin terk edilip yerine bir başka nazariyenin kabul edilmesi şeklinde tezahür eden düşünce geçişlerinin bir ölçüt fikrinden tam olarak kopmadığını gösterir.⁴⁰⁰ Fakat Taylor, örtük veya açık olsun ölçüt fikrini varsaymayan bir düşünme biçimini tasavvur edebileceğimizi düşünür. Apodeictic akla karşı öne sürülen bu üçüncü düşünme biçiminde bir ölçüt fikri söz konusu olmasa da bir geçiş (transition) durumu mevzu bahistir. Esasında buradaki geçişin tecrübeye bağlı olarak bir yanlış anlamının, hatanın düzeltilmesi ya da bir karışıklığın giderilmesi olarak düşünülmesi daha doğru olabilir. Taylor, günlük hayatta bununla ilgili örneklerin bol miktarda bulunduğuna işaret eder. Sözgelimi bir odaya girdim ve odada çok şaşırtıcı

³⁹⁹ Taylor, "Explanation and Practical Reason", s. 14.

⁴⁰⁰ A.yer.

bir şeyle karşılaştığımı gördüm. Gördüğüm şey karşısında doğal olarak bir müddet durakladım. Sonra başımı salladım ve gözlerimi ovuştururdum. Belki de müşahade ettiğim şeye daha dikkatli bakmak için yerimi değiştirdim. Tüm bunlardan sonra gerçekten de karşımda, üzerinde puanları olan sarı renkli bir fil gördüğüme ikna olurum. Hatta bunun, birileri tarafından tertip edilmiş bir şaka olduğunu da düşünebilirim. Bu olayda birinci algıma olmasa bile ikinci algıma güvenirim. Fakat bu güvenimin sebebi, hatayı azaltıcı, iyileştirici ve düzeltici bir süreç yaşamış olmamdır. Bu geçiş süreci, benim ikinci algıma güven duymamı sağlayan dolaysız algımla ilişkilidir.⁴⁰¹

Taylor'a göre buna benzer bir örnek, bir kimsenin yaşam öyküsüyle ilgili bir mecrada da görülebilir. Bu örnek bağlamında, bir zamanlar Joe'nun Anna'ya olan kızgınlığından ötürü onu artık sevip sevmediğinden kuşku duymaya başladığını düşünelim. Evvelce Joe'yu bu karmaşık duygulara sevk eden şey, Joe'nun aşkın öfkeyle uygun düşmeyen bir duygu olduğunu varsaymasıdır. Fakat şu anda Joe bu iki duygunun birbiriyle uyumsuzluk arz etmediklerini düşünür. Hatta öfkeyi, aşkın gücünü tespit etmenin bir yolu olarak yorumlar. Bundan böyle Joe özgüvenli bir biçimde Anna'yı sevdiğinden emindir. Joe zaman içerisinde karmaşık duygularını ve kafa karışıklığını gidermek suretiyle duygularını anlama konusunda bir aşama kaydetmiştir.⁴⁰² Taylor'a göre gerek birinci örnek gerekse ikinci örnek, hataların azaltılmasıyla alakalı bir durumdan diğerine geçiş örnekleridir.

Taylor, bazı ahlâkî görüşlerin aynen bu iki örnekte olduğu gibi kendilerini bize ıspat ettiklerini düşünür. Sözgelimi Pete isimli bir gencin daha önceleri evde ebeveynlerine ve kardeşlerine karşı çok ters ve öfkeli davranışlarda bulunduğunu düşünelim. Sürekli olarak haklarının ihlal edildiği hissine kapılan Pete'nin kendisini mutsuz hissettiğini varsayalım. Fakat sonraları Pete, her şeyin daha iyi olduğunu düşünmeye başlar. Böylelikle daha evvelce ailesine ve yakınlarına karşı gösterdiği ters tavırların yanlış olduğunu ve hiç kimsenin bu tür davranışlarda bulunmaması gerektiğini kabul eder. Aslında bir anlamda ahlâkî bir değişim yaşar. Hatta kendisi yaşadığı bu değişimin ahlâkî bir gelişim olduğundan emindir. Zira o şuursuz bir biçimde sahip olduğu yanlış kanaatlerden büyük ölçüde kurtulmuş ve kafa karışıklığını gidermiştir. Bir durumdan başka bir durumu geçişe misal teşkil eden üç örnek olayın her biri Taylor'a göre ölçüt

⁴⁰¹ Taylor, "Explanation and Practical Reason", s. 15.

⁴⁰² Taylor, "Explanation and Practical Reason", ss. 15-16.

esaslı temellendirmeci düşünceden farklılık arz eden düşünme türlerinden üçüncüsüne oldukça uygun düşmektedir. Bu düşünme türü, Taylor açısından apodeictic akıl yürütme biçiminden köklü bir şekilde farklılık arz eden ad hominem aklın oldukça yoğun ve verimli bir biçimde tebarüz ettiği üçüncü alternatiftir.⁴⁰³

Buraya kadar Taylor, ölçüt esaslı temellendirmeci düşünme biçimi olan apodeictic akıl tasavvurundan derece derece ayrılan ve son olarak tümüyle farklılık arz eden ad hominem aklın üç çeşidinden söz etmiş olur. Böylelikle o, farklı görüşlerin baş vurabileceği bağımsız bir ölçüt olmaksızın bir fikirden bir başka fikre geçişi, ad hominem akıl tasavvurunun başarısına örnek olarak gösteririr. Taylor açısından apodeictic aklın tarafsız ve nesnel ölçütler aradığı yerde ad hominem aklın tezahürü olarak görülen bir fikrin yerine başka bir fikrin geçiş süreci müşterek olarak paylaşılan değer ve inançlar sayesinde gerçekleşir. Bu bağlamda temellendirme ve kritere dayalı düşünme biçiminin aksine ad hominem düşünce tarzı “mukayese” yoluna gider. Bağımsız ve nesnel bir ölçüt aranmaksızın farklı iki düşünce ya da farklı iki durum arasında mukayese yapılır. Dolayısıyla nihai ve kesin bir doğru aranmaksızın, söz gelimi Y’nin X’ten daha iyi olduğu sonucuna varılır. Hatta günün birinde Y’nin de yerini alabilecek Z gibi yeni bir görüşün tebarüz etme ihtimali göz önünde bulundurulur.⁴⁰⁴

Görüldüğü üzere Taylor’ın tasvir etmeye çalıştığı ad hominem akıl tasavvurunun problem ve ihtilafları içten içe, çok güçlü bir biçimde ve mukayese yoluyla çözüme kavuşturabilme istidadı söz konusudur. Ad hominem aklın ayrıca olgu ve ölçüt esaslı temellendirmeye dayalı apodeictic akıl tasavvuruna karşı müşterek değerlerden müteşekkil ve yaşama dair çok daha zengin açıklama kaynaklarının olduğu söylenebilir. Fakat Taylor, bu zengin açıklama kaynakları sebebiyle pratik akıl alanında tezahür eden ortakölçülemezliklerin göz korkutucu bir durum olmadığını düşünür. Bu durumda şöyle bir soru tezahür edebilir: Farklı kaynaklara istinat eden pratik akıl tasavvurları arasındaki anlaşmazlıkların üstesinden nasıl gelinir?

2.4.ÖZGÜRLÜK, DOĞA VE RASYONALİTE ÇATIŞMASINA KARŞI ROMANTİK MİRAS

⁴⁰³ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 16.

⁴⁰⁴ Taylor, “Explanation and Practical Reason”, s. 17.

Taylor açısından Aydınlanma'nın en temel başarısızlıklarından birisi, özgürlük ile akıl arasında insicamlı bir münasebet kuramamasıdır. Zira özgürlük, hür irade ve tercih mefhumlarıyla tanımlanırken akıl ise özü itibarıyla failin tercih ve seçiminden evvel ahlâkî yaşamın müşahhas bir formunu tavzih etmekle ilgilendiği için özgürlüğü alttan alta zayıflatan bir hüviyeti haizdir. Fakat akıl, hür iradeye bağlı olarak tanımlandığı takdirde özsel olmaktan ziyade yöntemsel ve araçsal olarak tanımlanır. Söz konusu yöntemsel yahut araçsal akıl telakkisinin ise en çok tahrif edici etkide bulunduğu yer ise belki de ahlâk alanıdır.

2.4.1. Herder ve İfadeci/Dışavurumcu Antropoloji

Batı dünyasında on yedinci yüzyıldan itibaren hız kazanan bilimsel gelişmelerin, insanın dünyayla, dünyadaki konumuyla, Tanrı'yla ve bilgiyle olan münasebeti üzerinde derin etkiler bıraktığı düşüncesi, bugün artık inkârı mümkün olmayan bir gerçekliğe işaret ediyor gözükmektedir. Bu çerçevede bilimsel devrimler ile Aydınlanma ve Sanayi Devrimi'nin gerek Antik Çağ gerekse Orta Çağ dünyasının tefekkür hayatında egemen olan temel parametrelerden köklü bir kopuşa yol açtıkları sıkça dile getirilmektedir. Gerçekten de bilim ve tekniğin inkişafı neticesinde insanın, yaşamın ve dünyanın anlamı meselesi, klasik varlık tasavvurlarındaki merkezî rolünü kaybetmiş gözükmektedir. İşte böyle bir dünya atmosferi içerisinde insan daha fazla bilgi sahibi olup “nasıl” ile başlayan soruları yanıtlamakta pek zorlanmazken “niçin?” sorusunun cevabında ise kendisini çatışan fikirler arenasında bulur.

Olgu-değer, zihin-beden, din-bilim ve kültür-doğa gibi düalist ayrımlar üzerinden okunan modern ve mekanik dünya düzeni hem teleolojik bir varlık tasavvuruna hem de ruhu, bedeni ve zihinsel kapasiteleri ile beraber bütünlüklü bir insan telakkisine karşı geliştirdiği tavır ile temayüz eder. İşte Taylor, dinlere ve teleolojik sistemlere istinat eden geleneksel varlık tasavvurlarının yerini alan düalist ve mekanik anlayışın köklerini ciddi bir sorgulamaya ve tenkide tâbi tutmanın yanı sıra insanın zihinsel kapasiteleri ile duygusal, sezgisel ve tecrübeye dayalı istidatları arasında bütünlüklü bir münasebet kuran felsefî bir antropoloji geliştirme yoluna gider. *Sources of the Self* isimli

başyapıtında iyyinin anlamı ile benliğin anlamı arasında güçlü bir münasebet olduğu tezini savunan Taylor, kendi ahlâk nazariyesini, bir yandan insanı tecrübe ağılarıyla örölü bir varlık olarak telakki eden varoluşçu fenomenolojiye, diğeryandansa dilsel ifade ve anlatımlar yoluyla vücut bulan insan öznelliğine vurgu yapan Alman romantizmine dayandırır.⁴⁰⁵

İnsan aklına içkin bir hakikat tasavvuru geliştiren, gerçekliğı çözümleyici, eleştirel ve bilimsel yollarla izah etmeye çalışan, insanı da ruh ve beden, akıl ve duygu varlığı şeklinde ikiye bölen modern Kartezyen düşünce karşısında, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve on dokuzuncu yüzyılın hemen başlarında Aydınlanma'nın akılcı ve bilimci tek yanlı bakış açısına tepki gösterip akıldan ziyade ilhama, sanata, yaratıcılığa ve atomistik ferdiyetçiliğe karşı bütüncül bir insan tasavvuruna vurgu yapan bir felsefî anlayış geliştiren Alman romantiklerin sesleri yükselmeye başlar. Nitekim Johann Georg Hamann (1730-1788), Johann Gottfried Herder (1744-1803) ve Friedrich Schiller (1759-1805), on sekizinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Alman tefekkür hayatında Aydınlanmacı düşünceye karşı insan doğasını bütünlüklü bir biçimde anlama cihetine giderler. Akla tümüyle karşı çıkmamakla birlikte “onlar, tüm farklı tarihsel, dilbilimsel ve kültürel ifadeleri içinde insan yaşamının kendiliğindenliğini, ferdiliğini ve sevimliliğini kucaklamak ve geliştirmek için”⁴⁰⁶ öz bilinçli bir akıl tasavvurunu paylaşırlar. Her üç düşünür de aralarındaki ciddi yaş farklarına ve zaman zaman fikir ayrılıklarına rağmen dil, sanat ve edebiyat vasıtasıyla estetik bütünsellik temasını işlerler.⁴⁰⁷ Bu bağlamda Johann Gottfried Herder, Taylor açısından, Almanya'da modern düşünce biçimlerine matuf tenkitleriyle temayüz eden kilit bir isim olarak kabul edilir. Zira Herder, insan zihnini fakültelere bölen, insanı ruh ve beden olarak tefrik eden, duygu, irade ve istekten soyutlanabilen hesaplayıcı bir akıl tasavvuruna istinat eden düalist düşünceye karşı *anlam* ve *ifade* (expression) merkezli bir antropoloji geliştirmekle ön plana çıkar.⁴⁰⁸

Bilhassa on sekizinci yüzyılda aklın fizik yasalarını keşfetmek suretiyle doğaya egemen olmakla yakaladığı başarıyı ahlâk, siyaset ve kültür dünyasında da

⁴⁰⁵ Nicholas H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, 1. Baskı, Cambridge, Oxford: Polity Press, 2002, ss. 87-88.

⁴⁰⁶ Daniel O. Dahlstrom, “Hamann, Herder ve Schiller'in Estetik Bütüncülüğü”, *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi*, çev. Metin Bal, Sayı 21 (Mart-Nisan 2015, Yıl: 7), s. 56.

⁴⁰⁷ Dahlstrom, a.g.m., ss. 56-57.

⁴⁰⁸ Taylor, *Hegel*, s. 13.

sergileyebileceğine duyulan muazzam bir güvenin⁴⁰⁹ yeşerdiği bir iklimde Herder, sanata, estetiğe, sezgiye ve hayâl gücüne istinat eden bir düşünme tarzı ile varlığı, deyim yerindeyse mistik bir yolla tecrübe etme yoluna gider.⁴¹⁰ İnsan doğasını zihinsel fakültelere bölerek nesnelleştiren, ruh-beden, akıl-duygu, düşünce-duyum gibi ayrımlar yaparak parçalara ayrılmış bir insan tasavvuru geliştiren Aydınlanmacı antropolojiye karşı Herder, insan hayatını, insan doğasını ve insanî faaliyetleri anlam, ifade, amaçlılık ve bütünlük mefhumları çerçevesinde idrak eder. Herder'in temsil ettiği bu ifadeci (expressivist) antropolojiye göre insanî duygu ve düşünceler, dış dünyada ve insanî eylem sahasında yani yaşamın içerisinde tahakkuk ederler. Taylor'a göre Herder'in mezkûr antropolojisi, bir fikrin yahut bir amacın gerçekleşmesi anlamında Aristotelesçi temel mefhumların yeniden canlandırılması olarak yorumlanabilir. Fakat burada benliğin ifadesi yahut tahakkuku söz konusu olduğunda Herder'in ifadeci antropolojisi modern bir bağlamda okunabilir ve dolayısıyla Aristotelesçi anlayışın dışına çıkar.⁴¹¹

Taylor'a göre yaşamı ve dış dünyayı insanî duygu, düşünce, muhayyile, sezgi ve hissiyatların tahakkuku olarak telakki eden Herder'in yaklaşımı bu bağlamda insandan bağımsız muayyen bir amacın gerçekleşmesi mihverinde inkişaf eden yetkin bir hayat düşüncesine istinat eden Aristotelesçi anlayışın dışına çıkar. Zira Herder'de yaşam içerisinde çeşitli biçimlerde tecessüm eden benlik ifadesi, özneden bağımsız bir amaca matuf olmaktan ziyade ferdin kendi özünü gerçekleştirme şeklinde tezahür eder. Aristoteles felsefesinde insana özgü bir telos mihverinde istikamet bulan insanî tekemmülün, insanın karşılaştığı uyumsuzluklara, engellere ve bozukluklara yönelik mücadelesi neticesinde vücut bulması söz konusu iken Herder'in ifadeci antropoloji anlayışına göre ise benliğin tekâmülünün daha çok dış dünyaya karşı dâhili bir itkinin yahut gücün etkisi neticesinde açığa çıktığı düşünülür. Buradaki benlik tekemmülünün hem bir ideaya hem de dâhili bir itkiye dayandığı ve bu iki hususun özgür bir öznelliği meydana getirdiği düşünülür. Taylor, Herder'in bu antropolojik yaklaşımının *kendi*

⁴⁰⁹ Isaiah Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, çev. Mete Tunçay, 1.Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 42.

⁴¹⁰ Macit Gökberk, *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları*, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997, s. 60.

⁴¹¹ Taylor, *Hegel*, s. 15.

kendini açığa çıkaran özne (self-unfolding subject) fikri mihverinde geliştiğini söyler.⁴¹²

İşte bu çerçevede Taylor'a göre ifadeci antropolojide öznenin duygu, istek ve düşüncelerini en tam ve en ikna edici bir biçimde açığa çıkarabilmesinin yolu, hem sözlü/dilsel hem de eylemsel ifadenin bir arada var olmasından geçer. Dolayısıyla öznenin tam manasıyla kendini ifade edebilmesi, kendi yaşamını muayyen bir biçim ve amaç doğrultusunda gerçekleştirmesi kadar bu amacın ve biçimin ne olduğunu tanımlayabilmesine de bağlıdır. Burada Aristotelesçi anlayışta olduğu gibi önceden tümüyle belirli bir amacın gerçekleşmesi söz konusu değildir. Zira Herderci tefekkür biçimine göre benim yaşamım bana özgüdür ve biriciktir. Bu biriciklik, benim yaşamım içerisinde kendi kendine açığa çıkabilir.⁴¹³ Ayrıca bu biricikliğin açığa çıkabilmesi için sadece bazı amaçların hayata geçirilmesi değil, bu amaçların ne olduğunun ve ne anlama geldiğinin de açıkça belirtilmesi son derece önem arz eder. Zira ifadeci antropoloji açısından insan hayatı hem olgulardan müteşekkildir hem de manası olan bir ifadedir. Burada klasik anlayışlardan farklı olarak öznenin öz-farkındalığı önemli bir rol oynar. Buna göre bilinçli bir varlık olarak insan, kendi öz yaşamını kâfi derecede ifade edebildiği takdirde kendisini tam manasıyla gerçekleştirebilir. İnsanın kendi duygularını, isteklerini ve amaçlarını vazıh bir biçimde dile getirebilmesi bu bağlamda oldukça önem arz eder. İfadeci antropolojiyi geleneksel anlayışlardan tefrik eden husus da burasıdır. Zira bu yeni antropoloji açısından insan hayatı öz-farkındalık ve ifade yoluyla kâmil bir düzeye ulaşır.⁴¹⁴

Taylor açısından ifadeci antropoloji, öz-farkındalığa ve insanın kendisini ifade etmesine yaptığı vurgu sebebiyle sadece klasik insan tasavvurundan değil, düalizme ve nesnelleştirilmiş doğa fikrine yaslanan modern bilim anlayışından da ayrışır. Zira insan hayatını bir ifadeler bütünü olarak telakki etmek, parçacı ve düalist insan tasavvuruna karşı bir tavır alır. Fakat bununla birlikte Taylor'a göre ifadeci antropoloji, bir başka açıdan özü gereği modern bir yaklaşım olarak anlaşılabilir. Zira o, kendi kendini tanımlayan ve gerçekleştiren öznellik fikrini ihtiva etmektedir. Burada özne, ideal bir düzenle münasebet kurmadan, salt kendi kendisini izah edip gözler önüne sererek

⁴¹² Taylor, *Hegel*, s. 15.

⁴¹³ Taylor, *Hegel*, s. 16.

⁴¹⁴ Taylor, *Hegel*, s. 17.

gerçekleştirir.⁴¹⁵ Tüm bunlarla birlikte ifadeci antropoloji, ortaya koymuş olduğu dil ve anlam öğretisi ile Aydınlanmacı düşünceden ayrıştığı söylenebilir. Zira o, dili salt olarak dış dünyayı yansıtan ve temsil eden bir vasıta olarak telakki eden Aydınlanmacı anlayışa karşı sanat ve estetik dilini ön plana çıkarır. Nitekim böylelikle temsile dayalı dil telakkisi yerine kendisinden başka bir şeye gönderme yapmayan bir sanat dili vurgulanır. Bu anlayışa göre sadece yaşayan bir varlık olmaktan öte amaçlarını gerçekleştiren ve bu amaçların manasını vuzuha kavuşturabilen bir varlık olarak insan, kendini ifade edebilmek için dile ve sanata başvurur. Bu anlayışla yol yürüten Herder'in yapıtları ve onun muakkibi olan Romantik geleneğin çalışmaları yeni bir dil ve yeni bir sanat anlayışının teşekkülünde mühim bir rol oynar. Nitekim Taylor'a göre Herder'in 1772 yılında neşredilen *On the Origin of Language* isimli eseri Hobbes'tan Condillac'a dek geliştirilen Aydınlanmacı dil anlayışından köklü bir biçimde ayrılır.⁴¹⁶

Sadece bir nesneye gönderme yapan, referansa dayalı simgesel ve temsili dil anlayışı yerine Herder, dilin ayrıca sanatsal bir boyutu olduğuna dikkat çeker. Bu yönüyle dil ne şiirden ne de şarkıdan ayırt edilebilir. Bu bakış açısı sadece Herder'e özgü değil, Herder'in de içine dâhil edildiği, *Sturm und Drang* olarak isimlendirilen, Türkçe'ye ise *Fırtına ve Hırs* yahut da *Coşkunkluk Hareketi* olarak tercüme edilebilen, Almanya'da 1767-1785 yıllarında müessir olan, Aydınlanma'nın soyut akılcılığına mugayir, "duygusal taşkınlığı ve özgürlük aşkını vurgulayan"⁴¹⁷ bir düşünce ve sanat akımının diğer mensuplarının da benimsediği bir bakış açısı olarak temayüz eder. Tüm bu gelişmeler çerçevesinde 1770'li yıllardan itibaren Almanya'da yeni bir insan anlayışı mihverinde teşekkül eden yeni bir dil ve yeni bir sanat telakkisinin inkişafı söz konusudur. Genelde ilk Romantikleri içinde barındırdığı düşünülen *Sturm und Drang* hareketinin kişisel benliği vurgulama temayülü, Hamann'da olduğu gibi Herder'de de altı çizilen bir tema olarak tezahür eder. Öyle ki dışavurumu/ifadeyi (expression) insanın en temel fonksiyonlarından biri olduğunu düşünen Herder açısından bir kimsenin yaptığı, ortaya koyduğu ve konuştuğu her şey, bir bütün olarak onun doğasını yansıtır.⁴¹⁸ Dil ve sanat ise bu noktada ferdin duygu, düşünce ve isteklerinin en iyi ifadesi olarak bu bütüncül insan doğasının dışa vurulmasına imkân sağlar. İnsan

⁴¹⁵ A.yer.

⁴¹⁶ Taylor, *Hegel*, ss. 18-19.

⁴¹⁷ Dahlstrom, a.g.m., s. 56.

⁴¹⁸ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, s. 80.

doğasının ruh-beden, akıl-duygu, düşünce-duyum gibi birbirinden bağımsız ve birbirine zıt yetilere bölünmeksizin bir bütün olarak telakki edilmesinin yanı sıra dışavurumcu/ifadeci antropolojinin insan hayatı için elzem kabul ettiği bir başka değer ise özgürlüktür. Modern özgürlük mefhumuna karşı dışavurumcu antropolojinin dikkat çektiği özgürlük, kendi kendini tanımlayabilen bağımsız bir öznenin dış dünyaya hükmedebildiği bir anlayışı yansıtmaz. Bundan ziyade kastedilen özgürlük, sahici bir öz-dışavurum ilkesine istinat eden bir anlayış biçimidir. Rousseau tarafından ortaya konan bu tarz bir özgürlük anlayışı, insanın kendi amaçlarını gerçekleştirebilmesi anlamındaki öz-gerçekleşmeyle aynı anlama gelir.⁴¹⁹

Parçalanmamışlık/birlik/bütünlük (unity) ve özgürlük ilkeleri dışında dışavurumcu (expressivist) nazariye açısından, Aydınlanmacı düşünceye karşı geliştirilen bir başka düşünce ise insanın doğaya iştirakidir. Bu düşünce, nesnelleştirilmiş bir doğa fikrine mugayir, insanın öz-gerçekleştirim yoluyla kendini dışarıya ifade ettiğini ve kendisini doğa içinde gerçekleştirmek suretiyle kendi bedensel imkânlarının dışına taşıdığını kabul eder. Böylelikle insan hem madden hem de manen daha büyük bir yaşamın parçası haline gelir. Mekanik evren tasavvurunda özneyle doğa arasına kalın duvarlar örülürken dışavurumcu antropoloji, insanın kendisini doğada gerçekleştirdiğini ve bu suretle doğayla adeta duygudaş bir münasebeti olduğunu düşünür. Burada doğa, Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi insanın üzerinde aşkın bir model olarak telakki edilmez, aksine insan, duygu, düşünce, sanat, söz ve diğer ifade biçimleriyle doğanın içinde gerçekleşir.⁴²⁰ Dışavurumcu antropolojinin bütünlük (unity) ve iştirak (communion) fikirleri, atomcu bir toplum telakkisine yaslanan Aydınlanmacı düşünce karşısında, fertlerden ziyade fertlerin birbirlerine en üst düzey bir duygudaşlıkla bağlı olduğu toplumsal birlik anlayışını da beraberinde getirir. Oysa insanı kısım ve kabiliyetlere bölen modern anlayış, bu parçalama ve bölme işlemine paralel bir biçimde toplumu da uzmanlıklara bağlı olarak bürokratik bir şekil verme yoluna gider. Ortaya koyduğu yeni fikirler yoluyla Aydınlanmacı düşünceye karşı insanı gerek kendi içinde gerek toplumla gerekse doğayla bir bütün olarak telakki eden dışavurumcu antropoloji, parçalanmışlığa karşı birlik temasını işler. Bu bağlamda nesnelliği de öznenin bir ifadesi olarak görmek suretiyle hem özne-nesne ayırımına hem de özne ile nesnelleştirilmiş doğa

⁴¹⁹ Taylor, *Hegel*, s. 24

⁴²⁰ Taylor, *Hegel*, ss. 25-26.

ayrımına karşı çıkar. Fakat Taylor’a göre burada öznenin varlığının yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalıp kalmadığı sorusu ortaya çıkabilir. Zira insan, şayet doğanın bir parçası olarak telakki edilirse bu durumda onun da doğadaki diğer olgular gibi nedensellik münasebeti bağlamında değerlendirilmesi söz konusu olabilir.⁴²¹ Bu da ahlâkî bir fail olarak öznenin özgürlüğü meselesini tartışmalı bir mesele haline getirir. İşte bu durum, öznenin özgürlüğü ile doğanın cihanşümûl vasfı arasındaki münasebetin mahiyetinin aydınlatılması gerektiği kanaatini uyandırır.

Özne ve öznenin dışavurum yoluyla kendisini gerçekleştirmesine vurgu yapan Herder’in sistemi, anlamın fertlerden bağımsız bir biçimde var olduğu bir idealden, söz gelimi Platoncu bir idealden farklılık arz eder. İnsan öznelerinin anlamın üretilmesinde merkezî bir rol oynamaları bakımından Herder’in sistemi klasik sistemlerden ziyade modern bir anlayışa daha yakın gözüktür. Taylor da Herder ve diğer Alman Romantiklerince benimsenen öznelliğin dışavurumu fikrine açık bir yakınlık duyar. Öznenin kendisini açıkça ifade edebilmesini, failin kendi varoluşunun imkânlarını yetkin bir biçimde gerçekleştirebilmesi açısından önemli addeder. Fakat Taylor, bununla birlikte söz konusu dışavurumcu antropolojide, ahlâkî failin özgürlüğü fikri ile doğa arasındaki münasebetin kâfi düzeyde vuzuha kavuşturulamadığına dikkat çeker.⁴²² Nitekim onun *Hegel* isimli yapıtı, insan öznelliğinin dünya ile münasebeti problemine hasredilir. Taylor burada söz konusu problemin çözümüne yönelik bir teşebbüs olması bakımından Hegelci külliyatı yorumlama cihetine gider.⁴²³ Zira Taylor’ın nezdinde Romantik antropoloji, klasik Yunan düşüncesinde insan ile doğa arasındaki bütünsel münasebete hayranlık duyup bu anlayışı yeniden canlandırmak istese de ortaya koyduğu özgür benlik tasavvuru ile doğa arasındaki ontolojik münasebeti ve zemini tesis etme konusunda başarısız gözükmektedir.

2.4.2. Romantik Bütüncülük mü? Transandantal Argüman mı?

⁴²¹ Taylor, *Hegel*, s. 29.

⁴²² A.y.

⁴²³ Paul D. Eisenberg, “Hegel by Charles Taylor”, *Nous*, Vol. 11, No. 1, Symposium Papers to be Read at the Meeting of the Western Division of the American Philosophical Association in Chicago, Illinois, April 28-30, 1977 (Mar., 1977), s. 56.

Antik Yunan dünyasına hayranlığıyla bilinen ve Romantik düşünüş biçiminin ilk ve mühim temsilcilerinden biri olan Friedrich Schlegel (1772-1829), modernizmin soyut akıl tasavvuruna, düalist ontolojiye, Orta Çağlardan sonra hâkim bir anlayış haline gelen fizik biliminin varlık tasavvuruna karşı adeta şiirin ve sanatın diliyle varlığı yeniden anlatır ve bunu yaparken Antik Yunan'ın birlik ve bütünlük temalarını yeniden canlandırmak ister.⁴²⁴ Yaratıcı muhayyileye ve sanatçının dehasına yapılan bu vurgu, Romantik akımın muakkipleri tarafından sürdürülür ve nihayetinde her bir insan şahsiyetinin yaratıcılığına, özgürlüğüne, tecrübesine, kendini ifade edebilme ve gerçekleştirebilme kudretine yapılan vurguyla birlikte yürütülür. Şahsa ve şahsın hürriyetine verilen bu ehemmiyet, yukarıda da değindiğimiz gibi Romantizmi klasik Yunan düşüncesinden ayırdığı gibi doğa ile özgürlük arasındaki münasebet sorusunu gündeme getirir. Bu sorun elbette ki ilk kez Romantik akımın tesiriyle ortaya çıkan bir sorun olarak görülemez. Zira önde gelen Alman idealistleri de özgürlük ile doğa arasındaki münasebet sorununu çözmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda sözgelimi Kant da tıpkı Herder gibi insanın doğa bilimlerinin nesnesi olarak görülmesine karşı çıkmıştır. Fakat Herder, bu karşı çıkışını estetik bütüncülüğe dayandırırken Kant ise transandantal bir sava dayandırmıştır.⁴²⁵ Bu bağlamda Kant, doğa karşısında ahlâkî faili radikal bir özgürlük ekseninde tanımlar. Rousseau'nun daha önceden ima ettiği bu özgürlük fikri, Kant tarafından sistemli bir felsefî düşünüş mihverinde güçlü bir biçimde müdafaa edilir. Hatta Taylor'a göre ahlâkî öznenin radikal özgürlüğü, Kant'ın felsefesinin temel motivasyonu olarak telakki edilebilir.⁴²⁶

Tıpkı Descartes gibi düşünen varlık/res cogitans ile uzamlı varlık/res extensa⁴²⁷ sahasını birbirinden ontolojik olarak iki farklı varlık sahası olarak telakki eden Kant, bu bağlamda her ne kadar modern düalist anlayışın bir temsilcisi olmayı sürdürse de doğa karşısında ahlâkî fâilin radikal özgürlüğü fikrini felsefesinin ana tezlerinden biri olarak

⁴²⁴ Melâhat Özgü, "Alman Romantizminde Sanat Anlayışı", s. 734, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1044/12609.pdf> (17.03.2017)

⁴²⁵ Andrew Renahan, *Towards a Transcendent Good: Charles Taylor and the Challenge of Articulating a Postmodern Moral Identity* (Yüksek Lisans Tezi) A Thesis in The Department of Religion, Montréal, Québec, Canada: Concordia University, 2009, s. 28.

⁴²⁶ Taylor, *Hegel*, ss. 29-30.

⁴²⁷ Ş. Teoman Duralı, "Vefâtının İkiyüzüncü Yılında Tarihte En Önemli Fikir Binâlarından Birinin Mimarı Immanuel Kant'ı Anarken", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10, Ekim 2006, s. 25.

işlemesi bakımından kimileri tarafından Romantizmin babası olarak da anılır.⁴²⁸ Bu bakış açısı mihverinde Kant'ın, kendisinin farkında olan ve kendi kendini belirleyen ahlâkî fâil düşüncesinin Alman romantikleri tarafından tümüyle benimsendiğine zaman zaman dikkat çekilir.⁴²⁹

Taylor'a göre Kant'ın tenkitçi felsefesi, özneyi transsendental bir nazariye vasıtasıyla tanımlamaya çalışan yeni bir hareket olarak kabul edilebilir. Aydınlanma filozoflarının önde gelenleri, şahsı ya da özneyi incelenmesi gereken bir nesne gibi telakki ederlerken, sözgelimi Hume açısından benlik, algılamalardan müteşekkil olan ve kendisini bizim bakışımıza sunan bir nesne gibi görülürken, Kant'ın transsendental felsefesi, benliği içebakış vasıtasıyla ulaşılabilen bir deneyim nesnesi olarak görmez. Tecrübenin kendisini göz önünde bulundurarak deneyimin öznesine ulaşmaya çalışır. Bu bakış açısına göre özne, deneyim dünyasının nesnelerinden biri olarak kabul edilemez.⁴³⁰ Tecrübe etmenin koşullarını tahkik eden Kant, tecrübe eden öznenin yapısını ve imkânlarını anlamaya yönelir. Esasında öznenin imkân ve kapasitelerini metafizik bir tahkikat bağlamında yürütmeye çalışır. Yani özne, tecrübe dünyasına biçim verirken öznenin bilme imkânlarının yapısını ise transandental felsefe tahkik eder. Burada özne, fenomenler dünyasına kendi zihinsel formları vasıtasıyla şekil verir fakat kendinde şeylerin biçimi hakkında bir şey söyleyemez. Zira Kant'ın tenkitçi felsefesi açısından nihaî gerçekliğin/kendinde şeylerin mahiyetini bilme imkânı özneye kapalıdır. Bu fikirler mihverinde Kant, fenomenler dünyası ile kendinde şeyler dünyası arasında keskin bir ayrım yapar. Fakat böyle bir ayrımın Kant'ın ardılları tarafından kolay kolay kabul edildiği söylenemez. Zira onlar açısından Kant, düşüncesini tam olarak nihayete erdirmemiş, yarı yolda bırakmıştır.⁴³¹

Taylor'a göre Kant'ı böyle bir tefrik yapmaya yönelten temel saik, öznenin ahlâkî özgürlük düşüncesini vurgulamak istemesidir. Nitekim o, ahlâkî faillerin, moral ilkeleri haricî bir kaynaktan değil de kendi iradelerinden elde ettikleri tezini işleyerek söz konusu özgürlük düşüncesini radikal bir düzeye taşır. *Pratik Aklın Tenkidi* [*Critique of Practical Reason*] adlı eserinde Kant, ahlâkî yasaları, pratik aklın koşulsuz emirleri

⁴²⁸ Berlin, *Romantikliğin Kökleri*, s. 91.

⁴²⁹ Renahan, *Towards a Transcendent Good: Charles Taylor and the Challenge of Articulating a Postmodern Moral Identity*, s. 29.

⁴³⁰ Taylor, *Hegel*, s. 30.

⁴³¹ Taylor, *Hegel*, ss. 30-31.

olarak telakki eder ve dolayısıyla bu ahlâk yasalarının temel motivasyonu ne hazza ne de mutluluğa dayandırılır. Bir akıl varlığı olarak insan özü itibariyle hürdür ve kendi ahlâk yaşamını kendisi inşa eder. Fakat Taylor'a göre Kant, doğanın yasaları ile ahlâkın yasalarını kat'i olarak birbirinden tefrik ederken akıl ile eğilim/istek arasında çözülmesi oldukça güç bir gedik açar. Bu bakış açısına göre insanın doğal yasalara tâbi yanı ile ahlâkî buyruklar arasında daima bir gerilim ve çatışma söz konusudur. Zira burada ahlâkî failin vazifesi, isteklerin tahrikine karşı mücadele ederek mükemmelleşmektir. Yani ahlâkî mükemmelleşme ancak ahlâkî failin bu ezeli çatışmaya karşı verdiği mücadeleye bağlıdır. Taylor, Kant'ın söz konusu çatışmayı giderme ve bu sorunu çözme girişiminde bulunmamasının bu mükemmelleşme idealiyle ilişkili olabileceğine dikkat çeker. Fakat Kant'ın ardılları hem Kantçı özgürlük anlayışını hem de dışavurumcu antropolojiyi benimsemek suretiyle bu sorunu ciddi ve hassas bir mesele olarak telakki ederler. Onların bakış açısına göre bu iki yaklaşım arasında içten içe derin bir bağlantı söz konusudur. Dahası ifadeci nazariye açısından failin kendisini özgür bir biçimde gerçekleştirebilmesi, haricî tesirlerden soyutlanmayı gerektirmez.⁴³² Kant bu noktada özgür insan benliğini doğanın karşısında konumlandırmakla doğayla bir bütün olma perspektifini benimseyen Romantik akımdan ayrı düşer. Fakat o, kendi muakkiplerine nesneler dünyası ile benliğin özgür dünyası arasındaki münasebet sorununu miras bırakır. Nitekim Fichte bu sorunu çözüme kavuşturmak amacıyla bir ahlâk idealizmi geliştirir.

Biri özgür benlik fikrine diğeri ise nedensellik yasasının hâkim olduğu nesneler dünyasına yaslanan iki tür felsefeden söz eden Fichte, özgür benliğin doğal dünya karşısında üstün olduğunu düşünerek Kant'ın yolundan yürümeyi tercih eder. Zorunlu yasalara tâbi olan doğal dünyadan özgür bir bilincin çıkabilmesini mümkün görmeyen Fichte, kendi felsefesini öznenin özgür bilincinden hareketle geliştirir. Ayrıca o, insanın bir yönüyle doğal dünyanın etkisinde kaldığını kabul eden Kantçı felsefe bağlamında, özgür benliğin doğal dünyadan tam olarak nasıl kopabildiğini izah etmenin oldukça zor bir iş olduğunu düşündüğü için maddenin varlığını bilincin var olma koşuluna bağlar ve Kant'ın özgür benlik anlayışını radikal bir düzeye taşır.⁴³³

⁴³² Taylor, *Hegel*, ss. 31-32.

⁴³³ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994, ss. 56-57.

Her ne kadar Kant, *Yargı Gücünün Tenkidi* isimli eserinde doğa ile ahlâk arasındaki bir orta yolun imkânını estetiğe matuf bir müzakere bağlamında tahkik etmeye çalıştıysa da romantik akımın bütün temsilcilerini aynı ölçüde etkilediği söylenemez. Bu bağlamda Taylor, Fichte'ye nazaran Herder'in Kant'ın tenkitçi felsefesine hiçbir biçimde yakınlık hissetmediğine dikkat çeker. Tüm bunlarla birlikte esasında on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren Fichte de dâhil Alman romantikleri ile Alman idealistlerinin temel gayesinin, birlik ve bütünlük idealini gerçekleştirmek suretiyle Kant'ın yarım kalan felsefesini tamamlamak olduğunu ileri sürmek mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda Friedrich Schlegel, söz konusu gaye ve idealin Goethe'nin güzellik ve ahenk bakımından yüksek şiirleri ile Fichte'nin benliğin özgürlüğü ve yüceliğine dair fikirlerinin birleşmesi neticesinde gerçekleşebileceğini öne sürerken Schelling ve Schleiermacher ise bu birlik idealinin Kant ve Spinoza'nın düşüncelerinin bileşiminden doğabileceğini dillendirdiler.⁴³⁴

Esasında Taylor'a göre gerek Schelling, Schleiermacher, Friedrich Schlegel, gerekse Herder, Hölderlin, genç Hegel ve diğerlerinin yapmaya çalıştığı şey, tarihsel açıdan bakıldığında modern yaşamla Antik Yunan yaşamının bir sentezini vücuda getirmektir. Zira onlar Antik Yunan'da en yüksek insanî ifade formuyla doğa arasında var olduğu kabul edilen mükemmel birlik ve uyum halinin, modern fikirlerin yeşerdiği ve boy gösterdiği bir kültürde yeniden hayat bulabileceğine inandılar. Fakat aklın ve insanın radikal özgürlüğünün inkişaf ettiği böyle bir kültürel atmosferde Taylor'ın da belirttiği gibi Antik Yunan'a özgü mükemmel uyum ve birlik ideali çoktan ölmüştü. Çünkü aklın ve insanın radikal özgürlüğünün yükselişi ancak doğal ve duyulur dünyadan köklü bir kopuşu gerektiriyordu. İşte bu sebeple şayet doğayla bir birlik, bütünlük ve uyum ideali düşleniyorsa, bu düş, öznenin radikal özgürlüğünü de ihtiva edebilmeliydi. Bu bağlamda yeni birlik ideali, insanın kendisini özgürce gerçekleştirebilmesi için onun öz bilinçli düşünme etkinliğini ve aklî kapasitelerini hesaba katmak durumundadır.⁴³⁵ Artık çözülmesi gereken en temel sorun, radikal özgürlük ile bölünmemiş/tam bir dışavurum (integral expression) arasındaki uzlaşmazlığın aşılmasıdır.

Fichte, söz konusu uzlaşmazlığı, şümüllü ve bütünsel bir idealizmle aşmaya çalışır. Kant'ın fenomen-numen tefrikine şiddetle karşı çıkan Fichte'ye göre öznenin karşısında

⁴³⁴ Taylor, *Hegel*, s. 34.

⁴³⁵ Taylor, *Hegel*, ss. 34-35.

özneye yabancı haricî bir doğa yoktur zira bilinç her şeyin temelidir. Ben, ben olmayanı da ihtiva eder. Öznenin en yüksek aktivitesi ise özgür iradedir. Fakat Taylor'a göre Fichte, geliştirdiği ahlâkî idealizme rağmen Kantçı özgür irade ve doğa düalizmini aşamamıştır. Şayet biz, doğanın engellerine karşı mücadele ederken özgür olabiliyorsak bu mücadele nihayetsiz bir mücadeledir ve bu yüzden burada doğanın ve özgür iradenin bir ve bütün olabilmesi diye bir şey söz konusu olamaz. Bu yüzden Taylor, Fichte'nin geliştirdiği ontolojik tekçiliğin, uyumlu bir birlik idealini gerçekleştiremediğini düşünür.⁴³⁶

Bununla birlikte Taylor, Fichte'nin, Schlegel ve Novalis gibi genç romantikler üzerinde güçlü bir tesir bıraktığından da söz eder. Her ne kadar onlar Fichte'nin felsefesinin kuvvetli ahlâkî amaçlılık düşüncesi ile tam olarak uyuşmasalar da özgürlük ve yaratıcı benlik gibi fikirlerinin oldukça etkisinde kalmış gözükürler. Fakat bir süre sonra Fichte'nin felsefesinde kifayetsiz hususlar olduğunu düşünmeye başlarlar ve bu felsefe içerisinde kendileri açısından tatmin edici bir açıklama bulamazlar. Zira onlar *Sturm und Drang* rüzgârını takip ederek, daha sonra Schiller'e de ilham verecek olan ve sanat vasıtasıyla gerçekleşebilecek olan bir birlik idealinin peşinden giderler. Böylelikle esasında Fichte'nin yaratıcı öznellik düşüncesi ile kendilerinin şiirsel doğa tasavvurunu birleştirmeye çalışırlar. Nitekim Taylor'a göre Schelling, tam da bu amaca hizmet eden bir felsefe ortaya koyması bakımından temayüz eder.

1775 yılında Württemberg, Leonberg'de dünyaya gelen Friedrich Schelling, kendisinden beş yaş büyük olan Hegel ve Hölderlin'le arkadaşlık yapar. 1802-1803 yılı zarfında Hegel ile beraber bir felsefe dergisi çıkarırlar. Jena'da profesörlük yaptığı günlerde ise hem genel olarak romantiklerle hem de Schlegel kardeşler ile Novalis'le yakın bir dostluk geliştirir.⁴³⁷ Felsefî düşüncelerinin gelişiminde ise Fichte önemli bir rol oynar. Taylor'a göre Schelling, başlangıçta Fichte'nin düşüncelerinin bir muakkibi olsa da daha sonra Fichte'yi Spinoza'yla tamamlamak ister.⁴³⁸

Fichte'nin kendi kendisini doğa içerisinde dışa vuran temel bir ilke olarak öznellik fikrini başlangıçta Schelling de benimser. Düşünceleri zaman içerisinde değişik

⁴³⁶ Taylor, *Hegel*, s. 37.

⁴³⁷ Frederick Copleston, *Alman İdealizmi*, çev. Aziz Yardımlı, 2. Baskı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1996, ss. 107-108.

⁴³⁸ Taylor, *Hegel*, s. 41.

evrelerden geçer. Fakat somut ve tarihsel olana doğru bir temayül felsefesinin temel bir karakteri olarak varlığını hep korur. Bununla birlikte Ben'in özgürlüğü ilkesini esas alan felsefesi, tarihsel inkişafın ilkeleri, dünyanın ahlâkîliği, Tanrı'nın ve tinin özgürlüğü konularında da görüşler ihtiva eder. Bilhassa güzellik, estetik ve sanat, Schelling'in felsefesinin adeta itici gücü ve hatta kurucu unsuru olarak temayüz eder.⁴³⁹

Taylor, Schelling'in 1800 yılında *System of Transcendental Idealism* isimli eserinde doğayı öznenin bilinç dışı bir ürünü olarak telakki ettiğine işaret eder. Fakat doğanın kendisi, öznel hayatı gerçekleştirmeye matuf bir temayülü de kendi içinde taşır. İşte bu içkin temayül, doğanın farklı aşamalarda tezahür eden ifade biçimlerini de anlatır. Yaşam, özneliği nesnel dünya içerisinde açığa çıkarır. Bu durum, Taylor'ın da belirttiği üzere, Schelling'in kendi hedeflerine doğru yol alan teleolojik bir doğa tasavvur ettiğine işaret eder. Bu tasavvur biçiminin temel gayesi ise özgürlük ile zorunluluk ayrımını uyumlu bir birliktelik düzeyine taşımaktır.⁴⁴⁰

Schelling'in doğa tasavvurunda, doğadaki bilinçdışı/bilinçsiz öznellik, tam özneliğe kavuşmak için çabalar. Aynı şekilde bilinçli öznellik de nesnel karşıtıyla birleşmeye çalışır. Burada karşılıklı bir zorunluluk söz konusudur. Fakat Taylor'a göre özgürlük ile zorunluluğun bu birleşimi, bilinçliliği ihtiva etmez zira bilinçli özneliğin doğayı kendi bünyesine dâhil edebilmesi daha yüksek bir birlik unsurunu yani sanatı gerektirir.⁴⁴¹ Bu bağlamda Schelling, sanatı, bilinç ile bilinçdışının özdeşleşebileceği daha yüksek bir form olarak telakki eder.⁴⁴² Dahası Taylor'a göre Schiller'den farklı olarak Schelling'de özgürlük ve zorunluluk arasındaki birliğin gerçekleştiği mahâl olan sanat, söz konusu birliğin ontolojik zeminini oluşturur. Bilinçli eylem ile bilinçdışının derinliklerinden gelen ilhamın kaynaşması suretiyle sanatın ahenkli bütünlüğü zuhur eder. Bu da kendiliğindenlik ile kavrayışın, özgürlük ile doğanın bir bütün olduğu aşamayı teşkil eder. Ontolojik bir gerçeklik içerisinde mukadder olan bu buluşma, Taylor'a göre hem bilincin hem de doğanın nihaî olarak aynı özneliğe ve aynı kökene sahip olmalarını mümkün kılar. Böylelikle öznellik hem doğanın bilinçdışı dünyasını hem de bilinçli

⁴³⁹ Copleston, a.g.e., ss. 110-111.

⁴⁴⁰ Taylor, *Hegel*, s. 41.

⁴⁴¹ Taylor, *Hegel*, s. 41.

⁴⁴² Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 1. Baskı, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008, s. 72

ahlâkî eylemlilik ile tarihi vücuda getirmiş olur.⁴⁴³ Taylor'a göre Schelling böylelikle bilhassa Schlegel ve Novalis'den beslenen Romantiklerin şiirsel düşünme biçimine felsefî bir ifade kazandırmış olur. Ayrıca o, radikal özgürlük ile bütünsel dışavurumun bir arada bulunabilme, birlik teşkil etme ve birleşme sorununa matuf bir yanıt geliştirir. Bu sentezci yaklaşımı dolayısıyla Romantik akımın düşünürleriyle aynı çizgide yer alır.

2.4.3. Hegelci İstikameti Hazırlayan Koşullar

1770 yılında Stuttgart'da dünyaya gelen Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel, üniversite ve tefekkür hayatının önemli aşamalarında Alman romantiklerinin önde gelen temsilcileriyle yakın münasebet geliştirdiği gibi Kant'ın eser ve düşüncelerine de ilgi gösterir. Daha üniversite yıllarındayken Hölderlin'le tanışır. Daha sonra Schelling'in de katılmasıyla Hegel, Hölderlin ve Schelling arasında bir dostluk münasebeti gelişir. Jena Üniversitesi'nde hocalık yaparken Fichte'ye karşı Schelling'in düşüncelerini müdafaa eden Hegel, öte yandan kendi felsefesini ve sistemini oluşturma sürecinde idi. Nitekim çok geçmeden *Das Phaenomenologie des Geistes (Zihnîn Fenomenolojisi)* isimli ilk önemli eserinde hem Schelling'le hem de Alman romantizmiyle yollarını ayırır.⁴⁴⁴

Bu bağlamda birlik, bütünlük ve ahenk içerisinde akıp giden organik⁴⁴⁵ bir dünya tasavvurunun ontolojik bir ilkeye dayandırılmasını Romantizmin temel ilkesi olduğunu düşünen Taylor da Hegel'in Romantik akım içerisinde telakki edilemeyeceğine işaret eder. Her ne kadar Hegel, *cihanşümûl ruhu/mutlak tini* (absolute geist), bütün sisteminin ontolojik ilkesi olarak ileri sürse de Taylor açısından Hegel'in sistemindeki kesinlik ve sonluluk onu Romantiklerden ayırır. Bu bağlamda Romantik düşüncenin sonsuzluğa ve belirsizliğe olan tutkusu, Taylor tarafından Hegel'i Romantik düşünüş biçiminden ayırıştıran önemli bir husus olarak görülür. Daha da önemlisi Taylor'ın nezdinde Hegel, Romantikleri aşacak düzeyde radikal özgürlük ile bütünsel dışavurum/ifade (integral expression) arasındaki eşsiz bir uyumun peşinden gitmesi bakımından temayüz eder. Öyle ki Hegel, söz konusu uyumu tesis etmek amacıyla cihanşümûl bir ruh varsayımında bulunur. Söz konusu cihanşümûl ruh, adeta derunî ve manevî bir güç

⁴⁴³ Taylor, *Hegel*, s. 42.

⁴⁴⁴ Atilla Tokatlı, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, İstanbul: Yazko, 1983, s. 7.

⁴⁴⁵ Ricarda Huch, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 302.

olarak insan da dâhil olmak üzere doğa içerisinde mütenevvi biçimlerde tezahür eder. İşte insan, böyle bir vasfı haiz olan cihaşümûl ruh dolayısıyla aynı öze sahip olduğu doğayı bilebilir. Doğayla olan bu derunî birliktelik sayesinde doğayı bilmek için insanın doğaya hükmetmesi ve onu parçalarına ayırıp tetkik etmesi gerekmez.⁴⁴⁶

Parçacı bir varlık tasavvuruna karşı Romantik düşüncede sonsuz bir yaratıcılık, muhayyile gücü ve duygu vurgulanırken Hegel ise bütünlüklü bir varlık tasavvurunu rasyonel düşünce zeminine oturtmak ister. Taylor bu bağlamda, Hegel'in sistemiyle mukayese edildiğinde Romantik sentezciliği tatmin edici ve yeterli bulmaz. Sonlu ile sonsuzun iç içe geçtiği yaratıcı süreç vurgusu yapan Romantik düşüncede bir nihayet söz konusu olmadığı gibi muayyen bir yapıdan da söz edilmez. Taylor'a göre buradaki sonsuz yaratıcı güç nosyonu, özerklik ile dışavurum arasında olduğu kadar öznellik ile doğa arasındaki birlik ve bütünlüğün sağlanabilmesi için gerekli olan koşullarla tezatlık oluşturur. Zira sürekli olarak yeni biçimler yaratan bir öznellik, dâhili ve bütünsel bir ifadeye kavuşamayacağı gibi kendisini muayyen bir form içerisinde ifade de edemez. Taylor'a göre Hegel, Romantik öznenin namütenahi yaratıcılık vurgusu ile boş ve sefil bir dünya tecrübesi arasında içsel bir münasebet olduğunu düşünür ve kendi rasyonel gerçeklik tasavvuru mihverinde söz konusu Romantik yaklaşıma adeta savaş açar.⁴⁴⁷ Romantik düşünüş biçiminde bilinç ile bilinçsizlik arasında gidip gelmek suretiyle bir alacakaranlığın ve belirsizliğin ortasında bulunan özne, Taylor'a göre Hegelci manada öz bilinçli rasyonel bir özne tasavvuruyla çelişir. Ayrıca son derece verimli ve yaratıcı olan muhayyilenin sonsuz ve sınır tanımayan dünyası akıl tarafından tam olarak kuşatılamaz ve tek bir görüş içerisine hapsedilir. İşte bu bağlamda Taylor, Hegel'in gerek özne tasavvuru bakımından gerekse akla yüklediği merkezî rol açısından Romantiklerin karşısında yer aldığına dikkat çeker. Romantikler açısından öznellik ve doğa arasındaki birlik ancak muhayyile ve sezgi gibi bütünleştirici istidatlar sayesinde gerçekleşebilir. Akıl onların nezdinde tefrik edici, parçalayıcı ve bölücü bir analitik yeti olarak görülür ve bu yüzden Romantikler aklın doğayla özne arasında bütünleştirici ve birleştirici bir fonksiyon icra edebileceğini düşünmezler. Sanatı, bilinci ve bilinç dışını bütünleştiren, akıl tarafından tam olarak kuşatılamayan en yüksek sentez mahallî olarak telakki ederler. İşte bu noktada Taylor, Romantiklerin rasyonel bir zemine istinat

⁴⁴⁶ Taylor, *Hegel*, ss. 42-43.

⁴⁴⁷ Taylor, *Hegel*, ss. 46-47.

etmeksizin saf sezgi yoluyla özgürlük ile dışavurumu/ifadeyi bütünleştiremediklerini düşünür. Onların yaptıkları şey, Taylor’a göre bütünlük adına özgürlükten vazgeçmeyi gerektiren şartlı bir teslimiyettir. Zira Taylor açısından kendi kendini belirleyebilen özgürlük telakkisinin özünü rasyonel idrakin sarahati oluşturur, Romantik anlayışın sezgisel belirsizliği değil.⁴⁴⁸

Bu yüzden Taylor, Romantiklerin özgürlük ile dışavurum/ifade arasında yüksek bir senteze başvurmak yerine henüz düşünce yoluyla inkıtaya uğramamış saf ve özgün bir birliğe ulaşma hayâli kurduklarını düşünür. Dolayısıyla terkedilmiş bir dünyaya sürgüne gönderilmiş olma hissiyatına kapılan Romantikler sezginin ve tahayyülün alacakaranlığında Tanrıyla ve doğayla yeniden bütünleşmeyi isterlerken Hegel ise nihaî bir sentezi ancak aklın gerçekleştirebileceğini savunur. Hegel tıpkı Romantikler gibi tümüyle bölücü ve parçalara ayırıcı bir akıl tasavvuruna mesafeli olmakla birlikte özne ve nesne, duygu ve akıl, ben ve öteki gibi açık ve bilinçli ayrımlar olmaksızın rasyonel bir idrakin mümkün olamayacağını düşünmesi dolayısıyla nihaî bir senteze vasıl olmak için birlik kadar ayrımlara da gerek olduğunu düşünür.⁴⁴⁹ Bu çerçevede Hegel, sanatı, dini ve felsefeyi aynı anda ihtiva eden bir sentez geliştirir. Din, sanat ve felsefe Hegel’in diyalektiğinde aklın kendi öz bilincine ve özgürlüğüne kavuştuğu alanlar olarak telakki edilir ve bu açıdan din de sanat da aklî bir hüviyet arz eder. Dolayısıyla Hegel sanatı ve dini de Romantiklerden farklı bir biçimde akılsal gerçeklikler olarak sunar. En temelde aklın sağladığı kavramsal açıklık, Hegel’in sentezciliğinde merkezî bir rol oynar.⁴⁵⁰

2.4.4.Hegel’in Sentezciliği

Ayrımlar kadar birliği de kendi içinde ihtiva eden Hegel’in sentezciliği Taylor tarafından “akıllara durgunluk veren/insanın aklını başından alan”⁴⁵¹ bir sistem olarak tavsif edilir. Zira Taylor açısından Hegel’in ortaya koyduğu sistem hem Herder’in dışavurumcu bütünlük telakkisini hem de Kant’ın bağımsız akıl tasavvurunu bir araya getirebilme kabiliyeti ile temayüz eder.

⁴⁴⁸ Taylor, *Hegel*, s. 47.

⁴⁴⁹ Taylor, *Hegel*, s. 48.

⁴⁵⁰ Taylor, *Hegel*, s. 49.

⁴⁵¹ A.yer.

Taylor, Hegel'in düşünce sisteminin teşekkülünde üç mühim aşamanın rol oynadığına işaret eder. Bu aşamalardan birincisi, Hegel'in gençlik zamanlarına tekabül eden 1780'li yıllarda hüküm süren, insanı gerek kendi içinde gerekse toplumla olan münasebeti bağlamında bir bütün olarak telakki eden Romantik dışavurumculuk akımıdır. İkinci aşama, sahip olduğu akıl yetisiyle kendi kendini yönlendirebilme kabiliyetini haiz olan Aydınlanmacı bir özgür benlik temayülüdür. Üçüncü aşama ise Hristiyanlıktır. Taylor, Hegel'in Hristiyanlık yorumunun zaman içerisinde büyük değişikliklere uğramakla birlikte en temelde Hristiyanlığın, Hegel'in esas düşüncelerine nüfuz ettiğine dikkat çeker ve ona göre Hegel, birbiriyle uzlaşmaz gibi görünen her üç aşamayı da tek bir sistem içerisinde uyumlu bir biçimde bir araya getirebilme gibi kahramanca bir teşebbüste bulunur.⁴⁵²

Gerçekliği insan zihnine bağlı kılan Descartes'ın aksine Hegel, gerçekliğin, yani bir anlamda dünyanın ve ihtiva ettiği her şeyin, cihanşümûl bir ruh yahut da akıl olarak telakki edilebilen *Geist*'tan intişar ettiğini savunur. Bu Hegelci bakış açısına göre dünya tarihi rasyonel ve zorunlu bir şekilde sistematik olarak öz bilince doğru açılır, inkişaf eder ve sarahat kesbeder. Sonlu ve sonsuz arasındaki bütün tenakuzlar sözü edilen cihanşümûl ruh yahut akıl içerisinde bertaraf olur.⁴⁵³ Hegel'in ortaya koyduğu bu diyalektik akıl tasavvuru bilhassa on yedinci yüzyıldan itibaren zuhur eden soyut ve bağımsız akıl tasavvuruna karşı çıkmak üzere geliştirilmiş bir akıl telakkisi olarak değerlendirilir. Zira Taylor'ın da dikkat çektiği üzere Hegel'in en temel gayesi, teneffüs ettiği dönemin temel tartışmalarından birine kuşatıcı bir yanıt verebilme çabası olarak gözüktür. Bu çaba, doğadan bağımsız rasyonel ve özerk fert tasavvuru ile insanın hem doğayla hem de toplumla olan bütünlüklü münasebetini tıpkı bir zamanlar Antik Yunan toplumunda olduğu gibi uzlaştırabilme çabası olarak tebarüz eder.⁴⁵⁴ Taylor'a göre Hegel, bu uzlaşımı, tarih boyunca kendi kendisini açıklayan, vuzuha kavuşturan, muayyen aşamalardan geçerek varlığı bütünüyle kuşatan cihanşümûl ve mutlak bir akıl olarak düşünebileceğimiz *Geist* mefhumu ile sağlamaya çalışır.⁴⁵⁵

⁴⁵² Taylor, *Hegel*, s. 51.

⁴⁵³ Anthony Joseph Palma, *Recognition of Diversity: Charles Taylor's Educational Thought* (Doktora Tezi), Departement of Humanities, Social Sciences, and Social Justice Education Ontario Institute for Studies in Education University of Toronto, 2014, s. 88.

⁴⁵⁴ Taylor, *Hegel*, s. 76.

⁴⁵⁵ Taylor, *Hegel*, s.74.

İnsanda bir öz bilinç mefhumunun gelişmesi ve buna bağlı olarak bilen öznenin doğadan ayrışmasıyla başlayan özgür ve akıl sahibi insan tasavvuru ile herhangi bir anlam, amaç ve düşünceden yoksun doğa tasavvuru arasında radikal bir ayrım baş gösterir. Doğa ve özgürlük arasında oluşan söz konusu zıtlık, insan davranışlarıyla ilgili müzakerelerin içerisinde de doğal zorunluluk mu yoksa özgür olarak seçilmiş amaçlar mı sorusunu da beraberinde getirir. Taylor açısından öz bilinç mefhumunun yol açtığı bir diğer sonuç ise şahısların kendilerini, mensubu oldukları kabile ya da toplumdan tefrik etmeleridir. Taylor'a göre bu ayrışma, ferdin ilgi ve çıkarları ile toplum arasında temayüz eden bir çatışmayı doğurur. Zira özgür ferdin kendi kendisinin efendisi olması ve başkalarına boyun eğmemesi beklenir. Oysa Taylor'ın da işaret ettiği üzere insan aynı zamanda birtakım zayıflıklarına bağlı olarak dışardan yardıma ihtiyaç duyabilir. Bu yüzden Taylor, yalnız bir ferdin özgürlüğü meselesinin oldukça sınırlı ve müphem bir şey olduğunu düşünür. Çünkü kültürel bir varlık olması hasebiyle insanın ferdî özgürlük arzusu, başka insanlarla giriştiği karşılıklı mübadele ilişkisi sebebiyle sönebilir ve hatta yönünü değiştirebilir. Bu sebeple Taylor, ferdin tek başına dâhili bir özgürlüğe vasıl olamayacağını düşünür. Ferdin özgürlüğü, şahsî bağımsızlığı kadar daha geniş bir yaşam formu olan içtimaî yaşamla bütünleşmesine de bağlıdır. Çerçeve genişletilip daha kapsamlı bir bakış açısı ile meseleye bakıldığında insanın sadece içtimaî bir yaşamın değil, genel olarak insanlığın ve hatta bütün bir doğanın cüz'ü olduğu fark edilir. Taylor, öz bilinç mefhumunun inkişafıyla birlikte bir zamanlar anlamlı bir bütün olarak telakki edilen bu daha büyük nizamların bugün fiilî olarak eylemlerimizi tahdid eden ve koşullandıran sınırlar olarak görüldüğüne dikkat çeker. Fakat Taylor, bir yandan kendimizi bu büyük ve kuşatıcı nizamlardan ayrı olarak telakki ederken diğer yandan onlara dâhil olmanın ve onlarla bütünleşmenin daha doğru bir bakış açısı olduğu kanaatini geliştirir.⁴⁵⁶ Bu bağlamda o, felsefenin vazifesinin; bilen özne ve dünya, doğa ve özgürlük, fert ve toplum, sonlu ve sonsuz ruh, özgür insan ve kader gibi ayrımları izale etmeden bunlar arasında uyumlu bir birlik tesis etmek olduğunu düşünür. Bu noktada, birbirleriyle tenakuz halinde olan bu mefhumların nasıl uzlaştırılabileceği meselesinin temel bir sorun olarak tebarüz ettiğinin de altını çizer. Ona göre Hegel, bu

⁴⁵⁶ Taylor, *Hegel*, s.78.

problemi açık bir biçimde görmüş ve söz konusu karşıtlıkların izale edilmesine ve ilksel bir birliğe geri dönülmesine karşı çıkmıştır.⁴⁵⁷

Taylor açısından Hegel, birbirleriyle tenakuz halinde bulunan terimler arasında kaçınılmaz ve derin bir bağlantı görür. Karşılıklı olarak birbirini gerektiren mütenakız terimler arasında döngüsel bir ilişki söz konusudur. Her bir terim bir diğeriyle gizliden gizliye iç içe geçmiştir. Söz konusu gizli özdeşlik yeni bir birlik içerisinde kendi kendisini zorunlu olarak tesis eder. İşte bu konu çerçevesinde Hegel'in öne sürdüğü *Geist* yahut *sonsuz ruh* mefhumu oldukça önem arz eder.⁴⁵⁸ Zira *Sonsuz/Cihanşümûl Ruhun* tarih içerisinde zorunlu olarak tecessüm etmesi, Romantik gelenekten gelen dışavurumcu nazariyenin bir tezahürü olarak Hegel'in sentezciliğinde mühim bir rol oynar. Bu bağlamda Hegel'in dışavurumcu nazariyesi Kartezyen felsefenin aksine yaşam ve bilinç arasında hiçbir boşluk kabul etmemesi yönüyle temayüz eder.⁴⁵⁹ Zira Taylor'ın da işaret ettiği üzere Hegel'in felsefesinde rasyonel özne ancak müşahhas olarak mevcut olabilir. Yani düşünen bir varlık olarak ben, yaşayan bir bedenimdir aynı zamanda. Yaşam içerisinde bu şekilde tecessüm etmek insanı kendi içinde arzu, istek ve dürtülerin akışı yönünde sürükler. Fakat aklın kendisini gerçekleştirebilmesi için söz konusu itkilere karşı mücadele vermesi gerekir. Bu durumda rasyonel özne kendi kendisine muhalefet etmiş olur. Dolayısıyla böyle bir özne tasavvuru hem kendisine özdeş hem de karşıt bir öznellik olarak tezahür eder. Bu durum, Hegel'in çift yönlü özne tasavvuru ile alakalıdır.⁴⁶⁰ Zira burada özne, bir yandan somut varlık koşullarının etkisi altındadır öte yandansa mükemmelleşmeye doğru giden teleolojik bir karaktere sahiptir. Dolayısıyla onun, bilinçli bir varlık olabilmek için yaşam içerisinde tecessüm etmesi gerekirken, bilinç mükemmelliğini gerçekleştirebilmesi için de yaşamın doğal engel ve sınırlarına karşı mücadele etmesi gerekir. Burada öznenin varlık koşulları ile mükemmelleşme gereksinimleri çatışabilir. Bu bağlamda Taylor'a göre Hegel, öznenin içsel ve zorunlu olarak bir çekişme ve tenakuz sahası olduğunu tereddütsüz bir biçimde kabul eder. Fakat Hegel açısından öznenin kendi içinde tezahür eden düşünce ve yaşam, akıl ve doğa gibi bölünmeler, bitimsiz, ilanihaye sürüp giden karşıtlıklar değildirler. Zira söz konusu karşıtlıklar aşılarak daha yüksek bir birlik meydana getirirler.

⁴⁵⁷ Taylor, *Hegel*, s. 79.

⁴⁵⁸ Taylor, *Hegel*, s. 80.

⁴⁵⁹ Taylor, *Hegel*, s. 83.

⁴⁶⁰ Taylor, *Hegel*, s. 85.

2.4.5.Hegelci Pratik Akıl Telakkisi

Taylor, Hegel'in akıl telakkisine, Avrupa felsefe geleneği içerisinde özgün bir yer atfeder. Bu yüzden o, Hegel'in akıl tasavvurunu, pratik akıl geleneğinin köşe taşlarıyla ilişkisi bakımından ele almayı uygun görür. İşte bu çerçevede Taylor'a göre aklın muteber, tanınan ve bilinen formlarından birisi Platon'un felsefi öğretilerine dek uzanır. Platoncu manada mevzubahis olan akıl, kendisi sayesinde idealar dünyasının mahiyetini yahut şeylerin yapısını idrak etmeye çalıştığımız bir güç ve kabiliyet olarak gözüktür. Bu akıl tasavvuru mihverinde akla göre hareket etmek demek, şeylerin gerçek doğasına uygun yaşamak anlamına gelir. Zira bu anlayış biçimi insanı daha büyük bir rasyonel nizamın zorunlu bir cüz'ü olarak telakki eder. Dolayısıyla, şayet insan akla uygun bir yaşam sürmek istiyorsa sözü geçen rasyonel nizama bağlanmak durumundadır. Fakat modern düşünce biçimi içerisinde inkişaf eden yeni bir akıl ve doğa tasavvuru ile kendi arzularını, düşüncesini ve kararlarını ortaya koyabilen yeni özne tasavvuru Taylor'a göre Platon ve Aristoteles'in düşünce geleneği boyunca tecessüm eden ve insanı daha büyük bir rasyonel nizamın parçası olarak telakki eden kavrayış biçiminin reddine istinad eder. Thomas Hobbes, bu yeni düşünme tarzının en erken ve en mühim temsilcilerinden biri kabul edilir ve on sekizinci yüzyıl faydacıları da kendi öğretilerini bu düşünce minvali üzerinde geliştirirler. Böylece Klasik anlayışa muğayir olarak akıl artık bir hesap pusulası olarak telakki edilirken pratik akıl ise hakemlik vazifesinin aksine sonuç ve faydaya odaklanan düşünme tarzıyla ilişkili görülmeye başlanır. Dolayısıyla akıl, ahlâkî kararlar için insanlara bir ölçüt ve kıstas sunabilme meziyetini kaybeder.⁴⁶¹ Bu anlayış biçimi içerisinde doğa, idealar açısından izah edilen anlamlı bir nizam olarak görülmek yerine verimli ve etkili bir nedensellik minvalinde işleyen birbirine kenetlenmiş unsurlardan müteşekkil bir yapı olarak telakki edilir. Doğal nizamın bu şekilde, etkili ve faydalı bir nedensellik mihverinde idrak edilmesine paralel olarak Taylor'a göre insan ancak arzuların birbirleriyle uyumlu bir şekilde tatmin edilmesi halinde doğanın nizamını fark etmeye başlar. Arzuların bu mükemmel ahengi de en temelde aklın ve doğanın insana buyurduğu bir hedef ve gaye olarak gözüktür. Söz konusu akıl telakkisinin Taylor'a göre Batılı politik düşünce geleneği içerisinde de bazı yansımaları olmuştur. Buna göre, şayet doğada, insanın da parçası olduğu normatif bir

⁴⁶¹ Taylor, *Hegel*, s. 367.

nizam yoksa siyasî mükellefiyetin menşei, Hobbes'ta olduğu gibi bir hükümdarın iradesine ve kararına itaat etmek oluşturur. Zira kendi kendini tanımlayabilen yeni özne yalnızca kendi iradesi vasıtasıyla teşekkül edebilirdi.⁴⁶²

Taylor, yukarıda bahsi geçen her iki akıl anlayışından farklı olarak on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru hesaplayıcı düşünceye istinad eden faydacı akıl telakkisine meydan okumak amacıyla Kant'ın radikal ahlâkî özerklik anlayışında tecessüm eden üçüncü bir pratik akıl tasavvurunun inkişaf ettiğine dikkat çeker. Taylor'a göre Kant'tan önce, Rousseau'ya dayandırılması mümkün gözükken bu üçüncü akıl anlayışı, iyiyi, hesaplayıcı akla ve menfaate eşitleyen faydacılığa karşı bir tepki olarak olarak gelişmiş gözükür. Burada Hobbes'tan daha radikal bir biçimde ahlâkî mükellefiyetin iradeye dayandırılması söz konusudur. Zira Hobbes, birtakım doğal olguların insan üzerindeki etkisi sonucunda insanî arzu ya da tiksinti duygularının ne yapmamız ve nasıl davranmamız gerektiği ile ilgili kararlarımızda belirleyici olduğuna vurgu yaparken Kant ise söz konusu doğal eğilimlerden vazgeçerek ahlâkî mükellefiyetin bütünüyle irade kaynaklı olduğunu savunur. Kant ayrıca gelecekteki muhtemel eylemleri tamamen biçimsel bir kıstasa bağlar ki bu da iradenin, aklın boyunduruğu altına girmesidir. Rasyonalite burada cihanşümûl mefhumları ve tutarlılığı gerektirir. Dolayısıyla bir eylemin ahlâkî olabilmesinin temel koşulu, söz konusu eylemin temel ilkesinin tenakuza düşmeksizin cihanşümûlleştirilebilir olmasına bağlıdır. Taylor'a göre Kant'ın ahlâk nazariyesinde işte böyle bir prensip minvalinde işleyiş gösteren irade, temelini doğada bulan herhangi bir belirlenmişlikten uzaktır ve tamamıyla hürdür. Yalnızca kendi iradesinin buyruklarına boyun eğen ahlâkî fail de bu bağlamda tam anlamıyla otonomdur. Dolayısıyla Kant'ın ahlâk tasavvurunda rasyonel irade olarak tezahür eden akıl, Taylor açısından, pratik akıl geleneği bağlamında üçüncü bir akıl telakkisi olarak doğaya karşıt bir şekilde ahlâkî fiiller alanında yeni bir kıstas olarak ortaya konur.⁴⁶³

Taylor, Hegel'in buraya kadar anlatılan üç farklı pratik akıl tasavvuruna ilave olarak tümüyle yeni dayanaklara istinad eden ve insanı da ihtiva eden daha kapsamlı bir sistem inşa ettiğini düşünür. Taylor'a göre Hegel, Orta Çağlarda ve Rönesans'ın erken dönemlerinde manâ ile dolu doğal nizam fikrini reddeden modern düşünceyi destekler. Zira söz konusu manâ ile dolu doğal nizam fikri, Tanrı tarafından belirlenmiş hiyerarşik

⁴⁶² Taylor, *Hegel*, s. 368.

⁴⁶³ Taylor, *Hegel*, s. 369.

bir varlık yapısı içerisinde insana muayyen bir yer atfederken Hegel'in cihanşümûl ruh ya da akıl düşüncesi, herhangi bir belirlenmişliğe karşı haricî kontrol ve etkilerden muaf bir serbestlik fikriyle uyum sağlar. Taylor açısından Hegel, Kant'ın otonomi ve özerklik düşüncesine tamamen ters bir anlam vererek yeni bir yorum geliştirir. Böylelikle o, Kant'ın pratik akıl nazariyesinin içine düştüğü açmazı ortadan kaldıracılabileceğini düşünür. Söz konusu açmaz, Kant'ın özneye radikal bir ahlâkî özerklik sağlamak adına bütünüyle biçimsel bir pratik akıl ilkesi belirlemiş olmasıyla ilgilidir. Taylor'a göre Kant'ın ahlâk nazariyesinde, doğru ile yanlış açısından kıstas olarak görülen Platon'un ideaları gibi ne ontolojik bir menşe ne de faydacılıkta olduğu gibi bir arzular kümesinden söz edilebilir. Bu yüzden Taylor'ın nezdinde Kant'ta belirleyici olan pratik akıl kıstası tamamen biçimseldir. Bu biçimsel kıstas, bazı eylemlerin lehine karar vermek, bazı eylemleri ise dışlamak suretiyle Kant'a tutarlı ve uygulanabilir bir öğreti oluşturma imkânı tanısa da Taylor, Kant'ın söz konusu öğretisinin temel argümanlarını dayanaksız ve zayıf bulur. Ona göre şayet bir kimse bu argümanlara olan inancını kaybederse işte o zaman radikal ahlâkî bağımsızlık ilkesi, eylemler için temel bir kıstas olma hüviyetini yitirir. Taylor açısından bu durum, Kant'ın ahlâk nazariyesinde merkezî bir rol oynayan ahlâkî özerkliğin, anlamsızlık, boşluk ve hiçlik karşılığında satın alınmış bir kavram olduğunu gösterir.⁴⁶⁴ Taylor Kant'ın ahlâk tasavvurunu bu şekilde tenkit eder ve ardından Hegel'in de kendi eserlerinde ve yazılarında bıkıp usanmadan aynı hususa matuf tenkitler yönelttiğine dikkat çeker.

Nitekim bu bağlamda Taylor, Kant'ın *Critique of Practical Reason* adlı eserinde vermiş olduğu bir misal üzerinden Hegel'in Kant ile düşmüş olduğu fikir ayrılığından bahseder. Kant mezkûr eserinde ölmüş birinin geride bıraktığı bir emanet ve bu emanetin bırakıldığı kişinin söz konusu emanetle olan ilişkisine dair etik bir problemi tartışır ve bu bağlamda bir soru sorar: Eğer ölen biri bana bir emanet bırakmışsa fakat bu emanetin bırakıldığına dair yazılı herhangi bir belge yoksa ben bu emaneti zimmetime almak ya da bu malı temellük edebilmek konusunda kendimi meşrulaştırabilir miyim? Kant'a göre bu sorunun yanıtı 'hayır'dır. Zira Kant'a göre eğer ben, yazılı bir belgenin ya da herhangi bir şahidin olmamasından hareketle bana bir emanet bırakıldığını inkâr edersem ya da böyle bir durumdan hareketle herhangi bir kimsenin elinde bir emanet bulundurduğunu inkâr edebilme gibi bir sonuca ve kaideye

⁴⁶⁴ Taylor, *Hegel*, ss. 370-371.

ulaşabileceğini düşünürsem genel bir kaide ya da yasa fikrini ihlal ederek çelişkiye düşmüş olurum. Çünkü benim bu inkâr hareketim, başkalarına bir emanet bırakma pratiğinin de ortadan kalkmasına sebep olur. Oysa Taylor’a göre Hegel bu noktada hiçbir tenakuz görmez. Hegel açısından benim ölen birinin emanetine el koyma hareketimin, emanet bırakma pratiğinin yürürlükten kalkması gibi bir sonucu olabilse de bu iki durum arasında bir çelişki olduğu söylenemez. Eğer yasa, emanet bırakma pratiğini emretmiş olsaydı böyle bir durumda çelişkiden söz edilebilirdi, fakat yasa böyle bir emirde bulunmuyor. Bu yüzden Taylor, Hegel açısından ‘emanete el koymak, emanet bırakma pratiğiyle bağdaşmaz’ ya da ‘genelleştirilmiş hırsızlık, mülkiyet hakkıyla bağdaşmaz’ gibi cümlelerin totolojiden başka bir şey olmadığını söyler. Dolayısıyla burada aynı içeriği, aynı anlama gelecek şekilde türlü sözlerle anlatmak, bizim mülkiyet hakkını, genel olarak çalma eylemini ya da tam bir komünizmi tasvip edip etmediğimiz meselesine hiç dokunmaz. Bu da Taylor’ın işaret ettiği üzere Hegel’in nezdinde Kant’ın ahlâk anlayışını muhtevası olmayan boş bir biçimselciliğe götürür. İşte bu bağlamda Taylor’a göre Hegel, Kant’ın ahlâk telakkisinin içine düştüğü açmazı aşmaya çalışır ve ödevin somut muhtevasının özgürlük ideasının kendisinden nasıl çıkarsanabileceğini göstermek ister.⁴⁶⁵

Taylor açısından gerek Rousseau gerekse Kant, radikal özerkliğin liberal savunucuları olarak özgürlüğü, salt insanî özgürlük, iradeyi de salt insanî irade olarak tanımlamışlardır. Oysa Hegel, özgürlüğe ve iradeye dair daha başka bir tasavvur biçimi geliştirmiş gözüktür. Hegel’in özgürlük tasavvurunda insanın, esas ve öz kimliğine, kendisini *Geist*’in bir ifadesi olarak görmek suretiyle vasıl olduğu anlaşılır. Dolayısıyla iradenin özünü teşkil eden akıl ve düşünce, Hegel’in tasavvur biçiminde sadece insana ait olmak yerine kozmik ve cihanşümûl bir ilke olarak tebarüz eder. Taylor’a göre Hegel’in bu düşünüş tarzı, öznenin radikal bağımsızlığı fikrini sürekli olarak müşkülata uğratan anlamsızlığın, boşluğun ve hiçliğin aşılmasına imkân sağlayan bir yaklaşım olarak görülür. Öznenin radikal özgürlüğünü merkeze alan düşünüş biçiminde özgürlük, haricî bir otorite, geleneksel kaide ya da hususî arzular tarafından yönlendirilmiş bir iradenin belirlenmişliğinden feragat ettiği için eylemler tam olarak amaçsız ve anlamsız olmasa da muayyen bir zeminden yoksun gözüktürler. Burada yalnızca genel kuralın bazı eylemleri onaylarken bazılarını da elemesi söz konusudur. Fakat Taylor’ın dikkat

⁴⁶⁵ Taylor, *Hegel*, s. 371.

çektiği üzere irade yalnızca insana değil aynı zamanda *Geist*'a ait görüldüğü vakit zuhur eden manzara tümüyle değişir. Zira muhtevası ve özü düşünce olan *Geist*, kendi kendisinden ayrıışan ve farklılaşan bir dünya husule getirir. Böylelikle Hegel'in işaret ettiği özgür ve rasyonel irade, Kant'tan farklı olarak sadece cihanşümûl olarak kalmayıp ayrıca kendisinden tevliid olan hususî muhtevalar sebebiyle anlamsızlık, boşluk ve hiçlikle tavsif olunmaz. Dolayısıyla eylemlerin de muayyen bir zeminden yoksun olduğu öne sürülemez. Taylor'a göre rasyonel insan iradesi burada cihanşümûllük ve özgürlük adına kendi hususiyetlerinden feragat etmek durumunda kalmaz. Aksine o, kendi muhtevasını, cihanşümûl akıl ile olan irtibatını keşfetmek ve kendi yaşamının hangi hususî cihetlerinin cihanşümûl ideayı gerçekten yansıttığını görmek suretiyle edinir.⁴⁶⁶

Dolayısıyla Taylor'a göre Hegel'in Kant'ın ahlâk nazariyesindeki boşluğa, hiçliğe ve anlamsızlığa matuf yanıtı ve karşılığı, özgürlük ideasından neşet eden görev yahut vazife muhteviyatıdır. Taylor, Hegel'in bu yaklaşımını, salt insanî iradede söz etmeyip, bundan ziyade cihanşümûl İdeaya işaret etmesi sebebiyle daha makul bir manevra olarak kabul eder. Taylor'a göre Hegel, insanın ait olduğu toplum tasavvurunu da söz konusu yaklaşımından türetebilmektedir. Özgürlük ideasından türeyen bu toplum tasavvuru insanı, kendi kaidelerine ve yapısına uymaya zorlamak suretiyle ahlâkî yükümlülüğe somut bir muhteva kazandırır. Böylelikle ahlâka bütün bir toplum tasavvuru vasıtasıyla somut bir içerik kazandırılmış olur. Bu durum Taylor'a göre Hegel'in rasyonalite tasavvurunun hem ahlâk hem de politika için esasa müteallik yani tözsel bir kıstas teşkil ettiğini gösterir.⁴⁶⁷ Bu çerçevede Kant'ın ahlâk kuramı, fertlerin ve devletlerin çiğnememesi gereken kaidelere yoğunlaşmak suretiyle politikanın kıyısında kalırken, Hegel'de ise toplumun ayakta tutulması ve gelişmesi adına ahlâk ancak politik bir bağlamda, somut bir anlam ve muhteva edinebilir. Taylor'a göre Hegel, toplumun ayakta kalması, güçlenip ilerlemesi için gerekli olan mükellefiyetleri *Sittlichkeit** mefhumuyla karşıladığı bir düşünceye dayandırır. Taylor, Hegel'in

⁴⁶⁶ Taylor, *Hegel*, s. 373.

⁴⁶⁷ Taylor, *Hegel*, s. 375.

* Taylor, İngilizceye, 'ethical life', 'objective ethics', 'concrete ethics' gibi terimlerle tercüme edilen *Sittlichkeit* mefhumunun, bu terimlerle tam olarak karşılanamayacağını düşünür ve bu sebeple Almanca bir kelime olan *Sittlichkeit*'i olduğu gibi orijinal haliyle kullanmayı daha uygun görür. Taylor'ın bu bağlamda yaptığı tavzihe göre, *Sittlichkeit*, *ethics* terimine mukabil olarak kullanılan Almanca'nın mutad kelimelerinden birisidir ve İngilizce'ye *tradition*, Türkçe'ye ise *gelenek* diye tercüme edilebilen Almanca

Sittlichkeit mefhumunu özel bir manada kullandığına işaret eder. Buna göre *Sittlichkeit*, *yaşadığım* toplum içerisinde yerine getirmek zorunda olduğum ahlâkî sorumluluklara işaret eder. Dolayısıyla bu sorumluluklar, muayyen bir toplum içerisindeki yerleşik norm ve itiyatlara yaslanırlar. Bu durumda *Sittlichkeit*, daha önceden var olanı ifa etmeyi emreder. Eğer bana sorumluluklarımı buyuran şey, yaşadığım toplumdaki yerleşik norm ve itiyatlar ise bu durumda benim söz konusu sorumlulukları yerine getirmem, mevcut norm ve itiyatların ayakta kalmasına, sürdürülmesine ve muhafazasına hizmet eder. Dolayısıyla Taylor açısından Hegel'in sözünü ettiği *Sittlichkeit*'te, olan ile olması gereken arasında herhangi bir boşluktan söz edilemez. Bu bağlamda Taylor, Hegel sözlüğündeki *Sittlichkeit* ile *Moralitat* mefhumları arasındaki farka dikkat çeker. Ona göre *Moralitat*, *Sittlichkeit*'ten bütünüyle zıt bir manaya tekabül eder. Zira *Moralitat*'ta bizler, daha önce mevcut olmayan bir şeyi gerçekleştirme sorumluluğuna sahip oluruz. Yani yerine getirmem gereken sorumluluk, benim geniş bir içtimaî yaşamın bir parçası olmamdan neşet etmez, bunun aksine, ferdî bir rasyonel iradeye istinat eder. Tam da bu noktada Hegel'in Kantçı ahlâk tasavvuruna matuf tenkidi zuhur eder. Söz konusu tenkit, Kant'ın ahlâkî sorumluluk ile *Moralitat*'ı özdeş kabul etmesini hedef alır. Kant'ın ferdî bir tasavvur ekseninde soyut ve biçimsel bir ahlâkî formülasyon kurması, Taylor'a göre ahlâkın süregiden toplumdan kaynaklanan muhtevasını görmezden gelmek suretiyle ahlâkı ferdî kılar. Fakat öte yandan Hegel'in *Sittlichkeit* nazariyesinde ahlâk ancak bir toplum içerisinde ikmal noktasına vasil olur. Bu nazariye, ödev ve mükellefiyetlere hem tanımlanmış bir muhteva verir hem de bu muhtevanın uygulanmasını gerektirir.

Bu bağlamda Taylor, birbirlerinden bütünüyle ayrışan Kant ve Hegel'in ahlâk nazariyelerini mukayese etmek suretiyle kendi ahlâk telakkisine sarahat kazandırır ve son derece açık yürekli bir biçimde, ferdî irade fikrinden daha öncelikli olan bir ahlâk ontolojisi oluşturulmadığı sürece kültürel parçalanmışlığa bağlı olarak gerek fert gerekse toplum bazında kuralsızlığın karanlığına mahkûm olacağımızı dile getirir. Bu yüzden o, somut bir iyi fikrinden ziyade hak fikrini ön plana çıkaran Kantçı düşünce karşısında Hegel'in *Sittlichkeit* düşüncesini açıkça destekler. Ona göre Hegelci *Sittlichkeit* mefhumu içtimaî normlarla içtimaî kurumların birarada teşekkül ettiğini

Sitten kelimesiyle aynı etimolojik kökene sahiptir. Fakat Taylor'a göre Hegel, *Sittlichkeit* sözcüğüne, *Moralitat* kelimesinin zıt manasına gelecek şekilde hususî bir anlam verir (Bkz. Charles Taylor, "Hegel: History and Politics", *Liberalism and its Critics*, ed. Michael Sandel, Oxford: Blackwell, 1984, s. 177).

gösteren bir muhtevaya sahiptir. Buna göre ben, süregitmekte olan bir toplumun parçası olduğum için ahlâkî mükellefiyetlerim de bu birliktelikten neşet eder. Dolayısıyla burada olan ile olması gereken arasında herhangi bir boşluktan söz edilemez.⁴⁶⁸ Bu bağlamda, Hegelci bir düşünce mihverinde *Sittlichkeit* mefhumunu yorumlayan Taylor'a göre insan, şümullü bir yaşam formu olan toplumun bir cüzü olduğu için insanın ahlâkî yaşamı da ancak *Sittlichkeit* içerisinde azami düzeyde tahakkuk eder. Buna göre *Sittlichkeit* adeta ahlâkî yaşamın ontolojik bir koşulu olarak kabul edilir.

Taylor'a göre Hegel'in *Moralitat* mefhumuna karşıt bir şekilde sunmuş olduğu *Sittlichkeit* mefhumu, ahlâkî mükellefiyetin ilke ve muhtevasını somut ve hâlihazırda mevcut olan bir toplumun kendisinden alır. Yani *Sittlichkeit*, ait olduğum toplumun bana yüklemiş olduğu mükellefiyetlere gönderme yapar. Anlamını ve muhtevasını yerleşik âdet ve normlardan alan bu mükellefiyetler bana, yerleşik ve mevcut olanı emrederler. Kant'ın ahlâk felsefesinde olduğu gibi fertlerin rasyonel iradesine istinad eden ve bize bir olması gerekeni emreden ahlâk telakkisine zıt bir şekilde *Sittlichkeit* nazariyesinde adeta toplumsal bir rasyonalite ön plana çıkar. Bu nokta Taylor'a göre Hegel'in liberalizmle ters düştüğü en temel hususlardan biri olarak gözüktür. Bu bağlamda Hegel'in toplumu yücelten söz konusu tavrı da Prusya hayranlığı, Faşizme ön ayak olma ve devleti ilahlaştırmak gibi sonuçlara yol açabileceği eleştirisiyle karşı karşıya kalmıştır. Taylor açısından bu tür tenkitler haklı tenkitler olabilirler fakat ona göre Hegel, *Sittlichkeit* nazariyesinin yol açabileceği sonuçları öngörememiştir. Zira Hegel açısından toplum, ahlâkî yaşamın ikmal noktasına ulaşma noktası olması bakımından İdeanın yahut Geist'in gerçek manada tecessüm ettiği yer olan devleti ifade eder. Dolayısıyla muhtemeldir ki Hegel, kendi yaşamış olduğu çağda mevcut olan devletlerin bu amaç ve hedef doğrultusunda teşekkül edip varlıklarını sürdürdüklerini düşünmekteydi. Bu sebeple Taylor'a göre *Sittlichkeit* nazariyesinden hareketle Hegel'in Nazi ordusunu desteklediği yahut Faşizan bir eğilime ilgi duyduğu şeklinde iddialar öne sürmek gülünç ve saçma olur. Nitekim bu bağlamda Taylor, Hegel'in iki önemli tarihsel şahsiyete, Sokrates'e ve İsa'ya duyduğu hayranlığa dikkat çeker. Gerek Sokrates'in gerekse İsa'nın kendi toplumlarında egemen olan anlayışı tamamen reddedip yıkmak isteyen karakterler olduklarının altını çizer. Bu bağlamda Sokrates ve İsa, Hegel'in

⁴⁶⁸ Charles Taylor, "Hegel: History and Politics", *Liberalism and its Critics*, ed. Michael Sandel, Oxford: Blackwell, 1984, ss. 177-178.

hayranlık duyduğu şahsiyetler olsalar da ve onların keşfetmiş olduğu hakikatler ne kadar büyük olursa olsun, bu hakikatler onların kendi ferdî bağlamlarında kaldığı sürece Taylor, Hegelci bir bakış açısı çerçevesinde Geist'in kendisini gerçekleştirmiş olamayacağı yorumunu yapar. Zira bir fert olarak bu büyük şahsiyetler de mütenevvi cihetlerden yaşamış oldukları topluma bağlıdırlar ve bu yüzden, şayet buldukları hakikat üzerinde kendi toplumları ile bir uzlaşma ve fikir birliğine erişemeyip toplumun asileri olarak görülürlerse bu durumda keşfetmiş oldukları iyiyi ve hakikati hayata geçiremezler.⁴⁶⁹

Bu bağlamda Taylor, Hegelci bir görüş açısından hareketle özgürlüğün tam manasıyla gerçekleşebilmesinin, Aristotelesçi düşünce sistemi içerisinde kabul edildiği gibi kendi kendine yetebilen en küçük insanî gerçeklik olan toplumu gerektirdiğine dikkat çeker. Dolayısıyla Taylor açısından Hegel, *Sittlichkeit* nazariyesi ile bilinçli bir şekilde Aristotelesçi bir yaklaşımı benimsemiştir. Aristotelesçiliği benimsemekle aslında bir anlamda Antik Yunan dünyasını örnek alıp idealize etmiştir. Zira dünya, *Sittlichkeit*'i, tam ve sorunsuz haliyle en son Antik Yunan yaşam dünyası içerisinde müşahade etmiştir. Bu düşünce minvalinde Hegel'in *Sittlichkeit* nazariyesi, onun kendi kuşağının ve çağdaşlarının da Antik Yunan şehir devletlerinde tezahür ettiğine inandıkları anlatımsal birlik ve âhengin bir dereceye kadar tercümesi ve sahnelenmesidir. Buna göre, söz konusu anlatımsal birlik ve âhengin tecessüm ettiği Antik Yunan *polisi* içerisinde insanların kendi yaşamlarının özünü ve anlamını, bütün ve müşterek bir kurum olan şehir devletinin içerisinde buldukları kabul edilir. Taylor'a göre her ne kadar *Sittlichkeit*, belki de sonsuza dek kaybedilmiş olan küçük çaplı müşterek bir kamusal hayatın içerisinde tezahür eden birlik ve âhengin orijinal formunu ifade etmese de Hegel'e ve çağdaşlarına, bu formun farklı biçimlerde de olsa yeniden doğuşu adına ilham vermeyi sürdürmüştür.⁴⁷⁰

Taylor'a göre *Sittlichkeit* nazariyesinde ön plana çıkan, ahlâkî varoluşun tam ve mükemmel formunun ancak bir topluma ait olmakla teşekkül edebileceğine yapılan vurgu bizi, modern sözleşme kuramları ile çok sayıda ferdin mutluluğunun toplamından oluşan genel mutluluğu merkeze alan faydacı ahlâk nazariyelerinin ötesine taşır. Zira *Sittlichkeit* nazariyesinde ferde değil topluma ağırlık verilir. Hegelci terminoloji

⁴⁶⁹ Taylor, "Hegel: History and Politics", *Liberalism and its Critics*, ss. 178-179.

⁴⁷⁰ Taylor, "Hegel: History and Politics", s. 179.

açısından fertden daha ziyade toplum, *Geist*'in tam manasıyla tecessüm ettiği yer olarak kabul edilir. Her ne kadar bu husus, Hegel felsefesinin, tabir yerindeyse, toplum uğruna ferdi harcayan faşizan sonuçlar üretme tehlikesi ihtiva ettiğini düşünen kimi düşünce ekolleri açısından Hegel'e yönelik tenkitlerin temel kaynağı olarak gözüke de Taylor, bu tür bir sonuca ulaşmak yerine, Hegel felsefesindeki toplum ile fert münasebetinin daha yakından tahkik edilmesini önerir. Zira Taylor'a göre Hegel'in *Sittlichkeit* nazariyesi açısından fert ile toplum arasında özsel bir münasebet vardır. Buna göre ferdin kendi özünü toplum içerisinde gerçekleştirdiği kabul edilir ve bu durumda toplum, fertlerin nihaî gayesi olarak ortaya konur. Taylor'ın sunmuş olduğu bu Hegelci bakış açısı, toplumu, fertlerin aslında ve tabiatında zarurî olarak mevcut olan bir gerçeklik olarak tasavvur ettiği için, Hegel'in *Sittlichkeit* nazariyesine matuf yapılan, fertlere karşı toplumun ve devletin baskıcı unsurlar olarak tavsif edildiği tenkit biçimleri geçerliliğini kaybeder. Bu çerçevede Taylor, Hegelci bakış açısının, ne devletin yalnızca fertler için var olması gerektiğini savunan Aydınlanmacı ve faydacı düşünceye ne de fertlerin yalnızca devlet için var olduğunu savunan hegemonyacı bir görüşü desteklediğini vurgular. Zira devleti ve toplumu canlı bir varlık olarak telakki eden Hegelci bakış açısı, fertleri de söz konusu organizmanın cüzleri olarak kabul eder.⁴⁷¹

Taylor'a göre Hegel, söz konusu organik münasebet tasvirine ilaveten devleti ayrıca öz-şuurlu bir varlık olarak tavsif eder. Bunun için *Geist* ve *Volkgeist* mefhumlarını kullanan Hegel, devleti bir anlamda, felsefî manada *üst bir fert* olarak tanımlar. Peki, neden Hegel devleti, müşahhas fertler gibi olmayan, daha geniş manada tinsel bir varlık olarak tanımlar? Taylor açısından Hegel'in bu tasvir ve tanımlamalarının gerisinde yatan düşünceler, güçlü bir ferdiyetçi kültürün önyargılarına sahip olan modern bir anlayış açısından son derece gizemli gözüktür. İşte bu bağlamda Taylor, Hegel metafiziğinin ne tür politik imkânlar ihtiva ettiğini daha yakından irdeler.

2.5.HEGEL METAFİZİĞİNİN POLİTİK İMKÂNLARI

Taylor'a göre Hegel, *Encyclopaedia*'nın belli bir kısmında, ancak ölümünden sonra yayımlanabilen meşhur tarih felsefesi derslerinde, *Phenomenology*'nin altıncı

⁴⁷¹ Taylor, "Hegel: History and Politics", ss. 180-181.

bölümünde ve son olarak onun politika felsefesinin en olgun hali olarak telakki edilen *Hukuk Felsefesi* isimli eserinde kamusal, içtimaî ve politik gerçekliğin tümünü birden ele alır. Taylor, Hegel'in tarih ve politika felsefesine, her bir ciheti birbiriyle ilişkili üçlü bir düşünce çerçevesi üzerinden bakılması gerektiğine dikkat çeker. Bunlardan birincisi, bu çağın politika alanındaki temel bir problemini çözmeye matuf bir gayeyle ilgilidir. Bu problem, tam bir ahlâkî özerklik ile tarihte gerçekleşmiş örneği Yunan şehir devletinde müşahade edilen ve kendi üyelerini ifade eden kamusal bir yaşamı uzlaştırabilme sorunudur. Taylor açısından Hegel'in ilgilendiği bu sorun, bugün hâlâ güncelliğini muhafaza eden bir sorundur. Hegel'in politika felsefesinin ikinci ciheti ise ontolojik bir bakış açısı ile ilgili olması bakımından önemlidir. Zira Taylor'a göre Hegel, söz konusu sorunun ancak ontolojik bir bakış açısı ile çözüme kavuşturulabileceğini düşünür. Üçüncü ve son olarak Taylor'a göre Hegel'in politika felsefesinin, onun yaşadığı dönemin siyasî atmosferinden ayrı düşünülmemesi gerekir. Dolayısıyla Fransız devriminin etkilerinin hâkim olduğu söz konusu dönemde yaşanan hadiselerin Hegel'in görüş açısını şekillendirdiği ve ayrıca dönemin olaylarının Hegel'in felsefî kategorileri vasıtasıyla anlaşıldığı tezi, Taylor'ın Hegel felsefesiyle ilgili işaret ettiği temel vasıflardan üçüncüsünü teşkil eder. İşte bu bağlamda Taylor, Hegel'in felsefesiyle ilgili bu üç bakış açısının birbirleriyle yakından ilişkili olduğu tezinin gözden kaçırılmaması gerektiğinin altını çizer.⁴⁷² Bu bağlamda Hegel'in politika felsefesine hâkim olduğunu düşündüğü ontolojik bakış açısını yakından inceler.

Taylor'a göre Hegel'in metafizik sisteminde bütün her şeyin yöneldiği gaye, en temelde Ruh'un ya da Akl'ın kendi öz anlamasına vasıl olmasıdır. İnsan, bu öz anlama sürecine tavassut eden bir vasıttır. Bu durumda Ruh'un öz anlamasının vuku bulabilmesi, insanın kendi kendisini ve kendi dünyasını olduğu haliyle, Ruh'tan intişar ettiği gibi bilmesini gerektirir. Ancak bu vesileyle Ruh'un öz anlaması, Mutlak Ruh'u meydana getiren din, sanat ve felsefede tezahür eder ki Taylor'ın da işaret ettiği üzere Hegel, bu Mutlak Ruh düzeyini politika sahasından daha üstün addeder. İşte bu bağlamda Ruh'un öz idrakine vasıl olması ve Mutlak Ruh'un tam manasıyla gerçekleşebilmesi, insanın tarih içerisindeki inkişafını ön koşul olarak gerektirir. Başlangıçta kendi kendisinden ayrılmak durumunda kalan Ruh'un yine kendisine dönebilmesi için insanın uzun bir gelişim ve oluşum sürecinden geçerek dönüşüm

⁴⁷² Taylor, *Hegel*, s. 365.

geçirmesi ve böylelikle ruhun yeniden kendine dönmesine tavassut etmesi gerekir. Zira Ruh ancak insanın yaşam formunun tarih içerisindeki tahavvülüyle kendi kendisine yeniden dönebilir.⁴⁷³

“Peki insanın Ruh için münasip bir vasıta olabilmesi için hangi yaşam formuna erişmesi gerekir?”⁴⁷⁴ Taylor’a göre bunun her şeyden evvel, içtimaî bir form olması gerekir. İnsanlar kendi yaşamlarıyla birlikte toplum içerisinde zorunlu olarak yer alırlar. Toplum içerisindeki rolü insanı kendi kendisinin ötesine taşır, zira bu, insanın kendi yaşamını da ihtiva eden daha büyük bir yaşam formudur. Hegel de bu yaşam formunu, kendisini hem doğal dünyada hem benlikte hem de içtimaî dünya içerisinde mübâyenet ve çözümler vasıtasıyla izhar eden kozmolojik ve cihanşümûl bir süreç olarak telakki eder. Hegel’in Geist, mutlak akıl, ide ya da Ruh olarak sözünü ettiği bu şümullü yaşam ilkesi ilk olarak kendi içine kapalı potansiyel bir imkân olarak durup henüz bu imkânları gerçekleştirmemiş bir halde bulunur. Söz konusu bu potansiyel güç, ikinci aşama olarak kendisini doğal dünyada/tabiatıta, son ve üçüncü aşama olarak kültür dünyasında ifşa ederken aslında bir anlamda tabiatıyla ve toplumsal dünyasıyla birlikte bütün evreni ve varlığı tek bir ontolojik ilke mihverinde tanzim etmeye ve yorumlamaya çalışır. Geist’in bu düşünce sistemi bağlamında ancak kültür dünyasında kendi özbilincine ve özgürlüğüne ulaşması Taylor açısından ehemmiyeti haiz bir fikir olarak görülür. Nitekim Taylor’ın *Hegel* isimli eseri ‘Tarih ve Politika’ gibi somut bir konuya bağlanır ve burada işaret edilen Hegel’in rasyonel kozmik düşüncesinin delalet ettiği fikirlerden birisi, Geist’in özbilincine vasıl olmasına tavassut eden devlettir. Zira Taylor’a göre Hegel’in nazarında ilahî/Tanrısal bir iz taşıyan devlet, toplumun en yüksek ifadesidir.⁴⁷⁵

Taylor açısından hususî insan iradesinin ve yaşamının mutlak ya da cihanşümûl ideayla olan münasebeti bir fert olarak insanın, daha geniş bir yaşam biçimi olan içtimaî yaşama nasıl bağlı ve gömülü olabileceğini de gösterir mahiyettedir. Hegel’in özgürlük tasavvurunun bu şekilde okunması Taylor’a göre bizi, ferdî hedeflerin toplumun önüne geçtiği atomcu liberalizm tasavvurunun ötesine taşıyabilir.⁴⁷⁶

Taylor’a göre bizler, fertlerin, yaşayan birer organizmalar olarak toplumdan ayrıldıklarını düşünsek de bir beşer olarak onlar yaşayan bir organizmadan daha

⁴⁷³ Taylor, *Hegel*, s. 366.

⁴⁷⁴ A.yer.

⁴⁷⁵ Charles Taylor, *Hegel And Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 73.

⁴⁷⁶ Taylor, *Hegel*, s. 374.

fazlasıdır. Zira bir beşer yahut bir insanoğlu dediğimizde tefekkür eden, hisseden, karar veren, karşılık gösteren, başka insanlarla iletişim kurup münasebet geliştiren bir varlığı kastederiz. İnsanoğluna özgü bütün vasıflar, birtakım ilişkiler vasıtasıyla dünyayı tecrübe eden, duygularını yorumlayan, başkalarıyla, geçmişle ve gelecekle, sonsuz, kâmil ve mücerret olanla münasebetini anlayabilen bir varlığa işaret eder. Tüm bu vasıflarıyla insan, kendi kimliğini oluşturan hususî bir kültür ve dil içerisinde konumlanır. Dolayısıyla *kültürel bir toplum* içerisinde var olur. Bu bağlamda Taylor, dil derken bir iletişim vasıtasından daha fazlasını kastettiğinin altını çizerek, Zira bir dil ve onunla ilgili farklılıklar yalnızca bir toplum tarafından ayakta tutulup sürdürülebilir. Tecrübelerimiz bütünüyle bize özeldir fakat iletişim kurabilmek için müşterek olarak kullanılan bir dile ihtiyacımız vardır. Söz konusu tecrübeler ayrıca, bizlerin onları yorumlama biçimimizle şekillenirler ve bu yorumlama biçimi de kendi kültürümüz içerisinde mevcut bulunan söz, anlam ve kavramlarla çok yakından ilişkilidir. Fakat bundan daha fazlası da var. Taylor’a göre hedef ve amaçları bakımından içtimaî olan en önemli tecrübelerimizin vücuda gelmesi bir toplum olmaksızın âdetâ imkânsızdır. Dinî törenlere iştirak etmek, yaşadığımız toplumun politik yaşamında yer almak, ülkemizi temsil eden milli takımın kazandığı zafer sonrasında düğün bayram etmek, ölmüş olan millî bir kahramanımız için ulus olarak yas tutmak söz konusu içtimaî tecrübelerimizin bazısına örnek olarak verilebilir. İşte bu sebeple Taylor, mensup olduğumuz toplumun içerisinde yaşayan kültürün, birbirleriyle sıkı bir etkileşim halinde olan hem hususî tecrübelerimizi şekillendirdiğini hem de kamusal tecrübelerimizi oluşturduğunu düşünür. Dahası, kim olduğumuzu, ait olduğumuz toplumun geniş yaşam formuna iştirak edişimizin ve bilinçli veya bilinçsiz olarak ona adeta gömülü oluşumuzun belirlediğini öne sürer. Fakat elbette ki Taylor’ın da belirttiği gibi Hegel, toplum ve fert münasebetine dair bundan daha fazlasını söyler. Zira yaşadığımız topluma has kültürle olan zarurî münasebetimiz, Hegelci bir bakış açısına göre en aşırı düzeyde bir yabancılaşmayı bertaraf etmez. Söz konusu yabancılaşma, yaşadığım topluma has kamusal deneyimlerim benim için anlamlı olmaktan çıktığı zaman meydana gelir.⁴⁷⁷

Bu bağlamda Taylor, dinî bir ayin, şenlik ve siyasî seçimler gibi kamusal tecrübelerin doğal olay ve olgulardan farklı olduğuna dikkat çeker. Zira Taylor’a göre kamusal bir tecrübenin hedeflerini, onların sebebiyet verdikleri bir tecrübeden

⁴⁷⁷ Taylor, “Hegel: History and Politics”, s. 183.

bütünüyle ayıramayız. Yani aslında kamusal tecrübelerin maksat ve hedefleri, bir dereceye kadar, kendilerine temel teşkil ettikleri fikir ve yorumlar tarafından oluşturulur. Dolayısıyla eski Atina meclisinde ya da modern bir seçimde oy kullanmak gibi muayyen bir pratik, birtakım müşterek fikir ve hedeflerin belirlediği bir olgu olarak gün yüzüne çıkar. Yerleşik ve süregitmekte olan bu fikir ve hedefler, içtimaî ve kamusal bir kurumun tanımında doğal ve zarurî olarak bulunur. Fakat Taylor, bu fikirlerin cihanşümûl olarak anlaşılır ve kabul edilir olmadıklarını belirtir. Zira onlar, hususî bir insan ve toplum tasavvuru ile hususî karar ve kanaatleri ifade ederler. Bu bakımdan başka toplumlar açısından anlaşılmaz olabilecekleri gibi yine bu toplumlar tarafından kötü ve kabul edilemez olarak da tavsif edilebilirler. İşte bu cihetten Taylor’a göre hususî bir insan tasavvuru ve onun yaşadığı toplumla olan münasebeti, o toplumun belli kurum ve pratikleri içerisinde yerleşik ve gömülü olarak bulunur ve bu yüzden bu kurum ve pratikleri bizler, belirli düşüncelerin ifadeleri olarak düşünebiliriz. Hatta bir toplum kendisi hakkında nisbî açıklama ve doğru bir nazariye geliştirememiş bile olsa, söz konusu kurum ve pratikler, Taylor açısından bu düşüncelerin en yetkin ve tam ifadeleri olarak kabul edilebilirler. Yani belirli pratiklerin temelinde yatan, sözgelimi insan, toplum, özgürlük tasavvurları hakkındaki düşünceler henüz tam ve yetkin bir biçimde dile getirilmemiş olabilir ve tüm bu tasavvurları doğru bir biçimde anlatan teorik bir dil ve nazariye oluşturulamamış olabilir. Fakat Taylor, bu durumda dahi bir topluma has *kurum ve pratikleri*, esasa müteallik fikirleri ifade eden *bir tür dil* olarak düşünebileceğimize dikkat çeker. Bu dil, yalnızca belli fertlerin zihinlerinde yer alan birtakım fikirleri ifade eden bir vasıta olarak düşünülmemelidir. Aksine, söz konusu dil sayesinde söylenen/ifade edilen şeyler, fertten ziyade bir topluma has ve dolayısıyla müşterek bir yaşama özgü olacak şekilde muhtelif biçimlerde tezahür ve tecessüm ederler. Taylor, aslında bir anlamda, muayyen kurum ve pratiklerle müşahhas hale gelen bu tür bir dilin, bir toplumun tecessüm etmiş ruhu olarak düşünülebileceğini belirtir. Bu da Taylor’a göre, Hegelci bir deyimle ‘objective spirit’ yani *nesnel ruh*’a tekabül eder.⁴⁷⁸

Hegelci görüşleri bu minvalde yorumlayan Taylor’a göre bir topluma has kurum ve pratikler, o toplumun kamusal yaşamını meydana getirirler. Bu kurum ve pratikler içerisinde de lâıykı veçhile yaşanmayı ve sürdürülmeyi gerektiren muayyen normlar

⁴⁷⁸ Taylor, “Hegel: History and Politics”, s. 184.

örtük olarak bulunurlar. Rey vermek, içtimaî bir karara matuf ard arda dizilmiş bir süreç olduğu için, sözgelimi ferdî görüş özgürlüğü ve sahtecilik yapmak gibi konular hakkındaki belli normlar söz konusu içtimaî karardan neşet ederler. İşte bu bağlamda, bir toplumun kamusal yaşamına özgü normlar, Taylor'a göre *Sittlichkeit*'in özünü ve manasını oluştururlar. Taylor, bu yorum ve bakış açısı çerçevesinde Hegel'in zaten bir toplum içerisinde mevcut bulunan ve o toplumun mensuplarının eylemleri sayesinde sürdürülen norm ve amaçlar hakkında konuştuğunda ne kastetmiş olduğunun daha sarıh olarak görülebileceğini belirtir. Dolayısıyla zaten bir toplumun kurum ve pratikleri içerisinde mündemiç olan ve o toplumun mensuplarının eylemleri vasıtasıyla sürdürülen *içtimaî normlar*, Hegelci bir deyişle *Sittlichkeit*, bir anlamda, gelecekteki eylemlerin takip etmesi ve sürdürmesi gereken normları da tanımlamış olurlar. Bu durum Taylor'a göre, Hegel'in düşündüğü şekilde tıpkı Antik Yunan şehir devletlerinin zirvede olduğu dönemlerdeki gibi normlar hakkında kuramsal bir formülasyon yahut açık ve kesin ifadeler oluşturulmadığı örnekler için geçerlidir. Taylor'ın işaret ettiği üzere Hegel'in bu düşüncesine göre o zamanlar bir Atinalı kendi içgüdü ve sezgilerine göre davranıyordu ve *Sittlichkeit* âdetâ onun ikinci doğasıydı. Dolayısıyla böyle bir atmosferde bir kuram oluşturulmuş olsaydı bile bu kuram, bir kıstas olarak pratiğin yerine geçemezdi zira muhtemelen herhangi bir kuramsal formülasyon, içtimaî bir pratiğin doğasını tam olarak ifade edemezdi.⁴⁷⁹

Bu bakış açısı minvalinde Taylor'a göre pratik yaşamın belirlediği normlardan ziyade teorik bir değer formülasyonunu merkeze alan toplumlar, sözgelimi bir sosyalizm ya da tam bir demokrasi inşa etmeye çalışan devletler kendilerini gerçekleştirilmemiş bir kıstasa göre tanımlamaya çalışırlar. Dolayısıyla bu devletlerin hedefleri, *Sittlichkeit*'in değil, *Moralitat*'ın alanına girerler. Zira *Sittlichkeit*, yaşayan pratikleri, temel normların tam bir anlatımı ve ifadesi olarak varsayar. Taylor'a göre Hegel'in *Sittlichkeit*'in önemine yapmış olduğu bu vurgu, onun en yüksek ve en üstün ahlâkın, hâlihazırda mevcut ve gerçekleşmiş olan ahlâk olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Bu bakış açısına göre en üstün normlar gerçek yaşamın içerisinde keşfedilir, gerçek ise rasyoneldir ve bu rasyonalite sayesinde bizler, gelecek için tasarlanan yeni bir toplum inşa etmek amacıyla girişilen hayâli ve yanılsamalı teşebbüslerden vazgeçeriz. Taylor, Hegelci bu bakış açısının yabancılaşmaya karşı

⁴⁷⁹ Taylor, "Hegel: History and Politics", ss. 184-185.

engel oluşturduğuna dikkat çeker. Zira bir toplumun kamusal yaşamı içerisinde ifadesini bulan normlar ve amaçlar, o toplumun mensuplarının bir insan olarak kendi kimliklerini tanımlayabildikleri en önemli hususlar olarak ortaya çıktığında işte orada insan için en mutlu ve yabancılaşmamış yaşam formu oluşmuş demektir. İnsanın kendi özünü bulduğu bir toplum ve devlet formu içerisinde yaşamak özgür olmak anlamına geldiğinden içtimaî zorunluluk ve yükümlülükler ile ferdî özgürlük arasındaki karşılık da ortadan kalkmış olur.⁴⁸⁰

Taylor’a göre Hegelci görüş açısından rasyonel olan tözsel olduğundan bir zorunluluğu ve gerekliliği ifade eder. Bizler de bu tözsel olanı yasa olarak kabul edip yasayı benimsediğimiz sürece özgür oluruz zira söz konusu töz aynı zamanda bizim özümüzü teşkil eder. Bu durumda özne ve nesne irade tek bir bütün içerisinde buluşarak uzlaşmış olur. Fakat bir toplumun müşterek kurum ve pratiklerini tanımlayan normlar ve amaçlar, o toplum için alakasız ve anormal olarak gözükmeye başladığı vakit işte orada yabancılaşma zuhur eder. Taylor, tarih içerisinde çok sayıda kamusal dinî pratiklerin yabancılaşma kaderiyle karşı karşıya kaldığını düşünür. Sonraki nesiller tarafından ‘ölmüş gitmiş’ kabul edilen bu dinî pratikler irrasyonel hatta kutsal olana ihtiramsızlık olarak kabul edilmiştir. İşte bu şekilde telakki edilmeye başlayan bazı dinî pratikler, kamusal bir ritüel olarak sürdürülmeye çalışıldığında toplum içerisinde yabancılaşma hissedilir. Sözgelimi İspanya gibi çağdaş toplumlarda halkın önemli bir kısmı ruhban sınıfına karşı olmasına rağmen resmî olarak Katolik anlayışın benimsenmesi ve sürdürülmesi, fert ile devlet arasındaki söz konusu yabancılaşmanın örneklerinden birini oluşturur. Yine benzer bir mantıkla, halkın büyük bir kısmının Tanrı’ya inandığı toplumlarda resmî devlet anlayışının, komünist devletlerde olduğu gibi ateizm olması da Taylor açısından söz konusu yabancılaşmaya örnek teşkil eder. Taylor’a göre demokratik Batı toplumlarında içtimaî karar verme vasıtaları olarak seçimler, millet meclisi ve her tarafı ihata eden buna benzer kurumlar ile oy vermenin kendisinin meşruiyetinin sorgulanması ve kabul edilmemesi de fert ile devlet arasında hâsıl olan yabancılaşmanın bir göstergesidir. Büyük çaplı oy verme sistemlerinin fert ile devlet arasına yerleştirdiği mesafe ve bu durumun içtimaî olarak kabul edilir olmayan sonuçlara yol açması nedeniyle demokratik Batı toplumlarında insanlar, fert ile devlet arasındaki münasebete dair yeni tasavvurlar geliştirip söz konusu münasebeti yeniden

⁴⁸⁰ Taylor, “Hegel: History and Politics”, s. 185.

tanzim etme cihetine gitmişlerdir. Zira Taylor açısından bütün katılımcıların mevzuya tam bir bilinçle iştirak ederek yoğun ve etraflı bir şekilde müzakere etmediği bir kararın gerçek bir içtimaî karar olduğundan söz edilemez. Bu bağlamda seçilmiş temsilciler tarafından alınan kararlar bir uzlaşımın sonucuymuş gibi gösterildiği için göz boyama yaftasıyla yaftalanırlar. Temsilciler tarafından alınan kararların hileli kararlar olarak görülmesi de nihayetinde nüfusun büyük bir kısmının bu kararlardan soğuyup uzaklaşmasına sebebiyet verir.⁴⁸¹

Taylor'ın yorumlarından anlaşıldığı üzere gerek toplumla alakasızlık arz eden normlar ve uygulamalar gerekse topluma zorla dayatılmaya çalışılan düşünce, norm yahut pratikler fert ile devlet arasında yabancılaşmanın zuhur etmesine sebebiyet verir. Söz konusu yabancılaşma husule geldiği vakit insanlar çoğu zaman kendileri için önemli olanı tanımlamak ve yaşamak için başka bir istikamete yönelirler. Kimi zaman başka bir topluma, söz gelimi daha küçük bir topluma, kimi zamansa daha dinî bir topluma yönelirler. Fakat Taylor'a göre bu durumun Hegel açısından çok daha mühim bir sonucu var ki o da söz konusu yabancılaşma nedeniyle insanların yeni bir yol izlemek suretiyle kendilerini artık yalnızca bir fert olarak tanımlamaya başlamalarıdır. Buna göre toplumla bağları kesilen insanlar kendilerini salt şahsî hedefleri olan fertler olarak görmeye başlarlar. Taylor, Hegel açısından bu durumun, *Volk* yani *halk* yaşamının infisahı olarak görüldüğüne işaret eder. Bu da fertlerin şahsî kimliklerini bundan böyle öncelikli olarak yaşadıkları toplumun kamusal tecrübesine göre tanımlamayı bırakmaları anlamına gelir. Bu durumda kamusal yaşantıdan ziyade artık fert için anlamlı ve önemli olan, hususî olarak kendi varlığının özüne dokunan, yani ona has, ona özel olandır. Kamusal tecrübe ona, mahdud, tâli ve cüz'i görünür. Taylor'a göre insan tecrübesiyle ilgili bu tür bir dönüşüm, tarih sahnesinde mütenevvi örneklerle defalarca gerçekleşmiş olabilir fakat Taylor'ın da belirttiği gibi Hegel'in nezdinde sözkonusu dönüşümün husule gelmesinde rol oynayan nümune-i imtisal, Antik Yunan şehir devletlerinin inkıraz bulmasıdır. Zira Hegelci bu bakış açısına göre Yunan şehir devletlerinde yaşayan insanların kendilerini kamusal yaşamla adeta özdeşleştirdikleri kabul edilir. Buna göre kamusal yaşamın müşterek tecrübeleri onlar için başat bir model olarak gözükmekteydi. Dolayısıyla en temel ve su götürmez değerler kamusal yaşam içerisinde tecessüm etmekteydi ve bu bağlamda insanların asıl görevi ve fazileti,

⁴⁸¹ Taylor, "Hegel: History and Politics", s. 186.

sözkonusu kamusal yaşamın ayakta kalmasını ve sürdürülmesini sağlamak idi. Başka bir deyişle *Sittlichkeit*, insanlar tarafından tam manasıyla yaşanmakta ve vücut bulmaktaydı.⁴⁸²

Taylor, toplumun ahlâkî ve manevî yaşamı açısından Hegel'in *Sittlichkeit*'in önemine yapmış olduğu vurguya dikkat çektikten sonra *Sittlichkeit* yaşamından kastedilenleri üç temel iddia çerçevesinde özetler. Birincisi, sözkonusu yaşam biçiminde insan için en önemli şey, yabancılaşmış bir ferdin kendi kendini tanımlayan özel yaşamından ziyade bir toplumun kamusal yaşamında yer alabilmektir. İkincisi, burada kastedilen toplum, salt dinî bir grup yahut hususî bir örgüt gibi tikel bir topluluk değil, insan yaşamına hükmeden ve onu bazı şartlar altına sokan daha büyük ve geniş çaplı bir toplumdur. Yani *Sittlichkeit* yaşamı, asgarî düzeyde kendi kendine yetebilen insan gerçekliğinin devlete iştirak etmesini gerektirir. Buna göre bizim için önemli olan normların en azından bir kısmını izhar eden kamusal yaşam devletten gelen bir yaşam olmalıdır. Üçüncü ve son olarak Taylor'a göre burada bahsi geçen devlete has kamusal yaşamın izhar ettiği norm ve düşüncelerin salt insanî bir icat olmaması dolayısıyla devletin kamusal yaşamı son derece önem arz eder. Zira devlet, *İdea*'yı, yani şeylerin ontolojik yapısını ifade eder. Dolayısıyla devlet, insanın bu ontolojik yapı ile olan asli münasebetini yeniden kurmasını sağlayan öncelikli vasıtalardan biridir ve bu yüzden insan için hayatî bir önem taşır. Hegelci bir deyişle toplumsal yaşam vasıtasıyla kurulan bu gerçek münasebet, insan ile *mutlak ruh* arasındaki bilinçli özdeşliği ifade eder. Bu da diğer bir taraftan, mutlak olanın özbilinci anlamına gelir. Taylor'ın özetlemiş olduğu, *Sittlichkeit* yaşamının önemini anlatan bu üç düşünceye göre eğer insan, kendi hakiki kimliğine, *cihanşümûl ruh* ya da *mutlak ruh* vasıtasıyla ulaşıyorsa ve onun öz kimliğinin izhar olmasını sağlayan zorunlu vasıtalardan birisi yaşadığı politik toplumun kamusal yaşamı ise bu durumda insanın kendi kendisini tanıması ve tanımlayabilmesi için kamusal yaşamla münasebet kurması elzem görünür.⁴⁸³ Bu yüzden onun mutlak ve cihanşümûl olanla tam bir münasebet kurmasını engelleyen kısmî ve hususî olan yabancılaşmış kimliğini aşması gerekir.⁴⁸⁴

⁴⁸² Taylor, "Hegel: History and Politics", ss. 186-187.

⁴⁸³ Taylor, "Hegel: History and Politics", s. 188.

⁴⁸⁴ Taylor, "Hegel: History and Politics", s. 189.

Taylor açısından Hegelci terminolojide bir toplumun kamusal yaşamını oluşturan kurumlar ve pratikler, o topluma mensup olan insanların kimliklerine temel teşkil eden en önemli normları açıklarlar. Zira bu normlar varlıklarını ancak söz konusu kurum ve pratiklere iştirak edenlerin kimlikleri içerisinde sürdürebilirler. Burada toplumdan kasıt, tam manasıyla kendi kendine yetebilen bir topluluk anlamında devlettir. Söz konusu toplum, *İdea*'yı, yani insanî dünyanın temelinde yatan rasyonel zorunluluk ilkesini temsil ettiği için Hegelci anlayışta merkezî bir önem taşır. Buraya kadar Taylor açısından Hegel'in görüşlerinde tuhaf ve tartışmaya açık gözüken cihet, insanların devlet gibi şümüllü bir toplum biçimine gömülü oldukları ve devletin de tek tek fertlere özgü değil fakat bir bütün olarak muayyen bir topluma has fikirleri izhar ettiği şeklindeki düşünceleri değildir. Zira tarih boyunca insanlar, yaşadıkları toplumun kamusal hayatında açığa çıkan birtakım düşüncelerle çok yoğun bir münasebet içerisinde olmuşlardır, fakat yalnızca ferdiyetçiliğin en aşırı formu olan atomcu anlayış, yabancılaşmayı, içtinap edilemez bir insanlık normu olarak öne sürmüştür. İşte bu sebeple Hegel'in düşünceleri arasında kabul edilmesi ve doğru farz edilmesi en zor olan görüş, insanın, *cihanşümûl ruh*'un kendini ifade etme vasıtası olarak tavsif edildiği görüştür. Yani insan vasıtasıyla kendi öz bilincine erişen *cihanşümûl ruh* düşüncesi Taylor'a göre Hegelci anlayışta inandırıcılığı en düşük olan düşünce olarak gözüktür. Bu bağlamda Taylor, Hegel'in düşüncelerinde temayüz eden görüşlerden, insanın topluma gömülü olduğu düşüncesinin, atomistik insan tasavvurlarına üstün geldiğini ve Hegel'i liberal muhaliflerine karşı güçlü kıldığını düşünür. Fakat Taylor'ın nezdinde, Hegel'in *cihanşümûl ruh*'un kendi özbilincine ulaşmasında insanın bir vasıta olduğunu öne süren ontolojik iddiası Hegel'i liberal düşünce akımları karşısında bir süre uğraştırdığı söylenebilir.⁴⁸⁵

Söz konusu düşünce akımları, ferdiyetçiliği, insanlığın evrimindeki en son, en yüksek ve en ileri aşama olarak kabul ederler. Bu bakış açısına göre, her ne kadar uygar insan, devletten vazgeçmemiş olsa da kimliğine dair en yüksek ilgi odaklarını, din gibi, şahsî bir ahlâkî ideal gibi ya da bütün bir insanlık soyu gibi devletin ötesine taşan noktalara kaydırabilmiştir. Bu yüzden insanların kendilerini öncelikli olarak yaşadıkları toplumun müşterek hayatına bağlı hissetmeleri, yine aynı bakış açısına göre, müşterek yaşamı kozmik ya da dinî bir mananın tecessüm etmiş hali olarak düşünen ibtidaî bir

⁴⁸⁵ Taylor, "Hegel: History and Politics", s. 189.

aşamanın tezahürleridir. Yani bu tür bir içtimaî anlayış ancak, arkasından ferdiyetçi bir çağı gerektiren geri kalmış bir dönemi temsil eder. Taylor, Hegel'i bu liberal bakış açısı mihverinde anlama çabalarının, Hegel'in düşüncelerini gerçek anlamından saptırdığını belirtir. Taylor açısından söz konusu çarpıtmayla ilgili en meşhur örnek, Hegel'in devlet tasavvuruyla ilgilidir. Atomcu liberal anlayış, devleti yalnızca hükümet organlarından müteşekkil bir yapı olarak düşündüğü için devletle ilgili *öz, esas ve nihai gaye* gibi tanımlamaların yapılmasını güvenilir olmayan müstebit bir hükümet tasavvuruna bağlar. Fakat Taylor, Hegel'in devletten kastının, politik olarak örgütlenmiş bir toplum olduğuna işaret eder. Bu bağlamda Taylor'a göre Hegel'in hayranlık duyduğu devlet modeli, Büyük Frederick'in devlet anlayışı değil, Antik Yunan şehir devletleri modelidir. Dolayısıyla Hegel'in devlet mefkûresi, fertlerin devlet için birer araç olarak görüldüğü bir amaç-arac ilişkisinden ziyade toplumun yaşayan bir organizma olarak kabul edildiği, her şeyin hem amaç hem de araç olabildiği ve böylelikle amaç-arac ilişkisinin ortadan kalktığı bir tasavvur biçimini yansıtır. Başka bir deyişle, Hegel'in nezdinde devlet, dâhilî teleolojinin bir tatbiki olmalıdır. Bu bakış açısına göre devlet, kurum ve pratikleri ile vatandaşları için en önemli norm ve fikirleri gösteren tam bir rasyonalitedir. Dolayısıyla vatandaşlar da devletin gösterdiği norm ve fikirleri kabul edip bu sayede kendi kimliklerini tanımlarlar. Zira devlet, *idea*'nın anlatım ve ifadelerini yansıtırken rasyonel insan da bütün her şeyin temelinde bulunan zorunluluk ilkesini görür. Böylelikle *idea*, insan vasıtasıyla kendi özbilincine erişmiş olur. Rasyonel devlet bu sayede kamusal yaşamın sürüp gitmekte olan en üstün normlarını ifade eden *Sittlichkeit*'i yeniden tesis etmiş olur. Bu bakış açısı mihverinde mütekâmil bir devlet, cihanşümûl bir kıstasa göre hükümde bulunabilen ferdî bir muhakeme düsturunu ihtiva edecektir. Zira ferdî olan ile *Sittlichkeit*'in bu bütünleşmesi *İdea*'dan kaynaklanan bir zorunluluğun sonucudur. Ayrıca söz konusu bütünlük mefkûresi, Hegel'in Kantçı ahlâkî özerklik ile Antik Yunan şehir devleti modelinin müessir bütünlüğünü birleştirme iştiafının bir göstergesidir. Yani Hegel, Taylor'a göre ağırlığı insandan ziyade *Geist*'a vermek suretiyle ultra modern özgürlük arzusu ile toplumun temeli olarak kozmik nizam fikirlerini birleştirerek tarihin temel gayesi olan bir terkinin formülasyonunu oluşturur.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ Taylor, "Hegel: History and Politics", s. 190-91.

2.5.1.Liberalizme Karşı Yurttaşlık Hümanizmi

Taylor, 1988 yılında “Hegel and Legal Theory” konulu sempozyumda sunmuş olduğu “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism” başlıklı bildirisinin hemen başında Hegel’in modern liberalizme olan katkısının ikircikli, muğlak, karmaşık ve çift yönlü⁴⁸⁷ bir karakter arz ettiğini öne sürdükten sonra Hegel’in modern politika düşüncesine olan katkısını tahkik etmeye başlar. Söz konusu tahkikatına, politika düşüncesinde çok yaygın bir biçimde başvurulmuş bir ayırımdan söz ederek başlar. Bu ayırım, hakkın iyiye önceliği ve iyinin hakka önceliği şeklindeki iki kutuplu bir müzakereyle ilgilidir. Bilhassa on yedinci yüzyıldan itibaren inkişaf eden sözkonusu müzakere, iyi mefhumunu temel alan bir ahlâk tasavvurunun yerini hak öncelikli bir ahlâk felsefesinin almasıyla başlayan bir tartışmanın ekseninde gelişir. İnsan yaşamının esas gayesi olarak telakki edilen Aristotelesçi iyi tasavvuru, iyinin kendisini en öncelikli amaç olarak ortaya koyarken Taylor’a göre modern zamanlarda mezkûr Aristotelesçi ahlâk anlayışına bütünüyle karşı olan düşünce biçimleri tezahür etmeye başlar.⁴⁸⁸

Bunlardan birisi, ahlâkî şüpheciliğin inkişafında önemli bir rol oynayan epistemolojik ahlâk anlayışıdır ki bu anlayışa göre bizler, Aristoteles gibi muayyen bir iyi tasavvuruna sahip değilizdir. Zira iyinin ne olduğu meselesi, kesin olmayan, ihtilaflı bir konudur. Aristotelesçi iyi yaşam tasavvuruna karşı şüpheyile yaklaşan bir başka ahlâkî ve politik argüman türü ise müsavat ve özgürlük fikirleri üzerine yoğunlaşır. Bu görüşe göre, herkesin kendi amaçlarını kendisinin belirleyebilmesi için eşit olması gerekir. Taylor’a göre müsavat ve özgürlük fikirleri de tıpkı epistemolojik yaklaşım biçimleri gibi iyi yaşamın mahiyeti hususunda şüphecî bir tutumun doğuşuna yol açar. Zira burada müsavat ve özgürlük, herkes için geçerli olan tek bir ahlâkî ve politik standart olarak ortaya konur. Böylelikle iyi mefhumu yerine temel ahlâkî ve politik standart olarak hak fikri konur ve neyin yapılması gereken doğru şey olduğu hususunda usule müteallik bir rasyonaliteye başvurmak kâfi görülür.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ Charles Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, Hegel and Legal Theory Symposium (March 27-29, 1988), *Cardozo Law Review* 10: 857, 1988-1989, <http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/cdozo10&div=48&id=&page>, s. 857.

⁴⁸⁸ Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, s. 857.

⁴⁸⁹ Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, ss. 857-858.

Fakat Taylor hak ve iyi mefhumlarının önceliği mevzusunda yürütülen bu müzakereyi, hakkın iyiye öncel olduğunu savunan düşünce hareketlerinin kapsamını biraz daha genişleterek yeniden inşa eder. Taylor’a göre burada sözü edilen hak ve iyi mefhumlarını ilk kez kullanan David Ross ve Harold Pritchard, bu dili Kant’ın felsefesinden türetilen faydacı ahlâk kuramına karşı geliştirmişlerdir. Fakat Taylor, faydacıları da hakkın iyiye önceliğini savunan görüşler arasına dâhil etmekle hak ve iyi müzakeresini daha farklı bir biçimde yeniden oluşturur. Ona göre faydacı görüş, her ne kadar arzunun kendisini amaçlanan bir iyi olarak telakki etmekle bir iyi tasavvuruna sahip olsa bile buradaki iyi, Aristotelesçi manada üstün bir amaca gönderme yapan bir iyi değildir. Faydacı kuramdaki amaç daha ziyade yöntemsel ve hesaplamacı bir düşünce ile ilgili gözüktür. Taylor, Kant’ın ahlâk görüşünü böyle bir fayda hesaplamasından bütünüyle farklı kabul etmekle birlikte gerek faydacılığı gerekse Kantçı bakış açısını yöntemsel bir düşünce olarak tavsif eder. Modern çağın başlangıcından itibaren politika düşüncesi içerisinde tezahür eden toplumsal sözleşme kuramlarını da yine bu yöntemsel bakış açılarının uzantısı olarak telakki eder. Zira ona göre tıpkı yöntemsel ahlâk anlayışlarının insan için iyyinin ne olduğu sorusunu ekarte etmesi gibi toplumsal sözleşme kuramları da bir toplumun tecessüm ettireceği iyi düşüncesiyle ilgilenmez. Bu yüzden Taylor’a göre gerek ahlâk gerekse politika felsefesi bağlamında tebarüz eden bütün yöntem merkezli kuramlar, hakkın iyiye öncel olduğunu savunan bir anlayışa yaslanırlar.⁴⁹⁰

Hakkın mı iyiye yoksa iyyinin mi hakka öncel olduğu konusunda yürütülen müzakere bağlamında Taylor, liberal toplum ve yurttaşlık eksenli hümanist toplum olmak üzere iki toplum türünden söz eder. Bu bağlamda işaret edilen liberal bir toplumda devlet tarafından desteklenen, savunulan ve teşvik edilen bir iyi tasavvurundan söz edilemez. Taylor, bu tür bir liberalizm telakkisine örnek olarak Ronald Dworkin’in Amerika’da oldukça etkili olmuş olan liberalizm tanımını gösterir. Dworkin’in liberalizm tanımına göre politik kararların alındığı yer, hususî bir iyi hayat tasavvurundan mümkün olduğunca bağımsız olmalıdır. Zira bir toplumun vatandaşları, iyiye matuf anlayışları bakımından farklılaştıkları için devlet bu iyilerden birini diğerine tercih ettiği takdirde vatandaşlarına karşı eşit muamelede bulunma imkânını kaybeder. İşte bu bağlamda

⁴⁹⁰ Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, ss. 858-859.

Taylor’a göre Dworkin’in liberalizm tanımı, müsavat prensibi üzerine kurulu olduğundan onun tasavvur ettiği politik bir sistemin temeli hak ilkesi üzerine kurulur.⁴⁹¹

Taylor, liberalizme karşı yurttaşlık hümanizmini alternatif bir görüş olarak telakki eder. Ona göre Hegel’i çok derinden etkilemiş olan yurttaşlık hümanizmi, Dworkin’in ortaya koyduğu türden bir liberalizm anlayışının imkânsızlığını gösteren bir yaklaşım biçimidir. Bu bağlamda Taylor, yurttaşlık hümanizmine dayalı toplum türünün müdafaaasını yaparken Hegel’in *Sittlichkeit*, yani *ahlâkî yaşam* mefhumuna başvurur. Fakat bundan önce “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, başlıklı tebliğinde yurttaşlık hümanizminin kendi iç mantığını tavzih etmeye çalışır. Bunu yaparken, bugün hâlâ pek çok yazar ve mütefekkirin model olarak gösterdiği Antik Yunan ve Roma’daki toplum biçimlerine işaret eder. Söz konusu antik toplum biçimlerini tavsif eden anahtar kelimenin vatandaşlık makamı yahut haysiyeti olduğunu öne sürer. Bu anlayışa göre bir vatandaş olarak ben, bir köleden ya da vatandaş olmayan bir kişiden farklı olarak şahsî yaşamım için değil, *polis* yaşamı yani kamusal yaşam için önemli eylemlerde bulunurum. Yani bu eylemlerin önemi, kendi hususî ilgilerimle değil toplumla alakalı olmalarından neşet eder. Bu durumda söz konusu eylemlerin şan, şöhret ve şerefle yakın bir münasebeti olduğu söylenebilir. Fakat Taylor’a göre modern anlayış, özel ve içsel yaşamın çok daha fazla önem kazandığı bir yaşam biçimine yakınlık duyması bakımından, Grekler açısından önem arz eden içtimaî bağları gevşetme yönünde bir temayül gösterir. Bu bağların zayıflaması Taylor’a göre modernlerle antikler arasındaki temel değer kavrayışında da bir farklılaşma yaratır. Buna göre, bugün kamusal yaşam içerisindeki bir eylemin önemine ve büyüklüğüne bağlı olduğu düşünülen şan, şeref ve şöhret, Taylor’a göre antik zamanlarda bu tür eylemler sonucunda tezahür eden değerler olarak düşünülmezlerdi. Zira şöhretin/şanın, yüceliğin bir başka yüzü ya da muadili olduğu kabul edilirdi. Diğer bir deyişle yücelik ve şöhret, doğaları gereği iç içe telakki edilirdi. Fakat bugün, Taylor’ın da işaret ettiği üzere şöhretin çok güçlü bir kamusal kavram olduğu düşünülür. Burada Taylor’ın dikkat çekmek istediği husus şu şekilde özetlenebilir: Modern zamanlarda içtimaî bağların zayıflaması ve bunun yanı sıra insanın içsel yaşamının değer kazanması, kamusal ve özel alan şeklindeki bir ayrımı destekleyerek yücelik ve şöhret gibi, bir zamanlar iç içe telakki edilen değerlerin de birbirinden tefrik edilmesi sonucunu

⁴⁹¹ Taylor, “Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism”, s. 859.

doğurmuştur. Taylor bu durumun, Dworkin'in tanımladığı manada bir liberalizm telakkisi ile yurttaşlık hümanizmi arasındaki en mühim ayrışma noktalarından birini oluşturduğunu düşünür.⁴⁹² Bu bağlamda Hegel'i de yurttaşlık eksenli hümanizm geleneğinin içerisine yerleştiren Taylor, Dworkin'in tasvir ettiği liberalizm telakkisinin, neden müdafaaa edilemez olduğunu Hegel'in öne sürdüğü argümanlardan hareketle ortaya konabileceğini öne sürer.

Taylor'a göre yurttaşlık hümanizmine istinat eden bir toplum, iyi yaşam konusunda müşterek bir anlayışa yaslanır. Bu toplumun mensupları, kamusal öneme sahip bir eylemin şana ve şöhrete layık, hayranlık uyandırıcı bir eylem olduğuna inanır. Söz konusu müşterek anlayışın inkıza uğraması halinde ise toplumsal özgürlüğün tehlikeye düşmesi söz konusu olabilir. Kamusal bir önemi haiz olan müşterek bir eyleme duyulan hayranlık dışında yurttaşlık hümanizminin geçerli olduğu bir toplum biçiminde öne çıkan bir başka özellik ise insanların kendi hayatlarını hayranlık uyandıracak şekilde tanzim etmelerini sağlayan kuralların toplum olarak tasdik edilmesi ya da toplum tarafından tanınmasıdır. Taylor'a göre bu ikinci özellik de tıpkı birincisi gibi iyiye dair müşterek bir kavrayışın tezahürüdür. Taylor'ın yurttaşlık hümanizmine dair dikkat çektiği üçüncü bir husus ise yurttaşlık hümanizmine dayalı bir toplum içerisinde vatandaşlara has hususî tarih ile hususî hâl ve durumların ve dahi muayyen kurumsal yapıların tek bir çatı altında bir araya gelebilmesidir. Vatandaşlar tarafından müşterek olarak husule getirilen böyle bir sosyal yapı, toplum, gelenek ve tarih arasında özel bağlar oluşturur.⁴⁹³

Taylor'a göre bu vasıflara sahip olan yurttaşlık toplumu, hakkın iyiye üstün olduğunu müdafaaa eden Dworkin tarzı liberal bir topluma iki cihetten rakip olarak gözüktür. Her şeyden evvel, yurttaşlık merkezli toplumda iyi yaşamın mahiyetine dair müşterek bir kavrayış söz konusudur. İkinci olarak, bu toplum türünün mensubu olan vatandaşlar sadece özgürlük, müsavat, adalet gibi cihanşümûl ahlâkî ilkelere dair güçlü bir kavrayışa değil, gerek kurumsal ve tarihsel açıdan gerekse gelenekleri bakımından hususî toplumsal aidiyetlerine dair güçlü bir bağlılık da hissederek. Bu ikinci özellik, hususî olana dair müşterek bir sadakatin özellikle altını çizer. Taylor'a göre hususî olana atfedilen bu merkezî önem, Hegel'in *Sittlichkeit* mefhumu ile vücut verdiği en

⁴⁹² Taylor, "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", s. 861.

⁴⁹³ Taylor, "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", ss. 863-864.

önemli konulardan birisidir. Taylor açısından Hegel, *Sittlichkeit* ile *Moralitat* mefhumları arasında bir ayrım yaparak hak fikrinin merkezde olduğu liberal düşünce ile yurttaşlık hümanizmi toplumunu birbirinden tefrik eder. Bu ayrım ayrıca yurttaşlık hümanizminin hem hususî hem de cihanşümûl olanı ihtiva ettiğini de gösterir. Zira *Sittlichkeit* mefhumu, parçası olduğum toplumun bana yüklediği ahlâkî yükümlülüklerle gönderme yapar. Burada bir toplumun müşterek yaşamına ait olmaktan neşet eden bir ahlâkî mükellefiyet söz konusudur. *Moralitat* mefhumu ise böyle bir hususî topluma bağlı olmaksızın salt ferdî olarak benimsediğim iyilere gönderme yapar.⁴⁹⁴

Hegel'in *Sittlichkeit* ve *Moralitat* olarak tanımladığı her iki özellik de Taylor açısından yurttaşlık hümanizminin iki temel vasfını ortaya koymakla beraber Hegel'in özgür toplum tasavvurunun da olmazsa olmaz iki temel koşulunu teşkil eder. Yani Taylor'a göre Hegel'in *Sittlichkeit* ve *Moralitat* ayrımı bir yandan hususî içtimai bağların önemine vurgu yaparken diğer yandan insan hakları mefhumunun en temel hususiyetleriyle ilişkili olan iki mefhum olarak tebarüz ederler. Tüm bunlarla bağlantılı olarak Taylor, Hegel'in meşhur efendi-köle diyalektiğini söz konusu ayrımla ilişkilendirir. Böylelikle o, *Sittlichkeit* ve *Moralitat* ayrımının efendi-köle diyalektiği içerisinde nasıl işlediğini göstermeye çalışır.⁴⁹⁵

Hegel, meşhur köle-efendi diyalektiğinde özbilinç ile tanınma arasında içsel bir bağlantı olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda Taylor, iki felsefî yaklaşımın bir araya getirilmesi suretiyle sözü geçen asli bağlantının farklı bir biçimde yeniden oluşturulabileceğini öne sürer. Birinci felsefî yaklaşımın öne sürdüğü iddia, kişi olarak değerli olmanın, insanın doğası, mahiyeti ve özünü alakalı bir şey olmasıdır. Bu çerçevede insanların kişi olarak tanınması, onlara muayyen bir biçimde davranmayı gerektirir. Yani, modern mefhumlarla ifade edilecek olursa, onlara hem ihtiram göstermeyi hem de konuşma hakkı tanımayı gerektirir. Taylor'a göre ferdî olarak kendi yaşamlarımıza baktığımız zaman bile bir değer arayışında oluruz. Bu yüzden onların değeriyle ilgili konuyu dâhil etmedikçe kendi yaşamlarımızı anlamlı bir biçimde anlatamayız. Taylor'ın işaret ettiği ikinci felsefî yaklaşım ise şahsiyet oluşumunun tanınmayı ihtiva ettiği yönündeki Hegelci anlayışla ortak bir noktada buluşur. Zira bu yaklaşıma göre bir kişinin varlığına dair değerlendirmenin yapıldığı yer, doğal ve

⁴⁹⁴ Taylor, "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", s. 864.

⁴⁹⁵ Taylor, "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", s. 865.

kaçınılmaz olarak kamusal alandır. Fakat Taylor, kişilerin varlıklarına matuf bir değerlendirmenin yapıldığı yer ile kamusal alan arasındaki bağlantının dil sayesinde kurulabileceğini öne sürerek Hegelci bakış açısını bu yolla yeniden yorumlama cihetine gider. Bu bağlamda, açıkça dile getirilip beyan edilmedikçe kişilere ilişkin bir değerlendirmenin oluşamayacağını iddia eder. İşte bu dil gerçeği sebebiyle değerlendirmenin ancak dil sahibi varlıklar açısından geçerli olduğunun altını çizer.⁴⁹⁶

Fakat dil, monolojik olarak değil, insanlar arasında ve konuşma içerisinde husule gelebilir. Her birimiz başkalarıyla karşılıklı konuşmak suretiyle sadece benim olan değil, bizim olan dil alanına dâhil olmuş oluruz. Değerlendirme yaparken kullandığımız kelimeleri de dil gibi müşterek bir müracaat alanından öğreniriz. Yani ben, değer alanına girmekle ancak bir kişi olabilirim ve değer alanı da müşterek bir dil içerisinde inceliklerle işlenir. Taylor’a göre bu durum, Hegel’in efendi-köle diyalektiğini destekleyen bir husustur. Zira burada kişi olabilmek için tanınmayı şiddetle isteriz ve onun için mücadele ederiz. Fakat bu tanınma ancak müşterek bir olgu olan dil ve kamusal alan sayesinde gerçekleşir. Yani uğruna mücadele ettiğim tanınma, dil ve kamusal alan gibi müşterek bir sahada gerçekleşmek suretiyle bir anlamda benliğin inkırazıyla sonuçlanır. Dolayısıyla köle-efendi diyalektiğinde tasvir edilen tanınma mücadelesinin kendisi çelişkili bir eylem olarak tezahür eder. Nitekim *The Phenomenology of Mind* isimli eserinde Hegel, fert ve toplumun iç içe geçen bu çelişkili doğasına dikkat çeker. Böylelikle o, Taylor’a göre özgür bir toplum için müşterek bir değer ve değerlendirme sisteminin önemine vurgu yapan yurttaşlık hümanizmini, fertleşme ile dilin doğası arasındaki münasebete bağlamış olur.

2.5.2.Tanınma Talebi ve Kimlik Münasebeti

Taylor, çağdaş politik dünya içerisindeki bazı akımların, kimliklerin tanınması yönündeki talep ve ihtiyaçları teşvik ettiğini düşünür. Ona göre söz konusu talep ve ihtiyaçların gerisinde, milliyetçi hareketlerin sebep olduğu itkiler bulunur. Bu temel itki mihverinde tezahür eden tanınma istekleri Taylor’ın dikkat çektiği üzere çok çeşitli biçimlerde temayüz ederler. Bu bağlamda bazı feministler, ataerkil toplumlar içerisinde kadınların kendilerine yönelik küçük düşürücü betimleri benimsemeye zorlandıklarını

⁴⁹⁶ A.g.e.

öne sürmüşlerdir. Hatta onlar açısından bazı kadınlar, terakkileri önündeki engellere karşı çıksalar bile diğer bazıları ise bu küçük düşürücü tabloyu içselleştirmişlerdir. Böylelikle kendilerine dair düşük saygılarından dolayı acı çekmeye mahkûm edilmişlerdir. Taylor'a göre benzer bir durum, siyahlar açısından da söz konusu olmuştur. Nesiller boyunca beyaz toplum tarafından alçaltılan siyahlar çoğu zaman bu durumu kabullenmek durumunda kalmış ve Taylor'a göre bu durum, onların kendi kendilerini küçük görme ve kendi kendilerine zulmetme aracı haline gelmiştir. Kadınlar ve siyahlar haricinde 1492 yılından beri Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmiş insanlar da Taylor tarafından aşağılanmaya maruz kalan insanlar arasında zikredilir. Bu bağlamda Taylor, muhtelif biçimlerde husule gelen bu aşağılama biçimlerinin ayaklar altına aldığı insanî ihtiramın, yalnızca insanların hak ettikleri bir şey değil, daha ziyade hayatî bir zorunluluk olduğuna dikkat çeker.⁴⁹⁷

Kimliklerin tanınma yoluyla teşekkül ettiğini öne süren Taylor, tanınmanın olmaması yahut yanlış tanınma durumunda tek tek fertlerin ya da grup olarak insanların yanlış bir anlayış içerisine hapsedilip baskı altına alındığına ve bundan ciddi bir zarar gördüklerini belirtir. Kimlik ile tanınma arasındaki yakın ilişki ve bağlantının modern zamanlarda zuhur eden bir gelişme olduğunu düşünen Taylor, bundan birkaç yüzyıl evvel tanınma ve kimlikle ilgili kavram ve konuları atalarımız duysalardı eğer, işittikleri karşısında anlamsız anlamsız yüzümüze bakarlardı der ve bu noktaya nasıl geldik diye sorar. İşte bu bağlamda yine, Hegel'in köle-efendi diyalektiğine dikkat çeker. Taylor açısından söz konusu diyalektik, tanınma meselesinin gündeme gelmesi açısından önemli bir aşama addedilir fakat o bu konuda Hegel'in de öncesine uzanmayı gerekli görür.⁴⁹⁸ O halde Taylor'ın da peşinden gittiği konuyu dikkate alarak şu soruyu sorabiliriz: Bugün ne değişti de bizler artık kimlik ile tanınma arasında yakın bir münasebet olduğunu düşünmeye başladık?

Taylor, tanınma ve kimlik meseleleriyle kaçınılmaz bir biçimde alakadar olan modern zihin meşguliyetine sebep olan iki gelişmenin altını çizer. Bunlardan birincisi, imtiyaz ve saygınlık temeline istinat eden içtimaî hiyerarşinin inkıraza uğramasıdır. Taylor, imtiyaz ve saygınlık (honor) mefhumuyla burada, Fransız Devrimi'nden önce

⁴⁹⁷ Charles Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, ss. 25-26.

⁴⁹⁸ Taylor, "The Politics of Recognition", s. 26.

Fransa’da özü itibariyle eşitsizliklere dayanan yönetim biçimi içerisindeki anlamı kasteder. Burada söz konusu olan saygınlık, doğası gereği herkesin sahip olamayacağı bir payedir, üstünlükler ve ayrıcalıklarla ilgili bir statü meselesidir. Bizler bu mefhumu, kamusal bir ödül vasıtasıyla birini onurlandırmak anlamında da kullanırız. Fakat Taylor’ın da işaret ettiği gibi bu manalara gelen saygınlık ve imtiyaz mefhumu karşısında modern zamanlarda bizler müsavatçı ve cihanşümûl bir anlama gelecek şekilde onur ve şeref (dignity) mefhumlarını kullanırız. Bu bağlamda “insan onuru”, “vatandaşlık haysiyeti” gibi tanımlamalar yaparız. İmtiyaz ve saygınlığın aksine burada sözü edilen onur, şeref ve haysiyet, herkesin eşit şekilde sahip olabileceği bir paye olarak kabul edilir. Dolayısıyla onur, şeref ve haysiyet mefhumları, ancak demokratik toplumlarla uyumlu olabilen kavramlar olarak tebarüz ederler. Zira kimliklerin eşit olarak tanınması demokratik kültürler açısından elzemdir. Zaman içerisinde farklı formlar içerisinde tecessüm eden demokrasi, bugün artık kültür ve cinsiyetlerin eşit olarak tanınma talepleriyle ortaya çıkar.⁴⁹⁹

Tanınma mefhumunun tarihiyle ilgili bu gelişmelere ilave olarak Taylor’a göre tanınmanın muhtevası on sekizinci yüzyılın sonları itibariyle tebarüz eden nevezhur ferdî kimlik tasavvuru tarafından kısmen tebdil edilir ve güçlendirilir. Bu nevezhur kimlik tasavvuru, benim kendi kendimi keşfetmemle alakalı ferdîleştirilmiş bir kimliktir. Benim hususî varlık biçimim ve kendime karşı samimi ve sahici olmam, bu yeni kimlik tasavvurunun temel vasıfları olarak görülebilir. Taylor kimliğin bu vasıflar ekseninde ferdîleşmesini, Lionel Trilling’den ödünç aldığı “sahicilik” (authenticity) mefhumuyla tasvir etmeye çalışır. Söz konusu sahicilik ve ferdî kimlik tasavvurunun başlangıcını da on sekizinci yüzyılda tebarüz eden bir gelişmeye dayandırır. Bu gelişme, doğrunun ve yanlışın ne olduğuna ilişkin kararı hesaplayıcı düşünceye dayandıran görüşün aksine, bu hesaplayıcı tefekkür biçimine karşı insanın sezgisel bir ahlâkî yetiyle donatılmış olduğunu savunan görüşün ileri sürülmesidir. İnsana sezgisel bir ahlâkî yetinin bahşedilmiş olduğunu öne süren bu düşünceye göre insan, neyin doğru neyin yanlış olduğuna sahip olduğu bu sezgisel istidat sayesinde karar verebilen bir varlıktır. Bu bakış açısına göre doğrunun ve yanlışın ne olduğu, matematiksel bir hesap meselesi olarak telakki edilemez. Doğrunun ve yanlışın ne olduğuna ancak derûnî sezgilerimiz sayesinde karar verebiliriz. Dolayısıyla ahlâk bir anlamda dâhilî bir sestir. Bu bağlamda

⁴⁹⁹ Taylor, “The Politics of Recognition”, s. 27.

ahlâkî sezgilerimizle temas halinde olmak doğru bir biçimde davranabilmenin temel gayesi haline gelir.⁵⁰⁰

Taylor açısından hesaplayıcı düşünceden sezgiye, ahlâkî vurgunun bu şekilde yer değiştirmesi, ancak sezgilerle geliştirilen bu temasın ya da münasebetin kendi başına ve vazgeçilmez bir önem kazanmasıyla meydana gelir. Taylor, bu değişimde yeni olanın ne olduğunu daha sarıh bir biçimde gösterebilmek adına, on sekizinci yüzyılda inkişaf ettiğini öne sürdüğü ahlâk anlayışı ile Tanrı'nın ve İyi ideasının ahlâkın temel kaynakları olarak kabul edildiği kadim ahlâk tasavvurlarını mukayese eder. Söz konusu kadim anlayışta, Tanrı ya da iyi ideasıyla temas halinde bulunmanın, tam bir varlık olabilmek için gerekli olduğu düşünülürdü. Bu bağlamda Taylor'ın dikkat çektiği değişim, bugün artık ahlâkın kaynağının bizim kendi içimizde bulunmasıdır. Ona göre insanın kendisini, içsel derinlikleri olan bir varlık olarak telakki etmeye başladığı bu içselleştirme süreci modern kültürün sübjektifleşmeye doğru giden muazzam dönüşümünün önemli bir aşamasını oluşturur. Bu içselleştirme sürecinde Tanrı ve İyi ideası ekarte edilmez ama söz konusu içselleştirmenin Tanrı'yla ve İyi ideasıyla geliştirilebilecek en uygun temas yolu olduğu düşünülür. Bu bağlamda Taylor içselleştirmeyi, Tanrı'ya giden yolun bizim kendi öz farkındalığımız olduğunu düşünen Augustinus'un başlattığı bir dönüşümün devamı olarak görür.⁵⁰¹

İçselleştirme gibi bir dönüşümün yaşandığı bir süreçte Taylor, Jean-Jacques Rousseau'nun da söz konusu dönüşüme olan mühim katkılarından söz eder. Bu bağlamda Rousseau'nun ahlâkı, içimizdeki doğanın sesini takip etmek olarak tavsif ettiğine işaret eder. Rousseau'ya göre bu ses, başkalarıyla olan ilişkiselliğimizin tetiklemiş olduğu duygular tarafından sürekli bastırılır. Bu yüzden bizim ahlâkî kurtuluşumuz, kendi kendimizle sahici bir ahlâk bağıny yeniden tesis etmekle mümkün olabilir. Fakat Taylor'a göre ideal anlamda bir sahicilik ancak Rousseau'dan sonra Herder'le birlikte gelişir. Herder'e göre her birimiz insan olabilmek için özgün bir tarza sahibizdir ve bu konuda her bir şahsın kendi ölçütü söz konusudur. Yani insan olabilmenin sırf bana özgü hususî bir yolu vardır. Taylor'a göre Herder'in bu düşüncesi, oldukça yeni bir iddiadır. Zira ona göre on sekizinci yüzyıldan önce insanlar arasında bu tür bir farklılığın olabileceği hiç düşünülemezdi bile. Bu yeni kavrayış

⁵⁰⁰ Taylor, "The Politics of Recognition", s. 28.

⁵⁰¹ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 28-29

biçiminde önemli olan, insan olmanın benim için ne anlam taşıdığıdır. Eğer ben kendime karşı sahici olamazsam, hem insan olmanın ne anlama geldiğini hem de yaşamımın anlamını ve amacını kaybederim. Taylor’a göre bu Herderci bakış açısı, bugün bize miras kalan etkili bir ahlâk idealidir. Bu ahlâk ideali benim kendi içsel doğamla kurduğum temasa hususî bir önem verir. Bu bakış açısına göre şayet ben, dışa doğru bir uyumluluk geliştirip kendime karşı aracıya dayalı, sahici olmayan bir tavır ortaya koyarsam kendi içsel sesimi duyabilme istidadımı kaybederim. Oysa her birimizin sesi, dile getirilebilecek biricik şeyler taşır. Bu yüzden ben kendi hayatımı dışsal olanla uyumlu olmak için gerekli olan taleplere göre şekillendiremem ve benim dışımda olan bir şeyi kendime model olarak alamam. Bu modeli ancak kendi içimde bulabilirim.⁵⁰²

Benim kendime karşı sahici olmam demek, yalnızca benim keşfedip dile getirebileceğim kendi özgünlüğüme sadık kalmam anlamına gelir. Kendime has söz konusu özgünlüğü dile getirirken ben kendi kendimi tanımlamış olurum ve böylelikle tam anlamıyla bana ait olan bir gizilgücü fark ederim. Taylor’a göre buraya kadar anlatılan içselleşme sürecinin geçmişi, kendi kendini gerçekleştirme ve şahsî mutmainlik hedefleri kadar modern sahicilik idealinin de arka planını oluşturur. Fakat Herder’in kullandığı özgünlük mefhumu, sadece tek tek şahıslarla ilgili olduğu kadar diğer insanlar arasında muayyen bir kültürün hamili olan insanlarla da alakalı gözükmektedir. Yani Herder açısından tıpkı fertler kadar bir halkın (Volk) da kendi kendisine sahici olması yani kendi kültürüne sadık kalması gerekir.⁵⁰³

Tıpkı haysiyet ve onur (dignity) gibi bu yeni sahicilik ideali de Taylor’a göre hiyerarşik toplum yapılanmasının inkırazıyla ilgili bir gelişme olarak telakki edilir. Zira Taylor’a göre daha önceki hiyerarşik toplum yapılanmalarında kimlik dediğimiz şey genellikle içtimaî bir görev ya da statü tarafından belirlenirdi. Yani burada belirleyici olan hususun, insanların içtimaî statüleri gereği üstlendikleri rol ve görevler olduğu düşünülürdü. Taylor demokratik toplum yapılanmalarının içtimaî roller ile kimlikler arasındaki münasebeti ortadan kaldırmadığını düşünür zira ona göre demokratik toplumlarda da insanlar hâlâ kendilerini içtimaî rol ve vazifelerine göre tanımlarlar. Bu bağlamda Taylor, içtimaî bir kaynaktan türeyen kimlikleri muhakkak surette ortadan

⁵⁰² Taylor, “The Politics of Recognition”, ss. 29-30.

⁵⁰³ Taylor, “The Politics of Recognition”, s. 31.

kaldıran gelişmenin bu nevezuhur özgünlük ve sahicilik ideali olduğunu öne sürer. Herder'e istinat eden özgünlük ve sahicilik ideali, benden kendi özgün varoluş tarzını keşfetmemi ister ve buradan çıkan tanımlamaya göre bu varoluş tarzının içtimaî değil içsel olarak teşekkül ettiği öne sürülür. Fakat Taylor'a göre insan yaşamında böyle tek taraflı, içsel bir oluşumdan söz edilemez. Bu bağlamda o, modern felsefenin monolojik temayülünün görünmez hale getirdiği insan yaşamının diyalojik karakterine dikkat çeker. Taylor'a göre şayet bizler, kimlik ile tanınma arasındaki yakın bağlantıyı görmek istiyorsak insan yaşamının özü itibariyle diyalojik bir vasfı olduğuna dikkat kesilmeliyiz.⁵⁰⁴

2.6.TAYLOR'IN AHLÂK NAZARİYESİNİN POLİTİK MUHTEVASI

Taylor, bütün kültürel ve içtimaî münasebetlerden tecrit edilmiş, modernizmin yalnızca öz farkındalığa istinat eden soyut benlik tasavvuruna karşı ferdin apaçık değerlendirme istidadına dikkat çekmek suretiyle iyiye matuf bir muhakeme ve değerlendirme ile kültürel ve içtimaî etkenlerin bir araya gelmesiyle teşekkül edebilen bir benlik fenomenine dikkat çeker. Esasında bu benlik düşüncesinin Taylor'ın sadece ahlâk görüşü açısından değil politika düşüncesi bakımından da önemi söz konusudur. Ona göre insanın eylemlerine anlam veren her türlü bağlam ve koşuldan bağımsız düşünülebilen bir benlik, ahlâk mahallinde kaybolur, bu bağlamda yönsüz ve istikametsiz kalır. Fakat insanın kimliğinin ve benliğinin teşekkülünde rol oynayan iyi tasavvurlarının nazarı itibara alınması, bilhassa politik yaşam içerisinde tek yönlü bakış açılarına karşı panzehir etkisi gösterebilir. İşte bu açıdan Taylor'ın benliğin kaynağında bulunan iyileri açığa çıkarma ve vurgulama gayesi ahlâkî açıdan benliği nihilist bir yaşamın kucağına düşmekten alıkoyma görevi üstlenirken öte yandan başta Batı dünyası olmak üzere genel olarak çağdaş toplumlarda çoğulcu politikaların üretilmesine imkân sağlayabilir.

2.6.1.İndirgemeciliğe ve Etnosentrisizme Karşı İyilerin Çeşitliliği

Taylor, *Sources of the Self* isimli eserinde modern ahlâk dünyasının önceki medeniyetlerden dikkat çekici bir düzeyde farklılık arz ettiğini öne sürer. Zira insanın

⁵⁰⁴ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 31-32.

ihiramı hak eden bir varlık olduğu fikri hemen hemen bütün kùltùrlerde kabul edilen bir düşünce olmasına rağmen Taylor’a göre modern Batı medeniyetleri söz konusu ihiram fikrini hak ve haklar meselesi haline getirir. Taylor açısından bu durum, modern zamanlara özgü bir indirgemecilik olarak telakki edilir. Bu bağlamda o, bilhassa modern politika felsefesi içerisinde hakların merkeze alındığı yahut öncelikli addedildiğı politik nazariyelerin inkişaf etmesini de söz konusu indirgemecilikle alakalı bir durum olarak değerlendirir. Taylor ayrıca “The Diversity of Goods” başlıklı yazısında hak fikrinin belirleyici olduğu modern politik nazariyelerin tümünü, ahlâkî çeşitliliğe karşı ortaya konmuş olan nazariyeler olarak nitelendirir ve söz konusu modern tavrı aynı zamanda radikal bir basitleştirmecilik olarak tavsif eder. Bu indirgemeciliğin ve basitleştirmeciliğin gerisinde ise modern bilim anlayışının, ahlâk gibi daha pek çok sahaya sirayet etmiş olan gerekçelendirme ve temellendirme mantığının olduğuna işaret eder.

Taylor’a göre faydacılık ve öncelikli olarak Kant’ın felsefesinde tecessüm eden biçimcilik, on yedinci yüzyıldan itibaren yükselişe geçen bilimsel bakış açısının etkisiyle gelişen iki temel ahlâk anlayışdır. Buna göre gerek faydacılık gerekse biçimcilik, hesaplayıcı ve temellendirmeci bir yaklaşımın etkisiyle gelişen epistemolojik bakış açısının sonuçları olarak tebarüz ederler. Her iki ahlâk tasavvuru da ahlâkî duygu, düşünce ve kararlarımızda önemli bir rol oynayan muhtelif nitelikler arasındaki ayrımlara kayıtsız kalmak gibi temel bir özelliğe sahiptir. Her ikisi de neyin hayranlık verici, neyin adi olduğunu belirlemeksizin ahlâkî sorunları bir karara bağlama umudu sunarlar. Onlar açısından şayet bütün rasyonel ve özgür öznelerin kabul edebileceğı bir eylem ilkesi bulunabilirse söz konusu muhtelif nitelikler ustalıkla yönetilebilir.⁵⁰⁵

Fakat Taylor açısından gerek biçimci gerekse faydacı indirgemecilik, ahlâk anlayışımız üzerinde ciddi bir tahrife yol açmıştır. Her iki indirgemeci yaklaşımın sebebiyet verdiği mühim yanılgılardan birisi, ahlâkın, hesaplamaya dayalı olarak nasıl davranmamız gerektiğini belirleyen tek ve tutarlı bir yapı arz ettiğı düşüncesidir. Burada ahlâkın tekliğı ve birliğı, bir yandan insanî mutluluğun hesaplanmasıyla ilgili bir akıl yürütmeye dayandırılırken diğeryandan herkes tarafından kabul edilebilir olduğu varsayılan cihanşümûl bir ilkeye dayandırılır. Tam da bu noktada Taylor, epistemolojik

⁵⁰⁵ Charles Taylor, “The Diversity of Goods”, *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen&Bernard Williams, New York: Cambridge University Press, 1990, s. 130

bir motivasyonla hareket eden gerek faydacı gerek biçimci ahlâk nazariyelerinin indirgemeci ve homojenleştirici tavrına karşı iyiye müteallik muhtelif düşüncelere ve ahlâk dilinin mahallî ve tikel cihetlerine yoğunlaşır.

Ahlâkı niceliksel fayda hesabı gibi tek bir ilkeye indirgeyen faydacılık ile muhtelif iyi tasavvurlarına karşı kayıtsız kalan biçimci ahlâk tasavvuru, Taylor’a göre ahlâka epistemeolojik bir kaygıyla yaklaşır gerekçelendirme prensibini kendilerine temel gaye edinirler. Oysa Taylor, ahlâk için muhkem bir temel yahut gerekçelendirme fikrinin bir yanılgıdan ibaret olduğunu düşünür.⁵⁰⁶ Buradaki yanılgı, insanın ve ahlâkın, bilime konu olan doğal nesneler gibi telakki edilmesinden kaynaklanır. Bu düşünüş biçimi içerisinde, insan hayatındaki niteliksel ayrımlar bütünüyle gözden kaçır. Daha üstün, daha aşağı şeklindeki niteliksel ayrımlar öznenin istek ve tercihlerine göre belirlenir, güçlü bir motivasyonun kaynaklık ettiği kendi başına üstün bir gayeden söz edilmez. Bu natüralist bakış açısı tarafından ahlâkın kendi içerisindeki çatışmalı ve ihtilaflı dili şüpheyile karşılanır.

Fakat Taylor, ahlâk için muhkem bir temel tesis etmeye çalışan gerek yararcı gerekse biçimsel ahlâk tasavvurlarının aslında kendilerinin de çatışmalı ve ihtilaflı bir zemine istinat ettiklerini düşünür. Yani Taylor, faydacı ve biçimci ahlâk tasavvurlarını benimseyenlerin de kendi hayatlarında, kararlarında, hayranlık ve teessüflerinde çatışmalı ve uyumsuz bir dil kullandıklarına dikkat çeker. Şayet söz konusu epistemolojik indirgemeci tavır bertaraf edilebilirse Taylor’a göre ahlâkın tek bir iyi tasavvuruna istinat eden homojen bir alan olmadığı daha sarıh bir biçimde görülebilir. Dahası ona göre, şayet meta-etik kuramların dayatmış olduğu at gözlükleri bir kenara bırakılabilirse modern toplumlardaki çok çeşitli iyi tasavvurları açık bir şekilde görülebilir. Zira modern toplumlardaki sosyal politikalar fayda prensibi kadar dağıtım ve tevzi ilkesini de göz önünde bulundurur. Yine benzer bir biçimde, yurttaşlık hümanizminin önemli bir değer olduğu modern Batı medeniyetlerinde sadece genel faydanın teminat altına alınması değil, ferdî hakların korunması da önem arz eder. Tüm bunlarla birlikte Taylor’ın da işaret ettiği gibi genel fayda ilkesi ile ferdî haklar meselesi birbirine ters düşebilir, birbiriyle çatışabilir. Ayrıca modern Batı devletleri içerisinde milletlerin müsavat talepleri ile özyönetim talepleri de potansiyel olarak bir çatışma

⁵⁰⁶ Taylor, “The Diversity of Goods”, s. 139.

üretebilir. Bu ve buna benzer çatışmalar Taylor’a göre göz ardı edilmemesi gereken farklılıklardır.⁵⁰⁷ Ahlâkın çeşitlilik arz eden diline vurgu yapan Taylor bu bağlamda, politika düşüncesinin de gerek epistemolojik düşünce geleneğinin gerekse klasik ütopyacı geleneğin monist tavrından kurtarılması gerektiğini düşünür.⁵⁰⁸

2.6.2.Çoğulculuğun ve Çokkültürlülüğün Tasdiki

İndirgemeci ahlâk felsefelerine karşı realist bir ahlâk tasavvuru geliştiren Taylor, ahlâkın çok çeşitli kaynaklara istinat eden zengin bir doğaya sahip olduğunu vurgular. Benliğin teşekkülünde tek bir iyi telakkisinden ziyade muhtelif iyilerin rol aldığını, fakat bunların gerek natüralist ahlâk düşünceleri gerekse hakkın iyiye öncel olduğunu müdafaa eden liberal politika felsefeleri tarafından bastırıldığına dikkat çeker. Kendi geliştirdiği ahlâk nazariyesi çerçevesinde ise ahlâkî benliğin teşekkülünde rol oynayan iyi anlayışlarını açığa çıkarmaya çalışan Taylor’ın politika üzerine yazdığı yazılar dikkate alındığında onun söz konusu ahlâk tasavvurunun politika düşüncesi üzerindeki etkisi sarıh bir biçimde görülebilir. Meseleye daha geniş bir zaviyeden baktığımızda ise Taylor’ın Quebec’teki yaşam tecrübesi ile politik faaliyetlerinin onun ahlâk ve politika düşüncesi üzerindeki doğrudan etkisini görebiliriz. Quebec gibi dünyanın en büyük, belki de en özgüvenli demokrasilerinden biri içerisinde yaşam süren Taylor’ın düşünce dünyasının farklı liberal görüşlerden ve farklı düşüncelerden beslendiği açık gözükür.⁵⁰⁹ Bu da onu ahlâk felsefesine paralel bir biçimde çoğulculuğu ve çeşitliliği ön plana çıkaran bir politika felsefesinin savunucusu yapar.

Aslında farklı, hususî, etnik, dinî ve kültürel kimlikler ile dezavantajlı kimliklerin, müsavat ilkesine dayalı demokratik bir toplumsal yapı içerisinde nasıl temsil edileceği meselesi sadece Taylor’ın değil, Kanada ve Amerika gibi pek çok çağdaş toplumun da yanıtlaması gereken bir soru olarak çağdaş politika müzakerelerinin gündemini oldukça meşgul etmektedir. Bugün pek çok kamu kurumunda şahısların dinî, etnik, kültürel ve cinsel kimlikleri dikkate alınmaksızın vatandaşların eşitliği ve özgürlüğü için tarafsızlık ilkesinin hâkim olması gerektiği savunulur. Bu anlayışta vatandaşların eğitim,

⁵⁰⁷ Taylor, “The Diversity of Goods”, ss. 142-143.

⁵⁰⁸ Taylor, “The Diversity of Goods”, s. 144.

⁵⁰⁹ Ruth Abey, “Another Philosopher-Citizen: The Political Philosophy of Charles Taylor”, *Political Philosophy In The Twentieth Century*, ed. Catherine H. Zuckert, 1. Baskı, New York: Cambridge University Press, 2011, s. 265.

ekonomik koşullar ve sağlık gibi müşterek alanlarda eşit haklara sahip olması en temel hedefler olarak sıralanır. Dolayısıyla söz konusu anlayış doğrultusunda kamusal kurumlar muhtelif kültürel kimlikleri özel olarak göz önünde bulundurma gereği duymazlar. Fakat öte yandan özgürlük, müsavat ve değerler açısından tarafsızlık ilkesini benimseyen liberalizm telakkisine karşı vatandaşlara özgürlükten ve müsavattan daha geniş bir perspektifle muamele edilmesi gerektiğini savunan görüşler insanların kendi yaşamlarına anlam katan ve onlara rehberlik eden kültürel aidiyetlerinin, kimliklerini tanımlayan iyi yaşam anlayışlarının göz ardı edilmesinden duydukları endişeyi dile getirirler. Kültürel aidiyetleri tanıma politikalarının politik değerler açısından önemine işaret ederler.

Farklı kültürlerin içeriklerine bakıldığı takdirde dile getirilen bu endişelerin de başka problemlere yol açabileceği gündeme gelir. Zira burada, bütün muhtelif kültürlerle ihtiram duyması gereken demokratik bir toplumun, diğer kültürlerle karşı düşmanca bir tutum takınan etnik bir gruba karşı ihtiram duyması gerekir mi şeklinde bir soru ortaya çıkar. Bir başka deyişle, farklı etnik görüşlerin birbirleriyle nasıl uzlaştırılacağı meselesi tebarüz eder. Tüm bu sorular, bir toplum içerisindeki farklı kültürlerin politik olarak tanınmasının ahlâkî sınırının ne olması gerektiğiyle ilgili bir müzakerenin adeta fitilini ateşler.

2.6.3.Cihanşümûl Müsavat mı yoksa Farklılık mı?

Taylor, tanınma taleplerinin doğuşunda rol oynayan birtakım değişimlerden söz eder. Bu değişimlerden birisi, daha önce de dikkat çekildiği gibi hiyerarşik toplum yapılanmalarındaki şeref ve saygınlık anlayışından haysiyet ve onur anlayışına geçişle birlikte eşit ihtiram ve tanınma politikalarının tezahür etmesidir. Taylor'a göre yaşanan ikinci önemli değişim, modern kimlik mefhumunun inkişafı ve bu bağlamda farklılık politikalarının yükselişe geçmesidir. Taylor'a göre bu iki gelişme arasında bir örtüşme ve kesişme olduğu kadar bir anlaşmazlık da söz konusudur. Eşit ihtiram prensibine dayalı politikaların temel amacı herkes için cihanşümûl olarak geçerli hakların olduğunu savunmaktır. Fakat diğer taraftan farklılık politikalarının amacı ise fert ya da grupların

kendilerine has ve birbirlerinden farklı hususî kimliklerinin tanınması için mücadele vermektir.⁵¹⁰

İlk bakışta müsavat politikası ile farklılık politikası birbirinin karşıtı gibi görünse de aslında cihanşümûl müsavat ilkesinin farklılık taleplerini teşvik ettiği söylenebilir. Zira müsavat prensibi, herkes için eşit ihtiram ve eşit haklar prensibini savunduğu için bu aynı zamanda muhtelif ve hususî kimliklere has olanı da tanımayı gerektirir. Bu yüzden aslında bir bakıma farklılık politikasının, cihanşümûl ihtiram ve müsavat ilkesi içerisinden, büyüyüp olgunlaşmak suretiyle neşet ettiği söylenebilir. Taylor'a göre bu durumun tam tersi bir durum da ortaya çıkabilir. Nasıl ki müsavat politikalarından farklılıkların tanınması ilkesi neşet ettiyse farklılık politikalarının geçerli olduğu bir yerde ise müsavat ilkesinin ihlal edilme durumu söz konusu olabilir.⁵¹¹ Zira her iki yaklaşım da esasında birbirlerinden farklı değerleri ön plana çıkarırlar. Sözgelimi, müsavat ilkesi insanlar arasındaki farklılıklara karşı kör bir tutum takınmayı gerektirir. Farklılıklara vurgu yapan bakış açısı ise genel ve eşit olandan ziyade hususî niteliklere ve nevi şahsına münhasır olana ihtimam gösterir. Bu bağlamda eşitlikçi yaklaşım, farklılıkçi yaklaşımı ayrımcılık yapmama ilkesini çiğnemekle suçlar. Farklılıkçi yaklaşım ise eşitlikçi yaklaşımı, insanların hususî kimliklerini yok sayarak onları homojen hale getirmeye ve tek tipleşmeye zorlamakla suçlar. Taylor'a göre eşitlikçi yaklaşımın farklılıklara karşı kör bir tutum takınması hegemonik bir kültürün yansımasıdır. Zira müsavat fikrinin hâkim olduğu bir kültürde azınlıklar ve baskı altına alınan gruplar yabancı, uyumsuz ve tuhaf bir form içerisinde gösterilir. Bu yüzden Taylor, farklılıklara karşı kayıtsız kalan sözde eşitlikçi ve adil bir toplumun sadece insanlık dışı değil ayrıca ayrımcı olduğunu düşünür.⁵¹² Aslında Taylor, müsavat mı farklılık mı gibi bir soru karşısında bilhassa yaşadığı toplumun politik koşullarını göz önünde bulundurmamak suretiyle realiteye uygun bir düşünce üretme çabası içerisinde gözükür. Zira o, eşit haklar düşüncesi, mümkün olan tek yorum biçimi midir diye sorduktan sonra bu soru bağlamında son yıllarda Kanada'da sürmekte olan uzun ve sonuçsuz anayasa müzakerelerini örnek gösterir.⁵¹³

⁵¹⁰ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 37-38.

⁵¹¹ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 39-40.

⁵¹² Taylor, "The Politics of Recognition", s. 43.

⁵¹³ Taylor, "The Politics of Recognition", s. 52.

Bu konu aslında 1982 yılında Canadian Charter of Rights (Kanada Haklar Bildirgesi)'in kabul edilmesiyle birlikte gündeme oturan bir meseledir. Söz konusu anayasal bildirge, bütün hükümet kademelerindeki mevzuatla ilgili hukukî bir revizyon temelinde, Kanada'nın politik sistemini Amerika'daki haklarla ilgili programa göre düzenliyordu. İşte böyle bir durumda Taylor'a göre söz konusu programın, Fransız asıllı Kanada vatandaşları, bilhassa Quebec'liler ve asıl yerliler tarafından dile getirilen özgünlük ve farklılık talepleriyle nasıl ilişkilendirilebileceği sorusu kaçınılmaz hale gelir. Zira burada mevzubahis olan şey, bu insanların hayatlarını sürdürebilme arzuları ve bunu takip eden tabîî bir talep olarak kendi kendilerini bağımsız bir biçimde yönetme istekleri ve bu amaç doğrultusunda benimseyebilecekleri bir yasama türüdür. Nitekim Kanada'nın genelinden farklı olarak kendi etnik özelliklerine bağlı olarak hususî talepleri olan Quebec, geçmişten bugüne bilhassa dille ilgili çok sayıda yasa çıkarmıştır. Örneğin bu yasalardan birisi, kimlerin çocuklarını İngilizce eğitim veren bir kuruma gönderebileceğiyle ilgilidir. Bu yasalardan bir diğeri de elliden fazla çalışana sahip bir işletmenin Fransızca'yı işletmelerine dâhil etme gerekliliğiyle ilgilidir. Bu çerçevede çıkarılan üçüncü bir yasa da çoğunluğu Fransız asıllı Kanadalı'lardan teşekkül eden Quebec'te Fransızca'dan başka herhangi bir dilde umuma mahsus yön işaretlerinin konulmasının yasaklanması yönünde olmuştur. Yasalarla getirilen Quebecli'lere yönelik bu sınırlamalar, onların kendi hükümetleri tarafından hayatın kolektif olarak idame ettirilebilmesi adına getirilmekteydi. Öyle ki bu hedef doğrultusunda Kanada'lı diğer topluluklar göz ardı edilebilmekteydi. Taylor'a göre burada sorulması gereken kritik soru, Ouebec'te olduğu gibi diğer toplumlarda da tezahür edebilen çeşitliliğin kabul görüp göremeyeceği sorusudur.⁵¹⁴ Burada tezahür eden bir başka soru, müsavat ilkesini benimseyen liberal toplumların farklılık talepleriyle ve muhtelif iyi anlayışlarıyla baş edip edemeyeceğidir?

Ayrımcılığa yol açmamak kaydıyla ferdî hakların daima önce gelmesi gerektiğini ve hatta müşterek ve umuma has çıkarlara göre daha fazla ehemmiyet taşıdığı düşüncesi çoğu zaman Anglo-Amerikan dünyada yaygın bir biçimde rastlanan bir görüş olarak telakki edilir. Menşei Amerika olduğu kabul edilen bu görüş, son zamanlarda John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman gibi filozoflar tarafından müdafaaa edilir ve mufassal bir biçimde ele alınır. Ferdî haklar, müsavat ve tarafsız devlet ilkeleriyle

⁵¹⁴ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 52-53.

temayüz eden liberal düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Dworkin'e göre liberal bir toplum, hayatın gayesi ile ilgili esasa müteallik ya da hakikat iddiasına dayalı hiçbir hususî görüşü benimsemez. Bu bakış açısına göre toplumun esası, herkes için eşit ihtiram prensibine dayalı metodik bir yapıya istinat etmelidir. Bu yüzden liberal bir toplum, iyi hayat konusunda tarafsız kalmalıdır.⁵¹⁵

Fakat Taylor, Quebec gibi kollektif amaçları olan toplumların Dworkin'in tasvir ettiği türden liberal toplum anlayışını ihlal ettiklerini düşünür. Zira Quebec hükümetleri için Quebec içerisinde Fransız kültürünün yaşatılması ve geliştirilmesi, liberal tarafsızlık ilkesinin aksine, izahtan vareste apaçık bir iyi olarak kabul edilir. Bu yüzden Quebec'te politik bir toplumun, atalarından kalan kültürel mirasa değer verdiği için ona sahip çıkmak isteyenler ile kendi ferdî gelişimi için atalarından kalan kültürle olan münasebetini kesmek isteyenler arasında tarafsız kalması düşünülemez. Taylor'a göre Quebecli'ler müşterek gayeler etrafında bir araya gelen farklı bir liberal toplum modelini temsil ederler. Bu yüzden onlar açısından bir toplum, muayyen bir iyi hayat tanımı ekseninde organize olabilir fakat burada sözü edilen aynı toplum içerisinde yaşayıp da böyle bir iyi hayat tanımını paylaşmayanlar herhangi bir değer kaybına uğramaz.⁵¹⁶ Aslında Quebec'te müşahhas hale gelen toplum modeli, belli bir yerde yaşayan insanların kendilerine has müşterek değerler ekseninde şekillenen bir yönetim modelini benimsemesini doğal karşılarken diğer taraftan birtakım ferdî hakların da göz ardı edilmesine izin vermez.

Fakat liberal bir toplumda müşterek iyi tasavvurundan ziyade hakların ön planda olması gerektiğini savunanlar açısından burada sözü edilen Quebec tarzı toplumlar, tıpkı başka bir dilde yön işaretlerinin konmasını yasaklayan uygulama gibi hak ihlallerine yol açma tehlikesi taşırlar. Taylor bu noktada asla ihmal edilmemesi gereken temel hakların diğer haklardan ayrı tutulması gerektiğini belirtir. Ona göre değiştirilemez bir şekilde köklü ve sabit öyle haklar vardır ki bu hakların asla ihmal edilmemesi gerekir. Fakat Taylor, bu hakların da toplumsal bir kamu politikası adına sınırlanabileceğini ve yeri geldiğinde iptal edilebileceğini düşünür. İşte bu bağlamda Taylor açısından bir toplum güçlü kollektif hedeflere sahip olmakla beraber aynı zamanda liberal bir toplum olabilir. Böyle bir toplum ona göre bir yandan müşterek değerleri politik nizamın temel bir

⁵¹⁵ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 56-57.

⁵¹⁶ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 58-59.

hususiyeti olarak kabul ederken diğer taraftan hem toplumsal çeşitliliklere ihtiram duyabilir hem de temel hakları güvence altına alabilir.⁵¹⁷

2.6.4.İki Politik Yaklaşım ve Taylor

Taylor, birbirlerine karşı muarız bir tutum sergileyen iki liberalizm türünden bahseder. Bu karşıt görüşler Quebec'te müşahhas hale gelmişlerdir. Bir tarafta, bir toplumun kendine has karakteristik vasıflarının yönetim anlayışına yansımaları gerektiğini savunan farklılıkçı yaklaşım, diğer tarafta ise prosedürel bir müsavat anlayışını savunan liberalizm görüşü yer alır. Taylor, bu iki görüşü tafsilatlı bir biçimde tahkik eder. Müsavatçı yaklaşım her ne kadar farklılıkların yok edilmesi gibi aşırı bir görüşü benimsemese de farklı toplulukların üyelerinin, kültürel varlıklarını sürdürebilmek adına gerçekleşmesini istedikleri taleplerin yerine getirilmesini soğuk karşılar. Bu taleplerden birisi kültürden kültüre değişkenlik arz eden yasa türlerine duyulan gereksinimle ilgiliyken diğeri ise kendilerine has kollektif bir amaçla ilgilidir. Günümüz toplumlarının oldukça hızlı bir şekilde çok kültürlü bir yapıya dönüştüğüne dikkat çeken Taylor'a göre ise eğer böyle giderse prosedüral liberalizm telakkisinin farklılıklar karşısında kayıtsız kalan tavrı, yarının dünyası için uygulanması mantığa aykırı bir görüş olarak kabul edilir. Bu yüzden Taylor, bütün kültürel taleplere karşı tarafsız bir tutum takındığı için toplumların kültürel taleplerinin gerçekleştirilmesinin birtakım hakları ihlal edeceğini ve müsavat ilkesini bozacağını düşünen prosedüral liberalizmin bir yanlış içerisinde olduğunu düşünür.⁵¹⁸

Bir grup bir başka grup tarafından karşılıklı olarak tanınmadığı takdirde Taylor, çok milletli toplumların dağılabileceğini ve parçalanabileceğini düşünür.⁵¹⁹ Bu yüzden ona göre çok kültürlü bir toplumda olması gereken şey, Gadamerci bir düşünce olan ufukların kaynaşmasıdır. Ancak böylelikle daha önce benimsemiş olduğumuz değer düzlemini ve bakış açısını farklı bir geçmişe ve ard alana sahip bir kültürle bir arada tutabiliriz. Farklı ufukların kaynaşması da ancak karşılıklı mukayese yoluyla ve ihtilafların dile getirilmesi suretiyle geliştirilen yeni söz dağarcığı sayesinde zuhur

⁵¹⁷ Taylor, "The Politics of Recognition", s. 59.

⁵¹⁸ Taylor, "The Politics of Recognition", ss. 61-62.

⁵¹⁹ Taylor, "The Politics of Recognition", s. 64.

eder.⁵²⁰ İşte tam da bu husus, birbirine rakip olan muhtelif iyi tasavvurlarının nasıl bir arada bulunacağı sorusunu yeniden düşünmeyi ve müzakere etmeyi gerektirir.

Taylor'ın düşünceleri arasında, bahsi geçen müzakereyle ilgili ilk akla gelen tez, John Rawls ve Kant gibi ileri gelen mütefekkirlerin savunduklarının aksine, benliğin ve iyinin içtinap edilemez ve durdurulamaz bir biçimde iç içe geçtiğini öne süren tezdır. Öyle anlaşıyor ki bu tezin Taylor'ın politika felsefesi açısından normatif sonuçları söz konusudur. Ontolojik olarak benliğin iyi düşüncesiyle zorunlu bir münasebeti olduğuna vurgu yapan Taylor, iyiye matuf tasavvur biçimlerini de ferdi içerisinde bulunduğu müşterek yaşamla yani toplumla ilişkilendirir. Dolayısıyla Taylor açısından benlik, iyi ve toplum mefhumları karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren mefhumlar olarak temayüz ederler. Bilhassa içtimaî olana yaptığı vurgu mihverinde Taylor, liberal adalet nazariyelerinin insan doğasının toplumla olan münasebetine oldukça sınırlı bir biçimde değindiklerini sık sık dile getirir. Taylor'ın buradaki tenkidi, ferdi topluma öncel addeden, mantıken de ferdi toplumdan bağımsız kabul eden atomcu liberal telakki biçimlerine yöneliktir. Dolayısıyla Taylor, bir yandan benlik ile iyi düşüncesi arasındaki derunî münasebete vurgu yapmak suretiyle *authenticity* yani *sahicilik/özgünlük* ahlâkına dair bir nazariye geliştirirken diğer taraftan ahlâk düşüncesinde benlik mefhumunun ön plana çıktığı *authenticity* ahlâkını içtimaî bir zemine oturtur. Yani o, bir ayağı ferdi şahsiyetine diğer ayağı topluma istinat eden bir ahlâk ontolojisi geliştirmiş gözükür. Taylor, fert ve toplumun her ikisinin birden merkeze konduğu bir ahlâk nazariyesinin yanı sıra hem cihanşümûl ahlâkî sezgilerden hem de tarihsel ve hususî koşullara istinat eden ahlâk anlayışlarından söz etmek suretiyle ahlâk düşüncesinde bu kez de içtimaî ve cihanşümûl değerlerin bir aradalığına vurgu yapar. Sözgelimi ona göre bizler, yaşama ihtiram duymak, doğru ve dürüst olmak, esenlik ve iyilik gibi eğitim ve yetiştirme kaynaklı olmaktan ziyade çok daha derin, adeta bir iç kuvvetin etkisiyle neşet eden cihanşümûl birtakım ahlâkî teamüllere sahibizdir. Taylor diğer taraftan söz konusu teamüllerin muhtelif toplumlarda farklı formlar kazanarak kültürden kültüre mütehavvil olabileceğinden söz eder. Böylelikle o, güçlü ve derin birtakım ahlâkî teamüllerimizin hem cihanşümûl bir hüviyeti hem de tarihsel ve içtimaî koşullara bağlı hususî bir hüviyeti haiz olduğunu ileri sürer. Bu bakış açısına göre bizler, başkalarına nasıl davranmamız gerektiği hususunda insiyakî olarak bir uzlaşma içerisinde olabiliriz fakat

⁵²⁰ Taylor, "The Politics of Recognition", s. 67.

niçin bu ahlâkî mükellefiyetlere sahip olduğumuz konusunda ontolojik bir anlaşmazlığa düşebiliriz.

Çağdaş ahlâk müzakerelerinde başrolü oynayan biri liberal, diğeri toplulukçu/komuniteryan bakış açıları ahlâk düşüncesinde cihanşümûliyet ve tarihsellik kutuplaşmasında sarıh bir anlaşmazlık içerisinde gözüktürler. Liberal görüş açıları çoğunlukla, cihanşümûl bir ahlâk tasavvurunun geçerliliğine vurgu yaparlarken komuniteryanlar ise ahlâk düşüncesinde tarihsel ve toplumsal olanın meşru olduğuna vurgu yaparlar. Bu bağlamda liberalizmin nokta-i nazarından, muayyen bir kültür tarafından cihanşümûl bir ahlâk düşüncesine hususî bir ontolojik biçim kazandırılması, ahlâkın mahâllîleşip mahdut bir form edinmesine sebebiyet vereceğinden kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görülmez. Diğer taraftan komuniteryanlar ise herhangi bir ontolojiye yaslanmayan ahlâk düşüncesinden fazilet ve erdemlerin hâsıl olamayacağını düşünürler. Zira bu bakış açısına göre ontolojik temeli olmayan bir ahlâk düşüncesi, *niçin* ve *nasıl* ahlâklı olmamız gerektiğine dair herhangi bir şey söyleyemez. Komuniteryanlar bu bağlamda ontolojik olarak şekil almış bir ahlâk tasavvurunun yalnızca kültürlere özgü olabileceğini düşünürler ve bu durumun da cihanşümûl ahlâkın izafîleştirilmesi anlamına gelmeyeceğini öne sürerler. Zira onlar açısından cihanşümûl ahlâk diye bir şey yoktur.⁵²¹

Taylor her iki yaklaşım biçimine de tenkitler yöneltir. Ona göre liberal yaklaşımın problemli yanı, ahlâk ontolojisini ekarte etmesidir. Ahlâk ontolojisinden vazgeçilmesi, bazı güçlü ahlâkî teamüllerimizin cihanşümûl bir ahlâk tasavvurundan dışlanmasına ve kültürel koşulların da gerekçelendirilememesi gibi sonuçlara yol açabilir. Diğer taraftan, cihanşümûl olana hususiyet kazandıran kültüre özgü bir ahlâk ontolojisi de *neden* ve *nasıl* ahlâkî olunması gerektiğinin cevabını verme noktasında haklı bir gerekçeye sahip olmakla birlikte ahlâkta cihanşümûliyetin kaybedilmesi gibi bir bedelin de ödenmesini gerektirir. Dolayısıyla Taylor, her iki yaklaşımın kendine has problemli bakış açılarından uzak kalmaya çalışarak üçüncü bir yaklaşım geliştirir. Taylor'ın geliştirdiği yeni yaklaşım komuniteryanların ve liberallerin karşılıklı münakaşalarını belli bir düzlemde aşmaya ve uzlaştırma amacı güder. Nitekim o bu çerçevede *iyi*'den *Tanrı*'ya

⁵²¹ Yong Huang, "Charles Taylor's Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 24, No. 4, s. 80.

geçmek suretiyle cihanşümûl bir ontoloji tarafından desteklenen cihanşümûl bir ahlâk tasavvuru oluşturmaya çalışır.

Taylor komüniteryanlar ile liberaller arasında ortayolcu bir tutum sergilemek suretiyle aslında bir anlamda çok kültürlü ve çok inançlı toplumlarda cihanşümûl müşterek değerler üzerinden bir uzlaşımın mümkün olduğunu anlatmaya çalışır. Bu sebeple o, kanaatimizce zaman zaman radikal bir liberal gibi gözükürken zaman zaman ise komüniteryanizme özgü fikirler öne sürer. Taylor açısından cihanşümûl değerlerin, kültürel ve geleneksel değerlere aşkın olması bir tenkit pratiğinin geliştirilmesi açısından önem arz eder. Fakat diğer taraftan ahlâk düşüncesinin tarihsel ve kültürel olduğuna vurgu yapan komüniteryanlar, sözgelimi Walzer, Nussbaum ve MacIntyre gibi mütefekkirler geleneklerin ve kültürlerin kendi içlerinde bir tenkit dinamiğine sahip olduğunu müdafaa ederler. Bu bağlamda MacIntyre, hususî bir gelenek içerisindeki muhavere, musahabe, işbirliği ve elbirliği ile çalışma ve aynı gelenek içerisinde yaşayan diğer insanlarla ihtilafa düşmek suretiyle sözkonusu tenkit pratiğinin vücut bulduğunu savunur. Bu kültür odaklı dâhili tenkit pratiği, farklı kültürlerden gelen etkilenimleri bütünüyle dışarıda bırakmaz, zira kendi kültürel kıstasları ile uyumluluk arz eden farklı kültürlere has iyi tasavvurlarının da kabul edilebilir olduğunu varsayar. Fakat Taylor açısından bir kültürün içerisine bu denli gömülü olan biri farklı kültürlerin iyilerini görmezden gelebilir, onlara karşı kısmen veya tamamen kör olabilir. Dahası, herhangi bir hususî kültür içerisinde alt kültürler daima mevcuttur ve bu alt kültürlerden birine özel değerler bir başka alt kültürün değerleriyle uyumluluk arz etmeyebilir. Tüm bunlarla birlikte Taylor, bütünüyle haricî, temellendirmeci ve gayrı kabili itiraz bir ahlâkî tenkit biçimini de onaylamaz. Taylor açısından kültür odaklı dâhili tenkit pratiğinin hudutlarını aşabilmek için sadece muayyen bir kültüre özgü değil bütün insanlığa has ahlâkî bir tenkit biçimi geliştirilebilir. Taylor bu düşünme biçimini, daha önce detaylı bir şekilde bahsedildiği üzere, *ad hominem* ahlâk muhakemesi olarak adlandırır.⁵²²

Taylor evveleminde, insan yaşamına ihtiram, doğruluk ve dürüstlük, iyilik, sağlık ve saadet, başkalarının da iyilik ve refah içerisinde olması gibi birtakım temel ahlâkî teamülleri insanlık olarak paylaştığımızı düşünür. Fakat Taylor'ın bu iddiasına bazı

⁵²² Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 36.

sorular ve tenkitler tevcih edilmek suretiyle sözkonusu iddia münakaşaya açık hale gelir. Bu bağlamda şöyle bir soru sorulur: şayet bizler, Taylor'ın öne sürdüğü gibi temel bazı ahlâkî düsturlar üzerinde anlaşıyor isek, bu durumda gerek nazarî gerekse fiilî olarak yaşadığımız onca ihtilafı nasıl tavzih edebiliriz? Ya da neden ahlâkî bir muhakeme ihtiyacı duyarız? Tüm bu sorulara rağmen Taylor, acıdan ve ölümden kaçınmak, adalet, hayır ve iyilik, cömertlik ve yardımseverlik, özgürlük ve müsavat gibi birtakım cihanşümûl isteklerimizin olduğuna ve bu isteklerin münakaşa götürmezliğine inanır. Yaşanan onca ahlâkî görüş ihtilafı, Taylor açısından cihanşümûl ahlâkî taleplerimizin var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Ona göre cihanşümûl olarak paylaştığımız ahlâkî teamüller, farklı kültürler içerisinde dinî ve kozmolojik görüş açıları içerisinde ihtiva edilir ve insanın içtimaî yaşamıyla ilgili düşüncelerle bağlantı kurar.⁵²³ Fakat her ne kadar hususî kültürler bazı cihanşümûl ahlâkî teamülleri ihtiva etseler de bazı gerekçeler öne sürerek söz konusu cihanşümûl düsturları bila-kayd ü şart kabul etmekte zorluk çekebilmekteler. Buna göre, sözgelimi bir kimse, cihanşümûl ihtiram prensibini kabul etse bile bazı insanların ruhsuz ve münkir olabileceğini ve dolayısıyla onların insan olarak kabul edilemeyeceğine inanabilir. Yine aynı şekilde, muayyen bir kültürün düşünme alışkanlıklarına bağlı birisi, cihanşümûl müsavat mefkûresine canü gönülden katılabilir fakat bazı insanların, sözgelimi kadınların doğaları gereği daha zayıf varlıklar olması sebebiyle müsavat düsturunun haricinde tutulması gerektiğini düşünebilir. Kısacası Taylor'ın belirtmek istediği şey, insanların genellikle ahlâkî düsturlar konusunda ihtilafa düşmeseler de bu ahlâkî düsturların kimlere uygulanması gerektiği noktasında anlaşılmadıklarıdır. Dolayısıyla temel bazı ahlâkî teamüller hemen hemen herkes tarafından kabul edilse bile bu bizi çok mühim ahlâkî sıkıntılardan muaf kılamamaktadır. Taylor, mezkûr ihtilafın kaynağında metafiziksel, ideolojik yahut dinî görüş ayrılıklarının yer aldığını düşündüğü için ona göre pratik aklın görevi, dinî, metafizik ya da ideolojik içerikleri ahlâk düşüncesinin muhteviyatından uzak tutup müşterek teamülleri izhar etmek ve ön plana çıkarmaktır. Dahası, müşterek ahlâkî teamülleri kullanarak kafa karışıklığına ve müphemiyete sebebiyet veren mahallî ve mahdut görüşleri tenkit etmektir. İşte bu tenkit sürecinde ona göre ahlâkî muhakeme, cihanşümûl ahlâkî düsturların uygulama aşamasında 'ama',

⁵²³ A.g.e., s. 56.

‘fakat’, ‘ancak’ gibi kayıt ve şartlarla ahlâk düşüncesini tahdid eden yaklaşımları reddederek cihanşümûl ahlâk düşüncesinin yeniden tesis edilmesine yardımcı olabilir.⁵²⁴

Taylor’ın serdettiği bu görüşlerden hareketle, ad hominem pratik akıl tasavvurunun, Taylor’ın da kabul ettiği ahlâkî problemleri bütünüyle çözüme kavuşturup kavuşturamayacağı sorusu sorulabilir. Taylor’ın bu soruya yanıtı, hem ‘evet’ hem de ‘hayır’dır. Sorunun yanıtı ‘evet’ olabilir zira söz konusu pratik akıl tasavvuru, hepimizin içindeki hiç kimsenin kolay kolay ve açıkça reddedemeyeceği ahlâkî mefkûreleri bulup ortaya çıkarabilir. Taylor bu iddiasını, bazı dinî, metafizik ve ideolojik düşünceler tarafından eşitsizliğe dönüşen müsavat mefkûresini misal vererek tavzih eder. Ona göre deneyime başvurulmak suretiyle doğuştan gelen eşitsizlik düşüncesinin yanlış bir düşünce olduğu ispatlanabilir. Bu çerçevede kabiliyetle ilgili eşitsizlik fikirleri Taylor’a ancak muayyen bir kültürel bağlam içerisinde muteber gözüktür. Dolayısıyla sözkonusu kültürel ortamdan uzaklaşıldığı vakit bu fikirler geçerliliğini kaybeder.⁵²⁵ Diğer taraftan sorunun yanıtı ‘hayır’ da olabilir. Yani biz, Taylor’ın sözünü ettiği pratik akıl tasavvuru sayesinde ahlâkî-politik uyumsuzluk ve çatışmaların bütünüyle ortadan kalkacağını da düşünemeyiz. Zira insanlar ahlâki olmayan bir fiilî işlerken neyin ahlâki olup olmadığı konusunda genellikle bir kafa karışıklığı yaşadıkları için değil, aslında işledikleri o fiilî, ahlâki olmadığını bile bile sırf bencilce bir istekten dolayı işlerler. Dolayısıyla rasyonel bir gerekçeleri olmadan da insanlar ahlâki olmayan bir eylemde bulunabilirler. Bu durumda Taylor’ın işaret ettiği pratik akıl telakkisi, bütün ahlâki olmayan fiillerin ortadan kalkacağını garantisini veremez. İşte bu sebeple, Taylor’ın ahlâk nazariyesinde mühim bir yeri olan *ad hominem pratik akıl* düşüncesi neyin ahlâki olduğu konusunda sarıh bir yaklaşıma imkân sağlamakla birlikte mutlak manada bir cihanşümûliyet iddiasında da bulunmaz. Hal böyle olunca Taylor, kanaatimizce, ne radikal bir liberal ne de radikal bir komüniteryan olabilir.

Meseleye Taylor’ın perspektifi ile baktığımızda komüniteryanizmin, ahlâkın kültürel olduğunu vurgulaması sebebiyle değil, kültürler üstü olanı reddetmesi sebebiyle yanlış bir yol izlediğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde liberalizmin de kültürel ahlâki reddetmesi sebebiyle değil kültürler üstü olanın zorunluluk olduğunu vurgulaması sebebiyle bir yanlışlık içerisinde olduğunu düşünebiliriz. Bu bağlamda sözkonusu iki

⁵²⁴ Taylor, *Philosophical Arguments*, s. 57.

⁵²⁵ A.yer.

yaklaşım tarzından birinin kabul edilmesi, diğerinin reddinî gerektirmez. Zira her iki yaklaşım biçimi, farklı soru ve sorunlara cevap verirler. Liberalizm ideal bir *insanlık* düşüncesiyle ilgilenirken, komuniteryanizm ise hâlihazırda olana odaklanır. Başka bir deyiş ile liberalizm kendisini, insiyakî, içten gelen ahlâkî teamüllerimiz üzerinden temellendirirken, komuniteryanizm ise eğitimin ve yetiştirmenin bir sonucu olarak edinilen ahlâk anlayışlarına yaslanır.⁵²⁶ Burada akla gelen soru, liberalizm ve komuniteryanizm gibi farklı iyi telakkilerinin yahut da birbirleriyle çatışan daha farklı iyi tasavvurlarının nasıl bir araya getirilebileceğidir. Şüphesiz ki Taylor cihanşümûl iyi düşüncesi ile mahâllî olanın, bir sistem içerisinde uyumlu bir şekilde bir araya gelebilmesinin kolay bir iş olduğunu öne sürmez. Söz konusu uyum ve birliktelik, iyiye matuf yaklaşımlardan birinin diğeri için fedakârlık yapmasını ve ödün vermesini gerektirebilir. Bu durumda Taylor, aşkın yahut cihanşümûl bir adalet tasavvuru ile mahâllî ve tarihsel adalet tasavvurlarının bertaraf edilmesi gereken bir durum olarak görmez. Yöntem esaslı modern meta-etik anlayışına muğayir bir biçimde o, söz konusu ikilemin, tarihsel ve içtimaî koşullara bağlı muhtelif ve mütenevvi iyi tasavvurlarının nazarı itibara alınmasına katkıda bulunması açısından değerli ve mühim olduğunu düşünür.⁵²⁷

Taylor'ın bu düalist yaklaşımı insana, cihanşümûl olan ile tarihsel ve mahâllî olanın farklı cihetlerden önemli olduğunu düşündürür. Zira cihanşümûl bir değer telakkisi olmaksızın kültürel, mahâllî ve mahdut olanı aşmak imkân dâhilinde gözükmez, diğer taraftan kültürel, içtimaî ve mahâllî olanı dikkate almadığımız takdirde ise reel ve fiilî olanı gözden kaçırabiliriz. Her ne kadar Taylor, bu iki yaklaşım arasında bitaraf olmaya çalışsa da iyilerin hiyerarşik bir nizam içerisinde bulunduğunu düşünmesi sebebiyle Platoncu bir yaklaşım olan kültürler üstü ve cihanşümûl bir değer tasavvurunu benimsemiş gözükür. Söz konusu hiyerarşik değer tasavvurunda bazı iyiler diğerlerinden daha az önemlidir. Üstün olan iyi, diğerlerine takaddüm eder. Taylor'ın *hypergoods* olarak ifade ettiği en üstün iyiler, diğer iyilerden mukayese edilemeyecek kadar daha üstün olmakla kalmaz, ayrıca onları ölçüp tartmak ve onlar hakkında hükümde bulunmak amacıyla bir kıstas görevi görürler. Her ne kadar Taylor'ın anlayışında, burada sözü edilen *hypergood(s)/en üstün iyi*'nin liberal bir aşkın iyiye

⁵²⁶ Huang, "Charles Taylor's Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism", s. 84.

⁵²⁷ Taylor, "Justice After Virtue", ss. 42-43.

karşılık gelip gelmediği çok açık olmasa da mahallî ve kültürel olanı aşan bir hüviyeti haiz olduğu anlaşıyor.

Taylor'ın değer tasavvuru zaman zaman liberal değerlere yakınlık arz etse de ahlâk nazariyesinin bütünüyle liberalizmle örtüştüğü söylenemez. Zira o, cihanşümûliyet ve tarafsızlık ilkelerinin önemine vurgu yapmak suretiyle liberal bir düşünme biçimine sadık kalsa da gerek hususî ve mahallî gerekse transandantal* ahlâkî düstürların daima ontolojik bir temeli olduğunu vurgulamasıyla liberal düşünceden ayrılır. Taylor iki cihetten söz konusu ontolojik zeminin mühim olduğuna işaret eder. Birincisi, her şeyden önce bir kimse ahlâkî saikleri sarîh hale getirmek için sahip olduğu iyi düşüncesine zemin teşkil eden ontolojik düşünceyi tavzih etme gereği duyar. İkinci olarak Taylor'a göre, bir iyi nazariyesini arka planda destekleyen ontolojik bir zemin olmaksızın herhangi bir hak yahut adalet kuramının tutarsızlığa düşmesi kaçınılmaz olur.⁵²⁸ Dolayısıyla Taylor'ın bu düşünceleri çerçevesinde liberallerin bir iyi tasavvuruna matuf herhangi bir ontolojik fikri reddetmeleri, benimsemiş oldukları hak ve adalet kuramları açısından da yanıltıcı ve yıkıcı sonuçlara yol açar. Bu bağlamda Taylor, liberallerin 'erdem' ve 'iyi yaşam' gibi mefhumları kabul etmek suretiyle farkında olmasalar da örtük bir biçimde kendi nazariyeleri bağlamında, aslında bir anlamda bazı *constitutive goods/kurucu iyiler*'i* kabul etmiş olduklarını düşünür. Her ne kadar kabul edilmese de ahlâk düşüncesinin ve ahlâkî mefhumların söz konusu olduğu yerde bir ahlâk

* Taylor'ın yapmış olduğu izahatlardan anlaşıyor ki burada bahsi geçen 'transandantal' kelimesi, hâlihazırda içerisinde yaşadığımız dünyayı aşan bir iyi tasavvuruna gönderme yapmaz. Bundan ziyade muayyen- tikel pratiklere has iyilerin sınırlarını aşan ve dolayısıyla onların da üstüne çıkan iyileri belirtmek için kullanılır. Taylor bu hususa, "Justice After Virtue" başlıklı yazısında özellikle değinir (Bkz., Taylor, "Justice After Virtue", s. 35). Bu bağlamda Taylor'ın komüniteryanizme karşı savunmuş olduğu ve daha çok Kantçı bir anlam taşıyan transandantal bakış açısı, ahlâkın bütünüyle haricî bir kaynağı olduğunu iddia etmekten ziyade bizlerin çok güçlü ve derin birtakım ahlâkî sezgilerimizin olduğunu anlatmaya çalışır. Burada transandantal bakış açısının görevi, sahip olduğumuz bu güçlü ve derin ahlâkî sezgilerimizin ve teamüllerimizin neden iyi olduklarını, başka bir deyişle onları iyi yapan *constitutive/kurucu ve oluşturuca/esasa müteallik* saikleri bulmaktır. Bir anlamda söz konusu saikleri sarîh ve anlaşılabilir kılmaya çalışmaktır. Zira Taylor açısından bir iyi düşüncesine sahip olmak, ahlâkî sezgilerimizden bağımsız bir biçimde nasıl davranmamız gerektiğini buyuran haricî mükellefiyetleri düşündürmekten ziyade sahip olduğumuz ahlâkî sezgi ve teamülleri bedihî bir biçimde tavzih etme çabasını kendi içinde ihtiva eder (Bkz., Charles Taylor, "A Most Peculiar Institution", *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham and Ross Harrison ed. New York: Cambridge University Press, 1995, s. 138).

⁵²⁸ Taylor, "Justice After Virtue", s. 28.

* Taylor'ın ahlâk nazariyesi bağlamında *constitutive goods* ve *hypergoods* arasında bir fark olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre bir iyiler öğetisi içerisinde *hypergoods*, yaşamsal iyiler arasından en üstün olan iyiye gönderme yapmakla birlikte onların en iyi olmaları kendiliğinden apaçık bir hüviyeti haiz değildir. Onların neden en üstün yaşamsal iyiler olduğunu tavzih edebilmek için *constitutive goods*, yani esasa müteallik iyilere başvurmak gerekir.

ontolojisinin de kaçınılmaz bir biçimde mevcut olduğunu düşünen Taylor, liberalizmin de unutmış olduğu yahut üstünü örtmüş olduğu bir ahlâk ontolojisinin var olduğuna işaret eder. Dolayısıyla MacIntyre’ın aksine Taylor, modern liberal düşüncenin bir ahlâk ontolojisinden yoksun olduğunu düşünmez. Bu sebeple modern liberal düşüncenin üzerini örttüğü yahut da unuttuğu söz konusu ahlâk ontolojisini izhar etmeye çalışır.

Bu bağlamda Taylor, bazı liberal değerleri örnek göstermek suretiyle liberalizmin yaslandığı ontolojik varsayımlara işaret eder. Örneğin liberalizme has, bütün kültürlerle karşı bitaraf olma mefkûresi liberaller tarafından herhangi bir ontolojiye dayandırılmazken Taylor açısından söz konusu mefkûrenin gerisinde ahlâkî bir ontoloji bulunmaktadır. Zira liberaller bütün kültürlerle karşı bitaraflık mefkûresini müdafaa etmeleri gerektiğinde çok basit bir şekilde bu mefkûrenin kendiliğinden iyi olduğunu söyleyemezler. Bu mefkûrenin gerisinde Taylor’ın bakış açısı ile her bir insanın kendi dinî ve ahlâkî inancını belirleme ve şekillendirme istidadı olduğuna dair bir tasavvur biçimi bulunur. Bu bakış açısına göre ben, başkalarına duyduğum minnetten yahut korkudan kaynaklanan bir öz aldanmaya göre değil, gerçekten kendi inaçlarıma göre yaşamalıyım. Diğer insanların ve kendi çocuklarımin da bu istidadı edinmeleri ve geliştirmeleri yönünde onları teşvik etmeliyim.⁵²⁹ Bu bakış açısı mihverinde liberalizm de her insanın kendi dinî ve ahlâkî temayül ve teamülleri olduğunu varsaydığı için farklı iyi tasavvurlarının ortaya çıkarabileceği çatışmaları engellemek ve herkes için özgür bir yaşamı tesis edebilmek amacıyla bitaraf olma ilkesini temele alır.⁵³⁰ Bu bağlamda liberalizmin farklı kültürlerle karşı bitaraf olma ilkesi bu tür bir insanî istidadı temele alan bir ontolojiyi gerektirir.

Taylor liberalizmin yaslandığı ontolojik varsayımları göstermek amacıyla başka örnekler de verir. Bunlardan biri de liberalizmin ferdiyetçilik tasavvurudur. Komüniteryan görüşü benimseyen mütefekkirlerden farklı olarak Taylor, liberalizmin savunduğu gibi her bir ferdin kendi yaşamını, kendi istediği şekilde ve kendi önemseddiği değerler doğrultusunda inkişaf ettirme hakkı olduğunu müdafaa eder. Ayrıca söz konusu liberal düşüncenin modernizmin kazanımlarından biri olduğunu kabul eder. Fakat Taylor açısından ferdiyetçiliğin ahlâkî ve politik olarak müdafaa edilebilmesi birbiriyle münasebet halindeki insanların bütüncül bir ontolojisini

⁵²⁹ Taylor, *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers II*, s. 194.

⁵³⁰ Charles Taylor, “Reply and Re-articulation”, *Philosophy in an Age of Pluralism*, s. 250.

gerektirir. Buna göre ferdiyetçiliğin tanımlanabilmesi iki hususun kabul edilmesini gerektirir. Bunlardan birisi, müşterek bir anlam ufkudur. Yani hayatta değer arayışı içerisinde olan bir ferdin kendi kendisini anlamlı bir biçimde ifade edebilmesi ehemmiyetli soruların sorulduğu müşterek bir anlam dünyasını gerektirir. Söz konusu anlam dünyası tarihi, doğayı, benimle birlikte var olan diğer insanları, vatandaşlık görevlerimi ya da Tanrı'ya olan yakarışımı ihtiva etmelidir. Bu bakış açısına göre benim dışımda bulunan bütün bu anlamsal kaynakları ekarte etmek suretiyle kendi kimliğimi yahut benliğimi tanımlayabilmem söz konusu olamaz.⁵³¹ Ferdiyetçiliğin anlamlı bir biçimde tanımlanabilmesi için gerekli olan ikinci husus ise bir kimsenin kendi kimliğini tanımlarken başka insanların kendi kimliği üzerindeki etkisini bir önkoşul olarak kabul etmesidir. Bu da Taylor açısından kendi kimliğimin diyalojik bir mahiyeti olduğunu gösterir. Yani kimliğimin kendi iç doğamdan neşet ettiğini kabul eden Herderci bakış açısının aksine Taylor'a göre kimliğin yahut benliğin içtimaî bir yapısı söz konusudur.⁵³² Taylor böylelikle, ferdiyetçiliğin diyalojik ve içtimaî bir doğası olduğunu öne sürmek suretiyle hem komüniteryanizme hem de liberalizme yakın duran politik bir yaklaşımın müdafaasını yapar. Kendi deyimiyle ontolojik olarak bütüncül, politik olarak ferdiyetçi bir yaklaşımı benimsemeyi tercih eder.⁵³³ Fakat liberalizm ve komüniteryanizm savundukları tezler bakımından kolay kolay bir araya getirilebilecek ve aynı anda benimsenebilecek görüşler olarak gözükmezler. Liberal yaklaşım biçimi, muhtelif kültür ve geleneklere özgü olan mahdut görüşleri aşmaya çalışırken komüniteryan bakış açısı ise iyi olanı bulmak için kültürlerle ve geleneklere has ontolojik bir düzlemde hareket eder. Dolayısıyla liberalizm, muhtelif ahlâk ontolojileri tarafından sınırlanan ahlâkî mefkûreleri dışarda bırakmak suretiyle cihanşümûl bir ahlâk düşüncesini benimsemeyi doğru bir yaklaşım olarak görürken komüniteryanizm ise bilhassa ahlâkî bir ontoloji tesis etmek için temel ve hususî bir iyi düşüncesine yaslanır.

Taylor söz konusu iki yaklaşım biçimini birbirleriyle uyumlu hale getirmek için üçüncü bir yol olarak cihanşümûl bir ahlâk ontolojisine gereksinim duyar. Bir yandan içtimaî bir parçalanmaya karşı her toplumun müşterek bir iyi tasavvuruna sahip olması gerektiğini düşünen Taylor, diğer taraftan teizme başvurmak suretiyle cihanşümûl bir ahlâk ontolojisine yaslanır. Bu bağlamda o, ahlâkın birden fazla menşei olabileceğine

⁵³¹ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, s. 40.

⁵³² Taylor, *The Ethics of Authenticity*, ss.45-47.

⁵³³ Taylor, *Philosophical Arguments*, ss. 181-182.

işaret ederken Tanrı'nın bu kaynakların en üstünü olduğunu belirtir.⁵³⁴ Taylor, *Sources of the Self* isimli eserinde biri geleneksel teizmin Tanrı tasavvuru, diğeri Aydınlanma düşüncesinin *bağılantısız/bağımsız akli*, bir diğeri de Romantik doğa anlayışı olmak üzere ahlâkın üç tane menşei* olduğundan bahseder. Fakat ahlâkın her üç menşeinin de birbirine eşit düzlemde bulunduğunu öne sürmez. Onun belirtmek istediği şey, modern insanın bu üç kaynaktan birine yönelebilmek gerçeğidir. Başka bir deyişle modern ahlâk kültürünün çok kaynaklı bir ahlâk kültürü olduğudur.⁵³⁵ Taylor, seleflerimizin aksine, Tanrı'dan başka ahlâk kaynaklarının da geçerli ve makul kabul edildiği bir dönemde yaşadığımıza işaret eder. Ona göre çağdaş insanlar olarak yaşamış olduğumuz bu kültürel değişim, “insan kitlelerinin artık bir Tanrı'nın varlığını zorunlu görmeyebilen oldukça farklı türde ahlâk kaynaklarını algılayabilmeleridir”.⁵³⁶

Tanrı'nın tereddütsüz bir biçimde insanların ahlâk kaynaklarıyla ilgili olduğu zamanlardan sonra alternatif ahlâk kaynakları olarak on sekizinci yüzyıldan itibaren zuhur etmeye başlayan bağılantısız/bağımsız akıl tasavvuru ile Romantik doğa düşüncesi Taylor'a göre problemleri bir mahiyet arz ederler. Taylor tarafından her iki modern düşüncenin de problemleri gözükmesinin temel sebebi, her şeyden önce onların teizme muhalefet etmek amacıyla teşekkül etmiş olmalarıdır. Diğer sebebi ise bu iki düşünce biçiminin teizm kadar tatmin edici bir ahlâkî kaynak sunamamalarıdır. Tüm bunlarla birlikte Taylor'a göre modern zamanlarda rasyonel öznenin saygınlığı ile doğanın iyiliği düşünceleri ikna edici bir ahlâkî kaynak sunamadıkları yönünde tenkide maruz kalırlarken Tanrı düşüncesi ise hakikati bakımından sorgulanır.⁵³⁷ Dolayısıyla modern zamanlarda her şey, deyim yerindeyse, bir şüphe denizi üzerinde seyreder. Fakat bu şüphe denizinde Tanrı düşüncesi, tatmin edici ve yeterli bir ahlâkî kaynak olup olmaması cihetinden sorgulanmaz. Zira Taylor açısından “modern teizmin baş ağrıtan

⁵³⁴ Charles Taylor, “Reply to Braybrooke and de Sausa”, *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 33, Cambridge University Press, 1994, s. 126

* Taylor, kendi terminolojisi bağlamında kullandığı ‘moral sources’ yani ‘ahlâkın kaynakları’ ifadesiyle tefekkür, dua, münacat ya da başka bir yolla kendilerine başvurduğumuz ahlâkî olarak motive edici temel/kurucu iyilere (constitutive goods) gönderme yaptığını belirtir (Bkz., Taylor, *Sources of the Self*, ss. 310-11).

⁵³⁵ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 480.

⁵³⁶ Taylor, a.g.e., ss. 475-76.

⁵³⁷ Taylor, a.g.e., s. 481.

sorusu, acaba gerçekten bir Tanrı var mıdır sorusudur”.⁵³⁸ Öte yandan yetersizlik tenkidine maruz kalan iki modern düşünce ise şu sorularla karşı karşıya kalır:

“1) Rasyonel ve kendini ifade edebilen varlıklar olarak doğal bir şekilde içimizde bulunan sağlığın mahiyeti nedir? 2) Tabiatla iç içe geçtiğimizde ortaya çıkan iyi niteliğin mahiyeti nedir? Modern ahlâk görüşlerini çok geçici ve sürekli araştırılması gereken duruşlar haline getiren şey, sadece bunların çekişmeli ve tartışmalı durumları değil, daha önemlisi işte bu yetersizlik durumudur.”⁵³⁹

Taylor, bu ifadeleriyle, biri akıl olmak üzere kendi istidatlarımız içerisinde mündemiç bulunan ve bir diğeri de doğanın kendisinde yer aldığı düşünülen ahlâk kaynaklarının tartışmaya açık mahiyetlerine dikkat çekmekle birlikte söz konusu ahlâkî kaynakların keşfedilmesini epistemolojik bir kazanım olarak telakki eder.⁵⁴⁰ Dolayısıyla bu kaynakları açıklayıcı ve tenvir edici olmaları bakımından faydalı kabul eder.⁵⁴¹ Dahası, her üç ahlâkî menşein –Tanrı, akıl ve doğa– birbirleriyle aslî olarak ilişkili ve birbirlerini tamamlayan yaklaşımlar olarak da görülebileceğini öne sürer.⁵⁴² Esasında Taylor bu iddiasıyla Tanrı haricindeki her iki ahlâkî kaynağın teizmle olan irtibatlarını göstermeye çalışır. Nitekim o, din dışı/seküler hümanizmin Yahudi-Hristiyan inancının dönüşmüş formlarından inkişaf ettiğini düşünür.⁵⁴³ Yine bu bağlamda modernizmle beraber zuhur eden iki ahlâkî kaynağın da Hristiyan maneviyatçılığının değişime uğrayan formlarından neşet ederek teizme muhalif tavırlara dönüştüklerini düşünür.⁵⁴⁴ Karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren üç kaynak arasında son derece karmaşık bir münasebet olduğuna dikkat çeken Taylor, müspet ve menfî manada etkileşimlerden söz eder.⁵⁴⁵ Söz konusu karmaşık etkileşimin kaçınılmazlığı, bilhassa modern zamanlardan itibaren Tanrı’dan başka ahlâk kaynaklarının keşfedilmesiyle zuhur eden alternatif düşünme biçimlerinin çağdaş insanların kayıtsız kalamayacağı bir vaziyete erişmesiyle alakalı gözüktür. Taylor bu durumu çoğulcu çağın bir neticesi olarak değerlendirir.⁵⁴⁶

⁵³⁸ A.yer.

⁵³⁹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 482.

⁵⁴⁰ A.g.e., s. 475.

⁵⁴¹ A.g.e., s. 484.

⁵⁴² A.g.e., s. 482.

⁵⁴³ A.g.e., s. 483.

⁵⁴⁴ A.g.e., s. 482.

⁵⁴⁵ A.g.e., ss. 482-83.

⁵⁴⁶ A.g.e., s. 482.

Taylor, modern kimliğin oluşumunun bu çoğulcu kültür ile yakından irtibatlı olduğunu düşünür. Zira ona göre modern kimliğin teşekkül süreci sadece kurucu/yapısal iyilerin merkezî konumlarıyla ilgili bir değişime değil ayrıca iyilerin çeşitliliğine de tanık olmuştur. Taylor açısından söz konusu muhtelif iyiler birbirleriyle ihtilafa düşseler de birbirlerini çürütemezler. Dolayısıyla bu durum, günümüz insanını adeta ihata eden modern kimlik biçiminin kendi içindeki çatışmanın, gerilimin ve iyi anlayışıyla ilgili müphemiyetin oluşumunda mühim bir rol oynar.⁵⁴⁷ Taylor çoğu zaman, hepimizi ihata eden modern kimliğin bu cihazlarıyla sarıh bir biçimde yüzleşmenin, insanı değer ve anlam boşluğundan alıkoyacağına işaret eder. Aslında modernizmin en sert münekkitlerinin bile modern kimliğin muhtelif cihazlardan taşıyıcısı olduklarını düşünür. Bu bağlamda Taylor'ın göstermeye çalıştığı şey, bugün artık ahlâkın kaynaklarının çokluğudur. Bütün insanlık adına istediğimiz ve düşlediğimiz müşterek hedeflerimiz, Taylor'ı ahlâkın kaynakları hakkında düşünmeye sevk eder ve esas itibariyle Taylor, bütün insanlığı müşterek değerler mihverinde buluşturan bütün ahlâkî kaynakları değerli kabul eder. Dolayısıyla gerek Romantizmin kendini gerçekleştirme ve otantik olma idealini gerekse asketik sonuçlarından ötürü teizmi dışlayarak bağımsız aklın müdafaasını yapan ve natüralizme yaslanmak suretiyle yöntemsel etik tasavvurları benimseyen modern mütefekkirler Taylor açısından dışlayıcı ahlâk tasavvurları ürettikleri için bugün insanlığın ihtiyacı olan yaşanabilir ve anlamlı bir dünya ortamına katkıda bulunmaktan uzak görünürler. Bu düşünce minvalinde, dışlayıcı, yıkıcı ve şiddete meyilli dinî ahlâk savunucuları karşısında da Taylor, seküler hümanizme yaslanmayı gerekli görür. Tüm bunlarla birlikte o, yeryüzündeki bütün insanların müreffeh bir yaşam sürmesi, cihanşümûl bir adaletin tesisi ve cihanşümûl insan hakları gibi herkes tarafından kabul edilen yüksek ahlâkî kıstasların hayata geçirilebilmesinin çok güçlü ahlâk kaynaklarına bağlı olduğunu öne sürer. Bu bağlamda dışlayıcı olmayan bir teizmin çok güçlü bir ahlâkî kaynak teşkil ettiğini düşünür. Böylelikle o, günümüz insanının ve muasır dünyanın çok menşeli bir ahlâk kültürünü benimsemesi gerektiğine kanaat getirir.

Öyle anlaşıyor ki Taylor, çok menşeli bir ahlâk kültürünü onaylamakla bir yandan modern kimliği belirleyen ahlâk kaynaklarının birbirlerinden bağımsız bir biçimde olumlanamayacağını göstermeye çalışırken diğer yandan sadece teistik kaynağı

⁵⁴⁷ A.g.e., ss. 757-58.

tek başına savunmanın da bugünün koşulları içerisinde yetersiz kalacağını anlatmaya çalışır. Yani Taylor'ın nezdinde teizm de dâhil olmak üzere ahlâkın her üç menşei de kendi kendilerine yeterli olamazlar, birbirlerine gereksinim duyarlar. Bu bakış açısına göre Tanrı, ahlâkî sezgi ve temayüllerimizin gereklerini yerine getirme noktasında insanî alanı aşan bir motivasyon olması bakımından güçlü bir kaynak olmakla birlikte eskiden olduğu gibi bugün de 'Tanrı var mıdır?' sorusu sorulmaktadır. Tanrı'nın varlığına matuf delil gösterme ve ıspat literatürü bu sorunun sadece atesitler tarafından değil, aynı zamanda teistler tarafından da sorulduğunu gösterir. Bu bağlamda geleneksel teizm Tanrı'yı, insanlar için ahlâkî buyruklar sunan haricî bir varlık, bir anlamda haricî bir akıl olarak tasavvur eder. Bu tasavvur biçiminde Tanrı başlangıç noktasıdır ve Tanrı âdeta güneş misali haricî bir nesne gibi telakki edilir. Taylor'a göre modern reformasyonla beraber geleneksel Platoncu Tanrı tasavvurundan oldukça farklı bir yaklaşım zuhur eder. İnsan merkezli bu yaklaşım biçimine göre Tanrı'ya ve ahlâkın kaynaklarına ancak kendi içsel ve kişisel sezgilerimiz yoluyla vasıl olabiliriz. Burada teist ontolojinin seküler bir yaklaşıma yaslanması söz konusudur. Taylor'ın ortaya koymuş olduğu perspektife göre bu çelişkili durum modern kimliğin yapısını oluşturur. Buna göre modern kimlik, teistik ya da seküler olmak üzere tek bir ahlâkî kaynağa sahip olmaktan uzak görünür. Dolayısıyla mesele artık, dışlayıcı bir tutum yerine, modern zamanları karakterize eden üç ahlâk kaynağını, birbirlerini tamamlayacak şekilde düşünebilmektir. Tanrı'nın ontolojik olarak sübjektif tecrübelerden bağımsız olduğunu düşünen⁵⁴⁸ Taylor'ın, şahsî ve dâhilî tecrübeleri Tanrı'nın varlığıyla ilgili epistemolojik imkânlar olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bu bağlamda bütün yaşamsal iyiler insanî dünyaya bağlı iyiler olarak görülürken Tanrı ise bu yaşamsal iyileri belirleyen kurucu bir iyi olarak insanî dünyanın üzerinde aşkın bir varlık olarak kabul edilir.⁵⁴⁹

İyinin mahiyeti üzerine uzun uzadıya tefekkür eden ve iyiye matuf hiyerarşik tavzihe ve tasnife dayalı bir düşünme biçimini savunan Taylor, Tanrı'yı ahlâkın menşei olarak kabul ettiği kurucu/yapısal iyiler (constitutive goods) arasında zikreder. Bu bağlamda Tanrı'yı evren ve insanoğlu ile birlikte üç kurucu iyiden biri olarak kabul eder.⁵⁵⁰ Bu düşünme biçimi sebebiyle kimi yazarlar Taylor'ı *çoğulcu monoteist* olarak

⁵⁴⁸ Taylor, "Reply and Re-articulation", s. 226.

⁵⁴⁹ Taylor, "Comments and Replies", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Sayı:34/2, 1991, s. 45-47.

⁵⁵⁰ Taylor, "Comments and Replies", s. 243.

tavsif ederler.⁵⁵¹ Taylor, her ne kadar yüksek manevi mefkûrelerin eninde sonunda bir tahribat yaratmayacağına dair kendi içinde beslediği umudun menşeyini Yahudi-Hristiyan teizmine dayandırsa da⁵⁵² Tanrı'yı kiliseye ait tasavvur biçimi ile sınırlandırma cihetine gitmez.⁵⁵³ Zira ancak böyle bir Tanrı tasavvuru cihanşümûl ahlâkî teamüllerin taleplerine cevap verebilir ve ahlâkın cihanşümûl menşeyini oluşturabilir.

Ahlâk nazariyesinde liberalizmle uyumlu bir şekilde bazı cihanşümûl değerlere yer veren Taylor diğer taraftan hususî ve mahallî bir zemine yaslanan iyi telakkilerinin bir ahlâk tasavvuru açısından vazgeçilmez olduğuna vurgu yaparken aslında biri liberalizm diğeri komuniteryanizm olmak üzere birbiriyle tenakuz halinde görünen iki politik yaklaşımın bir arada düşünülebileceğini göstermeye çalışır. Taylor'ın en nihayetinde teizme yer veren kendine özgü ahlâk nazariyesi de bu birlikteliğin en önemli emaresi olarak okunabilir. Taylor çok kültürlülüğü onaylayan ve destekleyen bir filozof olarak hususî kültürlerin kendi iyi tasavvurlarına göre yaşama hakkı olduğunu savunduğu kadar salt kiliseye ait görülemeyecek olan bir Tanrı düşüncesini de cihanşümûl bir kurucu iyi olarak tanımlar. Böylelikle o belki de mahallî iyi tasavvurları ile cihanşümûl müşterek değerlerin beraber yol yürüyebileceğine dair inancını göstermeye çalışır.

⁵⁵¹ Huang, "Charles Taylor's Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism", s. 95.

⁵⁵² Taylor, *Benliğin Kaynakları*, s. 783.

⁵⁵³ Charles Taylor, "Religion in a Free Society", *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religions Liberty Clause and the American Public Philosophy*, ed. James Davison Hunter, Os Guinness, Washington: The Brookings Institution, 1990, s. 102.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
TAYLOR VE MACINTYRE'İN ÇAĞDAŞ
AHLÂK FELSEFESİNE KATKILARI

Taylor ve MacIntyre, son yüzyıllarda bilhassa Batı dünyasında gerek fiilî gerekse fikrî olmak üzere hayatın pek çok alanına sirayet etmiş olan pozitivist ve natüralist bakış açısına karşı ahlâkî ve politikayı hermeneutik geleneğe dayandıran yorumsal perspektifi yeniden canlandırma girişimleri bakımından dikkat çekerler. Onların bu çabaları, bir taraftan pozitivist ve bilimsel bakış açısının siyasî, içtimaî ve ahlâkî alanlarda yol açtığı problemlerle yüzleşebilme imkânı sağlarken diğer taraftan daha hümanistik bir politika felsefesinin gelişimine de katkıda bulunmayı amaçlar. Bu bağlamda söz konusu politika felsefesi, insan hayatına dair bilimsel indirgemeciliğe ve gayrişahsimekanik determinizme karşı verdiği mücadele ile temayüz eder.

Taylor ve MacIntyre, pozitivism haricinde modern liberal politika kuramının temel tezlerine de mühim tenkitler yöneltirler. Onlar açısından liberalizmin, içtimaî bağlarından tecrit edilmiş soyut ve bağlantısız benlik tasavvuru, insanî yaşamın hakikatine uygun düşmemektedir. Liberalizmin, otonom benlik düşüncesine ve ferdî haklara yapmış olduğu vurgu ise onlar açısından toplum fikrinin altının oyulmasına sebebiyet vermiştir. Diğer taraftan, liberal politika düşüncesinin, iyinin mahiyetiyle ilgili sorular karşısında tarafsızlığı salık vermesi, hem Taylor hem de MacIntyre'a göre iyinin, ferdin ahlâkî yaşamındaki rolünün örtbas edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum ise gerek ahlâk yaşamı gerekse politik yaşam içerisinde insan için neyin iyi olduğu konusunda çağdaş zamanlarda bir müphemiyetin ve kafa karışıklığının tezahürüne neden olmuştur. Taylor ve MacIntyre, modernizmle ilgili bu müşterek tespitlerine rağmen bir buhran içerisinde olduğunu düşündükleri modern ahlâk söyleminin problemlerine dair farklı gerekçeler öne sürerler. MacIntyre, modern ahlâk söylemlerinin müşterek bir kıstasa başvuramayacak şekilde birbirinden çok farklı görüşler ihtiva ettiğine ve bu görüşlerin çatışmasından muazzam bir karmaşanın neşet ettiğine vurgu yapar. Ona göre modern ahlâkî söylemler problemlere çözüm üretmekten

ziyade kendi aralarında nihayetsiz tartışmalara yol açarlar. Zira modern liberal yaklaşımlar, ortaya çıkan ahlâkî anlayış ihtilafını, zor da olsa bir uzlaşım ile neticelendirme çabası vermek yerine “çoğulculuk” fikri altında çatışmaların ve ihtilafın sürmesi yönünde bir tavır sergilerler. Taylor da bu minvalde bilhassa sekülerizmin yükselişe geçtiği bir kültürde adalet ve iyilik gibi konularda müşterek inançların kaybolmasıyla birlikte derin bir ahlâkî buhranın baş gösterdiğini düşünür.

Bu bağlamda Taylor ve MacIntyre’ı birbirlerine yaklaştıran en önemli hususun, Taylor’ın çağdaş zamanların ahlâkî karakterini tasvir etmek amacıyla kullandığı *ahlâkî müphemiyet* mefhumu olduğunu düşünmekteyiz. Taylor’ın *inarticulacy* kelimesiyle ifade ettiği müphemlik ve anlaşılmazlık mefhumu, ahlâkî adanmalarımızın ve davranışlarımızın gerekçelerinin rasyonel olarak tavzih edilemeyeşine gönderme yapan güncel ve çağdaş bir durumu betimler. Taylor’ın ifade ettiği bu mefhum, MacIntyre’in Aydınlanma’ya matuf tenkitlerinin mahiyetini anlamak açısından da önem arz eder. Zira gerek Taylor gerekse MacIntyre, söz konusu ahlâkî müphemiyetle mücadele etmek adına natüralist olmayan bir rasyonalite tasavvuru geliştirme yoluna giderler.

3.1. NATÜRALİZM KARŞISINDA TAYLOR VE MACINTYRE

Taylor ve MacIntyre, on yedinci yüzyıl bilimsel devrimlerinin etkisiyle doğa bilimlerine özgü olan düşünme ve tahkikat metotlarını toplum bilimleri sahasına da tatbik etmek isteyen natüralizme/pozitivizme karşı gerek etiği gerekse politika felsefesini tarihsel bir yorum geleneği üzerinde yeniden inşa etmeye çalışmaları bakımından temayüz ederler. Her ikisi de E. P. Thompson’ın kültür çalışmaları, Ludwig Wittgenstein’in ve Peter Winch’in dil felsefelerinden, G. W. F. Hegel, Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer’in fenomenoloji ve hermeneutik anlayışlarından oldukça beslenen çağdaş yorum geleneği zincirinin önemli halkaları olarak telakki edilirler. İşte bu çerçevede Taylor ve MacIntyre, yürüdükleri yollar bakımından emsalsiz mütefekkirler olmasalar da toplum felsefesiyle ilgili etkili bir yorumlama sanatının önde gelen temsilcileri olarak anılabilirler.⁵⁵⁴

Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, And The Demise of Naturalism isimli çalışmanın müellifi olan Jason Blakely’e göre Taylor ve MacIntyre’in oluşturmuş oldukları alternatif toplum bilimi tasavvuru bilhassa siyaset kuramcılarının

⁵⁵⁴ Jason Blakely, *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, And The Demise of Naturalism*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2016, s. 4.

yürüyebileceği yeni bir anlayışa imkân sağlamıştır. Her iki mütefekkirin tecrübî olan ile normatif olanı birbirinden tefrik etmeyen yaklaşım biçimleri, ekonomi ve politika uzmanlarının olgu ve değer ayırımına istinat eden hâkim modern anlayışlarının aksine içtimaî gerçekliği açıklamada uzman olmayan insanların inançları, değerleri ve amaçlarıyla yakından ilgilenmiştir. Oysa erken dönem natüralist mütefekkirler, insan davranışlarını açıklamak üzere insanî amaçlara, inançlara ve yönelimlere başvurmak yerine bilhassa fizik biliminden mülhem bir bakış açısı ile insan davranışlarını açıklamak üzere mekaniğe ait gayrişahsi kavramlara başvurma yoluna gitmişlerdir. İşte bu bağlamda natüralizm, mekanik bilimine has nedensellik düşüncesini toplum bilimlerine tatbik etmek suretiyle klasik dönemde ve Orta Çağlarda hâkim olan teleolojik bakış açısının yerini almıştır. Söz konusu mekanik düşünce biçimi zaman içerisinde ivme kazanarak on dokuzuncu yüzyılda Auguste Comte ve John Stuart Mill gibi, çalışmaları Avrupa düşünce hayatında oldukça ses getirmiş olan filozofların doğuşuna imkân sağlamıştır.⁵⁵⁵ Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise G. E. Moore ve Bertrand Russel gibi filozoflar John Locke, David Hume ve John Stuart Mill'in deneyciliklerini yeniden yorumlayarak doğa bilimlerinden esinlenen tarih dışı atomistik bir felsefe anlayışının savunuculuğunu yaparlar. Felsefede kendilerine doğa bilimlerinin yöntemlerini esas alan söz konusu filozofları izleyen süreçte A. J. Ayer'in öncülüğünü yaptığı mantıkçı pozitivist gelenek, deneysel olarak doğrulanabilir olmayan ve mantıksal olarak kanıtlanamayan, gerek dinî, ahlâkî ve estetik gerekse felsefî her türlü önermeyi anlamsız addederek natüralizmi radikal bir boyuta taşır.⁵⁵⁶ Böylelikle söz konusu natüralist anlayış, gerçekliğin insanî boyutlarını nesnel ve kanıtlanabilir olgular düzeyine indirgeme yoluna gider. Nitekim Ayer'in düşüncelerinden etkilenen bir başka mantıkçı pozitivist olan Charles Stevenson, söz konusu indirgemeci görüşe sadık kalarak ahlâk dilinin esas itibarıyla hissî olduğunu öne sürer. Dolayısıyla bütün değerlerin en temelde şahsî duygu ifadeleri olduğu müdafaa eder.⁵⁵⁷

Nitekim yirminci yüzyılda Anglo-analitik felsefe geleneğine mensup filozoflar tarafından natüralizm, gerçekliği bilme noktasında diğer bütün bilme türlerini dışlayacak bir şekilde zirveye taşınmış ve oldukça etkili bir biçimde savunulmuştur. Anglo-analitik dünya bu atmosfer içerisinde uzun bir süre olgu ve değer ayırımını

⁵⁵⁵ Blakely, a.g.e., ss. 7-8.

⁵⁵⁶ Blakely, *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, And The Demise of Naturalism*, ss. 11-12.

⁵⁵⁷ Blakely, a.g.e., s. 13.

savunmuş ve hatta bir kısım Analitik filozoflar, kullanmış olduğu dilin kanıtlanabilir değil, hissî bir hüviyeti haiz olması sebebiyle politika felsefesini ölü bir felsefe olarak telakki etmişlerdir. İşte böyle bir ortamda John Rawls'un *A Theory of Justice* isimli çalışması, rasyonel bir anlayış çerçevesinde politika düşüncesinin ve normatif felsefenin yeniden canlandırılması yönünde atılmış bir adım olarak telakki edilmiştir. Söz konusu eserde Rawls'un Anglo-analitik felsefe geleneği içerisinde politikayı deneyden bağımsız bir biçimde bütünüyle rasyonel bir zemin üzerine inşa etmek suretiyle yeniden ele alması Anglo-analitik dünyada politika felsefesinin canlandırılması yönünde atılan önemli bir adım olarak görülmüştür. Bu bağlamda Taylor ve MacIntyre'in ahlâk ve politika felsefesi sahasında çizmiş oldukları yeni rota, normatif olan ile deneysel araştırma alanı arasında yapılan ayrımı ve karşıtlığı reddetmeleri sonucunda açığa çıkar.⁵⁵⁸ Zira bu karşıtlığın onlar açısından en kritik sonucu, natüralist anlayış tarafından deneysel ve olgusal olanın karşıtı olarak konumlandırılan ahlâkın belirsiz, izafî ve karmaşık bir alan olarak tavsif edilmesidir. Bu bağlamda Taylor ve MacIntyre, natüralist bir idrak biçiminin sınırlarını aşan rasyonalite tasavvurları ile natüralizmin ahlâk alanında yaratmış olduğu bu hasarı ortadan kaldırmaya çalışırlar.

3.2. AHLÂKÎ MÜPHEMİYET KARŞITLIĞINDA BİRLEŞEN İKİ RASYONALİTE TASAVVURU

Yöntemsel ve araçsal rasyonalite tasavvuru sebebiyle Aydınlanmanın akıl ile özgürlük arasında kurmuş olduğu münasebet hem Taylor'a hem de MacIntyre'a göre çağdaş ahlâk felsefesini umutsuz bir kafa karışıklığı içerisinde bırakmıştır. Fakat Taylor, ferdî özgürlük ve otonomi üzerine yoğunlaşmayı, MacIntyre'ın aksine hiç başlamaması gereken bir proje olarak telakki etmez. Ona göre Aydınlanma projesinin esas problemi, özerklik olarak tanımlanan içi boş bir özgürlük kavramını benimsemesinden ötürü ahlâkî bir yetki mercisini ya da menşeyini dışlayan ve ahlâkî yaşam formunu uygunsuz telakki eden bir akıl tasavvuruna sahip olmasıdır. Taylor'ın tenkit ettiği söz konusu aydınlanmacı anlayışa göre akıl sadece, kendi kendini idare eden öznenin kullandığı bir vasıta olabilir fakat asla benlik üzerinde haricî bir ahlâkî talep oluşturamaz. Burada akıl tarafından yönlendirilmek demek açık seçik hesaplamalara ve akılsal prosedür ilkelerine göre yol almak demektir. Rasyonel

⁵⁵⁸ A.g.e., ss. 2-3

istikamet öznenin koyduğu yasalara göre yol almak anlamına geldiği için özgürlükle eş anlama gelir. Oysa hem Taylor'ın hem de MacIntyre'in desteklediği Aristotelesçi nazariye bağlamında akıl tarafından yönlendirilmek demek, doğanın nizamına uygun bir görüş açısıyla yönlendirilmek anlamına gelir.⁵⁵⁹ Ama yöntemsel akıl özgürlükle eş anlamlı kabul eden anlayış Taylor'a göre doğanın nizamından hareketle insan için birtakım amaçlar tayin eden Aristotelesçi düşünceyi ve dolayısıyla doğa tarafından belirlenen iyi tasavvurlarını aykırı ve itici kabul eder.⁵⁶⁰ Taylor bu açıklamalar çerçevesinde tözsel akıl ile yönteme dayalı araçsal aklın vücut verdiği ahlâk tasavvurlarını mukayese eder ve bu mukayese bağlamında yöntemsel akıl anlayışına istinat eden ahlâk anlayışlarının çok fazla zayıf noktası olduğunu düşünür. "Yöntemsel kuramların bana anlaşılmaz, manasız ve bağdaşmaz göründüklerini açıkça belirtmek isterim"⁵⁶¹ diye belirtir. Daha da önemlisi, bu tutarsızlıkların ve anlaşılmazlıkların giderilmesi için yöntemsel kuramların tözsel bir form içerisinde yeniden ifade edilmesi gerektiğini düşünür.⁵⁶²

Taylor'a göre Bentham'dan Kant'a oradan da Rawls, Dworkin ve Habermas'a kadar uzanan yöntemsel ahlâk geleneğinin zayıf noktaları bazı sorular vasıtasıyla açığa çıkarılabilir. Sözgelimi, yöntemcilerin benimsediği ahlâk nazariyelerinin hiyerarşik bir temeli var mıdır? İmtiyazlı kabul edilen birtakım yöntemleri zarurî kılan husus nedir? Taylor açısından bu soruların cevapları, insana ve iyiye dair somut bir öğreti mihverinde bir akıl ve insan tasavvuruna yaslanmalıdır. Nitekim Taylor'a göre Kant'ın ahlâk öğretisi açısından insanın itibarı hak etmesi onun akıl sahibi bir varlık olmasına bağlanır zira akıl sahibi olmak evrendeki her şeyden değer bakımından daha üstün olmayı sağlayan bir vasıf olarak temayüz eder. Taylor'ın nezdinde bu durum bize, Kant gibi yöntemsel bir akıl ve buna bağlı olarak yöntemsel bir ahlâk nazariyesi benimseyen düşünürlerin doğa, iyi ve telos gibi düşüncelerden aslında tümüyle vazgeçemediklerini fakat bu düşüncelerin yerine başka kavram ve fikirler ikame ettiklerini gösterir. Örneğin Kant, insanı *rasyonel fail* olarak düşünür. Fakat Taylor'a göre Kant'ın bu düşüncesi, Aristoteles'in "insan rasyonel bir hayvandır" düşüncesinden farklılık arz eder, zira Kant'ın düşüncesinde rasyonel failin *ergon*'u insanın hayvansal varlık oluşu ile

⁵⁵⁹ Charles Taylor, "Justice After Virtue", *After MacIntyre*, s. 25.

⁵⁶⁰ Taylor, "Justice After Virtue", s. 26.

⁵⁶¹ Taylor, "Justice After Virtue", s. 27.

⁵⁶² A.yer.

doğrudan ilişkilendirilmez fakat belli bir rasyonel yöntemi kesin olarak öncel kabul etmekle ilişkilendirilir. Rasyonel yöntem düşüncesine verilen bu öncelik bizim en üstün iyimiz olarak özgürlüğe denk kabul edilir.⁵⁶³

Taylor, bu düşünceleriyle Kant'ın ahlâk öğretisi gibi yöntem esasına dayalı olan ve muayyen bir iyi anlayışından ziyade hakka öncelik verdiğini öne süren ahlâk anlayışlarının örtük de olsa aslında bir iyi tasavvuruna yaslandığını göstermeye çalışır.⁵⁶⁴ Yani modern düşünce hak ile iyi arasında hep bir tefrik yapmaya çalışırken Taylor ise hakkın iyi düşüncesine bağlı olduğunu vurgulamanın daha önemli olduğunu düşünür. Zira Taylor açısından ahlâk sistemlerinin kendi içerisinde tutarlı olabilmesi için iyilerin hiyerarşik olarak tanzim edildiği yetkeli bir açıklama formunun geliştirilmesi gerekir. Bu bağlamda o, Platon ile Aristoteles'in pratik akıl anlayışları ile ahlâk tasavvurlarını modern yöntemci ahlâk anlayışlarının tam zıttı olarak kabul eder. Taylor bu karşılaştırmayı modern ahlâk anlayışlarının klasik tasavvur biçiminden ayrılan cihetlerini ortaya koyabilmek için yapar.

Taylor'ın yaptığı yoruma göre Aristoteles, insan olarak ahlâkî anlamalarımızın asla tam olarak açık, net ve sarîh olamayacağını düşünür. Bu yüzden Taylor, Aristoteles açısından birtakım kurallar kümesinin, ahlâkî bir idrak biçimi olarak geçersiz ve anlamsız olduğunu düşünür. Aristotelesçi bu bakış açısı bağlamında şayet bizler, sonsuz çeşitlilikteki eylem durumları karşısında güçlü bir kavrayışa sahip olabilirsek işte o zaman kural ve kaidelere indirgenemeyen fakat her yeni durumun kendi koşulları içerisinde tezahür eden erdemin ve faziletin gereklerine göre yaşayabiliriz. Taylor'a göre böyle bir pratik akıl tasavvuru, "Aristoteles'in 'phronesis' olarak adlandırdığı istidadın adıdır."⁵⁶⁵

Taylor, Aristotelesçi ahlâk anlayışı karşısında modern özgürlük etiğinin apaçık ve kesin kurallara matuf tutkusuna dikkat çeker. Burada özgür eylem, rasyonel kurallar dizisi tarafından belirlenir. Bu kurallar ise hata ve karışıklıkların üstesinden gelebilmek için sarahat ve kesinliği elde etmeye çalışır. Bu modern kavrayış biçimi açısından phronesis, akıl dışılığa ve anlamsızlığa tekabül eder. Phronesis'e güvenilmez çünkü phronesis, kör bir önyargılar alanı olarak telakki edilir. Açık ve kesin olmayan bir ahlâk

⁵⁶³ Taylor, "Justice After Virtue", s. 28.

⁵⁶⁴ A.yer.

⁵⁶⁵ A.yer.

anlayışının mevcut pratiklerin tutsağı olduğu kabul edilir. Dolayısıyla onun statükoyu tahkim ettiği düşünülür. Bu yüzden apaçık ahlâkî kurallar için özgürlük, cihanşümûliyet ve eleştirel duruşun elzem olduğu vurgulanır.⁵⁶⁶ Taylor, modernizmin bu ideallerine karşı Aristoteles'in yanı sıra Platon'u bir başka alternatif düşünme biçimi olarak sunar. Ona göre mevcut dünyadan radikal bir kopuşu idealize eden Platon, büyük bir yenilikçi/değişimci (revisionist) olarak tavsif edilebilir. Zira bir şahsın kendi özgür yaşam pratiğinin esasları kabul edilebilecek olan şeref, aile hayatı, mal edinimi gibi şeylerin tümü, Platon'un iyi anlayışına göre feda edilebilecek şeylerdir. İnsanların tüm bu pratiklere içkin olduklarını düşündükleri iyiler, Platoncu bir kavrayış biçimi içerisinde ahlâkî olarak ifsada yol açan tehlikeli kanallar olarak görülürler. Oysa diğer taraftan Aristoteles açısından iyiyi insan yaşamının dışında bir yerde tasavvur etmek temel bir hatadır.⁵⁶⁷ İşte bu bağlamda Taylor, Platon ve Aristoteles'in uzlaştırılabileceğini düşünür. Zira Taylor'a göre Platon, bir kimsenin tözsel bir ahlâk tasavvuru içinde nasıl yenilikçi olunabileceğini gösterir.⁵⁶⁸

Söz konusu uzlaşım fikri, Taylor'ı iki kutuplu bir ahlâk tasavvuru geliştirmeye sevk etmiş gözükür. Zira Taylor, MacIntyre'nin Aristotelesçi çizgide seyreden pratiklere içkin bir fazilet telakkisini benimsediğine işaret ettikten sonra kendisinin ondan farklı olarak iki veçheli bir fazilet tasavvurunu benimsediğini belirtir. Ona göre bizler bir yandan, tıpkı dua pratiklerinin kutsallığa özgü bir iyi olması gibi pratiklere özgü iyilere aşınayızdır. Fakat diğer taraftan pratiklerimizi aşan iyi tasavvurlarımız da vardır. Hatta bu iyi tasavvurları bazı pratiklerden vazgeçmeyi ya da onları dönüştürmeyi gerektirebilir. Taylor, pratikleri aşan iyi tasavvurlarına bazı örnekler verir. Söz gelimi, Yahudiler'e gelen peygamberler, o ana kadar kabul edilen bazı ritüelleri gözden düşürmüş ve insanları saf bir kalp ile Tanrı'ya yönelmeye davet etmişlerdir. Taylor, Platon'un, aklın egemenliğindeki ideal nizam tasavvurunu, Stoacı kozmopolis düşüncesini ve modern özgürlük fikrini de pratikleri aşan iyilere örnek olarak gösterir. Böylelikle düşüncelerimizin kaçınılmaz bir biçimde pratiklere mündemiç iyilere olduğu kadar aşkın (pratikleri aşan anlamında) iyilere de yaslandığını öne sürmüş olur. Bu bağlamda o, yöntemci ahlâk anlayışlarının da her ne kadar müphem bir tavır takınsalar da aslında bir iyi fikrine yaslandıklarını düşünür. Ona göre bu müphem tavrın sebebi,

⁵⁶⁶ Taylor, "Justice After Virtue", ss. 29-30.

⁵⁶⁷ Taylor, "Justice After Virtue", s. 30.

⁵⁶⁸ Taylor, "Justice After Virtue", s. 34.

epistemolojik doktrinlerin insanî telosun tanımlanması konusunda şüpheci bir tutum içerisine girmesidir.⁵⁶⁹

İnsan yaşamına dair amaçsal bir düşünceden vazgeçen modern düşünce Taylor’a göre özgürlük ve bağımsız akıl olmak üzere iki mefhumla yaslanır. Modern düşünce böylelikle hususî yaşam tecrübeleri ve kültürel ortamdan mümkün olduğunca tecrit edilmiş bir söylem geliştirmeye çalışır. Taylor, geliştirilmeye çalışılan bu söylem biçiminin, pratik akla bilindik bütün anlamlarının dışında bir anlam kazandırdığını öne sürer. Ona göre pratik akıl, doğası itibariyle içkin bir iyi tasavvuru bağlamında faaliyette bulunur. Bu iyiler ya pratiklere mahsus iyilerdir ya da bir hayat hikâyesi bağlamındaki örnek modeller anlamındaki iyilerdir. Taylor’a göre modern rasyonalizmin hatası, böyle bir pratik akıl anlayışını statükocu kabul etmesi ve bir ahlâk tasavvurunun bağlantısız ve ilişkisiz olmak pahasına yalnızca yenilikçi (revisionist) olması gerektiğini savunmasıdır. Söz konusu revizyonist anlayışa göre eleştirel bir ahlâk anlayışının kesin ve yöntemsel olması gerekir. Statükoya karşı ancak bu şekilde mücadele edilebilir. Fakat Taylor, bu bakış açısı ile anlaşmazlık içerisindedir. Zira ona göre iyinin mahiyeti hakkında konuşmak istemeyen yöntemci ahlâk anlayışları ahlâk sahasında şüphecilik gibi yıkıcı bir etkiye sebebiyet vermiştir. Taylor açısından şayet bizler aklın tek kabul edilebilir formunun bağlantısızlık ve ilişkisizlik olduğunu kabul edersek bu durumda pratik akıl imkânsız görünmeye başlar. Zira pratik aklın bütün kazanımları hususî bir bağlamda ve muayyen bir iyi kavrayışı içerisinde vukua gelir. Dolayısıyla pratik akıl, bağlantısız ve ilişkisiz olmak bir yana, daha evvelki, tahrif olmuş, parçalanmış ve dağınık anlayışların aşılmasını da gerektirir. Fakat burada, nihaî geçerliliği olan bir sonuç elde edilemez. Pratik aklın kazanımı, mukaddem görüş ve düşünceleri aşabildiği noktada açığa çıkar. Dolayısıyla böyle bir pratik akıl tasavvuru içerisinde güven duyduğumuz şey, kesin kanıtlanabilirlik değil, mukayesedir. Öncekinden daha iyi bir açıklama getiren şimdiki görüş açısı daha güvenilir telakki edilir.⁵⁷⁰ Dolayısıyla burada bütünüyle yepyeni bir durumdan ziyade geçmişin ve tecrübelerin birikiminden neşet eden, hem geçmişi ihtiva eden hem de zaman zaman onun yanılığlarından ders alarak ondan vazgeçmeyi gerektiren bir durum söz konusudur.

⁵⁶⁹ Taylor, “Justice After Virtue”, s. 35.

⁵⁷⁰ Taylor, “Justice After Virtue”, s. 36.

Taylor'ın benimsediği bu pratik akıl tasavvuru, MacIntyre'in gelenek ve öykü mefhumlarıyla büyük ölçüde örtüşüyor gözükmektedir. Tıpkı Taylor gibi MacIntyre'in da "pratik", "insan hayatının öyküsel bütünlüğü" ve "gelenek" mefhumlarına istinat eden fazilet telakkisi ve bu minvalde geliştirdiği teleolojik ahlâk anlayışı ile modern ahlâkî müphemiyetin üstesinden gelmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Zira MacIntyre'in ahlâk felsefesinin yaslandığı telos fikri sayesinde hem neyin iyi neyin kötü olduğu hakkında hem de fazilet ile kötü huy arasında rasyonel bir tefrik yapma imkânı doğar. Burada teleoloji ve gelenek mefhumları mihrinde şekillenen MacIntyre'in pratik akıl nazariyesi, akli doğa bilimlerinin tahakkümünden kurtarma girişimi olarak yorumlanabilir. Bilhassa modern ve çağdaş zamanlarda tebarüz eden ahlâkî kafa karşıklığının natüralist yöntemlerle değil, Aristotelesçi düşünceye istinat eden teleolojik düşünce ile aşılabileceğine inanan MacIntyre, ahlâkî bir mütalaanın teleolojik bir formda olduğu takdirde ancak rasyonel olabileceğini müdafaa eder. Bu bakış açısına göre ahlâk sahasında yaşanan çatışma ve münakaşa ancak teleolojik bir muhakeme sayesinde rasyonel bir çözüme kavuşturulabilir. Onun bu temel iddiası, birbiriyle yakından alakalı iki düşünce ile desteklenir. Bunlardan birincisi, teleolojik düşüncenin anlaşılma eylemlere anlaşılabilirlik kazandırması, ikincisi ise ahlâkî tefekkürün nihai olarak öyküsel ve teleolojik bir forma dayanmasıdır. Bu fikirler mihrinde vurgulanan şey ise çağımızda muhtelif kaynaklara istinat eden ahlâkî görüşlerin yarattığı ahlâkî kargaşanın ancak teleolojik düşünme ve gelenek mefhumları vasıtası ile aşılabileceğidir.⁵⁷¹

MacIntyre açısından eylemlerimizi hem kendimize hem de başkalarına nasıl izah ettiğimiz mühim bir konudur. Bu bağlamda o, anlaşılabilir bir eylemin anlaşılabilirliğinin, failin niyetinden, motivasyonundan, özelemlerinden ve amaçlarından neşet ettiğini düşünür.* Bu bakış açısına göre insanın kendisini ahlâki olarak ifade edememesi öz anlatım kabiliyetinden mahrum olduğunu ya da ahlâkî muhakemenin dayandığı bir otoritenin olmadığını gösterir. Emotivizm/duyguculuk tam da bu noktada MacIntyre'in karşı çıktığı ve tenkitler yönelttiği bir yaklaşım olarak tebarüz eder. Zira MacIntyre açısından duyguculuk, insanların hususî eylemleri içerisinde tecessüm eden sorumluluklarını anlama ve başkalarına anlatma kabiliyetini kaybettirdiği için yıkıcı ve

⁵⁷¹ MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, s. 60.

* Detaylı bir açıklama için MacIntyre'in *After Virtue* isimli eserinin on beşinci bölümüne bakınız.

bozucu bir mahiyet arz eder. Hal böyle olunca eylemlerimizin kendi açımızdan ve benzer bir şekilde davranan diğer insanlar açısından neden rasyonel olduğunu açıklayamayız.⁵⁷² Anlaşılabilirlik mefhumu, sadece insanî rasyonalitenin en temel vasfı olması hasebiyle değil, insanı diğer varlıklardan tefrik eden temel bir hüviyet olması bakımından da önem arz eder.

MacIntyre'ın bahsini ettiği anlaşılabilirlik, pratik rasyonalite ile hikâye/öykü arasındaki münasebete odaklanır. Bu çerçevede MacIntyre, anlaşılabilir olmaktan ne kast ettiğini bir örnek üzerinden tartzih etmeye çalışır:

Durakta otobüs bekliyorum ve yanımda dikilen genç adam birden konuşmaya başlıyor: “Alelade yaban ördeğinin adı *Histrionicus histrionicus histrionicus*’dur.” Buradaki problem dile getirilen sözün anlamıyla ilgili değildir; problem, [genç adam] bunu söylemekle ne yapmış oluyor, sorusunun nasıl cevaplandırılacağı ile ilgilidir. Varsayalım ki, bu sözü öylesine, kendi kendine tekrarlamış olsun; bu durumda bu, bir tür delilik sayılabilir. Bunun dışında, bu failin konuşma edimini anlaşılır kılabilmemiz için aşağıdaki olasılıklardan birisinin doğrulanması gerekecektir: Beni, daha önce kütüphanede karşılaştığı ve kendisine, “Acaba alelade yaban ördeğinin Latince adını biliyor musunuz?”, diye soran birisiyle karıştırmış bulunuyor. Veya o an, kendisine, tanımadığı insanlarla konuşarak üzerindeki çekingenliği atmasını öneren psikoterapisti ile yaptığı görüşmeden yeni çıkmış bulunuyor. “İyi de ben ne diyeceğim?” “Elbette hiçbir şey”. Ya da o önceden kararlaştırılmış buluşma yerinde bekleyen Sovyet casusuydu ve o anda kendisini ilişki kuracağı kişiye tanıtacak olan, kötü-seçilmiş şifreli sözü söylüyordu. Dikkat edilecek olursa, bu durumların her birinde, konuşma edimi, edimin bir öykü içindeki yeri tespit edilerek anlaşılır kılınıyor.⁵⁷³

Bu misalde bir cümleinin ya da eylemin rasyonel bir ardışıklık içerisinde anlaşılabilir olmasını sağlayan öykü anlatımının ehemmiyetine vurgu yapılır. Zira MacIntyre'ın ahlâk nazariyesinde öyküsel anlatım ahlâkî muhakemenin zorunlu bir bileşeni olarak tezahür eder. Bir eylemin anlaşılabilirliğinin o eylemi icra eden failin söz konusu eyleme dair yapmış olduğu açıklamaya bağılı olduğunu savunan MacIntyre, failin yapmış olduğu açıklamayı ise bütünsel ve teleolojik bir hayat öyküsüne dayandırır. Bu yaklaşım, ahlâkın rasyonelliğini, insanî eylemlerin failin mazisi ve atisi bağlamındaki yeri ile ilişkilendirir. Buradaki rasyonalite, öykünün sağlamış olduğu rasyonalitedir. Bu

⁵⁷² MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, s. 60-61.

⁵⁷³ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 310.

bakış açısına göre tıpkı insanî eylemler gibi muhtelif ahlâk nazariyelerinin de dayanmış olduğu farklı öyküler söz konusudur. Yani MacIntyre'ci bakış açısı, ahlâk nazariyelerinin de muayyen bir öykü çerçevesinde tecessüm ettiklerine ve dolayısıyla bu muayyen öyküler mihverinde anlaşılabilir olduklarına işaret eder.⁵⁷⁴ Bu düşünce biçimine göre insan tarihsel bir varlıktır ve onun eylemlerini ve kuramlarını belirleyen bir öyküsü vardır. Bu öykü devre dışı bırakıldığında insanın ne eylemleri ne de fikriyatı anlaşılabilir.

Öykü, MacIntyre'ci bakış açısında insanın ait olduğu toplumun müşterek yaşamını ve bakış açısını belirleyen geçmiş ve gelecek tasavvurundan bağımsız düşünülemez. Bu bağlamda öykü ancak, üzerinde eylemlerin ve fikriyatın yeşerdiği yahut da tecessüm ettiği tarihsel bir muhakeme zemini olarak düşünülebilir. İnsanî yaşamın haiz olduğu bu öyküsel hüviyet, fert ve ferdin ait olduğu toplumun müştereken sorması gereken “Nasıl yaşamalıyım?” sorusunun da cevabını belirler. Tarihsel ve müşterek bir tecrübenin doğurduğu bu soru, ahlâkî yaşamın geçmişle olduğu kadar gelecekle de olan irtibatını gösterir. Geçmişten tevarüs eden tecrübelerin geleceğe açık oluşu ise gerek ahlâkî eylemlerin gerekse ahlâkî tefekkür ve nazariyelerin mekanik ve determinist yorumlarına ciddi bir meydan okur. Zira MacIntyre, hayatın anlamını öngörülebilirlikler kadar öngörülemezliklerin de oluşturduğunu düşünür.⁵⁷⁵ Öykünün geleceğe açık yapısı işte bu öngörülemezliğin temel bir özelliği olarak tezahür eder.

MacIntyre'ın altını çizdiği öykü mefhumu, toplum olarak müşterek bir ahlâkî çerçeve içerisinde sürdürülebilir bir yaşamın imkânını oluşturur. Bu bağlamda ahlâkî olarak müşterek bir yaşam sürdürebilmek ahlâkî anlaşılabilirliğin teorik ve pratik olarak sürdürülebilirliğine bağlı gözüktür. İşte bu çerçevede öykünün teleolojik yapısı, ahlâkî muhakemenin dinamizmine bağlı olarak toplumun müşterek amaçları doğrultusunda şimdiye olduğu kadar geleceğe de yön verebilecek bir potansiyeli ihtiva eder. Fakat bu potansiyel, neden-sonuç münasebetine dayalı bir determinizmden ziyade talih, tahmin ve yorum mefhumları mihverinde şekilleniyor gözüktür. Burada pratik ahlâkî muhakemeye bağlı bir değerlendirme mefhumu ön plana çıkar. Bir öykü mihverinde tecessüm eden amelî hikmet, Aristoteles'ten sonra bu kez de MacIntyre'ın fazilet tasavvurunda merkezî yerini alır:

⁵⁷⁴ MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, s. 80.

⁵⁷⁵ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, ss. 158-159.

Eğer insan ömrü, herhangi bir kimsenin, daha iyi ya da daha kötü şekilde ve daha büyük ya da daha az bir başarıyla karşı koyup üstesinden gelebileceği çeşitli ahlâksal ve fiziksel kötülük ve tehlikelerle dolu bir süreç olarak anlaşılır ise, erdemler, sahip olunduğu ve hayata geçirildiğinde bu tür durumlarda insanı başarıya götürücü nitelikler ve zaaflar da, aynı şekilde, başarısızlığa sürükleyici nitelikler olarak kendi yerlerini bulacaktır. Böyle alındığında, her bir insan hayatı, şekli ve biçimi, neyin bir kötülük ve tehlike sayıldığına ve başarı ve başarısızlığın, ilerleme ve gerilemenin nasıl anlaşıldığına ve *değerlendirildiğine** bağlı olacak olan bir öykü cisimleştirecektir.⁵⁷⁶

İnsan hayatının söz konusu teleolojik yapısına bağlı olarak tezahür eden bu erdem yahut fazilet telakkisi, ahlâkî değerlendirmelerimize has muhakeme tarzımız ile yakından alakalı gözüktür. Dolayısıyla burada bahsi geçen hayat öykümüzün olmaması durumunda kendimizi ahlâkî olarak açıklanamazlık durumu içerisinde bulabiliriz. Bu bağlamda öykünün teleolojik yapısı ister istemez insanî anlaşılabilirliğin rasyonel zeminini teşkil eder. Aynı şekilde söz konusu öykünün muhtevasını ve insanî kimliğin tarihsel ve içtimaî doğasını belirleyen gelenekler de MacIntyre’ın ahlâk görüşünün rasyonel yapısının temel unsurları olarak temayüz ederler.

3.3. KOMÜNİTERYANİZM-LİBERALİZM MÜZAKERELERİ

Michael J. Sandel’in de dikkat çektiği gibi 1980’li ve 1990’lı yıllar belki de, bugün liberalizm-komüniteryanizm tartışmaları olarak bilinen son derece verimli ve yaratıcı fikir müzakerelerine tanıklık eder. Bilhassa Anglophone dünyanın politika felsefesi cenahında bulunan mütefekkirlerin, John Rawls’un *A Theory of Justice* isimli eserinde öne sürdüğü ferdiyetçi tezlerle karşı yönelttiği tenkitler, bu tenkitleri yönelten mütefekkir ve filozofların genel olarak “komüniteryan” olarak tavsif edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat kendilerinden komüniteryan olarak söz edilen mütefekkirlerin önemli bir kısmının bu adlandırmadan duydukları rahatsızlığa bakılacak olursa, komüniteryanizm mefhumunun kendi içerisinde tutarlı ve bütünlüklü bir tanımından söz etmek oldukça zor gözüktür.

* Bu kelimedeki vurgu tarafıma aittir.

⁵⁷⁶ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 217.

“Bilhassa liberal siyaset teorisi üzerine eleştirel metinler kaleme almış Alasdair MacIntyre, Charles Taylor ve Michael Walzer gibi çağdaş yazarların”⁵⁷⁷ yanısıra özellikle *Liberalism and Limits of Justice* [Liberalizm ve Adaletin Sınırları] isimli eseriyle Michael J. Sandel komüniteryan olarak kabul edilen filozoflar arasında anılmıştır. Fakat adı geçen bütün bu filozoflar farklı cihetlerden de olsa komüniteryan olarak nitelendirilmeye karşı çıkmışlardır. Nitekim değişik vesilelerle söz konusu itirazlarının gerekçelerini izah etmeye çalışmışlardır. Sözgelimi, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları* isimli eserinin ikinci baskısına yazmış olduğu önsözde Michael J. Sandel önce, komüniteryan etiketinin “birçok açıdan yanıltıcı”⁵⁷⁸ olduğuna dikkat çeker. Sonra da liberalizm ile komüniteryanizm tartışmasının ferdi hak ve hürriyetleri savunanlar ile bir toplumun ya da çoğunluğun değerlerinin hâkim olması gerektiğini savunanlar ya da “cihanşümûl insan haklarına inananlarla farklı kültür ve geleneklere şekil veren değerlerin asla eleştirilemeyeceği ve bunlar hakkında bir hüküm verilemeyeceği konusunda ısrarcı olanlar arasında yürütülen”⁵⁷⁹ bir müzakereye dönüştüğünü belirtir. Fakat kendisinin, iki kutup arasına sıkışmış olan böyle bir tartışmanın parçası olmadığı hususiyetle altını çizer. Bununla birlikte Sandel, çağdaş liberalizm telakkisinin kifayetsiz bir toplum anlayışı ortaya koyduğunu ileri sürmesi nedeniyle liberalizme karşı komüniteryan/toplulukçu olarak adlandırılmakta bir sakınca görmediğini belirtir. Fakat komüniteryanizm, belirli bir toplumun ya da çoğunluğun değer anlayışının, hakların temel belirleyicisi olduğu manasına geldiği sürece böyle bir görüşün savunucusu olamayacağının altını çizer. Bu bağlamda kendisini Rawls’un liberalizmi ile karşı karşıya getiren esas meselenin, iyinin mi hakka yoksa hakkın mı iyiye öncel olduğu şeklindeki bir müzakere üzerinde yoğunlaştığını söyler.⁵⁸⁰

Sandel ve Walzer’ın yanısıra Taylor’ın *Sources of the Self*, MacIntyre’ın ise *After Virtue* isimli eserleri, çağdaş politika felsefesi müzakereleri bağlamında liberalizme yönelik komüniteryan/toplulukçu bir tenkit yolunu benimseyen başat eserler olarak kabul edilirler. Fakat Taylor’ın komüniteryanizm ile liberalizmi uzlaştırmaya çalıştığı yerde MacIntyre’ın her ikisine birden karşı çıktığını söyleyebiliriz. Bu

⁵⁷⁷ Michael J. Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2014, ss. 7-8.

⁵⁷⁸ Sandel, a.g.e., s. 8.

⁵⁷⁹ A.yer.

⁵⁸⁰ A.yer.

bağlamda Taylor, ferdi özerklik ve ferdi haklar gibi liberal değerleri onaylaması bakımından toplulukçu bir savı tam olarak onaylamazken MacIntyre ise komüniteryanizmin liberalizmi radikal bir biçimde reddetmediğini düşündüğü için kendisini komüniteryan olarak tavsif etmez. Zira MacIntyre liberalizmin radikal bir tenkitçisi olarak temayüz eder.⁵⁸¹ Taylor ise hem birliği hem de çeşitliliği savunması, bu ikisi arasında ara bulucu bir tavır sergilemesi bakımından kendine has ayırtedici bir vasfa sahip gözükür.

Ruth Abey, Charles Taylor ile yapmış olduğu bir röportajda Taylor'ın komüniteryanizm kavramından ne anladığını ve kendisini bir komüniteryan olarak görüp görmediğini sorarak onun komüniteryanizm ile liberalizm arasında kurulan karşıtlığa matuf eleştirilerini yeniden gündeme getirir.⁵⁸² Söz konusu röportaj bağlamında komüniteryanizm kavramının pek çok anlamı olduğuna dikkat çeken Taylor, bu kavramın başlangıçta liberaller tarafından liberalizm eleştirisi yapanları kategorize etmek amacıyla icat edildiğini söyler. Fakat daha sonraları bu terimin Amerika'da son yıllarda yükselişe geçen ferdiyetçiliğin, sosyal devlet anlayışını zayıflatmasından endişe duyan, Amitai Etzioni liderliğindeki bir grup tarafından kullanıldığına işaret eder. Taylor, sosyal demokratlardan teşekkül eden ve aileden devlete kadar her düzeydeki cemiyet anlayışının ve tesianüdün gerekliliğine ve önemine vurgu yapan bu gruba duyduğu sempatiyi açık bir biçimde dile getirir.⁵⁸³ Fakat liberalizm ile komüniteryanizm arasında köklü bir karşıtlık ilişkisi kurulmasına da karşı çıkar. Ona göre liberalizm ile komüniteryanizm arasında sıkça kurulan karşıtlık ilişkisi, içtimai hayatın ve kişisel kimliklerin tavzihiyle ilgilenen ontolojik yaklaşım ile müdafaaacı yaklaşımın sarıh bir biçimde tefrik edilememesinden neşet eder. İşte bu bağlamda ontolojik tavih düzeyinde bir komüniteryan olduğunu söyleyen Taylor, bu durumun müdafaaacı düzeyde bir komüniteryan olmayı gerektirmediğini belirtir. Taylor'ın işaret ettiği bu bakış açısına göre bir kimse komüniteryan olup bütüncül

⁵⁸¹ Arto Laitinen, "MacIntyre and Taylor", *The Routledge Companion to Hermenutics*, ed. Jeff Malpas&Hans-Helmuth Gander, 1. Baskı, London&New York: Routledge, 2015, s. 205.

⁵⁸² Ruth Abey, Charles Taylor, "Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor", *The Australian Quarterly*, Vol. 68, No. 1 (Autumn, 1996), s. 1.

⁵⁸³ Abey&Taylor, "Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor", s. 3.

(holist) bir ontolojiye yaslandığı halde ferdî haklar gibi liberal değerleri de savunabilir.⁵⁸⁴

Liberalizmin çok geniş bir anlam çerçevesi olduğuna dikkat çeken Taylor, liberal devletin herhangi bir değer anlayışından bağımsız bir biçimde tarafsız olması gerektiğini savunan John Rawls, Ronald Dworkin ve Bruce Ackerman gibi filozoflar tarafından komüniteryan adının öne sürüldüğünü belirtir. Söz konusu liberalizm telakkisi, liberalizmi özsel değil prosedürel olarak tanımlama cihetine gider. Ayrıca iyi olanın mahiyetiyle ilgilenmek yerine bağımsızlığı ve tarafsızlığı en yüksek/en üstün iyi olarak kabul eder. Fakat Taylor, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, L. T. Hobhouse ve T. H. Green gibi liberallerin ise daha farklı bir liberalizm telakkisine sahip olduklarını düşünür.⁵⁸⁵ Tüm bu farklı liberalizm telakkileri yanında Taylor kendisinin liberalizme matuf yaklaşımını şu sözlerle dile getirir:

...devletin, fertlerin iyi yaşam konusunda kabul ettikleri farklı kavramlar karşısında tarafsız kalması gerektiğini savunan Dworkin liberalleriyle demokratik bir toplumun “iyi yaşam” konusunda herkesin kabul ettiği bir tanıma gereksinimi olduğunu savunan (ki benim de burada kısaca savunmak istediğim) liberaller arasında önemli farklılıklar mevcuttur.⁵⁸⁶

Görüldüğü üzere Taylor, iyi bir yaşamın muhtevası ve biçimi hususunda müşterek bir anlayışa istinat eden bir liberalizm telakkisini benimser. Ona göre bu anlayışın tecessüm ettiği müşahhas toplumlar mevcuttur. Bu konuda o, Quebec’in, içtimaî bir değer olan yurtseverlik ile özgürlüğün her ikisini birden kendi içinde barındıran modern toplumlara verilebilecek iyi bir örnek olduğunu düşünür. Ona göre bazı toplumlar, yönetimin değerler konusunda tarafsız kalması gerektiğini savunan liberal görüşlerden farklı olarak “[İ]yi yaşam konusundaki farklı tanımlar arasında tarafsızlıklarını ilan etmezler. Örneğin Quebec toplumu kendisini, Fransız dil ve kültürünün korunması ve geliştirilmesine adanmaktan başka bir şey yapamaz. Hatta bu, ferdî özgürlüklerin kısıtlanması sonucunu doğursa bile durum böyledir. Memleket dilsel ve kültürel bazı

⁵⁸⁴ Abey&Taylor, “Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor”, s. 3.

⁵⁸⁵ Abey&Taylor, “Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor”, ss. 3-4.

⁵⁸⁶ Charles Taylor, “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, ed. André Berten, Pablo de Silveira, Hervé Pourtois, çev. Başak Demir, Murat Develioğlu vd., 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 78.

yönelimler karşısında tarafsız kalamaz.”.⁵⁸⁷ Zira ona göre bir yönetim, muhtelif iyi anlayışları karşısında tarafsız kalmaya çalışırken hiçbir isteğe yanıt veremez hale gelebileceği gibi “dağılma noktasına gelecek kadar demoralize olmuş bir toplum”⁵⁸⁸ haline de gelebilir. İşte bu sebeplerden ötürü Taylor, değerlerden bağımsız tarafsız bir yönetim anlayışı çizgisinde duran liberal düşüncelerin sorgulanması ve tenkit edilmesi gerektiğini düşünür.

Liberalizme matuf tenkitleri bağlamında Taylor ve MacIntyre’in eserlerinde temayüz eden en önemli konulardan birisi, benliğin münferit hale getirilmesi ve bu münferit benlik tasavvuru bağlamında modern ahlâk anlayışlarının inşa edilmesidir. Söz konusu modern ahlâk telakkilerine karşı Taylor ve MacIntyre’in ortaya koymaya çalıştığı ahlâk tasavvuru, fertlerin kültürel, sosyo-ekonomik, içtimaî ve normatif koşullar içerisinde düşünülmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu çerçevede onlar, münferit benlik tasavvuruna istinaden ahlâk için duygu, tercih, irade ve akıl gibi gerekçeler sunan modern ahlâk projelerine karşı güçlü tenkitler öne sürerler. Öte yandan bilhassa fert fikri ekseninde ahlâkı temellendirmeye çalışan modern ahlâk düşüncesine karşı gerek jeneolojik ve antropolojik gerekse fenomenolojik bir tahkikat vasıtasıyla ahlâkın mahiyetini anlama işine koyulurlar. Her iki filozofa göre de ahlâkın ferdi istidatları aşan bir mahiyeti söz konusudur. Daha da önemlisi onlar açısından ahlâkın şuurlu bir tercih meselesi olduğundan söz etmek oldukça güç gözükmektedir. Zira her bir fert, dünyaya geldiği andan itibaren kendisi tarafından tasarlanmayan ve tertip edilmeyen bir yığın olgusal durum ve hadise zincirinin ortasına düşer. Yetiştigi aile ve çevre içerisinde şuurlu veya şuursuz bir biçimde pek çok şey öğrenir. Çoğu zaman gerekçelendiremediği yahut gerekçelendirme gereği duymadığı davranışlarda bulunur. Her zaman menfaatleri uğruna çalışmayabilir, başkaları için akıl, fayda ve çıkar ile tavzih edilemeyen fedakârlıklarda bulunabilir. Kendisini bir toplumdan ve o toplumun normatif koşullarından bağımsız düşünemeyebilir. Gerekçelerini bilmediği birtakım içtimaî kurallara tâbi olarak yaşayabilir. Geçmişten miras kalan ve kaynağı hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı ahlâkî norm ve tatbikatları kendi hayatı içerisinde benimseyebilir. İşte modern ferdiyetçilikten farklı bir biçimde tasvir ettiğimiz bu tablo,

⁵⁸⁷ Charles Taylor, “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, s. 103.

⁵⁸⁸ A.yer.

Taylor ve MacIntyre'nin liberalizmin bağlantısız benlik tasavvuruyla olan derin ayrışmasını anlatır.

Her iki filozof da liberalizmin, benliğin ve benliğin teşekkülünde rol oynayan kurucu iyilerin tezahürü konusunda toplumun oynadığı mühim rolü kavrayamadığını düşünürler. Dolayısıyla Taylor ve MacIntyre açısından liberalizm, soyut ve bağlantısız benlik tasavvuru nedeniyle bir yanılgı içerisinde. Zira onlara göre fert, dünyaya gelmekle beraber üzerine yansıyan ilişkiler ağı ve üstlendiği roller vasıtasıyla teşekkül eder. Daha da önemlisi, liberalizm tarafından ferdî bir seçim nesnesi olarak gösterilen iyi düşüncesi her iki filozof nezdinde de muayyen bir kültürel bağlam içerisinde neşet eder ve benliğin doğrudan kurucu bir unsuru olarak rol oynar. Dolayısıyla iyiyi bir seçim nesnesi olarak gösteren liberalizmin aksine onlar, bir kültür içerisinde zuhur eden iyiye dair bir kavrayışın, bir iyi fikrinin, fertlerin kimliğinin bizzat oluşturucu unsuru olduğunu öne sürerler. Her ne kadar bu bakış açısı, iyyinin kurucu rolünden ziyade ferdî hakların önemine ve önceliğine vurgu yapılması gerektiğini düşünen liberaller tarafından tenkide tâbi tutulsa bile Taylor ve MacIntyre'nin benimsemiş olduğu söz konusu yaklaşım biçimi, ferdî hakların önceliğine yapılan vurgunun en temelde içtimâî değerlerin ve iyilerin muhafazasına ve bu içtimâî değerler vasıtasıyla da benliğin oluşumuna hizmet ettiğini savunur.

Benlik, kimlik, toplum ve iyi mefhumları mihverinde şekillenen bu müzakere, Taylor ve MacIntyre'nin liberalizmle giriştikleri çekişmenin politik içeriğinin temelini oluşturur.⁵⁸⁹ Bu bağlamda Taylor ve MacIntyre'nin modern düşüncenin temel mefhumlarıyla hesaplaşma cihetine gittiklerini söyleyebiliriz. Bu mefhumlar Modern benlik Tasavvuru, Benlik ve İyi Mefhumu Arasındaki Münasebet ve Toplum şeklinde sıralanabilir.

3.3.1.Modern Benlik Tasavvurunun Tenkidi

Gerek Taylor gerekse MacIntyre, başat eserleri olan *Sources of The Self* ve *After Virtue* isimli çalışmalarında liberalizmin benlik tasavvuruna yönelttikleri tenkitler bakımından temayüz ederler. Söz konusu tenkitlerle onlar, modern benlik ve kimlik

⁵⁸⁹ Geoffrey C. Kellow, *The Communitarian Critique of Liberalism*, A Thesis for the Degree Master of Arts, Ontario: McMaster University, 1998, s. 7.

tasavvuruna karşı bir alternatif ortaya koymaya çalışırlar. Bağlantısız ve soyut benlik anlayışına karşı benliğin teşekkülünde ve varlığını sürdürebilmesinde toplumun ve kültürün rolüne yaptıkları vurgu bakımından birbirlerine oldukça yakın görüşler geliştirirler. Onlara göre liberal görüş, benlik tecrübesini temelden yanlış anlamıştır. Söz konusu yanlış telakkinin bir ciheti, liberal benliğin kendi özünü ve esasını teşkil eden yapısal bağlamı dışarda bırakıp görmezden gelmesidir. Her iki filozofa göre de modern liberalizm, insanı, içtimaî münasebetlerden ve benliğin aslını oluşturan yapısal amaçlılıktan mukaddem bir şekilde fertleştirmiştir. Bu yüzden liberalizmin söz konusu ferdi, kendi amaçlarından önce gelen, muayyen bir vasfı olmayan, bitaraf bir varsayım olarak temayüz etmiştir. Modern liberalizmin otonom ve özerk fert tasavvuru, gerek etnik, gerek dinî, gerekse kültürel münasebetlerinden bağımsız bir biçimde tasarlanmıştır. MacIntyre, bu benlik tasavvurunu bir hayâlete benzetirken Taylor ise söz konusu benlik anlayışını “punctual self” olarak tavsif eder. Taylor ile MacIntyre’in dikkat çektiği ve tenkitler yönelttiği söz konusu benliğin tek ve temel vasfı öz farkındalıktır denebilir. Nitekim Taylor’ın “punctual self” olarak tavsif ettiği modern benlik, öz farkındalık dışında herhangi bir ilişkiselliği olmayan benliğe gönderme yapar. Yani bu benlik tasavvurunun ne bir iyi mefhumuyla ne de kültürel bir aidiyetle münasebeti vardır. Taylor’ın görüşüne göre böyle bir benlik, ahlâkî manada bir boşluk içerisindedir. Bu bağlamda Taylor açısından bilhassa Locke ve Hume’un felsefeleriyle ilişkili görülen “punctual self”, marazi ve anlamsız bir tecessüd olmanın dışında ontolojik olarak bir imkânsızlık olarak anlaşılabilir.⁵⁹⁰

Bireyselleştirilmiş insan tasavvuruna ilave olarak Taylor ve MacIntyre’in tenkitlerini yönelttikleri bir başka husus ise modern liberalizmin insan yaşamının bütünselliğini parçalara ayırmasıdır. Bu parçalı telakki biçiminde özel yaşam, kamusal yaşamdan; çalışma zamanı, dinlenme zamanından; çocukluk dönemi, yaşlılık döneminden keskin hatlarla tefrik edilir ve bunlar arasındaki münasebet büyük ölçüde görmezden gelinir. MacIntyre’a göre insan yaşamına matuf bu parçalı tefekkür biçimi, insanın dünyadaki var olma tarzının değişmesine sebep olduğu gibi salt fert olarak tasavvur edilen insanların parçalara ayrılmış insan yaşamındaki her bir rolü ne kadar iyi oynadıkları meselesi üzerine bilhassa yoğunlaşır. Dolayısıyla burada, insan yaşamının

⁵⁹⁰ Kellow, *The Communitarian Critique of Liberalism*, s. 14.

bir bütün olarak nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorusu, bir ebeveyn, bir işçi ya da bir vatandaş olarak nasıl davranmalıyım şeklindeki çeşitli sorulara yerini bırakır.⁵⁹¹

MacIntyre, bu parçalı tefekkür biçiminin gerisinde, biri içtimaî, diğeri ise felsefî olmak üzere iki dayanak olduğunu düşünür. Buna göre, bir yandan modern yaşam tarzı, pratik hayatı kısım ve parçalara ayırırken, diğerk taraftan analitik düşünce geleneği ile varoluşçu gelenek söz konusu tasavvur biçiminin felsefî cihetten inkişaf etmesine sebebiyet vermiş görünür. Bu bağlamda MacIntyre, Jean Paul Sartre ve Ervin Goffman'ın düşüncelerine sık sık göndermede bulunur. Ona göre bu mütefekkirler, benlik tasavvurunu öne çıkarmaları bakımından diğerk filozoflar arasından temayüz ederler. Tam da bu noktada MacIntyre, Taylor'ın tespitleriyle örtüşen bir yaklaşım sergiler. Zira Taylor da MacIntyre gibi modern liberalizmin hatalı bir benlik tasavvuru geliştirdiğini düşünür. Her iki filozof açısından da benliğe dair bu yanlış telakki kısmen de olsa değiştirilebilir. Bunun için mensubiyetlerimiz, gayelerimiz ve şahsiyetlerimiz arasındaki ilişkinin yeniden düşünülmesi ve gözden geçirilmesi gerekebilir. Zira her iki filozof açısından şahsiyetlerimiz, gaye ve isteklerimiz, benliklerin seçim konusu değil, benliğin bizatihi karakteri, muhtevası ve kurucu unsurlarıdır. Tam da bu bağlamda Taylor ve MacIntyre'ı, modern düşünceye matuf tenkitleri bakımından yakınlaştıran bir başka husus daha tebarüz eder. Bu husus, modernizmin soyut benlik tasavvuruna karşı Taylor ve MacIntyre'ın benlik ve iyi tasavvuru arasındaki derin ve köklü münasebete dikkat çekmeleri hususudur.

3.3.2. Benlik ve İyi Mefhumu Arasındaki Münasebet: Ahlâkî Benliğin Teşekkülü

Taylor ve MacIntyre'ın müştereken öne sürdükleri bir diğerk iddia da modern liberalizmin kurmuş olduğu ahlâkî söylem içerisinde muayyen bir iyi tasavvuruna yer vermemesidir. Söz konusu söylemin temel kabullerine göre benlik, ontolojik olarak amaç ve hedeflerine önceldir. Fakat Taylor ve MacIntyre açısından bir iyi tasavvuru olmaksızın benlik diye bir şeyden söz etmek imkân dâhilinde gözükmemektedir. Buna göre ferdin kimliği, muayyen birtakım amaçlar mihverinde teşekkül eder.⁵⁹² Dolayısıyla liberalizmin içi boş, amaçsız ve gayesiz benlik tasavvuru yanlış bir tasavvur biçimidir.

⁵⁹¹ Kellow, a.g.e., s. 15.

⁵⁹² Daniel Shapiro, "Liberalism And Communitarianism", *Analytic Philosophy*, Volume 36, Issue 3, July 1995, s. 145.

Zira bu yaklaşım biçimi, benliğin mahiyetini doğru bir biçimde idrak edemediğinden benlik ile ahlâk arasındaki köklü münasebeti gözden kaçırır. Bu tartışma esasında, iyyinin, benliğin seçtiği bir şey mi yoksa benliğin bizzat teşekkülünde rol oynayan kurucu bir unsur mu olduğu meselesi olarak tebarüz eder. Taylor ve MacIntyre açısından hayatımızda son derece kritik rol oynayan iyi anlayışları, benliği bizzat teşekkül ettiren unsurlardır. Dolayısıyla benlik dediğimizde iyiye matuf bir tasavvurdan da söz etmemiz gerekir. Taylor ve MacIntyre'ın bu yaklaşımları, iyyinin insan benliğindeki ve yaşamındaki yerine ve önemine dikkat çekmeye çalışır. Ayrıca modern liberal telakkilerin görmezden geldiği, fakat insanın yaşamsal anlamı açısından hayatî önem arz eden muayyen iyi tasavvurlarına dikkat çeker.

O halde buraya kadar anlatılanlardan anlaşılıyor ki hem Taylor'da hem de MacIntyre'da insanî bir benlik bilincinin teşekkülü ahlâkî benliğin teşekkülü anlamına gelir. MacIntyre'da gelenek, öykü ve pratik kavramları mihverinde gelişen ahlâkî benlik tasavvuru, Taylor'da ise güçlü/apaçık değerlendirme ile ahlâk ontolojisi düşünceleri ile şekillenir. Sonuçta her iki filozof da ideal anlamda ahlâkî benliğin oluşumunda rol oynayan mefhumları tavih etmeye çalışırlar. Bu çerçevede hem Taylor'ın hem de MacIntyre'ın ortaya koyduğu perspektif, benliğin oluşum sürecini öyküsel bir süreç olarak telakki eder.

Şöyle bir düşündüğümüz vakit, insanoğlu dünyaya gelip diğer insanlarla iletişime geçtiği andan itibaren benliğiyle ilgili ahlâkî bir oluşum sürecine de girmiş olur. Başkalarıyla etkileşim kurmaya başlayan insan kendisini karmaşık bir pratikler kümesi ve farklı anlayış biçimleri içerisinde bulur. Zamanla bu pratikler ile farklı anlayış biçimlerini kendi kendine teşhis ve tefrik etmeye başlar. Aslında bir anlamda, dünyayı kendi açısından anlamlı kılmaya çalışır. Bu süreçte kendi ihtiyaçlarını, isteklerini, duygu ve davranışlarını da tanımlamayı öğrenir. İctimaî bir ortamdan ayrı düşünemeyeceğimiz bu öğrenme süreci, benliğimize matuf kavramsal tasavvurlarımızın toplumsal bir yönü olduğuna işaret eder. Zira bizler, kim olduğumuza, nasıl bir insan olmamız gerektiğine ve iyi bir toplumda iyi bir insan olmaya dair ilk fikirlerimizi önemli bir ölçüde içinde bulunduğumuz toplumdan öğreniriz. Fakat bu noktada pasif birer alıcı olmaktan ziyade zamanla kendi kendimize dil kabiliyetimizi kullanmayı ve yönetmeyi, başkaları tarafından yanlış tanımlandığımızı fark etmeyi ve bu durumu düzeltmeyi, farklı yaşam tarzlarının var olduğunu ve bununla birlikte varoluşun farklı

cihetlerini öğreniriz. Daha da önemlisi, sahip olduğumuz bu imkânlar vasıtasıyla başlangıçta içinde yaşadığımız toplumdan edindiğimiz iyi telakkimiz üzerinde tenkide dayalı bir analize girişebilir ve bu konuda sahip olduğumuz bir kısım düşünceleri değiştirme yoluna gidebiliriz. İyi mefhumuna dair şahsî fikirlerimizi olduğu kadar toplumsal fikirleri de eleştirme ve değiştirme cesaretini bulabiliriz kendimizde. Bu noktadan bir adım daha öteye gidebilir genel olarak insanlık adına neyin iyi olduğu hakkında da tefekkür edebiliriz. Gerek kendimiz, gerek toplumumuz gerekse insanlık için düşündüğümüz iyi tasavvurları doğal olarak birbirleriyle ilintili ve ilişkili olmak durumundadır. Zira bizler bu fikirleri geliştirirken hem gerçek anlamda diğer insanlarla diyalog içerisindeyizdir. Hem de zihnîmizde farazî olarak diğer insanların fikirlerini temsilen bir diyalog gerçekleştirebiliriz. Kendi içimizde geliştirdiğimiz bu hayâlî fikir ve diyaloglar benliğimizin istikbale matuf ahlâkî oluşumundaki temel yapı taşları olarak da düşünülebilir.

3.3.3. Benlik ve Toplum

Toplum, hem Taylor'ın hem de MacIntyre'in perspektifine göre ahlâkî benliğin oluşumunda kilit bir rol oynar. Taylor, insanî teemmülün öyküsel yapısı içerisinde tecessüm eden insan eylemliliğini yorumlama kabiliyetimizi tavzih etme noktasında MacIntyre'dan çokça faydalanmış gözükür. Taylor ve MacIntyre'a özgü bakış açıları çerçevesinde fertlerin tercih ve kimlikleri, kullandığımız dil mihverinde teşekkül eden müşterek fiziki çevremize matuf sistematik bir anlayışa olduğu kadar fertlerin yaşadıkları toplumla yakından alakalı olan hayat öyküleri içerisindeki olayların anlamının yorumlanma biçimine de bağlı bir hüviyet arz eder. Bu bağlamda Taylor'ın bahsini ettiği, bir kimsenin iyiye ve kendi kimliğinin mahiyetine dair sözlü anlatım ve ifadeleri bir öykü içerisine gömülü bulunur. Yani bir kimsenin iyi olmakla ilgili tasavvuru ve ahlâkî bir rehberine uygun düşen hususî bir düşünceyi nasıl onayladığı ancak hikâye edilmiş bir anlatı içerisinde makul bir yere oturabilir.

Bu çerçevede tıpkı Taylor gibi MacIntyre da fertlerin birtakım pratikler sayesinde vasıl olabildiği içtimaî iyilere dikkat çeker. Her iki filozof açısından da benliğin teşekkül sürecinde bu pratiklerin önemli bir rolü vardır. Nitekim Taylor, *ahlâkî mekân* (moral space) benzetmesi ile bir anlamda, iyi tasavvurlarımızın fiziki koşullara bağlı

pratiklerle olan münasebetine dikkat kesilmiş gözüktür. Zira ahlâkî mekân eğretilmesi, fiziksel çevresindeki nesnelerle karşılaşan ve onları tecrübe eden insanların benzer bir şekilde, yaşadığı çevredeki ahlâkî pratikleri de tecrübe ettiklerini anlatmaya çalışır. Bu bakış açısına göre bizler hem fiziksel çevremizi hem de ahlâkî pratikleri muayyen bir yorumlama ufku çerçevesinde anlamlandırırız. Bu bakış açısı, iyileri belli bir ahlâkî mekâna sabitlemiş gibi gözüktür de aslında bir yandan da tıpkı çevremizdeki dağlar, kanyonlar gibi iyilerin de bizi kendilerine doğru çeken nispeten sabit bir yapıları olduğu düşündürür. Dolayısıyla insanın bu iyilere dair geliştirmiş olduğu sarıh bir tavzih bir yandan iyinin sabit ve bağımsız varlığına yakınlaştıran bir vasıta olurken diğer yandan muayyen yorum ve bakış açıları mihverinde iyinin neliğiyle ilgili bir değişikliğe de sebep olabilir. Bu durumda gerek üstün iyilerin gerekse ahlâkî kaynakların muhtelif insanî sistemlere göre değişen dinamik bir yapısı olduğundan söz edilebilir. Bu durumda ahlâkî mekân, fertlerin kendi aralarında müştereken paylaştıkları ve farklı toplumsal sistemlere göre değişen bir özellik arz eder. Bununla birlikte fertlerin benliklerinin teşekkülünde belirleyici bir rol oynar.

İşte bu bağlamda Taylor'ın *articulation* (açık seçik ifade/anlatım) mefhumu, ahlâkî mekânda benliğin bir pratik olarak teşekkülünün emarelerinden biri olarak yorumlanabilir. Bu pratiğin birtakım aşamaları söz konusudur ve bu yüzden belli bir gelişimsel düzeye ulaşmayı gerektirir. Zira her şeyden önce, iyinin mahiyetiyle ilgili açık seçik bir beyan, insanın belli bir mekânda bulunan diğer fertler arasında kendi yerini teşhis ve tespit etmesini gerektirir. Bunun içinse asgarî düzeyde ahlâkî bir söz dağarcığına ihtiyaç vardır. Bunun yanı sıra ferdin tenkide dayalı bir düşünce geliştirmesi gerekir. Söz konusu eleştirel düşünme ve asgarî düzeydeki ahlâkî söz dağarcığı şeklindeki her iki kabiliyet de dil müşterekliğine dayalı uzlaşımları öğrenme amacı doğrultusunda bir öz disiplini gerektirir. Bütün bu aktiviteler benlik oluşumu sürecinde birtakım erdemlerin kazanılmasını sağlar.

Bu düşünceler minvalinde gerek Taylor gerekse MacIntyre, benlik oluşumu sürecinde fazilet ve erdemlerin önemine vurgu yaparlar. Erdemlerin farklı içtimai sistemlere göre değişiklik arz eden bir yapısı olsa bile gerek ferdi gerekse içtimai bağlamda iyinin ne olduğunun sorgulanması ve iyi arayışı, genel olarak insana has bir özellik olarak tebarüz eder. Fakat bununla birlikte günümüz koşulları içerisinde iyinin ne olduğuyla ilgili özel bir tahkikat, özgürlüğü benliğin teşekkülünde rol oynayan bir

erdem olarak telakki eder. Liberal demokratik toplumlar açısından hayatî bir önem arz eden bu erdem, Charles Taylor'ın sıklıkla dikkat çektiği bir fazilet olarak merkezî önemini muhafaza eder. O halde içinde yaşanılan toplumun güncel koşulları somut bir fazilet tasavvuruna hayat verdiği gibi bu fazilet tasavvuru da benliğin teşekkülünde hayatî bir rol oynar. Toplum ile benlik arasındaki bu karşılıklı münasebet ise gerek Taylor'ın gerekse MacIntyre ahlâk nazariyelerinde ahlâk dediğimiz disiplinin farklı ontolojik kaynaklardan beslenmekle birlikte tarih, zaman ve mekânla mukayyed yapılarına işaret eder.

Bu bağlamda her iki filozofu birbirine yaklaştıran bir başka husus da insanın doğası gereği politik ve içtimaî bir varlık olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre, mensubu oldukları toplumun müşterek iyileri doğrultusunda hareket eden fertler kendilerini toplumdan bağımsız bir biçimde telakki edemezler. Zira bu fertler açısından politik ve içtimaî bir yaşama iştirak etmek bir tercih meselesi olmaktan ziyade doğal bir zorunluluktur. Dolayısıyla MacIntyre'ın muayyen toplumlara has hususî pratikler mihverinde şekillenen müşterek iyilere gönderme yaparak tanımladığı Thomasçı-Aristotelesçi politik toplum tasavvurunda yer alan fertler için önemli olan ait oldukları toplumun iyiliği, afiyeti ve refahıdır. Bu minvalde Taylor da tıpkı MacIntyre gibi muhtelif vasıfları haiz olan küçük çaplı toplum yapılanmalarının politik açıdan desteklenmesi gerektiğini düşünür. Liberal ferdiyetçi yaklaşımlara karşı Taylor ve MacIntyre'ın müdafaa ettikleri bu yaklaşım, ferdi topluma, toplumu da daha büyük bir varlık zincirine ait olarak telakki eden klasik düşünce mirası ile paralellik arz eder. Yirmi birinci yüzyılda, çağdaş yaşam koşulları içerisinde kadim medeniyetlerin yaşam tarzlarından ciddi bir biçimde farklılaşan günümüz insanı için söz gelimi bir Aristotelesçi yahut bir Thomasçı tarzda betimlenen toplum tasavvurlarına bütünüyle irca etmeyi çok doğaldır ki imkân dâhilinde görmeyen bu iki filozofun vurgulamak istedikleri konu liberal yaşam biçimlerine alternatif teşkil edebilecek politik toplum yapılanmalarının imkânı ile ilgili gözükmektedir. Bu çerçevede MacIntyre, son olarak yayımladığı *Ethics in the Conflicts of Modernity* adlı eserinde günümüzde varlığını devam ettiren gerek ticari, gerek denizci gerekse tarım toplumları gibi birtakım pratiklerin odağında yaşamlarını sürdüren ve bu bağlamda kendilerine has vasıfları olan küçük çaplı toplumların varlığına dikkat çeker ve bu toplumların günümüzün politik koşulları içerisinde önemli bir alternatif teşkil ettiklerini düşünür. Benzer bir şekilde

Taylor da Kanada içerisinde politik yaşama aktif bir şekilde iştirak ederek Fransız kültürünün hâkim olduğu Quebec eyaletinin özerklik talebine ve mücadelesine açık ve güçlü bir destek vermiştir. Nihayetinde her iki filozof da Aristotelesçi manada bir *polis* ile Aquinasçı bir *civitas*'ın günümüz koşulları içerisinde aynen karşılık bulabileceğini iddia etmeseler de muhtelif kültürel koşullar içerisinde kendilerine has pratik rasyonalite biçimlerine sahip olan toplumların politik açıdan kendi varlıklarını sürdürebilme hakkına ve ve imkânına sahip olduklarına inanırlar.

3.4.AYRIŞAN CİHETLERİYLE TAYLOR VE MACINTYRE

Taylor ve MacIntyre, 1950'li yılların sonlarından beri, neredeyse elli seneyi aşkın bir süre felsefî sahada, bilhassa modernizm tenkitleri bağlamında müşterek görüşleriyle temayüz ederler. Her iki filozofun da Katolik ve Marksist bir kökenden gelmesi, British New Left üyesi olmaları, pozitivist ve atomculuğa matuf saldırıları ve bilhassa toplum vurgusu yapmaları felsefî olarak paralel bir yol yürüdüklerinin emaresi olarak okunabilir. Tüm bu müşterek hususlara rağmen Taylor ile MacIntyre arasında birtakım hususlarda görüş ayrılıkları söz konusudur.

1991 yılının Eylül ayında York Üniversitesi'nde Alasdair MacIntyre'in çalışmaları ve düşünce dünyasının irdelenmesi amacıyla tertip edilen bir konferans neticesinde MacIntyre'a yöneltilen tenkitler ve onun bu tenkitlere verdiği yanıtların yazıya dökülerek yayımlanmasından teşekkül eden *After MacIntyre* isimli eser, MacIntyre'in ve pek çok mütefekkirin yanı sıra Charles Taylor'a da kendi fikirlerinin bir izahını yapma fırsatı verir. Mezkûr eserde MacIntyre, "A Partial Response to my Critics" isimli yazısında kendisiyle Charles Taylor arasında zuhur eden bazı görüş ayrılıklarından söz eder.⁵⁹³ Bu görüş ayrılıklarından birisi Taylor'ın *pratiklere mündemiç* iyi tasavvurları ile *pratikleri aşan* iyi tasavvurları arasında bir ayırım yaptıktan sonra modern bir mefkûre olarak *bağılantısız/bağımsız akıl* düşüncesini *pratikleri aşan iyi düşüncesine* dâhil ettiği noktada başlar. Bu bağlamda Taylor, "[B]ağılantısız, bağımsız, rasyonel fâil bizim medeniyetimizin en önemli ve kurucu iyilerinden birisidir."⁵⁹⁴ şeklinde bir görüş öne

⁵⁹³ Alasdair MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", *After MacIntyre*, ss. 287-288.

⁵⁹⁴ Taylor, "Justice After MacIntyre", s. 36.

sürerek MacIntyre'in hedefi haline gelir. MacIntyre'a göre Taylor'ın düşüncesinde bağlantısız akıl mefkûresi (The ideal of disengaged reason), insanın değeriyle alakalı modern idrâk tarzıyla yakından ilişkilidir ve rasyonel bağımsızlık anlamına gelen özgürlük tasavvurunu kendi içinde barındırır. MacIntyre bu bağlamda Taylor'ın bir yandan esas itibariyle Aristotelesçi bir görüş olan pratiklere dayalı/bağlı iyi tasavvurları ile bağlantısız/bağımsız akıl gibi pratikleri aşan iyi tasavvurlarının her ikisinin birden kabul edilmesi gerektiğini düşündüğüne dikkat çeker. Fakat MacIntyre, Taylor'ın bu ikili görüşüne katılmadığını açıkça belirtir. MacIntyre'a göre pratiklere içkin iyi tasavvurunun kabulü, pratikleri aşan iyi tasavvuru gibi bir düşüncenin kabul edilmesine engel teşkil eder.⁵⁹⁵ Fakat Taylor açısından adalet gibi pratik/uygulama merkezli bir erdem/fazilet, John Rawls'un düşündüğü manada bir adalet tasavvurunu dışlamaz, aksine Rawlsu bir adalet telakkisine refakat eder. MacIntyre'a göre Taylor'ın benimsediği bu anlayış, yine Taylor'ın nezdinde Aristotelesçi görüşle uyumluluk arz eder. Yani söz konusu anlayışa göre Aristotelesçi nazariye, pratiklere içkin iyilerle pratikleri aşan iyi tasavvurları arasındaki çatışmayı anlamlandırabilir. Yine bu bağlamda bir kimsenin bağlantısız/bağımsız akıl mefkûresiyle Aristotelesçi manada pratiklere içkin iyi tasavvurunu bağdaştırabileceği düşünülür. Dahası, Taylor'a göre modern dünya da kendisini pratiklere bağlı iyi tasavvurundan ve bu manada Aristotelesçi anlayıştan sıyıramaz. Bu düşünceler mihrinde MacIntyre, kendisiyle Taylor arasında apaçık olan tefrik noktasını bir kez daha vurgular: Tıpkı modern bağlantısız/bağımsız akıl mefkûresi gibi pratikleri aşan iyi düşüncesi de MacIntyre'ın Taylor'ın ahlâk felsefesinde itiraz ettiği temel bir mesele olarak temayüz eder.⁵⁹⁶ Yine bu konuya paralel bir biçimde *adalet tasavvuru* bağlamında pratiklere içkin ve pratikler üstü düşünce şeklindeki bir ayrım, MacIntyre'ın Taylor ile uyuşmadığı ikinci temel mesele olarak tebarüz eder. Tüm bu anlaşmazlıklar mihrinde MacIntyre, iyiye ve fazilete dair düşünceleri bağlamında kendisiyle Taylor arasındaki farka dikkat çekerken kendi iyi tasavvuruna bir açıklık getirmeye çalışır. Bütün iyilerin, yaylı çalgılar dörtlüsü ya da balık avı yapan insan grubuna özgü pratiklere dayalı iyilerden ibaret olduğunu elbette ki öne sürmediğini belirtir. Zira MacIntyre da para, makam, mevki, güç ve iktidar gibi birtakım yaşam pratikleriyle haricî yahut olumsuz/zorunsuz olarak ilgili olan iyiler ile fert ve toplum olarak insan yaşamını bütünsel olarak ilgilendiren iyiler arasında bir

⁵⁹⁵ MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", s. 287.

⁵⁹⁶ MacIntyre, a.g.m., s. 287.

ayrım yapar. MacIntyre böyle bir ayrım yapmak suretiyle kendisi de bir anlamda hususî pratiklerden daha şümullü bir fazilet ya da iyi telakkisinden söz etmiş olur. Fakat onu Taylor'dan ayıran temel nokta, kendisinin de işaret ettiği gibi fert ve toplum bazında insan yaşamını bir bütün olarak tavsif eden iyilerin, hususî pratiklere içkin iyilerden ayrı düşünülemeyeceğine yapmış olduğu vurguyla ilgilidir. Yani MacIntyre açısından fert ve toplum olarak insan yaşamının bütünsel anlamını ilgilendiren iyiler de pratiklere mündemiç iyiler tarafından şekillendirilir, dolayısıyla hususî pratiklerden tamamen bağımsız bir biçimde anlaşılmazlar. Oysa MacIntyre açısından Taylor'ın pratikleri aşan iyi düşüncesi, pratiklerden bütünüyle bağımsız olduğu gibi hatta zaman zaman pratiklere mündemiç iyilerle de tenakuza düşebilir.⁵⁹⁷

Öyle anlaşıyor ki MacIntyre açısından insan ve toplum yaşamının bütünsel anlamıyla ilgili fazilet ve iyi telakkilerinin insan yaşamındaki hususî pratiklerle içten içe derin bir münasebeti vardır. Bu bağlamda MacIntyre, fertlerin belirgin bir biçimde kendilerini, muhtelif iyi telakkilerini ihtiva eden çok sayıda aktivite içerisine iştirak ederken bulduklarına dikkat çeker. Bu koşullar altında fertler, kendi kendilerine ciddi bir şekilde söz konusu iyiler arasında “Benim iyim nedir?” diye sorduklarında bu sorunun cevabını verebilmek için kabul etmiş oldukları iyileri, pratik yaşamlarını ilgilendiren diğer iyilerle ve kendi hayatlarının bütünsel anlamıyla ilgili olan iyi telakkisi ile ilişkili bir biçimde tanzim etmek durumunda kalırlar. Bunu da ancak muhtelif pratikler bağlamında kendilerine ve birbirlerine iştirak eden ve yine bütün bir toplum olarak müşterek yaşamlarına dâhil olan insanlarla beraber yapabilirler. Bu yüzden fertlerin yaşamlarındaki pratiklere mündemiç iyileri tanzim etmek MacIntyre’a göre müşterek yaşamı gerçekleştirmek için gerekli olan iyileri tanzim etmekten ayrı düşünülemez. Ona göre aileler, tarım/toprak işiyle uğraşan hane halkları, balıkçılıkla uğraşan gruplar ve politik toplumların mahalli formları gibi müşterek bir aktivite mihverinde buluşan ve hayatını sürdüren topluluk türlerinin kendileri pratikleri ve bu pratiklere mündemiç iyileri şekillendirirler. Dolayısıyla bütün iyilerin bir ölçüde pratiklerle ve müşterek iyiyle münasebetleri söz konusu olur. MacIntyre, Taylor'ın pratikler üstü iyi düşüncesi olarak tavsif ettiği bağlantısız ve bağımsız akıl mefkûresinin de pratik merkezli düşünce çerçevesinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Zira ona göre felsefe, bilim ve edebiyat gibi genel tefekküre dayalı tahkikat biçimlerinin daima

⁵⁹⁷ MacIntyre, “A Partial Response to my Critics”, s. 288.

hususî bakış açılarından bağımsız olması gerektiği düşüncesi, söz konusu disiplinlerin deforme olmaması açısından kabul gören bir düşünce olsa bile tenkide dayalı düşünce yahut incelemelerin, amacını ve fikrini kendi içinden elde eden pratiklerden bağımsız düşünülmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla MacIntyre'ın nokta-i nazarından, Kartezyen ve Empirist düşüncenin varsaydığı türden, pratiklerden bağımsız bir akıl düşüncesi felsefî bir yanılgıdan ibarettir.⁵⁹⁸

Taylor ile MacIntyre arasında temayüz eden bir diğer görüş ayrılığı da modernizmin *authenticity* mefhumu bağlamında zuhur eder. Taylor özgünlük/sahicilik (the ethics of authenticity) ahlâkına yapmış olduğu vurgu nedeniyle liberalizm ve modernizmle görece yakınlaşan bir yaklaşımı müdafaaa ederken MacIntyre ise ahlâk felsefesinde söz konusu sahicilik/özgünlük/orijinallik mefhumunu benimseme hususunda oldukça isteksiz görünür.

Charles Taylor, *Sources Of The Self* isimli eserinde ahlâk ile insanın iyiliği ve mutluluğu arasındaki münasebeti kendi üslubunca yeniden ele alır. Burada ahlâka matuf Nietzscheci bir duruşa olduğu kadar salt hak ve adalet meselelerini merkeze alan ahlâk nazariyelerine de karşı çıkar. Esasında Taylor, her iki düşünce biçimini de ihtiva edecek şekilde ahlâka dair ontolojik bir yaklaşım geliştirmeye çalışır. Böylelikle ahlâkî rasyonalite müzakerelerine dâhil olur. Bu bağlamda ahlâkî muhakemeyi şekillendiren unsurların tarihsel bir tahkikatına soyunur ve ahlâkî muhakemenin temeline, benlik ile iyi arasında zorunlu bir münasebet olduğu tezini yerleştirir. Böylelikle mezkûr eserinde ahlâkın merkezinde hakkın mı yoksa iyinin mi yer alması gerektiği şeklindeki süregitmekte olan müzakereye iştirak eder. Söz konusu müzakere çerçevesinde iyiyi tanımlanmamış/açıkça belirtilmemiş bir biçimde bırakan ve iyi telakkisini şahsî hayat planlarıyla ilgili bir mesele olarak gören liberal ahlâk anlayışlarının mütenevvi formlarına karşı liberal değerlerin sürdürülebilmesi için de iyiye dair muayyen bir görüşe ve söyleme ihtiyaç olduğuna dikkat çeker. Bu bağlamda liberal söylemlerin önemseddiği benlik mefhumu üzerinde bilhassa durur. Ona göre hayatın neden yaşanmaya değer olduğu, hayatımızı anlamlı kılan iyi tasavvurları benlikle doğrudan ilgili meselelerdir. Taylor, ahlâkın menşei olarak tanımladığı iyilerden söz eder. Söz konusu iyileri kurucu/yapısal iyiler (constitutive goods) olarak tanımlar. Bu kurucu

⁵⁹⁸ MacIntyre, a.g.m., s. 288-289.

iyileri de yaşamı ilgilendiren diğer iyilerden tefrik eder. Ona göre kurucu iyiler, insanı iyi olmaya ve iyi davranmaya teşvik eden iyilerdir. İşte bu iyiler, ahlâkın menşeyini teşkil ederler ve Taylor'a göre bunların kimlikle yahut benlikle doğrudan münasebeti vardır. Bu minvalde, benlikle ilgili öz idrakimizi Taylor, esaslı, köklü ve temel değerlendirme olarak tavsif eder. Taylor'ın benimsediği bu bakış açısına göre gerçek anlamda ben olmak demek, olmamız gereken benlik türünü sorgulamak ve fiilî yaşamımızı belirleyen gerçek anlamlar hakkında bir değerlendirme yapmak demektir. Başka bir deyişle kimliğimizin mahiyetine dair ibtidai değerlendirmelerin izahını yapabilmektir.⁵⁹⁹

Bu çerçevede Taylor *authenticity* mefhumu üzerinde bilhassa durur. Nitekim *Ethics of Authenticity* isimli eserinde söz konusu mefhumun modern kültürün ahlâkî bir mefkûresi olarak temayüz ettiğine dikkat çeker. Taylor'a göre ferdiyetçiliğin ön plana alındığı bu ahlâkî mefkûre, on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren zuhur eden görece yeni bir ahlâk tasavvurudur. Başat eserlerinde, Descartes'tan John Locke'a, Romantik düşünceden Rousseau'ya dek bu yeni gelişmenin tarihini uzun uzadıya anlatan Taylor, burada yeni olanın ahlâkî kaynakların dayandığı referans noktalarıyla alakalı olduğunu düşünür. Yeni olanın ne olduğunu ortaya koyabilmek için eski kavrayışlara bakmak gerektiğini söyleyen Taylor'a göre Tanrı'yı ya da İyi İdeasını ahlâkın merkezine yerleştiren kadim ahlâk tasavvurlarının aksine modernizme özgü sahiçilik/özgünlük/orijinallik ahlâkında (the ethics of authenticity) ahlâkın kaynağı artık fertlerin içerisinde.⁶⁰⁰ Bu anlayış biçiminde mühim olan, Herderci anlayışta temayüz ettiği gibi her bir ferdin kendine özgü bir var olma tarzına sahip olmasıdır. Başka bir deyişle, her bir ferdin nev-i şahsına münhasır varlığının ahlâk düşüncesi açısından son derece önem arz etmesidir. Ahlâkî bir kıstas olarak her bir ferdin kendi tarzının olmasıdır.⁶⁰¹ Yani burada her bir benliğin özgünlüğü, bir başkasına benzemez oluşu ahlâkî bir kıstas olarak tebarüz eder.

Modern anlayışta temayüz eden söz konusu benlik tasavvuru Taylor açısından da muayyen bir cihetten mühim gözüktür.* Fakat bu cihet, radikal ferdiyetçilik

⁵⁹⁹ William Schweiker, "The Good and Moral Identity: A Theological Ethical Response to Charles Taylor's *Sources of the Self*", *The Journal of Religion*, Vol. 72, No: 4 (Oct., 1992), s. 562.

⁶⁰⁰ Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2003, ss. 25-26.

⁶⁰¹ Taylor, *The Ethics of Authenticity*, ss. 28-29.

* Taylor, *The Ethics of Authenticity* adlı eserinde ve daha mufassal bir biçimde *Sources of the Self* isimli eserinde modern bir düşüncenin ürünü olan *authenticity* mefhumunun, zorunlu olarak estetizme

tasavvurunda olduğu gibi ahlâkî ferdî özgünlük meselesi olarak telakki eden anlayışa karşıt bir tavır ihtiva eder. Zira Taylor açısından *authenticity* ideali, ferdî olanın ötesinde, insan için iyi olanla ilgili bir anlam taşır. İnsan yaşamının diyalojik bir vasfı olduğuna dikkat çeken Taylor’a göre bizler ancak dil dâhil, sanat, aşk ve jest gibi insana has zengin ifade biçimleri vasıtasıyla kendi kendimizi anlayabilir, kendi kimliğimizi tanımlayabilir ve tam bir insan faili olabiliriz. Bu da insanın bir başkasıyla diyalojik bir münasebet içerisinde yaşadığını gösterir.⁶⁰² Bu bakış açısı bağlamında Taylor, *authenticity* mefkûresinin de esasında diyalojik bir münasebeti gerektirdiğini düşünür. Yani Taylor modern *authenticity* mefhumunu reddetmek yerine, söz konusu mefhumu benmerkezci olmayan bir yorum minvalinde yeniden geliştirir. Ona göre *authenticity* mefkûresi, benliğin dışındaki anlam ufuklarına yahut kaynaklarına sırtını döndüğü sürece kendi kendini reddetmiş olur. Başka bir deyişle, benliğin aşılması, *authenticity* mefkûresinin hayatî önemi olan unsurlarından birisidir. Taylor bu iddiasını, modernizmin başat değerlerinden biri olarak kabul edilen *seçme özgürlüğü* düşüncesini irdelerek temellendirmeye çalışır. Taylor’a göre seçme özgürlüğünü, farklılığı ve çeşitliliği odağına alan modern kültür açısından tüm seçenekler aynı düzeydedir ve değer bakımından bir tercihin diğerinden üstün olmasından yahut hangi cihetlerden daha üstün olduğundan ziyade seçim yapabilme özgürlüğünün kendisidir değerli olan. İşte tam da bu bakış açısı Taylor’ın nezdinde problemlili bir düşünme biçiminin emaresidir. Taylor’a göre şayet tercih edilenler arasında değer bakımından bir farklılık yoksa bu durumda seçim yapmanın bir anlamı kalmaz. Dolayısıyla seçme özgürlüğünün kendisinin neden ahlâkî bir ideal olarak ortaya konduğu sorgulanır. Zira seçim yapmanın kendisi, “ancak bazı konular diğerlerinden daha anlamlıysa akla yatkındır”.⁶⁰³ Bu çerçevede Taylor, anlamı belirleyen ufukların seçimlerin ötesinde olduğuna vurgu yapar. Seçimlerini belirleyen bir anlam ufku yoksa eğer tercihte bulunmanın değeri de

(aestheticism) ve öz-tutkulu bir fert tasavvuruna yol açmayacağını göstermeye çalışır. Zira ona göre söz konusu mefhuma matuf gerekçelendirilmiş tenkitler, bu mefhumun tümüyle reddedilmesini gerektirmez. Taylor açısından şayet *authenticity* mefhumu, öznelcilik, estetizm, öz-tutkuculuk ve ferdiyetçilik gibi anlam içeriklerinden soyutlanarak düşünülürse işte o zaman bu mefhumun benliğin dışındaki anlam kaynaklarıyla olan gerçek münasebeti açığa çıkarılabilir. Taylor’a göre *authenticity* mefhumunun bu şekilde yeniden inşa edilmesi suretiyle modernizmin sıkıntılarından biri olan *anlamsızlık* sorununa karşı konulabilir.

⁶⁰² Taylor, *The Ethics of Authenticity*, s. 33.

⁶⁰³ Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s. 39.

ortadan kalkar. Hal böyle olunca Taylor açısından modern ahlâkî bir mefkûre olarak seçme özgürlüğü anlamsızlaşır.

Taylor, bu düşüncesiyle, ferdin dışındaki anlam ve değer kaynaklarını önemsiz addeden modern ferdiyetçilik tasavvurlarına karşı çıkar. Fert mefhumu Taylor açısından da önemlidir fakat o, fertlerin ontolojik olarak diyalojik vasfına dikkat çekmesi bakımından farklı bir yaklaşım sergiler. Ona göre insan, kendi kendisini tanımlayabilme noktasında bir fert olarak davranmalı, kendi kimliğinin teşekkülünde rol oynayan anlam ve değerleri sarıh bir biçimde tavzih edebilmelidir.* Yani Taylor açısından insanın diyalojik vasfı ontolojik bir gerçeklik olarak tebarüz eder fakat insan, kim olduğuna dair bu ontolojik vasfın izahını bir fert olarak yapabilmelidir.⁶⁰⁴ Aslında bir anlamda kendi seçme özgürlüğünün dışında duran anlam kaynaklarının, anlam ufuklarının varlığına kulak kabartmalıdır. Bu bağlamda Taylor, modern *authenticity* mefhumunun da benliğin ötesine uzanan anlam kaynaklarına bağlı olarak anlaşılması gerektiğini düşünür. Taylor’a göre söz konusu anlam kaynakları tarih, toplum, doğa, içtimaî dayanışma, vatandaşlık vazifesi ya da Tanrısal bir çağrı olabilir.⁶⁰⁵ Dolayısıyla Taylor, *authenticity/özgünlük* ve *sahicilik* ahlâkını, soyut benlik tasavvuruna istinat eden modern ferdiyetçiliğin esaslarına dayandırmaz. Aksine, ferdiyetçiliğin karşısında durur ve onun, benliğin anlaşılması noktasında yarattığı fakirleştirici ve kısırlaştırıcı etkilerden sıkça söz eder:

Yaşamda anlam arayan, kendini bir anlamı olacak biçimde tanımlamak isteyen kişi önemli sorulardan oluşan bir ufuk içinde var olmalıdır. Toplumun ya da doğanın gereklerine karşıt biçimde, tarihi ve dayanışma bağlarını dışlayarak kendini gerçekleştirme üzerinde yoğunlaşmış olan çağdaş kültür biçimlerinde kendi kendini bozguna uğratan şey budur. Bu benlik-merkezli “narsistik” biçimler gerçekte sığ ve bayağı, Bloom’un söylediği gibi “tatsız ve dar”dırlar. Ama bu, onların sahicilik [özgünlük, authenticity] kültürünün bir parçası olmalarından kaynaklanmıyor. Daha çok gereklerini yerine getirmemelerinden

* Taylor açısından bir benliğin ya da şahsiyetin kendisini tasrih etme süreci, içtimaî olarak müşterek bir lisan mihverinde iyi yahut önemli olanla bir münasebeti ihtiva eder. Bu açıdan authenticity düşüncesi, iyinin ne olduğu ve neyin önemli olduğu gibi hususlarda benliğin tek başına kaynak olamayacağını gösterir. Zira öznel arası müşterek bir iyi tasavvuru, benim için neyin önemli olduğu noktasında mühim bir etken olarak tebarüz eder. Taylor açısından bu, şahsî bir tercih meselesinden ibaret görülemez. Bu yüzden Taylor, çağdaş kültürün *kendi kendini gerçekleştirme* mefkûresinin insanın arzu, heves, istek ve tercihlerinden bağımsız olan ilişki ve bağlantıları görmezden geldiğini düşünür.

⁶⁰⁴ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 35.

⁶⁰⁵ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 40.

kaynaklanıyor. Kendinden başkasından kaynaklanan gerekleri dışlamak tam da, anlamlılığın koşullarını bastırmak, dolayısıyla bayağılığa davetiye çıkarmak demektir. İnsanlar bu yolla ahlâkî bir ideal aradığı sürece, bu kendini dört duvar arasına sıkıştırma aynı zamanda kendini yoksamadır; bu yöntem idealin [*authenticity* mefkûresinin] gerçekleşme koşullarını ortadan kaldırır.⁶⁰⁶

Görüldüğü gibi Taylor’a göre özgün ve sahici bir benlik telakkisi, benliğin dışındaki anlam kaynaklarını dışlamaz, aksine onlara gereksinim duyar. Bu bağlamda Taylor, soyut benlik tasavvurunu ahlâkî ve politik bir hareket noktası olarak kabul eden liberal görüşlerden ayrı bir yerde konum alır. Bu noktada tıpkı Taylor gibi MacIntyre da insanın kendi benliği dışındaki anlam kaynaklarını, bilhassa tarihi, toplumu, kültürü ve gelenekleri, hususî toplumlara has birtakım pratiklere özgü fazilet telakkilerini dışlayan modern ferdiyetçiliğin insan yaşamı üzerindeki kısırlaştırıcı etkisine dikkat çeker. MacIntyre, hususiyetle Antik Yunan dünyasının ahlâkî tasavvur biçiminin temel vasıflarına gönderme yapmak suretiyle klasik dönem ile modern ve çağdaş dönemleri fazilet telakkileri bakımından bütünüyle ayrışan dönemler olarak kabul eder. Bu çerçevede çağdaş ahlâk felsefelerini, müşterek değerler etrafında birleşemeyen parçalanmış toplum yapılarının ve ferdiyetçiliğin bir tezahürü olarak görür. Değerler, anlamlar ve inançlar mihverinde şekillenen toplum anlayışlarının, modern ferdiyetçilik tasavvuru ekseninde inkıraza uğraması, MacIntyre’a göre modern ve çağdaş ahlâk felsefelerinin ekseriyetle duygucu/emotivist* bir hüviyet edinmelerine sebebiyet vermiştir. Söz konusu duygucu ahlâk düşünceleri, fertlerin şahsî ilgi ve tercihlerini geliştiren ilke ve kurallara yakınlık duyar, hatta bu ilke ve kuralları merkeze alır. Nitekim bu tür bir ferdiyetçilik tasavvurunun modern Batı dünyasındaki politika düşüncesi içerisinde çok sayıda emsalleri söz konusudur. MacIntyre’a göre bu durum, kendi ilgi ve çıkarlarını gözetten yabancılardan teşekkül eden modern toplumların bir sonucu ve gerçeğidir. İşte bu sebeple modern ahlâk felsefeleri çoğunlukla, emir ve buyruklarını, içtimaî ünsiyetlerinden nispeten tecrit edilmiş fertlere yöneltirler.⁶⁰⁷

MacIntyre’ın nokta-i nazarından insanla ilgili yalnızca bir düşünme tarzı değil, modern dünyaya özgü kurumsallaşmış bir *icat* olan ferdiyetçiliğin sunduğu bakış

⁶⁰⁶ Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, s. 40.

* Ahlâkî bir duygu ya da ferdi tercih meselesi olarak gören ahlâk düşünceleri.

⁶⁰⁷ Lewis P. Hinchman, “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism”, *Polity*, Vol. 21, No. 4 (Summer, 1989), ss. 643-644.

açısına göre fertler kendilerini, ait oldukları geleneklere ve içtimaî münasebetlere göre konumlandırmak yerine, sadece kendileri olmak bakımından düşünürler. MacIntyre’ın görüş açısından bu durum, ahlâk dilinin mefhumlarının anlaşılma biçimi üzerinde tahrif edici bir etkide bulunmuştur. Duyguculuk, MacIntyre’a işte bu tahrif edici etkinin bir sonucu olarak gözüktür. Gerek ferdiyetçilik gerekse duyguculuk, MacIntyre’ı bir bakış açısına göre ahlâkın ve ahlâkî mefhumların mahiyetinin anlaşılmasında kısırlaştırmış, verimsiz ve fakir bir bakış açısının inkişafında önemli rol oynamıştır. Zira “modern fert, yani duygucu fert, kendi alanında egemenlik kurarken, toplumsal kimliğin ve belirli bir amaca yöneltmiş insan yaşamı anlayışının kazandırdığı geleneksel çerçevesini kaybetmiştir.”⁶⁰⁸ Bu bağlamda ferdiyetçiliğin fakir ve kısır bakış açısı, gerek ahlâk dilinde yarattığı bağlamsızlık anlayışı üzerinde gerekse insan yaşamının pratik, içtimaî, tarihsel ve kültürel anlam kodlarından soyutlanarak düşünülmesinde etkili olmuştur. İşte bu sebeple MacIntyre, en temel tenkitlerini ferdiyetçiliğin tezahüründe önemli bir rol oynayan liberalizmin dünya görüşüne yöneltir. Fakat kendisi de liberalizme yönelttiği tenkitlerin bazı tuhaflikler ihtiva etmesi sebebiyle kimi çağdaş düşünürler tarafından tenkit edilir.

Bu bağlamda, Aristotelesçiliği liberal dünya görüşünün tek alternatifi olarak gören ve bu iki rakip düşünce haricinde üçüncü bir yolun olmadığını öne süren MacIntyre, savunduğu bu görüş sebebiyle birtakım tenkitlerin hedefi haline gelir. *Against the Self-Images of the Age* isimli eserinde hoşgörü ve ifade hürriyeti, genel manada özgürlük gibi liberal sayılabilecek değerleri metheden MacIntyre, bu davranışı sebebiyle de tutarsızlıkla itham edilir. Bu tenkitler mihverinde düşünüldüğü vakit, MacIntyre’ın modernizmin otonom benlik tasavvuruna yönelttiği tenkitler tartışmalı bir hâl alır. *After Virtue* isimli eserinde soyut bir benlik tasavvuruna atfedilen özgürlük fikrini, somut bir içtimaî bağlamdan uzak olması hasebiyle boş ve hayâletimsi bir yaklaşım olarak tavsif eden MacIntyre’ın diğer taraftan insan hakları ve kadın hakları gibi konuları desteklemesi sarih bir tenakuz olarak görülür.⁶⁰⁹ Zira bu konuları desteklemek demek, hususî bağlam ve koşulları aşmak suretiyle özerk bir fert tasavvuru ile soyut ve cihanşümûl bir hürriyet telakkisini gerektirir. Yine benzer bir şekilde soyut bir hak mefhumunun arkasında durabilmek, bir özbenlik keşfinin yanı sıra müşahhas bir

⁶⁰⁸ MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 61.

⁶⁰⁹ Hinchman, “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism”, ss. 651-52.

toplumdan ve hususî tarihsel koşullardan soyutlanarak tefekkür etmeyi gerektirir. Ayrıca MacIntyre'ın adaletsizliklere ve insanların haksız yere acı çekmesine karşı *hukukun üstünlüğü* ve *özgürlük** gibi modern değerleri savunması da modernizmin soyut benlik telakkisi ile uyumlu bir yaklaşım olarak görülür ve bu bağlamda MacIntyre'ın Aydınlanmanın ferdiyetçilik tasavvuruna karşı topyekün reddiyeci bir retorik geliştirmesine tuhaf bir durum olarak bakılır. Dolayısıyla MacIntyre'ın tezlerinin Aydınlanma düşüncesini bütünüyle reddetmeyi gerektirmediğı şeklinde yorumlar yapılır. Söz konusu yorumlar dikkate alındığı vakit, MacIntyre'ın tıpkı Taylor gibi modernizmi ve Aydınlanmacı bazı fikirleri bütünüyle reddetmek yerine, bu fikirlerle eleştirel bir münasebet içerisinde olduğı düşünölebilir. Bu da insana ister istemez, modernizmin tek alternatifinin Aristotelesçilik olduğunu öne süren ve bu iki düşünce çizgisi dışında üçüncü bir yol yoktur diyen MacIntyre'ın, Taylor ile uzlaştırılabilir fikirlere sahip olduğunu düşöndürür. Hatta böylelikle, MacIntyre'ın iddiasının aksine, Aristotelesçilik ile modernizmi bir araya getiren üçüncü bir yolun imkânından bile söz edilebilir.

* Bakınız *Erdem Peşinde*, s. 375.

SONUÇ

Modernizm, tezahür ettiği zamanlardan beri mütenevvi cihetlerden tenkit edilmiştir. Ona yöneltilecek belki de en erken tenkitler, bilhassa Fransa'daki Katolik dünyasında dinî ve muhafazakâr kesimden gelen tenkitlerdir. On sekizinci yüzyılda söz konusu münekkithlerden en mühimi şüphesiz ki, modernizmi gerek sanat telakkisi ve bilim düşüncesi, gerekse lükse düşkün yaşam biçimi, nezaket anlayışı ve özçıkâr fikirleri yönünden yerden yere vuran Jean-Jacques Rousseau'dur. Fransız Devrimi'ni müteakiben Modern Aydınlanma düşüncesine matuf tenkitler Edmund Burke, J. G. Herder gibi filozofların öncülüğünde zirve noktasına vasıl olurken, bu ağır tenkitlerin on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başlarından itibaren Romantizm, İdealizm, Faydacılık ve Tarihselcilik gibi akımların etkisiyle görece hafiflediği söylenebilir. Fakat bununla birlikte ikinci Dünya Savaşı'ndan sonra çoğulcular, komüniteryanlar, kökten dinciler ve postmodernistler tarafından Aydınlanma karşıtlığının yeniden canlandırıldığı düşünülebilir.

Bilhassa yirminci yüzyılın ortalarında bazı araştırmacılar Aydınlanma'yı, modern totalitarizmin doğuşundaki ana etken olarak telakki etmiş ve Aydınlanma karşıtlığının inkişafında önemli rol oynamışlardır. Bu bağlamda Max Horkheimer ile Theodor Adorno'nun müşterek başyapıtları olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* isimli eser, Aydınlanma'ya matuf söz konusu tenkidin ifade edildiği önemli bir eser olarak kabul edilebilir. Horkheimer ile Adorno, mezkûr eserde fayda-zarar hesaplamasına istinat eden ve ahlâkın nesnel temellerinin sarsılmasına yol açan Aydınlanmacı araçsal aklın totalitarizm ürettiğine dikkat çekerler. Diğer taraftan Soğuk Savaş döneminin liberalleri ise Aydınlanma'nın totalitarizm ve faşizm değil fakat komünizm adı altında demokratik bir totalitarizm yarattığına işaret ederler. Mükemmel, uyumlu, düzenli ve demokratik bir toplum yaratma düşüncesiyle Aydınlanma'nın kolektivizm ve ütopyacılık ürettiğini düşünen bu bakış açısının en önde gelen temsilcilerinden birisi Isaiah Berlin'dir. Berlin'e göre Aydınlanma düşüncesi, cihanşümûl ve değişmez ilkelere istinat eden, düzenli, sistemli ve uyumlu bir toplum yaratmayı amaçladığı için tek tipçi ve monisttir. Monizm ise kaçınılmaz olarak ütopyacılığa götürür ve bütün insanî problemlere nihâi

çözümlerin üretilebileceğini düşünür. Bu bağlamda Jacob Talmon ve Isaiah Berlin, Aydınlanma'yı komünizmle ilişkilendiren düşüncenin en erken temsilcileri olarak temayüz ederler.

Aydınlanma'ya yöneltlen bir başka eleştiri türü de Aydınlanma düşüncesinin, dinin ve geleneklerin altını oyduğuna fakat bunların yerine yanlış yönlendirilmiş bir akıldan başka hiçbir şey ikame etmediğine vurgu yapan ve muhafazakâr olarak adlandırılan mütefekkirlerden gelir. Örneğin, söz konusu mütefekkirlerden biri olarak telakki edilen Michael Oakeshott, geleneği, itiyatları, önyargı ya da ön anlamaları bütünüyle reddeden, rasyonel mükemmellik fikrine yaslanarak cihanşümûl olarak tatbik edilebilir bir politik nizam idealini benimseyen rasyonalist felsefelerin, her şeyi yıkıp yeni baştan bir toplum yaratma çabasının tehlikeli bir toplum mühendisliğine yol açabileceğine dikkat çeker. Bu düşünce çizgisindeki bir başka mütefekkir, Leo Strauss ise Aydınlanma'nın en başta vahyedilmiş dine savaş açtığını düşünür. Din, rasyonel olmayan esaslara ve daha ziyade kâdir-i mutlak, akıl sır ermez bir Tanrı'ya istinat ettiği için Strauss açısından Aydınlanma'nın bu savaşı kazanması imkân dâhilinde görülmez. Strauss'a göre Aydınlanma'nın akla duyduğu koşulsuz inanç ve güven, bilim ve teknoloji alanlarındaki büyük terakkinin bir neticesi olarak zuhur etmiş ve bu durum insanın gücünün yükselişi ile irtibatlandırılmıştır. Bu da insanı "kör bir dev" yapan değer rölativizmi gibi bir sonucu doğurmuştur. Aydınlanma'ya muhafazakâr cihetten tenkitler yönelten bir başka dikkat çekici mütefekkir Eric Voegelin'dir. Voegelin, kutsal ve gizemli olandan ziyade rasyonel ve seküler olan üzerine yoğunlaşan Aydınlanma düşüncesinin Batı medeniyetlerini bir arada tutan aşkın bağın çözülmesine sebebiyet verdiğini düşünür. Ona göre modern sekülerleşmeye eşlik eden ruhsal ve zihinsel buhranlara, Voltaire gibi, Batı dünyasına, sözde aydınlanmış aklın karanlığını dayatan düşünürler neden olmuştur.

1960'lı ve 1970'li yıllarda ise postmodernizm adı altında bir Aydınlanmacılık eleştirisi tezahür eder. Postmodernist mütefekkirler, Aydınlanma düşüncesinin varsayımsal cihanşümûliyetinin, rasyonalizminin, temelciliğinin ve natüralizminin tehlikeli bir biçimde hegemonik, söz merkezci, özcü ve genellemeci olduğunu düşünme temayülü gösterirler. Onlara göre Aydınlanma'nın akla ve terakkiye dayalı cihanşümûl iddiaları saçma ve dayatmacıdır. Sözgelimi Lyotard'a göre Aydınlanma'nın, bilim yoluyla insanlığın özgürleşerek ilerlediği düşüncesi ile cihanşümûl akıl ve uzlaşım gibi

fikirleri artık modası geçen ve müdafaa edilmesi güç olan düşüncelerdir. Bu düşüncelerin bizleri artık tanımlayamadığı ve tazammun etmediği anlaşılmıştır. Ayrıca bütün büyük nazariyeler ya da meta anlatılar dışlama, baskı, çeşitliliğin ve farklılıkların yok edilmesi gibi sonuçlar üretirler. Bu bağlamda Foucault da çoğu zaman Lyotard gibi Aydınlanma'nın postmodernist eleştirmenlerinden biri olarak kabul edilir. Foucault yapmış olduğu analizlerle Aydınlanma'nın hümanist ve ilerlemeci varsayılan cihetlerinin karanlık yönünü açığa çıkarmaya çalışır. Bu çerçevede Aydınlanma'nın zaferi olarak telakki edilen özgürlük ve aklın, çok sinsi formlarda tahakküm, kontrol ve disiplin mekanizmaları ürettiğine dikkat çeker. Elbette özcülük karşıtı olup da Aydınlanma'ya karşı bu kadar yıkıcı ve tahripkâr tenkitler ortaya koymayan mütefekkirler de söz konusudur. Sözgelimi Richard Rorty, Aydınlanma'nın liberal politik ideallerinin, felsefî yüklerinden arındırılarak sürdürülmesi gerektiğini düşünür. Ayrıca anti-temelci ve anti-özcü olmasına rağmen insanî dünya ve ahlâk ile ilgili cihanşümûl, genel geçer ve zamansız ilkeler bulmaya gayret eder.

Postmodern yönelimin tezahür ettiği sıralarda Aydınlanma'ya yönelik postkolonyal tenkitler de zuhur etmeye başlar. Postkolonyal çalışmalar olarak bilinen bu tenkit literatürü, etnik aidiyetleri, milliyetleri, ırk ve cinsiyetleri nedeniyle Aydınlanma düşünürlerinin görmezden geldiği, öteki olarak görüp aşağıladığı kişi veya grupların modern Aydınlanmacı perspektif tarafından nasıl şiddete maruz kaldığını anlatmaya çalışır. Edward Said, on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasının Oryantalist düşüncenin temel esaslarını belirlediğini öne süren postkolonyal çalışmaların kurucusu ve en mühim figürü olarak telakki edilir. Said, Aydınlanma'yı, Avrupa merkeziliğin ve kolonyalizmin kendisinden türediği kaynak olarak telakki eder. Benzer bir biçimde Cornel West ve Charles Mills de ırkçılığın pek çok Aydınlanma düşünürünün yazılarına sirayet ettiğini öne sürer. Aydınlanmanın dışlayıcı ve ayrımcı cihetine bir diğer eleştiri de feministlerden gelmiştir. Çok sayıda feminist müellif ve mütefekkir Aydınlanma'nın gayr-i şahsî, bilimsel aklının ve otonom fertdiyetçilik tasavvurunun, özü itibarıyla erkek egemen bir zihniyeti yansıttığını dile getirmiştir. Sözgelimi, Jane Flax, Aydınlanma'nın bütün insanların kurtuluşunu hedefleyen sözde müsavatçı ve tarafsız söyleminin aslında erkek egemen bir içtimaî düzenin örtük bir biçimde sürdürülmesine hizmet ettiğini öne sürer. Susan Hekman ise soyut ve tarafsız akıl tasavvuru ile cihanşümûl hakikat iddiasına istinat eden modern epistemolojinin cinsiyetçi bir mahiyet arz ettiğini savunur.

Postmodernist mütefekkirlerin birçoğu Aydınlanma düşüncesini özcülük, temelcilik ve ka'tiyetçilik gibi suçlamalarla tenkit ederken bazı modernizm eleştirmenleri ise Aydınlanma'ya neredeyse bunun tam tersi bir cihetten tenkitler yöneltir. Bu farklı tenkit biçimi, geleneğe karşı oldukça şüpheli ve hatta kimi zaman düşmanca bir tavır takınan modern düşüncenin her türlü hakiki ve kesin değerleri tedricen yok ettiğini ve bu durumun modern dünyayı nihilizme gark ettiğini düşünür. Son zamanlarda temayüz eden bu tenkit biçiminin en önde gelen temsilcilerinden birisinin Alasdair MacIntyre olduğu söylenebilir. Zira MacIntyre'ın felsefesine göre Aydınlanma düşüncesi genel karakteristiği itibariyle hem temellendirmeci hem de nihilistiktir. MacIntyre, modern mütefekkirlerin ahlâkı yanlış bir biçimde temellendirmeye kalktıklarını ve bu durumun da kaçınılmaz bir biçimde nihilizm ürettiğini düşünür. Ahlâk için insan doğasına istinat eden soyut ve bağımsız bir rasyonalite varsayımı, MacIntyre açısından bir projeden ibaret görülür. Bu bağlamda MacIntyre'ın Aydınlanma'yı bir proje olarak gördüğü söylenebilir. Bu proje, ahlâk için bağımsız bir rasyonel gerekçelendirme tesis etme amacına matuftur ve pek çok Aydınlanma filozofu, bu rasyonel gerekçelendirmenin insan doğasından hareketle mümkün olabileceğini düşünür. Fakat MacIntyre'a göre böyle bir projenin başarısızlığa uğraması kaçınılmazdır. Ona göre teleolojik bir insan doğası tasavvur etmeksizin ahlâkî prensiplerin gerekçelendirilmesi mümkün değildir. Oysa bilimsel bir dünya görüşünü benimseyen modern Aydınlanmacılık teleolojik düşünce mirasının reddi üzerine bina edildiğinden ahlâkı rasyonel olarak gerekçelendirmeye çalışan modern ahlâk felsefeleri doğal olarak teleolojik bir insan doğası fikrine yaslanmazlar. Bu durum MacIntyre'a göre modern ahlâk felsefelerinin söz konusu gerekçelendirme çabalarını kaçınılmaz bir biçimde başarısızlığa mahkûm etmiştir.

MacIntyre, başlangıçta içtimaî, daha sonra ise Aquinasçı metafiziğe yaslanan bir telos fikrine yaslanarak insanın mensubu olduğu toplum ile müşterek değer ve amaçlara sahip olduğunu öne sürer. Bu iddiasıyla o, liberal düşüncenin ferdiyetçi esaslarına en temel itirazlarından birini yöneltmiş olur. MacIntyre'ın fikirlerini benimseyen çok sayıda mütefekkir, liberalizmin bağlantısız benlik tasavvuruna karşı toplumsal bağları ve müşterek değerleri ön plana çıkararak çağdaş zamanlarda erdem/fazilet etiğinin müdafaaasını yaparlar. Bu mütefekkirlerden birisi Michael Sandel'dir. Sandel'e göre modern dünyada baskın olan kamusal felsefe, Aydınlanma'nın savunuculuğunu yaptığı,

usule müteallik liberalizmdir. Bu, vatandaşların gerek dinî gerekse ahlâkî görüşlerine karşı ilgisiz ve tarafsız kalabilen, Kant'ın vurguladığı gibi iyiden ziyade hakkın öncelikli olduğu bir kamusal felsefedir. Sandel'e göre hakkı, iyiye öncel olarak konumlandırmak, kendi eylem ve seçimlerinin gerisinde bulunan ve sorumlusu olan "bağımsız benlik" (unencumbered selves) tasavvuru gibi makul olmayan bir fert telakkisini gerektirir. Sandel ve MacIntyre'a paralel bir biçim de Charles Taylor da Aydınlanmanın, kendi kimliklerini rasyonel olarak seçebilen ve oluşturabilen, toplumu yalnızca kendi amaçlarına hizmet eden araçsal bir olgu olarak telakki eden fert tasavvurunun teşekkülünde rol oynayan bağlantısız ve bağımsız akıl mefkûresinin tenkidini yapar. Taylor açısından Aydınlanmacı düşüncenin müdafaasını yaptığı, hiçbir engelle karşılaşmaksızın kendi seçimlerini yapabilme özgürlüğüne sahip fert tasavvuru aslında politik bir topluma aidiyetin getirdiği kendi kendini belirleme ve tahdid etme özgürlüğünden daha üstün değildir. Zira Taylor'ın sunduğu görüş açısına göre Aydınlanmanın idealize ettiği, gelenekten ve otoritelerden bağımsız olarak fertlerin şahsî seçimlerini yapabilmesi anlamındaki negatif özgürlük telakkisi, politik bir topluma ve kamusal hayata dâhil olmak suretiyle kendi kendini belirleme ve yönetme gibi daha doğru bir özgürlük düşüncesinin altını oymuştur. Bu bağlamda hem Taylor hem de MacIntyre açısından çağdaş zamanlarda gerek politika gerekse ahlâk düşüncesi içerisinde yeniden canlandırılması gereken mefhum, *phronesis* mefhumudur. Bilhassa çağdaş ahlâk felsefesinde mühim izdüşümleri olan bu iki filozof, ahlâk felsefesinde cihanşümûl ve mahallî değerler ayrışmasına ve bilhassa modernizme karşı aldıkları tavırda fikir ayrılıklarına düşmüş olsalar da *iyinin* mahiyeti ve *phronesis* üzerinde yeniden tefekkür etmek suretiyle modernizmin tezahüründen bu yana ahlâk düşüncesinde husule gelen kargaşa ve kafa karışıklığı ile baş etmenin yollarını aramaları bakımından dikkate şayan gözüktürler. Gelenek(ler), pratiklere mündemiç iyi telakkileri, insan yaşamının öyküsel formu ve teleolojik düşünce mirası MacIntyre'ın ahlâk felsefesini görece özetleyen fikirler olarak temayüz ederken, benlik ve iyi arasındaki münasebet, modern *authenticity* düşüncesinin yeniden yorumlanması, hususiyet arz eden pratik akıl telakkilerinin yanı sıra pratikleri aşan bir rasyonalitenin ahlâk felsefesi açısından onaylanması, yani mahallî olan ile cihanşümûl olanın bir arada düşünülmesi gibi fikirler de Taylor'ın ahlâk felsefesinin anahtar kavramları olarak tebarüz ederler. Her iki filozofun düşünce dünyasında müşterek olarak tezahür eden bir husus var ki o

da modern ve çağdaş ahlâk felsefelerine *iyinin* mahiyeti hakkında düşünme kaygısını yeniden dâhil etmek ve belki de, kanaatimizce, ahlâkî ve politik nihilizmin*, Batı dünyası ve günümüz insanı için kader olmadığını hatırlatmaktır.

Hakkın iyiye öncel telakki edildiği liberal ahlâk ve politika felsefelerine karşı öncelikli olarak *iyinin* mahiyeti hakkında düşünmenin makuliyetini savunan her iki filozof da “İyi Nedir?” sorusunun cesurca peşinden giden çağdaş mütefekkirler olarak temayüz ederler. Gerek ahlâkî gerekse politik yaşamımızda somut bir iyi tasavvurunun merkezî yerini ve önemini koruduğunu düşünen Taylor ve MacIntyre, başta Aristoteles olmak üzere klasik düşünce mirasının takipçileri olarak dikkat çekerler. İyinin ne olduğunu açıkça dile getirmenin, iyi hakkında açıkça konuşmanın totalitarizm üreteceğini ileri süren düşünürlerin aksine onlar, muhtelif iyi tasavvurlarının çeşitlilik üreteceğini düşünürler. Asıl, iyi hakkında düşünmekten ve konuşmaktan kaçınmanın çağımız insanını ahlâkî müphemiyete, kafa karışıklığına ve buhrana sürükleyeceğine kanaat getirirler. Bu bağlamda onlara göre *iyi* ile *phronesis* arasında bir bağlantı söz konusudur. Zira kişinin *iyinin* ne olduğu hakkında karar verebilmesi *phronesis* gibi bir pratik akıl kabiliyetini gerektirir.

Taylor ve MacIntyre diğer yandan, modern insanın felsefi, ahlâkî ve içtimaî analizini yaparken, birbirlerine paralel bir biçimde kayıp bir öykünün izini sürerler. Bu öykü, her iki filozofta da modern ferdiyetçiliğin zuhuruyla yakından alakalı gözükür. MacIntyre, söz konusu öyküyü, bilhassa ahlâk düşüncesi bağlamında bir kargaşa ve kafa karışıklığı ile bir müphemiyet içerisindeki Batılı modern filozofların ahlâk düşüncelerini irdeleyerek ortaya koymaya çalışır. Geleneksel ve içtimaî ufkunu yitirdiği için ahlâkî söz dağarcığı ile ahlâkî yol haritasını kaybeden modern insanın nasıl bir kafa karışıklığına sürüklendiğini tarihsel ve felsefi bir tahkikat ışığında yazmaya çalışır. Taylor ise modern ferdiyetçiliğin inkişafını, kadim medeniyetlerdeki ilahî ve dinî olanla içtimaî olanın iç içe geçtiği geleneksel toplum biçimlerinin inkıraza uğramasıyla ilişkilendirmeye çalışır. Zira ona göre söz konusu kayıp öykü, bağımsız ve özgür soyut benlik tasavvurunun tarihin hangi zaman diliminde, hangi gelişmeler neticesinde zuhur ettiğiyle alakalı bir mesele olarak gözükür. Ontolojik bir zemine istinat eden hiyerarşik toplum nizamlarının uzun bir tarihsel serüven sonucunda inkıraza

* Modern bir sorun olarak *politik nihilizmin* nasıl bir mahiyet arz ettiği hususunda tafsilatlı bir izah için bkz., Derda Küçükalp, *Politik Nihilizm*, 1. Baskı, İstanbul: Aktüel Yayınları, 2005.

uğraması, Taylor tarafından, karşılıklı fayda prensibi ekseninde işleyen modern toplum yapılanmalarının ve ferdiyetçiliğin inkişafına bağlanır. Bu bakış açısı mihverinde fertlerin hiyerarşik değil fakat yatay düzlemde seyreden yeni aidiyet biçimlerinin teşekkülüne dikkat çekilir. Dinî hümanizm ile dışlayıcı/seküler hümanizm*, ferdiyetçi bir ahlâkî nizam düşüncesine paralel bir şekilde tezahür eden söz konusu modern aidiyet biçimlerinden belki de en önemlileri olarak temayüz ederler. Taylor’a göre dışlayıcı hümanizmin doğuşunda iki temel faktör rol oynamıştır. Bunlardan birincisi, modern insan açısından dünyanın artık büyüğü ve gizemli bir anlamının kalmaması, ikincisi ise ahlâkî ve manevî yaşamın, Tanrı’yı merkeze almayan, bunun yerine beşeri duygu ve istidatlara istinat eden yeni bir makuliyet düzleminde yeniden tanımlanmasıdır. Başka bir deyişle, modernizme has dışlayıcı hümanizm telakkisi gerek metafiziksel gerekse dinî olsun insan dışındaki hiçbir haricî menşei ahlâkın temeline yerleştirmesin. Taylor’a göre bu yeni ahlâk anlayışında temayüz eden fikir, bütün insanlık için faydalı olan şeyin ahlâkî bir eylem olarak kabul edilmesidir.

Temel motivasyonunu bütünüyle beşerî kaynaklardan alan modern ahlâk felsefeleri Taylor’ın bakış açısı ile üç başlık altında toplanır. Bunlardan birincisi cihanşümûl ve tarafsız bir akıldan neşet eden ve bütün insanlığı ilgilendiren karşılıklı fayda prensibine istinat eden bütün düşünce biçimlerine gönderme yapar. İkincisi ise Kant’ın güçlü ve derin bir saygı hissine bağladığı umumî irade fikridir. Bu bağlamda ahlâkın kaynaklarını içselleştirmenin üçüncü yolu ise insanı faziletli bir davranışa sevk ettiği düşünülen *sempati* duygusundan geçer. Ahlâkî bir eylemin temel saikleri olarak kabul edilen her üç yaklaşımın da uzun bir tarihsel serüven neticesinde, bilhassa Batı dünyasından metafiziksel ve dinî ahlâk tasavvurlarının yerine geçmek suretiyle görece bir galibiyet elde etmesi Taylor açısından netice itibarıyla bir başarı olarak addedilir. Bir başarıdır, zira ona göre,

Şeylere tarafsız bakarak veya içimizde gömülü bir sempati hissiyle yardımseverliğe yönelme ve yardımsever olabilme noktasına gelmek, eğitimi veya öğrenilmiş içgörüyü ve çoğu zaman da benlik üzerinde yoğun çalışmayı gerektirir. Bu açıdan bu başarı, çağımızdaki diğer büyük ahlâkî kaynaklardan, örneğin *iyilik fikri*, Tanrı’nın *agape*’si, Tao ya da insaniyet tarafından etkilenmek gibidir. Böyle şeyler, karanlıktan veya

* “Dinî hümanizm ile dışlayıcı/seküler hümanizm mefhumlarına dair tafsilatlı bir anlatım için Charles Taylor’ın *Seküler Çağ* isimli eserine bakılabilir.

düşmekten korkmamızın ya da anne-babamızın gülümseyişine verdiğimiz tepkinin tersine, doğuştan gelmezler. Dolayısıyla yeni kaynakları erişilebilir kılmak yepyeni bir yönde atılmış, hafife alınmaması gereken bir adımdı.⁶¹⁰

Tüm bu gelişmeleri, neticede bir başarı olarak telakki eden Taylor açısından problemli olan husus, beşerî bir düzlemde inkişaf eden söz konusu yeni ahlâk anlayışlarının belli bir hâkimiyet elde etmesinin ardından ahlâkın insanî güç ve istidatları aşan diğer ontolojik kaynaklarının görmezden gelinmesi, gözden düşürülmesi yahut da unutulmasıdır. Zira Descartes'ın öncülüğünü yaptığı tarafsız, bağlantısız ve nesnel akıl modeline geçiş, ferdi kendi kendisiyle monolog halinde olan bir zihin olarak tasarlarken, “[G]eleneklerden, toplumsal otoriteden ve ortaklaşa deneyimlenen her şeyden geri çekilme çağrısı yapar”.⁶¹¹ Dolayısıyla kendi kendisine mesafe koyabilen bireysel bir zihin dışındaki diğer bütün anlamlı ontolojik kaynakları ekarte eder. Bu bakış açısı çerçevesinde, muayyen bir anlam ihtiva eden geleneksel varlık anlayışlarının on yedinci yüzyılda gerçekleşen ve dünyaya dair mekanik açıklama modelini benimseyen bilimsel devrimler ve Descartesçı zihin tasavvuru neticesinde gözden düşürülmesi, kendisini iyinin mahiyeti hakkında düşünmekten alıkoyan modern insanı ahlâkî bir müphemiyetin sınırlarına iter. Modern ahlâkî nizam içerisinde başta akıl olmak üzere kendi istidatlarına genel olarak azami ölçüde güven duyan insan, haricî bir kaynağa başvurmaksızın kendi kendini yönetebilmenin vermiş olduğu güvenle Tanrısız ve anlaşılmaz birtakım güçler ihtiva eden büyüsüz bir dünya tasarımını benimseyerek Taylor'ın deyimiyle ontolojik bir anlam kaybının da içerisine düşer. Yani modern insan, eskiyle mukayese edildiğinde daha özgür ve özgüveni daha yüksek bir ferttir, fakat aynı zamanda araçsal aklın yönettiği düzenli ve disiplinli bir dünyanın sınırları içerisinde kendisini ekseriyetle bir melakolinin, can sıkıntısının ve anlamsal bir boşluğun içerisinde bulan bunalımlı bir insandır.

İşte bu bağlamda Taylor *Yüce* olanın insan hayatındaki anlamını sorgularken modern araçsal akla karşı bir tepki olarak inkişaf eden Romantik düşüncenin sanat içerisinde aradığı derin mana ve gizemi, dinî olmasa bile antropolojik bir yücelik arayışı olarak yorumlar. *Yüce*'nin insan hayatından yitip gidişinin öyküsünü anlatan Taylor, bu kayıp öyküsünün ahlâk tasavvuru bağlamındaki sonuçlarıyla yakından

⁶¹⁰ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 303.

⁶¹¹ A.g.e., s. 339.

ilgilenir. Söz konusu öyküsel anlatım MacIntyre’ın felsefî üslubunda da sarîh bir şekilde sezilir. İnsanın kendisini ancak öyküsel bir anlatının içerisinde anlaşılabilir kılacağını düşünen MacIntyre, ahlâkın mahiyetine matuf fikirlerini felsefenin ve tarihin bulunduğu bir ufukta sergiler. Nitekim MacIntyre’ın bu bakış açısına göre öykü anlatımı, fazilet eğitiminde kilit rol oynar. Fakat buradaki öykü, bütünüyle edebî bir tür olmaktan öte, tarihsel ve pratik bir bağlamı da ihtiva eden insan hayatıyla ilgili gözükür. MacIntyre’ı bu yaklaşım, aslında bir anlamda, genel olarak hakkında konuştuğumuz ahlâk mefhumunun ancak somut bir tarihsel ân içerisinde ancak anlamlı ve anlaşılabilir bir zemine istinat ettiğini varsayar. Dolayısıyla MacIntyre da tıpkı Taylor gibi ahlâkın epistemolojik bir mesele olmaktan öte ontolojik bir tahkikatı gerektiren bir mahiyeti haiz olduğu fikrine yaslanmış gözükür. Gerçekten de tek başına soyut bir *ahlâk* mefhumunun zihinlerde bir şeyler canlandırması oldukça zor olmasına rağmen, “Hangi ahlâk tasavvuru?” şeklindeki bir sorunun bizi götürebileceği yanıtlar ahlâkın mahiyetine dair anlamlı bir müzakerenin de yolunu açabilir. Nitekim Taylor, gerek *Sources of the Self* ve *Secular Age* gibi başat eserlerinde ahlâka dair felsefî bir tahkikata girişirken söz konusu tahkikatı, tarihsel bir analizin sağlamış olduğu somut veriler ışığında gerçekleştirmeye çalışır. Bilhassa Batı dünyasında yaşanan ahlâkî dönüşümün mufassal bir tavihini yaparken Homeros’un mitolojik ahlâk tasavvurundan, teolojik ve metafiziksel ahlâk tasavvurlarından, bilhassa modernizmle birlikte tezahür eden hümanist ahlâk anlayışlarından, doğa ve Tanrı gibi her türlü insanî güç ve istidadı aşan insanüstü kaynakları bütünüyle ekarte eden dışlayıcı hümanizmin ahlâk telakkisinden ve hem hümanizme hem de metafiziksel anlatılara savaş açan Nietzscheci seküler bir ahlâk tasavvurundan söz eder. Benimsemiş olduğu bu düşünce tarzı ile MacIntyre’ın perspektifi ile çok büyük ölçüde örtüşür. Zira MacIntyre da başta *After Virtue*, *Whose Justice? Which Rationality?* ve *A Short History of Ethics* gibi başat kabul edilen eserleri olmak üzere hemen hemen bütün yazı ve eserlerinde ahlâkı soyut, genel ve kavramsal bir mesele olarak ele almaktan ziyade tarihsel süreç içerisinde değişiklik arz eden somut bir muhteva mihverinde tetkik eder. Öyle ki bu bağlamda o, birtakım mahallî ve ekonomik pratikler etrafında yaşamlarını idame ettiren küçük çaplı toplumları Thomasçı-Aristotelesçiliğe örnek teşkil eden çağdaş politik yapılar olarak değerlendirir. Böylelikle Thomasçı-Aristotelesçiliğin politik tasavvur biçiminin, çağdaş zamanın koşulları içerisinde hayata geçirilebilir olduğunu göstermeye çalışır. Benzer bir biçimde

Charles Taylor da kendilerine has etnik, dinî ve kültürel âidiyetleri olan küçük çaplı toplumların politik açıdan desteklenmesi gerektiğini düşünür. Aslında her iki filozofun bu yaklaşımlarının gerisinde, gerek ahlâkın gerekse politikanın tarihî ve içtimâî koşullardan bağımsız düşünölemeyeceğine yaptıkları vurgu yatar. Dolayısıyla onların nezdinde “Nasıl yaşamalıyım?” gibi bir sorunun cevabı ancak muayyen bir pratik düzleminde aranabilir. Zira ahlâka zemin teşkil eden ontolojik kaynaklar çok çeşitlidir. Oysa modern ahlâk felsefeleri içerisinde temayüz eden ahlâkı temellendirme girişimleri çoğu zaman ahlâkın zengin ontolojik menşeyini görmezden gelmiş ve ahlâkı belli düsturlar kümesine indirgemişlerdir. Tam da bu sebeple insan yaşamı için anlamlı bir zemin oluşturamadıkları gibi ahlâk dendiğinde muazzam bir çatışmanın ve kafa karışıklığının akla geldiği bir tablonun oluşumuna da sebebiyet vermişlerdir. Söz konusu çatışmanın ve kafa karışıklığının üstesinden gelmeye çalışan her iki filozof kanaatimizce, ahlâk denen olguyu, modernizmin ve post-modernizmin sınırları dışında ve belki de yüzlerini kadim felsefeye çevirmek suretiyle çağdaş zamanlara yeniden anlatma kaygısı güderler.

KAYNAKÇA

- ABEY Ruth, TAYLOR, Charles, “Communitarianism, Taylor-Made: An Interview with Charles Taylor”, *The Australian Quarterly*, Vol. 68, No. 1 (Autumn, 1996), ss. 1-10.
- ABEY Ruth, *Charles Taylor*, 1. Baskı, Teddington: Acumen Publishing, 2000.
- ABEY Ruth, “Introduction: Timely Meditations in an Ultimately Mode-The Thought of Charles Taylor”, *Charles Taylor*, ed. Ruth Abey, Cambridge, Newyork: Cambridge University Press, 2004.
- ABEY Ruth, “Another Philosopher-Citizen: The Political Philosophy of Charles Taylor”, *Political Philosophy In The Twentieth Century*, 1. Baskı, ed. Catherine H. Zuckert, New York: Cambridge University Press, 2011.
- AKARSU Bedia, *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1994.
- ARISTOTELES *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.
- ARISTOTELES *Metafizik*, 3. Baskı, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.
- BAKER D. P., “Charles Taylor’s Sources of the Self: A Transcendental Apologetic?”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 47, No. 3 (Jun. 2000), ss. 155-174.
- BALCI, Elif Nur Erkan, *Erdemi Keşfetmek*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- BENHABİB Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, 1. Baskı, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- BERLIN Isaiah, “Introduction”, *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- BERLIN Isaiah, *Romantikliğin Kökleri* çev. Mete Tunçay, 1.Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- BLAKELY Jason, *Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, And The Demise of Naturalism*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2016.
- BLACKLEDGE Paul & DAVIDSON, Neil, *MacIntyre's Engagement with Marxism Selected Writings 1953-1974*, Leiden&Boston: Brill, 2008.
- BLAKELY Jason William, *Three Political Philosophers Debate Social Science: Leo Strauss, Alasdair MacIntyre, and Charles Taylor*, (Doktora Tezi), University of California, 2013, s. 44 (<http://escholarship.org/uc/item/7g52n5gs>)
- CALHOUN Craig, "Morality, Identity, and Historical Explanation: Charles Taylor on the Sources of the Self", *Sociological Theory*, Vol. 9, No. 2 (Autumn, 1991), ss. 232-263.
- CALLAHAN Danial, "Preface", inside *The Roots of Ethics: Science, Religion and Values*, ed. Danial Callahan and H. Tristrom Engelhardt, Jr., New York and London: Plenum Press, 1981.
- CARKNER Gordon E., "Charles Taylor's Moral Ontology", <https://ubcgcu.files.wordpress.com/2012/11/taylors-ethics.pdf>, ss. 4-5
- CAPELLE Wilhelm, *Sokrates'ten Önce Felsefe I*, 1. Baskı, çev. Oğuz Özgül, Felsefe Dizisi: 9, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- CAPRA F., *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.
- COLEMAN Janet, "MacIntyre and Aquinas", *After MacIntyre*, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007.
- COPLESTON Frederick, *Alman İdealizmi*, 2. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, Felsefe Tarihi Cilt VII Çağdaş Felsefe Fichte'den Nietzsche'ye Bölüm 1a, İstanbul: İdea Yayınevi, 1996.
- ÇELİK Ezgi Ece, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 15, 2013, ss. 127-144.

- DAHLSTROM Daniel O., “Hamann, Herder ve Schiller’in Estetik Bütüncülüğü”, çev. Metin Bal, *Bibliotech Felsefe Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl: 7, sayı: 21 (Mart-Nisan 2015).
- DOUGHERTY Jude P., “Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition by Alasdair MacIntyre”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 2 (Dec., 1990), ss. 424-426.
- DREYFUS Hubert L., “Taylor’s (Anti-) Epistemology”, in *Charles Taylor*, ed. Ruth Abey, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- DURALI Ş. Teoman, “Vefâtının İkiyüzüncü Yılında Tarihte En Önemli Fikir Binâlarından Birinin Mimarı Immanuel Kant’ı Anarken”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 10, Ekim 2006, ss. 9-58.
- EISENBERG Paul D., “Hegel by Charles Taylor”, *Nous*, Vol. 11, No. 1, Symposium Papers to be Read at the Meeting of the Western Division of the American Philosophical Association in Chicago, Illinois, April 28-30, 1977, ss. 55-61.
- GADAMER Hans-Georg, “Aristo’nun Hermenötik İlgisi”, çev. Burhanettin Tatar, *Siyasî Hermenötik*, 1. Basım, ed. Burhanettin Tatar, Felsefe Dizisi 4, Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- GILSON Étienne, *Orta Çağda Felsefe* 1. Baskı, çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- GÖKBERK Macit, *Kant ile Herder’in Tarih Anlayışları*, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- GRAHAM Gordon, “MacIntyre’s Fusion of History and Philosophy”, *After MacIntyre*, ed. John Horton&Susan Mendus, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007.
- GREGSON John, *Marxism, Ethics and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre*, Bristol: Palgrave Macmillan, 2019.
- GUTHRIE W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, çev. Ahmet Cevizci, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.

- GÜNENÇ Mehmet, *Ahlakın Felsefî Dönüşümü*, 1. Baskı, İstanbul: Vekitap Yayıncılık, 2018.
- HALDANE John, “MacIntyre’s Thomist Revival: What Next?”, *After MacIntyre* içinde, ed. John Horton&Susan Mendus, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007.
- HELLER Agnes, *Bir Ahlâk Kuramı*, 1. Baskı, çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, Ağır Kitaplar Dizisi: 18, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- HERDT Jennifer A., “Alasdair MacIntyre’s ‘Rationality of Traditions’ and Tradition-Transcendental Standards of Justification”, *The Journal of Religion*, Vol. 78, No. 4, (Oct., 1988), ss. 524-546.
- HIBBS Thomas S., “MacIntyre’s Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 57, Number 2, April 1993, ss. 277-297.
- HINCHMAN Lewis P., “Virtue or Autonomy: Alasdair MacIntyre’s Critique of Liberal Individualism”, *Polity*, Vol. 21, No. 4 (Summer, 1989), ss. 635-654.
- HITTINGER Russel, “Charles Taylor, Sources Of The Self”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 44, No. 1, (Sept., 1990), ss. 111- 130.
- HORTON John, MENDUS, Susan, “Alasdair MacIntyre: After Virtue and After”, *After MacIntyre*, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007.
- HUANG Yong, “Charles Taylor’s Transcendental Arguments for Liberal Communitarianism”, *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 24, No. 4, ss. 79-106. <https://philpapers.org/rec/HUACTI> (29.09.2019)
- HUCH Ricarda, *Alman Romantizmi*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005.
- HÜNLER Solmaz Zelyût, *Rawls ve MacIntyre: İki Adalet Arasında*, 1. Baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- INGLIS John, “[Book Review] Alasdair MacIntyre. Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition”, *disClosure: A Journal of*

- Social Theory*, Volume 1, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.
- JAEGGER Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 1. Baskı, çev. Güneş Ayas, İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- JOHNSON Peter, “Reclaiming the Aristotelian Ruler”, *After MacIntyre*, ed. John Horton & Susan Mendus, Cambridge&Malden: Polity Press, 1994.
- JONES L. Gregory, “Alasdair MacIntyre on Narrative, Community, and The Moral Life”, *Modern Theology* 4:1, 1987, ss. 53-69.
- JONES W. T., *Klasik Düşünce Batı Felsefesi Tarihi I*, 1. Baskı, çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism> (20.05.2014).
- KEENEY Patrick, *Liberalism, Communitarianism and Education*, Hampshire: Ashgate Publishing, 2007.
- KELLOW Geoffrey C., *The Communitarian Critique of Liberalism*, A Thesis for the Degree Master of Arts, Hamilton, Ontario: McMaster University, 1998.
- KERR Fergus, “The Self and the Good: Taylor’s Moral Ontology” *Charles Taylor*, ed. Ruth Abey, Cambridge, Newyork: Cambridge University Press, 2004.
- KISIEL Theodore, “Geleneğin Vukubulması: Gadamer ve Heidegger’in Hermeneutiği”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, 1. Baskı, der. & çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- KNIGHT Kelvin, *The MacIntyre Reader*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
- KNIGHT Kelvin, “Aristotelianism versus Communitarianism”, *Analyse&Kritik* 27/2005, ss. 259-273.
- KNIGHT Kelvin, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge&Malden: Polity Press, 2008.

- KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, 1. Baskı, Bursa: Sentez Yayıncılık, 2008.
- KÜÇÜKALP Derda, *Politik Nihilizm*, 1. Baskı, İstanbul: Aktüel Yayınları, 2005.
- LAITINEN Arto, *Strong Evaluation without Moral Sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Ethics*, Berlin&New York: Walter de Gruyter, 2008.
- LAITINEN Arto, "MacIntyre and Taylor", *The Routledge Companion to Hermenutics*, 1. Baskı, ed. Jeff Malpas&Hans-Helmuth Gander, London&New York: Routledge, 2015.
- LIBÉRA Alain de, *Orta Çağ Felsefesi*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2013.
- LIAKOS David, "Overcoming Transcendence: Charles Taylor and Nihilism" (2012), *Philosophy Honors Papers 3*, <http://digitalcommons.conncoll.edu/philhp/3>.
- LOTT Micah, "Self-Contradiction and Self Reference in Alasdair MacIntyre's Account of Tradition-Based Rationality", *Journal of Religious Ethics* (JRE 30.3:315-339), 2002.
- LUTZ Cristopher Stephen, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*, Lanham: Lexington Books, 2004.
- MACINTYRE Alasdair, *Marxism: An Interpretation*, London: SCM Press, 1953.
- MACINTYRE Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
- MACINTYRE Alasdair, *Erdem Peşinde*, 1. Baskı, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- MACINTYRE Alasdair, *Ethik'in Kısa Tarihi*, 1. Baskı, çev. Hakkı Hünler-Solmaz Zelyüt Hünler, 22. Paradigma Kitabı Felsefe Dizisi 14. Kitap, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- MACINTYRE Alasdair, *Ethics and Politics Volume 2*, 1. Baskı, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.

- MACINTYRE Alasdair, *The Tasks of Philosophy Selected Essays Volume I*, Cambridge University Press, 2006.
- MACINTYRE Alasdair, “A Partial Response to my Critics”, *After MacIntyre* içinde, ed. John Horton&Susan Mendus, Cambridge&Malden: Polity Press, 2007.
- MACINTYRE Alasdair, “Moral Relativism, Truth and Justification”, *The Tasks of Philosophy Selected Essays Volume I*, Cambridge University Press, 2006.
- MACINTYRE Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3. Baskı, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007.
- MACINTYRE Alasdair, “A Crisis in Moral Philosophy: Why is the Search for the Foundations of Ethics So Frustrating?” *The Roots of Ethics: Science, Religion and Values*, 1. Baskı, ed. Danial Callahan and H. Tristrom Engelhardt, Jr., New York and London: Plenum Press, 1981.
- MACINTYRE Alasdair, “Précis of Whose Justice? Which Rationality?”, *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. L I, No. 1, March 1991.
- MACINTYRE Alasdair, “Critical Remarks on *The Sources of the Self* by Charles Taylor”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 54, No. 1 (Mar., 1994), ss. 187-190.
- MACINTYRE Alasdair, “An Interview for Cogito”, *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.
- MACINTYRE Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- MACINTYRE Alasdair, “Interview with Professor MacIntyre”, *Kinesis* 20(2), 1994, ss. 34-47.
- MACINTYRE Alasdair, *First Principles, Final Ends And Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee: Marquette University Press, 1995.
- MACINTYRE Alasdair, “Moral Relativism, Truth and Justification”, *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, Indiana: University Notre Dame Press, 1998.

- MACINTYRE Alasdair, “Moral Pluralism Without Moral Relativism”, *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy Volume 1*, ed. Klaus Brinkmann, Philosophy Documentation Center: Bowling Green State University, 1999, ss. 1-8.
- MACINTYRE Alasdair, *God, Philosophy, Universities*, Lanham, Boulder, New York: A Sheed & Ward Book, 2009.
- MACINTYRE Alasdair, *Ethics in the Conflicts of Modernity: An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, 1. Baskı, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- MADIGAN S. J. Arthur, “Alasdair MacIntyre on Political Thinking and the Tasks of Politics” *Political Philosophy in the Twentieth Century*, 1. Baskı, ed. Catherine H. Zuckert, New York: Cambridge University Press, 2011.
- McADAM Brian M., “Narrative, Truth, and Relativism in the Ethics of Alasdair MacIntyre”, (Doktora Tezi) A Dissertation Submitted to the Faculty of the School of Philosophy of The Catholic University of America in Partial Fulfillment of the Requirements For the Degree Doctor of Philosophy, Washington, D.C., 2011.
- McMYLOR Peter, *Critic of Modernity*, 1. Baskı, London and New York: Routledge, 1994.
- MORGAN Michael L., “Religion, History and Moral Discourse”, *Philosophy in an Age of Pluralism*, ed. James Tully, Daniel M. Weinstock, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MOUFFE Chantal, *Siyasetin Dönüşü*, 1. Baskı, çev. Fahri Bakırcı-Ali Çolak, Bilim-Felsefe-Politika Kitapları-29, Ankara: Epos Yayınları, 2008.
- MULHALL Stephen & SWIFT, Adam, *Liberals and Communitarians*, 2. Baskı, Malden, Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- MUTLU Barış, “Alasdair MacIntyre’in Çağdaş Sorunlar Karşısında Yeni Aristotelesçiliği”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, sayı: 1, Nisan 2018, ss. 39-63.

MUTÇALI Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.

NIETZSCHE F., *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 6. Baskı, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

OTTE Marcus Shane, *A Thomistic Critique of the Ethics of Alasdair MacIntyre*, (Yüksek Lisans Lisans Tezi) Department of Interdisciplinary Studies in the Collage of Graduate Studies, University of Central Florida, 2014.

ÖZGÜ Melâhat, “Alman Romantizminde Sanat Anlayışı”,

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1044/12609.pdf> (17.03.2017).

ÖZLEM Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, 1. Baskı, ed. Kaan Özkan, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2014.

PALMA Anthony Joseph, *Recognition of Diversity: Charles Taylor’s Educational Thought*, (Doktora Tezi) Departement of Humanities, Sıcial Sciences, and Social Justice Education Ontario Institute for Studies in Education University of Toronto, 2014.

PETERS Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev&haz. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

POOLE Ross, *Ahlâk ve Modernlik*, 1. Baskı, çev. Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

REAMES Kent, “Metaphysics, History, and Moral Philosophy: The Centrality of the 1990 Aquinas Lecture to MacIntyre’s Argument for Thomism”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 62, Number 3, July 1998, ss. 419-443.

RENAHAN Andrew, *Towards a Transcendent Good: Charles Taylor and the Challenge of Articulating a Postmodern Moral Identity*, A Thesis in The Department of Religion, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Montréal, Québec, Canada: Concordia University, 2009.

ROWE C. Kavin, *One True Life*, New Haven&London: Yale University Press, 2016.

- SABINE George, *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasî İlimler Derneği Yayını, 1969.
- SANDEL Michael, *Liberalism and its Critics*, Oxford: Blackwell, 1984.
- SANDEL Michael J., *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, 1. Baskı, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- SCHNEEWIND J. B., “Virtue, Narrative and Community: MacIntyre and Morality”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 79, No. 11, Seventy-Ninth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division (Nov., 1982), ss. 653-663.
- William Schweiker “The Good and Moral Identity: A Theological Ethical Response to Charles Taylor’s *Sources of the Self*”, *The Journal of Religion*, Vol. 72, No: 4 (Oct., 1992), ss. 560-572.
- SHAPIRO Daniel, “Liberalism And Communitarianism”, *Analytic Philosophy*, Volume 36, Issue 3, July 1995, ss. 145-155.
- SLOTE Michael, “Virtue Ethics”, *The Routledge Companion to Ethics*, 1. Baskı, ed. John Skorupski, London&New York: Routledge, 2010.
- SMITH Nicholas H., *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, 1. Baskı, Cambridge, Oxford: Polity Press, 2002.
- STERN Robert, “MacIntyre and Historicism” in *After MacIntyre*, Cambridge&Malden: Polity Press, 1994.
- SUTHERLAND Stewart R., “Three Rival Versions of Moral Enquiry by Alasdair MacIntyre”, *The Philosophical Quarterly* (1950-), Vol. 42, No. 167 (Apr., 1992), ss. 253-255.
- TARNAS R., *Batı Düşüncesi Tarihi I*, 2. Baskı, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- TAYLOR Charles, *Hegel And Modern Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

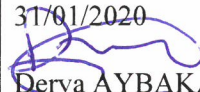
- TAYLOR Charles, "Self-Interpreting Animals", *Human Agency and Language I*, 1. Bask1, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR Charles, "What is Human Agency?", *Human Agency And Language I*, 1. Bask1, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1985.
- TAYLOR Charles, "Hegel's Ambiguous Legacy for Modern Liberalism", Hegel and Legal Theory Symposium (March 27-29, 1988), *Cardozo Law Review* 10: 857 1988-1989,
<http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/cdozo10&div=48&id=&page.>
- TAYLOR Charles, "Explanation and Practical Reason", *Wider Working Papers* 72, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989.
- TAYLOR Charles, "Religion in a Free Society", *Articles of Faith, Articles of Peace: The Religions Liberty Clause and the American Public Philosophy*, ed. James Davison Hunter, Os Guinness, Washington: The Brookings Institution, 1990.
- TAYLOR Charles, *Philosophy And The Human Sciences: Philosophical Papers* 2, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR Charles, "The Diversity of Goods", *Utilitarianism and Beyond*, ed. Amartya Sen&Bernard Williams, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR Charles, "Comments and Replies", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Say1:34/2, 1991, ss. 237-254.
- TAYLOR Charles, "Reply to Braybrooke and de Sausa", *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 33, Cambridge University Press, 1994, ss. 125-132.
- TAYLOR Charles, "Charles Taylor Replies", *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

- TAYLOR Charles, “Reply and Re-articulation”, *Philosophy in Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, 1. Baskı, ed. James Tully, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- TAYLOR Charles, “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- TAYLOR Charles, “Justice After MacIntyre”, *After MacIntyre*, Cambridge&Malden: Polity Press, 1994.
- TAYLOR Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- TAYLOR Charles, “A Most Peculiar Institution”, *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, ed. J. E. J. Altham and Ross Harrison, New York: Cambridge University Press, 1995.
- TAYLOR Charles, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TAYLOR Charles, *Sources Of The Self*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.
- TAYLOR Charles, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2003.
- TAYLOR Charles, “Ethics and Ontology”, *Journal of Philosophy*, Vol. 100, No. 6 (Jun., 2003), ss. 305-320.
- TAYLOR Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, 1. Baskı, çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- TAYLOR Charles, “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, *Liberaller ve Cemaatçiler*, 1. Baskı, ed. André Berten, Pablo de Silveira, Hervé Pourtois, çev. Başak Demir, Murat Develioğlu vd., Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006.
- TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, 2. Baskı, çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

- TAYLOR Charles, *Benliğin Kaynakları*, 1. Baskı, çev. Selma Aygöl Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- TAYLOR Charles, *Seküler Çağ*, 1. Baskı, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- TOKATLI Atilla, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*, İstanbul: Yazko, 1983.
- TRENERY David, *Alasdair MacIntyre, George Lindbeck, and the Nature of Tradition*, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2014.
- WEINSTOCK Daniel M., “The Political Theory of Strong Evaluation”, *Philosophy in an Age Of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, ed. James Tully; Daniel M. Weinstock, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WEST David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, 2. Baskı, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2008.
- ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, 2. Baskı, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2008.

ÖZGEÇMİŞ

Adı-Soyadı	Derya AYBAKAN SALIYA	
Doğum Yeri ve Yılı	Bakırköy-1985	
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce, Arapça	
Eğitim Durumu	Başlama- Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1999-2002	Osmaniye İmam Hatip Lisesi
Lisans	2006-2010	Ankara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2011-2013	Uludağ Üniversitesi
Doktora	2013-2019	Uludağ Üniversitesi
Çalıştığı Kurum(lar)		
	1.	2010-2011 Çankırı Karatekin Üniversitesi
	2.	2011-2020 Uludağ Üniversitesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Meslekî Kuruluşlar	-	
Katıldığı Proje ve Toplantılar	-	
Yayınlar:	“Felsefe Dergileri Bibliyografyası II: Felsefe Tartışmaları”, <i>Kaygı</i>, ed. Metin Becermen vd., Sayı: 20, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2013, ss. 273-277. “Feminizm ve Post-modern Feminizm”, <i>Özne</i>, ed. Hatice Nur Beyaz Erkızan, Yıl:10, Sayı: 18, Konya: Çizgi Kitabevi, 2013, 275-289. “Feminism, Gender and Representation”, <i>The Science And Education At The Beginning Of The 21st Century In Turkey</i>, volume 2, ed. Recep Efe vd., Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 2013 (İngilizce Kitap Bölümü). <i>Arendt</i>, Basım sayısı: 1, ed. A.Kadir Çüçen, Wadsworth Felsefeciler Serisi: 4, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013 (Türkçe Kitap Tercümesi). “Feminizm Bir Kriz mi Yaşıyor? Judith Butler’ın Feminizm ve Kimlik Eleştirisi”, <i>Kişi, Kişilik ve Kimlik</i>, 1. Baskı, ed. Sedat Yazıcı-Seyit Coşkun, Ankara: Divan Kitap, 2014. “Osmanlı Fikir Hayatında Felsefî Bir Çaba: Felsefe	

	Mecmuası”, <i>U. Ü. Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi</i> (29), ed. Hatice Şahin, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2015, 249-262. “Adalette Kıstas Arayışı: Tanıma mı, Yeniden Dağıtım mı, Temsil mi? Nancy Fraser’da Alternatif Bir Koalisyon Örneği” (2015), <i>International Journal of Social Sciences and Education Research</i>, http://dergipark.ulakbilim.gov.tr/ijsser/, 1(3), 2015, (871-880). “Nietzsche Felsefesinin Optimist Yorumu Üzerine Bir Deneme”, <i>Temaşa</i> (5), ed. Arslan Topakkaya, Sayı: 5, Erciyes Üniversitesi Matbaası, 2016. “Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme”, <i>Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi</i>, ed. Metin Becermen vd., Sayı: 26, Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi, 2016, ss. 143-157. <i>Judith Butler ve Postmodern Feminizm</i>, 1. Baskı, ed. Sinem Sarı, Kibele Yayınları, İstanbul, 2017. “Modern Philosophy and Ethics”, <i>1. Uluslararası Bilimsel ve Mesleki Çalışmalar Sempozyumu Tam Metin Bildiri Kitabı</i>, haz. Tolga Yücehan, 2017. “Toplumsal Değişimi Anlamada Felsefenin Rolü: Etiği Yeniden Düşünme İmkânı Üzerine Bir Deneme”, <i>1st International Congress on Social Sciences Abstracts Book</i>, ed. Özcan Güngör, 1. Baskı, Ankara: Sonçağ Matbaacılık, 2017. “Frankfurt Okulu’nun Modern Rasyonalite Müzakerelerine Katkısı”, <i>2nd International Congress On New Horizons In Education and Social Sciences Proceedings</i>, ed. Hayrullah Kaya, Elazığ: Asos Publishing, 2019 (Tam metin bildiri kitabı).
İletişim (e-posta):	daybakan@gmail.com
Tarih:	31/01/2020
İmza:	
Adı-Soyadı:	Derya AYBAKAN SALIYA